

# COMMENTARIA CLASSICA

Studi di filologia greca e latina

V  
2018





# COMMENTARIA CLASSICA

DIREZIONE

Vincenzo Ortoleva  
Maria Rosaria Petringa

DIRETTORE RESPONSABILE

Vincenzo Ortoleva

COMITATO SCIENTIFICO

Klaus-Dietrich Fischer (Mainz)  
David Langslow (Manchester)  
Luigi Lehnus (Milano)  
Antonio V. Nazzaro (Napoli)  
Heikki Solin (Helsinki)

REDAZIONE

Donato De Gianni  
Giuseppe Marcellino  
Rosario Scalia

SEDE - CONTATTI

Prof.ssa Maria Rosaria Petringa  
Prof. Vincenzo Ortoleva  
Università di Catania  
Dipartimento di Scienze Umanistiche  
Piazza Dante 32  
I-95124 Catania  
ITALIA

[commentaria.classica@gmail.com](mailto:commentaria.classica@gmail.com)  
[www.commentariaclassica.altervista.org](http://www.commentariaclassica.altervista.org)

ISBN 9788894227154  
ISSN 2283-5652

*Commentaria Classica* adopts a policy of blind and anonymous peer review.

Pubblicazione realizzata con il patrocinio del  
Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania

© dicembre 2018 *Litterae Press*, Catania



# COMMENTARIA CLASSICA

Studi di filologia greca e latina

V

2018





## SOMMARIO

### STUDI

- G. M. Chesi, *Polifemo e Filottete: mostruosità e selvatichezza in Omero e Sofocle* 9
- F. Fiorucci, *Osservazioni sul lanciapietre in Bitone 47,1-5* 29
- N. Adkin, *Virgil's Cacus and Etymology* 39
- V. Ortoleva, *Nota a Curzio Rufo 3,2,15* 49
- M. R. Petringa, *Particolarità lessicali nel poema dell'Heptateuchos* 57
- G. Marcellino, *Filologia, antiquaria e propaganda nel Quattrocento. Il caso del tempio di Apollo in Circo* 61
- L. Silvano, *Tordi, pappagalli, venti anomali e botti che rotolano: proverbi greci vecchi e nuovi nelle prefazioni alpine* 81

### RICORDI

- F. Karfik, *Cristiano Castelletti: in memoriam* 95

### NOTE DI LETTURA

- Clavigero nostro*, per Antonio V. Nazzaro, a cura di R. Palla, M. G. Moroni, C. Crimi, A. Dessì, *...et alia*. Studi di filologia classica e tardoantica, 4, Pisa 2014 (I. D'Auria) 103





STUDI



# Polifemo e Filottete: mostruosità e selvatichezza in Omero e Sofocle

GIULIA MARIA CHESI

I mostri che popolano il materiale immaginario della letteratura greca e latina sono oggetto di rinnovato interesse critico da parte degli studiosi. Basti ricordare, a titolo di esempio, l'articolo di Bettini (2013) sulle creature fantastiche della letteratura classica, le monografie di Hopman (2012) e di Lowe (2015) rispettivamente su Scilla e su mostri e mostruosità nella poesia augustea, così come il saggio di Gloyn, di prossima uscita per i tipi di I. B. Tauris, sulla ricezione contemporanea di prominenti figure mostruose della cultura classica<sup>1</sup>. Questo articolo prende in esame due caratteri mostruosi e selvaggi che, come vedremo, hanno molto in comune: Polifemo nel nono libro dell'*Odissea* e Filottete nel dramma omonimo di Sofocle<sup>2</sup>. È mia intenzione elucidare due punti che consentono di valutare sotto una nuova luce critica il discorso omerico e sofocleo su mostruosità e inselvaticamento. In primo luogo, sia in Omero che in Sofocle, l'uomo e il mostro vengono rappresentati come simili (c'è del mostruoso nell'umano e dell'umano nel mostruoso) e come profondamente diversi allo stesso tempo (l'uomo non è un mostro e il mostro non è un uomo). In Omero e in Sofocle il concetto di identità è quindi profondamente ambiguo. In particolare, come vedremo, nel racconto epico di Polifemo e in quello tragico di Filottete l'alterità mostruosa del Ciclope e di Filottete rappresenta, per Odisseo e Neottolemao rispettivamente, la maniera di affermare i valori che informano la loro identità eroica. In secondo luogo, l'indagine omerica e sofoclea sulla mostruosità di Polifemo e di Filottete non si esaurisce in un discorso di assimilazione culturale dell'altro al sé (caso di Polifemo, il mostro, ovvero l'altro rispetto all'eroe Odisseo) o del sé all'altro (caso di Filottete, l'eroe, che viene assimilato ripetutamente all'altro da sé, ossia l'animale). Possiamo succintamente schematizzare questo discorso nel modo seguente:

---

<sup>1</sup> Desidero ringraziare il revisore anonimo di *Commentaria Classica* per la sua lettura così scrupolosa e generosa di critiche acute e commenti preziosi – tutti i limiti e le inesattezze di questo articolo rimangono soltanto miei. Sulla mostruosità, pionieristici rimangono i lavori di Clay 1993 e Atherton 2002; si ricordano anche i volumi di Baur 1912 e Oliphant 1913 all'inizio del secolo scorso.

<sup>2</sup> Le edizioni critiche usate sono Heubeck 2007 per l'*Odissea*, Avezù e Pucci 2003 per il *Filottete*.

1. Polifemo non si comporta come Odisseo e questo tradisce la sua mostruosità. Come avremo modo di approfondire, la violenza di Polifemo è sì abominevole, ma pur sempre un tentativo di rispondere al comportamento ostile di Odisseo;
2. l'eroe Filottete vive come un animale, quindi ha perso la sua umanità; l'animalità è ciò che lo distingue. Filottete tuttavia, lo vedremo, non è un animale, ma un uomo malato che ha fatto sua la fragilità animale.

Questo secondo punto non sembra collidere con l'orizzonte di aspettative del pubblico omerico e sofocleo.

## 1. Polifemo

### 1.1 Polifemo: mostro ciclopico e *homo silvaticus*

Nel nono libro dell'*Odissea*, Polifemo viene definito 'mostro' (*Od.* 9,428: πέλωρ) e 'lui mostruoso' (*Od.* 9,257: αὐτόν τε πέλωρον). Il sostantivo *pelōr* e il relativo aggettivo *pelōros* mettono in relazione la mostruosità del Ciclope con le sue fattezze quantomeno bizzarre. Le sembianze del mostro Polifemo non sono umane perché il Ciclope è così grande da assomigliare al picco di una montagna<sup>3</sup>:

γὰρ θαῦμα' ἐτέτυκτο πελώριον, οὐδὲ ἐφκει  
 ἄνδρι γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ρίψ ὑλήεντι  
 ὑψηλῶν ὀρέων... (*Od.* 9,190-192)

In un articolo pionieristico sul mostruoso, Canguilhem (1962, 29-30) osserva che l'enormità appartiene alla mostruosità e sottolinea che le montagne possono essere enormi, e tuttavia non sono mostruose:

On dira d'un rocher qu'il est énorme, mais non d'une montagne qu'elle est monstrueuse [...] Il y aurait un éclaircissement à tenter sur les rapports de l'énorme et du monstrueux [...] Sans doute parce qu'à un certain degré de croissance la quantité met en question la qualité. L'énormité tend vers la monstruosité.

Queste osservazioni ricalcano molto da vicino la situazione di Polifemo: Polifemo è grande come una montagna; tuttavia, il Ciclope è mostruoso (è troppo grande), non la montagna a cui è paragonato (una montagna è grande per definizione).

---

<sup>3</sup> Per *pelōr* e termini affini significanti 'enorme', cfr. DELG s.v. πέλωρ; Nenci 1958, 291; Telò 2014, 31; Lowe 2015, 8-9.

L'enormità del corpo di Polifemo come misura della mostruosità del Ciclope ben spiega per quale motivo egli terrorizzi i Greci (*Od.* 9,257: δεισάντων φθόγγον τε βαρὺν αὐτὸν τε πέλωρον): se Polifemo, per Odisseo, è smisuratamente grande e forte, Odisseo, per Polifemo, è piccolo, debole e un mingherlino da niente (*Od.* 9,515: ὀλίγος τε καὶ οὐτιδανὸς καὶ ἄκις). Questo modo specifico che Odisseo ha di guardare a Polifemo è strettamente connesso al modo di agire del Ciclope. Il gigantismo di Polifemo è l'epifania della sua alterità e fa emergere un comportamento mostruoso: in conformità alle sue dimensioni abnormi, Polifemo ha una pancia badiale (*Od.* 9,296: μεγάλην νηδύν) per divorare i Greci. L'incontro di Odisseo con Polifemo istituisce dunque il valore normativo dell'atto del vedere: vedere qualcosa, o qualcuno, implica anche categorizzare. Quella cultura del vedere e dell'essere visti, che secondo Goldhill (1998, 108) costituirebbe il fulcro della vita democratica nella *polis*, sembra avere una tradizione culturale che risale ad Omero.

Polifemo, il *pelōr* ciclopico, eguaglia una fiera mostruosa. Come un leone montano (*Od.* 9,292: ὥς τε λέων ὄρεσίτροφος), Polifemo afferra e divora due Greci, poi altri due, e poi di nuovo due (*Od.* 9,291-297, 311, 344-347), in un pasto ferale che ricorda la senecana *visceratio leonis ac lupi* (*Ep.* 19,10): egli smembra i Greci arto per arto, li mangia crudi, trangugiando insieme le loro ossa, le interiora e la loro carne umana (*Od.* 9,297 = 347, 374). La caratterizzazione bestiale di Polifemo è un elemento narrativo importante per comprendere la natura della sua trasgressione ciclopica. L'atto di divorare esseri umani, come farebbe un leone, non è cannibalismo, ma piuttosto antropofagia animale.

Mangiando i compagni di Odisseo, Polifemo agisce come una creatura in possesso di una violenza fisica brutale. Il nesso ciclopico tra antropofagia e violenza indiscriminata è ben espresso nella descrizione omerica del pasto di Polifemo dove termini attinenti alla sfera semantica del mangiare sono accostati al vocabolo specifico per indicare una forma di violenza brutta, ossia *biē*:

9,476: ἔδμεναι ἐν σπῆϊ γλαφυρῷ κρατερῆφι βίηφι  
10,200: Κύκλωπός τε βίης μεγαλήτορος ἀνδροφάγοιο

In conformità con la sua violenza animale, come è stato spesso osservato, Polifemo non agisce secondo le regole rispettate dagli esseri umani; al contrario, come uno scellerato (σχέτλιος), il Ciclope viola le norme di *xenia*, mentre commette azioni sconsiderate contro i suoi ospiti divorandoli (9,295, 350-352, 478-479)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Sulla *biē* di Polifemo si segnalano, fra gli innumerevoli studi, Clay 1983, 112-113, 125, 132; Cook 1995, 94; Bremmer 2002, 143; Hopman 2012, 71; Cantarella 2014, 11-15.

La bestialità di Polifemo è enfatizzata nel nono libro dell'*Odissea* anche dal fatto che egli non pratica l'agricoltura, come del resto non coltivano la terra neanche i suoi compagni Ciclopi (9,107-111, 329-330). Polifemo lo lascia intendere quando dice che il vino di Odisseo è più buono di quello che cresce spontaneamente sulla terra dei Ciclopi (9,357-358). Inoltre, come un animale e non come un essere umano, Polifemo vive in una grotta (*Od.* 9,182, 216, 218, 235-237, 243, 298, 312, 330, 337, 395, 402, 407, 447, 458, 462; 12,210), come fanno tutti i Ciclopi (*Od.* 9,114, 400). La caratterizzazione di Polifemo come un mostro bestiale e perturbante delinea un discorso sulla sua alterità che possiamo definire un 'discorso di esclusione'. La mostruosità di Polifemo, per Odisseo, è distruttiva e funziona come un dispositivo antropopietico che fabbrica l'identità umana esplorando i pericoli coinvolti nello scambio con l'altro<sup>5</sup>. Tuttavia, questo discorso omerico implica inevitabilmente anche un discorso di inclusione. L'antropofagia di Polifemo significa per Odisseo preservazione della sua identità umana: solo un mostro può mangiare gli uomini; l'uomo non mangia l'uomo. Diventare come Polifemo significherebbe, per l'eroe, la perdita della sua umanità e l'oblio di se stesso. Ed infatti per quanto ad Itaca, come ha recentemente mostrato Brelinski (2015), la violenza vendicativa di Odisseo ricordi la brutalità del Ciclope, l'eroe, a differenza di Polifemo, non è un mostro: Odisseo è un eroe che uccide i suoi nemici. Il testo omerico supporta questa interpretazione. Di fronte a Euriclea, l'eroe è tutto coperto del sangue dei cadaveri dei corteggiatori di Penelope, *come un leone* dopo avere divorato un bove selvatico:

εὔρεν ἔπειτ' Ὀδυσῆα μετὰ κταμένοισι νέκυσι  
αἴματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον ὥστε λέοντα,  
ὅς ῥά τε βεβρωκῶς βοὸς ἔρχεται ἀγραύλιο (*Od.* 22,401-403)

Questa immagine ricalca da vicino la descrizione di Polifemo che mangia i Greci *come un leone* montano (ὥς τε λέων ὀρεσίτροφος) divora la sua preda (*Od.* 9,292-293). Eppure, mentre la metafora del leone divoratore rispecchia la realtà dell'antropofagia nel caso di Polifemo, Odisseo, ovviamente, non si ciba di esseri umani. In altri termini, la metafora del leone divoratore assimila la violenza di Odisseo contro i suoi nemici ad Itaca alla violenza di Polifemo contro i Greci solo e soltanto ad un livello metaforico – Odisseo uccide, ma 'sbrana', i suoi nemici: *pace* Grethlein (2017, 225), il leone-Odisseo è molto distante dal leone-Polifemo<sup>6</sup>. Anche nel caso della violenza di Odisseo tutta-

<sup>5</sup> Sul valore antropopietico della mostruosità di Polifemo, cfr. anche le osservazioni di Andò 2013, 18-20.

<sup>6</sup> Differisco pertanto anche da Loney (2015, 65), che vede nel paragone di Odisseo con un leone divoratore una prova del fatto che Odysseus «has taken on a Cyclopean

via il linguaggio omerico ci parla dell'assurdità di fondo che sottende alla violenza umana (anche quando giustificata come l'uccisione dei Proci a Itaca): l'esercizio della violenza riduce l'eroe Odisseo, come il mostro Polifemo, alla stregua di un animale predatore.

Ora, a dispetto di tutte le sue caratteristiche mostruose, Polifemo non è strettamente un mostro: il Ciclope è in qualche modo un uomo. Più precisamente è un uomo mostruoso, un *anēr pelōrios* (*Od.* 9,187)<sup>7</sup>. L'umanità di Polifemo è evocata nel testo anche quando Odisseo e i suoi compagni lo descrivono come un *anēr agrios* (*Od.* 9,214-215: ἄνδρ' ἄγριον; 9,494: ἄγριον ἄνδρα). Come è stato sottolineato, l'aggettivo *agrios* esprime l'idea di ferocia ma è anche legato al campo semantico di *agros* (campo), ragion per cui può significare altresì 'che vive nei campi'<sup>8</sup>. Pertanto, se da un lato la descrizione di Polifemo come un uomo *agrios* sottolinea la natura selvaggia del Ciclope, dall'altra è legata anche alla sua vita rustica di pastore (*Od.* 9,188, 217, 315) e lo avvicina agli eroi. Nell'*Iliade*, i giovani guerrieri sono spesso descritti come pastori (*Il.* 5,311-313; 14,443-445; 15,545-551), come osserva Haubold (2000, 18) a proposito di questi passi iliadici: «Young warriors are often seen herding flocks»<sup>9</sup>. Inoltre, anche dei pastori umani si dice che essi siano selvaggi (*Od.* 11,293: βουκόλοι ἀγροιώται) e che vivano nei campi (*Il.* 18,162: ποιμένες ἄγραυλοι).

Non stupisce che, in quanto pastore, Polifemo condivide tratti comuni con Eumeo. Soprattutto il motivo del riposo e del sonno evidenzia la continuità tra il Ciclope ed Eumeo. Come Polifemo vive e dorme con il suo bestiame (9,187, 298), così Eumeo vive e dorme con le sue scrofe e i suoi maiali (13,407; 14,372, 524-533; 15,556-557). Il testo di Omero mette in parallelo il ritmo della vita di Eumeo e di Polifemo usando lo stesso verbo per 'dormire' (ἐνίαυε: 9,187 = 15,556). Non si tratta dell'unica somiglianza con Eumeo. Come il porcaro soffre per i suoi maiali (14,416), così Polifemo è pieno di preoccupazione per il suo montone (*Od.* 9,444-460). Come Eumeo, e con lui Filezio (*Od.* 14,5-19; 20,189), si prendono cura dei loro animali, così Polifemo

aspect». Il ritratto metaforico di Odisseo come un leone divoratore è uno dei momenti narrativi più importanti in *Od.* 22 e, come tale, è stata al centro di numerosi studi sulla *Mnēstērophonia*; per le pubblicazioni più recenti, oltre ai già citati, si rimanda agli importanti contributi di Said 2012, 362-363 e Bakker 2013, 72-73 e 155-156.

<sup>7</sup> Sull'espressione *anēr pelōrios*, si rimanda, tra gli altri, anche agli studi di Troxler 1964, 178-179; Calame 1976, 314; Pucci 1998, 116.

<sup>8</sup> Cfr. Valgimigli 1964, 64; Pucci 1998, 119.

<sup>9</sup> Anche i condottieri di eserciti vengono associati nell'*Iliade* alla figura del pastore, ma solo a livello metaforico, nella nota immagine *poimena / poimēni laon*; cfr. Giordano (in corso di stampa), la quale discute dettagliatamente le origini vediche e bibliche dell'immagine omerica 'pastore di popoli'.

è un capraio attento: sa molto bene come accudire gli agnelli e le capre (*Od.* 9,218-222, 237-239, 338-340) e come mungere le capre (*Od.* 9,245, 308, 342); ogni mattina porta al pascolo le greggi e ogni sera ritorna con loro (*Od.* 9,315-316, 336-338, 437-438)<sup>10</sup>.

L'affezione per gli animali è un segno in direzione di una certa umanità di Polifemo. Questo è particolarmente evidente nel caso del suo caprone. Mentre i Greci scappano dalla grotta, Polifemo, ormai accecato e dolorante, parla al montone (*Od.* 9,446-460) in modo molto toccante. Come è stato osservato, la tenerezza di questo monologo mette in evidenza la ferocia del Ciclope: l'umanizzazione del montone, addolorato per l'accecamento del suo padrone, contrasta con l'antropofagia di Polifemo; se il montone potesse parlare, rivelerebbe la posizione dei Greci nella caverna, e i compagni di Odisseo, insieme al loro capo, finirebbero brutalmente uccisi da Polifemo<sup>11</sup>. Se l'affetto per il montone accentua (invece di diminuirlo) la ferinità del Ciclope, sembra comunque ragionevole recuperare nel discorso affettuoso di Polifemo al suo caprone alcune affinità con il legame di fedeltà tra Odisseo e il cane Argo (*Od.* 17,311-323). Non si intende tuttavia assimilare gli atteggiamenti affettuosi di Polifemo con l'affetto che Odisseo prova per il suo cane: Polifemo è affezionato solo al suo montone (per il resto vive in assoluta solitudine: *Od.* 9,188-189, 191-192); Odisseo, invece, vuole un bene pari (e forse anzi anche maggiore) ai membri del suo *oikos*. Ulteriori dettagli testuali tradiscono tratti umani in Polifemo. Come Odisseo e gli esseri umani (*Od.* 6,125), anche Polifemo è dotato del potere della parola, che lo differenzia dagli animali e dai non Greci: il montone non parla né pensa (*Od.* 9,456); i Sintii di Lemno hanno un linguaggio rozzo, sono cioè *agriphōnoi* (*Od.* 8,294)<sup>12</sup>.

Infine, al pari di un essere umano, Polifemo è una creatura tecnologica, per quanto la sua sia una tecnologia del tutto rudimentale. Il Ciclope accende un fuoco (*Od.* 9,251 = 308) ed è a conoscenza della lavorazione del legno e della ceramica, come possiamo dedurre dalla presenza di diversi oggetti nella sua caverna: graticci per i formaggi, boccali per il siero del latte, secchi e vasi per mungere, canestrelli intrecciati (*Od.* 9,219, 222-223, 247-248, 346). Avendo in comune con Odisseo alcuni tratti umani, non stupisce che Polifemo abbia familiarità con concetti e pratiche sociali proprie della cultura greca, come il regalo per l'ospite (9,356, 365, 517), la pirateria, il viaggiare e il commerciare (*Od.* 9,252-255 = 3,71-74, 9,279-280), e come le nozioni di *xenos* (*Od.* 9,252), *dolos*, *philos* e *biē* (9,408).

---

<sup>10</sup> Su Polifemo pastore si vedano, tra gli altri, anche Austin 1975, 143-144; Clark 1989, 124-125; Clare 2002, 12.

<sup>11</sup> Cfr. O'Sullivan 1990, 13-14.

<sup>12</sup> Sul Ciclope come creatura parlante, cfr. Hernandez 2000, 354.



## 1.2 Il *mostro* Polifemo e l'*uomo* Odisseo: alterità mostruosa ed identità eroica a confronto

I molteplici punti di somiglianza che Polifemo spartisce con Odisseo non giustificano un discorso di assimilazione culturale dell'altro alle norme del sé. Questo sembra supportato dal passo 174-176 del libro nono. In questi versi il colonizzatore Odisseo applica una prospettiva antropologica a Polifemo, secondo cui o l'altro agisce come il sé o agisce contro di lui; vale a dire o Polifemo è amichevole con gli ospiti e timoroso degli dèi, o è selvaggio, ingiusto e guidato da *hybris*<sup>13</sup>:

ἐλθὼν τῶνδ' ἀνδρῶν πειρήσομαι, οἳ τινές εἰσιν,  
ἢ ῥ' οἳ γ' ὕβρισται τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,  
ἦε φιλόξενοι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής.

Polifemo, tuttavia, non rispetta le regole della *societas* umana e divora i Greci. Possiamo interpretare l'antropofagia di Polifemo come la sua particolare forma di resistenza ciclopica all'esercizio di egemonia culturale da parte di Odisseo (= o sei come me o sei un mostro). In effetti non si dice mai nel libro nono che i Ciclopi mangino gli uomini; al contrario ci viene detto che la dieta dell'abile casaro Polifemo (*Od.* 9,218-223) – come d'altra parte quella dei pastori umani (*Od.* 4,87-89) – consiste normalmente dei prodotti a base di latte che egli produce in abbondanza (9,219-223; 244-249). Solo quando Odisseo ordina a Polifemo (*Od.* 9,274: κέλεται) di seguire le regole di ospitalità di Zeus, il Ciclope divora i Greci. L'antropofagia di Polifemo sembra apparire nel testo come un comportamento anomalo del Ciclope e un tentativo *in extremis* di resistere al nemico per preservare la propria identità. In questo senso, il discorso omerico non definisce semplicemente l'umanità «by adherence to a set of essentially Greek cultural practices, which are typically rejected by alien peoples» (Power 2011, 15). Nel racconto omerico dell'incontro di Polifemo con Odisseo, l'antropofagia del Ciclope e la sua violazione delle norme di *xenia* sembrano funzionare come un dispositivo che spinge ad interrogarsi sulla legittimità dell'idea dell'uomo come misura di tutte le cose. In altre parole, in Omero, l'esistenza di una legge umana pone sempre la questione della sua legittimità: le regole umane non sono universali; l'altro le può disconoscere. Una conseguenza cruciale è che senza il mostruoso l'uomo perderebbe l'opportunità di stabilire un discorso critico sulle regole, riflettendo su come una regola abbia una funzione normativa solo nella misura in cui qualcuno potrebbe trasgredirla.

---

<sup>13</sup> Sullo sguardo di Odisseo come lo sguardo proprio del colonizzatore, cfr. soprattutto Malkin 1998, 160, 184-185 e Dougherty 2001, 127-130 e, più recentemente, Power 2011, 48-50 e Bakker 2013, 60.

Questa lettura dell'antropofagia di Polifemo presta il fianco ad una obiezione di fondo: per il poeta ed il suo pubblico l'atto antropofago del Ciclope è esclusivamente abominevole violenza brutta. Se dunque Polifemo agisce ingiustamente, come Odisseo afferma poco prima di accecarlo (*Od.* 9,352), la sua violenza ciclopica appare del tutto ingiustificata: che senso ha allora parlare di 'resistenza ciclopica' al colonizzatore Odisseo? Nell'ottica di un pubblico che negli anni della redazione del poema è partecipe della colonizzazione greca del Mediterraneo, l'azione violenta del Ciclope difficilmente potrebbe rappresentare la lotta del buon selvaggio contro il 'cattivo' conquistatore. L'accecamento di Polifemo è un atto di legittima giustizia retributiva da parte di Odisseo e dei suoi compagni: la vendetta di Poseidone non punisce infatti l'accecamento di Polifemo bensì la *hybris* finale di Odisseo (l'eroe si vanta di avere accecato Polifemo e rivela al Ciclope il suo vero nome). Se questo è vero, il testo omerico si presta anche ad altre osservazioni. L'Odisseo della *Kyklōpeia* non è in tutto e per tutto il cosiddetto «Ulysses Victorianus» ovvero l'uomo civilizzato che viaggia attraverso terre inesplorate e sopravvive agli indigeni violenti<sup>14</sup>. Come è stato osservato, non è da escludere a priori che l'accecamento di Polifemo rappresenti una punizione di Zeus e degli altri dèi solo dal punto di vista umano del narratore Odisseo (cfr. Odisseo al v. 9,479: τῷ σὲ Ζεὺς τίσατο καὶ θεοὶ ἄλλοι)<sup>15</sup>. Alla fine del libro non apprendiamo infatti che Zeus non accetta il sacrificio di Odisseo e progetta invece di annientare l'eroe e il suo equipaggio (*Od.* 9,553-555). Il rifiuto di Zeus getta un'ombra sulla vendetta di Odisseo contro il Ciclope – Odisseo stesso ci ricorda di essere l'oggetto dell'odio degli dèi (*Od.* 14,365-370). C'è di più. L'antropofagia di Polifemo è leggibile come il tentativo *in extremis* da parte di Polifemo di difendersi contro Odisseo perché l'eroe, a ben guardare, si comporta con il Ciclope più come un visitatore ostile che come un ospite. Come è stato spesso osservato, l'eroe viola ripetutamente le convenzioni di *xenia*: a) entra nella grotta senza essere invitato e si serve del formaggio dell'ospite (*Od.* 9,231-232); b) offre del vino al Ciclope solo con l'intento di ucciderlo; c) esige doni da Polifemo (*Od.* 9,229); d) dà un falso nome (*Od.* 9,366)<sup>16</sup>. Il comportamento

---

<sup>14</sup> Sull'«Ulysses Victorianus», cfr. Hall 1989, 6 ss.; McKinsey 2010, 36 ss. Come ha mostrato Grethlein 2017, 141-158, il racconto omerico dell'incontro di Odisseo con Polifemo si allinea con la tradizione iconografica, che si astiene da una mera rappresentazione dell'accecamento di Polifemo come racconto della vittoriosa colonizzazione greca di popoli barbari.

<sup>15</sup> Cfr. Gagarin 1987, 294.

<sup>16</sup> Cfr., tra gli altri, Friedrich 1987, 125-126; Brown 1996, 24-25; Danek 1998, 179. Supponendo che Odisseo mangi il formaggio del Ciclope, mi discosto da Longo 1983, 214 e Privitera 1993, 27, n. 19, i quali sostengono che l'eroe mangi le sue scorte menzionate ai versi 212-213 (ἐν δὲ καὶ ἧα/ κωρύκῳ); per una confutazione dettagliata della

acquisitivo di Odisseo è certo una prova della sua *filotimia*: Odisseo è desideroso di entrare nella caverna e di impegnarsi in relazioni di ospitalità; prima di mangiare il formaggio, lui e i suoi compagni sono preoccupati di offrire un sacrificio agli dèi (*Od.* 9,231: ἔνθα δὲ πῦρ κήαντες ἐθύσαμεν); il Ciclope non nota nulla, il che significa che i Greci mangiano solo una piccola porzione del formaggio. Resta tuttavia il fatto che i Greci sacrificano un animale che appartiene a Polifemo, quindi violano le norme di *xenia*<sup>17</sup>. In questo contesto, Odisseo mostra il comportamento poco lusinghiero di un ladro o, come indica la domanda che Polifemo rivolge all'eroe e ai suoi uomini, di un predone che reca danno agli estranei:

ὦ ξείνοι, τίνες ἐστέ; πόθεν πλείθ' ὕγρὰ κέλευθα;  
 ἢ τι κατὰ πρῆξιν ἢ μασιδίως ἀλάλησθε,  
 οἷά τε λιιστῆρες, ὑπεῖρ ἄλλα, τοί τ' ἀλώωνται  
 ψυχὰς παρθήμενοι κακὸν ἀλλοδαποῖσι φέροντες (*Od.* 9,252-255)

Mi sembra pertanto che si possa spiegare la violenza di Polifemo nella *Kyklōpeia* come la risposta ciclopica al fallimento di Odisseo di presentarsi al Ciclope come un ospite timoroso degli dèi. Tutto ciò non implica che l'antropofagia di Polifemo sia un atto legittimo; al contrario, lo si è detto, si tratta di un atto abominevole di indiscriminata violenza. Leggere la violenza di Polifemo come un tentativo *in extremis* di rispondere all'atteggiamento ostile di Odisseo vuol dire semmai problematizzare l'attitudine da colonizzatore che Odisseo manifesta nell'incontro con Polifemo.

## 2. Filottete

### 2.1 Filottete: malato mostruoso e *homo silvaticus*

La figura di Filottete, come osserva Schein (2013, 17), richiama molto da vicino la figura di Polifemo:

The interpretation of Philoktetes is complicated by an additional pattern of intertextuality, which associates Philoktetes not with Achilles or Odysseus but with one of Odysseus' victims, the Kyklops, Polyphemos<sup>18</sup>.

---

tesi di Longo e di Privitera, cfr. Cantilena in Heubeck 2007, 357. In generale, sulla *xenia* nella *Kyklōpeia*, cfr., tra gli altri, De Jong (2001: 223, 236-237); Dougherty (2001: 138-140); Rinon (2008: 78-79).

<sup>17</sup> Cfr. Newton 1983, 140. Differisco dunque da Danek 1998, 180, secondo il quale i Greci non sacrificerebbero un animale di Polifemo ma del formaggio. Tuttavia, il verbo καίω suggerisce il sacrificio di un animale (cfr. Heubeck 2007, *ad loc.*).

<sup>18</sup> Sulle somiglianze tra Polifemo e Filottete e gli snodi intertestuali tra la *Kyklōpeia* e il *Filottete*, cfr. lo studio seminale di Greendard 1987, 81 ss., al quale si devono ag-

Va comunque premesso che nel caso di Filottete la mostruosità è soltanto transitoria conseguenza di una malattia da cui l'eroe sarà risollevato. Nel caso di Filottete, peraltro, la mostruosità non appartiene all'essenza dell'eroe; Filottete non è un mostro, abnorme per natura: se la genealogia di Polifemo è in tutto e per tutto mostruosa perché egli fa parte della razza dei Ciclopi, Filottete è in tutto e per tutto un eroe, perché figlio di Peante; Filottete, inoltre, a differenza di Polifemo, è mostrificato dall'esclusione cui lo condanna la sua malattia. Ciò nonostante i punti di somiglianza tra questi due personaggi sono abbastanza numerosi. Se Polifemo è *l'homo silvaticus* epico, *l'anēr agrios*, Filottete è *l'homo silvaticus* tragico, o, più precisamente, l'uomo *apēgriōmenos* e *dystēnos* (*Ph.* 226-227), ossia l'uomo infelice che si è inselvaticato a seguito di una malattia selvaggia (*Ph.* 173: νόσον ἀγρίαν) procurata dal morso feroce di un serpente velenoso (*Ph.* 267: ἀγρίῳ χαράγματι)<sup>19</sup>. Polifemo e Filottete vivono nella parte più remota della terra che abitano (*Ph.* 144: ἐσχατιαῖς; *Od.* 9,182: ἐπ' ἐσχατιῆ); come il Ciclope, lo abbiamo visto, vive appartato dalla comunità dei Ciclopi, così l'eroe vive a Lemno da solo e in profonda solitudine (*Ph.* 172, 183, 228, 265, 471, 487, 689, 1018, 1070) – Filottete certo, va precisato, per costrizione, dopo che i Greci l'hanno abbandonato nella deserta Lemno<sup>20</sup>. Conformemente alla sua selvatichezza, Filottete, come Polifemo, non coltiva la terra. La fertile Lemno – ci racconta il coro dei marinai (*Ph.* 708-709) – non produce grano, e a differenza che per gli uomini mangiatori di pane, gli *aneres alphēstai* (come in Omero), la caccia con l'arco per Filottete è l'unica forma di sostentamento (*Ph.* 287-289, 710-713, 1090-1094, 1108-1111, 1125-1126, 1146-1154). Come nel caso di Polifemo, anche nel caso di Filottete l'agricoltura non è la sola tecnica ignorata dall'*homo silvestris*. Filottete fa uso di una conoscenza tecnologica a dir poco rudimentale. Il suo letto è un giaciglio di foglie; le sue vesti sono dei cenci sudici del sangue della can-

---

giungere, ognuno con accenti diversi, Levine 2003; Davies 2003; Finglass 2006; Brillante 2009. Polifemo, va ricordato, funge da modello letterario anche per la figura del Ciclope nel *Ciclope* di Euripide, del quale tuttavia questo articolo non si occupa.

<sup>19</sup> Cfr. Schein 2013, 17 ss. Sul processo di inselvaticamento di Filottete, cfr. anche *Ph.* 1321: σὸ δ' ἠγρίωσαι; anche in questo verso, l'idea che la selvatichezza di Filottete sia l'esito di un processo è ben espresso in greco dall'occorrenza del tempo perfetto. Non si tratta di un particolare periferico. Mentre per Filottete la selvatichezza si configura come l'esito di un processo, per Polifemo appare, per così dire, una condizione ontologica *a priori*: Polifemo è selvatico; Filottete lo *diventa*. Sull'inselvaticamento di Filottete e la selvatichezza di Polifemo, cfr. Levine 2003, 13-14. Su *agrios* come «vocabulaire métaphorique» della malattia nel *Filottete* e nei testi tragici e come termine per caratterizzare una patologia nel *Corpus Hippocraticum*, cfr. lo studio seminale di Jouanna 1988, 344-346.

<sup>20</sup> Cfr. Levine 2003, 8-12.

crena che lo tormenta; la sua coppa di legno è opera di un artigiano inesperto (*Ph.* 32-39).

Ma fatto ancora più importante, anche nel caso di Filottete un tratto fondamentale della sua selvatichezza è la sua animalizzazione. Come osservano Korhonen e Ruonakoski (2017, 134-135), morso dal serpente di Crise (*Ph.* 632, 1327-1328), Filottete, l'uomo che striscia al suolo (*Ph.* 207, 295), sembra avere introiettato la violenza del rettile: come notano Odisseo e Neottolemo, l'eroe è sempre pronto ad attaccare ed uccidere (*Ph.* 75-76). La vita passata insieme agli animali dei monti (ξυνουσίαι θηρῶν ὀρείων la chiama Sofocle, *Ph.* 936-937) spiegherebbe inoltre perché Filottete abbia adottato comportamenti propri degli animali, nonostante egli venga paragonato esplicitamente ad un animale solo alla fine del dramma in una similitudine che lo ritrae simile ad un leone (*Ph.* 1436). Se Polifemo riduce i Greci ad animali, divorandoli come farebbe un leone con la sua preda, anche le abitudini alimentari di Filottete sono animali – Filottete si sazia del cibo proprio degli animali (φορβή: *Ph.* 43, 162, 707, 711, 1108; βορά: 274, 308). Non solo: privato dell'arco, Filottete è consapevole che potrà morire di fame e diventare a sua volta, come prima di lui gli animali che era solito cacciare, cibo per predatori (*Ph.* 956-958, 1145-1153). Inoltre, come un animale, Filottete non padroneggia il *logos*<sup>21</sup>. All'apice del dolore causato dalla malattia che gli distrugge il piede, Filottete perde ripetutamente il controllo sull'uso del linguaggio. Incapace di parlare, egli può solo emettere selvagge grida di dolore (*Ph.* 9-10: ἀγρίαὶς δυσφημίαις; cfr. anche 732, 739, 745-746, 754, 782, 785, 790)<sup>22</sup>. Persino la socializzazione di Filottete è animale. Abbandonato dagli uomini (*Ph.* 183: κείται μόνος ἀπ' ἄλλων), gli animali maculati e pelosi (probabilmente linci e capre selvatiche) sono i suoi unici compagni (*Ph.* 184-185: στικτῶν ἢ λασιῶν μετὰ / θηρῶν) e gli unici interlocutori del suo dolore; a loro l'eroe si rivolge in tre enfatiche apostrofi (*Ph.* 936-940, 1087-1094, 1146-1158)<sup>23</sup>. Come osservano Korhonen e Ruonakoski, queste apostrofi sono il segno che Filottete è consapevole della propria animalità, nel senso che l'eroe, rivolgendosi agli animali con 'o voi', si immedesima e simpatizza con la vita animale<sup>24</sup>. In-

<sup>21</sup> Per l'assenza di *logos* negli animali, cfr. Sorabji 1993, 12-16, e più recentemente, Fögen 2007, 46-53 e 2014, 219-223.

<sup>22</sup> Sul *nosos* di Filottete e la crisi nell'uso del linguaggio da parte dell'eroe, cfr. Biggs 1966; Podlecki 1966; Worman 2000; Chesi 2012.

<sup>23</sup> Come osserva Levine 2003, 14, l'aggettivo λάσιος, *hapax* in Sofocle, segna un punto di continuità fra Polifemo e Filottete e la loro vita con gli animali: anche il montone di Polifemo è λάσιος, 'lanuto' (*Od.* 9,433).

<sup>24</sup> Cfr. Korhonen e Ruonakoski 2017, 129: «Philoctetes' solemn use of 'you' to the animals has the poetic function of expressing his empathy – his imaginative participation in the animals' situation and perspective».

fine, anche la grotta in cui abita è un indizio importante (anche perché elemento scenico) dell'animalizzazione di Filottete. L'antro ha 'due bocche' (*Ph.* 16), due aperture (*Ph.* 19) e 'due porte' (*Ph.* 159, 952)<sup>25</sup>. Questa configurazione architettonica della caverna assimila Filottete al porcospino, animale che secondo diverse fonti costruisce la tana munendola di due ingressi (*Arist. Hist. anim.* 612b1-9; *Thphr. De sign.* 30; *Plu. De soll. anim.* 16,972a)<sup>26</sup>.

Ma Filottete, al pari di Polifemo, non è soltanto un *homo silvestris*. Come Polifemo, anch'egli è un essere mostruoso, sebbene il greco di Sofocle non lo descriva mai *expressis verbis* come tale. La mostruosità di Filottete è desumibile dal carattere mostruoso della malattia apparentemente contagiosa (*Ph.* 520) che di fatto infetta tutto l'ambiente circostante in cui vive l'eroe (*Ph.* 282-284, 1087-1088) e lo deforma e appesta al punto da fare di lui un paria<sup>27</sup>. Nessuno osa avvicinare (*Ph.* 106-107) questo terribile e spaventevole vagabondo (*Ph.* 147: δεινὸς ὀδίτης): la vecchia piaga al piede – purulenta, sanguinolenta e infestata di vermi – emana un fetore insopportabile (*Ph.* 7, 42, 695-698, 783-784, 824-825, 876, 1032, 1157); Filottete non soltanto è zoppo (*Ph.* 486, 1032), si trascina per spostarsi (*Ph.* 163, 215, 291) e incespica senza volere (*Ph.* 215); egli addirittura, privo di forze (*Ph.* 486) e incapace com'è di reggersi in piedi (*Ph.* 820), si muove rotolandosi di qua e di là (*Ph.* 701-703). Come nel caso di Polifemo, anche nel caso di Filottete essere mostruoso significa abitare un corpo aberrante che spaventa (così il caso di Polifemo) o potenzialmente potrebbe spaventare (così il caso di Filottete) chi lo osserva (*Ph.* 225-229; l'eroe, rivolgendosi ad Odisseo e Neottolemo li esorta a non farsi spaventare dal suo aspetto abbruttito). C'è tuttavia qualcosa di forse ancora più inquietante nel corpo mostruoso di Filottete. La malattia, oltre a rendere l'eroe un obbrobrio inavvicinabile, lo priva della vita, pur non uccidendolo<sup>28</sup>. Filottete è mostruoso perché unisce in sé due opposti inconciliabili: la vita e la morte. Come l'eroe dice di se stesso, Filottete è un morto vivente (*Ph.* 1018: ἐν ζῶσιν νεκρόν), un'ombra di fumo (*Ph.* 946: καπνοῦ σκιάν), un fantasma (*Ph.* 947: εἶδωλον).

---

<sup>25</sup> L'antro con due aperture è un indizio topografico della convergenza fra il Ciclope e Filottete anche nel *Ciclope* di Euripide (*Cycl.* 707). Sulla *vexata quaestio* del rapporto fra questi due testi, cfr. Seaford 1984, 48 ss.

<sup>26</sup> Cfr. Kitchell 2017, 191-192. Per il fatto di abitare in una grotta, Filottete, al pari di Polifemo, rappresenterebbe l'archetipo letterario del "cave-dwelling man"; su questo punto, cfr. Levine 2003, 5.

<sup>27</sup> Sulla malattia di Filottete e la sua 'monstrification', cfr. Worman 2000, 5-6 e Thumigher (in stampa).

<sup>28</sup> Sulla morte per Filottete come una realtà onnipresente e sempre differita si rimanda allo studio di Maudit 1995.

Mostruosa peraltro è la malattia di Filottete perché *segno* della presenza della potenza divina nel corpo dell'eroe (Filottete, lo abbiamo ricordato, viene morsiato dal serpente che custodisce l'altare della dea Crise)<sup>29</sup>. Letta come manifestazione di un atto divino (*Ph.* 192-193: *θεῖα ... καὶ τὰ παθήματα κείνα*), capiamo forse meglio per quale motivo la malattia di Filottete suscita *thauma* (*Ph.* 687-691) e sia enigmatica: la sua sofferenza umana, e l'alterità che ne deriva, è inspiegabile perché indotta dall'insondabile volontà divina. La malattia di Filottete non a caso è inquadrata nel dramma in una sorta di sospensione causale. Avezzù (1988) ha ricostruito l'antefatto sulla base di alcune fonti mitografiche (Filottete, a Lemno o a Tenedo, verrebbe incaricato di offrire un sacrificio a Crise, viene però ferito dal serpente che vigila sull'altare della dea, in quanto ella rifiuta il sacrificio offerto dai Greci in espiazione della morte di Tenes, trucidato da Achille) – il *Filottete*, tuttavia, tace su tutti questi eventi. Neottolemo ci racconta che i mali di cui nel presente soffre Filottete sono mandati da un dio per impedire che l'eroe raggiunga l'esercito greco e conquisti Troia (*Ph.* 195-200); quando però Neottolemo spiega che Filottete fu ferito nell'isola di Crise (*Ph.* 194), il giovane non accenna affatto alla causa di questo ferimento. Se accettiamo l'ipotesi che la malattia di Filottete sia un enigma, allora possiamo concludere che l'enigma di Filottete rimane irrisolto: anche quando Eracle ci spiega come, quando e perché Filottete guarirà (*Ph.* 1423-1439), noi continuiamo ad ignorare la causa dei patimenti dell'eroe. Se la malattia di Filottete pone il dilemma «Perché la malattia e perché la sofferenza del corpo?», il *Filottete* si configura come un dramma enigmatico proprio perché non ci fornisce nessuna risposta<sup>30</sup>.

La caratterizzazione orripilante e mostruosa della malattia di Filottete rientra in un discorso di esclusione sulla *anormalità* di un eroe che, ironia della sorte (?), non ha mai escluso o respinto nessuno (*Ph.* 684: *ὄς οὐτ' ἔρξας τιν' οὐ τι νοσφίσας*). L'esclusione di Filottete è esplicita nel testo. Anche se nessun personaggio lo deride mai apertamente, l'eroe pensa che l'esercito greco, i suoi capi e Odisseo si prendano gioco di lui a causa del suo aspetto terrificante (*Ph.* 257-259, 1023)<sup>31</sup>. Tuttavia, come nel caso di Polifemo, la mostruosa alterità di Filottete non è soltanto parte di un discorso di esclusione. La mostruosità di Filottete funziona come un dispositivo antropopietico che

---

<sup>29</sup> Il *monstrum* (da *monstare*) è sempre il veicolo di un messaggio o di un evento, e in un mostro opera il divino, cfr. Nenci 1957-1958, 290-291. In particolare in greco il termine *pelōr* rimanda etimologicamente al termine *teras* (prodigio) – cfr. *DELG*, s.v. *πέλωρ*; Troxler 1964, 174-178; Hopman 2012, 75-76 – e designa creature divine, cfr. Roessel 1989, 32-33; Birge 1993, 19-20.

<sup>30</sup> Sulla dimensione enigmatica della malattia di Filottete, cfr. Chesì 2012, 308-310.

<sup>31</sup> Su questo punto, cfr. Thumiger (in stampa), la quale suggerisce di parlare di 'internalised mockery' di Filottete.

mette in discussione la nozione stessa di alterità. A ben guardare, Filottete infatti non è in tutto e per tutto una vittima della sua malattia e dell'esclusione a cui lo condannano i Greci, nonostante egli stesso sostenga di essere la vittima della violenza di Odisseo (*Ph.* 314: Ὀδυσσέως βία). Quando, come abbiamo appena visto, Filottete afferma di essere il diletto dei Greci, l'eroe rimprovera ai Greci proprio quello che non dovrebbero fare, cioè deriderlo ed emarginarlo: nella 'civiltà di vergogna' essere derisi rappresenta un oltraggio intollerabile. Filottete inoltre è il primo a parlare dell'aspetto mostruoso della malattia che lo sevizia. In quest'ottica, la mostrificazione nosologica di Filottete si configura innanzitutto come un'esperienza soggettiva che acquisisce una valenza decisamente positiva: l'aspetto soggettivo della malattia consente all'eroe di parlare del suo dolore e di condividere la sua sofferenza con gli altri<sup>32</sup>. C'è dell'altro. Per quanto i Greci abbiano abbandonato Filottete a Lemno, essi non possono fare a meno dell'eroe appestato. Tutta l'azione tragica del *Filottete* si snoda a partire dalla necessità per i Greci di *rientrare* a Lemno e ristabilire un contatto con l'eroe abbandonato a se stesso: senza Filottete e il suo arco, non sarà mai possibile espugnare Troia. In questa prospettiva, l'esclusione di Filottete, per quanto prolungata negli anni (l'eroe è a Lemno ormai da dieci anni, *Ph.* 312, 715), è soltanto temporanea.

Allo stesso livello, sembra legittimo supporre che l'inselvaticamento animale, per Filottete, non rappresenti soltanto una condizione che l'eroe è costretto a subire supinamente. Come osservano Korhonen e Ruonakoski (2017, 144), Filottete «understands the interdependency of animal life»: quando, come abbiamo visto, una volta spossessato dell'arco, Filottete teme di diventare cibo per gli animali, l'eroe non sta solo lamentando la riduzione della sua umanità ad animalità; al contrario, egli mostra di capire che nella catena alimentare anche gli esseri umani, normalmente cacciatori, sono fonte di cibo e sostentamento per altri predatori (*Ph.* 954-960).

## 2.2 L'umanità fragile di Filottete: un altro modo di essere eroi

L'animalizzazione e la mostrificazione di Filottete non giustificano una prospettiva critica secondo la quale Filottete sarebbe sullo stesso piano dell'animale. A dispetto del processo nosologico di imbestiamento e di mostrificazione che condanna l'eroe ad una esistenza animale e mostruosa fatta di stenti e di dolori impossibili (*Ph.* 508: δυσόιστων πόνων), Filottete è e rimane un uomo greco. Nonostante gli anni trascorsi in isolamento forzato a Lemno, Filottete è in grado di interagire con Odisseo e Neottolemo perché condivide con loro un codice etico incentrato innanzitutto sul valore della

---

<sup>32</sup> Su questo punto cfr. Thumiger (in stampa), la quale a questo proposito parla di «auto-pathographical eloquence» di Filottete.



pietà, *eleos*<sup>33</sup>. Filottete inoltre non si percepisce soltanto come un uomo inselvatichito (cfr., tra tutti, *Ph.* 226); egli non smette di giudicare i comportamenti umani secondo il codice etico della condotta eroica (*Ph.* 475-476)<sup>34</sup>. Non a caso Filottete è perfettamente consapevole di essere l'erede di Eracle, del quale custodisce l'arco (*Ph.* 801 ss., 1131), e seppure abbandonato dall'esercito greco sull'isola dispersa di Lemno, non smette di interessarsi delle sorti di quelli che un tempo furono i suoi compagni in guerra, ossia Achille, Aiace, Nestore e Patroclo (*Ph.* 332 ss., 414, 421 ss., 433 ss.). Ciò non vuol dire, come invece suggeriscono Brillante (2009, 59) e Schein (2013, 17), che l'animalità di Filottete sia solo esteriore, un'apparenza ingannevole. Diventare animale, nel caso di Filottete – l'uomo ridotto in solitudine e costretto a sopravvivere di caccia – non significa smettere di esistere in quanto uomo, ma al contrario incarnare, in un corpo martoriato, un altro modo di esistere in quanto uomo: essere fragile e vulnerabile come è fragile e vulnerabile l'animale quando, per esempio, è esposto alla violenza del cacciatore. Conformemente a ciò, nel merito di Filottete, la vita con gli animali non rappresenta in tutto e per tutto un processo di progressiva disumanizzazione. Filottete, l'uomo malato e animale, non smette mai di esistere *qua* uomo. Anche se è ragionevole supporre che le virtù eroiche di Filottete diventino di fatto la prova tangibile del solipsismo dell'eroe (a chi ancora dare prova di coraggio una volta relegato nella deserta Lemno ed escluso dal consesso umano?), Filottete, anche quando è ridotto in fin di vita dalla cancrena che lo divora e consuma (*Ph.* 7, 313, 694, 745, 795), è di fatto l'eroe senza il quale Troia non potrà mai essere espugnata. Sotto questa luce critica, Filottete difficilmente occuperebbe uno spazio liminale tra natura e cultura, come suggerito da Vidal-Naquet nel famoso saggio *Philottète de Sophocle et l'éphébie* (1972): per il fatto di essere un uomo malato che incorpora in sé attributi animali, Filottete sembra esistere ed agire in una sfera che appartiene tanto all'ordine della cultura quanto a quello della natura. In quest'ordine di idee, la visione tragica dell'uomo nel *Filottete* non si presta facilmente ad una lettura dicotomica basata sull'opposizione antropocentrica tra condizione umana e condizione animale. L'umanità animale di Filottete sembra piuttosto invitare il lettore ad accogliere quello che, sulle orme di Vattimo, non esiterei a chiamare un pensiero critico *debole*, ossia un giudizio incline a guardare alla fragilità dell'eroe come al primo punto di continuità tra

---

<sup>33</sup> Per la retorica di *eleos* nel *Filottete*, cfr. Prauscello 2010.

<sup>34</sup> Su questo punto cfr. Spiegel (in stampa, cap. 1). Secondo Spiegel, la selvatichezza di Filottete sarebbe il prodotto di una tensione retorica tra due focalizzazioni drammatiche tra di loro opposte sulla condizione dell'eroe che mettono in discussione il carattere oggettivo della descrizione di Filottete come *homo silvestris*: Filottete si percepisce come un uomo selvaggio e un uomo greco; i Greci invece lo percepiscono come un uomo inselvatichito.

esistenza umana ed esistenza animale. Se è vero che con Filottete essere eroe vuol dire essere malato ed estenuato, e se è vero che la vittoria dei Greci a Troia dipende da lui, allora il discorso tragico sofocleo ci fa riflettere su un punto importante. Come il soldato piccolo e dalle gambe storte in un tetrametro di Archiloco (fr. 114W), anche Filottete mette in crisi una certa idea di eroismo, quella cioè che fa dell'eroe l'uomo bello, forte e valoroso in battaglia. Filottete, il quale, certo soltanto una volta guarito, deciderà le sorti della vittoria greca su Troia uccidendo Paride (*Ph.* 1423-1428), pure ci ricorda che le grandi vittorie dipendono dai deboli e non dai gagliardi: dopo tutto è un uomo storpio e sfiancato dal dolore di un piede ulcerato che Odisseo e Neottolemo devono ricondurre all'accampamento greco prima di potere vincere a Troia (*Ph.* 1329-1341, 1376-1379). Ora, in un dramma in cui Odisseo è una figura cinica e machiavellica che non ha nulla di eroico, è l'eroismo di Neottolemo che esce rafforzato e rinnovato dal confronto con Filottete. Sarà infatti Neottolemo ad accompagnare Filottete alla nave: l'eroe giovane, forte e generoso è affiancato da un eroe fragile e attempato. Filottete d'altra parte, *quar*ietto ridotto a vivere come un animale, incarna una sorta di *alter ego* di Neottolemo. Filottete lo lascia intendere quasi esplicitamente quando, rivolgendosi ad Odisseo, definisce Neottolemo «indegno di te ma degno di me» (*Ph.* 1009).

Sotto questa luce critica, *pace* Dall'Olio (2014), l'esclusione che l'eroe malato Filottete subisce da parte dei Greci non si traduce in una mancata integrazione, ma piuttosto problematizza la sua integrazione tra le fila dell'esercito greco: il fatto che Filottete, solo ed esclusivamente una volta che sarà guarito, combatterà a fianco di Neottolemo ci informa sulla violenza 'clinica' della guerra che appare lo specchio della violenza nosologica sofferta da Filottete – come la malattia dell'eroe, anche la guerra dei Greci divide gli uomini tra malati (esclusi dalla lotta) e sani (atti al combattimento), tra vivi e sopravvissuti. Ciò nonostante la scrittura del *Filottete* 'infetta' il lettore perché lo rende sensibile alla malattia del suo protagonista, all'umanità malata di un eroe che si è imbestiato e ha trascorso lunghi anni della sua vita in balia della propria solitudine.

\* \* \*

Abbiamo visto come nell'*Odissea* e nel *Filottete* l'identità di Polifemo e di Filottete sia profondamente ambigua: Polifemo è un mostro umano e Filottete è un eroe mostruoso. Tuttavia, tale ambiguità non è da intendersi come l'effetto di un banale gioco delle parti, un gioco cioè in cui gli attributi umani e mostruosi di questi personaggi vengono interscambiati. Parlare di mostruoso con Omero e Sofocle significa piuttosto riflettere sul carattere ineffabile della categoria 'mostro' (un discorso sul mostruoso è anche un discorso sul-

l'umano e viceversa), confrontarsi di pari passo con i limiti della categoria 'uomo', e aprire così un discorso sulla figura del mostro come una presenza antropopoitica che mette in discussione una sicura definizione del concetto di uomo. Omero e Sofocle sembrano invitare il lettore a considerare la possibilità che esistere in quanto uomo è occupare uno spazio liminale tra diventare un essere mostruoso e preservare la propria umanità. Anche per questo l'umanesimo di Sofocle e di Omero decentra e problematizza una visione antropocentrica della realtà e dei fini dell'uomo.

### Bibliografia

- Andò 2013 = V. Andò, *Violenza bestiale. Modelli dell'umano nella poesia greca epica e drammatica*, Roma-Caltanissetta 2013.
- Atherton 2002 = C. Atherton (ed.), *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture*, «Nottingham Classical Literature Studies» 6, Bari 2002.
- Austin 1975 = N. Austin, *Archery at the dark of the moon. Poetic problems in Homer's Odyssey*, Berkeley 1975.
- Avezù 1988 = G. Avezù, *Il ferimento e il rito. La storia di Filottete sulla scena attica*, Bari 1988.
- Avezù e Pucci 2003 = G. Avezù - P. Pucci, Sofocle, *Filottete*, traduzione di G. Cerri, Milano 2003.
- Bakker 2013 = E. J. Bakker, *The meaning of meat and the structure of the Odyssey*, Cambridge 2013.
- Baur 1912 = P. V. C. Baur, *Centaur in ancient art: the archaic period*, Berlin 1912.
- Bettini 2013 = M. Bettini, *I mostri sono buoni per pensare*, in R. Paris - E. Setari - N. Giustozzi (edd.), *Mostri: creature fantastiche della paura e del mito*, Milano 2013, 18-31.
- Biggs 1966 = *The disease theme in Sophocles' Ajax, Philoctetes and Trachiniae*, «CPh» 61, 1966, 223-235.
- Birge 1993 = D. Birge, *Ambiguity and the stag hunt in Odyssey 10*, «Helios» 20, 1993, 17-28.
- Brelinski 2013 = T. Brelinski, *Medon meets a Cyclops: Odyssey 22.310-380*, «CQ» 65, 2015, 1-13.
- Bremmer 2002 = J. Bremmer, *Odysseus versus the Cyclops*, in S. des Bouvrie (ed.), *Myth and Symbol I. Symbolic phenomena in ancient Greek culture*, Papers from the first international symposium on symbolism at the University of Tromsø, June 4-7, 1998, Bergen 2002, 135-152.
- Brillante 2009 = C. Brillante, *Filottete: elementi tradizionali, riprese e innovazioni sofoclee*, «QUCC» 93, 2009, 49-77.
- Brown 1996 = C. G. Brown, *In the Cyclops' cave: revenge and justice in Odyssey 9*, «Mnemosyne» 49, 1996, 1-29.
- Calame 1976 = C. Calame, *Mythe grec et structures narratives. Le mythe de Cyclopes dans l'Odyssee*, «ZAnt» 26, 1976, 311-328.
- Canguilhem 1962 = G. Canguilhem, *La monstrosité et le monstueux*, «Diogène» 40, 1962, 29-43.

- Cantarella 2014 = E. Cantarella, *Ippopotami e Sirene. I viaggi di Omero e di Erodoto*, Bari 2014.
- Chesi 2012 = G. M. Chesi, *A few notes on nosos and language in Sophocles' Philoctetes*, «*Logeion*» 2, 2012, 304-310.
- Clare 2002 = R. J. Clare, *Representing monstrosity: Polyphemus in the Odyssey*, in C. Atherton (ed.), *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture*, Bari 2002, 1-17.
- Clark 1989 = M. Clark, *Adorno, Derrida, and the Odyssey: a critique of center and periphery*, «*Boundery*» 2, 1989, 109-128.
- Clay 1993 = J. S. Clay, *The generation of monsters in Hesiod*, «*CPh*» 88, 1993, 105-116.
- Cook 1995 = E. Cook, *The Odyssey in Athens: Myths of Cultural Origin*, Ithaca NY 1995.
- Dall'Olio 2014 = F. Dall'Olio, *L'eroe malato. Esclusione e mancata integrazione nell'Oreste di Euripide e nel Filottete di Sofocle*, «*Maia*» 66, 2014, 244-259.
- Danek 1998 = G. Danek, *Epos und Zitat. Studien zur Quellen der Odyssee*, Wien 1998.
- Davies 2003 = M. Davies, *Philoctetes: wild man and helper figure*, «*PP*» 58, 2003, 347-355.
- De Jong 2001 = I. J. F. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge 2001.
- Dougherty 2001 = C. Dougherty, *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*, Oxford 2001.
- Finglass 2006 = P. J. Finglass, *The hero's quest in Sophocles' Philoctetes*, «*Prometheus*» 52, 2006, 217-224.
- Fögen 2007 = T. Fögen, *Antike Zeugnisse zu Kommunikationsformen von Tieren*, «*A&A*» 53, 2007, 39-75.
- Fögen 2014 = T. Fögen, *Animal communication*, in G. Campbell (ed.), *Oxford Handbook of Animals*, Oxford 2014, 216-232.
- Friedrich 1987 = R. Friedrich, *Heroic man and polymetis: Odysseus in the Cyclopeia*, «*GRBS*» 28, 1987, 121-133.
- Gagarin 1987 = M. Gagarin, *Morality in Homer*, «*CPh*» 82, 1987, 285-322.
- Giordano [in uscita] = M. Giordano, *Animals, governance and warfare in the Iliad and Aeschylus' Persians*, in G. M. Chesi - F. Spiegel (edd.), *Posthumanism and Classical Literature*, London.
- Gloyn [in uscita] = E. Gloyn, *Between Scylla and Charybdis. The Ancient Monster in the Modern World*, London.
- Goldhill 1998 = S. D. Goldhill, *The seductions of the gaze: Socrates and his girlfriends*, in P. Cartledge - P. Millett - S. von Reden (edd.), *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge 1998, 105-124.
- Greengard 1987 = C. Greengard, *Theatre in Crisis. Sophocles' Reconstruction of Genre and Politics in Philoctetes*, Amsterdam 1987.
- Grethlein 2017 = J. Grethlein, *Die Odyssee. Homer und die Kunst des Erzählens*, München 2017.
- Hall 1989 = E. Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition through Tragedy*, Oxford 1989.
- Haubold 2000 = J. Haubold, *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation*, Cambridge 2000.

- Hernandez 2000 = P. N. Hernandez, *Back in the cave of the Cyclops*, «AJP» 121, 2000, 345-366.
- Heubeck 2007 = A. Heubeck, *Omero, Odissea*, 3 (libri IX-XII), traduzione di G. A. Privitera, con un'appendice a cura di M. Cantilena, Milano 2007<sup>11</sup>.
- Hopman 2012 = M. Hopman, *Scylla. Myth, Metaphor, Paradox*, Cambridge 2012.
- Jouanna 1988 = J. Jouanna, *La maladie sauvage dans la Collection Hippocratique et la tragédie grecque*, «Mètis» 3, 1988, 343-360.
- Kitchell 2017 = K. F. Kitchell, 'Animal literacy' and the Greeks: *Philoctetes the hedgehog and Dolon the weasel*, in T. Fögen - E. Thomas (edd.), *Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin 2017, 183-204.
- Korhonen e Ruonakoski 2017 = T. Korhonen - E. Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece. Empathy and Encounter in Classical Literature*, London 2017.
- Levine 2003 = D. B. Levine, *Sophocles' Philoctetes and Odyssey 9: Odysseus vs. the cave man*, «Scholia» 12, 2003, 3-26.
- Loney 2015 = A. C. Loney, *Eurykleia's silence and Odysseus' enormity: the multiple meanings of Odysseus' triumphs*, «Ramus» 44, 2015, 52-74.
- Longo 1983 = O. Longo, *Fra Ciclopi e leoni*, «Belfagor» 38, 1983, 212-222.
- Lowe 2015 = D. Lowe, *Monsters and Monstrosity in Augustan Poetry*, Ann Arbor 2015.
- Malkin 1998 = I. Malkin, *The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity*, Berkeley 1998.
- Maudit 1995 = C. Maudit, *Les morts de Philoctète*, «REG» 108, 1995, 339-370.
- McKinsey 2010 = M. McKinsey, *Hellenism and the Postcolonial Imagination: Yeats, Cavafy, Walcott*, Madison-Vancouver 2010.
- Nenci 1957-1958 = G. Nenci, *La concezione del miracoloso nei poemi omerici*, «AAT» 92, 1957-1958, 275-311.
- Newton 1983 = R. M. Newton, *Poor Polyphemus: emotional ambivalence in Odyssey 9 and 17*, «CW» 76, 1983, 137-142.
- O'Sullivan 1990 = J. N. O'Sullivan, *Nature and culture in Odyssey 9?*, «SO» 65, 1990, 7-17.
- Oliphant 1913 = S. G. Oliphant, *The story of the Strix*, «TAPhA» 44, 1913, 133-149.
- Podlecki 1966 = A. J. Podlecki, *The power of the world in Sophocles' Philoctetes*, «GRBS» 7, 1966, 233-250.
- Power 2011 = H. Power, *Homer's Odyssey. A Reading Guide*, Edinburgh 2011.
- Prauscello 2010 = L. Prauscello, *The language of pity: eleos and oiktos in Sophocles' Philoctetes*, «CCJ» 56, 2010, 199-212.
- Privitera 1993 = G. A. Privitera, *L'aristia di Odisseo nella terra dei Ciclopi*, in R. Pretagostini (ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica*, Scritti in onore di B. Gentili, Roma 1993, 19-43.
- Pucci 1998 = P. Pucci, *The I and the other in Odysseus's story of the Cyclopes*, in P. Pucci, *The Song of the Sirens. Essays on Homer*, Lanham 1998, 113-130.
- Rinon 2008 = Y. Rinon, *Homer and the Dual Model of the Tragic*, Ann Arbor 2008.
- Roessel 1989 = D. Roessel, *The stag on Circe's Island: an exegesis of a Homeric digression*, «TAPhA» 119, 1989, 31-36.
- Said 2012 = S. Said, *Animal similes in Odyssey 22*, in F. Montanari - A. Rengakos - C. Tsagalis (edd.), *Homeric Contexts. Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, «Trends in Classics» 12, Berlin 2012, 347-368.
- Schein 2013 = S. Schein, *Sophocles, Philoctetes*, Cambridge 2013.

- Seaford 1984 = R. Seaford, Euripides, *Cyclops*, Oxford 1984.
- Sorabji 1993 = R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, New York 1993.
- Spiegel [in uscita] = F. Spiegel, *Dispersed Agency. Plotting Exclusion in Sophocles' Plays*, London.
- Telò 2014 = M. Telò, *On the sauce: Cratinus, Cyclopean poetics, and the roiling sea of epic*, «Arethusa» 47, 2014, 303-320.
- Thumiger [in uscita] = C. Thumiger, *Animality, illness and dehumanisation: the phenomenology of illness in Sophocles' Philoctetes*, in G. M. Chesi - F. Spiegel (edd.), *Posthumanism and Classical Literature*, London.
- Troxler 1964 = H. Troxler, *Sprache und Wortschatz in Hesiod*, Zürich 1964.
- Valgimigli 1964 = M. Valgimigli, *Il canto di Polifemo. Il libro 9 dell'Odissea*, Milano 1964.
- Vidal-Naquet 1972 = P. Vidal-Naquet, *Philoctète de Sophocle et l'éphébie*, in J-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, 161-184.
- Worman 2000 = N. Worman, *Infection in the sentence: discourse of disease in Philoctetes*, «Arethusa» 33, 2000, 1-36.

*Abstract:* In this paper, I explore two monstrous and savage characters who have much in common: Polyphemus in the *Cyclopeia* and Philoctetes in the Sophoclean play. I want to make two points, which shall contribute some new perspectives on monstrosity and bestiality in Homer and Sophocles. Firstly, in Homer as in Sophocles, monstrosity and bestiality are represented in contrast as well as in continuity with heroic humanity. Homeric and Sophoclean identity, then, is profoundly ambiguous. In particular, as I argue, in the Homeric and Sophoclean narratives, monstrous and savage alterity is not just a threat to the heroic identity of Odysseus (in the *Cyclopeia*) and of Neoptolemus (in the *Philoctetes*). Secondly, the Homeric and Sophoclean exploration of monstrosity and savagery does not abide by a discourse of cultural assimilation of otherness to the norms of self. Rather, it problematizes a reading of *Odyssey* 9 and of *Philoctetes* as promoting a discourse of assimilation of diversity.

GIULIA MARIA CHESI  
giuliamaria@cantab.net

# Osservazioni sul lanciapietre in Bitone 47,1-5

FRANCESCO FIORUCCI

Tra gli aspetti più degni di nota del trattato ellenistico *Κατασκευαὶ πολεμικῶν ὀργάνων καὶ καταπαλικῶν* («Costruzione di macchine belliche e catapulte»), giuntoci sotto il nome di Bitone, va senz'altro segnalato il fatto che esso costituisce la nostra fonte primaria per la conoscenza delle più antiche forme di artiglieria della storia, che sfruttavano il principio della tensione di grossi archi compositi, sviluppati dall'arco a mano<sup>1</sup>. In tutti i casi si tratta di macchine piuttosto massicce, quindi concepite come pezzi statici, evolute dal più piccolo e maneggevole *γαστραφέτης* di cui parla Erone<sup>2</sup>. Ad essere più precisi, sono quattro i modelli descritti da Bitone: due lanciapietre (gr. *λιθοβόλος*) e due diversi tipi di *γαστραφέτης*<sup>3</sup>. L'enorme incremento della potenza dell'arco rispetto a quello tradizionale comportò, per questo genere di artiglieria, la forzata adozione di tutta una serie di accorgimenti tecnici: l'arco vero e proprio dovette essere innestato all'estremità anteriore di un supporto ligneo, mentre la corda arciera era fatta arretrare, in fase di caricamento, con l'ausilio di funi azionate meccanicamente da una specie di argano<sup>4</sup>.

Vorrei ora soffermare l'attenzione sul particolare del sistema di lancio del proiettile nel primo modello illustrato dall'opera, cioè il *λιθοβόλος* attribuito

---

<sup>1</sup> Sull'invenzione dell'artiglieria, il suo progresso tecnico e la sua diffusione, temi piuttosto dibattuti tra gli studiosi, soprattutto per quanto concerne la comparsa dei primi strumenti a torsione, basati sulla potenza di matasse nervine, esistono ormai studi esaurienti, come Marsden 1969, 5-85; Schellenberg 2006 e Rihll 2007, 26-90. Sul concetto di tensione e torsione vd. le sintesi di Baatz 1999 e Fiorucci 2010b. Intorno a Bitone e alla sua opera si rimandi alle recenti osservazioni di Rihll 2007, 72 ss., 164-172 ed al relativo paragrafo in Fiorucci 2014, 604-606. Numerosi sono i problemi testuali dell'operetta e ancora relativamente poche, né sempre soddisfacenti, si contano le soluzioni proposte: vd. per esempio von Wilamowitz-Moellendorff 1930, 255-257; Drachmann 1977 e Fiorucci 2015.

<sup>2</sup> Si tratta di un'arma lanciadardi, non molto dissimile nella forma dalla balestra medioevale, il cui nome deriva dal singolare meccanismo di caricamento, ottenuto appoggiando il ventre contro la parte posteriore, opportunamente modellata. Vd. in proposito Fiorucci 2010a, con bibliografia. All'inizio dei suoi *Belopoeica* (75,3-81,2) è appunto Erone a raccontare le circostanze che condussero all'invenzione del *γαστραφέτης*. Sul passo vd. il commento di Marsden 1971, 45-47.

<sup>3</sup> La trattazione è completata dalla descrizione di una *ἐλέπολις* e di un modello di scala munita di piedistallo ruotato impiegata negli assedi e denominata 'sambuca'.

<sup>4</sup> Sulle caratteristiche dei congegni qui menzionati si rinvia alla sintetica esposizione di Marsden 1969, 13-16.

all'ingegno di un certo Carone di Magnesia e realizzato a Rodi. La fonte precisa che l'arma era munita di una specie di fionda (gr. σφενδόνη) per facilitare l'alloggio e quindi il rilascio della pietra<sup>5</sup>:

ἐπὶ δὲ τοῦ ἄνω κανόνος τοῦ Δ ἔστω σφενδόνη, ἀπέχουσα ἀπὸ τῶν κανόνων τῶν ΑΒ ἕξ ἑκατέρου ποδὸς τὸ C. ἔστω δὲ ἡ σφενδόνη τριχίνη, δυναμένη βαστάζειν τὴν ἐπιτιθεμένην πέτραν. ἔστω δὲ ἡ περίμετρος αὐτῆς δακτύλων Ἰ. εἶτα ἐπὶ μιᾶς ἀρχῆς τῆς σφενδόνης κοχλίας σιδηροῦς περισυμπλεγμένος τῇ σφενδόνη ἔστω (47,1-5)<sup>6</sup>.

L'autore si premura di fornire al suo lettore alcune informazioni indispensabili per ricevere un'immagine nitida della macchina e poterla così anche riprodurre: il posizionamento della fionda rispetto ad altre componenti già menzionate, cioè le assi che formavano la slitta e l'affusto dell'arma, nonché la specifica delle misure. Nonostante la buona chiarezza del passo, le interpretazioni finora avanzate non sembrano soddisfacenti. Gli studiosi occupatisi del testo bitoniano concordano infatti nel ritenere che i 10 dattili (δακτύλων Ἰ) qui menzionati (corrispondenti a circa 19 cm. secondo le equivalenze adottate da Marsden 1971, XVII s.) siano da riferire proprio alla summenzionata σφενδόνη<sup>7</sup>. Vale la pena di riportare *verbatim*, per poterle commentare, le parole dell'editore inglese:

Because the sling will not be round in cross-section, but made in the form of a band, I take the perimeter of the sling to be, in fact, its length. The figure 10d must apply to the perimeter of the semi-circle formed (approximately) by the sling as it grips the stone-shot when the bow is fully pulled back. This may provide a rough idea of the size and weight of shot for which this engine was designed<sup>8</sup>.

Il riferimento del pronome αὐτός alla σφενδόνη voluta dagli studiosi, indotti forse dalla circostanza che in effetti è la fionda a fungere da soggetto nel-

<sup>5</sup> La fionda come arma da getto di piccoli proiettili, s'intende nella sua versione originaria di sacca di cuoio o simili collegata a dei lacci, era piuttosto comune nel mondo antico, come dimostrano le relative testimonianze archeologiche e letterarie (tra quest'ultime vd. per esempio Thuc. 2,81,8 e Aen. Tact. 32,8). Sul suo impiego rimando a Rihll 2007, 1-12.

<sup>6</sup> Seguo il testo dell'edizione di riferimento Marsden 1971, 66 s. Questa l'interpretazione inglese dello studioso: «On the upper beam Δ, let there be a sling, half a foot away from the beams ΑΒ on either side. Let the sling be of hair, capable of standing the stone-shot when loaded. Let its perimeter be 10d. Then, at one corner of the sling, let an iron ring be plaited into the sling».

<sup>7</sup> Oltre alla già citata edizione di Marsden 1971, vd. Rehm-Schramm 1929, 11, i quali stampano la seguente traduzione: «es sei die Schleuder aus Haar, sodaß sie den aufgelegten Stein tragen kann. Ihr Umfang sei 10"». Ai pareri ora rammentati si adegua anche Drachmann 1977, 121.

<sup>8</sup> Marsden 1971, 79 n. 10.



le due frasi precedenti e ad essere in generale l'elemento dominante di queste righe, comporta in realtà una serie di palesi forzature interpretative, per cui risulta necessaria una riconsiderazione generale del passo.

Per cominciare si rivela del tutto arbitrario lo spostamento semantico di *περίμετρος* nel senso di 'lunghezza' della corda, giacché lo stesso termine ricorre di nuovo nel trattato bitoniano per designare la circonferenza, espressa ancora in dattili, del rullo orizzontale che regolava il basculamento della scala d'assalto denominata 'sambuca'<sup>9</sup>:

καὶ δι' αὐτῶν καὶ τῆς κορυφῆς τοῦ κιλλίβαντος διώσθω κοχλίας, οὗ τὸ μὲν μήκος ποδῶν ἸΕ, ἡ δὲ περίμετρος δακτύλων ἸΘ (58,8-10).

attraverso queste (assi) e la parte alta del piedistallo sia inserito un rullo, la cui lunghezza sia di 15 piedi, mentre la circonferenza di 19 dattili<sup>10</sup>.

Quanto constatato avvalorata la puntualità del lessico adottato da Bitone, per cui non sussiste un motivo adeguato per dubitare che nel passo sul lanciapietre l'identico *περίμετρος* non indichi correttamente ancora la circonferenza. La spiegazione proposta dall'editore perde inoltre ogni plausibilità nel momento in cui la grandezza viene adattata ad una semicirconferenza (cfr. «semi-circle»), i cui contorni appaiono peraltro fin troppo approssimativi (cfr. l'ammissione «approximately») e di cui la fonte ovviamente non fa parola, ma che costituisce una necessità imposta dalla presa d'atto che 10 dattili sono intuitivamente del tutto inadeguati se riferiti all'intero segmento della corda arciera (cioè la fune che unisce i due flettenti dell'arco)<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Vd. la ricostruzione di questo particolare proposta da Marsden 1971, 94, da preferire senz'altro a quella di Lendle 1975, 113 s. (il quale a sua volta rinvia a Rehm-Schramm 1929, 20 s. e Tafel IV), secondo cui invece si tratterebbe di una vite verticale. Il differente modo di sistemare e di intendere questo *κοχλίας* non inficia quanto qui discusso, in quanto non si può dubitare sulla sua forma cilindrica (o a vite) e quindi sul fatto che *περίμετρος* ne indichi la circonferenza.

<sup>10</sup> Le traduzioni sono di chi scrive.

<sup>11</sup> Un'ulteriore, sostanziale debolezza nella ricostruzione di Marsden risiede anche nel fatto che questi è costretto ad immaginare l'arma caricata per far coincidere la forma concava prodotta dalla fionda in tensione con la misura data. In realtà Bitone sta descrivendo senza dubbio le varie parti che formano il *λιθοβόλος* semplicemente per come sono disposte nella loro condizione statica. Nel momento in cui per l'autore si rende necessario menzionare la macchina in azione, per dimostrare per esempio al suo lettore come deve funzionare una determinata componente, lo fa infatti in modo esplicito, come in 46,2-4 (ancora sul lanciapietre di Carone), quando si specifica che le assi ΔΕ non devono essere fissate, per poter essere libere di scorrere avanti e indietro in delle fessure al momento del lancio, indicato con l'espressione *κατὰ τὰς ἐπιτάσεις*.

Tutte le perplessità finora riscontrate verrebbero invece immediatamente appianate ritenendo semplicemente che Bitone abbia voluto riferirsi, con αὐτῆς, al precedente πέτρα, per fornire al suo lettore la circonferenza, e quindi la dimensione, del proiettile da lanciare. Questo mutamento di prospettiva ha dalla sua vari punti di forza. Innanzitutto l'apprendere la grandezza della pietra da lanciare equivale a un'informazione vitale sia ai fini costruttivi sia di messa in azione della macchina, inoltre dimostra l'inconsistenza dei dubbi mossi da Marsden sul senso di περίμετρος, in quanto la menzione della circonferenza si rivelerebbe precisa, essendo ovviamente il proiettile di forma pressoché sferica<sup>12</sup>.

Alla luce di quanto osservato, il passo di Bitone 45,1-5 va perciò interpretato nel modo seguente:

Al di sopra dell'asse superiore Δ ci sia una fionda, distante da ciascuna delle assi AB mezzo piede. La fionda deve essere di capelli, per poter accogliere la pietra che vi viene posta. La circonferenza di quest'ultima sia di 10 dattili. Poi su un capo della fionda sia fissato un anello ferreo alla fionda<sup>13</sup>.

Ulteriori debolezze nell'interpretazione finora canonica, che inficiano non di poco la comprensione del meccanismo di lancio nell'arma di Carone, non tardano a sovvenire. Nonostante Marsden distingua opportunamente nel suo

<sup>12</sup> La correttezza del riferimento del pronome αὐτός a πέτρα è sostanziata anche dal fatto che il sostantivo costituisce il membro immediatamente precedente. Va puntualizzato comunque che la concordanza tra membri piuttosto lontani nella frase pare sia fenomeno non isolato nel trattatello: vd. per esempio nell'esordio εἴ τινα ... ὄργανα (44,1). Si tratta perciò di un argomento meno determinante rispetto alle ragioni fin qui analizzate.

<sup>13</sup> Il passo è cursoriamente commentato anche da Rihll, 72, la quale ne sottolinea le difficoltà interpretative, concludendo che la macchina di Carone ammette differenti ricostruzioni. Le perplessità emergenti dalle parole di Bitone sono così sintetizzate dalla studiosa: «For him, the sling is attached to a beam, not the bow (46.11–47.1); and that beam can run up and down (not back and forth) in a *solenidion*, little case (46.3–4)» (con riferimento all'indicazione ἀναβαίνειν μὲν τὸν ἄνω καταβαίνειν δὲ τὸν κάτω poco precedente nel testo ed inerente, ad essere precisi, alle due assi ΔΕ). In realtà Bitone vuole solo fornire al suo lettore delle coordinate spaziali utili a fargli visualizzare nel migliore dei modi la posizione della fionda (cfr. la specifica delle distanze); non intende cioè dire che questa si trova sulla trave nel senso che vi sia connessa (inoltre la fionda dovrebbe semmai aderire alla corda arciera, come vedremo meglio anche in seguito, e non essere attaccata all'arco). Altrettanto poco convincente l'interpretazione degli avverbi ἄνω e κάτω, che possono senza problemi, nel lessico della meccanica militare, anche individuare dei punti su un piano orizzontale, così come designare un movimento nelle direzioni avanti/indietro (cfr. Her. Bel. 85,8-10; Ath. Mech. I. 135 ed. Gatto 2010 e lo stesso Bit. 60,5).

commento tra 'sling' (fionda) e 'bowstring' (corda arciera), l'affermazione «Because the sling will not be round in cross-section, but made in the form of a band» tende pericolosamente a sovrapporre le due componenti. Allo studioso sembra in sostanza sfuggire completamente la forma della fionda, e di conseguenza anche il suo posizionamento ed il rapporto con le altre componenti. Non prendendo altresì correttamente in considerazione la specifica del materiale (cfr. τριχίνη), si vede costretto a forzare le parole della fonte, attribuendo alla fionda caratteristiche che invece, come dimostreremo immediatamente di seguito, possono adattarsi esclusivamente alla corda arciera.

Per tentare allora di ricevere un'idea più precisa sulla consistenza e sagoma che doveva assumere la σφενδόνη nel lanciapietre di Carone, è necessario innanzitutto far meglio chiarezza sulle singole parti che normalmente compongono il sistema di caricamento e rilascio di questo tipo di arma, prestando attenzione anche alla delicata questione dei diversi materiali impiegati, finora decisamente trascurata<sup>14</sup>. È soprattutto Erone ad informarci appunto su tale aspetto della realizzazione delle catapulte (stavolta a torsione, ma i raggugli sono estendibili anche ai pezzi a tensione), tema cui dedica uno spazio piuttosto ampio nei suoi *Belopoeica* (precisamente i paragrafi 110,4-112). Secondo quest'ultimo la corda arciera di tendini animali (νευρά) poteva essere realizzata in due diverse sagome, a seconda del tipo di munizioni che l'arma in cui veniva montata poteva scagliare, cioè frecce o pietre. Nel primo caso si prevede una forma rotondeggiante (la fonte usa il termine στρογγύλος), cioè a sezione circolare, per poter combaciare con la cocca posteriore dei dardi; nel secondo questa deve essere piatta (πλατεία), a mo' di cintura o banda (ζώνη), intuitivamente più adatta a far partire un proiettile più ingombrante e di forma pressoché sferica come una pietra. Il testo in parola è il seguente:

Τὴν δὲ τοξίτην νευρὰν ἐκ τῶν εὐτονωτάτων νευρῶν δεῖ πλέκειν. μία γὰρ οὔσα πολλὰ ἀπεργάζεται, καὶ ὑπομένει τὴν τῆς ἐξαποστολῆς βίαν. διάφοροι δὲ γίνονται τῆ πλοκῇ τοξίτιδες. ἡ μὲν γὰρ τοῦ εὐθυτόνου στρογγύλη γίνεται, ἐπεὶπερ εἰς τὴν τοῦ οἰστοῦ ἐμπίπτει χηλὴν. ταύτην δὲ ἡ κατάγουσα χεὶρ διπλῆ γίνεται, κεχηλωμένη πρὸς τὸ μεταξὺ τῶν χηλῶν δέξασθαι τὸ τοῦ βέλους πάχος. ἡ δὲ τοῦ παλιντόνου πλατεία γίνεται καθάπερ ζώνη (*bel.* 110,9-111,2)<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> A quest'ultimo aspetto accenna, con menzione di alcuni passi significativi, Rihll 2007, 280-282. Vd. inoltre Marsden 1969, 87 s. Il problema dei materiali da utilizzare per la realizzazione delle macchine non era del tutto secondario per gli antichi autori di meccanica, visto che vi si soffermano con i loro raggugli. Lo stesso Bitone consiglia per esempio, in apertura del suo trattato, di usare legno di frassino (44,5-6). Analoghe raccomandazioni ricorrono più avanti, in 52,2-4, quando si parla della torre d'assedio denominata ἐλέπολις, per la costruzione della quale sono necessarie diverse tipologie di legno, a seconda delle parti che si intendeva di volta in volta fabbricare.

<sup>15</sup> Marsden 1971, 38.

Bisogna realizzare la corda arciera con i tendini più robusti. Essendo infatti singola, esegue un gran lavoro e sopporta lo sforzo del lancio. Le corde arciere sono differenti per struttura. Quella dell'artiglieria eutitona, infatti, è rotondeggiante, dato che si innesta nella cocca della freccia. L'arpione che la tira indietro è doppio, dotato di rebbi per ricevere in mezzo a questi lo spessore del dardo. Quella dell'artiglieria palintona è piatta come una cintura<sup>16</sup>.

Bisogna a questo punto notare che la soluzione della corda arciera a forma di cintura contemplata da Erone diviene necessaria solo laddove non è prevista la fionda per sistemare la pietra.

Poco più sotto nel medesimo passo, troviamo esplicitato anche l'impiego di capelli muliebri, adatti però a sostituire, in caso di necessità e dopo essere stati opportunamente trattati per migliorarne le prestazioni, soltanto le matasse in cui erano alloggiati i bracci lignei delle macchine a torsione, normalmente realizzate di tendini animali, che rappresentano comunque il materiale privilegiato:

Ὁ δὲ ἐν τοῖς ἀγκῶσι τόνος καὶ ἐκ τριχῶν γίνεται γυναικείων· αὐται γὰρ λεπταὶ τε οὔσαι καὶ μακραὶ καὶ πολλῶ ἐλαίῳ τραφεῖσαι, ὅταν πλακῶσιν εὐτονίαν πολλὴν λαμβάνουσιν, ὥστε μὴ ἀπάδειν τῆς διὰ τῶν νεύρων ἰσχύος (*bel.* 112,4-6).

Le matasse dove sono i bracci possono essere fatte anche di capelli muliebri: essendo questi infatti sottili e lunghi e nutriti con molto olio, una volta intrecciati<sup>17</sup> acquistano una grande elasticità, così da non rivelarsi inferiori alla potenza generata dai tendini.

---

<sup>16</sup> La generica resa del verbo πλέκειν tramite 'realizzare' qui adottata è suggerita dal fatto che la corda arciera era singola (cfr. la precisazione *μία* immediatamente seguente), cioè costituita da un solo tendine robusto. In alternativa si potrebbe ritenere che il cardinale stia ad indicare l'unità strutturale della corda, benché prodotta dall'intreccio di più tendini. Comunque si preferisca interpretare questo particolare, non si tratta di un elemento rilevante ai fini della nostra indagine.

<sup>17</sup> Molto difficile qui la resa del verbo πλακῶω, che secondo i lessici principali e Chantraine 2009<sup>2</sup>, 877 sarebbe da collegare alla radice del sostantivo πλάξ, e pertanto dovrebbe designare l'operazione di 'appiattire, rendere piatti', i capelli muliebri a disposizione (ovviamente del tutto inadeguato il significato principale di «face with marble slabs» proposto da *LSJ* s. v. e sostanzialmente accettato nei lessici più comuni). Dal contesto si può tuttavia agevolmente evincere che queste fibre tricologiche, idonee all'uopo perché sufficientemente lunghe e già sottoposte a trattamento con olio, potevano acquistare una potenza paragonabile a quella dei tendini animali che andavano a sostituire non di certo assumendo una forma 'piatta', che non dà alcun senso, ma semmai venendo attorcigliate fino a formare un unico fascio compatto e robusto, che era del resto il medesimo procedimento previsto per i tendini. Si segue qui pertanto la calzante interpretazione di Marsden, che scrive «when plaited».

Per quanto concerne l'opera di Bitone, dato che tutte le macchine da lui descritte sfruttano il principio della tensione, l'impiego di capelli o crini deve essere gioco-forza circoscritto soltanto alla σφενδόνη.

Le dettagliate informazioni di Erone coincidono con quanto lo stesso Bitone, seppur con minor dovizia di particolari, ci dice intorno alla costruzione di un altro modello di λιθοβόλος, stavolta attribuito ad un certo Isidoro di Abido e costruito a Tessalonica, dove troviamo alcune informazioni che si rivelano determinanti anche per ricostruire correttamente l'arma di Carone.

ἐχέτωσαν δὲ οἱ κόρακες οἱ ἀπὸ τῶν λινεῶν ἄλλα ἀγκίστρια, ἅ ἐκτείνει τὴν νευρὰν τοῦ τόξου ἐν ταῖς ἐπιτάσεσι τῶν κοχλιῶν. εἴτα ἔστω ἐν τοῖς MN κανόσι σφενδόνη κατηρητισμένη ἐκ τριχῶν, ὥστε δύνασθαι τὸν πέτρον βαστάζειν, ἢ Ψ (51,1-4).

I ganci sulle corde di lino siano muniti di altri anelli, che tendono la corda dell'arco nella fase di caricamento da parte dei rulli. Poi sulle assi MN ci sia una fionda Ψ, realizzata con crini, così da poter accogliere la pietra.

Abbiamo qui esplicitato l'impiego di tre differenti materiali: le funi vegetali (cfr. τῶν λινεῶν) erano adatte per tirare indietro la slitta, collegate quindi ai rulli di trazione posteriore, la corda arciera era sempre di tendini animali (νευρά), infine la fionda era composta di crini o capelli muliebri (ἐκ τριχῶν). La lettura di queste righe ci porta innanzitutto a concludere che la corda arciera e la σφενδόνη erano ben distinte, inoltre in quest'ultima possiamo riconoscere esclusivamente la vera e propria sacca atta ad ospitare il proiettile<sup>18</sup>. Come suggerisce il ricorso insistito e puntuale al verbo βαστάζειν, designante per esempio la capacità della mano di tenere un oggetto, adattandosi ad esso nella forma (vd. *LSJ* s. v.), era proprio la malleabilità di questi fasci di capelli o crini a renderli così adatti a realizzare tale dettaglio delle macchine.

A questo punto anche la sagoma di questa sacca si delinea in realtà piuttosto nitidamente. Rivelatrice si dimostra la precisazione in 47,4-5, secondo cui su uno dei capi della fionda (cfr. ἐπὶ μιᾶς ἀρχῆς τῆς σφενδόνης), evidentemente quello posteriore, si applicava il κοχλιάς, cioè l'anello che permetteva l'aggancio della fune di trazione<sup>19</sup>. Da ciò sembra potersi dedurre che i fasci di

<sup>18</sup> In questo modo viene automaticamente a cadere il chiarimento di Marsden sulla forma che dovrebbe avere questa corda (rotondeggiante o piatta).

<sup>19</sup> Per quanto concerne questo particolare del sistema di caricamento (e rilascio), ritengo in definitiva ragionevole, con Rehm-Schramm 1929 e Marsden 1971, che si tratti di un qualche dispositivo di aggancio, come suggerisce da una parte il materiale ferreo (cfr. κοχλιάς σιδηροῦς), che esclude sia una parte della fionda o della corda arciera, e dall'altra la posizione, cioè su un capo. Risolutivo a proposito anche il confronto con tutti gli altri modelli di artiglieria, muniti appunto di anelli ferrei o simili nella medesima posizione. Qualche dubbio rimane semmai sulla forma precisa del κοχλιάς:

fibre tricologiche fossero disposti, partendo da due punti indefiniti sulla corda arciera, in modo da seguire per un certo tratto l'andamento della stessa, cui erano sovrapposti<sup>20</sup>. Da questi punti collocati simmetricamente a destra e a sinistra dal centro della corda (dove era disposto il gancio collegato alla fune di trazione) e sufficientemente distanti da poter accogliere la pietra da scagliare, la massa intrecciata di capelli si allargava a formare la vera e propria sacca<sup>21</sup>.

Una corretta ricostruzione del meccanismo di rilascio permette a questo punto di osservare il lanciapietre di Carone nel suo insieme sotto una nuova luce, costringendo a rettificare piuttosto radicalmente le conclusioni di Marsden per quanto concerne le potenzialità dell'arma. Abbiamo constatato come l'editore, attraverso ragionamenti a dire il vero alquanto contorti e calcoli basati su dati non proprio solidi, deduca che questo tipo di lanciapietre era in grado di scagliare proiettili con una circonferenza di 20 dattili<sup>22</sup>. Si trat-

Drachman 1977, 121 esprime per esempio forti remore sul fatto che il termine possa indicare un anello, come invece lo raffigura Marsden 1971, 80.

<sup>20</sup> È necessario immaginare una sovrapposizione di questa massa intrecciata di capelli sulla corda arciera perché ovviamente, per resistere adeguatamente allo sforzo di caricamento, che doveva essere notevole, quest'ultima era senz'altro composta di un unico tendine robusto (o da più tendini di minore spessore intrecciati) e non da due segmenti congiunti ai capi della σφενδόνη liberi dal gancio di trazione. La fionda va quindi interpretata come una componente aggiuntiva, da applicare alla corda arciera al fine di ampliarne lo spessore e permettere un comodo alloggio del proiettile.

<sup>21</sup> In proposito si rivela nuovamente utile il confronto con le corrispettive descrizioni di Erone. La già menzionata corda arciera a forma di banda viene infatti così illustrata: *bel.* 111,3 ss.: ἐκ μὲν τῶν ἄκρων ἀγκύλας ἔχει, εἰς ἃς ἰ ἀγκῶνες ἐμβιβάζονται, ἐκ δὲ τοῦ μέσου ἐξ ἑνὸς τοῦ περι τὴν χεῖρα μέρους καθάπερ κρίκον ἐξ αὐτῶν τῶν νεύρων πεπλεγμένον, εἰς ὃν ἡ χεῖρ ἐμβιβάζεται («alle estremità ha dei carpi, nei quali vengono infilati i bracci (dell'arco), in mezzo invece, nel punto in cui c'è il gancio, ha come un anello, formato dagli stessi tendini, in cui il gancio si inserisce»). Ritroviamo in pratica l'analogo schema esplicativo adottato da Bitone per raffigurare la sua fionda (cioè la suddivisione in tre punti dell'oggetto), con la precisazione che sul capo posteriore era disposto l'anello per trainare indietro la slitta durante il caricamento e con la (in questo caso esplicita) menzione dei due capi a destra e sinistra. Ancora una volta la ricostruzione di Marsden deve essere criticamente ponderata. Anche secondo lo studioso, infatti (Marsden 1971, 79 s. al punto 11 con relativa figura), la fionda possedeva tre angoli, ma questa viene fatta in pratica coincidere con il κοχλίας ferreo, interpretazione che ignora la chiara specificazione τριχίνη e del resto contraddice la forma a cintura che gli viene attribuita poco prima.

<sup>22</sup> La misura, come già rilevato, è desunta ritenendo i 10 dattili la lunghezza della fionda, che coinciderebbe con la semicirconferenza del proiettile che vi si adatta al momento del lancio. Prendendo come materiale di riferimento il basalto, Marsden calcola il peso del proiettile in circa 5 libbre, corrispondenti a poco più di 2 chilo-

ta di una stima certamente esagerata, che corrisponde giusto al doppio di quanto in realtà riportato dalla fonte<sup>23</sup>.

### Bibliografia

- Baatz 1999 = D. Baatz, *Katapult*, DNP 6, 1999, 340-343.
- Chantraine 2009<sup>2</sup> = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 2009<sup>2</sup>.
- Drachmann 1977 = A. G. Drachmann, *Biton, and the Development of the Catapult*, in Y. Maeyama - W. G. Saltzer (edd.), Πρίσματα. *Naturwissenschaftsgeschichtliche Studien. Festschrift für Willy Hartner*, Wiesbaden 1977, 119-131.
- Fiorucci 2010a = F. Fiorucci, γαστραφέτης, in P. Radici Colace - S. M. Medaglia - L. Rossetti - S. Sconocchia (edd.), *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*, 1, Pisa - Roma 2010, 557-558.
- Fiorucci 2010b = F. Fiorucci, *Torsione*, in P. Radici Colace - S. M. Medaglia - L. Rossetti - S. Sconocchia (edd.), *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*, 2, Pisa - Roma 2010, 982.
- Fiorucci 2014 = F. Fiorucci, *Poliorketik/Mechanik*, in B. Zimmermann - A. Rengakos (edd.), *Handbuch der griechischen Literatur der Antike. Die Literatur der klassischen und hellenistischen Zeit*, München 2014, 591-610.
- Fiorucci 2015 = F. Fiorucci, *Ricostruzione filologica e scientifica di Bitone*, 61, 2-3, «GIF» 67, 2015, 61-68.
- Gatto 2010 = M. Gatto, *Il Περί μηχανημάτων di Ateneo Meccanico*, edizione critica, traduzione, commento e note, Roma 2010.
- Lendle 1975 = O. Lendle, *Die sambyke des Damios (Biton 57, 1-61, 1)*, in J. Cobet - R. Leimbach - A. B. Neschke-Hentschke (edd.), *Dialogos. Für Harald Patzer zum 65. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern*, Wiesbaden 1975, 111-127.
- Marsden 1969 = E. W. Marsden, *Greek and Roman Artillery. Historical Development*, Oxford 1969.
- Marsden 1971 = E. W. Marsden, *Greek and Roman Artillery. Technical Treatises*, Oxford 1971.

---

grammi. Ancora meno realistici i calcoli di Drachmann 1977, 121, proposti inoltre in un saggio piuttosto critico nei confronti dell'opera bitoniana, ritenuta niente più di un esercizio retorico e perciò priva di ogni valore per la storia della meccanica. L'inconsistenza della tesi di Drachmann è dimostrata implicitamente dall'uso del trattato come fonte (nonostante i dubbi espressi in particolari casi, come abbiamo visto sopra) che fa Rihll 2007, oltre che ovviamente dagli stessi studi di Marsden, che tra gli altri meriti ha avuto anche quello di aver già ben inquadrato il contributo di Bitone nella storia dell'artiglieria antica.

<sup>23</sup> Il risultato qui ottenuto si inquadra felicemente con la recente tendenza, rappresentata da Rihll 2006, che vede ridiscusse le sproporzionate dimensioni di alcuni modelli di catapulte, stavolta a torsione, proposte da Ober 1987 sulla base dei dati supporti già da Marsden (e da considerare di per sé eccessivi). Lo stesso Ober 1987, 600, esaminando nella sua casistica anche il lanciapietre di Carone, si rifà alle cifre di Marsden, che abbiamo dimostrato non essere esatte.

- Ober 1987 = J. Ober, *Early Artillery Towers: Messenia, Boiotia, Attica, Megarid*, «AJA» 91, 1987, 569-604.
- Rehm-Schramm 1929 = A. Rehm - E. Schramm, *Bitons Bau von Belagerungsmaschinen und Geschützen*, «ABAW» 2, 1929, 2-28 (con 6 tavole).
- Rihll 2006 = T. Rihll, *On Artillery Towers and Catapult Sizes*, «ABSA» 101, 2006, 379-383.
- Rihll 2007 = T. Rihll, *The Catapult. A History*, Yardley 2007.
- Schellenberg 2006 = H. M. Schellenberg, *Diodor von Sizilien 14,42,1 und die Erfindung der Artillerie im Mittelmeerraum*, «Frankfurter elektronische Rundschau zur Altertumskunde» 3, 2006, 14-23.
- von Wilamowitz-Moellendorff 1930 = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Lese Früchte*, «Hermes» 65, 1930, 241-258.

*Abstract:* The paper aims to demonstrate that in the passage of his work *Construction of War Machines and Catapults* in which Biton describes the pull-back system of the λιθοβόλος designed by Charon of Magnesia (47,1-5), the correct agreement of the pronoun αὐτός is with the stone (πέτρα) and not with the sling (σφενδόνη), as scholars have until now believed. This new interpretation allows us to shed light both on how this sling was really shaped and on the actual power of this model of stone-thrower.

FRANCESCO FIORUCCI  
francesco.fiorucci@atphil.uni-freiburg.de



# Virgil's *Cacus* and Etymology

NEIL ADKIN

Virgil's *Cacus*-epyllion, in which this Aventine troll misappropriates the cattle of the en-route Hercules, begins thus (*Aen.* 8,193-212):

hic spelunca fuit vasto summota recessu,  
semihominis Caci facies quam dira tenebat  
solis inaccessam radii; semperque recenti 195  
caede tepebat humus, foribusque adfixa superbis  
ora virum tristi pendebant pallida tabo.  
huic monstro Volcanus erat pater: illius atros  
ore vomens ignis magna se mole ferebat.  
attulit et nobis aliquando optantibus aetas 200  
auxilium adventumque dei. nam maximus ultor  
tergemini nece Geryonae spoliisque superbus  
Alcides aderat taurosque hac victor agebat  
ingentis, vallemque boves amnemque tenebant.  
at furis Caci mens effera, ne quid inausum 205  
aut intractatum scelerisve dolive fuisset,  
quattuor a stabulis praestanti corpore tauros  
avertit, totidem forma superante iuencas.  
atque hos, ne qua forent pedibus vestigia rectis,  
cauda in speluncam tractos versisque viarum 210  
indiciis raptor saxo occultabat opaco;  
quaerenti nulla ad speluncam signa ferebant.

In the pivotal line 205 the MSS are divided between *fūris* and *furiis*. Editors are similarly split: while Geymonat for example adopts *furiis*<sup>1</sup>, Conte opts instead for *furis*<sup>2</sup>. The pros and cons that have been so far adduced for both sides are inconclusive<sup>3</sup>. No attempt has hitherto been made to argue on grounds of etymology, which supports *furis*<sup>4</sup>. This *furis* forms part of a phrase which reads thus: *at furis Caci mens effera*. This unit is accordingly framed by *furis* and *effera*, for the latter of which a very large number of synonymous al-

---

<sup>1</sup> Geymonat 2008, 468.

<sup>2</sup> Conte 2009, 237.

<sup>3</sup> They are conveniently summed up by Eden 1975, 79-80.

<sup>4</sup> O'Hara's (2017) brand-new pandect of Virgilian etymologizing contains nothing about the line in question (8,205), but merely mentions the previous line (204), on which O'Hara refers (p. xxix) to his forthcoming commentary on this book for discussion of the allusion here to the etymology of the Forum Boarium.

ternatives could have been used instead<sup>5</sup>. This word (*ef*)*ferus* was etymologized from *ferre*<sup>6</sup>. This etymology of (*ef*)*ferus/fera* from *ferre* can be shown to have been exploited by Virgil on quite a few occasions<sup>7</sup>. For the purposes of the present article reference may be made briefly to four passages of the *Aeneid* where a textual problem is cleared up by recognition of a *jeu étymologique* on *ferre* as etymon of (*ef*)*ferus/fera*.

The first passage to be considered in this connection occurs in the immediately preceding book (*Aen.* 7,489), where Virgil's description of Silvia's tame stag as *ferus* is «singularly inappropriate»<sup>8</sup>. The explanation for this «inappropriateness» is evidently to be found in the next line but two (492), where in emphatically final *sedes* this *ferus* is qualified with etymonic *se ... ferebat*, which has to be glossed as *remeabat* by Ti. Claudius Donatus (*Aen.* 7,490 p. 74,21 G.). The second of these passages is located in the book immediately following the Cacus-episode: «this [viz. *Aen.* 9,551] is the only animal simile in the epic where the zoological referent is left unidentified [viz.: *ut fera*]<sup>9</sup>. Again the reason for this bafflingly unique inspecificity is to be sought in the verb that is attached to this *fera* at the end of the next line but one (553): [*ut fera*] ... *supra venabula fertur*<sup>10</sup>. Here *fertur* itself is problematic<sup>11</sup>. It is however etymologically unproblematic for a *fera* to *ferri*.

The last two of these four passages are both to be found in the *Aeneid*'s second book. In the first of these two texts (*Aen.* 2,51) the Trojan Horse is described as a *ferus*. Here Horsfall's recent and amplitudinous commentary is

<sup>5</sup> Cf. *Synon. Cic.* p. 424,14-17 B. (listing no fewer than 23 synonyms). Here this Virgilian *effera* is further highlighted by the bucolic diaeresis that follows immediately.

<sup>6</sup> Cf. Maltby 1991, 230 (s. v. *ferus*), citing Serv. *Aen.* 2,51 ('*feri*' ... : *ab eo quod toto corpore feratur*), to which should be added Adkin 2010, 479. Cf. also Maltby 1991, 228 (s. v. *fera*), citing inter al. Serv. *Aen.* 1,215 (*feras dicimus aut quod omni corpore feruntur, aut quod naturali utuntur libertate et pro desiderio suo feruntur*).

<sup>7</sup> It is proposed to deal fully with this question elsewhere. All three words ((*ef*)*ferus/fera*) are wholly absent from the indexes in O'Hara 2017, Michalopoulos 2001 and Paschalis 1997.

<sup>8</sup> So Conington-Nettleship 2008, 50.

<sup>9</sup> Fratantuono 2012-13, 82.

<sup>10</sup> This *fertur* is underscored by the immediately ensuing anacoluthon, which is «höchst ungewöhnlich» (Berres 1982, 101-102). This same line-final *fertur* and line-initial *ut fera* accordingly «frame» this tristichic simile; on such «framing» as an etymological marker cf. O'Hara 2017, 82-86.

<sup>11</sup> The latest commentator (Dingel 1997, 208) notes with perplexity «dass das umzingelte Tier von seinem bevorstehenden Tod weiß, dass es dennoch springt und dass der Sprung so geschildert wird, als gelinge dem Tier die Flucht».

clearly surprised by this choice of language<sup>12</sup>: «hardly “wild” except as a dangerous enemy to the Trojans». This surprising employment of *ferus* is evidently to be seen in conjunction with the use at the end of the previous line but one (49) of etymonic *ferentis* (sc. *dona*), which has to be glossed as *offerunt* by Servius Auctus (on 48): the reference of both *ferentis* and *ferus* is the same, viz. «the horse». It may also be observed that *ferri* as etymon of *ferus* is the conceptual opposite of *stare* (next l. [52]: «immobility» versus «mobility»), which is the etymon of *hasta* (next l. [50] after *ferentis* [49] in same final *sedes*)<sup>13</sup>. The last of these four texts occurs somewhat later in this same Book II. Here (2,326-327) Aeneas is told: *ferus omnia Iuppiter Argos / transtulit*. Once again Horsfall is surprised by *ferus*<sup>14</sup>: «not a standard epithet of gods in general ..., and certainly not of Jup[iter]»<sup>15</sup>. Once again we evidently have here a *jeu étymologique* on *ferus* and etymonic (*trans*)*ferre*<sup>16</sup>: both words frame the sentence<sup>17</sup>.

Since therefore Virgil does demonstrably play on *ferus* and *ferre*, this same etymological *jeu* would be unsurprising in the line about Cacus (*Aen.* 8,205) currently at issue. This line begins with *at furis*. One of the reasons for rejecting this *furis* in favour of *furiis* is that «*fur* is not an epic word and does not occur elsewhere in the *Aen.*»<sup>18</sup>. However this very «unepicness» puts the reader on the *qui vive* for word-play. The possible etymology of *fur* had already engaged Virgil's attention in the *Georgics*, where (3,407) his *nocturnum ... furem* would seem to be an allusion to the derivation of *fur* from *furvus*<sup>19</sup>. This etymology from *furvus* was however rejected by Gellius (1,18,5), who instead preferred the alternative derivation from φῶρ, which was in turn derived from φέρω<sup>20</sup>. Virgil himself is partial to such either-or etymologies<sup>21</sup>. It would seem possible to show that in a number of passages of the *Aeneid* Virgil is exploiting this alternative derivation of *fur(tum)* from *fero*.

<sup>12</sup> Horsfall 2008, 89.

<sup>13</sup> For (*a*)*stare* as etymon of *hasta* cf. Maltby 1991, 270.

<sup>14</sup> Horsfall 2008, 277.

<sup>15</sup> Not surprisingly *ferus* here has to be glossed; cf. (e. g.) *Gloss.*<sup>1</sup> II *Arma* F 70: *ferus Iupiter: malus Iovis*.

<sup>16</sup> *Tulit* was regarded as a form of *fero*; cf. (e. g.) Cairns 1979, 99.

<sup>17</sup> For such «framing» as an etymological signpost cf. O'Hara 2017, 82-86.

<sup>18</sup> Gransden 1976, 111. Cf. Heyne-Wagner 1833, 203 («*furis* vero vocabulum epica gravitate indignum et exile»); Forbiger 1875, 144 («*furis*, satis languide»).

<sup>19</sup> Cf. O'Hara 2017, 280.

<sup>20</sup> Cf. Maltby 1991, 248-249 (s. vv. *fur*; *furtum*), citing inter al. Paul. *dig.* 47,2,1 *praef.* (*furtum ... a ferendo*).

<sup>21</sup> Cf. O'Hara 2017, 92-93.

Three passages may be adduced in this connection beside the current one about Cacus (*Aen.* 8,205). The first (*Aen.* 9,546-547) is separated by just three lines from afore-mentioned *ut fera ... fertur* (551-553): *quem ... Licymnia furtim / sustulerat*. Here *furtim* occupies the same final *sedes* as *fertur*, while the *-tul-* of *sustulerat* is placed in the same initial *locus* as *fer(a)*. *Furtim* and *sustulerat* are moreover positioned at the end and beginning of consecutive lines: such «coupling across a line boundary» is an etymological marker<sup>22</sup>. A further nudge-nudge would seem to be supplied by the *Licymnia* that immediately precedes *furtim* and is the subject of *sustulerat*<sup>23</sup>. The other two passages of the *Aeneid* in which Virgil is evidently playing on the etymological link between *fur(tum)* and *ferre* are 6,568-569 (*quae quis apud superos furto laetatus inani / distulit in seram commissa piacula mortem*) and 10,734-735 (*seque viro vir / contulit, haud furto melior sed fortibus armis*): on each occasion Servius is obliged to explain *furto*<sup>24</sup>.

If therefore Virgil does play on the derivation of *fur(tum)* from *fero* elsewhere in the *Aeneid*, an allusion to the same etymology would be no surprise in 8,205: *at furis Caci mens effera*. It has however been shown above that Virgil also etymologizes (*ef*)*ferus* as well as said *fur* from this same *fero*. Hence this unit (*furis ... effera*) is framed by two words that derive from the same etymon: *fero*. However in each case this etymonic *fero* is used in precisely the opposite sense: if a *fur* «carries off», an *efferus* «is carried off». This etymological artfulness is lost if *furis* is replaced by *furiis*. Heyne-Wagner are accordingly wrong to frown on *furis* as a «vocabulum exile». The etymological spissitude which it generates here is the very opposite of «exility»: this is Lucullan stuff.

That Virgil is indeed alluding here to the etymology of *fur* from *fero* would seem to be corroborated by a clue he has embedded shortly beforehand. *At furis* is positioned at the beginning of the line (205). Just six lines earlier (200)<sup>25</sup> the same initial *sedes* is occupied by *attulit*<sup>26</sup>. This kind of verti-

<sup>22</sup> Cf. Michalopoulos 2001, 5. Both words (*furtim / sustulerat*) draw attention to themselves by their semantic idiosyncrasy; cf. Dingel 1997, 206.

<sup>23</sup> This *Licymnia* is a nod to Hor. *carm.* 2,12,13; cf. Hardie 1994, 176. It is therefore worth noting that this ode's opening line has *ferae* in the middle, while the stanza immediately following the mention of *Licymnia* likewise has *ferre* in the middle of its opening line (17): both *ferae* and *ferre* are placed third in their respective lines, where each of them is located in the first element of a matching string of negatives.

<sup>24</sup> Viz. as *latebra* and *insidiis* respectively. In connection with the second passage (10,735: *fortibus armis*) it may be observed that *fortis* was likewise etymologized from *ferre*; cf. Maltby 1991, 241.

<sup>25</sup> On the importance Virgil attaches to such sexilinear spacing cf. Thomas 1988, 153-154; 176.

cal alignment at the start of the line is an etymological red flag<sup>27</sup>. Initial *at-* in *at-tulit* exactly matches similarly initial *at* in *at furis*, while medial *-tul-* (< *fero*) likewise corresponds to similarly medial *fur-* (< *fero*). To achieve this correlation Virgil has evidently gone to some trouble. Here *attulit* needs to be glossed as *advexit* by Ti. Claudius Donatus (*Aen.* 8,200 p. 145,3 G.)<sup>28</sup>. As to *at furis*, Virgil could have expressed himself without recourse to *at*. He could also have inverted the order of the nouns: *at Caci furis*. If then *at furis* is glossed by *attulit* in the same *sedes*, this same *at furis* is also glossed by *effera* in the same line. If however *attulit* and *effera* both come from *ferre*, they exhibit a piquantly contrastive prefix: *ad / ex*.

If this *attulit* is highlighted by its immediately antecedent paronym *ferrebat* (199), this same juxtaposition also highlights *ferrebat* itself. It would seem in fact that the function of this *ferrebat* is not just to give prominence to *attulit*. Here *ferrebat* and *semihominis* (194) frame the passage that introduces Cacus<sup>29</sup>. Such a «passage frame» is an etymological red light<sup>30</sup>. *Semihominis*, which is a Virgilian hapax<sup>31</sup>, is glossed as *semiferi* by Ti. Claudius Donatus (*Aen.* 8,190 p. 143,30 G.)<sup>32</sup>. It would seem that «framing» *ferrebat* (199) is meant to provide an etymological gloss on the similarly «framing», but «suppressed» *semiferi* that is to be supplied for substitutive *semihominis*<sup>33</sup>. Henry notes that *semihominis Caci facies ... dira* (194) corresponds exactly to *furis*

<sup>26</sup> This verb is set off further by its initial position in the sentence as well as the line. Here *attulit* is also spotlighted by direct juxtaposition with the very same verb (*ferrebat*), which is located at the end of the previous line (199): such polyptotic anadiplosis over verse-end is very striking.

<sup>27</sup> Cf. Cairns 1996, 33 (= Cairns 2007, 317).

<sup>28</sup> The sentence begun by this *attulit* is itself noteworthy: *attulit et nobis aliquando optantibus aetas / auxilium adventumque dei*. The *aetas* that is the subject of this *attulit* has to be explained by both Servius (*beneficium temporis*) and by Ti. Claudius Donatus (*Aen.* 8,200 p. 145,2 G.: *oportunum ... tempus*). A comparable play on another compound of *ferre* (*rettulit*) occurs shortly afterwards in this book (8,343); cf. Adkin 2001.

<sup>29</sup> While *semihominis* is positioned at the start of the first line (194), *ferrebat* is placed at the end of the last line (199).

<sup>30</sup> Cf. O'Hara 2017, 83-86.

<sup>31</sup> Here the word is brought into particular relief by postposition of the relative (*quam*) until the hephthemimeres.

<sup>32</sup> *Semiferi* is also the word used in the last line of the Cacus-episode (8,267).

<sup>33</sup> For such «suppression» in etymologizing cf. O'Hara 2017, 79-82. The further point may be made that *semihom-* (= *semifer-*; 194) occupies the same initial position as the *attul-* (200) that is juxtaposed with paronymous *ferrebat* (199). This *semihom-* (= *semifer-*; 194) is moreover separated by exactly six lines from etymologizing *ferrebat* (199), just as similarly etymologizing (*at*)*tulit* (200) is separated by the same six-line spacing from the (*at*) *fur-* (205) it etymologizes.

*Caci mens effera* (205)<sup>34</sup>. Since *semihominis* is evidently meant to evoke *semiferi*, which shares with *fur* the etymon *fero*, this «correspondence» is closer than Henry thinks.

It may be asked why Virgil should have substituted *semihominis* for *semiferi*. The reason would again appear to be etymology. *Homo* was etymologized from *humus*<sup>35</sup>. *Humus*, for which a large number of possible synonyms were available<sup>36</sup>, is the word Virgil chooses to employ when describing Cacus' cave in the clause starting in the line immediately after the one beginning with *semihominis*. Here (195-196) *humus* is placed in saliently ante-caesural position: *semperque recenti / caede tepebat humus*. *Humus* was in turn etymologized from *humor*<sup>37</sup>. If then Virgil's *humus* (196) would seem to be an allusion to this word as etymon of *homo* in his foregoing *semihominis* (194), an allusion to *humor* as etymon of *humus* itself would seem to be contained in his use of *caede* (196), which here means «sanguis vel cruor»<sup>38</sup>. *Humor* is the «opposite» of *ignis*<sup>39</sup>. This *ignis* is placed in the concluding line of Virgil's description of Cacus: *illius* (sc. Cacus' father Vulcan) *atros / ore vomens ignis magna se mole ferebat* (198-199). Virgil's piquantly etymological point is evidently that this (*semi*)*homo* is not the progeny of «wet» *humus*, but of «igneous» Vulcan<sup>40</sup>. If in this last line *ignis* occupies pre-caesural *sedes*, final *sedes* is occupied by the *ferebat* which supplies an etymological gloss on the (*semi*)*ferus* that is «suppressed» by said (*semi*)*homo*.

If this *ferebat* points up adjacent *attulit* (200), which is in turn an etymological gloss on similarly line-initial *at furis* (205), a similar gloss on *fur* is evidently provided by *avertit* at the start of line 208. *Averto* is a synonym of *aufero*<sup>41</sup>. Such synonyms are regularly employed in etymologizing<sup>42</sup>: hence *avertit* is evidently being used here in place of synonymous *aufert* to gloss *fur*

<sup>34</sup> Henry 1883, 665.

<sup>35</sup> Cf. Maltby 1991, 281.

<sup>36</sup> Cf. *Synon. Cic.* p. 427,7 B.

<sup>37</sup> Cf. Maltby 1991, 285.

<sup>38</sup> Cf. *ThLL* III, 51,10-60, s. v. *caedes*. This line-initial *caede* is separated by just one word from the pre-caesural *humus* it describes: for such «framing» of a hemistich as an etymological marker cf. Michalopoulos 2001, 5. This same *caede* is itself qualified by *recenti*, which here is used «less in the sense of "fresh" ... than in that of "wet"» (Henry 1883, 663).

<sup>39</sup> So *ThLL* VII,1, 289,45, s. v. *ignis*.

<sup>40</sup> It may be observed that Varro had recently etymologized *ignis* from (*g*)*nasci* (*ling.* 5,70).

<sup>41</sup> Cf. *OLD* I, 232, s. v. *averto* (sect. 9): «To carry away (the property of others), (mis)appropriate, steal»; *ibid.*, I, 232, s. v. *aufero* (sect. 5a): «To take away (what is not one's own), appropriate, steal».

<sup>42</sup> Cf. Michalopoulos 2001, 11.

as a derivative of *fero*. For this glossographic purpose *avertit* has been carefully foregrounded. Like *attulit* (200), *avertit* (208) is vertically aligned with the *at furis* (205) which both these verbs gloss: such plumb-line juxtaposition in verse-initial *sedes* is an etymological *Fingerzeig*<sup>43</sup>. This *at furis* moreover opens the sentence whose last line begins with *avertit*, which is further accentuated by enjambment with strong sense-break: here antibacchic *avertit* becomes by position an attention-grabbing molossus. Since furthermore the subject of *avertit* is the non-personal *furis Caci mens effera*, the resultant anacoluthon invests this hintful verb with extra salience<sup>44</sup>.

Besides afore-discussed *at furis* (8,205) there is a second passage involving Virgil's Cacus where etymology is at issue. O'Hara twice expresses surprise that Virgil does not allude to the natural etymology of «Cacus» from *κακός* («bad»)<sup>45</sup>. It would however seem possible to show that Virgil does in fact make specific reference to *κακός* as etymon of «Cacus»<sup>46</sup>. The Cacus-text at issue here occurs near the end of the epyllion some forty lines after aforesaid *at furis*. This second passage, which describes how Hercules breaks open Cacus' cave, may again be quoted in full (*Aen.* 8,241-249):

at specus et Caci detecta apparuit ingens  
 regia, et umbrosae penitus patuere cavernae,  
 non secus ac si qua penitus vi terra dehiscens  
 infernas reseret sedes et regna recludat  
 pallida, dis invisā, superque immane barathrum        245  
 cernatur, trepident immisso lumine manes.  
 ergo insperata deprensū luce repente ...  
 desuper Alcides telis premit.

*Manes* (246), which occurs only here in the third quarter of the *Aeneid*, is conspicuously positioned as last word of last line of the long period that be-

<sup>43</sup> Cf. Cairns 1996, 33 (= Cairns 2007, 317).

<sup>44</sup> The final point may be made that after a space of just three lines after *avertit* the last word of the last line of the last sentence of this passage is *ferēbant* (212), after which Geymonat 2008, 469 rightly indents. Reeve 1970, 134-135 is accordingly wrong to delete this line, which ends with the last of the hints (*ferēbant*) at the etymology of *fur*.

<sup>45</sup> O'Hara 2017, 73; 204. For the derivation of «Cacus» from *κακός* cf. Maltby 1991, 90.

<sup>46</sup> For Virgil's interest in word play on *κακός* elsewhere cf. Adkin 2016, 23-24, where it is argued that the *κακόν* perpetrated in *Il.* 15,586 becomes acrostical *caco* («I s—t»; *Aen.* 11,808-811). The excretory wit continues with «Acca» (820), which is anagrammatical *caca* («s—t!»), confirmed by the acrostics in 820-827 (upward *caq*[=c]at, downward *cesi* [= χέζει]).

gan back in 241 (*at specus ...*)<sup>47</sup>. This word *manes* was etymologized from *mānus*, an old synonym of *bonus*<sup>48</sup>. This etymology was frequently understood antiphrastically: *per antiphrasin 'manes' inferi, quia non sint boni*<sup>49</sup>. Virgil himself alludes to this etymology at *Aen.* 12,646-647: *vos o mihi, manes, / este boni*<sup>50</sup>. The *manes* of the Cacus-passage is preceded in the directly antecedent line (245) by the glaringly paronomastic *immane* (*superque immane barathrum*)<sup>51</sup>. *Immanis*, like *manes*, was etymologized from *mānus*<sup>52</sup>: *'immane' pro malo ...; nam 'manum' bonum*<sup>53</sup>. Virgil has accordingly crafted a chiasmic formulation (*immane ... cernatur, trepident ... manes*) that is framed by two words with exactly the same etymon (*immane ... manes*)<sup>54</sup>. It was shown above that *furis ... effera* (205) evinces a precisely analogous instance of a circumjacent noun and adjective that share the identical etymon: just as framing *furis / effera* were linked by the etymon *fero*, so similarly circumferential *immane / manes* are united by similarly etymonic *mānus*.

This twofold use of etymonic *mānus* in contiguous lines (245-246: *immane ... manes*) is exactly paralleled by the similarly «blatant»<sup>55</sup> twofold use of post-caesural *penitus* in similarly contiguous lines (242-243) that are separated by just one line from said *immane ... manes*. These two instances of *penitus* are immediately preceded by a line (241) in which «Cacus», who has not been named for twenty lines, is positioned in prominently pre-caesural *sedes*<sup>56</sup>. Similarly the two lines containing *immane / manes* (245-246) are im-

<sup>47</sup> After *manes* Geymonat 2008, 470 actually starts a new paragraph.

<sup>48</sup> Cf. Maltby 1991, 364.

<sup>49</sup> So (e. g.) Serv. *Aen.* 1,139.

<sup>50</sup> Cf. Bartelink 1965, 108. The further point may be made that the immediately preceding line (645: *terga dabo et Turnum fugientem haec terra videbit?*) evidently contains an unidentified reference to the derivation of *tergum* from *terra*; cf. Maltby 1991, 605.

<sup>51</sup> Here *immane* is further highlighted by the ambiguity of immediately foregoing *super*; cf. Eden 1975, 88.

<sup>52</sup> Cf. Maltby 1991, 295.

<sup>53</sup> So (e. g.) Serv. Auct. *Aen.* 1,110.

<sup>54</sup> The chiasmus in *immane ... cernatur, trepident ... manes* is an argument for syndetic *trepident* (against variant *trepidentque*) and for not taking this verb as apodotic (as [e. g.] Eden 1975, 89 does). Since the etymological *jeu* in *immane ... manes* is absent from the Homeric source-text (*Il.* 20,61-65), here we have a case of «enrichment» (on which cf. Michalopoulos 2001, 10).

<sup>55</sup> So Eden 1975, 88.

<sup>56</sup> This line (241) is itself prominent: on the one hand it starts the lengthy period that ends with *manes* (246), while on the other it introduces the description of the breaching of Cacus' cave.



mediately followed by a line (247) which likewise refers to Cacus<sup>57</sup>. This time however Cacus is not directly named, but is instead qualified as *depremsum*<sup>58</sup>. The twofold etymologies of *immane* / *manes* as «not good» in the two preceding lines (245-246) are evidently meant to suggest a similar etymology for «suppressed» Cacus in the immediately following line (247)<sup>59</sup>. Cacus too is being etymologized as «not good», which is a «synonym» for «bad»: κακός<sup>60</sup>.

Further pointers to this etymology have been embedded in the Virgilian text. The *depremsum* (247) that stands in for «suppressed» Cacus after twofold *immane* / *manes* (245-246) finds an exact counterpart in the synonymous and similarly post-caesural *detecta* (241) that before similarly twofold *penitus* (242-243) is directly juxtaposed with selfsame and this time full-frontally explicit «Cacus»: *Caci detecta*<sup>61</sup>. This same *depremsum* is itself directly juxtaposed with *luce* (247), which picks up synonymous and similarly ablatival *lumine* in same *sedes* after fourth diaeresis in the previous line (246)<sup>62</sup>. This *lumine* is directly juxtaposed with *manes*: hence the reader is nudged to link *lumine manes* (246: «not good») with *depremsum luce* (247: sc. Cacus, similarly «not good»)<sup>63</sup>. To sum up: in etymologizing «Cacus», *malus* / *bonus* is too *ingēnu*. Smart <*non*> *mānus* is much «better».

<sup>57</sup> Like l. 241 (cf. n. 56 above), this line (247) is also salient, since it begins a section.

<sup>58</sup> Designation of Cacus by such a mere participle (*depremsum*) after a long simile (243-246) and the start of a new section in the line at issue (247) encourages readers to make the attention-focusing effort of supplying the name «Cacus» for themselves.

<sup>59</sup> Here «suppressed» Cacus accordingly matches similarly «suppressed» *semiferi* (l. 194); cf. n. 33 above (with lit. on etymological «suppression»).

<sup>60</sup> Here «not good» as a «synonym» for «bad» accordingly parallels the use of *averto* for similarly «synonymous» *aufero* (l. 208); cf. n. 42 above (with lit. on etymological «synonymity»).

<sup>61</sup> For *detego* as a synonym of *deprendo* cf. *ThLL* V,1,1, 795,44, s. v. *detego*. In the present passage both verbs are matching p. p.'s (*detect-* / *deprend-*).

<sup>62</sup> For *lumen* as a synonym of *lux* cf. *ThLL* VII,2,2, 1811,14-44, s. v. *lumen*. This parallelism of *luce* with similarly prepositionless *lumine* is an argument against the variant *in luce*.

<sup>63</sup> The first three lexemes of this last line (247: *ergo insperata depremsum ...*) would seem to invite subtextual interpretation as the type of etymological marker that «consists of words ... which point to the presence of an etymology» (Michalopoulos 2001, 4-5). While *depremsum* itself, which denotes Cacus, would thus refer to «detection» of this name's etymology (cf. *OLD* I, 572, s. v. *deprendo* [sect. 4a]: «to detect, recognize»), *insperata* (cf. *OLD* I, 1019, s. v. [sect. 1]: «unexpected») would suggest the «unexpectedness» of such etymologizing here; thirdly *ergo* immediately after *manes* would hint at the «conclusion» (cf. *ThLL* V,2, 763,19, s. v.: «*ergo* notat conclusionem logicam») that is to be drawn about the etymology of «Cacus» from the two foregoing cas-

## Bibliography

- Adkin 2001 = N. Adkin, *A Virgilian Crux: Aeneid 8,342-343*, «AJPh» 122, 2001, 527-531.
- Adkin 2010 = N. Adkin, *Further Supplements to Marangoni's Supplementum Etymologicum: Servius and Servius Auctus on Virgil*, in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, 15, Brussels 2010, 473-491.
- Adkin 2016 = N. Adkin, *Acrostic Shit (Ecl. 4,47-52)*, «ACD» 52, 2016, 21-37.
- Bartelink 1965 = G. J. M. Bartelink, *Etymologisering bij Vergilius*, Amsterdam 1965.
- Berres 1982 = T. Berres, *Die Entstehung der Aeneis*, Wiesbaden 1982.
- Cairns 1979 = F. Cairns, *Tibullus: A Hellenistic Poet at Rome*, Cambridge 1979.
- Cairns 1996 = F. Cairns, *Ancient «Etymology» and Tibullus: On the Classification of «Etymologies» and on «Etymological Markers»*, «PCPhS» 42, 1996, 24-59 (= id., *Papers on Roman Elegy: 1969-2003*, Bologna 2007, 308-340).
- Conington-Nettleship 2008 = J. Conington - H. Nettleship, *Conington's Virgil: Aeneid, Books VII-IX*, Exeter 2008.
- Conte 2009 = G. B. Conte, *P. Vergilius Maro: Aeneis*, Berlin - New York 2009.
- Dingel 1997 = J. Dingel, *Kommentar zum 9. Buch der Aeneis Vergils*, Heidelberg 1997.
- Eden 1975 = P. T. Eden, *A Commentary on Virgil: Aeneid VIII*, Leiden 1975.
- Forbiger 1875 = A. Forbiger, *P. Vergili Maronis Opera*, 3, Leipzig 1875<sup>4</sup>.
- Fratantuono 2012-13 = L. Fratantuono, *A Poetic Menagerie: The Animal Similes of Virgil's Aeneid*, «Eranos» 107, 2012-13, 67-102.
- Geymonat 2008 = M. Geymonat, *P. Vergili Maronis Opera*, Rome 2008.
- Gransden 1976 = K. W. Gransden, *Virgil: Aeneid, Book VIII*, Cambridge 1976.
- Hardie 1994 = P. R. Hardie, *Virgil: Aeneid, Book IX*, Cambridge 1994.
- Henry 1883 = J. Henry, *Aeneidea*, 3, Dublin 1883.
- Heyne-Wagner 1833 = C. G. Heyne - G. P. E. Wagner, *P. Vergili Maronis Opera*, 3, Leipzig - London 1833<sup>4</sup>.
- Horsfall 2008 = N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 2: A Commentary*, Leiden - Boston 2008.
- Maltby 1991 = R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds 1991.
- Michalopoulos 2001 = A. Michalopoulos, *Ancient Etymologies in Ovid's Metamorphoses: A Commented Lexicon*, Leeds 2001.
- O'Hara 2017 = J. J. O'Hara, *True Names: Vergil and the Alexandrian Tradition of Etymological Wordplay*, Ann Arbor 2017.
- Paschalis 1997 = M. Paschalis, *Virgil's Aeneid: Semantic Relations and Proper Names*, Oxford 1997.
- Reeve 1970 = M. D. Reeve, *Seven Notes*, «CR» n. s. 20, 1970, 134-136.
- Thomas 1988 = R. F. Thomas, *Virgil: Georgics*, 1, Cambridge 1988.

*Abstract:* The present note deals with two passages that frame Virgil's Cacus-epyllion: *Aen.* 8,193-212 and 241-250. It is argued that in both these texts etymology is at issue.

NEIL ADKIN  
nadkin3489@aol.com

---

es of etymologically parallel «not good» (*immane / manes*).

## Nota a Curzio Rufo 3,2,15

VINCENZO ORTOLEVA

Il mercenario Caridemo, descrivendo a Dario le caratteristiche dell'esercito di Alessandro, si sofferma a un certo punto sulla sobrietà dei soldati macedoni (3,2,15):

fatigatis humus cubile est; cibus, quem occupati parant, satiat; tempora somni artiora quam noctis sunt.

occupati parant  $\omega$ : occupant *Col* occuparunt *Vogel* occupant operati *Novák* occasione data parant *Britzelmayr* occupant imparatum *Heinsius* occupati rapiunt *Hedicke*<sup>1</sup>.

quando sono stanchi, il suolo è il loro giaciglio; il cibo che si procurano, tra tanti travagli, li sazia; la durata del sonno è più breve di quella della notte<sup>2</sup>.

Come si può notare dall'apparato, ha destato perplessità la sequenza *occupati parant* della tradizione. Già nell'edizione di Fr. Modius (che si basava su un perduto *codex Coloniensis* [*Col*]) si rinviene la banalizzazione *occupant*<sup>3</sup>. Heinsius aveva proposto in maniera dubitativa *occupant imparatum*<sup>4</sup>. Zumpt accettava al contrario il testo trådito fornendo la seguente spiegazione: «quem [scil. cibum] aliis rebus occupati, verbi causa in stationibus excubantes, arma praeparantes, corpora exercentes, coquant»<sup>5</sup>. Britzelmayr criticava l'interpretazione di Zumpt e proponeva *cibus, quem occasione data parant* o, in alternativa, *cibus, quem occasio parat*<sup>6</sup>; quest'ultima proposta, come si vede, non è

---

<sup>1</sup> Il testo riprodotto è quello di Lucarini 2009b, *ad loc.* L'apparato critico è invece stato da me leggermente rielaborato ai fini di una maggiore leggibilità e coerenza.

<sup>2</sup> Traduzione di Giacone 1977, 49.

<sup>3</sup> Modius 1579, 5 (cfr. anche p. 13 delle *Notae* pubblicate in fondo al volume). Sul cod. *Coloniensis* si veda Lucarini 2009b, XLII-XLIII e lo *stemma* di p. L. La lettura *quem occupant parant* è giudicata positivamente da Baehrens 1913, 438, ed è accolta da Müller 1954, *ad loc.*, con la traduzione «Speise sättigt sie, die sie sich irgendwie beschaffen», e in Atkinson-Antelami, 1, 1998, 19, dove V. Antelami traduce: «li sazia il cibo che trovano» (in apparato [p. 18] tuttavia si attribuisce erroneamente ai mss. la lezione *occupati erant*).

<sup>4</sup> In Snakenburg 1724, 68.

<sup>5</sup> Zumpt 1849, 11. La medesima spiegazione viene ripresa in Zumpt 1864, 8, n. 8: «den sie nebenbei, bei anderen Verrichtungen, sich bereiten». In Zumpt 1826, *ad loc.*, si legge invece nel testo *quem occupati parent* [sic]. Il testo trådito è accolto da Bardon 1947, *ad loc.*, e tradotto «la nourriture, qu'ils se préparent tout en travaillant, leur suffit».

<sup>6</sup> Britzelmayr 1868, 11: «Zumpt's Einleitung [...] klingt ebenso ironisch als seine ganz Erklärung dieser Stelle».

riportata in apparato da Lucarini. Altre congetture non considerate da Lucarini sono quelle di Jeep: *cibus quem occupant temperantes satiat*, che sottolinea ancor di più la frugalità delle truppe macedoni<sup>7</sup>, e di Miller: *cibus quem occupant parat satietatem*<sup>8</sup>. Vogel correggendo invece *occupati parant* in *occuparunt* spiegava in nota «= οὐδὲν τὴν τυχῶσιν» e rinviava a 4,1,27 (*quemque quod occupasset, habiturum*), a 4,9,8 (*nihil habentem nisi quod ... occupasset*) e a 6,4 (*res non occupabantur sed aestimabantur*)<sup>9</sup>. Lo studioso riteneva inoltre che qui *satiat* avesse il valore di *'sufficit, satis est iis'*. Sulla scia di questa interpretazione si muovono quelle successive di Novák: *occupant operati* (che giustificava l'intervento cercando di istituire un parallelo fra *fatigatis* e *operati*: «il cibo che si procurano lavorando...»)<sup>10</sup> e di Damsté, nel suo studio sul testo di Curzio Rufo, *occupare possunt*<sup>11</sup>. Lo stesso Damsté avrebbe tuttavia successivamente stampato nel testo della sua edizione *occupaverunt* (anche queste congetture di Damsté non sono registrate da Lucarini)<sup>12</sup>. Hedicke aveva invece accolto la lezione trädita nella sua prima edizione e congetturato *occupati rapiunt* nella seconda<sup>13</sup>. Un'ulteriore congettura (ancora non registrata da Lucarini) è *occupant parabilem* di Stangl<sup>14</sup>, accolta nel testo anche da De Montoliu<sup>15</sup>. In ultimo lo stesso Lucarini, in uno studio preparatorio all'edizione, ha anticipato la sua difesa del testo trädito riproponendo le argomentazioni di Zumpt (senza tuttavia nominarlo): «Caridemo vuol dire che i Macedoni si

---

<sup>7</sup> Jeep 1869, 189. Lo studioso citava Curt. 6,2,3: *Tenaces quippe disciplinae suae solitosque parco ac parabili uictu ad implenda naturae desideria defungi in peregrina et deuictarum gentium mala inpulerat.*

<sup>8</sup> Miller 1869, 285.

<sup>9</sup> Vogel 1870, 60. La congettura di Vogel è ritenuta preferibile al testo trädito da Hug 1871, 172 e da Eussner 1873, 172. In opposizione invece a questa congettura Schmidt 1881, 75, propone a sua volta *occupatum parant*.

<sup>10</sup> Novák 1884, 206.

<sup>11</sup> Damsté 1894, 17. La scelta è criticata da Pichon 1897, 250.

<sup>12</sup> Damsté 1897, *ad loc.* In apparato si legge la sibillina annotazione «occupaverunt Wagener sec. Zumpt». In effetti in Wagener 1878, 819, si nota come la terza pers. plur. del perf. della I con. in Curzio Rufo sia sempre *-auerunt* o *-auere*; lo studioso non tratta tuttavia di questo caso. L'attribuzione della congettura *occupauerunt* è stata fraintesa da Baehrens 1913, 438, che criticava il ritmo che ne sarebbe conseguito: «So lesen wir bei Damsté nach der Konjektur Zumpt». In tempi più recenti si è inoltre soffermata sul passo Maria Luisa Paladini (1961), che – senza mostrare conoscenza dell'ed. di Damsté né dello studio di Baehrens – ha riproposto *occupauerunt* traducendo: «li sazia il primo cibo (= qualsiasi cibo) di cui si sono impossessati». La congettura della Paladini è riportata acriticamente in Atkinson 1971, 40.

<sup>13</sup> Hedicke 1867, *ad loc.* e Hedicke 1908, *ad loc.*

<sup>14</sup> Stangl 1902, *ad loc.*

<sup>15</sup> Montoliu 1936, *ad loc.*

accontentano del cibo che essi possono preparare nel mezzo delle loro attività, che cioè essi dedicano poco tempo alla preparazione del cibo»<sup>16</sup>.

Fin qui il faticoso *status quaestionis*. È tuttavia singolare che finora la critica non abbia mai preso in considerazione la possibilità che il trãdito *occupati* – del tutto indifendibile – altro non sia che una corruzione di *aucupati*. Già circa un secolo fa Ussani, nel trattare preliminarmente la tradizione manoscritta del cosiddetto Egesippo<sup>17</sup>, notava come i codd. Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. LXXXII (in. IX sec.) e Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, D.IV7 (X sec.) riportassero in 1,1,9 *occupatus* in luogo della lezione corretta *aucupatus*: *Aucupatus etiam Antiochi necessitatem, qua Medis bellum inferebat, ultus dispendium plurimasque urbes Syriae sibi adiunxit*<sup>18</sup>. Lo stesso Ussani spiegava il fenomeno sia in base alla pronuncia volgare in *o* del dittongo *au* che con il fatto che il senso traslato del verbo *aucupor* andava in qualche modo a sovrapporsi con quello di *occupo* quando questo ha valore di ‘prevenire’: a tal proposito lo studioso citava *Gloss. V 562,15: aucupare: inuadere, occupare, aues captare*<sup>19</sup>. Bisogna ora aggiungere che scambi *aucupor* / *occupo* si rinvencono anche altrove. Si vedano ad es.: Cic. *leg. 3,35*: [scil. *homine*] *omnis rumusculos populari ratione aucupante*: il cod. Leiden, Universiteitsbibliotheek, VLF 84 (IX sec.) riporta *occupante* corretto poi in *aucup*<sup>20</sup>; Aug. *civ. 8,20 p. 351,9-10: miscetur daemone deceptionem hominis aucupanti*: il cod. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 11638 (X sec.) riporta *occupanti (aucupanti mg.)*<sup>21</sup>; Ps. *Vict. Vit. pass. 8: alia multa quae solent insipientium animas aucupante diabolo uisco mundiali captare*: i codd. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2015 (X sec.) e Bern, Burgerbibliothek, Cod. 48 (X sec.) tramandano *occupante*<sup>22</sup>; si veda pure il seguente luogo dove la congettura appare sicura: *schol. Cic. Gron. B p. 331,12: tempus obsideret: aucuparet uel obseruaret (occuparet cod. Leiden, Universiteitsbibliotheek, VLQ 130, IX saec., con Stangl ex Cic. S. Rosc. 22*<sup>23</sup>).

<sup>16</sup> Lucarini 2009a, 82.

<sup>17</sup> Ussani 1924, 24-25.

<sup>18</sup> Per l'esattezza nel cod. di Karlsruhe (f. 2<sup>v</sup>) si legge nel testo *oc cupatus* e in margine *aucupatus* (utilizzo la riproduzione digitale rinvenibile all'indirizzo <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:31-65728>). Non ho potuto controllare il cod. di Torino.

<sup>19</sup> Si veda anche Vel. *gramm. VII 67,8: qui aucupium per u scribunt putant ab aue occupanda dictum; at qui aucupium, ab aue capienda*.

<sup>20</sup> Cfr. Vahlen 1871, *ad loc.*

<sup>21</sup> Cfr. Hoffmann 1889, *ad loc.*

<sup>22</sup> Cfr. Petschenig 1881, *ad loc.*

<sup>23</sup> *Cum ... tam multi occupationem eius obseruent tempusque aucupentur*; cfr. Stangl 1912, 331 (si noti che Stangl cita il ms. con il numero 138). Notevole inoltre la congettura *aucupet* dello Scaligero (Scaliger 1610, 330) in Sen. *Herc. O. 482: ne quis*

Le occorrenze ora riportate sono certamente molto interessanti. Probabilmente però non si deve, almeno in linea di principio, postulare – come riteneva Ussani – una filiazione diretta delle false lezioni *occup-* da *aucup-*. Si rinviene infatti nei manoscritti un'ulteriore tipologia di corruttela/variante grafica: *accup-* per *aucup-*, che sembrerebbe costituire una fase intermedia fra *aucup-* e *occup-*. A tal proposito si vedano ad es. *rhet. Her.* 1,13,23: *ex ratiocinatione controuersia constat, cum res sine propria lege uenit in iudicium, quae tamen ab aliis legibus similitudine quadam aucupatur (ac cupatur cod. Würzburg, Universitätsbibliothek, M.p.misc.f.2, IX saec., aucu- con. Marx<sup>24</sup>); Ambr. in psalm. 118 serm. 18,16: si enim lucra, quaestus pecuniae et emolumenta aucupemur (accupemur cod. Arras, Bibliothèque municipale, 899 [590], IX sec.<sup>25</sup>); Vict. Vit. 2,31: sed ubi aduersarius ... nullum potuit aucupari (accupari codd. Bamberg, Staatsbibliothek, Hist. 6 (E.III.4), IX sec.; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 583, X sec.; Kremsmünster, Stiftsbibliothek, CC 36, XII sec.; gli altri testimoni si dividono fra *aucupari* e *occupare*<sup>26</sup>).*

---

*arcana occupet*. Si consideri pure il nome proprio di divinità *Occupo*, *-nis*, che si rinviene solo in Petron. 58,11, forse da collegare più ad *aucupor* che a *occupo* (cfr. a riguardo Ziemmermann 1904, 425). Segnalo infine che nell'italiano antico il verbo *occupare* può avere un valore derivante non dal lat. *occupo* ma da *aucupor*: si vedano ad es. Dante *Purg.* 14,53-54: *trova [scil. la corrente dell'Arno] le volpi sì piene di froda, / che non temono ingegno [‘trappola?'] che le occupi* e, nel senso figurato di 'sposare (con l'inganno)', Boccaccio *Dec.* 3, *concl.* (vv. 27-30 della canzone): *...quasi mi dispero, / cognoscendo per vero, / per ben di molti al mondo / venuta, da uno essere occupata* (altri esempi in Battaglia, 11, 1981, s. v. *occupare*, 791).

<sup>24</sup> Una riproduzione digitale del ms. è reperibile all'indirizzo <http://vb.uni-wuerzburg.de/ub/mpmisc2/index.html>; il passo citato si trova al f. 6<sup>v</sup>. Lo stesso Marx 1894, 175, spiega: «*aucupatur* et lepidè et bene dictum esse arbitramur pro σκοπεῖται».

<sup>25</sup> Cfr. Petschenig 1913, *ad loc.*

<sup>26</sup> Si veda Petschenig 1881, *ad loc.*; Piktäranta 1978, 24, era inoltre dell'avviso che la lezione *accupari* risalisse all'autore e che quindi andasse accolta in luogo di *aucupari*. Per altre occorrenze in testi medievali della forma *accup-* rinvio a MLW s. vv. *aucupatio*: *Dipl. Karoli M.* 255 p. 370,2 (cod. C); *aucupator*: *Gloss. I* 16,22 St.-S. (cod. b); *aucupium*: *Gloss. I* 350,54 St.-S. (cod. p) e *aucupor*: *Aethicus Ister* 82, p. 63,20 (cod. L); a questi esempi si aggiunga *Vita tertia Gaugerici* 1,4 (CCh CM 270, p. 154,237): *accupari* (cod. C<sup>2</sup>). In *Cod. Theod.* 9,19,4,1: il cod. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 4405, fine IX sec., tramanda invece *accupari* contro *occuparet* accolto nel testo da Mommsen-Meyer 1905, *ad loc.* (altri testimoni hanno *occupare*). Si veda infine anche *acup-* per *aucup-* in *Gloss. V* 560,7: *acupio* (ma cfr. *Gloss. Bibl. cod. Aug.* 3,45 [Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg., 99, fine VIII sec.] e *Gloss. Bibl. cod. Bern.* 9,38 [Bern, Burgerbibliothek, Cod. 258, IX sec.], dove si rinvencono rispettivamente *accupio* e *accupium*); *Prisc. gramm.* II 495,16: *acupari* (nel cod. Bamberg, Staatsbibliothek, Class. 43 [M.IV.12], IX sec.; si tratta di una citazione da Cic. *de orat.* 2,256); *Vict. Vit.* 2,31 (cit. *supra*): *acupari* (nel cod. Admont, Benediktinerstift, Cod. 739, XII sec.);

È infine forse un caso che proprio un testimone di Curzio Rufo della metà del IX sec., il cod. Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, BPL 137, riporti una correzione alla prima lettera della lezione *occupati* di 3,2,15?<sup>27</sup>

Il senso del nostro passo così ricostruito sarebbe dunque perfettamente plausibile, con *aucupor* che avrebbe naturalmente non il significato proprio di ‘cacciare uccelli’, ma quello traslato di ‘acchiappare’, ‘andare in cerca’: «il cibo, che andando in cerca (o raccattando) si procurano, sazia»<sup>28</sup>. Per questo valore del verbo in riferimento agli alimenti si veda inoltre Amm. 30,4,14: *cenarum ciborumque aucupantes delicias exquisitas*, «andando in cerca di delizie squisite di cene e banchetti» (detto di avvocati senza scrupoli)<sup>29</sup>.

---

*Gloss. Bibl. cod. Fuld.* 20,37 (Fulda, Hessische Landesbibliothek, Aa 2, IX sec.): *acupis*. Il fenomeno del passaggio di *auc-* in *acc-* in *aucupor* e derivati è segnalato in Stotz 1996, 93. L'esistenza di una forma *accupari* era stata ipotizzata da Battisti 1949, 110 (a quanto pare senza la conoscenza delle attestazioni nei mss.), come base del rum. *apucá*, ‘prendere’, con metatesi. In *REW*<sup>3</sup> 776 si fa invece derivare il termine da *aucupare* con la possibilità di incrocio con *occupare* (cfr. anche nr. 6031; il primo a individuare la possibile etimologia da *aucupare* sembra tuttavia Burlă 1880-1881, 276), ma Meyer-Lübke 1920, 159, ipotizza dubitativamente una derivazione del termine rum. da *acupare* (si veda anche Meyer-Lübke 1890, 53-54; una rassegna delle varie proposte di derivazione in Ciorănescu 2002, 44-45). Sia Burlă che Battisti e Meyer-Lübke 1920 fanno inoltre riferimento a forme volgari del tipo *asculto*, *Agustus*, *agurium*, ma ciò forse spiegherebbe solo la già riportata forma *acup-*.

<sup>27</sup> F. 2<sup>v</sup>, prima linea. La datazione è ripresa da Bischoff 2004, 44, che propone Auxerre come luogo di copia. Una descrizione del ms. in Molhuysen 1912, 75-76. Il ms. presenta numerose correzioni dovute a una mano del IX sec. Una copia digitale del codice (sfortunatamente alla risoluzione di soli 300 dpi) è rinvenibile all'indirizzo <http://hdl.handle.net/1887.1/item:881366>. Sulla base di tale riproduzione il Prof. Sandro Bertelli, che sentitamente ringrazio, mi ha tuttavia gentilmente comunicato che dietro la *o* frutto della correzione si trovava probabilmente proprio una *a*. Non ho purtroppo potuto controllare altri due importanti testimoni del IX sec., perché di essi non esistono riproduzioni gratuitamente consultabili: Bern, Burgerbibliothek, Cod. 451 e Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Voss. Lat. Q. 20.

<sup>28</sup> Qui il participio perfetto sembra avere valore di presente, come avviene di frequente con i verbi deponenti (cfr. Hofmann-Szantyr 1965, 391). Una simile costruzione ἀπό κοινοῦ (con il participio perfetto di un verbo deponente) in Hor. *sat.* 2,8,93: *quem nos sic fugimus uli*.

<sup>29</sup> Per altri esempi di *aucupor*, nel senso traslato sopra esposto, costruito con un oggetto più o meno concreto si vedano per il latino classico e tardo Colum. *rust.* 9,8: *At si commeant frequentes* [scil. *apes*], *spem quoque aucupandi examina maiorem faciunt*; Ambr. *Tob.* 6,23: *aucupantur* [scil. *faeneratores*] *heredes novos, adulescentulos diuites explorant per suos*; Ambr. *in psalm.* 118 *serm.* 18,16 (cit. *supra*); Vict. Vit. 2,31 (cit. *supra*); per il latino medievale il già citato (n. 26) Aethicus Ister 82, p. 63,20: *non prodet aucupata lamina inter cunabula*. Per *paro*, nel senso di ‘procurarsi’, riferito a



## Bibliografia

- Atkinson 1971 = J. E. Atkinson, *A Commentary on Book 3 of Q. Curtius Rufus' Historiae Alexandri Magni*, Thesis University of Cape Town 1971.
- Atkinson-Antelami 1998-2000 = Q. Curzio Rufo, *Storie di Alessandro Magno*, a cura di J. E. Atkinson, traduzione di V. Antelami, 2 voll., Milano 1998-2000.
- Baehrens 1913 = W. A. Baehrens, *Zu Curtius Rufus*, «RhM» 68, 1913, 429-447.
- Bardon 1947 = Quinte-Curce, *Histoires*, tome premier (livres III-VI), texte établi et traduit par H. Bardon, Paris 1947.
- Battaglia 1961-2002 = S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, 21 voll., Torino 1961-2002.
- Battisti 1949 = C. Battisti, *Avviamento allo studio del latino volgare*, Bari 1949.
- Bischoff 2004 = B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, 2, Laon-Paderborn, Wiesbaden 2004.
- Britzelmayr 1868 = M. Britzelmayr, *Kritische Bemerkungen zu Stellen in Plautus, Cäsar, Curtius*, «Programm der k. Studienanstalt zu Landshut», 1867-1868, 1-12.
- Burlă 1880-1881 = V. M. Burlă, *Studie filologice (Urmare)*, «Convorbiri Literare» 14, 1880-1881, 267-279.
- Ciorănescu 2001 = A. Ciorănescu, *Dictionarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă, București 2001.
- Damsté 1894 = P. H. Damsté, *Lectiones Curtianae*, Lugduni Batavorum 1894.
- Damsté 1897 = Q. Curti Rufi *Historiarum Alexandri Magni Macedonis quae supersunt*, ed. P. H. Damsté, Lugduni Batavorum 1897.
- Eussner 1873 = A. Eussner, *Römische Historiker der Kaiserzeit, Ester Artikel, Curtius Rufus*, «Philologus» 32, 1873, 155-178, 541-562.
- Giacone 1977 = *Storie di Alessandro Magno* di Quinto Curzio Rufo, a cura di A. Giacone, Torino 1977.
- Hedicke 1867 = Q. Curti Rufi *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*, E. Hedicke recensuit, Berolini 1867.
- Hedicke 1908 = Q. Curti Rufi *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*, iterum recensuit E. Hedicke, editio maior, Lipsiae 1908.
- Hoffmann 1889 = Sancti Aurelii Augustini episcopi *De Civitate Dei libri XXII*, recensuit E. Hoffmann, 1, libri I-XIII, Vindobonae 1889.
- Hofmann-Szantyr 1965 = J. B. Hofmann - A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965.
- Hug 1871 = A. Hug, Rec. di Vogel 1870, «Philologischer Anzeiger» 3, 1871, 168-172.
- Jeep 1869 = J. Jeep, *Kritische Bemerkungen zu Q. Curtius Rufus*, «Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik» 91, 1869, 189-196.
- Lucarini 2009a = C. M. Lucarini, *Per una nuova edizione critica di Curzio Rufo. I*, «Hyperboreus» 15, 2009, 80-100.
- Lucarini 2009b = Q. Curtius Rufus, *Historiae*, edidit C. M. Lucarini, Berolini et Novi Eboraci 2009.

---

bevande e cibi cfr. *ThLL* 10,1, 415,54-63 (si consideri anche l'uso di *parabilis* ['facile a procurarsi?'] in Curt. 6,2,3 [cit. *supra*, n. 7] e 8,4,28: *parco ac parabili uictu*).



- Marx 1894 = Incerti auctoris *De ratione dicendi ad C. Herennium libri IV*, edidit F. Marx, Lipsiae 1894.
- Meyer-Lübke 1890 = W. Meyer-Lübke, *Grammatik der romanischen Sprachen*, 1, *Lautlehre*, Leipzig 1890.
- Meyer-Lübke 1920 = W. Meyer-Lübke, *Einführung in das Studium der romanischen Sprachwissenschaft*, Heidelberg 1920<sup>3</sup>.
- Miller 1869 = A. Miller, *Zu Curtius Rufus*, «Blätter für das bayerische Gymnasialschulwesen» 5, 1869, 277-285.
- Modius 1579 = Q. Curtii Rufi *Historiarum Magni Alexandri Macedonis libri octo*, nove editi et recogniti a Fr. Modio Brugensi, Coloniae 1579.
- Molhuysen 1912 = P. Molhuysen, *Codices Bibliothecae Publicae Latini*, Lugduni Bavorum 1912.
- Mommsen-Meyer 1905 = *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, ediderunt Th. Mommsen et P. M. Meyer, 1, pars posterior, Berolini 1905.
- Montoliu 1936 = Q. Curci Rufus, *Història d'Alexandre el Gran*, 1, llibres III i IV, text revisat i traducció del Dr. M. de Montoliu, 2<sup>a</sup> edició a cura de J. Vergés, Barcelona 1936.
- Novák 1884 = R. Novák, *Poznamenání ke kritice textu Kurtia Rufa*, «LF» 11, 1884, 206-212.
- Paladini 1961 = M. L. Paladini, *Curzio Rufo*, III, 2, 15, «Latomus» 20, 1961, 392.
- Petschenig 1881 = Victoris episcopi Vitensis *Historia persecutionis Africanae provinciae*, recensuit M. Petschenig, Vindobonae 1881.
- Petschenig 1913 = S. Ambrosii *Opera*, pars V, *Expositio psalmi CXVIII*, recensuit M. Petschenig, Vindobonae 1913.
- Pichon 1897 = R. Pichon, Rec. di Damsté 1894, «RPh» 21, 1897, 248-251.
- REW<sup>3</sup> = W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1935<sup>3</sup>.
- Scaliger 1610 = Ios. Iusti Scaligeri ... *Opuscula varia antehac non edita*, Parisiis 1610.
- Schmidt 1881 = Rec. di Vogel 1875<sup>2</sup>-[1881], «PhW» 1, 1881, 74-78.
- Snakenburg 1724 = Quinti Curtii Rufi *De rebus gestis Alexandri Magni...*, curavit et digessit H. Snakenburg., Delphis et Lugd. Bat. 1724.
- Stangl 1902 = Q. Curti Rufi *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*, für den Schulgebrauch herausgegeben von Th. Stangl, Leipzig 1902.
- Stangl 1912 = *Ciceronis orationum scholiastae* [...], recensuit Th. Stangl, 2, commentarios continens, Vindobonae-Lipsiae 1912.
- Stotz 1996 = P. Stotz, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*, 3, *Lautlehre*, München 1996.
- Ussani 1924 = V. Ussani, *Lezioni varie e scolie di classici in servizio del Dizionario medievale*, «ALMA» 1, 1924, 20-26.
- Vahlen 1871 = M. Tullii Ciceronis *De legibus libri*, ex recognitione Io. Vahleni, Berolini 1871.
- Vogel 1870 = Q. Curti Rufi *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*, erklärt von Th. Vogel, erstes Bändchen, Buch III-V, Leipzig 1870 [1875<sup>2</sup>].
- Wagener 1878 = C. Wagener, *Zu Q. Curtius Rufus*, «Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik» 48, 1878, 817-820.
- Ziemmermann 1904 = *Die lateinischen Personennamen auf -o, -onis*, «ALLG» 13, 1904, 225-252, 415-426, 475-500.

- Zumpt 1826 = Q. Curtii Rufi *De gestis Alexandri Magni regis Macedonum libri qui supersunt octo*, recensuit C. T. Zumptius, Berolini 1826.
- Zumpt 1849 = Q. Curtii Rufi *De gestis Alexandri Magni regis Macedonum libri qui supersunt octo*, recensuit C. T. Zumptius, Brunsvigae 1849.
- Zumpt 1864 = Q. Curtii Rufi *De gestis Alexandri Magni regis Macedonum libri qui supersunt octo*, Ausgabe zum Schulgebrauch ... von C. T. Zumpt, Braunschweig 1864.

*Abstract:* At Curt. 3,2,15 we should read *cibus, quem aucupati parant, satiat*. The transmitted reading *occupati* derives from the elsewhere attested confusion between the verbs *aucupor* (via perhaps the late form *accup-*) and *occupo*.

VINCENZO ORTOLEVA  
ortoleva@unict.it

# Particolarità lessicali nel poema dell'*Heptateuchos*

MARIA ROSARIA PETRINGA

Nel cosiddetto poema dell'*Heptateuchos* si rinvencono talvolta termini rari o anche non precedentemente attestati. Su alcuni di essi mi sono già altrove soffermata<sup>1</sup>. Faccio qui seguire alcune considerazioni su qualche altro ulteriore caso meritevole di menzione<sup>2</sup>.

*ceriforum*: num. 153-154 [num. 8,2]: ...*dum braccia pandit / aurea ceriforum* («mentre il candelabro distende i bracci d'oro»). Il vocabolo ha il significato di 'candelabro' e sembra essere attestato solo qui e in *Gloss.* II 349,6, ma in forma maschile: *ceriforus*: κηριάπτης. Si tratta di un'occorrenza interessante perché il corrispettivo termine greco κηροφόρος parrebbe invece designare la persona che porta un cero: si veda ad es. *EM* p. 812,26 Kallierges: χλαμὺς δὲ τὸ περιφερὲς καὶ κυκλοειδὲς [...] ὄπερ φοροῦσιν οἱ κηροφόροι<sup>3</sup>. Per converso, nella voce del *ThL* (3, 863,1) la parola greca è erroneamente fatta precedere da un asterisco. Si vedano inoltre i termini simili indicanti il candelabro nel latino tardo: *cereferale* (Greg. Tur. *glor. conf.* 78), *cerofarium* (*Sacr. Gelas.* p. 145 e *Mirac. Steph.* 2,2,4), *cereoforaleum* (*Ius canon.* 3,94 [Migne 56, 888]) e *cereofalum* (*Peregr. Aeth.* 24,7 e 25,8).

*clarigenus*: *exod.* 1129 [*exod.* 31,2]: *ex Iuda, cui classe fuit clarigena origo* («da Giuda, che ebbe illustre origine per rango»). L'aggettivo *clarigenus* ('di stirpe illustre') appare rinvenirsi solo qui e in *Gloss.* V 617,17: *clarigenus est claro genere ortus*<sup>4</sup>. Si noti pure l'allungamento di -i- nel verso del poeta dell'*Heptateuchos*<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Si vedano in particolare Petringa 2014 e Petringa 2016, 98-101.

<sup>2</sup> Indico fra parentesi quadre i riferimenti all'ipotesi biblica.

<sup>3</sup> Cfr. pure *Et. Gud.* p. 567,18 Sturz: χλαμὺς δὲ καὶ ὄπερ φοροῦσιν οἱ κηροφόροι, e *Suda* κ 1538: κηροφορεῖν: κηρία φέρειν.

<sup>4</sup> Si consideri anche l'espressione *clari genus* che si rinviene in *Stat. silv.* 4,8,3; *Sil.* 17,631 e *Tac. ann.* 6,9,3 (su cui cfr. Woodman 2017, 129-130). Si veda poi *Prisc.* III 224,17: *similiter in eodem fere sensu figuratur nominativus et obliqui eius cum accusativo alterius nominis, quod et supra ostendimus: clarus genus, clari genus, claro genus, clarum genus, clare genus.* Lo stesso testo di *Gloss.* V 617,17 è ripreso nel *Glossario* di Ainaro (X sec.); cfr. Gatti 2000, 39 (C 112).

<sup>5</sup> Su questo e altri composti in -genus (= *genitus*) cfr. la dettagliata trattazione di André 1973, 23-35.

*confluus*: iud. 609 [iud. 15,6]: *cultorum conflua turba* («la traboccante folla dei notabili»). L'aggettivo ('che confluisce', 'traboccante') ha poche attestazioni nel latino tardo: Prud. *cath.* 5,75-76: *sed confusa dehinc unda revolvitur / in semet revolans gurgite confluio* [*refluo* v. l.] («ma poi l'onda ritorna rimescolandosi e correndo indietro su se stessa con un gorgo vorticoso»); Paul. Nol. *carm.* 18,113: *totis ergo quibus stipatur conflua turbis* [scil. *urbs Nola*] («[la città di Nola] traboccante dunque di tutte le folle di cui si riempie»); Ven. Fort. *carm.* 10,9,47: *tum venio qua se duo flumina conflua iungunt* («allora giungo dove si uniscono due fiumi confluenti»). Si presti attenzione in particolare all'affinità semantica dell'attestazione nel poeta dell'*Heptateuchos* con l'occorrenza di Paolino di Nola. Bisogna inoltre aggiungere che proprio il nesso *conflua turba* è rinvenibile (sia in prosa che in poesia) nel latino medievale: Beda, in *Ezram et Neemiam*, 3, l. 1844; Bruun Candidus, *vita Aegili metrica* 14,88 (nella stessa sede alla fine dell'esametro); *De apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano* 6,543,28; Stephanus Rothomagensis, *Draco Normannicus* 3,2, p. 169,32 e 6, p. 175,42.

*occa*: exod. 317-318 [exod. 9,32]: *Nam cetera mersit* [scil. *grando*] / *quae conspersa solo nondum deprompserat occa* («[La grandine] sommerse infatti tutto il resto che, sparso sul suolo, il rastrello non aveva ancora raccolto»). Il termine *occa* ('rastrello') sembra rinvenirsi solo qui per quanto riguarda i testi letterari antichi e tardoantichi<sup>6</sup>. Altre occorrenze si trovano nei glossari: *Gloss.* V 606,30: *occa*: *rastrum*; *Gloss.* V 376,20a: *occas fealga* (anglosax.: 'erpice'); *Gloss.* V 654,42: *occare*: *operire unde occatio et occae id est operimenta* e *Gloss.*<sup>1</sup> *Corp.* O 111 *occa*: *faelging* (anglosax.: 'erpice')<sup>7</sup>. In *Gloss.* «ALL» 2, 1885, 321, il vocabolo è sinonimo di *ager* per metonimia: *inde dicitur occa ager non procul ab oppidis liganibus magis utens quam vomere* [nomen trad.] *vel aratris*<sup>8</sup>.

*procurvo*: gen. 14 [gen. 1,12]: *pomiferique simul procurvant brachia rami* («e i fruttiferi rami incurvano insieme verso il basso i bracci»); gen. 608-609 [gen. 18,7]: *tum vitulus tumida procurvans cornua fronte / deligitur* («allora si

<sup>6</sup> Si noti tuttavia come ben attestato sin da Plauto sia il verbo *occare*: cfr. *Thll* 9,2, 359,52 - 360,44 s. v. Occorrenze del sostantivo nel latino medievale sono registrate in *NGML* s. v. e in *DMLBS* s. v. 1.

<sup>7</sup> Il riferimento a Veg. *mulom.* 1,56,5, rinvenibile in *Thll* 9,2, 328,50-55 s. v., è invece erroneo, perché basato su una non attendibile costituzione del testo. La lezione genuina è assai probabilmente *iacca* ('rastrelliera'): cfr. *Thll* 7,1, 4,58-64 s. v. e Ortoleva 1999, 186.

<sup>8</sup> Altre attestazioni nel latino medievale sono registrate in *DMLBS* s. v. 2. Potrebbe tuttavia in questi casi trattarsi di una confusione con *olca* ('campo coltivato'): si vedano a tal proposito le varianti grafiche in Du Cange 1883-1887 s. v. *olca*1 e *NGML* s. v. *olca*2.

sceglie un vitello che inclina verso il basso le corna con la turgida fronte»<sup>9</sup>. Il verbo ha valore di 'portare verso il basso'; esso si rinviene solo in Stat. *Theb.* 6,852: *...et celsum procurvat Agyllea Tydeus* («...e Tideo piega l'imponente Agilleo»), in una scena di lotta<sup>10</sup>.

*procurvus*: gen. 1052 [gen. 33,3]: *procurvus prona dominum cervice salutata* («saluta curvo il suo signore a testa bassa»); gen. 1144 [gen. 37,9]: *et sibi ceu domino procurva inflectere colla* («e piegare a sé, come al Signore, i colli ricurvi»); exod. 130 [exod. 3,2]: *procurvam fulgere rubum neque ignibus uri* («risplendere il rovo ricurvo senza bruciare per le fiamme»); exod. 434-435 [exod. 14,9]: *Iamque <iter> adcelerans procurva ad litora Rubri / marmoris admorat socias in bella quadrigas* («E ormai affrettando il cammino aveva rivolto le quadrighe alleate in guerra alle sinuose rive del mar Rosso»); iud. 239 [iud. 5,3]: *procurvus venerare deum...* («chinandoti venera Dio...»). L'aggettivo è, come si è visto, utilizzato varie volte dall'anonimo poeta, ma non si rinviene nella poesia classica e tardoantica al di fuori di Virgilio: *georg.* 2,421: *procurvam* [scil. *oleae non*] *expectant falcem rastrosque tenacis* («[gli olivi non] aspettano la falce adunca e i saldi rastrelli») e *Aen.* 5,765: *exoritur procurva ingens per litora fletus* («nasce un immenso pianto per i lidi incurvati»). Da Virgilio dipende probabilmente anche Isid. *orig.* 10,230: *procurvus quasi per longum curvus* (ripreso in *Gloss.*<sup>L</sup> I *Ansil.* PR 1813)<sup>11</sup>.

### Bibliografia

- André 1973 = J. André, *Les composés en -gena, -genus*, «RPh» 47, 1973, 7-30.  
 DMLBS = R. E. Latham - D. R. Howlett - R. K. Ashdowne (edd.), *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, Oxford 1975-2013.  
 Du Cange 1883-1887 = Ch. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, ... editio nova aucta ... a L. Favre, 10 voll., Niort 1883-1887.  
 Gatti 2000 = Ainaro, *Glossario*, edizione critica a cura di P. Gatti, Tavarnuzze Impruneta 2000.  
 NGML = *Novum glossarium mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC*, Hafniae 1957-  
 Ortoleva 1999 = Publii Vegeti Renati *Digesta artis mulomedicinalis*, liber primus, introduzione, testo critico e commentario a cura di V. Ortoleva, Catania 1999.

---

<sup>9</sup> I versi sono una ripresa quasi letterale di Verg. *georg.* 4,299-300: *tum vitulus bima curvans iam cornua fronte / quaeritur*.

<sup>10</sup> Un'attestazione medievale in Wurdestinus, *vita S. Winwaloei* 2,5 («AB» 7, 1888, 219): *ubi locum inter montes invenerunt sinuosos, id est ex australi et aquilonali plaga, aequaliter procurvatus...*

<sup>11</sup> L'aggettivo è viceversa abbastanza ricorrente nei poeti di età umanistica a partire da Petrarca (*buc.* 10,62).

Petringa 2014 = M. R. Petringa, *Le attestazioni del verbo clepto nel latino tardo e medioevale*, in P. Molinelli - P. Cuzzolin - C. Fedriani (edd.), *Latin vulgaire - Latin tardif 10*, Actes du X<sup>e</sup> colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Bergamo, 5-9 septembre 2012), Bergamo 2014, 615-626.

Petringa 2016 = M. R. Petringa, *Il poema dell'Heptateuchos. Itinera philologica tra tardoantico e alto medioevo*, Catania 2016.

ThL = *Thesaurus linguae Latinae*, 1900-

Woodman 2017 = *The Annals of Tacitus*, Books 5 and 6, edited with a commentary by A. J. Woodman, Cambridge 2017.

*Abstract:* Regarding some rare words in the anonymous Heptateuch poem: *ceriforum*, *clarigenus*, *confluus*, *occa*, *procurvo* and *procurvus*.

MARIA ROSARIA PETRINGA  
mrpetri@unict.it

# Filologia, antiquaria e propaganda nel Quattrocento. Il caso del tempio di Apollo in Circo\*

GIUSEPPE MARCELLINO

I resti oggi visibili del tempio di Apollo in Circo si trovarono, durante tutta l'epoca medievale, al di sotto dello strato di terreno che copriva buona parte della prima arcata del Teatro di Marcello<sup>1</sup>. Alcune parti del tempio furono riconosciute come tali già nell'Ottocento, ma i crocchi delle colonne, rinvenuti negli anni '30 del Novecento, vennero posizionati in verticale solo nel 1940<sup>2</sup>. Nel passato si è pensato all'esistenza a Roma di più di un tempio di Apollo di età repubblicana, ma grazie alla localizzazione del Circo Flaminio a opera di Guglielmo Gatti la questione è stata risolta definitivamente, e oggi, come ha scritto Filippo Coarelli, «l'identificazione del tempio non pone problemi»<sup>3</sup>. Questa importante acquisizione topografica, come mostreremo nel presente contributo, rappresenta l'esito felice di una lunga ricerca che ha avuto origine nel Quattrocento.

## 1. I templi di Apollo a Roma nel Medioevo

Al fine di ricostruire la storia delle identificazioni del tempio di Apollo nell'antiquaria quattro-cinquecentesca, sarà opportuno presentare innanzitutto i dati offerti dalle fonti antiche. Da un passo di Livio apprendiamo che già nel 449 esisteva a Roma un santuario di Apollo, denominato *Apollinare* e localizzato nei *prata Flaminea*, quindi al di fuori del *pomerium*<sup>4</sup>. Sul luogo dell'antico santuario all'aperto venne dedicato un tempio durante un'epidemia tra il 433 e il 431<sup>5</sup>. I resti che vediamo oggi risalgono al I sec. a. C., quando tra il 37 e il 32 Gaio Sosio, già luogotenente di Cesare, fece restaurare la precedente *aedes Apollinis*. Non disponiamo di testimonianze relative all'epoca medievale, ma i dati archeologici sembrano indicare un abbandono pre-

---

\* Ringrazio gli anonimi referee per le puntuali e rilevanti osservazioni.

<sup>1</sup> Per il santuario e il tempio di Apollo a Roma cfr. in generale Viscogliosi 1996; Coarelli 1997, 377-391.

<sup>2</sup> Viscogliosi 1996, 8-12.

<sup>3</sup> Coarelli 1997, 387.

<sup>4</sup> Liv. 3,63.

<sup>5</sup> Liv. 4,25: *Pestilentia eo anno aliarum rerum otium praebuit. Aedis Apollini pro valetudine populi vota est. Multa duumviri ex libris placandae deum irae avertendaeque a populo pestis causa fecere; magna tamen clades in urbe agrisque promiscua hominum pecorumque pernicie accepta*. Cfr. Bernstein 1998, 173-174.

coce dell'edificio<sup>6</sup>. Nei pressi del tempio di Apollo sorgeva anche il *Circus Flaminius* (edificato nel 221). Sempre grazie a Livio sappiamo che nel 212 si celebrarono più a Sud, nel Circo Massimo, per la prima volta i giochi, di carattere militare, in onore di Apollo per ottenere la vittoria contro Annibale durante la seconda guerra punica<sup>7</sup>. A partire dal 208 i *ludi Apollinares* divennero annuali e furono celebrati in estate, il 13 luglio<sup>8</sup>, mentre dal 179 in poi essi si svolsero per tutta l'epoca repubblicana nel *theatrum et proscaenium ad Apollinis*<sup>9</sup>, da identificare nell'area che successivamente fu occupata dal Teatro di Marcello<sup>10</sup>. Filippo Coarelli, riferendosi all'ipotesi, sostenuta in passato, che in età repubblicana esistessero due templi di Apollo, ha parlato del «caso più macroscopico di reduplicazione», da parte degli studiosi moderni, nella localizzazione dei monumenti del Circo Flaminius<sup>11</sup>.

Se volgiamo lo sguardo all'epoca medievale, ci rendiamo facilmente conto che sulla posizione di tale tempio regnò per molti secoli grande incertezza. A complicare il quadro, inoltre, contribuiva anche il fatto che a Roma, in epoca imperiale, era stato dedicato un altro tempio alla medesima divinità sul colle Palatino. Le fonti medievali non solo non distinguono l'uno dall'altro, ma anche collocano un cospicuo numero di *templa Apollinis* in diverse parti della città. Al fine di offrire una mappatura delle identificazioni ricorrenti in età medievale, faremo riferimento in particolare ai seguenti testi raccolti da Roberto Valentini e Giuseppe Zucchetti nel benemerito *Codice topografico della città di Roma*<sup>12</sup>:

*Curiosum*  
*Notitia*

*Curiosum urbis Romae regionum XIII* (post 357)  
*Notitia urbis Romae* (post 334)

<sup>6</sup> Viscogliosi 1996, 4-5.

<sup>7</sup> Liv. 25,12: ... *censuerunt patres Apollini ludos vovendos faciendosque et, quando ludi facti essent, duodecim milia aeris praetori ad rem divinam et duas hostias maiores dandas. Alterum senatus consultum factum est, ut decemviri sacrum Graeco ritu facerent hisque hostiis, Apollini bove aurato et capris duabus albis auratis, Latonae bove femina aurata. Ludos praetor in circo maximo cum facturus esset, edixit, ut populus per eos ludos stipem Apollini, quantam commodum esset, conferret. Haec est origo ludorum Apollinarium victoriae, non valetudinis ergo, ut plerique rentur, votorum factorumque. Populus coronatus spectavit, matronae supplicavere, vulgo apertis ianuis in propatulo epulati sunt, ceberque dies omni caerimoniarum genere fuit.* Sul passo cfr. Bernstein 1998, 171. Occorre però notare con Marshall (2006, 38 n. 96) che non è da escludere che «the adjective maximo represents a false inferenze by Livy or an interpolator».

<sup>8</sup> Coarelli 1997, 384.

<sup>9</sup> Liv. 40,51,3. Per questo teatro, probabilmente mobile, cfr. Sear 2006, 54-55.

<sup>10</sup> Coarelli 1968, 68-70.

<sup>11</sup> Ivi, 42-45.

<sup>12</sup> Valentini-Zucchetti 1940-1953.



<i>Lib. Pont.</i>	<i>Liber pontificalis</i> (compilato a partire dal VI sec.)
<i>Mirabilia</i>	La più antica redazione dei <i>Mirabilia</i> (1140-1143)
<i>Graphia</i>	Redazione dei <i>Mirabilia</i> incorporata nella <i>Graphia aureae urbis</i> (post 1154)
<i>Miracole</i>	<i>Le Miracole de Roma</i> (volgarizzamento della più antica redazione dei <i>Mirabilia</i> )
Rosell	Raccolta di Nicolàs Rosell del <i>De mirabilibus civitatis Romae</i> (1360-1362)
<i>Magliab.</i>	<i>Tractatus de rebus antiquis et situ urbis Romae</i> (1411), noto come Anonimo Magliabechiano
Mallio	Pietro Mallio, <i>Descriptio basilicae Vaticanae</i> (seconda metà del XII sec.)
Cavallini	Giovanni Cavallini, <i>Polistoria de virtutibus et dotibus Romanorum</i> (1343-1352)
Poggio	Poggio Bracciolini, <i>De varietate Fortunae</i> (1448)
Veggio	Maffeo Veggio, <i>De rebus antiquis memorabilibus basilicae S. Petri Romae</i> (post 1455)
Leto	Pomponio Leto, Rimaneggiamento del Catalogo delle quattordici regioni di Roma (1476-1488)
Albertini	Francesco Albertini, <i>Opusculum de mirabilibus novae et veteris urbis Romae</i> (1510)

In alcune fonti si colloca un tempio di Apollo nella zona della Basilica di San Marco Evangelista al Campidoglio, non molto lontano dal luogo dove sorgeva in realtà il tempio di Apollo in Circo. Si legge ad esempio *post Sanctum Marcum templum Apollinis* nei *Mirabilia*<sup>13</sup>, nella *Graphia*<sup>14</sup> e in Rosell<sup>15</sup> (nelle *Miracole* ricorre la medesima informazione in volgare: «Po Sancto Marco fo templum Apollinis»)<sup>16</sup>. Si noti, infine, che in *Magliab.* l'indicazione *post Sanctum Marcum* viene riletta per posizionare il tempio erroneamente più a Nord, a metà quindi tra San Marco in Campidoglio e Santa Maria in via Lata: *Ad Sanctum Marcum fuit templum Apollinis, videlicet retro, infra Sanctam Mariam viae Latae et dictam ecclesiam Sancti Marci, et vestigia adhuc sunt multa respicienti*<sup>17</sup>.

Altre fonti pongono il *templum Apollinis* in Vaticano. Ad esempio, nel *Lib. Pont.* leggiamo: *Beatus Petrus sepultus est via Aurelia, in templum Apollinis, iuxta locum ubi crucifixus est, iuxta palatium Neronianum, in Vaticano, iuxta territorium Triumphalem*<sup>18</sup>. La notizia è ripetuta nei *Mirabilia*<sup>19</sup> e,

<sup>13</sup> Ivi, 3, 50.

<sup>14</sup> Ivi, 3, 88.

<sup>15</sup> Ivi, 3, 191.

<sup>16</sup> Ivi, 3, 119.

<sup>17</sup> Ivi, 4, 139.

<sup>18</sup> Ivi, 2, 221, 225, 231.

con qualche piccola variazione, nella *Graphia*<sup>20</sup>, in Rosell<sup>21</sup> e nelle *Miracole*<sup>22</sup>. Ancora in Mallio il tempio è collocato in Vaticano<sup>23</sup>. Reinterpretando poi l'informazione dei *Mirabilia*, Cavallini colloca il *templum* non più nei pressi della Chiesa di San Pietro al Vaticano, ma in quelli della Chiesa di San Pietro in Montorio, sul Gianicolo (*In huiusmodi monte fuit olim templum Neronis infra quod fuit templum Apollinis, in quo erat aerarium Neronis*)<sup>24</sup>. Invece, Magliab. segue ancora la collocazione offerta dai *Mirabilia* (*Iuxta palatium Neronis fuit templum Apollinis, quod hodie Sancta Petronilla dicitur, et ibi iunctum est, ubi sanctus Andreas est*)<sup>25</sup>. Questa tradizione è attestata ancora nel Quattrocento, come testimoniano Poggio<sup>26</sup>, Veggio<sup>27</sup> e Albertini<sup>28</sup>.

---

<sup>19</sup> Ivi, 3, 43: *Infra palatium Neronianum est templum Apollinis, quod dicitur Sancta Petronilla, ante quod est basilica quae vocatur Vaticanum, ex mirifico musibo laqueata auro et vitro. Ideo dicitur Vaticanum, quia vates, id est sacerdotes, caneant ibi sua officia ante templum Apollinis, et idcirco tota illa pars ecclesiae Sancti Petri Vaticanum vocatur.*

<sup>20</sup> Ivi, 3, 85.

<sup>21</sup> Ivi, 3, 190.

<sup>22</sup> Ivi, 3, 116.

<sup>23</sup> Ivi, 3, 383-384: *beati vero Petri apostoli corpus accepit beatus Cornelius papa, et cum magna devotione et reverentia posuit illud prope locum ubi crucifixus est, inter corpora sanctorum episcoporum, in templo scilicet Apollinis, in monte Aureo, in Vaticano palatii Neronis. Postea vero beati Silvestri papae Constantinus christianissimus imperator, rogatu eiusdem sanctissimi pontificis, cum magna devotione et diligentia, ut res ipsa docet, fecit ecclesiam beato Petro apostolorum principi ante templum Apollinis in Vaticano, cuius fundamentum ipse imperator prius fodit et asportavit inde XII cophinos ad honorem XII apostolorum. Cfr. ivi, 3, 396: *Infra palatium vero Neronis est templum Apollinis, quod nunc vocatur Sancta Petronilla, in quo est reconditum corpus eiusdem virginis, ante quod est basilica Sancti Angeli, quae vocatur Vaticanum, mirifico mosibo laqueata auro et vitro. Ideo vero dicitur Vaticanum, quia vates, id est sacerdotes, antiqutius caneant ibi sua officia, ante templum Apollinis; Ivi, 3, 437: *Tunc cum ipse per loca singula prima Christo sacraria construxisset, Romae templum Apollinis, quod Vaticanum appellabatur, in divinum versum oraculum, beati Petri nomine dedicavit.***

<sup>24</sup> Ivi, 4, 41.

<sup>25</sup> Ivi, 4, 133.

<sup>26</sup> Ivi, 4, 235-236: «Templum Apollinis in Vaticano iuxta basilicam Beati Petri translatum in Dei cultum servavit religio nostra».

<sup>27</sup> Ivi, 4, 391-392: «Quoniam verum mentionem fecimus altaris Sanctae Petronillae, sciendum est, templum illud ubi situm est, fuisse antiquum, nobile, magna impensa et miro cultu, sicut adhuc reliquiae ostendunt, elaboratum, ac Apollini quidem. [...] Ceterum, quia totus locus ipse, qui usque ad altare Sancti Michaelis, vestustum utique, protenditur, vestibulum fuit templi Apollinis, quod Sanctae Petronillae nomen accepit».

Alcune fonti collocano il tempio vicino all'*orphanotrophium*, struttura situata in Laterano nei pressi di quella *schola cantorum*, istituita da Gregorio I, che doveva trovarsi all'inizio dell'antica via Merulana, non lontano dalla Chiesa, ora non più esistente, di S. Matteo in Merulana<sup>29</sup>. Così nei *Mirabilia* leggiamo: *In Orphanotrophio templum Apollinis*<sup>30</sup>. Tale informazione, che è stata considerata «invenzione dell'autore»<sup>31</sup>, è riproposta fedelmente sia nelle *Miracole*<sup>32</sup> sia in *Magliab.*<sup>33</sup>

Un leggendario tempio di Apollo nei pressi delle terme di Diocleziano è menzionato nei *Mirabilia* (*In palatio Dioclitiani quattuor templa fuere, Asclepii et Saturni, Martis et Apollinis, quae nunc vocantur modii*)<sup>34</sup>, nelle *Miracole* (*In palazzo Dioclitiani et Maximiani foro III<sup>or</sup> templa, Asclepii et Saturni, Martis et Apollinis, le quale se dico modia*)<sup>35</sup> e in *Magliab.* (*Ad pergulum Dioclitiani fuerunt duo templa: scilicet Asclepii et Saturni, Martis et Apollinis*)<sup>36</sup>.

Nei *Mirabilia*, inoltre, è citato un oracolo di Apollo nel rione Parione, nei pressi del cosiddetto *Maiorentum*, monumento da identificare probabilmente con i resti del Teatro di Pompeo (*Ad concham Parrionis fuit templum Gnei Pompeii mirae magnitudinis et pulchritudinis; monumentum vero illius quod dicitur Maiorentum, decenter ornatum, fuit oraculum Apollinis*)<sup>37</sup>. La medesima notizia si rinviene anche nella *Graphia*<sup>38</sup> e in Rosell<sup>39</sup>.

Di un altro immaginario tempio di Apollo, collocato nei pressi della Chiesa di San Lorenzo in Panisperna, troviamo infine menzione nella *Graphia* (*In thermis Olimpiadis, ubi fuit assatus beatus Laurentius, fuit templum Apollinis*)<sup>40</sup>, nelle *Miracole* («In thermis Olimpiadis, dove fu arostito sancto Laurentio, fo templum Apollinis») <sup>41</sup> e in *Magliab.* (*Ad thermas Olympiadis fuit coctus beatus Laurentius, ante templum Apollinis, id est ad Sanctum Laurentium Panispernae*)<sup>42</sup>. Ricordiamo, inoltre, che Leto nel suo rimaneggiamento, risalente

<sup>28</sup> Ivi, 4, 482: «Templum Apollinis in Vaticano, ubi nunc est oratorium Sanctae Petronillae virginis, coniunctum ecclesiae Sancti Petri».

<sup>29</sup> Cfr. Dyer 2008, 28-29; Davis 1995, 85-86.

<sup>30</sup> Valentini-Zucchetti 1940-1953, 3, 59.

<sup>31</sup> Accame-Dell'oro 2004, 169 n. 184.

<sup>32</sup> Valentini-Zucchetti 1940-1953, 3, 124.

<sup>33</sup> Ivi, 4, 147.

<sup>34</sup> Ivi, 3, 60.

<sup>35</sup> Ivi, 3, 124.

<sup>36</sup> Ivi, 4, 148.

<sup>37</sup> Ivi, 3, 49. Cfr. anche Accame-Dell'oro 2004, 155 n. 130.

<sup>38</sup> Valentini-Zucchetti 1940-1953, 3, 88.

<sup>39</sup> Ivi, 3, 191.

<sup>40</sup> Ivi, 3, 61.

<sup>41</sup> Ivi, 3, 124.

<sup>42</sup> Ivi, 4, 148.

agli anni 1476-1488, del Catalogo delle quattordici regioni di Roma aggiungerà nel rione Alta semita l'indicazione «Templum Apollinis et Clatrae»<sup>43</sup>, e in quello Flaminio scriverà: «Aedis antiqua Apollinis cum lavacro»<sup>44</sup>.

Nelle fonti antiche, infine, risulta complessa anche la localizzazione del tempio di Apollo sul Palatino, i cui resti furono rinvenuti solo nella seconda metà dell'Ottocento nella medesima area in cui si trovava anche la casa di Augusto, legata al culto di quella divinità. Se infatti Solino (1,18) indica una *area Apollinis* su tale colle, le due redazioni del Catalogo augusteo delle quattordici regioni di Roma (*Curiosum*<sup>45</sup> e *Notitia*<sup>46</sup>) registrano una non altrimenti nota *aream Apollinis et Splenis*<sup>47</sup>, che poi viene collocata nei *Mirabilia* nei pressi della Chiesa di San Saba, sul piccolo Aventino (*ubi est Sanctus Saba, fuit area Apollinis et Splenis*)<sup>48</sup>. La medesima notizia ricorre nelle *Miracole*<sup>49</sup> e in *Magliab.*<sup>50</sup>, dove però si riconnette anche l'*area Apollinis* a un *templum Apollinis*<sup>51</sup>. Leto, infine, registra una *aedes Apollinis* sul Palatino sulla scorta di Plin. *nat.* 34,14.<sup>52</sup>

La disamina di queste fonti mostra chiaramente che nella topografia della Roma medievale ci fu un alto tasso di reduplicazione del tempio di Apollo.

## 2. Alla ricerca del tempio di Apollo nel Quattrocento

Quando si affacciò sulla scena il fondatore dell'antiquaria, Biondo Flavio, la questione della localizzazione dell'antico tempio di Apollo, come abbiamo visto, si presentava alquanto difficile da risolvere. Nella *Roma instaurata* (1446) egli collocò erroneamente il *templum Apollinis* nei pressi dell'antico Stadio di Domiziano, nell'attuale Piazza Navona. L'umanista, infatti, dopo aver letto in Livio che il tempio si sarebbe trovato nei pressi dei *prata Flaminia*<sup>53</sup>, si lasciò trarre in inganno dalla toponomastica medievale, che già a par-

<sup>43</sup> Ivi, 1, 216. Cfr. Hackens 1960-1961, 185-196.

<sup>44</sup> Ivi, 1, 229.

<sup>45</sup> Ivi, 1, 90.

<sup>46</sup> Ivi, 1, 165.

<sup>47</sup> Cfr. Richardson 1992, 31.

<sup>48</sup> Valentini-Zucchetti 1940-1953, 3, 58.

<sup>49</sup> Ivi, 3, 123.

<sup>50</sup> Ivi, 4, 110: *Unde Roma tenuit a principio a silva areae Apollinis tunc temporis, et nunc, ut imaginatur, Sanctus Saba, usque ad supercilium scalarum Caci.*

<sup>51</sup> Ivi, 4, 147: *Ubi Sanctus Saba, fuit templum Apollinis; et ibi stetit eius area idest Apollinis et Splenis, et silva areae Apollinis.*

<sup>52</sup> Ivi, 1, 236.

<sup>53</sup> Raffarin 2012, 175-177 (*Roma inst.* 3,39): «Quae enim carnis privii extremo Iovis die ipso in circo [scilicet Flaminio] eduntur spectacula, originem habuisse videntur ab Apollinaribus ludis, de quibus Macrobius in Saturnalibus sic scribit: [...]. Qua

tire dall'ottavo secolo indicava come *Circus Flaminius* il luogo dello *Stadium Domitiani*, denominato 'In agone' nel Quattrocento<sup>54</sup>. A livello terminologico contribuirono all'errore, da una parte, la supposta connessione tra il nome moderno 'Agone' e gli antichi *agones* in onore di Apollo, e dall'altra la vicinanza della chiesa di Sant'Apollinare, che si erge nella parte Nord dell'antico Stadio di Domiziano<sup>55</sup>. Se il testo di Livio, infatti, poteva apparentemente confermare l'identificazione dei *prata flaminea* con il *Circus Flamineus*, la presenza in quel luogo di una chiesa dedicata a S. Apollinare rappresentò la conferma, per Biondo, della riconversione di un culto pagano (Apollo) in uno cristiano (Apollinare). A monte di questa ricostruzione vi sarebbe, secondo un'esplicita affermazione dell'umanista, «Pandulphus Lateranensis ecclesiae hostiarius», vale a dire Pandolfo d'Alatri, il quale allestì una delle redazioni del *Liber pontificalis*:

Pandulphus autem Lateranensis ecclesiae hostiarius, quod Petrus omiserat bibliothecarius, habet Hadrianum primum pontificem Romanum aedificasse Sancti Apollinaris ecclesiam, ubi prius Apollinis aedes fuit. Quod quidem nulla alia ratione factum videtur, quam ut celebri tunc in urbe loco Apollinaris et loci et aedis appellatio, a ritu gentilium celebris, tractu temporis in Sancti Apollinaris praesulis Ravennatis memoriam verteretur. Sic in Pantheone proximo illi loco, haud diu antea omnium

---

autem ratione vel coniectura ducti affirmaverimus esse ludorum Apollinarium similitudinem quae nunc etiam praedicto tempore servatur, libet ostendere. Vidimus ex Titi Livii tertio, senatum fuisse advocatum in prata Flaminia, ubi postea fuit aedes Apollinis et iam tum Apollinarem appellabant». Cfr. Liv. 3,63: *Consules ex composito eodem biduo ad urbem accessere senatumque in Martium campum evocavere. Ubi, cum de rebus a se gestis agerent, questi primores patrum senatum inter milites dedita opera terroris causa haberi. Itaque inde consules, ne criminationi locus esset, in prata Flaminia, ubi nunc aedes Apollinis est – iam tum Apollinare appellabant – avocavere senatum.*

<sup>54</sup> Per la questione si vedano Raffarin 2017, 249-253; Marcellino 2014, 166-170; Muecke 2011, 282-283. Sul cambiamento del nome dello Stadio di Domiziano si vedano Sommerlechner 1999, 346; Virgili 1999, 341-343. Si ricordi anche che nell'*Ordo Benedicti* il Teatro di Marcello viene indicato sempre con la medesima denominazione di *circus Flammineus*. Sulla questione cfr. Tortorici 1989-1990, 32 n. 10. Biondo si sofferma sulla topografia dei *ludi Apollinares* anche in *Roma inst.* 1,9 (Raffarin 2005, 25, 27).

<sup>55</sup> Raffarin 2012, 175 (*Roma inst.* 3,38): «De mutatione nominis circi Flaminii in Agonem, parum admirari debebunt qui noverint *agonis* verbum commune esse cuilibet actioni quocunque in loco publice instituatur. Et in tanta tamque obscura omnium appellationum mutatione quantam fecerunt Romae urbis aedificia, haec satis videtur toleranda, cum locus ipse, nedum florente Roma, multorum ludorum spectaculorumque agones habuerit. Sed nostris quoque temporibus, si quis attente consideraverit, ludorum quoque Apollinarium similitudinem repraesentet».

idolorum, quibus id templum erat dedicatum, cultus in omnium Christi domini martirum memoriam fuerat mutatus<sup>56</sup>.

La frase «quod Petrus omiserat bibliothecarius» indica chiaramente che Biondo conobbe non solo la versione ridotta di Petrus Guilielmus del *Liber Pontificalis*, che poté leggere nel codice della Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3762<sup>57</sup>, ma anche quella più ampia di Pandolfo, giacché si rese conto dell'omissione fatta dal primo. Nella redazione di Pandolfo, infatti, troviamo un accenno all'esistenza della Chiesa di Apollinare al tempo di Papa Adriano (*Sed et in basilica beati Apollenarii simili modo vela de octapolum optulit numero X et linea X*)<sup>58</sup>, dal quale l'umanista dedusse che la costruzione dell'edificio fosse da ascrivere ad Adriano I. Notiamo però non solo che in questa fonte non si parla del tempio di Apollo, ma anche che in nessun altro documento si legge che Papa Adriano I fece demolire una struttura per far posto alla chiesa di Apollinare<sup>59</sup>. Per quale ragione quindi Biondo scrive: «ubi prius Apollinis aedes fuit»?

Nel passo della *Roma instaurata* testé citato, in realtà, pare si debba distinguere tra un elemento derivante dal *Liber Pontificalis* («Hadrianum primum pontificem Romanum aedificasse Sancti Apollinaris ecclesiam») e una leggenda sulla riconversione di un luogo di culto pagano. Per affrontare la questione ci viene in soccorso un passo del *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, una sorta di biografia degli arcivescovi di Ravenna redatta da Andrea Agnello nel IX secolo, nella quale si legge una breve vita di Apollinare, discepolo di San Pietro martirizzato sotto Vespasiano. Ricaviamo così che, dopo la sua iniziale permanenza a Roma, Apollinare si trasferì a Ravenna, dove *templa deorum subvertit et simulacra comminuit*<sup>60</sup>, per poi essere condotto nei Balcani e in Grecia, donde avrebbe fatto finalmente ritorno a Ravenna. In questa città i cristiani lo avrebbero accolto in festa, ma ben presto egli sarebbe

<sup>56</sup> Raffarin 2012, 177 (*Roma inst.* 3,40).

<sup>57</sup> Cfr. Clavuot 1990, 253-259, 348-349, 353. Sul manoscritto appartenuto a Biondo si fonda l'edizione di Přerovský 1978.

<sup>58</sup> Duchesne 1886, 1, 504. Occorre ricordare che è proprio questa la più antica menzione della Chiesa di Sant'Apollinare a nostra disposizione. Nella cosiddetta *Descrizione delle mura di Roma* del cod. Einsiedlense si menziona la medesima chiesa, senza ulteriori indicazioni. Cfr. Valentini-Zucchetti 1940-1953, 2, 180.

<sup>59</sup> Si deve aggiungere, per completezza, che dagli scavi della parte Nord dello *Stadium Domitiani*, in via Agonale, negli anni '30 del Novecento è emersa una statua di Apollo lico, che doveva collocarsi probabilmente sull'ingresso dello Stadio. Non abbiamo tuttavia elementi che ci consentano di supporre che a Roma si fosse mantenuto il ricordo di tale statua durante i secoli medievali.

<sup>60</sup> Mauskopf Deliyannis 2006, 148. Per la ricezione del *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* cfr. Vasina 1974, 217-267.

divenuto bersaglio degli strali dei pagani (*Quem saevientes pagani post diutius caesum nudis pedibus super prunas stare fecerunt et alia multa tormenta in eum exercuerunt*)<sup>61</sup>. Nel racconto troviamo a questo punto un elemento che ci aiuta a far luce sull'affermazione di Biondo, perché leggiamo che Apollinare, in risposta, avrebbe demolito con le sue pregherie un tempio di Apollo: *Templum Apollinis, quod ante portam que vocatur Aurea, iuxta amphitheatrum, suis orationibus demolivit*<sup>62</sup>. La notizia della distruzione di un tempio di Apollo a opera di Sant'Apollinare potrebbe aver contribuito a far nascere l'idea che la Chiesa dedicata a quest'ultimo fosse sorta in un'area di culto apollineo. Occorre notare a tal proposito che il *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, che è la più antica fonte in cui si istituisca un esplicito collegamento tra Apollo e Apollinare, fu ben noto a Biondo, il quale se ne servi per le sue *Decades*<sup>63</sup>. Sebbene non si possa escludere che con il trasferimento, a partire dall'VIII secolo, del culto di Apollinare a Roma la leggenda relativa alla distruzione di un tempio pagano si fosse diffusa e innestata già prima di Biondo anche nella città eterna, dobbiamo sottolineare che solo grazie al recupero del passo di Livio (3,63) a opera del Forlivese il tempio di Apollo divenne oggetto di ricerca archeologica e fu collocato (erroneamente) nei pressi di quello che al tempo era chiamato 'Circo Flamineo'.

La ricostruzione di Biondo avrebbe avuto ben presto favorevole accoglimento nell'antiquaria romana. Grazie alle ricerche di Luisa Capodoro sappiamo che Giovanni Tortelli lesse con attenzione la *Roma instaurata* per redigere la voce *Rhoma* della sua *Orthographia*<sup>64</sup>. Il Tortelli incominciò a lavorare alla sua opera, come è stato chiarito, già nel 1445, ma essa fu pubblicata tra il 1451 e il 1452<sup>65</sup>. In assenza di studi particolareggiati, gli studiosi giustamente si sono mostrati cauti in merito ai rapporti tra l'opera di Biondo e quella del Tortelli<sup>66</sup>. Ora però proprio la ricostruzione della topografia del tempio di Apollo offre un ulteriore elemento per definire la direzione del flusso di informazioni, perché la voce *circus* dell'*Orthographia* deriva chiaramente dalla *Roma instaurata*, al cui autore Tortelli allude con le parole «ex quibus nonnulli certissime affirmare volunt»:

<sup>61</sup> Mauskopf/Deliyannis 2006, 149.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Cfr. Buchholz 1881, 26-27.

<sup>64</sup> Cfr. sulla questione Capoduro 1999, 14-17.

<sup>65</sup> Donati 2006, 6-11.

<sup>66</sup> Della Schiava 2016, 111: «Rimane ora da domandarsi se e in che direzione possano essere avvenuti altri scambi tra le due opere al di fuori dei confini della voce *Rhoma*. In altre parole, va capito se Biondo avesse accesso a schede dell'*Orthographia* prima della pubblicazione della *Roma instaurata* o se Tortelli abbia fruito dell'opera antiquaria del forlivese anche per altri luoghi della sua enciclopedia».

Circus flamineus ideo dictus est, quod in pratis flamineis costructus fuit. Unde Livius itaque inde consules, ne criminationi locus esset, in prata flaminea, ubi nunc aedes Apollinis est, iam tum apollinarem appellabant, advocavere senatum. Et in eodem libro ea inquit omnia in pratis flamineis concilio plebis acta quae nunc circum flamineum appellant, ex quibus nonnulli certissime affirmare volunt eum flamineum circum fuisse, qui nunc quoque Agon vocitur, iuxta quem teste Pandulpho lateranensis ecclesiae hostiario Hadrianus primus romanus ponti(fex) in aede Apollinis ecclesiam consecravit Apollinaris martyris et praesulis Ravennatis, ut nominis similitudine memoriam idolorum confunderet. Nanque in eo circo apollinaria in honorem Apollinis celebrari consueverant, dicente Macrobio de saturnalibus: bello punico Apollinares ludi ex sybillinis libris primum sunt instituti suadente Cornelio Ruffo decemviro. Et infra subdit: Inque eam rem duodecim milia aeris praetori et duas hostias maiores dari decemviris praeceptum, ut Graeco ritu hisce hostiis sacrum facerent Apollini bove aurato, et capris duabus albis auratis. Latonae bove foemina aurata, ludos in circo populus coronatus spectare iussus<sup>67</sup>.

La ricerca antiquaria degli umanisti si interseca, come ebbe modo di mostrare Gustina Scaglia in un importante e ancora fondamentale contributo del 1964, con la storia delle raffigurazioni quattrocentesche della città eterna. Mettendo a raffronto i dati desumibili dalla carta di Alessandro Strozzi (1474) con il testo della *Roma instaurata* di Biondo Flavio la studiosa, in particolare, ha ipotizzato che il modello del disegno strozziano fosse una mappa concepita per accompagnare e illustrare l'opera di Biondo, oppure -ipotesi alternativa- un foglio sciolto, di cui il Forlivese si sarebbe servito per la stesura del suo lavoro<sup>68</sup>. Pur condividendo l'ipotesi di un legame tra la *Roma instaurata* e la mappa di Strozzi, secondo J.M. Huskinson «it is more likely that the map depends from *Roma Instaurata* than from a plan used by Biondo to help him write it»<sup>69</sup>. Gli studiosi però in generale sono concordi sul fatto che sia la carta di Strozzi sia le tre vedute di Roma realizzate dal miniaturista Pietro del Massaio traggano origine da un archetipo comune, che avrebbe recepito, in una maniera non ancora chiarita, le nuove acquisizioni della *Roma instaurata*<sup>70</sup>. Ai fini del nostro discorso è importante notare che nella carta di Strozzi, in basso, proprio in coincidenza con la piega tra il verso e il recto del foglio, a sini-

---

<sup>67</sup> Cito dalla copia personale del Tortelli: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1478, c.115<sup>v</sup>. Tortelli fece uso delle ricerche di Biondo anche per l'identificazione del Teatro di Pompeo. Cfr. Muecke 2017, 268-269.

<sup>68</sup> Scaglia 1964, 154.

<sup>69</sup> Huskinson 1969, 147, n. 81. Dello stesso parere è anche Weiss 1969, 92 n. 2.

<sup>70</sup> Del modello utilizzato da Biondo sarebbero copia le tre vedute di Roma disegnate da Pietro del Massaio (cfr. *infra* n. 82) e quella di Alessandro Strozzi del 1474 (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Redi 77, cc. VII<sup>v</sup>- VIII<sup>r</sup>), descritta da Frutaz 1962, 1, 140-142; 2, tav. 159. Cfr. Scaglia 1964, 139; Bertolini 1994, 448; Cantatore 2005, 175; Ribouillault 2010, 144.



stra della «Tore Sanguigna», è raffigurata la chiesa di Sant'Apollinare, sotto la quale si legge la didascalia, in volgare, «S. Apollinario»<sup>71</sup> e ancora più sotto: «T. Apolinis». Dal momento che in latino leggiamo il genitivo «Apolinis», è ragionevole ipotizzare che «T.» sia un'abbreviazione per «Templum». Alla luce di quanto detto sopra è chiaro che Strozzi collocò il tempio in questione nelle immediate vicinanze dell'attuale Piazza Navona grazie alla ricostruzione di Biondo, alla quale avrebbero fatto ricorso in seguito sia Francesco Albertini nell'*Opusculum de mirabilibus novae et veteris urbis Romae* (1510)<sup>72</sup> sia Andrea Fulvio<sup>73</sup>, il quale ricorrendo ad Ascon. *tog. cand.* 90C mise in discussione l'identificazione tradizionale ed errata della zona detta 'in Agone' con il *Circus Flaminius*. Nel capitolo *De Circo quem nunc Agonem nominant* delle sue *Antiquitates urbis* egli mostra, infatti, come il cosiddetto Circo in Agone non sia quello antico denominato *Circus Flaminius*<sup>74</sup>, mentre nel capitolo *De circo Flaminio et eius ornamentis* colloca più correttamente l'antico *Circus Flaminius* nei pressi della Chiesa di Santa Caterina dei Funari<sup>75</sup>. Nella Pianta di Roma antica di Giovanni Battista Palatino, inserita nella *Urbis Romae topographia* di Bartolomeo Marliano (Roma 1544), per la prima volta il Circo Flaminio e l'adiacente *templum Apollinis* saranno collocati nei pressi dell'isola tiberina<sup>76</sup>. Finalmente nel 1553, nella pianta di Roma antica disegnata da Pir-

---

<sup>71</sup> La Basilica di Sant'Apollinare, ubicata nelle vicinanze di Piazza Navona, si erge nel luogo dove già nell'ottavo secolo si trovava una chiesa stazionaria. La precedente struttura dell'edificio medievale fu tuttavia del tutto ristrutturata nel 1588 sotto Gregorio XIII (1572-85). Sulla chiesa si veda Claussen 2002, 93-109.

<sup>72</sup> Valentini-Zucchetti 1940-1953, 4, 474: «Pandulphus, Lateranensis hostiarius ecclesiae, scribit Hadrianum pontificem primum eo aedificasse ecclesiam Sancti Apollinaris in eo loco ubi prius in circo Flammineo Apollinis aedes fuit [...]».

<sup>73</sup> Cfr. Raffarin 2017, 253-256.

<sup>74</sup> Fulvius 1527, 56<sup>r</sup>: «Extat hodie pulcherrima Circi forma in medio nunc centro urbis quem Agonem nominant, quod in eo olim agonalia fierent appellatus. [...] Insedit autem iam ferme omnium mentibus pertinacissima opinio hunc esse circum flamminium ex verbis Livii ita scribentis: in prata flamminia, ubi nunc est aedus Apollinis iam tunc apollinarem appellabant, convenere. Quam opinionem secutus Pandulfus lateranensis ecclesiae ostiarius scribit Hadrianum primum condidisse templum Apollinaris martyris iuxta circum flam(imium). Quae omnia Pediani verba destruere et convellere videntur». La discussione del passo di Asconio si trova in Fulvius 1527, 55<sup>r</sup>.

<sup>75</sup> Fulvius 1527, 54<sup>v</sup>-55<sup>r</sup>: «De circo autem flam(inio). Pertinacissima vulgi adhuc extat opinio, quod is fuerit quem hodie Agonem nominant. Eruditiores vero non hunc, sed eum fuisse asserunt, cuius adhuc extat forma, et veterum sedilium signa, ubi in medio nunc est templum sanctae Catherinae, ubi hodie torquentur funes quod prius dicebatur monasterium D. Rosae in castro aureo».

<sup>76</sup> Frutaz 1962, 1, 56-57; 2, tav. 21.

ro Ligorio e pubblicata a Roma nel 1553 da Michele Tramezzino verranno raffigurati correttamente il *Circus agonalis*, nella originaria posizione dello *Stadium Domitiani*, e il *Circus Flaminius* nei pressi del tempio di Apollo, non lontano dall'isola tiberina<sup>77</sup>.

### 3. Antiquaria e propaganda antiturca

Nel 1457 Biondo, basandosi sulle ricerche topografiche condotte più di un decennio prima<sup>78</sup>, nel secondo libro della *Roma triumphans* descrisse i giochi avvenuti quell'anno nell'attuale piazza Navona per celebrare la vittoria cristiana di Belgrado sui Turchi del 1456:

Ludi Apollinares Senatus decrevit ut in perpetuum voverentur, quos ad nostram quoque aetatem pervenisse constat. Siquidem hi sunt quos per extremos carnis privii dies, in Circo Flaminio, ubi nunc Agonis est appellatio, fieri quotannis videmus. Principio enim mutationis prudenter factae a gentilium superstitione ad ritus Christianos, ut aliquid Apollinarium appellationis ipsi ludo remaneret prope sancti Apollinaris ecclesiam, ea etiam ratione institutam, is locus ludis est retentus, nec multum variat tempus, quando hi sicut et illi ad finem Februarii ut plurimum eduntur et quando hostiae illorum, sicut decuit, sunt omissae, retinet consuetudo aliquod victoriae simulacrum faciendi, sicut eos victoriae ergo inchoatos Livius asseruit<sup>79</sup>.

I giochi del Carnevale, secondo l'umanista, discenderebbero direttamente da quelli antichi dedicati ad Apollo: vi sarebbe una continuità sia terminologica sia topografica, perché i festeggiamenti del presente si svolgerebbero, non diversamente da quelli dei Romani, negli ultimi giorni del Carnevale nel Circo Flaminio, chiamato comunemente 'Agone'<sup>80</sup>. Biondo mette anche qui in relazione questo luogo con la adiacente chiesa di Sant'Apollinare, costruita a suo giudizio perché si tramandasse il nome dei giochi apollinei («ut aliquid Apollinarium appellationis ipsi ludo remaneret»). L'umanista elabora così una singolare teoria, ricongiungendo i giochi del passato con quelli del presente attraverso il filo rosso della vittoria: quelli di Apollo, come si legge in Livio, sarebbero stati iniziati per ottenere la vittoria durante la seconda guerra punica, mentre durante i giochi moderni si manterrebbe la «consuetudo aliquod victoriae simulacrum faciendi». In tal modo, la ricostruzione effettuata nella *Roma instaurata* diventa la base per un discorso di propaganda antiturca

<sup>77</sup> Ivi, 1, 60-61; 2, tav. 25.

<sup>78</sup> Secondo Angelo Mazzocco la descrizione dei giochi del Carnevale sarebbe stata scritta da Biondo dopo la stesura di un passo del VII libro in cui si parla di Hunyadi. Cfr. Mazzocco 1979, 2-4.

<sup>79</sup> Pincelli 2016, 274 (= Blondus 1559, 47D).

<sup>80</sup> Si osservi però che secondo Livio i giochi in onore di Apollo avrebbero avuto luogo nel mese di luglio e non nel periodo che corrisponde al Carnevale romano.

con una descrizione particolareggiata dei festeggiamenti dedicati ai tre vincitori di Belgrado: il frate francescano Giovanni da Capestrano, il voivoda di Transilvania Giovanni Hunyadi, e il legato pontificio Juan Carvajal:

Quale proximis diebus fuit spectaculum omnibus nobis gratissimum, qui ecclesiasticae Romanae rei publicae membra curiam sequimur Romanam, cum in eodem circi Flamini Agone proelii similitudo quaedam fuit, quod praeclarissimum aeternaque dignum memoria aestate proxima gestum est ad Danubium qua fluvius influit Savus, cum Maumeth turchorum imperator, supra centum milia in exercitu habens, ad Belogradum oppidum aliquandiu oppugnatum machinisque et bombardis prope solo aequatum, fusus et suis quibusque melioribus ad sexdecim milia occisis fugatus, bombardas et vim paene infinitam machinamentorum ac armorum amni terraeque amisit. Laetum quippe nobis et dulcissimum fuit inspicere personatum quendam Iohannem Carvaial, Hispanum cardinalem sancti Angeli, indumento et ornamentis referentem Christianorum et Romani pontificis exercitui in illam ducendo barbariem praeesse. Sed laetius erat videre alia in persona Iohannem Capistraneum, ordinis sancti Francisci fratrem, qui multis continuata annis opinione sanctitatis tanto impleta miraculo milites adduxerit Iesu Christi vexilla secutos, qui, celeberrimo Iohanne Conyate Vayuoda Transilvano duce, pauca hominum milia, supradictam in barbaris caedem edidere<sup>81</sup>.

Nei decenni successivi, l'area in cui si svolse lo spettacolo dei 'tre Giovanni' narrato da Biondo sarebbe diventata un luogo centrale della propaganda antiturca. Possiamo prendere in esame a questo punto un aspetto di notevole importanza di un'altra carta di Roma, quella di Pietro del Massaio, la quale, come abbiamo detto, secondo gli studiosi discenderebbe dallo stesso archetipo di quella di Alessandro Strozzi. Disponiamo di tre vedute di Roma disegnate da questo miniaturista intorno al 1470<sup>82</sup>. In questa sede ci occuperemo del codice di Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Latin 4802, testimone

---

<sup>81</sup> Pincelli 2016, 276 (= Blondus 1559, 47D-48E). La ricezione umanistica della battaglia di Belgrado è oggetto di un mio lavoro di imminente pubblicazione: "Auctores victoriae tres Ioannes habiti". *Enea Silvio Piccolomini, Biondo Flavio e la celebrazione della vittoria di Belgrado (1456)*. Per la descrizione dei giochi cfr. Mazzocco 2017, 69-70.

<sup>82</sup> Le tre vedute di Roma disegnate da Pietro del Massaio e presenti in codici della *Geografia* di Tolomeo sono: Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 4802 (dopo 1475); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. Lat. 277, c. 131<sup>r</sup> (anno 1473); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 5699, c. 127<sup>r</sup> (anno 1469). Nel codice Urb. Lat. 277 sono assenti la chiesa di S. Apollinare (sostituita da quella di S. Agostino, di aspetto assai simile, ma con campanile e una struttura adiacente sul lato destro dello spettatore) e la didascalia relativa al tempio di Apollo. Nel codice Vat. Lat. 5699 è raffigurata la sola chiesa di Sant'Apollinare, con didascalia, ma con la medesima forma della chiesa di Sant'Agostino dell'Urb. Lat. 277. Per i codici di Pietro del Massaio cfr. Duval-Arnould 2002, 222-230.

della *Geografia* di Tolomeo, che contiene alla c. 133<sup>r</sup> un veduta di Roma, nella quale, in corrispondenza della Chiesa di Sant'Apollinare, si legge: «S(anctus) apollinaris u(b)i mansit maometus». Un'ipotesi tanto fantasiosa quanto inattendibile è stata formulata da Hülsen, secondo il quale la didascalia sarebbe da ricollegare alla venuta a Roma, nel novembre del 1490, del sultano Bayezid II, figlio di Maometto II. Hülsen, per spiegare la scritta testè citata, ipotizzò che il sultano avesse dimorato nella Chiesa di Sant'Apollinare e che il ms. fosse stato vergato dopo il 1490<sup>83</sup>. Sappiamo adesso però che tale ricostruzione è infondata, perché l'autore della carta, Pietro del Massaio, morì nel 1480<sup>84</sup>. Gustina Scaglia, da parte sua, per spiegare la curiosa didascalia, ha chiamato in causa una leggenda medievale riguardante Maometto e Apollo<sup>85</sup>, che era stata analizzata, seppur sommariamente, in uno studio di Alessandro D'Ancona. Questi, infatti, aveva raccolto alcuni passi di autori medievali, tutti di area francese, nei quali si fa riferimento a saraceni e pagani che avrebbero adorato rispettivamente Apollo e Maometto<sup>86</sup>. Pertanto, secondo l'ipotesi della Scaglia, la didascalia latina dovrebbe alludere, in maniera vaga, a questa connessione tra Apollo e Maometto, della quale però non abbiamo alcuna testimonianza nelle fonti che trattano di Roma. Dobbiamo osservare, inoltre, che nella didascalia del codice parigino viene indicato Apollinare e non Apollo, come invece ci si aspetterebbe dalla ricostruzione della Scaglia.

Alcune fonti della prima metà del Cinquecento ci aiutano a far luce sulla storia dei luoghi e dei monumenti di cui ci siamo occupati finora. Apprendiamo da *Li triumph fatti in Roma il giouedi grasso per la festa di Agone* (1539) che durante il Carnevale il popolo si riuniva alle tre del pomeriggio in Campidoglio, da dove partiva una processione per «la via di Campo dei Fiori et Pellegrino, et via florida fino a Santo Petro, representandosi a S. Beatitudine et di lì tornarsi per la via di de li pontifici fino a s. Pantaleone dove entra in Agone»<sup>87</sup>. I trombettieri erano seguiti da uomini che a loro volta guidavano alcuni prigionieri. Dietro di loro procedevano i giovani dei tredici rioni di Roma «sopra vagi et bellissimi cavalli guarniti alla antica, et essi vestiti simil-

---

<sup>83</sup> Hülsen comunicò per lettera questa sua ipotesi, ma poi nella bibliografia si è ingenerata confusione sulla fonte. Cfr. K.H. Busse 1930, 119 n. 1.

<sup>84</sup> La questione è ricostruita dettagliatamente da Duval-Arnould 2002, 229-230.

<sup>85</sup> Scaglia 1964, 139 n. 7. La studiosa accenna altresì alla possibilità che la didascalia faccia riferimento alla venuta a Roma degli ambasciatori del Sultano che accompagnarono l'imperatore Sigismondo durante la sua visita del 1433-1434.

<sup>86</sup> D'Ancona 1889, 271 n.1.

<sup>87</sup> L'opuscolo, stampato a Roma da Antonio Blado nel 1539, non è corredato di numerazione. Il testo occupa tre fogli a stampa, escluso il frontespizio. Per la stampa cfr. *Edit16*, CNCE 24520.

mente ala antica». Infine, si potevano scorgere i tredici carri trionfali, uno per ogni rione di Roma, il decimo dei quali aveva per tema la Mezzaluna:

Due tempi edificati erano sopra il decimo carro, et sopra la porta duno scritto era Bolonae, in laltra porta delaltro tempio da mano sinistra, si leggeva BONI EVENTVS, et innanza ali tempi erano due colonne a quello dela sinistra una statua, quale teneva in mano una lancietta, dimostrando voler lanciaarla, et alli suoi pie, era scritto EXPVGNA PERTINACEM POENVM, et parimente a quella che stava dalla destra era una altra statua che pure teneva unaltra lancietta, in el medemo modo, et alli suuo pie pendeva scritto, FERI IMMANES SCYTHAS.

Questa rappresentazione del Carnevale trova riscontro anche ne *Il vero progresso della Festa d'Agone et di Testaccio celebrata dalli S. Rom. Nel Giovedì et Lunedì di Carnovale dell'anno MDXLV come solevano fare li antichi Rom. Col vero significato delli carri triumphali*<sup>88</sup>, grazie al quale apprendiamo che sotto Paolo III i tredici rioni di Roma furono rappresentati da un equivalente numero di carri, ai quali si aggiungeva quello del Papa. Il tema del carro del rione del Campo Marzio era appunto quello della Mezzaluna:

Il Carro di Campo Marzo secondava questo [*scilicet* del Rione di Ponte], et sopra esso erano statue vestite alla turchesca, con bandiere in mano, nelle quali era dipinta la Luna. All'incontro erano altri in habito italiano, che li levavano le bandiere per forza, et erano su e quadri depinti eserciti affrontati insieme, dove si vedea li italiani riportar li trofei turcheschi. La luna si è la insegna del Turco, et ha un'altro [*sic!*] significato, che è instabile et hor cresce et hor minuisce. Sperase poi che è cresciuta tanto tempo, che abbia anchor ad haver vicissitudine de diminutione. Perché secondo li astrologi *insignia sunt ex natura decimae domus*, et importano la qualità del stato, della famiglia, ò gente, ò luogo de quali son l'arme. Delle arme et insegne tolte alli nimici, antiquamente se statuivan li Trophei ad perpetuo nome, honore et gloria del statuento<sup>89</sup>.

Mentre ne *Li trionfi fatti in Roma il giouedi grasso per la festa di Agone* la processione fa ingresso in Agone dal lato Sud («fino a s. Pantaleone dove entra in Agone»), ne *Il vero progresso della Festa d'Agone et di Testaccio* il percorso tracciato prevede una penultima tappa a Nord di Agone, nella piazza di Sant'Apollinare<sup>90</sup>. Non è da escludere che presso la Chiesa di Sant'Apollinare

<sup>88</sup> Lo scritto si trova a Roma, Archivio Storico Capitolino, cred. 20, t. 108, 566-592. Della stampa del 1545 si è conservato solo il frontespizio presso la Biblioteca Nazionale Marciana. Cfr. *Edit16*, CNCE 75501.

<sup>89</sup> Roma, Archivio Storico Capitolino, cred. 20, t. 108, 579-580.

<sup>90</sup> Ivi, 588-589: «Quale [*scilicet* festa] partita di Campidoglio al modo narrato venne per la strada nuova su la piazza della Pigna, et de li Cesarini, et poi alle case della Valle, et gionti che forno dalli Massimi, voltorno verso Campo di Fiore, et de li introrno nella piazza Farnese, dove vi era la Santita di Nostro Signore nel suo Palazzo, insieme con molti Reverendiss. Cardinali [...] et circondata che hebbero detta piazza,

già negli anni '70 del Quattrocento, ai quali risale la carta di Pietro del Massaio, avessero luogo processioni di questo tipo con «statue vestite alla turchescà» e «trofei turcheschi». Nell'ambito di questa ipotesi la didascalia «S(ancus) apollinaris u(b)i mansit maometus») potrebbe alludere alla topografia del Carnevale romano, che già nel 1457, come apprendiamo dalla *Roma triumphans*, aveva previsto una rievocazione con attori che impersonavano il ruolo dei tre vincitori della battaglia di Belgrado contro l'esercito di Maometto II.

La storia delle identificazioni del tempio di Apollo costituisce un esempio significativo dello stretto rapporto che intercorre tra il processo di riappropriazione umanistica dell'antichità e le nuove e sempre più urgenti istanze della propaganda antiturca negli anni successivi alla Caduta di Costantinopoli. Per un errore dovuto, in gran parte, alla toponomastica medievale, che chiamava 'Circo Flamineo' l'antico Stadio di Domiziano, Biondo collocò il tempio di Apollo nei pressi della Chiesa di Sant'Apollinare, lasciandosi trarre in inganno sia dalla somiglianza del nome della divinità pagana con quello di Apollinare sia da un resoconto leggendario, di matrice ravennate, sui miracoli compiuti da quel santo. Alla fine degli anni '50 del Quattrocento egli nella *Roma triumphans* innestò un nuovo discorso di propaganda antiturca sulla sua ricostruzione topografica, che nel frattempo aveva avuto ampia fortuna ed era stata recepita anche da Giovanni Tortelli. Mentre la carta di Alessandro Strozzi recepisce solo la componente antiquaria del lavoro di Biondo, quella di Pietro del Massaio sembra dare testimonianza anche del legame, simbolico e apotropaico, tra la chiesa di Sant'Apollinare e Maometto II, che poi sembra trovare riscontro nelle rappresentazioni e processioni del Carnevale nel Cinquecento. Le tappe di questo affascinante percorso offrono un esempio concreto non solo della complessità della ricerca antiquaria, che dal settore della filologia ci ha condotti in quelli dell'archeologia e della cartografia, ma anche della restaurazione dell'antichità perseguita da Biondo, che nell'antica Roma additò un modello per la *res publica Christiana* minacciata dall'avanzata ottomana.

### Bibliografia

- Accame-Dell'oro 2004 = *I Mirabilia urbis Romae*, a cura di M. Accame - E. Dell'oro, Tivoli 2004.
- Bernstein 1998 = F. Bernstein, *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, Stuttgart 1998.

---

andorno nella strada di Corte Savella, et de li al palazzo del Reverendiss. Cardinale Santa Fiore, et poi in Banchi, et svoltorno per la strada de l'Imagine di Ponte verso Santo Simeone, et de li alla piazza di S. Apollinare, et ivi introrno nella piazza d'Agone, et circondata più volte in battaglione, et essendo già appresso le 24. Hore partirno, e ciascuno si ritornò a casa sua».

- Bertolini 1994 = L. Bertolini, *Alessandro Strozzi*, Respriscaae variaque antiquitatis monumenta undique ex omni orbe conlecta, in J. Rykwert - A. Engel (edd.), *Leon Battista Alberti*, Catalogo della mostra, Mantova, Galleria Civica di Palazzo Te, 10 settembre - 11 dicembre 1994, Milano 1994, 447-448.
- Blondus 1559 = Blondi Flavii Forliviensis *De Roma triumphante libri X priscorum scriptorum lectoribus utilissimi ad totiusque Romanae antiquitatis cognitionem pernecessarii*, Basileae 1559.
- Buchholz 1881 = P. Buchholz, *Die Quellen der Historiarum Decades des Flavius Blondus*, Naumburg 1881.
- Busse 1930 = K. H. Busse, *Der Pitti-Palast. Seine Erbauung 1458-1466 und seine Darstellung in den ältesten Stadtansichten von Florenz (1469)*, «Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen» 51, 1930, 110-132.
- Cantatore 2005 = F. Cantatore, *Piante e vedute di Roma*, in F. P. Fiore - A. Nesselrath (edd.), *La Roma di Leon Battista Alberti. Umanisti, architetti e artisti alla scoperta dell'antico nella città del Quattrocento*, Roma - Milano 2005, 166-175.
- Capoduro 1999 = Giovanni Tortelli, *Roma antica*, a cura di L. Capoduro, Roma 1999.
- Claussen 2002 = P. C. Claussen, *Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter 1050-1300*, 1, A-F, Stuttgart 2002.
- Clavuot 1990 = O. Clavuot, *Biondos Italia illustrata: Summa oder Neuschöpfung? Über die Arbeitsmethoden eines Humanisten*, Tübingen 1990.
- Coarelli 1968 = F. Coarelli, *Il tempio di Bellona*, «BCAR» 80, 1965-67, 37-72.
- Coarelli 1997 = F. Coarelli, *Il Campo Marzio. Dalle origini alla fine della repubblica*, Roma 1997.
- D'Ancona 1889 = A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in occidente*, «Giornale storico della letteratura italiana» 13, 1889, 199-281.
- Davis 1995 = *The Lives of the Ninth-Century Popes (Liber Pontificalis)*, translated with an introduction and commentary by R. Davis, Liverpool 1995.
- Della Schiava 2016 = F. Della Schiava, *Per l'edizione nazionale della Roma instaurata*, in M. Laureys - A. Mazzocco (edd.), *A New Sense of the Past. The Scholarship of Biondo Flavio (1392-1463)*, Leuven 2016, 105-131.
- Donati 2006 = G. Donati, *L'Orthographia di Giovanni Tortelli*, Messina 2006.
- Duchesne 1886 = *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, par L. Duchesne, Paris 1886.
- Duval-Arnould 2002 = L. Duval-Arnould, *Les manuscrits de la Géographie de Ptolémée issus de l'atelier de Pietro del Massaio (Florence, 1469-vers 1478)*, in D. Marcotte (ed.), *Humanisme et culture géographique à l'époque du concile de Constance autour de Guillaume Fillastre*, Actes de Colloque de l'Université de Reims 18-19 novembre 1999, Turnhout 2002, 222-244.
- Dyer 2008 = J. Dyer, *Boy Singers of the Roman Schola Cantorum*, in S. Boynton - E. Rice (edd.), *Young Choristers, 650-1700*, Woodbridge 2008, 19-36.
- Edit16* = *Edit16*, repertorio consultabile in linea presso il sito <http://edit16.iccu.sbn.it>.
- Frutaz 1962 = A. P. Frutaz, *Le piante di Roma*, 2 voll., Roma 1962.
- Fulvius 1527 = A. Fulvius, *Antiquitates urbis, Romae* 1527.
- Hackens 1960-1961 = T. Hackens, *Mons Apollinis et Clatrae. Note de topographie romaine*, «RPAA» 33, 1960-1961, 185-196.
- Huskinson 1969 = J. M. Huskinson, *The Crucifixion of St. Peter. A Fifteenth-Century Topographical Problem*, «JWI» 32, 1969, 135-161.

- Marcellino 2014 = G. Marcellino, *Lo studio delle antichità romane e la propaganda antiturca nella Roma triumphans di Biondo Flavio*, «SCO» 60, 2014, 163-186.
- Marshall 2006 = C. W. Marshall, *The Stagecraft and Performance of Roman Comedy*, Cambridge 2006.
- Mauskopf Deliyannis 2006 = Agnelli Ravennatis *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, cura et studio D. Mauskopf Deliyannis, Turnhout 2006 (CCh, *Continuatio Mediaevalis*, 199).
- Mazzocco 1979 = A. Mazzocco, *Some Philological Aspects of Biondo Flavio's Roma Triumphans*, «HumLov» 28, 1979, 1-26.
- Mazzocco 2017 = A. Mazzocco, *The Rapport between The Republica Romana and The Republica Christiana in Biondo Flavio's Roma Triumphans*, in F. Muecke - M. Campanelli (edd.), *The Invention of Rome. Biondo Flavio's triumphans and its Worlds*, Genève 2017, 55-73.
- Muecke 2011 = F. Muecke, "Ante Oculos Ponere": *Vision and Imagination in Flavio Biondo's Roma Triumphans*, «PBSR» 79, 2011, 275-298.
- Muecke 2017 = F. Muecke, *Biondo Flavio on the Roman Theatre: Topography and Terminology*, «Erudition and the Republic of Letters» 3/3, 2017, 241-273.
- Pincelli 2016 = Biondo Flavio, *Rome in Triumph*, 1, English transl. by F. Muecke, Latin text edit. by M.A. Pincelli, Cambridge (MA)-London 2016.
- Přerovský 1978 = U. Přerovský, *Liber Pontificalis nella recensione di Pietro Guglielmo OSB e del card. Pandolfo glossato da Pietro Bohier, vescovo di Orvieto*, 3 voll., Roma 1978.
- Raffarin 2005 = Flavio Biondo, *Rome Restaurée (Roma instaurata)*, édition, traduction, présentation et notes par A. Raffarin-Dupuis, 1, livre 1, Paris 2005.
- Raffarin 2012 = Flavio Biondo, *Rome Restaurée (Roma instaurata)*, édition, traduction, présentation et notes par A. Raffarin-Dupuis, 2, livres 2-3, Paris 2012.
- Raffarin 2017 = A. Raffarin, *Fulvio lecteur de Biondo. Questions religieuses dans la Roma triumphans et les Antiquitates Urbis*, in F. Muecke - M. Campanelli (edd.), *The Invention of Rome. Biondo Flavio's Roma triumphans and its Worlds*, Genève 2017, 235-258.
- Ribouillault 2010 = D. Ribouillault, *Les paysages urbains de la loggia du Belvédère d'Innocent VIII au Vatican. Nostalgie de l'antique, géographie et croisades à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*, «Studiolo» 8, 2010, 139-167.
- Richardson 1992 = L. Richardson, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore-London 1992.
- Scaglia 1964 = G. Scaglia, *The Origin of an Archaeological Plan of Rome by Alessandro Strozzi*, «JWI» 27, 1964, 137-163.
- Sear 2006 = F. B. Sear, *Roman Theatres: An Architectural Study*, Oxford 2006.
- Sommerlechner 1999 = A. Sommerlechner, *Die ludi Agonis et testatie. Das Fest der Kommune Rom im Mittelalter*, «Römische historische Mitteilungen» 41, 1999, 339-370.
- Tortorici 1989-1990 = E. Tortorici, *Porticus Severi*, «BCAR» 93, 1989-1990, 31-34.
- Valentini-Zucchetti 1940-1953 = R. Valentini - G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, 4 voll., Roma 1940-1953.
- Vasina 1974 = A. Vasina, *La tradizione del Liber pontificalis di Agnello Ravennate fino al XVI secolo*, in *Storiografia e storia*, Studi in onore di Eugenio Duprè Theseider, Roma 1974.



Virgili 1999 = P. Virgili, *Stadium Domitiani*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, 4, Roma 1999, 341-343.

Viscogliosi 1996 = A. Viscogliosi, *Il tempio di Apollo In Circo e la formazione del linguaggio architettonico augusteo*, Roma 1996.

Weiss 1969 = R. Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Oxford 1969.

*Abstract:* This article highlights how Italian humanists contributed to the identification of the Temple of Apollo in Circo. Moreover, it shows to what extent Biondo Flavio's historical reconstruction of the Past responds and is functional to the propagandistic component of his *Roma triumphans*.

GIUSEPPE MARCELLINO  
giuseppe.marcellino@gmail.com



# Tordi, pappagalli, venti anomali e botti che rotolano: proverbi greci vecchi e nuovi nelle prefazioni aldine

LUIGI SILVANO

A poco più di quarant'anni dall'edizione allestita da Giovanni Orlandi<sup>1</sup>, due nuove e benemerite pubblicazioni ripropongono all'attenzione degli studiosi di umanesimo, e più in generale dei lettori colti, le prefazioni contenute nelle edizioni greche di Aldo Manuzio: la prima in ordine cronologico, corredata di traduzione inglese, è quella curata da Nigel G. Wilson per la I Tatti Renaissance Library; la seconda, nella sola traduzione italiana, da Claudio Bevegni per la Biblioteca Adelphi<sup>2</sup>.

Gli spunti che si possono ricavare dai testi qui antologizzati sono innumerevoli, sia sul piano della ricostruzione storico-culturale sia su quello letterario e filologico. Un tema su cui meriterebbe soffermarsi, ad esempio, è l'ampio ricorso, da parte di Aldo e dei collaboratori che di tanto in tanto si avvicinano a lui nella scrittura di questi cappelli introduttivi, alla citazione di aforismi e proverbi, molti dei quali in greco. Per alcuni di essi gli editori non sono riusciti ad indicare fonti o paralleli pertinenti: come cercherò di dimostrare negli appunti che seguono, in taluni casi si tratta effettivamente di adagi privi di attestazioni letterarie, ma conosciuti come detti popolari, e in quanto tali citati da autori contemporanei, come Erasmo; in altri, di sentenze attestate presso autori greci tardi e bizantini.

1. Nella prefazione ai *Moralia* plutarchei del 1509<sup>3</sup>, nr. 66, I, 100 Orlandi, Aldo riporta un adagio

... quod a Solone dictum ferunt: οἶος ὁ βίος, τοιοῦτος καὶ ὁ λόγος, καὶ οἶος ὁ λόγος, τοιαῦτα καὶ αἱ πράξεις<sup>4</sup>.

---

\* Ringrazio Tommaso Braccini, Gianmario Cattaneo e Stefano Pagliaroli per aver riletto queste pagine. Ai due anonimi revisori devo preziosi suggerimenti.

<sup>1</sup> Orlandi 1975. Ove non indicato diversamente, cito i testi aldini secondo questa edizione, apportando qualche ritocco all'ortografia e alla punteggiatura, e ripristinando le maiuscole.

<sup>2</sup> Wilson 2016; Bevegni 2017a.

<sup>3</sup> Plutarchi *Opuscula*, Venetiis, in aedibus Aldi & Andreae Asulani soceri, mense Martio 1509 (*EDIT 16 CNCE 37429*).

<sup>4</sup> Ovvero, nella trad. di Orlandi 1975, II, 270, «quale è la vita, tali le parole, e quali le parole, tali le azioni».

Il *fons* del passo, per cui Orlandi si limitava a un laconico rimando a un vetusto commento a Diogene Laerzio<sup>5</sup>, è stato rintracciato con maggior precisione dai curatori del secondo tomo del repertorio *Hellénistes II*, dove si trova un'ulteriore edizione moderna di questa prefazione<sup>6</sup>, e dove, nel commento *ad loc.*, si rinvia a Syrian. in *Hermog.* περὶ ιδεῶν 77,8-9 Rabe: οἷος ὁ βίος, τοιοῦτος ὁ λόγος· οἷος ὁ λόγος, τοιαῦται αἱ πράξεις<sup>7</sup>. I curatori del volume ipotizzano che Aldo abbia prelevato l'adagio dal secondo tomo dei *Rhetores Graeci*, uscito nel 1509 dalla sua bottega; rilevano poi che la più antica attestazione del concetto ricorre in Diog. Laert. 1,58, secondo cui Solone ebbe a dire, appunto, che «il discorso è il riflesso delle azioni»; aggiungono, infine, che sia in Laerzio che nelle edizioni moderne dei commentatori a Ermogene il detto viene attribuito non a Solone, come nella prefazione a Plutarco, ma a Socrate. A tal proposito si impongono due precisazioni: la pericope ricorre pressoché identica anche in Syrian. in *Hermog.* περὶ στάσεων 19,22 Rabe e nella catena di scoli agli *Status* ermogeniani attribuiti a Sopatro, Siriano, e Marcellino, il cosiddetto *Dreimännerkommentar* (ed. Walz 1833, 87,6-7); proprio quest'ultimo è il testo contenuto nell'Aldina dei *Rhetores*; qui, alla c. 33, la massima è introdotta da ὡς καὶ Σόλων βοᾷ, che collima con quanto si legge nella prefazione aldina al Plutarco<sup>8</sup>.

Per completezza d'informazione bisognerebbe aggiungere, poi, che il detto è attestato con continuità dalla prima età imperiale fino a quella bizantina. Ricorre, infatti, in Filone Alessandrino (*Mos.* 1,29,5: οἷος ὁ λόγος τοιοῦτος ὁ βίος καὶ οἷος ὁ βίος τοιοῦτος ὁ λόγος), Plutarco (*comm. not.* 1070a,5: οἷος ὁ λόγος, τοιοῦτος ἦν ὁ βίος), Clemente Alessandrino (*str.* 3,5,44: οἷος ὁ λόγος τοιοῦτος ὁ βίος), Teodoro di Eraclea (*fr. Mt.* 51,6 Reuss: οἷος ὁ λόγος, τοιοῦτος καὶ ὁ βίος), Michele Coniata (*or.* 1,16,295,16 Lampros: οἷος ἦσθα τὸν βίον, ὄσος τὸν λόγον); lo si trova inoltre riecheggiato in un'espressione impiegata da Teodoro II Duca Lascari (*Satyra in paedagogum* 754 Tartaglia)<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Orlandi 1975, II, 361 n. 9: «si confronti il rinvio a Siriano, in *Isaaci Casauboni...* [= Hübner 1830], I, 225»; Wilson (2016: 355 n. 397), sulla scorta del predecessore, osserva che «this may be an allusion to a remark attributed to him [*scil.* Solon] in Diogenes Laertios 1, 58»; mentre per Bevegini (2017a, 208, n. 10) «la fonte del passo non è precisabile con certezza». In realtà il passo di Laerzio contiene una sentenza simile ma non identica, che corrisponde ad *Aphrodisias septem sapientium* 2,7,1 Mullac, e che è poi ripresa da Erasmo nel commento a questo proverbio (è il passo citato *infra*).

<sup>6</sup> Maillard *et al.* 2010, 285-287.

<sup>7</sup> Maillard *et al.* 2010, 287 n. 471 (da cui dipende Ferreri 2014, 358 e n. 6).

<sup>8</sup> La lezione Σόλων, confinata da Walz all'apparato, è peraltro quella che si legge nel manoscritto più antico degli scoli, il Par. gr. 2923 (= *Diktyon* nr. 52562), dell'XI sec. (la *Druckvorlage* dell'Aldina è invece il Par. gr. 2921: Sicherl 1992, 124).

<sup>9</sup> Altre versioni di questo *topos* paremiografico sono registrate in Tosi 2017, nr. 192

È significativo che una versione assai simile del motto, in versione latina, sia stata inclusa da Erasmo nell'edizione degli *Adagia* uscita proprio per i tipi di Aldo<sup>10</sup> l'anno prima del Plutarco:

Qualis vir, talis oratio. [...] qualis sit oratio, tales item esse mores. Ad eandem facit sententiam, quod inter Solonis apophthegmata commemorat Diogenes Laertius: τὸν λόγον εἶδωλον εἶναι τῶν ἔργων, idest 'orationem factorum esse simulacrum'.

Come avremo modo di rilevare anche più oltre, non sono infrequenti i rimandi intertestuali tra le prefazioni aldine e le *Adagiorum chiliades*, alla cui redazione, com'è noto, Erasmo attese per oltre un anno in stretta collaborazione con Manuzio<sup>11</sup>.

2. Nella Prefazione al *Thesaurus Cornu copiae et Horti Adonidis*, stampato nel 1496<sup>12</sup>, nr. 6/A, I, 10 Orlandi, leggiamo:

...qui me visunt amicis soleo dicere modo Graecum illud proverbium: κίχλα χέζει ἀτῆ κακόν, hoc est 'turdella sibi malum cacat', quod honestius Plautus 'ipsa sibi avis mortem creat' (aiunt enim non 'nisi per avium alvum redditum nasci viscum, maxime palumbis et turdis; haec enim est natura – inquit Plinius in naturali historia – ut nisi maturatum in ventre avium non proveniat'); modo illud: κακὰ ἐφ' ἑαυτὸν ἔλκων ὡς ὁ Καικίας νέφας<sup>13</sup>, nam ita flare Caecian scribit Aristoteles, ut non propellat nubes, ut alii venti, sed ut ad sese vocet ac trahat<sup>14</sup>.

---

(οἶον ὁ τρόπος, τοιοῦτος ὁ λόγος).

<sup>10</sup> Erasmi Roterodami *Adagiorum chiliades tres, ac centuriae fere totidem*, Venetiis, in Aedibus Aldi, Mense Sept. MDVIII, c. 69<sup>v</sup> (*EDIT 16 CNCE 18199*; esemplare consultato: Universitätsbibliothek Basel D B III 7 [DOI: 10.3931/e-rara-44672]). Qui, e nelle edizioni successive, l'adagio è il nr. (I vi) 550.

<sup>11</sup> Tra l'altro proprio negli anni del soggiorno veneziano l'umanista olandese allacciò rapporti con «l'ultimo dei grandi paremiografi bizantini», Arsenio Apostolio, che gli fece conoscere la raccolta del padre Michele (Tosi 2005, 435 e n. 2; più in generale Manoussakas 1991).

<sup>12</sup> Edd. Aldus Manutius et Urbanus Bolzanius Bellunensis, Venetiis, Aldus Manutius Romanus, VIII 1496 (*ISTC it00158000*). Ho verificato il testo sull'esemplare segnato Aldine 100 della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, consultabile online sul portale Internetculturale.

<sup>13</sup> Wilson rettifica tacitamente in νέφος la forma tràdita νέφας: benché i lessicografi bizantini intendano quest'ultima perlopiù come allotropo di κνέφας (cfr. e. g. Phot. *bibl.* 279,530b; *Epim. Hom.* κ 152,3; *Et. M.* 601,45; vd. *Schol. Od.* γ 329b1 Pontani e l'apparato *ad loc.*), non si può escludere che a un certo punto essa sia entrata nell'uso della lingua greca medievale come sinonimo della prima, e quindi ritenuta legittima da Aldo.

<sup>14</sup> Nella traduzione di Orlandi 1975, II, 201: «Perciò agli amici che mi fanno visita ho l'abitudine di ripetere talvolta il proverbio greco: "il tordo caca da sé il proprio

Gli editori moderni segnalano l'irreperibilità nelle fonti greche del primo proverbio<sup>15</sup>. Coglie probabilmente nel segno Wilson – sulla scia di Orlandi, che aveva già individuato il parallelo – quando suppone che proprio da questo passo di Aldo dipenda l'Erasmus di *Adag.* [ed. 1508] (I i) 55<sup>16</sup>, che infatti recita:

Turdus ipse malum cacat. His finitimum est illud Graecorum adagium κίχλα χέζει αὐτῇ κακόν, turdus ipse sibi malum cacat, in eos dici solitum, qui sibiipsis ministrant exitii causam. Siquidem viscum, auctore Plinium, non provenit, nisi maturatum in ventre ac redditum per avium alvum, maxime palumbium ac turdorum. Cuius rei meminit et Servius in sextum Aeneidos [...].

In mancanza di riscontri nei paremiografi antichi e medievali, non mi pare azzardato supporre che il «Graecorum adagium» che Erasmo attinse con ogni verisimiglianza al *Thesaurus Cornu Copiae* aldino, e che pure Aldo introduce come «Graecum proverbium», sia in realtà un conio che lo stesso Manuzio può aver forgiato come equivalente del detto di ascendenza plautina. Si tenga presente che la pratica delle retroversioni era comunemente adottata dal medesimo Erasmo: soltanto nei *Collectanea* sono una ventina i casi in cui egli ha fornito, accanto al motto latino, una sua traduzione greca<sup>17</sup>. È lec-

---

danno»; concetto che più decentemente fu espresso da Plauto: “l'uccello crea da sé la propria morte” [fr. 47 *Leo apud Serv. Aen.* 6,205 (*viscum*); Burmann propose di correggere *creat* in *cacat*: cfr. von Wyss 1889, 91)] (dicono infatti che “il vischio abbia origine solo in quanto prodotto dal ventre degli uccelli, soprattutto dei colombi e dei tordi; giacché esso è di tal natura — dice Plinio nella *Storia naturale* [16,247] — che non può formarsi se non maturando nel ventre degli uccelli”); altre volte ripeto quest'altro: “attirare disgrazie su di sé come fa il Cecia con le nubi”, perché Aristotele scrive che il Cecia soffia in tal maniera da non scacciare le nubi, come fanno gli altri venti, ma da chiamarle e attrarle a sé». La credenza secondo cui gli escrementi di taluni volatili si tramutano in vischio, l'elemento naturale con cui notoriamente quegli stessi animali vengono catturati, è attestata anche da Isid. *orig.* 12,7,71: *turdela, quasi maior turdus, cuius stercore viscum generari putatur unde et proverbium apud antiquos erat “malum sibi avem cacare”* (questo parallelo è registrato in Lelli 2013, 147 [trad. dell'adagio a cura di F. R. Nocchi]; e ricordato da Bevegni 2017b, 210, n. 41, come la più antica occorrenza del proverbio).

<sup>15</sup> Bevegni 2017a, 69, n. 3; Wilson 2016, 330, n. 68.

<sup>16</sup> Wilson 2016, *ibid.*; Orlandi 1975, II, 320 n. 3. Stranamente Wilson (così come il suo predecessore, Orlandi) non ha poi svolto sistematicamente il confronto con le raccolte di Erasmo, che come si è visto forniscono invece utili spunti per indagare la provenienza di altri proverbi greci citati da Aldo.

<sup>17</sup> Vd. Heinimann - van Poll-van de Lisdonk 2005, 25 e n. 74. Altre volte Erasmo provava a ricostruire proverbi antichi, come nel caso del celeberrimo «Ἄνθρωπος ἀνθρώπου λύκος idest Homo homini lupus» di *Adag.* (I i) 70 (vd. in proposito Tosi

to pensare che a tale procedimento potesse ricorrere anche l'animatore della *Nea Akademia* (che notoriamente imponeva l'uso del greco nella comunicazione orale tra i membri del sodalizio). Aldo riutilizzò il proverbio nella prefazione all'edizione della grammatica di Costantino Lascaris del 1512<sup>18</sup>, per ricordare come le parole da lui premesse al *Thesaurus* si siano rivelate profetiche, tale era stata la fatica di portare avanti l'impresa tipografica nel quindicennio trascorso dall'uscita di quel volume<sup>19</sup>.

Quanto poi al proverbio sul vento di Cecia, di antica attestazione, Aldo può averlo conosciuto per il tramite dell'Aristotele dei *Metereologica* (2,6,364b 11-12), opera da lui pubblicata pochi mesi dopo il *Thesaurus*<sup>20</sup>, o di Gellio (2,22,24)<sup>21</sup> – nelle cui edizioni incunabole, a partire da quella romana di Bussi

2008 e Tosi 2014, 16-20), poi diffuso anche in neogreco (vd. Politis 1899-1902, II [1900], 277-278, s. v. ἀνθρώπος 8).

<sup>18</sup> Constantini Lascaris Byzantii *De octo partibus orationis*, Venetiis, x 1512 (*EDIT* 16 CNCE 36173).

<sup>19</sup> Orlandi 1975, n° 71/E, I, 106: «*Aldus lectori* s. [...]. Vix enim credas quam sim occupatus. Non habeo certe tempus non modo corrigendis, ut cuperem, diligentius qui excusi emittuntur libris cura nostra summisque die noctuque laboribus, sed ne perlegendis quidem cursim; id quod si videres, miseresceret te Aldi tui, quae tua est humanitas, cum saepe non vacet vel cibum sumere vel alvum levare [...] O provinciam quam durissimam! Divinabam equidem id futurum, vix eam aggressus, cum in fronte eius libri, quae Κανονίσματα appellantur, κίχλα χέζει αὐτῆ κακόν scripsimus, quod sic nobis malum creaturi essemus, ut turdus sibi» (per la trad. vd. Orlandi 1975, II, 275; con Κανονίσματα, come ha ben visto Orlandi 1975, II, 362, Aldo intende qui il suo *Thesaurus*; cfr. Wilson 2016, 356 n. 412; Bevegni 2017a, 217, n. 8). Il motto è attestato in toscano a partire dal XVI sec. («il tordo si fa la pania da se stesso», «il tordo da se stesso si caca la pania contra» e sim.: vd. e.g. *GDLI* s.v. 'tórdo', 8). In greco, probabilmente via Erasmo, è ricordato dal Pascoli (*Apelles post tabulam latens*, v. 9: «Αὐτῆ (fateri convenit) κακόν κίχλη...»: vd. il comm. *ad loc.* di Dal Santo 1975, 119-120).

<sup>20</sup> Nel secondo tomo dell'Aristotele, datato febbraio 1497 (*ISTC* ia00959000).

<sup>21</sup> Secondo Aristotele (*mete.* 2,6,364b 12-14; e cfr. *Thphr. vent.* 37) il Cecia, unico fra i venti, attira le nubi anziché disperderle, grazie al suo moto circolare (caratteristica che lo accomuna al quasi omonimo *circius* di Plin. *nat.* 2,121 e 17,49, su cui vd. Olivieri 2013, 153, s. v.): sulle cause di questa proprietà alquanto singolare, ben presto divenuta proverbiale (come si evince dall'uso del termine in Ar. *Eq.* 438; altre attestazioni in Lelli 2006, 501 n. 363), si interroga [Arist.] *pr.* 26,1 (940a18-34). Il trimetro giambico di origine ignota ἔλκων ἐφ' αὐτὸν ὄσ<τε> καικίας νέφος (= *fr. adesp.* 75 Nauck = 15 *fr. iamb.* 15 Diehl = *fr. com. adesp.* 1229 Kock) è introdotto come proverbio, oltre che nel già citato passo di Arist. *mete.* 364b, in [Arist.] *pr.* 26,29 (943 a 32-33), e sulla scorta di quest'ultimo, da Gell. 2,22,24; è poi confluito nelle raccolte paremiografiche (Diogenian. 4,66; Greg. *Cypr.* 1,99; Mich. *Apostol.* 7,6). La vasta diffusione dell'adagio, come osserva giustamente uno dei lettori anonimi, «complica (o forse rende *tout court* superflua) l'individuazione della fonte *precisa* di Aldo».

del 1469, è citato in greco e accompagnato da una latinizzazione di Teodoro Gaza –, ovvero anche di umanisti suoi contemporanei: Niccolò Perotti, ad es., lo citò nel suo *Cornu Copiae* (prima ed. 1489)<sup>22</sup>; qualche anno dopo lo si trova incluso nel *Proverbiorum libellus* di Polidoro Virgili (Venetiis 1498: nr. 150) e nei *Collectanea* erasmiani (Paris 1500, nr. 122: *mala de [pro «ad»] sese attrahens, ut Caecias nubes*<sup>23</sup> = *Adagia* nr. [I v] 462: *mala attrahens ad sese, ut Caecias nubes*).

3. Nella seconda prefazione agli scrittori di astronomia greci e latini del 1499<sup>24</sup>, nr. 17/B, I, 28 Orlandi, Aldo cita il proverbio

γερόντιον γὰρ ψιττακὸς ἀμελεῖ σκυτάλην<sup>25</sup>.

Anche in questo caso editori e commentatori non offrono riscontri<sup>26</sup>. Non si può scartare l'ipotesi che il Manuzio abbia attinto l'adagio a fonti scritte ora perdute, o anche, come è stato suggerito, alla tradizione orale, e in particolare alla viva voce di collaboratori o conoscenti greci<sup>27</sup>. Di esso però non si trova traccia nemmeno nelle raccolte di proverbi neogreci<sup>28</sup>. Non escluderei che si possa trattare, anche in questo caso, di una retroversione dal latino: penso al motto *Senex psittacus negligit ferulam*, di cui non mi risultano attestazioni antiche, ma che è attestato in ambito germanofono<sup>29</sup>, e che qualche anno più

<sup>22</sup> Nicolai Perotti *Cornu copiae seu linguae Latinae commentarii*, 3, ed. J.-L. Charlet, Sassocerrato 1993, 38 [*lib.* I, *epig.* III, *par.* 96].

<sup>23</sup> Ed. Heinimann - van Poll-van de Lisdonk 2005, 88-89; vd. l'apparato *ad loc.* e Grant 2017, 137-138 e nn. 1-3.

<sup>24</sup> Iulii Firmici *Astronomica*, Manilii *Astronomica*, Arati *Phaenomena*, Procli *Sphaera*, Venetiis, Aldus Manutius Romanus, 14 X 1499 (ISTC if00191000).

<sup>25</sup> Orlandi 1975, II, 216: «il pappagallo da vecchio non si cura della verga»; Wilson 2016, 81: «the aged parrot disregards the cane» («aged» rende bene il valore aggettivale dell'apposizione γερόντιον); meno felicemente Bevegni 2017a, 117: «Il pappagallo, da vecchio, non si cura del trespolo» (per questa interpretazione vd. anche Bevegni 2017b, 211, dove pure la traduzione va nella direzione giusta: «...non si cura del bastone»).

<sup>26</sup> Vd. Orlandi 1975, II, 329 n. 8 («Proverbio non riscontrato altrove»); Wilson 2016, 342, n. 199 («This looks like a proverb, but I have failed to trace its source»); Bevegni 2017a, 117, n. 20 («oscura espressione proverbiale citata da Aldo in greco, di cui non si conoscono paralleli; Aldo potrebbe averla sentita da uno dei suoi collaboratori di origine greca»; ipotesi ribadita in Bevegni 2017b, 210-211 e n. 43).

<sup>27</sup> *Supra*, n. 26.

<sup>28</sup> Ad es. Venizelos 1867; Politis 1899-1902.

<sup>29</sup> Cfr. Wander 1867-1880, 3, s. v. 'Papagai' 1: «Ein alter Papagai achtet die Ruthe nicht». Ricavo la segnalazione da Wesseling (2015, 34 e n. 20), che per primo ha rilevato la corrispondenza tra il passo erasmiano (vedi oltre) e questa prefazione aldina. A



tardi viene citato come ‘popolare’<sup>30</sup> (*vulgo iactatum*) da Erasmo, sempre nell’edizione aldina dei suoi *Adagia*. L’adagio in questione è il nr. (I ii) 161, *Senis mutare linguam*, nel cui *interpretamentum* leggiamo:

[...] Ne hoc quidem praetermittendum, quamquam vulgo iactatum: ‘senex psittacus negligit ferulam’. Adagii sensus, tametsi per se non est obscurus, tamen magis liquebit ex Apulei verbis, quae sunt in libro Floridorum secundo de psittaco: ‘quae [cum *Apul.*] rusticum nostrum sermonem cogitur aemulari, ferrea clavicula caput tunditur, imperium magistri ut persentiscat. Haec ferula discenti est. Discit autem statim pullus usque ad duos aetatis suae annos, dum facile os uti conformetur, dum tenera lingua uti convibretur. Senex autem captus, et indocilis est et obliviosus’<sup>31</sup>.

Erasmo cita il proverbio, introducendolo ancora come ‘vulgare’, anche nel *De pueris instituendis*, composto negli anni 1506-9 (ma pubblicato nel 1529):

Mature doces psittacum humanas sonare voces, non ignarus quo plus accesserit aetatis, hoc minus esse docilem, admonente hoc etiam vulgi proverbio: psittacum vetulum negligere ferulam<sup>32</sup>.

4. La prefazione di Marco Musuro all’Aristofane del 1498<sup>33</sup>, non contemplata nell’edizione di Orlandi, è invece inclusa in quella di Wilson; prima di questa, ne aveva dato una nuova edizione anche Luigi Ferreri<sup>34</sup>. Il testo con-

detta dello studioso non si trovano attestazioni del proverbio nelle antiche collezioni olandesi (in olandese è però attestato il proverbio, speculari al primo, «Een jonge papegai kan leeren praten» = «Ein junger Papagai lernt sprechen»: Wander, *ibid.*, 3).

<sup>30</sup> Così traduce P. Carolla in Lelli 2013, 247; meno pregnante la resa di M. M. Phillips in Phillips-Mynors (1982, 200 – corsivo mio) «we must not leave out the saying, *common thought it is*, the old parrot takes no notice of the rod». Qui, come sua abitudine, Erasmo intende segnalare la provenienza “vulgare” di un detto di cui non si trovano attestazioni letterarie; benché simili citazioni siano da lui introdotte «talora anche con dispregio», come osserva Tosi 2005, 441 (vd. gli esempi discussi ivi, 441-442), è tuttavia cospicua la messe di detti popolari (soprattutto olandesi) confluiti nella sua opera: per un primo bilancio vd. Wesseling 1994.

<sup>31</sup> Nell’ed. 1508 (cc. 27<sup>r</sup>-28<sup>r</sup>) è il nr. 159. Fonte di Erasmo è *Apul. flor.* 12, che a sua volta probabilmente dipende da *Plin. nat.* 10,117 (vd. La Rocca 2005, 202; e Piccioni 2018, 113 per la proposta di emendamento *discentis* in *Apul.*): *capiti eius duritia eadem quae rostro. Hoc, cum loqui discit, ferreo verberatur radio; non sentit aliter ictus. L’interpretamentum* erasmiano contiene un altro detto popolare affine a questo (già citato nei *Collectanea*, nr. 311), secondo cui difficilmente il cane anziano si adatta al guinzaglio («vulgo quidem, attamen haudquaquam ineleganter dicitur, serum esse canes vetulos loris assuefacere»).

<sup>32</sup> P. 28,3-4 Margolin.

<sup>33</sup> Aristophanis *Comoediae novem*, Venetiis, Aldus Manutius, Romanus, 15 VI 1498 (ISTC ia00958000).

<sup>34</sup> Wilson 2016, 274-279; Ferreri 2014, 99-104, con trad. italiana e note. La prefa-

tiene un'icastica descrizione dell'inevitabile proliferazione di errori in sede di composizione di un testo greco in tipografia:

Αἰ δὲ τῶν χαλκογράφων ἀμαρτία κάρηνά εἰσι Λερναῖα τῆς παλιμφνοῦς ὕδρας πολυπλοκώτερα καὶ τῆς Ἰόλεω ἐπικουρίας δεόμενα· ὅσῳ γὰρ ἐξέκοπτομεν, τοσῶδε πλείους ἡμῖν ἀνεφύοντο· τοῦ τὸ μὲν μεταβάλλειν, τὸ δὲ προστιθέσθαι, τὸ δ' ἀφαιρεῖσθαι τῶν στοιχείων ἀφορμαί· ἡμῖν μὲν οὖν ὁ πίθος κεκύλισται εἰς ὠφέλειαν...

Gli errori degli stampatori sono «teste di Lerna più piene di viluppi dell'Idra che sempre ricresce» e bisognose dell'aiuto di Iolao: infatti quanto più le si taglia, tanto più ricrescono. Le cause di ciò sono sia gli spostamenti sia le aggiunte sia le omissioni di lettere. Per me ho fatto certamente una cosa utile...<sup>35</sup>

L'espressione con cui si chiude la pericope, che potrebbe anche tradursi «ad ogni modo, non abbiamo fatto rotolare la botte invano», verosimilmente risale, come suggerisce Ferreri, a Luciano *hist. conscr.* 63, dove «ricorre κεκύλισται ὁ πίθος ἐν Κρανείῳ nel senso di fare una cosa inutile»<sup>36</sup>. Per parte mia aggiungerei che Musuro può averla attinta alla tradizione paremiografica bizantina: Κεκύλισται ὁ πίθος· ἐπὶ τῶν κατὰ μίμησιν ἐτέρων μάτην τι ποιοῦντων ricorre nelle raccolte di Giorgio Ciprio (*CPG* II 4,9,1) e di Michele Apostolio (*CPG* II 9,74,1).

Poco oltre, Musuro chiede al lettore un incoraggiamento per chi si dedica alla pionieristica arte della stampa, dal momento che

---

zione non figura in Bevegni 2017a (in Bevegni 2018 si legge invece la traduzione commentata di un altro scritto prefatorio contenuto nel volume aldino, la dedicatoria a Daniele Clario di Parma, già inclusa in Bevegni 2015, 31-35).

<sup>35</sup> Testo e traduzione sono citati da Ferreri 2014, 100-101 e 103 rispettivamente. Wilson offre una traduzione letterale del segmento (2016, 279: «our pot has been fashioned on the wheel so as to give benefit»), inficiata dalla mancata individuazione della fonte del proverbio (ivi, 366 n. 17: «this expression looks like a proverb, but it is not found in the ancient collections»). Giustamente Ferreri (2014, 103 n. 36) riconosce qui una ripresa pressoché letterale da [Luc.] *am.* 2, dove la voce narrante paragona il susseguirsi turbinoso degli amori alle teste dell'idra che ricrescono appena tagliate, e lamenta l'assistenza di un aiutante della stoffa di Iolao.

<sup>36</sup> Ferreri 2014, 103 n. 37. Luciano impiega il nesso πίθος κυλίειν in apertura dell'opuscolo su *Come si deve scrivere la storia* (§3) in riferimento a Diogene di Sinope, il quale, mentre a Corinto fervevano i preparativi per la guerra, faceva rotolare la botte in cui abitava su e giù per l'altura del Craneo, tanto per non dar l'impressione di starsene con le mani in mano mentre tutti i cittadini erano indaffarati; poco oltre (§4), Luciano spiega che anch'egli farà rotolare la sua botte, dandosi alla composizione di quest'operetta a beneficio di chi intende scrivere di storia. Nella chiusa dell'opuscolo si augura poi che quanto ha scritto sia di utilità a qualcuno: εἰ δὲ μὴ, – conclude – κεκύλισται ὁ πίθος ἐν Κρανείῳ (§ 63). Un proverbio affine a questo, e molto diffuso, è «portare vasi a Samo» (per cui vd. Tosi 2017, nr. 584)

αίνουμένας τέχνας ἐπιδιδόναι πεπαρομιάσται<sup>37</sup>.

«If this assertion was proverbial, once again it does not appear in the ancient collections», annota in maniera forse un po' troppo sbrigativa Wilson, che dubitativamente suggerisce un parallelo con il ciceroniano *honos alit artes* di Cic. *Tusc.* 1,4<sup>38</sup>. Nel suo commento *ad loc.* Ferreri aggiunge anche *comparranda* di ambito greco, attingendoli ai repertori di Otto e Tosi<sup>39</sup>: *Poet. lat. inc. fr.* 29 Blänsdorf ap. Sen. *epist.* 102,16 *laus alit artes*; una gnome trādita a nome di Bione di Boristene (τιμὰ δὲ τὰ πράγματα κρέσσονα ποιεῖ); e (con minore affinità con il nostro proverbio) Plat. *resp.* 8,551a.

Questi *loci similes* sono sicuramente utili a chiarire l'origine della massima, che però Musuro contamina, a mio parere, con un'espressione proverbiale di senso analogo – «ciò che è lodato, si accresce» o «prospera» – ben attestata nella letteratura bizantina, peraltro con una fraseologia simile a quella del nostro passo: ad es. in Michele Psello (*theol.* 98,101 Gautier: πᾶν ἐπαινούμενον ἐπίδοσιν λαμβάνει καὶ αὔξησιν), Niceta Coniata (*or.* 14,129, 15 van Dieten: ἐπίδιδωσι γὰρ ἅπαν τὸ ἐπαινούμενον) e Manuele Olobolo (*or.* 2,95, 24 Treu: τὸ γὰρ ἐπαινούμενον ἐπιδίδωσιν).

5. Due riflessioni a conclusione di questo itinerario paremiografico tra le prefazioni aldine. 1) La ricerca della prima attestazione di un proverbio è notoriamente impresa vana, essendo questo un genere per definizione refrattario all'applicazione del concetto di proprietà intellettuale<sup>40</sup>. Un conto, quindi, è rilevare che queste pagine consegnano alla letteratura umanistica (ed europea) sentenze che prima di allora avevano avuto soltanto una circolazione orale, o sotterranea, in taluni casi nobilitandole con una traduzione in greco; altro è accertare l'origine di tali sentenze, che in molti casi resta oscura. 2) Grazie alla sua conoscenza della lingua e della letteratura dei Greci, Aldo (alla stessa stregua di Erasmo<sup>41</sup>) è in grado di attingere direttamente alle opere dei

---

<sup>37</sup> Nella traduzione di Wilson 2016, 279, «it is proverbial that arts which are praised make progress».

<sup>38</sup> Wilson 2016, 366, n. 21.

<sup>39</sup> Vd. ora Tosi 2017, nr. 209, che ricorda anche il corrispondente adagio erasmiano (I viii 92 = 792).

<sup>40</sup> Sul proverbio come genere privo di autorità per definizione (a differenza dell'aforisma, di norma associato a un personaggio) vd. l'introduzione di Tosi 2017; il discorso vale anche per motti e facezie: vd. Cherchi 2003, specialmente 111; sull'applicabilità a questo ambito del concetto di «intellectual property» vd. inoltre il cap. 6 in Eden 2001, 142-163.

<sup>41</sup> In proposito vd. almeno Tosi 2005.

paremiografi antichi e bizantini<sup>42</sup>, che in taluni casi è forse il primo a divulgare presso i lettori occidentali.

### Bibliografia

- Bevegni 2015 = Aldo Manuzio, *Lettere prefatorie a edizioni greche*, a cura di C. Bevegni, con uno scritto di R. Calasso, Milano 2015.
- Bevegni 2017a = Aldo Manuzio, *Lettere prefatorie a edizioni greche*, a cura di C. Bevegni, con un saggio introduttivo di N. Wilson, Milano 2017.
- Bevegni 2017b = C. Bevegni, *Tradurre (ma non solo) Aldo Manuzio*, in *Tradurre classici greci in lingue moderne*, hg. von M. Taufer, Freiburg i. B. - Berlin - Wien, 2017, 195-212.
- Bevegni 2018 = C. Bevegni, *Aldo Manuzio editore di Aristofane*, in *Itinerari del testo per Stefano Pittaluga*, a cura di C. Cocco - C. Fossati et al., Genova 2018, 1, 83-97.
- Bühler 1987 = Zenobii Athoi Proverbia. I. *Prolegomena*, ed. W. Bühler, Gottingae 1987.
- Cherchi 2003 = P. Cherchi, *Alla ricerca di un'apoftemmatica moderna (1543-1552)*, in Id., *Ministorie di microgeneri*, Ravenna 2003, 107-128.
- Dal Santo 1975 = L. Dal Santo, *Filigrane Liriche Maggiori (Fasc. I)*, «Rivista di studi classici» 23,1, 1975, 100-138.
- Eden 2001 = K. Eden, *Friends Hold All Things in Common. Tradition, Intellectual Property, and the Adages of Erasmus*, New Haven - London 2001.
- Ferreri 2014 = L. Ferreri, *L'Italia degli umanisti. Marco Musuro*, Turnhout 2014.
- Grant 2017 = *Collected Works of Erasmus, XXX. Prolegomena to the Adages. Adagiorum collectanea* translated and annotated by J. N. Grant, *Indexes to Erasmus' Adages* by W. Barker, Toronto - Buffalo - London 2017.
- Heinimann - van Poll-van de Lisdonk 2005 = *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterdami*, II.9. *Adagiorum Collectanea*, edd. F. Heinimann - M. L. van Poll-van de Lisdonk, Amsterdam 2005.
- Hübner 1830 = Isaaci Casauboni notae atque Aegidii Menagii observationes et emendationes in *Diogenem Laertium*, ed. H. G. Hübner, Lipsiae - Londini 1830.
- La Rocca 2005 = A. La Rocca, *Il filosofo e la città: commento storico ai Florida di Apuleio*, Roma 2005.
- Lelli 2006 = *I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, a cura di E. Lelli, Soveria Mannelli 2006.
- Lelli 2013 = Erasmo da Rotterdam, *Adagi*, a cura di E. Lelli, Milano 2013.
- Maillard et al. 2010 = J.-F. Maillard - J.-M. Flamand - M.-E. Boutroue - L. A. Sanchi, *La France des humanistes. Hellénistes II*, Turnhout 2010.
- Manoussakas 1991 = M. I. Manoussakas, *Gli umanisti greci collaboratori di Aldo a Venezia (1494-1515) e l'ellenista bolognese Paolo Bombace* [Prolusione per la laurea honoris causa in Storia, Università di Bologna, 28.11.1991], Bologna 1991.

---

<sup>42</sup> Per un quadro articolato della diffusione e della fortuna delle raccolte paremiografiche bizantine si può ricorrere a Bühler 1987.

- Olivieri 2013 = R. Olivieri, *Relitti lessicali e onomastici liguri negli autori e nei documenti classici*, Milano 2013.
- Orlandi 1975 = Aldo Manuzio editore. *Dediche, prefazioni, note ai testi*, introduzione di C. Dionisotti, testo latino con traduzione e note a cura di G. Orlandi, 1-2, Milano 1975.
- Phillips-Mynors 1982 = *Collected Works of Erasmus. Adages Ii1 to Iv100*, translated by M. M. Phillips, annotated by R. A. B. Mynors, Toronto - Buffalo - London 1982.
- Piccioni 2018 = Apuleio, *Florida*, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di F. Piccioni, Cagliari 2018.
- Politis 1899-1902 = N. Politis, *Μελέται περί τοῦ βίου καί τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, Παιομίαι*, 1-4, Athina 1899-1902.
- Sicherl 1992 = M. Sicherl, *Die Aldina der Rhetores Graeci (1508-1509) und ihre handschriftlichen Vorlagen*, «ICS» 17, 1992, 109-134.
- Tosi 2005 = R. Tosi, *Dai paremiografi agli Adagia di Erasmo: alcune precisazioni*, in *Selecta colligere. II*, a cura di R. M. Piccione - M. Perkams, Alessandria 2005, 435-443.
- Tosi 2008 = R. Tosi, *Homo homini lupus: da Plauto a Erasmo a Hobbes*, «Eikasmòs» 19, 2008, 387-395 (rist. in Id., *La donna è mobile e altri studi di intertestualità proverbiale*, Bologna 2011, 239-249).
- Tosi 2014 = R. Tosi, *Radici classiche della moderna tradizione proverbiale europea*, in *Fonti ed interpretazioni*, Atti della sezione Italica del convegno internazionale «Byzanz und das Abendland – Byzance et l'Occident II», 26 novembre 2013, a cura di Á. Ludmann, Budapest 2014, 9-24.
- Tosi 2017 = *Dizionario delle sentenze latine e greche*, a cura di R. Tosi, prima edizione aggiornata, Milano 2017.
- Venizelos 1867 = *Παροιμίαι δημώδεις*, ed. I. Venizelos, Hermoupolis 1867.
- von Wyss 1889 = W. von Wyss, *Die Sprichwörter bei den Römischen Komikern*, Zürich 1889.
- Walz 1833 = *Rhetores Graeci*, 4, ed. C. Walz, Stuttgartardiae - Tubingae 1833.
- Wander = F.W. Wander, *Deutsches Sprichwörter Lexikon*, 1-5, Leipzig 1867-1880.
- Wesseling 1994 = A. Wesseling, *Dutch Proverbs and Ancient Sources in Erasmus's Praise of Folly*, «RenQ» 47, 1994, 351-378.
- Wesseling 2015 = A. Wesseling, *Latin and the Vernaculars: The Case of Erasmus*, in *Bilingual Europe. Latin and Vernacular Cultures, Examples of Bilingualism and Multilingualism c. 1300-1800*, ed. J. Bloemendal, Leiden - Boston 2015, 30-49.
- Wilson 2016 = Aldus Manutius, *The Greek Classics*, edited and translated by N. G. Wilson, Cambridge, MA, 2016.

*Abstract:* Greek proverbs are often found in the prefaces of the Aldine editions of the Greek classics. Recent editors and commentators of these texts have sometimes failed to trace back the sources of these proverbs, or to find comparanda thereof. Indeed some of them are attested in Greek and Byzantine literature, while others might be translations into Greek of Latin proverbs made by Aldus himself.



## RICORDI





# Cristiano Castelletti

## *in memoriam*

FILIP KARFÍK

*...si progenitum Stygos amne severo  
armavi – totumque utinam! – ...  
Stat. Ach. 1,269-270*

Le 1<sup>er</sup> octobre 2017, Cristiano Castelletti est décédé, emporté brusquement par une septicémie/méningite, à la stupeur et à la douleur de tous ceux qui l'ont connu. Homme vigoureux et plein d'énergie, helléniste et latiniste brillant, Cristiano Castelletti a été arraché à sa famille, à ses amis et à ses travaux à l'âge de quarante-six ans, au sommet de ses forces, une année et quelques mois seulement après avoir soutenu à l'Université de Fribourg, son *alma mater* depuis 1990, la thèse d'habilitation en langue et littérature latines.

Né en 1971 à Locarno, Cristiano a obtenu sa maturité du type A (grec et latin) au Lycée de Locarno dans une filière classique. Passionné pour les études grecques et romaines, il a étudié, de 1990 à 1996, à l'Université de Fribourg langue et littérature grecques, langue et littérature latines et archéologie classique avec, en branche supplémentaire, l'histoire de l'Antiquité. En 1995, il a obtenu sa licence en lettres, avec mention « *summa cum laude* », en domaines principaux et, en 1996, il a fini ses études en branche supplémentaire, ayant passé en plus un stage d'études pompéiennes auprès du Musée archéologique de Naples, un stage d'écotique à l'Institut des Sources Chrétiennes à Lyon et le cours d'étruscologie à l'Université pour les Étrangers de Pérouse.

Le mémoire de licence présenté par Cristiano Castelletti en 1995 mérite d'être mentionné. Dirigé par le professeur Jacques Champ, ce travail intitulé *Studio sulla Epistula 187 (Amphilochia 101) di Fozio* porte sur la réfutation par le patriarche constantinopolitain, au IX<sup>e</sup> siècle, de l'argumentation de l'Empereur Julien, rédigée cinq cents ans auparavant, contre l'idéal chrétien de la vie monastique. Ce mémoire remarquable comporte, outre le texte, la traduction, le commentaire et l'étude du vocabulaire de la lettre de Photius, notamment une introduction qui replace la polémique du patriarche dans le contexte de la littérature apologétique du IV<sup>e</sup> siècle dirigée contre le traité de Julien et dont Photius s'est servi. Déjà ce premier travail académique trahit une compétence extraordinaire de son auteur, car il suppose une vue d'ensemble qui englobe l'époque byzantine et l'Antiquité tardive chrétienne aussi bien que païenne en prenant en compte le riche bagage intellectuel que les deux parties adverses devaient aux auteurs des siècles précédents.

Durant ses études de licence, Cristiano Castelletti a fait des remplacements de latin et de grec aux écoles secondaires tessinoises ainsi qu'au Lycée Cantonal de Locarno. De 1995 à 2000, il était d'abord sous-assistant, puis assistant diplômé aux chaires de philologie classique et d'histoire ancienne de l'Université de Fribourg, en poursuivant les études doctorales sous la direction de Jacques Schamp et la co-direction de Tiziano Dorandi (Paris) et en donnant des séminaires de grec et de latin. Doctorant boursier du Fonds National Suisse (FNS), il séjournait, en 2001 et 2002, à Padoue, à Dublin et à Paris où il profitait d'une collaboration avec les meilleures spécialistes de la philosophie antique, sa thèse de doctorat portant sur les fragments d'un des écrits de Porphyre de Tyr. Sa bourse doctorale terminée, Cristiano a dû chercher un travail hors de l'université. Il l'a trouvé auprès de la Radio Télévision suisse de langue italienne (RSI) où il allait développer une brillante carrière de journaliste. D'abord stagiaire, il a obtenu, en 2004, son diplôme du cours de journalisme de la Suisse italienne et a rejoint, de 2004 à 2007, puis de nouveau, dix ans plus tard, l'équipe de la RSI en mettant à la disposition de celle-ci sa vaste érudition, son énergie et son enthousiasme pour l'Antiquité gréco-romaine. Durant ce temps, Cristiano a fini et a soutenu, en 2005, avec la mention « summa cum laude », sa thèse de doctorat ès lettres en langue et littérature grecques (les rapporteurs étaient Tiziano Dorandi, Philippe Hoffmann et Jacques Schamp) et il assumait, pour l'année académique 2005/2006, la fonction de chargé d'enseignement à l'Université de Neuchâtel où il donnait des cours de langue et littérature latines et de mythologie gréco-romaine.

Sa thèse de doctorat parut une année plus tard sous le titre *Porfirio, Sullo Stige, Introduzione, traduzione, note e apparati* di C. Castelletti, dans la prestigieuse collection *Testi a fronte* de la maison d'édition Bompiani à Milan. Ce volume constitue un exploit scientifique hors de commun. L'auteur reconstruit, autant que faire se peut, une des œuvres perdues porphyriennes, l'énigmatique traité *Περὶ Στυγός*, consacré au thème mythologique du Styx, le fleuve, situé aux confins des enfers, par lequel jurent les dieux et auquel les anciens attribuaient des pouvoirs magiques : c'est en le plongeant dans les eaux du Styx, disait-on, que Téthys immortalisa Achille, à l'exception fatale de son talon. Les fragments de ce traité, conservés par Jean Stobée, ne sont rien de moins que faciles à interpréter, tant dans le détail que dans leur ensemble. Pourtant, Cristiano Castelletti a su en tirer, sur la base d'une méthodologie rigoureuse, le maximum possible. Ses résultats portent notamment sur les questions de mythologie, d'histoire des religions, de philosophie et de géographie, mythologique aussi bien que réelle. L'interprétation du fragment 7 qui comporte une citation tirée de Bardesane d'Édesse relative aux traditions religieuses orientales a exigé des connaissances de littérature et d'iconographie indiennes, dûment assimilées par notre commentateur, formé à l'école de la Prof. Lilly Kahil en iconographie gréco-romaine et pratiquant lui-

même les textes sanscrits. De plus, afin de se procurer des images des endroits difficilement accessibles dans le haut des montagnes d'Arcadie où, selon les auteurs anciens, les eaux du Styx jaillissent et tombent en cascade d'une falaise « au cœur noir », Cristiano n'a pas hésité à faire l'ascension du mont Mavroneri et à toucher les eaux redoutables. On trouve ces photos impressionnantes sur les planches II-XVIII de son livre. Le préfacier du volume, Tiziano Dorandi, en soulignant les mérites de cette publication et les compétences uniques de son auteur, a exprimé le souhait que celui-ci considère la possibilité de faire un pareil travail sur les *Questions homériques* de Porphyre, une autre œuvre perdue de l'érudite philosophe néoplatonicien. Mais les fragments de Porphyre n'étaient pas ce que Cristiano aimait vraiment et le travail sur ce genre de textes n'était pas ce qu'il désirait le plus faire.

En 2007, sa carrière académique a pris un nouvel essor avec la bourse du FNS pour les chercheurs avancés. Ayant jusqu'ici travaillé sur les auteurs, philosophes et théologiens, d'expression grecque, Cristiano a fait volte-face en se tournant vers l'objet de son vrai amour qu'était depuis toujours la poésie latine, notamment l'épopée. Avec un projet de recherche portant sur le livre huit des *Argonautica* de Valerius Flaccus, il séjournait, de 2007 à 2010, aux universités de Fribourg-en-Brisgau, de Cambridge et d'Irvine. C'est ce travail qui devait aboutir à sa thèse d'habilitation. À ces séjours à l'étranger ont succédé un assistantat à l'Université de Fribourg en 2010, une charge d'enseignement à l'Université de Neuchâtel pour l'année académique 2010/2011 et une bourse de collaborateur scientifique au *Thesaurus Linguae Latinae* à Munich pour l'année académique 2010/2011.

Le travail sur Valerius Flaccus donna naissance à un projet plus large, soutenu de 2012 à 2015 par le FNS (projet *Ambizione*) et intitulé « *Flavium Caelum*. Tradition aratéenne et idéologie impériale dans la poésie épique de l'époque flavienne ». En effet, Cristiano Castelletti s'est plongé dans une relecture de la poésie épique latine à la lumière des modèles hellénistiques de celle-ci, en prenant pour phares qui guidaient son périple à travers le ciel étoilé des épopées latines les *Phénomènes* d'Aratos. C'est en regardant les vers latins avec les yeux du lecteur d'Aratos, doué dans l'étude des constellations, qu'il a fait sa découverte la plus spectaculaire, celle de la signature de l'*Énéide* en acrostiche boustrophédon inscrit dans les premiers quatre vers de l'épopée virgilienne : *A STILO M[aronis] V[ergili]* (cf. «MH» 69, 2012, 83-95). Ceci n'était pas le premier acrostiche qui attirait son attention ni non plus le dernier. Entre 2008 et 2017, il a publié une série d'articles et de contributions aux volumes collectifs sur les acrostiches et le symbolisme astral dans les poèmes d'Aratos, d'Apollonius, de Virgile, de Properce, de Valerius Flaccus, de Stace. Dans un article plus récent, intitulé *Virgil, Propertius, Augustus and Roma quadrata. The sphragis as a literary act of foundation* (à paraître dans la «Revue des Études Latines»), il avance la thèse selon laquelle les *technopaignia* – les

jeux littéraires dont les acrostiches – ont été utilisés par les grands poètes latins, émules des parangons hellénistiques, non seulement pour signer leurs créations mais aussi pour y inscrire, au-delà du sens littéral, des significations méta-poétiques faisant référence à l'idéologie impériale. Ainsi, Cristiano Castelletti interprète les premiers onze vers de l'*Énéide* comme représentation en filigrane de la fondation de Rome, faisant allusion, au moyen des acrostiches et du nombre des lettres, à la vieille imagerie de la *Roma quadrata* et à la notion vénérable du *mos maiorum*, revalorisées par le programme architectural et politique d'Octavien. L'idée des significations méta-poétiques d'une texture poétique savamment ciselée a de quoi convaincre, bien que les exemples des *technopaignia* relevés par Cristiano restent sujets à caution. « Seul le poète, nous avertit-il lui-même, pourrait nous dire si tout cela est accidentel ou délibéré ». Cependant, même si tel ou tel autre jeu de lettres n'était dû qu'au pur hasard, celui qui le remarque, en y apercevant un surcroît de sens bien placé, n'est-il pas lui-même un poète savant ?

Le 19 avril 2016, Cristiano Castelletti a donné sa conférence d'habilitation à l'Université de Fribourg sur le thème « Back to the future. Virgile, Auguste et la (re)fondation de Rome », la thèse d'habilitation « Valerio Flacco, *Argonautiche*, libro VIII. Edizione, traduzione e commento » ayant été acceptée sur l'avis unanime des rapporteurs (Ulrich Eigler, Paolo Fedeli, Damien Nelis et Thomas Schmidt). La tâche d'éditer et de commenter le dernier livre inachevé des *Argonautiques* de Valerius Flaccus que Cristiano Castelletti s'était proposée en 2007, ardue en elle-même, s'avérait plus complexe encore du fait que deux commentaires nouveaux du même livre en langue italienne ont paru en 2012. Il fallait les prendre en compte en les surpassant. Cristiano n'a pas reculé devant ces exigences. Il a fait précéder son édition critique, sa traduction et son commentaire linéaire, riche en analyses de multiples stratégies littéraires mises en œuvre par Valerius, y compris les significations méta-poétiques d'une portée astrologique, notamment d'une large introduction, dont la partie principale, intitulée *L'ideologia del poema in una 'sphragis'*, apporte une interprétation originale de l'épopée tout entière à la lumière d'une signature présumée du poète, inscrite au texte du livre II de celle-ci. L'ensemble de ce travail dont tous les rapporteurs ont salué les mérites était destiné, sous une forme revue, à la publication en anglais. L'autre publication prévue, en cours de rédaction, était le *Flavium Caelum*, résultat du projet de recherche mentionné ci-dessus. Cependant, ce projet terminé, l'avenir académique de Cristiano est devenu précaire. La candidature pour un poste vacant à Fribourg, en 2015, n'a pas abouti. Cristiano l'a beaucoup regretté.

La disparition prématurée de Cristiano Castelletti est une perte immense. Cristiano incarnait un type d'érudit devenu rare de nos jours. Par sa formation et par ses compétences, il embrassait l'ensemble des sciences de l'Antiquité. La connaissance du vaste corpus des littératures grecque et latine allait

de soi pour lui aussi bien que celle de l'histoire ancienne, de l'archéologie classique, de l'histoire des religions gréco-romaines, de la philosophie et des sciences antiques. Il était apte à produire des éditions critiques de difficiles textes grecs et latins, à interpréter les obscurs fragments d'un philosophe néoplatonicien ou des poèmes sophistiqués de l'époque hellénistique et romaine, à rédiger les entrées du *Thesaurus Linguae Latinae* et à éditer les *codices* de la *Bibliothèque* de Photius. Dans tout ce qu'il faisait, il travaillait avec le sérieux et la rigueur requise dans les disciplines qu'il pratiquait. Il se laissait transporter d'enthousiasme pour ce qu'il faisait, ce qui le prédisposait au rôle de l'enseignant. Il voulait devenir professeur d'université et il l'aurait mérité.

Ses amis le pleurent en conservant le fidèle souvenir d'un brillant érudit et d'un cher ami.

S·T·T·L

*Abstract:* Obituary of Cristiano Castelletti (1971–2017). Born in Locarno where he enrolled in Greek and Latin classes at the Liceo cantonale, Castelletti graduated in 1995 from the University of Fribourg with a MA thesis on the *Letter 187* of Photius. In 2005, he received the title of Dr. phil. with a remarkable thesis on the fragments of Porphyry's lost treatise *De Styge* (*Porfirio, Sullo Stige*, Introduzione, traduzione, note e apparati, Milano 2005). He then turned to the study of literary techniques in Latin epic poetry, particularly the use of *technopaignia*, which was inherited from Hellenistic authors such as Aratus and Apollonius. He published papers on Virgil, Propertius, Valerius Flaccus, and Statius. His most spectacular discovery in this field was Virgil's signature as a boustrophedon acrostic in the four first verses of the *Aeneis*. In 2016, Castelletti successfully defended his *habilitation* thesis at the University of Fribourg on *Valerius Flaccus, Argonautica*, book VIII. This work includes an introduction (with an original interpretation of the poem as a whole), a new critical edition, translation, and an extremely valuable commentary. It has sadly been left unpublished.

FILIP KARFIK  
filip.karfik@unifr.ch



## NOTE DI LETTURA





*Clavigero nostro*, per Antonio V. Nazzaro, a cura di Roberto Palla, Maria Grazia Moroni, Carmelo Crimi, Antonino Dessì, ...*et alia*. Studi di filologia classica e tardoantica, 4, Collana diretta da R. Palla, Pisa, Edizioni ETS, 2014, pp. 334, ISBN 9788846741639.

Il volume è un omaggio al Prof. Antonio Vincenzo Nazzaro, emerito di Letteratura Cristiana Antica presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, nonché Socio di prestigiose Accademie e Associazioni quali – solo per citarne alcune – l'Accademia Pontaniana, l'Accademia Ambrosiana, l'Accademia Nazionale dei Lincei. Si tratta di una raccolta di studi scaturiti da seminari svoltisi, spesso anche con la partecipazione dello stesso Nazzaro, nell'ambito Dottorato di ricerca in *Poesia e cultura greca e latina in età tardoantica e medievale* presso l'Università di Macerata e a Lui offerti in occasione del Suo settantacinquesimo compleanno. Nella breve ma efficace prolusione (p. 7) il direttore della collana che ospita il volume, il Prof. Roberto Palla, al tempo stesso curatore della pubblicazione insieme ai Proff. Moroni, Crimi, Dessì, rievoca con gratitudine le lezioni tenute dal Nazzaro nell'ambito del suddetto dottorato ed esprime all'omaggiato parole di affettuosa stima e amicizia, corredandole di eleganti versi in latino da lui stesso composti.

Dei diciannove contributi che compongono il testo uno è a firma di A. V. Nazzaro (pp. 221-236); gli altri diciotto appartengono tutti alla stessa provincia di studi cristianistici di interesse del dedicatario, che nel corso della sua lunghissima carriera ha spaziato nelle tematiche più disparate della produzione cristiana antica e oltre.

Approfondiscono l'opera e la tradizione manoscritta di Gregorio Nazianzeno i contributi di M. G. Bianco, C. Crimi e M. G. Moroni. Il primo saggio dedicato all'argomento (e anche il primo del volume) è quello di M. G. Bianco, *Gregorio Nazianzeno* *carm. II,1,1: Bibbia, autobiografia, annuncio del messaggio cristiano*, pp. 11-43, che esamina la presenza e l'impiego dei testi scriturali nel carme autobiografico Περὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν di Gregorio Nazianzeno. In questa narrazione in versi si coglie il riferimento strettissimo degli episodi della vita di Gregorio a pagine della Sacra Scrittura inerenti alla preghiera, intesa come chiave d'interpretazione dell'esistenza del vero cristiano. Segue l'esposizione dettagliata dell'articolazione del carme, in cui si evidenziano in maniera perspicua riferimenti a personaggi e situazioni sia dell'Antico Testamento, sia del Nuovo. Dall'analisi emerge l'idea che informa tutto il componimento: nel ripercorrere gli eventi personali (anche i più luttuosi e penosi) e scoprirne il senso profondo, non sia l'Autore a leggere la Scrittura, ma la Scrittura stessa a prolungarsi nel tempo e 'leggere' la sua stessa vita. Gregorio nell'intento, insomma, di collegare Sacra Scrittura, vita, fede e preghiera, si sforza di attualizzare la preghiera biblica quale rimedio e risposta di vera speranza all'infelicità e all'inadeguatezza dell'uomo di fronte al negativo ango-

sciante della sua condizione. Oggetto del lavoro di C. Crimi, Nazianzenica XXI. *L'edizione postuma di Stefano Antonio Morcelli del Carme I, 2, 33*, pp. 73-83, è l'edizione postuma di S. A. Morcelli (1826) del *Tirocinium graecarum litterarum sive Gregorii Nazianzeni Tetrasticha et interpretationes scholiastae veteris*, che offre al lettore un'edizione del carme I, 2, 33 di Gregorio Nazianzeno (si tratta di *Tetrasticha* gnomici corredati dalle rispettive *interpretazioni*). Nella parte introduttiva l'Autore traccia la genesi e le complesse vicende editoriali del volume, che dipende da un codicetto autografo del Morcelli, denominato *Clarensis* da Chiari, sua città natale (si tratta in effetti della bella copia del testo destinato alla pubblicazione, completa in tutte le sue parti, con un'introduzione, la traduzione latina dei testi greci e ampie note a piè di pagina). Segue una breve biografia di Morcelli (1737-1821), gesuita e professore di lingue classiche, ma anche bibliotecario e custode, dopo lo scioglimento della Compagnia di Gesù nel 1773, delle collezioni romane del cardinale Albani, con particolare riferimento ai suoi grandi meriti di antiquario, epigrafista, filologo e collezionista di testi antichi. Dopo aver sottolineato il valore e l'ampiezza dei lavori del Morcelli, a dispetto del carattere prevalentemente antiquario delle sue ricerche, il Crimi presenta un'attenta analisi filologica dei codici testimoni del carme 1,2,33, e, tra questi, ipotizza l'individuazione del *codex Albanus* quale modello studiato e utilizzato dal Morcelli per l'*editio* manoscritta. Ancora sull'opera del Cappadoce è il lavoro di M. G. Moroni, *Contro chi denigra gli asceti* (*Greg. Naz. epigr. 21-23*), pp. 207-219. Sullo sfondo delle forti critiche rivolte al monachesimo tra fine IV e inizi V secolo, sia da parte pagana che cristiana, seppure con motivazioni diverse, l'Autrice intende esaminare la posizione di Gregorio Nazianzeno, che nella sua significativa adesione all'ascetismo non fu esente da simili censure. Negli epigrammi 21-23, più che a rispondere a quelli che vengono ritenuti poco più che pettegolezzi, il Teologo cappadoce è interessato a difendere le pratiche di vita ascetica non rinunciando, tuttavia, a stigmatizzare quei comportamenti che tali dicerie alimentavano. Al di là di ogni esercizio letterario, Gregorio mira a una concreta pedagogia 'pastorale', fatta di ammonimenti di morale pratica volti a creare un differente modo di concepire il monachesimo. L'attenta analisi dei vari componenti condotta dall'A. pone particolare attenzione alle motivazioni esegetiche e scritturali cui Gregorio ricorre per difendere da accuse ingiuste coloro che, nel suo tempo, aspiravano alla purezza e alla perfezione.

La produzione letteraria in lingua greca costituisce ancora l'oggetto dei prossimi due contributi che qui presentiamo. C. Burini De Lorenzi, «*In principio*»: la menzogna di Esiodo, la verità di Mosè (*Theophil. Ant. Autol. 2, 4-10*), pp. 23-43, concentra l'attenzione sui capitoli 4-10 del II libro dell'*Ad Autolyicum* del vescovo di Antiochia Teofilo, per il particolare contributo che essi forniscono alla disputa apologetica di II secolo, relativa al tema dell'origine del mondo e della falsità delle dottrine pagane. L'aspetto messo a fuoco dalla

Studiosa è, in questo caso, la puntuale confutazione, non priva di distorsioni e forzature interpretative, che Teofilo opera del racconto cosmogonico di Esiodo nella *Teogonia* (vv. 116-133). Teofilo, infatti, andando ben oltre la lettera del testo esiodico, accusa il poeta di Ascra di aver teorizzato una materia primordiale, senza saper identificare un principio creatore della stessa e ammettere che questo sia Dio. La discussione di Teofilo procede a illustrare i principi costitutivi della sua visione protologica: la creazione dal nulla e la teorizzazione (di origine presumibilmente giudeo-cristiana siriana) del Logos come ἀρχή. Ancor più della dimostrazione che Dio crea dal nulla, appare interessante all'Autrice il postulato 'teo-logico' che, per la prima volta, definisce il Logos divino come 'immanente', innato e inseparabile da Dio stesso che lo ha generato ed emanato prima di ogni altra cosa; non principio temporale, quanto diretto esecutore della volontà creatrice. In forte polemica con la mentalità pagana del destinatario del suo scritto, Teofilo, con il costante richiamo alla verità della Scrittura e la recisa negazione del Caos come principio, smaschera e ridicolizza gli autori profani, che avendo creduto nel nulla come origine della realtà, nulla raccontano. Il lavoro di M. P. Ciccarese, *Didimo e i cedri del Libano. Ambivalenza simbolica di una pianta biblica*, pp. 45-63, è incentrato sull'analisi di un passo di un singolare documento papiraceo, rinvenuto a Tura (presso Alessandria d'Egitto) negli anni '40, che conserva la trascrizione di alcuni cicli di lezioni di esegesi biblica tenute da Didimo il Cieco, corredate da annotazioni che riportano le domande, da parte di allievi forse particolarmente interessati o zelanti, di spiegazione e chiarimento su alcuni passi scritturali esaminati. L'Autrice a proposito del Salmo 36 (vv. 35-36a, secondo il testo dei *Settanta*) si sofferma sulla curiosità interpretativa che in un anonimo discepolo suscita il riferimento ai 'cedri del Libano', cui il Salmista paragona gli empi e i superbi che Dio promette di punire, a dispetto della loro prosperità. La risposta di Didimo, apparentemente semplice (i cedri, data la loro straordinaria altezza, sono evidente allegoria della superbia umana), suscita il bisogno di maggiori riflessioni a causa di una postilla: «ci sono cedri da lodare», a cui il Maestro non fa seguire ulteriore discussione. Questo importante elemento fa supporre un chiaro rimando, seppure per preterizione, da parte di Didimo, al principio dell'ambivalenza simbolica antitetica (possibilità di attribuire al simbolo un doppio senso, sia positivo che negativo), stabilmente acquisito dalla scuola alessandrina da Origene in poi. Ed è sul chiarimento di tale principio che si snoda l'analisi della Ciccarese, volta a dimostrare come per impulso metodologico tutto origeniano si sviluppi sempre più coscientemente un'interpretazione spirituale dei testi biblici, mediante l'allegoria; il cedro (come e più di molti altri elementi vegetali e animali dell'immaginario biblico) risulta, pertanto, uno dei principali termini-chiave su cui, alla luce delle numerosissime citazioni riportate, si esercita il criterio esegetico delle *oppositae qualitates*, punto nodale, questo, di una tradizione di lettura, analisi

e commento dei testi sacri (ormai consolidatasi nel IV secolo) fin troppo chiara per Didimo e i suoi allievi, ma ancora oscura e lacunosa per noi contemporanei.

Particolarmente interessante è la serie di contributi (tre) dedicati alla poesia cristiana in lingua latina.

I lavori di M. Corsano, *Un maestro ed i suoi allievi: l'inno IX del Peristephanon di Prudenzio*, pp. 65-71 e G. Flammini, *La Praefatio esametrica dell'Apotheosis di Prudenzio*, pp. 85-109, indagano le tematiche e i caratteri della poesia prudenziana. Il primo (di M. Corsano) mira a una più approfondita interpretazione del racconto prudenziano del martirio di Cassiano di Imola, argomento dell'Inno IX del *Peristephanon*. La cornice narrativa (il pellegrinaggio di Prudenzio, durante un viaggio dalle circostanze non note, alla tomba del Martire presso Imola, e la visione di una pittura che ne illustra il martirio) introduce alla raccapricciante visione di un maestro cristiano ucciso dai suoi stessi alunni, con sadica perfidia, a colpi di stilo. Poiché la reazione alla severità e alla durezza del docente – peraltro ammessa dalla mentalità del tempo – accolta dalla narrazione di Prudenzio come unico movente al gesto delittuoso degli alunni appare all'Autrice insufficiente, si impone la necessità di analizzare più a fondo le modalità del martirio. Dopo un'attenta individuazione delle fonti storiche latine (Livio, Seneca, Svetonio), che, opportunamente risemantizzate in senso cristiano, possono aver costituito il modello per la vicenda riportata dal poeta spagnolo, l'A. pone in evidenza il complesso tema del conflitto ideologico tra sistema educativo romano (e in generale della cultura pagana) e contenuti cristiani veicolati nelle scuole romane da maestri e studenti della nuova fede, fino all'aperta persecuzione. Il martirio di Cassiano va letto, pertanto, come esplicito rifiuto della sua cultura cristiana e degli insegnamenti probabilmente veicolati ai suoi alunni. A conclusione del suo intervento l'Autrice formula delle ipotesi sulla costituzione e sull'evoluzione degli elementi distintivi del racconto martiriale recepito e valorizzato da Prudenzio. Il secondo (di G. Flammini) prende in esame il breve carme esametrico intitolato *Hymnus de Trinitate*, che costituisce uno dei due componimenti prefatori all'*Apotheosis*. Nell'introduzione al lavoro, Flammini rimarca la presenza, nella disposizione degli scritti poetici prudenziani curata dal Poeta stesso attorno al 407, di un preciso disegno evolutivo: dalla *Praefatio* all'*Epilogus*, accanto a una continua sperimentazione metrica, si nota, secondo un'opinione largamente condivisa dagli specialisti, un vero e proprio mutamento nella concezione della poesia epico-didascalica. Dopo aver ricordato i principî di rigorosa simmetria interna che regolano i poemi esametrici prudenziani, Flammini riassume la questione dell'autenticità sollevata, a volte ipercriticamente, da alcuni editori (antichi o recenti) e riafferma nettamente, su basi codicologiche, ma soprattutto stilistiche e di contenuto, la paternità prudenziana. Segue, infine, il puntualissimo commento del carme, che si con-

figura come la prima importante riduzione in esametri delle formule trinitarie espresse dal Concilio di Nicea, fondamentale testimonianza delle posizioni teologiche maturate in Occidente negli ultimi decenni del IV secolo.

L'accurato articolo di P. Santorelli, *Erode e Pilato nella riscrittura esametrica di Giovenco* (3, 33-69 e 4, 588-625), pp. 299-319, analizza, attraverso due esempi rappresentativi, le modalità della parafrasi esametrica del testo evangelico operata da Giovenco. All'aderenza rigorosa al testo sacro nelle parti teologiche si contrappone una maggiore libertà nelle parti descrittive; la tendenza ad amplificazioni, aggiunte, semplificazioni e omissioni si rivela il tratto distintivo della scrittura del Poeta. Il primo dei brani presi in considerazione dall'Autrice è il celebre episodio della morte del Battista, vittima delle torbide vicende passionali che coinvolgono Erode, Erodiade e Salomè (Iuenc. 3,33-69 ~ *Matth.* 14,1-12). Oltre alle informazioni essenziali alla storia, si nota l'aggiunta di particolari finalizzati a un approfondimento psicologico dei personaggi che ne renda più forte la caratterizzazione. L'effetto degli espedienti retorici utilizzati è quello di evidenziare la netta contrapposizione fra la virtù/innocenza incarnata da Giovanni, e la bestialità/scelleratezza dei suoi antagonisti. V'è, inoltre, l'indulgere a particolari patetici o cruenti, che attestano una costante ricerca di *color* da parte dell'autore. Particolarmente presente risulta, infine, la raffinata *imitatio* degli autori classici (Ovidio e Virgilio in prevalenza). Il secondo episodio, poi, è quello della consegna del Cristo a Pilato e la sofferta decisione di quest'ultimo (Iuenc. 4,588-625 ~ *Matth.* 27,2 e 27,11-26). Pilato è un personaggio controverso e non omogeneamente descritto dagli altri evangelisti: a differenza degli altri, Matteo introduce il ruolo della moglie del governatore (che consiglia il marito a non avere a che fare con 'quel giusto') e della lavanda delle mani, a sottolineare le inquietudini e l'ambiguità che accompagnano Pilato nel rendersi responsabile della condanna di Gesù. Il trattamento retorico assai particolare del personaggio Pilato in Giovenco, che sembrerebbe riabilitarne la figura o, quanto meno, attenuarne le responsabilità, solleva la questione del presunto antiguidaismo militante (sostenuto in modo alquanto forzato dal Poinsothe) quale tratto dominante dell'attività letteraria del poeta. Pur rifiutando posizioni estremiste, l'Autrice non nega la presenza, nel IV secolo, di un diffuso sentimento antisemita cristiano che, nei suoi stereotipi, prolunga e porta a compimento quello pagano. Inoltre l'inequivocabile atteggiamento assolutorio nei confronti non solo di Pilato, ma anche dei soldati romani evidenzia, per contrasto, il ruolo perverso dei *proceres* (sommi sacerdoti e anziani) nell'aizzare l'odio del tumultuoso popolo ebraico, vero protagonista di tutto l'episodio; l'accumulazione di termini, assieme all'utilizzo di molti altri mezzi espressivi, non lascia dubbi sulla valutazione finale di questa folla, vero colpevole della condanna di Gesù, manovrata inconsapevolmente, eppure cosciente, addirittura orgogliosa, del proprio errore. In conclusione, la narrazione di Giovenco, fedele al testo

evangelico e trasparente nelle sue tecniche di parafrasi, non può essere degradata a forma di versificazione pedissequa, ma costituisce una rielaborazione attenta ai particolari storici e dottrinali, con elaborato e approfondito ricorso ai modelli classici.

Indaga la tradizione manoscritta della *Vita Fulgentii* il saggio di A. Isola, *Parisinus Latinus 3788 (saec. XII): un testimone problematico della Vita Fulgentii*, pp. 111-120. L'Autore evidenzia, nei cinquantadue codici che ci hanno tramandato la *Vita Fulgentii*, le peculiarità del *Parisinus Latinus 3788* (sec. XII). Dall'interessante e dettagliato esame filologico di numerosi passi emerge la singolare presenza di omissioni e alterazioni testuali rispetto alle copie più complete; emerge, pertanto l'attività di un revisore che mira fondamentalmente a due scopi: 1) decantare il racconto da particolari che distraggano il lettore dai momenti ritenuti edificanti ed esemplari della vita del santo; 2) semplificare l'aspetto linguistico, con non poche vistose deroghe alle 'regole' della sintassi latina, per andare incontro alle esigenze di un certo numero di lettori non abituati ai testi scritti.

L'esegesi patristica di un episodio biblico è oggetto del lavoro di C. Magazzù, *La parabola della dracma perduta (Luc. 15, 8-10) nell'esegesi patristica: da Ireneo di Lione a Verecondo di Junca*, pp. 121-129: nell'ambito delle cosiddette 'parabole della misericordia' del Vangelo di Luca (15,3-32), quella della dracma perduta non è stata oggetto di studi specifici dal punto di vista della storia dell'esegesi patristica, in quanto spesso collegata a quella della pecorella smarrita e del figliuol prodigo, così come emerge da un saggio di P. Siniscalco (1972). Ed è proprio sulla scorta di questo studio che il Magazzù ripercorre in breve l'interpretazione della parabola dei primi tre secoli della cristianità estendendola alla Tarda Antichità. Partendo dai Valentiniani, l'Autore passa a Ireneo e a Tertulliano, che nel *De paenitentia* sostiene che le tre parabole siano testimonianza dell'azione misericordiosa di Dio nei riguardi del peccatore convertito; prosegue esaminando l'esegesi del passo evangelico nel trattato anonimo *De pudicitia* e nelle *Homelie in Genesim* di Origene, nelle quali la dracma diviene simbolo dell'immagine di Dio indelebilmente impressa nell'interiorità dell'uomo. Nello stringato commento di Ambrogio (*in Luc.* 15,1-32) la parabola alluderebbe al 'triplice rimedio' offerto all'uomo per riscattarsi dal peccato e ottenere il perdono misericordioso: Dio Padre (la misericordia), Cristo (assunzione su di sé dei peccati del mondo), la Chiesa (l'intercessione che porta alla riconciliazione definitiva col Padre); Girolamo, invece, in diversi luoghi si sofferma soltanto sul significato della gioia con cui le vicine condividono con la donna il ritrovamento della moneta, chiara allusione alla contentezza che non solo Dio, ma anche gli uomini provano per la salvezza di un'anima che si credeva oramai perduta. In Agostino (*Enarrationes in Psalmos*) compare l'interpretazione più particolareggiata: la parabola è messa in parallelo con il *Salmo* 138, in cui il contrasto allegorico fra la tenebra

e la luce è allusione al buio della perdizione che viene illuminato dall'incarnazione del Cristo. Conclude la rassegna l'interpretazione in chiave cristologica che Verecondo di Junca (fine V- inizi VI secolo) ripropone (nei *Commentarii super Cantica Ecclesiastica*) nella scia di Agostino. Il filo conduttore di tutte le esegesi (da Origene in poi) appare, pertanto, la cruciale vicenda del rapporto uomo/Cristo, il primo creato a immagine e somiglianza di Dio, il Secondo che lo salva nel momento in cui egli (con la caduta del peccato) si allontana dal suo Creatore.

L'esegesi di figure bibliche nel Nolano costituisce l'oggetto dell'approfondito lavoro di T. Piscitelli, *La donna peccatrice* (Luc. 7, 37-50) e *la Maddalena* (Ioh. 20, 17): *due modelli in Paolino di Nola di conoscenza del Cristo nella fede*, pp. 279-297. Le riflessioni proposte dalla Studiosa affrontano un tema fondamentale nell'esegesi di Paolino di Nola: la conoscenza del Cristo, dal contatto fisico col Cristo-uomo a quello per fede col Cristo-Dio. La speculazione teologica presente nell'epistola 23 (rivolta a Sulpicio Severo), accuratamente analizzata nel presente contributo, è incentrata sugli episodi evangelici assai speculari della donna peccatrice (Luc. 7,37-50) e della Maddalena (Ioh. 20,17). L'ampio *excursus* esegetico muove dalla metafora del Cristo 'rasoio' spirituale che libera gli animi dalle brutture del peccato come da una superflua e orribile chioma; uniche eccezioni, in un complesso gioco di richiami biblici, sono la chioma dei Nazirei (laddove i folti capelli sono simbolo di consacrazione a Dio) e delle donne in stato di grazia (per le quali essi simboleggiano i vari atti di pietà). Segue l'esortazione al suo destinatario a essere, quindi, 'chioma di Cristo', vivendo una vita di santità in vista del giudizio finale (in cui i capelli sono metaforicamente i meriti acquisiti agli occhi di Dio). Successivamente l'immagine dei meriti-capelli è connessa da Paolino al personaggio femminile del racconto evangelico (ora anonimo, ora identificato con Maria di Magdala) che con le sue lunghe chiome asciuga dalle lacrime versate e unge con olio profumato, ora i piedi, ora il capo del Cristo, e che viene interpretata quale esempio di fede e simbolo della Chiesa. Riprendendo un'esegesi già presente in Ambrogio (*in Luc.*) e, ancora prima in Origene e Agostino, Paolino fonde volutamente i diversi racconti e intravede, nelle varianti dello stesso episodio, l'allusione ai due successivi stadi di perfezionamento della Chiesa e dell'anima, nel loro progressivo allontanarsi dal peccato e unirsi finalmente a Dio (secondo la valenza simbolica dell'essere la protagonista più o meno vicina al capo o ai piedi del Signore). Nella parte conclusiva dell'articolo viene analizzata, nelle sue molteplici implicazioni e connessioni intertestuali, l'interesse del Nolano per la questione esegetica (e assai cara alla tradizione patristica) della pluralità delle Maddalene nella narrazione evangelica. In sostanziale accordo con le posizioni degli altri teologi, risulta evidente la tendenza di Paolino a interpretare il ruolo delle diverse figure femminili e del loro rapporto col Cristo nel senso di un avvicinamento del credente, sia

come individuo sia come comunità ecclesiale, alla verità divina, in un progressivo distacco dal livello fisico, imperfetto perché condizionato da una conoscenza terrena e carnale, per attingere a quello spirituale, perfetto e reso possibile dal dono della fede.

Affronta la tematica dei Vangeli apocrifi G. Marconi, *Gioacchino, ovvero l'aura biblica della tradizione giudeo-cristiana nel Protovangelo di Giacomo*, pp. 131-146. Il *Protovangelo di Giacomo* costituisce, nell'assunto di G. Marconi, un evidente tentativo di mediazione, in un rapporto di suggestiva continuità, che il cristianesimo giudaico opera con le sue antiche radici. Per questi motivi l'Autore mostra particolare interesse nel ricercare, in special modo nel primo capitolo, la fitta serie di rinvii, echi, allusioni, citazioni che vanno a costituire, nel continuo riferimento veterotestamentario, la trama e l'intreccio in cui si articola questo vangelo apocrifo. Segue, quindi, l'approfondita analisi dei principali elementi narratologici: il personaggio di Gioacchino, la cui fisionomia e l'agire rituale lo accostano, nella sua particolare condizione, alle figure più significative degli antichi patriarchi; la vicenda, che rimanda il lettore attento a questa doppia lettura (storia di Gioacchino/storia salvifica del popolo di Israele) ai prodromi di eventi manifestatisi già altre volte nel racconto biblico e lo prepara all'inevitabile conclusione del giusto premiato per la sua bontà dalla benevolenza divina; i trascorsi che motivano, con palesi riferimenti ad Abramo e agli altri 'grandi' condottieri ebrei, il riscatto del protagonista dalla sua umiliazione, dalla solitudine e dal dolore; l'esperienza 'topica' del deserto che diventa per Gioacchino (come già per i suoi 'archetipi' scritturali, ma anche per i giudeo-cristiani) il terreno privilegiato dell'incontro con Dio. Nel congedo finale la storia di Gioacchino (e con lui quella di Anna) appare, in definitiva, una 'pagina' di transizione di tutto il libro di Israele, che (nel pieno riutilizzo della sua 'grammatica' tradizionale) amplia il racconto salvifico dell'Antico Testamento, non anticipando troppo quello del Nuovo.

Attento alla presenza degli autori classici in Agostino e all'originale esito del connubio tra classico e cristiano è l'interessante lavoro di M. Marin, *Agostino lettore di Virgilio: memoria, riuso e contestazione*, pp. 147-179. Considerata la profonda influenza di Virgilio nella formazione umana e culturale di Agostino, Marin ripercorre le più significative testimonianze virgiliane nell'opera dell'Ipponense, il quale evidenzia il suo perenne oscillare fra comportamenti ora di venerazione incondizionata per le idee e i valori espressi dal Mantovano, ora di aperta contestazione. Nel primo libro delle *Confessioni*, ad esempio, è rievocata dal Santo l'esperienza giovanile della lettura dell'*Eneide*: gratificante se messa a confronto con l'apprendimento dei primi rudimenti scolastici; angosciante per la consapevolezza di essersi distolto dall'amore per Dio per inseguire le passioni fittizie del poema. Nel *De doctrina christiana* e nel *De ordine*, per Agostino, in polemica con le vuote questioni grammaticali



(tutte inerenti al testo virgiliano) della scuola tradizionale, entra definitivamente in crisi il valore esemplare della letteratura antica, di cui appare sempre più manifesta la falsità e la lontananza dalla verità divina. Sempre a proposito del contrasto fra i due orientamenti (celebrativo e critico), nel *De civitate Dei* si registra la presenza ora di allusioni 'neutre' a Virgilio, ora di manifesti elogi al personaggio quale autentico maestro di poesia e, soprattutto, di lingua e stile. Ma ancora più diffuso appare l'utilizzo dei testi virgiliani nell'esegesi biblica e nell'omiletica agostiniane. In esse il ricorso alle citazioni virgiliane si esprime in analisi acute e dettagliate nelle quali, se a più riprese si apprezzano la tecnica poetica, la raffinatezza psicologica e la *doctrina* del Mantovano, si prendono tuttavia le distanze dai contenuti su cui Agostino esercita, più che in altri scritti, il suo impegno apologetico e polemico (dalla critica al politeismo idolatra e immorale dei romani, alla condanna dell'eccessiva fiducia nell'uomo). Non manca, però, di ammettere una certa capacità profetica di Virgilio, laddove l'interpretazione cristiana della IV *Bucolica* possa assumere maggiore forza di persuasione nei confronti dei suoi coltissimi interlocutori pagani.

Il contributo successivo di C. Micaelli, *Osservazioni sul De statu animae di Claudiano Mamerto*, pp. 181-206, approfondisce alcuni aspetti, apparentemente secondari, del trattato *De statu animae* di Claudiano Mamerto; per quanto non correlati al tema di fondo dell'incorporeità dell'anima, essi appaiono comunque importanti per chiarire la cultura filosofica e teologica dell'Autore. Dopo aver analizzato le modalità assai dure e tendenziose con le quali Mamerto confuta le tesi cristologiche di Fausto di Riez, lo Studioso si sofferma sugli aspetti non poco complessi con cui è elaborata e discussa la tesi della necessità della creazione della sostanza incorporea da parte di Dio. Noto è l'utilizzo di citazioni patristiche (Gregorio Nazianzeno, Ambrogio, Ilario di Poitiers, Eucherio di Lione e soprattutto Agostino) a supporto della tesi dell'incorporeità dell'anima. In particolare, l'Autore è interessato a sottolinearne le singolari divergenze dal pensiero agostiniano in materia ontologica: ad esempio, la puntigliosa discettazione di tipo grammaticale (sulla proprietà dei nomi) che occupa la parte conclusiva del trattato fa sentire la lontananza di Claudiano dalla duttilità del pensiero agostiniano. Infine, nonostante la 'diffidenza' di alcuni autori medievali per tali rigidità argomentative, è dimostrabile la fortuna del *De statu animae* nella Scolastica come in opere di diverso genere, fino a essere indicato come una delle fonti ispiratrici del pensiero di Cartesio. Tutti questi elementi, al di là di alcuni evidenti eccessi polemici o di capziosità, contribuiscono senz'altro a delineare l'originalità e la vitalità di un personaggio assai significativo del mondo tardoantico.

Di notevole spessore è il saggio di A. V. Nazzaro, dal titolo *I convicia di Giuliano d'Eclano ad Agostino nella controversia pelagiana*, pp. 221-236. Alla luce della definizione di 'controversia' suggerita da M. Dascal quale genere

della polemica con caratteristiche proprie e ben distinte dalla 'discussione' e dalla 'disputa', il contributo del Nazzaro mira a chiarire l'utilizzo significativo degli insulti rivolti da Giuliano, vescovo d'Eclano, contro Agostino. Il testo in questione è senza dubbio una controversia, - ricostruibile peraltro solo attraverso le citazioni agostiniane e di altri autori - sorta nell'ambito cristiano fra ortodossia ed eterodossia. Giuliano, che ha piena coscienza del valore retorico di questa contesa, non lesina violenza polemica nei *convicia* rivolti all'avversario. La causa è l'appassionata difesa d'appello (contro giudici ritenuti incompetenti) delle posizioni pelagiane (notoriamente contestate dall'Ipponense), e la sua strategia, a quanto si può dedurre dai vari testimoni, è incalzare il Vescovo di Ippona con l'uso più spietato delle armi della retorica per farlo cadere in contraddizione e svelarne la netta propensione al manicheismo. Dalla lettura dell'*Ad Turbantium* e dell'*Ad Florum* si delinea una galleria di offese piuttosto variegata: il feroce disprezzo delle origini 'puniche' o 'numidiche' di Agostino (con tutti i luoghi comuni sulla crudeltà, empietà e slealtà dei popoli nordafricani, ereditati dalla tradizione storiografica romana); il curioso paragone della dottrina agostiniana sul matrimonio prima del peccato a una cimice (fastidiosa da viva, puzzolente se schiacciata); l'esalare da Agostino di miasmi pestilenziali più della valle d'Ansanto e del lago d'Averno. Tuttavia l'insulto più enigmatico consiste nel paragonare l'avversario al farmacista che promette la bestia che divora se stessa (offensivo commento all'ambivalente affermazione agostiniana che il matrimonio è, nel contempo, un gran bene e un gran male). L'apparente oscurità dell'affermazione di Giuliano si spiega come dotto richiamo alla polemica contro i mezzi e i fini 'autodistruttivi' della dialettica nel perduto *Hortensius* ciceroniano, rappresentata in alcune testimonianze proprio come bestia autofaga; a parte il riferimento al farmacista (che manca nelle citazioni relative al trattato ciceroniano) sorgono problemi interpretativi circa l'identità dell'animale: escludendo il polpo, lo scorpione e la vipera, proposti da alcuni studiosi, Nazzaro propende, sulla base di una serie di acute e motivate ragioni ermeneutiche, per la sanguisuga, l'animale che, allevato, appunto, dal *pharmacopola* (sorta di guaritore, imbonitore e ciarlatano) a scopo terapeutico, finisce inevitabilmente per morire del sangue ingerito, dopo aver svolto la sua funzione. Agostino, nel giudizio di Giuliano, usa come tecnica argomentativa la dialettica, che, come una sanguisuga, è destinata a distruggere se stessa a causa delle contraddizioni di cui scientemente si alimenta.

Correlata al lavoro del Nazzaro è la *Postilla* di D. De Gianni, dal titolo *È la vipera la bestia che divora se stessa?*, pp. 237-241. Pur concordando con il Nazzaro nel mettere in stretta relazione, in base ai rapporti intertestuali tra i frammenti dell'*Hortensius* e quelli dell'*Ad Turbantium* di Giuliano, la figura del *pharmacopola* (quantunque assente nel modello) con la bestia autofaga, il De Gianni, nel suo intervento a margine, propende a identificare quest'ultima

con la vipera e non con la sanguisuga. Ammettendo la plausibilità del riferimento al *pharmacopola* quale ‘venditore / preparatore di farmaci’, ancora più credibile appare l’associazione con l’animale dal cui veleno si ricavava, già in passato, un antidoto naturale contro altri veleni e, in generale, un rimedio per numerose patologie (come risulta da Dioscoride, Plinio, Galeno, etc...); la vipera, inoltre, sembrerebbe soddisfare anche la caratteristica della bestia che “divora” se stessa, secondo alcune credenze popolari ma suffragate dalle fonti antiche (come la prole della vipera che viene al mondo dilaniando la madre o l’effetto del contatto dei serpenti con la saliva umana che provocherebbe nelle vipere un istinto autodistruttivo). Metaforicamente, quindi, la vipera che muore partorendo i suoi figli potrebbe rappresentare efficacemente le incongruenze del metodo dialettico rinfacciate da Giuliano ad Agostino: la dialettica tende a contraddirsi e, pertanto, ad autodistruggersi nei suoi circoli viziosi.

Lo studio di R. Palla, *Perché no? L’edizione di Jean de Gagny e il testo dell’Epigramma Paulini*, pp. 243-259, ripercorre con grande acume la storia dell’*editio princeps* del componimento etichettato, a partire dall’edizione dello Schenkl del 1888 (CSEL 16,1, 499-510), con il titolo di *Epigramma Paulini*, che fu pubblicata nel 1536 dal teologo parigino Jean de Gagny. Le tre sezioni in cui si articola il volume sono dedicate rispettivamente agli scritti di Alcimo Avito; a quelli di Claudio Mario Vittorio (veri o presunti tali); a epigrammi composti dallo stesso de Gagny (pp. 255-259). Sulla base di pertinenti rilievi sull’edizione del de Gagny, Palla ipotizza che a un certo punto della tradizione manoscritta sia caduto il libro quarto dell’*Alethia* (andato perduto) contenente forse i capitoli 21-25 della Genesi e che l’*inscriptio* o la *subscriptio* di esso si sia saldata con il componimento che seguiva, cioè con il testo dell’*Epigramma Paulini*, dal de Gagny attribuito allo stesso Vittorio. Dopo più di tre secoli l’edizione critica di Schenkl fonda il testo critico dell’*Alethia* e dell’*Epigramma Paulini* sull’unico testimone manoscritto che ci è pervenuto: il *Parisinus Latinus* 7558. Le difformità presenti tra l’*editio princeps* e il *Parisinus* 7558 inducono Palla a mettere in discussione l’ipotesi dello Schenkl secondo la quale il de Gagny avrebbe utilizzato lo stesso *Parisinus Latinus* e avrebbe inventato l’esistenza di un *codex Lugdunensis* in cattivo stato per giustificare le sue manipolazioni (aggiunte e correzioni) se non, come suggerisce il Fo, la sua imperizia nel decifrare il testo. Difficile credere che il de Gagny, uomo colto ed esperto nella sua attività di editore, abbia inventato la storia di un manoscritto corrotto e di difficile lettura, se così non fosse stato, e, soprattutto, difficile credere che non sia stato in grado di leggere il nitido testo del *Parisinus latinus*. Le affinità tra l’*editio princeps* e il testo manoscritto consentono al Palla di ipotizzare che i due testi derivino, indipendentemente l’uno dall’altro, da un esemplare perduto viziato da grossi problemi testuali dei quali è rimasta traccia in modo diverso nei testimoni giunti fino a noi.

A. M. Piredda, *Fidelis enim amicus medicamentum est vitae et immortalitatis gratia* (Ambr. off. 3, 129), pp. 261-278, si propone di approfondire la trasformazione in senso cristiano del tema dell'amicizia nel *De officiis* di Ambrogio, col suo netto distanziarsi dalle concezioni di Cicerone in materia e la sua delineazione dell'*amicus fidelis* come esempio di *sacerdos* cristiano. Rilevante è l'apporto scritturistico in modo particolare rappresentato dal testo del *Siracide* nella trasformazione del contenuto concettuale del dettato ciceroniano, in modo da costituire una personale visione cristiana dalle due matrici, classica e pagana. Emerge, così, la centralità della *fides*, che passa dall'accezione classica (di lealtà, costanza negli affetti, sincerità totale, etc...) a quella pienamente cristiana. Il contributo del testo biblico è pienamente rintracciabile nella concezione dell'amico come 'medicina di vita e grazia di immortalità', con forte slittamento dal piano etico a quello religioso: in piena continuità fra la scrittura sapienziale veterotestamentaria e la dottrina paolina, l'amore amicale è considerato viatico per l'immortalità. Il distanziarsi in maniera autonoma dal pensiero pagano, è dimostrato anche dal valore che assume la *caritas*: nella sua forma più sublime, la vera *caritas* è solo quella cristiana, essenza stessa dell'amicizia, vissuta come fedeltà, rispetto, abnegazione, sussidiarietà, rapporto paritetico e correzione reciproca. Ugual trattamento di rielaborazione cristiana è riservato ai concetti, di antica eredità pitagorica, dell'*unus ex duobus* e della *benivolentia*, che trovano preciso rispecchiamento nella definizione biblica dell'amico come 'altro te stesso'; così anche il ruolo indispensabile dell'*eusebeia* nel vincolo amicale. Ciò che unisce gli amici è, appunto, il timore e l'amore per Dio, è Dio stesso; ancora dalla mediazione del *Siracide* proviene la concezione dell'amicizia come 'farmaco'. La rivisitazione ambrosiana permette, poi, un agile passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento attraverso il collegamento del valore della *gratia* sapienziale ebraica con quello della *caritas* di impianto paolino: si chiarisce, così, il passaggio degli uomini da 'servi' ad 'amici' del Cristo, proclamata nell'istituzione dell'Eucaristia (nel racconto evangelico di Giovanni), e cementata dalla coscienza di avere con Lui un'anima sola e dal desiderio di obbedire ai comandamenti di Dio. In quanto amico di Dio, il cristiano non può macchiarsi di *perfidia*: la mancanza di *fides* non è solo tradimento in senso morale, ma aberrazione dal giusto credo e compromissione del rapporto salvifico; insomma il Cristo è l'*amicus fidelis*, farmaco nella vita e garanzia di immortalità; Egli è proposto da Ambrogio come modello di condotta per i sacerdoti e la sua amicizia testimonia un amore 'oblativo' (che, cioè, supera i limiti della natura perché potenziato dalla carità). Il senso di tutto il *De officiis* è il progetto di rifondazione dell'amicizia su basi bibliche, riscattata dai limiti, benché nobili, dell'etica pagana, nel suo mostrarsi come dono totale di sé, nella sequela di Cristo.

Conclude la serie di contributi K. Smolak, *Osservazioni su uso ed abuso dei salmi cristologici nella letteratura latina attraverso i secoli*, pp. 321-331, che,

partendo dal *liber Apotheosis*, poema didascalico di Prudenzio scritto intorno al 400 d. C., si propone di dimostrare, attraverso un'attenta analisi lessicale e strutturale, come l'utilizzo e l'esegesi da parte del poeta spagnolo di alcune immagini ed espressioni-chiave dei *Salmi* 2,44 e 109 (ricombinati in vario modo e soprattutto in senso cristologico), arrivi a creare una sorta di 'modulo' persistente, tracciabile nella letteratura cristiana in lingua latina ben oltre il medioevo, fino alle soglie del '700. L'utilizzo della riflessione prudenziana, in modo particolare quella relativa alla contestazione dell'eresia cosiddetta patripassiana, è ipotizzata dallo Studioso in alcuni passi della *Cosmographia* di Bernardo Silvestre, teologo neoplatonizzante del XII secolo, massimo esponente della scuola di Chartres, e suffragata, del resto, dalle prove della conoscenza delle opere prudenziane da parte degli autori del tempo (dai poemi su Roma di Ildeberto di Lavardin all'epopea messianica sulla prima crociata di Eupolemio). Per quanto in un contesto fortemente dissacrante, la stessa combinazione di versi cristologici, è riscontrabile anche nell'anonimo carme 211, uno dei famosi *Carmina Burana* (testimonianza del fermento ideologico e culturale di rottura che matura in età tardomedievale nell'ambiente dei *clerici vagantes*), e, negli stessi anni, in un testo parodistico attribuito al poeta goliardico gallese Walter Map. Infine, gli echi più tardi di questo modulo (nel tardo '600) sarebbero ancora rintracciabili in alcuni versi del *Iudicium Phoebi* (un dramma satirico contro i poetucoli contemporanei) del benedettino salisburghese Simon Rettenbacher, benché condizionati ormai dalle restrizioni della Controriforma e, quindi, del tutto lontani dalla libertà e dalla *vis polemica* medievali.

Il volume, denso di contenuti, ricco di spunti e contraddistinto da una accurata veste tipografica, rappresenta una fonte preziosa per la conoscenza e l'approfondimento delle molteplici tematiche affrontate dai contributi.

ISABELLA D'AURIA  
isabella.dauria@unina.it

ISBN 9788894227154

ISSN 2283-5652

