





Ficha Técnica

Direcção

Arnaldo do Espírito Santo

Maria Cristina Pimentel

Ana Maria Lóio

Editor

Gabriel A. F. Silva

Conselho editorial

Ana Maria Tarrío (U. Lisboa), André Simões (U. Lisboa), Carmen Morenilla (U. València), Cláudia Teixeira (U. Évora), Cristina Santos Pinheiro (U. Madeira), Iñigo Ruiz Arzalluz (U. País Vasco), Isabel Almeida (U. Lisboa), José Pedro Serra (U. Lisboa), Maria Alice Costa (E.S. D. Pedro V), Mireille Armisen-Marchetti (U. Toulouse Jean Jaurès), Nuno Simões Rodrigues (U. Lisboa), Paula Morão (U. Lisboa), Paulo Farmhouse Alberto (U. Lisboa), Pedro Falcão (U. Católica Portuguesa), Rafael Gallé Cejudo (U. Cádiz), Ricardo Nobre (U. Católica Portuguesa), Rodrigo Furtado (U. Lisboa), Thomas Earle (U. Oxford)

ISBN 978-972-9376-73-3

eISSN 2183-6485

Esta publicação é apoiada por Fundos Nacionais através da
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P.,
no âmbito do projecto UIDB/00019/2020.

Índice

- I **Palavras Prévias**
- 7—25 **Osservazioni sulle *Bassaridi* di Eschilo**
Some Exegetical Notes on Aeschylus' *Bassarids*
Pietro Berardi
- 26—44 **Il debutto dei Romani sul mare: Floro e l'*aetas transmarina***
Roman's debut on the sea: Florus and Transmarine *aetas*
Mariafrancesca Cozzolino
- 45—61 **Indagini sui destinatari italiani all'interno dell'Epistolario di Cataldo Parisio Siculo**
Investigations on Italian recipients within the Epistolary of Cataldo Parisio Siculo
Francesca D'Angelo
- 62—82 **Soph. *Trach.* 216-220: tentativi di ricostruzione orchestica**
Soph. *Trach.* 216-220: some hypotheses about dance patterns
Anna Maganuco
- 83—93 **Tendenze politiche di età severiana su *servi e liberti***
Political Trends About Slaves and Freedmen During the Severan Age
Francesco Mongelli
- 94—103 **Uma Disputa em torno do Calendário chinês: a Censura de Francisco Furtado ao tratado do Padre Francesco Brancati**
A dispute regarding the Chinese calendar:
Francisco Furtado's censorship to father Francersco Brancati's treaty
Ana Cristina Pereira
- 104—113 ***Par. min.* 22 y las metamorfosis**
Par. min. 22 and metamorphoses
Sandra M.ª Plaza Salguero
- 114—128 ***Verbum e Principium* nas interpretações hexamerais de Agostinho**
Verbum and Principium in Augustine's hexameral interpretations
Paulo Ramos
- 129—138 **Note in margine al *P. Amst.* I 25**
Notes on *P. Amst.* I 25
Silvia Santomauro
- 139—153 **“Più tradite che tradotte”. La versione delle *Heroides* di Remigio Nannini**
«Più tradite che tradotte». Remigio Nannini's Translation of *Heroides*
Enrico Simonetti
- 154—169 **La enseñanza de la retórica y las reformas pombalinas de los estudios menores en Portugal**
The teaching of rhetoric and the pombaline educational reforms in Portugal
Gracia Terol Plá
- 170—186 **Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones**
Approach to the dates of birth and death of the humanist Alfonso Chacón according to data from literary sources, archives and inscriptions
María Salud Tocino Fernández

I Palavras Prévias

Realizou-se, nos dias 17 e 18 de Dezembro de 2021, em Victoria Gasteiz, no País Basco, mais uma edição do encontro In Flore Nouo. Este encontro de jovens investigadores de Portugal, Espanha e Itália tem como objectivo principal a divulgação do trabalho de investigadores em Estudos Clássicos, ainda em início de carreira, nas vertentes de língua e cultura greco-latinas, assim como de estudos de renascimento e de recepção do legado clássico. Contando com a presença de estudantes de doutoramento e dos respectivos orientadores, as universidades que se fizeram representar foram a Università di Verona, Universidade de Lisboa, Universidad de Cádiz, Universidad de Almería, Universidad del País Vasco, Università degli Studi di Bari 'Aldo Moro' e a Università degli Studi della Repubblica di San Marino.

Os doze trabalhos aqui publicados são demonstrativos da ampla variedade de temas tratados, fazendo-se reflexões relacionadas, por exemplo, com a tragédia grega (Ésquilo e Sófocles), com temas historiográficos, e Santo Agostinho. É de notar, também, a forte presença de estudos do Renascimento, com estudos dedicados a humanistas e a recepção da literatura clássica.

Gabriel A. F. Silva
Lisboa, Dezembro de 2022

Osservazioni sulle *Bassaridi* di Eschilo

Some Exegetical Notes on Aeschylus' *Bassarids*

Pietro Berardi

Università degli Studi di Bari Aldo Moro

pietro.berardi@uniba.it

Abstract

Given the scarcity of the extant fragments, the reconstruction of Aeschylus' *Bassarids* largely relies on [Eratosth.] *Cat.* 24, in which Orpheus' dilaceration at the hands of the Bassarids is said to be treated by Aeschylus. Nonetheless, the complex textual tradition of Ps.-Eratosthenes' *Catasterismi* raises several issues in outlining the plot of the play. Martin West's (1983 = 1990, 26-50) reconstruction is based on the so called *Fragmenta Vaticana*, and depicts Orpheus as one of Dionysus' former devotees ruthlessly punished for his apostasy in favour of Apollo. Beginning from an accurate examination of the extant fragments of the play, this article will therefore try to offer a positive re-evaluation of another branch of the medieval paradosis of Ps.-Eratosthenes' *Catasterismi* (the *Epitome*), by arguing that the mythographic variant it preserves is better aligned with what we know of Aeschylus' *Bassarids*, even in relationship with the other plays of the original tetralogy (the *Lycurgeia*).

Keywords

Aeschylus' *Bassarids* (lost play), Ps.-Eratosthenes' *Catasterismi*, textual transmission, fragments

Delle *Bassaridi*, secondo dramma della perduta tetralogia eschilea nota alle fonti antiche come *Licurgia*¹, sopravvivono appena quattro frammenti. Il primo (fr. 23 R., *ap.* Hephaest. *Ench.* 13.8, p. 43, 3-4 Consbruch + *schol.* Choerob. *ad* Hephaest. *l.c.*, p. 249, 4-5 Consbruch ὁ ταῦρος δ' ἔοικεν κυρίξειν· τίς

1 Lo scolio Ravennate al v. 135 delle *Tesmofoiazuse* aristofanee informa che la *Licurgia* di Eschilo era composta da *Edoni*, *Bassaridi*, *Giovinetti* e *Licurgo* satiresco (*schol.* R Ar. *Thesm.* 135 [III 2, 25 Regtuit] <Λυκουργείας>: τὴν τετραλογία ἰκέει Λυκουργείαν, Ἡδωνοῦς, Βασσαρίδας, Νεανίσκου, Λυκοῦργον τὸν σατυρικόν). Essa trattava, almeno nel primo dramma, l'ingresso di Dioniso in Tracia, la persecuzione patita per mano di Licurgo (sovrano degli Edoni), la prigionia del dio nei palazzi del re e il terribile castigo che a quest'ultimo veniva inflitto da Dioniso dopo la sua liberazione (la follia, l'uccisione involontaria del figlioletto Driante, la relegazione sulle cime del Pangeo). I punti ciechi determinati dall'esiguità dei frammenti superstiti si possono in certa misura rischiarare grazie ad alcune fonti presumibilmente ispirate all'ipotesto eschileo (cf. e.g. Soph. *Ant.* 955-65; [Apollod.] 3.5.1), ma la distribuzione della materia narrativa nell'arco della tetralogia, come pure la ricostruzione del nucleo tematico dei singoli drammi sono ancora materia dibattuta dai commentatori. Cf. e.g. Welcker 1826, 103-22; Hermann 1831, 4-5 [= *Opusc.* V 4-5]; Haupt 1896, 137-60; Deichgräber 1939, 231-309; West 1983, 63-71 (= 1990, 26-50); Di Marco 1993 (= 2019, 15-64); Xanthakis-Karamanos 2005; Lucas De Dios 2008, 299-303; Xanthakis-Karamanos 2012; Sommerstein 2016; Xanthakis-Karamanos 2020; Bednarek 2021.

ἀρχάν / *** / φθάσαντος δ' ἐπ' ἔργοις προπηδήσεται νιν)² è il probabile residuo di una scena in cui un personaggio fuggiva, terrorizzato, da un minaccioso ταῦρος – forse da identificare, alla luce del parallelismo offerto da Eur. *Ba.* 918-22³, con Dioniso. Il secondo – pesantemente corrotto nella sua forma trådita (fr. 23a R., *ap. schol.* V [Eur.] *Rh.* 922, p. 118, 7-8 Merro Παγγαίου γὰρ ἀργυρήλατον / πρῶν' ἄε τὸ τῆς ἀστραπῆς ἄπενκᾶεν σέλας) – testimonia, in un assetto metrico tuttora non ben definito⁴, lo splendore di fiaccole (forse adoperate in riti bacchici) la cui luce lambiva perfino la vetta del Pangeo. Il terzo (fr. 24 R., *ap. schol.* Nic. *Ther.* 288c, p. 132, 3-9 Crugnola σκάρφει παλαιῶ κάπιβωμίῳ ψόλω) menziona 'vecchie stoppie e fulgigni depositatesi su un altare' – un *citatum* criptico, che il silenzio del testimone sull'originario perimetro performativo non consente di rischiarare⁵. Non meno oscuro l'ultimo (fr. 25 R., *ap. Hsch.* ε 907 L.-C. + *Simplic. in Arist. De caelo* 293b 30 Heiberg, *CAG* VII 517, 13-19), che consta di una sola parola (εἰλλόμενον), glossata da Esichio con 'rinchiuso' (εἰργόμενον) – forse retrospettivamente allusiva (ma non c'è modo di confermarlo) alla prigionia patita da Dioniso negli *Edoni* (*test. schol.* R Ar. *Thesm.* 136 [III 2, 25 Regtuit] λέγει δὲ ἐν τοῖς Ἡδωνοῖς πρὸς τὸν συλληφθέντα Διόνυσον

- 2 Si tratta di due tetrametri bacchiaci che non legano tra loro, verosimilmente estrapolati da punti diversi del medesimo canto: riflettono questa situazione testuale, nell'assetto ecdotico stabilito da Radt (1985, 139), i tre asterischi che intervallano i due versi. L'assenza di legami sintattici e l'unicità dello schema metrico (altrove esemplato, nella produzione eschilea superstite, solo dal fr. *inc. fab.* 341 R. ὁ κισσεὺς Ἀπόλλων, ὁ βακχεϊόμαντις, *ap. Macr. Sat.* 1.18.6, p. 104, 4-10 Kaster ≅ I 101, 19ss. Willis) alimentarono in Wilamowitz (1921, 335 n. 1) il sospetto di una responsione strofica fra i due tetrametri – ipotesi non implausibile, se si considera che per quattro dei sei *loci* eschilei a ritmo bacchiaco 'puro' (cioè non combinato con altri *metra*: *Ag.* 1064 = 1069, 1088 = 1096, 1089 = 1097; *Ch.* 390 = 414) la colometria dei manoscritti attesta la responsione. Sui problemi ecdotici ed esegetici sollevati dal frammento, anche in ordine alle possibilità combinatorie con *trag. adesp.* fr. 144 Kn.-Sn. (*ap. Dion. Hal. comp.* 17 [III 124-25 Aujac-Lebel] ed Aesch. fr. 341 R., si vedano almeno Kannicht 1957, Palumbo 1966a, West 1990, 43-46; Sommerstein 2008, 20-21; Xanthakis-Karamanos 2020, 474; Berardi 2022c.
- 3 Cf. Dodds 1960, 193-94 *ad loc.*; Seaford 1996, 222-24 *ad loc.*; Guidorizzi 2020, 235-36 *ad loc.* Per l'associazione di Dioniso con il toro, cf. e.g. *Carmina Popularia* fr. 25 Page [PMG 462]; Aesch. fr. 57.2-11 R. (*ap. Strab.* 10.3.16); Soph. fr. 668 R.² (*ap. schol.* **RVEΘBarb(Ald)** Ar. *Ra.* 357b [III 1a, 59 Chantry]; Ar. *Ra.* 357 (con *schol. vet.* 357a-h Chantry) Xen. *Hell.* 4.4.29; Plut. *Quaest. Gr.* 36.299b; *Is. et Os.* 35.364e; per la valenza rituale dell'elemento 'taurino' nel culto dionisiaco, cf. almeno Cumont 1933, 38; Jeanmaire 1939, 61; Guidorizzi 2020, 150-51 [*ad Eur. Ba.* 65].
- 4 Sebbene il frammento sia corrotto – nonché di ostica lettura, a causa di una macchia d'umidità che ne ha sbiadito la *scriptio* nel codice V (Vat. gr. 909, f. 315^vmg^(sup)sx, rr. 10-11) – gli studiosi, a partire dall'editore principe Rabe 1908 (Mekler 1908, 1390; Wilamowitz 1926, 277-303 [= KS IV 404-30]; Deichgräber 1939, 268; Mette 1939, 15; Mette 1959, 31; Werner 1959, 596; Ferrari 1982, 57-9; West 1983, 70; Radt 1985, 140; Sommerstein 2008, 22), concordano nell'ascrivere il frammento a una sezione recitativa (postulando, sul piano metrico-ritmico, la successione di due trimetri giambici, con il primo verso mutilo dei primi tre elementi del *colon*: <x-~> Παγγαίου γὰρ ἀργυρήλατον / πρῶν' ἄε τὸ τῆς ἀστραπῆς ἄπενκᾶεν σέλας). Palumbo 1966b, 209 n. 22 per prima rileva, tuttavia, come "l'unico ostacolo alla interpretazione del frammento in chiave recitativa potrebbe essere costituito dalla presenza dell'α dorico in πενκᾶεν, che fa pensare piuttosto ad un brano lirico". Per un'esegesi complessiva del frammento, vd. Seaford 2005.
- 5 Mette 1963, 139 scorge nel frammento un riflesso della trascuratezza che Orfeo riservava all'altare di Dioniso (vd. *infra*), laddove Deichgräber 1939, 286 e Vysoky 1960, 52 postulavano che 'le vecchie stoppie e le fulgigni' fossero ingredienti mescolati dalle donne di Tracia per tatuarsi il corpo: una pratica rituale che esse, secondo una tradizione attestata in Phanocl. fr. 1.23-28 Powell e in un anonimo epigramma dell'*Antologia Palatina* (7.10.1-4 = FGE 31.1166-69 Page), avrebbero avviato per spiare il delitto da loro commesso contro Orfeo (cf. Ferrari 1982, 58 e vd. *infra*).

[Aesch. fr. 61 R.] “ποδαπὸς ὁ γύννις;”⁶, ovvero alla relegazione di Licurgo “in saxeo carcere”⁷, l’amaro destino che, insieme all’assassinio inconsapevole del figlio Driante, alcune fonti designano come castigo patito dal re trace per la sua stolta opposizione al culto dionisiaco⁸.

- 6 Un riflesso memorabile di questa scena sopravvive, *sub specie parodica*, nel prologo delle *Tesmofoiazuse* aristofanee, nella sapida scena in cui il rozzo Parente di Euripide, trovatosi al cospetto dell’effeminato tragediografo Agatone, soggiunge di volerlo interrogare “alla maniera di Eschilo dalla sua *Licurgia*” (vv. 134-35 καὶ σ’, ὃ νεανίσχ’, ἦ τις εἶ, κατ’ Αἰσχύλον / ἐκ τῆς Λυκούργειας ἐρέσθαι βούλομαι). Segue (vv. 136-45) una serrata requisitoria, in cui Aristofane (per bocca del Parente) distorce parodicamente la scena dell’interrogatorio cui Licurgo, dopo averlo catturato, sottoponeva il ‘femminiello’ Dioniso negli *Edoni*. Il citato scolio Ravennate designa almeno l’*incipit* del v. 136 come sicuro prelievo dal modello eschileo; ma i commentatori nutrono il sospetto (a mio giudizio, fondato) che l’irrisoria apostrofe di Mnesiloco celi, nel suo tessuto linguistico (a partire dal secondo emistichio del v. 136, τίς πάτρα; τίς ἢ στολή;), anche altri elementi derivati dagli *Edoni* – di qui, l’assetto ecdotico del frammento nell’edizione di Radt (1985, 182-83), che riporta l’intera sezione del prologo aristofaneo (vv. 136-45) stampando in corpo maggiore i segmenti di testo reputati come sicuramente riconducibili alla mano di Eschilo e con *diductae litterae* sintagmi e stilemi plausibilmente ascrivibili all’ipotesto tragico. Per una disamina delle problematiche citazionali nella succitata pericope aristofanea, rimando invece ai contributi di Hermann 1831, 12-13 [= *Opusc.* V 14-15]; Fritzsche 1838, 42-45; Enger 1844, 32-35; van de Sande-Bachuyzen 1877, 113-14; Haupt 1896, 139-40; van Leeuwen 1904, 26; Wilamowitz 1929, 469; Deichgräber 1939, 259-61; Rau 1967, 109-11; Prato 2001, 178-82; Austin-Olson 2004, 97-104; Di Benedetto 2004, 40-42; Mastromarco-Totaro 2006, 451-53; Lucas De Dios 2008, 308; Xanthakis-Karamanos 2012, 330-32; Farmer 2017, 163-67; Berardi 2022a; Berardi 2022b.
- 7 Hermann 1831, 17 [= *Opusc.* V 21].
- 8 Serbano notizia di questa variante del mito – che non è implausibile ricondurre a Eschilo – [Apollod.] 3.5.1 Ἡδῶνοι [...] εἰς τὸ Παγγαῖον αὐτὸν (*scil.* Λυκούργον) ἀπαγαγόντες ὄρος ἔδησαν e Soph. *Ant.* 955-58 ζεύχθη δ’ ὀξύχολος παῖς ὁ Δρύαντος, / Ἡδῶνῶν βασιλεύς, κερτομίους ὄργαις, / ἐκ Διονύσου / πετρώδει κατάφαρκτος ἐν δεσμῶ. West 1990, 32 motivava la concordanza tra le due fonti con la dipendenza da un comune archetipo tragico (gli *Edoni*), al termine del quale Licurgo veniva condotto fuori scena e imprigionato in qualche anfratto roccioso del Pangeo. Il dettato delle fonti si presta però, su questo punto, a varie interpretazioni. Bednarek 2021, 52, da ultimo, avanza una lettura diversa della *unctura* sofoclea πετρώδει κατάφαρκτος ἐν δεσμῶ. Pur non escludendo, infatti, un’esegesi letterale dell’aggettivo πετρώδης (cf. *LSJ*⁹, p. 1398, s.v. “rocky, stony”) – soluzione verso cui propende lo scolio vetero-tricliniano *ad loc.* (II 321, 13-14 Dindorf) –, lo studioso esplora al contempo la possibilità di un impiego metaforico del sintagma, ad identificare non un ‘carcere di pietra’, bensì i “particularly strong bonds” con cui Licurgo, nella rievocazione sofoclea, sarebbe stato legato: un’ipotesi suggerita, peraltro, non solo da un ramo della tradizione scoliastica antica (cf. *schol.* L Soph. *Ant.* 958 [p. 262, 1-2 Papageorgiou] πετρώδει – δεσμῶ: τῶ στερεῶ δεσμῶ τῆς ἀμπέλου; *schol. vet. Tr. ad* 955 [II 321, 9-11 Dindorf] [*scil.* Λυκούργος] συνεποδίσθη ἐν κλήματι ὑπὸ Διονύσου), ma anche da alcune rielaborazioni seriori del mito, secondo cui il re trace sarebbe stato sopraffatto e avvinto da robusti tralci di vite (cf. e.g. Nonn. *Dion.* 21.30-32; Naev. *Lyc.* fr. 30 Sch. [= 19 R.3]; Stat. *Theb.* 4.386). Il consenso delle fonti non obbliga, naturalmente, a leggere la formula sofoclea con le loro stesse lenti; l’oscillazione dell’esegesi scoliastica testimonia, del resto, come “at least from Sophocles on, there could have existed a controversy and that two variants of the story were equally true for those who retold it” (Bednarek 2021, 53 n. 60). Ammetto che sono restio ad abbracciare *toto corde* questa ricostruzione: l’altezza cronologica delle fonti in cui il motivo è attestato (tutte posteriori al III sec. a.C.) spinge a pensare a un’elaborazione tarda, che potrebbe aver influenzato (in maniera non implausibile) anche l’esegesi antica al testo di Sofocle (per noi esemplata dallo scolio Laurenziano al v. 958: πετρώδει – δεσμῶ: τῶ στερεῶ δεσμῶ τῆς ἀμπέλου); a questo si aggiunga pure la considerazione che il drammaturgo potrebbe aver cucito il mito di Licurgo nel tessuto del canto proprio in ragione della similarità con la sorte patita da Antigone (cioè la prigionia in un anfratto roccioso) – una lettura salutata con favore, come si è detto, già da parte della tradizione scoliastica (cf. *schol. vet. Tr. Soph. Ant.* 955 [II 321, 11-14 Dindorf] ἔτεροι δέ φασιν ὡς λαβόντες αὐτὸν οἱ πολέμιοι συμποδισθέντα καὶ εἰς ἄντρον ἐμβαλόντες καὶ τὴν εἴσοδον κλείσαντες ἐλιμαγχόνησαν, ὃ καὶ κρεῖττον· συνάδει γὰρ τῶ πετρώδει δεσμῶ κατάφαρκτος [...] 15-16 Dindorf λέγει δὲ τὴν Λυκούργου ἱστορίαν, οὐχ ὅτι ἡ Ἀντιγόνη ἀσεβῆς ἦν, ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ διὰ μόνον τὸ πάθος). Sul passo sofocleo, e sulla valenza dell’*ekphrasis* ‘licurghea’ nell’economia compositiva dello stasimo, cf. Jebb 1900, 171-72 *ad loc.*; Kamerbeek 1978 *ad loc.*; Burton 1980, 126; Winnington-Ingram 1980, 102; Sourvinou-Inwood 1989; Griffith 1999, 283-84; Berardi 2022d.

Ciò che ci è giunto getta, dunque, una luce debolissima sull'architettura complessiva del dramma. In un paio di casi (fr. 23-23a R.), riusciamo a ricomporre tasselli congrui a una *pièce* di argomento dionisiaco (come si evince, peraltro, dal titolo)⁹; ma i personaggi, lo sviluppo della trama, l'economia della scena e l'orizzonte poetico concepiti da Eschilo si direbbero, sulla base del poco che si è conservato, irrimediabilmente perduti.

Si può affermare, di fatto, che la ricostruzione delle *Bassaridi* poggia quasi integralmente su un passo dei *Catasterismi* dello Ps.-Eratostene. Parte del cap. XXIV (che qui cito secondo il testo stabilito da J. Pàmias in Pàmias-Zucker 2013, 73-74), dedicato alla costellazione della Lira, preserva infatti notizie di sicuro rilievo per la nostra analisi:

ὅς τὸν μὲν Διόνυσον οὐκ ἐτίμα, τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμιζεν εἶναι, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα προσηγόρευσεν· ἐπεχειρόμενός τε τῆς νυκτὸς κατὰ τὴν ἑωθινήν ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Πάγγαιον προσέμενε τὰς ἀνατολάς, ἵνα ἴδῃ τὸν Ἥλιον πρῶτος· ὅθεν ὁ Διόνυσος ὀργισθεὶς αὐτῷ ἔπεμψε τὰς Βασσαρίδας, ὡς φησὶν Αἰσχύλος ὁ ποιητής· αἰτινες αὐτὸν διέσπασαν καὶ τὰ μέλη διέρριψαν χωρὶς ἕκαστον· αἱ δὲ Μοῦσαι συναγαγοῦσαι ἔθαψαν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις Λειβήθοις.

Egli (*scil.* Orfeo) non venerava Dioniso, ma reputava Helios, che chiamò anche Apollo, il più grande fra gli dèi. Si svegliava di notte e all'alba attendeva sul monte chiamato Pangeo il sorgere del sole, in modo da essere il primo a vedere Helios. Adirato con lui per questo, Dioniso, come racconta il poeta Eschilo, gli mandò contro le Bassaridi, che lo fecero a pezzi e ne dispersero le membra dilaniate, una lontana dall'altra. Allora le Muse, dopo averle raccolte, le seppellirono sui monti detti Libetri¹⁰.

Tralascio di indagare in questa sede i problemi relativi alle fonti manipolate e contaminate dal compilatore dei *Catasterismi* nell'allestimento del capitolo: mi limito a osservare che J. Pàmias, ultimo editore, per la Collection Budé, dei *Catasterismi*, rileva come tale sezione mitografica (*vd. supra*) possa non implausibilmente derivare da una *hypothesis* alessandrina al dramma¹¹. Il segmento centrale del

9 Il titolo del dramma, che registra oscillazioni nelle fonti antiche (*Βασσαρίδες* *vel* *Βασσάραι*; cf. Radt 1985, 138), identifica le baccanti di Tracia, che costituivano, con ogni verosimiglianza, il coro della tragedia. L'epiteto si deve alla lunga pelle di volpe con cui esse erano abbigliate, *test.* Phot. β 85 Theod. <βασσάραι>· χιτῶνες οὗς ἐφόρουσαν αἱ Θράκικαι Βάκχαι, καλούμενοι οὕτως ἀπὸ τοῦ Βασσαρέως Διονύσου. ἦσαν δὲ ποικίλοι καὶ ποδῆρεις (cf. Aesch. fr. 59 R.); *schol.* Lyc. 772 [II 245, 13-14 Scheer] ἡ δὲ <βασσάρα> ὁ βολβὸς καὶ τὸ οἶδνον καὶ εἶδος ἀλώπεκος καὶ ἡ βάκχη; cf. Hsch. β 305 L.-C.; *EM*191, 5-7 Gaisford; *Et. Gen.* **AB** β 54 Lasserre-Livadaras ≅ *Anecd. Gr.* 222, 26 Bekker.

10 Ove non diversamente specificato, la traduzione è da intendersi a cura di chi scrive.

11 Pàmias-Zucker 2013, lxiv: “depuis Deichgräber au moins, on a soupçonné que les développements attribués aux Tragiques dans les *Catasterismes* n'étaient pas des paraphrases ou des références à des passages précis, mais reproduisaient très probablement le contenu d'hypothèses tragique ou des prologues des œuvres en question. C'est ce que suggèrent aussi les parallèles littéraires existant entre les mentions ératosthénienes et les condensés proposés par d'autres auteurs, comme Apollodore, tributaires d'une tradition mytographique commune”.

capitolo, come è stato osservato¹², ha infatti tutta l'aria di essere, per fattura linguistica e sviluppo narrativo, un *argumentum* delle *Bassaridi*¹³: Orfeo, seguace del culto di Apollo-Helios, sarebbe stato dilaniato dalle baccanti di Tracia per il rifiuto opposto (come Licurgo negli *Edoni*) alla nuova, dirompente *religio* dionisiaca – allineandosi, così, a quello schema di *revenge tragedy* di cui le *Baccanti* euripidee incarnano, per noi moderni, il paradigma più compiuto.

Alla luce di quanto detto, l'assetto testuale del capitolo e le notizie che trasmette sulla drammatizzazione eschilea non parrebbero sollevare particolari difficoltà. Non fosse che a questo testo, tradito in quel ramo maggioritario della paradossi pseudo-eratostenica noto (a partire dall'edizione di Robert 1878) come *Epitome* dei *Catasterismi*, si affianca però una redazione alternativa, afferente, sul piano della *traditio textus*, a una diversa recensione. Una prima notizia di questa nuova versione si ebbe quando Alessandro Olivieri pubblicò a Lipsia, nel 1897, un'edizione dei *Catasterismi* fondata su un manoscritto Marciano di XV sec. ignoto ai precedenti editori (Marc. gr. Z. 444, [R]). Due anni più tardi, nel 1899, Albert Rehm diede invece alle stampe un'edizione dell'opera in cui mise a frutto la collazione di un nuovo codice Vaticano, vergato ad inizio del XIV sec., presto identificato come antigrafo di R (Vat. gr. 1087, [T])¹⁴: un esemplare che costituisce, di fatto, il testimone più autorevole di quel ramo alternativo della tradizione dei *Catasterismi* cui Rehm diede il nome di *Fragmenta Vaticana*. Nel cap.

- 12 Deichgräber 1939, 281: “in irgendeinem Stück hat Aischylos diese Geschichte erwähnt oder, was be idem Hypothesischarakter der Wiedergabe näher liegt, als Handlung gestaltet”; West 1990, 36: “a tragic hypothesis is in fact just what the central part of *Catast.* 24 resembles”.
- 13 Alcuni studiosi (Rapp 1894-1897, 2193; Séchan 1926, I 69, n. 1; Linforth 1931; Palumbo 1966a, 410 n. 2; Garzya 2000) hanno obiettato come la presenza scenica, peraltro centrale, di Orfeo nelle *Bassaridi* costituirebbe un'insostenibile infrazione dell'unità tematica di una tetralogia che, come sancito dal titolo, doveva orbitare attorno al solo Licurgo. A loro giudizio, la vicenda orfica, se pure inclusa nell'economia compositiva del dramma, non poteva aspirare ad altro ruolo se non quello di *exemplum* lirico del destino di sangue che attendeva gli oppositori di Dioniso. Ho motivo di credere, tuttavia, che questa tesi non possa essere più sostenuta. L'analisi della tecnica citazionale pseudo-eratostenica condotta da Pàmias 2013a, lvii-lxi e Bednarek 2021, 36-41 renderebbe inclini a credere che “no explicit reference to the title [*SCL.* ‘of the play’] is required if the author cited was known for one particularly important work or if one of the works was especially relevant to the *Catasterismi* [...]”. The title could also be omitted when it was identical with one of the words or names used in the context” (così Bednarek 2021, 38). Parrebbe dunque non infondato il sospetto che la frase Διόνυσος ὀργισθεὶς αὐτῷ ἔπεμψε τὰς Βασσαρίδας, ὡς φησιν Αἰσχύλος ὁ ποιητής possa alludere, se non proprio alla centralità, quanto meno a una sicura rilevanza della vicenda orfica nell'intreccio delle *Bassaridi*. Conforto a questa linea interpretativa giungerebbe anche dalla notizia di *schol.* Clem. Alex. *Protr.* 1.2.2 (I 297 Stählin = Orph. T 1033 VI Bernabé ὡσαύτως καὶ Ὀρφεὺς διασπαραχθεὶς ὑπὸ Ὀδρυσῶν ἄλλης ὑπόθεσις τραγῳδίας γεγένηται), secondo cui il dilaniamento di Orfeo ad opera delle Odrisie (un γένος Θρακῶν, come recita la sezione precedente della glossa), costituiva l'argomento di un'altra tragedia (dove è notevole l'uso del termine tecnico ὑπόθεσις, che nella *lexis* erudita tardo-antica e bizantina, oltre che una precisa tipologia testuale, identifica il nucleo tematico di un dramma, non sviluppi accessori della trama). Cf. Di Marco 1993, 126 (= 2019, 39).
- 14 Il ms. T contiene, ai ff. 300r, 311r-v e 312r, venticinque dei quarantaquattro capitoli dei *Catasterismi*, vergati dal copista Macario, un collaboratore di Niceforo Gregora (cf. *RGK* III 398); i ff. 300v-310v sono invece occupati, *test.* Pàmias-Zucker 2013, cxi, “par des images, très précises, de quelques constellation zodiacales et de l'ensemble de la sphère”. Il Marciano R preserva invece, ai ff. 109R-111V, solo sedici capitoli, che si succedono nello stesso ordine attestato in T – e che ne fanno, dunque, il *descriptus*. Per un'analisi codicologica e paleografica del Vat. gr. 1087 (di fatto, il testimone più autorevole di questo ramo alternativo della paradossi pseudo-eratostenica), cf. Menchelli 2013, Pontani 2013, nonché il volume di Guidetti-Santoni 2013, dedicato a un'indagine sistematica del manoscritto sotto molteplici aspetti.

XXIV, la *recensio* Vaticana diverge in più d'un caso dall'*Epitome*, talora per lievi ritocchi nell'*ordo verborum* o per tenui scollature sintattiche (di cui dà puntualmente conto l'apparato critico di Pàmias); in un punto, però, si divarica in modo più massiccio, con riverberi significativi in ordine all'interpretazione complessiva del passo. Riporto qui, in forma sinottica, il luogo in oggetto – il testo è quello stabilito da J. Pàmias in Pàmias-Zucker 2013, 73-76:

***Epitome* (mss. ELOMB)**

ὄς τὸν μὲν Διόνυσον οὐκ ἐτίμα, τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμιζεν εἶναι, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα προσηγόρευσεν.

(*scil.* Orfeo) non venerava Dioniso, ma reputava il Sole, che chiamò anche Apollo, il più grande fra gli dèi.

***Fragmenta Vaticana* (mss. TRW)**

διὰ δὲ τὴν γυναῖκα εἰς Ἄιδου καταβάς καὶ ἰδὼν τὰ ἐκεῖ οἷα ἦν, τὸν μὲν Διόνυσον οὐκέτι ἐτίμα, ὑφ' οὗ ἦν δεδοξασμένος, τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμισεν, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα προσηγόρευσεν.

(*scil.* Orfeo) sceso nell' Ade per amore della sua sposa e avendo visto come stavano le cose laggiù, non onorava più Dioniso, dal quale pure aveva ricevuto molta gloria, ma ritenne Helios, che chiamò anche Apollo, il più grande fra gli dèi.

Il cimento degli editori eschilei, dopo che Alessandro Olivieri pubblicò, nel 1897, l'*editio princeps* di questa nuova *recensio* del testo pseudo-eratotenico, è stato individuare il ramo di paradosi su cui fondare la ricostruzione delle *Bassaridi*: un'operazione tutt'altro che neutra, dato che le due varianti mitografiche tracciano, della *pièce* eschilea, fisionomie radicalmente divergenti, in ordine all'orizzonte tematico e performativo non solo del dramma, ma della tetralogia intera. A me sembra, però, che qualche lume possa giungere, in tal senso, da un esame delle tappe salienti della *traditio textus* pseudo-eratostenica: un'indagine per la quale lo studioso eschileo può oggi avvalersi degli importanti risultati raggiunti, sul piano ecdotico ed esegetico, da J. Pàmias nella già citata edizione Budé dei *Catasterismi* – e che mi propongo di mettere a frutto nelle pagine che seguono.

I *Catasterismi* dello Ps.-Eratostene furono pubblicati in *editio princeps* da John Fell a Oxford nel 1672. L'editore fondava la *constitutio textus* su un codice oxoniense (Barocc. 119 [O], saec. XV) di Arato della famiglia planudea – cioè quel ramo della paradosi aratea i cui manoscritti discendono *recta via* dall'Edimburgensis Adv. Ms. 18.7.15 (E), copiato dal filologo bizantino Massimo Planude sul finire del secolo XIII¹⁵. Questo opuscolo, che costituiva una versione compendiata degli originali *Catasterismi* (e di cui gli editori concordemente rilevano la prossimità, sul piano ecdotico, all'originale eratosteni-

co)¹⁶, a partire dall'edizione di C. Robert (1878) è conosciuto come *Epitome* dei *Catasterismi*. Come abbiamo già accennato, però, l'*Epitome* non è l'unico testo derivato dai *Catasterismi*. Sopravvivono altri riflessi indiretti, greci e latini, che consentono di ricostruire una fase altrettanto antica della tradizione del testo – che comunque, come osserva Pàmias (2013, 77), non coincide con l'originale alessandrino. Si può risalire al massimo a uno stadio del testo di epoca imperiale (II-III sec. d.C.), cioè all'edizione dei *Fenomeni* di Arato che, a partire dal fondamentale studio di J. Martin (1956), conosciamo come edizione Φ. In questa edizione il testo dei *Catasterismi* corredeva i *Fenomeni* e interrompeva a intervalli regolari il testo del poema, con una funzione ausiliaria (parafrastica o epesegetica) rispetto alla materia poetica. Riverberi di questo antico assetto editoriale si rintracciano, in forma più o meno nitida, negli scolii greci ad Arato, negli scolii latini a Germanico, negli scolii latini all'*Aratus Latinus* e, soprattutto, nei già citati *Fragmenta Vaticana*, nome che Albert Rehm diede, nel 1899, al testo dei *Catasterismi* preservato nel ms. Vat. gr. 1087 (siglato nelle edizioni con **T**). Il legame che la *recensio* Vaticana intrattiene con l'*Epitome* (la cui corretta definizione è cruciale per la materia che andiamo trattando) è, invero, affatto particolare. J. Pàmias (2013, 78) rileva efficacemente come il testo dei *Fragmenta Vaticana* risulti globalmente “meno completo di quello conservato nell'*Epitome*: comprende 25 dei 44 capitoli. La parte mitografica e soprattutto i cataloghi di stelle di ogni costellazione sono molto ridotti. Tuttavia i *Fragmenta Vaticana* non sono un'*epitome* dell'*Epitome*: a volte il testo risulta ampliato rispetto all'*Epitome*; talvolta offre una versione mitografica alternativa”¹⁷. Gli scarti che intercorrono tra le due redazioni e la difficoltà nel ricostruirne la genesi (anche in rapporto all'edizione Φ di Arato) impediscono, a mio giudizio, di comprimere i manoscritti superstiti in uno stemma, come pure alcuni hanno tentato di fare¹⁸. Sarà più corretto parlare, seguendo Pàmias (2013, 78), non di due prodotti originatisi dal deterioramento meccanico di una medesima tradizione testuale¹⁹, bensì “di due recensioni: anzi, mi spingerei oltre e direi che abbiamo due testi differenti. Ne consegue, parlando di edizioni, la necessità di editare i due testi separatamente, per esempio a due colonne, come fa Olivieri nella sua edizione del 1897”.

16 Cf. Pàmias 2004a, 194: “although the Eratosthenic authorship of this work is a highly controversial issue, internal evidence proves that the epitomized opusculum, even if spurious, ultimately derives from an Eratosthenic original”; e Pàmias-Zucker 2013, lvi-lvii: “les *épitomés* antiques ne sont absolument pas des résumés et s'apparentent souvent à des patch-works citationnels; ils sont très souvent des versions réduites d'ouvrages originaux, qui conservent littéralement une bonne partie de l'original, dans sa littéralité même. Cette supposition d'une fidélité en partie littérale de l'*Épitomé* à l'original est donc raisonnable” (spaziato mio).

17 Cf. Pàmias-Zucker 2013, lxxxii: “le texte du *Vaticanus gr. 1087* est plus pauvre, plus condensé, et plus lacunaire, par rapport à l'*Épitomé*, en ce qui concerne l'astrothésie: mais souvent il donne éléments originaux pour la partie mythographique [...], et propose même parfois un texte plus long [...], preuve qu'il n'a pas été élaboré à partir de l'*Épitomé*”.

18 Cf. Olivieri 1897, xiii; Rehm 1899, xxiv; West 1990, 34 – in cui la divaricazione della paradossi medievale in due rami distinti è fatta comunque ricondurre, lachmannianamente, a un archetipo comune.

19 Pàmias-Zucker 2013, lxxxii: “l'écart entre les deux rédactions est assez significative pour que l'on ne puisse réduire l'un au statut de variant de l'autre” (spaziato mio).

Questi essenziali elementi della tradizione testuale dei *Catasterismi* gettano ombre sinistre sulla ricostruzione delle *Bassaridi*: non siamo in grado di rischiarare le fasi embrionali (alessandrine) della tradizione del testo eratotstenico, perciò tanto l'*Epitome* quanto la redazione Vaticana possono dirsi, sulla base di quanto ci è noto, egualmente antiche; né sarebbe corretto parlare, sul piano critico-testuale, di una recensione spuria e di un'altra genuina, visto che al quasi completo consenso dei codici nel tramandare l'*Epitome*²⁰ si contrappongono le molte fonti antiche²¹ che mostrano di prendere a modello la *recensio* Vaticana, talora quasi traducendone il dettato²². Il dato ecdotico non è, perciò, decisivo per la scelta del ramo tradizionale su cui fondare la ricostruzione delle *Bassaridi*: ci si dovrà basare, piuttosto, su elementi interni al testo delle due recensioni, e capire quale delle due possa meglio riflettere l'orizzonte ideologico e performativo del dramma.

L'atteggiamento degli editori eschilei rispetto al testo pseudo-eratostenico è stato, nel corso degli anni, oscillante. Nauck (1889, 9) recensiva, naturalmente, soltanto l'*Epitome*; ma anche dopo che Olivieri pubblicò, nel 1897, l'*editio princeps* dei *Fragmenta Vaticana* (fondandosi sul Marciano **R**, apografo di **T**), il conflitto tematico fra le due versioni tradite nei manoscritti passò quasi del tutto inosservato. Linfoth (1931, 13 n. 4) riportava, ad esempio, il testo *plenior* che **R** esibiva rispetto all'*Epitome*, ma senza alcun tipo di commento; Mette (1959, 29), che pure è il primo editore a citare i *Catasterismi* nell'assetto ecdotico stabilito da Olivieri (sebbene fosse già disponibile il più recente e completo Rehm 1899), registrava il passo fra i *testimonia* delle *Bassaridi* interpolando file di punti in corrispondenza dei segmenti di testo trasmessi solo nella *recensio* Vaticana – segno che li aveva letti, ma non li reputava rilevanti. Il primo a valorizzare le notizie del nuovo, problematico ramo della paradossi pseudo-eratostenica fu West (1983, 64-70), che nella prima versione del suo contributo sulla *Licurgia* (poi ridiscusso e ampliato negli *Studies in Aeschylus* del 1990, 26-50) ridisegnava l'architettura del dramma proprio sulla base delle informazioni trasmesse nel Vat. gr. 1087 (f. 311r) – che Radt (1985, 138-39), due anni dopo,

20 Tramandano l'*Epitome* dieci manoscritti (**E** = Edimburg. Adv. 18.7.15, saec. XIII^e; **L** = Laur. plut. 28.37, a. 1464; **V** = Vindob. phil. gr. 142, saec. XV; **B** = Londin. Mus. Brit. add. 11886, saec. XV; **M** = Matrit. 4629, saec. XV; **O** = Oxon. Barocc. 119, saec. XV; **P** = Paris. gr. 1310, saec. XV; **S** = Vindob. phil. gr. 341, saec. XIVin; **H** = Harvard University Library Typ. 18, saec. XV; **C** = Cadomensis gr. 22, saec. XVII), contro i cinque della *recensio* Vaticana (**S** = Scorial. Σ III 3, a. 1490; **Q** = Salmatic. 233, ca. 1455-1460; **T** = Vat. gr. 1087, saec. XIV e i suoi apografi, **R** = Marc. gr. Z. 444, saec. XV e **W** = Vat. gr. 199, saec. XV). In entrambe le recensioni, diversi esemplari riflettono l'antica configurazione ecdotica del testo arateo battezzata da Martin (1956) come edizione **Φ**, in cui il testo dei *Fenomeni* è intervallato o corredato, in funzione ausiliaria, dal materiale pseudo-eratostenico. Per la descrizione dei manoscritti e una ricognizione globale della storia del testo, cf. Pàmias 2004c; Pàmias-Geus 2007; Pàmias-Zucker 2013, cvi-cviii.

21 Alludo ai già citati scolii greci ad Arato, agli scolii latini a Germanico, agli scolii latini all'*Aratus Latinus* e all'*Astronomia iginiana*.

22 Cf. e.g. [Eratosth.] *Cat.* 24 (mss. **TRW**) [pp. 75,10-76,2 Pàmias]; *schol.* **AP** German. p. 84, 6ss. Breysig [140c 1 Robert = Orph. T 536 II Bernabé]; *schol.* **SV** German. p. 151, 9ss. Breysig [= Orph. T 536 III Bernabé]; *schol.* Arat. Lat. p. 231a 14ss. Maass [= Orph. T 536 V Bernabé]; pur menzionando esplicitamente la catabasi infera, nessuna allusione all'apostasia di Orfeo (di cui informa la *recensio* Vaticana) pare invece emergere in Hygin. *astr.* 2.7 (pp. 31,343-32,351 Viré = Orph. T 1034 Bernabé); laconici, su questo punto, gli *scholia vetera* ad Arato, che si concentrano unicamente sull'eziologia della Lira e sulla sua trasposizione astrale, tacendo del tutto le modalità effettive della morte di Orfeo: cf. *schol.* **MDAKVUAS** Arat. 269 (pp. 212,10-213,2 Martin).

recensirà puntualmente tra i *testimonia* delle *Bassaridi*. Salvo rare eccezioni, gli studi successivi sulla *Licurgia*²³ sembrano aver recepito piuttosto concordemente il favore accordato da West alla *recensio* Vaticana: Orfeo, dunque, si configurerebbe, nell'economia scenica della tetralogia, prima come seguace di Dioniso, poi come colpevole apostata del suo culto in favore di quello apollineo²⁴: un'apostasia generata da qualcosa che egli avrebbe visto negli Inferi (εἰς Ἄιδου καταβὰς καὶ ἰδὼν τὰ ἐκεῖ ὅα ἦν). Su questo punto torneremo a breve.

Ci si deve però domandare, a mio giudizio, se la *recensio* Vaticana, al netto del dibattito sulla sua genuinità e sulla cronologia della sua genesi, sia effettivamente quella che meglio si adatta alle linee tematiche e performative non solo delle *Bassaridi*, ma della tetralogia intera. Massimo Di Marco, in un seminale articolo del 1993 (ristampato con aggiornamenti in Di Marco 2019, 15-64), non nascondeva la sua ritrosia ad accettare il testo *auctus* dei mss. **TRW**: come poteva infatti Orfeo, personaggio del mito di cui le fonti rilevano quasi unanimemente l'origine trace²⁵, essere l'adepto di un culto che, nella cronologia mitica della drammatizzazione eschilea, allora, per la prima volta iniziava a penetrare in

- 23 Cf. almeno Xanthakis-Karamanos 2005; *ead.* 2012; *ead.* 2020; Sommerstein 2010, 195-96; *id.* 2016; Tortorelli-Ghidini 2013, 149-56.
- 24 Dubbi verso un simile scenario nutriva già Ziegler 1939, 1284: “wir möchten gern wissen, welche Wahrnehmungen im Hades es waren, die O(rpheus) veranlassten, sich von seinem bisherigen Herrn Dionysos, der ihn gross gemacht hatte, ab und Helios-Apollon zuzuwenden; ebenso, ob auch dieser Teil der Erzählung schon Aischylos zu geben ist”.
- 25 Ziegler 1939, 1228: “die gesamte antike Überlieferung ist darin einhellig, Thrakien als die Heimat, die Geburts und vorwiegend auch als die Grabstätte des O(rpheus) und ihn selbst in den verschiedensten Formen als einen Thraker zu bezeichnen”. Parlare di una ‘unanimità’ della tradizione antica nel designare la Tracia come luogo in cui Orfeo nacque e visse non è, come ben rileva Di Marco 2019, 65-98, del tutto corretto, ma la mole di testimonianze che depongono in favore di un'origine trace del mitico cantore, benché connotata da una certa fluidità nella precisazione del sito, è davvero impressionante: si passa dalla zona del monte Emo (cf. *e.g.* Hor. *carm.* 1.12.6 [= T 923 Bernabé]; Pomp. Mela 2.17 [= T 924 Bernabé]; Eur. *Alc.* 968 + *schol. vet. ad loc.*, II 239, 3 Schwartz [= T 812-813 Bernabé]; Eur. fr. 752g.7Kn. [= T 1007 Bernabé]) alla fascia costiera meridionale compresa tra la foce dello Strimone e il massiccio del Pangeo (cf. Aesch. fr. 23a R., di cui vd. *supra*; [Eratosth.] *Cat.* 24 [= T 536 I Bernabé]; *schol.* **BP** German. p. 84, 9 Breysig [= T 536 II Bernabé]; Max. Tyr. 37.6 Trapp [= T 931 III Bernabé]; Avien. 623 [= T 977 I Bernabé]), laddove altre fonti lo qualificano come cicone (cf. *e.g.* [Arist.] *Pepl.* 48 [fr. 640 Rose = T 1073 II Bernabé]; Diod. Sic. 5.77.3 [= T 529 Bernabé]; Strab. 7. fr. 10a Radt [= T 554 Bernabé]; Verg. *G.* 4.521 [= T 1035 III Bernabé]; Ov. *Met.* 11.4 [= T 1035 II Bernabé]; *Suda* o 665 Adler [= T 870 II Bernabé]) ovvero odrisio (cf. *e.g.* Conon *FGrHist* 26 F 1.45 [= T 931 I Bernabé]; Val Flacc. 1.470; 5.99, 439; Stat. *Silv.* 5.1.203; 5.3.271; *Theb.* 8.57; Clem. Alex. *Protr.* 2.13.3 [= T 527 III Bernabé]; *Suda* o 656 Adler *et al.*). Diversi studiosi (Gruppe 1902, 1082; Kern 1920, 25-26; Guthrie 1952, 45; Böhme 1953) si sono d'altro canto mostrati inclini a riconoscere al mitico cantore natali greci, sulla base di alcune fonti che lo dipingono, in forma spesso desultoria e isolata, come figlio di Apollo: un ruolo rilevante giocherebbe, in tal senso, la testimonianza di Pind. *P.* 4.176-77 ἐξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμικτὰς ἀοιδᾶν πατήρ / ἔμολεν. εὐαίνητος Ὀρφεύς; ma l'esegesi del nesso ἐξ Ἀπόλλωνος appariva controversa già agli antichi commentatori del testo pindarico (vd. *schol. vet.* Pind. *P.* 4.313a [II 139,15-140,10 Drachmann]), divisi fra quanti vi leggevano un indizio della paternità apollinea (Chaeris *ap. schol.* 313a, *duce* Menaechm. *FGrHist* 131 F 2 [= T 1044 Bernabé] e Asclep. *FGrHist* 12 F 6 [= T 896 I Bernabé]) e quanti una semplice indicazione della fonte del suo canto, postulando per la formula ἐκ + genitivo un valore di origine o provenienza (Ammon. *ap. schol.* 313a, coll. Hes. *Th.* 93-94 ἐκ γὰρ τοῖ Μουσέων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος / ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κίθαρῖσται). Rileva opportunamente Di Marco (2019, 69) che “anche in mitologia vale [...] il criterio della *lectio difficilior*: è impensabile che, in una tradizione che conosceva già Apollo come genitore di Orfeo, l'oscuro Eagro abbia addirittura potuto sostituire il dio in questo ruolo, mentre è del tutto verisimile l'inverso”.

Tracia?²⁶ Il testo della *recensio* Vaticana sembra infatti dare particolare enfasi proprio alla consolidata connessione religiosa tra Dioniso e Orfeo, la cui infrazione diventa la causa prima dell'ira del dio e della rappresaglia delle Bassaridi (τὸν μὲν Διόνυσον οὐκέτι ἐτίμα²⁷, ὕφ' οὗ ἦν δεδοξασμένος, τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμισεν). Quando questo legame, prima di sgretolarsi, si sarebbe dunque istituito e rinsaldato? “A un esame obiettivo” – rileva Di Marco (1993, 124 = 2019, 37) – “proprio le parti che ampliano l'epitome determinano insanabili aporie [...]. Tutto infatti induce a credere che si tratti di interpolazioni, ancorché di notevole antichità: frutto di chi, ignorando il contenuto delle *Bassaridi*, intese forse ricostruire l'antefatto della tragedia eschilea per arricchire il racconto di Eratostene”. A conforto della tesi formulata da Di Marco, credo si possa aggiungere qualche ulteriore elemento.

26 Frammenti superstiti della tetralogia e fonti parallele spingono a credere, con ogni ragionevolezza, che Dioniso giungesse in Tracia dall'Oriente: Licurgo, negli *Edoni*, pare infatti stupito dall'*attitude* effeminata e dallo stravagante vestiario esibito dal dio (Aesch. fr. 61 R. ποδαπὸς ὁ γόννις; τίς πάτρα; τίς ἡ στολή;), che un frammento (59 R., *ap. Phot.* β 85 Theod.) descrive come ‘chitoni lunghi fino ai piedi e pelli di volpe di Lidia’ (ὄστις χιτῶνας βασσάρας τε Λυδίας / ἔχει ποδήρεις); altre fonti, invece, optano per una derivazione frigia o egizio-siriaca (cf. e.g. Eumel. fr. 11.1-2 Bernabé [*ap. schol. D Hom. Il.* 6.130, p. 262 van Thiel] Διόνυσος, ὁ Διὸς καὶ Σεμέλης παῖς, ἐν Κυβέλοις τῆς Φρυγίας ὑπὸ τῆς Ῥέας τυχὼν καθαρῶν κτλ., su cui vd. Tsagalis 2017, 141-44 [*ad fr.* 29]; [Apollod.] 3.5.1 Διόνυσος δὲ... περιπλανᾶται Αἰγυπτὸν τε καὶ Συρίαν... αὐθις δὲ εἰς Κύβηλα τῆς Φρυγίας ἀφικνεῖται, κάκεῖ καθαρθεὶς ὑπὸ Ῥέας καὶ τὰς τελετὰς ἐκμαθὼν, καὶ λαβὼν παρ' ἐκείνης τὴν στολὴν διὰ τῆς Θράκης ἠπεύγετο κτλ., su cui vd. Scarpi 1996, 552 *ad loc.*; cf. Hdt. 2.42.2, 2.49.1-2, 2.144.2; Diod. Sic. 1.2.3, 1.13.5, 1.15.6, 1.96.5; Plut. *De Is. et Os.* 28.362b; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 178). “Per chi analizzi la *Licurgia*” – rileva opportunamente Di Marco 2019, 75-76 – “è del tutto evidente che il Dioniso della trilogia eschilea non è un dio tracio [...]”, quanto piuttosto un personaggio che compie “un percorso mitico analogo a quello che alcuni decenni più tardi sarà delineato da Euripide nel prologo delle *Baccanti* [...]. Il dio proviene dall'Oriente: forse dall'Arabia (o dall'Egitto) e dalla Siria, certamente dalla Lidia e dalla Frigia. Dioniso, dunque, non è ancora un dio tracio”.

27 In relazione a questo punto del testo, Pàmias 2013, 81 rileva opportunamente come lo scarto tra le due *recensiones* (οὐκ ἐτίμα *Epitome* : οὐκέτι ἐτίμα *Fragmenta Vaticana*) non si possa spiegare come «una semplice aplografia attribuibile a una cattiva lettura del manoscritto medioevale»: l'assetto testuale della redazione Vaticana «fornisce invece una preziosa informazione supplementare sul mito orfico». Postulare una banalizzazione aplografica del dettato (da un originale, *difficilior* οὐκέτι ἐτίμα a un *facilior* οὐκ ἐτίμα) appare in effetti debole come argomento a supporto della genuinità della lezione Vaticana (in termini puramente ecdotici, sarebbe infatti egualmente probabile anche un guasto di segno opposto: una dittografia che da un originario οὐκ ἐτίμα – testimoniato dall'*Epitome* – ha prodotto οὐκέτι ἐτίμα nella redazione Vaticana). Anche questa discrepanza nel dettato delle due recensioni, lungi dall'essere frutto di un meccanico deterioramento della *traditio textus*, riflette, a mio giudizio, precise intenzionalità compositive da parte dei compilatori delle due redazioni nel trattamento del mitema orfico: il cantore trace, che nell'*Epitome* «non onorava Dioniso, ma riteneva che fosse Helios il più grande fra gli dèi» (τὸν μὲν Διόνυσον οὐκ ἐτίμα, τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμιζεν εἶναι), si tramuta invece, nella *recensio* Vaticana, in un empio apostata del culto dionisiaco (τὸν μὲν Διόνυσον οὐκέτι ἐτίμα, ὕφ' οὗ ἦν δεδοξασμένος, τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμισεν). Che la dizione testimoniata dell'*Epitome* non sia il frutto di un guasto meccanico della trasmissione manoscritta, e che la formulazione Vaticana scaturisca, invece, da un rimaneggiamento ideologicamente marcato dell'originale eratostenico, si apprezza anche dal diverso utilizzo dei tempi verbali nelle due recensioni: due imperfetti (οὐκ ἐτίμα... ἐνόμιζεν) nell'*Epitome* (a significare la robusta, continuativa familiarità che Orfeo intratteneva con il locale culto di Apollo-Helios); un imperfetto (οὐκέτι ἐτίμα) e un aoristo (ἐνόμισεν) nella *recensio* Vaticana (a indicare, κατ' ἀντίφρασιν, il brusco passaggio da un consolidato – e glorioso – ministero dionisiaco alla venerazione del dio Helios). Assodata dunque l'equipollenza, sul piano ecdotico, delle due varianti (οὐκ ἐτίμα *Epitome* : οὐκέτι ἐτίμα *Fragmenta Vaticana*), non viene a mio giudizio scalfita la già ricordata posizione critica di Di Marco 1993, 122-23, fortemente scettico verso la possibilità di considerare Orfeo (personaggio del mito di cui le fonti rilevano quasi unanimemente l'origine trace – vd. *supra*, n. 26) l'adepto di un culto (quello dionisiaco) che, nella cronologia mitica della drammatizzazione eschilea, allora, per la prima volta iniziava a penetrare in Tracia.

Alan H. Sommerstein 2008, 64-65 stampava un tetrametro trocaico dagli *Edoni* (fr. 60 R.) in questa forma: τίς ποτ' ἔσθ' ὁ μουσόμαντις <| w> ἄλλος ἀβροβάτης / ὄν σθένει, “who on earth is this musical prophet, another who walks with delicate tread, whom <...> by force?”; e commentava, in un articolo pubblicato due anni più tardi in *Prometheus* (2010, 195): “West (1990, 29) has argued convincingly that the person referred to here is not, as has usually been supposed, Dionysus but Orpheus; this makes ἄλλος intelligible, if we assume [...] that this passage comes later in the play than Lycurgus' interrogation of Dionysus. Lycurgus has now encountered *another* individual of much the same stamp as his first captive (and, if we accept West's argument, a devotee of his)”. Orfeo, seguendo questa ricostruzione, graviterebbe nell'orbita del tiaso dionisiaco già nel primo dramma della tetralogia; e questo frammento testimonierebbe il caustico commento formulato da qualcuno (Licurgo?) sulla sua mollezza (ἀβροβάτης), un elemento che ben lo assimilerebbe all'*attitude* effeminata del Dioniso degli *Edoni* (un γόνυς, come testimonia il fr. 61 R., vd. *supra*, n. 6): il frammento, così configurato, parrebbe dunque allinearsi alle notizie contenute nella *recensio* Vaticana, dando credito alla tesi di West. La questione è però, a mio giudizio, più complessa sotto molteplici aspetti. Anzitutto, sul piano ecdotico: una disamina più accurata della trasmissione testuale del *citatum* spingerebbe infatti ad accogliere a testo, in luogo di ἄλλος, la variante *difficilior* ἄλαλος²⁸; senza contare che l'ἀβροβάτης stampato da Sommerstein in *explicit* di verso non è lezione tradizionale, bensì la congettura (brillante ma indimostrata) con cui Gottfried Hermann (1834, 17*) emendava le *voces nihili* ἀβρατεὺς / ἀβρατοῦς trādite nei manoscritti²⁹. τίς ποτ' ἔσθ' ὁ μουσόμαντις ἄλαλος †ἀβρατεὺς οὐ σθένει† <?>, “chi è mai questo profeta delle Muse, muto †...† <?>”, è forse la configurazione più prudente da adottare per l'edizione del frammento: un assetto che molto indebolisce la ricostruzione avanzata da West e Sommerstein. Si aggiunga, poi, che l'identificazione di quel μουσόμαντις, sulla base delle testimonianze disponibili, è tutt'altro che certa: Orfeo è senz'altro un candidato promettente (verso cui io stesso propendo)³⁰; ma,

28 Il frammento è tradito da *schol. vet. Tr. Aristoph. Av. 276b* (II 3, 49 Holwerda) e da *Suda* μ 1301 Adler – che desume la glossa dallo scolio aristofaneo – in una forma gravemente corrotta: Radt 1985, 181, che nell'edizione del frammento replica l'assetto del Marciano V, pone a testo, fra *cruces*, tutto il secondo emistichio (τίς ποτ' ἔσθ' ὁ μουσόμαντις † ἄλλος ἀβρατοῦς ὄν σθένει†), relegando in apparato la *varia lectio* ἄλαλος, trasmessa concordemente dai codici Γ³M₉Lh (e dai mss. della *Suda*). Il riesame autoptico dei testimoni manoscritti (in particolare dell'assetto del *citatum* nel codice Γ = Laur. plut. 31.15, f. 124r^{ms(inf)} dx, rr. 35-37) e dei loro rapporti stemmatici (*duce* Holwerda 1991, xxviii) mi spingono a preferire il *difficilior* ἄλαλος, epiteto trisillabico in ἀ- privativo di fattura non inconsueta nella produzione eschilea (cf. ἄκομπος *Sept.* 554, 538; ἄπαπος *Ag.* 311; ἄνομος *Ag.* 151, 1442; ἄδαιτος *Ag.* 151; ἀτίτης *Ag.* 72, *Eum.* 256; ἄμαχος *Pers.* 90, 855, *Ag.* 733, 768, *Ch.* 55; ἄφερτος *Ag.* 386, 395, 564, 1103, 1600, *Ch.* 442, 469, *Eum.* 146, 479) e accettabile sul piano metrico (tetrametri trocaici catalettici con primo *longum* del terzo *metron* soluto in due brevi sono attestati, in Eschilo, anche in *Pers.* 174, 223, 239, 243, 708; cf. Drew-Bear 1968). Sul frammento, si vedano almeno Friebel 1837, 139; Schmidt 1862, 228; Palumbo 1967, 145; Ferrari 1982, 54-55; Mureddu 2000, 122-25; sulla genuinità della variante ἄλαλος, si veda da ultimo Berardi 2021, 39-44.

29 Una tra le congetture *rarae nantes in gurgite vasto* formulate per correggere il testo trādito (un repertorio completo si trova nel dettagliato apparato di Radt 1985, 181).

30 Si è ipotizzato che il personaggio identificato dal termine μουσόμαντις fosse Dioniso, di cui alcune fonti testimoniano le virtù profetiche: cf. e.g. Hdt. 7.111.2; Eur. *Hec.* 1267 con *schol. vet. ad loc.* [I 89, 12-13 Schwartz]; Eur. *Ba.* 298-301 (su cui cf. Dodds 1960, 108-9 *ad loc.*; Guidorizzi 2020, 180 *ad loc.*). Il raffronto con altri composti terminanti in -μαντις

quand'anche dimostrata, questa identificazione non implicherebbe a priori, già negli *Edoni*, una 'militanza' del cantore trace al fianco di Dioniso.

C'è un ulteriore aspetto che merita considerazione. Nel testo della *recensio* Vaticana, l'elemento determinante per l'apostasia di Orfeo sembra essere ciò che egli aveva visto al momento della sua catabasi (διὰ δὲ τὴν γυναιῖκα εἰς Ἄιδου καταβάς καὶ ἰδὼν τὰ ἐκεῖ οἷα ἦν, τὸν μὲν Διόνυσον οὐκέτι ἐτίμα). Ma cosa ha visto Orfeo nell'Ade? Tutto lascia pensare a qualche rito infero, sotterraneo, tanto sconvolgente da indurlo a rinnegare il dio che sino ad allora avrebbe devotamente venerato. Ma possono questi aspetti ctonii ed escatologici del culto dionisiaco risalire cronologicamente alla metà del V sec. a.C.? Eschilo, cioè, poteva conoscerli, dunque appropriarsene e plasmarli in materia buona per un dramma? P.M. Fraser 1972, I 206 osserva come “the notion of Dionysus as closely associated with the Underworld, even as identical with Hades or Pluton, Lord of the Underworld, does not belong to the oldest strata of Dionysiac belief, but it was nevertheless firmly established by the fourth century”³¹; Pàmias (2013, 81-82) rileva, inoltre, come la nuova opzione religiosa di Orfeo non paia indipendente dalla critica che Eratostene indirizzava alla propaganda dionisiaca pianificata dalle autorità tolemaiche³²: “la corte alessandrina, in effetti, sottolineò e promosse gli aspetti ctonii ed escatologici di Dioniso. Anche se questi erano già ben stabiliti almeno dal IV sec. a.C., le connessioni con l'aldilà ricevettero nuova enfasi con i Tolomei, dando luogo all'associazione di Dioniso con Osiride. Gli episodi trasmessi dal Vat. gr. 1087 – e assenti nell'*Epitome* – colpiscono dunque un altro elemento cruciale della propaganda dionisiaca dei Tolomei”.

Non mi pare, dunque, priva di fondamento l'ipotesi che Eratostene (ovvero un antico interpolatore cronologicamente prossimo all'originale eratostenico) possa aver innestato nello scheletro narrativo della vicenda (esemplata, nei suoi sviluppi essenziali, dai manoscritti dell'*Epitome*), una variante del mito 'politicamente' marcata, utile a incrinare la propaganda dionisiaca promossa dai Tolomei, mettendone in cattiva luce, in maniera burlesca e ironica, gli aspetti sotterranei ed escatologici³³. La

(*Pers.* 10, *Sept.* 722 κακόμαντις; *Pers.* 224 θυμόμαντις; *Ag.* 122 στρατόμαντις, 1195 ψευδόμαντις, 1241 ἀληθόμαντις; *Ch.* 33 ὄνειρόμαντις; *Suppl.* 263, *Eum.* 62 ἰατρόμαντις; fr. 341 R. βακχειόμαντις) suggerisce due possibili esegesi: “musicista e profeta” ovvero “profeta (per ispirazione) delle Muse” (sulla genesi e la fattura linguistica dei composti in -μαντις, cf. Rau 1967, 196; Braswell 1992, 73; Citti 1994, 24; Totaro 1996, 416). Nell'uno e nell'altro caso, il lemma sembra ben aderente al profilo di Orfeo, tanto per il legame 'genetico' che intratteneva con le Muse – era il figlio di Calliope, la “prima delle Muse” (cf. [Eratosth.] *Cat.* 24, p. 75, 4-7 Pàmias μετέλαβε δ' αὐτὴν Ἀπόλλων καὶ συναρμολογούμενος φῶδῃ <ν' Ὀρφεῖ> παρέδωκεν, <ὃς Καλλιόπης υἱὸς ὢν>, μιᾶς τῶν Μουσῶν, ἐποίησε τὰς χορδὰς <έννεα> ἀπὸ τοῦ τῶν Μουσῶν ἀριθμοῦ) – quanto per la nutrita gamma di fonti che testimoniano la sua attitudine 'profetica' (una rassegna esaustiva in Ziegler 1939, 1262ss.; cf. e.g. Philoch. *FGrHist* 328 F 77 *ap. schol. vet. Eur. Alc.* 968 [III 239, 3 Schwartz = Orph. T 813 Bernabé]; Strab. 7.3.18). Cf. Berardi 2021, 51-52.

31 Cf. Cole 1993; Graf 1993; Casadio 1994, 123ss.; Casadio 1995, 79-107; Bremmer 2002, 15-24; Pàmias 2004a, 197-98.

32 Cf. Strab. 11.5.5; 15.1.7 (su cui cf. Radt 2009, 145 *ad loc.*); Arr. *An.* 5.2.7; 5.3.1. Cf. Andreotti 1956, 267; Fraser 1970, 197-98; Bosworth 1980-1995, II 213-15.

33 Pàmias 2013, 79 rileva opportunamente come in tutti gli episodi dionisiaci dei *Catasterismi* (5, 11, 14, 24), la versione mitografica attestata nei *Fragmenta Vaticana* getti “una luce particolare sul dio: burlesca o ironica”, che egli reputa, come già si è detto, il riflesso dell'atteggiamento di Eratostene nei confronti dell'ideologia religiosa tolemaica, critico soprattutto verso certi punti chiave della sua propaganda (alcuni aspetti della mitologia di Dioniso ovvero della filiazione divina di Alessandro Magno). Ecco allora che la Corona, il cui splendore consente a Teseo, nell'*Epitome*,

vicenda di Orfeo, la cui catabasi è una tra le più memorabili della letteratura greca conservata (nonché elemento cardine della ‘agiografia’ orfica), offriva all’autore dei *Catasterismi* un appiglio perfetto per questa operazione. Quanto di eschileo possa esserci in questa variante, è però difficile stabilirlo – poco, parrebbe, alla luce di quanto detto. Per la ricostruzione delle *Bassaridi*, gli elementi qui discussi mi spingono a preferire la *recensio* epitomata: sin da principio della trilogia adepto del locale culto di Apollo-Helios³⁴ (quello stesso dio che, non a caso, gli fa dono della lira forgiata da Hermes)³⁵, Orfeo, “in quanto emblematico rappresentante della religione del suo popolo, non può non essere coinvolto – e a pieno titolo – nello scontro che oppone Licurgo e Dioniso: con Licurgo, non meno di Licurgo, egli è l’antagonista che Dioniso deve sconfiggere per affermare la propria potenza”³⁶. Ritengo questo lo scenario più plausibile; se sia, di fatto, quello concepito da Eschilo, è impossibile dirlo. L’intero si è perduto: e la miglior virtù nello studio dei drammi perduti è saper riconoscere quando è meglio tacere³⁷.

Bibliografia

Adler, A. (ed.) *Suidae Lexicon* (I-V). Leipzig, 1928-1938.

Andreotti, R. “Per una critica dell’ideologia di Alessandro Magno”, *Historia* 5, 1956, 257-302.

Aujac, G. – Lebel, M. (eds.) *Denys d’Halicarnasse. Opuscles rhétoriques, III: La composition stylistique*. Paris, 1981.

Austin, C. – Olson, S. D. (eds.) *Aristophanes. Thesmophoriazusae*. Oxford, 2004.

Bednarek, B. *The Myth of Lycurgus in Aeschylus, Naevius, and beyond*. Leiden – Boston, 2021.

Bekker, I. (ed.) *Anecdota Graeca* (I-III). Berlin, 1814.

Berardi, P. “Il muto profeta delle Muse: testo e scena in Aesch. fr. 60 R.”, *Lexis* (n.s.) 39.1, 2021, 35-62.

di mettersi in salvo fuori dal labirinto ([Eratosth.] *Cat.* 5 [p. 17, 6-7 Pàmias] ἱστορεῖται δὲ καὶ διὰ τούτου τὸν Θησέα σεσῶσθαι ἐκ τοῦ λαβυρίνθου, φέγγος ποιούντος) diventa, nel ramo Vaticano, il dono che Dioniso, innamorato, offre ad Arianna per sedurla, e che, beffardamente, permetterà a Teseo, suo rivale, di avere salva la pelle (*Fragm. Vat.* [p. 18, 6-8 Pàmias] ἦλθε Διόνυσος πρὸς Μίνω φθειρα βουλόμενος αὐτήν, δῶρον αὐτῇ τοῦτο δέδωκεν· ᾧ ἠπατήθη ἡ Ἀριάδνη): un assetto narrativo (come gli altri analizzati da Pàmias) non dissimile da quello esemplato nella *recensio* Vaticana di *Cat.* 24, che non ritrae null’altro se non l’empio, ma a suo modo ridicolo ‘sberleffo’ inflitto a Dioniso da un mortale, Orfeo (un adepto che prima lo venera e poi capricciosamente lo rifiuta, preferendogli Apollo).

34 Il culto di Helios (poi sincretisticamente associato ad Apollo) aveva un posto di sommo rilievo nella religione di diverse tribù tracie (vd. Nillson 1935, 225ss.); la testimonianza che i Traci lo considerassero preminente rispetto ad altri culti e che gli Ateniesi ne avessero notizia è offerta da un frammento del *Tereo* sofocleo (582 R.², *ap. schol.* AHom. II. 15.705 [IV 145, 30 Erbse]) che contiene un’invocazione a Helios, apostrofato φιλίπποις Θρηξί πρέσβιστον σέλας – dove mantengo, con Lazzari 2010, il trådito σέλας in luogo dell’inneccessaria diortosi σέβας di Bothe (1806, II 85), accolta a testo da Radt 1999, 438 (cf. Aesch. *Sept.* 390-91; *Soph. El.* 17-18; *Eur. El.* 866, *Tr.* 860, *Phoen.* 3; Theodect. fr. 10.2 Sn.-Kn.). Sul frammento, si vedano anche Hiller von Gaertringen 1886, 36 n. 135; Pearson 1917, II 227 *ad loc.*; West 1971, 303 n. 7; Fitzpatrick 2001; Fitzpatrick-Sommerstein-Talboy 2006, 175-77 *ad loc.*

35 [Eratosth.] *Cat.* 24, p. 73, 4-5 Pàmias μετέλαβε δὲ αὐτήν [scil. τὴν λύραν] Ἀπόλλων καὶ συναρμοσάμενος ᾠδὴν Ὀρφεῖ ἔδωκεν.

36 Di Marco 1993, 130-31 (= 2019, 43-44).

37 Heath 1990, 157: “the greatest wisdom in the study of lost plays is the knowledge of when to fall silent”.

- Berardi, P. “Αἰσχυλαριστοφανίζειν: On the Boundaries of an Aeschylean Quotation (Aesch. fr. 61 R.)”, in Bruno, N. et. al. (eds.), *The Limits of Exactitude in Greek, Roman, Byzantine Literature and Textual Transmission*. Berlin – Boston, 2022a (Trends in Classics, Suppl. 137), 189-206.
- Berardi, P. “Un frammento ‘quasi eschileo’ (Aesch. fr. **61a R.² = Com. adesp. fr. *831 K.-A.), *Eikasmós* 33, 2022b, 93-112.
- Berardi, P. “Aesch. fr. 23 e 341 Radt: testo e interpretazione”, *Bollettino dei Classici*, s. III, 43, 2022c, 19-59.
- Berardi, P. “Ricompone l'intero: il mito di Licurgo, o dei limiti della ricostruzione”, *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* 150.2, 2022d (c.d.s.).
- Bernabé, A. (ed.) *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*. Pars I. Stuttgart – Leipzig, 19962.
- Bernabé, A. (ed.) *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*. Pars II: *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*; fasc. 2. München – Leipzig, 2005.
- Böhme, R. *Orpheus. Das Alter des Kitharöden*. Berlin, 1953.
- Bosworth, A. B. *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander* (I-II). Oxford, 1980-1995.
- Bothe, F. H., *Sophoclis dramata quae supersunt et deperditorum fragmenta* (I-II). Leipzig, 1806.
- Braswell, B. K. *A Commentary on Pindar's Nemean One*. Fribourg, 1992.
- Breysig, A. (ed.), *Germanici Caesaris Aratea cum scholiis*. Berlin, 18992.
- Bremmer, J. N. *The Rise and Fall of the Afterlife*. London – New York, 2002.
- Burton, R. W. B. *The Chorus in Sophocles' Tragedies*. Oxford, 1980.
- Carpenter, T. H. – Faraone, C. A. (eds.), *Masks of Dionysus*. Ithaca – London, 1993.
- Casadio, G. *Storia del culto di Dioniso in Argolide*. Roma, 1994.
- Casadio, G. “Dioniso Italiota: un dio greco in Italia Meridionale”, in Cassio, A. C. – Poccetti, P. (eds.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia. Atti del Convegno, Napoli 14-15 Dicembre 1993*. Pisa, 1995, 79-107.
- Chantry, M. (ed.) *Scholia in Aristophanem*. Pars III, fasc. 1a: *Scholia vetera in Aristophanis Ranas*. Groningen, 1999.
- Citti, V. *Eschilo e la lexis tragica*. Amsterdam, 1994.
- Cole, S. G. “Voices from Beyond the Grave: Dionysus and the Dead”, in Carpenter – Faraone 1993, 276-296.
- Consbruch, M. (ed.), *Hephaestionis Enchiridion cum commentariis veteribus*. Leipzig, 1906.
- Crugnola, A. (ed.) *Scholia in Nicandri Theriaka cum glossis*. Milano, 1971.
- Cumont, F. “La Grande Inscription Bachique du Metropolitan Museum. II. Commentaire Religieux de l'Inscription”, *American Journal of Archaeology* 37.2, 1933, 232-263.
- Deichgräber, K. “Die *Lykurgie* des Aischylos: Versuch einer Wiederherstellung der Dionysischen Tetralogie”, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Fachgruppe I, Altertumswissenschaft*, n.F. III 8. Göttingen 1939, 231-309.
- Di Benedetto, V. “Eschilo e Dioniso: postille”, *Lexis* 22, 2004, 37-42.

- Di Marco, M. "Dioniso e Orfeo nelle *Bassaridi* di Eschilo", in Masaracchia, A. (ed.), *Orfeo e l'orfismo: atti del seminario nazionale (Roma – Perugia 1985-1991)*, Supplementi ai *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 4, 1993, 101-153 (ristampato con aggiornamenti in Di Marco 2019, 15-64).
- Di Marco, M. "Thracius Orpheus", in Aloni, A. – De Finis, L. (eds.), *Dall'Indo a Thule: i Greci, i Romani, gli altri*. Trento, 1996, 39-71 (ristampato con aggiornamenti in Di Marco 2019, 65-98).
- Di Marco, M. *Tra Apollo e Dioniso: alle origini del mito di Orfeo*. Canterano, 2019.
- Dindorf, W. (ed.) *Scholia in Sophoclis tragoedias septem* (I-II). Oxford, 1852.
- Dodds, E. R. (ed.) *Euripides. Bacchae*. Oxford, 19602.
- Drachmann, A. B. (ed.) *Scholia vetera in Pindari carmina* (I-III). Leipzig, 1903-1927.
- Drew-Bear, T. "The Trochaic Tetrameter in Greek Tragedy", *American Journal of Philology* 89.4, 1968, 385-405.
- Enger, R. (ed.) *Aristophanis Thesmophoriazusae cum scholiis*. Bonn, 1844.
- Erbse, H. (ed.) *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, (I-VII). Berlin, 1969-1988.
- Farmer, M. C. *Tragedy on the Comic Stage*. New York, 2017.
- Fell, J. (ed.) *Aratou Soleos Phainomena kai Diosemeia, Theonos scholia, Eratosthenois Catasterismois*. Oxford, 1672.
- Ferrari, L. *I drammi perduti di Eschilo*. Palermo, 1982².
- Fitzpatrick, D. "Sophocles' *Tereus*", *Classical Quarterly* 51, 2001, 90-101.
- Fitzpatrick, D. – Sommerstein, A. H. – Talbot, T. (eds.) *Sophocles. Selected Fragmentary Plays*. I. Oxford, 2006.
- Fraser, P. M. "Eratosthenes of Cyrene", *Proceedings of the British Academy* 56, 1970, 175-207.
- Fraser, P. M. *Ptolemaic Alexandria* (I-III). Oxford, 1972.
- Friebel, K. *Graecorum satyrographorum fragmenta exceptis iis quae sunt Aeschyli, Sophoclis, Euripidis*. Berlin, 1837.
- Fritzsche, F. V. (ed.) *Aristophanis Thesmophoriazusae*. Leipzig, 1838.
- Gaisford, T. (ed.) *Etymologicon Magnum seu Verius lexicon saepissime vocabulorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum*. Oxford, 1848.
- Garzya, A. "La *Licurgia* di Eschilo", in Garzya, A. (ed.), *Idee e forme nel teatro greco. Atti del convegno italo-spagnolo (Napoli, 14-16 Ottobre 1999)*. Napoli, 2000, 161-172.
- Graf, F. "Dionysian and Orphic Escatology: New Texts and Old Questions", in Carpenter – Faraone 1993, 239-258.
- Gruppe, O. "Orpheus", in Roscher, W. H. (ed.), *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig, 1902, III 1058-1207.
- Guidetti, F. – Santoni, A. (eds.) *Antiche stelle a Bisanzio. Il codice Vaticano greco 1087*. Pisa, 2013.
- Guidorizzi, G. (ed.) *Euripide. Baccanti*. Milano, 2020.
- Guthrie, W. K. C. *Orpheus and the Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*. London, 1952.
- Haupt, G. F. W. *Commentationes archaeologicae in Aeschylum*. Halle, 1896.

- Heath, M. "Aristophanes and His Rivals", *Greece&Rome* 37.2, 1990, 143-158.
- Heiberg, I. L. (ed.) *Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria*. Berlin, 1894.
- Hermann, G. *De Aeschyli Lycurgia dissertatio*. Leipzig, 1831 (= ristampato con aggiornamenti in Hermann 1834, 3-30).
- Hermann, G. *Opuscula*, V. Leipzig, 1834.
- Hiller von Gaertringen, F. *De Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus quaestiones criticae*. Berlin, 1886.
- Holwerda, D. (ed.) *Scholia in Aristophanem*. Pars II, fasc. 3: *Scholia vetera et recentiora in Aristophanis Aves*. Groningen, 1991.
- Jeanmaire, H. *Couroi et courètes: essai sur l'éducation Spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille, 1939.
- Jebb, R. (ed.) *Sophocles. The plays and the fragments*. Part III: *Antigone*. Cambridge, 1900³.
- Kamerbeek, J. C. (ed.) *The Plays of Sophocles. Commentaries, III: The Antigone*. Leiden, 1978.
- Kannicht, R. "Zu Aesch. fr. 23 und Trag. Adesp. fr. 144 N.2", *Hermes* 85, 1957, 285-291.
- Kannicht, R. – Snell, B. (eds.) *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF), II: Fragmenta adespota, testimonia volumini I addenda, indices ad volumina I et 2*. Göttingen, 1981.
- Kannicht, R. (ed.) *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF), V 1-2: Euripides*. Göttingen, 2004.
- Kassel, R. – Austin, C. (eds.) *Poetae Comici Graeci (PCG), IV: Aristophon – Crobylus*. Berlin – New York, 1983.
- Kaster, R. A. (ed.) *Macrobii Ambrosii Saturnalia*. Oxford, 2011.
- Kern, O. *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin, 1920.
- La Penna, A. (ed.) *Scholia in P. Ovidi Nasonis Ibin*. Firenze, 1959.
- Lasserre, F. – Livadaras, N. (eds.) *Etymologicum magnum genuinum: Symeonis etymologicum una cum Magna grammatica; Etymologicum magnum auctum*. Roma, 1976.
- Latte, K. – Cunningham, I. C. (eds.) *Hesychii Alexandrini Lexicon, IIa (E – I), IIb (K – O)*. Berlin – Boston 2020.
- Lazzeri, M. "Soph. fr. 582 R. (e Theodect. fr. 10, 2 Sn.-Kann.)", *Bollettino dei Classici*, s. III, 31, 2010, 101-118.
- Leeuwen, J. van (ed.) *Aristophanis Thesmophoriazusae*. Leiden 1904.
- Linforth, I. M. "Two Notes on the Legend of Orpheus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 62, 1931, 5-17.
- Lucas De Dios, J. M. (ed.) *Esquilo. Fragmentos, testimonios*. Madrid, 2008.
- Maass, E. *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*. München 1895.
- Maass, E. *Commentariorum in Aratum reliquiae*. Berlin, 1898.
- Martin, J. *Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos*. Paris, 1956.
- Martin, J. (ed.) *Scholia in Aratum vetera*. Stuttgart, 1974.
- Martin, J. (ed.) *Aratos. Phénomènes (I-II)*. Paris, 1998.

- Mastromarco, G. – Totaro, P. (eds.) *Aristofane. Commedie, II: Uccelli, Lisistrata, Tesmoforiazuse, Rane*. Torino, 2006.
- Mekler, S. “Ein neues Äschylusfragmente”, *Berliner Philologische Wochenschrift* 28, 1908, 1390.
- Menchelli, M. “Struttura e mani del Vat. gr. 1087 (con osservazioni paleografiche sul copista C e il Marc. gr. 330)”, in Guidetti – Santoni 2013, 17-46.
- Merro, G. (ed.) *Gli scoli al Reso euripideo*. Messina, 2008.
- Mette, H. J. (ed.) *Supplementum Aeschyleum*. Berlin, 1939.
- Mette, H. J. (ed.) *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*. Berlin, 1959.
- Mette, H. J. *Der verlorene Aischylos*. Berlin, 1963.
- Mureddu, P. “Note dionisiache: osservazioni sulle *Baccanti* di Euripide e sugli *Edoni* di Eschilo”, *Lexis* 18, 2000, 117-125.
- Nauck, A. (ed.) *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (TGF), Leipzig, 18892. Supplementum continens nova fragmenta Euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit B. Snell. Hidel-sheim, 1964.
- Nillson, M. P. “Early Orphism and Kindred Religious Movements”, *Harvard Theological Review* 28, 1935, 181-230 (= *Opuscula selecta linguis Anglica, Francogallica, Germanica conscripta*, Lund, 1952, II 623-683).
- Olivieri, A. (ed.) *Mytographi Graeci, III 1: Pseudo-Eratosthenis Catasterismi*. Leipzig, 1897.
- Page, D. (ed.) *Poetae Melici Graeci* (PMG): *Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliquias, carmina popularia et convivalia quaeque adespota feruntur*. Oxford, 1962.
- Page, D. (ed.) *Further Greek Epigrams* (FGE): *epigrams before A. D. 50 from the Greek Anthology and other sources not included in Hellenistic Epigrams or The Garland of Philip*, edited by D. L. Page, revised and prepared for publication by R. D. Dawe and J. Diggle. Cambridge, 1981.
- Palumbo, B. M. “Eschilo, fr. 23 N.2”, *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* 94, 1966a, 407-413.
- Palumbo, B. M. “Un frammento dalle *Bassaridi* di Eschilo”, *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 8, 1966b, 205-209.
- Palumbo, B. M. “Eschilo, fr. 75 Mette”, *Bollettino del Comitato per l'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini* 15, 1967, 145-148.
- Pàmias, J. “Dionysus and Donkeys on the Streets of Alexandria: Eratosthenes' Criticism of Ptolemaic Ideology”, *Harvard Studies in Classical Philology* 102, 2004a, 191-198.
- Pàmias, J. “El manuscrito Edimburgensis Adv. 18.7.15 y los Catasterismos de Eratòstenes”, *Faventia* 26, 2004b, 19-25.
- Pàmias, J. (ed.) *Eratòstenes de Cirene. Catasterismes*. Barcelona, 2004c.
- Pàmias, J. – Geus, K. (eds.) *Eratosthenes. Sternsagen*. Oberhaid, 2007.
- Pàmias, J. – Zucker A. (edd.) *Ératosthène de Cyrène. Catastérismes*. Paris 2013.

- Pàmias, J. "Il testo dei *Fragmenta Vaticana* nella tradizione dei *Catasterismi*", in Guidetti – Santoni 2013, 77-90.
- Papageorgiou, P. N. (ed.) *Scholia in Sophoclis tragoedias veteras*. Leipzig, 1888.
- Pearson, A. C. (ed.) *The Fragments of Sophocles* (I-III). Cambridge, 1917.
- Pontani, F. "Il Vat. gr. 1087 e l'astronomia bizantina: cenni introduttivi", in Guidetti – Santoni 2013, 9-16.
- Powell, J. U. (ed.) *Collectanea Alexandrina: reliquiae minores poetarum Graecorum aetatis Ptolemaicae, 323-146 a.C.* Oxford, 1925.
- Prato, C. (ed.) *Aristofane. Le donne alle Tesmoforie*, trad. di D. Del Corno. Milano, 2001.
- Rabe, H. "Euripideum", *Rheinisches Museum* 63, 1908, 419-422.
- Radt, S. (ed.) *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (TrGF), III: *Aeschylus*. Göttingen, 1985.
- Radt, S. (ed.) *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (TrGF), IV: *Sophocles*. Göttingen, 1999².
- Radt, S. (ed.) *Strabons Geographika*, mit Übersetzung und Kommentar. Band 8: *Buch XIV-XVII* (Kommentar). Göttingen 2009.
- Radt, S. (ed.) *Strabons Geographika*, mit Übersetzung und Kommentar. Band 9: *Epitome und Chrestomathie*. Göttingen 2010.
- Rapp, A. "Lykurgos (I)", in Roscher, W. H. (ed.), *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig 1894-1897, II2 2191-2204.
- Rau, P. *Paratragodia. Untersuchung einer komischen Form des Aristophanes*. München 1967.
- Regtuit, R. F. (ed.) *Scholia in Aristophanem*. Pars III, fasc. 2: *Scholia in Aristophanis Thesmophoriazusas et Ecclesiazusas*. Groningen 2007.
- Rehm, A. (ed.) *Eratosthenis Catasterismorum fragmenta Vaticana*. Ansbach, 1899.
- Ribbeck, O. (ed.) *Scaenicae Romanorum Poesis Fragmenta* (TRF), (I-II). Leipzig, 18973.
- Robert, C. (ed.) *Eratosthenis Catasterismorum reliquiae*. Berlin, 1878.
- Rose, V. (ed.) *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Stuttgart, 1886.
- Sande-Bachuyzen, W. H. van de *De parodia in comoediis Aristophanis*. Utrecht, 1877.
- Scarpi, P. (ed.) *Apollodoro. I miti greci*, trad. it. di M. G. Ciani. Milano, 1996.
- Schauer, M. (ed.) *Tragicorum Romanorum Fragmenta* (TrRF), (I-II). Göttingen, 2012.
- Scheer, E. (ed.) *Lycophronis Alexandra*, I (*Alexandra cum paraphrasibus ad codicum fidem recensita et emendata, indices subiecti*) – II (*scholia continens*). Berlin, 1881.
- Schwartz, E. (ed.) *Scholia in Euripidem* (I-II). Berlin, 1887-1891.
- Seaford, R. "Mistic Light in Aeschylus' *Bassarai*", *Classical Quarterly* 55, 2005, 602-606.
- Seaford, R. (ed.) *Euripides. Bacchae*. Warminster, 1996.
- Séchan, L. *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la ceramique* (I-II). Paris, 1926.
- Snell, B. – Kannicht, R. (eds.) *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (TrGF), I: *Didascaliae tragicae, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum*. Göttingen, 1986².
- Sommerstein, A. H. (ed.) *Aeschylus, III: Fragments*. Cambridge (MA) – London, 2008.
- Sommerstein, A. H. "Notes on Aeschylean Fragments", *Prometheus* 36, 2010, 193-212.

- Sommerstein, A. H. “*Bacchae* and Earlier Tragedy”, in Stuttard, D. (ed.), *Looking at Bacchae*. London, 2016, 29-41.
- Sourvinou-Inwood, C. “Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles’ *Antigone*”, *Journal of Hellenic Studies* 109, 1989, 134-148.
- Stählin, O. (ed.) *Clemens Alexandrinus* (I-IV). Berlin, 19723.
- Theodoridis, C. (ed.) *Photii Patriarchae Lexicon* (I-III). Berlin – New York, 1982-2013.
- Thiel, H. van (ed.) *Scholias D in Iliadem*. Köln, 2014.
- Tortorelli-Ghidini, M. “Dionysos versus Orpheus”, in Bernabé, A. et al. (eds.), *Redefining Dionysos*. Berlin-Boston, 2013, 144-158.
- Totaro, P. rec. di Citti 1994, *Sileno* 22, 1996, 414-418.
- Trapp, M. B. (ed.) *Maximus Tyrius. Dissertationes*. Stuttgart-Leipzig, 1994.
- Tsagalis, C (ed.) *Early Epic Fragments, I: Antiquarian and Genealogical Epic*. Berlin – Boston, 2017.
- Viré, G. (ed.) *Hygini De Astronomia*. Stuttgart – Leipzig, 1992.
- Výsoky, Z. K. “Aischylova *Lycurgeia*”, *Listy Filologické* (n.s.) 8, 1960, 45-57.
- Welcker, F. G. *Nachtrag zu der Schrift über die Aeschylische Trilogie, nebst einer Abhandlung über die Satyrspiel*. Frankfurt a.M., 1826.
- Werner, O. (ed.) *Aischylos. Tragödien und Fragmente*. München 1959.
- West, M. L. “Stesichorus”, *Classical Quarterly* 21, 1971, 302-314.
- West, M. L. “Tragica VI”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 30, 1983, 63-82.
- West, M. L. *Studies in Aeschylus*. Stuttgart, 1990.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von *Griechische Verskunst*. Berlin, 1921.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von “Lesefrüchte 203-217”, *Hermes* 61, 1926, 277-303 (= KS IV 404-430).
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von “Lesefrüchte 249-266”, *Hermes* 64, 1929, 458-490 (= KS IV 476-508).
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von *Der Glaube der Hellenen* (I-II). Berlin, 1931-1932.
- Willis, J (ed.) *Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia* (I-II). Leipzig 19702.
- Winnington-Ingram, R. P. *Sophocles. An Interpretation*. Cambridge, 1980.
- Xanthakis-Karamanos, G. “Aeschylus’ *Edonoi*: Remarks on Style and Theme”, in Bernabé, A. et al. (eds.), *Actas del XI congreso español de estudios clásicos (Santiago de Compostela, del 15 al 20 de Septiembre de 2003)*. Madrid, 2005, 553-563.
- Xanthakis-Karamanos, G. “The ‘Dionysiac’ Plays of Aeschylus and Euripides’ *Bacchae*: Reaffirming Traditional Cult in Late Fifth Century”, in Markantonatos, A. – Zimmermann, B. (eds.), *Crisis on Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*. Berlin – Boston, 2012, 323-342.
- Xanthakis-Karamanos, G. “Euripides’ Reception of the Aeschylean *Lycurgeia* in the *Bacchae*: Themes and Concepts”, in Rengakos, A. – Finglass, P. J. – Zimmermann, B. (eds.) *More than Homer Knew – Studies on Homer and His Ancient Commentators*. Berlin-Boston, 2020, 463-484.
- Ziegler, K. “Orpheus”, in *RE* 18.1. Stuttgart, 1939, coll. 1200-1316.
- Zieliński, T. *Tragodumenon libri tres*. Krakow, 1925.

Il debutto dei Romani sul mare: Floro e l'*aetas transmarina*

Roman's debut on the sea: Florus and Transmarine *aetas*

Mariafrancesca Cozzolino
Università degli Studi di Napoli Federico II
mariafrancesca.cozzolino@unina.it

Abstract

This article aims to demonstrate that Florus considers the age of overseas conquest (*aetas transmarina*) as the beginning of moral degeneration.

For this purpose, the historian identifies the First Punic War as the beginning of Roman navigation. The three wars against Carthaginians are a moment of transition in which the Romans break away from the traditional *virtus* to learn the art of navigation and *fraus*, driven by the desire for expansion. In moving away from traditional values, Florus identifies the beginning of the crisis that will result in civil wars.

Keywords

Florus, sea, Rome, Carthage, *imperium*

1. Una storia per *aetates*.

Il capitolo 18 del primo libro dell'*Epitome* di Floro inaugura la trattazione della prima guerra punica e, al tempo stesso, costituisce uno snodo fondamentale nel piano narrativo dell'opera, in quanto segna il passaggio dalla *secunda* alla *tertia aetas*.

Nella prefazione programmatica che funge da premessa all'intera opera Floro delinea una scansione cronologica della storia romana articolata in quattro età, secondo uno schema biologico che paragona lo sviluppo della *res publica* all'evoluzione di un corpo umano:

Si quis ergo populum Romanum quasi unum hominem consideret totamque eius aetatem percenseat, ut coeperit utque adoleverit, ut quasi ad quandam iuventae frugem pervenerit, ut postea velut consenuerit, quattuor gradus processusque eius inveniet. (Epit. 1. praef. 4)¹

1 Il testo qui riprodotto è tratto da P. Jal (ed.), *Florus, Œuvres*. Tome I, Paris 1967.

Se qualcuno dunque immaginasse il popolo romano come un solo uomo ed esaminasse tutta la sua vita, come sia iniziata e come sia cresciuta, come sia giunta, per così dire, nel fiore della giovinezza, come in seguito sia quasi invecchiata, scoprirebbe quattro stadi del suo sviluppo².

La personificazione del popolo romano è evocata sul piano lessicale dall'uso del termine *aetas*: questo sostantivo, infatti, usato in senso proprio, è frequentemente attestato per delimitare specifici momenti o fasi della vita di un uomo. Secondo un meccanismo di 'aritmeticità' della storia, quindi, è possibile suddividere i settecento anni di vita di Roma in quattro *aetates*, in cui si distinguono una *infantia*, corrispondente all'età regia, una *adulescentia*, che comprende la prima età repubblicana fino alla sottomissione dell'Italia meridionale, una *iuventus* che si estende dall'età delle guerre puniche fino all'assoggettamento del bacino del Mediterraneo e, infine, una *senectus*, solo accennata e che avrebbe compreso un periodo decadente della storia di Roma, che va dall'età augustea fino agli anni contemporanei all'autore.

Vi è sostanziale accordo tra gli studiosi nel ritenere che Floro abbia mutuato la celebre metafora biologica direttamente dalle perdute *Historiae ab initio bellorum civilium* di Seneca Padre³, apportando allo schema alcune modifiche dovute, in primo luogo, ad una mutata situazione storica, in quanto Floro scrive circa un secolo dopo Seneca; a ciò si aggiunge la volontà da parte dell'autore di adattare il modello alla sua concezione della storia romana, basata su un criterio evolutivo che privilegia la politica estera e l'espansione militare rispetto alle dinamiche interne ed ai mutamenti nell'ordinamento istituzionale.

Nel caso della narrazione delle guerre puniche questa operazione di revisione cronologica assume un peso determinante, in quanto essa comporta necessariamente una reinterpretazione dei successivi sviluppi della storia di Roma, sulla base di una nuova prospettiva politica e morale.

Dalla più ampia testimonianza riconducibile alle *Historiae ab initio bellorum civilium*, pervenuteci dalla tradizione indiretta di Lattanzio, è possibile ipotizzare che, nell'opera di Seneca Padre, la sconfitta di Cartagine nel 202 a. C. segnasse un momento di svolta nella storia romana, favorendo la transizione dalla *iuventus* alla *senectus*:

Sublata enim Carthagine, quae tam diu aemula imperii fuit, manus suas in totum orbem terrarum porrexit, donec regibus cunctis et nationibus imperio subiugatis cum iam bellorum materia deficeret, viribus suis male uteretur quibus se ipsa confecit. Et haec fuit prima eius senectus, cum bellis lacerata civilibus atque intestino malo pressa rursus ad regimen singularis imperii recidit quasi ad alteram infantia revoluta (Lact. inst. 7.15.14).

2 Le traduzioni del testo dell'*Epitome* sono di Salomone Gaggero 1981.

3 Cf. Ruch 1972, 827–841; Canfora 2015, 138 e ss.; Renda 2020a, 315–328. Per un quadro sulle concordanze e divergenze fra Floro e Seneca Padre si rimanda a Colmant 1956, 58–63; Häußler 1964, 313–341; Hahn 1965, 23–24; Jal 1967, LXIX–LXXXVIII; Bessone 2008, 7–27. Per un'analisi del proemio di Floro si rimanda a Facchini Tosi 1990; Facchini Tosi 1998, 19–110.

Sottomessa infatti Cartagine, che per lungo tempo era stata rivale, allungò le sue mani su tutto il mondo, per terra e per mare, fino a quando tutti i re e tutti i popoli furono sottomessi al suo dominio; quando invece i pretesti per muovere guerre cominciarono a venire meno, ha usato male le sue forze fino a logorarsi. E qui ha avuto inizio la vecchiaia della città, quando, lacerata dalle guerre civili e schiacciata dai conflitti interni, ricadde nuovamente sotto il controllo di una singola autorità, tornando ad una sorta di seconda infanzia.

Il rapporto cronologico istituito da Seneca Padre sembrerebbe debitore della visione storica di Sallustio, ispirata al *metus hostilis*⁴; nel *Bellum Catilinae*, infatti, lo storico data alla caduta di Cartagine la diffusione dei germi di quella decadenza morale e della conseguente crisi politica che sono solite insidiare un popolo giunto al culmine della sua prosperità:

*Sed ubi labore atque iustitia res publica crevit, reges magni bello domiti, nationes ferae et populi ingentes vi subacti, Carthago, **aemula imperi** Romani, ab stirpe interiit, cuncta maria terraeque patebant, saevire fortuna ac miscere omnia coepit (Cat. 10. 1)*

Ma come con travaglio e giustizia lo Stato crebbe, grandi re furono domati in guerra, nazioni barbare e grandi popoli furono sottomessi con la forza, Cartagine rivale perì dalle fondamenta, aperti ai vincitori tutti i mari e le terre, la fortuna cominciò a incrudelire e a rimescolare tutto⁵.

Lo stesso concetto è ripreso nelle *Historiae* in termini di rapporto causale, dal momento che le discordie interne, culminate nello *scelus* delle guerre civili, sono presentate come conseguenza non solo della pace e della prosperità derivate dal dominio del mondo, ma soprattutto dell'assenza di quella paura dei nemici esterni che spinge i cittadini alla concordia per la salvezza dello stato (*Hist.* 1. 11 M = 1. 15 La Penna – Funari: *at discordia et avaritia atque ambitio et cetera secundis rebus oriri sueta mala post Carthagini excidium maxime aucta sunt* (invece la discordia, l'avidità, l'ambizione e tutti gli altri mali che di solito sorgono nei tempi di prosperità, crebbero fino al punto più alto dopo la distruzione di Cartagine) e soprattutto 1. 12 M = 1. 16 La Penna – Funari *postquam remoto metu Punico simultates exercere vacuum fuit, plurimae turbae, seditiones et ad postremum bella civilia orta sunt* (dopo che, allontanata la paura di Cartagine, si aprì lo spazio libero per dedicarsi alle lotte politiche, insorsero innumerevoli disordini, sedizioni e, alla fine, guerre civili).

La dipendenza di Seneca Padre da Sallustio appare evidente non soltanto dalla ripresa del nesso *aemula imperii*, con cui Cartagine veniva individuata come la nemica per eccellenza, ma anche dalla

4 Cf. Berti 2020, 101–122; De Vivo 2020, 113–124.

5 Traduzione di Canali 1999.

scelta di individuare nell'*excidium* della rivale storica l'inizio di un'ascesa inarrestabile cui fa da contraltare una spirale di declino interno che porterà alla perdita definitiva della libertà.

Nel caso dell'*Epitome* Floro si trova nella necessità di dover adattare lo schema biologico ad un periodo cronologico notevolmente più esteso di quello trattato da Seneca Padre: pertanto lo storico, pur conservando la tradizionale suddivisione per età, è costretto a dilatare la *tertia aetas* esaurendo in essa la trattazione delle vicende comprese tra le guerre puniche e l'avvento al potere di Augusto.

Tale revisione appare giustificata da una mutata considerazione della *iuventus populi Romani* che si preannuncia come l'età dinamica per eccellenza e, in quanto tale, ripercorre le guerre compiute dai Romani come espressione di un'energia traboccante e talvolta male impiegata, come nel caso delle guerre civili.

2. La *secunda aetas*: l'ambizione ai *triumphi transmarini*

Lo scarto nella ricostruzione dei fatti fornita da Floro rispetto alla tradizione è messo bene in evidenza da una breve premessa a *Epit.* 1.18, con la quale lo storico annuncia l'argomento di questo nuovo segmento dell'opera e, al tempo stesso, lo contestualizza nel più generale piano narrativo delineato nella prefazione al testo:

Domita subactaque Italia populus Romanus prope quingentensimum annum agens cum bona fide adolevisset, si quod est robur, si qua iuventas, tum ille vere robustus et iuvenis et par orbi terrarum esse coepit (Epit. 1.18(2. 1).1).

Vinta e sottomessa l'Italia, il popolo romano, a quasi cinquecento anni, avendo senza dubbio superato l'adolescenza, se è vero che vi è un vigore, una giovinezza, allora realmente cominciò a essere robusto e forte e in grado di misurarsi con il mondo.

Lo storico inaugura la trattazione di questa nuova fase della storia del popolo romano ricollegandosi a quanto aveva espresso nel breve riassunto della *secunda aetas* fornito dalla *anacephalaeosis*:

Talis domi ac foris, talis pace belloque populus Romanus fretum adolescentiae, id est secundam imperii aetatem habuit, in qua totam inter Alpes fretumque Italiam armis subegit (Epit. 1.17(26).9)

Tale in patria e fuori, tale in pace e in guerra, il popolo romano trascorse il periodo tempestoso dell'adolescenza, ossia la seconda età dell'impero, durante la quale sottomise con le armi tutta l'Italia tra le Alpi e lo Stretto.

Attraverso la ripresa del verbo *subigo*, l'anafora di *talis* e il pleonasma ottenuto con la successione delle coppie ossimoriche *domis / foris, pace / bello*, l'autore richiama all'attenzione del lettore il fatto

che il popolo romano arriva alla soglia della maturità dopo aver pacificato e sottomesso in maniera completa e definitiva una porzione di territorio definita iperbolicamente *Italia*, ma che storicamente corrisponde alla parte meridionale della penisola.

La conquista della *libertas* e la difesa della neonata *res publica*, unite alle prime velleità espansionistiche, coincidono con il compimento del pieno sviluppo del *populus princeps*: il recupero dalla prefazione del verbo *adolesco*, lessema raro, con due sole occorrenze nel testo dell'*Epitome*, e l'insistita allusione ai concetti di forza e grandezza, rimarcata dall'alternanza tra i sostantivi astratti *robur* e *iuventas* e i corrispondenti aggettivi *robustus* e *iuvenis*, contribuiscono a presentare la transizione tra la *secunda* e la *tertia aetas* come un periodo estremamente positivo, durante il quale i Romani hanno raggiunto il fiore degli anni e sono quindi pronti a sfidare il mondo intero⁶.

Il punto di partenza di questa nuova fase della vita della *res publica* è individuato dall'autore nel primo conflitto romano – cartaginese che sancisce formalmente l'ingresso del *populus princeps* nella sua più vigorosa gioventù.

La scelta non è casuale in quanto, nel progetto narrativo dell'*Epitome*, le guerre puniche costituiscono una sorta di rituale di passaggio, un'esperienza determinante per il consolidamento dell'*imperium* di Roma e per il destino della *res publica*.

Questa consapevolezza appare evidente innanzitutto da un dato formale: nell'impianto generale della *brevis tabella*, caratterizzata dalla ricerca della concisione e dalla brevità stilistica, i capitoli 18, 22 e 31, dedicati alle tre guerre contro Cartagine, costituiscono le trattazioni più estese dell'intero primo libro.

Sul piano narrativo i conflitti che ripetutamente contrapposero Roma alla sua rivale storica sono concepiti come tre momenti distinti di un unico scontro, durante il quale il popolo romano dapprima provocò a battaglia l'avversaria, successivamente la affrontò in guerra e infine la rase al suolo, cancellandone col fuoco anche le fondamenta⁷.

Il filo conduttore che lega le imprese dei Romani in questa fase della loro vita è senza dubbio l'ambizione: già nel 272 a. C. la vittoria definitiva su Pirro, il re più potente di tutta la Grecia, unita al conseguimento del controllo stabile sull'Italia centro-meridionale, incoraggiarono Roma ad aprirsi a orizzonti sempre più vasti, che lasciavano intravedere la conquista di popoli al di fuori dell'Italia⁸.

6 Cf. Flor. *Epit.* 1.18 (2.1).2 *ita- mirum et incredibile dictu-qui prope quingentis annis domi luctatus est- adeo difficile fuerat dare Italiae caput- his ducentis annis qui secuntur Africam, Europam, Asiam, totum denique orbem terrarum bellis victoriisque peragravit* (così- mirabile e incredibile a dirsi- esso che aveva lottato in patria per quasi cinquecento anni- a tal punto era stato difficile dare una capitale all'Italia- durante questi successivi duecento anni percorse con le sue guerre e percorse con le sue vittorie l'Africa, l'Europa, l'Asia e infine tutto il mondo).

7 Cf. Flor. *Epit.* 1.31.2 *Atquin si quis trium temporum momenta consideret primo commissum est bellum, profligatum secundo, tertio vero confectum* (Ebbene, se si considera il significato di questi tre momenti, nel primo fu iniziata la guerra, nel secondo fu quasi condotta a termine, nel terzo fu veramente finita).

8 Cf. Flor. *Epit.* 1.13.1 *Sequitur bellum Tarentinum [...] hoc enim Campanos, Apulos atque Lucanos et caput belli Tarentinos, id est totam Italiam, et cum his omnibus Pyrrhum, clarissimum Graeciae regem, una veluti ruina pariter involvit, ut eodem tempore et Italiam consummaret et transmarinos triumphos auspicaretur* (Segue la guerra contro Taranto [...] essa coinvolse contemporaneamente in una sola rovina i Campani, gli Apuli, i Lucani e i Tarantini capi del conflitto,

Nel racconto di Floro l'aspirazione romana ai *triumphi transmarini* appare ancora più ardua perché coincide con il debutto sul mare: la prima guerra punica, infatti, si pone innanzitutto come banco di prova per un popolo che, giunto all'apice della propria forza e divenuto padrone dei propri mezzi, si scontra con l'inesperienza nell'arte della navigazione, il principale ostacolo alla realizzazione delle aspirazioni d'oltremare dei Romani.

3. I *freta adulescentiae*: il debutto dei Romani sul mare

Attraverso un meccanismo ben attestato nel testo dell'*Epitome*, che consiste nel ripetere a poche righe di distanza una stessa parola con accezioni differenti, l'autore evidenzia che i *freta adulescentiae*, intesi come quell'incontenibile irrequietezza e la foga che avevano permesso al popolo romano di consolidare il primato in patria e di ambire all'espansione oltre i confini dell'Italia, furono smorzati da un *fretum*, in questo caso adoperato nel significato concreto di sottile istmo per indicare lo stretto di Messina:

Igitur victor Italiae populus Romanus cum ad fretum usque venisset, more ignis, qui obvius populatus incendio silvas interveniente flumine abrumpitur, paulisper substitit (Epit. 1.18(2.2).1)

Il popolo romano vincitore d'Italia, essendo dunque giunto fino allo Stretto, si fermò per qualche tempo come un incendio che, dopo avere devastato con il fuoco i boschi incontrati, si interrompe per l'ostacolo di un fiume.

Il carattere eccezionale dell'impresa futura è ulteriormente evidenziato dal meccanismo retorico dell'*adynaton*: lo storico paragona, infatti, il desiderio di conquista dei Romani ad un incendio che, travolgendo tutto ciò che incontra sul suo cammino, all'improvviso è costretto a bloccare la sua corsa per la presenza di un fiume sulla sua strada.

La scelta del termine *ignis* non soltanto contiene un richiamo concettuale ai *freta adulescentiae*, ma consente a Floro di riprendere ed ampliare la metafora del fuoco, a lui tanto cara per descrivere il divampare della guerra⁹.

Giocando inoltre con la polisemia del sostantivo, l'autore è in grado di mantenere alta l'attenzione del lettore innescando un corto circuito tra modalità espressive della prosa e della poesia: laddove, infatti, il nesso *interveniente flumine* appartiene al linguaggio tecnico militare della prosa storiografica¹⁰,

cioè l'intera Italia, e insieme a tutti questi Pirro, il più illustre re della Grecia, così da portare a compimento nello stesso tempo la sottomissione dell'Italia e inaugurare i trionfi transmarini).

9 Cf. Renda 2019, 261–272.

10 Cf. e. g. Curt. 9.2.18 *contra spatium alvei segnior cursus est Praeterea in ripa omne periculum est, ubi adplicantes navigia hostis exspectat: ita, quantumcumque flumen intervenit, idem futurum discrimen est evadentium in terram* (ma, in un letto spazioso, la corrente è più pigra. A parte ciò, il pericolo è concentrato tutto sulla riva, dove il nemico attende l'approdo delle imbarcazioni; così, per quanto ampio sia il fiume che scorre in mezzo, identico sarà il rischio allorché si tocca la terra. Traduzione di Porta 2015); Frontin. *strat.* 1.6.2 *flumine interveniente non ita magno, ut transitum*

il sostantivo *ignis*, oltre ad indicare il fuoco come elemento naturale, allude in senso traslato alla forza distruttrice degli incendi procurati dall'eccesso di passioni, tra cui *furor*, *ardor*, *cupiditas*¹¹; in questa prospettiva lo stretto di Messina, iperbolicamente definito *flumen*, si trasforma dunque nell'ostacolo che si frappone tra Roma e il suo desiderio per le conquiste d'oltremare.

L'accostamento di acqua e fuoco, elementi antitetici per eccellenza, vanta una tradizione proverbiale¹²: la rappresentazione della forza inarrestabile di un incendio che distrugge tutto ciò che incontra, dilagando fino alla riva del mare, è presente in Silio Italico (7.360-361 *per iuga, per vallis errat Vulcania pestis / nusquam stante malo, vicinaque litora fulgent*, il flagello di Vulcano si propaga per i monti e le valli senza arrestarsi in alcun luogo e il mare vicino riluce di fiamme¹³).

Tuttavia l'immagine ricorre soprattutto nella tradizione poetica di Virgilio e Ovidio per descrivere la sensazione di smarrimento che investì tutta l'umanità nel momento in cui Giove fu costretto ad abbattere con la sua folgore il carro del Sole che, guidato dalla mano inesperta di Fetonte, rischiava di schiantarsi e di distruggere la terra con la violenza del fuoco.

In particolare, secondo il racconto delle *Metamorfosi* di Ovidio, tra quanti accorsero per piangere la morte dello sfortunato figlio del Sole c'era anche Cicno legato a Fetonte da un forte vincolo di amicizia, oltre che di parentela¹⁴; nel momento in cui il giovane subì la metamorfosi in cigno per mano di Giove, ricordando ancora con rancore il fulmine da lui ingiustamente scagliato, decise di prendere le distanze dal padre degli dei scegliendo come dimora l'acqua, considerata l'opposto della fiamma¹⁵:

prohiberet, moraretur tamen rapiditate (Poiché c'era di mezzo un fiume non così grande da impedirgli il transito, ma rapido tanto da trattenerlo; traduzione di Eramo 2022).

11 Cf. *TLL* vol. VII 1 e, in particolare, Cic. *Rab. Post.* 13 *cum odium nostri restingueretis, huic ordini ignem novum subici non sivistis* (pur non avendo estinto le fiamme dell'odio, non permetteste che fosse alimentato un nuovo incendio contro questo ordine); Verg. *A.* 2.575 *exarsere ignes animo; subit ira cadentem; ulcisci patriam et sceleratas sumere poenas* (divamparono fiamme nel cuore; subentra l'ira, vendicare la patria che cade, punire la scellerata; traduzione di Canali 1994); Liv. 10.24.13 *quem ille obrutum ignem reliquerit, ita ut totiens novum ex improvviso incendium daret, eum se extincturum* (e forse quel fuoco che l'altro aveva lasciato ovare sotto la cenere, così da provocare tante volte all'improvviso un nuovo incendio, l'avrebbe spento lui; traduzione di Scàndola 2007); 21.3.6 *Ego istum iuvenem domi tenendum sub legibus, sub magistratibus, docendum vivere aequo iure cum ceteris censeo, ne quandoque parvus hic ignis incendium ingens exsuscitet* (Io ritengo necessario che cotesto vostro giovane sia trattenuto in patria sotto l'autorità delle leggi e dei magistrati e che impari a vivere con gli stessi diritti di tutti gli altri cittadini, perché un giorno questa piccola scintilla non susciti un grande incendio; traduzione di Ceva 2007).

12 Cf. Moore-Blunt 1977, 82.

13 Traduzione di Vinchesi 2004.

14 Virgilio recupera la vicenda di Fetonte e Cicno nell'ottica di un amore pederastico, attribuendo al giovane Cicno un lamento poetico simile a quello di Orfeo cf. Verg. *A.* 10.189-193 *namque ferunt luctu Cycnum Phaethontis amati, / populeas inter frondes umbramque sororum / dum canit et maestum Musa solatur amorem, / canentem molli pluma duxisse senectam / linquentem terras et sidera voce sequentem* (narrano infatti che Cicno, piangendo l'amato Fetonte, / mentre cantava tra le fronde di pioppo e l'ombra / delle sorelle, e consolava con la Musa il mesto amore, / giunse a una vecchiaia incanutita con molle piuma, / lasciando la terra, e seguendo con la voce le stelle; traduzione di Canali 1990).

15 Cf. Renda 2020b, 181-191.

*fit nova Cygnus avis nec se caeloque Iovique
 credit, ut iniuste missi memor ignis ab illo;
 stagna petit patulosque lacus ignemque perosus
 quae colat elegit contraria flumina flammis (Met. 2.377-380)*

e Cigno diventa un uccello mai visto, e non vuole affidarsi al cielo e a Giove, pensando al fuoco che a torto ha scagliato; ama invece paludi e ampi laghi, e in orrore del fuoco si sceglie i fiumi a dimora, nemici alle fiamme¹⁶

Sfruttando le possibilità offerte dalla retorica in chiave di allusività, Floro istituisce implicitamente un paragone tra la sfida lanciata a Giove da Cicno e la ribellione del popolo romano ai vincoli imposti dalla propria condizione agricola e pastorale, legata unicamente alla terraferma.

Proiettando la narrazione in una dimensione epico-tragica, lo storico punta a conferire una patina eroica ad una scelta apparentemente sconsiderata dei Romani che, spinti dall'ambizione e da una fiducia eccessiva nelle proprie possibilità, decidono di cimentarsi nella navigazione per sfidare immediatamente Cartagine, incontrastata dominatrice del Mediterraneo.

L'esigenza di connotare pateticamente la narrazione induce l'autore a sacrificare la correttezza del dato storico, manipolando un fatto certo, legato all'inesperienza del popolo romano nei combattimenti via mare.

Benché infatti il carattere scarno e frammentario delle fonti ha portato a pensare che Roma non fosse interessata ad acquisire un potere navale prima del 264 a. C.¹⁷, un esame della topografia legata alla fondazione delle colonie e alle reti di alleanze porterebbe a rivedere questa tesi: la difesa degli insediamenti di *Ostia*, *Antium*, *Tarracina*, oltre che gli accordi stretti con Rodi, inducono a credere che il popolo romano avesse sviluppato almeno una familiarità con il mare a partire dal 314 a. C.¹⁸.

In questa prospettiva la prodigiosa versione dei fatti proposta dal testo dell'*Epitome* sembrerebbe ispirata alla testimonianza di Polibio, a sua volta dipendente da Fabio Pittore, che, inaugurando la trattazione della prima guerra punica, puntualizza al lettore che tale conflitto è meritevole di una trattazione approfondita soprattutto perché è esemplificativo del carattere audace e ambizioso dei Romani:

ἐξ ὧν καὶ μάλιστα συνίδοι τις ἂν τὸ μεγαλόψυχον καὶ παράβολον τῆς Ῥωμαίων αἰρέσεως. οὐ γὰρ οἷον εὐλόγους ἀφορμὰς ἔχοντες, ἀλλ' οὐδ' ἀφορμὰς καθάπασ οὐδ' ἐπίνοιαν οὐδέποτε ποιησάμενοι τῆς θαλάττης, τότε δὴ πρῶτον ἐν νῶ λαμβάνοντες οὕτως τολμηρῶς ἐνεχείρησαν

16 Traduzione di Koch 2019.

17 Cf. Thiel 1946, 1–28; Thiel 1954, 1–54.

18 Cf. in proposito Oakley 2005, 394; Harris 2017, 14–26.

ὄστε πρὶν ἢ πειραθῆναι τοῦ πράγματος, εὐθὺς ἐπιβαλέσθαι Καρχηδονίοις ναυμαχεῖν τοῖς ἐκ προγόνων ἔχουσι τὴν κατὰ θάλατταν ἡγεμονίαν ἀδήριτον (Plb. 1.20.11-12)

Soprattutto da ciò si può comprendere il carattere ambizioso e audace della condotta dei Romani. Quando non avevano, infatti, non solo risorse ragionevoli, ma non ne avevano in assoluto, e non avevano mai rivolto il loro pensiero al mare, ebbene, pensandovi allora per la prima volta vi si dedicarono con una tale audacia che, prima ancora di aver fatto esperienza in materia, si misero subito a combattere per mare con i Cartaginesi, che avevano ereditato dai loro antenati l'egemonia incontrastata sul mare¹⁹.

Lo storico sottolinea che, pur non avendo esperienza di combattimenti via mare, il *populus princeps* non ebbe esitazione nello sfidare a battaglia una potenza navale per ragioni apparentemente legate alla convenienza economica: il Senato puntava infatti ad eliminare la presenza cartaginese dalla Sicilia, incrementando in tal modo il proprio potere.

Tuttavia, le reali motivazioni che portarono Roma sul mare appaiono legate a esigenze di difesa più di quanto Polibio lascia intendere: è noto infatti che l'Italia era frequentemente devastata dalle navi puniche, soprattutto perché le città alleate situate sulla costa erano intimorite dalla superiorità dei nemici²⁰.

4. Le cause della prima guerra punica

L'individuazione delle cause che portarono alla prima guerra punica è questione ancora oggi aperta e dibattuta, non soltanto a causa della perdita della seconda decade di Tito Livio, ma anche per il carattere frammentario e contraddittorio delle testimonianze superstiti²¹.

Quasi certamente l'origine delle ostilità sarebbe da individuare in un'ambasceria che giunse a Roma nel 264 a. C. da parte dei Mamertini, i mercenari italici stabiliti presso il tiranno siracusano Agatocle; per invocare protezione dalle minacce dei Siracusani guidati da Gerone, questi ultimi inviarono una richiesta d'aiuto di cui sono oscure sia le motivazioni sia i destinatari: le fonti non chiariscono infatti se l'appello mamertino fu indirizzato ai soli Romani in nome di un diritto di consanguineità o, contemporaneamente, anche ai Cartaginesi in forma di *deditio*²².

Nell'introdurre le cause che portarono al conflitto, la testimonianza dell'*Epitome* sembrerebbe proporre una versione dei fatti velatamente ispirata a quell'accusa di *pleonexia* mossa da Filino di Agri-

19 Traduzione di Mari 2001.

20 Cf. Walbank 1957, 189–191.

21 Cf. Plb. 1.10.1-2. Si vedano in proposito De Sensi 1974, 7–44; La Bua 1981, 241–271; Cavallaro 1995–1998, 147–240; Ambaglio 2005, 205–222.

22 Cf. Cavallaro 1995–1998, 158 n. 60.

gento nei riguardi dei Romani, dal momento che l'assedio della Sicilia sembrerebbe infatti motivato dalla volontà del Senato di impossessarsi delle ingenti ricchezze dell'isola:

Mox cum videret opulentissimam in proximo praedam quodam modo Italiae suae abscisam et quasi revolsam, adeo cupiditate eius exarsit ut, quatenus nec mole iungi nec pontibus posset, armis belloque iungenda et ad continentem suam revocata bello videretur (Epit. 1.18(2. 2).2).

Poi, vedendo nelle vicinanze una preda molto ricca, in un certo qual modo divisa e quasi strappata dalla sua Italia, a tal punto si infiammò per il desiderio di quella, che, visto che non si poteva unirli né con una diga né con ponti, sembrò giusto che si dovesse congiungerla con le armi e con la guerra, e riportarla con la guerra al suo continente.

Il racconto di Floro evidenzia l'immediatezza (*mox*) con cui il popolo romano, scorgendo l'*opulentissima praeda*, fu immediatamente preso dalla *cupiditas*, un desiderio smansioso ed irrazionale di accumulare bottino ad ogni costo.

Il carattere pretestuoso dell'intervento romano, dietro il quale si celava in realtà la brama di impossessarsi della Sicilia, è messo in evidenza già da Diodoro Sicilo: in un passo di sicura derivazione filiniana, infatti, lo storico denuncia la politica imperialista portata avanti da Roma e la violazione dei trattati stretti con il re Gerone di Siracusa²³.

Tuttavia, nel resoconto dell'*Epitome*, la guerra appare legittimata in primo luogo da questioni geografiche: il verbo *exardesco* sottolinea infatti la volontà *sine respectu limitationis* di Roma di ritornare in possesso di un bene che le apparteneva; questa accezione appare supportata dall'endiadi *abscisam et quasi revolsam*, che rimanda ad una tradizione antichissima²⁴, attestata in Sallustio e ripresa da Virgilio, secondo la quale, in origine, la Sicilia era parte integrante dell'Italia, da cui fu separata da un violentissimo terremoto²⁵.

La scelta del verbo *abscindo*, frequentemente attestato in riferimento alle terre divise, mette in relazione il testo dell'*Epitome* con il luogo dell'*Eneide*²⁶ in cui Virgilio descrive la frattura che separò

23 Cf. DS 23, 1. Si veda in proposito la discussione in De Sensi 1974, 22–23.

24 Cf. Sall. *hist.* 4.26–28 *M Italiae Siciliam coniunctam constat fuisse; sed medium spatium aut per humilitatem obrutum est, aut per angustiam scissum. Ut autem tam curvom sit, facit natura mollioris Italiae, in quam asperitas et altitudo Siciliae aestum relidit. Scyllam accolae saxum mari imminens appellant, simile celebratae formae procul visentibus. Et monstruosam speciem fabulae illi dederunt, quasi formam hominis caninis succinctam capitibus, quia collisi ibi fluctus latratus videntur exprimere. Charybdis, mare verticosum, quod forte illata naufragia sorbens gurgitibus occultis milia sexaginta Tauromenitana ad litora trahit, ubi se laniata navigia fundo emergunt.*; cf. anche DS. 4.85.3; DH. 19.2.2; Verg. *A.* 3.414–420; Ov. *Met.* 15.290 e ss.; Sen. *Nat.* 6.30.1; Luc. 2.435 e ss.; Plin. *Nat.* 2.204.

25 Cf. Gerrish 2015–2016, 193–217 e, in particolare, 201–202.

26 Cf. Verg. *A.* 3, 416–417 *venit medio vi pontus et undis / Hesperium Siculo latus abscidit* (irruppe nel mezzo / il mare, divise con le onde il fianco esperio dal sicilo; traduzione di Canali 1991).

la costa calabra da quella sicula; analogamente anche la forma *revello* istituisce implicitamente un paragone tra la perdita dell'isola e l'amputazione di un arto in un corpo umano: in questa prospettiva, dunque, la guerra appare come l'unica possibilità per cercare di riappropriarsi legittimamente di quanto è stato sottratto.

Floro individua il momento favorevole (*occasio*) per mettere in atto il proposito di acquisizione della Sicilia nell'appello mamertino:

Sed ecce, ultro ipsos viam pandentibus fatis, nec occasio defuit, cum de Poenorum in potentia foederata Siciliae civitas Messana quereretur. Adfectabat autem, ut Romanus, ita Poenus Siciliam et eodem tempore paribus uterque votis ac viribus imperium orbis agitabat (Epit. 1.18(2.2).3)

Ma ecco, mentre spontaneamente gli stessi fati aprivano la strada, non mancò neppure l'occasione, poiché Messina, città alleata della Sicilia, si lamentava della prepotenza dei Cartaginesi. Ora, tanto i Romani quanto i Cartaginesi aspiravano alla Sicilia, e nello stesso tempo entrambi, con ambizione e forze pari, miravano al dominio del mondo.

Appare evidente che, dietro l'accusa di smoderatezza e insolenza senza limiti indirizzata ai Cartaginesi (*Poenorum impotentia*)²⁷, si nasconde l'esigenza da parte dei Romani di evitare che la città di Messina, cadendo nelle mani dei nemici, potesse costituire un ponte naturale per favorire l'espansione in Italia²⁸.

5. La prima navigazione

L'esigenza suprema di salvaguardare la sopravvivenza dello Stato non solo consente a Floro di giustificare la prima punica come guerra necessaria, oltre che legittima²⁹, ma fa anche in modo che le ragioni dell'avidità e dell'opportunismo politico passino in secondo piano rispetto all'eccezionalità dell'impresa:

Appio Claudio consule primum fretum ingressus est fabulosis infame monstris aestuque violentum, sed adeo non est exterritus, ut illam ipsam ruentis aestus violentiam pro munere amplecteretur; quod velocitas navium mari iuvaretur, statimque ac sine mora Hieronem Syracusanum tanta celeritate devicit, ut ille se prius victum quam hostem videret fateretur (Epit. 1.8(2.2).5)

Sotto il consolato di Appio Claudio penetrò per la prima volta nello Stretto tristemente famoso per i mostri leggendari e impetuoso per la corrente, ma non fu tanto spaventoso da non acco-

27 Cf. *TLL* vol. VII.1.33.

28 Cf. Plb. 1.10.6–9; DC frg. 43, 1–4.

29 Cf. Harris 1979, 182–190.

gliere come un dono quella stessa violenza dei flutti irrompenti, poiché la velocità delle navi era favorita dal mare, e immediatamente e senza esitazione debellò Ierone di Siracusa con tanta rapidità, che quello stesso ammise di essere stato vinto prima di aver visto il nemico.

Pur essendo totalmente impreparato nell'arte della navigazione, il popolo romano riesce ad attraversare senza difficoltà lo stretto di Messina, ottenendo una vittoria fulminea³⁰, sottolineata da un motivo ricorrente nel testo dell'*Epitome*, secondo il quale Gerone fu vinto ancor prima di scorgere i nemici³¹.

Il carattere straordinario dell'impresa compiuta dai Romani viene ulteriormente enfatizzato dall'elemento paesaggistico, descritto dall'autore combinando il carattere concreto del dato geografico con il registro dell'epica.

Per alludere allo stretto di Messina, infatti, Floro si serve del nesso *fretum ... fabulosis infame monstribus*, in cui l'aggettivo *infamis* evidenzia con immediatezza la natura inquietante dello stretto, famigerato non soltanto per l'aspetto vorticoso delle sue acque, ma anche per la presenza di mostri marini; analogamente, l'uso di *fabulosus* richiama all'attenzione del lettore qualcosa che è pertinente alla mitologia o alle *fabulae* dei poeti.

Il riferimento più immediato è la rappresentazione fornita da Virgilio, che descrive lo stretto di Messina come dimora di Scilla e Cariddi, i mostri marini che minacciavano costantemente la navigazione dilaniando e trascinando in enormi gorgi le imbarcazioni che passavano nelle loro vicinanze³².

Sfruttando l'elemento patetico Floro sembrerebbe porre la prima spedizione dei Romani sul mare in linea di continuità con il viaggio di Enea verso la nuova Troia, legittimando l'impresa compiuta dal *populus princeps* come una sorta di missione avallata dalla *Fortuna*.

A questa interpretazione concorrono la partecipazione attiva del mare che, per la prima volta, sfruttò l'impeto dei suoi flutti non per affondare le navi, ma per renderne più agile e rapida la navigazione (*quod velocitas navium mari iuaretur*), e, soprattutto, le vicende miracolose legate alla costruzione della prima flotta³³.

Floro e Orosio, autori delle più dettagliate esposizioni in lingua latina della prima guerra punica, concordano nel ritenere che nel 260 a. C. il console Gaio Duilio riuscì ad allestire una flotta che sembrava

30 Cf. Le Bohec 2003, 57–69; Leigh 2010 265–280; Biggs 2017, 350–367.

31 Cf. Flor. *Epit.* 1.29.2 *hoc bellum ante finitum est quam geri Romae nuntiaretur* (questa Guerra fu portata a termine prima che a Roma fosse stato riferito che si stava effettuando); *Epit.* 1.32.1 *haec (Corinthos) ... ante oppressa est quam in numerum certorum hostium referretur* (questa (Corinto) ... fu annientata prima di essere annoverata ufficialmente nel numero dei nemici). Per questa formula paradossale cf. P. Jal 1967, XLVI.

32 Cf. Gasparotto 1988, 34–90; Angelini, 2012, 51–54.

33 Per la tradizione relativa all'allestimento della prima flotta romana cf. De Nardis–Abbamonte, 179–188.

ottenuta per intercessione di una divinità: attraverso una metamorfosi che trasformò gli alberi in imbarcazioni, in soli 60 giorni i Romani riuscirono a radunare una flotta che comprendeva oltre 160 navi³⁴.

Nonostante la sua indole fosse fortemente legata alla terra, il popolo romano riuscì a imporsi sul mare, pur avendo poca dimestichezza con la navigazione:

itaque momento temporis lacerate hostium rates totum inter Siciliam Sardiniamque pelagus naufragio suo operuerunt. Tanta denique fuit illa victoria, ut de excidendis hostium moenibus non quaereretur. Supervacuum visum est in arcem murosque saevire, cum iam in mari esset deleta Carthago (Epit. 1.18(2,2),37)

insomma, quella vittoria fu così grande, che non si prese in considerazione di abbattere le mura dei nemici. Sembrò superfluo inferire contro la rocca e le mura, quando Cartagine era già stata distrutta sul mare.

Tenuto conto delle premesse, il successo con cui si concluse la prima guerra punica appare ancora più significativo, se si considera che la sola immagine dello stretto di Messina coperto dai resti della flotta nemica fu sufficiente a ritenere Cartagine vinta, senza che ci fosse bisogno di incrudelire sulle mura della città.

6. La '*virtus trasmarina*'

La qualità retorica e, in particolare, il tono epico – drammatico della narrazione consentono di ipotizzare che Floro rielabori volontariamente la tradizione che data il debutto dei Romani sul mare alla prima guerra punica allo scopo di esaltare la *fiducia* nella *virtus* tradizionale, di cui è espressione figura di Attilio Regolo.

Pur muovendosi per primo in una dimensione ignota, il comandante riuscì a trionfare sugli stessi rovesci della *Fortuna* e, facendo appello alla *fides* e alla *patientia*, dimostrò che per uomini di valore non c'è differenza nel combattere a terra o per mare; alla luce di questa interpretazione anche la sconfitta viene nobilitata: rifiutando i tentativi di corruzione da parte dei Cartaginesi, Regolo conserva la sua integrità e diventa *victor de victoribus*, in quanto, pur sconfitto, riuscì a spronare l'esercito a combattere per vendicare la morte del suo comandante più ancora che per la vittoria³⁵.

34 Cf. Flor. *Epit.* 1.18(2,2).7 *Duilio Cornelioque consulibus etiam mari congregi ausus est. Tum quidem ipsa velocitas classis comparatae victoriae auspiciu[m] fuit. Intra enim sexagesimum diem quam caesa silva fuerat centum sexaginta navium classis in anchoris stetit, ut non arte factae, sed quodam munere deorum conversae in naves atque mutatae arbores viderentur* (Sotto il consolato di Duilio e Cornelio osò dare battaglia anche in mare. Allora invero la stessa rapidità nella preparazione della flotta fu presagio di vittoria. Infatti, entro sessanta giorni dal taglio degli alberi, una flotta di centosessanta navi stette all'ancora, tanto da far credere che esse non fossero state costruite dalla mano dell'uomo, ma che gli alberi, per un dono degli dei, si fossero trasformati e mutati in navi).

35 Cf. Flor. *Epit.* 1.18(2,2).25 *Quid aliud quam victor de victoribus atque etiam, quia Carthago non cesserat, de fortuna*

Il carattere esemplare che Floro attribuisce all'intera vicenda è funzionale ad istituire un paragone con l'atteggiamento tenuto dai Romani in occasione del secondo conflitto romano - cartaginese. La guerra contro Annibale è interpretata dallo storico come lo scontro per eccellenza in quanto, per la prima volta in tutta la sua storia, Roma fu realmente sul punto di essere rasa al suolo dalla furia spietata di un nemico che, simile ad un uragano, si scagliò sull'Italia e spazzò via gli eserciti in un'ininterrotta successione di disfatte³⁶.

Nel rievocare questo momento drammatico l'attenzione dell'autore si concentra soprattutto sulla descrizione del mutato atteggiamento con cui il popolo romano reagì al pericolo:

duce igitur Scipione in ipsam Africam tota mole conversus imitari coepit Hannibalem et Italiae suae clades in Africa vindicare (Epit. 1.22.55)

Dunque, sotto la guida di Scipione, voltosi con l'intero esercito verso la stessa Africa, incominciò ad imitare Annibale e a vendicare in Africa le rovine della sua stessa Italia.

Come nel caso della prima guerra punica, gli eserciti combattono per *vindicare*, ovvero per riscattare la *clades* patita per l'invasione annibalica dell'Italia.

Tuttavia il lettore è spiazzato dal fatto che, nel momento in cui sbarca in Africa, Scipione *imitari coepit Hannibalem*, inizi cioè ad adottare moduli non solo tattici, ma anche di comportamento che riprendono fedelmente le *insidiae* e la condotta dichiaratamente offensiva della *Punica fraus*³⁷.

I risultati di questa mutata mentalità emergono con chiarezza negli anni successivi alla battaglia di Zama, in cui Roma sceglie di provocare apertamente la *Fortuna* che la ha sempre accompagnata,

triumphavit? Populus autem Romanus multo acrior intentiorque pro ultione Reguli quam pro victoria fuit (che cos'altro fece se non, vincitore, trionfare sui vincitori e anche, poiché Cartagine non aveva ceduto, sulla fortuna? Il popolo romano, d'altra parte, fu molto più accanito e pronto a combattere per vendicare Regolo che per la vittoria). Si veda in proposito Gendre-Loutsch 2001, 131-172.

36 Cf. Flor. *Epit.* 1.22.10 *ac primi quidem impetus turbo inter Padum atque Ticinum valido statim fragore detonuit. Tum Scipione duce fusus exercitus* (invero il primo colpo di questo uragano scoppiò improvvisamente con spaventoso fragore fra il Po e il Ticino. Sotto la guida di Scipione, l'esercito fu allora annientato); *Epit.* 1.22.12 *Ticino Trebia succedit. Hic secunda Punici belli procella desaevit Sempronio consule. Tum callidissimi hostes, frigidum et nivalem nauti diem, cum se ignibus prius oleoque fovissent-horribile dictu-homines a meridie et sole venientes nostra nos hieme vicerunt* (al Ticino seguì la Trebbia. Qui, sotto il console Sempronio, imperversò la seconda tempesta della guerra punica. Allora gli astutissimi nemici, approfittando di un giorno freddo e nevososo, e riscaldatisi in precedenza con fuoco e con olio- orribile a dirsi!- pur essendo uomini che provenivano dal mezzogiorno e dal sole ci vinsero con il nostro inverno); *Epit.* 1.22.13 *Trasimenus lacus tertium fulmen Hannibalis imperatore Flaminio* (il lago Trasimeno fu il terzo fulmine di Annibale, nel momento in cui era comandante Flaminio); *Epit.* 1.22.15 *quartum id est paene ultimum volnus imperii Cannae, ignobilis Apuliae vicus; sed magnitudine cladis emersit et sexaginta milium caede parta nobilitas* (la quarta ferita, ossia quella pressoché mortale per l'impero, fu Canne, sconosciuto villaggio dell'Apulia, che uscì però dall'oscurità per la grandezza della sconfitta ed ebbe la notorietà per il massacro di sessantamila uomini).

37 Cf. Brizzi 1984, 424-431.

intraprendendo una politica di espansione che si irradia in tutto il bacino del Mediterraneo e che è ispirata da un mero spirito di aggressione, piuttosto che da una reale esigenza di difesa.

In questa prospettiva il *punctum originis* del nuovo imperialismo così marcatamente aggressivo può essere individuato nell'*excidium* di Cartagine compiuto da Scipione Emiliano, ovvero il discendente di quell'Africano che per primo aveva sparso i semi della rivoluzione etico-politica che convinse i Romani a combattere facendo propri i *consilia* di Annibale.

La distruzione della città è portata a termine come atto ultimo del tradizionale dibattito che vide contrapposti Catone il Censore, mosso dall'atavico odio nei confronti dei Cartaginesi, e da Scipione Nasica, che invece si era dichiarato favorevole alla sopravvivenza della città:

Cato inexpiabili odio delendam esse Carthaginem, et cum de alio consuleretur, pronuntiabat, Scipio Nasica servandam, ne metu ablato aemulae urbis luxuriari felicitas urbis inciperet; medium senatus elegit, ut urbs tantum loco moverentur (Epit. 1.31.4-5)

Catone dichiarava con inestinguibile odio che Cartagine doveva essere distrutta, anche quando si deliberava su un altro argomento; Scipione Nasica, al contrario, che doveva essere risparmiata, affinché la buona sorte di Roma, una volta eliminato il timore della rivale, non cominciasse a tralignare; il senato scelse la via di mezzo, cioè che alla città fosse soltanto cambiata la posizione.

Nelle parole di quest'ultimo è possibile scorgere in filigrana un riferimento al concetto di *metus hostilis*, rievocato in chiave di *variatio* dal nesso *ablato metu* e dalla rappresentazione di Cartagine come *aemula urbis*.

Nonostante Scipione sostenesse la necessità di lasciare in vita la rivale di sempre, onde evitare che un'eccessiva prosperità si trasformasse in lussuria, oramai il popolo romano si era lasciato sedurre dall'idea che una vittoria non è tale se non prevede il completo annientamento dell'avversario, ottenuto il più delle volte con il ricorso ad una forza ingiusta.

Esemplare a tal proposito è la vicenda che coinvolse l'avamposto celtibero di Numanzia: Floro è infatti consapevole che l'attacco sferrato alla città dall'Emiliano, oramai avvezzo alle devastazioni³⁸, è tanto terribile quanto ingiuste furono le cause del conflitto; per contro, l'aggressività romana viene ulteriormente messa in evidenza dal valore manifestato dai Numantini che, dopo essere stati lungamente tormentati dall'assedio e dalla fame, decisero di sottrarre ai vincitori la soddisfazione del trionfo, consegnando alle fiamme se stessi e i loro beni³⁹.

38 Cf. Flor. *Epit.* 1.18(2.34).8 *ceterum duce Scipione, Carthaginis incendiis ad excidia urbium imbuto, tamen etiam in ultionem excanduit* (poi, sotto la guida di Scipione, reso esperto dall'incendio di Cartagine nella distruzione delle città, si infiammò finalmente per il desiderio di vendetta). A tal proposito cf. Montgomery 2013–2014, 21–40.

39 Cf. López de Vega–Granados de Arena 2005, 97–112.

7. Conclusioni

Il velato disappunto rispetto agli eccessi dell'imperialismo romano porta Floro a riconsiderare la stessa organizzazione della sua materia: nella classificazione per *aetates* proposta nella *praefatio* lo storico ascrive al periodo della *iuventus* tutte e tre le guerre puniche, interpretandole come il percorso che avrebbe trasformato il *populus princeps* da vincitore dell'Italia a padrone del mondo.

Tuttavia, a fronte dell'efferatezza delle imprese compiute negli anni successivi al 146 a. C., è costretto a rivedere il suo progetto, in quanto gli eccessi della campagna in Spagna marcano una netta bipartizione nella *tertia aetas*, connotata esplicitamente come *transmarina*:

adeo ut, si quis hanc tertiam eius aetatem transmarinam, quam ducentorum annorum fecimus, dividat, centum hoc priores, quibus Africam, Macedoniam, Siciliam, Hispaniam domuit, aureos, sicut poetae canunt, iure meritoque fateatur, centum sequentes ferreos plane et cruentos et si quid inmanius (Epit. 1.34(2.19).2-3).

A tal punto che se qualcuno divide questa terza età transmarina, che abbiamo calcolato in duecento anni, i primi cento durante i quali sottomise l'Africa, la Macedonia, la Sicilia e la Spagna, giustamente e a ragione, li può definire d'oro, come cantano i poeti; i successivi cento del tutto di ferro e di sangue, o di qualcosa eventualmente ancora più terribile.

Appare evidente che in questo contesto, così come in *Epit.* 1.47.1, l'aggettivo *transmarinus* non indica semplicemente gli anni dell'espansione oltremare, ma assume una connotazione negativa soprattutto sul piano morale: a questa interpretazione concorre soprattutto l'esigenza dell'autore di individuare nell'ambito della *tertia aetas* una cesura non annunciata nella *praefatio*, ma necessaria al racconto per distinguere cento *anni aurei*, in cui Roma assunse il controllo del Mediterraneo, dai cento *anni ferrei*, durante i quali la *nimia felicitas* aprì la strada ai vizi che portarono ai *civiles furores*⁴⁰.

Si potrebbe dunque ipotizzare che la scelta di datare il debutto dei Romani sul mare alla prima guerra punica non è semplicemente il frutto di un anacronismo, ma è il tentativo di Floro di fornire la

40 Cf. Flor. *Epit.* 1.47.1-3 *Haec est illa tertia aetas populi Romani transmarina, qua Italia progredi ausus orbe toto arma circumtulit. Cuius aetatis superiores centum anni sancti, pii et, ut diximus, aurei, sine flagitio, sine scelere, dum sincera adhuc et innoxia pastoriae illius sectae integritas, dumque Poenorum hostium inminens metus disciplinas veteres continebat. Postremi centum, quos a Carthaginis, Corinthi Numantiaque excidiis et Attali regis Asiatica hereditate deduximus in Caesarem et Pompeium secutumque hos, de quo dicemus, Augustum, ut claritate rerum bellicarum magnifici, ita domesticis cladibus miseri et erubescendo* (Questa fu la terza età del popolo romano, quella transmarina, nel corso della quale, osando uscire dall'Italia, esso portò le armi in tutto il mondo. Di questa età i primi cento anni sono santi, pii e, come abbiamo detto, d'oro, senza vergogna, senza delitto, mentre era ancora genuina e innocente la purezza di quel modo di vivere tipico dei pastori, e mentre il timore sovrastante dei nemici cartaginesi manteneva in vigore l'antica disciplina. I successivi cento che dalla distruzione di Cartagine, di Corinto e di Numanzia, e dall'eredità asiatica del re Attalo, abbiamo fatto giungere fino a Cesare, a Pompeo e al successore di costoro Augusto, di cui parleremo, come furono splendidi per la grandezza delle imprese militari, così furono sventurati e degni di vergogna per i disastri dell'interno).

sua personale interpretazione della crisi che travolse la *res publica*, in continuità con la teoria del *metus hostilis* formulata da Sallustio e ripresa da Seneca Padre.

Per imporre il proprio dominio al di fuori dell'Italia il popolo romano, nel pieno della sua giovinezza, fu costretto ad intraprendere un percorso formativo che lo ha portato ad acquisire dapprima la τέχνη della navigazione e, successivamente, l'*ars nova* della *fraus*.

Nella visione di Floro questo processo di apprendimento comporta ben più di un'innovazione militare e diviene fautore di un sovvertimento che investe anche l'ambito etico politico.

La ricerca della *magnitudo imperii*, infatti, causò un progressivo allontanamento dei Romani dalla *virtus*, intesa come l'insieme dei requisiti politici, morali e religiosi che legittimano la vittoria, e si traduce nell'adozione dei *mores transmarini*, fondati sulla ricerca del potere ad ogni costo.

Pertanto l'origine di tutte le lotte intestine che hanno portato alla lacerazione dello stato romano è da ricercare proprio in quei successi e in quella prosperità ottenuti senza *virtus*: furono infatti i fattori come il lusso e la brama di potere a determinare la decadenza morale che sfociò nell'ambizione e nell'illegalità politica (*Epit.* 1.47.8 *illae opes atque divitiae adfixere saeculi mores, mersamque vitiis suis quasi sentina rem publicam pessum dedere* quelle risorse e quelle ricchezze rovinarono i costumi del tempo e mandarono in sfacelo lo stato sommerso dai suoi vizi come in una sentina).

I germi di questo processo di degenerazione possono essere riscontrati in quell'eccesso di entusiasmo che spinse i Romani a solcare il mare venendo a contatto con minacce e pericoli che finirono per snaturare la sua stessa identità.

Pertanto, non è forse un caso se Floro, al pari di Lucano⁴¹, si serve del verbo *mergo*, proprio della sfera marina, per descrivere il dilagare dei vizi e dei *semina belli* che affondarono la *res publica Romana*, ridotta ormai al pari di una *sentina*, lo scafo putrido e maleodorante di una nave alla deriva.

Bibliografia

- Ambaglio, D. "Fabio e Filino: Polibio sugli storici della prima guerra punica", in Schepens, G. – Bollandière, J. (eds.), *The Shadow of Polybius. Intertextuality as a Research Tool in Greek Historiography. Proceedings of the International Colloquium Leuven 21–22 September 2001*. Leuven – Paris – Dudley, 2005, 205-222.
- Angelini, A. "Spazio marino e metafore della morte nel mondo antico", in Marzari, E. – Bettini, M. (eds.), *Per un atlante antropologico della cultura greca e romana*. Siena, 2012, 49-62.
- Barchiesi, A. (ed.), *Ovidio. Metamorfosi I (libri I-II)*, traduzione di L. Koch. Milano, 2019.

41 Cf. Luc. 1.158-159 *hae ducibus causae; suberant sed publica belli / semina, quae populos semper mersere potentis* (queste le cause relativamente ai capi; ma anche tra i cittadini covavano motivi di guerra, che hanno sempre gettato in rovina i popoli potenti; Traduzione di Lanzarone 2022).

- Berti, E. "Semina belli. Seneca il Vecchio e le cause delle guerre civili", in Scappaticcio, M. C. (ed.), *Seneca the Elder and His Rediscovered >Historiae ab initio bellorum civilium<. New Perspectives on Early – Imperial Roman Historiography*. Berlin – Boston, 2020, 101-122.
- Bessone, L. *La storia epitomata. Introduzione a Floro*. Roma, 1996.
- Bessone, L. *Senectus imperii. Biologismo e storia romana*. Padova, 2008.
- Biggs, T. "Primus Romanorum: Origin Stories, Fictions of Primacy, and the First Punic war", *Classical Philology* 112, 2017, 350-367.
- Brizzi, G. "Imitari coepit Hannibalem (Flor. I, XXII, 55): apporti catoniani alla concezione storiografica di Floro?", *Latomus* 43, 1984, 424-431.
- Canfora, L. *Augusto, figlio di Dio*. Roma – Bari, 2015.
- Cavallaro, M.A. "'Struttura' del casus belli nella prima guerra punica", *Helicon* 35-38, 1995-1998, 147-240.
- Ceva, B. (ed.) *Tito Livio. Storia di Roma dalla sua fondazione V (libri XXI-XXIII)*. Milano, 2007.
- Colmant, P. "Les quatre âges de la vie", *Les Études Classiques* 24, 1956, 58-63.
- De Nardis, M. – Abbamonte, G. "Combattere a mare come a terra. I corvi di Gaio Duilio nelle fonti, nella storiografia, e nella cultura italiana" *Incidenza dell'Antico* 14.1, 2016, 179-198.
- De Sensi, G., "Il problema della *αἰτία* della prima guerra punica nella tradizione antica", *Archivio Storico per la Sicilia Orientale* 70, 1974, 7-44.
- De Vivo, A. "Il motivo del *metus hostilis* nell'*Epitoma* di Floro", in Conti Bizzarro, F. – Lamagna, M. – Massimilla, G. (eds), *Studi greci e latini per Giuseppina Matino*. Napoli, 2020, 113-124.
- Eramo, I. (ed.) *Frontino. Stratagemmi*. Fano, 2022.
- Facchini Tosi, C. *Il proemio di Floro: la struttura concettuale e formale*. Bologna, 1990.
- Facchini Tosi, C. (ed.), *Storia di Roma. La prima e la seconda età*. Bologna, 1998.
- Gasparotto, G. *Cariddi e Scilla da Sallustio a Isidoro di Siviglia: la realtà e il mito*. Verona, 1988.
- Gendre, M. – Loutsch, C. "C. Duilius et M. Atilius Regulus", in Coudry, M. – Späth, T (eds.), *L'invention des grands hommes de la Rome antique = Die Konstruktion der grossen Männer Altroms: actes du colloque du Collegium Beatus Rhenanus, Augst, 16-18 septembre 1999*. Paris, 2001.
- Gerrish, J. "Monstruosa Species: Scylla, Spartacus, Sextus Pompeius and Civil War in Sallust's Histories", *The Classical Journal* 111.2, 2015-2016, 193-217.
- Hahn, I. 'Prooemium und Disposition der Epitome des Florus', *Eirene* 4, 1965, 21-38.
- Harris, W. V. *War and imperialism in Republican Rome 327-70 B.C.* Oxford, 1979.
- Harris, W. V. "Rome at the sea: the beginning of roman naval power", *Greece & Rome* 64.1, 2017, 14-26.
- Häussler, R. "Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs", *Hermes* 92, 1964, 313-341.
- Jal, P. "Introduction", in Florus, *Oeuvres*. Tome I. Paris, 1967.
- La Bua, V. "Cassio Dione–Zonara ed altre tradizioni sugli inizi della prima guerra punica" in Gasperini, L. (ed.), *Scritti sul mondo antico in memoria di Fulvio Grosso*. Roma, 1981, 241-271.
- Lanzarone N. (ed.) *Lucano. Pharsalia o la guerra civile*. Fano, 2022.
- Le Bohec, Y. "La marine romaine et la première guerre punique", *Klio* 85, 2003, 57-69.

- Leigh, M. "Early Roman Epic and the Maritime Moment", *Classical Philology* 105, 2010, 265-280.
- Lopez de Vega, L. – Granados de Arena, D. "El heroismo de los asediados", *Revista de Estudios Clásicos* 32, 2005, 97-112.
- Mari M. (ed.), *Polibio. Storie I* (libri I-II). Milano, 2001.
- Montgomery, P. A. "Sallust's Scipio: a preview of aristocratic «*superbia*» (Sal. *Jug.* 7.2-9.2)", *The Classical Journal* 109.1, 2013-2014, 21-40.
- Moore-Blunt, J. J. *A Commentary on Ovid Metamorphoses II*. Uithoorn, 1977.
- Oakley S. P., *A Commentary on Livy Books VI-X. Volume III. Book IX*. Oxford, 2005.
- Paratore, E. (ed.) *Virgilio. Eneide I* (libri I-II), traduzione di L. Canali. Verona, 1994.
- Paratore, E. (ed.) *Virgilio. Eneide II* (libri III-IV), traduzione di L. Canali. Milano, 1991.
- Paratore, E. (ed.) *Virgilio. Eneide V* (libri IX-X), traduzione di L. Canali. Milano, 1990.
- Porta, G. (ed.) *Curzio Rufo. Storie di Alessandro Magno*. Milano, 2004.
- Renda, C. "*Bellorum civilium fax*: un'immagine della storiografia di Floro", in Cirillo, O. – Lentano, M. (eds.), *L'esegeta appassionato. Studi in onore di Crescenzo Formicola*. Napoli, 2019.
- Renda, C. "Di *aetas* in *aetas*: considerazioni sulla storiografia di Seneca Padre e Floro", in Scappaticcio, M. C. (ed.), *Seneca the Elder and his rediscovered ›Historiae ab initio bellorum civilium‹ New perspectives on early-imperial Roman historiography*. Berlin – Boston 2020a, 315-328.
- Renda, C. "Mediterraneo: la prima navigazione dei Romani in Floro", in Conti Bizzarro, F. – Lama-gna, M. – Massimilla, G. (eds) *Studi greci e latini per Giuseppina Matino*. Napoli 2020b, 181-191.
- Ruch, M., "Le theme de la croissance organique dans la pensée historique des Romains, de Caton à Florus", in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* I.2. Berlin, 1972, 827-841.
- Salomone Gaggero, E. (ed.) *Floro. Epitome di storia romana*. Milano, 1981.
- Scàndola, M. (ed.) *Tito Livio. Storia di Roma dalla sua fondazione IV* (libri VIII-X). Milano, 2007.
- Thiel, J. H. *Studies on the history of Roman sea-power in republican times*. Amsterdam, 1946.
- Thiel, J. H. *A history of Roman sea-power before the second Punic war*. Amsterdam, 1954.
- Vinchesi, M. A. (ed.) *Silio Italico. Punica I* (libri I-VIII). Milano, 2004.
- Walbank, F. W. *A Historical Commentary on Polybius I*. Oxford, 1957.

Indagini sui destinatari italiani all'interno dell'Epistolario di Cataldo Parisio Siculo

Investigations on Italian recipients within the Epistolary of Cataldo Parisio Siculo

Francesca D'Angelo
Universidad de Cádiz – Università di Roma La Sapienza
francesca.dangelo@alum.uca.es

Abstract

This article aims to introduce the preliminary data about the studies on Italian recipients in the work *Epistole et Orationes quedam Cataldi Siculi* by the humanist Cataldo Siculo. First, the author's biography and his works are presented. Then, I introduced a list of the letters that have Italian recipients from different political, cultural and religious contexts, paying attention to the style and contents' differences of the letters.

Keywords

Cataldus Parisius Siculo, Humanism, Portugal, Italy

Riassunto

Quest'articolo ha come obiettivo quello di presentare i dati preliminari dello studio sui destinatari italiani all'interno dell'opera *Epistole et Orationes quedam Cataldi Siculi*, dell'umanista Cataldo Siculo. In primo luogo, vengono forniti dei dati biografici sulla vita dell'autore e sull'opera. Viene poi presentato l'elenco delle lettere aventi come destinatari personaggi italiani, appartenenti all'ambito politico, culturale e religioso, prestando particolare attenzione alle differenze di stile e di contenuto dei vari testi.

1. Note biografiche sulla vita di Cataldo Parisio Siculo

Cataldo Parisio Siculo è considerato come uno dei principali responsabili dell'introduzione dell'Umanesimo in Portogallo sebbene le sue origini siano da cercare al di fuori del territorio lusitano: nacque, infatti, in Sicilia, probabilmente a Sciacca, nel 1455, dato che viene menzionato in molte delle sue opere letterarie¹. Le notizie sui primi anni della sua vita a Sciacca sono pressoché nulle.

1 Per quanto riguarda la biografia di Cataldo, questo contributo si serve principalmente delle notizie riportate nella prefazione all'edizione facsimile delle epistole di Cataldo a cura di Ramalho 1988, 9-22, e nelle prefazioni dei due volumi

Altrettanto dibattuta è la questione relativa al suo nome completo, dal momento che in alcuni testi dice di chiamarsi Giovanni, ma, nella corrispondenza con i destinatari italiani, si definisce sempre come Cataldo Parisio. A questo proposito, nell'epistolario ci sono alcune lettere indirizzate ai suoi familiari che si chiamano Parisio, il che farebbe propendere proprio per la conferma che sia questo il cognome dell'umanista². Del tutto erronea è, invece, la convinzione che "Aquila" fosse uno dei suoi nomi: fu, infatti, l'umanista António de Castro a diffondere quest'idea a partire da un'edizione degli scritti di Cataldo da lui curata e pubblicata nel 1569³. *Aquila* è il titolo di un componimento, anche conosciuto come *De obitu principis Alphonsi*, composto in onore della morte del principe Alfonso, quando Cataldo si trovava già in Portogallo.

Per quanto riguarda la formazione culturale dei suoi primi anni, sappiamo che fu allievo di Costantino Lascaris a Messina⁴. Dopo aver lasciato la Sicilia nel 1471, si recò a Bologna, dove intraprese gli studi di diritto. Bologna era una città fervente dal punto di vista accademico e Cataldo dovette ben presto imparare a fabbricarsi una fitta rete di contatti con cui mantenere relazioni di amicizia e supporto, soprattutto economico. In questo contesto, ebbe modo di entrare in contatto fin da subito con la nobile famiglia bolognese dei Malvezzi, a cui fu legato, per tutta la vita, da un rapporto di stima e affetto sinceri, testimoniato, tra l'altro, anche dal numero corposo di lettere che sono contenute nell'epistolario. Durante i suoi studi bolognesi, nella seconda metà degli anni Settanta, Cataldo provò ad ottenere, senza riuscirci, la carica di rettore della facoltà di diritto dell'Università di Bologna. Marcocci ricorda che, in quello stesso periodo, Cataldo fu invitato a pronunciare un discorso in onore di tutte le scienze e della stessa città di Bologna, dal titolo *Oratio habita Bononiae publice a Cataldo in omnium scientiarum, et in ipsis Bononiae laudes*. Questo discorso è di notevole importanza per capire la posizione di Cataldo nel panorama umanistico italiano e, al contempo, rappresenta uno dei discorsi più famosi inseriti nell'epistolario. In questa *oratio* si apprende che sarebbe stato a un passo dall'entrare al servizio del re Ferdinando di Napoli e che stava lavorando a un poema sulle città italiane, di cui, però, non ci sono altre notizie⁵.

Durante il tempo del suo soggiorno a Bologna, Cataldo ricoprì l'incarico di maestro di retorica e di latino. A tal proposito è molto probabile che, nel 1482, concorse per un contratto da insegnante

delle epistole cura di Ramalho y Oliveira e Silva (vol. 1, 2005 e vol. 2, 2010). Di grande aiuto per il tratteggiamento della figura di Cataldo come umanista e uomo politico nella corte portoghese sono stati anche gli articoli sull'autore contenuti nel volume sugli atti del convegno *Cataldo Siculo e André de Resende. Actas do Congresso Internacional do Humanismo Português* (Lisboa, 2002).

2 Cataldo Siculo, *Epistole et Orationes quedam Cataldi Siculi. Edição fac-similada* a cura di Ramalho 1988, 9-22. Inoltre, si vedano anche alcuni contributi a cura di Ramalho 1963 e 1965.

3 A questo proposito rimando alla voce *Cataldo Parisio Siculo* a cura di Marcocci (2014) nel Dizionario biografico degli Italiani, vol. 81, disponibile al link [https://www.treccani.it/enciclopedia/cataldo-parisio_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/cataldo-parisio_(Dizionario-Biografico)/). In aggiunta a questo contributo, rimando anche all'articolo di Ramalho 2002, 13-23.

4 Marcocci 2014.

5 Marcocci 2014.

di retorica all'Università di Padova che però non ottenne. Alla fine, abbandonò la città di Bologna per completare gli studi a Ferrara dove conseguì la laurea in diritto il 21 febbraio 1484. Negli anni di permanenza in Italia, l'umanista ebbe modo di soggiornare in varie città, tra cui Roma, Napoli, Siena e Venezia.

In seguito a un periodo di difficoltà economiche e lavorative a livello accademico, gli fu offerta la possibilità di lasciare l'Italia per recarsi in Portogallo, alla corte dei reali portoghesi. Fu il cardinale Fernando Coutinho a garantirgli l'accesso a corte in qualità di *orator regius*⁶, ovvero lavorando come segretario e oratore ufficiale del re Giovanni II di Aviz⁷. Il suo trasferimento in Portogallo segnò una tappa importantissimo nella vita dell'umanista, giacché, da quel momento, non fece più ritorno in Italia. In poco tempo ebbe, infatti, l'opportunità di farsi conoscere nell'ambiente culturale portoghese, facendosi portavoce di tutti quei valori propri dell'umanesimo italiano.

A questo proposito, l'epistolario è una prova tangibile della fitta rete di contatti⁸ che Cataldo era riuscito a stabilire nel corso degli anni, sia nel periodo italiano sia in quello portoghese. Il suo percorso di umanista e di segretario e oratore regio è testimoniato proprio dalla grande varietà di destinatari a cui si rivolge con le sue lettere. Oltre a dare informazioni sulle sue mansioni retoriche e politiche, l'opera offre anche informazioni sulla sua carriera di professore privato per i giovani rampolli della nobiltà e regalità portoghese⁹. La sua corrispondenza diventa, spesso, un mezzo per descrivere i metodi di insegnamento, a volte molto severi, che usava con gli studenti quando non si applicavano in maniera corretta. Cataldo era molto rigoroso nel suo ruolo di insegnante perché, da una parte aveva a cuore la preparazione dei suoi allievi, dall'altra era consapevole dell'importanza che una buona formazione potesse avere per un futuro sovrano o uomo di stato. L'educazione severa di Don Giorgio è, in questo senso, un buon esempio del sistema educativo di Cataldo: l'umanista educò il giovane rampollo come se fosse suo figlio, ricorrendo, di tanto in tanto, all'aiuto di sua maestà Giovanna, la sorella del re, che non era meno rigida. Don Giorgio si convertì in un fine conoscitore della lingua latina: a questo proposito sono molto interessanti le parole che pronunciò su di lui il medico tedesco Hieronymus Münzer che lo conobbe per la prima volta in occasione di una sua visita ufficiale alla corte del re Giovanni. Münzer rimase molto colpito dalla facilità con cui il giovane si esprimeva in latino, considerando quest'aspetto della sua formazione culturale come una garanzia all'ora di succedere al re Giovanni al potere¹⁰.

Sebbene il rapporto di Cataldo con Don Giorgio fosse incominciato negli anni della sua formazione culturale, Don Giorgio non tardò a liberarsi della presenza ingombrante del suo maestro dopo la morte del re Don Giovanni nel 1495.

6 Talil Tannus 2002, 29-35.

7 Cataldo Siculo 1988, 9-12.

8 Ramalho y Oliveira e Silva 2005, 8-11.

9 A proposito di educazione e pedagogia nel mondo umanista si veda il contributo di Castro Soares 2002.

10 Sulla figura di Münzer si veda de Vasconcelos 1931.

Fu soltanto grazie al nuovo re, Don Emanuele, che Cataldo ottenne di nuovo la possibilità di insegnare: divenne, infatti, il precettore di Don Pedro de Meneses e di sua sorella, Leonor de Noronha. Pedro de Meneses era diventato conte di Alcoutim a 11 anni, nel 1499, dopo la morte del loro padre. Cataldo si occupò fin da subito della loro formazione e anni più tardi riconobbe ai due pupilli il merito di essere stati tra i suoi studenti più brillanti. La relazione di Cataldo con la casata dei marchesi di Villareal, genitori dei suoi nuovi allievi, erano molto buone: nell'epistolario a questo proposito, ci sono diverse lettere indirizzate a Don Fernando e a Donna María Freire che avevano particolarmente a cuore l'insegnamento del latino. Il latino era, infatti, una lingua molto usata a palazzo e non è strano che Pedro e Leonor fossero così dediti all'apprendimento di quest'idioma. Sotto la direzione di Cataldo, a 12 anni, Don Pedro fece un discorso in latino davanti al senato dell'Università di Lisbona e, successivamente a 17 anni, presentò un solenne discorso di apertura per l'anno accademico 1504-1505, nella stessa università. Cataldo fa riferimento a quest'orazione nella seconda parte dell'epistolario e nel poema intitolato *Visio Tertia* o *Terceira Visão*¹¹. Don Pedro mantenne per tutta la vita un interesse profondo nella cultura e si distinse come mecenate oltre che come diplomatico e valido militare. Anche sua sorella Leonor fu una notevole latinista. Tradusse in portoghese l'opera intitolata *Storia Universale* dell'umanista italiano Marcantonio Sabellico, pubblicata a Coimbra nel 1555¹².

Nel 1500 il matrimonio tra Don Giorgio e Donna Beatrice di Villena figlia del duca Álvaro di Bragança – matrimonio che permise, tra le altre cose, la riconciliazione tra la casa di Bragança e la casa reale, in seguito al tentativo di cospirazione da parte del duca di Bragança, Don Fernando, zio di Beatrice – offrì a Cataldo la possibilità di riallacciare i rapporti con Don Giorgio che nel frattempo, non potendo succedere al padre in quanto figlio naturale ma non legittimo, era diventato duca di Coimbra e maestro dell'ordine di Santiago. In onore del matrimonio, Cataldo compose un carme nuziale dal titolo *Epithalamium* con il quale elogiava la coppia di sposi e i loro genitori. A partire da questo momento la relazione tra Cataldo e Don Giorgio tornò ad essere buona, dato che è testimoniato soprattutto dalle numerose lettere contenute nella seconda parte dell'epistolario che mostrano un affetto sincero rivolto ai due sposi da parte dell'umanista. Un'ulteriore prova di questa stima è ravvisabile in un poema, *De Divina Censura et Verbo Humanato*, in cui Cataldo definisce Don Giorgio come il più colto dei Maestri degli Ordini Militari¹³.

Cataldo, inoltre, fu anche precettore di Don Dionisio (fratello minore del duca di Bragança Don Giacomo) e di Giorgio di Bragança (fratello minore di Donna Beatrice di Bragança e figlio di Don Álvaro)¹⁴.

Non si hanno molte informazioni sugli ultimi anni della vita di Cataldo. Sappiamo che già anziano e ammalato di gotta, divenne il precettore di Don Teodosio, figlio primogenito di Don Giacomo

11 Marcocci 2014.

12 Ramalho y Oliveira e Silva 2005, 8-11.

13 Marcocci 2014.

14 Marcocci 2014.

e futuro erede della casa di Bragança: anche Don Teodosio si convertì presto in un cavaliere famoso per la sua cultura e per il suo mecenatismo: a lui l'umanista dedicò gli ultimi epigrammi di encomio che tutt'ora sono conservati nella Biblioteca Pubblica di Évora. La data esatta della morte di Cataldo è sconosciuta, tuttavia è probabile che avvenne nel 1517¹⁵.

Ciò che è certo a proposito della figura di quest'umanista è che non smise mai di scrivere opere letterarie per tutta la sua vita, a dimostrazione delle proprie ambizioni letterarie. A questo proposito, sia l'epistolario che le opere poetiche¹⁶ si configurano come complementari tra di loro per la stretta connessione che presentano sia dal punto di vista tematico che dal punto di vista storico. La profonda analisi testuale di queste opere permette di tracciare un quadro più chiaro dell'orizzonte culturale e storico in cui Cataldo esercitò il suo ruolo di uomo politico e di umanista.

2. *Epistole Et Orationes Quedam Cataldi Siculi*

Tra tutte le opere che Cataldo pubblicò negli anni del suo soggiorno in Portogallo, l'epistolario è sicuramente l'opera in cui maggiormente si può vedere il ruolo dell'umanista come segretario e oratore regio. Le lettere qui raccolte, che includono anche la corrispondenza inviata precedentemente da Cataldo quando ancora si trovava in Italia, presentano un ventaglio molto vasto di destinatari: accanto a personaggi meno conosciuti, ci sono lettere indirizzate a re, principi, esponenti della nobiltà e del mondo religioso. Dal punto di vista della struttura, l'epistolario è diviso in due volumi secondo il seguente schema:

- Il primo volume si intitola *Epistole et Orationes quedam Cataldi Siculi*: il colofone informa che il libro fu stampato presso l'editore Valentim Fernandes il 21 di febbraio del 1500. Questa data è emblematica perché proprio nello stesso giorno, sedici anni prima, Cataldo aveva conseguito il titolo di Dottore in Diritto nell'Università di Ferrara. La prima parte dell'epistolario include 172 lettere dirette a destinatari di diversa nazionalità e scritte da Cataldo in prima persona o a nome dei re Don Giovanni II e Don Emanuele e del principe Don Alfonso. In aggiunta alle lettere, ci sono anche quattro discorsi pronunciati in pubblico da Cataldo¹⁷, una lista di proverbi (cf. lettera 163, indirizzata al principe Alfonso d'Aviz) e un epitaffio (*Epithaphium pro Alphonso principe*) che corrisponde alla lettera 159. Questa lettera fu composta in occasione della morte del principe Alfonso nel 1491, un anno dopo il suo matrimonio con la principessa Isabella di Trastámara¹⁸.

15 Ramalho 2000.

16 Su Cataldo poeta si vedano J. P. Mendes 2002, 23-28 e H. J. S. Alves 2002, 35-46.

17 I discorsi si intitolano nel seguente modo:

- *Oratio habita a Cataldo in aduentu Helisabeth principis Portugaliae, ante ianuam urbis Eburae;*
- *Oratio habenda coram Carolo Gallorum rege;*
- *Cataldi oratiuncula ad iudices in magna regia curiae Panhormi;*
- *Oratio habita Bononiae publice a Cataldo in omnium scientiarum et in ipsius Bononiae laudea.*

18 In occasione di questo matrimonio Cataldo scrisse e pronunciò il discorso dal titolo *Oratio habita a Cataldo in aduentu Helisabeth principis Portugaliae, ante ianuam urbis Eburae*.

Il secondo volume si intitola *Cataldi epistolarum et quarundarum Orationum secunda pars* e include un numero minore di lettere (circa 70) e solo due discorsi¹⁹. Per quanto riguarda questa parte dell'opera, non sono presenti né il luogo, né la data di stampa del volume. Tuttavia, la mancanza di questi dati non impedisce di contestualizzare l'opera perché, a partire dai fatti storici menzionati nelle lettere, è possibile datare la stampa approssimativamente nel 1513²⁰. Anche in questo caso le lettere presentano una grande varietà di destinatari ma, a differenza del precedente volume, i personaggi appartengono al mondo della nobiltà e della casa reale portoghese²¹.

L'elemento che maggiormente caratterizza l'epistolario è la varietà: diversi, infatti, sono i registri stilistici impiegati perché diverse sono le committenze delle lettere o i destinatari della corrispondenza. Allo stesso modo le tematiche affrontate nelle epistole spaziano dalle questioni storiche (si fanno spesso riferimento a fatti storici contemporanei) a quelle politiche: in particolar modo, da questo punto di vista, Cataldo offre un ritratto molto preciso sia delle problematiche di politica interna al Portogallo, sia di quelle di politica estera di cui era a conoscenza, proprio in virtù del suo ruolo di *orator regius* e segretario. Nello stesso tempo, con le lettere, l'umanista traccia una rappresentazione fedele del ruolo del Portogallo all'interno della complicata politica delle relazioni internazionali.

Un altro aspetto molto presente nell'epistolario è quello inerente alla professione di docente di Cataldo e al suo ruolo di umanista nel contesto dell'umanesimo europeo. Cataldo è erede della propria cultura italiana e si fa degno portavoce dei fervori dell'umanesimo italiano anche al di fuori del proprio paese. Il suo *modus docendi* non è, infatti, diverso da quello di altri umanisti così come le motivazioni che lo animano nell'insegnamento e i modelli a cui guarda nello svolgimento di questa mansione. Quando poi la docenza si mescola agli interessi politici, allora l'umanista ha modo di sfoggiare la sua *vis rhetorica* nei confronti dei suoi interlocutori e di ergersi egli stesso a modello e mentore. Allo stesso modo la fitta rete di contatti che Cataldo si è procurato nel corso dei suoi spostamenti sia in Italia che in Portogallo, gli permette di consolidare la propria posizione come umanista di tutto rispetto.

Accanto a queste lettere dal tono più ufficiale e formale, ce ne sono altre le cui informazioni esposte ci dirigono verso un contesto molto più intimo e personale che è afferente alla sfera privata della vita dell'umanista.

Se c'è però una nota di demerito per l'epistolario, questa è ravvisabile, senza dubbio, nella grande confusione con cui sono presentate le lettere, le quali non sembrano, almeno apparentemente, seguire alcun ordine o criterio nella successione dei testi. Ci sono alcune sequenze in cui le lettere sono effet-

19 I discorsi si intitolano:

- *Oratio habenda coram Emanuele serenissimo rege ad Mariam serenissimam Portugaliae reginam, tunc primum Sanctaerenam ingressuram;*

- *Oratio habita a Petro Menesio comite Alcotini coram Emanuele serenissimo rege in Scholis Ulyxbonae.*

20 Cataldo Siculo 1988, 9-22.

21 Ramalho y Oliveira e Silva 2005, 8-11.

tivamente successive dal punto di vista cronologico, ma questa regola non vale per tutte le epistole, né tantomeno per i discorsi. Questa sorta di irregolarità è presente sia nel primo che nel secondo libro, la qual cosa rende difficile capire le ragioni dell'autore o dello stampatore. Inoltre, di tutte le lettere manca la data di invio, il che rende quasi impossibile, per alcuni testi, la loro datazione corretta. In altri casi, invece, la datazione delle epistole si può dedurre a partire dalle informazioni di carattere storico ivi contenute.

3. La corrispondenza di Cataldo con i destinatari italiani

Come è stato già accennato precedentemente, l'epistolario presenta una grande varietà di destinatari. Tra questi, un gruppo corposo è costituito dai destinatari italiani a cui Cataldo indirizzò molte lettere sia durante gli anni della sua permanenza in Italia sia in seguito al suo trasferimento in Portogallo. Questa sezione riguarda solo le lettere e i discorsi che sono contenuti nel primo volume dell'epistolario, dal momento che il secondo volume presenta solo la corrispondenza dell'autore con il pubblico portoghese. Pertanto, si segnala che, d'ora in poi, quando ci riferiamo alle epistole e ai discorsi con destinatari italiani, ci stiamo muovendo sempre all'interno del primo volume dell'opera di Cataldo, indicandolo con l'abbreviazione *Ep.* 1²².

Questa raccolta di testi può essere a sua volta divisa nei tre gruppi che seguono:

- Lettere scritte da Cataldo a nome dei re Don Giovanni II e Don Emanuele e indirizzate a destinatari famosi all'interno dell'orizzonte politico italiano, sia per quel che riguarda le potenze secolari sia nel caso di quelle ecclesiastiche (19 lettere).
- Lettere scritte da Cataldo a suo nome e indirizzate a destinatari italiani famosi e/o sconosciuti (umanisti, giureconsulti, esponenti del clero, esponenti dello stato, familiari, ecc.): comprendono 39 testi.
- Discorsi scritti da Cataldo in occasioni pubbliche anteriori al suo trasferimento in Portogallo (2 discorsi).

Per quanto riguarda il primo gruppo, il numero abbastanza corposo di lettere mostra come Cataldo avesse a cuore la sua professione di segretario per la casa reale portoghese e sottolinea come, in virtù del legame ancora forte con la sua patria di provenienza, fosse in grado di intessere ottime relazioni per i suoi superiori. L'elenco delle lettere in questione è il seguente:

- *Ep.* 1.8 (Emanuele, re del Portogallo, a Ludovico Maria Sforza, duca di Milano);
- *Ep.* 1.48 (Giovanni, re del Portogallo, a papa Innocenzo VIII);
- *Ep.* 1.49 (Giovanni, re del Portogallo, a Ferdinando, re de Napoli);
- *Ep.* 1.70 (Giovanni, re del Portogallo, al potente principe duca di Milano);
- *Ep.* 1.71 (Giovanni, re del Portogallo, ai governatori di Genova);
- *Ep.* 1.77 (Emanuele, re del Portogallo, al cardinale Ascanio);

- *Ep.* 1.129 (Giovanni, re del Portogallo, ai cittadini di Siena);
- *Ep.* 1.133 (Giovanni, re del Portogallo, al cardinale di San Pietro);
- *Ep.* 1.134 (Giovanni, re del Portogallo, al cardinale di Siena);
- *Ep.* 1.135 (Giovanni, re del Portogallo, al cardinale di Napoli);
- *Ep.* 1.137 (Giovanni, re del Portogallo, al cardinale di Parma);
- *Ep.* 1.138 (Giovanni, re del Portogallo, al cardinale Ascanio, vicecancelliere);
- *Ep.* 1.140 (Giovanni, re del Portogallo, ad Alfonso, re di Napoli);
- *Ep.* 1.141 (Giovanni, re del Portogallo, a Barbarigo, duca di Venezia);
- *Ep.* 1.143 (Giovanni, re del Portogallo, a Ludovico, duca di Milano);
- *Ep.* 1.144 (Giovanni, re del Portogallo, a Pietro Baldo);
- *Ep.* 1.145 (Giovanni, re del Portogallo, a Piero de' Medici);
- *Ep.* 1.146 (Giovanni, re del Portogallo, a Ludovico Veneto);
- *Ep.* 1.147 (Giovanni, re del Portogallo, a Bernardo Bondo).

Già ad un primo sguardo, si può vedere che molti sono i nomi noti che appartengono a questa sezione. Tre sono le lettere che, ad esempio, Cataldo scrive per conto dei sovrani portoghesi al duca di Milano Ludovico Maria Sforza, detto il Moro. Come già accennato, l'ordine di disposizione nell'epistolario di queste tre lettere non segue l'ordine cronologico in cui sono state scritte dal momento che l'epistola 1.8 è sicuramente posteriore all'1.70 e, con molta probabilità, anche all'1.143. Infatti, nel caso di *Ep.* 1.8 il mittente è già il re Don Emanuele – che era succeduto al cognato e cugino Giovanni II di Aviz alla sua morte nel 1495 – e si fa riferimento alla presa in carica del ducato di Milano da parte di Ludovico il Moro, in seguito al decesso di Gian Galeazzo Maria Visconti, il precedente duca della città, che si era verificato verso la fine del 1494. Con questa lettera ufficiale Emanuele esprime il suo cordoglio per la morte di Gian Galeazzo e, nello stesso tempo, si congratula con il Moro per la carica ottenuta. *LEp.* 1.70 è databile, a livello cronologico, anteriormente dal momento che il mittente è ancora Don Giovanni e che, indirettamente, si fa riferimento alle nozze di suo figlio Don Alfonso con Isabella di Trastámara, celebrate nel novembre del 1490. In occasione di questa lettera Don Giovanni chiede a Ludovico il Moro la protezione per Fernando Lopes, un inviato della corona che si era recato in Italia per fare acquisti in occasione delle nozze. Lo stesso Fernando Lopes è menzionato anche in un'altra lettera, la *Ep.* 1.71, indirizzata questa volta ai governatori della città di Genova, in cui si chiede la possibilità di acquistare e trasportare da Genova al Portogallo delle armi per la guerra d'Africa²³. Per quanto riguarda l'*Ep.* 1.143, si può affermare con certezza che è anteriore all'*Ep.* 1.8 giacché il mittente è sempre Don Giovanni. Dal punto di vista contenutistico è difficile capire se abbia una qualche atti-

23 Sulla base di quanto viene suggerito da Ramalho y Oliveira e Silva nella nota 159, dovrebbe trattarsi di acquisti fatti in occasione dello stesso viaggio (cf. *Ep.* 1.70) che aveva visto il Lopes fare tappa anche alla corte di Ludovico il Moro (2010, 257). Se ciò fosse vero anche questa lettera sarebbe di poco anteriore al matrimonio di Don Alfonso e Donna Isabella di Trastámara.

nenza con *Ep.* 1.70 perché non si fa riferimento alle nozze di Don Alfonso. Nonostante ciò, sia per il registro formale impiegato da Cataldo, sia per la costruzione retorica del testo, questa lettera presenta delle somiglianze con l'epistola menzionata in precedenza: anche in questo caso il re chiede a Ludovico il Moro protezione per Jerónimo Pires e Marcial Barroso, due inviati della corona portoghese. La protezione nei confronti di Jerónimo Pires e Marcial Barroso è richiesta, in via ufficiale, anche in altre lettere che appartengono sempre alla sezione sopracitata: in *Ep.* 1.140 il re Giovanni, rivolgendosi al re di Napoli Alfonso chiede appoggio e protezione nei loro riguardi, dal momento che erano diretti a Napoli per gli affari della corona e per trasportare lì una certa quantità di salnitro di potassio per cui necessitavano un permesso speciale da parte di Alfonso. L'*Ep.* 1.141 è, al pari della precedente, una sorta di lettera di presentazione per gli inviati Pires e Barroso in cui Don Giovanni, rivolgendosi direttamente al doge di Venezia Agostino Barbarigo, chiede protezione per i suoi sottoposti. Anche in questo caso la costruzione retorica di Cataldo è impeccabile soprattutto per quel che riguarda l'accento posto sul legame tra la corona portoghese e la Repubblica di Venezia come giustificazione della protezione richiesta. Nelle ultime tre epistole, invece, non è stato possibile verificare l'attestazione storica dei destinatari: in *Ep.* 1.144 il re Giovanni si rivolge ad un tale Pietro Baldo con parole di ringraziamento per l'accoglienza accordata ai suoi inviati; lo stesso accade in *Ep.* 1.147, il cui destinatario è Bernardo Bondo. Di lui si menzionano la sua bontà d'animo e la buona predisposizione che il già citato Pires e un tale Perestrello hanno elogiato in seguito alla protezione che gli aveva accordato. Infine, anche il destinatario di *Ep.* 1.146, un certo Ludovico Veneto²⁴, viene ringraziato da Don Giovanni per l'invio di un libro sugli strumenti bellici che gli era arrivato tramite i suoi emissari Jerónimo Pires e Perestrello. Inoltre, viene ricordato anche il trattamento impeccabile riservato a Pires e Barroso nel loro viaggio in Italia. Un'altra lettera che cita un personaggio sconosciuto è l'*Ep.* 1.145 il cui destinatario è, però, un famoso personaggio storico italiano, Piero de' Medici (figlio di Lorenzo il Magnifico). Anche in questo caso la lettera ha una costruzione fortemente retorica, al pari delle precedenti, e funge da strumento per garantire la protezione a un tale Boezio Pisano, questione che il re Giovanni già aveva discusso con Lorenzo il Magnifico, prima della sua morte. Dal momento che, alla data presunta della lettera, Piero era già succeduto al padre, dobbiamo ipotizzare che sia stata scritta dopo la morte di Lorenzo (post. 1492). Un'altra lettera di cui è possibile ipotizzare la data di redazione ma che, come nei precedenti casi, non segue un preciso ordine cronologico all'interno dell'epistolario è l'*Ep.* 1.49, indirizzata da Don Giovanni al re di Napoli Ferdinando. Il testo assume i toni di un messaggio di ringraziamento per l'invio di alcuni cavalli molto preziosi per mezzo di Paolo Venato che si fermerà alla corte portoghese per qualche giorno, fino a dopo le nozze del principe Alfonso con Isabella. Pertanto, la data della lettera dovrebbe essere proprio il 1490.

24 Da Costa Ramalho y Oliveira e Silva si interrogano sul fatto che possa essere lo stesso destinatario dell'epistola 116 presente sempre nel I vol. dell'epistolario: 2010, 451.

Accanto alle lettere indirizzate ai sovrani o ad altre personalità di spicco del panorama politico italiano, ce ne sono alcune che fanno parte di un gruppo aventi come destinatari personaggi appartenenti al clero. La sezione in questione riguarda epistole disposte tra loro quasi consecutivamente; abbiamo: l'*Ep.* 1.133 (rivolta al cardinale della chiesa di San Pietro in Vincoli, Giuliano della Rovere); l'*Ep.* 1.134 (rivolta al vescovo di Siena, Francesco Todeschini Piccolomini, poi papa Pio III); l'*Ep.* 1.135 (rivolta al cardinale di Napoli, forse Alessandro Carafa); l'*Ep.* 1.137 (rivolta al cardinale di Parma, Giovanni Jacopo Schiaffinato); l'*Ep.* 1.138 (rivolta al cardinale Ascanio Maria Sforza, prelado di Pavia e fratello di Ludovico il Moro). Tutte queste lettere sono state scritte da Cataldo a nome del re Giovanni e hanno come obiettivo quello di chiedere protezione e supporto per Fernando de Almeida²⁵, vescovo di Ceuta, che si era recato in visita alla curia romana per conto della casa reale portoghese. Lo stile, a prescindere dai diversi destinatari, presenta notevoli somiglianze soprattutto per le argomentazioni retoriche atte a persuadere l'interlocutore. A questo proposito, è importante anche segnalare l'*Ep.* 1.129, redatta per patrocinare la causa di Fernando de Almeida e rivolta ai cittadini di Siena: anche in questo caso il sovrano esprime la sua gratitudine nei confronti della città per la sua disponibilità. Per quanto riguarda la *Ep.* 1.177, il destinatario è di nuovo il cardinale Ascanio Maria Sforza ma questa volta il mittente è il re Don Emanuele: la lettera in questione funge da raccomandazione per la causa, in questo caso, del vescovo Fernando Coutinho. Infine, abbiamo l'*Ep.* 1.48 che è l'ultima di questa sezione di testi indirizzati alle figure religiose di spicco nel panorama politico italiano: il destinatario, questa volta, è papa Innocenzo VIII. Questo testo si distingue dai precedenti per la particolarità del contenuto. Con un lungo discorso il re Giovanni ribadisce il concetto dell'importanza dell'esercizio e dell'insegnamento delle buone arti. Lo studio e la formazione, infatti, vengono presentati come i due unici rimedi che permettano agli uomini di vivere bene. Per questa ragione, gli antenati del re istituirono gli studi di Belas Letras. A tal proposito, Giovanni fa riferimento ad un documento conseguito da parte del sommo pontefice con il quale si garantiva il pagamento di una certa somma di denaro da parte di tutti i collegi dei canonici del regno a favore dell'Università di Lisbona per la riparazione degli studia e per l'aumento degli stipendi attribuiti annualmente ai professori. I collegi dei canonici erano riusciti a revocare il privilegio e il re, in nome dell'Università di Lisbona, si appella all'autorità papale per correggere tale dissenso affinché questo denaro continui ad essere versato per il sostentamento dell'università che si trova in una difficile situazione economica.

Come si è detto in apertura di questo paragrafo, per quanto riguarda il secondo gruppo di lettere, abbiamo un numero molto alto di testi scritti da Cataldo in persona e indirizzati a destinatari italiani (famosi e/o sconosciuti). Di seguito ne viene presentato un elenco:

25 Su Fernando de Almeida si vede l'*Ep.* 1.40, scritta da Cataldo in nome del vescovo e indirizzata a papa Innocenzo VIII, in cui il presule offre un dettagliato resoconto sulle imprese compiute e chiede il mantenimento di certi benefici di cui godeva. L'*Ep.* 1.40 è datata prima del 1492, anno di morte di papa Innocenzo VIII (cf. n. 93 e n. 95, Da Costa Ramalho y Oliveira e Silva 2010, 153).

- *Ep.* 1.82 (Cataldo a Giulio Malvezzi);
- *Ep.* 1.83 (Cataldo a Gabriele, nobile poeta di Bologna);
- *Ep.* 1.84 (Cataldo ad Alessandro Goziadino);
- *Ep.* 1.86 (Cataldo a Giovanni Pontano);
- *Ep.* 1.87 (Cataldo a Bulgarino, giureconsulto di Siena);
- *Ep.* 1.90 (Cataldo a Iacopo Marcello, nobile veneziano);
- *Ep.* 1.91 (Cataldo a Platina, uomo eruditissimo);
- *Ep.* 1.93 (Cataldo al giudice Gaspare Malvezzi);
- *Ep.* 1.96 (Cataldo a Bartolomeo Filalete, vescovo di Ostuni);
- *Ep.* 1.97 (Cataldo ad Antonio de Petrucci, segretario del re);
- *Ep.* 1.98 (Cataldo a Francesco Filelfo);
- *Ep.* 1.99 (Cataldo all'oratore Aurelio);
- *Ep.* 1.101 (Cataldo all'oratore Aurelio);
- *Ep.* 1.103 (Cataldo a Gabriele, nobile poeta di Bologna);
- *Ep.* 1.108 (Cataldo a Giulio Malvezzi);
- *Ep.* 1.109 (Cataldo a Bulgarino, giureconsulto di Siena);
- *Ep.* 1.111 (Cataldo a Bernardino Corvino);
- *Ep.* 1.115 (Cataldo a Nestore Malvezzi, cavaliere di Gerusalemme);
- *Ep.* 1.116 (Cataldo a Ludovico Bracho Veneto);
- *Ep.* 1.118 (Cataldo a Battista Guarino);
- *Ep.* 1.119 (Cataldo all'oratore Aurelio);
- *Ep.* 1.121 (Cataldo a Nestore Malvezzi, cavaliere di Gerusalemme);
- *Ep.* 1.122 (Cataldo al magistrato Gaspare Malvezzi);
- *Ep.* 1.123 (Cataldo al giudice Gaspare Malvezzi);
- *Ep.* 1.170 (Cataldo a Cardona, conte di Reggio).

Una caratteristica che, senza dubbio, salta all'occhio già ad un primo sguardo è la disposizione di questi testi che si presentano abbastanza ordinati rispetto alla struttura generale dell'epistolario, sebbene non sempre si susseguano cronologicamente. Uno dei nomi sicuramente più ricorrenti nel ventaglio dei destinatari è quello dei Malvezzi, una nobile famiglia di giuristi bolognesi che, nel corso del soggiorno di Cataldo a Bologna, offrirono appoggio e protezione al giovane umanista e a cui Cataldo rimase legato per tutta la vita da un rapporto di sincera amicizia. La prima epistola dedicata ai Malvezzi è *Ep.* 1.82 al cui destinatario, Giulio, Cataldo raccomanda il famoso giurista Bulgarino dei Bulgarini, che aveva insegnato a Ferrara, Siena e nella stessa città di Bologna. Anche in questo caso, Cataldo si appella alla sua *vis rhetorica* per domandare accoglienza e protezione per Bulgarino, secondo lo schema consueto che è impiegato anche nelle lettere ufficiali scritte per la cancelleria portoghese. A questo proposito, anche le epistole 1.83, 1.84 e 1.87 hanno come oggetto il viaggio di Bulga-

rino a Bologna: nel caso di 1.83 Cataldo si rivolge a Gabriele Bossi²⁶ (nobile poeta della città) pregandolo di accogliere il giurista come se fosse lui, così come fa in 1.84 rivolgendosi, però, ad Alessandro Goziadino²⁷. In 1.87, invece, il destinatario è proprio lo stesso Bulgarino a cui Cataldo dedica parole di affetto e di stima, riconoscendo che, per le sue qualità, è apprezzato in ogni dove. Questa lettera è particolarmente importante perché è una delle poche in cui Cataldo riporta il suo cognome, Parisio. Inoltre, in merito alla questione della datazione di queste lettere, possiamo dire che sono anteriori al 1497, anno della morte di Bulgarino. A Bulgarino, infine, è dedicata anche la lettera 1.109 che ribadisce, seguendo una serie di stilemi largamente usati dall'umanista, la stima e il valore del suo interlocutore. Oltre all'*Ep.* 1.82, a Giulio Malvezzi è indirizzata anche *Ep.* 1.108 che, per il contenuto e per il tono confidenziale, è piuttosto un biglietto.

Anche l'*Ep.* 1.93, indirizzata a un altro esponente dei Malvezzi, Gaspare, ha un tono molto intimo e personale. In questa epistola Cataldo ribadisce il suo rammarico per essere lontano da Gaspare e da Bessarione che considera suoi mecenati e guide ed esprime i suoi timori su una possibile mal interpretazione del suo comportamento per via della distanza: una distanza che, però, non fa diminuire la venerazione dell'umanista nei suoi confronti. Molto interessanti sono anche le epistole 1.122 e 1.123, entrambe rivolte al solo Gaspare perché forniscono dati importanti sugli anni di permanenza di Cataldo a Bologna, quando ancora stava svolgendo i suoi studi universitari di diritto e cercava di guadagnarsi da vivere tentando la via dell'insegnamento. In 1.122 Cataldo ringrazia Gaspare per avergli riservato uno dei due posti disponibili per entrare nel collegio di Ancarano (della fondazione di Pietro Ancarano²⁸) che provvedeva agli studenti più poveri. Tuttavia, in 1.123, le speranze di Cataldo sono state disilluse: il suo rammarico sta nel fatto che voleva riservare questo posto non per sé stesso ma per suo cugino (cf. *infra*) e ribadisce il fatto di aver vissuto degnamente per più di quindici anni a Bologna senza l'elemosina altrui. Sebbene sia riconoscente ai Malvezzi, non può che sentirsi tradito dalle loro false aspettative: è, però, consapevole che questo stato d'animo sia transitorio perché è dovuto alla cattiva notizia che Gaspare gli ha dato.

A Nestore Malvezzi sono indirizzate due epistole (1.115 e 1.121). La prima fa riferimento ad un evento luttuoso che aveva colpito i Malvezzi e cioè la morte di Bessarione. Sebbene Cataldo non condivida alcun legame di sangue con loro, si sente, tuttavia, molto addolorato per questa perdita: non mancano parole di elogio in onore di Bessarione con cui cerca di consolare il suo interlocutore, proprio facendo leva sulla vita degna che il Malvezzi ha condotto. Alla morte di Bessarione Cataldo fa riferimento anche in *Ep.* 1.116, in occasione di una sua corrispondenza con un tale Ludovico Bracho Veneto (cf. *supra*, 1.146): paragona la morte di Bessarione alla sua propria morte e chiede al suo interlocutore di scrivergli perché solo le lettere degli amici gli arrecano un po' di sollievo. La seconda lettera a Nestore

26 Su Gabriele Bossi si veda la nota 176 di Ramalho y Oliveira e Silva 2010, 287.

27 Su Alessandro Goziadino si veda la nota 177 di Ramalho y Oliveira e Silva 2010, 289.

28 Sulla fondazione di Pietro Ancarano si veda la nota 251 di Ramalho y Oliveira e Silva 2010, 395.

Malvezzi è 1.121: il tono di quest'epistola è decisamente diverso dalla precedente, il che rende complicato collocarla cronologicamente. Cataldo chiede protezione a Nestore in nome di un tale Federico Randazzo, suo conterraneo, che deve andare a Roma per intercedere presso il papa.

Accanto alla sezione di lettere che gira intorno ai membri della famiglia dei Malvezzi, l'altro gruppo più corposo di epistole è quello che include, come destinatari, alcuni tra i più famosi umanisti italiani. Alcune di queste lettere mantengono i toni di una conversazione privata del tutto simile a certi messaggi della corrispondenza con i Malvezzi, altri invece si collocano all'interno delle più accese diatribe culturali dell'epoca, altre ancora rimarcano quel sodalizio amicale così familiare all'interno dell'umanesimo internazionale. Di carattere privato sono, ad esempio, le epistole 1.86 indirizzata a Giovanni Pontano, famoso umanista e politico napoletano e 1.90, rivolta a Jacopo Marcello, un politico e nobile veneziano del XV secolo. Cataldo gli chiede, in via confidenziale, di scrivere di nuovo ad un famoso ambasciatore regio che ancora si trovava a Venezia, probabilmente perché ha bisogno di lui. Anche in questo caso non mancano i complimenti nei confronti di Jacopo Marcello. Allo stesso modo è di carattere privato la lettera 1.98, indirizzata a Francesco Filelfo, un famoso umanista, che Cataldo saluta definendolo padre delle due lingue. L'aspetto privato di questa conversazione si vede dal fatto che Cataldo fa delle supposizioni sul perché non abbia risposto alle due precedenti lettere. L'umanista conviene che il suo ritardo nella risposta sia dovuto ad un rifiuto delle sue lettere e conclude dicendo che, qualunque cosa gli risponderà, lui la considererà come un oracolo.

Hanno un tono più polemico le epistole 1.91, 1.96, 1.97, 1.99, 1.101, 1.103, 1.118 e 1.119. Nel caso di 1.91 il destinatario è Bartolomeo Sacchi²⁹, detto il Platina, un famoso ellenista e latinista italiano. Cataldo mostra interessamento nei confronti del suo stato di salute e, dalle sue parole, si apprende che Platina sta vivendo a Roma, cosa che non lo stupisce perché a Roma risiedono gli umanisti che si interessano della lingua greca. Cataldo esprime il suo disinteresse per la lingua greca che ha lasciato a Bologna. Vengono nominati, inoltre, Crastone e Lascaris come maestri di Cataldo insieme ad altri autori classici. In 1.96 Cataldo scrive al vescovo di Ostuni, Bartolomeo Filalete, fine umanista morto nel 1484. L'autore si lamenta di alcuni poeti che sono stati acerrimi nemici di Lorenzo Valla e spera di confutare questi detrattori con la verità. Alla fine, si menziona Antonello de Petrucci, il segretario regio di Ferdinando I di Napoli, con cui Bartolomeo dovrebbe parlare per chiedergli di castigare meritatamente l'insolenza di questi umanisti greci. Ad Antonello de Petrucci Cataldo scrive in 1.97: gli chiede di proteggere Lorenzo Valla dai suoi detrattori, gli umanisti ellenizzanti Lippo (secondo alcuni è Aurelio Brandolini) e Michele Marullo³⁰. Questa lettera è molto interessante perché offre una visione dall'interno sulle questioni inerenti all'umanesimo italiano. Le epistole 1.99, 1.101 e 1.119 sono indirizzate tutte ad Aurelio Brandolini: nel caso di 1.99 il tono della corrispondenza è piuttosto cordiale, sebbene la rela-

29 Sul Platina si veda la nota 186 di Ramalho y Oliveira e Silva 2010, 303.

30 Su questi due umanisti greci e in particolare sull'identità di Lippo si veda la bibliografia citata in nota 199 Ramalho y Oliveira e Silva 2010, 321.

zione tra Cataldo e l'umanista fosse piuttosto burrascosa, così come in 1.101. Cataldo apre la lettera lamentandosi della lentezza con cui il suo interlocutore gli risponde e si informa sulla sua situazione attuale. In quanto a Cataldo, egli fa riferimento all'amicizia dei Malvezzi, in particolar modo qui sono menzionati Nestore e Bessarione, per i quali ha parole di affetto. Infine, fa riferimento al suo viaggio a Roma (città da cui gli scrive) in occasione del quale ha recuperato dei documenti dal papa e afferma che ritornerà a Bologna il giorno seguente. La lettera si conclude con una *captatio benevolentiae* nei confronti di Aurelio in cui Cataldo ribadisce la necessità di ricevere sue notizie. L'epistola 1.119, invece, non aggiunge nessuna informazione in particolare, ad eccezione del fatto che Cataldo ribadisce l'urgenza di ricevere le sue risposte. Chiudono la sezione dedicata agli umanisti le lettere 1.103 e 1.118. La prima è rivolta di nuovo a Gabriele Bossi, famoso poeta di Bologna. Anche in questo caso Cataldo utilizza il *leit motiv* dello scambio epistolare come mezzo per sopperire alla lontananza e per mostrare l'affetto reciproco. Nell'ultima parte della lettera il tono si fa più confidenziale e Cataldo arriva a confessare all'amico il suo desiderio di andarsene il prima possibile dal luogo in cui si trova perché è infestato da insetti fastidiosi. La seconda (1.118) è rivolta invece all'umanista Battista Guarino, figlio di Guarino Veronese. Il tono di questa lettera è confidenziale. Cataldo inizia la conversazione con una norma di carattere generale per cui sarebbe motivo di grande arroganza lodare sé stessi ma, allo stesso modo, considera come una negligenza, per qualcuno che è degno di raccomandazione, tenere nascoste le proprie qualità. Considera quest'atteggiamento opportuno se viene messo in pratica seguendo il senso comune e la moderazione. La lettera si conclude con un'esortazione a Guarino affinché condivida con lui i suoi pensieri, definendolo un uomo più dotto di suo padre.

L'epistola 1.111 è indirizzata a Bernardino Corvino, un personaggio sconosciuto. È particolarmente interessante perché, sebbene il destinatario non sia noto, ci dà delle informazioni di carattere generale su un momento di difficoltà economica che stava vivendo Cataldo. Nella prima parte della lettera Cataldo si dispiace del fatto che l'uomo è stato trascinato per terra e per mare in cerca del suo aiuto senza però riuscire nell'intento. Infatti, Cataldo dice di non poter aiutare nessuno in questo momento perché anche lui sta avendo una situazione di difficoltà economica e non sa quando si risolverà. Si parla poi di un libro di Corvino che Cataldo dice di avere e che ancora non ha venduto perché il compratore non gli ha dato i soldi. Infine, Cataldo spiega il perché del suo silenzio degli ultimi tempi affermando che, dopo il rientro da Bologna, è uscito molto poco di casa e si trova ora afflitto dalla scabbia e dalla febbre. Lo saluta sperando di poter guarire presto così da potergli inviare altre lettere.

Per ultimo abbiamo l'*Ep.* 1.170, indirizzata a Raimondo Cardona, conte di Reggio. In questa lunga lettera, Cataldo aggiorna Cardona sui suoi ultimi spostamenti. Dice che è arrivato dal Portogallo a Toledo, città che desiderava visitare ma ora che si trova qui da 15 giorni, si è già stancato tanto da arrivare a dire che preferirebbe servire una qualsiasi persona umile del suo paese piuttosto che comandare qui su persone importanti. Poi spiega le ragioni della sua venuta accennando alla salita al trono di don Manuel e alle sue nozze con Isabella. Questo dato, in particolare, insieme alle altre informazioni sui suoi spostamenti ci permettono di collocare il testo, dal punto di vista storico.

All'interno di questo gruppo di lettere scritta di persona da Cataldo a destinatari italiani, è importante porre l'attenzione su una sezione (14 lettere) che si distacca dal resto perché comprende testi che presentano una caratteristica comune, ovvero sono indirizzati a destinatari siciliani. Nel contributo *La Sicilia y los sicilianos en 'Epistole et Orationes quedam Cataldi Siculi' de Cataldo Parisio Siculo*³¹ vengono segnalati dettagliatamente i testi in cui si fa riferimento alla Sicilia come luogo di provenienza di Cataldo (cf. *Ep.* 1.29 ed *Ep.* 1.68) e quelli in cui i destinatari sono, per l'appunto siciliani. Di seguito si presentano i testi così come sono stati individuati³²:

- *Ep.* 1.34 (Cataldo Siculo a Lucio Siculo);
- *Ep.* 1.35 (Cataldo Siculo a Lucio Siculo);
- *Ep.* 1.65 (Cataldo al giureconsulto Francesco Parisio, suo cugino);
- *Ep.* 1.67 (Cataldo al giureconsulto Francesco Parisio, suo cugino);
- *Ep.* 1.81 (Il magistrato di Sciacca a Lopo de Urreia, viceré di Sicilia);
- *Ep.* 1.85 (Cataldo a Pegaso de Taormina);
- *Ep.* 1.88 (Cataldo a Giovanni Saccano Siculo);
- *Ep.* 1.89 (Cataldo al vescovo di Caltagirone);
- *Ep.* 1.104 (Cataldo a Marco Enense Siculo);
- *Ep.* 1.112 (Cataldo a Galieno, suo cugino);
- *Ep.* 1.114 (Cataldo a Giovanni Saccano);
- *Ep.* 1.117 (Cataldo ad Antonio Melitense Siculo);
- *Ep.* 1.153 (Cataldo ad Andrea Barbazza Siculo);
- *Ep.* 1.162 (Cataldo a Prospero [medico] e rabbino di Trapani, persuadendolo sulla vera conversione).

Ad eccezione delle epistole 1.65, 1.67 e 1.112 che sono destinate a dei familiari di Cataldo (i suoi cugini Francesco Parisio e Galieno), tutte le altre sono rivolte a umanisti, intellettuali, uomini di potere ed ecclesiastici che condividevano con l'autore la stessa origine siciliana. Queste epistole mostrano come Cataldo mantenne sempre vivi i contatti con la sua patria d'origine, a prescindere dal suo trasferimento in Portogallo. Anche in questo caso, le tematiche affrontate sono diverse: si distaccano in particolar modo le due epistole rivolte a Lucio Marineo Siculo³³ (cf. 1.34 e 1.35) per le posizioni espresse da Cataldo a proposito dell'umanesimo nella penisola iberica. A differenza di Lucio Marineo, Cataldo si mostra molto più aperto e moderato nei confronti dei colleghi spagnoli e portoghesi e smonta le considerazioni negative del suo compatriota su Nebrija, definendolo *prudens* ed *eruditus*. Molto inte-

31 Per un'analisi puntuale e contenutistica di questa sezione di testi con destinatari siciliani si rimanda all'articolo di D'Angelo 2020, 39-57.

32 D'Angelo 2020, 44.

33 D'Angelo 2020, 50-52.

ressante è anche l'*Ep.* 1.162³⁴, rivolta a Prospero, medico e rabbino di Trapani, per le questioni espresse dall'autore a proposito della conversione alla religione cristiana. Il testo è di fatto una pesante invettiva nei confronti di Prospero affinché si converta alla vera fede, cosa che avverrà in seguito. L'unica epistola a rappresentare un'eccezione è *Ep.* 1.81 perché è stata scritta da Cataldo a nome del magistrato di Sciacca e indirizzata al viceré di Sicilia, Lopo de Urreia per porre alla sua attenzione un problema di ordine pubblico che riguardava la città di Sciacca. Con questa epistola il magistrato denuncia al viceré le vessazioni che gli abitanti di Sciacca subivano a causa delle incursioni della pirateria africana. In conclusione, possiamo affermare che anche nel caso di questa sezione di testi a sfondo siciliano, lo stile di Cataldo si mostra molto attento all'uso degli espedienti retorici, sebbene alcune lettere presentano un tono più confidenziale perché sono di carattere privato.

Infine, per quanto riguarda l'ultimo gruppo di testi analizzati in quest'articolo, abbiamo:

- 1.139 (Piccolo discorso di Cataldo ai giudici del gran tribunale regio di Palermo);
- 1.164 (Discorso pronunciato pubblicamente da Cataldo a Bologna in onore di tutte le scienze e della stessa Bologna).

Il discorso 1.139³⁵ è una breve orazione (in latino è, infatti, chiamata *oratiuncula*) rivolta ai giudici del gran tribunale di Palermo, in cui si patrocinava la causa dell'assassinio crudele di un uomo innocente che era avvenuto a Sciacca per mano di atroci criminali. Infine, abbiamo il discorso ^{1.164}, pronunciato di fronte alla città di Bologna e che è stato trattato in apertura di questo contributo (cf. supra. pgf. 1): è considerata come una delle orazioni pubbliche più importanti di Cataldo proprio perché è una prova del suo ruolo di umanista che iniziava via via a farsi strada nell'orizzonte culturale italiano.

4. Conclusioni

Esaminando i dati presentati, si può affermare che le lettere e i discorsi aventi come destinatari personaggi italiani rappresentano una parte importante dell'epistolario di Cataldo e dimostrano che, persino fuori dalla propria patria, l'umanista continuò a mantenere una stretta relazione con l'Italia sia dal punto di vista diplomatico, sia del punto di vista personale. Infine, questa sezione di testi offre al lettore un interessante ritratto di Cataldo come uomo perfettamente inserito nella corte reale lusitana e come umanista tanto in ambiente portoghese quanto in ambiente italiano ma, al contempo, ci avvicina al suo contesto più intimo e personale perché mostra la fitta rete di relazioni che l'autore condivide con il mondo dei suoi connazionali.

34 D'Angelo 2020, 55-56.

35 D'Angelo 2020, 56.

Ringraziamenti

Questo lavoro si inserisce nel progetto di ricerca Plan Nacional de I+D PGC2018-094604-B-C31 (MCIU/AEI/FEDER, UE). Pertanto, vorrei ringraziare i miei direttori di tesi il professor José María Maestre Maestre (Universidad de Cádiz), il professor Maurizio Campanelli (Università di Roma La Sapienza) e la professoressa Ana María Sánchez Tarrío (Universidad de Lisboa) con l'aiuto dei quali è stato possibile realizzare questo contributo.

Bibliografia

- Alves, H. J. S. "Nas origens da poética do humanismo renascentista em Portugal: o sobrenatural na Arcitinge de Cataldo", in *Cataldo Sículo e André de Resende. Actas do Congresso Internacional do Humanismo Português*. Lisboa, 2002, 35-46.
- D'Angelo, F. "La Sicilia y los sicilianos en 'Epistole et Orationes quedam Cataldi Siculi' de Cataldo Parisio Sículo", *Zibaldone, Estudios Italianos* 8, 2020, 38-57.
- Marcocci, G. "Parisio, Cataldo", *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 81, 2014. [https://www.treccani.it/enciclopedia/cataldo-parisio_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/cataldo-parisio_(Dizionario-Biografico)/)
- Mendes, J. P. "Cataldo: o homem, a vida e a poesia", in *Cataldo Sículo e André de Resende. Actas do Congresso Internacional do Humanismo Português*. Lisboa, 2002, pp. 23-28.
- Parisio Sículo, C. *Epistole et Orationes quedam Cataldi Siculi*. Edição fac-similada. Introdução de A. da Costa Ramalho. Coimbra, 1988.
- Ramalho, A. C., "Algumas Relações Italianas de Cataldo Áquila Sículo", *Humanitas* 15, 1963, 367-379.
- Ramalho, A. C. "Investigações sobre Cataldo Sículo", *Humanitas* 17, 1965, 139-158.
- Ramalho, A. C. "Quatro Epigramas de Cataldo", *Humanitas* 52, 2000, 287-296.
- Ramalho, A. C., "Cataldo Sículo em Portugal: alguns tópicos", in *Cataldo Sículo e André de Resende. Actas do Congresso Internacional do Humanismo Português*. Lisboa, 2002, 13-23.
- Ramalho, A. C., Silva, A. F. O. (eds.), *Cataldo Parisio Sículo. Epístolas. Parte I*. Lisboa, 2010.
- Ramalho, A. C., Silva, A. F. O. (eds.), *Cataldo Parisio Sículo. Epístolas. Parte II*. Lisboa, 2005.
- Soares, N. N. C. "Cataldo e Resende: da pedagogia humanista de Quatrocentos à influencia de Erasmo", in *Cataldo Sículo e André de Resende. Actas do Congresso Internacional do Humanismo Português*. Lisboa, 2002, 311-340.
- Talil Tannus, C. A. "Cataldo, 'orator regius'", in *Cataldo Sículo e André de Resende. Actas do Congresso Internacional do Humanismo Português*, Lisboa, 2002, pp. 29-35.
- Vasconcelos, B. *Itinerario do Dr. Jeronimo Münzer (Excertos)*. Coimbra, 1931.

Soph. *Trach.* 216-220: tentativi di ricostruzione orchestrale

Soph. *Trach.* 216-220: some hypotheses about dance patterns

Anna Maganuco¹
Università degli Studi di Verona
anna.maganuco@univr.it

Abstract

A brief lyric passage in Sophocles' *Trachiniae* (vv. 216-220) contains a great amount of choral self-referentiality and Dionysiac imagery. This paper proposes a reconstruction of the choral performance in this song by considering textual, intertextual and metrical elements, imagining what kind of dance might have taken place in the orchestra. Two literary references to a circular chorus in dance scenes, from comedy (Ar. *Thesm.* 953-958) and epic (Hom. *Il.* 18.590-606), will also be compared.

Keywords

Sophocles, *Trachiniae*, dithyramb, circular chorus, dance

1. Il corale infraepisodico delle *Trachinie* di Sofocle

Il primo episodio delle *Trachinie* di Sofocle contiene un breve canto corale (unica inserzione lirica dell'episodio²) che la critica da lungo tempo ha etichettato come 'iporchema', soprattutto in riferi-

1 Desidero ringraziare il prof. Iñigo Ruiz Arzalluz per l'organizzazione delle due giornate *In Flore Novo* (Vitoria-Gasteiz, 17-18 dicembre 2021), in occasione delle quali è stata presentata la relazione che trova qui forma scritta, e per la gentile accoglienza ricevuta presso l'Universidad del País Vasco. Ringrazio altresì il prof. Andrea Rodighiero e i due revisori anonimi per le utili osservazioni su queste pagine.

2 Il canto astrofico, dal momento che sembra dividere non due episodi bensì due scene del primo episodio, è da annoverare fra i 'corali infraepisodici' o 'intermezzi corali' (così Gentili 1984-1985, 31; Centanni 1991, 37-42 e 86-87; Rodighiero 2013, 105; Ercoles 2020, 133); altri lo considerano uno stasimo, in quanto posto «ad un punto di riposo dell'azione» scenica e dunque fra due distinti episodi (cf. De Falco 1924, 30-31, il quale si spinge a negare, in De Falco 1928, 66, che nelle tragedie conservate di Eschilo e Sofocle esistano canti episodici corali) e prima dell'«entrata nell'azione di un nuovo personaggio» (Milo 2006, 175). Se guardiamo alla funzione drammaturgica del canto, tuttavia, è evidente come esso risulti perfettamente integrato nell'episodio, al punto da essere eseguito in risposta alla 'richiesta' di Deianira (vv. 202-204) e da introdurre in scena la *στολή* delle schiave di guerra (vv. 222-224). Sui limiti di una separazione troppo netta fra stasimi e canti infraepisodici, nonché sull'impossibilità di definire dei criteri oggettivamente validi per il riconoscimento di questi ultimi, si veda De Lucia 1997.

mento al tono gioioso del testo e alla menzione esplicita dei movimenti di danza³. L'intervento lirico, infatti, segue il primo annuncio dell'imminente ritorno di Eracle a Trachis, quello pronunciato da un messaggero 'non ufficiale' che ha appreso la lieta notizia dalla bocca dell'araldo Lica e ha deciso di precederlo per sollevare Deianira dalla pena per l'incerta attesa dello sposo. La reazione della donna è immediata, in quanto incita subito le donne intorno a sé a "levare la propria voce" per celebrare la tanto attesa – e oramai insperata – notizia del ritorno di Eracle (vv. 202-204):

φωνήσατ', ὧ γυναῖκες, αἶ τ' εἴσω στέγης Levate la voce, donne, voi dentro il palazzo
αἶ τ' ἐκτὸς αὐλῆς, ὡς ἄελπτον ὄμμ' ἐμοὶ e voi all'esterno! Ora che godiamo della luce,
φήμης ἀνασχὼν τῆσδε νῦν καρπούμεθα. per me insperata, emersa da questa notizia.

La risposta a tale esortazione è costituita dal già citato canto corale, che si configura come un'esplosione di gioia che possiamo apprezzare solo parzialmente leggendo il testo tramandatoci dalla tradizione manoscritta, privato di quegli elementi visivi e sonori (musica, canto, danza) che sicuramente svolgevano un ruolo di primissimo piano nel comunicare agli spettatori ateniesi l'atmosfera festosa di questa *performance* corale. Si riporta di seguito integralmente il testo di questo breve canto sciolto da responsione, accompagnato da una traduzione di chi scrive e dall'analisi metrica⁴.

205	ἀνολολύξατε δόμοις ἐφεστίοις	υυυ-υυυ-υυ-υ-	2cr ia <i>vel</i> do hypodo
206	ἀλαλαῖς ὁ μελλόνυμφος, ἐν δὲ κοι-	υ-υ-υ-υ-υ-υ-	ia do ^{kaibel}
207	νὸς ἀρσένων ἴτω	υ-υ-υ-υ-	do ^{kaibel}
208	κλαγγὰ τὸν εὐφάρετραν	--υ-υ-υ-	ia ba
209	Ἀπόλλωνα προστάταν·	υ-υ-υ-υ-	ba ia
210	ὁμοῦ δὲ παιᾶνα παιᾶν'	υ-υ-υ-υ-υ-	ia tr
211	ἀνάγετ', ὧ παρθένοι,	υυ-υ-υ-υ-	2cr
212	βοᾶτε τὰν ὁμόσπορον	υ-υ-υ-υ-υ- ≡	2ia
213	Ἄρτεμιν Ὀρτυγίαν	--υ-υ-υ-	hem ^m
214	ἐλαφαβόλον ἀμφίπτυρον,	υυ-υ-υ-υ-υ-	pros ^b

3 Per una discussione delle oscillazioni semantiche legate all'uso moderno di questa 'etichetta' cf. Maganuco 2020, con la bibliografia ivi raccolta (si vedano specialmente Dale 1950 e Di Marco 1973-1974, ancora attuali, e il recentissimo Recchia 2022, una nuova edizione dei frammenti iporchematici di Pindaro e Bacchilide).

4 Il testo che qui si presenta è frutto delle scelte critiche di chi scrive, scelte che possono essere discusse in questa sede solo limitatamente ai versi che saranno oggetto di discussione nelle pagine seguenti. La colometria che si propone è quella tramandata quasi unanimemente dai codici (per una difesa della colometria tradita a proposito di questo canto cf. Polizio 2004): tolti i pochissimi e comuni errori di alcuni codici (**KR**), soltanto i manoscritti che ci tramandano l'attività editoriale di Demetrio Triclinio mostrano significative divergenze, dovute all'esplicito tentativo di restituire una responsione che tuttavia resta insoddisfacente (si veda il relativo scolio metrico, p. 123 Turnebus). Le sigle metriche sono tratte da Gentili – Lomiento 2003, xiii-xiv.

215	γείτονάς τε Νύμφας.	I KI KI I	ithyph
216	ἀείρομ' οὐδ' ἀπόσομαι	KI KI KI KI	2ia
217	τὸν αὐλόν, ὃ τύραννε τᾶς ἐμᾶς φρενός.	KI KI KI KI KI KI I I	3ia
218	ἰδοῦ μ' ἀναταράσσει,	KI kkkI I I H	2ba <i>vel</i> do ^{kaibel}
219	εὐοῖ μ' ὁ κισσός ἄρτι βακχείαν	I I KI KI KI I I	ia do ^{kaibel}
220	ὑποστρέφων ἄμιλλαν.	KI KI KI I I I	ia ba
221	ἰὼ ἰὼ Παιάν·	KI KI I I	do ^{kaibel}
222	ἴδε ἴδ', ὃ φίλα	kkkI KI	hypodo <i>vel</i> do
223	γύναι, τὰδ' ἀντίπρωρα δὴ σοι βλέπειν	KI KI KI KI I KI	2ia cr <i>vel</i> do ^{kaibel} do
224	πάρεστ' ἐναργῆ.	KI KI I I	reiz ^a (penthem ^{ia})

«Levate alte grida di gioia, voi che aspettate lo sposo nelle stanze del palazzo! E intanto si unisca anche lo strepito dei maschi per il dio dalla bella faretra, Apollo protettore! E insieme, ragazze, cantate a voce alta: peana, peana! Invocate lei che è nata dallo stesso seme: Artemide Ortigia, cacciatrice di cervi, che tiene due fiaccole in mano; e le Ninfe a lei vicine! Mi sollevo in alto, non rifiuterò l'aulo: oh, padrone del mio animo! Ecco, mi scuote tutta – euoè! – l'edera, che ora mi trascina indietro nella rapida danza bacchica! Iò iò Peana! Guarda, guarda, donna cara: ecco il corteo, davanti a te, lo puoi vedere chiaro!».

Ciò che caratterizza marcatamente questo canto, nel confronto con altri corali tragici, è l'evidente commistione di generi extradrammatici cui il testo allude in maniera piuttosto scoperta: da qui la difficoltà di ricondurre il canto a uno solo di essi⁵. Poiché non è questa la sede per discutere tutti i riferimenti intertestuali che il testo pone, basti citare le più evidenti evocazioni di generi lirico-corali: mentre la prima metà del canto mostra elementi innodici (vv. 208-209 e 212-215) e riconducibili, più precisamente, all'intonazione di un peana (vv. 210-211)⁶, nella seconda metà ricorrono immagini tipiche del culto dionisiaco (vv. 216-220) e dunque riconducibili al genere ditirambico, con un esplicito ritorno al peana attraverso il tipico *refrain* rituale del v. 221; non bisogna poi sottovalutare la componente imenaica implicita nell'attesa dello sposo (vv. 205-206) e nella menzione delle Ninfe (v. 215)⁷.

5 E da qui anche la genesi di definizioni delle quali si fornisce di seguito qualche esempio: «an amalgam of different lyric elements» (Easterling 1982, 104); «perhaps the strangest choral ode in the Sophoclean corpus, an excited, astrophic medley of choral genres» (Power 2012, 293); «the Chorus draw upon three distinct lyric genres—paean, wedding song, and dithyramb. The resulting composite subverts the conventions of all three genres» (Catenaccio 2017, 11); «un canto fortemente ibrido, che si apre come un peana e si conchiude come un ditirambo, del quale reca, peraltro, la tipica veste metrico-ritmica» (Lomiento 2017, 58); «it includes elements of hymenaeal, parthenaic, paeanic, and dithyrambic song, and shifts from one to the other rapidly [...] there is a confusion of gender as well as genre here» (Weiss 2020, 173).

6 Si noti soprattutto il modo in cui il nome di Artemide è accompagnato da un'ampia gamma di epiteti rituali ai vv. 212-214 (così Davies 1991, 103: «the accumulation of epithets is hymnic»), nonché la presenza di un salto ritmico dai metri giambo-docmiaci dei versi precedenti all'unica occorrenza di metri-ritmi afferenti al γένος ἴσον ai vv. 213-214 (*hem^m | pros^b*), proprio in corrispondenza della menzione della dea (Henrichs 1994-1995, 80 parla di «more measured rhythms of the paian song in praise of Artemis»).

7 Cf. Rehm 1994, 74 e Swift 2011, 410. Sul collegamento fra le Νύμφαι – “spose” per definizione – e i riti matrimoniali

Nonostante gli innegabili richiami a questi generi lirici, non sarà un disutile *surplus* recuperare per questo canto l'etichetta di 'iporchema', volendo intendere un effettivo riferimento alle forme e alle modalità esecutive del genere lirico-corale di epoca arcaica e classica. Si noti, infatti, come il canto contenga tutti gli elementi riconducibili all'antico iporchema, secondo quanto riusciamo a trarre su di esso dalle fonti antiche: si tratta di un canto destinato agli dèi; gli espliciti riferimenti del coro alla propria danza lasciano intendere un forte legame fra le parole del testo e i movimenti orchestrici⁸; la tessitura metrico-ritmica presenta le stesse tipologie metriche riscontrabili nei frammenti superstiti del genere iporchematico⁹. Alla luce di un tale numero di corrispondenze, non sembra irragionevole considerare questo corale infraepisodico – almeno sotto il profilo formale e performativo – un canto composto ed eseguito secondo una 'maniera iporchematica' (ὕπορχηματικὸς τρόπος), ritenendo che «quando un canto presentava evidenti caratteristiche mimetiche poteva essere definito in base al modo di esecuzione un iporchema, anche se quanto al contenuto poteva essere un ditirambo o un peana» (Grandolini 1995, 255). Il tono celebrativo e festoso da solo basterebbe a giustificare l'impiego, da parte del poeta, di motivi tipici del peana celebrativo¹⁰ e del ditirambo all'interno di un'esecuzione corale che, nel suo complesso, doveva apparire pienamente iporchematica.

A partire da questo presupposto, dal momento che la caratteristica peculiare dell'iporchema rispetto agli altri generi lirici era il legame particolarmente stretto fra le parole del canto e i movimenti di danza eseguiti dai coreuti, non è forse infruttuoso interrogare più a fondo gli elementi autoreferenziali presenti nel testo e porsi qualche domanda sull'esecuzione orchestrale cui assistettero gli spettatori coevi. Se è vero che nella *performance* iporchematica canto e danza formavano un'unità inscindibile, in quanto i movimenti dei coreuti illustravano le parole da essi pronunciate o – al contrario – le parole del canto descrivevano i gesti compiuti nella danza, ci è forse consentito fare qualche considerazione in più sugli effettivi movimenti orchestrici eseguiti dal coro nella cosiddetta 'sezione ditirambica' del canto: è lì, infatti, che si registra una maggiore presenza di elementi autoreferenziali.

2. La 'sezione ditirambica' (Soph. *Trach.* 216-220)

A partire dal v. 216 avviene un drastico mutamento di tono del canto: si passa dall'uso della seconda persona plurale alla prima singolare, dall'imperativo al modo indicativo, dall'invocazione di più divinità all'apostrofe a uno strumento musicale, dalla proiezione verso l'esterno e il divino a una più personale autoreferenzialità. Tutto ciò caratterizza la 'sezione ditirambica' del corale (vv. 216-220), così chiamata a causa della chiara dimensione dionisiaca in cui ci trasportano questi versi, con la menzione

si veda Larson 2001, 100-101 e 111-112; ma è altrettanto diffusa una loro presenza accanto ad Artemide (cf. Larson 2001, 107-110), cosa che potrebbe bastare a giustificare la loro menzione in questo corale.

8 Henrichs 1994-1995, 82: «nowhere else in Sophoclean tragedy does choral self-referentiality find such vivid and agitated expression».

9 Per la lettura iporchematica di questo corale tragico cf. Grandolini 1995 e Maganuco 2020, 56.

10 Cf. Rutherford 2001, 55-57.

del grido rituale (εὐοῖ, v. 219), dell'edera del tirso (ὁ κισσός, v. 219), delle danze bacchiche (βακχείαν... ἄμιλλαν, vv. 219-220). Ecco nuovamente i versi cui si fa riferimento, seguiti da un apparato critico tramite il quale si vuole rendere conto delle scelte testuali¹¹.

216	ἀείρομ' οὐδ' ἀπόσομαι	Mi sollevo in alto, non rifiuterò
217	τὸν αὐλόν, ὃ τύραννε τᾶς ἐμᾶς φρενός.	l'aulo: oh, padrone del mio animo!
218	ἰδοῦ μ' ἀναπαράσσει,	Ecco, mi scuote tutta
219	εὐοῖ μ' ὁ κισσός ἄρτι βακχείαν	– euoè! – l'edera, che ora mi trascina
220	ὑποστρέφων ἄμιλλαν.	indietro nella rapida danza bacchica!
<p>216 ἀείρομ' οὐδ' codd.: ἄειρέ μ', οὐκ Margoliouth: ἀείρομαι, οὐδ' Erfurd: αἴρομαι οὐδ' Lloyd-Jones 217 τύραννε τᾶς ἐμᾶς codd.: τύρανν' ἐμᾶς T 219 εὐοῖ μ' AUYT: εὐ οἱ μ' L: εὔοιμ' KRZ: εὔοιμ' ZgZn: εὐοῖ εὐοῖ Dindorf βακχείαν codd.: βακχίαν Brunck 220 ὑποστρέφων codd.: ἐπιστρέφων Pearson (coll. 1182): ποδὸς τρέφων Blaydes: ποδὸς στρέφων Page (apud Dawe)</p>		

Non si intende sostenere che questi versi costituiscano un piccolo inno a Dioniso o un vero e proprio ditirambo: il dio non viene mai invocato¹², né menzionato per nome, e non bisogna dimenticare che questa strofetta dal sapore bacchico rimane inscritta all'interno di un 'peana' ad Apollo e Artemide, come appare chiaro dalla presenza del *refrain* ἰὼ ἰὼ Παιάν proprio in chiusura dell'intera sezione innodica (v. 221), la cui unità è visibile nella ripresa circolare di quelle sequenze metriche giambo-bacchico-docmiache (vv. 218-221) già usate nella sezione iniziale (vv. 205-209)¹³. Il richiamo di questa coloritura di genere si può piuttosto spiegare con il fatto che essa, forse più di ogni altra, contribuiva a comunicare lo stato di gioia euforica delle coreute in questo momento dell'azione scenica¹⁴.

La sezione si apre con la menzione dell'aulo, apostrofato dal coro come “padrone del mio animo”

- 11 Al v. 216 si preferisce mantenere il trådito ἀείρομ' οὐδ', ritenuto problematico ed emendato in αἴρομαι οὐδ' da Lloyd-Jones (cf. Lloyd-Jones 1981, 171 e Lloyd-Jones – Wilson 1990, 157) a causa dei pochi casi di elisione del dittongo -αι in tragedia (cf. Korzeniewski 1998, 34; Hose 1994, in particolare le pp. 38-39 su questo verso; Martinelli 1995, 41 n. 19); si noti, tuttavia, che nella poesia epica e lirica -αι viene normalmente eliso nelle terminazioni verbali medie e passive, perciò non dovrebbe apparire così peregrina l'idea che Sofocle si sia concesso una 'licenza poetica' in *lyricis* (cf. Jebb 1892, 37 e Kamerbeek 1959, 72). Al v. 219 non ci sono motivi sufficienti per accettare la duplicazione εὐοῖ εὐοῖ proposta da Dindorf: lo stesso metro ricorre al v. 206 (ia do^{kaibel}), perciò né il testo né la metrica richiedono una modifica. Per le sigle dei codici cf. Easterling 1982, 24.
- 12 È stato ipotizzato che il vocativo ὃ τύραννε (v. 217) si riferisca proprio al dio (cf. Longo 1968, 102), ma l'*ordo verborum* indica piuttosto nettamente un'apostrofe all'aulo. Anche lo *schol.* Soph. *Trach.* 217b¹ (p. 99 Xenis) parafrasa l'espressione come ὃ αὐλέ, τῆς ἐμῆς ψυχῆς τύραννε, e spiega che è l'aulo ciò che “eccita le fanciulle alla danza” (ἐρεθίζει γὰρ ὁ αὐλὸς τὰς παρθένους πρὸς τὴν χορείαν).
- 13 Sembra dunque eccessiva un'interpretazione generale del canto in chiave ditirambica (cf. Heikkilä 1991, 63-65 e Power 2012, 294-295), mentre sarebbe più corretto parlare di «paean tinged with dithyrambic elements» (Kamerbeek 1959, 71). Così anche Rodighiero 2004, 164-165 («il coro leva un inno in onore di Apollo e Artemide, accompagnandolo probabilmente con la coreografia movimentata di una danza dionisiaca che rimanda a uno scenario bacchico») e Andújar 2018, 280 («a paean containing elements of Dionysiac dancing»).
- 14 Sofocle potrebbe aver attinto al modello dei ditirambi di Pindaro, caratterizzati da «un impeto gioioso, un *pathos* estatico che non c'è nei suoi epinici», ricchi di elementi che «concorrono a ricreare quello stato di esaltazione che fa percepire gli oggetti più intensamente, sino allo stordimento allucinato ed estatico» (Privitera 1991, 149). Sui rapporti fra tragedia e ditirambo si veda Battezzato 2013.

(ὦ τύραννε τᾶς ἐμᾶς φρενός, v. 217): i vv. 216-217 descrivono così l'effetto psicagogico che la musica trascinate dell'aulo¹⁵ ha sulle donne del coro, al punto da 'dettare' loro i passi della danza. Poiché una simile apostrofe diretta allo strumento musicale rappresenta un *unicum* nel *corpus* drammatico, non è difficile credere che l'esplicita menzione dell'aulo avesse un corrispondente scenico di un certo peso: dal momento che l'accompagnamento musicale della tragedia prevedeva normalmente il suono dell'aulo¹⁶, bisognerà supporre qualcosa di più originale, cioè che la sua presenza in questa scena fosse ancora più evidente del solito, magari con l'auleta presente nell'orchestra in una posizione di rilievo in mezzo ai coreuti. In altre parole, la centralità dello strumento in questa sezione della *performance* corale potrebbe essere stata non solo metaforica, ma anche fisica: si potrebbe presumere, infatti, che nel pronunciare queste parole il coro si avvicinasse all'auleta, come attratto – anche fisicamente – dal suono ammaliante dello strumento.

Quanto alla disposizione orchestrale, considerata la concentrazione di immagini riconducibili al culto dionisiaco, non è implausibile che i coreuti a questo punto assumessero la formazione tipica delle esecuzioni ditirambiche nell'Atene del V sec. a.C.: quella del κύκλιος χορός. Fra le diverse modalità di esecuzioni coreutiche, la "danza circolare", diffusa in tutta l'area egea già in tempi antichissimi¹⁷ e con una lunga fortuna indipendente dal ditirambo, in quel periodo era diventata la più comune forma di esecuzione di questo genere lirico-corale nei festival ateniesi, fino al punto che nel corso del V sec. a.C. si generò una sovrapposizione semantica dei due termini, con la conseguente impressione che κύκλιος χορός fosse soltanto un sinonimo di διθύραμβος¹⁸. Secondo una felice ipotesi di Armand D'Angour, la predilezione del ditirambo per la κατάστασις circolare dei coreuti era dettata da ragioni prettamente pratiche, poiché i danzatori avrebbero tutti guardato e seguito meglio il ritmo scandito dall'auleta, posizionato al centro del cerchio¹⁹: «in the new circular arrangement, the choreuts could

15 Non si dimentichi che il suono dell'aulo è tradizionalmente associato al culto dionisiaco e alle danze bacchiche, come testimonia anche Euripide nelle *Baccanti* (vv. 123-134 e 379-385; si veda anche Wilson 1999, 81-82 sull'uso dell'aulo in momenti di gioiosa celebrazione). Quanto alla melodia suonata da questo strumento nel nostro canto, in assenza della notazione musicale è impossibile stabilirlo con certezza, ma è plausibile che all'inizio di questa sezione avvenisse un «musical shift» (Catenaccio 2017, 13) e a buon diritto Kamerbeek 1959, 72 ipotizza l'accompagnamento musicale dell'armonia frigia, introdotta in tragedia dallo stesso Sofocle (cf. Aristox. fr. 79 Wehrli = *Vita Soph.* 23, in *TrGF IV* T1.95-97) e «ritenuta dagli antichi tipicamente ditirambica. Di solito eseguita con l'*aulos*, si prestava a esprimere un'ampia gamma di stati d'animo, dalla gioia misurata alla pietà, alla selvaggia esaltazione, allo stato di frenesia mistica. Era dunque mimetica e versatile» (Lomiento 2017, 48; sull'armonia frigia in tragedia si vedano anche Comotti 1989, 46-48 e Perusino 1993, 62-64).

16 Cf. Ercoles 2020, 135.

17 Le prime attestazioni iconografiche di danze circolari in area egea risalgono all'età minoica e la loro diffusione sembra subire un incremento nel corso dell'età geometrica in contesti sia cultuali che agonali (cf. Liveri 2010-2011, 434-435, con la raccolta di fonti iconografiche alle pp. 451-456, e D'Acunto 2016, 209-238).

18 Sull'argomento si vedano Calame 1977, 77-84; Ieranò 1997, 49-51 e 233-239; Fearn 2007, 165-170 e 205-212; Ceccarelli 2013, 154-155 e 162-170. L'associazione fra danze cicliche e ditirambografi è inoltre attestata nella commedia di V sec. a.C. (cf. Ar. *Nub.* 333 e *Av.* 1378, con Lawler 1950).

19 Che l'auleta "stesse in mezzo", occupando la posizione centrale nei κύκλιοι χοροί, è testimoniato da *schol.* Aeschin. 1 (*In Tim.*), 10 (= 25 Dilts), ἐν δὲ τοῖς χοροῖς τοῖς κυκλίοις μέσος ἴσταται ἀὐλητής.

mirror the movements of their counterparts across the circle while following the rhythm set by the central aulete, who might use head, feet, and aulos to supplement audible means of setting rhythm and tempo. The new position of the aulete, which made him both more visible and more audible to the dancers and audience, would focus attention on his musical leadership and instrumental prowess» (D'Angour 1997, 342-343)²⁰.

Se immaginiamo una disposizione analoga anche sulla scena delle *Trachinie*, con il coro che si avvicinava all'auleta attratto dal potere soggiogante della musica e si disponeva in cerchio intorno a esso, si spiegherebbe anche in che senso l'aulo divenisse letteralmente τύραννος: nella formazione del κύκλιος χορός è l'auleta che detta il ritmo della danza e i coreuti non possono che obbedire a questo gradito "dittatore" dei loro movimenti (v. 217). Infatti il testo dice "non rifiuterò l'aulo" (οὐδ' ἀπόσομαι τὸν αὐλόν, vv. 216-217)²¹, con un passaggio repentino alla prima persona singolare che potrebbe giustificarsi se pensiamo che il coro, posto di fronte al potere esercitato su di esso dal suono dello strumento, avvertisse la necessità di sottolineare l'unità del gruppo corale, nonché quella di una *performance* coreutica che doveva reagire all'unisono²².

Osservando l'analisi metrica della sezione ditirambica, si può inoltre osservare che i vv. 216-217 si distinguono rispetto ai seguenti perché sono costituiti da sequenze giambiche 'pure' (2ia | 3ia), contro le più irregolari – e forse più movimentate – sequenze giambo-bacchiaco-docmiache dei vv. 218-220. Il contrasto ci induce a ipotizzare che i 'più ordinati' metri giambici dell'apostrofe all'aulo accompagnassero la sistemazione del κύκλιος χορός, cioè che i coreuti eseguissero i vv. 216-217 proprio *mentre* prendevano posizione intorno all'auleta e prima di avviare il movimento rotatorio tipico di questa danza (che a questo punto dovremmo immaginare non prima del v. 218)²³, oppure che accompagnassero l'inizio di tale movimento dopo che la κατάστασις circolare dei coreuti era avvenuta durante un

20 Siveda anche D'Angour 2013, 203-205. La medesima ipotesi sulla posizione centrale dell'auleta in questa *performance* corale è già stata timidamente suggerita in nota da Power 2012, 295 n. 38 («could the aulete also have assumed a more visible, interactive role during the ode, perhaps standing in the middle of the circular chorus, as he would at the dithyrambic contests?»), che si rifa a Wilson 2002, 60-61 e suppone anche un'esecuzione virtuosistica da parte dell'auleta.

21 Questa affermazione è l'esatto contrario di quanto viene detto nel discusso iporchema di Pratina di Fliunte (*PMG* 708 = *TrGF* I 4 fr. 3), dove il poeta si scaglia polemicamente contro la supremazia di questo strumento musicale in componimenti poetici che non dovevano essere troppo diversi dai vv. 216-220 di questo canto (D'Alessio 2007, 109-110 nota come «il rovesciamento del rapporto dei coreuti con il flauto nei due passi» possa suggerire «un complesso rapporto intertestuale»). Su questa polemica di Pratina contro l'aulo si veda Baltieri 2016, 227-229.

22 Si tratterebbe di estendere a questo specifico contesto d'uso della prima persona singolare le seguenti osservazioni di Kaimio 1970, 152, relative all'uso della prima persona plurale in tragedia: «the underlying motive for the use of the first person plural seems to be that the group which the chorus represent, be it their own collective or a larger unity, is contrasted to another power – an individual, or another group, friendly or hostile, the other sex, another nation, the gods, and so on».

23 La presenza dello στίχος tipico del dialogo drammatico al v. 217 potrebbe far pensare all'inizio di qualcosa di nuovo: il trimetro giambico fungerebbe così da introduzione alla successiva evoluzione della *performance* corale, sul modello di Soph. *Ai.* 693=706 (cf. Rodighiero 2018, 160-161).

assolo strumentale eseguito dall'auleta fra il v. 215 e il v. 216²⁴.

A sostegno di questa ipotesi si può citare Ar. *Thesm.* 957-958, dove una medesima sequenza metrica costituita da giambi puri (2ia | 3ia) e 'staccata' da ciò che segue – a giudicare dalla presenza di una *brevis in longo* – fa da preludio all'inizio di un movimento rotatorio. Il contesto coreografico del passo comico risulta molto più cristallino del nostro, poiché i passi di danza sono descritti quasi in ogni passaggio dalle parole del canto (Ar. *Thesm.* 953-958)²⁵:

953	ὄρμα, χῶρει·	l l l l	an
954	κοῦφα ποσὶν ἄγ' εἰς κύκλον,	l kr kl kl	lekyth vel cr ia
955	χειρὶ σὺναπτε χεῖρα, ῥυθμὸν χορείας	l kkl kl kkl kl l	aristoph reiz ^a
956	ὔπαγε πᾶσα, βαῖνε καρπαλίμοιν ποδοῖν.	r kl kl kl r l kl	3tr _λ vel cr 2ia
957	ἐπισκοπεῖν δὲ πανταχῆ	kl kl kl kl	2ia
958	κυκλοῦσαν ὄμμα χρῆ χοροῦ κατάστασιν.	kl kl kl kl kl ll	3ia

«Muoviti, avanza! Disponi agilmente i piedi in cerchio, prendi la sua mano con la tua mano: seguite tutte il ritmo della danza, corri coi rapidi piedi! Da ogni parte l'occhio del coro deve osservare la disposizione in cerchio».

Questi versi sono tratti da un lungo intervento corale delle *Tesmofoiazuse* (vv. 947-1000) che spicca, nel panorama della lirica drammatica, per la sua concentrazione di riferimenti all'esecuzione orchestica, il cui numero e il cui grado di perspicuità non hanno paralleli nei testi che possiamo leggere²⁶. I vv. 953-958 costituiscono il proodo di un canto dalla complessa struttura strofica²⁷ che, sul piano del contenuto, passa dalla descrizione didascalica di un κύκλιος χορός²⁸ (vv. 953-968) a

24 Power 2012, 295 n. 38: «the astrophic nature of the ode would presumably have allowed the aulete to perform solo cadenzas between verses». Una testimonianza di questo genere di esecuzioni si trova nel par. 9 del Περὶ τραγῳδίας attribuito a Michele Psello: «i mesauli sono brevi interventi strumentali inseriti in mezzo ai canti» (ἔστι δὲ τὰ μεσαύλια κρουμάτια βραχέα μεταξύ τῶν μελῶν ταπτόμενα; cf. West 1992, 351 con la n. 109). Cf. Perusino 1993 per una valutazione dell'importanza di questo testo come testimonianza dello 'spettacolo tragico' (pp. 15-20) e per un commento a questo passo (p. 81). Sui μεσαύλια o διαύλια si vedano anche Hesych. δ 1417 Latte-Cunningham; Phot. *Lexicon* δ 479 Theodoridis; *schol. vet. Ar. Ra. post* 1263 Chantray. Per quanto riguarda l'incremento di velocità nell'esecuzione della danza, si vedano le osservazioni di Lawler 1927, 83-84 a proposito dei gradi di intensità della danza menadica.

25 Per il testo dei versi citati ci si avvale della *constitutio textus* e della colometria di Di Virgilio 2018, 98-99, aderenti al testo dell'unico e autorevole codice *Ravennas* 429 (X sec.), ma si veda anche Prato – Del Corno 2001, 102.

26 Questa peculiarità viene attribuita da Prato ai mutati gusti del pubblico delle Grandi Dionisie del 411 a.C., ormai abituato dalla rivoluzione della 'Nuova Musica' a «un nuovo modo di concepire il canto lirico, che tende a privilegiare sempre più gli aspetti orchestico-musicali [...] a scapito della parola, e a divenire via via [...] un teatro di intrattenimento, in cui balzavano in primo piano [...] le qualità della musica e il virtuosismo dei danzatori e dei cantanti» (Prato–Del Corno 2001, 307). Una ricostruzione dell'esecuzione orchestica di questo canto è stata recentemente proposta da Cerbo 2021 (si vedano soprattutto le pp. 115-116 sulla pericope presa in esame).

27 Sulla quale si rimanda a Parker 1997, 428-437 e Austin – Olson 2004, 299-300.

28 Vista la chiarezza di questi riferimenti alla formazione ciclica, questo canto viene spesso citato come unico esempio certo di danza circolare in una *pièce* teatrale (cf. Pickard-Cambridge 1996, 326-327 e Csapo 2017, 121-122), ma ci sono altri momenti drammatici che presentano indizi testuali che alludono a un'esecuzione circolare della danza: ad

un più composto inno agli dèi (vv. 969-980), e ancora da concitate istruzioni sui passi di danza (vv. 981-989) a un inno a Dioniso (vv. 990-1000). Come appare chiaro già a una prima lettura, i coreuti si stanno esortando a formare un cerchio (v. 954), prendendosi per mano (v. 955), e a osservare i movimenti degli altri per coordinarsi nella danza (vv. 957-958). Il movimento rotatorio, cui si accenna già ai vv. 955-956, doveva certamente essere sviluppato nelle tre strofette di ritmo trocaico (vv. 959-968) che seguono il proodo, perché nell'ultima di queste si parla di "fermare il movimento aggraziato della danza circolare" (εὐκύκλου χορείας εὐφυῆ στήσαι βάσιν, v. 968)²⁹. Mentre, però, il v. 956 suggerisce in modo più manifesto un avviamento del movimento circolare, grazie alla menzione della corsa veloce (βαῖνε καρπαλίμοιν ποδοῖν), i vv. 957-958 non ci danno lo stesso grado di sicurezza: l'invito a osservare da ogni parte la formazione circolare – presupposto tecnico di ogni κύκλιος χορός per le ragioni già esposte – potrebbe forse giustificarsi meglio se questi due versi fossero pronunciati dal coro ancora fermo o in lento movimento, poiché esso suona come un'istruzione didascalica finalizzata a spiegare in che modo si deve realizzare la danza, per poi gettarsi nel movimento (presumibilmente vorticoso e celere) dei versi successivi.

Per entrambi i testi drammatici, accomunati dal parallelo metrico e da un'allusione (più o meno velata) alla figura orchestica del κύκλιος χορός, si può dunque giungere alle medesime conclusioni: le due identiche sequenze in giambi puri (Soph. *Trach.* 216-217 = Ar. *Thesm.* 957-958) potevano essere eseguite dal coro durante la predisposizione del cerchio o al primo avvio del movimento rotatorio. In casi di affinità testuale o contestuale il testo comico – specialmente *questo* canto comico, in cui le parole cantate dalle tesmoforanti risultano completamente asservite alla *performance* orchestica – può aiutarci a far luce sul testo tragico, poiché dichiara esplicitamente allusioni che in tragedia sono appena accennate in maniera obliqua e che oggi riusciamo a cogliere solo a fatica. Ciò che il testo comico dice esplicitamente, infatti, potrebbe essere sottinteso nel testo tragico: mentre Aristofane usa questi versi per spiegare didascalicamente un dettaglio tecnico della danza circolare, dove i coreuti possono coordinare i propri movimenti perché questa κατάστασις consente a ognuno di osservare ciò che fanno gli altri, Sofocle si limita a menzionare il ruolo dominante dell'aulo, lasciando così al lettore (orfano del dato performativo) il compito di supporre che questa menzione potesse celare la presenza centrale dell'auleta in scena e la formazione del κύκλιος χορός da parte dei coreuti.

Una profonda differenza tra i due contesti scenici consiste nel fatto che le tesmoforanti danzano

esempio, il cosiddetto ὕμνος δέσμιος delle Erinni in Aesch. *Eum.* 321-396 (cf. Di Benedetto – Medda 1997, 235) ed Eur. *IA* 1475-1531, dove Ifigenia invita il coro a danzare in onore di Artemide girando intorno al suo altare (vv. 1480-1481, ἐλίσσεται ἄμφι ναὸν, ἄμφι βωμὸν Ἄρτεμιν; cf. Weiss 2018, 229-231 e Andò 2021, 497-498). Per una casistica più ampia si rinvia a Davidson 1986, ma si considera decisamente estrema una posizione come quella di Ferri 1962, il quale suppone un coro ciclico per ogni canto di tipo cultuale, anche in assenza di indizi testuali.

29 La maggior parte dei commentatori del passo legge l'espressione στήσαι βάσιν in riferimento all'arresto del movimento rotatorio (si veda da ultimo Cerbo 2021, 117-119; *contra* Thomsen 1973, 31 e Bierl 2001, 125-132). Per altri esempi drammatici di arresto di un movimento orchestico del coro si vedano i passi menzionati da Rodighiero 2012, 129 a proposito di Soph. *Ant.* 117, στάς.

per loro stessa decisione e stabiliscono autonomamente le modalità della danza, mentre le donne di Trachis – almeno in questa sezione del canto – sono trascinate alla danza dal suono dell’aulo e dalla forza dell’edera, per cui i loro movimenti sono espressione di un invasamento bacchico che sembra determinare ogni ‘svolta’ della *performance* orchestrale, come si vedrà fra poco. Per questo motivo qualunque tipo di allusione a gesti o movimenti compiuti dal coro delle *Trachinie* è velato da un lessico e da un tono culturali, che rendono inapplicabile in questo contesto la chiarezza didascalica che invece troviamo in Aristofane.

Per quanto sia difficile riuscire a dire qualcosa sulle coreografie delle danze corali tragiche, in alcuni casi interrogare fino in fondo tutti gli indizi utili (lessicali, metrico-ritmici, intertestuali, *etc.*) può ancora far emergere qualche cauta ipotesi sulle maggiori probabilità di una figura orchestrale rispetto a un’altra in un determinato passo. E qualcosa sui movimenti di questa dionisiaca danza circolare nelle *Trachinie* potrebbe essere ancora rivelato dai dettagli che si celano nei vv. 218-220, pur sempre tenendo a mente un grosso *caveat*: «no actual sequence of movements can be reconstructed. [...] although once in a while an informed guess is possible, again without being in any way determined» (Naerebout 1997, 272).

3. «...indietro nella rapida danza bacchica» (Soph. *Trach.* 219-220)

Qualcosa si può ancora ricavare dall’espressione μ’ ὁ κισσὸς ἄρτι βακχείαν ὑποστρέφων ἄμιλλαν (vv. 219-220), che pur nella sua forma ellittica allude forse a precisi movimenti orchestrali. Due sono i principali problemi discussi nei commenti a questi versi della tragedia: quale significato attribuire al sostantivo ἄμιλλα e come intendere il participio ὑποστρέφων.

La traduzione letterale di βακχείαν... ἄμιλλαν (vv. 219-220) sarebbe “gara bacchica”, secondo quanto ci dicono i dizionari di greco alla voce ἄμιλλα, ma già il commentatore antico ci avvisava del fatto che l’espressione è da intendere come χορεία³⁰ e Jebb 1892, 37 parafrasa «the Bacchic competition of eager dancers, *i.e.*, the swift dance itself»³¹. I due significati non appaiono necessariamente in contraddizione fra loro: l’elemento che lega il contesto agonale alla danza è quello della rapidità dei

30 *Schol. Soph. Trach.* 218 (p. 100 Xenis), εἰς Βακχικὴν ἄμιλλαν, τουτέστι χορείαν, παρορμᾶ με ὁ κισσός.

31 In maniera analoga commentano Lloyd-Jones 1972, 270 («ἄμιλλα, like ‘race’, may imply simply rapid movement, without any suggestion of ‘racing’ in the competitive sense») e Easterling 1982, 107 («ἄμιλλα can suggest speed without a specific idea of competition»). Un paio di *loci* sofoclei sostengono questa lettura: Soph. *OC* 1062-1063, ῥιμφορμάτοις φεύγοντες ἀμίλλαις, “fuggendo grazie alla veloce corsa dei carri”; Soph. *Ant.* 1065, τρόχους ἀμιλλητήρας ἡλίου, “giri di corsa del sole”, dove l’aggettivo derivato ἀμιλλητήρ si riferisce all’orbita del Sole intorno alla Terra (secondo la concezione astronomica del tempo). Altri passi tragici usano ἄμιλλα in situazioni dove l’idea della velocità del movimento è accompagnata da immagini che ben si sposano con contesti agonali: Aesch. *PV* 129-130, πτερύγων θοαῖς ἀμίλλαις, “con rapide gare di ali” (cioè “facendo a gara per volare più in fretta”; cf. Griffith 1983, 113); Soph. *El.* 861, γαλάργοις ἐν ἀμίλλαις, “nelle gare dagli agili zoccoli” (cioè “nelle corse di cavalli”). Silk 2009, 151 preferisce sottolineare anche nel passo delle *Trachinie* l’idea della competizione, vedendo in esso un esempio di ‘semantic diversion’ (per una traduzione che cerca di tenere le due immagini, cf. Rodighiero 2004, 71, «trascinandomi a gara in un vortice bacchico»).

piedi nella corsa, perciò l'immagine di una 'gara di piedi' poteva essere usata tanto in riferimento a una corsa veloce³² quanto per qualificare una danza particolarmente rapida³³. In questo senso la βακχείαν ἄμιλλαν poteva corrispondere, nell'esecuzione orchestrale, al medesimo passo di danza descritto in Ar. *Thesm.* 956 con le più perspicue parole βαῖνε καρπαλίμων ποδοῖν ("corri coi rapidi piedi"): cioè a un agile movimento rotatorio dei coreuti, che girano velocemente mentre si tengono per mano in cerchio. Ma anche in questo caso emerge la sostanziale differenza fra la chiarezza didascalica del testo comico e l'allusività velata del testo tragico: in Aristofane il riferimento alla veloce corsa dei piedi è inserito in un contesto indubbiamente circolare, mentre nel passo sofocleo il κύκλιος χορός è ipotizzabile solo affidandosi a indizi culturali, a un lessico obliquo e a dettagli del dettato poetico molto più sottili, riconoscibili solo dopo un'analisi minuziosa dei pochi dati ancora a disposizione.

Chi in passato ha supposto una danza circolare in questa sezione del corale infraepisodico ha posto l'accento, invece, sul participio ὑποστρέφων (v. 220), concordemente tramandato da tutti i codici e dagli scolii, ma variamente inteso dai commentatori e a volte emendato. Secondo quanto riportano i dizionari, il verbo composto ὑποστρέφω indica l'atto del "volgersi indietro", perciò esso viene per lo più adoperato per indicare un'inversione della direzione di marcia rispetto a quella in corso³⁴, da cui deriva logicamente il significato più ampio di "ritornare" a casa o in un luogo dove si è appena stati³⁵, significato che a sua volta deve aver generato un uso figurato del verbo per indicare il ritorno a una situazione vigente prima di un cambiamento³⁶. Fra gli altri significati traslati, quello di "eludere"³⁷ deriva sicuramente dall'idea del voltarsi o ritrarsi per evitare o rifiutare qualcosa, un atto fisico che

32 Così il coro descrive la corsa di Achille in Eur. *IA* 212-214: ἄμιλλαν δ' ἐπόνει ποδοῖν πρὸς ἄρμα τέτρωρον ἐλίσσων περὶ νίκας, "sosteneva a fatica una gara di piedi contro una quadriga, facendoli ruotare rapidamente per ottenere la vittoria" (secondo Weiss 2018, 196-197 l'uso del verbo ἐλίσσω in questo passo suggerisce «an interplay between the chorus's own movements and the ones that they describe [...] the dramatic chorus here could use a combination of group and individual movements to give the impression of Achilles' racing»). E ancora in Eur. *Or.* 456, γέροντι δεῦρ' ἀμιλλᾶται ποδί, "con piede da vecchio corre qui", il verbo ἀμιλλάομαι comunica l'idea della fretta più che quella della contesa (cf. Di Benedetto 1965, 97, «in altri termini "sforzarsi" usando tutte le possibilità di un organo»).

33 Si veda a tal proposito Pind. fr. 107a Sn.-M., vv. 2-3, ἀγωνίῳ ἐλελιζόμενος ποδί, "facendo ruotare i piedi come in una gara di corsa", dove l'espressione ἀγωνίῳ ποδί è usata per indicare un passo di danza particolarmente rapido (il luogo parallelo è giustamente citato da Schneidewin – Nauck – Radermacher 1914, 69 nel commento al nostro passo: «ἄμιλλα deutet auf die im Tanz geschwungenen, gleichsam miteinander in Raschheit wetteifernden Füße»).

34 Per ovvi motivi, quest'uso è preponderante negli storici, fra i quali per convenienza e pertinenza si citeranno solo *loci similes* di età arcaica e classica: Hdt. 4.128.3 e 140.1; 5.92.81; 7.211.3; 9.14 e 18.2; Thuc. 3.24.2; 4.33.2; Xen. *HG* 3.5.20; 4.3.22 e 5.3 (con Ages. 2.19); 5.1.26 e 4.53-54; 6.5.13. Ma non mancano sue occorrenze in altri generi letterari, sia in prosa che in poesia: cf. Hom. *Il.* 5.581; 11.446 e 567; 12.71; Eur. *TrGF* V.1 F495, v. 3; Antipho *Tetr.* 4.5; Aeschin. 3.161 (*In Ctes.*).

35 Cf. Hom. *Il.* 3.407; *Od.* 8.301 e 18.23; Aesop. 227, 276, 266 *aliter*; Pherecyd. *FGrHist* = *BNJ* 3, f13c (= *EGMF* 13*c = F 49 Dolcetti), f32b (= *EGMF* 32b = F 144 Dolcetti), f37b (= *EGMF* 37*b = F 186 Dolcetti), f111b (= *EGMF* 111b = F 133 Dolcetti); Hdt. 4.120.4 e 124.2; Hellenic. *FGrHist* = *BNJ* 323a, f17b (= *EGMF* 167b); Herodor. *FGrHist* = *BNJ* 31, f54 (= *EGMF* 54); Eur. *Alc.* 1019 e *HF* 736; *Ctes.* *FGrHist* 688, F13.31; F15.49; F45.17; Xen. *An.* 6.6.38.

36 Cf. Ar. *Av.* 1283 e Theopomp. *Hist.* *FGrHist* = *BNJ* 115, f75c.8.

37 Cf. Eur. *IA* 363 e Xen. *An.* 2.1.18.

potremmo supporre nell'unico altro luogo sofocleo in cui il verbo ὑποστρέφω è impiegato, quando Giocasta chiede a Edipo "quale preoccupazione ti fa ritrarre e dire questo?" (Soph. *OT* 728, ποίας μερίμνης τοῦθ' ὑποστραφεῖς λέγεις;), dopo avergli rivelato che Laio è morto per mano di briganti stranieri a un trivio³⁸. Ma quest'ultima accezione non si adatta certamente al contesto di Soph. *Trach.* 220, dove i coreuti dichiarano di "non volere rifiutare l'aulo" (v. 216) e sembrano accettare gli effetti della musica e dell'edera con euforico e consenziente trasporto. Quale significato assume quindi il verbo in questo contesto di estasi dionisiaca?

Pur con qualche leggera divergenza, la maggior parte dei commentatori concorda nel ritenere che in questo passo ὑποστρέφω alluda alla *performance* orchestrale in atto, più nello specifico al movimento vorticoso del coro, attribuendogli dunque il significato di "ruotare"³⁹. Tale accezione del verbo sarebbe un'innovazione rispetto a quanto ci dicono i dizionari, e infatti Jebb fa notare che il verbo si deve tradurre come se ci fosse scritto ὑποκινέω, "whirling a little"⁴⁰, ma l'idea di un movimento leggero non si sposa benissimo con l'immagine della danza vorticoso a cui sembra alludere lo scenario di questi versi. Come ha scritto Longo 1968, 103, «l'ὑπο- non è certo "a little" (Jb.), ancor meno "gradually" (Kmb.)», sebbene anche nella sua interpretazione ci troviamo di fronte alla volontà di dare una spiegazione non letterale al significato del preverbo: «probabilmente l'idea è quella dell'"insinuare"». E prima ancora Schiassi 1953, 36 aveva tentato di dare a ὑπο- «una sfumatura di senso» più metaforica, «che si può rendere con "occultamente" o "insensibilmente" [...], quindi "mi fa girare in tondo senza che me n'accorga"». Il senso figurato era preferito anche dal commentatore antico delle *Trachinie*, il quale scrive che il participio ὑποστρέφω è usato in luogo di μετάγων per indicare il mutamento dello stato d'animo delle fanciulle del coro – che dallo stato di preoccupazione per la sorte di Eracle si trasforma nella gioia per il suo imminente ritorno – oppure in luogo di ὑποβάλλων, che veicolerebbe piuttosto l'idea della sottomissione al potere del dio, dell'ispirazione che trascina verso la danza bacchica⁴¹.

Come si può notare da questa breve rassegna, commentatori antichi e moderni sembrano opporre una certa resistenza alla possibilità che il verbo ὑποστρέφω in questo contesto possa mantenere il suo significato letterale e si spingono quindi a cercare vie alternative per dare al preverbo un senso più o meno figurato. Che l'imbarazzo maggiore risieda proprio nel tentativo di giustificare quell'ὑπο- è dimo-

38 È plausibile che il terrore generato in Edipo da questo dettaglio del racconto di Giocasta venisse raffigurato in scena da un improvviso balzo all'indietro dell'attore, similmente a quanto viene descritto in Hdt. 4.129.3, dove ὑποστρέφω indica l'indietreggiare agitato dei cavalli in battaglia di fronte al raggio degli asini. Diversamente, se immaginiamo che l'attore non fosse rivolto verso Giocasta durante il suo racconto, ὑποστραφεῖς sarà da intendere come un brusco voltarsi indietro verso di lei alla notizia del luogo della morte di Laio, tornando così al significato primario del verbo.

39 Così Webster 1936, 167; Burton 1980, 52; Easterling 1982, 106; Power 2012, 294-295. Questo significato risulta attestato per la diatesi medio-passiva e solo in riferimento al moto degli astri (cf. Arat. *Phaen.* 73 e 512).

40 Jebb 1892, 37, «'whirling a little' (cp. ὑποκινεῖν): i.e., just beginning to set the dance in movement. Not, 'bringing back'». La lettura di Kamerbeek 1959, 73 è la medesima: «"(gradually) turning round about"».

41 *Schol. Soph. Trach.* 218 (p. 100 Xenis), τὸ δὲ ὑποστρέφω ἀντὶ τοῦ ἀπὸ λύπης εἰς ἡδονὴν μετάγων ἢ ὑποβάλλων.

strato dal fatto che alcuni editori delle *Trachinie* hanno cercato di eliminare il problema emendando il testo proprio in quel punto. Nella sua edizione del 1924 Pearson congetture e stampa ἐπιστρέφων, attestato nella medesima tragedia (Soph. *Trach.* 1182, ὡς πρὸς τί πιστιν τήνδ' ἄγαν ἐπιστρέφεις; “perché insisti così tanto su quest'assicurazione?”) e a suo parere più appropriato, perché da riferirsi alla forza dell'ispirazione dionisiaca che forza il coro a danzare⁴². E nella terza edizione delle sue tragedie di Sofocle, apparsa per i tipi della Teubner nel 1996, Dawe accoglie a testo ποδὸς στρέφων, congetture suggeritagli da Page già mentre lavorava alla prima edizione⁴³, ma l'immagine della “gara di piede” non appare del tutto soddisfacente per Easterling 1982, 106-107: «whereas ἄμιλλα ποδῶν is an easy metaphor (cf. Eur. *I.A.* 212 ἄμιλλαν ποδοῖν), ἄμιλλα ποδός looks less convincing». Questi due tentativi di emendazione del passo non hanno riscosso molta fortuna ed è lecito chiedersi se sia conveniente – oltre che metodologicamente corretto – alterare il testo contro il *consensus codicum*, solo perché il significato del verbo ὑποστρέφω in questo contesto non risulterebbe perspicuo al lettore moderno.

Non tutti, però, hanno cercato vie alternative al significato letterale del verbo tradito: nel difenderlo, infatti, Lloyd-Jones 1972, 265 accetta l'idea di un movimento vorticoso, ma non lo vede in contraddizione con il preverbo ὑπο-: «the word may perfectly well mean that the speaker tries to go forward, but is whirled backwards as a ship is driven backwards by a contrary wind»⁴⁴. Un po' diversa l'interpretazione di Burton, 1980, 52, che comunque rifiuta un'accezione figurata del verbo e non vede contraddizione fra il senso del “vorticare” veicolato da στρέφω e del “tornare indietro” implicato nel preverbo ὑπο-: «the participle ὑποστρέφων [...] describes the dance, a circling movement in which the dancers return to the starting-point», come testimoniato da Hom. *Il.* 5, 581, ὁ δ' ὑπέστρεφε μώνυχας ἵππους (che egli intende così: «he was turning his chariot round to bring it back»). Secondo quest'ultima ricostruzione, dunque, i coreuti compirebbero un girotondo completo, di modo che per ognuno di essi la posizione di partenza e quella di arrivo coincidano. Con queste due ultime letture siamo finalmente di fronte a un tentativo d'interpretazione del participio ὑποστρέφων in chiave schiettamente performativa: come si cercherà di mostrare, questa è forse la pista da seguire per rendere conto, nel modo più appropriato, sia dell'integrità del testo tradito che dei *realia* dell'esecuzione orchestraica di questa sezione del canto.

42 Pearson 1925, 2: «this is a very strange use of ὑποστρέφων [...] more precisely it should be *turning back something which has been in process*, and that is not the case here. [...] Having regard to the frequency with which ὑπό and ἐπί are confused in composition, I have no hesitation in restoring ἐπιστρέφω, which would have the meaning ‘forcing upon us’, of the irresistible might of the inspiration».

43 Cf. Dawe 1978, 81-82.

44 In questa sede Lloyd-Jones propone un confronto con quanto avviene a Cassandra in Aesch. *Ag.* 1215-1216, ὑπ' αἴ με δεινὸς ὀρθομαντείας πόνος στροβεῖ, «di nuovo la terribile sofferenza della profezia veritiera mi sconvolge» (trad. di E. Medda), dove ὑποστροβεῖ è un “far girare” in senso metaforico, «in relazione a un turbamento mentale» (Medda 2017, III 226) che costringe il personaggio a soccombere allo sconvolgimento psichico. La citazione di questo passo eschileo, presentato come «the most relevant parallel» (Lloyd-Jones 1972, 265), ci induce a credere che l'editore di Sofocle fosse propenso a vedere nel “whirling backwards” un'azione più psichica che fisica, una sorta di moto interiore.

Ricapitolando quanto si è detto nelle pagine precedenti, l'ipotesi ricostruttiva che qui si vuole proporre prevede che ai vv. 216-217 – o subito prima – il coro si disponesse in forma circolare per poi avviare il movimento rotatorio, dando forma alla figura orchestrale tipica delle esecuzioni ditirambiche coeve alla messa in scena della tragedia sofoclea. Indipendentemente dal fatto che il verbo ὑποστρέφω possa contenere già in sé la nozione del ruotare, la realizzazione di un κύκλιος χορός da parte dei coreuti nella 'sezione ditirambica' del canto corale è un'ipotesi che possiamo prendere in considerazione sulla base di altre argomentazioni già esposte. Ora, ci è impossibile conoscere i tempi della *performance* corale (ad esempio, quale fosse il tempo dell'accompagnamento musicale, se ci fossero pause consistenti e/o intermezzi strumentali tra un verso e l'altro, e così via), ma sembra ragionevole immaginare che all'altezza del v. 222 il movimento rotatorio dovesse già essere stato interrotto e che fosse avvenuta una 'rottura del cerchio': la κατάστασις circolare, infatti, non si sposa molto bene con la didascalia scenica *in lyricis* dei vv. 222-224, dove il coro si rivolge a Deianira per indicarle l'ingresso in scena della στολή. I numerosi elementi deittici presenti in questi versi fanno pensare che, nel pronunciarli, i coreuti o la corifea accompagnassero le parole del canto con gesti che additassero – non solo all'attore, ma anche agli spettatori – i nuovi personaggi incedenti⁴⁵: a tal fine, è molto improbabile che il girotondo del coro andasse oltre il *refrain* peanico del v. 221, il quale potrebbe costituire un segnale di arresto del movimento vorticoso e dopo il quale i coreuti potevano spezzare il cerchio per disporsi diversamente nello spazio scenico.

Facendo seguito a quest'ultima osservazione, se adesso proviamo a tornare al significato originario e letterale di ὑποστρέφω, "volgersi indietro", cercando di immaginare in che modo un simile movimento potesse essere usato nella danza, bisogna tenere a mente che le 'ripercussioni performative' dell'uso di questo verbo difficilmente sarebbero andate oltre il v. 221. Nell'ipotesi che, nel bel mezzo della 'sezione ditirambica', il coro avesse plausibilmente avviato un movimento rotatorio in senso orario o antiorario, non è forse legittimo supporre che in corrispondenza del v. 220 avvenisse un'inversione di tale movimento nella direzione opposta?⁴⁶ In questo senso i coreuti si sarebbero sentiti 'trascinati indietro' dal potere inebriante dell'edera e il participio ὑποστρέφων, a questo punto inteso nella sua accezione primaria, non sarebbe altro che un riferimento all'inversione del senso del movimento rotatorio del coro, che mentre lo compie commenta "volgendomi indietro, trascinandomi nella direzione opposta del movimento di danza". In questo scenario gli effetti dell'invasamento dionisiaco sarebbero stati espressi da una danza che fa ruotare il coro prima in un verso e poi nell'altro: l'uso del verbo ὑποστρέφω potrebbe così considerarsi non solo letterale, ma quasi 'tecnico', in quanto indicherebbe l'effettivo cambio di direzione di una corsa già in stato di avanzamento.

Questa prima ipotesi di ricostruzione della *performance* orchestrale basta a giustificare la legit-

45 Per l'impressionante effetto visivo che doveva suscitare sugli spettatori un così alto numero di personaggi in scena si veda il commento di Rodighiero 2004, 167 *ad v.* 225.

46 Una proposta simile è stata avanzata da Bierl 2001, 143 a proposito di Ar. *Thesm.* 985, ἀνάστρεφ(ε), dove il contesto è altrettanto dionisiaco e ricco di elementi autoreferenziali (cf. Cerbo 2021, 121-124).

timità del verbo ὑποστρέφω in questo contesto, ma – di fronte all'imbarazzante povertà di dati che abbiamo in mano sulle effettive modalità coreografiche degli spettacoli drammatici – non sarà inutile prendere in considerazione almeno un'altra possibilità, suggerita dal confronto con una celebre scena di danza omerica.

4. Un κύκλιος χορός sullo scudo di Achille

La prima menzione di una danza circolare nella letteratura greca è contenuta nella descrizione della terza scena di danza lavorata a sbalzo da Efesto nello scudo di Achille (Hom. *Il.* 18.590-606)⁴⁷:

590	ἐν δὲ χορὸν ποίκιλλε περικλυτὸς ἀμφιγυήεις,	E ancora il famoso zoppo raffigurò una pista di danza, rassomigliante a quella che un tempo nella grande Cnosso Dedalo progettò per Arianna dalla bella chioma. Lì giovani e fanciulle molto corteggiate danzavano tenendosi per mano. Le donne indossavano vesti di fino lino, gli uomini chitoni ben tessuti leggermente rilucenti d'olio; e le une portavano belle corone, gli altri avevano spade d'oro pendenti da baltei d'argento. E ora, agilissimi i piedi, correvano a grande velocità (come quando un vasaio da seduto tasta un tornio ben saldato, per vedere se scorre); ora si venivano incontro correndo disposti per file. Molta gente stava intorno all'amabile danza, divertendosi; due acrobati volteggiavano in mezzo a loro, dando avvio alla danza.
591	τῷ ἴκελον οἶόν ποτ' ἐνὶ Κνωσῷ εὐρείῃ	
592	Δαίδαλος ἤσκησεν καλλιπλοκάμῳ Ἀριάδνῃ.	
593	ἔνθα μὲν ἠῖθεοι καὶ παρθένοι ἀλφεισίβοιαι	
594	ὀρχεῦντ' ἀλλήλων ἐπὶ καρπῷ χειρὰς ἔχοντες.	
595	τῶν δ' αἶ μὲν λεπτὰς ὀθόνας ἔχον, οἱ δὲ χιτῶνας	
596	εἶατ' ἐὐννήτους, ἦκα στίλβοντας ἐλαίῳ·	
597	καὶ ῥ' αἶ μὲν καλάς στεφάνους ἔχον, οἱ δὲ μαχαίρας	
598	εἶχον χρυσείας ἐξ ἀργυρέων τελαμώνων.	
599	οἱ δ' ὅτε μὲν θρέξασκον ἐπισταμένοισι πόδεσσι	
600	ῥεῖα μάλ', ὡς ὅτε τις τροχὸν ἄρμενον ἐν παλάμῃσιν	
601	ἐζόμενος κεραμεὺς πειρήσεται, αἶ κε θέησιν·	
602	ἄλλοτε δ' αὖθρέξασκον ἐπὶ στίχας ἀλλήλοισι.	
603	πολλὸς δ' ἡμερόντα χορὸν περίσταθ' ὄμιλος	
605	τερπόμενοι· δοῖω δὲ κυβιστητῆρε κατ' αὐτοὺς	
606	μολπῆς ἐξάρχοντες ἐδίνεον κατὰ μέσσους.	

Il passo iliadico ci descrive in soli quattro versi (vv. 599-602) l'esecuzione di due diverse modalità di danza⁴⁸ da parte di un coro misto, formato da giovani uomini e donne in età da matrimonio (ἠῖθεοι καὶ παρθένοι ἀλφεισίβοιαι, v. 593): nella prima (vv. 599-601) il coro ruota disposto in formazione da κύκλιος χορός, come suggerisce in modo piuttosto trasparente il paragone con il movimento rotatorio del tornio da vasaio (vv. 600-601)⁴⁹; nella seconda (v. 602) i coreuti si dispongono su due o più file (ἐπὶ στίχας, v. 602) che si corrono incontro. L'impiego dell'imperfetto iterativo θρέξασκον (vv. 599 e

47 Si accetta l'atetesi del v. 604 (cf. D'Acunto 2009, 187-188 e Sbardella 2009, con bibliografia pregressa).

48 Si vedano anche i commenti a questi versi di Rutherford 2019, 225 e Steiner 2021, 55-63.

49 Eustazio descrive infatti questa danza adoperando il vocabolo δῖνος, "vortice" (cf. Eust. *ad Hom. Il.* 18.590-605 [vol. IV, pp. 266-272 van der Valk]).

602) lascia intendere una certa rapidità del movimento in entrambi i casi: in particolare, l'espressione *θρέξασκον ἐπισταμένοισι πόδεσσι ρεῖα μάλα* (vv. 599-600), dove i "piedi esperti" agevolano la facilità del movimento rotatorio, non appare troppo dissimile dalla tipologia di espressioni citate sopra per spiegare il termine ἄμιλλα.

Bisogna ovviamente mettere in evidenza almeno due differenze notevoli fra il corale sofocleo e queste danze omeriche: in Hom. *Il.* 18.593-594 si dice esplicitamente che il coro è composto da ἦῤοιοι καὶ παρθένοι che danzavano insieme, mentre nelle *Trachinie* non abbiamo alcun dato solido per affermare che questo corale venisse eseguito – ovviamente soltanto nella finzione scenica – da un coro misto⁵⁰; in Soph. *Trach.* 216-221 non sembra esserci lo spazio temporale necessario affinché i coreuti si dispongano in più file e si vengano incontro, come è chiaro nella descrizione omerica della seconda figura di danza. Tuttavia una lettura ravvicinata di questi esametri con il corale delle *Trachinie* induce a riflettere sulla possibilità che anche in quest'ultimo la coreografia potesse prevedere una doppia modalità orchestrale: prima un κύκλιος χορός, poi una formazione κατὰ στίχας. Si potrebbe infatti ipotizzare che il movimento retrogrado alluso dal participio ὑποστρέφων servisse non a far ruotare il cerchio nella direzione opposta, bensì ad interrompere la formazione ciclica già al v. 220 grazie a un'inversione di marcia della corifea, che poteva 'spezzare il cerchio' lasciando la mano di una delle compagne e trascinare la fila dei coreuti in formazione lineare. In questo scenario il coro avrebbe dunque pronunciato il *refrain* peanico (v. 221) già disposto su una linea e accolto – in una posizione sicuramente più consona rispetto a quella circolare – la στολή incedente.

Non sappiamo, ovviamente, quali fossero le tempistiche della *performance* e dunque è impossibile sbilanciarsi su quale delle ricostruzioni orchestriche potrebbe 'funzionare' meglio ragionando sulla base del tempo impiegato dal coro a svolgere quei movimenti. È impossibile stabilire con certezza se ci fossero degli interludi strumentali, quanti potessero essercene fra un verso e l'altro o stabilire dove si collocassero, sebbene la presenza di ben tre indizi di fine di verso melico nell'arco di pochi versi possa far pendere la bilancia a favore di una loro presenza. Si potrebbe pensare, ad esempio, che prima o dopo il *refrain* peanico la musica e la danza continuassero anche indipendentemente dal canto, per permettere al coro di completare la figura di danza e disporsi diversamente. Come è stato argomentato, al momento dell'ingresso in scena di Lica la formazione circolare doveva essere già stata sciolta per consentire ai coreuti di guardare verso i nuovi arrivati. Purtroppo non ci è concesso andare oltre la mera proposta delle due alternative fin qui ricostruite, affidandoci all'uso del verbo ὑποστρέφω al v. 220, per l'accompagnamento orchestrale dei vv. 216-221:

1. un movimento sempre circolare, con cambio della direzione rotatoria al suo interno;
2. un movimento circolare, seguito da una 'rottura del cerchio' e da una nuova disposi-

50 La menzione della ἀρσένων κλαγγά ai vv. 206-207 non basta a dimostrare che arrivasse in scena, solo per questo breve canto infraepisodico, un semicoro maschile: sembra improbabile che agli imperativi ἀνολολύξατε... ἀλαλαῖς (vv. 204-205), ἴτω κλαγγά (vv. 206-207), παιῖνα παιῖν' ἀνάγετε (vv. 209-210) e βοᾶτε (v. 211) corrispondesse un'effettiva 'risposta' da parte di membri estranei al coro delle donne di Trachis.

zione dei coreuti in una formazione lineare che procede nella direzione opposta a quella di rotazione.

Ciò che importa far notare in questa sede è che entrambe queste proposte sono necessariamente posteriori al recupero del significato letterale di ὑποστρέφω: soltanto un approfondimento sul suo impiego in questo contesto scenico, illuminato da una prospettiva schiettamente performativa, ci consente di aprire nuove possibilità di lettura per l'intero passo. Il confronto del corale sofocleo con altre scene di danza nel teatro di V. sec. a.C. dove gli elementi autoreferenziali siano più autoesplicativi, come quella delle *Tesmoforiazuse* di Aristofane, ci aiuta poi a leggere più agevolmente le allusioni alla *performance* orchestrale contenute nel testo tragico ad avere in mano qualche elemento in più per avanzare qualche parziale e timida ipotesi sui possibili movimenti della danza corale. A tal proposito, proprio perché sappiamo troppo poco delle coreografie teatrali, la lettura di Hom. *Il.* 18.590-606 ci spinge a valutare nuove strade interpretative, suggerendoci l'idea che all'interno di una stessa *performance* coreutica potessero convivere diverse modalità orchestriche, come il fatto che una disposizione ciclica potesse essere immediatamente seguita da una formazione per στίχες⁵¹. Questo – nella pressoché totale assenza di dati relativi all'esperienza visiva (ὄψις) e uditiva (ἀκοή) che era parte integrante dello spettacolo tragico – non può certamente condurci a formulare un'ipotesi definitiva, ma ci è senza dubbio utile per recuperare qualche tassello della perduta *performance* del corale tragico.

Bibliografia

Andò, V. (ed.) *Euripide. Ifigenia in Aulide*. Venezia, 2021.

Andújar, R. "Hyporchematic Footprints in Euripides' *Electra*", in Andújar, R. – Coward, T. R. P. – Hadjimichael, T. A. (edd.) *Paths of Song. The Lyric Dimension of Greek Tragedy*. Berlin – Boston. 2018, 265-289.

Austin, C. – Olson, D. (edd.) *Aristophanes. Thesmophoriazuse*. Oxford, 2004.

Baltieri, N. "Aulós e 'nuova' danza. Una rilettura di Melanippide PMG 758 e Teleste PMG 805", in Bravi, L. – Lomiento, L. – Meriani, A. – Pace, G. (edd.), *Tra lyra e aulos. Tradizioni musicali e generi poetici*. Pisa – Roma, 2016, 209-232.

Battezzato, L. "Dithyramb and Greek Tragedy", in Kowalzig, B. – Wilson, P. (edd.), *Dithyramb in Context*. Oxford, 2013, 93-110.

Bierl, A. *Der Chor in der Alten Komödie. Ritual und Performativität (unter besonderer Berücksichtigung von Aristophanes' Thesmophoriazusen und der Phalloslieder fr. 851 PMG)*. München – Leipzig, 2001.

Burton, R. W. B. *The Chorus in Sophocles' Tragedies*. Oxford, 1980.

51 Se pensiamo a un riferimento alle danze rituali delle menadi più che al ditrambo del V. sec. a.C., l'iconografia vascolare sembra suggerire una grande varietà di soluzioni coreografiche (cf. Lawler 1927, 103-107).

- Calame, C. *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque. I: Morphologie, fonction religieuse et sociale.* Roma, 1977.
- Catenaccio, C. "Sudden Song: The Musical Structure of Sophocles' *Trachiniae*", *Arethusa* 50.1, 2017, 1-33.
- Ceccarelli, P. "Circular Choruses and the Dithyramb in the Classical and Hellenistic Period. A Problem of Definition", in Kowalzig, B. – Wilson, P. (edd.), *Dithyramb in Context.* Oxford, 2013, 153-170.
- Centanni, M. *I canti corali infraepisodici nella tragedia greca.* Roma, 1991.
- Cerbo, E. "Uno spettacolo di danza alla festa delle donne: a proposito di Ar. *Thesm.* 947-1000", *Dionysus ex machina* 12, 2021, 112-133.
- Comotti, G. "La musica nella tragedia greca", in De Finis, L. (ed.), *Scena e spettacolo nell'antichità, Atti del Convegno Internazionale di Studio (Trento, 28-30 marzo 1988).* Firenze, 1989, 43-61.
- Csapo, E. "Imagining the Shape of Choral Dance and Inventing the Cultic in Euripides' Later Tragedies", in Gianvittorio, L. (ed.), *Choreutika. Performing and Theorising Dance in Ancient Greece.* Pisa – Roma, 2017, 119-156.
- D'Acunto, M. "Efesto e le sue creazioni nel xviii libro dell'Iliade", in D'Acunto, M. – Palmisciano, R. (edd.), *Lo scudo di Achille nell'Iliade. Esperienze ermeneutiche a confronto. Atti della giornata di studi (Napoli 12 maggio 2008). Annali dell'Istituto universitario Orientale di Napoli (sezione filologico-letteraria)* 31, 2009. Pisa – Roma, 2010, 145-198.
- D'Acunto, M. "Dance in Attic and Argive Geometric Pottery: Figurative Imagery and Ritual Contexts", in Colesanti, G. – Lulli, L. (edd.), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. Case Studies.* Berlin – Boston, 2016, 205-241.
- Dale, A. M. "Stasimon and Hyporcheme", *Eranos* 48, 1950, 14-20 (= *Collected Papers.* Cambridge, 1969, 34-40).
- D'Alessio, G. B. "'Hv ἰδοῦ: ecce satyri (Pratina, PMG 708 = TrGF 4 F 3). Alcune considerazioni sull'uso della deissi nei testi lirici e teatrali", in Perusino, F. – Colantonio, M. (edd.), *Dalla lirica corale alla poesia drammatica. Forme e funzioni del canto corale nella tragedia e nella commedia greca.* Pisa, 2007, 95-128.
- D'Angour, A. "How the Dithyramb Got Its Shape", *Classical Quarterly* 47.2, 1997, 331-351.
- D'Angour, A. "Music and Movement in the Dithyramb", in Kowalzig, B. – Wilson, P. (edd.), *Dithyramb in Context.* Oxford, 2013, 198-209.
- Davidson, J. F. "The Circle and the Tragic Chorus", *Greece & Rome* 33.1, 1986, 38-46.
- Davies, M. (ed.) *Sophocles. Trachiniae.* Oxford, 1991.
- Dawe, R. D. *Studies on the Text of Sophocles. III: Women of Trachis — Antigone — Philoctetes — Oedipus at Colonus.* Leiden, 1978.
- Dawe, R. D. (ed.) *Sophocles Trachiniae.* Stuttgartiae et Lipsiae, 19963 [1979].
- De Falco, V. "Osservazioni sull'iporchema in Sofocle", *Rivista indo-greco-italica di filologia-lingua-antichità* 8, 1924, 23-46 (= *Studi sul teatro greco.* Napoli, 19582 [1943], 56-88).
- De Falco, V. "Sui canti episodici nella tragedia greca", *Rivista indo-greco-italica di filologia-lingua-an-*

- tichità* 12, 1928, 61-67 (= *Studi sul teatro greco*. Napoli, 19582 [1943], 89-98).
- De Lucia, R. "Coral infraepisodici: un problema ancora aperto", in Criscuolo, U. – Maisano, R. (edd.), *Synodia. Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*. Napoli, 1997, 245-254.
- Di Benedetto, V. (ed.) *Euripidis Orestes*. Firenze, 1965.
- Di Benedetto, V. – Medda, E. *La tragedia sulla scena. La tragedia greca in quanto spettacolo teatrale*. Torino, 1997.
- Di Marco, M. "Osservazioni sull'iporchema", *Helikon* 13-14, 1973-1974, 326-348.
- Di Virgilio, L. "Che cosa sta componendo Agatone nelle *Tesmoforiazuse* di Aristofane?", *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 60.1, 2018, 71-102.
- Easterling, P. E. (ed.) *Sophocles. Trachiniae*. Cambridge, 1982.
- Ercoles, M. "Music in Greek Drama", in Lynch, T. A. C. – Rocconi, E. (edd.), *A Companion to Ancient Greek and Roman Music*. Oxford, 2020.
- Fearn, D. *Bacchylides. Politics, Performance, Poetic Tradition*. Oxford, 2007.
- Ferri, S. "Coro melico e coro tragico (1933)", *Studi Classici e Orientali* 11, 1962, 644-653.
- Gentili, B. "Il coro tragico nella teoria degli antichi", *Dioniso* 55, 1984-1985, 17-35.
- Gentili, B. – Lomiento, L. *Metrica e ritmica. Storia delle forme poetiche nella Grecia antica*. Milano, 2003.
- Grandolini, S. "Sophocl. «Trach.» 205-24: peana, ditirambo o iporchema?", *Giornale Italiano di Filologia* 47, 1995, 249-260.
- Griffith, M. (ed.) *Aeschylus. Prometheus Bound*. Cambridge, 1983.
- Heikkilä, K. "«Now I Have the Mind to Dance». The References of the Chorus to their Own Dancing in Sophocles' Tragedies", *Arctos* 25, 1991, 51-68.
- Henrichs, A. "«Why Should I Dance?»: Choral Self-Referentiality in Greek Tragedy", in Golder, H. – Scully, S. (edd.), *The Chorus in Greek Tragedy and Culture. Arion* 3.1 (III s.), 1994-1995, 56-111.
- Hose, M. "Zur Elision des ai im Tragödienvers", *Hermes* 122.1, 1994, 32-43.
- Ieranò, G. *Il ditirambo di Dioniso. Le testimonianze antiche*. Roma – Pisa, 1997.
- Jebb, R. C. (ed.) *Sophocles. The Plays and Fragments. V: The Trachiniae*. Cambridge, 1892.
- Kaimio, M. *The Chorus of Greek Drama within the Light of the Person and Number Used*. Helsinki, 1970.
- Kamerbeek, J.C. (ed.) *The Plays of Sophocles. II: The Trachiniae*. Leiden, 1959.
- Korzeniewski, D. *Metrica greca*. Palermo, 1998 [Darmstadt 1968].
- Larson, J. *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*. Oxford, 2001.
- Lawler, L.B. "The Maenads: A Contribution to the Study of the Dance in Ancient Greece", *Memoirs of the American Academy in Rome* 6, 1927, 69-112.
- Lawler, L.B. "«Limewood» Cinesias and the Dithyrambic Dance", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 81, 1950, 78-88.
- Liveri, A. "Danza circolare e agoni nella Grecia antica: l'età geometrica", in Castaldo, D. – Giannachi, F.G. – Manieri, A. (edd.), *Poesia, musica e agoni nella Grecia antica. II. Atti del IV convegno inter-*

- nazionale di ΜΟΙΣΑ (Lecce, 28-30 ottobre 2010). *Rudiae* 22-23, 2010-2011, 431-456.
- Lloyd-Jones, H. "Notes on Sophocles' *Trachiniae*", *Yale Classical Studies* 22, 1972, 263-270 (= *Greek Epic, Lyric, and Tragedy. The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones*. Oxford, 1990, 390-396).
- Lloyd-Jones, H. "The Text of Sophocles" (review of Dawe, R.D. *Studies on the Text of Sophocles*. III: *Women of Trachis – Antigone – Philoctetes – Oedipus at Colonus*. Leiden, 1978; Dawe, R.D. *Tragoediae*. II: *Trachiniae: Antigone: Philoctetes: Oedipus Coloneus*. Leipzig, 1979; Colonna, A. *Sophocles, Fabulae*. II: *Oedipus Tyrannus – Antigone – Trachiniae*. Torino, 1978), *The Classical Review* 31.2, 1981, 167-173.
- Lloyd-Jones, H. – Wilson, N.G. *Sophoclea. Studies on the Text of Sophocles*. Oxford, 1990.
- Lomiento, L. "Ditirambo e tragedia sofoclea", in Gostoli, A. – Fongoni, A. – Biondi, F. (edd.), *Poeti in Agone. Competizioni poetiche e musicali nella Grecia antica*. Turnhout, 2017, 47-67.
- Longo, O. *Commento linguistico alle Trachinie di Sofocle*. Padova, 1968.
- Maganuco, A. "Tracce di performance iporchematica nei canti tragici: alcune considerazioni preliminari", in Albanese, A. – Arpaia, M. (edd.) *Linguaggi, esperienze e tracce sonore sulla scena*. Ravenna, 2020, 51-57.
- Martinelli, M. C. *Gli strumenti del poeta. Elementi di metrica greca*. Bologna, 1995.
- Medda, E. (ed.) *Eschilo. Agamennone*. I-III. Roma, 2017.
- Milo, D. "Sofocle, *Trachinie* 205-224", *Vichiana* 8.2, 2006, 161-178.
- Naerebout, F. G. *Attractive Performances. Ancient Greek Dance: Three Preliminary Studies*. Amsterdam, 1997.
- Parker, L. P. E. *The Songs of Aristophanes*. Oxford, 1997.
- Pearson, A. C. (ed.) *Sophoclis fabulae*. Oxonii, 1924.
- Pearson, A. C. "Notes on the *Trachiniae*", *The Classical Review* 39.1/2, 1925, 2-5.
- Perusino, F. (ed.) *Anonimo (Michele Psello?). La tragedia greca*. Urbino, 1993.
- Pickard-Cambridge, A. *Le feste drammatiche di Atene*. Firenze, 1996 [Oxford 19682].
- Polizio, S. "Sul canto infraepisodico di S. *Tr.* 205-224", in Medaglia, S.M. (ed.) *Miscellanea in ricordo di Angelo Raffaele Sodano*. Napoli, 2004, 303-326.
- Power, T. "Sophocles and Music", in Markantonatos, A. (ed.), *Brill's Companion to Sophocles*. Leiden-Boston, 2012, 283-304.
- Privitera, G. A. "Aspetti musicali nella storia del ditirambo arcaico e tardo-arcaico", *Annali dell'Istituto universitario Orientale di Napoli (sezione filologico-letteraria)* 13, 1991, 141-153.
- Prato, C. – Del Corno, D. (edd.) *Aristofane. Le donne alle Tesmoforie*. Milano, 2001.
- Recchia, M. *Pindari et Bacchylidis Hyporchematum fragmenta*. Romae, 2022.
- Rehm, R. *Marriage to Death. The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*. Princeton, 1994.
- Rodighiero, A. *Sofocle. La morte di Eracle (Trachinie)*. Venezia, 2004.
- Rodighiero, A. *Generi lirico-coralì nella produzione drammatica di Sofocle*. Tübingen, 2012.

- Rodighiero, A. *La tragedia greca*. Bologna, 2013.
- Rodighiero, A. "How Sophocles Begins: Reshaping Lyric Genres in Tragic Choruses", in Andújar, R. – Coward, T. R. P. – Hadjimichael, T. A. (edd.), *Paths of Song. The Lyric Dimension of Greek Tragedy*. Berlin – Boston, 2018, 137-162.
- Rutherford, I. *Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*. Oxford, 2001.
- Rutherford, R. B. (ed.) *Homer. Iliad. Book XVIII*. Cambridge, 2019.
- Sbardella, L. "Erga charienta: il cantore e l'artigiano nello Scudo di Achille", in D'Acunto, M. – Palmisiano, R. (edd.), *Lo scudo di Achille nell'Iliade. Esperienze ermeneutiche a confronto. Atti della giornata di studi (Napoli 12 maggio 2008). Annali dell'Istituto universitario Orientale di Napoli (sezione filologico-letteraria)* 31, 2009. Pisa – Roma, 2010, 65-81.
- Schneidewin, F. W. – Nauck, A. – Rademacher, L. (edd.), *Sophokles. VI: Trachinierinnen*. Berlin, 19147.
- Silk, M. "The logic of the unexpected: semantic diversion in Sophocles, Yeats (and Virgil)", in Goldhill, S. – Hall, E. (edd.), *Sophocles and the Greek Tragic Tradition*. Cambridge, 2009, 134-157.
- Steiner, D. T. *Choral Constructions in Greek Culture. The Idea of the Chorus in the Poetry, Art and Social Practices of the Archaic and Early Classical Period*. Cambridge, 2021.
- Swift, L. A. "Epinician and tragic worlds: the case of Sophocles' *Trachiniai*", in Athanassaki, L. – Bowie, E. (edd.), *Archaic and Classical Choral Song. Performance, Politics and Dissemination*. Berlin – Boston, 2011, 391-413.
- Thomsen, O. "Some Notes on the Thesmoforiazusae 947-1000", in Due, O. S. – Friis Johansen, H. – Dalsgaard Larsen, B. (edd.), *Classica et Mediaevalia Francisco Blatt septuagenario dedicata*. København, 1973, 27-46.
- Webster, T. B. L. "Sophocles *Trachiniai*", in *Greek Poetry and Life. Essays Presented to Gilbert Murray on His Seventieth Birthday (January 2, 1936)*. Oxford, 1936, 164-180.
- Weiss, N.A. *The Music of Tragedy. Performance and Imagination in Euripidean Theater*. Oakland, 2018.
- Weiss, N. "Generic Hybridity in Athenian Tragedy", in Foster, M. – Kurke, L. – Weiss, N. (edd.), *Genre in Archaic and Classical Greek Poetry: Theories and Models*. Leiden, 2020, 167-190.
- West, M. L. *Ancient Greek Music*. Oxford, 1992.
- Wilson, P. "The *aulos* in Athens", in Goldhill, S. – Osborne, R. (edd.) *Performance culture and Athenian democracy*. Cambridge, 1999, 58-95.
- Wilson, P. "The musicians among the actors", in Easterling, P. – Hall, E. (edd.), *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*. Cambridge, 2002, 39-68.

Tendenze politiche di età severiana su *servi e liberti*

Political Trends About Slaves and Freedmen During the Severan Age

Francesco Mongelli

Università degli Studi della Repubblica di San Marino

Scuola Superiore di Studi Storici

francesco.mongelli@unirmsm.sm

Abstract

This study aims to present a preliminary discussion about the social position of slaves and freedmen during the Severan Age. The literary, juridical and epigraphic sources allow us to stress both the improvement of the living conditions of the slaves, and the attention of the emperors to keep the freedmen in check. However, despite some differences in the specific attitude of every single emperor, the work of the imperial freedmen in the administration will continue to play an important role during this phase too.

Keywords

Septimius Severus, Caracalla, slaves, freedmen

«Porta questo messaggio ai tuoi signori: abbiate cura dei vostri schiavi, affinché essi non si diano al brigantaggio»¹. Si tratta del monito rivolto a un anonimo centurione, catturato e sottoposto all'umiliazione della rasatura del capo, da *Bulla Felix*, brigante che mise a ferro e a fuoco la penisola italiana tra il 206 e il 207 d.C.², durante il regno di Settimio Severo, le cui vicende ci sono note esclusivamente attraverso l'opera di Cassio Dione³.

1 D.C. 76(77).10.5. Cf. *infra*, nota 5.

2 Il fenomeno del brigantaggio in quegli anni era, in verità, capillarmente esteso in diverse aree dell'impero: si trattava di fenomeni di diversa matrice, sebbene tutti riconducibili al tratto comune dell'opposizione violenza contro l'autorità. Sul tema, cf. Shaw 2004, 329; Fuhrmann 2012, 147-170.

3 D.C. 76(77).10. È oggetto di dibattito se l'episodio del brigante *Bulla Felix* sia autentico o frutto di invenzione: gli studi propendono nell'individuare tratti fortemente aneddotici e stereotipati, sviluppatasi a partire da alcuni elementi storicamente attendibili, che evidentemente dovevano rendere il racconto verosimile al lettore contemporaneo di Dione. Cf. Schmidt 2000, 25-28; Grünewald 2004, 9, 64, 111; Shaw 2004, 367-371; Gleason 2011, 57-60; Fuhrmann 2012, 135; Mongelli 2022, 127.

Nella sua icasticità, il suggestivo messaggio agli imperatori⁴, affidato dal brigante al centurione, sollecita una riflessione sulla condizione di schiavi e liberti in età severiana, per verificare se esso rispecchiasse in qualche modo una concreta urgenza sociale, manifestatasi in quella fase. Va tuttavia osservato che riferirsi a schiavi e liberti, acquisendoli come un gruppo omogeneo, non consente di cogliere la reale fisionomia di questa compagine nella storia di Roma, tali sono le differenze che percorrono i due *status* giuridici. Nelle pagine che seguono si cercherà di offrire, sia attraverso la documentazione letteraria sia attraverso le fonti giuridiche, qualche squarcio esemplificativo, e preliminare ad uno studio più ampio, sulla condizione di schiavi e liberti in età severiana: da un lato osservando i provvedimenti imperiali e lo spazio che schiavi e liberti ebbero nelle strutture di governo, dall'altro individuando due grandi gruppi che, però, come bisogna riconoscere, erano ulteriormente articolati al loro interno: schiavi e liberti imperiali da un lato, schiavi e liberti di privati dall'altro.

1. Il primo centro di attenzione sarà posto su schiavi e liberti imperiali, tornando con loro alla vicenda di *Bulla Felix*. C'è infatti nel racconto di Dione un aspetto in particolare che connota l'azione di *Bulla* e dei suoi come straordinariamente eversiva e che illustra l'interesse del brigante per gli schiavi, contenuto nel monito dal quale si è partiti. È infatti lo stesso Cassio Dione a fornire la motivazione di tale attenzione ai δούλοι: essa doveva risiedere nella composizione della banda di *Bulla*, forte complessivamente di circa seicento uomini, tra cui figuravano moltissimi Καισάρειοι; questi ultimi, secondo lo storico, si sarebbero dati al brigantaggio o perché ricevevano un salario minimo (ὀλιγόμισθοι), o perché ne erano del tutto privi (ἄμισθοι)⁵.

Se è chiaro che il termine Καισάρειος indica in generale un soggetto in qualche modo connesso con l'imperatore, è tuttavia meno evidente la sua connotazione specifica, ossia se esso fosse impiegato per designare con più precisione schiavi oppure liberti dell'imperatore. Si tratta di un aspetto dell'interpretazione di questo passaggio dioneo ancora al centro di un vivace dibattito tra gli studiosi. È stato autorevolmente sostenuto che i Καισάρειοι al soldo di *Bulla* fossero tutti schiavi imperiali fuggiti dagli estesissimi latifondi dell'imperatore⁶. Altri studiosi hanno invece preferito individuare nei Καισάρειοι esclusivamente liberti imperiali, sulla base in particolare di due considerazioni: innanzitutto, nell'opera di Cassio Dione il significato del termine Καισάρειος sarebbe prevalentemente quello di liberto imperiale; in secondo luogo, il pagamento al quale fa riferimento Cassio Dione, quale causa dell'ade-

4 In questa fase Caracalla aveva già conseguito il rango di Augusto. Cf. Kienast – Eck – Heil 2017⁶, 156.

5 D.C. 76(77).10.5: καὶ μετὰ τοῦτ' ἐπὶ τὸ βῆμα ἀνέβη σχῆμα ἄρχοντος ἀναλαβὼν, καὶ καλέσας τὸν ἑκατόνταρχον τῆς τε κεφαλῆς ἀπεξύρησε, καὶ ἔφη “ἄγγελλε τοῖς δεσπόταις σου ὅτι τοὺς δούλους ὑμῶν τρέφετε, ἵνα μὴ ληστεύωσι”. Πλείστους γὰρ ὄσους τῶν Καισαρείων εἶχε, τοὺς μὲν ὀλιγομίθους τοὺς δὲ καὶ παντελῶς ἀμίθους γεγονότας. «In seguito salì su una tribuna indossando l'abito di un magistrato e, dopo aver ordinato che al centurione venisse rasato il capo, disse: «Porta questo messaggio ai tuoi signori: “abbiate cura dei vostri schiavi affinché non si diano al brigantaggio”». Egli, infatti, aveva con sé moltissimi *Kaisareioi*, alcuni dei quali erano stati pagati poco, mentre altri non erano stati pagati affatto» (traduzione di Stroppa 2018, 131, con variazioni).

6 Cf. Millar 1964, 147.

sione alle malefatte di *Bulla*, sarebbe spettato esclusivamente ai liberti imperiali. Ferma restando la validità di queste argomentazioni, si potrebbero proporre alla riflessione alcune ulteriori osservazioni⁷.

In primo luogo, non è secondario soffermarsi sul significato di *Καيسάρειος* nell'opera dionea, sia nei libri noti da tradizione diretta (libri 36-60) sia nell'Epitome di Xifilino (libri 36-80): nella narrazione relativa all'età imperiale, il termine è in effetti impiegato in alcuni casi per designare un liberto imperiale⁸; in altri, tuttavia, il suo plurale *Καيسάρειοι* è adoperato per definire gruppi di individui sì legati al principe, ma sul cui *status* giuridico non è possibile esprimersi con certezza. Passando in rassegna queste ultime occorrenze, l'impressione che si ricava è che il plurale *Καيسάρειοι* possa essere interpretato pensando a gruppi composti di schiavi e liberti: un passaggio in particolare, proveniente dai libri dedicati al regno di Caracalla, sembra chiarire questo tipo di utilizzo; Dione propone in questo luogo dell'opera un elenco dei delatori al servizio dell'imperatore, accostando schiavi e liberti di privati ai *Καيسάρειοι*:

πολλοὶ γὰρ οὐχ ὅτι δοῦλοί τε καὶ ἐξελεῦθεροι καὶ στρατιῶται καὶ Καيسάρειοι, ἀλλὰ καὶ ἱππῆς βουλευταὶ τε καὶ γυναῖκες τῶν ἐπιφανεστάτων συχναὶ καὶ ἐνδείξεις λαθρίου ἐπ' αὐτοῦ πεποιῆσθαι καὶ σεσυκοφαντηκῆναι τινὰς ἐνομίζοντο⁹.

È estremamente significativo che il passo appena richiamato provenga da una sezione dell'opera che torna singolarmente ad essere nota per tradizione diretta grazie ai fogli superstiti del ms. Vat. Gr. 1288: esso rispecchia quindi l'uso dioneo, non filtrato da Xifilino.

Il secondo aspetto preso in considerazione da quanti hanno individuato nei *Καيسάρειοι* esclusivamente dei liberti imperiali risiede, come si diceva, nella menzione del pagamento da loro percepito, poco adeguato, o del tutto inesistente. In effetti, siamo ben informati attraverso la documentazione epigrafica sulla circostanza che il personale di rango libertino al servizio del principe percepisse un vero e proprio salario. Tuttavia, anche gli schiavi imperiali accedevano a forme di retribuzione, ancorché spesso in beni in natura¹⁰. Significativo a questo proposito un passaggio dal *de aquis* di Frontino, secondo il quale la *familia Caesaris a fisco accepit commoda*¹¹.

Tenuto conto di queste considerazioni, si potrebbe proporre anche per il passo dioneo nel quale sono rievocati i componenti della banda di *Bulla*, che il termine *Καيسάρειοι* sia impiegato nell'accezione di gruppo eterogeneo, composto al contempo da schiavi e liberti imperiali.

7 Cf. Grünwald 2004, 116-117; Caliri 2009, 107-108.

8 E.g. D.C. 58.19.6.

9 D.C. 78(79).18.2: «Infatti si riteneva che molti, non solo schiavi, liberti, soldati e *Kaisareioi*, ma anche cavalieri, senatori e numerose mogli tra le più illustri, sotto Tarauta avessero fatto rivelazioni segrete e avessero calunniato alcuni uomini» (traduzione di Stroppa 2018, 221, con variazioni).

10 Cf. Boulvert 1974, 114-115.

11 Frontin. *Aq.* 118.4.

A questo punto, la circostanza descritta da Dione, relativa a un gruppo di *Καισάρηται* che abbandona il servizio per il principe, induce a riflettere su quale fosse più in generale l'atteggiamento seguito da Settimio Severo nei confronti di schiavi e liberti, non solo imperiali, nel tentativo di ricostruire un contesto politico più ampio all'interno del quale maturò la decisione di quanti furono assoldati da *Bulla Felix*. Una chiave per entrare in queste dinamiche è rappresentata dall'analisi delle costituzioni imperiali, e più in generale degli atti normativi dell'imperatore: in questa prospettiva ci si soffermerà innanzitutto su un provvedimento del principe relativo ai liberti imperiali, quindi su alcune costituzioni relative a schiavi e liberti di privati.

Le vicende che condussero alla repentina caduta del potentissimo prefetto al pretorio di Settimio Severo, Plauziano¹², ci introducono entro le dinamiche nelle quali fu assunta la decisione in merito ai liberti imperiali, alla quale si è fatto cenno. Il liberto imperiale *Euodus*¹³, secondo la narrazione dionea, avrebbe preso parte a un'oscura trama ordita da Caracalla, affinché Plauziano cadesse in disgrazia: Caracalla avrebbe persuaso il liberto a rivelare a Settimio Severo l'esistenza di una presunta congiura ai suoi danni, organizzata proprio da Plauziano. Per il prefetto fu la condanna a morte¹⁴. Nelle fasi successive, si sarebbe svolta una consultazione in Senato, al fine di decretare onori per il liberto, meritevole di aver sventato la congiura; Settimio Severo, tuttavia, interruppe la votazione in corso, impedendo il conferimento degli onori e dichiarando di trovare disdicevole (*αἰσχρόν*) che il nome di un liberto, seppure imperiale, fosse trascritto negli *acta senatus*¹⁵. Con ulteriori azioni, alle quali l'Epitome di Cassio Dione allude senza fornire ulteriori dettagli, Severo avrebbe contenuto l'alterigia dei liberti imperiali. Si tratta, a ben guardare, di una linea di indirizzo che pone Settimio Severo sullo stesso piano dei migliori predecessori: solo per far un nome a lui più vicino, si può ricordare Pertinace, che con un provvedimento assunto nel medesimo spirito si impegnò nella repressione della superbia dei liberti imperiali¹⁶.

* * *

Se si sposta lo sguardo a quel che conosciamo della produzione normativa dell'imperatore su schiavi e liberti di privati, potrebbe essere evidenziata innanzitutto, per la sua rilevanza, in continuità con una tendenza manifestatasi almeno a partire dalla metà del II secolo¹⁷, una particolare attenzione alla salvaguardia di condizioni di vita tollerabili per gli schiavi, che tuttavia, come si vedrà, potrebbe essere

12 *PIR*² F 554.

13 *PIR*² E 117.

14 D.C. 76(77).3-4. Sulla fine di Plauziano, cf. Birley 1999³, 161-162.

15 D.C. 76(77).6.1-2. Su questo intervento di Settimio Severo in Senato, cf. Letta 2019, 236-237; 241.

16 D.C. 73(74).8.1.

17 Si potrebbe richiamare a titolo esemplificativo almeno un noto provvedimento di Antonino Pio, l'epistola al proconsole della Betica Elio Marciano, tramandato da Gaius *Inst.* 1.53; Ulp. *coll.* 3.3.1-4; Ulp. *dig.* 1.6.2 (8 *de off. procos.*, L. 2213), su cui si rinvia a Marotta 1988, 327-330; Marotta 2004, 106-109 (in particolare, nota 295), che giustamente osserva come al fine di conservare l'ordine, fosse opportuno per i *domini* non disinteressarsi del trattamento inumano inflitto, in taluni casi, agli schiavi.

letta secondo una prospettiva differente. È noto che l'imperatore accordò loro la facoltà di rivolgersi al prefetto dell'Urbe nel caso in cui fossero stati sottoposti dai loro padroni ad ogni sorta di vessazione (*saevitia, duritia, fames, obscenitas*), con particolare riguardo all'induzione alla prostituzione:

Ulp. dig. 1.12.1.8 (*sing. de off. praef. urb.*, L. 2079): *Quod autem dictum est, ut servos de dominis querentes praefectus audiat, sic accipiemus non accusantes dominos (hoc enim nequaquam servo permittendum est nisi ex causis receptis) sed si verecunde expostulent, si saevitiam, si duritiam, si famem, qua eos premant, si obscenitatem, in qua eos compulerint vel compellant, apud praefectum Urbi exponant. Hoc quoque officium praefecto Urbi a divo Severo datum est, ut mancipia tueatur ne prostituantur*¹⁸.

Il frammento di Ulpiano, confluito nei *Digesta* giustinianeï, è tratto dal suo *liber singularis de officio praefecti Urbi*; il giurista commentava in questo luogo l'epistola di Settimio Severo al prefetto dell'Urbe Fabio Cilone, databile tra il 210 e il 211. Sebbene, dato lo stato del testo, non sia possibile affermare con sicurezza che la protezione rispetto a *saevitia, duritia, fames* fosse una novità introdotta da Settimio Severo, che su questo fronte potrebbe essersi limitato a ribadire interventi precedenti, al contrario per la tutela dall'induzione alla prostituzione il frammento ulpiano appare ben più esplicito: *Hoc quoque officium praefecto Urbi a divo Severo datum est, ut mancipia tueatur ne prostituantur*¹⁹.

Se si guarda ad altri interventi ugualmente esitanti in un miglioramento delle condizioni di vita, vale la pena richiamare che durante il principato di Settimio Severo si pose attenzione a regolamentare il ricorso all'interrogatorio criminale sotto tortura degli schiavi: l'imperatore stabilì, con un rescritto datato al 1° gennaio 196, che le torture potessero essere inflitte agli schiavi esclusivamente per estorcere loro testimonianze contro i padroni che si fossero macchiati di reato di adulterio, di crimini di natura fiscale, di lesa maestà²⁰. Certamente non si deve nascondere che i primi beneficiari di questa azione fossero i padroni degli schiavi: essi ne risultavano tutelati in ambito processuale, poiché le testimonianze estorte contro di loro non avrebbero avuto validità; in secondo luogo, i *domini* sarebbero stati

18 Ulp. dig. 1.12.1.8 (*sing. de off. praef. urb.*, L. 2079): «Quanto è stato detto sulla possibilità che il *praefectus Urbi* ascolti le lamentele degli schiavi sui loro padroni, interpretiamolo non con riferimento al caso in cui gli schiavi muovano accuse contro i padroni (questo, infatti, non deve essere mai permesso ad uno schiavo, se non per cause comunemente ammesse), ma al caso in cui espongano le loro lamentele con verecondia e presentino al *praefectus Urbi* le condizioni di crudeltà, di maltrattamenti, di privazione di cibo, alle quali i padroni li riducano, o in caso di oscenità, alla quale li abbiano costretti o li stiano ancora costringendo. Anche questo ufficio è stato assegnato al *praefectus Urbi* dal divo Severo: la protezione dei *mancipia* dall'attività di meretricio» (t.d.a.).

19 Sul questo intervento severiano in tema di prostituzione degli schiavi, cf. Mantovani 1988, 200-202; Sicari 1991, 149-157; da ultimo, Rodríguez Garrido 2020, 179-181, secondo cui la competenza del *praefectus Urbi* sarebbe stata limitata alla tutela della clausola *ne prostituatur*, apposta nei contratti di vendita degli schiavi, sulla scia di precedenti interventi imperiali, segnatamente di Vespasiano.

20 Cod. Iust. 9.41.1 (*Impp. Severus et Antoninus AA. Spicio Antigono*, 1° gennaio 196). Sul provvedimento severiano, cf. Coriat 2014, 102-106 (notice 21A-D).

tutelati dal punto di vista patrimoniale, rispetto ai danni che lo schiavo avrebbe riportato per essere stato eccessivamente brutalizzato nel corso dell'interrogatorio.

La prospettiva migliorativa per gli schiavi era pertanto un risultato in subordine, un corollario della fondamentale tutela degli interessi dei *domini*. Eppure, l'attenzione che Settimio Severo dedicò al tema, sul quale ritornò attraverso più rescritti, sembra possa parlare anche di una sua particolare attenzione ad evitare il ricorso a torture ingiustificate. In questo senso sembra possa leggersi un nuovo, eccezionale documento sull'età severiana: si tratta di una stele pressoché integra, rinvenuta nel 2007, a *Choma*, ma la cui *editio princeps* risale solo al 2020²¹, che riporta il testo di una lettera dell'imperatore in lingua greca, inviata da Magonza il 10 aprile del 197 al *koinòn* dei Lici. Non è stato tramandato il testo della richiesta della comunità all'imperatore, ma dalla sua costituzione che ne ripercorre i nodi fondamentali, è possibile ricostruire che essa vertesse in particolare sul tema delle torture inflitte ai civili, in sede di interrogatorio, dai militari del presidio lì lasciato da Settimio Severo²². L'imperatore con la sua risposta invita i militari ad evitare per il futuro il ricorso indiscriminato alle torture, ai βάσανοι: «Non sarà più permesso ai soldati torturare alcuno, giacché questo non è in alcun caso consentito e non è stato concesso farlo ai soldati»²³. βάσανοι è il termine tecnico che indica l'interrogatorio condotto sotto tortura: per un confronto si può richiamare un passaggio dell'Epitome di Cassio Dione, nel quale il termine è impiegato per indicare gli interrogatori ai quali Plauziano sottopose le donne dell'aristocrazia più vicine a Giulia Domna, nel tentativo di estorcere loro testimonianze a danno dell'imperatrice²⁴.

Eppure quegli stessi schiavi, le cui condizioni di vita, come abbiamo visto, andavano incontro a un miglioramento, erano gli stessi individui che, una volta manomessi, sarebbero stati sottoposti, ancora in età severiana, a rigide forme di controllo e di assoggettamento alla *potestas* dei patroni, un indirizzo singolarmente consonante con quanto abbiamo osservato rispetto ai liberti imperiali: le costituzioni di Settimio Severo cercano di volta in volta di garantire lo svolgimento delle *operae* dei liberti a vantaggio dei patroni²⁵; oppure di garantire la successione dei figli dei patroni condannati per *perduellio* nell'asse patrimoniale dei liberti della famiglia²⁶.

A questo punto, riannodando le fila degli elementi sin qui richiamati, può proporsi una prima parziale conclusione: anche se indubitabilmente l'età di Settimio Severo propone alcuni indizi che possono lasciar trasparire in controtela un miglioramento delle condizioni di vita degli schiavi, non può negarsi che più in generale la documentazione letteraria e giuridica si mostra singolarmente concorde

21 Reger 2020, 253-285.

22 Cf. Reger 2020, 263-266.

23 Reger 2020, 257, linee 14-15: (...) [οὔτε τοῖς στρατιώταις ἔτι ἐξέσται β[ασανίζειν] τινάς, / [οὐ γὰρ] ἐξῆν ὅλωσ οὐδὲ συνκεχώρη[κά ποτε] αὐτοῖς (...).

24 D.C. 75(76).15.6.

25 Cf. e.g. Cod. Iust. 6.3.1 (*Impp. Severus et Antoninus AA. Romano*, 30 dicembre 204).

26 Cf. e.g. Marcian. *dig.* 37.14.4 (5 *inst.*, L. 101=fr. 64 Dursi). Cf. Coriat 2014, 281-282 (notice 110); Dursi 2019, 201-202.

nel tratteggiare tendenze di controllo e contenimento della società, in particolare del ceto libertino²⁷. Il mantenimento per questa parte della società dello *status quo* potrebbe aver avuto un suo riverbero in un tentativo di conservazione delle strutture economiche dell'impero e degli assetti patrimoniali dei sudditi: in questa prospettiva va sottolineato ancora una volta che puntare decisamente all'assoggettamento dei liberti ai patroni, comportava la salvaguardia di importanti fonti di reddito per i patroni stessi, rappresentate dalla *operae* e dai diritti di successione sui patrimoni dei liberti²⁸.

Bulla Felix dal canto suo potrebbe aver raccolto il malcontento di un gruppo peculiare di schiavi e liberti, quelli imperiali, facendosi portavoce delle loro richieste, che potevano in alcuni casi essere comuni a quelle dei privati: per gli schiavi, la frequenza con cui l'imperatore torna sul tema delle loro condizioni di vita, della prostituzione, delle torture, indica che le prescrizioni spesso erano disattese, e potevano esserlo anche all'interno delle sue proprietà²⁹; per i liberti, tanto imperiali quanto di privati, come si è visto, l'imperatore tentava di evitare atteggiamenti al di fuori della norma.

2. Eppure, all'interno di questa linea di controllo del ceto libertino, non mancano tracce che ci parlano della valorizzazione di alcune singole e notevoli figure di liberti. Se spostiamo lo sguardo, infatti, al concreto della prassi amministrativa, attuare una politica di controllo della società, non significava rinunciare alla collaborazione dei liberti imperiali: essi costituiscono ancora in età severiana una non trascurabile presenza negli intrighi di corte e nell'amministrazione dell'impero. Si potrebbe sottolineare innanzitutto che a questa fase risalgono gli esempi di carriere di liberti imperiali più estese nel tempo, variegata e ricca di incarichi: è il caso, solo per citare un esempio, della carriera di *M. Aurelius Prosenes*³⁰, attivo nell'amministrazione da Commodo sino a Caracalla, con una nutrita serie di incarichi³¹. È evidente, dunque, dall'esempio di *Prosenes*, che lo stesso Settimio Severo, pur fermo nel porre un argine all'esuberanza dei liberti imperiali, abbia continuato a fare affidamento su di loro, valutando con attenzione ogni singolo caso, come si può leggere da ulteriori esempi che è lecito avanzare. L'imperatore ebbe tra i suoi più fidati collaboratori il liberto Castore³², che a palazzo fu procuratore *a cubiculo* e *a memoria*, vicinissimo a Settimio Severo, in una posizione di particolare rilievo e prestigio, in quanto addetto al suo archivio personale³³.

27 Cf. Mongelli 2022, 173-182.

28 Cf. Mouritsen 2011, 41; 224-226.

29 Sulla prostituzione degli schiavi, cf. e.g. anche Paul. *dig.* 40.8.7 (*sing. de libertat. dand.*, L. 979); sull'interrogatorio sotto tortura degli schiavi, e.g. anche Marcian. *dig.* 28.5.49(48).2 (4 *inst.*, L. 92=fr. 54 Dursi), su cui si rinvia a Dursi 2019, 185-187.

30 *PIR*² A 1588.

31 *CIL* VI, 8498, cf. p. 3459=*ILS* 1738=*ICVR* VI, 17246=EDR157493 (L. Rainone). Cf. Coriat 1997, 264; Carletti 2008, 131-132 (nr. 3).

32 *PIR*² C 537.

33 D.C. 76(77).14.2. Cf. Coriat 1997, 264; Schöpe 2014, 336.

Ancor più interessante è però osservare, alla luce di quanto si è sinora venuto ricostruendo, i casi in cui schiavi e liberti travalicavano il loro *status* giuridico, compiendo ascese significative, già durante l'età di Settimio Severo. Un caso rilevante in tal senso è rappresentato dal liberto *Marcius Agrippa*³⁴: le sue vicende biografiche e la sua carriera ci sono note ancora una volta attraverso Cassio Dione, che riferisce le circostanze della sua ascesa narrando del principato di Macrino. Si tratta di una carriera straordinaria, significativa da richiamare, poiché mostra come un soggetto nato schiavo potesse giungere straordinariamente al rango di senatore, sì attraverso i propri legami con l'imperatore e la famiglia imperiale, ma in qualche misura forse anche grazie al possesso di particolari qualità, doti e competenze. Un «*homme étonnant*» lo definì Hans-Georg Pflaum³⁵.

Cassio Dione ne ricorda la nascita servile (ἐκεῖνον μὲν δοῦλον), senza specificare se si trattasse di schiavo di privati oppure imperiale. Già durante il principato di Settimio Severo egli riuscì ad accedere all'ordine equestre, ottenendo la carica di *advocatus fisci*; l'imperatore lo condannò in seguito alla deportazione, per ragioni che non ci sono note: questo avanzamento non rappresenterebbe pertanto un'eccezione all'interno di quelle istanze di contenimento che si è cercato di tracciare per l'età di Settimio Severo che, pur concedendo l'onore avrebbe poi tenuto sotto controllo la condotta del personaggio. *Agrippa*, però, fu in seguito recuperato da Caracalla, che lo richiamò dalla deportazione, permettendogli di proseguire un notevole *cursus* equestre: con il nuovo principe egli infatti ebbe accesso alle funzioni di *a cognitionibus* e *ab epistulis*³⁶ e, infine, al Senato, *adlectus inter praetorios*. *Marcius Agrippa* ottenne infine da Macrino il governo prima di una delle due Pannonie, poi della Dacia³⁷.

Con *Marcius Agrippa* fiorirono alla corte di Caracalla altri noti liberti imperiali, come Epagato³⁸ e Teocrito³⁹, sicari al soldo dell'imperatore, assurti a importanti carriere equestri⁴⁰. Epagato, secondo Dione, sopravvissuto alla disgrazia di Caracalla, continuò ad avere un ruolo di primo piano fin negli anni di Severo Alessandro, quando assurse al rango di prefetto d'Egitto, per poi essere di lì a poco incarcerato a Creta e condannato a morte per aver preso parte alle oscure trame che avevano portato alla morte di Ulpiano⁴¹.

34 *PIR*²M 224.

35 Pflaum 1960, 747-750 (nr. 287).

36 È stato supposto da Coriat 1997, 259 che *Agrippa* rivestisse l'incarico di *ab epistulis Latinis*. Cf. anche Carboni 2017, 91; 94.

37 D.C. 78(79).13.2-4.

38 *PIR*²E 67. La documentazione raccolta in questo lemma della *PIR*² va integrata con un papiro ossirinchita, *P. Oxy.* (31) 2565a, pubblicato successivamente (1966), databile tra maggio e giugno del 224, che ha restituito *M. Aurelius Epagathus* nello svolgimento delle sue funzioni di prefetto. Cf. Bastianini 1975, 309; Bastianini 1988, 513; Bureth 1988, 492; Marotta 2020, 30-31.

39 *PIR*²T 167.

40 D.C. 77(78).21.2-3. Cf. Schöpe 2014, 336.

41 D.C. 80.2.4. Sulla biografia di Ulpiano e in particolare sulla sua controversa data di morte, cf. da ultimo Marotta 2020, 26-31.

Avviandoci alla conclusione di questa rassegna preliminare sull'atteggiamento degli imperatori Severi rispetto a schiavi e liberti, va osservato che il recupero di personaggi come *Marcus Agrippa* o le notizie su Epagato e Teocrito potrebbero leggersi come indizi di un mutamento nelle politiche imperiali, che si sarebbe verificato proprio con Caracalla, almeno rispetto alla precedente politica di controllo attuata dal padre⁴². La documentazione nel suo complesso non consente però di propendere per un completo cambio di rotta dei successori di Settimio Severo rispetto alle tendenze messe in atto dal fondatore della dinastia. Abbiamo visto, infatti, che lo stesso Settimio Severo, nonostante gli interventi di controllo e contenimento, continuò a fare affidamento sulla collaborazione dei liberti imperiali e, per altro verso, le notizie sugli atti normativi sia di Caracalla sia di Severo Alessandro, consentono di apprezzare con una certa frequenza linee di continuità rispetto agli indirizzi di Settimio Severo⁴³. In definitiva, accanto alla personale propensione degli imperatori a valorizzare o no la posizione dei liberti, oppure a imprimere svolte rispetto al corso precedente, andrà forse tenuto presente che le circostanze e la prassi reale dell'amministrazione dovevano presentare di volta in volta esigenze concrete alle quali rispondere, nelle quali si aprivano gli spazi per l'ascesa di personaggi fidati e competenti, tra i quali i liberti imperiali occupavano ancora una posizione di tutto rilievo.

Bibliografia

- Bastianini, G. "Lista dei prefetti d'Egitto dal 30^a al 299^p", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 17, 1975, 263-328.
- Bastianini, G. "Il prefetto d'Egitto (30 a. C. – 297 d. C.): Addenda (1973-1985)", in Temporini, H. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II.10.1. *Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker: Afrika und Ägypten)*. Berlin – New York, 1988, 503-517.
- Birley, A.R. *Septimius Severus. The African Emperor*. London – New York, 1999³.
- Boulvert, G. *Domestique et fonctionnaire sous le haut-empire romain. La condition de l'affranchi et de l'esclave du prince*. Paris, 1974.
- Bureth, P. "Le préfet d'Égypte (30 av. J.C. – 297 ap. J.C.): Etat présent de la documentation en 1973", in Temporini, H. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II.10.1. *Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker: Afrika und Ägypten)*. Berlin – New York, 1988, 472-502.

42 Va ricordato come, talvolta, i ritratti dei principi negativi siano contraddistinti dal particolare ascendente esercitato su di loro dai liberti imperiali. Cf. Schöpe 2014, 120-125 e, per una fase risalente, Pani 2003, 66-69, che tuttavia mette in rilievo come, accanto alla fama negativa dei liberti di età giulio-claudia, esistesse anche una tradizione che esaltava il loro lavoro il loro ruolo accanto al principe.

43 Solo per citare un esempio, una certa continuità con gli indirizzi di Settimio Severo sembra possa leggersi attraverso Cod. Iust. 6.3.4 (*Imp. Antoninus A. Valeriano*, 18 aprile 212) e Cod. Iust. 6.3.7 (*Idem (=Imp. Alexander) A. Minicio*, 21 maggio 224), in tema di *operae* svolte dai liberti a beneficio dei patroni.

- Caliri, E. “ΜΕΓΑΛΟΔΩΡΙΑ e ΣΟΦΙΑ di Bulla Felix”, *Mediterraneo Antico. Economia, società, culture* 12, 2009, 97-109.
- Carboni, T. *La parola scritta al servizio dell'imperatore e dell'impero: l'ab epistulis e l'a libellis nel II secolo d.C.* Bonn, 2017.
- Carletti, C. *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi.* Bari, 2008.
- Coriat, J.-P. *Le prince législateur. La technique législative des Sévères et les méthodes de création du droit impérial à la fin du principat.* Rome, 1997.
- Coriat, J.-P. *Les constitutions des Sévères. Règne de Septime Sévère, I. Constitutions datées de la première période du règne (juin 193 – automne 197 ap. J-C) et constitutions non datées de Septime Sévère cité comme seul auteur de la décision.* Rome, 2014.
- Dursi, D. *Aelius Marcianus. Institutionum libri I-V.* Roma, 2019.
- Fuhrmann, C.J. *Policing the Roman Empire. Soldiers, Administration and Public Order.* Oxford, 2012.
- Gleason, M. “Identity Theft: Doubles and Masquerades in Cassius Dio’s Contemporary History”, *Classical antiquity* 30, 2011, 33-86.
- Grünwald, T. *Bandits in the Roman Empire. Myth and reality* (Translated by J. Drinkwater). London-New York, 2004 [= *Räuber, Rebellen, Rivalen, Rächer.* Mainz, 1999].
- Kienast, D. – Eck, W. – Heil, M. *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie.* Darmstadt, 2017⁶.
- Letta, C. “Conoscenza e criteri di utilizzazione dei *senatus consulta* nella *Storia Romana* di Cassio Dione”, in Buongiorno, P. – Traina, G. (eds.), *Rappresentazione e uso dei senatus consulta nelle fonti letterarie del principato. Darstellung und Gebrauch der senatus consulta in den literarischen Quellen der Kaiserzeit.* Stuttgart, 2019, 189-244.
- Mantovani, D. “Sulla competenza penale del *praefectus Urbi* attraverso il *liber singularis di Ulpiano*”, in Burdese, A. (ed.), *Idee vecchie e nuove sul diritto criminale romano.* Padova, 1988, 177-233.
- Marotta, V. *Multa de iure sanxit. Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio.* Milano, 1988.
- Marotta, V. *Ulpiano e l'impero, II. Studi sui libri de officio proconsulis e la loro fortuna tardoantica.* Napoli, 2004.
- Marotta, V. “Tra Tiro e Roma”, in Ferrary, J.L. – Marotta, V. – Schiavone, A. (eds.), *Ulpianus, Institutiones, de censibus.* Roma – Bristol, 2020, 3-35.
- Millar, F. *A study of Cassius Dio.* Oxford, 1964.
- Mongelli, F. *Schiavi e liberti al tempo di Settimio Severo. Costituzioni e indirizzi di governo.* Bari, 2022.
- Mouritsen, H. *The Freedman in the Roman World.* Cambridge – New York, 2011.
- Pani, M. *La corte dei Cesari fra Augusto e Nerone.* Roma – Bari, 2003.
- Pflaum, H.-G. *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain, II.* Paris, 1960.

- Reger, G. "A Letter of Septimius Severus to the Lykian League on the Misbehavior of the Soldiers. A New Inscription from Choma (Hacımusalar Höyük), Northern Lykia", *Chiron. Mitteilungen der Kommission für alte Geschichte und Epigraphik des deutschen Archäologischen Instituts* 50, 2020, 253-285.
- Rodríguez Garrido, J. "Ne serva prostituatur. Esclavitud, prostitución y los límites de la *dominica potestas* en la Roma Antigua", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 46, 2020, 173-196.
- Shaw, B. D. "Bandits in the Roman Empire", in R. Osborne (ed.), *Studies in Ancient Greek and Roman Society*. Cambridge, 2004, 326-373.
- Schmidt, M. G. "Anekdotisches in Cassius Dio Zeitgeschichte", *Museum Helveticum* 57, 2000, 20-35.
- Schöpe, B. *Der römischen Kaiserhof in severischer Zeit (193-235 n. Chr.)*. Stuttgart, 2014.
- Sicari, A. *Prostituzione e tutela giuridica della schiava. Un problema di politica legislativa nell'impero romano*. Bari, 1991.
- Stroppa, A. (trad. di) – Galimberti, A. (introd. e note di), *Cassio Dione. Storia romana, volume nono (libri LXXIII-LXXX)*. Milano, 2018.

Uma Disputa em torno do Calendário chinês: a Censura de Francisco Furtado ao tratado do Padre Francesco Brancati

A dispute regarding the Chinese calendar:
Francisco Furtado's censorship to father
Francesco Brancati's treatise

Ana Cristina Pereira

Projecto *Res Sinicae* – Centro de Estudos Clássicos

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

anacristinapereira@letras.ulisboa.pt

Abstract

This paper presents an example of the findings of the research conducted during my doctoral studies. It focuses on the writing of the Jesuit priest Francisco Furtado's (1587-1653) biography, mainly analysing documents from that time and on the transcription, editing and unprecedented translations of a set of official documents, written in Latin by the priest himself or translated into Latin a posteriori.

The figure of Francisco Furtado represents one of the core members of *Projecto Res Sinicae, Base Digital de Fontes Documentais em Latim e em Português sobre a China (séculos XVI – XVIII)*, referência PTDC / LLT – OUT / 31941 / 2017, <https://www.ressinicae.letras.ulisboa.pt>.

Keywords

Francisco Furtado, Jesuits, China, Chinese calendar

Apontamento biográfico

O Padre Francisco Furtado, não obstante o lugar de relevo que no século XVII ocupou na Companhia de Jesus, devido ao seu papel na Missão da China, onde durante três décadas desempenhou cargos importantes, continua a ser uma figura pouco conhecida e divulgada.

Nasceu em 1587 no arquipélago dos Açores, na ilha do Faial, e iniciou a sua formação jesuíta no Colégio da Companhia de Jesus em Angra, na ilha Terceira. Entrou no Colégio de Jesus em Coimbra em 1608, com 21 anos de idade, para iniciar o curso de Teologia. Em 1618, depois de ter sido ordenado

Uma Disputa em torno do Calendário chinês: a Censura de Francisco Furtado ao tratado do Padre Francesco Brancati

Sacerdote, parte em missão para a Ásia. Após uma breve escala na Índia, chega a Macau no final desse mesmo ano, onde, provavelmente, adquiriu a competência básica na língua e na cultura chinesas nos dois anos seguintes, o que lhe deu a preparação necessária para, em 1621, entrar no interior da China, onde permaneceu até à sua morte.

Foi Superior de Residências da Missão chinesa durante 13 anos, Vice-provincial da China durante seis anos (1635 – 1641), Vice-provincial das províncias do Norte da China durante sete anos (1641-1646) e Visitador da China e do Japão nos últimos três anos da sua vida (1650-1653). Morreu em Macau no dia 21 de Novembro de 1653¹.

O desenvolvimento da sua identidade pessoal revela-se na sua obra, através da sua capacidade crítica e das tomadas de posição em questões determinantes na Missão chinesa, da sua capacidade para superar as inúmeras contrariedades e dificuldades inerentes ao exercício das suas funções e dos cargos que desempenhou, bem como na sua relação com os outros enquanto foi missionário na China, quer fossem os Religiosos da Companhia de Jesus, ou de outras Ordens religiosas, quer fossem os Chineses.

Seguir o perfil de Francisco Furtado é seguir um roteiro de vida, muitas vezes incompleto e falho, devido ao carácter lacunar e parco das informações, que, por vezes, se reduzem a breves referências, ambíguas ou pouco esclarecedoras, mas que, não obstante, enriquecem a História com a presença de mais uma personalidade marcante e, sobretudo, de uma nova perspectiva sobre a conduta de uma determinada categoria social e religiosa da época em que se insere².

A obra

Por esta razão, um dos objectivos centrais do meu estudo é resgatar o material inédito escrito por Francisco Furtado e reconstituir a sua biografia. O núcleo documental é composto actualmente por cerca de quinhentos fólios. Dele, fazem parte trinta e cinco manuscritos, quinze autógrafos, dezanove cópias e um documento com nota e assinatura autógrafa. Deste conjunto de trinta e cinco manuscritos, trinta foram escritos em português e cinco em latim, inserindo-se o documento com nota e assinatura autógrafa neste último grupo.

Posteriormente, em 1700, foram impressos em latim três manuscritos, dois fazem parte dos trinta e cinco acima referidos, e um, a partir de um documento de que não se conhece nem original nem qualquer cópia. Tal facto mostra a importância do latim no século XVII-XVIII, não só enquanto língua em textos e na liturgia da Igreja, mas também enquanto língua internacional da ciência, fazendo a formação científica parte integrante do currículo jesuíta. Inserindo-se o presente trabalho no âmbito dos Estudos Clássicos, importa sublinhar a formação clássica humanista³ de Francisco Furtado, a qual dava acesso aos autores, às obras, aos conceitos, à história, à moral, enfim, a toda a cultura da

1 Cf. Pfister 1932, 151; Streit 1964, 992; Dehergne 1973, 103; *DMB* 1976, 471; *DHSI* 2001, 1544.

2 Cf. Dosse 2011, 101.

3 Cf. Loyola 1975 e Miranda 2009.

antiguidade, e que se encontra reflectida na sua obra escrita. Esta matéria é demasiado extensa e foi apresentada de modo muito breve em «As referências clássicas na Relatio de Francisco Furtado, JS. (1587 – 1653)», no encontro de *Flore Novo* - 2019, em Verona.

Por conseguinte, é indispensável resgatar dos vários arquivos toda a obra inédita de Francisco Furtado e disponibilizar a transcrição de todos os documentos encontrados, e, no caso da obra latina, apresentar a respectiva tradução de modo a facultar toda a informação a especialistas de diferentes áreas (como a linguística, a história, a política, a religião, entre outras). Desta forma, acrescenta-se o testemunho directo e interveniente de Francisco Furtado, de modo a permitir novas perspectivas, ou novos elementos sobre questões fulcrais que surgiram na Missão chinesa e que actualmente continuam a ser objecto de estudo, tais como o conflito sobre o método de missionação entre os Jesuítas e os Mendicantes, e a reforma do calendário chinês.

O calendário chinês

Tendo em vista a conquista espiritual das gentes do vasto território chinês, e dispondo a Província da China de um número extremamente reduzido de missionários, impunha-se desenvolver uma estratégia que assegurasse o resultado pretendido. Uma das estratégias do método de missionação jesuíta para ganhar a protecção e o apoio que poderia favorecer os interesses do Padroado e da Igreja Católica, e conseguir o reconhecimento e o prestígio da missão, bem como o desimpedimento e consolidação das vias comerciais⁴, era suscitar a admiração das camadas mais distintas do povo chinês⁵, a elite dos letrados, dos magistrados, e até dos Imperadores, usando a Ciência, principalmente a Matemática e a Astronomia. Estas matérias faziam parte da formação ministrada pela Companhia e o seu domínio permitiam abrir a alguns dos seus membros as portas da corte imperial e do serviço público no Gabinete de Astronomia de Pequim⁶. Aqui, eram observavam e preditos os fenómenos celestes, a meteorologia, eram interpretados os presságios naturais ou de maior significado político e era feita a selecção dos dias e lugares mais propícios para celebrar determinados actos públicos, de acordo com o calendário chinês. Os Chineses deveriam seguir os diversos ciclos do Cosmos e todas as actividades humanas eram adaptadas à ordem da natureza, assentando num sistema de escolha de determinados dias e horas relacionados com a ventura e desventura. O calendário, cuja feitura se encontrava a cargo dos muçulmanos, era publicado anualmente, em nome do imperador, e distribuído por todas as províncias do império. No entanto, os chineses depressa puderam constatar o rigor dos cálculos do sistema de astronomia ocidental, que contrastava com os erros do sistema muçulmano. Deste modo, os jesuítas foram requisitados para levarem a efeito a actualização do calendário chinês. Não obstante

4 Cf. Burke & Po-Chia Hsia 2009, 48.

5 Sobre a recepção da dimensão cultural chinesa nas obras dos humanistas portugueses, ver Gomes & Pina 2020, 572-581.

6 Sobre a recepção da ciência e da técnica europeias na cultura chinesa, ver *HdO* 2001, 689 ss.

Uma Disputa em torno do Calendário chinês: a Censura de Francisco Furtado ao tratado do Padre Francesco Brancati

o calendário servir objectivos civis e supersticiosos (segundo os princípios da teologia moral), não deixava igualmente de servir a causa cristã junto da mais alta elite chines⁷. Johann Adam Schall von Bell (1592-1666), companheiro de Furtado na viagem Lisboa-Goa, foi escolhido para o cargo de astrónomo da corte para trabalhar no âmbito da reforma do calendário chinês, tornando-se mais tarde o responsável pelo Gabinete de Astronomia, cargo que não pretendia e que aceitou apenas por ordem do seu Superior, o Padre Francisco Furtado⁸. O seu prestígio foi rapidamente reconhecido. Sem contar com os privilégios, como a oferta de terras e casas para os padres da Companhia, a pensão que recebe como astrónomo da Corte é suficiente para pagar a missão jesuíta no Norte da China. É elogiado pelo Vice-provincial Manuel Dias Jr.⁹. Francisco Furtado, numa carta dirigida ao Preósito Geral da Companhia, em Fevereiro de 1641, refere:

«[...] e do que neste Reino fazemos tudo por trabalho E industria sua com a qual promoveu as cousas em Pequim, com muito zelo e satisfação dos Padres»¹⁰.

Continuava a reafirmar o que tinha escrito em 1638:

«Ainda *que* todos os *padres* trabalhem muito bem e merecem ser animados ao fazerem cada uex melhor com cartas de Vossa Paternidade, porem em especial o merçer o *padre* Joam Adam *que* alem dos ordinarios menisterios fez tanto com o *padre* Jacome Rho no Calendario, e certo que dos meynos humanos a esta obra deuemos o bom estado em que oie esta a missam»¹¹.

Mais tarde, porém, uma vez que o cargo obrigava o padre Schall a estar ao serviço do Estado chinês e a seguir os usos e costumes chineses estabelecidos, nomeadamente a escolha dos dias para o calendário, este começa a ser alvo de críticas por parte de outros Jesuítas mais conservadores, entre os quis Francisco Furtado. Esta mudança de posição do Vice-provincial vem anotada à margem numa carta sua escrita ao padre Sambiasi:

«desta maneira o *Padre* | Francisco Furtado | queria perpe- | -tuar a mathema- | -tica e agora a | quer destruiir»¹².

7 Os Jesuítas ficaram responsáveis pelo calendário através de um edicto imperial, em 1629. O trabalho começou efectivamente em 1631 quando o padre Adam Schall e o padre Giacomo Rho (1592-1638) ocuparam oficialmente o cargo de astrónomos da corte, sob a protecção do Grande Secretário Xu Guangqi (1562-1633).

8 Cf. Collani 2016, 65-94; Dunne 1962, 325 e 329.

9 Cf. Vãth 1991, 170

10 ARSI, *Jap.Sin.* 161-II, fl. 228v. Cf. Pereira 2021.

11 ARSI, *Jap.Sin.* 161-II, fl. 213v. Cf. Pereira 2021.

12 ARSI, *Jap.Sin.* 142, fl. 14.

A dissensão entre os missionários jesuítas teve origem em 1643, quando Schall, ao serviço do regente Manchu em Pequim, a fim de não prejudicar a sua posição e a da Missão, não quis ajudar de forma directa os Padres Magalhães e Buglio, que chegavam à cidade como prisioneiros por terem estado ao serviço dos últimos partidários da dinastia Ming, no Sul da China¹³. Ressentido, a 5 de Agosto de 1649, o Padre Magalhães inicia uma campanha de acusações contra Schall, tentando angariar os votos dos seus companheiros.

Distinguiram-se então duas facções: o grupo em que se destaca Francisco Furtado, Niccolò Longobardo (1565-1655), Gabriel de Magalhães (1610-1677), Lodovico Buglio (1606-1682), Miguel Trigault (1602-1667), Gianfrancesco de Ferrariis (1609-1671), Jacques Le Faure (1613-1675), e Inácio da Costa (1603-1666), a favor da demissão de Schall do Gabinete de Astronomia; e o grupo em que se incluía Francesco Brancati (1607-1671), Girolamo de Gravina (1603-1662), Nikolaus Smogulesky (1610-1656), os consultores do Vice-provincial Manuel Dias Jr. (1574-1659)¹⁴, e Martino Martini (1614-1661), que defendiam a permanência de Schall no cargo.

A troca de correspondência, bem como os tratados e memorandos, sobre este assunto é imensa e encontra-se, sobretudo, nos códices 142 e 143, no ARSI (*Archivum Romanum Societatis Jesu*), e é um tema abordado em muitas das cartas de Francisco Furtado¹⁵.

13 Cf. Brockey 2007, 110.

14 ARSI, *Jap.Sin.* 142, fls. 111v.

15 1) Carta do Padre Francisco Furtado ao Padre Manuel Dias, Visitador do Japão e da China, sobre a observação do eclipse e sobre o calendário, Nanchang, China, 01/05/1638; 2) Carta do Padre Francisco Furtado ao Padre Geral M. Vitelleschi, sobre a origem da agitação da turba, 1ª via, China, 01/10/1638; 3) Carta do Padre Francisco Furtado ao Padre Manuel Dias, Visitador do Japão e da China, sobre o elogio do rei e a pensão do Padre Adam Schall, 1ª via, Nanchang, 24/12/1638; 4) Carta do Padre Francisco Furtado ao Padre Francesco Sambiasi, sobre a questão do calendário, Pequim, 17/05/1640; 5) Carta do Padre Francisco Furtado ao Padre Geral M. Vitelleschi, sobre o calendário e outras questões, 3ª via, China, 02/02/1641; 6) Carta do Padre Francisco Furtado ao Padre Geral M. Vitelleschi, sobre o Padre Adam Schall, 1ª via, China, 13/10/1641; 7) Carta do Padre Francisco Furtado ao Padre Manuel Azevedo, Visitador do Japão e da China, sobre a resposta às dúvidas do Calendário, Pequim, 25/10/1648; 8) Carta do Padre Francisco Furtado ao Padre Vice-provincial Manuel Dias Jr., sobre a demissão do Padre Adam Schall, Pequim, 20/05/1649; 9) Memorando com as razões s/ o ofício do Padre Adam Schall, com nota final do Padre Francisco Furtado, Pequim, 13/07/1649; 10) Carta de Censura do Padre Francisco Furtado ao tratado do Padre Gabriel de Magalhães, Pequim, 06/09/1649; 11) Carta do Padre Francisco Furtado ao Vice-provincial Manuel Dias Jr., sobre o Padre Adam Schall, Pequim, 17/10/1649; 12) Carta do Padre Francisco Furtado ao Padre Francesco Brancati a reprovar o tratado de Brancati, Hangzhou, 12/10/1650; 13) Carta de Censura do Padre Francisco Furtado à carta do Padre Adam Schall, Hangzhou, 21/10/1650; 14) Carta de Censura do Padre Francisco Furtado ao tratado que o Padre Francesco Brancati escreveu em defesa das escolhas colocadas no calendário e na Prefeitura da Astronomia, Hangzhou, China, 21/10/1650. Estes documentos serão publicados em Ana Cristina Pereira (transcrição paleográfica): Francisco Furtado (1587-1653). Corpo Epistolar. Cristina Costa Gomes (revisão paleográfica), in *Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI - XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos (PTDC/LLT-OUT/31941/2017), coordenação de Arnaldo do Espírito Santo e Cristina Costa Gomes, Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2021, e-ISBN: 978-972-9376-58-0. <https://www.ressinicae.letras.ulisboa.pt/4-1-corpo-epistolar>.

A censura

Se, por um lado, o Padre reconhece o mérito de Schall, como provam os elogios acima citados, por outro lado, acaba por participar do conluio de Magalhães *versus* Schall¹⁶.

Tome-se como exemplo a *Censura*, escrita por Furtado a 21 de Dezembro de 1650, ao tratado em que o Padre Francesco Brancati defende as escolhas feitas para o calendário sínico¹⁷.

Furtado deixa clara a sua posição, cingindo-se a duas questões centrais. Na primeira parte do documento (l. 5-50), considera que os argumentos apresentados por Brancati são insuficientes para provar a ausência de superstição, no acto da escolha dos dias favoráveis e desfavoráveis no calendário chinês:

«Quae in supra scripto tractatu afferuntur non sufficiunt probare intentum *scilicet* quod sinae non peccent in Electionibus faciendis, et quod facientes calendarium et docentes electiones non peccent»¹⁸.

«Os argumentos que são apresentados no tratado acima referido não são suficientes para provar o intento, a saber, que os Chineses não pecam ao fazerem as escolhas e que aqueles que fazem o calendário e os que ensinam as escolhas não pecam»¹⁹.

Para o demonstrar alega que nem os Chineses têm conhecimento dos cálculos científicos necessários para o fazer, nem os seus livros ensinam tal matéria:

«Si [...] quiuis *physicus* labore et studio uti deberet ad istas conexiones inuestigandas, sinae autem nil de iis norunt nec libri qui electionum regulas tradunt de illis conexionibus aliquid attingunt. Ergo istae electiones considerari debent ut a sinis accipiuntur, at sinae *omnia* ista referunt ad fortunam uel infortunium, et ut sic effectus qui assignantur nullam prorsus habent *causam naturalem* ergo sunt superstitiosae et uanae»²⁰.

«Mesmo que [...] um qualquer cientista tivesse de se aplicar ao trabalho e ao esforço de investigar estas conexões, contudo, os Chineses nada sabem sobre essas coisas e nem os livros que transmitem as regras das escolhas se ocupam de alguma destas conexões.

16 Francisco Furtado anota e assina um memorando escrito por Gabriel de Magalhães com as razões contra o ofício exercido pelo Padre Adam Schall, no Gabinete de Astronomia.

17 Este documento é objecto de estudo de uma tese em curso, in Ana Cristina Pereira, *Opera Latina Francisci Furtado* (1587-1653), Tese de Doutoramento, Departamento de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2023.

18 Linhas 4-6 da *Censura de Francisco Furtado ao tratado que o Padre Francesco Brancati escreveu em defesa das escolhas colocadas no calendário e na Prefeitura de Astronomia*.

19 As traduções são da responsabilidade da autora do artigo.

20 Linhas 8-14 da *Censura de Francisco Furtado ao tratado que o Padre Francesco Brancati escreveu em defesa das escolhas colocadas no calendário e na Prefeitura de Astronomia*.

Portanto, essas escolhas devem ser consideradas como são recebidas pelos chineses; ora os chineses referem-nas todas à ventura ou desventura, e como os efeitos atribuídos não têm nenhuma causa natural directa, tratam-se, portanto, de coisas supersticiosas e vãs».

Conclui então que:

«istas electiones docendas nec dissimulandas multo minus faciendas esse»²¹

«essas escolhas não deviam ser ensinadas ou consideradas irrelevantes, muito menos deviam ser feitas».

Numa outra censura que faz a uma carta do Padre Schall, Furtado diz o seguinte:

«Non possint Christiani sed possint ethnici licite facere, et quae, quia sunt peccata, non licet facere, liceat committere aliis ut faciant. Cum igitur non possit ratione officij non iuber<e> illos officiales ut faciant illicita relinquatur manifestum esse illam praefecturam prorsus abijecendam»²².

«Os Cristãos não podem, mas os Gentios podem fazê-las licitamente, e o que não é permitido fazer, porque são pecados, é permitido confiar a outros, para que as façam. Portanto, como, em razão do cargo, não pode deixar de mandar que esses oficiais façam coisas ilícitas, resulta evidente que se deve, em absoluto, deixar a direcção».

Na segunda parte do documento em análise (l. 52-75), Furtado critica Brancati por este interpretar de forma ambígua a fórmula dos votos do Instituto:

«non intellegitur ab illo»²³.

«não é entendida por ele (Brancati)»

Demonstrando, em seguida, as razões pelas quais Schall não pode exercer esse cargo:

«Praefectura illa propriissime dignitas saeculis uel officium saeculare [...] quod sane potest uocari haeresis non circa fidem, sed circa societatis institutum et constitutiones»²⁴.

21 Ibidem, linhas 50-51.

22 ARSI, *Jap.Sin.* 142, fls. 9-12.

23 Linhas 64-65 da *Censura ao tratado que o Padre Francesco Brancati*.

24 Ibidem, linhas 54-60.

Uma Disputa em torno do Calendário chinês: a Censura de Francisco Furtado ao tratado do Padre Francesco Brancati

«(é) aquela Prefeitura, muito especificamente, uma dignidade secular, ou um cargo secular, [...] pelo que pode ser chamado heresia, não em relação à fé, mas em relação ao Instituto e às Constituições [da Companhia]»²⁵.

Assim, Furtado conclui dizendo:

«constat per uotum non tantum interdictum praelationes et dignitates ecclesiasticas sed etiam saeculares quarum una est quae Pater Adamus exercet»²⁶.

«é evidente serem interditas, pelo voto, não só as prelaturas e dignidades eclesiásticas, mas também as seculares, uma das quais é aquela que o Padre Adam exerce».

Com efeito, o longo processo formativo da Companhia de Jesus tinha como objectivo o desenvolvimento e aperfeiçoamento das virtudes evangélicas, entre elas a prática do bem, o modo austero de vida e a renúncia ao mundo material, não aceitando ou pretendendo dignidades dentro e fora da Companhia, o que constava na fórmula proferida dos votos perpétuos e solenes de pobreza, castidade e obediência, reconhecidos pela Igreja e pelo Direito canónico²⁷. Por esta razão, se explica neste breve parecer, a convicção do Padre ao pretender a demissão de Schall: os benefícios recebidos em função do cargo não justificavam as faltas cometidas ao Instituto e à moral teológica.

Esta crítica, escrita aparentemente de forma rápida, com uma caligrafia irregular, difere de outros documentos escritos anteriormente por Furtado, cuja caligrafia se mostra mais suave e arredondada, discretamente ornamentada com os sinais das abreviaturas usuais, como a informação enviada ao Padre Geral Muzio Vitelleschi, em 1636. As pequenas irregularidades e variações pontuam o texto e sobressaem durante o trabalho de transcrição. Observa-se: 1) a ausência da pinta na letra [i] em certas partes do texto, e que reaparece noutras de modo mais regular; 2) a capitalização de algumas palavras, particularmente nos diferentes casos do substantivo *electio*, escrito, por vezes com maiúscula (l. 5 e 14), outras com minúscula (l. 3, 6, 10, 11, 22, 41, 50, 55); 3) a separação pontual das sílabas em *e-uentus* (l. 6), *in-uestigandas* (10), *e-lectione* (l. 14), *ex-aestimant* (l. 16), *in-curia* (l. 33), *dissi-mulandas* (l. 50), que, a par do esquecimento do sinal de translineação, pode apresentar uma tripla divisão, como em *si-no-ni-ma* (l. 67-68); 4) o uso das abreviaturas habituais, quer para os prefixos, como *pro* (l. 4, 33, 60), *prae* (24, 71, 72), *per* (8, 25, 53, 57, 62, 72), quer para pequenas palavras recorrentes, como *enim* (16, 26, 36, 55, 65),

25 Cf. Loyola 1975, 19, §1.

26 Linhas 70-72 da *Censura ao tratado que o Padre Francesco Brancati*.

27 Cf. Loyola 1975, 178-180. Contudo, seria decidido por ordem papal que os Jesuítas poderiam assumir cargos oficiais na China. Cf. *HdO 2001 312; Dunne 402 e 411*. Sobre a data de profissão de voto de Francisco Furtado, ver Dehergne 1973, 103; *DHSI 2001*, 1544.

ergo (l. 14, 37, 42), *et caetera* (l. 18, 56, 72), *modo* (l. 9, 23, 26, 27, 50), *omnia* (l. 12, 25), *secundum* (l. 30, 39, 40, 42, 49), *sed* (l. 15, 29, 32, 37, 59, 68, 73), *ut* (l. 31, 38), *scilicet* (l. 5, 8, 69, 70), *uel* (l. 7, 8, 12, 15, 16, 18, 24, 26, 38, 41, 54, 66, 68, 69, 72), *uerbi gratia* (l. 14, 31), *uero* (l. 7, 8, 12, 13, 14, 17, 42, 65, 67), mas encontrando-se igualmente os mesmos casos sem abreviatura, como em *ergo* (l. 11), *modo* (l. 22), *omnia* (l. 25), *uero* (l. 21, 36, 65), ou com sinal de abreviatura sem estarem abreviadas, como em *sed* (l. 40, 43), ou ainda abreviadas, mas sem sinal de abreviatura, como em *modo* (l. 48); 5) e ainda o uso de algumas abreviaturas diferentes e menos preconizadas, veja-se *causa naturali* (l. 7) e *causam naturalem* (l. 13-14).

Verificam-se, do mesmo modo, alguns erros ortográficos, designadamente: *dupliciter* (l. 8) por *dupliciter*; *censirritatem* (l. 25) por *sinceritatem*; *lapideo* (l. 34) por *lapileo*; *catreda* (l. 45) por *cathedra*; e encontrando-se a forma *operantur* (l. 49) corrigida por Furtado.

Estas características encontram-se nos documentos autógrafos de Francisco Furtado, escritos entre 1649 a 1650²⁸. Seria um indicador do seu estado de espírito? Sabe-se que, por vezes, não conseguia dominar o seu temperamento impulsivo, tendo rasgado, o tratado de Brancati, após a sua leitura, sendo o destinatário o Padre Vice-provincial Manuel Dias. No entanto, esta forma de escrita poderia ser um indicador do seu estado de saúde já debilitado, quer pelas condições de vida que teve enquanto missionário, quer pela idade que tinha quando escreveu este documento²⁹.

Este documento é apenas um de entre muitos que fazem parte do objecto de estudo da minha tese de Doutoramento. Embora apresentado de forma breve e sucinta, mostra a indiscutível importância do núcleo documental latino do padre Francisco Furtado, o qual, resgatado dos arquivos, permite conhecer, de modo singular, uma individualidade portuguesa relevante na sua época, abrindo novas perspectivas para a interpretação de acontecimentos que fazem parte da história da Companhia de Jesus, e da presença portuguesa na China. Ao mesmo tempo, pelo seu carácter hermenêutico, pode servir de instrumento a outras áreas do saber, como por exemplo a paleografia, a linguística, a sociologia, a religião, a história, entre tantas outras.

28 1) Carta de Censura do Padre Francisco Furtado ao tratado do Padre Gabriel de Magalhães, Pequim, 06/09/1649; 2) Carta do Padre Francisco Furtado ao Vice-provincial Manuel Dias Jr., sobre o Padre Adam Schall, Pequim, 17/10/1649; 3) Carta do Padre Francisco Furtado ao Padre Francesco Brancati a reprovar o tratado de Brancati, Hangzhou, 12/10/1650; 4) Carta de Censura do Padre Francisco Furtado à carta do Padre Adam Schall, Hangzhou, 21/10/1650; 5) Carta de Censura do Padre Francisco Furtado ao tratado do Padre Francesco Brancati, Hangzhou, China, 21/10/1650.

29 Francisco Furtado morre em Macau, no dia 21 de Novembro de 1653.

Bibliografia

- Brockey, L. M. *Journey to the East, The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge – London, 2007, 110
- Burke, P. & Po-Chia Hsia, R. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge, 2009.
- Collani, C. “Two Astronomers: Martino Martini and Johann Adam Schall von Bell” in Paternicò, L. M. – Collani, C. – Scartezzini, R. (eds.) *International Conference “Martino Martini (1614-1661), Man of Dialogue”*. Trento, 2016, 65-94.
- Dehergne, J. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Rome – Paris, 1973.
- Dictionary of Ming Biography (DMB), 1368-1644, The Ming Biographical History Project of the Association for Asian Studies*. Goodrich, L. C. & Fang, C. (eds.), New York, 1976.
- Dosse, F. *Le Pari Biographique, Écrire une vie*. Paris, 2011.
- Dunne, G. H. *Generations of Giants, The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame – Indiana, 1962, 325 e 329.
- Gomes, C. C. & Pina, I. M. “Reflexos de Glória e Sabedoria. O mundo letrado chinês e o Humanismo português” in Pimentel, M. C. et al. (eds.) *O Humanismo Português e Europeu. No 5º Centenário do Cícero Lusitanus: Dom Jerónimo Osório (1515-1580)*. Coimbra, 2020, 572-581, https://doi.org/10.14195/978-989-26-1932-3_33.
- Loyola, I. *As Constituições da Companhia de Jesus*. Lisboa, 1975.
- Miranda, M. *Código Pedagógico dos Jesuítas, Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599], Regime Escolar e Curriculum de Estudos*. Lisboa, 2009.
- O’Neil, C. & Domínguez, J. (eds.) *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús (DHSI)*. Roma – Madrid, 2001.
- Pereira, A. C. (transcrição paleográfica) *Francisco Furtado (1587-1653). Corpo Epistolar*. Gomes, C. G. (revisão paleográfica), in *Res Sinicae. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI - XVIII)*. Levantamento, edição, tradução e estudos (PTDC/LLT-OUT/31941/2017), coordenação de Espírito Santo, A. e Gomes, C. G., Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2021, e-ISBN: 978-972-9376-58-0. <https://www.ressinicae.letras.ulisboa.pt/4-1-corpo-epistolar>.
- Pfister L. *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l’Ancienne Mission de Chine, 1552-1773*. Xanghai, 1932 .
- Standaert, N. (ed.) *Handbook of Christianity in China (HdO), Vol. I, (635-1800)*. Leiden – Boston – Köln, 2001, 689 ss.
- Streit, R. *Bibliotheca Missionum, Asiatische Missionsliteratur 1600 – 1699*. Rom – Freiburg – Wien, 1964.
- Väth, A. *Johann Adam Schall von Bell: Missionar in China, Kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking, 1592-1666. Ein Lebens-Und Zeitbild*, 1933, repr., 1991, 170.

Par. min. 22 y las metamorfosis

Par. min. 22 and metamorphoses

Sandra M.^a Plaza Salguero
Universidad de Cádiz
sandra.plaza@uca.es

Abstract

Through the analysis of the story of Smyrna in *Par. min. 22A* (*Mor.* 310F-311A) and its Roman parallel (*Par. min. 22B* [*Mor.* 311A-B]), it is possible to observe how metamorphoses are used by pseudo-Plutarch in *Parallela minora*. The works belonging to the *corpus* of *Moralia* are direct recipients of the whole Hellenistic literature. These pages offer a brief approach to the reception of the Hellenistic metamorphosis in one of the stories that forms part of *Parallela minora*. Thus, the aim of this analysis is to shed some light on the reception process regarding the content as well as the form of the different *diegesis*.

Keywords

Hellenistic literature, literary reception, metamorphosis, *Parallela minora*, pseudo-Plutarch.

Al igual que ciertos tratados de Plutarco se convirtieron en indispensables para el estudio de la literatura griega precedente, en particular de la época helenística, los opúsculos pseudo-plutarqueos y, en concreto, los *Parallela minora* son también reveladores a la hora de abordar el estudio de la recepción de la literatura helenística. *Parallela minora* es un tratado de construcción comparativa, en línea con otros opúsculos como *Quaestiones Graecae* o *Quaestiones Romanae*, que ofrece un compendio de 41 historias griegas con su correspondiente versión romana de contenido legendario, mítico e incluso histórico. Por lo tanto, de acuerdo con la crítica literaria, el género mitográfico es central en los *Parallela minora*, sobre todo en las *narrationes* griegas, y conserva asimismo los patrones estilísticos propios del género, como el mito relacionado con un enclave geográfico concreto, la fundación de ciudades y otro tipo de episodios con carácter etiológico¹. No obstante, la ingente cantidad de motivos mitográficos que se pueden leer en la obra no son todos originales del pseudo-Plutarco —aunque incorpore ciertas innovaciones—, sino que están ya presentes en la poesía y prosa precedente².

1 Son características que comparte precisamente también con el género historiográfico.

2 A modo de ejemplo, señalamos *Par. Min. 6A* y la historia del adivino Anfiarao, puesto que el contenido temático ya formaría parte presumiblemente de las obras *Tebaida* o *Erifila* de Estesícoro y está presente asimismo en la poesía pindárica (e.g. *N.* 9.24 ss.; 10.8 ss.), en las *Suplicantes* de Eurípides (vv. 925-927) o incluso, en la época helenística, se puede leer un fragmento del *Tracio* de Euforión de Calcis que parece aludir a la huida de Anfiarao (frg. 23 P. = 30

En cuanto a la forma del opúsculo y la técnica compositiva, habría de señalarse que sigue, generalmente, los patrones estilísticos propios del periodo helenístico. El gusto por el detalle, la etiología, la inclusión de hechos fabulosos y versiones poco conocidas de los mitos, nuevas leyendas relacionadas con rituales religiosos o costumbres de un pueblo determinado son, en suma, características propias de la literatura del Helenismo³. Es por ello por lo que tanto la obra atribuida sin dudas a Plutarco como los tratados pseudo-plutarqueos se convierten en uno de los principales receptores y transmisores de dicha literatura. Además de todos los motivos helenísticos ya mencionados, es en los *Parallela minora* donde encontramos otro elemento literario propio de la literatura helenística de mediados del siglo II y del siglo I a.C., a saber, la metamorfosis, que será eje principal en más de una decena de los relatos griegos en los *Parallela minora* y que se mantendrá incluso en algunos de los paralelos romanos como la catasterización de los nietos de Saturno (*Par. min.* 9B [*Mor.* 307E-F y *Mor.* 308A]), la sustitución de Metela antes del sacrificio humano (*Par. min.* 14B [*Mor.* 309A-B]) o la apoteosis o divinización de Rómulo (*Par. min.* 32B [*Mor.* 313D]).

Se pueden leer entonces en los *Parallela minora* metamorfosis de objetos como el altar del rey Midas en *Par. min.* 5A (*Mor.* 306E-F) o la desaparición del adivino Anfiarao y la transformación de su lanza en laurel en *Par. min.* 6A (*Mor.* 307A), catasterizaciones como las de Erígone y Canícula o los nietos de Saturno en *Par. min.* 9B (*Mor.* 307E-F y *Mor.* 308A), sustituciones en contextos metamórficos como el caso de Ifigenia o la hija de Metelo en su historia paralela (*Par. min.* 14 [*Mor.* 309A-B]), metamorfosis fitológicas como la de Esmirna (*Par. min.* 22A [*Mor.* 310F-311A]) o divinizaciones en las historias de Rómulo (*Par. min.* 32B [*Mor.* 313D]) o Eveno (*Par. min.* 40A [*Mor.* 315E])⁴. No obstante, igual de interesante es la inclusión de relatos metamórficos en los *Parallela minora* como la elusión de este tipo de mitos. Nos referimos aquí a que el pseudo-Plutarco no solo recoge la tradición helenística en cuanto a la preferencia por relatos sobre transformaciones, sino que, como hacen algunos autores helenísticos⁵ construye una historia que aparenta por su estructura narrativa que finalizará con el cambio prodigioso de alguno de los protagonistas, pero que en realidad termina con un final evemerizado (*Par. min.* 13A⁶ [*Mor.* 308F] o *Par. min.* 21A [*Mor.* 310E]).

A.-H. -C.). En la prosa, el mito también se hace un hueco en Diodoro Sículo (4.65.8) y en el mitógrafo Apolodoro (*Bib.* 3.6.8). Esto evidencia que el pseudo-Plutarco habría manejado las fuentes que narraban esta historia para abordar la (re)construcción mítica de la *narratio*.

3 Sobre la dimensión retórica del tratado, ya puso Ibáñez Chacón (2014) de manifiesto esta relación en algunos pares de historias como es el caso de *Par. Min.* 1A, *Par. Min.* 3A o *Par. Min.* 8A, en tanto que el relato o leyenda, a través de distintos tratamientos retóricos así como literarios, se transforma añadiendo o desdeñando ciertos elementos que constituyen el andamiaje mítico de los relatos.

4 Manejamos así una interpretación del concepto de metamorfosis más comprensivo.

5 Este sería el caso, por ejemplo, del relato parteniano de Alcínoe (*Parth.* 27).

6 Sobre el caso de Yole, cf. Ibáñez Chacón 2010, 287-333.

Ahora bien, una de las historias que ofrece el pseudo-Plutarco en el opúsculo es el conocido relato de Esmirna (*Par. min.* 22A [*Mor.* 310F-311A])⁷:

Σμύρνα Κινύρου θυγάτηρ διὰ μῆνιν Ἀφροδίτης ἠράσθη τοῦ γεννήσαντος καὶ τῆ τροφῶ τὴν ἀνάγκην τοῦ | ἔρωτος ἐδήλωσεν· ἡ δὲ δόλω ὑπῆγε τὸν δεσπότην· ἔφη γὰρ γείτονα παρθένον ἐρᾶν αὐτοῦ καὶ αἰσχύνεσθαι ἐν φανερῶ προσιέναι. ὁ δὲ συνῆει. ποτὲ δὲ θελήσας τὴν ἐρῶσαν μαθεῖν φῶς ἤτησεν, ἰδὼν δὲ ξιφῆρης τὴν ἀσελγεστάτην ἐδίωκεν. ἡ δὲ κατὰ πρόνοιαν Ἀφροδίτης εἰς ὁμώνυμον δένδρον μετεμορφώθη· καθὰ Θεόδωρος ἐν ταῖς Μεταμορφώσεσιν. (*FGHIV* 513)⁸.

“Esmirna, hija de Cíniras, a causa de la cólera de Afrodita se enamoró de su padre y reveló a la nodriza la fatalidad de su amor. Esta engañó a su señor, pues le decía que una joven del vecindario lo amaba apasionadamente, pero que le daba vergüenza tener relaciones con él pudiendo ser vista. Este se acostaba con ella. Pero una vez, como quería conocer a su amante, pidió luz y, tras haberla visto, espada en mano, persiguió a la muy impúdica. Ella, sin embargo, por mediación de Afrodita⁹ fue metamorfoseada en el árbol que lleva su nombre, según Teodoro en las *Metamorfosis*”¹⁰.

Se trata de una *narratio* procedente de la tradición mitográfica sobre el origen del personaje mitológico Adonis¹¹. Uno de los primeros testimonios conservados de la figura literaria de Esmirna, madre de Adonis, la ofrece el poeta épico Paniasis, atestiguado en el mitógrafo Apolodoro (3.14.4). A diferencia de Hesíodo, Paniasis cuenta que Esmirna era hija del rey de Asiria (Θείαντος βασιλέως Ἀσσυρίων), llamado Tiante o Cíniras en el pseudo-Plutarco u Ovidio (*Met.* 10.298-299: *Editus hac ille est, qui, si sine prole fuisset, / inter felices Cinyras potuisset haberi*). La versión atestiguada en Apolodoro refiere que Esmirna, a causa de la cólera de Afrodita (κατὰ μῆνιν Ἀφροδίτης), se enamoró de su propio padre, porque la joven no rendía culto a la diosa (οὐ γὰρ αὐτὴν ἐτίμα) o, según otras versiones como la de Higino, porque su madre cometió una falta contra la divinidad (*Fab.* 58). Estas variantes míticas no aparecen en el relato de los *Parallela minora*. También se menciona a la nodriza

7 En lo que respecta a la estructura interna de los pares, cabe destacar que generalmente la estructura básica de primero *narratio* griega y luego paralelo romano se mantiene en la mayor parte del opúsculo. Cada relato, ya sea griego o romano, finaliza también, en la mayor parte de los casos, con la inclusión de una fuente.

8 Edición de De Lazzer, 2000.

9 Realmente interesante es la traducción de De Lazzer del sintagma κατὰ πρόνοιαν Ἀφροδίτης (2000, 255): “per provvidenziale intervento di Afrodita”. El término “provvidenziale” pone de manifiesto el carácter paradoxográfico que acompaña al pasaje metamórfico.

10 Traducción propia.

11 Cf. Ruiz de Elvira, 1982.

(τὴν τροφόν) y su engaño al rey y cómo la joven Esmirna consigue finalmente satisfacer su deseo erótico durante la noche (νύκτας δώδεκα). No obstante, continua la versión atestiguada en Apolodoro, Tiante descubre la verdadera identidad de su amante y, por ello, pretende asesinarla, persiguiéndola con una espada (σπασάμενος <τὸ> ξίφος ἐδίωκεν αὐτήν), datos que también se pueden leer en la versión del pseudo-Plutarco. Al final, tras el ruego de la joven, los dioses se apiadan de Esmirna (κατοικτείραντες) y consiguen salvarla a través de la metamorfosis en el árbol homónimo (αὐτήν εἰς δένδρον μετήλλαξαν, ὃ καλοῦσι σμύρναν). Según esta versión atestiguada en el mitógrafo helenístico o incluso también en la propia de Antonino Liberal (Ant. Lib. 34), tiempo después nace de la fatal unión el bello Adonis¹², al que no se menciona en la *narratio* griega de los *Parallela minora*, pero sí en su paralelo romano. Lo mismo ocurre con la muerte de Tiante, elemento incluido en *Μεταμορφώσεων Συναγωγή* de Antonino Liberal donde relata otra versión completa del mito, aunque con variaciones respecto al relato pseudo-plutarqueo¹³.

El autor del opúsculo fusiona datos de diferentes versiones, quizá datos míticos que ya estaban entrelazados en las supuestas *Metamorfosis* de Teodoro, si confiamos en la veracidad de la cita de la *narratio* griega. El pseudo-Plutarco llama al padre de Esmirna, Cíniras como Ovidio, en lugar de Tiante, como refieren Paniasis, Antonino Liberal o incluso Opiano (3.403 ss.). Sí cuenta, sin embargo, que el amor funesto de Esmirna procede de un castigo de Afrodita¹⁴, rememorando así la versión atestiguada en Apolodoro, aunque sin explicar el porqué de dicho castigo (tampoco lo explica el relato ovidiano), o también el hecho de que sea el padre quien persiga a Esmirna e intente asesinarla. Se separa entonces en algunos aspectos de la versión de Antonino Liberal (Ant. Lib. 34), procedente casi con toda probabilidad de un modelo helenístico, porque el pseudo-Plutarco incluye el elemento de la cólera de Afrodita cuando en la narración de Antonino Liberal solo se dice que Esmirna sentía un amor monstruoso por su padre y porque la metamorfosis final ocurre, en la historia conservada por Antonino Liberal, después de dar a luz y es ella misma, Esmirna, la que ruega a los dioses que la hagan desaparecer. En el pseudo-Plutarco, no se hace referencia alguna al nacimiento de Adonis¹⁵ ni a la súplica de Esmirna por abandonar el mundo de los vivos. Además, en el pseudo-Plutarco no es Zeus, ni otros dioses, sino Afrodita la encargada de llevar a cabo la transformación.

12 Es frecuente en el mito de Tiante y Esmirna leer tanto el final metamórfico de la joven, como también el nacimiento maravilloso de Adonis (e.g. Lyc. 828 ss.; Apollod. 3.14.4).

13 Afrodita no aparece como la causante del amor incestuoso de Esmirna (δεινὸς γὰρ αὐτήν ἔρωσ ἐξέμηγεν ἐπὶ τῷ πατρὶ) y, en lo que respecta a la metamorfosis, es la propia joven quien, tras dar a luz a Adonis, pide a los dioses que la hagan desaparecer del mundo de los vivos y de los muertos, de ahí la solución metamórfica (αὐτὴ δ' ἀνασχοῦσα τὰς χεῖρας ἠῦξατο μήτε παρὰ ζῶσι μήτ' ἐν νεκροῖς φανῆναι). Además, es Zeus, no Afrodita, la divinidad que se encarga de su transformación en el árbol, que destila mirra (καὶ αὐτήν ὁ Ζεὺς μεταβαλὼν ἐποίησε δένδρον).

14 Se trata de un elemento narrativo que no está en el pasaje de Estobeo (4.472). Además, De Lazzar afirma que la narración de Estobeo es ligeramente más sintética "rispetto a ps.-Plutarco e meno perspicuo" (2000, n. 193).

15 Así afirma Forbes-Irving, uno de los mayores estudiosos sobre metamorfosis en la literatura griega, que el milagroso nacimiento de Adonis, hecho que no menciona el pseudo-Plutarco, es sustituido en los *Parallela minora* por un relato etiológico, siguiendo la estela de otro relato metamórfico, el de las Helíades y sus lágrimas de ámbar (1999, 274).

A pesar de las similitudes o diferencias con las distintas versiones míticas, que sin duda tuvo un precedente helenístico, posiblemente Nicandro a juzgar por el escolio teocriteo que explica que Nicandro ya relató el origen metamórfico de la anémona a partir de la sangre de Adonis¹⁶, lo que parece estar claro es que este pasaje está explícitamente relacionado con el (micro)género de las metamorfosis que proliferó en época helenística, tanto por la forma como por el contenido. En cuanto al contenido, la secuencia narrativa sigue el patrón amor, muerte y metamorfosis, frecuente en este tipo de contextos literarios, pues formaba ya parte de los relatos sobre metamorfosis del periodo helenístico. A modo de ejemplo, destacamos la historia de Arceofonte y Arsínoe en el libro II de la *Leontion* de Hermesianacte (Ant. Lib. 39)¹⁷, el caso de Cauno y Bíblide en Partenio (Parth. 11) y Conón (*Narr.* 2¹⁸), el relato homoerótico de Cicno y Filio en las *Metamorfosis* de Nicandro (Ant. Lib. 12) o la historia funesta de Dafne y Apolo (Parth. 15). Parece evidente que el pseudo-Plutarco debía conocer y manejar con cierta fluidez las fuentes donde se encontraban estructuras narrativas similares¹⁹. En cuanto al léxico metamórfico de la *narratio* griega, habría de señalarse que el autor emplea aquí el verbo μεταμορφώω (μετεμορφώθη) que está bien atestiguado en otros autores²⁰. El pseudo-Plutarco trabaja aquí como un auténtico erudito helenístico, conocedor de la tradición, pues opta por presentar un breve relato pero detallado, que ofrezca bastante información sobre la leyenda en cuestión, e intenta asimismo innovar en algunos aspectos, como la mezcla de diferentes versiones, motivos y, consecuentemente, géneros literarios. Por mencionar algunos, la historia griega mantiene de la tradición dramática la aparición de la nodriza como ayudante y confidente de la joven, el tema del incesto o la metamorfosis, recurrente en la época helenística así como el final etiológico (el origen de la mirra) procedente a su vez de dicha transformación. Con todo ello, de acuerdo con Ibáñez Chacón²¹, el autor se acerca al aspecto más patético de la historia, señas de identidad, en definitiva, también de los elegíacos helenísticos, como Partenio o el propio Euforión de Calcis²².

16 Como también afirma Del Canto Nieto 2003, 229. El escolio teocriteo dice así (*Sch. Theoc. Id.* 5.92e ἀνεμόνα): τὴν ἀνεμόνην Νίκανδρος (frg. 65 Schneider, p. 68) φησιν ἐκ τοῦ Ἀδώνιδος αἵματος ῥυῆναι. Κρατεύας (cf. Wellmann Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., Phil.—hist. Kl. N. F. 2, 1897, 30) δὲ δύο φησί, τὴν μὲν ἄνθος ἔχουσαν μέλαν, τὴν δὲ φοινίκεον. Σωσίβιος (fgm. 21 Mueller *Fgm. hist. gr. II* 629) δὲ παρὰ Λάκωσι τὰς ἀνεμόνας φαινίδας καλεῖσθαι φησι.

17 Gallé Cejudo 2021, 192-195.

18 Kenneth Brown 2002, 58-66.

19 Además, De Lazzar en su edición de los *Parallela minora* (2000, n. 191), señala que el tópico de la violación de una hija por parte del padre aparece igualmente en *Fluu.* 22.1, ahora en el relato del dios-río Aqueloo. Sobre el tópico de la violación dentro de los *Parallela minora*, cf. Ibáñez Chacón 2008/2009, 3-14.

20 Hesíodo (frg. 10(d); 217A), Epiménides (frg. 23.3), Acusilao (frg. 26.7), Apolodoro (2.5.7), Luciano (*Asimus* 4.31) o Antonino Liberal (2.6.6), entre otros. Sobre el léxico propio de las metamorfosis, cf. Plaza Salguero (2020).

21 Ibáñez Chacón 2014, 331.

22 Cf. Calderón Dorda 1997, 1-15.

A pesar de los elementos coincidentes entre la *narratio* griega y romana²³, el relato romano *Par. min. 22B* (*Mor. 311A-B*) difiere en algunos aspectos del original griego como la embriaguez del padre durante la unión sexual, la forma de revelación de la identidad de la joven, su marcha o huida, la muerte del padre, el suicidio fallido de la joven, el nacimiento del niño, el inexistente intento de asesinato de la joven por parte del padre o la metamorfosis, como paralelo con Esmirna:

Οὐαλερία Τουσκληναρία κατὰ μῆνιν Ἀφροδίτης ἐρασθεῖσα Οὐαλερίου τοῦ πατρὸς τῆ τροφῶ ἀνεκοίνωσεν· ἡ δὲ τὸν δεσπότην δόλω ὑπῆλθεν, εἰποῦσα ὡς αἰδεῖται κατ' ὄψιν μίσγεσθαι, τῶν τε γειτόνων εἶναι παρθένον. † καὶ οἰνωθεὶς ὁ πα|τὴρ ἦται φῶς, ἡ δὲ τροφὸς φθάσασα διήγειρεν, ἥτις ἐπὶ ταῖς ἀγροικίαις ἦει ἐγκύμων τυγχάνουσα· ποτὲ δὲ κατὰ κρημνῶν ἐνεχθείσης τὸ βρέφος ἔζη· κατιοῦσα δ' ἐγκύμων κατέστη † καὶ εἰς τὸν ὠρισμένον χρόνον ἐγέννησεν Αἰγίπανα, κατὰ τὴν Ῥωμαίων φωνὴν Σιλουᾶνον. ὁ δὲ Οὐαλέριος ἀθυμήσας κατὰ τῶν αὐτῶν ἔρριψε κρημνῶν· ὡς Ἀριστείδης Μιλήσιος ἐν τρίτῳ Ἰταλικῶν (286F5).

Valeria Tusculanaria, al enamorarse de su padre Valerio a causa de la cólera de Venus, se lo contó a su nodriza. Esta engañó a su señor diciendo que <una joven> sentía vergüenza de tener relaciones con él pudiendo ser vista y que era una doncella del vecindario. † El padre, como estaba ebrio, pidió luz, pero la nodriza se adelantó y despertó <a la joven>, que se marchó al campo puesto que estaba embarazada. Pero, aunque un día se precipitó de unas peñas abajo, el feto continuó viviendo. Cuando regresó, seguía embarazada † y en el tiempo apropiado dio a luz a Egipán, Silvano según la lengua de los romanos. Valerio, afligido, se arrojó del mismo precipicio. Así Aristides de Mileto en el tercer libro de la *Historia de Italia*.

Así, los elementos prodigiosos que se pueden leer en la narración griega (la metamorfosis por mediación de Afrodita) se sustituyen ahora solo por la salvación del feto, tras el intento de suicidio de Valeria. Finalmente, la joven da a luz al niño²⁴ y Valerio, padre de la joven (el Cíniras o Tiante griego), es el que termina suicidándose en el mismo acantilado. No es de extrañar que el pseudo-Plutarco eliminara de sus *narrationes* romanas la gran mayoría de elementos relacionados con las metamorfosis, como se puede leer también en la historia de Midas o de Anfiarao, entre otras. Ibáñez Chacón, uno de los más recientes estudiosos del opúsculo pseudo-plutarqueo, señala, por su parte, que es una constante en los *Parallela minora* que el autor sustituya la metamorfosis por “la presencia o participación de algún elemento divino que de forma análoga representa lo prodigioso del hecho”²⁵. No obstante,

23 Estos son el enamoramiento de Valeria por cólera de Venus, la aparición de la nodriza y su ayuda, el engaño del padre, Valerio, para que la joven pudiera satisfacer su deseo erótico o la inclusión de los elementos de la noche y la luz.

24 Recordemos que en el relato griego no se hace mención alguna al embarazo de Esmirna o nacimiento de Adonis.

25 Ibáñez Chacón 2014, 337. De acuerdo con Jacoby (*FGrHist* IIIa, p. 375) en De Lazzer (2000, n. 197), la alusión a

no se debería descartar la posibilidad de que la eliminación del contenido metamórfico —que no paradoxográfico²⁶— sea un intento del autor de separarse de la tradición griega y ‘des-helenizar’ todavía más su paralelo romano, consiguiendo, junto con las citas, una mayor verosimilitud, especialmente si se admite la autenticidad de Aristides de Mileto (ὡς Ἀριστείδης Μιλήσιος ἐν τρίτῳ Ἰταλικῶν).

En lo que respecta a la cita de la *narratio* griega, καθὰ Θεόδωρος ἐν ταῖς Μεταμορφώσεσιν²⁷, muchos han sido los intentos de demostrar la veracidad de dicha cita. Müller identifica a este Teodoro con *Theodorus iliensis*, autor de unos *Troica*, además de unas *Metamorfosis*. Bien es cierto que la mayoría de filólogos no dan credibilidad o tienen muchas sospechas de la cita. Ejemplo de ello son los reconocidos estudiosos sobre metamorfosis como Forbes-Irving, quien ni afirma ni niega la existencia de este Teodoro, aunque es más específico en su datación, pues afirma que debería ser anterior a Ovidio, si atendemos al comentario de Probo a las *Geórgicas* de Virgilio (1.399)²⁸. En el comentario a las *Geórgicas*, cuenta Probo que Virgilio, como base para el mito de los alciones, siguió a Ovidio, pero que el propio Ovidio se inspiró, en parte, en Nicandro, pero también en Teodoro²⁹. Buxton considera a Teodoro un poeta más de metamorfosis de la época helenística o imperial y remite simplemente a los estudios de Forbes-Irving y Cameron³⁰. Precisamente este último realiza un breve resumen de la discusión general de los filólogos respecto a esta cita pseudo-plutarquea y, tras ello, señala que Probo parece comenzar más bien una discusión sobre a qué autor siguió Virgilio para el mito de los alciones, porque ni él mismo (Probo) tenía suficientes datos sobre las fuentes de ninguno de los dos autores restantes (Nicandro y Teodoro). Propone así que el comentario puede ser simplemente una duda que asaltó al comentarista sobre la fuente precedente a Ovidio³¹. Lafaye otro gran estudioso sobre las fuentes de Ovidio para las *Metamorfosis*, sin embargo, sí acepta la veracidad de la cita y considera que se trata de unas *Metamorfosis* de un autor posterior a Nicandro que “s’ était efforcé quelquefois de présenter autrement les fables qu’ il avait reprises”³². Ibáñez Chacón también señala, por su parte, que, si aceptamos la existencia de unas *Metamorfosis* de Teodoro, las siguientes palabras de Lafaye cobran gran sentido, “il semble que ce poète avait été guidé dans le choix des légendes par un goût singulière-

dos formas distintas de nacimiento de Silvano, una prematura (τὸ βρέφος ἔζη) y otra habitual (εἰς τὸν ὠρισμένον χρόνον), evidencia que se han mezclado varias versiones del mito. Quizá el elemento del nacimiento prematuro del niño procede de un modelo helenístico si atendemos a la narración de Antonino Liberal sobre el nacimiento de Adonis (34.4): τὸ βρέφος μὲν ἐξέβαλεν ἐκ τῆς γαστρούς.

26 Cf. Pajón Leyra 2011.

27 De Lazzer 2000, 77.

28 Forbes-Irving 1999, 20.

29 Thilo-Hagen 1902, 365-366.

30 Buxton 2009, 110.

31 Cameron 2004, 206-207.

32 Lafaye 1904, 37.

ment malheureux”³³, porque, de acuerdo con el sentido trágico de la historia de Esmirna presentada por el pseudo-Plutarco, parece que Teodoro debió decantarse por unas leyendas metamórficas de carácter funesto. Si aceptamos entonces la veracidad de la cita, y, por tanto, aceptamos que el contenido del pseudo-Plutarco ya se encontraba en Teodoro, debemos tener en cuenta que no estaríamos ante un enfoque diferente sobre los relatos metamórficos en el pseudo-Plutarco, sino ante un tratamiento típicamente helenístico de estos mitos —aquí el de Esmirna— con un contenido y final trágico, estructura que se repetiría, de acuerdo con Probo, en el mito de los alciones, presente también presumiblemente en las *Metamorfosis* de Teodoro. Además, una de las características más notables de la literatura helenística es la mezcla o fusión de los distintos géneros literarios y el enfoque de la *narratio* pseudo-plutarquea es buena prueba de ello. El mito de Esmirna es, en definitiva, una historia funesta que traspasa los límites morales, de manera que la única solución posible es la muerte, —de ahí el sentido trágico—, que da pie a la solución metamórfica, con un enfoque etiológico. Así los elementos procedentes de la poesía elegíaca con los de la poesía de metamorfosis e incluso la poesía etiológica evidencian dicha fusión o mezcla de géneros no solo, parafraseando al gran J. G. Montes Cala, en el sentido de hallar elementos propios a diferentes géneros literarios, sino también en el sentido de “la creación de nuevas formas literarias a partir de otras ya existentes”³⁴.

A modo de conclusión, la mención de Teodoro y sus *Metamorfosis* por parte del pseudo-Plutarco así como el contenido y la forma de la *narratio* griega hacen de *Par. min.* 22A un testimonio revelador de la recepción de la materia metamórfica helenística en la obra pseudo-plutarquea. Esta recepción de la materia metamórfica no solo se aprecia en el contenido, como se ha comentado anteriormente sobre las distintas fuentes del mito o la estructura narrativa del mismo (elemento erótico, muerte y metamorfosis), sino también en la forma de los relatos. Se puede señalar aquí la λεπτότης, la brevedad propia de las leyendas sobre metamorfosis en el periodo helenístico, el uso del aoristo que indica la inmediatez del cambio de forma de los personajes míticos o legendarios o el léxico y las estructuras sintácticas que el pseudo-Plutarco emplea para la descripción de las diferentes transformaciones de su compendio. Así, por ejemplo, destacan las estructuras ποιέω y doble acusativo (χρύσειον βωμόν ἐποίησεν) en *Par. min.* 5A o γίγνομαι (ἐγένετο) y predicativo (δάφνη) en *Par. min.* 6A, formas verbales como κατηστέρισεν en *Par. min.* 9B o μετεμορφώθη en el caso de Esmirna que aquí nos ocupa. Sobre otros rasgos estilísticos, el pseudo-Plutarco trabaja en el tratado como si fuera un compilador, un mitógrafo al estilo parteniano que recopila una serie de historias, algunas de ellas conectadas por elementos metamórficos y por un cierto halo funesto y patético dentro de un contexto erótico-trágico³⁵. Es precisamente la dificultad de asociar el tratado *Parallela minora* a un

33 Ibáñez Chacón 2014, 339.

34 Montes Cala 1984, 22.

35 Esto no implica que todas las metamorfosis de los *Parallela minora* se inserten dentro de este contexto literario, pues bien es cierto que a lo largo del opúsculo se incluyen muchos otros tipos de argumentos en los que también se describen metamorfosis en sacrificios, suicidios a causa de la pérdida de un familiar, castigos y salvaciones por

solo género literario, lo que de nuevo acerca al pseudo-Plutarco y los *Parallela minora* a la tradición helenística, a través de la fusión o mezcla de elementos literarios procedentes de diferentes géneros o (micro)géneros³⁶. Por lo tanto, se ha podido comprobar en estas páginas que *Par. min.* 22A reproduce las características propias del (micro)género de la metamorfosis y que la cuidada omisión de este elemento literario en el paralelo romano (*Par. min.* 22B) puede responder a la intención del pseudo-Plutarco de mantener la distancia entre el carácter fictivo del mito griego con la metamorfosis como eje principal y el supuesto carácter histórico y, por ende, “real” del relato romano, lo que correspondería a su vez con la sistemática estructura interna de los pares de historias en los *Parallela minora*³⁷.

Bibliografía

- Almirall i Sardà, J. – Calderón Dorda, E. *Antoni Liberal. Recull de metamorfosis*. Barcelona, 2012.
- Brown, M. K. *The Narratives of Konon. Text, Translation and Commentary on the Diegeseis*. Múnich – Leipzig, 2002.
- Buxton, R. *Forms of Astonishment. Greek Myth of Metamorphosis*. Oxford, 2009.
- Calderón Dorda, E. *Partenio. Sufrimientos de amor y Fragmentos*. Madrid, 1988.
- Calderón Dorda, E. “Los tópicos eróticos en la elegía helenística”, *Emerita* 65, 1997, 1-15.
- Calderón Dorda, E. – De Lazzer, A. – Pellizer, E. *Plutarco. Fiumi e monti*. Nápoles, 2003.
- Cameron, A. *Greek Mythography in the Roman World*. Oxford, 2004.
- De Lazzer, A. *Plutarco. Paralleli minori*. Nápoles, 2000.
- Del Canto Nieto, J. R. *Antonino Liberal. Metamorfosis*. Madrid, 2003.
- Forbes-Irving, P. M. C. *Metamorphosis in Greek myths*. Oxford, 1999.
- Gallé Cejudo, R. J. *Elegiacos helenísticos. Introducción, edición y traducción*. Madrid, 2021.
- Ibáñez Chacón, A. “La violación como tópico en los *Parallela minora*”, *Ploutarchos* 6, 2008/2009, 3-14.
- Ibáñez Chacón, A. “Mito griego e historia de Roma en los *Parallela Minora*”, en C. Macías Villalobos – V. E. Rodríguez Martín (eds.), *Por la senda de los clásicos. Studia selecta in honorem María Dolores Verdejo oblata*. Málaga, 2010, 287-333.
- Ibáñez Chacón, A. *Los Parallela minora atribuidos a Plutarco (Mor. 305A-316B): introducción, edición, traducción y comentario*. Málaga, 2014.
- Lafaye, G. *Les Métamorphoses d’Ovide et leurs modèles grecs*. París, 1904.
- Montes Cala, J. G. “El relato de Tiresias en el *Himno V* de Calímaco: estructura compositiva y teoría poética”, *Habis* 15, 1984, 21-34.

parte de la divinidad o divinizaciones, todos los contextos, en suma, que participan de los relatos que se pueden leer asiduamente en las obras dedicadas a las metamorfosis (como el relato de Ifigenia, Bato o Dafne, por mencionar solo algunos casos).

36 Aquí la metamorfosis, la elegía, la paradoxografía o la etiología.

37 De hecho, Ibáñez Chacón ya afirma que la estructura interna del opúsculo pretender diferenciar entre griego/romano, viejo/nuevo y fabuloso/real (2014, p. 26).

Müller, C. – Müller, Th. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. París, 1841-1885.

Pajón Leyra, I. *Entre ciencia y maravilla. El género literario de la paradoxografía griega*. Zaragoza, 2011.

Plaza Salguero, S. “Tema y léxico de las metamorfosis en los epigramas de la *Antología Griega*”, *Myrtia* 35, 2020, 121-159.

Ruiz de Elvira, A. *Ovidio. Metamorfosis II*. Madrid, 1969.

Ruiz de Elvira, A. *Mitología Clásica*. Madrid, 1982.

Thilo, G. – Hagen, H. *Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentarii III*. Leipzig, 1902.

Wagner, R. *Mythographi Graeci I. Apollodori Bibliotheca. Pediasimi Libellus de duodecim Herculis Laboribus*. Leipzig, 1894, 1-169.

Wendel, K. *Scholia in Theocritum vetera*. Leipzig, 1914.

Verbum e Principium nas interpretações hexamerais de Agostinho

Verbum and Principium in Augustine's hexameral interpretations

Paulo Ramos

Centro de Estudos Clássicos

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

paulo.ramos@campus.ul.pt

Abstract

The patristic *corpus* offers a precious insight on the semantic alterations that several generations of authors, raised upon the heart of the classical tradition, operated on this same tradition as they sought to overcome it.

The work of Augustine of Hippo enlightens this operation peculiarly, since it merges in some concepts (*trinitas* or *creatio*, for example) whose semantic origins were far from the Greco-Latin world. How did he then process this conceptualization? What instruments did you use to support it?

Illustrating the trinitarian conceptualization of Augustinian thought prior to the *De Trinitate* (400-416), this work intends to demonstrate that this process stems from the semantic perimeter that the author assigns to certain concepts (*Principium* and *Verbum*, in particular) used in the context of his hexameral interpretations.

Keywords

Augustine, Genesis, Creation, hexameral literature, Trinity

1. Eram abundantes e de natureza diversa os desafios que um cristianismo emergente representava para o mundo antigo.¹ Talvez os motivos para essa mútua suspeita, contudo, não se devessem tanto à natureza parcelar – política, moral, social ou filosófica – dessa divergência, quanto ao facto de o cristianismo reivindicar uma explicação total para o problema do Ser. Deste modo, mais do que sublinhar

1 Todas as citações de obras patrísticas apresentadas neste trabalho são retiradas dos textos estabelecidos no *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) ou na *Patrologia Latina* (PL). Para os títulos das obras agostinianas em particular, adoptam-se as referências abreviadas convencionadas no *Augustinus-Lexikon*. As traduções apresentadas são integralmente da minha responsabilidade. As citações bíblicas são traduzidas das diferentes versões da *Vetus Latina* a que Agostinho acedeu e que, por essa razão, podem diferir do original grego ou hebraico e/ou da *Vulgata*.

as evidentes revoluções epistémicas que a mundividência cristã provocou, interessa aqui precisar a origem e a natureza instrumental, muitas vezes latente, dessas rupturas bem como o perímetro mais ou menos intencional da acção dos seus protagonistas.

Assim, por exemplo, ainda que à partida nos parecesse remota a relação entre a anteriormente referida conceptualização trinitária na obra de Agostinho e a interpretação que este autor vai construindo acerca da origem do universo, talvez a exploração dessa afinidade possa contribuir para lançar uma luz distinta sobre a natureza dos desafios acima referidos: de facto, a uma primeira leitura, seríamos talvez tentados a concluir que *De Trinitate* (400-420) e *De Genesi ad Litteram XIII Libri* (401-415) não partilhariam qualquer outra afinidade que não uma (ainda que) parcial coincidência temporal na redação. No entanto, mesmo parecendo improvável qualquer analogia entre um tratado trinitário eminentemente filosófico e um comentário hermenêutico aos capítulos iniciais do livro do *Génesis*, a mais recente investigação² permite pelo menos questionar se não terá sido a exegese desses parcos e improváveis versículos a providenciar alguns dos instrumentos necessários à conceptualização trinitária do autor e se não terá sido justamente a cosmovisão narrada no *Génesis* a contribuir para uma nova concepção do Ser de Deus e do Homem. A ser assim, que fundamentos conceptuais permitiram ao Hiponense desenvolver e vincular as concepções cristãs de *Criação e Trindade*? De que fundamentos mais remotos se socorreu Agostinho e qual a natureza desses princípios?

Enquanto insigne académico e *rhetor*, a caudalosa produção intelectual acerca deste tema não seria por certo alheia a Agostinho: a filosofia clássica tinha sido atravessada pela aporia entre o Ser – uno, imóvel e eterno – e o não-ser – múltiplo, variável, perecível – desde pelo menos Parménides. E, muito embora a deriva helenística tivesse inflectido o discurso filosófico para registos quase exclusivamente éticos, o desassossego provocado pelas concepções aristotélicas de *movimento e mudança* não desaparecera do horizonte cultural do mundo que Agostinho habita, reverberando, portanto, de forma ostensiva, nas múltiplas interrogações com que abre os seus comentários ao livro do *Génesis*: qual a relação entre transitoriedade e permanência? Ou entre Ser e Nada? Qual a causa para tudo o que existe?

Nos séculos anteriores ao cristianismo, as respostas aventadas, por diversas que fossem, tinham comungado invariavelmente do pressuposto de um Logos divinizado – impassível, imutável, eterno e ostensivamente indiferente ao Tempo. À luz do mundo cultural do século I, os conceitos cristãos de *Incarnatio* e *Passio* devem por isso ter soado absurdos, senão mesmo ofensivos, merecendo pouco mais do que o desprezo intelectual reservado para caprichos infantis³. A pressurosa diligência, aliás, com que

2 Na linha de du Roy, Brachtendorf advoga também que terá sido precisamente a necessidade de encontrar uma leitura espiritual das Escrituras que consentiu a Agostinho uma libertação das peias do maniqueísmo e, conseqüentemente, uma interpretação diversa das três pessoas da Trindade. Cf. Brachtendorf 2021, 23.

3 Veja-se a este propósito o modo como Lucas, um judeu profundamente helenizado, nos narra o célebre discurso de Paulo no areópago de Atenas (VL Act 17, 32): a mensagem cristã – naquele típico registo paulino ‘reduzido ao osso’ de um Cristo crucificado – deve ter parecido tão disruptiva que a tradicional tolerância religiosa dos atenienses se transforma em desdém assim que o apóstolo menciona a Ressurreição: “*Cum audissent autem resurrectionem mortuorum aliqui quidem deridebant [...]*”

os Concílios de Niceia (325) e de Constantinopla (381) – a cuja sombra Agostinho vive e escreve – procuraram formular dogmática e catequeticamente um *Símbolo* que universalmente os confirmasse fica a dever-se mais a essa necessidade assertiva do que a quaisquer divergências heresiarcas do momento. Em qualquer uma dessas versões do *Símbolo*, o inegável protagonismo dos dois conceitos anteriormente referidos foi apenas disputado pelo de um outro – *Creatio* – que, aliás, os antecede em ambas as redacções. Tivesse Paulo elaborado um pouco mais sobre a Criação naquele seu discurso no areópago e muito provavelmente, pelas razões indicadas, não teria conseguido passar das primeiras frases.

De facto, ao contrário da Antiguidade Clássica, o cristianismo afirmava o mundo como contingente, não necessário, resultado de um gesto livre de um criador que, fazendo-o, cria também o tempo. Ora, parecendo ligeira, essa inflexão obriga à (re)semantização de conceitos que, integrando há muito o léxico clássico, jamais haviam experimentado os recessos antropológicos com que o cristianismo os matizou. Na verdade, “[p]ara um grego, a existência de todas as coisas não constituía problema, e para o cristão é essa justamente a estranheza que tem de ser explicada. O grego sente-se um estranho no mundo por causa da sua *variabilidade*. O cristão, por causa da sua nulidade, ou melhor, por causa da sua *nihilidade*. [...] O conceito que permite pensar o ser do mundo *a partir do* de Deus, é o de *Criação*⁴.”

É justamente porque, para a mundividência cristã, o homem não encontra em si a sua razão de ser, exigindo pensá-la a partir de um outro radicalmente distinto de si, que os Padres da Igreja procuraram com afã preencher essa fenda metafísica, lendo e comentando com minúcia o *principium* do mundo: uma interpretação atenta da origem das coisas providenciaria, no entender destes autores, uma percepção do seu fim, do seu propósito. O desafio de harmonizar ambas as tradições – a clássica e a judaico-cristã – é tão premente que o cristianismo primitivo promove inclusivamente uma reinvenção hermenêutica, preparando terreno para o florescimento de novos géneros textuais. Um deles, o da literatura hexameral – extenso *corpus* de sermões e tratados, escritos pelos Padres da Igreja, comentando os seis dias da criação, tais como surgem no *Génesis* – é justamente aquele em que mais se joga a difícil compatibilização entre essas antagónicas mundividências e, sem surpresa, encontra em Agostinho de Hipona um dos seus mais prolíficos protagonistas.

Na verdade, se a afirmação cristã de que o homem é tão finito, contingente e perecível como as restantes coisas seria relativamente pacífica, já a reivindicação de que tudo, enquanto *ens creatum*, teve um início e de que o homem fora particularmente criado *ad imaginem et similitudinem* de uma radical alteridade em que reside a *ratio* (na dupla acepção de *logos* e de *causa*) da sua existência teria por certo condenado o conceito *Creatio* àquele contempto intelectual com que Paulo foi recebido em Atenas.

O facto de no *incipit* bíblico – *In principio fecit Deus caelum et terram* – ficar inequivocamente atestado o início da matéria é a razão primordial para uma hermenêutica obsessiva do *Génesis*, particularmente dos seus três primeiros capítulos, por parte daquela geração patrística. O que nas brevíssimas palavras desse versículo fica patente é o exacto oposto subjacente à mundividência clássica em

que essa geração culturalmente nasceu e cresceu: o poder de um Deus capaz de criar *ex nihilo*⁵; a transitoriedade da matéria e o abismo ontológico entre criador e criaturas. A demonstração de um *principium* absoluto, não já impassível e alheio, mas próximo e implicado no tempo será, particularmente para Agostinho, um dos fundamentais instrumentos de interpretação daqueles versículos.

Em suma, desafiar a tradição clássica significava, para a primeira geração cristã, confrontar a precisa mundividência que a vira nascer intelectualmente: aquele dilema primordial, longe de se esgotar na antiga aporia clássica, exigia agora uma reconciliação de Platão e Aristóteles (para quem a matéria era eterna) com a narrativa bíblica (que asseverava o seu *principium*). Deste modo, a obsessiva atenção que os Padres da Igreja devotaram aos três primeiros capítulos do *Génesis*, longe de surpreendente ou paradoxal, é sobretudo uma fiel testemunha de um esforço intelectual de compatibilizar dois modos distintos de conceber o Ser e da industriosa diligência com que toda a Patrística cinzelou ‘novos’ vocábulos para os representar. Conceptualizando os termos que expressam essa concepção (*Creatio*, nomeadamente) a patrística não rejeitou a tradição filosófica clássica, mas, discutindo-a e assimilando-a, obrigou o homem a pensar a sua existência diante da de Deus.

2. O conceito de *Creatio* (e a narração do *Génesis* que o suporta) ganha, portanto, capital importância na literatura patrística uma vez que, colocando sérios problemas metafísicos, repercute-se em todas as dimensões de uma nova concepção de Homem. No fundo, a literalidade do texto genesíaco e a interpretação daqueles seis dias primordiais que o cristianismo promove exigem novas respostas para a antiquíssima questão filosófica: como pode o primeiro móbil, eterno e imutável, originar a transitoriedade? A partir de Agostinho de Hipona, essa questão hexameral sofre uma inflexão substancial.

Em primeiro lugar porque a interpretação do *Génesis* desenvolvida por este autor se vai solidificando ao longo do tempo, evoluindo de uma exegese primeiramente instrumental para uma atitude dogmática e teologicamente mais consistente: na verdade, a primeira tentativa agostiniana de interpretação dos referidos versículos do *Génesis* (em 388/389, *De Genesi adversus Manichaeos*) surge em resposta ao irredutível materialismo maniqueísta – se tudo quanto existe é *res extensa* sujeita ao tempo, como pode Deus ter criado o mundo/tempo num determinado *principium* e porquê? – e não propriamente em busca de inexplorados caminhos teológicos. Esse é um objectivo que perseguirá mais tarde.

Em segundo lugar, essa inflexão reside na linguagem ou, se preferirmos, no registo: ao contrário dos autores que o precederam na interpretação hexameral, Agostinho nunca optou, em nenhuma das suas cinco interpretações do *Génesis*, pela exposição parenética, preferindo sempre sujeitar a exegese a uma dialéctica e a uma retórica de natureza argumentativa, é certo, mas sempre especulativa. Contrariamente às homilias de Basílio ou de Ambrósio, em que a variabilidade estilística se vai adossando às necessidades de um texto pregado, esta exegese agostiniana jamais se afasta daquele

5 Em sentido estrito, a ideia de criação *ex nihilo* aparece pela primeira vez nos textos bíblicos mais tardios e é posteriormente desenvolvida pela primeira geração patrística. A este propósito, ver May 1978, Alici 2006 e Meesen 2011.

intrincado encadeamento de raciocínios austeros que procuram responder, com a inflexibilidade de uma dedução, à questão primeira:

Et quomodo possit ostendi Deum sine ulla sui commutatione operari mutabilia et temporalia^{6?}

E como pode ser demonstrado que Deus, sem qualquer mudança em Si, pode realizar coisas mutáveis e sujeitas ao tempo?

Em nenhuma das restantes tentativas Agostinho abandonará jamais este propósito demonstrativo de um Deus enquanto *principium* (*causa, idea, ratio*) absoluto da realidade. E com que vocabulário poderia fazê-lo senão com aquele que a tradição lhe oferecera?

Embora exista um largo consenso quanto ao lastro (neo)platónico do pensamento agostiniano⁷, a real extensão dessa influência no que respeita particularmente aos seus comentários ao *Génesis* está ainda por aferir: Robbins⁸ identificou *Timeu* como a influência mais evidente, muito embora, dada a natureza genérica da abordagem por que optou, o seu estudo se tivesse quedado pela verificação dos pressupostos necessários à demonstração de um acordo entre fé e pensamento pagão, ignorando o diferente peso semântico com que Agostinho vai, por exemplo, adaptando o vocabulário platónico às suas diversas aproximações ao *Génesis*. A identificação, nesse mesmo estudo, de alguma inflexão vocabular de sabor mais aristotélico, sobretudo nas obras da maturidade, confirma apenas o quão determinante era para Agostinho o domínio exemplar de pressupostos filosóficos que eram simultaneamente motivo de embaraço e instrumento de instauração de uma verdadeira filosofia cristã. A abundância de vocabulário eminentemente filosófico (v.g. *idea, forma, causa, materia, species, substantia*, etc) nas diversas interpretações que Agostinho devota àqueles versículos revelou-se essencial para que o cristianismo apartasse e unisse “as duas grandes etapas do pensamento ocidental⁹.”

A essa tradição filosófica deve ainda acrescentar-se a própria tradição hermenêutica bíblica que, recuando às antigas escolas rabínicas, reemerge no cristianismo com uma tal vibrante urgência que teria justificado, ao tempo de Agostinho, uma significativa movimentação e tradução de abundantes textos

6 *Gn. litt.* 1.1.2 (CSEL 28/14,7-8 Zycha).

7 De acordo com Saisset, reconhecem-se nas obras de Agostinho claras (embora indiretas) referências a *Fedro, Fédon, A República, Górgias* e *Timeu*. Nourisson acrescenta ainda ecos de *O Banquete*.

8 Cf. Robbins 1912, 3. De entre os múltiplos vestígios conceptuais de *Timeu* nos comentários agostinianos, Robbins elige como mais relevantes os pressupostos de que tudo quanto existe tem uma causa (28A); o mundo tangível é sujeito a mudança e, portanto, tem de ter um criador que o não seja (28B); a divindade é eternamente boa e incapaz do mal (29E-30A), sendo a bondade a razão da criação (29E). O extenso estudo de Christina Hoenig (2018, 227ss.) detalha de maneira mais precisa os traços da referida obra platónica que mais diretamente influenciaram a ideia agostiniana de Criação.

9 Marias 2004, 116.

dedicados ao tema: é muito provável a circulação de secções, senão mesmo da totalidade, de *De Opificio Mundi* de Filon de Alexandria (15 aC – 45 dC), do livro III de *Ad Autolyicum* de Teófilo de Antioquia (?-185), das *Homiliae in Genesim* de Orígenes (184-253) e do *Hexaemeron* de Basílio de Cesareia (330-379) naquela Milão que acolheu Agostinho em 386 e onde, apesar dos poucos conhecimentos de grego do Hiponense, Ambrósio (340-397) lhe teria disponibilizado muitos destes textos¹⁰. A influência deste bispo de Milão e do seu *Hexaemeron* sobre o jovem catecúmeno Agostinho, aliás, corrobora a nossa tese quanto ao papel determinante que a narração do *Génesis* exerceu no seu percurso intelectual: foi precisamente na Semana Maior de 387, durante a qual Ambrósio pregou as suas seis homilias hexameraias, que Agostinho recebeu o baptismo. Não deixa de ser curioso assinalar que aquele momento de ruptura intelectual e espiritual do Hiponense tenha sido acompanhado de uma das mais evidentes objecções à eternidade da matéria:

Tantumne opinionis adsumpsisse homines, ut aliqui eorum tria **principia** constituerent omnium, deum et exemplar et materiam, sicut Plato discipulique eius, et ea **incorrupta et increata ac sine initio** esse adseverarent deumque non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est ideam intendentem fecisse mundum de materia, quam uocant ὕλην, quae gignendi causas rebus omnibus dedisse adseratur, ipsum quoque mundum incorruptum nec creatum aut factum aestimarent, alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putauit, duo principia ponerent, **materiam et speciem**, et tertium cum his, quod **operatorium** dicitur, cui subpeteret competenter efficere quod adoriendum putasset. Quid igitur tam inconueniens quam ut aeternitatem operis cum dei omnipotentis coniungerent aeternitate uel ipsum opus deum esse dicerent, ut caelum et terram et mare diuinis prosequerentur honoribus?¹¹

De tantas conjecturas se arrogaram os homens que alguns deles – como Platão e os seus discípulos – determinaram que três são os princípios de tudo quanto existe, a saber, Deus, Ideia e Matéria, e que esses **princípios são incriados, incorruptíveis e sem início**; garantiram ainda que deus fez o mundo a partir da matéria, não por ser criador dela, mas como um artífice que reproduz um modelo, isto é, uma Ideia, que eles chamam ὕλην, e que, diz-se, outorga as causas de geração a todas as coisas. Considera também o mundo incorrupto, incriado, não feito. Outros ainda reivindicaram opiniões como as que Aristóteles julgou dever discutir com os seus discípulos. Estabeleceram dois princípios, **matéria e forma**, e um terceiro a que chamou **causa eficiente**, que considerava bastante para trazer efectivamente à existência o que quer que na sua opinião necessitasse de começar. Que há de mais absurdo do que relacionar a eternidade da

10 Acerca dos textos patrísticos a que Agostinho teria tido acesso em Milão, ver Heidl 2003.

11 Ambrosius, *Exameron* 1.1.1-2 (CSEL 32/1 3,1-17 Schenkl)

obra com a de Deus onipotente ou afirmar que a obra é o próprio Deus para conferir honras divinas ao céu, à terra e ao mar?

Podemos considerar que este exórdio do *Exameron* ambrosiano manifesta exemplarmente uma sùmula do conhecimento antigo relativamente a uns *principia* (deus, ideia e matéria, para Platão; matéria, forma e causa eficiente, para Aristóteles), puros e originais (*incompacta et increata ac sine initio*) que determinam um mundo em perpétuo devir e que, permitindo a concepção de um Deus-artesão, jamais admitiria a de um Deus-criador (*non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar*). Independentemente das inúmeras particularidades que separam platonismo do aristotelismo, não há dúvida contudo de que o mundo antigo pressupõe a eternidade da matéria e a sua absoluta independência em relação a Deus – concepções abertamente desafiadas pelo versículo inicial do *Génesis* e cujo repto Ambrósio enfatiza na questão final da citação: o exórdio transcrito concentra o móbil patrístico para toda a interpretação do *Génesis* (a refutação da mundividência clássica com base no vocabulário fornecido por essa mesma mundividência), embora desprovido ainda de qualquer referência ao papel da conceptualização trinitária.

Essa, como foi afirmado acima, será uma tarefa quase exclusiva de Agostinho. Embora a datação precisa da composição de *De Trinitate* seja ainda objecto de disputa, é inegável no entanto o facto de ela ter coincidido, no todo ou em parte, com a redacção de *De Genesi ad Litteram*, fastígio de toda a sua interpretação de *Génesis* 1-3, e em que a reflexão quanto à substância das pessoas da Trindade, já afluada noutras obras, se funde definitivamente com a discussão dos *principia* do mundo.

Essa obra, contudo, não era a primeira em que Agostinho visitava o *incipit* bíblico: tinha-o tentado previamente em *De Genesi adversus Manichaeos* (388/389, logo após o seu baptismo, recorde-se), em *De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber* (393), nos três últimos livros de *Confessiones* (397-403) e a ele regressaria ainda nos livros XI a XIV de *De Civitate Dei* (413-426), perfazendo então cinco tentativas hermenêuticas dos mesmos capítulos do *Génesis*. Se as razões para tão obsessiva atenção exegética ficaram já expostas nas secções anteriores, importa agora circunscrever os diversos perímetros semânticos com que Agostinho vai utilizando o vocabulário resgatado à filosofia clássica (*forma e materia*, sobretudo) e, mais importante ainda, determinar a sua relevância para que o autor insinuasse uma conceptualização trinitária na origem do mundo.

3. Parece inegável neste momento que, de acordo com a visão patrística, a filosofia antiga representava, à uma, estímulo e obstáculo a uma atitude de demonstração da fé – nesta questão particular, à demonstração de um Deus criador enquanto *principium*, origem, fundamento e instaurador de princípios de tudo quanto existe. No entanto, como se poderia proceder a essa demonstração, evitando o logro de identificar a eternidade da matéria com a eternidade de Deus ou, pior ainda, confundir maté-

ria e Deus¹² – como questionara Ambrósio? No entender de Agostinho, a resposta a este dilema reside no pressuposto claro de que o conceito de *creatio* implica um Deus anterior à criação da matéria da qual é princípio, seja no sentido temporal seja no sentido hierárquico. A ser assim, a matéria admite apenas um de dois princípios: ou Deus a criou a partir do nada (matéria e forma) ou Ele a retirou de Si (e as coisas são da substância de Deus). No entanto, admitir esta última hipótese significaria admitir que uma parte da substância divina pode tornar-se finita e mutável. E Deus não pode mudar, uma vez que *mudar* significa tornar-se pior ou melhor e Deus ou é perfeito ou não é: esta intuição, minuciosamente dissecada em *De Genesi adversus Manichaeos*, acompanhá-lo-á em todas as outras tentativas exegéticas.

Ao pressuposto enunciado devia acrescentar-se um outro ainda: este Deus incorpóreo e eterno, ele mesmo criador do tempo em que a *creatio* acontece, é de tal modo *principium* de tudo quanto existe que dispensa, ao contrário do demiurgo platónico, quaisquer modelos com base nos quais modela a matéria em particulares formas:

Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est¹³.

E, portanto, é com absoluta segurança que se crê que Deus criou todas as coisas do nada pois se todas as coisas foram criadas a partir desta matéria, a matéria ela própria foi criada do nada absoluto.

O que não deixa de ser eloquente verificar é que, logo na sua primeira tentativa exegética do *Génesis*, Agostinho tenha imediatamente privilegiado enquanto sustentáculo da segunda afirmação do credo niceno (a onipotência criadora de Deus) os pressupostos da terminologia aristotélica – *ista materia* (aquilo de que algo é feito) não pode existir sem forma[ta] (aquilo que faz com que algo seja o que é) – e não a bíblica (*visibilium omnium et invisibilium*), a que ele curiosamente recorre quase sempre em termos instrumentais. Na verdade, apesar de completamente alheios à redacção do texto bíblico, Agostinho eleva os conceitos *materia* e *forma* a categoria hermenêutica essencial para a demonstração de um gesto criador onipotente, instantâneo e simultâneo: de facto, é esta argúcia argumentativa que lhe permite demonstrar que, muito embora nos apareçam como instâncias isoladas no relato gene-siaco – já que narrativamente não pode suceder de outro modo – a *creatio* divina, porque não sujeita ao tempo, é-o da matéria e da forma, ou melhor, da matéria porque da forma¹⁴.

12 Para mais informações acerca das estratégias dos Padres para negar a eternidade da matéria, ver Moro 2019: 63 e ss.

13 *Gen. adv. Man.* 1.6.10 (PL 34.178)

14 Essa ideia da simultaneidade de criação da matéria e da forma é expressamente apresentada por Agostinho sobretudo em *Confissões* (12.29.40; 13.33.48) e em *Gn. Litt.* (1.15.29; 2.11.24; 2.14.28; 2.15.31; 5.5.13; 7.27.39; 8.20.39)

A razão pela qual alguns autores consideram que a exegese agostiniana preservará até ao fim dos seus dias um profundo traço anti-maniqueu não tem tanto a ver com as particularidades da hermenêutica herética, mas antes com o facto de ter sido o combate ao materialismo radical desta seita que o injunziu a engendrar intuições metafísicas das quais jamais se afastará e que, na verdade, condicionarão toda a teologia posterior. Quando os maniqueus, por exemplo, perguntam se Deus tinha criado o céu e a terra no princípio então o que fazia Ele antes desse *principium*; e, mais ainda, porque é que decidira criar o mundo precisamente naquele princípio e não noutra, esta resposta de um jovem Agostinho permitirá abrir o discurso hexameral a conceitos até aí inexplorados:

His respondemus Deum in principio fecisse caelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia¹⁵

Retorquimos que Deus criou o céu e a terra no Princípio, não no princípio do tempo, mas em Cristo pois era Ele o Verbo junto do Pai em quem e por quem todas as coisas foram feitas.

Não deixa de surpreender que este jovem Agostinho – recém-converso e recém-regressado a África – conceba uma intuição teológica e intelectual inesperada no contexto da sua obra até então e absolutamente decisiva para o rumo da literatura hexameral posterior: esta identificação entre a segunda pessoa da Trindade e *Verbum* é nos textos desta época no mínimo rara¹⁶. De facto, tendo em conta a sua formação plotiniana, Agostinho havia preferido até então os epítetos *Veritas*, *Sapientia*, *Virtus*, *Similitudo* ou *Forma* para a segunda pessoa da Trindade – o Filho. Consciente ou inconscientemente, esta inesperada sinonímia entre Cristo e *Verbum* permite, portanto, uma (re)semantização dos conceitos *Principium* e *Forma* de tudo quanto existe: a *creatio* narrada no *Génesis* acontece no e pelo *Principium* não porque seja um momento, pois não havia tempo, mas porque é uma Pessoa, ou seja, é justamente num pequeno comentário exegético que lhe surge primeiramente esta intuição de que a *creatio* é, portanto, a primeira das epifanias trinitárias.

Enquanto obra de disputa exegética com uma seita que prescindia do cânone veterotestamentário, Agostinho suporta essa sua interpretação em alguns versículos dos Evangelhos ou das cartas paulinas (Rm 11,36 ou Jo 1,3, por exemplo), embora o passo mais frequentemente citado por ele seja Jo 8,25, onde encontramos a esfíngica resposta de Jesus a um grupo de fariseus que lhe perguntara quem Ele era¹⁷:

15 *Gen. adv. Man* 1.2.3 (PL 34.173)

16 Olivier du Roy assinala que esta é primeira vez que Agostinho identifica a segunda pessoa da Trindade com *Verbum* e com *Principium*, embora o hábito agostiniano de reescrever permanentemente os seus textos em momentos posteriores aos da sua redacção nos aconselhe alguma prudência.

17 Para estabelecer essa relação entre Gn 1,1 e Jo 8,25, Agostinho fundamenta-se (directa ou indirectamente) em Orígenes ou, mais provavelmente, em Ambrósio (cf. Dulaey 2002, 277.)

Principium, qui et loquor vobis¹⁸.

O Princípio que convosco falo.

Apesar da incorreção gramatical na leitura proposta por Agostinho¹⁹, é precisamente esta identificação *Principium – Filius – Verbum* que lhe permite ultrapassar a aporia da temporalidade da criação (antes da matéria e do tempo, que também é matéria, há apenas Deus que é eterno) e sobretudo atribuir-lhe um carácter vincadamente trinitário que jamais tivera nos autores que o precederam²⁰. Não espanta, portanto, que, regressando à mesma empresa exegética alguns anos depois, Agostinho decida introduzir no exórdio de *De Genesi ad litteram imperfectus liber* uma particularíssima síntese do *Símbolo*, enfatizando a consubstancialidade do Filho e do Espírito com o Pai bem como a distinção entre a Trindade e as criaturas:

Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, in quantum sunt, catholica disciplina credi iubet; ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis, vel quod brevius dici potest secundum verba divinarum Scripturarum, sive invisibilis sive visibilis, non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo²¹.

A doutrina católica exige que afirmemos esta Trindade como um só Deus; que tudo quanto existe, na medida em que é, foi criado e feito por Ele; que toda a criatura intelectual ou corporal – ou, para dizê-lo mais brevemente de acordo com as palavras das Divinas Escrituras, *visível* ou *invisível* – não foi feita a partir da natureza de Deus, mas foi por Ele feita a partir do nada.

18 Jo 8,25. Em *Gen. litt. imp.* 3.6 Agostinho regista *Principium, quod et loquor vobis* e em *Gen. litt.* 1.5.10 *Principium quia et loquor vobis*. Embora, do ponto de vista da sua interpretação, essas oscilações lexicais não façam muita diferença, tal variabilidade justifica-se pelas inúmeras versões da *Vetus* em circulação.

19 *Sou o Princípio que/pois/e até convosco falo* – Agostinho vai oscilando nas leituras. Embora o original grego seja matéria de infundável discussão [vide, por exemplo, Brown, R. E. (1966-70). *The Gospel According to John*. Anchor Bible. New York algumas das leituras possíveis] há muito se estabeleceu um consenso acerca da insustentabilidade gramatical da interpretação proposta por Agostinho. Jerónimo, aliás, em *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim* 1.1 (PL 23.985-987), denunciou a inadmissibilidade filológica dessa interpretação, embora a admitisse num sentido figurado.

20 A referida identificação estava amplamente difundida ao tempo de Agostinho, embora sem qualquer relação trinitária, em autores como Teófilo de Antioquia (*Ad Autol.* 2.10), Taciano (*Or. Ad Graec.* 5), Clemente de Alexandria (*Strom.* 6.7), Tertuliano (*Adv. Herm.* 19-20), Hilário de Poitiers (*Tr. Ps.* 2.2), Orígenes (*Hom. Gen.* 1.1), Victorino (*Ad Cand.* 27), Ambrósio (*Hexam.* 1.2.5; 4.15; 829), Calcídio (*In Tim.* 276). Para mais referências bibliográficas, ver Dulaey 2004: 508-509

21 *Gen. litt. imp.* 1.2 (CSEL 28 459.18 – 460.2)

Assim, é possível encontrar logo em *De Genesi adversus Manichaeos* bem como em *De Genesi ad litteram imperfectus liber* os fundamentos hermenêuticos do problema da Criação, que ele jamais abandonará, verificando-se também que os instrumentos apresentados são precisamente os mesmos que usa no aprofundamento da sua interpretação trinitária: se tudo quanto existe se relaciona com a razão (*verbum, sapientia*) da sua existência, a forma do homem, criado *ad imaginem et similitudinem* da semelhança primeira e perfeita, é a natureza verbal da Trindade, o *principium* da sua substância. Esta intuição agostiniana de que Deus é uma Palavra una, indivisa, eterna, partilhada na *Creatio* e na *Incar-natio* por intermédio do seu *Verbum*, constitui simultaneamente um fundamento para a sua interpretação hexameral (Deus *cria* pela palavra) bem como para a sua teologia trinitária (Deus *é* uma palavra):

Quod autem Filius loquitur, Pater loquitur, quia Patre loquente dicitur Verbum, quod Filius est²².

Ora, aquilo que diz o Filho, di-lo o Pai, uma vez que, falando o Pai, diz o Verbo, que é o Filho.

Parece, portanto, evidente que, a partir de um determinado momento, a empresa exegética do *Génesis* deixou de depender, para Agostinho, de uma imediata oposição a marcionitas, valentinianos ou maniqueus, para assumir contornos de verdadeira antropologia. Com efeito, insistindo na progressiva demonstração de que interpretar a Palavra significa, mais do que uma operação filológica, aceder ao *principium* das criaturas, Agostinho trilha um caminho muito pessoal no interior da tradição hexameral: é justamente porque ele privilegia a dimensão *verbal* (na dupla acepção de logos e pessoa) do relato da Criação – aquele discurso por intermédio do qual se garante que as coisas, porque foram ditas, ocupam o seu lugar no universo – que importará aferir a relevância das noções aristotélicas de *movimento* e *mudança*: se o fogo procura um repouso centrífugo, qual a natureza da força que provoca o movimento dos seres (particularmente a alma) ao encontro dos seus próprios lugares? A resposta encontra-a ele no livro da Sabedoria:

Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti²³.

Tudo dispuseste com medida, quantidade e peso.

22 *Gen. litt.* 1.6.11 (CSEL 28 9.12–13)

23 Sab. 11,21 (na Vulgata e na Vetus; 11,20 na LXX). A tríade *Mensura-Numerus-Pondus* deste versículo, registada em inúmeros passos da obra de Agostinho, é claramente interpretada como reflexo de *Pater-Filius-Spiritus* a partir de *Gn. adv. Man.* Ver Beierwaltes 1969: 51-61

A estrutura trinitária deste versículo, amplamente repetido nos seus tratados hexameraias²⁴, entende-a Agostinho com um reflexo do Deus Trindade, *movimento* primordial da criação que, por esse peso irreprimível que é o Amor, vela sobre a permanência das coisas. Muito eloquentemente, aliás, ele decliná-la-á posteriormente noutras tríades – *esse, species, ordo; causa, species, manentia* – elevando a muito aristotélica *species* a equivalente semântico da segunda pessoa da Trindade (*Filius / Verbum / Principium*) que, por sua vez, ele considerara já noutros contextos sinónimo de *forma*. Veja-se, por exemplo, este comentário ao exórdio do Evangelho de João (Jo 1,1-3), pregado não muito depois da redacção destes tratados hexameraias:

[Verbum Dei] Est enim forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum: forma incommutabilis, sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existens omnibus et fundamentum quoddam in quo sint, et fastigium sub quo sint²⁵.

É uma certa forma, uma forma não formada, embora forma de todas as formas: imutável, sem erro, sem defeito, sem tempo, sem lugar, transcendendo tudo, existindo para todas as coisas ora como fundamento em que podem permanecer ora como fastígio sob o qual permanecem.

No entender de Agostinho, se se chama Verbo àquilo que o Pai diz, e se o relato genesíaco nos oferece um Deus que fala (*Fiat lux; Fiat firmamentum...*), então o grande desafio interpretativo do livro do *Génesis* é o da própria *forma* dos seres criados – uma forma verbal, racional, relacional e trinitária que os chama à existência no e pelo *Verbum/Principium*. As coisas, em última análise, chegam à existência porque Deus, chamando-as, as diz:

[...] ita penderent in tuo verbo informia, nisi per idem verbum revocarentur [...] et formarentur [...]²⁶.

[...] e assim, informes, permaneceriam suspensas no teu verbo se não voltassem a ser chamadas pelo mesmo verbo [...] e fossem formadas [...].

É precisamente sobre a *forma* aristotélica – a natureza de uma substância, isto é, aquilo que determina as actividades específicas e próprias dessa substância – que Agostinho constrói uma concepção relacional de criação trinitária e do particularíssimo papel do homem no seio dessa mesma criação:

24 cf. *Gen. adv. Man.* 1.16.26 ou *Gen. litt.* 2.1.2; 4.3.7; 4.4.8; 4.5.11; 9.15.27, por exemplo, algumas das ocorrências mais pertinentes.

25 *Sermo de verbis Evangelii Joannis* (PL 38 117.3.662)

26 *Conf.* 13.2.2 (CSEL 33. 346.6-8)

enquanto *ens creatum*, o Homem encontra-se irremediavelmente separado das restantes criaturas pois cada coisa criada foi-o de acordo com a sua espécie (*juxta genus suum* ou *secundum speciem suam*, nas expressões da *Vetus*) em conformidade consigo, estável, permanente, assemelhando-se unicamente a si mesma e residindo nessa conformidade a sua essência, a sua *forma*.

Não assim o homem: enquanto criatura derradeira, o homem não tem *genus* ou *species* que lhe sejam próprios e, portanto, é um ser inacabado, facto a que não será alheia a súbita coincidência semântica entre *species* e *forma* emergir justamente nos comentários hexameraias de Agostinho²⁷. A *forma* do homem – a alma – advém-lhe da atenção e da resposta àquela palavra que Deus misteriosa e eternamente diz a Si mesmo desde o princípio dos tempos – aquele *Verbum* que é também o seu *Principium*. Na sua indefinição, o Homem é por excelência interrogação ([...] mihi quaestio factus sum [...])²⁸, um encontro consigo, com outros e com um outro que o transcende: a forma do homem é, por excelência, a do diálogo.

A sujeição humana ao devir, ao pensamento, às palavras, longe de uma certa dimensão trágica que adquiriu junto de alguns autores da Antiguidade, é para Agostinho sinal de uma tensão do homem para a plenitude da sua *forma*, que não se pode realizar senão verbal e dialecticamente:

Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna Sapientia; quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non possit²⁹.

O Princípio de uma criatura intelectual é de facto a eterna Sabedoria, Princípio este que, permanecendo imutável em Si, de modo algum cessa de falar pelo sopro oculto do chamamento à criatura de que é o Princípio, a fim de que se converta Àquele de quem recebe o ser, sem o que jamais poderia receber forma e perfeição.

As palavras não são, para Agostinho, meros instrumentos referenciais: elas são, no devir, reflexo de uma palavra coeterna e consubstancial ao *principium* do mundo e das formas que permitem o diálogo de uma alma com o seu *principium*.

27 Cf. por exemplo, *Gen. litt. imp.* 3.10 ou 8.30

28 *Conf.* 10.33.50 (CSEL 33. 264.18)

29 *Gen. litt.* (CSEL 28/11.5.10 Zycha)

Agradecimentos

Agradeço a dedicada atenção dos revisores cujas sugestões em muito enobreceram este trabalho. Agradeço igualmente o zelo generoso com que as Professoras Ana Lóio e Cristina Pimentel acompanharam o desenvolvimento do trabalho que esteve na origem deste artigo.

Bibliografia

- Alici, L. “Initium omnis operis verbum. On the semantics of opus/operari in Augustine”, *Quaestio* 6, 2006, 15-35.
- Ambrosius Mediolanensis, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 32/1, editum consilio et impensis Academia Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1896.
- Augustinus Hipponensis *Patrologiae Cursus Completus Series Latina* 34. Paris, 1865.
- Augustinus Hipponensis *Patrologiae Cursus Completus Series Latina* 38. Paris, 1865.
- Augustinus Hipponensis *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 28/1, editum consilio et impensis Academia Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1896.
- Augustinus Hipponensis *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 33/1, editum consilio et impensis Academia Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1896.
- Beierwaltes, W. “Augustins Interpretation von Sapientia 11,21”, *Revue des Études Augustiniennes* 15, 1969, 51-61.
- Brachtendorf, J. “Augustine’s *De Genesi ad Litteram*”, in Dupont, A. – Yates, J. (eds.), *Handbook of Biblical Reception in North Africa II*. Berlin – Boston, 2021, 125-134.
- Brown, R. E. *The Gospel According to John*. New York, 1966.
- du Roy, O. *L’Intelligence de la Foi en la Trinité selon Saint Augustin*. Paris, 1966.
- Dulaey, M. “L’apprentissage de l’exégèse biblique par Augustin. Première partie: Dans les années 386-389”, *Revue des Études Augustiniennes* 48, 2002, 267-295.
- Heidl, G. *The Influence of Origen on the young Augustine*. Gorgias Press – Notre Dame UP. Piscataway – Louaize 2003.
- Hieronymus Stridonensis. *Patrologiae Cursus Completus Series Latina* 23. Paris, 1883.
- Hoenig, C., *Plato’s Timaeus and the Latin Tradition*. Cambridge, 2018.
- Márias, J. *História da Filosofia*. São Paulo, 2004.
- May, G. *Schöpfung aus dem Nichts*. Berlin – Boston, 1978.
- Meesen, Y. “De l’usage du double concept aristotélicien matière-forme dans la pensée augustiniennne de la *Creatio*”, in Vannier, M.-A. (ed.), *La Création chez les Pères*. Bern, 2011, 133-145.
- Moro, E. “Patristic reflections on formless matter. A chapter in the encounter between Platonism and Christian thought in Late Antiquity”, in Pavlos, P. G. – Janby, L. F. – Emilsson, E. K. – Tollefsen, T. T. (eds.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*. London, 2019, 63-77.
- Moro, E. *Il concetto di materia in Agostino*. Roma, 2017.

Robbins, F. E. *The Hexaemeral Literature*. Chicago, 1912.

Saisset, E. *Essay on Religious Philosophy*. London, 2018.

Vannier, M.-A. *Creatio, Conversio, Formatio chez Saint Augustin*. Friburg-Suisse, 1991.

Note in margine al *P.Amst.* I 25

Notes on *P.Amst.* I 25

Silvia Santomauro

Università degli Studi di Bari Aldo Moro

silvia.santomauro@uniba.it

Abstract

This paper aims to investigate *P.Amst.* I 25 (MP3 9457.1 = LDAB 3504; TM 62340), a fragment from a papyrus codex containing Origen's Περὶ ἀρχῶν III 1, 6-8. This papyrus is the oldest witness of Origen's work, which survives as a whole in the Latin translation by Rufinus of Aquileia and partially in the original Greek in the so-called *Philocalia*.

Keywords

Origen of Alexandria, Περὶ ἀρχῶν, Papyrology, Philology

I

Il *P.Amst.* I 25¹ (cm 14,3 x 9,2), di provenienza sconosciuta, corrisponde alla parte inferiore di una pagina di un codice papiraceo e trasmette un frammento del cosiddetto *Trattato sul libero arbitrio* che Origene di Alessandria espone nel III libro del suo Περὶ ἀρχῶν (3.1)²: questo passo dell'opera – perduta nella sua forma originale ma accessibile, nella sua interezza, grazie alla traduzione latina che ne fece Rufino

1 MP³ 9457.1 = LDAB 3504; TM 62340. Cf. Aland – Rosenbaum 1995, 464-466 (KV 72).

2 Sul Περὶ ἀρχῶν esiste una imponente bibliografia; ai fini di questo studio si vedano almeno la voce (*I*) *Principi* a cura di Manlio Simonetti in Monaci Castagno 2000 (con relativa bibliografia) e Fernández 2015, 21-52. L'opera – considerata tra le più controverse dell'Adamanzio per il contenuto di matrice platonizzante – si articola in quattro libri dedicati, rispettivamente, alla trattazione di Dio (I libro), del Mondo (II libro), del libero arbitrio (III libro) e della *Sacra Scrittura* (IV libro). Per quel che riguarda il 'libero arbitrio' (τὸ αὐτεξούσιον oppure τὸ ἐφ' ἡμῶν), si tratta di un tema particolarmente caro a Origene, il quale lo considera elemento imprescindibile della fede cristiana e lo elenca fra gli insegnamenti a fondamento della dottrina ecclesiastica (*Princ Praef.* 5). A partire da questo principio, l'Alessandrino sviluppa la propria concezione cosmologica e antropologica ritenendo che solo attraverso la libera scelta degli esseri razionali – responsabili, fin dalla creazione, del loro agire – si possano spiegare le diverse condizioni che seguono l'incorporazione degli intelletti e si possa comprendere la responsabilità di ciascuna creatura razionale nel raggiungimento della propria salvezza (che, tuttavia, si realizza solo attraverso l'intervento provvidenziale di Dio). Quello del 'libero arbitrio', dunque, è un tema cruciale, che si intreccia anche con altre questioni quali la provvidenza, la prescienza divina, la preesistenza degli intelletti e la vita morale. L'accuratezza con cui Origene sviluppa la questione, inoltre, era finalizzata a contrastare il determinismo gnostico e le credenze di tipo astrologico che, in quell'epoca, si stavano diffondendo all'interno delle comunità cristiane e rischiavano di annullare del tutto il valore morale di ciascun individuo. Sul cosiddetto *Trattato sul libero arbitrio* si veda Perrone 1992, 31-64; più in generale, sulla speculazione origeniana sul 'libero arbitrio' si vedano almeno Simonetti 1968, 77-79 e la voce *Libero arbitrio* curata da Lorenzo Perrone in Monaci Castagno 2000.

– è sopravvissuto nella versione greca solo nella cosiddetta *Philocalia* (cap. 21), un'antologia di testi origeniani compilata intorno alla metà del IV secolo, tradizionalmente attribuita a Basilio Magno e a Gregorio di Nazianzo³. Il papiro è stato pubblicato *primum* nel 1968 da Kurt Treu e Klaas A. Worp⁴ e, in seguito, è stato ripubblicato – con pochissime variazioni – nel primo (e unico) volume dei papiri di Amsterdam⁵. A distanza di quasi un quarantennio da quest'ultimo lavoro, si offre un riesame della *facies* paleografica e codicologica del frammento, nonché un nuovo confronto del testo da esso conservato con le principali edizioni critiche moderne dell'opera origeniana.

Il reperto è molto danneggiato e in più punti l'inchiostro appare sbiadito o abraso. Il *recto* (↓) restituisce i resti di 17 linee di scrittura, mentre il *verso* (→) quelli di 19, con una media di ca. 45 lettere per riga sul *recto* e di ca. 50 sul *verso*; del foglio si conserva solo il margine inferiore, che misura ca. cm 4,3 sul *recto* e ca. cm 4,6 sul *verso*.

Sulla base del testo conservato dalla *Philocalia* si stima che tra l'ultima linea del *recto* e la prima del *verso* manchino ca. 35 linee di scrittura e, dunque, gli *editores principes* ricostruivano un'unica colonna di testo di ca. cm 28 x 13, contenente oltre 50 linee, e una pagina di ca. cm 36 x 20⁶.

Nel testo ricorrono le consuete abbreviazioni dei *nomina sacra* (*recto* l. 15 θ(εο)ϛ; *verso* l. 3 θ(ε)-ϛ; l. 12 θ(εό)ϛ). Per quanto riguarda la punteggiatura si rilevano punti bassi (*verso* l. 2 dopo ἦν; l. 8 dopo ἀπειθοῦντος) e punti in mezzo (*verso* l. 12 dopo θ(εό)ϛ; l. 14 dopo ἀπολλυμένης; l. 17 dopo ἐκομένο]ιϛ; l. 18 dopo ἐ]λεοῦνται); come segni diacritici si segnalano la dieresi su *iota* e *hypsilon* iniziali di parola (*recto* l. 15 ὑπό e *verso* l. 18 ἴν'), uno spirito aspro (*recto* l. 16 sullo *hypsilon* di ἀύ[τῶ) e un apostrofo (*verso* l. 4 οὐχ'). Lo *iota* muto è sempre omissso.

3 Per il testo della *Philocalia* si è fatto riferimento all'edizione di Éric Junod del 1976. L'opera è trasmessa da circa una sessantina di codici che si dividono in due famiglie, entrambe discendenti da un archetipo di VII secolo (cf. Robinson 1893, xxv). La prima famiglia è rappresentata dal solo *Marc. gr.* 47 (B), di XI sec., considerato il *codex optimus* della tradizione. La seconda comprende tutti gli altri manoscritti i più importanti dei quali sono: il *Patm.* 270 (A) di X sec., che è il più antico testimone dell'opera; il *Paris. suppl. gr.* 615 (C) di XIII sec.; il *Marc. gr.* 122 (D) di XIV sec.; il *Marc. gr.* 48 (E) di XIV sec.; il *Paris. gr.* 456 (H) di XV sec. Sulla tradizione manoscritta della *Philocalia* si rimanda a Robinson 1893, xiii-xxviii; Koetschau 1913, ci-cv; Fernández 2015, 58-62.

4 Treu – Worp 1979, 43-47.

5 Salomons – Sijpesteijn – Worp 1980, 50-51. Stando a quanto si legge nella prefazione al volume (p. vii), il frammento faceva parte di uno dei due gruppi di papiri acquistati dall'Università di Amsterdam (rispettivamente nel 1968 e nel 1975) su consiglio degli allora direttori della Facoltà di Lettere P.W.M. de Meijer e H. Pinkaster e grazie ai finanziamenti del College van Bestuur.

6 Un esempio di questo tipo di formato (piuttosto alto e stretto) nel III secolo è rappresentato dal *P.Ant.* II 85 + *P.Ant.* III 213 (MP³ 1432 = LDAB 3861; TM 62673) che trasmette un'epitome del *De placitis philosophorum* plutarco. Non può essere escluso, tuttavia, che il codice fosse a due colonne, ciascuna di 26/27 linee. Kurt Treu e Klaas A. Worp (1979, 43) consideravano questa ipotesi ricostruttiva più debole, anche se è utile osservare che i codici a due colonne sono a quest'epoca diffusi; su questo si vedano Turner 1977, 35-37 e Yuen-Collingridge 2010, 55 n. 68.

Il testo appare, nel complesso, curato. Si registra un errore di omissione⁷, mentre in un caso una parola, collocata in un punto sbagliato della frase, è cancellata⁸.

La scrittura è una maiuscola libraria informale ad asse dritto; i tratti sono di medio spessore, abbastanza uniformi, e prevalgono linee morbide e arrotondate. Il bilinearismo è tendenzialmente rispettato, infranto soltanto dal moderato allungamento dei tratti verticali di *iota*, *rho* e *phi*. In particolare, si notano: l'*alpha* con occhiello arrotondato; il *delta* con il secondo tratto diagonale sporgente verso l'alto; l'*eta* e il *pi* con il secondo tratto verticale concavo a destra; il *my* con le anse arrotondate che toccano il rigo di base; lo *hypsilon* tracciato in un unico tempo. Frequenti sono le pseudo-legature fra le lettere (e.g. ει, αι).

Gli *editores principes* erano propensi a datare il frammento al IV secolo, pur ammettendo di non aver trovato paralleli paleografici convincenti⁹. In realtà, un primo modello di riferimento si può trovare già in alcune lettere (*alpha*, *eta*, *hypsilon*, *omega*) dei papiri del cosiddetto scriba A3 di Ossirinco¹⁰ vergati nella seconda metà del II secolo. Interessanti punti di contatto, poi, si ritrovano anche con la scrittura del *P.Oxy.* LXII 4326 (MP³ 265.02 = LDAB 733; TM 59631) di III secolo: molto simili sono, in particolare, le forme di *alpha*, *epsilon*, *eta*, *kappa* e *ny*. Infine, un altro possibile confronto è rappresentato dal *P.Col.* VIII 205 (MP³ 112 = LDAB 277; TM 59182), ugualmente di III secolo. Sulla base di questi confronti, dunque, e considerata la data di composizione del Περὶ ἀρχῶν¹¹, il papiro può essere assegnato alla seconda metà del III secolo.

II

Di seguito si riporta il testo del papiro, rivisto a partire da un'immagine digitale ad alta risoluzione: dal momento che tutti gli *τίχοι* sono mutili sia a sinistra che a destra, la divisione delle linee nella colonna è stata ricostruita *exempli gratia*¹².

7 Sul verso alla l. 13 lo scriba ha ommesso di scrivere la congiunzione disgiuntiva ἢ.

8 Sul verso, alla l. 14, su ciascuna lettera del μή è stato apposto un puntino come segno di cancellazione. Non si può stabilire se si tratti di un intervento dello stesso copista che ha vergato il testo, ovvero di una mano successiva; è plausibile, tuttavia, che, dopo l'espunzione, la parola fosse stata reintegrata (forse nello spazio interlineare) al posto giusto: l'ipotesi, tuttavia, non può essere verificata dal momento che questo punto della frase cade in lacuna.

9 Treu – Worp 1979, 44: «Eine überzeugende Parallel für die Schrift können wir nicht geben».

10 Johnson 2004, 18-20.

11 Origene compose il Περὶ ἀρχῶν ad Alessandria prima del 231; le datazioni proposte dagli studiosi per la stesura del testo oscillano variamente tra una collocazione piuttosto alta, intorno al 215, e una più bassa, tra il 229-230: per un quadro generale delle diverse datazioni prospettate si veda Sfameni Gasparro 1998, 268 n. 36.

12 Il testo del *P.Amst.* I 25 è stato confrontato con l'edizione del Περὶ ἀρχῶν di Fernández 2015 (*recto* = Fernández 564,10-568,2; *verso* = 572,11-576,8), che ha collazionato nuovamente i tre principali manoscritti della *Philocalia*: B, A e C. In apparato verranno segnalate unicamente le varianti di questi tre codici. Anche per il testo latino si è fatto riferimento a Fernández 2015. Nel commento sono state messe a frutto anche le altre edizioni moderne del testo del Περὶ ἀρχῶν: dopo la storica edizione critica di Paul Koetschau del 1913 apparsa nella collana «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte» (= GCS) e fondata su una accurata *recensio* sia dei manoscritti della versione rufiniana che di quelli della *Philocalia* e comprendente la quasi totalità delle testimonianze indirette

Recto (↓)

- [θλίψις καὶ στενοχωρία] ἐπ[ὶ] πᾶσαν ψυχὴν ἀν(θρώ)που τοῦ
 [κατεργαζ]ομέν[ο]υ τὸ [κακόν, Ἰουδα]ίου τε πρῶτον καὶ Ἑλλη-
 [νοσ· δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παν]τὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ
 [ἀγαθόν, Ἰο]υ[δ]α[ί]ω τε πρῶτον καὶ Ἑλλη[νι. μυρία μὲν οὖν ἔστιν]
 5 [ἐν ταῖς γρ]α[φ]α[ῖς] σφόδρα σαφῶς π[αρι]στῶντα τὸ ἀντεξούσιον.]
 [ἐπεὶ δὲ εἰ]ς τὸ ἐγαγτίον, τουτέστι τὸ [μὴ ἐφ' ἡμῖν τυγχάνειν <τὸ>]
 [τηρεῖν τ]ὰς ἐντολάς καὶ {τὸ} σῶζεσθ[α] καὶ τὸ παραβαίνειν αὐ-
 [τὰς καὶ ἀ]πόλ[υ]σθ[α], περικτᾶ ῥητ[ά] τινα ἀπὸ τῆς παλαιᾶς]
 [καὶ τῆς καινῆς, φέρε ἀ]πὸ μέρους [καὶ ἐκ τούτων παρα-]
 10 [θέμενοι θεασώμεθα] αὐτῶν τὰς λύσεις, ἵνα ἀφ' ὧν παρατι-
 [θέμεθα κατὰ τὸ ὅμοιο]ν ἐκλεξάμε[νός] τις ἑαυτῷ πάντα τὰ δο-
 [κοῦντα ἀναιρεῖν τὸ ἀ]ντεξούσιον, ἐ[πι]κ[λη]σθ[ῆ]ται τὰ περὶ τῆς
 [λύσεως αὐτῶν. καὶ δὴ] πολλοὺς κекίνηκε τ[ὰ] περὶ τοῦ Φαραώ,
 [περὶ οὗ χρηματίζων ὁ θεός] εἰς φησιν· ἐγὼ δὲ σκ[λη]ρυνῶ τὴν
 15 [καρδίαν Φαραώ πλεονάκι]ς. εἰ γὰρ ὑπὸ θε(ο)ῦ σκ[λη]ρύνεται καὶ διὰ
 [τὸ σκληρύνεσθαι ἀμαρτάν]ει, οὐκ αὐτὸς αὐ[τῷ] τῆς ἀμαρτίας
 [αἴτιος· εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ] ἀντεξούσιος ὁ Φαρ[αώ].

II. 1-4 *Rm* 2, 9-10 || **II. 14-15** *Ex* 4, 21; 7, 3; 14, 4; 14, 17

I. 3 καὶ τιμὴ **II2BA**: *om.* **C** || **I. 6** <τό> *add.* Görgemanns || **I. 8** περικτᾶ **II2B**: περικτά **AC** || **I. 10** αὐτῶν τὰς λύσεις **II2BA**: τὰς λύσεις αὐτῶν **C** || **I. 16** αὐ[τῷ] **II2**: ἑαυτῷ *codd.* *Phil.*

Verso (→)

- [φέρε ἴδωμεν ὅ τί πο]τε κρ[ί]νι λέγουσι. πευρόμεθα γὰρ αὐτῶν,
 [εἰ χοῖκῆς φύσεως ὁ Φαρα]ῶ ἦν. ἀ[πο]κρινομένοις δὲ ἐροῦμεν ὅτι ὁ
 [τῆς χοῖκῆς φύσεως πάντ]ωσ ἀπε[ι]θ[ῆ]θεῖ θε(ε)ῶ· εἰ δὲ ἀπειθ[ε]ῖ, [τίς χρεία σκληρῶ-]
 [νεσθαι αὐτοῦ τὴν καρδία]ν, καὶ τοῦτο οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ π[λ]ε[ο]νάκις; εἰ μὴ ἄρα
 5 [ἐπεὶ δυνατὸν ἦν πείθεσθαι] αὐτόν, καὶ πάντως ἐπείσθη [ἂν ἄτε οὐκ]

del testo, alla fine degli anni Settanta del secolo scorso uscirono, a distanza di qualche anno l'una dall'altra, l'edizione curata da Herwig Görgemanns e Heinrich Karpp (1976) accompagnata da una traduzione in tedesco, e quella di Henri Crouzel e Manlio Simonetti (1978), per la collana «Sources Chrétiennes», con traduzione in francese. A queste hanno fatto seguito le edizioni di Josep Rius-Camps (1998) e, più di recente, quella già menzionata di Samuel Fernández (2015) e quella di John Behr (2017). Sulle edizioni del Περὶ ἀρχῶν si vedano Pace 2016, 135-136 e Martens 2020, 303-331.

- [ὄν χοϊκὸς ὑπὸ τῶν κη]μείων καὶ τεράτων δυσωπούμ[ενος, χρή-]
 [ζει δὲ αὐτοῦ ὁ θ(εὸ)ς ὑπὲρ τοῦ ἐνδείξασθαι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶ[ν πολλῶν]
 [τὰ μεγαλεῖα ἐπὶ πλεῖον] ἀπειθοῦντος, διὰ τοῦτο αὐτοῦ κ[ληρύνει]
 [τὴν καρδίαν. Ταῦτα δὲ λε]χθήσεται πρῶτον πρ[ὸς] αὐτοῦς [εἰς τὸ ἀνα-]
 10 [τραπήναι ὁ ὑπολαμβάνου]σιν, ὅτι φύσε[ως εἶη ἀπολλυμένης ὁ Φαραώ.]
 [τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ τοῦ πα]ρὰ τῷ ἀποστόλ[ῳ λεγομένου λεκτέον πρὸς]
 [αὐτοῦς. τίνας] γὰρ κ[ληρύν]ει ὁ θ(εὸ)ς; τοὺς ἀπο[λλυμένους; ὡς τί πεισο-]
 [μένους, εἰ μὴ κ]ληρυθεῖεν; <ἦ> δηλονότι σωθ[ησομένους τῷ `μῆ´ εἶναι]
 [αὐτοῦς φύσε]ως [[μῆ]] ἀπολλυμένης; τίνα[ς δὲ καὶ ἐλεεῖ; ἄρα τοὺς]
 15 [σωθησομέν]ους; καὶ πῶς χρεῖα ἐλέ[ου δευτέρου αὐτοῖς, ἅπαξ κατα-]
 [σκευασθεῖσι σ]ωθησομένοις καὶ π[ά]ντως διὰ τὴν φύσιν μακαρί-]
 [οις ἐσομένο]ις; εἰ μὴ ἄρα, ἐπεὶ ἐπ[ιδέχονται ἀπόλειαν, εἰ μὴ]
 [ἐλεηθεῖεν, ἐ]λεοῦνται, ἵν' ὅπερ ἐπ[ιδέχονται μὴ λάβωσι, τὸ ἀπο-]
 [λέσθαι, ἀλλ]ὰ γέγονται ἐν χώρᾳ σ[ωζομένων].

I. 3 ἀπε[ι]θεῖ θ(ε)ῶ **Π2BA** : τῷ *post* ἀπειθεῖ *add.* **CCat** || **I. 6** τῶν κη]μείων καὶ τεράτων **Π2** : τῶν τεράτων καὶ κημείων *codd. Phil.* (τῶν *om.* **C**) || **I. 8** αὐτοῦ κ[ληρύνει **Π2B** : κληρύνει αὐτοῦ **AC** || **I. 9** λε]χθήσεται **Π2** : λελέξεται *codd. Phil.* || **I. 13** δηλονότι **Π2** : ἦ δηλονότι *codd. Phil.* (δῆλον ὅτι **B**) || **I. 17** ἐπ[ιδέχονται **Π2BA** : δέχονται **C**

Traduzione¹³

- 13 Si è scelto di riportare la traduzione del testo origeniano di Simonetti 1968, con lievi variazioni. Qui di seguito si fornisce anche la traduzione latina di Rufino del Περὶ ἀρχῶν, con il titolo *De Principiis*, corrispondente alla porzione di testo trasmessa dal papiro: *Prin* 3.1.6-7: [...] tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum, Iudaeo primum et Graeco; gloria autem et honor et pax omni operanti bonum, Iudaeo primum et Graeco. Multa quidem alia et innumera in sanctis scripturis invenias, quae evidenter ostendant habere nos liberi arbitrii potestatem. Alioquin contrarium esset dari nobis mandata, ex quorum vel observatione salvemur vel praevaricatione damnemur, si observandi ea facultas in nobis non est. Verum quoniam inveniuntur in ipsis divinis scripturis quaedam verba ita posita, ut contrarium aliquid ex his posse videatur intellegi, proferentes ea in medium et secundum pietatis regulam disserentes adhibeamus eorum absolutiones, quo ex his paucis quae exponimus etiam ceterorum, quae similiter dicta sunt, quibus arbitrii potestas videtur excludi, absolutio evidens fiat. Igitur quam plurimos movent ea, quae de Pharaone a deo dicta sunt, dicente frequentius: Ego indurabo cor Pharaonis. Si enim a deo induratur et per hoc quod induratur delinquit, non sibi existit ipse causa delicti. Quod si ita est, non videbitur Pharaon habere arbitrii libertatem, et iam consequenter asseritur quod hoc exemplo ne ceteri quidem qui pereunt ex arbitrii sui libertate causam perditionis accipiant [...]. *Prin* 3.1.8: [...] Videamus ergo quale est istud quod asserunt, et interrogemus eos primo, ut respondeant nobis, si terrena naturae, quam perditam dicunt, adserunt fuisse Pharaonem. Respondebunt sine dubio: Terrenae. Si ergo terrena naturae erat, credere deo vel oboedire ei, resistente natura, omnino non poterat. Quod si hoc ei inerat per naturam, quid adhuc opus erat a deo indurari cor eius, et hoc non semel sed frequenter, nisi quia utique possibile erat eum suaderi? Nec indurari ab alio diceretur nisi is, qui a se non erat durus. Quod si ex se non erat durus, consequens est, ut nec fuerit terrena naturae, sed talis qui possit obstupefactus signis et virtutibus cedere. Necessarius etenim erat deo, ut pro salute multorum in ipso ostenderet virtutem suam, dum resistit plurimum et obluatur voluntati dei, et per haec cor eius dicitur indurari. Haec autem dicta sint primo adversus illos, per quae illa eorum subruatur assertio, qua putant naturaliter fuisse perditum Pharaonem; sed et de his, quae ab apostolo Paulo dicta sunt, similiter adversum

Recto (↓)

«afflizione e angoscia per ogni anima di uomo che opera il male, prima per il Giudeo poi per il Greco; gloria, onore e pace per ognuno che fa il bene, prima per il Giudeo poi per il Greco (*Rm* 2.9-10). E nelle Scritture ci sono innumerevoli altre testimonianze che nella maniera più chiara dimostrano l'esistenza del libero arbitrio. Poiché alcuni passi del vecchio e del nuovo testamento spingono a pensare in senso opposto, cioè che non dipende da noi osservare i precetti e salvarci, come anche trasgredirli e perire, adduciamone qualcuno e vediamo come si può risolvere la difficoltà, affinché sulla base degli esempi da noi adottati ognuno nella stessa maniera, trascelti tutti i passi che sembrano negare il libero arbitrio, possa vedere come debbano essere risolti. Molti sono scossi da quanto è detto riguardo al Faraone, parlando del quale Dio dice più volte: *Io indurirò il cuore del Faraone (Ex 4.21)*. Se infatti questi è indurito da Dio e per l'indurimento pecca, non è responsabile del suo peccato: e se è così, il Faraone non è dotato di libero arbitrio».

Verso (→)

«Esaminiamo che cosa costoro affermano. Infatti, chiederemo loro se il Faraone era di natura materiale. Alla loro risposta affermativa diremo che chi è di natura materiale disubbidisce completamente a Dio: ma se disubbidisce, che bisogno c'era di indurire il suo cuore, e non una volta sola ma più volte, se non perché era possibile che egli ubbidisse? E quello, in quanto non materiale, certamente avrebbe ubbidito turbato dai segni e dai prodigi: ma Dio aveva bisogno che quello fosse disubbidiente al massimo per manifestare a salvezza dei molti la sua potenza; perciò indurì il suo cuore. Abbiamo detto questo per prima cosa per confutare coloro i quali asseriscono che il Faraone era di natura destinata alla perdizione. Le stesse considerazioni si possono avanzare contro di loro in merito alle parole dell'apostolo. Dio chi indurisce? quelli destinati alla perdizione? Ma allora avrebbero potuto ubbidire se non fossero stati induriti? o addirittura sarebbero stati salvati in quanto non appartenenti a natura destinata alla perdizione? E di chi ha misericordia? di quelli destinati alla salvezza? Ma che bisogno hanno di ottenere misericordia per una seconda volta quelli che una volta per tutte erano stati costituiti in maniera tale da essere salvati e proprio per natura erano destinati ad essere beati? A meno che essi non siano tali da subire la perdizione se non ottengono misericordia; e ottengono misericordia per non ricevere ciò che possono subire, la perdizione, e per andare al luogo dei salvati».

eos agemus. Quos enim indurat deus secundum opinionem vestram? Nempe eos quos naturae perditae dicitis? quid aliud credo facturos, si non fuissent indurati? Si vero ex induratione ad perditionem veniunt, iam non naturaliter, sed ex accidentibus pereunt. Tum deinde dicite nobis, quorum miseretur deus? Nempe eorum qui salvandi sunt? Et in quo isti secunda misericordia indigent, qui semel salvandi sunt per naturam et ad beatitudinem naturaliter veniunt? nisi quia etiam ex his ostenditur quod, quia perire eos possibile erat, idcirco misericordiam consequuntur, ut per hoc non pereant, sed veniant ad salutem et piorum regna possideant. Et haec quidem dicta sint adversum illos, qui naturas bonas vel malas, id est terrenas vel spiritales, commenticiis fabulis introducunt, ex quibus fieri dicunt, ut vel salvetur unusquisque vel pereat.

III

Il testimonio di Amsterdam, benché frammentario, sembra conservare un testo molto vicino a quello tradito dai manoscritti della *Philocalia*, rispetto al quale presenta poche varianti non sempre poziori¹⁴.

Recto (↓)

Alla l. 7, la lezione καὶ τὸ κώζεσθ[αι], in luogo di καὶ κώζεσθαι della tradizione, non sembra accettabile. Nella frase, l'espressione τὸ μὴ ἐφ' ἡμῖν τυγχάνειν regge gli infiniti sostantivati τηρεῖν, coordinato con κώζεσθαι, e παραβαίνειν, coordinato con ἀπόλλυσθαι, e i manoscritti della *Philocalia* attestano la presenza dell'articolo neutro solo prima di παραβαίνειν. Herwig Görgemanns, nella sua edizione dei *Principi* di Origene del 1976, curata insieme con Heinrich Karpp, integrava un τό prima di τηρεῖν per garantire la perfetta simmetria della frase¹⁵. Se si accogliesse anche τὸ κώζεσθαι del papiro come lezione genuina, andrebbe altresì integrato l'articolo neutro prima ἀπόλλυσθαι; in questo modo, tuttavia, si dovrebbe ammettere che la paradosi della *Philocalia* ometta erroneamente l'articolo neutro per ben tre volte nello stesso periodo, ciò che sembra poco plausibile¹⁶.

Alla l. 16, poi, ricorre la forma contratta bisillabica del pronome riflessivo di terza persona singolare αὐ[τῷ]¹⁷, forma assai più rara rispetto a quella trisillabica ἐαυτῷ testimoniata dai codici¹⁸.

Verso (→)

Alla l. 6, il frammento restituisce τῶν ση]μείων καὶ τεράτων («signi e prodigi»), laddove i manoscritti della *Philocalia* hanno un diverso *ordo verborum* (τῶν τεράτων καὶ σημείων): in questo caso, è molto probabile che sia il papiro a conservare il testo originario¹⁹. Infatti, l'espressione σημεία καὶ τέρατα²⁰

14 Per due volte il *P.Amst.* I 25 concorda con B contro A e C (*recto* l. 8, περιπῆ invece di περιπά; *verso* l. 8, αὐτοῦ κ[λη]ρύνει anziché κληρύνει αὐτοῦ) ed entrambe le lezioni vengono messe a testo dagli editori.

15 Cf. Görgemanns–Karpp 1976, 480. La congettura è condivisibile ma il papiro non ci permette di verificarla in quanto il passo in questione è caduto in lacuna. Paul Koetschau, invece, nella sua edizione del 1913 (vedi *infra*) espungeva il τό prima di παραβαίνειν (p. 204).

16 Così Pace 1990, 136.

17 Si tratta di una forma peculiare del dialetto attico, cf. Schwyzer 1934, 607. Nelle iscrizioni attiche, essa è attestata con un po' più di frequenza nel IV a.C. e, successivamente, in età ellenistica e romana: cf. Threatte 1996, 313-325.

18 Cf. Gignac 1981, 170-171.

19 Cf. Pace 1990, 138.

20 L'espressione ricorre spesso sia nell'*Antico* (*Ex* 7.3/9; *Ex* 11.9/10; *Dt* 4.34; *Dt* 6.22; *Dt* 7.19; *Dt* 11.3; *Dt* 13.2/3; *Dt* 26.8; *Dt* 28.46; *Dt* 29.2; *Dt* 34.11; *Est* 10.3f; *Ps* 77.43; *Ps* 104.27; *Ps* 134.9; *Sap* 8.8; *Is* 8.18; *Is* 20.3; *Ier* 39.20/21; *Bar* 2.11; *Dn* 4.37) che nel *Nuovo Testamento* (*Mt* 24.24; *Mc* 13.22; *Io* 4.48; *Act* 4.30; *Act* 5.12; *Act* 14.3; *Act* 15.12; *Rm* 15.19; *2Cor* 12.12; *2Th* 2.9; *Hbr* 2.4); la forma τέρατα καὶ σημεία, invece, risulta meno attestata: *Sap* 10.16; *Act* 2.19/22/43; *Act* 6.8; *Act* 7.36.

ricorre spesso negli scritti di Origene, molto più frequentemente rispetto a *τέρατα καὶ σημεῖα*²¹; inoltre, in questo punto dell'opera, l'Alessandrino sta alludendo a *Ex* 7.3 (Ἐγὼ δὲ κκληρυνῶ τὴν καρδίαν Φαραὼ καὶ πληθυνῶ τὰ σημεῖά μου καὶ τὰ τέρατα ἐν γῆ Αἰγύπτῳ. «Ma io indurirò il cuore del Faraone e moltiplicherò i miei segni e i miei prodigi nella terra d'Egitto»)²² e, dunque, il papiro riproduce più fedelmente il dettato del testo biblico rispetto agli altri manoscritti. Infine, ad ulteriore conferma della genuinità della lezione τῶν σημείων καὶ τεράτων, si può evocare il testo di Rufino, che traduce l'espressione per l'appunto con «signis et virtutibus».

Alla l. 9, la lezione *λεχθήσεται* del testimone di Amsterdam è da considerare deteriore rispetto a *λελέξεται* dei codici della *Philocalia*; l'indicativo futuro perfetto passivo, infatti, è da preferire all'indicativo futuro semplice passivo in quanto, qui, Origene sta annunciando quale effetto avranno le sue parole, vale a dire «confutare coloro i quali asseriscono che il Faraone era di natura destinata alla perdizione» (εἰς τὸ ἀνατραπῆναι ὃ ὑπολαμβάνουσιν, ὅτι φύσει εἶη ἀπολλυμένης ὁ Φαραώ).

Alle ll. 4 e 5, inoltre, gli *editores principes* congetturavano un errore di omissione ritenendo che il testo da integrare nella lacuna fosse eccessivamente lungo. Stando alla loro ricostruzione, infatti, la l. 4 contenebbe 60 lettere ([νεσθαι αὐτοῦ τὴν καρδία]ν, καὶ τοῦτο οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ π[λ]ε[ονάκις; εἰ μὴ ἄρα ἐπεῖ]), risultando in tal modo sensibilmente più lunga rispetto alla lunghezza media delle altre che, invece, contengono in media 52 lettere. Tuttavia, non è da escludere che la distribuzione del testo nelle linee fosse diversa rispetto a quella proposta da Treu e Worp; si riporta, a titolo d'esempio, la seguente:

[νεσθαι αὐτοῦ τὴν καρδία]ν, καὶ τοῦτο οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ π[λ]ε[ονάκις; εἰ μὴ ἄρα]
5 [ἐπεὶ δυνατὸν ἦν πείθεσθαι] αὐτόν, καὶ πάντως ἐπέειθη [ἂν ἄτε οὐκ]

In questo modo la lunghezza della linea l. 4 (56 lettere) sarebbe molto simile a quella della l. 3 (55 lettere) e della l. 5 (51 lettere), ciò che permetterebbe di non postulare l'errore di omissione.

Sebbene non riporti varianti significative rispetto ai testimoni medievali²³, il *P.Amst.* I 25 si configura certamente come un tassello prezioso nella storia della tradizione e della fruizione del *Περὶ ἀρχῶν*: non solo esso rappresenta il più antico testimone in lingua greca dello scritto origeniano²⁴ ad

21 Da una ricerca condotta sul *TLG* è emerso che negli scritti origeniani conservati in lingua greca l'espressione *σημεῖα καὶ τέρατα* ricorre 89 volte, laddove *τέρατα καὶ σημεῖα* solo 2 (*Clo* 20.30.270; *Hler* 12.8).

22 *Princ* 3.1.7-14 è tutto dedicato al commento delle parole di Dio «Io indurirò il cuore del Faraone» che ricorrono in *Ex* 7.3 (e 4.21), un versetto in apparente contrasto con la realtà del libero arbitrio e sul quale gli gnostici avevano fondato la loro dottrina sulle diverse nature degli uomini. Per un commento approfondito di questi paragrafi del *Περὶ ἀρχῶν* si vedano gli studi di Rius-Camps 1975, 297-312 e di Norelli 1992, 24-29.

23 Per questo Fernández 2015, 60 ritiene che il *P.Amst.* I 25 dimostri «la solidez de la transmisión del texto griego»: questa affermazione, tuttavia, va ridimensionata, se non altro per il fatto che il testo conservato dal papiro è esiguo – e per la maggior parte ricostruito *exempli gratia*. Più equilibrato, invece, il giudizio di Treu e Worp (1979, 46) secondo i quali «Im ganzen ist das Urteil erlaubt, dass der Papyrus die Qualität der mittelalterlichen Textüberlieferung nicht in Frage stellt».

24 Il più antico codice che riporta la *Philocalia*, il *Patm.* 270 (A), è, infatti, di X secolo.

oggi conservato, ma il nuovo riesame paleografico ha consentito di collocare il suo allestimento alla metà del III secolo, vale a dire in un periodo assai vicino agli anni di composizione del Περὶ ἀρχῶν.

Bibliografia

- Aland, K. – Rosenbaum, H.U. *Repertorium der griechischen christlichen Papyri, II, Kirchenväter-Papyri. Teil I, Beschreibungen (RGCP II/1)*. Berlin – New York, 1995.
- Behr, J. (ed.) *Origen. On First Principles*. I-II. Oxford, 2017.
- Crouzel, H. – Simonetti M. (eds.) *Origène. Traité des principes*. I-V. Paris, 1978-1984.
- Daniélou, J. *Origène*. Paris, 1948.
- Fernández, S. (ed.) *Orígenes, Sobre los principios*. Madrid, 2015.
- Gignac, F.T. *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*. II. *Morphology*. Milano, 1981.
- Görgemanns, H. – Karpp H. (eds.) *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt, 1976 (1985²; 1992³).
- Johnson, W.A. *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus*. Toronto, 2004.
- Junod, E. (ed.) *Origène, Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre*. Paris, 1976.
- Koetschau, P. (ed.) *Origenes. De Principiis (CGS 22)*. Leipzig, 1913.
- Martens, P.W. “The Modern Editions of *Peri Archon*”, *Journal of Early Christian Studies* 28.2, 2020, 303-331.
- Monaci Castagno, A. *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*. Roma, 2000.
- Norelli, E. “Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio, e la polemica di Origene”, in Perrone, L. (ed.), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*. Genova, 1992, 1-30.
- Pace, N. *Ricerche sulla traduzione di Rufino del “De principiis” di Origene*. Firenze, 1990.
- Pace, N. “Orígenes, Sobre Los Principios. Osservazioni su una recente edizione”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 52.1, 2016, 135-147.
- Perrone, L. “La parrhêsia di Mosè: l’argomentazione di Origene nel *Tratatto sul libero arbitrio* e il metodo delle «*quaestiones et responsiones*»”, in *Id.* (ed.), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*. Genova, 1992, 31-64.
- Rius-Camps, J. “Origenes y Marción. Carácter preferentemente antimarcionita del Prefacio y del Segundo ciclo del Peri Archôn”, in Crouzel, H. – Lomiento, G. – Rius-Camps, J. (eds.), *Origeniana. Premier Colloque International des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973)*. Bari, 1975, 297-312.
- Rius-Camps, J. (ed.) *Orígenes. Tractat dels principis*. I-II. Barcelona, 1998.
- Robinson, J.A. (ed.) *The Philocalia of Origen*. Cambridge, 1893.
- Salomons, R.P. – Sijpesteijn, P.J. – Worp, K.A. (eds.) *Die Amsterdamer Papyri I (P. Amst. I)*. Band I: Nr. 1-100. Zutphen, 1980.

- Schwyzler, E. *Griechische Grammatik*, Band I, *Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion*. München, 1934.
- Sfamini Gasparro, G. *Origene e la tradizione origeniana in Occidente*. Roma, 1998.
- Simonetti, M. (ed.) *Origene. I Principi*. Torino, 1968.
- Threatte, L. *The Grammar of Attic Inscriptions. II. Morphology*. Berlin – New York, 1996.
- Treu, K. “Christliche Papyri VII”, *Archiv für Papyrusforschung* 27, 1980, 251-258.
- Treu, K. – Worp, K.A. “Origenes De Principiis III 1.6-8 in einem Amsterdamer Papyrus”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 35, 1979, 43-47.
- Turner, E.G. *The Typology of the Early Codex*. Philadelphia, 1977.
- Yuen-Collingridge, R. “Hunting for Origen in unidentified Papyri: the case of P.Egerton 2 (= inv. 3)”, in Kraus, T.J. – Nicklas, T. (eds.), *New Testament Manuscripts. Their Texts and Their World*. Leiden – Boston, 2006, 39-57.

“Più tradite che tradotte”. La versione delle *Heroides* di Remigio Nannini

«Più tradite che tradotte». Remigio Nannini's Translation of *Heroides*

Enrico Simonetti

Università degli Studi di Bari 'Aldo Moro'

simonetti.enrico@alice.it

Abstract

In 1560 Remigio Nannini, Florentine friar and scholar, published his successful translation of Ovid's *Heroides* in hendecasyllables. This essay aims to enlighten the main characteristics of this work: indeed, Nannini not only translated the Latin verses, but, by means of additions and explanations, tried to clarify Ovid's words and to emulate the refined style of the model.

Keywords

Heroides, Remigio Nannini, Ovid, Translation, Italian Renaissance

Introduzione

La fortunata traduzione delle *Heroides* in endecasillabi sciolti approntata da Remigio Nannini (1518-1580)¹ costituisce una delle più interessanti testimonianze della vitalità e della popolarità della silloge nell'Italia rinascimentale². Le prime versioni delle epistole di Ovidio in un volgare italiano sono attestate nella Firenze del Trecento, città capofila nella produzione di volgarizzamenti³: in virtù del successo e della limpidezza linguistica va ricordata la magistrale traduzione in prosa di Filippo Ceffi⁴, databile

1 Nannini, poeta e frate domenicano, si segnalò per la collaborazione presso la stamperia veneziana di Gabriele Giolito (cf. Nuovo – Coppens 2005); sulla vita e le opere dell'autore si rinvia a Zaggia 2003, 384-386, a Caputo 2007 e a Tomei 2012.

2 Sulla fortuna delle *Heroides* restano fondamentali gli studi di Dörrie 1966 e 1968, ultimo editore critico della raccolta ovidiana.

3 A Firenze le opere di Ovidio vengono apprezzate sia per la centralità della tematica amorosa, pienamente aderente agli interessi dei letterati coevi, sia per l'ampio repertorio di favole e di miti che si prestano a una lettura allegorica e moraleggiante: non è casuale, infatti, che la traduzione di Nannini – la cui declinazione moralistica emerge con chiara evidenza nelle prose aggiunte prima e dopo le epistole – sia preceduta da un'allegorizzazione delle *Heroides* ad opera di Aurelio Albuizio, pubblicata a Milano nel 1542.

4 Precedente alla traduzione di Ceffi fu il cosiddetto volgarizzamento 'Gaddiano', che, trasmesso ad esposto dal

intorno al 1325 e conservata nel codice autografo Vat. Pal. lat. 1644⁵. In seguito, le *Heroides* costituiscono un modello significativo nella produzione letteraria ed erudita di Giovanni Boccaccio, che delle epistole ovidiane conosce e sfrutta ampiamente non soltanto il testo latino, ma anche – in particolare nell'*Elegia di madonna Fiammetta* – la traduzione di Ceffi⁶.

Nel XVI secolo un nuovo impulso a tradurre i testi antichi in volgare, assunto a piena dignità letteraria grazie alla produzione delle ‘Tre Corone’, coincide con la riflessione sulla lingua⁷. Il volgarizzamento in prosa che per molto tempo è stato attribuito a un coevo di Boccaccio (Carlo Figiovanni), rivelatosi un’abile contraffazione risalente all’inizio del Cinquecento⁸, attesta non soltanto l’individuazione del volgare fiorentino trecentesco quale modello di lingua, ma anche il rinnovato interesse dei letterati nei confronti della raccolta epistolare ovidiana. In tale temperie storica e culturale la tendenza a privilegiare la traduzione in versi dei testi poetici dell’antichità spiega le varie ristampe cinquecentesche (1502, 1508, 1510, 1515, 1518) della versione delle *Heroides* in ottave ad opera di Domenico da Monticchiello, vissuto nella seconda metà del Trecento.

All’interno della produzione di Nannini, che nel 1547 pubblica a Venezia una raccolta di *Rime*⁹ in stile petrarchesco, la traduzione delle epistole ovidiane rappresenta un esperimento *sui generis*: *magister* di teologia dal 1553, infatti, l’autore si dedicò prevalentemente alla pubblicistica devozionale e alla trattatistica storica, come dimostrano i suoi massimi successi letterari: l’antologia di letture volgari tratte dal *Nuovo Testamento*¹⁰, arricchite di commenti morali, fu stampata a Venezia nel 1567 e, in virtù della rigida aderenza ai dettami della Controriforma, conobbe numerose riedizioni fino al XIX secolo; una “visione razionale e pragmatica del reale” e una conoscenza profonda delle “dinamiche che rego-

Laurenziano Gaddiano rel. 71, presenta un vasto corredo di chiose e di glosse al testo; una panoramica su tale traduzione è offerta da Zaggia 2009, 223-228; le cinque epistole sicuramente ascrivibili a tale traduzione (di Penelope, di Fillide, di Briseide, di Enone e di Ipsipile) sono state edite da D’Agostino – Barbieri 2017.

- 5 All’edizione critica, al commento e alla fortuna della traduzione di Ceffi ha dedicato tre densi volumi Zaggia (2009; 2014; 2015); particolarmente pregevole è l’introduzione generale (2009, 3-359), che si sofferma ampiamente sulla fortuna di Ovidio in età mediolatina e nei volgarizzamenti.
- 6 Sul riuso della traduzione di Ceffi nell'*Elegia di madonna Fiammetta* cf. Bragantini 2021, 88; traduzioni in volgare delle *Heroides* nel Quattrocento risultano meno attestate: di una versione in prosa approntata a Napoli nel 1478 dà notizia Wilkinson 1962, 187.
- 7 Nel 1525 furono pubblicate le *Prose della volgar lingua* di P. Bembo; la crisi dei volgarizzamenti all’inizio del Cinquecento è illustrata da Dionisotti 1980², 156-178 (*Tradizione classica e volgarizzamenti*); a parere di Ardisino 1996, 288, traduzioni come quella di Nannini dimostrano “la dignità che la lingua toscana aveva guadagnato grazie alle riflessioni linguistiche e alla produzione letteraria di primo Cinquecento”.
- 8 Per molto tempo i critici hanno supposto che Figiovanni potesse essere identificato con un amico di Boccaccio; lo studio di Bendoricchi 1901 ha dimostrato che il volgarizzamento di Figiovanni risale alle prime decadi del Cinquecento.
- 9 Le *Rime* di Nannini, in cui affiorano *topoi* della poesia elegiaca e bucolica latina, sono state ripubblicate da Chiodo 1997, che ha curato anche la ristampa della traduzione delle *Heroides* (Chiodo 1992), basata sull’edizione del 1560 e qui adoperata come testo di riferimento; il testo latino sarà tratto dal commento di Ubertino da Crescentino (vd. *infra*).
- 10 *Epistole et evangeli che si leggono tutto l’anno alla Messa secondo l’uso della Santa Romana Chiesa*.

“Più tradite che tradotte”. La versione delle *Heroides* di Remigio Nannini

lano la sfera politico-istituzionale”¹¹ rivela l’opera di maggiore impegno, cioè le *Considerazioni civili sopra l’historie di Francesco Guicciardini e d’altri historici*, pubblicata postuma a Venezia nel 1582; in appendice a tale trattato figura una serie di preziose “lettere familiari”. A riprova di uno spiccato interesse per la storiografia, la prima edizione della traduzione delle *Heroides* fu preceduta dai volgarizzamenti di Cornelio Nepote e di Ammiano Marcellino editi nel 1550, prime versioni in lingua moderna di entrambe le opere. Tracce di produzione poetica, nettamente minoritaria nel periodo della maturità, affiorano nelle liriche extravaganti confluite in antologie cinquecentesche a stampa o presenti nell’epistolario dell’autore.

Non desta sorpresa il fatto che Nannini, rigoroso assertore dell’ortodossia cattolica minacciata dalla Riforma, rinnegò la propria traduzione delle epistole ovidiane. In una lettera a Piero Boninsegni del 15 aprile 1569, ormai totalmente impegnato nello studio di argomenti meno frivoli, l’autore esprime pentimento per il proprio *lusus* poetico e accusa se stesso di aver “dato scandalo” e “a molti occasione di peccare”¹². Stampata per la prima volta a Venezia nel 1555, la traduzione poetica delle *Epistole d’Ovidio* fu rivista e arricchita di una conclusione in prosa a suggello di ogni lettera¹³, già munita di un prologo, per poi essere ripubblicata nel 1560¹⁴.

Risulta interessante constatare che il successo della versione di Nannini è documentato molto prima della congerie di ristampe italiane ed estere susseguitesesi nei secoli successivi¹⁵. Nella lettera prefatoria all’amico Tomasso Ginori, premessa alla seconda edizione e datata al 25 dicembre 1559, con esibita modestia l’autore si chiede se non abbia “tradito” piuttosto che “tradotto” le “Pistole d’Ovidio” e racconta di aver sottoposto la traduzione di alcune epistole al giudizio degli amici¹⁶, i quali, dopo averla modificata e trasfigurata in vario modo, la diffusero contro la volontà dell’autore¹⁷. A dispetto della *deminutio* della propria impresa, dunque, la difesa dai rifacimenti e dalle ristampe non autoriz-

11 Tomei 2012, 737.

12 *Lettere familiari*, in *Considerazioni civili sopra l’historie di Francesco Guicciardini e d’altri historici*, Venezia 1582, c. 189v.

13 Chiodo 1997, 275 segnala che non è certo che le prose siano di mano dell’autore; è doveroso accennare alla ricezione ‘moralizzata’ di Ovidio, che, molto diffusa negli ultimi secoli del Medioevo, resta viva anche nel Rinascimento.

14 *Epistole d’Ovidio di Remigio Fiorentino divise in due libri. Con le dichiarazioni in margine delle Favole, e dell’Historie. Et con la tavola delle cose notevoli*. Con privilegio. In Vinegia, appresso Gabriel Giolito de’Ferrari, MDLX.

15 Sulle ristampe delle *Heroides* di Nannini si rinvia a Bongi 1890, 461-462 e 1895, 87 e 249; la fortuna della traduzione di Nannini nel melodramma e nei lirici del Seicento è stata sottolineata da Bianconi 1991, 234; sull’influenza della traduzione dell’epistola di Arianna da parte di Nannini sulla *Fedra incoronata* di P. P. Bissari (1662) cf. Ragno 2019, 195 n. 37 e 203 n. 71.

16 “Secondo un certo mio liberal costume, ne andava mostrando agli amici quando una e quando un’altra, più perché mi fossero mostrati gli errori che per esserne lodato” (il testo della lettera a Ginori è ristampato in Chiodo 1997, 5-6); probabilmente l’autore si riferisce a una circolazione manoscritta.

17 Su affermazioni simili a quella di Nannini nelle prefazioni alle traduzioni coeve a quella delle *Heroides* si rinvia a Guthmüller 1993.

zate – motivo che induce Nannini a pubblicare una nuova edizione – tradisce un certo orgoglio per la propria traduzione e la consapevolezza del valore dell’opera.

Una lettura sinottica del testo latino e della versione in volgare permette di constatare che i ‘tradimenti’ evocati da Nannini assumono forme diverse e sono connessi all’impianto retorico e alle finalità della sua operazione: l’autore, infatti, non si limita a volgere fedelmente il dettato ovidiano, ma si sforza di stilare una traduzione che, in virtù di una chiara tendenza all’ampliamento, chiarisca i significati del testo di partenza e, mediante uno stile ricercato e talvolta ampolloso, riproduca il tono querulo delle eroine *scribentes*.

Debiti con il commento di Ubertino da Crescentino e di Giano Parrasio

Come afferma D. Chiodo nella sua ristampa della traduzione di Nannini¹⁸, è molto probabile che l’autore abbia sfruttato il commento alle *Heroides* pubblicato nel 1543 a Venezia¹⁹, in cui confluiscono le *enarrationes* di Ubertino da Crescentino (†1483) e di Giano Parrasio (Giovan Paolo Parisio, 1470-1522); non va escluso, tuttavia, che Nannini abbia sfruttato anche altre edizioni commentate del testo ovidiano circolanti alla metà del Cinquecento²⁰.

La fedeltà al commento di Ubertino si registra a partire dai brani in prosa che, atti a delineare gli sviluppi essenziali della *fabula* e ad enunciare una morale, costituiscono spesso traduzioni in volgare delle annotazioni esegetiche presenti nell’edizione veneziana: basti menzionare la leggenda della morte di Ulisse per mano di Telegono, narrata nella conclusione in prosa della prima epistola²¹:

<p>Ubertino, p. 40: <i>Postremo a Thelogono filio, quem ex Circe suscepit, cum non cognosceretur esse pater, interfectus est [...] Penelope usque ad ultimum spiritum pudice vixisse dicitur: unde pro exemplo pudicitiae a poetis praepone solet</i></p>	<p>Nannini, p. 15: Fu poi Ulisse ammazzato da Telegono suo figliuolo che gli aveva partorito Circe, non lo conoscendo egli per padre. E Penelope visse insino all’ultima vecchiezza continente e pudica [...] E per questa cagione i poeti la sogliono mettere per essemplio di pudicitia.</p>
---	--

18 Chiodo 1997, 275.

19 *P. Ovidii Nasonis Heroides cum interpretibus Hubertino Crescentio et Iano Parrasio*, Venezia 1543; all’interno di tale commento sono presenti anche le note di Domizio Calderini (1446-1478), di Giovanni Battista Egnazio (1478-1553) e di Ascensius (Josse Bade van Assche, 1462-1535). Tale dipendenza è messa in dubbio da Galbiati 2011, 50 n. 24 e 2015, 40, n. 30.

20 Nel 1546, a Venezia, era stato dato alle stampe il commento di Morillon: *Heroidum Epistole Pub. Ovidii Nasonis et Auli Sabini responsiones, cum Guidonis Morillonis argumentis ac scholijs. His accesserunt Ioannis Baptistae Egnatij observationes*.

21 La medesima fedeltà si ravvisa anche nelle prose iniziali: cf., e.g., *epist.* 1 (Ubertino p. 6), 2 (Ubertino p. 41), 3 (Ubertino pp. 65-66), 5 (Ubertino pp. 109-110).

Alcuni segmenti della traduzione dell'epistola di Saffo attestano, tuttavia, che con molta probabilità Nannini sfruttò diverse edizioni e commenti delle *Heroides*. Sulla scorta di una lezione alternativa presente in alcuni recensori (v. 19 *hic sine crimine*) e accolta nel commento di Morillon²², infatti, il traduttore ribalta il senso della litote *non sine crimine*, forma testuale accettata da Ubertino: nella versione di Nannini Saffo afferma che l'amore riservato alle fanciulle del tiaso “non fu colpevole”: Ed altre cento poi fanciulle e donne, / che **castamente** amai (*Saffo a Faone* vv. 37-38)²³. Inoltre, se il testo di Ubertino ascrive a una Naiade l'esortazione a lanciarsi dalla rupe di Leucade (Ov. *Ep.* 15.162 *constitit ante oculos Nayas una meos*)²⁴, la versione di Nannini, tuttavia, è conforme alla lezione vulgata di tale pentametro (**formosus puer est visus adesse mihi**): a esortare la poetessa al suicidio non è una Naiade, bensì Cupido: Mi parve un **garzon nudo** aver inanzi / di bellissimo aspetto (*Saffo a Faone*, vv. 339-340).

Le glosse di Ubertino inducono spesso il traduttore a una decodifica fallace del testo latino. Quando Fedra esorta Ippolito, con amaro sarcasmo, a rispettare la santità delle nozze di Teseo, che, in quanto marito e padre, ha umiliato a più riprese il figlio e la moglie, il commentatore coglie l'ironia veicolata dall'aggettivo *meritus*; Nannini traduce alla lettera la glossa, ma non scorge nell'attributo il riferimento ai (mancati) meriti del padre:

Ov. <i>Ep.</i> 4.127 <i>i nunc et meriti lectum reverere parentis</i>	Ubertino, p. 103: <i>meriti: ironice, quasi dicat: immo, non meriti</i>	Nannini, <i>Fedra a Ippolito</i> v. 257: Del mai da te non meritato padre.
--	--	---

Nell'*Eroide* di Fedra, inoltre, il commentatore ignora la sfumatura concessiva della congiunzione *quod* ripresa in anafora nei vv. 157-159, giudicata equipollente a *quid mihi prodest?*; influenzato da tale interpretazione, Nannini volge il testo latino secondo la nota di commento²⁵:

- 22 A tale lezione risale anche un'interpretazione di Domitius (p. 441) confluita nel commento bresciano: [Anattoria, Cidro, Attide] *quas vero nunc designat fuisse discipulas, et sine infamia fuisse amatas. Sine crimine: sine criminatione, et reprehensione, qua non caruit in illis tribus. Hic ostendit se de popularibus suis intellexisse.*
- 23 Galbiati 2011, 57 spiega la traduzione di Nannini in virtù della necessità di “censurare” la Saffo di Ovidio; nel contributo del 2015, 40, invece, la stessa studiosa, senza negare l'ipotesi di un intervento censorio del traduttore, ipotizza che Nannini abbia tenuto conto di una lezione alternativa del verso.
- 24 Oggi accettata dalla maggior parte degli editori (Palmer, Bornecque, Showerman, Dörrie), la lezione *constitit ante oculos Naias una meos* è tradata soltanto dal manoscritto F (Frankfurt, Univ. Barth. 110, sec. XIII^l, Francia).
- 25 Va notata l'aggiunta dell'avverbio “ora”, che riprende il termine *nunc* della nota di Ubertino e avvalorata l'ipotesi di una diretta discendenza della versione dal commento.

<p>Ov. Ep. 4.157-160 quod mihi sit genitor, qui possidet aequora, Minos, / quod veniant proavi fulmina torta manu, / quod sit avus radiis frontem vallatus acutis, / purpureo tepidum qui movet axe diem</p>	<p>Ubertino, p. 107: <i>Quod mihi: legitur etiam “Quid mihi”, et melior est lectio, quasi dicat: quid prodest nunc mihi nobilitas? quid mei maiores? nam nobilitas ab amore vincitur et ei cedit</i></p>	<p>Nannini, <i>Fedra a Ippolito</i> vv. 333-340: Che mi val or che l'mio gran padre abbracci / molto spazio di mare, o che dal cielo / scendino i tuoni e le saette ardenti / per man di Giove a sbigottir la terra, / o che mi giova, oimè, ch'intorno intorno / abbia di raggi d'or mio avo illustre / la fronte cinta, e col vermiglio carro / dopo l'ombra ai mortali il giorno apporti?</p>
--	---	--

Nell'*Eroide* V Enone adopera il sostantivo *rudimentum* per definire l'inizio funesto della tresca tra Elena e Paride²⁶, che ha anteposto al bene della patria il rapimento di una donna; è probabile che anche in questo contesto Nannini traduca secondo l'*interpretamentum* di Ubertino, che considera il termine *rudimentum* equivalente a *institutio*:

<p>Ov. Ep. 5.97 <i>turpe rudimentum, patriae praeponere raptam</i></p>	<p>Ubertino, p. 123: <i>Turpe rudimentum, i(d est) turpis institutio</i></p>	<p>Nannini, <i>Enone a Paride</i> v. 192: L'è brutta legge e disonesta usanza²⁷.</p>
--	--	---

Sembra, invece, che non sia dovuto all'influenza di una nota erudita il totale travisamento dei vv. 349-350 dell'epistola di Paride a Elena: *te quoque qui rapuit, rapuit Minoida Theseus; / nulla tamen Minos Cretas ad arma vocat*. Per stornare da Elena il timore di un'eventuale guerra scatenata dalla loro fuga d'amore, l'eroe asserisce che, nonostante in passato Teseo abbia rapito Arianna, Minosse, padre della fanciulla rapita e re di Creta, non scatenò una guerra contro Atene. La versione di Nannini (vv. 544-548: Fece preda di te vergine ancora / **del re di Creta il giovanetto figlio**, / **né vide mai però quel regno altero / la vostra armata, o le famose insegne** / per gir contra di lui spiegate al vento) considera Teseo figlio del re di Creta e ignora i due rapimenti dall'eroe evocati nell'esametro²⁸. Tale errore di

26 Cf. Palmer 1898, 321: “*rudimentum* properly denoted the first essay of the young tiro”.

27 Sull'influenza delle note esegetiche confluite nel commento bresciano ci si limita a fornire un elenco esemplificativo: Ep. 5.39-40 *anusque / longaevosque senes*: Parrhasius, p. 116 *anus et longaevos senes, sagos intelligit et conieciores*; Nannini, vv. 77-83: Corsi a le maghe incantatrice e vecchie, / e a' vecchi pien di malefici e d'anni, / bramosa di saper qual mai dovesse / esser il fin di tal giudicio odioso. / I quai mostrar che di travagli e sangue, / di pene e morti era presagio tristo / l'alta sentenza; 14.10 *quaeque aderant sacris, tendat in ora faces*: Ascensius, p. 296 *quae exuruntur, ut suffocentur, faces*; Nannini, v. 28: Onde 'l fumo m'affoghi o tragga gli occhi; 17.170 *et melius famae verba dedisse fuit*: Ubertino, p. 354 *dedisse verba famae, i(d est) decepisse ipsam famam et me non esse talem, qualem fama praedicat, hoc est, melius esset non observare fidem marito*; Nannini, vv. 335-338: E ben cred'io che meglio / fora ingannare il comun grido, e sotto / il vel dell'onestà gustar talora / d'un amante gentil gli amati frutti.

28 Ceffi traduce in maniera corretta: “Similmente quello Teseo che ti rapio ancora rapio Arianna, figliuola del re Minos

identificazione dei personaggi provoca anche lo stravolgimento del senso del pentametro, in cui Paride accenna alla mancata spedizione non già degli Spartani, concittadini di Elena, contro Creta, bensì dei Cretesi contro la patria del rapitore, cioè Atene.

Ampliamenti

A parere di Galbiati 2011, 47, la peculiarità della traduzione di Nannini consiste nella dilatazione del testo latino²⁹. Tale caratteristica affiora specialmente nella versione dei distici di apertura e di chiusura³⁰. Un esempio eloquente dell'ᾠξησης in forza della quale i versi ovidiani sono sottoposti a una vera e propria riscrittura figura ai vv. 41-44 dell'epistola di Penelope:

<p>Ov. <i>Ep.</i> 1.41-44 <i>ausus es, o nimium nimiumque oblite tuorum, / Tracia nocturno tangere castra dolo, / totque simul mactare viros adiutus ab uno. / At bene cautus eras, et memor ante mei</i></p>	<p>Nannini, <i>Penelope a Ulisse</i>, vv. 85-97: Troppo fu il grande ardir, troppo alta impresa / prendesti Ulisse, e ben mostrasti, allora / che con l'animo invitto entrasti dentro / ai traci padiglion di notte, e solo, / e con la scorta sol d'un fido amico / togliesti l'alma a tanti, aver te stesso, / la consorte, il figliuol, la patria, e 'l padre, / e ciò chev'hai di buon, posto in oblio. / Tu già ben fusti accorto, e de' perigli / saggio conoscitore, e fusti ancora / ricordevol di me: ma poi che dentro / a l'alma il tempo intepidì l'ardore, / tu non timor, tu non periglio attendi.</p>
---	--

di Creti, e però non si mosse Minos ad arme contra li Greci”; esatta è anche la glossa di Ubertino (p. 335): *Minoida: Ariadnem*. Nell'introduzione alla traduzione dell'*Eroide X* Nannini dimostra di sapere che presupposto all'incontro fra Arianna e Teseo è un conflitto tra Cretesi e Ateniesi causato dall'omicidio di Androgeo.

- 29 In una epistola (*Lettere familiari*, in *Considerazioni civili sopra l'histoire di Francesco Guicciardini e d'altri historici*, Venezia 1582, c.200b) Nannini si esprime a favore di una traduzione aderente al testo originale, priva di “stravolgimenti de' sensi, né lunghezza di periodi, né borra di parole” (è un giudizio riferito a una traduzione del secondo libro dell'*Eneide* che l'autore ritiene apprezzabile).
- 30 Esempi di amplificazione sono elencati in Galbiati 2011, 48-51; a esemplificare il particolare impegno stilistico profuso dal narratore negli esordi e nelle chiuse delle epistole, si può aggiungere *Ep.* 8.117-122: Nannini, vv. 250-265: Deh dolce Oreste mio, deh mio consorte / toglimi al mio nimico, io te ne prego / per la mal nostra avventurata stirpe, / e per quell'alto sacrosanto Giove / che le fu padre, al cui sol cenno il cielo / s'imbruna e rasserena, e 'l gran Nettuno / si conturba e tranquilla, e la gran mole / de la terra talor si scuote e muove. / Io te ne prego ancor per l'infelici / ossa d'Agamennon tuo padre, a cui / fui già nipote umil, ch'ancor sepolte / ti son tenute, poi che così giusta / e sì degna di lor vendetta festi: / perch'io fermata son d'esserti sposa, / o ne' verd'anni miei trarmi di vita, / et esser di me stessa acerba Parca.

L'eroina rievoca l'incursione notturna di Ulisse e di Diomede nell'accampamento di Dolone, narrata nel X canto dell'*Iliade*, e rimprovera al marito l'ardimento eccessivo dimostrato in un'impresa tanto rischiosa. Nella resa in volgare Nannini enfatizza l'apprensione che connota le parole di Penelope e non soltanto esplicita il generico *tuorum* nel v. 41, ma intuisce anche che, nelle parole risentite dell'eroina, la valorosa azione del marito segnala un affievolimento dell'amore nei suoi confronti. L'autore concentra l'attenzione su un segmento testuale di particolare importanza e lo riformula in modo tale da rendere più chiaro il senso del testo di partenza e da riprodurne lo stile. Nella maggior parte dei casi tali addizioni al testo di base possono configurarsi o come una focalizzazione su un termine generico, a cui Nannini conferisce una connotazione più precisa³¹, ovvero come una rivisitazione di nessi³².

Al fine di precisare il contenuto del testo latino, il traduttore tende a rimodulare i passi che esigono un'attenta decodifica ermeneutica. Ai vv. 85-86 dell'epistola di Fillide, in cui la fanciulla si augura venga smentito chiunque consideri le conseguenze concrete l'unico criterio per giudicare un'azione, in aggiunta al senso veicolato dai versi di Ovidio l'autore delinea il parere dell'eroina anche in positivo: è giusto guardare all'intenzione in vista della quale è stato compiuto un gesto a prescindere dal risultato negativo che esso ha prodotto:

Ov. <i>Ep.</i> 2.85-86 « <i>Exitus acta probat</i> ». <i>Careat successibus opto / quisquis ab eventu facta notanda putat</i>	Nannini, <i>Fille a Demofonte</i> , vv. 144-147: Il fin dimostra pur le cose fatte. / Ma non abbia già mai successo buono / chi delle imprese altrui non guarda il fine , / ma solo i casi e gli accidenti attende.
---	--

La medesima tendenza a illuminare il testo di base in virtù di aggiunte esplicative emerge anche nel distico in cui Paride dichiara di non pentirsi di aver assegnato la vittoria a Venere: la traduzione di

31 Cf., e. g., *Ep.* 1.27 *grata ferunt Nymphae pro salvis dona maritis* = N. vv. 56-57: Porgon devote ai lor paterni Iddii / ostie, ghirlande, e sacrifici, e voti; 4.26 *quae venit exacto tempore peius amat* = N. vv. 62-65 ma quella ch'ama in più matura etate, / sente dentro al suo sen d'amor mai sempre / gli spron più duri, e più pungente il dardo, / più stretto il nodo, e più cocente il foco; 8.95 *non cultus tibi cura mei* = N. vv. 202-205: Né ti calse adornarmi il collo o 'l petto / di perle e d'oro, od intrecciarmi il crine, / o che i biondi capei negletti ad arte / gisser lascivi alle mie guance intorno; 12.193 *redde torum, pro quo totres insana reliqui* = N. vv. 412-414: Renditi a me, per cui, misera e stolta, / tant'impero lasciai, tant'alto seggio, / tanto tesoro, e tante amate cose; 18.206 *perstet hiems* = N. vv. 415-417: Cresca l'impeto e 'l suon, la rabbia, e l'ira / degli Aquiloni, e del marino gregge / odasi risonar l'orribil grido.

32 Cf., e. g., *Ep.* 4.14 *dabit victas ferreus ille manus* = N. vv. 33-37: Bench'egli abbia / il cor di ferro, e di diamante il petto, / ei nondimen, tutto pietoso in vista / quasi umil vinto al vincitor gentile, / la man ti porgerà, le braccia, e 'l collo, / onde l'annodi, e l'incateni, e leghi; 7.179 *dum freta mitescunt* = N. vv. 373-377: Sta' meco sol per fin ch'all'onde caggia / il furore e la rabbia, e fin che 'l cielo / i nemi scuota, e si disgombri il manto / e negro vel che gli circonda intorno / empio Aquilon; 13.131 *ventos audite vetantis* = N. vv. 282-285: Udite, udite / come stride Aquilon, come enfia il mare, / come risuona il cielo, e come freme / sopra l'onde fortuna.

“Più tradite che tradotte”. La versione delle *Heroides* di Remigio Nannini

Nannini abbina all'affermazione negativa la rivendicazione della propria scelta e coglie, per così dire, lo ‘spirito’ dell'enunciato³³:

<p>Ov. Ep. 16.169-170 <i>nec piget, haud unquam stulte elegisse videbor, / permanet in voto mens mea firma suo</i></p>	<p>Nannini, <i>Paride a Elena</i> vv. 157-163: Né de la impresa mia me stesso incolpo, / né del giudicio mio mi pento, o doglio, / anzi mi pregio, e me ne glorio, e vanto / ch'abbia bramato più gentile e bella / donna goder, che possedere in terra / cittadi o regni, o ne la schiera illustre / aver dei saggi il più supremo loco.</p>
---	--

Nella traduzione delle diverse epistole gli esempi di aggiunte inserite nella traduzione sono molteplici.

<p>Ov. Ep. 2.125-126 <i>et quaecumque procul venientia lintea vidi, / protinus illa meos auguror esse deos</i></p>	<p>Nannini, <i>Fille a Demofonte</i>, vv. 218-221: E quelle vele ch'io da lunge scorgo / drizzarsi a' porti nostri, esser mi credo / le tue bramate, e che sien stati uditi / in cielo i pianti, e le preghiere, e i voti</p>
<p>4.84 <i>denique nostra iuvat lumina, quidquid agis</i></p>	<p>Nannini, vv. 170-173: Non men d'amor che meraviglia piena, / ogni atto miro, ed a quest'occhi piace / la destrezza, l'ardir, la forza, e l'arte: / ch'agli occhi di chi ama ogn'atto è bello</p>
<p>7.13-14 <i>quaerenda per orbem / altera, quaesita est altera terra tibi</i></p>	<p>Nannini, <i>Didone a Enea</i>, vv. 22-26: Tu fuggi una città già fatta, e segui / altra che far si deve, e nuovo albergo / brami acquistarti, e non attedi, folle, / che senza pur versar sudore o sangue, / t'hai soggiogato e la cittate e 'l regno</p>
<p>8.33 <i>at pater Aeacidae promiserat inscius acti</i></p>	<p>Nannini, <i>Ermione a Oreste</i>, vv. 67-70: Ma lo mio genitor, ch'era allor quindi / troppo lontano, e non sapeva quanto / avesse fatto il diligente vecchio, / mi promesse al figliuol d'Achille altero</p>

33 Non va escluso, inoltre, che la nota di Ascensius (p. 317) influisca sulla traduzione: *elegisse stulte: quod te, potiusquam regna, vel virtutem elegerim.*

“Più tradite che tradotte”. La versione delle *Heroides* di Remigio Nannini

<p>12.29-30 <i>accipit hospitio iuvenes Aeeta Pelasgos,</i> <i>/ et premitis pictos, corpora Graia, toros</i></p>	<p>Nannini, <i>Medea a Giasone</i>, vv. 64-70: Egli cortese / accolse dentro al suo beato regno / voi greci altieri, e di lignaggio illustri, / e quale a voi era dovuto onore, / seder vi fe' sopra i dipinti letti / per dar riposo ai travagliati corpi, / ch'erano omai dal gran viaggio stanchi</p>
<p>14.26 <i>dantur in invitos impia tura focos</i></p>	<p>Nannini, <i>Ipermestra a Lino</i>, vv. 64-67: Già si spargea dentro a' sacrati fuochi, / che del nefando e sanguinoso effetto / quasi presaghi, a gran fatica al cielo / mandavan gli empi, et odiosi fumi</p>
<p>16.325-326 <i>si pudet et metuis ne me videare secuta,</i> <i>/ ipse reus sine te criminis huius ero</i></p>	<p>Nannini, <i>Paride a Elena</i>, vv. 491-496: E s'hai vergogna, o se paventi forse / di non parer che volontariamente / abbia seguito il peregrino amante, / io de la colpa, e violento furto / dirò d'esser cagion, ché dove un uomo / la forza adopra, ivi è il fallir men grave.</p>

Le aggiunte al testo latino si configurano non di rado come vere e proprie note erudite ‘interpolate’ nella diegesi: benché nei versi ovidiani non compaia alcun riferimento esplicito all'ira dell'eroe, la mancata opposizione di Achille alla consegna di Briseide a Euribate e a Taltibio viene ascritta al suo “furore”. Esperto lettore di classici, Nannini rinvia il lettore alla $\mu\eta\eta\nu\iota\varsigma$ di Achille, causa dello sdegnoso comportamento dell'eroe e della sua indifferenza verso la donna:

<p>Ov. <i>Ep.</i> 3.7-8 <i>non, ego poscenti quod sum cito tradita regi, / culpa tua est, quamvis haec quoque culpa tua est</i></p>	<p>Nannini, <i>Ippodamia ad Achille</i>, vv. 14-24: Del mio marito irato / lamenterommi, e di mia sorte aversa, / poi ch'a dolermi e lamentar m'invita / l'onta crudele, e l'inumano oltraggio, / che fuor del merto mio, de la tua voglia, / lassa, sopporto; e so ben io che tua / non fu la colpa ond'io mandata fussi / al grand'Agamennon, ma il tuo furore / fu ben cagion dapoi che così presto, / senza pur dirmi a Dio, scacciata quasi / da te mio sposo, al tuo signor ne gissi.</p>
---	---

Nella lettera di Briseide Nannini spiega *apertis verbis* il riferimento alla morte di Meleagro per mano di Altea, da Ovidio soltanto evocato:

“Più tradite che tradotte”. La versione delle *Heroides* di Remigio Nannini

<p>Ov. <i>Ep.</i> 3.93-94 <i>res audita mihi, nota est tibi: fratribus orba / devovit nati spemque caputque parens</i></p>	<p>Nannini, <i>Ippodamia ad Achille</i>, vv. 220-223: E sai ben tu che la sua madre Altea, / perch'egli avea di lei due frati ucciso, / sdegnosa il maledisse, e d'ira accesa / al suo proprio figliuol bramò la morte³⁴.</p>
--	--

Un gusto analogo per la spiegazione dotta traspare dalla traduzione del verso 159 dell'epistola di Saffo:

<p>Ov. <i>Ep.</i> 15.159 <i>quem supra ramos expandit aquatica lotos</i></p>	<p>Nannini, <i>Saffo a Faone</i>, vv. 331-334: E sopra cui de'suoi bei rami estende / quella ninfa gentil le frondi e l'ombra, / che di Priapo il gran furor fuggendo / in pianta si cangiò soave e bella.</p>
--	--

Il riferimento all'*aquatica lotos* viene arricchito in forza del rimando alla *fabula* della ninfa Lotide – amata da Priapo e trasformata nel fiore di loto – raccontata da Ovidio in maniera cursoria nel IX libro delle *Metamorfosi* (vv. 346-348) e più diffusamente nel I libro dei *Fasti* (vv. 319-340)³⁵. Talvolta la propensione all'ampliamento dotta induce l'autore a trasfigurare profondamente l'originale: ai vv. 49-50 dell'epistola di Ermione gli omicidi di Clitemnestra e di Egisto perpetrati da Oreste, dall'eroina soltanto evocati, vengono raccontati nel dettaglio per sottolineare il tono apologetico presente nel riferimento agli *arma invidiosa* e per chiarire il senso del sintagma:

<p>Ov. <i>Ep.</i> 8.49-50 <i>nec virtute cares: arma invidiosa tulisti; / sed tu quid faceres? induit illa pater</i></p>	<p>Nannini, <i>Ermione a Oreste</i>, vv. 104-117: Né manchi di valor, né di virtute, / perch'ognun sa che da giusta ira mosso / ti volesti imbrattar le mani altere / del sangue di tua madre, e dell'iniquo / crudele Egisto, e vendicasti l'onte / che quella, e questi, al genitor tuo fero: / e bench'altrui di scelerato e crudo / animo verso alla tua madre infame / ti dimostrasse il glorioso fatto, / che potevi tu fare? ella fu duce / con dare, ah! fera, ah! scelerata sposa, / al padre tuo la mal composta veste, / ond'ei vilmente, e bruttamente ucciso / fosse dall'empio e temerario Egisto.</p>
--	--

34 La spiegazione del riferimento mitologico è offerta anche da Ubertino, p. 78.

35 Cf. anche Ov. *Ep.* 15.89-90 *hunc si conspiciat, quae conspiciat omnia, Phoebe, / iussus erit somnos continuare Phaon* = Nannini, *Saffo a Faone*, vv. 188-192: E se dal cerchio suo la vaga e bella / candida luna il suo bel viso miri, / ella vorrà che su ne' monti, **dove / suo bello Endimion s'adagia e dorme**, / anch'ei si giaccia addormentato e stanco; 18.181-182 *velle quid est aliud fugientia prendere poma / spemque suo refugii fluminis ore sequi?* = Nannini, *Leandro a Ero*, vv. 359-363: E ch'altro far desio che seguir sempre, / **qual Tantalo al supplicio eterno dato**, / i fuggitivi pomi, e bever l'acque, / che tanto fuggan più quanto più bramo / far l'assetate labbra a l'acque appresso?

Se è vero che la *doctrina* di Nannini si risolve spesso nell'ostentazione della propria vena poetica³⁶, nobilitata da occasionali saccheggii di celebri versi danteschi³⁷, la traduzione, tuttavia, lascia intravedere la conoscenza non superficiale dei *topoi* e del lessico della poesia amorosa e la consapevolezza delle allusioni dotte presenti nel testo ovidiano. Nella riscrittura dei vv. 139-142 della lettera di Fedra, infatti, alla scena elegiaca dell'amante introdottosi furtivamente in casa della donna amata il poeta aggiunge riferimenti al *timor*:

<p>Ov. <i>Ep.</i> 4.139-142 <i>viderit amplexus aliquis, laudabimur ambo: / dicar privigno fida noverca meo. / Non tibi per tenebras duri reseranda mariti / ianua, nec custos decipiendus erit</i></p>	<p>Ov. <i>Am.</i> 2.18(19).5 e 55 <i>speremus pariter, pariter metuamus amantes [...] nil metuam?</i></p>	<p>Nannini, <i>Fedra a Ippolito</i>, vv. 282-292: S'alcun vedrà che tu m'abbracci, o ch'io / dolcemente talor ti stringa e baci, / sarei laudati insieme, io d'esser pia / al mio figliastro, e tu qual madre amata / aver la dolce tua matrigna in pregio; / né d'uopo ti sarà con fraude e tema / ne l'ombre folte de l'oscura notte / del geloso marito aprir tremando / le chiuse porte, o con pregiati doni / farti benigno il camerier mal fido, / od ingannar suo vigilante servo.</p>
---	---	---

Nell'ultima elegia del secondo libro degli *Amores*, in un paradossale rovesciamento delle esortazioni al *vir* della fanciulla amata, Ovidio considera la paura di essere scoperti l'esca principale di una tresca clandestina: Ippolito, dunque, potrà godere dell'amore di Fedra alla luce del sole, senza dover ricorrere a inganni e senza timore di essere colto sul fatto.

Allo stesso modo, nella traduzione del v. 130 dell'epistola di Enone, dove l'eroina, in quanto innamorata, si dice sicura che Teseo non abbia restituito vergine Elena, da lui rapita, Nannini enuclea l'assioma in forza del quale gli innamorati intuiscono gli sviluppi futuri (molto spesso negativi) della loro

36 Ov. *Ep.* 12.62 *mane erat et thalamo cara recepta soror*; Nannini, *Medea a Giasone*, vv. 136-141: Già la bell'Alba, incoronata il crine / di rose, e d'amaranti, e di viole, / uscia di grembo al vecchiarèl Titone, / quando da gran pietà sferzata e punta, / mia sorella s'entrò là dove io sola / misera mi giaceva; 14.79 *mane erat*; Nannini, *Ipermestra a Lino*, vv. 188-189: Già fuor de l'ocean levato aveva / la fronte Apollo, e n'arrecava il giorno.

37 Ov. *Ep.* 18.15 *protinus haec scribens «felix i, littera!» dixi*; Nannini, *Leandro a Ero*, vv. 33-36: E d'amorosa invidia **il cor compunto** (~ *Inf.* 1.15), / mentr' io scriveva, e rimembrando quale / di questa fia la contentezza estrema, / Vatten lieta, diss'io, beata carta; 15.195 *nunc vellem facunda forem*; Nannini, *Safo a Faone*, vv. 405-406: Or bramo, lassa, aver leggiadro il verso, / e **'l bello stilo che m'ha fatto onore** (~ *Inf.* 1.87); anche il v. 237 dell'epistola di Saffo "il subito dolor mi fe' di smalto" (~ Ov. *Ep.* 15.110-111) riprende *Inf.* 9.52 vegna Medusa: sì 'l farem di smalto.

“Più tradite che tradotte”. La versione delle *Heroides* di Remigio Nannini

liaison ovvero scorgono particolari invisibili agli occhi di chi non ama. Simile capacità sviluppano Didone, che si accorge della fuga di Enea prima che venga annunciata (*praesensit*), e Piramo e Tisbe, ai quali non sfugge la crepa nel muro da cui possono esprimere – almeno a parole – il proprio amore:

Ov. <i>Ep.</i> 5.130 <i>unde haec compererim tam bene, quaeris? amo</i>	Verg. <i>A.</i> 4.296-297 <i>at regina dolos (quis fallere possit a m a n t e m?) / praesensit</i>	Ov. <i>Met.</i> 4.67-68 <i>id vitium, nulli per saecula longa notatum / (quid non sentit amor?), primi vidistis, amantes</i>	Nannini, <i>Enone a Paride</i> , vv. 260-262: Tu mi domandi forse ond'io sì fatte / cose abbia intese? Or non sai tu che nulla, / o poco, a' veri amanti Amore asconde?
---	--	--	--

Abbandonata da Giasone, Medea si lamenta di aver perduto l'unico uomo che, dopo la perdita del regno, della patria e della casa, rimpiazza ogni affetto. Nannini intuisce il riuso ovidiano di un celebre passo della ῥῆσις di Andromaca a Ettore nel VI canto dell'*Illiade* e sostituisce i 3 elementi elencati da Medea (12.161 *regno patriaque domoque*) con i legami di parentela e di affetto già menzionati dall'eroina greca:

Hom. <i>Il.</i> 6.429-432 Ἐκτορ ἀτὰρ σύ μοι ἔσσι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ / ἦ δὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης· ἄλλ' ἄγε νῦν ἐλέαιρε καὶ αὐτοῦ μίμν' ἐπὶ πύργῳ, / μὴ παῖδ' ὀρφανικὸν θήης χήρην τε γυναῖκα	Ov. <i>Ep.</i> 12.161-162 <i>deseror, amissis regno patriaque domoque, / coniuge, qui nobis omnia solus erat!</i>	Nannini, <i>Medea a Giasone</i> , vv. 344-347: Cacciata son dal mio crudel consorte, / che più che l' regno mio, più che mio padre, / più che mio frate amai, anzi ei sol m'era / padre, regno, fratello, albergo, e sposo ³⁸ .
---	---	---

Conclusion

Sia pure fondata su una selezione di casi esemplari, l'analisi della traduzione rivela i criteri e gli obiettivi dell'esperimento erudito di Nannini. Diversamente dalla maggior parte degli antichi volgarizzamenti e sulla scorta di altre celebri traduzioni coeve³⁹, tale versione poetica non dimostra una fedeltà

38 Cf. anche *Ep.* 3.52 *tu dominus, tu vir, tu mihi frater eras*, dove Ovidio, a sua volta, traduce il celebre verso iliadico (Nannini, vv. 129-130: E m'era solo il glorioso Achille / padre, patria, signor, fratello, e sposo).

39 Basti ricordare l'*Eneide* di Annibal Caro (incompiuta e pubblicata postuma, a Venezia, nel 1581, ma composta tra il 1563 e il 1566) o le *Trasformazioni* di Lodovico Dolce, versione delle *Metamorfosi* ovidiane (1533); sulla teoria delle traduzioni nell'epoca di Nannini cf. Dionisotti 1980² e Guthmüller 1990.

rigorosa e pedissequa al testo ovidiano, che viene invece ampliato, glossato e a tratti forzato nell’ottica di finalità artistiche ed esegetiche.

Un secolo dopo Nannini, nella prefazione alla traduzione delle *Heroides* (1683) John Dryden (1631-1700) delinea una schematica suddivisione delle diverse tipologie di traduzione. Il poeta teorizza una versione simile a una parafrasi (“Paraphrase, or Translation with Latitude”): a differenza della trasposizione letterale (“Metaphrase”) e del tradimento sistematico del senso e delle parole dell’originale (“Imitation”), la parafrasi rappresenta l’unico modello che valorizzi l’autore dell’originale, anche se il significato del testo viene privilegiato a discapito delle sue parole⁴⁰. Affatto diversa da una ‘metafrasi’, la versione di Nannini non sempre rispecchia il senso dell’originale e si configura, a tratti, più simile a un’imitazione che a una ‘parafrasi’.

Proprio le continue rivisitazioni del modello latino rendono le *Heroides* di Nannini un’opera alquanto differente dalla silloge ovidiana: la versione, infatti, si configura come uno strumento funzionale alla piena comprensione dei significati del testo e, a un tempo, come un tentativo di riprodurre il tono e lo stile delle eroine. Inoltre, la libertà della traduzione rivela le potenzialità artistiche e stilistiche dell’ipotesto: predilette già dai dotti fiorentini nell’età di passaggio tra Dante e Boccaccio, infatti, le epistole ovidiane si prestano a una efficace riscrittura nella *langue* del petrarchismo. È verisimile che la straordinaria fortuna di tale traduzione dipenda proprio dalle sue caratteristiche peculiari, cioè dalla capacità di assolvere a funzioni erudite e artistiche e dalla ricerca di penetrare a fondo il senso di un’opera che esige un’ampia dottrina e un gusto particolarmente raffinato: sono proprio i ‘tradimenti’ di Nannini a sancire, con molta probabilità, il successo della rinnegata traduzione presso numerose generazioni di lettori.

Bibliografia

- Ardissino, E. “Recensione a Remigio Nannini. – *Epistole d’Ovidio*. – Torino, Edizioni RES (Collezione di traduttori), 1992, pp. 276”, *Giornale storico della Letteratura Italiana* 173, 1996, 288-290.
- Barbieri, L. (ed.) *Les epistres des dames de Grece. Une version médiévale en prose française des Héroïdes d’Ovide*. Paris, 2007.
- Bellorini, E. *Note sulla traduzione delle “Eroidi” ovidiane attribuita a Carlo Figiovanni*, in *Raccolta di studii critici dedicata ad Alessandro d’Ancona*. Firenze, 1901, 13-22.
- Bianconi, L. *Il Seicento*. Torino, 1991.
- Bongi, S. *Annali di Gabriel Giolito de’Ferrari da Trino di Monferrato*, vol. I. Venezia 1890; vol. II. Venezia 1895.
- Bragantini, R. “La sperimentazione in prosa: il *Filocolo* e l’*Elegia di madonna Fiammetta*”, in Fiorilla, M. – Iocca, I. (eds.), *Boccaccio*. Roma, 2021, 75-93.

40 Cf. Venuti 2004², 38-42.

- Caputo, V. “Le vite in tipografia: Dolce, Porcacchi, Varchi e N. nella stamperia del Giolito”, *Studi rinascimentali* 5, 2007, 87-102.
- Chiodo, D. (ed.) *Remigio Nannini. Epistole d’Ovidio*. Torino, 1992.
- Chiodo, D. (ed.) *Remigio Nannini. Rime*, prefazione di G. Bárberi Squarotti. Torino, 1997.
- D’Agostino, A. – Barbieri, L. (eds.) *Istoriotta troiana con le Eroidi gaddiane glossate. Studio, edizione critica e glossario*. Milano, 2017.
- Dionisotti, C. *Geografia e storia della letteratura italiana*. Torino, 1980².
- Dörrie, H., “Lépitre héroïque dans les littératures modernes. Recherches sur la posterité des *Epistulae Heroidum* d’Ovide”, *Revue de Littérature comparée* 40, 1966, 48-64.
- Dörrie, H., *Der heroische Brief. Bestandsaufnahme, Geschichte, Kritik einer humanistisch-barocken Literaturgattung*. Berlin, 1968.
- Galbiati, G. S. “Primi sondaggi sulla traduzione delle ovidiane *Heroides* di Remigio Nannini”, in Bosquier, P. et al. (eds.) *Dynamic Translations in the European Renaissance* (Atti del Convegno Internazionale, Groningen 21-22 ottobre 2010). Manziana, 2011, 41-61.
- Galbiati, G. S. “Saffo nella traduzione delle *Heroides* di Remigio Nannini”, in Chemello, A. (ed.), *Saffo. Riscritture e interpretazioni dal XVI al XX secolo*. Padova, 2015, 29-42.
- Guthmüller, B. “Fausto da Longiano e il problema del tradurre”, *Quaderni Veneti* 12, 1990, 9-152.
- Guthmüller, B. “Letteratura nazionale e traduzione dei classici”, *Lettere italiane* 45, 1993, 501-518.
- Nuovo, A. – Coppens, Ch. *I Giolito e la stampa nell’Italia del XVI secolo*. Genève, 2005.
- Palmer, A. *Ovid. Heroides*, new Introduction and Bibliography by Duncan F. Kennedy, vol. 2: *Commentary*. Oxford, 1898 (rist. 2005).
- Ragno, T. “Non immutate le moderne scene, ma rinnovate le antiche. La ricezione del mito in P. P. Bis-sari, *Fedra incoronata* (1662)”, *Invigilata Lucernis* 40, 2019, 185-220.
- Tomei, C. “Nannini, Remigio”, *Dizionario Biografico degli Italiani* 77, 2012, 734-738.
- Venuti, L. (ed.) *The Translation Studies Reader*. New York, 2004².
- Wilkinson, L. P. *Ovid surveyed. An abridgment for the general reader of ‘Ovid recalled’*. Cambridge, 1962.
- Zaggia, M. *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, vol. I. Firenze, 2003.
- Zaggia, M. *Ovidio. Heroides. Volgarizzamento fiorentino di Filippo Ceffi*, vol. I: *Introduzione, testo secondo l’autografo e glossario*. Firenze, 2009; vol. II: *I testimoni oltre l’autografo: ordinamento stemmatico e storia della tradizione*. Firenze, 2014; vol. III: *Le varianti di una tradizione innovativa e le chiose aggiunte*. Pisa, 2015.

La enseñanza de la retórica y las reformas pombalinas de los estudios menores en Portugal

The teaching of rhetoric and the pombaline educational reforms in Portugal

Gracia Terol Plá¹
Universidad de Almería
Gtp983@ual.es

Abstract

This work aims to review the trajectory of the rhetorical teaching during the eighteenth century in Portugal. First, the work studies the situation of the Rhetoric in the first half of the century considering the critics to the baroque oratory and the Jesuits teachings. Second, it focuses on the treatment of Rhetoric in the pombaline educational reforms promulgated after the expulsion of the Society of Jesus from the country. Lastly, it analyses some school manuals of Rhetoric published during the second half of the century in order to determine the main changes of the rhetorical theory in this period.

Keywords

Rhetoric, Quintilian, education, eighteenth century, Portugal.

A comienzos del siglo XVIII, la Retórica seguía enseñándose en las aulas de la Compañía de Jesús a través del *De Arte Rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti* del Padre Cipriano Soares, basado principalmente en la retórica aristotélica². La orden continuaba regentando

1 El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación “La Retórica clásica y las habilidades comunicativas en la Enseñanza Secundaria y Bachillerato” financiado gracias a un contrato FPU del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (ref. FPU18/01386). El proyecto se encuentra vinculado al Grupo de Investigación “El legado de la Antigüedad” (HUM-741) y al Centro de Investigación *Comunicación y Sociedad* (CySOC), ambos de la Universidad de Almería. El presente trabajo es fruto de una estancia de investigación durante el año 2020 en el *Centro de Estudios Clásicos* (CEC) de la Universidad de Lisboa. Quisiera agradecer a los miembros del CEC su inmensa ayuda durante la estancia. Y dar las gracias también a los revisores del trabajo, cuyas sugerencias han ayudado a mejorarlo.

2 Para obtener una visión panorámica de la historia de la Retórica en Portugal, véase Fernandes Pereira 2012 y Pinto de Castro 1973. Una síntesis de la trayectoria de la Retórica en Portugal hasta el siglo XIX puede consultarse en Fernandes 1972, 13-60.

buena parte de los centros de enseñanza media en Portugal y en Ultramar, y aplicando los métodos de la *Ratio Studiorum* consistentes en lecciones, repeticiones y composiciones, además de academias y certámenes³.

En 1759, la expulsión de los jesuitas del Reino y la consecuente reforma de los estudios menores impulsada por el ministro del rey José I (1750-1777), Sebastião José de Carvalho e Mello, futuro marqués de Pombal, marcó un cambio de rumbo en los estudios retóricos. El presente trabajo ofrece una revisión panorámica de la trayectoria de la Retórica en el Portugal dieciochesco. En primer lugar, se tendrán en cuenta los antecedentes de la reforma, en concreto, las críticas a la teoría retórica barroca y a la formación jesuítica. En segundo lugar, abordaremos el tratamiento de la Retórica en la reforma estatal. Por último, se atenderá al planteamiento de los manuales de Retórica publicados en la segunda mitad de siglo para determinar qué novedades se introdujeron en su enseñanza y qué aspectos se mantuvieron, y, a la vez, vislumbrar algunos de los futuros cambios que experimentaría la disciplina durante el siglo XIX.

1. Los antecedentes de las reformas pombalinas

Desde el siglo anterior venían divulgándose las críticas a la teoría retórica barroca y a las extravagancias oratorias que esta había provocado, especialmente, en el campo de la predicación. Los sermones que partían de los conceptos predicables extraídos de las Sagradas Escrituras iban más encaminados a demostrar el ingenio del orador que a procurar la salud espiritual de su auditorio. Con frecuencia, se tergiversaba el sentido de los pasajes bíblicos para acomodarlos al asunto de la predicación, se multiplicaban las divisiones y subdivisiones del sermón, y todo ello se aderezaba con un ornato opulento y recargado⁴.

Frente al gusto barroco, fueron ganando terreno nuevas corrientes extranjeras. La paz con España (1668) había permitido una mayor apertura de Portugal al contexto internacional impulsando el intercambio de ideas a través de los portugueses que iban al exterior y de los extranjeros que llegaban al territorio lusitano⁵. Desde entonces, las novedades literarias y científicas habían circulado en las Academias creadas por la élite ilustrada portuguesa en forma de conferencias, publicaciones y traducciones (Araújo 2003, 34)⁶. Buen ejemplo de ello fue la Academia de los Discretos, impulsada por el

3 Sobre la presencia de la Compañía de Jesús en Portugal durante este período, cf. Rodrigues 1950, 4-5.

4 En el siglo XVII, el Padre António Vieira en su *Sermão da Sexagésima*, además de exponer los fundamentos del método portugués de predicar, manifestaba su preocupación por los excesos de la oratoria barroca. El citado sermón puede consultarse en la edición dirigida por Do Espírito Santo 2008. Más adelante, también Verney (1746, 129-134) y Fr. Manuel do Cenáculo (1776, 153-162) denunciarían los vicios de la oratoria sacra. Para más información sobre la Retórica barroca, véase Pinto de Castro 1973, 277-279.

5 Son conocidas las estancias en Portugal del Padre Le Grand y del Padre Rafael Bluteau, así como el papel que desempeñaron desde el extranjero el ingeniero Manuel de Azevedo Fortes o el doctor Jacob de Castro Sarmento, entre otros (Cidade 1984; Da Silva Dias 1953, 75).

6 Algunos de los debates culturales entre la mentalidad barroca y las ideas modernas que se desarrollaron en estas academias aparecen descritos en Araújo (2003).

conde de Ericeira a finales del siglo XVII, que contribuyó a promover las teorías neoclásicas francesas que, más adelante, influirían en las reformas pombalinas a través de autores como Charles Rollin, Bernard Lamy o François Fénelon⁷.

Dado que la instrucción resultaba esencial para difundir las “luces” europeas, aumentaron las críticas a las enseñanzas de la Compañía de Jesús. Se consideraba que su formación retórica había fomentado el “mal gusto” contribuyendo a la decadencia literaria que denunciaba el matemático José Anastácio da Cunha⁸: “Todos quantos desejavam passar por homens de letras, ou seja, consoante então se dizia, por *Discretos* e *Cultos*, pois isso era o essencial, só estudavam o *falar por equívocos*, isto é, a exprimirem-se por subtis trocadilhos”.

Al tiempo que se avivaba la corriente antijesuítica, en el campo de la instrucción crecía la competencia de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, orden religiosa que divulgaba en sus aulas las teorías de la filosofía moderna y del neoclasicismo literario. Gracias a esta actitud renovadora, los oratorianos obtuvieron varios privilegios reales: en 1708 se dispensó a sus alumnos de tener que ser examinados por los jesuitas para ingresar en la Universidad y en 1745 recibieron el *Real Hospício das Necessidades* y el permiso para enseñar cualquier ciencia. De esta forma, la Congregación empezó a amenazar la primacía educativa de los jesuitas, quienes veían cómo parte de su alumnado pasaba a los centros de los oratorianos⁹.

La aportación determinante al debate sobre la renovación de la instrucción en general, y de la formación retórica en particular, llegó con la publicación del *Verdadeiro Método de estudar* (1746) de Luíz António Verney¹⁰. A lo largo de dieciséis cartas, la obra exponía críticas al sistema de enseñanza en vigor y propuestas para actualizar los estudios intermedios y superiores de: Gramática portuguesa, Gramática latina, Latinidad, Lenguas orientales, Retórica, Poesía, Filosofía, Metafísica, Física, Ética, Medicina, Jurisprudencia, Teología y Derecho Canónico.

El tratamiento de la Retórica ocupaba la quinta y sexta carta. Verney exaltaba la utilidad de la Retórica por tratarse de la disciplina que ayudaba a expresar claramente el pensamiento en todos los ámbitos humanos, desde la academia y el púlpito hasta la redacción de una simple carta. “E, na verdade, nam á coiza mais util que a Retórica: mas nam á alguma, que com mais negligencia se-trate

7 Cf. Machado 1984, 25-28, y Veríssimo Serrão 1987, 412. Más información sobre las Academias ilustradas fundadas durante este período en Palma-Ferreira 1982.

8 Da Cunha 1966, 67. La cita ha sido consultada en las *Notícias literárias de Portugal. 1780, editadas por J. Serrão en 1966*.

9 Cf. Da Silva Dias 1953, 145-161; Banha de Andrade 1982, 410-413. El caso del Colégio de Santo Antão constituye un ejemplo de la competencia que representaban los oratorianos: en 1591 tenía cerca de 2.500 estudiantes, mientras que en 1747 el número apenas pasaba de 1.000 (Da Silva Dias 1953, 161).

10 Verney conocía los métodos pedagógicos de los jesuitas por haber cursado sus estudios en el Colégio de Santo Antão y en la Universidad de Évora. Al partir hacia Roma en 1736 para doctorarse en Teología y Jurisprudencia, entró en contacto con las nuevas corrientes europeas (Banha de Andrade 1965, 386-387).

neste Reino”¹¹. A juicio del autor, los principales problemas que presentaba la instrucción retórica de entonces eran, de un lado, su enseñanza en latín y, de otro, la teoría barroca que se divulgaba en las aulas. La práctica de impartir la Retórica en latín, dado el escaso dominio de esta lengua por parte del alumnado, complicaba la comprensión de la materia. Además, se transmitía la errónea impresión de que la disciplina sólo era aplicable a los discursos latinos impidiendo que los estudiantes apreciaran el potencial de la Retórica en otros campos. El segundo problema residía en enseñar una teoría retórica compuesta por preceptos contrarios a la razón¹²:

Os rapazes, que estudam nestes países, nam sabem nada de Retorica, porque lha nam ensinam: Os que sam adiantados, e continuáram os estudos, saben ainda menos; porque bebèram principios, tam contrarios à boa razam, que ficam impossibilitados, para se emendarem

La difusión del mal gusto reflejada en los abusos del púlpito era consecuencia de unos tratados escolares de Retórica que promovían las sutilezas barrocas. Para Verney, estos tratados desarrollaban métodos para dividir y subdividir el discurso, clasificaciones de tropos y figuras, extensas listas de lugares oratorios y cientos de cuestiones que se aprenderían más fácilmente estudiando a los autores que memorizando preceptos¹³.

De cara a remediar estos problemas, la primera propuesta del Barbadiño consistía en explicar la disciplina en portugués. A falta de una Retórica en lengua vernácula libre de los defectos enumerados, aconsejaba a los profesores que recurrieran a los tratados y discursos de Cicerón, y a la obra de Quintiliano para completar su propia formación docente¹⁴. Las siguientes propuestas se centraban en la teoría retórica que se debía enseñar para solucionar los principales excesos oratorios. Las partes relativas a los distintos estilos¹⁵, a la *elocutio*¹⁶ y a la *dispositio*¹⁷ habían de exponerse con brevedad y claridad incidiendo en el uso racional de los preceptos y en la importancia de emplear recursos proporcionados al asunto del discurso. Respecto a la *inventio*, reconocía que los lugares oratorios podían ayudar a discurrir sobre un tema. El problema era que los oradores recurrían a ellos para obtener ideas generales que aplicaban a todo tipo de discursos sin llegar a analizar con detenimiento el tema en cuestión. En lugar de examinar los lugares oratorios, resultaba preferible mostrar que, para encontrar argumentos adecuados al contexto, lo esencial era el estudio profundo de la materia. Y que en este estudio

11 Verney 1746, 125.

12 Verney 1746, 127.

13 Verney 1746, 153-154.

14 Verney 1746, 203-204.

15 Verney 1746, 163-171.

16 Verney 1746, 172-173.

17 Verney 1746, 185.

era necesario apoyarse en los fundamentos de la Lógica moderna que enseñaba a discernir la verdad para poder expresarla. La invención lógica permitía hallar argumentos sólidos y determinar el contenido del discurso, mientras que la invención retórica ayudaba a vencer las pasiones del auditorio para poder persuadirlo¹⁸.

Siguiendo a Lamy y a Rollin, Verney proponía sustituir la teoría barroca por una Retórica neoclásica basada en los avances de la moderna filosofía en la que el deleite dejaría de ser el fin principal de la elocuencia y la teoría aristotélica quedaría en un segundo plano para dejar paso a los tratadistas latinos¹⁹. Tras sortear diversos obstáculos, el *Verdadeiro Método de estudar* circuló por Portugal agitando el debate suscitado por el proceso de renovación²⁰. En su obra, Verney advertía que sus críticas no se dirigían específicamente contra la Compañía de Jesús, pues no era esta la única orden dedicada a la enseñanza²¹. Sin embargo, dado el peso que tenían los jesuitas en la instrucción, la obra fue interpretada como un ataque directo a la Compañía y desencadenó una extensa polémica entre los defensores y los detractores del Barbadiño²².

Entretanto, la influencia de Verney alcanzó la enseñanza de los oratorianos y continuó desarrollándose la corriente neoclásica por medio de la publicación del *Arte Poetica* (1748) del P. Francisco José Freire o la fundación de la *Arcádia Lusitana* (1756)²³. En suma, durante la primera mitad del siglo XVIII se extendieron las ideas ilustradas y aumentaron las voces que cuestionaban la instrucción de la Compañía de Jesús defendiendo una enseñanza renovada y puesta al servicio del progreso de la nación. Tras la subida al trono del rey José I (1750), los factores anteriores terminaron cristalizando en los cambios educativos impulsados por el marqués de Pombal.

2. La retórica en la reforma de los estudios menores del marqués de pombal

La segunda mitad del siglo XVIII en Portugal estuvo marcada por la figura del ministro del rey, Sebastião José de Carvalho e Mello, conde de Oeiras y marqués de Pombal. Guiado por los principios del despotismo ilustrado, las medidas del marqués fueron encaminadas a reforzar la posición del Estado, favorecer a la clase burguesa y controlar a la nobleza y a las órdenes religiosas disminuyendo su poder.

Sus políticas regalistas provocaron enfrentamientos con un sector de la alta nobleza y con la Compañía de Jesús. En el segundo caso, destacan los conflictos debidos a la creación de la *Companhia do Grão-Pará e Maranhão* (1755) para reducir la influencia de la Compañía en Ultramar, la acusa-

18 Verney 1746, 186-189.

19 Pinto de Castro 1973, 389-402.

20 La obra fue detectada por el Santo Oficio, pero terminó circulando clandestinamente. Su autor la publicó haciéndose pasar por un capuchino italiano anónimo (Banha de Andrade 1965, 173-176).

21 Verney 1746, 3-5.

22 Cf. Da Silva Dias 1953, 204-223. Un estudio detallado sobre esta polémica puede consultarse en Banha de Andrade 1965. La relación entre este debate y la trayectoria de la Retórica es analizada por Pinto de Castro 1973, 441-513.

23 Cf. Da Silva Dias 1953, 244.

ción a los jesuitas de sublevar a los indios o la expulsión de los ignacianos de la Corte (1757)²⁴. Estas tensiones culminaron en 1758 cuando un grupo de desconocidos asaltaron y dispararon a José I. Se acusó entonces a la familia Távora y a otras figuras de la alta nobleza de haber llevado a cabo el intento de regicidio, y a miembros de la Compañía de Jesús de haber instigado la conjura. Con el fin de decretar un castigo ejemplar que disuadiera a futuros conspiradores, se llevó a cabo un proceso judicial de dudosas garantías que terminó con la encarcelación, el destierro o la ejecución de los presuntos autores y cómplices. El episodio agudizó la corriente antijesuítica hasta tal punto que, en 1759, se prohibió la enseñanza de los jesuitas, se privó a los ignacianos de sus bienes y escuelas, y se decretó su expulsión del Reino²⁵.

El *Alvará* de 28 de junio de 1759 extinguió el magisterio de la Compañía de Jesús y, para llenar la laguna que los jesuitas dejaban en el nivel medio de la instrucción, decretó una reforma de los estudios menores que consistía en crear aulas regias de distintas disciplinas y en establecer los únicos métodos y manuales que habrían de emplearse en su enseñanza²⁶. La legislación justificaba estas medidas como un intento por asegurar el progreso y la felicidad del Reino. El progreso de la nación dependía del cultivo de las ciencias y este partía de una formación humanística que se consideraba arruinada por culpa de los nefastos métodos de la Compañía de Jesús. Resultaba urgente reparar estos estudios y “restituir-lhes aquelle antecedente lustre, que fez os Portuguezes taô conhecidos na Republica das Letras (...)”, aludiendo a la época del Quinientos²⁷.

El documento defendía la eliminación del método empleado por los ignacianos que duraba más de ocho años y con el que sólo se aprendían menudencias gramaticales y sutilezas barrocas que fomentaban el mal gusto literario. En cambio, convenía recuperar los métodos renacentistas combinándolos ahora con los planteamientos de las corrientes racionalistas o, en otras palabras, el “Methodo antigo, reduzido aos termos símplices, claros, e de maior facilidade, que se pratica actualmente pelas Naçoens polidas da Europa (...)”²⁸. Pese a lo expuesto, el verdadero ataque se dirigía contra los jesuitas más que contra su programa pedagógico. De ahí que el documento, firmado por el rey, rechazara toda posible influencia de los ignacianos al prohibirles enseñar, incluso con el nuevo método²⁹.

24 Cf. Ramos de Carvalho 1978, 100-102; Veríssimo Serrão 1987, 40.

25 Cf. Veríssimo Serrão 1987, 38-46; De Azevedo 1990, 149-164.

26 El título completo es el siguiente: *Alvará regío, em que se extinguem todas as Escolas reguladas pelo método dos Jesuítas e se estabelece novo regime e instituem Director dos Estudos, Professores de Gramática Latina, de Grego e Retórica*, de 28 de junio de 1759. Se ha consultado el documento en la edición de Banha de Andrade 1981a, 79-84. Para más información sobre las reformas pombalinas de los estudios menores, véase Ferrão 1915, Ramos de Carvalho 1978, Banha de Andrade 1981b, Ferreira Gomes 1982 y De Carvalho 2001, 423-430.

27 *Alvará régio* en Banha de Andrade 1981a, 80.

28 *Alvará régio* en Banha de Andrade 1981a, 80.

29 *Alvará régio* en Banha de Andrade 1981a, 80.

Asimismo, el Alvará establecía las aulas regias que habrían de crearse para las materias de Gramática Latina, Griego y Retórica. Tras indicar que el estudio de la Retórica se hallaba “quasi esquecido, por falta de Professores publicos que ensinem esta Arte, segundo as verdadeiras regras (...)”³⁰, se ordenaba distribuir cuatro profesores de Retórica en Lisboa, dos en cada una de las ciudades de Coimbra, Évora y Oporto, y uno en cada villa o ciudad cabeza de Comarca. El Director de Estudios sería el encargado de seleccionar y examinar a los profesores regios, y de procurar que nadie enseñara estas disciplinas, de forma pública o privada, si no disponía de la licencia oficial.

El Alvará venía acompañado de unas *Instrucçoens* que regulaban la labor de los futuros profesores regios³¹. Estas incluían pautas para la enseñanza de la Retórica que reflejaban muchos de los consejos de Verney. El programa oficial pretendía superar la teorización barroca alegando que esta se basaba en el empleo de los lugares oratorios y de los tropos y figuras “sem gosto, e sem discernimento”, y que sólo servía para elaborar discursos pedantescos (Art. II). Partiendo de la idea de que no había un estudio más útil que el de la elocuencia, se trataba de establecer una teoría retórica que enseñara a analizar y distribuir el pensamiento y a aclarar la expresión. Esta Retórica renovada habría de resultar provechosa en todas las ciencias y ámbitos, tanto en los discursos familiares como en los públicos, ya que “em toda a occasião em que se trata com os Homens, he preciso conciliarlhes a vontade” (Art. I).

A falta de un tratado escolar, breve y claro, que respondiera al nuevo enfoque, se mandó enseñar la Retórica “pelo admiravel livro das *Instituiçoens* de Quintiliano, accommodadas por Rollin para uso das Escolas”³². Los profesores habían de explicar sólo las teorías fundamentales sin detenerse en detalles para poder pasar rápidamente a la aplicación de los preceptos, ya que la técnica “hé caminho por onde devem passar e não termo onde hajão de se estabelecer” (Art. IV). Tras la explicación teórica, se analizaban los discursos de Cicerón y los primeros libros de Tito Livio procurando destacar todo cuanto pudiera contribuir a la formación del buen gusto (Art. V).

Dentro de la *elocutio*, el examen de los diversos estilos (de la historia, el panegírico y demás géneros) se llevaría a cabo por medio del *Fundamenta styli cultioris* de Heinecio. Asimismo, el profesor de Retórica se encargaba del estudio de la Crítica y la Filología, dirigidas a inculcar el recto juicio (Art. VI-VIII), y de las principales reglas de la Poética “que tanta união tem com a Eloquencia”, reservando la práctica de componer versos sólo a los estudiantes que demostraran dotes poéticas (Art. XI). Por añadidura, en algunos casos, como en el *Colégio Real dos Nobres*, las lecciones de Retórica habían de

30 Alvará régio en Banha de Andrade 1981a, 83.

31 El título completo es: *Instrucçoens para os Professores de Grammatica Latina, Grega, Hebraica, e de Rhetorica, ordenadas, emandadas publicar por El Rey Nosso Senhor. Para o uso das Escolas novamente fundadas nestes Reinos, e seus Dominios. Se ha consultado el documento en la edición de Banha de Andrade 1981a, 84-95.*

32 En 1759 y 1760 se publicaron en Lisboa los dos volúmenes de la edición de Rollin: *Institutionum Oratoriarum libri duodecim, ad usum Scholarum Accomodati, recessis quae minus necessaria visa sunt et brevibus notis a Car. Rollin illustrati. Nunc denuo jussu Regis F. Josephi I, Instauratis Bonarum Artium Studiis ad Lusitanorum adolescentium bonum in lucem editi, por Marco Fábio Quintiliano. Banha de Andrade 1982, 634-635.*

incluir una explicación de los principios de la Lógica que se consideraban necesarios para construir argumentaciones fundamentadas³³.

Todo lo anterior se complementaba con ejercicios de composición en latín y portugués que se ordenaban gradualmente según su nivel de dificultad (desde las narraciones y los elogios hasta los discursos judiciales y deliberativos) y que versaban sobre temas extraídos de los autores latinos que habían de tomarse como modelos de imitación (Art. IX). Por último, se realizarían actos públicos en los que los estudiantes expusieran los contenidos de la materia y declamaran los discursos resultantes de los ejercicios de composición (Art. XII-XIII)³⁴.

3. La nueva orientación de los estudios de retórica

El mismo año de 1759, José Caetano de Mesquita e Quadros, profesor regio de Retórica en el *Colégio Real dos Nobres* y, después, en el Seminario Patriarcal de Santarém, declamó en latín ante el rey una *Oração sobre a restauração dos Estudos das Bellas Letras em Portugal* (cuya traducción al portugués fue publicada en 1760) con motivo de la inauguración del curso del *Colégio Real dos Nobres*. Tras haber colaborado en la reforma, De Mesquita e Quadros fue el encargado de preparar la edición de la *Institutio oratoria* de Rollin, obtuvo el estatus de profesor regio sin necesidad de examen y, en sus años de magisterio, formó a varios de los futuros profesores regios de Retórica³⁵.

En su discurso inaugural reflejó las líneas generales del nuevo planteamiento de la materia. La Retórica era necesaria en todos los negocios humanos, pues en cualquier ámbito había que discurrir con acierto y hablar con juicio. Sin embargo, para poder aprovechar su potencial, la Retórica debía apoyarse en los principios de la Lógica³⁶.

Eu sei que por culpa dos antigos oradores aconteceu o verse tristemente a nossa Rhetorica privada da Filosofia solida, que he a sua melhor parte: o meu empenho será o restituir-lha. Hei de unir a Filosofia com a Rhetorica, a Filosofia limpa de toda fealdade de subtilezas vãs, de huma especulação ociosa.

La invención lógica servía para hallar el bien y la verdad; la invención retórica para persuadir al auditorio orientando su voluntad y su entendimiento hacia lo bueno y lo verdadero. Estas ideas, anteriormente enunciadas por Verney, llevaban al profesor a desacreditar el método de los lugares oratorios, un método farragoso que ocupaba gran cantidad de tiempo sin ofrecer resultados. En realidad,

33 Cf. Busquets de Aguilar 1935, 18-60.

34 *Alvará régio* en Banha de Andrade 1981a, 83.

35 Cf. Banha de Andrade 1981b, 286-301; Ferreira Gomes 1982, 10.

36 De Mesquita e Quadros 1760, 31-32.

la *inventio* retórica debía basarse en los preceptos de la Lógica, la meditación cuidadosa del asunto y la ligación atenta de los temas del discurso³⁷.

Igualmente, en la *elocutio*, defendía que memorizar largas listas de tropos y figuras no contribuía al fomento del buen gusto y el recto juicio. Bastaba con examinar las figuras más comunes y dedicar el resto del tiempo al estudio de la Moral que permitía entender la naturaleza humana. Lo principal era conocer a los hombres y dominar los medios de persuadirlos, mientras que dar a estos medios el nombre de una figura u otra era un asunto secundario³⁸.

O que se deve estudar bem he, o como se haõ de conhecer os homens, como se lhe ha de ler o coração, como se ha de entrar dentro nelle: estes meios, estes caminhos, esta sciencia, a quem dá o ser a prudente reflexão, e o estudo serio, e continuado, he a, que importa; demos-lhe em a nossa lingua o nome que segundo ella lhe convem.

Como muestra el discurso y como ya habían anunciado las *Instrucçoens* oficiales, fue imponiéndose una Retórica neoclásica sujeta a las reglas dictadas por la razón y la naturaleza, y apoyada en los principios de la Lógica y la Moral.

En consonancia con este planteamiento, se multiplicaron las ediciones y traducciones de los autores clásicos (sobre todo, de los tratadistas latinos prescritos por el programa) y de autores franceses como Rollin, Lamy, Fénelon o Gibert. A la vez, fueron surgiendo nuevos manuales de cuño neoclásico que combinaban la doctrina de los antiguos (identificada, casi por completo, con las teorías de la *Institutio oratoria*) con el racionalismo de los teorizadores franceses, combinación que ya había inspirado las cartas de Verney y la reforma estatal³⁹. El programa oficial había establecido que la enseñanza de la Retórica se llevara a cabo, principalmente, por medio de la edición de Rollin de la *Institutio oratoria*, y de una selección de los discursos ciceronianos para la parte práctica. Sin embargo, la tendencia a simplificar y esclarecer estos estudios pronto llevó a considerar que la edición de Rollin resultaba demasiado extensa, lo cual favoreció la aparición de otras versiones más breves y manejables de la obra de Quintiliano, elaboradas, en su mayoría, por profesores regios de la materia que deseaban recoger lo esencial de la teoría.

Tuvieron una buena acogida los *Institutionum rhetoricarum libri tres ex M. Fab. Quintiliano deprompti* (1774) de Pedro José da Fonseca, obra reeditada en 1781, 1785, 1793 y 1802 (consultamos la edición de 1802)⁴⁰. El autor reproducía fielmente el contenido del original limitándose tan sólo a reordenar ciertos puntos para que su exposición resultara más clara al lector. La obra constituía un resu-

37 De Mesquita e Quadros 1760, 33-34.

38 De Mesquita e Quadros 1760, 36.

39 Cf. Pinto de Castro 1973, 605.

40 Cf. Banha de Andrade 1981b, 302.

men de los libros segundo, tercero y cuarto de la *Institutio oratoria*, que reunía las nociones básicas del arte y los preceptos de la *inventio* y la *dispositio*. Se trataba del primer tomo de una obra más extensa que iba a contener las demás operaciones retóricas. No obstante, el autor no llegó a publicar más volúmenes, por lo que la obra quedó incompleta.

Asimismo, la búsqueda de una mayor claridad, el bajo nivel de latín del alumnado y las prescripciones que mandaban enseñar la materia en portugués provocaron que las versiones vernáculas acabaran desplazando a las ediciones latinas. Un ejemplo sería *Quintiliano, Da Instituição do Orador, Traduzido, e ilustrado com a explicação das palavras Gregas, e algumas Notas por Vicente Lisbonense* (1777), una traducción, presentada bajo el pseudónimo de Vicente Lisbonense, de la versión latina realizada por el oratoriano P. Vicente Amado. También Fr. Sebastião de Santo António publicó un *Ensaio de Rhetorica, conforme o methodo e doutrina de Quintiliano, e as reflexões dos authores mais celebres, que trataram desta materia* (1779). Y en 1782 Rosado de Villalobos e Vasconcelos lanzó su traducción de la citada obra de Pedro José da Fonseca, *Os tres livros das Instituições Rhetoricas de M. Fab. Quintiliano Accommodadas aos que se applicão ao Estudo da Eloquencia por Pedro José da Fonseca*.

Sin embargo, las versiones de Fonseca y Amado sólo recogían tres libros del calagurritano y la de Fr. Sebastião de Santo António, aunque, a diferencia de las otras, sí reunía las cinco operaciones retóricas, no había sido concebida como manual escolar⁴¹. Esta laguna fue ocupada por Jerónimo Soares Barbosa, profesor regio de Retórica en el Colegio de las Artes de Coimbra desde 1766. En 1786 había elaborado una edición latina de la *Institutio oratoria* y en 1788 publicó su traducción: *Instituições oratorias de M. Fabio Quintiliano escolhidas dos seus XII livros, traduzidas em linguagem, e illustradas com notas criticas, historicas, e rhetoricas, para uso dos que aprendem*. La obra cosechó un gran éxito y contó con reediciones en 1788, 1790 y 1836 (consultamos la edición de 1836)⁴².

Soares Barbosa pretendía que su edición portuguesa de la *Institutio oratoria* sirviera “para deixar inteiramente a lição do original” en las aulas⁴³. Aspiraba a superar las otras versiones portuguesas tanto en la forma como en el contenido y facilitar el estudio de la Retórica esclareciendo sus teorías⁴⁴. Con vistas a simplificar la obra, omitía el primer libro de la obra original, los tres últimos y, en general, todos los contenidos que estuvieran orientados a los profesores de la disciplina o a oradores instruidos. También aquellos contenidos que no resultaran útiles por responder solamente al contexto original o por referirse a aspectos que dependían de la ejercitación⁴⁵.

Los contenidos restantes se reordenaban agrupados en tres libros. El primero explicaba las nociones básicas del arte de la elocuencia (definición de elocuencia y Retórica, materia, finalidades

41 Tal y como el autor declaraba en el Prólogo de su obra (De Santo António 1779, III-IV).

42 Sobre las ediciones de la obra, véase Fernandes 1972, 41.

43 Soares Barbosa 1836, VI (“Prefação”).

44 Soares Barbosa 1836, VII-XIV (“Prefação”).

45 Soares Barbosa 1836, XVI-XVII (“Prefação”).

de la disciplina...) y el tratamiento de los géneros oratorios; el segundo se centraba en la *inuentio* y la *dispositio*, entendidas como dos operaciones inseparables, y el tercero abarcaba la *elocutio*. Aunque el autor presentaba las cinco operaciones retóricas, omitía los capítulos dedicados a la *memoria* y la *promuntiatio* debido a que la primera era común a todas las artes y ciencias, y no exclusiva de la Retórica, y a que la segunda sólo podía enseñarse a través de la práctica⁴⁶.

Con el objetivo de ilustrar la teoría, Soares Barbosa incluyó numerosas y extensas notas de naturaleza histórica, crítica o retórica. Las primeras aclaraban las referencias ligadas al contexto de la obra original, las segundas atendían a cuestiones de traducción y las terceras ofrecían explicaciones más detalladas sobre cuestiones de la teoría retórica que pudieran suscitar dudas⁴⁷. Finalmente, dada la relevancia concedida a la aplicación práctica de la técnica, el autor añadió al final de cada tomo fragmentos de los discursos a los que Quintiliano hacía referencia para ejemplificar la teoría.

El manual, más que una traducción, constituía una reinterpretación de la obra del calagurritano que se había llevado a cabo mediante la reordenación de los contenidos y, sobre todo, a través de la inclusión de las notas sobre teoría retórica elaboradas por el autor. Estas notas aclaraban aspectos de la teoría apoyándose en Quintiliano y otros autores clásicos, pero también reflejaban la opinión de Soares Barbosa y la de la crítica francesa sirviendo así para contrastar las posturas de antiguos y modernos. Por ejemplo, si en el cuerpo de la obra se abordaba el debate clásico sobre si la elocuencia había de ser considerada un arte, las notas describían la posición de críticos franceses como Bernard Lamy o Jean le Rond D' Alembert, quienes sostenían que la elocuencia dependía de unas dotes naturales que el arte no podía suplir. El debate lo culminaba otra nota con la postura del propio Soares Barbosa defendiendo que la elocuencia era, al mismo tiempo, talento y arte: la elocuencia era un don natural, pero, a la vez, el arte no hacía otra cosa que sistematizar lo que dictaba la propia naturaleza⁴⁸.

El manual se centraba en exponer la doctrina clásica dejando las novedades de la crítica en una posición secundaria. Por poner otro ejemplo, el cuerpo de la obra desarrollaba ampliamente los lugares oratorios, pese a que en las notas Soares Barbosa destacaba la inutilidad de este método defendiendo que las fuentes de la argumentación debían ser el estudio de la Filosofía y la reflexión sobre el asunto del discurso⁴⁹.

En definitiva, las omisiones y la reorganización de la *Institutio* no implicaron alteraciones significativas de la doctrina clásica. Se divulgaron las ideas y las críticas a ciertas partes de la Retórica (en especial, de la *inuentio* y la *elocutio*) promovidas por los teorizadores modernos. Sin embargo, a grandes rasgos, terminó reproduciéndose la teoría retórica original (incluidos los lugares oratorios), aunque ahora reducida a unos términos más simples y claros, y expuesta, principalmente, en portugués.

46 Soares Barbosa 1836, 54 (nota 2).

47 Soares Barbosa 1836, XXII-XXVII ("Prefação").

48 Soares Barbosa 1836, 12 (nota 2).

49 Soares Barbosa 1836, 247 (nota 1); 249 (nota 1).

Estas impresiones se refuerzan al analizar el contenido de los numerosos ejercicios públicos de Retórica y Poética que se conservan, muchos de ellos realizados en el *Real Colégio de Mafra*, un centro vinculado a la orden de los crucíferos⁵⁰. Los ejercicios exponían lo esencial de la teoría y, siguiendo la estructura de los manuales, comenzaban por las nociones generales del arte para pasar después a presentar las cinco operaciones retóricas y a analizar los contenidos de la *inventio*, la *dispositio* y la *elocutio*. En lo que respecta a la *inventio*, aunque lo fundamental era examinar el asunto, la argumentación debía recurrir a los medios de amplificación y a las pruebas basadas en los afectos y costumbres reconociendo cierta utilidad a los lugares oratorios. Al exponer las otras dos operaciones, los estudiantes solían resumir las partes del discurso y las virtudes elocutivas de la elegancia, la composición, la dignidad y el decoro.

Al margen de las ediciones y traducciones de la *Institutio oratoria*, fueron surgiendo otros manuales que proponían una teoría retórica totalmente desligada de las lenguas clásicas. Esta tendencia puede apreciarse en el propio título del *Compendio da Rhetorica Portuguesa. Escrita para o uzo de todo o genero de pessoa que ignora a lingoa Latina* (1782), compuesto por el profesor regio de griego, António Teixeira de Magalhaens. Si bien plasmaba la teoría las operaciones retóricas (omitiendo la memoria), destacaba la relevancia de la *elocutio*, concebida como la parte más esencial del arte⁵¹. A la hora de persuadir a las distintas facultades del alma, las ideas sólidas y juiciosas eran inútiles si no se penetraba el corazón del auditorio. Esta función correspondía a la *elocutio*, operación que debía emplearse de forma racional atendiendo a lo que fuera conveniente en cada caso: “Porém sendo o sentimento a mais extensa, e a mais forte de todas estas facultades, he elle o mais importante para se ganhar, o que faz a Elocução”⁵²

Durante los años siguientes, aparecieron nuevas tentativas de elaborar una Retórica exclusivamente vinculada a la lengua vernácula. António das Neves Pereira trató de adaptar los preceptos sobre la armonía a las peculiaridades lengua portuguesa en *Mechanica das palavras em orden à harmonia do discurso eloquente, tanto em prosa como em verso* (1787). A finales de siglo, Fr. Bento de Nossa Senhora publicó unos *Elementos da Arte Oratoria ou principios da Rhetorica Portuguesa* (1792) orientados, como apuntaba el título “a todo o genero de pessoas, que ignorão a lingua Latina, e principalmente para os que se querem dar ao Ministerio da Divina palavra”. Como vemos, hasta un tratadista eclesiástico prescindía del dominio del latín al plantear la formación retórica del futuro predicador. De nuevo, se presentaban las operaciones retóricas para luego centrarse en la *inuentio*, la *dispositio* y la *elocutio*, y analizar los lugares extrínsecos e intrínsecos, las partes del discurso o el lenguaje figurado.

En último lugar, podemos mencionar el *Compendio rhetorico, ou Arte completa de Rhetorica com methodo facil, para toda a pessoa curioza, sem frequentar as aulas, saber a arte da eloquencia* (1794) de

50 A modo de ejemplo, remitimos a los ejercicios públicos realizados por G. J. da Silva Coutinho y J. Rodrigues Chaves en el año de 1782 en el *Real Colégio de Mafra*.

51 Teixeira de Magalhaens 1782, 57.

52 Teixeira de Magalhaens 1782, 60.

Bento Rodrigo Pereira de Sotomaior e Meneses. Los contenidos del compendio presentaban pocas novedades. La obra abarcaba la *inuentio*, la *dispositio*, la *elocutio* y la *pronuntiatio*, reproduciendo las partes más cuestionadas por las nuevas corrientes (como los lugares oratorios o los modos de ampliación). Con todo, resulta destacable el amplio espacio concedido a la *elocutio* y, dentro de esta, a la teoría sobre el ornato del discurso: si la *inuentio*, *dispositio* y *pronuntiatio* ocupaban unas noventa páginas del compendio, los tratados IV y VI, dedicados a la *elocutio*, superaban las ciento sesenta.

En definitiva, los últimos manuales publicados en la etapa dieciochesca apuntaban ya a una Retórica desvinculada de la enseñanza de las lenguas clásicas en la que la *elocutio* iba ganando espacio frente a las demás operaciones retóricas.

4. Conclusiones

A partir del recorrido anterior, se pueden extraer algunas conclusiones sobre los cambios que experimentó la enseñanza de la Retórica a lo largo del siglo XVIII en Portugal. A comienzos de siglo, las críticas a los abusos de la Retórica barroca favorecieron la expansión de la corriente neoclásica llegada del extranjero, que tuvo en Luíz António Verney a uno de sus principales defensores. Dado que la formación retórica se adquiría principalmente en las aulas de la Compañía de Jesús, tales excesos oratorios supusieron una razón más para atacar la enseñanza de los ignacianos, a los que se acusó de propagar el mal gusto literario. Tras expulsar a los jesuitas del Reino por motivos más políticos que pedagógicos, la creación de una instrucción media controlada por el Estado permitió adaptar los métodos didácticos a las ideas racionalistas, por ejemplo, al establecer la enseñanza en portugués.

La reforma estatal destacó la importancia de los estudios retóricos, considerados necesarios en cualquier ámbito humano. Ante tan amplio campo de aplicación, se propuso una Retórica igualmente amplia que, en sus lecciones, podía abarcar contenidos de Poética, Crítica, Lógica y Moral. El programa oficial sustituyó la teoría barroca por una Retórica de cuño neoclásico en la que se concedía la primacía a los tratadistas latinos, especialmente, a Quintiliano.

A la vez, circularon las ideas de la filosofía moderna, como el descrédito de ciertas partes de la *inventio* (sobre todo, de los lugares oratorios) y la insistencia en que las verdaderas fuentes de la argumentación residían en el estudio de la Lógica y la Moral. Si bien muchos de los manuales de la época recogieron estas ideas, los tratadistas continuaron divulgando la teoría clásica sin grandes modificaciones. Ciertamente, las instrucciones estatales fomentaron la uniformidad de los manuales de Retórica publicados. Dado que la mayoría partían de la *Institutio oratoria* de Quintiliano, terminaron reproduciendo lo esencial de la doctrina clásica sin que se produjera una reducción significativa de las operaciones retóricas.

La mayoría de los tratados empezaba con apartados sobre las nociones básicas del arte para responder a unas *Instrucçoens* que insistían en la importancia de que los estudiantes comprendieran los fundamentos de la disciplina y su utilidad. En el tratamiento de las operaciones retóricas, se centraban, sobre todo, en la *inventio*, la *dispositio* y la *elocutio*, normalmente, por considerar que la *memoria* no era

una facultad exclusiva de la Retórica y que la *actio* sólo podía enseñarse a través de la práctica. Al abordar las tres primeras operaciones, pese a la desvalorización de algunas de sus partes (como los lugares oratorios) la mayoría de los autores terminó reproduciendo la preceptiva, más o menos, completa, incluyendo los modos de la amplificación o las pruebas basadas en los afectos y las costumbres.

En suma, los tratados escolares del período reflejaron las principales ideas de las corrientes racionalistas, pero mantuvieron la teoría clásica a través de la *Institutio oratoria*. Dado que el tratado de Soares Barbosa representaba el mejor ejemplo de esta combinación, no es de extrañar que el manual tuviera una amplia trayectoria alcanzando las primeras décadas del siglo XIX. Por añadidura, los últimos manuales del período dieciochesco anunciaban ya los rasgos que caracterizarían a la instrucción retórica del siglo siguiente: la desconexión de los estudios de Retórica de las lenguas clásicas y la predominancia de la *elocutio* sobre las demás operaciones.

Bibliografía

- “Alvará régio, em que se extinguem todas as Escolas reguladas pelo método dos Jesuítas e se estabelece novo regime e instituem Director dos Estudos, Professores de Gramática Latina, de Grego e Retórica (28-6-1759)”, in A. A. Banha de Andrade (ed.), *A Reforma Pombalina dos estudos secundários (1759-1771) (Contribuição para a História da Pedagogia em Portugal)*. 2º Volume (Documentação). Coimbra, 1981a, 79-84.
- Araújo, A. C. *A Cultura das Luzes em Portugal. Temas e Problemas*. Lisboa, 2003.
- Banha de Andrade, A. A. *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra, 1965.
- Banha de Andrade, A. A. *A Reforma Pombalina dos estudos secundários (1759-1771) (Contribuição para a História da Pedagogia em Portugal)*, 1º Volume (A reforma), 1ª Parte. Coimbra, 1981b.
- Banha de Andrade, A. A. *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*, Lisboa, 1982.
- Busquets de Aguilar, M. *O Real Colégio de Nobres (1761-1837)*. Lisboa, 1935.
- Cidade, H. *Lições de cultura e literatura portuguesas. Vol. II, Da reacção contra o Formalismo seicentista ao advento do Romantismo*, (7º edición). Coimbra, 1984.
- Da Cunha, J. A. *Notícias literárias de Portugal. 1780* (J. Serrão trad.). Lisboa, 1966.
- Da Fonseca, P. *Institutionum rhetoricarum libri tres ex M. Fab. Quintiliano deprompti et. In. Usum. Regalis nobilium. Adolescentum. Collegii a Petro. Josepho. A. Fonseca in, eod, colleg. Rhet. atque Poetices Professore editi Quinct. Textus. Claudii. Capperonnerii editionem. Refert et. Selectis. Variorum. Interpretum notis. Illustratur. Tomus I*. Lisboa, 1802.
- Da Silva Coutinho, G. J. *Exercício Publico de Rhetorica, e Poetica na sala dos actos do Real Collegio de Mafra aos 11 de julho. Defende Gregorio Joseph da Silva Coutinho. Collegial do mesmo Real Collegio. Presidente D. Luiz da Senhora do Carmo, conego regular*. Lisboa, 1782.
- Da Silva Dias, J. S. *Portugal e a cultura europeia (sécs. XVI a XVIII)*. Coimbra, 1953.

- Das Neves Pereira, A. *Mechanica das palavras em orden à harmonia do discurso eloquente, tanto em prosa como em verso. Por Antonio das Neves Pereira, Presbytero e Profesor Regio de Rhetorica em Penafiel*. Lisboa, 1787.
- De Azevedo, J. L. *O Marquês de Pombal e a sua época* (2º edición). Lisboa, 1990.
- De Carvalho, R. *História do ensino em Portugal: desde a fundação da nacionalidade até ao fim do regime de Salazar* (3º edición). Lisboa, 2001.
- De Mesquita e Quadros, J. C. *Oração sobre a restauração dos Estudos das Bellas Letras em Port, Que no dia 30 de Setembro de M.DCC.LIX Na presença do muito alto, e muito poderoso rey fidelissimo D. Jozeo I. Nosso Senhor disse Joze Caietano De Mesquita, Professor Regio de Rhetorica, Publico, e Ordinario, no Hospicio da Cotovia, Socio, e Censor da Sociedade dos Arcades de Lisboa*. Lisboa, 1760.
- De Nossa Senhora, B. *Elementos da Arte Oratoria ou principios da Rhetorica Portugueza, em que se expõe com toda a clareza, as regras mais principaes della, exemplificadas com as melhores passagens, assim dos Poetas Latinos, e Portuguezes, como dos mais celebres Oradores da França, e de Portugal. Escripta para o uso de todo o genero de pessoas, que ignorão a lingua Latina, e principalmente para os que se querem dar ao Ministerio da Divina palavra, por Fr. Bento de Nossa Senhora, Pregador jubilado, e filho da Reformada, e Real Provincia da Conceição no Reino de Portugal*. Lisboa, 1792.
- De Santo António, S. *Ensaio de Rhetorica, conforme o methodo e doutrina de Quintiliano, e as reflexões dos authores mais celebres, que trataram desta materia, por Fr. Sebastiao de Santo Antonio, da Provincia da Arrabida*. Lisboa, 1779.
- Do Cenáculo, M. *Memorias Historicas do Ministerio do Pulpito por hum religioso da Ordem Terceira de S. Francisco*. Lisboa, 1776.
- Fernandes, R. M. “Breve Introdução aos estudos retóricos em Portugal”, in H. Lausberg, *Elementos de Retórica literaria* (versión portuguesa De R. M. Rosado Fernandes, 2º edición). Lisboa, 1972, 13-60.
- Fernandes Pereira, B. *Retórica e eloquência em Portugal na época do Renascimento*. Lisboa, 2012.
- Ferrão, A. *O Marquez de Pombal e as Reformas dos Estudos Menores*. Lisboa, 1915.
- Ferreira Gomes, J. *O Marquês de Pombal e as reformas do ensino*. Coimbra, 1982.
- “Instrucçoens para os Professores de Grammatica Latina, Grega, Hebraica, e de Rhetorica, ordenadas e mandadas publicar, por El Rey Nosso Senhor, para o uso das Escolas novamente fundadas nestes Reinos, e seus Dominios”, in A. A. Banha de Andrade (ed.), *A Reforma Pombalina dos estudos secundários (1759-1771) (Contribuição para a História da Pedagogia em Portugal)*. 2º Volume (Documentação). Coimbra, 1981a, 84-95.
- Lisbonense, V. *Quintiliano, Da Instituição do Orador, Traduzido, e ilustrado com a explicação das palavras Gregas, e algumas Notas por Vicente Lisbonense*. Lisboa, 1777.
- Machado, A. M. *O “Francesismo” na Literatura Portuguesa*. Lisboa, 1984.
- Palma-Ferreira, J. *Academias Literárias dos séculos XVII e XVIII*. Lisboa, 1982.
- Pereira de Sotomaior e Meneses, B. R. *Compendio rhetorico, ou Arte completa de Rhetorica com methodo facil, para toda a pessoa curioza, sem frequentar as aulas, saber a arte da eloquencia:*

Toda composta das mais sabias doutrinas dos melhores Autores, que escreverão desta importante sciencia de falar bem: Por Bento Rodrigo Pereira de Soto-Maior e Menezes, Fidalgo da Caza de Sua Magestade Fidelissima. Lisboa, 1794.

Pinto de Castro, A. *Retórica e Teorização literária em Portugal*. Coimbra, 1973.

Ramos de Carvalho, L. *As reformas pombalinas da Instrução Pública*. São Paulo, 1978.

Rodrigues, F. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal. Tomo Quarto. A Provincia Portuguesa no século XVIII. 1700-1760. Vol. I*. Porto, 1950.

Rodrigues Chaves, J. *Exercicio Publico de Rhetorica, e Poetica na sala dos actos do Real Collegio de Mafra aos 8 de setembro. Defende Joseph Rodrigues Chaves. Collegial do mesmo Real Collegio. Presidente D. Luiz da Senhora do Carmo, conego regular*. Lisboa, 1782.

Soares Barbosa, J. *Instituições oratorias de M. Fabio Quintiliano escolhidas dos seus XII livros, traduzidas em linguagem, e illustradas com notas criticas, historicas, e rhetoricas, para uso dos que aprendem; ajuntão-se no fim as peças originaes de eloquencia, citadas por Quintiliano no corpo d' estas instituições por Jeronymo Soares Barboza, Professor de Eloquencia e Poesia em a Universidade de Coimbra. Segunda edição correcta e emendada. Tomo primeiro*. Paris, 1836.

Teixeira de Magalhaens, A. *Compendio da Rhetorica Portugueza. Escrita para o uzo de todo o genero de pessoa que ignora a lingoa Latina. Por Antonio Teixeira de Magalhaens, professor Regio de lingoa Grega em a Cidade de Braga Primáz*. Porto, 1782.

Verissimo Serrão, J. *O Marquês de Pombal. O homem, o diplomata e o estadista* (2^o edição). Lisboa, 1987.

Verney, L. A. *Verdadeiro Metodo de estudar, para ser util à Republica, e à Igreja: Proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal. Exposto em varias cartas, escritas pelo R. P. *** Barbadinho da Congregasam de Italia, ao R. P. *** Doutor na Universidade de Coimbra. Tomo Primeiro*. Valensa, 1746.

Vieira, P. A. *Sermões I* (dir. A. do Espirito Santo). Lisboa, 2008.

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

Approach to the dates of birth and death of the humanist Alfonso Chacón according to data from literary sources, archives and inscriptions

María Salud Tocino Fernández
Universidad de Cádiz
mariasalud.tocino@uca.es

Abstract

Despite the interest that the figure of Alfonso Chacón has aroused among scholars to date, it is still not known exactly when he was born in Baeza and when he died, something that has generated numerous discrepancies and inaccuracies in his biography for centuries. Therefore, in this article, through the study of all the data that can be collected – preserved in literary sources, archives and inscriptions – in addition to confirming that his hometown was Baeza and his death occurred in Rome, we will try to shed light on some interpretation errors that have been maintained over time, and we will finally provide the specific dates of the beginning and end of his life.

Keywords

humanist, Spanish Humanism, biography, Baeza, Roma.

1. ¿Quién era Alfonso Chacón?: Breve apunte sobre su biografía

Antes de comenzar con el objetivo principal de este artículo, que es arrojar luz sobre las informaciones relativas al nacimiento y muerte de Alfonso Chacón, creemos conveniente dar a conocer brevemente su biografía y el porqué ha dejado huella en el transcurrir de los siglos.

Como muchos otros tantos humanistas españoles, su figura no ha gozado de todo el reconocimiento que habría merecido: durante un largo periodo de tiempo ha sido olvidado y relegado a veces a la oscuridad, hallándose buena parte de sus datos, obras y cartas bastante dispersos entre diferentes archivos (Fig.1).

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

Natural de Baeza, en la provincia de Jaén, trascurrió allí toda su infancia y buena parte de su juventud. Después de terminar sus estudios en la Universidad de Baeza, el 11 de noviembre de 1548 hizo sus votos para ingresar en la orden religiosa de los dominicos¹. Abandonó su tierra natal para estudiar Dialéctica en Alcalá de Henares de la mano del maestro el humanista cordobés Ambrosio de Morales², con quien entabló una relación de amistad. En 1553 se trasladó a Sevilla por haber conseguido una prebenda para estudiar en el Colegio de Santo Tomás, institución en la que además de ser estudiante, ejerció como profesor y bibliotecario y fue elegido rector en dos ocasiones, en 1562 y en 1564³. A propósito de su actividad en el colegio, he aquí las palabras del propio Chacón: *bis illud rexi et quadriennium ingenuas disciplinas, quadriennium aliud Sacram Teologiam publice professus sum* (“dirigí dos veces aquel [colegio] y durante cuatro años enseñé públicamente artes liberales y durante otros cuatro, Sagrada Teología”)⁴.

Tras residir durante catorce años en la capital hispalense y doctorarse como Maestro en Artes, tal era su erudición que el papa Pío V lo llamó para encargarse del cuidado de la Biblioteca Apostólica Vaticana⁵. Aceptó dicho cargo y el 10 de abril de 1567⁶ emprendió un viaje cultural cuya meta era Roma, a donde llegó en agosto de 1568 y donde pasó el resto de sus días. Allí coincidió con el descubrimiento de las primeras catacumbas de Roma en 1578⁷, de las que recopiló con mucho interés datos y pinturas, valiéndole el título del padre de la arqueología cristiana⁸.

Dado su carácter intelectual y su afán por el estudio, escribió más de una cuarentena de obras de temática variada, de las que se ha conservado una buena parte tanto manuscrita como impresa. Así pues, se observa que su residencia en la capital italiana vuelve sus datos biográficos cada vez más difusos, pero su producción literaria más rica y consistente. Su trabajo y conocimiento han hecho que se le haya dedicado una gran cantidad de elogios, de los que a continuación pasamos a mostrar algunos.

El humanista español Benito Arias Montano, bibliotecario en la Real Biblioteca del Escorial, decía de él en una carta al rey Felipe II:

podría afirmar que no creo hay en toda su orden más ahidalgado y senzillo ánimo que el suyo, ni hombre más aficionado a los studios y que conforme a su edad haya empleado más tiempo y trabajo en ellos, y

1 Caballero Venzalá 1989, 2.

2 Redel 1909, 6; Dávila Pérez 2002, 797; De Andrés 1944, 342.

3 Matallanes 1972, 671.

4 Chacón 1731, 681. En este texto Chacón se refiere a sus funciones en el colegio cuando trata la figura de su fundador fr. Diego Deza, no obstante, a pesar de haber intentado localizar archivos antiguos de los fondos del colegio, no nos ha sido posible.

5 Sagredo 1922, 45. Es el único de los biógrafos que menciona la relación con dicho papa.

6 Góngora 1890, 109. No se puede saber con seguridad el día exacto, Tormo 1942, 160 propone el día 2.

7 Redel 1909, 93.

8 Fruto de dicho trabajo son sus obras manuscritas conocidas como los *Tres álbumes vaticanos* (Vat. Lat. 5407, Vat. Lat. 5408 y Vat. Lat. 5409; disponibles online en <http://www.mss.vatlib.it/guui/scan/link1.jsp?fond=Vat.lat>).

todo quanto él ha podido haver es muy bien quisto en Romay en dondequiera que ha sido conocido⁹.

Andreas Badius dijo sobre él que era un *insignem theologum et in omni doctrinarum genere peritissimum*¹⁰ (“insigne teólogo y peritísimo en todo género de doctrinas”). Sobre sus labores arqueológicas en el subsuelo de Roma, De Rossi, el descubridor de las catacumbas de San Calixto, escribió que *Il primo, che fé' ritrarre le pitture ed altri monumenti delle catacombe romane, fu il celebre Alfonso Ciacconio*¹¹. (“El primero que hizo traer las pinturas y otros monumentos de las catacumbas, fue el célebre Alfonso Chacón”); de hecho, el tercer álbum vaticano es un claro ejemplo del trabajo que realizó en este ámbito. El historiador y crítico de arte Tormo volvió a sacar a la luz el valor de este autor, reconociéndolo también como el primer arqueólogo español: “olvidados vivieron, y olvidados todavía viven, de los méritos del primero en el orden del tiempo, de los arqueólogos de arte españoles.”¹²

2. Nacimiento

En relación con la fecha y lugar de nacimiento, podemos responder con total seguridad a raíz de la partida de bautismo: su nacimiento tuvo lugar en la ciudad de Baeza, en la provincia de Jaén. A pesar de que en alguna ocasión no se ha especificado el lugar preciso donde nació, algún autor lo hace oriundo del antiguo Reino de Granada, al que indudablemente pertenecía también la provincia de Jaén: “[...] por esas fechas gozaba de gran reputación en Italia un paisano de nombre Alfonso Chacón de Granada (1540-1599) [...]”¹³.

Sin embargo, en lo que concierne a la fecha, hay mayor confusión. La mayor parte de los textos biográficos lo han situado erróneamente entorno al año 1540, de ahí que en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* se le haya dedicado en 1942 un artículo por el cuarto centenario de su nacimiento, que comenta lo siguiente: “El P. Chacón, «Ciaconius» a la latina, tiene en los textos italianos y no italianos, la fecha del año 1542, como la probable de su nacimiento, creyéndola la muy aproximada”¹⁴.

No obstante, autores como el padre Fita y el Marqués del Saltillo han sostenido que habría nacido doce años antes, el 26 de enero de 1530: “su mejor biografía es la que dá la verdadera fecha de su nacimiento (26 Enero 1530) y defunción (29 Febrero 1592), y salió á luz en la Historia del Colegio Mayor de Santo. Tomás de Sevilla, páginas 107-112, Sevilla, 1890.”¹⁵. Así lo atestigua el libro de Góngora, la *Histo-*

9 Macías Rosendo 2008, 315. Los textos que en este artículo se citan respetarán la grafía y acentuación usada en los originales.

10 Antonio 1783-1788, 18, quien remite a la fuente original, De vinis, VII, p. 363, que no nos ha sido posible encontrar.

11 De Rossi 1864, 88.

12 Tormo 1942, 151-152.

13 Gómez Moreno 1995, 276.

14 Tormo 1942, 151.

15 Redel 1909, 93.

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

ria del Colegio Mayor de Sto. Tomás de Sevilla, donde se señala además que procedía de una familia cristiana y de clase social alta y documentando incluso el nombre de sus padres y abuelos:

En el año 1530, á 26 de Enero, nació en la ciudad de Baeza, Alonso, hijo legítimo de Alonso Quemado y Mari Sánchez Chacón. Fué su abuelo paterno Diego Quemado, y el materno Pedro Sánchez Chacón. La abuela paterna se llamó Ana de Benavides, y la materna se dijo Catalina de Roa; nacieron en Baeza, fueron todos cristianos viejos [...] ¹⁶

Pese a ser dicha teoría la que parece la más acertada, es la partida de bautismo original hallada en la Parroquia de El Salvador de Baeza, su ciudad natal, la que arroja nuevamente luz sobre este asunto (Fig. 2) ¹⁷. En dicho documento se puede leer que su bautismo se realizó el 12 de diciembre de 1530, así como el nombre del párroco, de sus padres y padrinos y del funcionario que lo firma. La transcripción del texto en cuestión es la siguiente:

Y en XII dias del mes de diziembre del año de MDXXX bautizo Juã de Santillana a Alōso, hijo de A^o Qmado Frn y de su muger M^a Sãchez Chacō, fue su padrino maestro Alonso, la comadre la muger de Juã Rodriguez Qmado. Xpoval Polayno ¹⁸.

El hallazgo de este valioso documento nos hace percatarnos de una gran incoherencia: si fuera cierto que nació en enero de ese mismo año, fecha que hasta ahora se ha considerado como la más válida para su nacimiento, resulta bastante extraño que tardara casi un año en bautizarse, teniendo en cuenta la época y el seno cristiano de su familia. Por tanto, habría que plantearse que quizá pudiera haber nacido en una fecha más cercana a la de su bautismo, esto es, entre el 12 de noviembre y el 11 de diciembre.

Además, era siempre conocido como “Alfonso Chacón”, por el segundo apellido de su madre, algo que no es de extrañar tampoco en el siglo XVI. Apellido que figura también en sus propias firmas manuscritas, como se puede observar en algunas de las cartas que escribió al rey Felipe II, con quien

16 Góngora 1890, 107. También Gimeno Pascual 2017 nos proporciona el nombre de sus padres. Erróneamente, se ha emparentado con Pedro Chacón, uno de los trescientos caballeros que repoblaron Baeza tras la reconquista, Grassi Fiorentino 1980.

17 Agradezco a D. Juan Quiles, párroco de dicha iglesia, por su desinteresada ayuda en la localización de esta partida de bautismo, y a los profesores D. Juan Gil, D. José María Maestre y D. Antonio Serrano por la revisión de nuestra transcripción.

18 Entiéndase “Frn” como posible abreviatura de “Fernández” y “Xpoval Polayno” como “Cristóbal Polaino”, el funcionario que firma al final el documento. En Caballero Venzalá 1989, 1, encontramos una transcripción con algunos errores.

mantenía contacto sobre todo para el intercambio de libros entre la Biblioteca Vaticana y la de El Escorial (Fig. 3, 4 y 5)¹⁹.

3. Muerte

Nos ocupamos ahora de su fallecimiento. Nos cuestionamos en este caso los mismos interrogantes que nos planteábamos sobre su nacimiento: ¿dónde y cuándo murió?

Sobre el lugar de la muerte tampoco hay dudas. Puesto que una vez que llegó a Roma en agosto de 1568, no se movió ya más de allí, podemos afirmar que con toda probabilidad falleció en la capital italiana. Ahora bien, ¿cuál es la localización precisa de su tumba? Esta se halla aún sin localizar y el paso del tiempo hace casi imposible su descubrimiento.

Aunque Góngora (1890) encontró este dístico elegíaco en un antiguo manuscrito del Colegio de Santo Tomás, con el que se honra su sabiduría:

*Helluo uir sapiens hac tristi conditur urna
Helluo crede fuit mente uorando libros*²⁰.

Un varón sabio y devorador reposa en esta triste urna;
créeme, devorador fue por entregarse con el alma a devorar libros.

La urna de la que se habla es meramente un recurso literario, pues es bastante seguro que, dada su religiosidad, fuera inhumado y no incinerado. Hasta donde sabemos ninguno de los autores consultados ha sido testigo de dónde están contenidos sus restos mortales:

El lugar más probable de su enterramiento es la basílica de Santa Sabina all'Aventino. A ella se dirigieron los bibliógrafos Quétif y Échard, pero nos cuentan que cuando intentaron ver su tumba a principios del siglo XVIII los hermanos dominicos les dijeron que allí no había nada: *In aede S. Sabinae honorifice sepultum quidam narrant, sed sodales S. Sabinae a me requisiti responderunt, nullam apud eos extare memoriam Ciaconii in S. Sabinae sepulti*²¹ (“En la sede de S. Sabina algunos cuentan que con honor fue enterrado, sin embargo, los hermanos de S. Sabina a los que pregunté me respondieron que no existe ningún recuerdo de Chacón sepultado en S. Sabina”).

¿Y en qué año murió? Al igual que ocurría con su nacimiento, la fecha de su fallecimiento ha generado todavía más discordancia. Algunos la sitúan en el año 1590: *Obiit Romae anno Christi CIO. IO. XC.*

19 Envío 12. Caja 22, doc. 365. (20/1/1577); Envío 12. Caja 22, doc. 366. (24/3/1577); Envío 61 (II). Ff. 119-120. (10/7/1579). Biblioteca del Instituto de Valencia de Don Juan (Madrid).

20 Góngora 1890, 112.

21 Quétif y Échard 1721, 344.

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

(“Murió en Roma en el año de Cristo 1590”); *poiche appena stampata, fini i giorni suoi l'Anno 1590 in Roma, ove nella Chiesa della Minerva fu data al suo corpo sepoltura* (“puesto que, apenas impresa, terminó sus días en el año 1590 en Roma, donde en la iglesia de la Minerva fue dada a su cuerpo sepultura”)²².

La atribución de la basílica de Santa Maria sopra Minerva como el lugar de su sepultura puede deberse a su relevancia para la orden y porque contaba con un antiguo convento, dependiente del de Santa Sabina, y con un colegio, el Colegio de Santo Tomás de Aquino, más conocido como el *Angelicum* –actual Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino–. Precisamente la existencia de dicho convento y colegio en la época de Chacón, unido al papel de dicha iglesia para la Orden, fue lo que posteriormente pudo provocar esta confusión en torno a la sepultura del jienense²³.

Otros creen que habría fallecido el 29 de febrero de 1592: “y habiéndose consagrado por Febrero de 1592, y estando recibiendo los placémenes de todos los habitadores de Roma, le visitó la muerte en una breve enfermedad, y falleció el día 29 del dicho mes, á los sesenta y un años y treinta y cuatro días de su edad.”; “su mejor biografía es la que dá la verdadera fecha de su nacimiento (26 Enero 1530) y defunción (29 Febrero 1592), y salió á luz en la *Historia del Colegio Mayor de Santo. Tomás de Sevilla*, páginas 107-112, Sevilla, 1890”²⁴.

Buena parte de los estudiosos fijan el 14 de febrero de 1599 como la fecha de defunción: “murió en aquella ciudad en 14 de Febrero de 1599 á la edad de 59 años”; *Dopo ciò quale difficoltà può aversi ad accettare la data precisa della morte –14 febbraio 1599–* (“Después de eso puede tenerse alguna dificultad en aceptar la fecha precisa de la muerte –14 de febrero de 1599”); *Il C. mori a Roma il 14 febr. 1599.* (“Ch. murió en Roma el 14 de febr. de 1599”); *Il 14 febbraio 1599 mori l'erudito spagnolo Alonso Chacón* (“El 14 de febrero murió el erudito español Alonso Chacón”)²⁵. Claramente se trata de una equivocación al haber interpretado de manera incorrecta la fecha en latín “XIV KAL. FEBR.”, que, en efecto, como se ha de hacer con el cálculo de las fechas del calendario romano, no está refiriéndose al propio mes de febrero, sino a los días anteriores que corresponden a enero, es decir, el 19 de enero de 1599.

Efectivamente esta fecha se halla inscrita en una lápida que el padre Berthier, el general de los dominicos, colocó en homenaje en una de las paredes de la iglesia en 1919 (Fig. 6), Puede leerse el siguiente texto:

IN MEMORIAM
P. ALPHONSI CIACONII O. P.
QVI DE RE HISTORICA ET
ARCHEOLOGICA TVM PROFANA

22 Schott 1608, 242; Ghilini 1647, 12.

23 La información relativa a la iglesia puede consultarse en su propia web: <https://www.santamariasopraminerva.it/>.

24 Góngora 1890, 111; Redel 1909, 93.

25 Oliva 1831, 46; Mercati 1914, 356; Grassi Fiorentino 1980 y Ceresa 2012, 209.

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

TVM SACRA OPTIME. ERVDITVS
 ET MERITVS SCIENTIAE
 MULTIS DOCVMMENTIS EDITIS
 HIC APVD S. SABINAM. A.D. MDXCIX
 XIV KAL. FEBR. OBIIT ET SEPVLTVS EST
 POS. A.D. MCMXIX

A LA MEMORIA
 DEL PADRE ALFONSO CHACÓN DE LA ORDEN DE PREDICADORES.
 QUIEN FUE UN ÓPTIMO ERUDITO DE LOS TEMAS HISTÓRICOS Y
 ARQUEOLÓGICOS TANTO PROFANOS
 COMO SAGRADOS
 Y PRESTÓ SERVICIO A LA CIENCIA
 EDITANDO NUMEROSOS DOCUMENTOS.
 AQUÍ EN SANTA SABINA MURIÓ Y FUE ENTERRADO
 EN EL AÑO DEL SEÑOR DE 1599 A 14 DÍAS DE LAS CALENDAS DE FEBRERO.
 COLOCADA EN EL AÑO DEL SEÑOR DE 1919²⁶.

Dicha inscripción vuelve a enfatizar la erudición de nuestro autor y vuelve a señalar a la basílica de Santa Sabina como el lugar de su enterramiento. Así lo confirmó el propio Berthier basándose en una serie de fuentes que a día de hoy no nos ha sido posible localizar: *i documenti contemporanei affermano che egli fu sepolto nella nostra Chiesa*²⁷ (“los documentos contemporáneos afirman que él fue sepultado en nuestra iglesia”). El testimonio que Berthier nos proporciona es el que consideramos más verosímil y con mayor rigor científico, por su sabiduría y el alto cargo que tantos años ocupó en la orden. Seguramente pudo indagar y consultar documentos, hoy inexistentes, pero más precisos que los datos que han sido aportados por otros investigadores.

Puede darse que muriera a causa de una breve enfermedad, como ya algún que otro autor ha apuntado²⁸, y que su enterramiento en Santa Sabina se deba a que era –y lo es todavía hoy– la primera sede de los dominicos, razón por la que tenía el principal convento de la orden y, por tanto, una enfermería donde podría haber sido atendido.

Asimismo, erróneamente se ha llegado incluso a retrasar su muerte al año 1601: *sed aliquot postea annis, nam anno DCI, uti diximus, nuncupatoriam epistolam laudati Elegantiarum libri edidit*. (“sino

26 Quiero dar las gracias al padre D. Augustin Laffay, archivista de Santa Sabina, por atender mis consultas y ponerme a disposición todos los documentos allí disponibles.

27 Mercati 1914, 356.

28 Góngora 1890, 111.

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

algunos años después, pues en el año 601, como hemos dicho, editó la carta dedicatoria del alabado libro *Elegantiarum*"); "Esta tuvo lugar el 19 de Enero de 1601 en la misma Roma: fue enterrado en la Iglesia de Santa Sabina. [...] consta ciertamente haber seguido publicando obras hasta el año 1601, fecha la más probable de su muerte, como lo hemos dicho"²⁹. Esto se trata de una equivocación que se ha debido a la publicación de sus obras póstumas, ya que ha pasado desapercibido para muchos estudiosos que Alfonso Chacón tenía un sobrino homónimo, que fue heredero de algunas de sus obras.

Por su condición de religioso y haber hecho voto de pobreza, la mayor parte de los bienes de Chacón pasaron a ser propiedad de la Iglesia. A pesar de que a él le habría gustado destinar muchos de sus libros a la Biblioteca de El Escorial, ni por mediación del mismo rey fue posible. Por ello, Felipe II le transmitió al embajador este mensaje dirigido al papa: "le supplicareys de mi parte nos haga gracia de dar al dicho fray Alfonso Chacon la facultad que pide para el dicho efecto de testar."³⁰. El papa no pareció oponerse a las voluntades de Alfonso Chacón y el rey; sin embargo, se desconocen los motivos por los que la biblioteca donada nunca llegó a estar en el Escorial, pues no se ha conservado ningún registro.

Como ha quedado atestiguado en un inventario del 19 de mayo de 1599³¹, según el tesorero y coleccionista general el Sr. Cesario, la mayor parte de sus bienes, valorados en 1573 escudos, pasaron a engrosar la Biblioteca Vaticana, donde fueron catalogados por Marino Ranaldi (Vat. Lat. 8185, ff. 279r-388r): *Libri presi dalla libreria del q. P.re Ciacone per servitio della Biblioteca Vaticana di N. S.re*³² ("Libros tomados de la biblioteca del cual padre Chacón para servicio de la Biblioteca Vaticana de Nuestro Señor"); otros de sus bienes pasaron a mano del Cardenal San Marcelo: *fatto riporre nella libreria Vaticana alcuni..., et alcuni altri ne ha presi il Cardinal San Marcello*³³ ("se hicieron reponer en la librería Vaticana algunos..., y algunos otros los ha tomado el cardenal san Marcelo").

El resto de sus bienes, como indicábamos antes, los recibió en herencia su sobrino, quien rápidamente ocupó importantes cargos bajo el papado de Clemente VIII, pues hasta ahora se había mantenido al margen: *quale viveva fuora della religione*³⁴ ("el cual vivía fuera de la religión"), aunque suponemos que ya viviría en Roma desde 1574, cuando su tío se instaló en su vivienda particular³⁵. Él se encargó de publicar aquellas obras menos complejas de editar y cedió las demás.

Entre aquellas obras que fueron editadas por el sobrino encontramos las siguientes con algunas evidencias que no hacen más que destacar su carácter póstumo:

29 Antonio 1783-1788, 17; De Andrés 1944, 346-347.

30 Fragmento de una carta extraído de De Andrés 1944, 362.

31 Vat. Lat. 8185, págs. 124-136, en el protocolo 376 del secretario de la Cámara Lucio Calderini, ff. 379 ss. Aunque está disponible en https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.8185.pt.2 y se puede apreciar la caligrafía de Chacón, debido a su deteriorado estado, lamentablemente no puede leerse con claridad gran parte del texto.

32 Ceresa 2012, 209 y 215.

33 Lanciani 1913, 206.

34 Lanciani 1913, 206.

35 Caballero Venzalá 1989, 8.

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

1. *De Ieiuniis, et uaria eorum apud antiquos obseruantia* (1599), Roma, ed. Stefano Paolino. En su portada la palabra *nepotem*, “sobrino” y en el mismo prólogo el editor menciona a Chacón como su *patruus*, “tío paterno” y dice de él *iam uita functi*³⁶, es decir, “ya sin vida”.
2. *Raccolta di uarie deuotioni col modo di dire il santissimo Rosario a chori, come lo dice la Compagnia di quello nella Minerua di Roma; aggiuntoui di nuouo il modo di confessarsi: & altre cose. Per Alfonso Ciaccone di Baeza* (1601), Roma, ed. Carlo Vullietti.³⁷
3. *Elegantiarum ex M. T. Ciceronis Epistolis, libri tres* (1601), Roma, ed. Carlo Vullietti.
4. *Tredecim Gregoriorum Romanorum Pontificum gloriosa et praeclara gesta, ad Sanctissimum Dominum Nostrum Gregorium XIII*³⁸ / *Vitae et gesta summorum Pontificum a Christo Domino usque ad Clementem VIII, nec non S. R. E. Cardinalium cum eorumdem insignibus* o “Vida de los pontífices” (1601), Roma, ed. Stefano Paulino³⁹. En el prólogo el sobrino se dirigió al papa Clemente VIII aclarando que él era el heredero de su tío: *cum me patru haeredem institueris* (“Al haberme nombrado a mí heredero de mi tío”)⁴⁰. Asimismo, la poca atención prestada a las abreviaturas latinas *bo. me.* –“de buena memoria”–, no ha ayudado a aclarar el asunto. El texto con fecha del 13 de diciembre de 1599, si se leía con el debido detenimiento, daba a entender que por supuesto se trataba de un homenaje póstumo a su difunto autor: *Cum, sicut accepimus, dilectus filius Alfonsus Ciacconius, b<onae> m<emoriae> Alfonsi Ciacconi nepos, quemdam librum Vitae et gesta Pontificum...* (“Como, según sabemos, el dilecto hijo (del Papa) Alfonso Chacón, sobrino del Alfonso Chacón de buena memoria, un cierto libro de Vidas y Gestas de los Pontífices... etc.”)⁴¹.

Como curiosidad, cabe destacar otra diferencia entre las obras editadas por el sobrino y aquellas que se publicaron por el propio autor: el sobrino escribía solamente su nombre y apellido (Fig. 7, 8, 9 y 10), mientras que nuestro Chacón en sus obras impresas para referirse a él mismo, casi siempre solía escribir una “F” delante de su nombre, como abreviatura de *frater*, es decir, fray Alfonso Chacón (Fig. 11, 12, 13 y 14).

36 Prólogo, 1.

37 Vat., Stamp.Barb.VVIII.169.

38 Vat. Lat. 5515, ff. 21r-44r. Estos son algunos folios manuscritos que se han conservado de ella, aunque también tenemos la obra impresa, tal y como se indica a continuación.

39 Fue una de las obras que más fama le dieron, llegando a tener hasta cuatro ediciones posteriores que ampliaron la historia con papas sucesivos. De ella se han conservado veintitrés folios manuscritos, en el último de los cuales se puede observar la firma del autor: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.5515. La obra impresa pudo llegar a ser corregida por él en las pruebas de impresión.

40 Prólogo, 3.

41 Prólogo, 5. Para la traducción, Tormo 1942, 155-156.

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

Además, por si fuera poco, un letrero que da nombre en su honor a una de las calles cercanas a la basílica de Santa Sabina aumentó aún más la confusión respecto a la fecha de su fallecimiento, pues contiene su nombre y apellido italianizados y su supuesto año de la muerte, el 1601, precedido por el símbolo de la cruz: “Via Alfonso Ciacconio, Storiógrafo domenicano † 1601 nel convento di Santa Sabina” (Fig. 15). No obstante, se sigue insistiendo en que el lugar de su tumba es el convento de la basílica de Santa Sabina.

4. Conclusiones

La figura de Alfonso Chacón aún no ha sido en la actualidad lo suficientemente estudiada, de ahí que tampoco se hayan hecho las investigaciones pertinentes que de verdad hayan clarificado cuándo nació y murió este humanista. Por ello, en este artículo hemos tratado de arrojar luz en torno a dicho asunto, dando a conocer las fechas en las que se produjeron su nacimiento y muerte a partir de los datos que aportan las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones conservadas.

A raíz de los estudios que hasta ahora se han llevado a cabo, nos hemos percatado de la confusión y los múltiples errores que han circulado induciendo a una datación incorrecta. Por una parte, su nacimiento se ha fijado equivocadamente en las siguientes fechas: 1540, 1542 y 26 de enero de 1530; por otra parte, su fallecimiento: 1590, 29 de febrero de 1592, 14 de febrero de 1599 y 1601. Para tratar de solventar estos errores, en las presentes páginas hemos recopilado y analizado todo aquello que puede darnos a conocer con más veracidad las fechas concretas de su nacimiento y muerte, sin restarle importancia a los lugares en cuestión donde tuvo inicio y fin su vida, pues es allí donde nos topamos con las pruebas más antiguas y, por tanto, más certeras.

De esta manera, podemos afirmar que su nacimiento se produjo en la ciudad de Baeza en la provincia de Jaén, en una fecha que aproximadamente ha de situarse entre el 12 de noviembre y, como tarde, el 11 de diciembre de 1530, ya que tenemos claro que su bautismo fue el 12 de diciembre de 1530 en la Parroquia del Salvador de su ciudad natal, como muy bien atestigua la partida de bautismo original conservada en los archivos de la misma. Mientras que su muerte fue probablemente en el convento de la basílica de Santa Sabina all'Aventino en Roma, ciudad de la que no se desplazó desde que llegó allí para trabajar al servicio de la Biblioteca Apostólica Vaticana. La fecha de su defunción ha de establecerse en el 19 de enero de 1599, de acuerdo con la lápida que el padre Berthier le dedicó en homenaje.

Para finalizar, no descartamos en el futuro la aparición de nuevos documentos que aporten más información relevante tanto sobre este asunto como sobre otros aspectos diversos y esperamos interesantes aportaciones de otros investigadores que hagan que la figura de Alfonso Chacón se asiente sobre los sólidos cimientos documentales que cualquier humanista de su talla merece.

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

5. Bibliografía

Archivos consultados

- Envío 12. Caja 22, doc. 365. (4 folios); Chacón, A. (20/1/1577). Carta al rey Felipe II mediante el secretario Mateo Vázquez de Leca. Biblioteca del Instituto de Valencia de Don Juan (Madrid).
- Envío 12. Caja 22, doc. 366. (4 folios); Chacón, A. (24/3/1577). Carta al rey Felipe II mediante el secretario Mateo Vázquez de Leca. Biblioteca del Instituto de Valencia de Don Juan (Madrid).
- Envío 61 (II). Ff. 119-120. Chacón, A. (10/7/1579). Carta al rey Felipe II mediante el secretario Mateo Vázquez de Leca. Biblioteca del Instituto de Valencia de Don Juan (Madrid).
- Libro I de Bautismos de la parroquia de El Salvador, f. 26r. Partida de bautismo de Alfonso Chacón. Vat. Lat. 8185. Inventario del 19 de mayo de 1599. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.8185.pt.2 [Consulta: 10/01/22].

Obras del autor

- Chacón, A., *Tercer álbum vaticano o De coemeteriis vetustis urbis Romae, intra quae SS. martyrum et Christi confessorum corpora in primitiva ecclesia Sepeliebantur, et de ülorum vestigiis et minis nuper repertis*, s.f. (Vat. Lat. 5409). https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.5409 [Consulta: 10/01/22]
- Chacón, A., *De Ieiuniis, et uaria eorum apud antiquos obseruantia (1599)*. Roma, ed. Stefano Paulino, 1599.
- Chacón, A., *Elegantiarum ex M. T. Ciceronis Epistolis, libri tres*. Roma, ed. Carlo Vullietti, 1601,
- Chacón, A., *Raccolta di uarie deuotioni col modo di dire il santissimo Rosario a chori, come lo dice la Compagnia di quello nella Minerua di Roma; aggiuntoui di nuouo il modo di confessarsi: & altre cose. Per Alfonso Ciaccone di Baeza*. Roma, ed. Carlo Vullietti, 1601 (Vat., Stamp.Barb.VVIII.169).
- Chacón, A., *Vitae et gesta summorum Pontificum a Christo Domino usque ad Clementem VIII, nec non S. R. E. Cardinalium cum eorumdem insignibus* (1601). Roma, ed. Stefano Paulino, 1601 (Vat. Lat. 5515, ff. 21r-44r). https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.5515. [Consulta: 10/01/22].
- Chacón, A., *Bibliotheca libros et scriptores ferme cunctos, ab initio mundi ad annum 1583, ordine alphabetico complectens*. Ámsterdam, 1731.

Fuentes secundarias

- Antonio, N., *Bibliotheca hispana nova, sive hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV flourere notitia*. Madrid, 1783-1788.
- Caballero Venzalá, M., *Diccionario bio-bibliográfico del Santo Reino de Jaén*, III, nº 1-39, 1989.

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

- Ceresa, M., *Storia della Biblioteca Apostolica Vaticana II. La Biblioteca Vaticana tra riforma cattolica, crescita delle collezioni e nuovo edificio (1535-1590)*. Ciudad del Vaticano, 2012.
- Dávila Pérez, A., *Benito Arias Montano. Correspondencia conservada en el Museo Plantin-Moretus de Amberes*, Colección Textos y Estudios Humanísticos "Palmyrenus", III. 2. Madrid-Alcañiz: Instituto de Estudios Humanísticos – Editorial Laberinto – CSIC, 2002, 795-797
- De Andrés, G., "1 P. Alfonso Chacón: un capítulo de la historia de la Real Biblioteca de El Escorial", *La Ciudad de Dios* CLVI, 1944, 342-359.
- De Rossi, G. B., "L'autografo del Ciacconio", *Bullettino di archeologia cristiana* II, 1864.
- Ghilini, G., *Teatro d'huomini letterati*, II. Venecia, 1647.
- Gimeno Pascual, H., "Alonso (o Alfonso) Chacón". *Diccionario biográfico español*. 2017, <http://dbe.rah.es/biografias/18264/alonso-o-alfonso-chacon> [Consulta: 10/01/22].
- Gómez Moreno, A., *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*. Madrid, 1995.
- Góngora, D. I., *Historia del Colegio Mayor de Sto. Tomás de Sevilla II*. Sevilla, 1890.
- Grassi Fiorentino, S., "Chacón, Alonso", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 24, 1980, <http://www.treccani.it> [Consulta: 10/01/22].
- Macías Rosendo, B., *La Correspondencia de Benito Arias Montano con el Presidente de Indias Juan de Ovando. Cartas de Benito Arias Montano conservadas en el Instituto de Valencia de don Juan*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2008.
- Matallanes, A., *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, 1972.
- Mercati, G., "La data della morte del P. Ciaconio", *Studi romani*, II, 1914, 354-356.
- Oliva, N., *Diccionario histórico o biografía universal*. Tomo IV. Barcelona, 1831.
- Pacheco, F., *Libro de descripción de los verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*. Madrid, 1599.
- Pernet., C., n.1585, "Alphonsus Giaconius 22", *Illustrissimum, omnique uirtutis, et scientiarum laude praestantissimum uirorum icones*. Roma, (Stampe I.2.), 1625, https://digi.vatlib.it/view/GDS_Stampe.I.2 [Consulta: 10/01/22].
- Quétif, J.- Échard, J., *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati* II. París, 1721.
- Redel, E., *Ambrosio de Morales. Estudio biográfico*. Córdoba, 1909.
- Sagredo, J., *Bibliografía Dominicana de la Provincia Bética, 1515-1921*. Almagro. 1922, 45-47.
- Santa Maria sopra Minerva, <https://www.santamariasopraminerva.it/>, [Consulta: 10/01/22].
- Schott, A., *Hispaniae bibliotheca seu de academiis ac bibliottheis. Item elogia et nomenclator clarorum Hispaniae scriptorum, qui latine disciplinas omnes illustrarunt, philologiae, philosophiae, medicinae iurisprudentiae ac theologiae*, Tomo III, Frankfurt, 1608.
- Tormo, E., «Charlas académicas: El padre Alfonso Chacón, el indiscutible iniciador de la arqueología de la arte cristiana», *Boletín de la Real Academia de la Historia* CXI, 1942, 151-199.

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

Apéndice de Imágenes



Fig. 1. Retrato de la Biblioteca Vaticana. "Alphonsus Giacconius 22", *PERNET.*, C. n.1585 (1625), *Illustrissimorum, omnique uirtutis, et scientiarum laude praestantissimorum uirorum icones.* (Stampe I.2.), Roma. Disponible online en https://digi.vatlib.it/view/GDS_Stampe.I.2

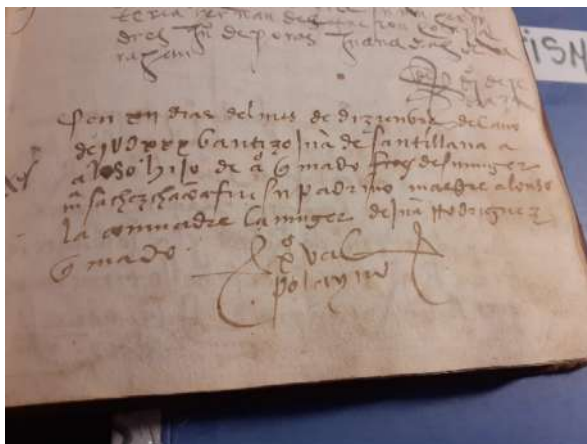
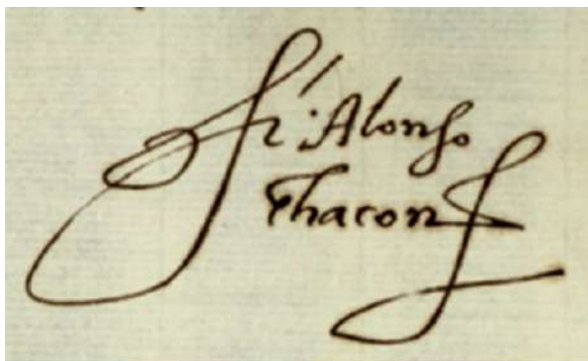


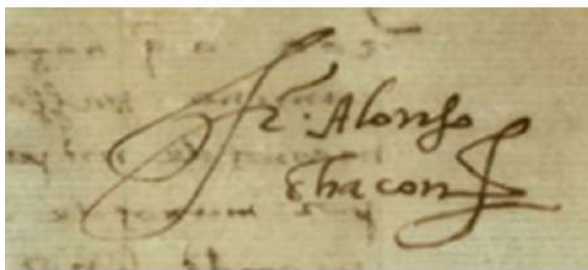
Fig. 2. Partida de bautismo original conservada en los archivos de la Parroquia de El Salvador de Baeza (Jaén).

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

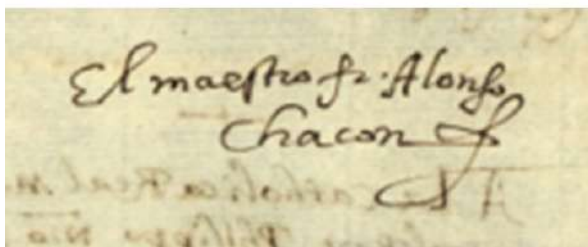


Fr. Alonso
Chacón

Fig. 3, 4 y 5. Firmas extraídas de algunas de las cartas dirigidas al rey Felipe II.



Fr. Alonso
Chacón



El maestro fr. Alonso
Chacón



IN MEMORIAM
P. ALPHONSI CIACONI O.P.
QVI DE RE HISTORICA ET
ARCHAEOLOGICA TVM PROFANA
TVM SACRA OPTIME ERVDITVS
ET MERITVS SCIENTIAE
MVLTVS DOCUMENTIS EDITIS
HIC APVD S. SABINAM A.D. MDXCIX
XIV. KAL. FEBR. OBIT ET SEPVLTVS EST
POS. A.D. MCMXIX.

Fig. 6. Lápida de Alfonso Chacón colocada en 1919 por el p. Berthier en una de las paredes de la basílica de Santa Sabina all'Aventino (Roma).

Aproximación a las fechas del nacimiento y la muerte del humanista Alfonso Chacón según los datos de las fuentes literarias, los archivos y las inscripciones

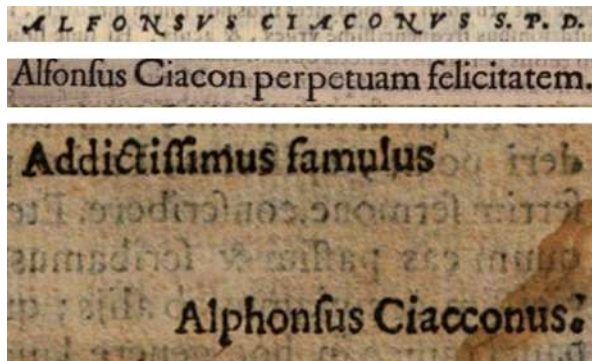


Fig. 7, 8, 9 y 10. Nombre del sobrino de Alfonso Chacón en las obras póstumas.

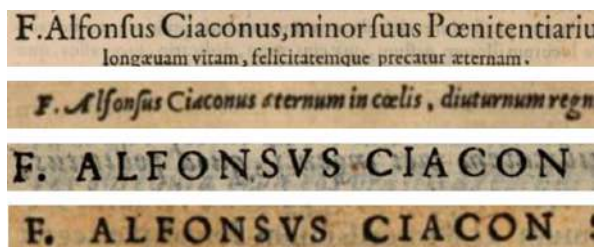
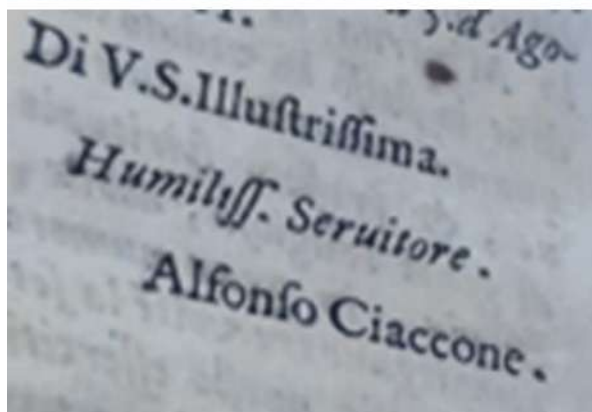


Fig. 11, 12, 13 y 14. Nombre del autor en algunas de sus obras impresas en vida.



Fig. 15. Calle en homenaje a Alfonso Chacón, vecina a la basílica de Santa Sabina (Roma).