Volume 142, 2014, fascicolo 2

RIVISTA DI FILOLOGIA

E DI ISTRUZIONE CLASSICA

2014
LOESCHER EDITORE
TORINO

0035 6220

Lepos e mores. Una giornata su Catullo. Atti del Convegno Internazionale (Cassino 27 maggio 2010). A cura di Alfredo Mario Morelli (Collana di Studi Umanistici, 2). Cassino, Edizioni Università, 2012, pp. 283.

Il volume documenta i lavori di un convegno dedicato allo spazio nel quale la poesia catulliana accoglie, conciliandoli in modo spesso paradossale, '*lepos* e *mores*' vale a dire, *esprit de finesse* e valori tradizionali; in una rapidissima *Introduzione* (9-11) il curatore, Alfredo Mario Morelli, illustra la logica comune delle relazioni, elencando «alcuni importanti nuclei di riflessione», che sostanzialmente potremmo ridurre a due, ossia alla rappresentazione della *persona* (compresa quella dell'io-narrante) e alla forza attrattiva dell'etica quiritaria sulle relazioni umane del poeta.

Franco Bellandi (*Amour-passion e amore coniugale nella poesia di Catullo*, 13-71), già nel passato (vd. *Lepos e pathos*, Roma 2007) aveva riflettuto sulla ricchezza affettiva e culturale del *Liber Catulli*, considerandone le interferenze tra moderno senso estetico e tradizione romana ed, ancora, la versatilità con la quale l'opera si dispone nei codici della 'lirica'. Il tema non è, dunque, nuovo per lo studioso, ed è qui svolto con particolare sollecitudine delle implicazioni psicologiche e sociali dell'amore passionale, con rilievi in merito a svariati *Carmina* (5, 8, 37, 68 B, 70, 75, ecc.), ma soprattutto a *Carm.* 51: collocato in una «fase della storia d'amore precedente il momento del *Carm.* 11», ma sottratto alla convenzione del *coup de foudre*, è oggetto di un giudizio di unitarietà, contro la tendenza ad esasperare la dicotomia tra la cosiddetta *Otium-Strophe* e il resto. Ne sono qui osservati motivi costituenti e rapporti con modelli greci conclamati, specialmente con i frr. 16 e 31 V di Saffo, ma anche con altri, di più sottile individuazione, in una 'galleria' nella quale spiccano per significatività le indicazioni su testi euripidei e platonici. B. ragiona sugli impulsi della morale sociale nell'inquieta coscienza di Catullo e sul comporsi di elementi convenzionali in una testualità nuova: il νόσος d'amore, essenza

stessa della vita per l'amante, è in *Carm*. 51 studiato dal punto di vista personale, di 'malato', ma anche, criticamente, dal punto di vista dei 'sani'. Così, l'amore passionale si muta da valore in disvalore, e se è riconosciuto da un lato quale 'divina follia', capace di spingere l'amante al 'Sublime', dall'altro è possessione 'infernale', che ispira i gesti più crudeli e inauditi. B. si sofferma quindi su paradigmi esemplari ed auto-esemplari di amore disgraziato, ossia su figure letterarie di Fedra (con particolare riferimento alla tragedia di Euripide) e Medea (di nuovo quella di Euripide, ma anche quella di Apollonio), celebri 'antenate' dell'Arianna di Catullo; in questa rileva il sovrapporsi degli effetti psicologistici con altri, patologici, che in quegli stessi anni sollecitano le curiosità scientifiche di Lucrezio, e persino di Cicerone, immettendo nel dominio di Saffo, 'sacerdotessa' del demone 'dolce-amaro', una fatale prospettiva di laicizzazione: qui, appunto, lo scarto nettissimo di *Carm*. 51 di Catullo dai modelli. È l'adesione profonda, a dispetto degli atteggiamenti 'scapigliati', alla morale sociale che detta questa posizione sull'*amour-passion*; per altri versi, il carattere 'monomaniacale' ne favorisce lo stabilirsi di un'innegabile contiguità con lo '*amor legitimus*', e fa sì che il matrimonio possa essere acquisito quale archetipo di un rapporto di durevole simmetria. È dalla mancata realizzazione di tale rapporto che, ovviamente, nascono il fascino sentimentale di Catullo ed il successo del *Liber*: gli Elegiaci, e soprattutto Properzio, vi troveranno la parabola che li conduce dalla mutua passione al tradimento, al «futuro di degrado» per la donna, al riscatto dal *servitium* ed al 'reinserimento', morale e letterario, per l'amante-poeta.

Osservazioni atte a rimuovere il pregiudizio (ove persistesse) che mai si tocchino i mondi di Catullo e di Cicerone, cioè quello dei giovani intellettuali contestatarii e quello dei *boni cives*, derivano dal contributo di Leopoldo Gamberale (*Aspetti dell'amicizia poetica tra Catullo e Calvo*, 203-245). G. parte dalla dichiarazione che un tema banale come quello dell'amicizia tra Catullo e Calvo è tale, però, da «meritare, per contrasto, qualche particolare attenzione»; in effetti, la saldezza del sodalizio risulta garantita da numerose attestazioni di Catullo stesso (*Carm*. 14, 50, 53, 96, *et all*.) e delle fonti; ciò finisce per generare nell'immaginario dei Moderni «un Calvo a misura di Catullo», che certamente non è quello 'vero', non fosse altro per l'impegno di Calvo nell'attività pubblica. G. propone quindi una serie di testi volti ad illustrare nella loro complessità i rapporti tra Cicerone e Calvo, deducendone che, se è inesatto negare il contrasto tra i due, per via dell'opposta militanza politica e, anche, delle diversità nella prassi oratoria, non meno lo è generalizzarlo, potendosi percepire con una certa sicurezza reciproco rispetto umano e professionale. In linea di massima, G. si pone in controtendenza rispetto ad un giudizio che enfatizza gli aspetti protestatari della poetica catulliana, finendo per svalutarne la forte sostanza etica, ed è da questa prospettiva che esamina vocaboli, metafore, allusioni, che caratterizzano il *foedus amicitiae*, riscontrandoli analoghi a quelli del *foedus amoris* e indicando precisi parallelismi, specialmente nei

Carm. 14 e 50. Del primo segue una critica che ha accettato, da tempo, la bipartizione (p. es. T. P. Wiseman, *Catullan questions*, Oxford 1969, xxx; Bellandi 2007, *cit*., 51 sg.; e già R. M. A. Ellis, *A commentary on Catullus*, Oxford 1889[2], 55-56) ravvisando dal v. 24 un nuovo componimento (forse incipitario di una silloge per Giovenzio). Le argomentazioni di G. sono abbastanza convincenti, non mi sembrano risolutive, però, non essendo del tutto peregrine, o – come lui stesso scrive - «singolari», eccezioni del tipo di quelle mosse da P. Claes (in *Concatenatio catulliana. A new reading of the Carmina*, Amsterdam 2002, 9-10), fondate sul comune valore prospettico dell'imperativo e del futuro. Trovo senz'altro da condividere invece, in merito a *Carm.* 50, la presa di distanza da interpretazioni basate sull'ipotesi di mentalità anti-romana del poeta; semmai, è palese l'aspirazione ad un '*otium*' di reciprocità affettiva ed intellettuale, che ha paralleli in più *loci* ciceroniani sull'amicizia (p. es. *Lael*. 104, *Att*. 9, 10, 1-2). Opportunamente, direi, se ne trae conforto a rimuovere sottintesi omoerotici dallo spazio della rappresentazione del rapporto amicale, per ammettervi il sistema valoriale dei *boni cives*: accanto alla poesia, all'affetto, alla gratuità, prendono posto la *fides* ed il *sacrum*. D'altronde, G. ritiene che l'opera di Catullo non rifletta, come invece per più versi quella di Cicerone, «valori etici teorizzati» da scuole filosofiche, ma che viceversa Cicerone esprima, talora, «un disperato bisogno di rapporti sinceri e 'gratuiti'»: mi sembra, in verità, che le due cose non si escludano, dato che la 'filosofia' di Cicerone, mediando fra innovazione e tradizione, attesta lo stato di avanzamento nella cultura Romana di una crisi salutare, della quale anche Catullo, *aliter*, si fa testimone.

Che *lepos*, *venustas*, *urbanitas*, siano sorta di *keywords* del codice etico-estetico del *Liber*, e che lo scomma rifletta la reazione del poeta al degrado morale, è rilevante nel discorso di Sven Lorenz (*Versiculi parum pudici: The use of obscenity in the Liber Catulli*, 73-97); la relazione m'è parsa interessante e per il tema in sé e per la sollecitudine della fruizione didattica del *corpus Catullianum*, adattissimo allo studio del Latino nei Licei, purché – giustamente rileva L. - non manchi buon senso nella selezione e nella presentazione dei testi. Paradigma esemplare di tale mancanza L. addita (93-95) nell'interpretazione, che in *Carm.* 2 e 3 fa del *passer* una divertente metafora del *penis*. Lo studioso ne ripercorre nei punti salienti la lunga storia, che da Marziale passa a illustri Umanisti (Sannazzaro, Poliziano, e altri), per giungere a noi non del tutto incontrastata, ma comunque troppo fortunata (vd. ora M. Fontaine, *The Lesbia code*, «QUCC» 89, 2008, 55-69; N. Holzberg, *Catull. Der Dichter und sein erotisch Werk*, München 2002, 64-67; tra gli avversatori, vd. F. Della Corte, *Catullo. Le poesie,* Milano 1977, 232-234; H. D. Jocelyn, *On some unnecessarily indecent interpretation of Catullus 2 and 3*, «AJPh» 101, 1980, 421-441). Pur ammettendo che la menzione ne sia, ormai, irrinunciabile, L. le nega ogni credibilità, adattando al caso la sentenza di Quintiliano (8, 3, 44), secondo la quale talvolta i testi suggeriscono immagini del «vizio non degli

scrittori, bensì dei lettori». Fondamentalmente, tale posizione trova sostegno nella considerazione che i sottintesi osceni disporrebbero in un'ottica demistificante anche le espressioni di amore e di tenerezza per Lesbia, dedicataria dei carmi, mentre nulla è *turpe* nella sua connotazione, negli atti che compie, negli oggetti che l'attorniano, finché ella è fedele o creduta tale, finché il *pius* amante non ne riconosce le *iniuriae*. È chiaro oltre tutto che, per quanto si possa rigettare l'idea del criterio autoriale nell'ordinamento del *Liber* (ma anche su questo punto L. esorta alla cautela), una Lesbia ninfomane, meretrice da «un asse», protagonista di *turpes ioci*, è di *Carmina* che la omologano agli ex-amici corrotti, malfidi, persino *cinaedi*: alcuni di questi (il 16 specialmente, ma anche l'11, il 37, il 58, *et all.*), sono qui analizzati da L. senza alcun puritanesimo, con sicura competenza delle varietà stilistiche (e pragmatiche) di una poesia, nella quale la *aischrologia* sempre risponde ad esigenze di πρέπον.

L'*urbanitas* è finezza dei modi e del parlare, che distingue il cittadino dal campagnolo, l'Italico dal Barbaro, e certamente è di più, è *ethos*; intorno a questo 'polo' si organizza la relazione di Lindsay Watson (*Catullus, inurbanitas and the Transpadanes*, 151-169), che esamina le menzioni dei Traspadani nella poesia catulliana, deducendone conclusioni difformi da quelle di studiosi che vi ravvisano fierezza e attaccamento alle radici (vd. tra gli altri T. P. Wiseman, *Catullus and his world. A reappraisal*, Cambridge 1985, 107-110; di recente, V. Rimel, *Martial's Rome. Empire and the ideology of epigram*, Cambridge 2008, 186-187). È, in effetti, improbabile che si debba (o si possa) applicare a Catullo una marca di nostalgico provincialismo simile a quella applicata talora a Livio; occorre quindi distinguere, come fa W., riferimenti a *Realien* geografici e naturali, evocati circostanzialmente per fungere da sfondo ad incontri o a memorie comuni con i *sodales* conterranei (p. es., *Carm.* 31; 35; 68, 27 sgg., ecc.), da altri, caratteriali, fisiognomici, linguistici, ecc., volti a stigmatizzare (p. es. *Carm.* 22; 59; 97, ecc.) volgarità e bassezza, nell'esprimersi, nella gestualità, e soprattutto nel sentire, di soggetti non o malamente civilizzati, *inurbani* dunque, ma *reprobi*, anche. E se certamente occorre rendersi conto degli slanci sentimentali di Catullo, che si strugge di poesia e d'amore, agognando la patria d'adozione (W. cita, p. es.: *… Romae vivimus: illa domus, / illa mihi sedes, illic mea carpitur aetas*, *Carm.* 68, 34-36), pure, non so se si possa condividere che, in nome di ciò, tratti panoramici e antropologici della regione transpadana dislochino, accidentalmente quasi, la *venustas* di Roma. Comunque, W. ha ben ragione sul fatto che «urbanitas as an instinctual and aesthetic phenomenon, is notoriously difficult to define – and was so for Romans themselves» (154), e che si può tentare di avvicinarsi, se non appunto alla definizione, almeno alla comprensione della polisemia, valutandola in rapporto a nozioni contrarie come *inurbanitas*, *invenustas*, *illepiditas* e simili; o ricorrendo a documenti coevi, 'normativi' dell'etica, in specie a quelli ciceroniani (p. es. *Brut.* 169-171; *Prov. Cons.* 29, *et all.*). A tal uopo, W. si sofferma su testi esemplari sotto

questo profilo, ad esempio, quelli relativi ai canoni della bellezza muliebre: *Carm.* 41, attacco nominativo contro Ameana, e quello di *Carm.* 43, anonimo, ma verisimilmente contro la medesima: *defututa puella*, *male sana*, amica del *decoctor Formiani*, è più «brutta» per via della sfrenata cupidigia, che la fa prostituire; ed è bella comunque solo per la provincia, non per Roma, mancandole la nobile grazia e la raffinatezza che, invece, sono di Lesbia. W. considera anche il *famosum Carmen* 59 contro Rufolo e Rufa, «a sort of bastardised Gallic version of the Roman wedding formula ubi tu Gaius ego Gaia», che riportano alla gallica *Bononia* i natali del 'Rosso' squallido compagno della non meno squallida 'Rossa': *fellatrix*, adultera, addirittura ladra di offerte mortuarie, probabilmente lei pure – lo dice il colore dei capelli – di provenienza gallica. Ottimamente W. rifiuta il punto di vista che alla provincia associa *fides*, *verecundia*, *frugalitas*, ecc., rivendicandone la presenza nella lista delle virtù romane: d'altronde, non diverse sono le virtù degli Italici, o meglio dei *boni cives* Italici, e strano sarebbe che, tra questi, non figurassero anche i cittadini delle colonie Transpadane. Sicché, se è giusto indicare nell'atteggiamento del poeta uno spiccato senso di estraneità rispetto alla comunità d'origine, *rustica* a paragone della Romana, esso si fonderà non tanto su ragioni morali quanto estetiche, e più sulla ricercatezza dei propri modi e sulla superiorità intellettuale, che sull'alterità antropologica. Conferma ne può venire da un passo, riportato da W. (167-169), cioè da quel cataloghetto (*Carm.* 39, 10-15) di genti, tutte sicuramente inurbane, ma tutte migliori della celtibera ai quale appartiene quell'Egnazio, che ride ai funerali e 'si lava' (!) i denti con l'urina: a fianco di Sabini, Tiburtini, Umbri, ecc., figurano anche i *Transpadani*, rustici, ma per Catullo «miei» (*aut Transpadanus, ut meos quoque attingam*, v. 14). Del resto, anche il costante ricorso, rilevato con accuratezza da W. (vd. p. es. 161-163, per *Carm.* 97), a termini dialettali 'suoi', preferiti ad altri, segnalerà semplicemente miglior conoscenza, assoluta disinvoltura, e – chissà – forse anche un pizzico di attaccamento alle radici.

Delle altre relazioni, quella di Alfredo Mario Morelli (*Invenustus amator: una analisi di Catull. 69 e 71*, 99-135), e quella di Li Song-Yang (*Catullo 71, 4*: *a te oppure autem?*, 137-150) sono vicine nel tema, non per caso ma per condivisione d'interessi, come dichiarano note autoriali (vd. 99, 136). Quella di S. Y. riguarda in particolare *Carm.* 71, proponendo in: *mirifice est † a te nactus utrumque malum* (v. 4), la correzione in *autem* del tràdito *a te*; la congettura è sostenuta con argomentazioni non carenti di logica, ma non persuasive, legate principalmente al senso ed allo stile del testo. Numerosi nel tempo sono stati, dettati dalle stesse ragioni, i tentativi di emendamento, molti dei quali elencati qui (138-140; ma vd. *et* Morelli 118-119, che resta abbastanza cauto sulla opportunità di correggere *a te*); tuttavia, il senso – come dirò tra un attimo - non manca affatto, ed a non intervenire esortano l'univocità della tradizione manoscritta e la piena regolarità del nesso dal punto di vista della sintassi. S. Y.

lo ammette, del resto (140), anzi ne presenta qualche *locus parallelus* e, se dubita della bontà del testo, dubita soprattutto per la mancanza di attestazioni di *nancisci morbum ab aliquo*. Forse, poteva considerare l'uso di sinonimi del verbo più correnti nell'epoca di Catullo, quali p. es. *accipere*, *sumere*, ecc.; ed ancora l'esatto corrispettivo offerto, nel lessico medico, da λαμβάνειν νόσον ἀπό τινος, ben testimoniato nel *C. H.* (cfr. p. es. *De Affect. Inter*. 25; 51, Anast. *Viae Dux*, 6, 1, ecc.) e così accreditato da proseguire nell'Italiano 'prendere una malattia da'. E sarebbe utile, poi, considerare passi (specie di Augustei, vd. Hor. *Epd.* 16, 61-62, *Carm.* 1, 37, 9-10; Verg. *Ecl.* 1, 49-50, *et all.*), nei quali la *contaminatio*, attinente alla sfera morale, può passare anche al corpo: i *Morbi* sono – e l'Ade virgiliano lo suggerisce con estrema perspicuità – non astrazioni, ma demoni, deputati ad attivare, per capriccio, per fatalità, per colpe umane anche, il meccanismo patologico, 'infettando' per via tattile o altrimenti sensoriale. Così è del tutto irrilevante nel contesto catulliano –ed in verità anche S. Y. ne è consapevole – che la podagra sia riconosciuta come non infettiva, ma è ben rilevante che insorga per lo più a sèguito di bagordi, e che pertanto possa essere annoverata tra i *morbi* dell'anima (il senso morale di *morbus* almeno in *Carm.* 39, 7, offensivo; ed in *Carm.* 76, 25, dov'è invece drammatico); *nec mirum*, allora, che possa transitare da un compare all'altro, passando tramite gli occhi, il tatto, o l'olfatto; infine: miasmi di sporcizia e di peccato si confondono qui (vv. 1, 6), come in *Carm.* 69, dove il *fetor* del vizioso è senz'altro *pestis* (v. 9). Ottime garanzie al testo tràdito derivano, comunque, da *Carm.* 57, contro un'altra coppia di 'reprobi' – Mamurra e Cesare –, 'gemelli' e 'malati' delle stesse malattie: intellettualoidi, adulteri, avari, persino *cinaedi*, ambedue, e non a caso, perché 'infettati' nella promiscuità dello stesso letto.

Di questo e dello strettamente connesso *Carm.* 69, si occupa – ne dicevo sopra – Morelli, che in *Carm.* 71 rileva un *lucidus ordo verborum*, una mistione di lingua volgare ed elegante, rivelatori di intenti malevoli nei confronti di destinatari aborriti; vi rileva ancora l'uso nell'uno di parole affettive, giuridico-religiose nell'altro, a scopo di straniamento: ciò risulta ovviamente condivisibile, non so invece se si può egualmente condividere che la diversa estrazione lessicale contribuisce a suggerire in *Carm.* 71 «caratteristiche senz'altro differenti» (114), e che sia addirittura più 'cattivo' dell'altro. Comunque, immaginare che del *caper* si voglia enfatizzare, con l'aggressività anche l'inadeguatezza all'amore, e che la *libido*, della quale l'animale è simbolico, sia relegata «sullo sfondo» (105), mi sembra incoerente al καιρός del carme, rivolto a un corteggiatore respinto proprio a causa delle sue abitudini selvatiche: il 'doppio' del *trux caper* (v. 6) meno bene sarà equiparato ad una «bestia spaventosa», «irritabile», «refrattaria all'amore», che ad una, citata (p. es. in Hor. *Epd.* 10, 23; Verg. *Ecl.* 7, 7; Ovid. *Met.* 10, 327, ecc.) per la proverbiale incontinenza. Il senso di 'indomito', che potrebbe esser più idoneo a *trux* di quanto non sia refrattario, non è infatti inusuale nella poesia degli Augustei, ed alcuni esempi ne riporta M.

stesso (106; vd. in specie Prop. 2, 34, 50): il 'caprone' risulta così inconsulto e propenso alla *vis*, in campo sessuale come in altri. Ciò sembra confermato anche in *Carm*. 71, dove la patina linguistica arcaico-religiosa (v. 1) suggerisce di non sdegnare l'allusione ai *Lupercalia*, nel cui àmbito il *sacer caper* dona, non senza violenza, la fecondità (vd. Ellis 1889, *cit*., 435-436). L'uomo dall'*horridus cultus* e dall'acuto fetore, inoltre, in ambedue i *Carmina* è parimenti oggetto di repellenza per l'assommarsi di *crimina* di lunga tradizione scoptica, che tanti guai causeranno ad una 'discendenza' oraziana ed elegiaca di corteggiatori *invenusti* (vd. Hor. *Epd*. 12, 5; *Epist*. 1, 6, 27; e poi ancora Auson. *Epigr*. 79, 5, ecc.). È interessante che il *magister* Ovidio (*Ars Am*. 1, 521-522; *ibid*. 3, 193-196; *Medic*. 11-20, ecc.) esplicitamente ne metta in guardia gli allievi, uomini e donne, benché (a parole, almeno) gli sembri improbabile che cittadini Romani ne 'pecchino'; infatti, essi sono distintivi di inciviltà, pertanto appropriati a Caucasici, Sciti, o di altre etnie barbariche, piuttosto che a loro: guardando la cosa in questa prospettiva, però, è evidente che Catullo anticipi più di quanto a M. non paia (101) testi elegiaci contro il rivale (p. es. Prop. 1, 8; 2, 16, soprattutto 4, 5), mediando la recezione nella poesia erotica latina di un archetipo di crudele e pretensiosa *barbaries*: occorrerebbe, dunque, prendere la continuità tematica (da M. segnalata per altro, 110-114), a misura della continuità intenzionale, e cogliere nello spirito di *Carm*. 69 un'aggressività non inferiore a quella dell'altro, manifesta proprio nel tono smaccatamente manierato, nell'accumulo delle parole leziose (*rarae… munere vestis*, *perluciduli deliciis lapidis*, vv. 3-4, ecc.), e soprattutto nell'impianto didascalico, in quanto 'spia' di una polemica tinta di xenofobia, di un'avversione profonda a mutamenti sociali ritenuti 'pericolosi': quello di Rufo, più che un «ritratto paradossale», è un ritratto di *parvenu*.

Alex Agnesini (*Lepos, mores, pathos, furor, risus… Per una risistemazione di alcuni carmina catulliani*, 171-202) definisce Catullo un *evergreen*, la cui fortuna giunge ai moderni ininterrotta, per qualità diverse di epoca in epoca, fin dal XV secolo. È un po' ambizioso l'annuncio, nel titolo, di «risistemazione», per quella che è una lettura catalettica, ma senz'altro da approvare è la scelta di procedere nell'analisi per categorie, lessicali, stilistiche, retoriche, nell'intento di «far 'reagire' il testo» (173). Le 'reazioni' valutate sono anzi tutto quelle di arcaismi ed ennianismi: forse, riguardo a questi, sarebbe stata opportuna una distinzione meno netta, essendo certi arcaismi anche enniani. Tra i casi ricordati da A., ad esempio, ci sono il gen. plur. in *-um* del participio (*sonantum*, *Carm*. 34, 12), della lingua più antica, ovviamente abbastanza documentato in Ennio, come anche *face*, imperativo di *facio* (cfr. *Carm*. 36, 16; *Ann*. 20 V^2). Tutt'e due, comunque, sembrano imposti dagli schemi metrici, tante volte 'tiranni', e così quel *fallacum* (*Carm*. 30, 4), qui riportato ad una «forte tensione etica» (174), che certo non manca. Così anche quel *deposivit* (*Carm*. 34, 8), che A. indica come tratto degno del contesto innodico (173), a ragione, ma d'altra parte è anche tratto di imitazione callimachea, trasponendo ἀπεθήκατο (vd. *Hymn. Artem*. 25, in merito El-

lis 1889, *cit*. 533): indiscutibili sono, comunque, le ragioni metriche (vd. *Il Libro di Catullo*, a cura di M. Lenchantin De Gubernatis, Torino 1969, 64, *ad locum*), ed indiscutibile il fatto che con l'arcaismo concorra al timbro solenne un'altra categoria lessicale, il grecismo, che avrebbe meritato qui più attenzione. Generalmente, si può convenire degli intenti demistificanti nel ricorso a termini e stilemi alti, in situazioni a dir poco basse: vedi l'uomo *mentula magna minax* (*Carm*. 115, 8), come il cavallo ligneo è *machina multa minax* (Enn. *Ann*. 621 V²); o, nella furiosa invettiva contro Aurelio, quella *patens porta* (*Carm*. 15, 19), che fa eco grottescamente, con la minaccia di brutale sodomizzazione, alle mistiche attese dell'originale enniano (*Var*. 24 V²), e così via. E si può convenire del fatto che «a fronte della degradazione del modello, forse anche in chiave polemica, bisogna registrare ennianismi, o epicismi, in pieno rispetto del πρέπον» (179), e sugli esempi di tale appropriatezza in *blanda… / voce* (64, 139 sg.), con esatto riscontro in Ennio (*blanda voce vocabam*, *Ann*. 50 V²), o in un termine come *caelicola* (*Carm*. 64, 386; 68, 138; 30, 4, ecc.). Ed è giusto rilevare che la versatilità di registro dei *Carmina* rifletta un pragmatismo ora cletico, ora amicale (*Carm*. 10), ora scoptico (*Carm*. 36, o *aliter* 30, o 16 ecc.); o che tra le varie forme di poesia breve – lirica, elegiaca, epigrammatica, giambica – esista una sorta d'indefinibilità, evidenziata da A. in una rassegna non priva di discernimento, con precipuo interesse a questioni di composizione letteraria, che consentono di ravvisare, accanto l'imitazione degli Alessandrini, quella dei lirici arcaici, donde il ruolo di precursore e maestro degli Augustei assunto dal poeta. Riduttivi, però, mi sono parsi certi riferimenti a passaggi e problemi dei *Carmina Docta*, che – lo sappiamo – presentano ardui nodi, non solo di ordine sentimentale o lessicale, ma anche di *Quellenforschung* e di ideologia: segnalo, per fare un esempio, le menzioni della guerra di Troia in *Carm*. 64 e 68 (199), in merito alle quali si potrebbe magari accettare l'etichetta di 'palinodia' o 'ironia', se fosse tenuta in maggior conto la parzialità con la quale Catullo (come poi Virgilio) fa ricorso analogico al mito: i contesti ne sono, secondo quella che sarà tra poco la convenzione latina dell'epillio, volti a narrare i fatti in modo tragicamente orientato, ed a 'travestire' il poeta (o, in *Carm*. 68, anche il destinatario) da Arianna o Laodamia, per spiegarne la dolorosa condizione, la straordinaria vicinanza tra la perdita affettiva del lutto e quella dell'abbandono (vd. E. Bährens, *Catulli Veronensis liber*, Lipsiae, II, 1885, 520-521, *ad* 68 b, 59-62; C. Valerius Catullus, *Epithalamium Thetidis et Pelei*, a cura di G. F. Nuzzo, Palermo 2003, 18-22, *et passim*): magari, ci sarà contraddizione tra i *singula*, ma identico rimane il modo di guardare alla guerra, con occhio di condanna.

La bibliografia che conclude il volume è curata da Sara Sparagna (247-269); Antonella Laura Fetto ha curato i due *Indices* (271 sgg.), quello *nominum et rerum notabilium* e quello *locorum notabilium*.

Rosa Maria Lucifora