PAIDEIA

rivista di filologia, ermeneutica e critica letteraria

FONDATA DA
V. PISANI e G. SCARPAT

Estratto da

«Paideia» LXXIII - 2018

Pars tertia (III/III)

EDITRICE STILGRAF
CESENA

ISTITUZIONE BIBLIOTECA MALATESTIANA
Memory of the World
BIBLIOTECA MALATESTIANA

UNA GUIDA AGLI ELISI: APPUNTI SUL CARME 76 DI CATULLO

Abstract

*Catullus' Carmen 76 leaves a trace in the "memory" of Tibullus, sick and afraid of death (1,3), and of Ovid exul (*trist*. 4,10): "sick with love", Catullus addresses a heartfelt prayer to the Gods, asking «extremam iam in morte opem», in exchange for his* fides *and* vita pura*. Tibullus and Ovid repeat his solemn oath before the severe tribunals of Hades and of Augustus; Ovid also indicates in purity of the soul the basic requisite to lead the Elegiac colleagues to the Elysian Fields (*am*. 3,9) and to justify himself.*

Keywords: Social Ethic; Purity of the soul; textual criticism; elegiac Survival.

In un famoso componimento degli *Amores*, Tibullo, defunto ἄωρος e pio, è accolto agli Elisi da un piccolo gruppo di colleghi, guidati da Catullo. Ecco la scena: *si tamen e nobis aliquid nisi nomen et umbra / restat, in Elysia valle Tibullus erit. / obvius huic venias hedera iuvenalia cinctus / tempora cum Calvo, docte Catulle, tuo; / tu quoque, si falsum est temerati crimen amici, / sanguinis atque animae, prodige Galle, tuae. / his comes umbra tua est; siqua est modo corporis umbra, / auxisti numeros, culte Tibulle, pios* (*am*. 3,9,59-66). Il dubbio con il quale si prospetta la vita dopo la morte, e il premio che l'anima buona vi riceve, potrebbe – mi pare – fornire un primo indizio per il riferimento al catulliano *Carm*. 76, che individua nella *pietas* un requisito inalienabile all'uomo inteso a suscitare il *misereri* divino, suggerendola in forma di modestia retorica. Successivamente, esaminerò in breve il carme, prima però discuterò di questo e di un altro *locus* ovidiano, e ancora della plausibile memoria tibulliana che si sovrappone nell'intertestualità a quella catulliana, e dell'effetto di consenso che tutta la poesia di Ovidio – e non solo quella dell'esilio – dà a un sistema etico comune a molti letterati della sua epoca, composto di virtù sapienziali e civili e, soprattutto, subordinato alla vita

dopo la morte[1]. Se è certo che il giudizio di *pietas* valga per Catullo e Calvo, Tibullo, e Ovidio stesso, amanti e amici fedeli, non è altrettanto certo che esso valga anche per Gallo; le ragioni della mia perplessità a riguardo non potrei discutere qui – e, del resto, l'ho fatto altrove; mi limiterò semplicemente a dire che esse riguardano non la poesia, ma la vita, del collega[2].

L'*inventio* di Tibullo agli Elisi ha uno specifico riferimento intra-tibulliano: in generale egli si era auto-rappresentato mite, sobrio, leale, pio verso gli Dèi e gli affetti, ma una volta, sentendosi in punto di morte, lo aveva fatto preannunciando per sé gli Elisi; qui sarebbe stato accolto da altri amanti. Si veda: *sed me, quod facilis tenero sum semper Amori, / ipsa Venus campos ducet in Elysios. / [...] / ac iuvenum series teneris immixta puellis / ludit et adsidue proelia miscet Amor / illic est cuicumque rapax mors venit amanti / et gerit insigni myrtea serta coma* (Tibull. 1,3,57-58; 63-66)[3]. La *pietas* è punto di salda convergenza tra i due testi, ma essi divergono palesemente sulle motivazioni del premio oltremondano: Tibullo stesso lo lega ai meriti di amante, Ovidio a quelli di poeta. Coerentemente con questa revisione, dagli intenti meglio interpretativi che polemici, Ovidio immette nella sua scena un altro piccolo scarto: corifeo di quanti praticarono la poesia d'amore, poesia giovanile, Catullo, è adorno di una corona non già di mirto, bensì di edera[4]. Come il mirto a

1 Per questo componimento degli *Amores*, le sue relazioni letterarie, i suoi problemi si veda: W. Hübner, *Imitazione ed emulazione: l'epicedio di Ovidio per Tibullo (*am. III 9), «Incontri di Filologia Classica» 10, 2010-2011, pp. 171-197. Ho discusso della sceneggiatura di accoglienza agli Elisi e della sua *fortuna* dantesca in Rosa Maria Lucifora, *Il quarto, il sesto, «la bella scola»: memoria elegiaca nel Limbo di Dante*, «SMM», 21, 2017, pp. 6-21.

2 Sui chiaroscuri del giudizio di Properzio e Ovidio su Gallo, vd. Rosa Maria Lucifora, *Note a Prop. 2,34,91-92: la 'catabasi' di Gallo*, «Commentaria Classica» 2, 2015, pp. 42-47: appartenendo ai βιαιοθάνατοι Gallo non poteva trovarsi agli Elisi. Per i *crimina* dei quali era accusato, e i suoi *vitia*, cfr. Francesca Rohr Vio, *Gaio Cornelio Gallo: una biografia problematica*, in Francesca Rohr Vio – E. Ciampini (a c. di), *La lupa sul Nilo: Gaio Cornelio Gallo tra Roma e l'Egitto*, Venezia 2015, pp. 11-28. Come me, la studiosa ravvisa nella connotazione di Gallo diffusa dalla propaganda tratti antoniani; è per questo che, a mio dire, l'allusione al *crimen temerati amici* in *am.* 3,9 va rapportata a quella sull'ebbrezza colpevole di *trist.* 2,445-446.

3 Sulle modalità allusive dell'omaggio letterario a Tibullo in *am.* 3,9, si veda: Hübner, *Imitazione*, cit. n. 1, pp. 181-190; per il testo dell'elegia tibulliana, si veda il commento di R. Maltby, *Tibullus: Elegies. Text, Introduction, Commentary*, Cambridge 2002, pp. 203-206 (*ad loc.*).

4 Del carattere "giovanile" attribuito alla poesia d'amore fin dalle origini mimnermee, dell'applicazione di questo teorema ad una teoria poetica influenzata dalla concezione (stoica) di evoluzione fisiologica, mi sono occupata in Rosa Maria Lucifora, *Una lezione di Poetica: Properzio, Virgilio, Linceo*, in Grazia Maria Masselli – Francesca Sivo, *Il ruolo della Scuola nella tradizione dei Classici latini: tra* Fortleben *ed esegesi* (2 voll.), II, pp. 141-163, Foggia – Campobasso (vd. in particolare pp. 143-147).

Venere, l'edera è sacra al Padre Libero, complessa divinità che non può essere ridotta al Dio del vino, ma è, piuttosto, esito di molteplici teocrasie: con Apollo, con Eros, con Zeus, persino con Hades, e quindi con l'egizio Osiride: amante appassionato, è anche signore dell'anima, patrono della *iuventus* e della poesia ispirata. Allo stesso modo, Venere/Afrodite, interpretata con Cerere/Demetra, con Persefone, con Pallade Atena persino, assume prerogative che vanno ben oltre la sfera del piacere sessuale, facendo di lei una divinità tesmoforia e protettrice dei letterati, ancorché – si capisce – degli amanti. L'edera, non diversamente dal mirto, ben si confà dunque alle tempie di Catullo: giovanili per la *mors inmatura*, ma anche per i temi di una poesia che anticipa quella di Tibullo, poeta e amante. O meglio poeta-amante[5].

Che quest'ambiguità abbia una radice platonica ben sa chi tenga a mente che nel *Fedro*, un catalogo di tipi spirituali accosta al φιλόσοφος – il perfetto per eccellenza – il μουσικός, il φιλόκαλος e – più conta per noi – lo ἐρωτικός e il ποιητής: queste anime hanno vivido il ricordo del Cielo, dove a lungo dimorarono e presto ritorneranno, se – s'intende – vivranno rettamente, ciascuno secondo il proprio talento, la propria vocazione[6]. Sulla base di tale concezione, probabilmente, Virgilio raggruppa, nel 6° l. dell'*Eneide*, una candida teoria, della quale fanno parte Museo, vate e profeta, gli *inventores* delle arti, e, primo di tutti, Orfeo, musico e "sacerdote trace dalla lunga veste" – *Threicius longa cum veste sacerdos* (v. 645). Colpisce l'omissione del carattere di amante, ma esso era stato richiamato prima, con inequivoca allusione all'*amor legitimus* che aveva condotto l'eroe agli Inferi. Oltre tutto, la classificazione del *Fedro* garantisce che il poeta e l'innamorato siano, appunto, varianti di un unico paradigma di "santità",

5 Per la diffusione del culto di Libero come patrono della *iuventus* si veda la testimonianza macrobiana in *Saturn*. 1,1,7. Delle complesse teocrasie che portano il Dioniso eleusino ad acquisire le prerogative di Zeus, Apollo, Hades, Osiride, e persino Eros, ho trattato approfonditamente in Rosa Maria Lucifora, *Una vita meravigliosa: l'Orfeo augusteo tra Argonautiche e Dionisiache*, Bari 2012; cfr. in particolare pp. 90-94, 110-115, 140-143, 211-213, *et passim* (ma *infra*, p. 1666 e n. 25 (Vd. inoltre A. Bernabé – Ana Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The orphic gold Tablets*, Leiden-Boston 2008, pp. 49-51, 48-51, 85-87, 144-147, 323-326, etc.; per il fito-simbolismo, *ibid*. pp. 125-126, 256, 267, 324, etc.

6 Alludo a *Phaedr*. 248 b – d, particolarmente rilevante per essere il contesto quello "normativo" sulla sorte dell'anima; in questo stesso dialogo, notoriamente, si teorizza il potere sublimatore dell'eros, una delle quattro "sante follie" (244 a – 265 b), oltre a quelle poetica, profetica e telestica. Per le virtù che determinano il "ritorno" dell'anima al Cielo, e la convergenza di morale sociale e filosofica in un complesso, che diverrà patrimonio comune anche ai Cristiani, vd. M. Vegetti, *L'Etica degli Antichi*, Bari 2010 (in particolare, pp. 109-158).

allo stesso modo dei vati che in vita furono "casti e pii" – *quique sacerdotes casti, dum vita manebat / quique pii vates et Phoebi digna locuti* (vv. 661-662); e ancora degli "artisti" e di quanti altri avessero lasciato i posteri memori di sé: non si tratta della vuota gloria del mondo, ma dei *benefacta* che essi seppero compiere – *quique sui memores aliquos fecere merendo* (v. 664). Il richiamo all'evergetismo – lo vedremo – ha suo posto in *Carm*. 76[7].

Per altri versi, è chiaro che l'amore manifestato dagli Elegiaci alle loro *dominae* si presenta come passione totalizzante: una *fictio* letteraria, naturalmente, ma generata nella concezione platonica della "santa follia" amorosa, ed è per ciò che essi cercano (e trovano) in Catullo un modello persuasivo di amore "vero" e di *coniugium* tradìto[8]. Al suo interno essi avrebbero voluto, invece, stabilmente portare il frutto delle virtù alle quali sono stati educati[9]. In effetti, spunti osceni e atteggiamenti "scapigliati" comuni nelle *nugae* possono ostacolare la fama di *castitas* cui Catullo aspira, pure, egli si discolpa con due argomenti semplici – se vogliamo – ma efficaci: la *iuventus* gli concede diritti speciali, forte dei quali può spregiare i *rumores senum severiorum*; i temi osceni sono spesso "falsi", tratti dalle convenzioni della poesia comico-realistica. In merito, il poeta rilascia una dichiarazione proverbiale, che è il caso di richiamare, ossia: *nam castum decet esse pium poetam / ipsum; versiculos non necesse est* (*Carm*. 16,1-6)[10]. Ora,

7 Di *Aen*. 6,644-647 e 119-120, ancorché del catalogo (vv. 648-665) ho discusso in LUCIFORA, *Una vita meravigliosa*, cit. n. 5, pp. 7-16, 178-185, etc.; ne ho illustrato la relazione con il su citato passo del *Fedro*, e con *Symp*. 179 b – c. in *Note a Prop. 2,34,91-92*, cit. n. 2, pp. 48-49, 5-58, *et passim*, ho approfondito la questione dell'agnizione dei poeti augustei ad un lignaggio di "santità", che, originato da Esiodo, trova prosecuzione negli Alessandrini.

8 Per il retaggio catulliano negli Elegiaci vi sarebbe una bibliografia sterminata, mi limito a indicare, come punto di partenza chiaro e aggiornato, P.A. MILLER, *Catullus and the Roman Elegy*, in Marilyn B. SKINNER (ed. by), *A Companion to Catullus*, Oxford – Mainen MA, 2007, pp. 399-417. Di grande utilità, nella stessa opera, anche il saggio di Ch. NAPPA, *Catullus and Vergil*, *ibid*. pp. 377-398.

9 Per il sistema valoriale al quale la παιδεία delle classi dominanti fa riferimento, e la paradossale vicinanza, su questa base, tra Cicerone e i *Neoteroi*, a dispetto di contrasti, avversità, distanza nella concezione della letteratura, si vedano M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967 (3 voll.), III, 1, pp. 427-429, 504 ss. pp. 535-551; Sarah CULPEPPER STROUP, *Catullus, Cicero, and a Society of Patrons*, Cambridge 2005.

10 Su *Carm*. 16 cfr. CULPEPPER STROUP, *Catullus*, cit. n. 9, pp. 224-227. Sulla falsità diaristica dell'Elegia, in generale della Lirica antica, è lettura basilare quella di P. VEYNE, *La poesia, l'amore, l'occidente*, Bologna 1985: in particolare sull'oscenità, spesso tratta dai modelli, vd. pp. 85-110. Esemplare della venialità dei "peccati" sessuali, in condizioni segnate dalla mitezza caratteriale, il caso di Virgilio, che la Biografia antica presenta quale modello indiscusso di

con questa precisazione, egli suggerisce direttive di auto-difesa preziose per Ovidio ansioso di riabilitarsi, che una volta si rivolge ad Augusto con un distico, nel quale è agevole ravvisare la traccia catulliana: *crede mihi, mores distant a carmina nostri: / vita verecunda est, Musa iocosa mea* (*trist*. 2,353-354). Per la verità, Ovidio valorizza l'analogia non solo in questa occasionale distinzione, ma nell'intera vita di un collega insigne per dottrina e per "purezza": l'auto-ritratto di Catullo gli serve per collocare quello e se stesso tra i *casti vates*[11].

Durante l'esilio, egli proverà a discolparsi affermando in molti *loci* e modi la conformità a un profilo intellettuale di *innocentia*, e il riferimento catulliano è spesso generico, in quanto condiviso dagli altri Elegiaci e persino da Virgilio. Tuttavia, c'è almeno un caso, nel quale la specificità appare chiara, e probabile la mediazione tibulliana; si tratta di un *locus* dei *Tristia* in cui l'esule, affranto, si finge morto e si presenta *ante diem* al *tribunal* dell'Ade. È questo un foro infallibile, al quale nessuno potrà sfuggire: egli si appella così alle ombre dei genitori defunti, garantendo solennemente che un *error* e non uno *scelus* lo aveva posto al bando: *et sunt in Stygio crimina nota foro: / scite, precor, causam – nec vos mihi fallere fas est – / errorem iussae non scelus esse fugae* (*trist*. 4,10,89-91). Ovidio garantisce non con mere assicurazioni, ma con solenne *iusiurandum*, che – come suole nel Mondo Antico – chiama a testimoni "Dèi", perché questo sono i *Manes*. Senza contare che la *pietas erga parentes*, caposaldo della morale sociale antica, aveva una centralità anche nell'Aldilà orfico, cui il processo al defunto fa specifico riferimento[12]: sicché, chiamare a *testes* i genitori è cosa particolarmente forte per respingere la taccia di uno *scelus* che fu d'altri, e non suo. Invece, i *carmina* che gli sono imputati a colpa sono *turpia* – è vero – ma sono

"*sanctitas*", per quanto incline alla *libido* (specialmente per i ragazzi): in merito, vd. F. Stok, *The* vita Donati *in the Middle Ages*, in Ph. Hardie – A. Powell (ed. by), *The Ancient Lives of Vergil*, Swansea 2017, pp. 143-145. Cito *supra Carm*. 5,2.

11 Per la *lascivia* di Catullo e gli adulteri con Lesbia, in un contesto nel quale la discolpa di Ovidio si basa appunto sulla reale *innocentia* di quanti lo avevano preceduto nella maniera poetica, cfr. *trist*. 2,427-430; a Catullo si aggiungono altri "antenati" e i colleghi Properzio e Tibullo (vv. 463-466). Quanto a questi, Ovidio è il primo a menzionarlo, stabilendo un vero e proprio canone elegiaco, espresso in *trist*. 4,51-54. Ricordo infine: *Mantua Vergilio gaudet, Verona Catullo, / Pelignae dicar gloria gentis ego* (*am*. 3,16,7-8), tanto più significativo, in quanto il contesto è il "congedo" dall'Elegia in favore dell'Epica.

12 Per la sceneggiatura del giudizio all'Ade, tratto organico alla catabasi, vd. Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, cit. n. 5, pp. 50-54, 73-75, 175-177, *et passim*. Dirò *infra* delle analogie di questo giuramento con quello di Tibullo in 1,3 e quello di Catullo in *Carm*. 76.

anche *iuvenalia* – come le tempie di Catullo! – quindi egli spera possano trovare indulgenza presso una corte severa, ma giusta. Dal difficile osservatorio dell'esilio, egli può vantare i *mores* dell'età matura: alla devozione che sempre, da figlio, aveva manifestato ai *parentes*, hanno fatto sèguito un matrimonio onesto, una paternità affettuosa, l'alto impegno intellettuale speso nel *maius opus*[13]. E, prova "regina" di *fides* al "dio" Augusto, vi sono le lodi e le preghiere che gli vengono riservati nei carmi, mai sollecitate: come a dire che l'encomio cortigiano, assecondando la "teologia" imperiale, ha acquisito la disposizione al *bene dicere*: magari è superfluo, non però inutile, rilevare che esso è l'opposto della blasfemia, uno dei peccati più gravemente puniti nelle catabasi orfiche. Ebbene, Catullo, volendo persuadere gli Dèi a soccorrerlo, ha cura di sottolineare che la propria attitudine al "parlar bene" dà la massima prova nel *bene facere*, ma anche, e soprattutto, nel *bene dicere*[14].

Mi sembra probabile che in *trist*. 4,10 Ovidio si ricordi nuovamente di Tibull. 1,3, colpito dal passaggio nel quale Tibullo, disponendosi idealmente al giudizio oltremondano, supplicava il "Padre", che ne è garante, in questi termini: *parce Pater! timidum non me periuria terrent, / non dicta in sanctos impia dicta Deos* (1,3,51-52). Lo spergiuro e la bestemmia – peccati tra i più odiosi, che condannano al Tartaro – furono lungi da lui. Lo stesso argomento il poeta usava in altro contesto, erotico, ma reso grave dalla sofferenza del *discidium*, per riabilitarsi agli occhi di Delia vantando i *benefacta* verso la donna e – cosa fondamentale – rigettando da sé mendacio e spergiuro: *num Veneris magnae violavi numina verbo / et mea nunc poenas inpia lingua luit?* (1,2,83-84): si tratta della maestà di una Dea, della quale proprio 1,3 mostrava l'affinità con l'ipostasi di Iside "ellenizzata" alla quale accennammo sopra. Essa può

13 Vd. ad es.: *peccatumque oculos est habuisse meum*, *trist*. 3,4,50; *trist*. 4,10,57-58, sul carattere giovanile dei carmi, e *ibid*. 2,61-64, dove il *maius opus*, prendendone il posto, comprova la "conversione" alla maturità. Precede un solenne giuramento (vv. 48 ss., sui numi della Terra e del Cielo) di essere stato leale nei confronti di Cesare. Segue (vv. 65-81) il graduale trapasso ad una condotta da *bonus civis*, sugellato dal *funus* compianto dei genitori.

14 Per una discussione sui testi nei quali Ovidio parla dei propri *crimina* – un *carmen* e un *error* – cfr. M.M. McGowan, *Ovid in Exile: Power and poetic Redress in the* Tristia *and* Epistulae ex Ponto, Leiden 2009, pp. 22-24, 43-46, 56-58, etc., nei quali sono analizzati in modo approfondito i testi da me qui menzionati, ed altri dedicati all'apologia dell'esule, e indicata la strategia della riconversione di elementi dell'Elegia lieta. Su Augusto *divus praesens*, pp. 84.92; pp. 129-132 su *trist*. 4,10,89 s. Per il senso religioso di *bene dicere*, vd. *ThlL* II 2,1867-1871. È plausibile che, sulla base di questo senso appunto, Ovidio prenda le distanze da Gallo, peccatore di parola (*trist*. 2,445-446). In merito vd. Lucifora, *Note a Prop. 2,34,91-92*, cit. n. 2, p. 42.

esser chiamata a testimone dagli amanti, ma non tanto in virtù dell'amore che essi provano, quanto in virtù della sacra parola che hanno dato per stipulare un *foedus* con l'amata: è palese che, in tal modo, lo spergiuro amoroso è sottratto al luogo comune del *divertissement* mitologico, per entrare in quello solenne della *fides* tradìta. Non a caso, di questo peccato si indica uno specifico parallelo nel Tartaro: la "prole di Danao, che lese il nume di Venere" – *et Danai proles, Veneris quod numina laesit* (Tibull. 1,3,79): punto, questo, molto importante nella testualità di *Carm*. 76, come stiamo per vedere[15].

Multa gaudia in longa aetate

In generale, a dispetto di alcuni carmi "incriminati", Catullo promuove di sé una immagine di *pius erga Deos et erga homines*, ossia fedele nei rapporti umani e devoto agli Dèi. Ora, per quanto la religiosità tradizionale in queste manifestazioni abbia una parte, non si può disattendere il fatto che essa si era profondamente modificata sotto l'influsso di filosofie che postulano la sopravvivenza dell'anima e il ruolo degli Dèi nella sorte post-mortale, in base a meriti e colpe accumulati dall'uomo durante la vita[16]. Che *Carm*. 76 sia tra i carmi in tal senso più significativi, se non addirittura il più significativo, per il rapporto di Catullo con gli Dèi generalmente si conviene, e si conviene pure che ciò sia frutto del suo esser pervaso da un cupo presentimento di morte. Non è chiaro però, per via della sua struttura eucologica, se si proietti all'Altro Mondo, dove il poeta riceverebbe il premio della *pietas*, o chieda tale premio in questo mondo. Personalmente, credo che la seconda opzione sia prefe-

15 Per i passi tibulliani, vd. MALTBY, *Tibullus*, cit. n. 3, rispettivamente pp. 178-179 (per 1,2,81-82) e pp. 199-201 (per 1,3,51 ss.). Per la catabasi (vv. 65-82) pp. 204-210: a riguardo vd. *et* R. PERRELLI, *Commento a Tibullo, Elegie, Libro I*, Soveria Mannelli, 2002, pp. 112-118, consapevole dell'interferenza tra eroto-centrismo e rappresentazione orfica (al cui interno i peccati sessuali avevano grande rilevanza). Vd. *et* p. 79 (*ad loc.*) per la marca religiosa delle colpe ricusate in 1,2,83-84, cioè blasfemia e sacrilegio (es. *Aen*. 6,618-620), che comportano il disprezzo della maestà degli Dèi, similmente a quelle dettate da *perfidia*.

16 In merito al sacro in Catullo si possono vedere P.A. PEROTTI, *Note al C. 76 di Catullo*, «GIF» 8, 2006, pp. 295-296; che riesamina molti studi precedenti, e Giulia STAMPACCHIA, *II funzionamento del sacro nei Carmi di Catullo. Una proposta di lettura*, in Marie Madeleine MACTOUX – Evelyne GENY (édité par), *Mélanges Pierre Lévêque*, Besançon 1990, IV, pp. 381-395. Per economia ho omesso puntuali riferimenti ai commenti catulliani: indico qui, semplicemente quelli da me più di frequente consultati, ossia, C.J. FORDYCE, *Catullus, A Commentary*, Oxford 1997; R. ELLIS, *A Commentary on Catullus*, Oxford 2010 (=1889²).

ribile, tuttavia, mi rendo conto che il fraintendimento sia lecito, e che probabilmente abbia originato la forma particolare di *memoria* che del ποίημα danno Tibullo e Ovidio, in quei passi nei quali vagheggiano – oserei dire – la propria morte difendendosi dalla colpa di "aver violato il nume". Ho già detto che il motivo della parola pia è utilissimo nel processo all'Ade, il perché c'entri Catullo dirò tra un attimo; prima di tutto vorrei rilevare però che il punto di partenza per un riuso forse improprio, ma certamente felice, è nella natura del "mal pernicioso" a causa del quale Catullo potrebbe morire: l'amore. Egli sa, dotto com'è, che per Platone esso è santa follia, e sa pure che questa follia smarrisce sovente la santità e diventa malattia grave, sì da devastare la psiche e il corpo[17]. Un "tetro morbo", del quale Catullo, traducendo – e faccio un esempio famoso – Saffo in *Carm*. 51, illustra la sintomatologia puntualmente, secondo il celeberrimo modello. Lo fa tuttavia da una prospettiva di auto-critica ad esso sconosciuta, che emanando della morale sociale gli detta la *Otium-Strophe*. Trovo convincente l'ipotesi che il carme nasca meglio dalla disillusione che dal *coup de foudre*, e ne intravedo quindi il legame con: *non illud quaero, contra ut me diligat illa, / aut (quod non potis est) esse pudica velit; / ipse valere opto et taetrum hunc deponere morbum: / o Di, reddite mi hoc, pro pietate mea* (*Carm.* 76,23-26). Una volta escluso il contraccambio, non può esservi che una medicina della νόσος, il disamore[18].

Ora, la certezza che gli Dèi possano, se vogliono, curare il "tetro morbo" e "recare aiuto ormai nella morte", nasce dalla consapevolezza di esser loro caro, perché "ha vissuto con purezza": *o Di, si vestrum est misereri, aut si quibus umquam / extremam iam in morte tulistis opem, / me miserum aspicite et, si vitam puriter egi, / eripite hanc pestem perniciemque mihi* (*Carm*. 76,16-19). Nei primi tre distici, si definiva con una certa esattezza la *puritas*: *si qua recordanti benefacta priora voluptas, / est homini cum se cogitat esse pium, / nec sanctam violasse fidem, nec foedere nullo / divum ad fallendos numine abusum homines / multa tibi*

17 In LUCIFORA, *Una vita meravigliosa*, cit. n. 5, pp. 115-116, 178-180, etc., ho discusso dei labili confini tra l'amore follia santa, e l'amore-νόσος, che devasta anima e corpo: di qui il carattere miracoloso – oserei dire – dell'aiuto atteso dagli Dèi – «*iam in morte*».

18 Per il giudizio che in *Carm*. 51 individua nella strofe finale la coscienza della pericolosità della "patologia" amorosa, si veda Raffaella CANTORE, *Il celebre fr. 31 V. di Saffo nell'interpretazione del Sublime: un'audacia stilistica generata da un'intensa passione?*, in G. CIPRIANI – Rosa Maria LUCIFORA (a c. di), Antiquam exquirite matrem*. Filologia, critica letteraria, intertestualità: para-digmi di fortuna di Classici dalle* Laudes Vergilii *di Properzio a Baricco*, Foggia – Campobasso 2017 (2 voll.), I, pp. 55-57, che indica nella *Otium-Strophe* (vv. 12 ss.) un radicale distacco dal testo di Saffo.

manent in longa aetate, Catulle, / ex hoco ingrato gaudia amore tibi (*ibid*. 1-6)[19]. Benigni al giusto, gli Dèi vanno in collera se la loro maestà è oltraggiata, e puniscono: "l'abuso del nume" contiene in sé sia l'idea della violazione di regole dettate dalle divinità nei loro campi peculiari, sia l'idea della menzione disonesta, com'è nel giuramento violato o pronunciato in malafede. Il gioco tra "nume" e "nome" è abbastanza comune, ed è connesso alla credenza che pronunciare il nome di un Dio, come di regola nelle formule di giuramento, ne evochi la maestà: insomma, Catullo si vanta della personale attitudine al *bene dicere*[20].

Alcuni segni linguistici – *recordari*, *cogitare*, *voluptas* – conferiscono al testo una prospettiva di "esame di coscienza", oserei dire; strumento "euristico", con cui il poeta valuta la propria condotta, per aver conferma di aver praticato la virtù. E lo fa non fine a se stesso, ma per captare la benevolenza degli Dèi, per convincerli a intervenire. È molto importante, allora, sottolineare la caratterizzazione religiosa del lessico, visibile anzi tutto in *puriter*: *purus*, come *castus*, è spesso inteso quale corrispettivo al greco καθαρός, venendo a indicare la perfezione nella condotta e nell'esecuzione dei rituali[21]. Non è possibile escludere il riflesso di una mentalità "orfica", ma non è necessario postulare che essa derivi da qualche speciale affiliazione, essendo spiegabilissima – ne ho accennato, già – per via intellettuale, ossia tramite i modelli letterari e tramite l'educazione[22]. Ancora, c'è il "far bene", oltre al "dir bene": *nam quaecumque homines bene cuiquam aut dicere possunt / aut facere haec a te dictaque factaque sunt* (*ibid*. 7-8), con disposizione all'evergetismo che parrebbe abbracciare tutte le relazioni umane di Catullo, non solo quelle con Lesbia: ai

19 Vd. Pohlenz, *La Stoa*, cit. n. 9, III, 1, pp. 241-289, per i valori sociali come frutto di una intesa con il Λόγος, e per la loro centralità nella "cura" dell'anima. Si veda anche Vegetti, *L'Etica degli Antichi*, cit. n. 6, pp. 271-300, sullo «*Stoicismo dopo gli Stoici*». Per la definizione di *pietas* come valore religioso e comunitario, vd. Cic. *nat. deor.* 1,41, 116; *Planc*. 33.30; *Inc*. 2,22,66, *et all*.

20 Per *abuti numine*, vd. *ThlL* I, 240-242, con attestazioni sull'abuso di parole, e appunto del nome divino (Cic. *leg*. 1,45; *orat*. 3,169; *de orat*. 94, *et all*. Si vedano anche *Aen*. 4,448; 7,234; *met*. 7,94; 10,430, *et all*., per esempi tipici di giuramento con appello alla maestà divina; cfr. *iuro* e *ius iurandum*, in *ThlL* VII 2,673-674. Per *bene dicere*, vd. *supra*, n. 14.

21 Per καθαρός, vd. *ThGl* V, 766-768, che rinvia esplicitamente (767) al senso di *purus a crimine*, *innocens*, per cui cfr. *puritia*, e *purus*, Forcellini, *LTL* IV, rispettivamente 1007 e 1010. Per *castus*, *castitas*, *castimonia*, vd. *ThlL* III,537-571. In particolare, l'aggettivo *castus* (565-567) indica sovente la purezza religiosa e la continenza sessuale.

22 È famosa la tesi di E.V. Marmorale, *L'ultimo Catullo*, in E.V. Marmorale, *L'ultimo Catullo*, Napoli 1952, pp. 61-85, ripresa successivamente da altri (vd. *infra*).

«*benefacta priora*» si aggiungerebbero quelli fatti a lei; ai «*bene dicta*» verso di lei, quelli verso gli altri: uomini e ovviamente verso gli Dèi[23].

E torno sulla questione se dall'intervento divino, compenso alla *pietas*, il poeta si aspetti la guarigione del corpo o, semmai, la beatitudine dopo la morte. A tal proposito, rileverei, anzi tutto, che effettivamente Catullo sembra credere alla vita dopo la morte. Non si può dire in qual modo ne immagini la realizzazione, ma si riesce a captarne alcuni tratti: c'è un Ade buio, al quale uomini e animali discendono per una "perpetua notte" dopo la "breve luce" della vita terrena. Forse una visione "primitiva" della morte si rivela da quest'immagine, ma non ne sarei del tutto certa: la cultura orfico-dionisiaca dà rilevanza all'analogia tra sonno e morte, organizzandola intorno al mito archetipale di Dioniso "dormiente" nell'Ade, in attesa di "risvegliarsi", di rivivere. Nella convenzione orfica, i defunti comuni perdono memoria della propria identità, diversamente dagli iniziati, pure, l'idea del mantenimento della coscienza si va diffondendo, travalicando i confini dei misteri e trasformando la mentalità. Così, non è possibile affermare se derivi da una specifica adesione o da un luogo comune l'intensità drammatica dei testi catulliani, nei quali si profila il *topos* epigrammatico della comunicazione tra vivi e morti: autentici dialoghi muti, fatti di lacrime e versi, che il defunto avverte e apprezza quali *inferiae*, associate ai riti[24]. Lungo e inopportuno sarebbe fare qui l'inventario delle varianti orfiche dei miti nei carmi non del solo Catullo, ma di tutti i Neoteroi; ricorderò solo quello dell'*aurea aetas* nel *Carm*. 64, nel cui ambito Zeus / Giove tiene il ruolo di *Pater* che – dicemmo – lo fonde con Dioniso, signore dell'anima: ora, il Padre è tale perché creatore dell'Universo e suo arbitro supremo, che ha spazzato via dalla Terra gli uomini, disgustato dai loro *vitia*, consentendo successivamente, per

[23] Sui *benefacta priora* condivido l'idea di MARMORALE, *L'ultimo Catullo*, cit. n. 22, pp. 65-66; per l'uso religioso di *bene dicere*, si veda quanto osservavo sopra per il passo dei *Tristia* (p. 1666, n. 13); per *bene facere*, *ThlL* II 2,1875-1877.

[24] Il modello orfico in *Carm*. 3,11-15 è evidente, indipendentemente dall'intenzione seria o faceta con la quale si prospetta la catabasi del *passer*: l'*inventio* è ripresa (scherzosamente, senz'altro) in *am*. 2,6. Alludo supra a: *soles occidere et redire possunt, / nobis cum semel occidit brevis lux, / nox est perpetua una dormienda* (*Carm*. 5,4-6). Sul sonno all'Ade come «*interludio*» tra due incarnazioni nella concezione orfica, vd. LUCIFORA, *Una vita meravigliosa*, cit. n. 5, pp. 43-47, 130-132, *et passim*. Vi ho indicato anche le vie dell'attrazione del culto di Asclepio nell'orbita dionisiaca (pp. 93-95, in particolare), per cui *infra*. Vd. pp. 119-120, 193-194 per i miti di Io e Arianna trattati rispettivamente da Calvo e Catullo in redazione orfica, e così in seguito da Ovidio. L'idea della comunicazione tra defunti e vivi acquisisce particolare drammaticità in *Carm*. 109 e 96, rispettivamente, per il fratello e per la donna di Calvo, Quintilia; *exemplum* mitologico ne è in *Carm*. 68,73-86 la storia di Protesilao e Laodamia.

amore e misericordia, che vi riapparissero, simili a quelli di prima nella forma, ma, per fortuna, non tutti egualmente malvagi[25].

Non occorrerebbe – ma non guasta – rilevare la convergenza tra il quadro dell'*aetas aurea* in *Carm.* 64 e quelli di certi testi augustei, tra i quali i più famosi sono la 4a *Ecloga* e – guarda caso – Tibull. 1,3, e ancora quello di un lungo *excursus* nella sezione "archeologica" delle *Metamorfosi*: Ovidio spiega per filo e per segno che il Padre scatenò il diluvio indignato dai peccati dell'umanità. È la coincidenza di tali peccati a rivelare senz'ombra di dubbio in questo mito uno schema culturale analogo a quello di Catullo: gli Dèi si ritirarono dalla vista degli uomini, perché quelli si erano lasciati corrompere da superbia, avarizia, violenza, incesto, sacrilegio, e da altri peccati, ora puniti nel Tartaro. E, ritirandosi, agli eredi di costoro, non del tutto buoni, ma neanche del tutto cattivi, negarono non solo la familiarità, ma anche l'abbondanza di "doni" prima concessi. Tuttavia, il pio può dopo la morte ottenere a livello personale la felicità perduta dalla collettività. Ora, gli Elisi sono non un "paradiso" stabile, di contemplazione, bensì una sorta di Eden, dove il virtuoso, quando non è ancora perfetto, attende la metempsicosi, godendo nel frattempo di buona salute, giovinezza, e degli altri infiniti privilegi che gli Dèi hanno in serbo. Questa forma di vita beata dura per un lunghissimo tempo, all'incirca di mille anni, ed è perciò che si chiama *longum aevum* – o *longa dies*, etc. –[26], con espressioni che rendono il Greco μακρὸς αἰών: restaurarsi del tempo universale e di quello personale[27].

25 Sull'uso del teonimo *Pater* in riferimento a una figura sintetica tra Zeus e il Dioniso orfico, con passaggio cruciale nel mito del diluvio e della ricreazione del mondo, vd. F. Graf – Sarah Iles Johnston, *Ritual Text of the Afterlife, Orpheus & the Bacchic Gold Tablets*, London - New York 2007, pp. 82-85. È Ovidio a illustrare per esteso il paradigma classico delle due creazioni dell'uomo, il più nobile tra gli *animalia*, nel lungo brano di *met.* 1,163-435: le motivazioni del diluvio sono identiche a quelle suggerite da Catullo come suo presupposto, in *Carm* 64,387 ss. (qui, appunto, Giove è il *Pater*).

26 Per le convergenze dei tre poeti latini sull'*aurea aetas*, e la preferenza per uno schema an-esiodeo, orfico, del mito, vd. Nappa, *Catullus and Vergil*, cit. n. 8, pp. 382-385; Graf – Johnston, *Ritual Text of the Afterlife*, cit. n. 25, pp. 114-116, 129-131, *et passim*, chiarificante anche per la connessione tra il recupero di quello *status* beato e la vita nei Campi Elisi; vd. *et* Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, cit. n. 5, pp. 16-18, 50-54, 85-87, *et passim*.

27 I termini *aevum* (*ThlL* I, 1165-1166) ed *aetas* (*ThlL* I, 1137) assumono alcune delle significazioni del complesso αἰών (per cui vd. *ThGl* I, 1123-1126: in particolare, per μακρὸς αἰών come per tempo infinito dell'Universo o tempo oltremondano, 1125). Per la *longa aetas* agli Elisi, vd. F. Stok, *Servio e la metempsicosi*, in F. Stok (a c. di), Totus scientia plenus. *Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Pisa 2013, pp. 165-192, che discute delle dottrine relative al soggiorno elisio in *Aen.* 6,740 ss. («*longa dies*», v. 745). Per le contrastanti interpretazioni di *Carm.* 76,5 vd. Perotti, *Note al C. 76 di Catullo*, cit. n. 16, pp. 298-301.

Dunque, una *longa dies* in contrapposizione a quella *brevis* della vita terrena: sulla base di questa rappresentazione, Marmorale ritenne di scorgere in *Carm*. 76 i segni di un'iniziazione di Catullo ai misteri, e più recentemente taluno, ripresa la sua tesi, ha inteso i *multa gaudia in longa aetate* come i τέλεα dei quali gli iniziati godranno per un tempo millenario e più, agli Elisi, dopo il giudizio. Riguardo al primo punto non mi pronuncio, perché, se è vero che Catullo può trovare nella sua *lignée* intellettuale specifici impulsi di carattere "esoterico", d'altra parte, l'iniziazione eleusina o altre affini erano molto diffuse nella classe dominante romana, almeno a partire dal II s. a. C.: non se ne parlava, però, per evitare di violarne i segreti[28]. Riguardo alla natura del compenso atteso da Catullo, credo invece di poter dire qualcosa. Anzi tutto, dirò che i *gaudia* degli Elisi ripetono, purificati da ogni malizia e senso di sopraffazione, quelli della vita o, per meglio dire, quelli che furono cari ai pii nella vita, δῶρα che gli Dèi possono concedere, secondo il peculiare talento[29]. Perciò, si comprende che Tibullo, pio amante o – se si preferisce – pio poeta d'amore, trascorrerà la *longa aetas* agli Elisi tra le *rixae* della *militia amoris*, insieme ad altri amanti, o forse meglio poeti-amanti: in effetti, *gaudium* ha sia senso spirituale/intellettuale, sia senso erotico. E in senso erotico è spesso usato dagli Elegiaci, che ne trovano attestazioni in Catullo; c'è un'ottima via di mezzo, nella "gioia" non solo fisica ed effimera, ma anche pura, intima, che deriva dall'incontro fisico con la persona amata di mutuo amore. Quindi, partendo da questo presupposto, credo che un altro ποίημα della disperazione possa aiutare a imboccare una via esegetica plausibile: in *Carm*. 8, Catullo rimpiange i «*candidi ... soles*» di quei giorni, nei quali Lesbia voleva i convegni segreti e i «*multa ... iocosa*», che adesso rifiuta: di là di dolore e disillusione, dell'inquietudine che va impadronendosi

28 M. Gigante, *Dall'Aldilà orfico a Catullo*, «PP» 44, 1989, pp. 26-29, ha ripreso la tesi di Marmorale, *L'ultimo Catullo*, cit. n. 22, supportandola con il confronto ad alcuni testi funerari orfici; personalmente, condivido le perplessità di altri studiosi, tra i quali ricordo A. Bernabé, *Poetae et Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, II, 2, München-Leipzig 2005, p. 51 (commento a fr. 485 – 486 F). Mi astengo per la grande notorietà del fenomeno dal dare indicazioni relative alla diffusione dei misteri a Roma e al picco (legato anche al fervore della setta neo-pitagorica) nella Roma di Cesare. Per una documentazione archeologica, si veda Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, cit. n. 5, pp. 15-17, 25-26, 133-137, *et passim*.

29 Per i δῶρα peculiari resi all'uomo dalle divinità, vd. *ThGl* III, 1827-1828, cfr. i *dona Divum* in *ThlL* V 2,2020-2021; per τέλος nel senso non frequentissimo di compenso, premio delle virtù, vd. *ThGl* VIII, 1198-1199.

dell'amante, forse per condurlo a morte, ma non si può negare che dalla fisicità di questi incontri derivasse un appagamento interiore che, a causa dell'ingratitudine di Lesbia, è interdetto[30].

Ora, noterei che *longa aetas* può indicare anche, molto semplicemente, un lungo tempo terreno e, nella fattispecie, la *longaevitas*: una lunga vita, estesa fino a *senectus*, in buona salute fisica e mentale. Essa era usuale per l'umanità incorrotta dell'età dell'oro, che ne godeva tra i δῶρα – *dona*, *praemia* – accordati dagli Dèi, peculiari degli Dèi misterici, taluni dei quali sono – guarda caso – anche signori della Medicina templare: così, in particolare, gli "egiziani" Iside e Osiride; ma questi – come sopra accennai – sono intesi nella civiltà classica quali corrispettivi degli Eleusini Dioniso e Hades, da un lato, Demetra e Persefone dall'altro, con le loro *interpretationes* romane, Cerere, Libero, Libera[31]. Uno scenario nel quale si capisce perché Asclepio, Dio della salute, entri a servizio di Dioniso, a salvare l'anima dopo aver salvato i corpi. In ogni caso, sta a questi Dèi, che sono in effetti gli Dèi di tutti, e non solo degli iniziati, "recare l'estremo aiuto ormai in morte". Essi sono in grado di accordare, persino, una vita "oltre il termine concesso dai Fati" – «*ultra statuta fato ... spatia*» – come la tutela di Iside farà a Lucio. A me pare inequivocabile che questo speri Catullo, e non i τέλεα degli iniziati: certo di esser *purus*, *fidelis*, spera di venir guarito, e che dopo lo "attendano molte gioie per lungo tempo". Esse – è presumibile – saranno legate a un dono che molto gli sarebbe caro: un amore felice e stabile, a sostituzione e compenso di quello ingrato che, ora, lo sta conducendo a morte. Un amore, nel quale l'amata si comporti all'opposto di Lesbia, che falsamente giurava di "voler avere solo Catullo, e nemmeno Giove al suo posto" – *dicebas quondam solum te nosse Catullum, / Lesbia, nec prae me velle tenere Iovem* (*Carm*. 72,1-2). Disilluso, adesso sa che non diceva davvero, quando gli faceva promesse che, poi, si sarebbero rivelate fallaci: *iucundum, mea vita, mihi proponis amorem / hunc nostrum inter nos pepetuumque fore* (*Carm*. 109,1-2). E già allora, quando le credeva, aveva supplicato gli Dèi, perché ella promettesse veramente, e "l'amore

30 Per *gaudeo* e *gaudium*, usati in senso morale nel lessico filosofico e poi in quello cristiano, vd. rispettivamente *ThlL* VI 1, 1706-1707 e 1712-1713. In senso generico Catullo lo usa, ad es., in *Carm*. 64,33; 68,123; 96,6; 101,23, etc., in senso erotico 61,110; 64,95, *et all*.; vd. *et* Lucr. *Rer. Nat*. 4,1073; Prop. 1,4,14; Tibull. 1,5,39; Liv. 1,58,7; *am.* 2,3,2. Alludo e cito parzialmente *Carm*. 8,3; 6; 8.

31 Per il senso di lunga vita fisica in *longa aetas*, vd. *aevum* in *ThlL* I, 1169. Cfr. il *longum aevum* in *met*. 7, 176; *longaevus* in *Aen*. 3,169; 5,525, ma 6,321; 628; 12,420 *et all*. sinonimo, più fedele nella forma al greco, μακραίων (*ThGl* VI, 520), *grandaevus*, per cui vd. *ThlL* VI 2,2176-2178.

felice e perpetuo" si avverasse: *Di magni, facite ut vere promittere possit, / atque id sincere dicat et ex animo* (*ibid*. 3-4). Questa mutuità e questa stabilità sono, a mio dire, la chiave per comprendere i *gaudia* di *Carm*. 76: la *spes* espressa con tanta fiducia, disperata e pura, ai suoi divini interlocutori, ha convinto gli epigoni di Catullo ad assegnargli gli Elisi, ed a seguirne le orme per assegnarli a se stessi[32].

Università degli Studi della Basilicata
Dipartimento di Scienze Umane
Via Nazario Sauro, 85
85100 Potenza

Rosa Maria Lucifora
rosa.lucifora@unibas.it

[32] Del "dono di vita" e della stretta relazione intercorrente tra salute fisica e morale, felicità terrena e ultraterrena, in una concezione orfico-dionisiaca testimoniata da molta letteratura di età greco-romana, mi sono occupata in Lucifora, *Una vita meravigliosa*, cit. n. 5, pp. 82-84, 199-2001, etc., dove ho ipotizzato una genesi coerente con questa prospettiva per il lungo *excursus* post-argonautico di *met.* 7,165 ss. Ho argomentato la mia tesi discutendo, tra l'altro (pp. 215-216), di *Asin*. 11,6; 23; 27 (si tratta delle visioni isiache dell'eroe apuleiano). In merito alla rispondenza del paradigma a "standard" orfici abbastanza slegati dalla cronologia dei testi, vd. Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, cit. n. 5, pp. 78-80.

INDICE DEL VOLUME

(Pars prima – Paideia 73 [I/III])

Giuseppina Allegri, *Ai lettori* 5

Catulliana

Catullo: modelli, tradizione manoscritta, Fortleben

Tamás Adamik
The Structure and the Function of Similes in Catullus' Poetry 9

Antonella Borgo
Villette, ipoteche e debiti: a proposito di un tema poetico (Furio Bibaculo frr. *2 e 3 Tr.; Catullo 26)* 31

Alberto Canobbio
Rileggendo il carme 10 di Catullo: una proposta esegetico-testuale per i versi 9-13 43

Gregson Davis
The text of Catullus Carm. *4,19: the case for conjectural emendation* 57

Rita Degl'Innocenti Pierini
Per una storia della fortuna catulliana in età imperiale: riflessioni su Catullo in Seneca 63

Simone Gibertini
Integrazioni alla bibliografia critica del Codex Traguriensis *(Paris, B. N. F., Latin 7989): 1961-1999* 81

Robert Drew Griffith
The Clueless Cuckold and the She-Mule's Shoe (Catullus 17,23-26) 93

Boris Hogenmüller
Bemerkungen zur Intra- und Intertextualität von Cat. c. 68,1-10 103

Wolfgang Hübner
„Katulla" – Geschlechtsumwandlung bei Catull 117

Konrad Kokoszkiewicz
A Note on Catullus 68b,157-158 139

David Konstan
Two Trips to Bithynia? A Note on Catullus' Phaselus 147

Leah Kronenberg
Catullus 34 and Valerius Cato's Diana 157

Alfredo Mario Morelli
"Il disunito filo che ci unisce". La traduzione catulliana di Enzo Mazza 175

Camillo Neri
"Fiamme gemelle". Storia di un (possibile) rapporto intertestuale 203

John Kevin Newman
Catullus and Love Poetry 221

Mariantonietta Paladini
Ancora sul carme 17 di Catullo: dai fescennini a Claudiano 245

Paola Paolucci
L'imbarcazione, il mulattiere ed il fungo 269

Maria Chiara Scappaticcio
Sopionibus scribam *(Catull. 37,10). Sacerdote, Petronio,* Syneros, *Catullo: una nota esegetica* 279

Maria Teresa Schettino
Catullo e i suoi sodales*: una generazione sospesa tra le guerre civili* 295

Étienne Wolff
Catulle (ou son absence) dans la poésie de Janus Pannonius (1434-1472) 325

Articoli e note

Luigi Belloni
La parola 'eschilea' di Ildebrando Pizzetti in Assassinio nella Cattedrale 335

Paolo Cugusi
Osservazioni testuali su carmi epigrafici latini 361

Pierre-Jacques Dehon
Priape et les quatre saisons: un élément pour la chronologie des Priapea*?* 391

Roberta Franchi
In bonam et in malam partem*: la simbologia del corvo dalla Bibbia a Boccaccio* 407

Fabio Gasti
Aspetti della presenza di Ovidio in Ennodio 431

Simone Gibertini
Properzio 1,1,1 nel ms. Paris, B. N. F., Latin 7989 451

Maria Rita Graziano
Abstracta *e personificazioni in Lucano* 463

Vincenzo Lomiento
*Il discorso di Anchise (*Aen. *6,724-751): l'intreccio e le maglie del testo* 489

Massimo Magnani
*L'*Eolo *di Euripide e le genealogie degli Eoli* 511

Grazia Maria Masselli
Clizia in fiore: metamorfosi per amore 529

Claudio Micaelli
Osservazioni sull'Inno VIII del Cathemerinon *di Prudenzio* 547

Alessia Morigi
Fuori porta. Dati inediti sulle ville extraurbane di Parma dagli scavi e dalle prospezioni in via Forlanini e in via De Chirico 567

Renato Oniga
Il latino nella formazione intellettuale europea in età moderna e contemporanea 593

Tiberiu Popa
Virgil's Eclogues and the Aesthetics of Symmetry 613

Gualtiero Rota
*L'*Irrisio Gentilium Philosophorum*:* "neurospaston" *da Clemente al...* Pinoculus *di Maffacini (Herm.* Irris*. 12,4)* 631

Gualtiero Rota
Michele Psello e un esempio di "risemantizzazione cristiana": De omnifaria doctrina *164* 651

ARIANNA SACERDOTI
A proposito di Antigone e di "disambientazioni" del personaggio 665

RICCARDO VILLICICH
Teatri di età ellenistica nell'Epiro e nell'Illiria meridionale: alcune riflessioni 681

LORIANO ZURLI
Alcestis Barcinonensis *ed* Aegritudo Perdicae. *Considerazioni stravaganti* 699

INDICE DEL VOLUME

(Pars secunda – Paideia 73 [II/III])

Giuseppina Allegri, *Ai lettori* 721

Catulliana

Catullo: modelli, tradizione manoscritta, Fortleben

Neil Adkin
Cunni(ng) cacemphaton *in Catullus* 725

Emanuela Andreoni Fontecedro
Una "citazione" nascosta di Catullo in Cicerone? 733

Krystyna Bartol
Catullo, 64,19-21: una reminiscenza alcaica? 739

Alessia Bonadeo
Pranzo al sacco o tenzone poetica?
Una rilettura di Catull. 13 749

Gabriele Burzacchini
Memoria saffica in Catullo: un nuovo caso? 775

Malcolm Davies
Catullus 61: cletic and encomiastic conventions 795

Rosalba Dimundo
Il motivo del verberare puellam *negli elegiaci latini* 811

Paolo Gatti
Nonio Marcello e Catullo 829

John Godwin
The Ironic Epicurean in Poems 23, 114, 115 837

Stephen Harrison
Further notes on the text and interpretation of Catullus 853

Frederick Jones
Catullus' libellus *and Catullan aesthetics* 867

Boris Kayachev
Catullus 64,71: a textual note 891

Severin Koster
22: Ein anderer Catull? 895

David Kutzko
Isolation and Venustas
in Catullus 13 and the Catullan Corpus 903

Miryam Librán Moreno
El ave daulíade: Catul. 65,12-14 y sus precedentes griegos 925

Giancarlo Mazzoli
Iam*: una particella molto catulliana* 937

Luigi Piacente
Catullo a casa Guarini 955

Bruna Pieri
Nimio Veneris odio*: Catullo 'tragico' in Seneca 'lirico'* 967

Rémy Poignault
Catulle chez Marguerite Yourcenar 989

Giovanni Polara
Il Catullo di Francesco Arnaldi 1003

Chiara Renda
Riflessi catulliani nella poetica di Fedro 1025

Marcos Ruiz Sánchez
Catulo ante la encrucijada de los géneros 1039

Stefania Santelia
'Riusi' di Orienzio: saggio di commento a Comm. *1,1-42; 2,1-12 e 407-418* 1063

Aldo Setaioli
La dedica di Catullo a Cornelio Nepote 1091

Giuseppe Solaro
Cesare, Clodia e quell'eterno tormento 1107

Renzo Tosi
Osservazioni in margine al carme *86 di Catullo* 1115

Timothy Peter Wiseman
Why is Ariadne Naked? Liberior iocus *in Catullus 64* 1123

Articoli e note

Renato Badalì
Medici poeti 1169

Maria Antonietta Barbàra
L'esegesi di Cantico dei cantici *2,6 e 8,3 di Cirillo di Alessandria* 1177

Francis Cairns
Epilegomena to Horace Odes *1,38* 1201

Giovanni Cipriani - Grazia Maria Masselli
Come debellare la febbre malarica in Roma antica: i magi, *i* medici *e il "buon" uso della parola* 1229

Paul Claes
Allegory in Horace's Soracte ode 1261

Edoardo D'Angelo
Il motivo della 'fanciulla perseguitata' nell'agiografia latina 1269

Francesco De Martino
Filologia e Folklore: Giorgio Pasquali e le vestigia della "covata" 1285

Paolo Fedeli
'Si licet exemplis in parvo grandibus uti'. Ovidio, all'ombra dei mitici esempi 1307

Crescenzo Formicola
Vergilium vidi tantum*: intertestualità virgiliana nella poesia ovidiana dell'esilio* 1321

Alfredo Ghiselli
Inno a Roma 1343

Gianni Guastella
*L'*Agamennone *di Evangelista Fossa e i primi volgarizzamenti delle tragedie senecane* 1353

David Payne Kubiak
The Muses in the Prologue of Cicero's Aratea 1373

Claudio Moreschini
La formazione di un platonico: dalla Difesa della Comedia di Dante *alla* Comparatio *fra Platone e Aristotele* 1387

Antonio Vincenzo Nazzaro
L'immagine salmica delle cetre appese ai salici nella poesia italiana 1405

Maria Rosaria Petringa
A proposito di due passi della parafrasi del libro di Giosuè *nel poema dell'*Heptateuchos 1423

Gianna Petrone
Il volto della maschera. Su alcuni effetti drammaturgici del teatro senecano 1429

Antonio Stramaglia
Si può mentire sotto tortura? Nota a Ps. Quint. decl. *7,6* 1455

Andrea Tessier
La prefazione di Adrien Tournebus al suo Sofocle (1553) 1459

INDICE DEL VOLUME

(Pars tertia – Paideia 73 [III/III])

Giuseppina Allegri, *Ai lettori* 1483

Catulliana

Catullo: modelli, tradizione manoscritta, Fortleben

Armando Bisanti
Tematiche e suggestioni catulliane in Carmina Burana *119 e 120* 1487

Silvia Condorelli
Non est turpe, magis miserum est*:*
considerazioni in merito a Catullo 68,30 1525

Rosa Maria D'Angelo
Il linguaggio della memoria e dell'ingratitudine in Cat. 73 fra etica romana e tradizione retorica 1547

Marc Dominicy
Critical Notes on The Lock of Berenice
(Callimachus 110 Pf., Catullus 66) 1563

Monica R. Gale
Between Pastoral and Elegy: The Discourse of Desire in Catullus 45 1589

Shane Hawkins
Catullus c. 11 and the iambic herald 1605

Christine Kossaifi
Le poète-araignée. Quelques réflexions sur les Carmina *de Catulle* 1617

Sven Lorenz
Berühmte Namen: „Catullus" und „Corvinus" in Juvenals zwölfter Satire 1639

Rosa Maria Lucifora
Una guida agli Elisi: appunti sul Carme 76 di Catullo 1661

Enrico Magnelli
Catullo, Simonide e il proemio innodico per gli eroi del mito 1675

Gesine Manuwald
Catullus and Martial in Thomas Campion's Epigrams 1683

Rosa Rita Marchese
*Il dilemma tra amore e onore. Reciprocità e modelli etici in Catullo 76 e in Properzio (*Elegie *2,23; 2,24a-b-c)* 1701

Giulio Massimilla
Il dolore delle chiome sorelle da Callimaco a Catullo 1727

Alessandra Minarini
Catullo, Flavio e le deliciae inlepidae*: il carme 6 del* liber 1733

Melanie Möller
Intensität.
Beobachtungen zu Catulls Nachleben in der Moderne 1745

Rosario Moreno Soldevila
Silentium amoris*:*
el silencio como motivo amatorio desde Catulo
a la poesía latina tardía. Un addendum *al*
Diccionario de Motivos Amatorios en la Literatura Latina 1771

Gianfranco Nuzzo
Un esempio di arte allusiva in Catullo 1793

Antonio Piras
Reminiscenze catulliane
negli epigrammi di Michele Marullo 1803

Timothy J. Robinson
Adaptations of the Sapphic Strophe
by Catullus and Horace 1831

Sandra Romano Martín
Meros amores *(Cat. 13,9)* 1853

Robert Sklenář
Poetic autobiography and literary polemic in Catullus 16 1871

Alden Smith
Cocktail Wit and Self-Deprecation in Catullus 9 and 10 1877

Ábel Tamás
Forgetting, writing, painting:
Aegeus as "the father of letters" in Catullus 64 1895

W. Jeffrey Tatum
Catullus in New Zealand Poetry:
Baxter, Stead, and Jackson read Catullus, Poem 11 1915

ARTICOLI E NOTE

DANIELA AVERNA
Il nome e la pazzia nella tragedia senecana 1941

MICHELE DI MARCO
Dum ad dormiendum uadunt.
Note sul lessico isidoriano relativo
alle tentazioni notturne dei monaci (Isid. reg. monach. *13)* 1953

ERMANNO MALASPINA
Recentior non deterior*: Escorial R.I.2*
e una nuova recensio *del* Lucullus *di Cicerone* 1969

GIUSEPPINA MATINO
Forme e modi della consolatio
nelle lettere di Procopio di Gaza 1987

ANTONIO RAMÍREZ DE VERGER
Scaliger on Tibullus 1,9,25: permittere vela 2007

ALESSANDRA ROMEO
Il mito di Cefalo e Procri
e il tema della prova di fedeltà (Ov. met. *7,720-746)* 2013

MARIA TERESA SBLENDORIO CUGUSI
Alcuni carmi epigrafici non bücheleriani
delle province galliche. Edizione e commento 2033

Catullo: il testo e le sue tradizioni

Atti della Prima giornata di studi
Centro Studi Catulliani
(Università di Parma, 4 ottobre 2017)

Susanna Bertone
Innovazioni e continuità tra le edizioni aldine di Catullo curate dall'Avanzi (Ald. 1502 - Ald. 1515) 2071

Paolo De Paolis
Letture scolastiche e circolazione del testo di Catullo in epoca antica 2085

Alessandro Fo
Tradurre l'intraducibile: la sfida di Catullo 2115

Giovanni Grandi
Varianti umanistiche a Catullo: una rassegna di contaminazioni fra manoscritti, edizioni e commentari 2137

Dániel Kiss
The transmission of the poems of Catullus: the role of the incunabula 2151

Licinia Ricottilli
Catullo e Virgilio: due scene a confronto (Catull. 64,212-237 e Verg. Aen. *8,558-584)* 2175

Approfondimenti

Alex Agnesini
Osservazioni sulla tradizione di Catullo: eco di deperditi *poziori o della* grammaticorum industria*?* 2193

Finito di stampare nella *Stilgraf* di Cesena
nel mese di agosto 2018

PAIDEIA
rivista di filologia, ermeneutica e critica letteraria
PERIODICO ANNUALE

QUADERNI DI «PAIDEIA»
collana di studi di antichistica e filologia

DIRETTORE RESPONSABILE: Giuseppe Gilberto Biondi

VICEDIRETTORE: PAIDEIA: Giuseppina Allegri

VICEDIRETTORI: QUADERNI DI «PAIDEIA»: Alex Agnesini, Gualtiero Rota

COMITATO DI REDAZIONE: Mariella Bonvicini, Gabriele Burzacchini, Stefano Caroti, Simone Gibertini, Massimo Magnani, Grazia Maria Masselli, Alessandra Minarini, Alessia Morigi, Giampaolo Ropa, William Spaggiari, Stefania Voce

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE:
Michael von Albrecht, David J. Butterfield, Francis Cairns, Hans-Christian Günther, Stephen J. Harrison, Andrés Pociña Pérez, Wolfgang Rösler

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE DI CATULLIANA:
Paolo Fedeli, Julia Haig Gaisser, Antonio Ramírez de Verger, Ulrich Schmitzer

SEGRETERIA DI REDAZIONE: Susanna Bertone, Giovanni Grandi

Registrazione presso il Tribunale di Parma del 25-11-2004

ISSN: 0030-9435

Stampa

STILGRAF – Viale Angeloni, 407 – 47521 CESENA (FC)
Tel. 0547 610201 – www.stilgrafcesena.com
e-mail: info@stilgrafcesena.com

www.paideia-rivista.it

Gli articoli di questa rivista sono sottoposti
a valutazione di referee interni ed esterni.