



Giovenale, *Satira* 15
Introduzione, traduzione e commento

Tesi di Perfezionamento
in Scienze dell'Antichità

Candidata:
Marta Maria Perilli

Relatore:
Prof. Gianpiero Rosati

Anno Accademico 2021/2022

Indice

Introduzione	3
1. La satira 15 e le “meraviglie” al di là di Copto	4
2. Il tragico <i>monstrum</i> egiziano	6
3. Cannibalismo e declamazione	11
4. L’età della ferocia	14
Testo e traduzione	18
Commento	30
Bibliografia	275

Introduzione

1. La satira 15 e le “meraviglie” al di là di Copto

Giovenale¹, osservatore attento e indignato della società di Roma, nella satira 15 si allontana dai confini della capitale per descrivere un episodio di antropofagia avvenuto in Egitto, tra la componente autoctona della popolazione, in una zona particolarmente lontana della provincia, oltre le mura di Copto².

Per introdurre il lettore alla realtà egiziana la satira prende le mosse da vari stereotipi relativi alle divinità animali e alle strane norme alimentari di questo “folle” popolo (1-2), che erano frequentemente oggetto di critica o scherno a Roma e che sono sottoposte dal poeta a un processo di deformazione satirica al fine di renderle ridicole e contraddittorie (1-12)³. Il catalogo sulle assurdità della religione nilotica è preliminarmente volto a una denigrazione di queste usanze, ma ha come obiettivo ultimo l'enfatizzazione del paradosso a cui tende tutta la sezione iniziale della satira: gli Egiziani sono presentati come un popolo estremamente pio verso delle divinità a dir poco bizzarre – in un *pantheon* che include animali e ortaggi tra i suoi dèi⁴ – e, al contempo, spietato verso gli esseri umani, dato che presso di loro è lecito praticare il cannibalismo (13).

Con il riferimento all'antropofagia G., quindi, si allontana repentinamente dal bagaglio di luoghi comuni sugli Egiziani e, alterando abilmente le aspettative del lettore, inizia a esplorare una consuetudine più insolita e inquietante di questo popolo. Dopo una digressione sulle finzioni dell'epica (13-26)⁵, il carattere “straordinario” di questa pratica egiziana viene posto in rilievo nel momento in cui il poeta si accinge a narrare l'aneddoto sul cannibalismo che ha per protagoniste due città dell'Alto Egitto, Ombi e Tentira⁶. G. constata la natura incredibile dei fatti che saranno esposti: 26-27 *nos miranda quidem sed nuper consule Iunco / gesta super calidae referemus moenia Copti*. L'uso del termine *miranda* inserisce il caso di cannibalismo egiziano nella categoria del “meraviglioso”, ma – dato che l'antropofagia è un *monstrum* (121;

¹ D'ora in poi abbreviato in G.

² I principali studi sulla satira 15 di G. sono trattati e citati nelle note di commento. Per una rassegna completa si rimanda a Perilli 2019, 217 n. 1 e 2021, 56 n. 14.

³ Cf. *ad* 1-2; 2-8; 9-13. Sulla ricezione della zoolatria nella cultura greco-romana cf. Smelik-Hemelrijk 1984; Rosati 2009.

⁴ Cf. *ad* 9.

⁵ Sul confronto programmatico della satira 15 con il genere epico e sul tema giovenaliano della falsità dei racconti dell'epos cf. *ad* 13-26; 27-28; sul riuso parodico di materiali epici nella narrazione della battaglia egiziana cf. in part. *ad* 53-54; 65-66.

⁶ A proposito dell'ambientazione della satira in uno spazio marginale e ancora non “colonizzato” dalla letteratura cf. *ad* 28 e 35.

172) – si tratterà di un “meraviglioso negativo”⁷, in accordo con la sua ambientazione in Egitto, terra dove si realizzano gli *adynata* e dove si adottano «quasi in tutto usi e costumi all’opposto degli altri uomini» (Hdt. 2, 35, 2)⁸. L’eccezionalità e, in questo caso, l’inquietante gravità degli eventi è accentuata dalla loro presunta veridicità (*sed nuper consule Iunco / gesta super calidae... moenia Copti*). Da una parte, dichiarando l’autenticità del racconto, il poeta mostra di attenersi alle norme del genere satirico: i contenuti sono rigorosamente reali e non le invenzioni del mito epico e tragico⁹. Dall’altra, l’espedito di circostanziare un evento incredibile in un tempo e in un luogo preciso ne potenzia la natura straordinaria proprio perché lo inserisce nel mondo reale e lo sottrae al regno della fantasia: l’impatto del racconto sul lettore sarà indubbiamente più significativo se questo è portato a credere che si sia realmente verificato¹⁰. Per quanto l’episodio egiziano sia ambientato in un luogo remoto – un distanziamento che funge in un certo senso da “cordone di sicurezza”¹¹ –, si tratta di un posto geograficamente determinato. Alla lontananza spaziale, inoltre, non corrisponde una distanza temporale: è avvenuto in un tempo minacciosamente prossimo a quello del lettore (*nuper*)¹².

Come è stato osservato¹³, l’esibizione, nella realtà o nella letteratura, di *mirabilia* provenienti da terre lontane era un espediente attraverso cui, fin dall’età repubblicana, Roma poteva celebrare il proprio controllo sul mondo conquistato e il movimento centripeto verso la capitale delle variegata risorse (più o meno “addomesticate”) provenienti dalle terre assoggettate. G., però, proponendo un episodio di “meraviglioso negativo” – rimosso ai margini dell’impero, ma inquietantemente vicino in termini di tempo – mette in rilievo il suo opposto, ossia la pericolosa fallibilità o l’assenza di questo stesso controllo.

Roma non compare mai nel componimento: manca una forza accentrante a dominare gli eventi terrificanti che possono verificarsi nelle aree periferiche dell’impero¹⁴. Pur mantenendo il *focus* sull’Egitto, la satira 15 ha un respiro geograficamente ampio, dato che

⁷ Cf. Ash 2018, 141: «Juvenal carefully categorises the event as a (dark) marvel»; per un approfondimento su questo aspetto cf. *ad* 27. Sul tema del *monstrum* cf. *ad* 121; *infra* § 2.

⁸ Per un altro *mirabile monstrum* avvenuto in Egitto basti pensare alla *bugonia* delle *Georgiche*.

⁹ Cf. *ad* 27-28, anche sulla posa di G. come narratore di una storia incredibile e sulle strategie di autenticazione del racconto.

¹⁰ Cf. Schepens 1996, 382-383; Stramaglia 1999, 109-110 n. 354.

¹¹ Un procedimento simile si trova nella storia di Mirra in Ov. *met.* 10, 305-307 (cit. *ad* 86), un passo che G. sembra aver ben presente.

¹² Sulla datazione del componimento cf. *ad* 27; inoltre, vd. *infra* § 2. Sulla precisione della coordinate spazio-temporali dei vv. 26-27 cf. Geue 2017, 245-246.

¹³ Hardie 2009, 1-18; Ash 2018, 126-129; inoltre, cf. *ad* 27 per ulteriori osservazioni e riferimenti bibliografici.

¹⁴ Cf. Uden. 2014, 212-215.

nel microcosmo del testo si spazia dall'estremo meridione dell'ecumene con Ombi e Tentira (35) fino al più remoto settentrione con Tule (112), passando in rassegna varie minacciose popolazioni barbare (116-119; 124-125). Queste diverse realtà nell'insieme sono presentate come slegate tra loro, dedite a pratiche incivili e sfuggenti al dominio di Roma¹⁵. Quando viene suggerita come possibile collante la diffusione della cultura greco-romana nelle periferie, questa è derisa come provinciale o, cosa forse ancor più grave per il poeta, come ormai completamente ellenizzata (110-112)¹⁶.

Nella satira l'assenza di Roma e la presentazione di una realtà sostanzialmente disarticolata e pericolosa nelle sue eterogenee componenti proiettano su scala imperiale quel senso di perdita di una tenuta identitaria e sociale coesa del mondo romano che G., in genere, osserva all'interno della capitale¹⁷. Partendo da un punto geograficamente eccentrico come l'Alto Egitto per muoversi poi verso aree altrettanto marginali, la satira 15, dunque, riflette mimeticamente e, al contempo, denuncia lo stato dell'impero sotto Adriano, che ormai aveva raggiunto la sua massima espansione e con essa, agli occhi del poeta, il suo massimo potenziale di incontrollata frammentazione.

2. Il tragico *monstrum* egiziano

Gran parte della satira 15 è dedicata alla descrizione di una violenta lotta tra le città egizie di Ombi e Tentira (51-76), che culmina in un atto di cannibalismo collettivo, dove l'unico caduto dello scontro viene divorato dalla fazione vincitrice (77-92). L'antropofagia colloca gli Egiziani al di fuori della civiltà: l'attribuzione di questa pratica è uno strumento ideologico che consente di relegare una popolazione in una dimensione di alterità e di marginalizzarla nel regno della barbarie¹⁸. G., però, non si limita al cannibalismo per connotare il carattere barbaro degli Egiziani, ma lo accentua anche nei termini di un primitivismo di retaggio

¹⁵ Sono menzionati i Tauri (cf. *ad* 116-119; 116-117), i Cimbri, i Britanni, i Sarmati e gli Agatirsi (cf. *ad* 124-128), tutti paradigmatici esempi di ferocia barbarica a cui veniva frequentemente attribuita la pratica di sacrifici umani o del cannibalismo. Seppur con un trattamento diverso rispetto alle altre popolazioni barbare (cf. *infra*), particolare spazio viene dedicato ai Vasconi, di cui si ricorda l'atto di antropofagia compiuto per resistere alla conquista di Roma durante la guerra contro Sertorio (cf. *ad* 93-106; *infra* § 3). Cf. Uden 2014, 212-213.

¹⁶ Cf. *ad* 110-112.

¹⁷ Cf. Uden 2014, 206; sull'avversione di G. per la realtà cosmopolita di Roma, con particolare attenzione all'elemento egiziano, cf. Cucchiarelli 2016, 66-77.

¹⁸ Questo vale per "il cannibale" in generale sia che si tratti di un individuo sia di un popolo e sia che pertenga alla sfera del mito che a quella dell'etnografia: cf. *ad* 77-92; 81-83, con bibliografia. Per un inquadramento dell'antropofagia nel mondo greco-romano cf. Stramaglia 2002, 13-22.

lucreziano¹⁹. Come viene ulteriormente rimarcato, per contrasto, nella sezione dedicata al processo di civilizzazione (147-158), gli Egiziani, infatti, sembrano non aver raggiunto alcuni degli stadi del progresso che pertengono a una società evoluta²⁰. La lotta tra le città confinanti di Ombi e Tentira è rappresentativa di un popolo incapace di concordia e che non si attiene al patto sociale di non aggressione reciproca tra vicini (33-35)²¹. Internamente a uno stesso schieramento, inoltre, non rispettano il principio del mutuo soccorso, secondo il quale la collettività garantisce la protezione del singolo in difficoltà (nessuno va in aiuto del combattente caduto nella battaglia: 77-78)²². Questo carattere primitivo è rintracciabile anche su un piano più concreto: la lotta viene ingaggiata con strumenti d'offesa elementari (le mani nude, le pietre: 51-71)²³ e, soprattutto, nel momento in cui viene compiuta l'antropofagia, l'estremo atto di inciviltà, gli Egiziani mangiano cruda la carne umana, rinunciando all'uso del fuoco, acquisizione determinante per il passaggio dalla vita primitiva a quella evoluta (81-83)²⁴.

La caratterizzazione di questa popolazione come dei primitivi ed efferati cannibali convive, d'altra parte, con un'esaltazione della loro natura imbelli e lasciva²⁵. La rappresentazione della dissolutezza nilotica trova il suo spazio privilegiato nella narrazione delle festività religiose che si svolgono presso una delle due città, celebrazioni all'insegna dell'eccesso tra danze, musiche, profusioni di vino e unguenti (38-51)²⁶. In questo ritratto della mollezza egiziana, che riecheggia elementi del banchetto lucaneo di Cesare e Cleopatra, i costumi licenziosi degli Egiziani sono assimilati a quelli di vari popoli greco-orientali, guardati sempre con disprezzo nelle satire giovenaliane²⁷.

Questi due aspetti di crudeltà e mollezza si intrecciano l'uno con l'altro in un commento del poeta sulla natura dell'Egitto: 44-46 *horrida sane / Aegyptos, sed luxuria... / barbara famoso non cedit turba Canopo*²⁸. L'accusa di *luxuria* a un paese *horridus*, due termini

¹⁹ Sul ruolo di Lucrezio nella costruzione letteraria del primitivismo egiziano cf. *ad* 33; 51-76; 81-83; inoltre, Perilli 2019.

²⁰ Cf. *ad* 147-158; in relazione all'inciviltà degli Egiziani in part. cf. *ad* 149-150; 154-155; 155-156; 157.

²¹ Cf. *ad* 33. Il conflitto tra le due popolazioni limitrofe nasce dall'odio dell'una per le divinità dell'altra e si inquadra nel contesto del particolarismo religioso egiziano: cf. *ad* 2-3; 35-38.

²² Cf. *ad* 77-78.

²³ Cf. *ad* 51-76.

²⁴ Sulle opposizioni crudo/cotto come indicatori di inciviltà/civiltà cf. *ad* 81-83. Sul fuoco come simbolo del progresso cf. *ad* 84-87.

²⁵ Cf. *ad* 126 *imbelle et inutile volgus*; inoltre, *ad* 45 e 46.

²⁶ Cf. *ad* 38-51; 47-51. La costruzione letteraria della dissolutezza degli Egiziani passa anche attraverso la rielaborazione di motivi moralistici comunemente impiegati nella critica della realtà romana: cf. Perilli 2021, 63-70.

²⁷ Cf. *ad* 45; 47-51.

²⁸ Cf. *ad* 44-46; 44-45; 46, anche sulla distinzione presente in questi versi tra l'Alto Egitto e il Basso Egitto.

apparentemente inconciliabili perché abitualmente associati a due differenti tipologie di province²⁹, riflette un paradosso tanto problematico quanto comune nella visione romana dell'Egitto. G. prosegue, infatti, la topica, presente già nella letteratura del periodo augusteo e poi esplorata soprattutto da Lucano, secondo cui l'Egitto «è il paese della lussuria e della mollezza di costumi, ma allo stesso tempo, in modo del tutto paradossale, è anche il paese capace di commettere le scelleratezze più terribili e mostruose, peggio di qualsiasi terra barbara [...]»: cf. [Lucan. 10,] 474-478 *non Thessala tellus / vastaque regna Iubae, non Pontus et inopia signa / Pharnacis et gelido circumfluis orbis Hiberno / tantum ausus scelerum, non Syrtis barbara, quantum / deliciae fecere tuaes*³⁰.

Il confronto tra la crudeltà del molle Egitto e quella dei popoli più barbari di Lucan. 10, 474-478 viene riproposto da G. ai vv. 124-126 *qua nec terribiles Cimbri nec Brittones umquam / Sauromataeque truces aut inmanes Agathyrsi, / hac saevit rabie inbelle et inutile volgus*³¹. Questa ripresa è uno dei segnali del ruolo di Lucano come precedente letterario più significativo per l'attacco impietoso all'Egitto avanzato nella satira 15³². La visione giovenaliana di questa terra come colpevole di un terribile crimine collettivo, stigmatizzato come *detestabile monstrum*, è fortemente indebitata con i moduli di invettiva contro l'Egitto presenti nel *Bellum civile*. Lucano aveva dato rilievo proprio a questi due aspetti: l'elemento della colpa collettiva della terra del Nilo per i crimini lì commessi³³ e l'associazione del termine *monstrum* ai delitti di questo teatro delle guerre civili (in part. cf. 10, 474 *tot monstris Aegypte nocens*)³⁴.

Ovviamente sia il modello di Lucrezio sia quello di Lucano passano attraverso il filtro del ridimensionamento satirico. Gli Egiziani hanno tratti di primitivismo lucreziano, ma non hanno certo la forte tempra dei primitivi del *De rerum natura*: sono uomini fisicamente piccoli,

²⁹ A seconda della diversa indole dei popoli potevano essere distinte quelle molli ed effeminate da quelle selvagge e bellicose (cf. e.g. Val. Max. 9, 1, 5 *non in Graecia neque in Asia, quarum luxuria severitas ipsa corrumpi poterat, sed in horrida et bellicosa provincia [sc. Hispania]*; Curt. 4, 6, 3 *sunt autem Bactriani inter illas gentes promptissimi, horridis ingeniis multumque a Persarum luxu abhorrentibus*). Come osserva G., questa differenza esige anche un diverso atteggiamento nella loro gestione da parte di Roma: mentre le prime possono essere disprezzate e saccheggiate delle loro risorse perché la loro inettitudine bellica non le rende nemici temibili (8, 112-115), le seconde devono essere trattate con maggiore attenzione e prudenza perché possono sempre ribellarsi al dominio romano (8, 116-123; cf. ad 44-45).

³⁰ Berti 2000, 16. Per una discussione di questi giudizi antitetici sull'Egitto cf. Berti 2000, 14-21; Rosati 2009, spec. 279 ss.; in relazione alla satira 15 cf. Perilli 2021, 58-63.

³¹ Cf. ad 124-128 per una discussione dettagliata di questo modulo retorico di confronto e la rielaborazione di G.

³² È altrettanto importante la rielaborazione di Lucan. 8, 543-543 ai vv. 44-46 (cit. *supra*, cf. ad 46); inoltre, sempre relativamente al ruolo di Lucano come referente letterario privilegiato per l'attacco all'Egitto, cf. ad 44-45; 47-51; 121-122.

³³ Berti 2000, 14.

³⁴ Per un approfondimento su questo tema, anche in relazione a Hor. *carm.* 1, 37, 21 *fatale monstrum*, e per ulteriori passi lucanei cf. ad 121-122.

meschini e imbelli³⁵. La descrizione della *luxuria* egiziana di G. è influenzata da quella del *Bellum civile*, ma è completamente depauperata della sua componente di fascinazione verso i lussi nilotici: si descrivono due remote località dell'Alto Egitto e non la reggia d'Alessandria³⁶. Quanto più spregevoli e inetti risultano gli Egiziani, d'altra parte, tanto più spietato risulta il crimine di cui sono capaci.

Come si osserva in particolare dal confronto con Lucano, G. sembra voler riattualizzare nell'età adrianea l'incubo dei *monstra* provenienti dall'Egitto, che erano stati una terribile minaccia per Roma esorcizzata nell'età augustea. Nonostante l'Egitto non rappresentasse più il pericolo politico per la stabilità dell'impero che era stato in passato, le difficoltà legate al controllo di questa provincia, sediziosa e sempre resistente al dominio romano³⁷, erano state affrontate anche da Adriano in un periodo non distante dal 127 d.C., *terminus post quem* per la datazione della satira 15³⁸: nel 117 d.C. era stato necessario sedare gli scontri tra i Greci e i Giudei ad Alessandria e, poco dopo – presumibilmente nel 123 d.C. –, quelli tra le comunità egiziane alessandrine in competizione tra loro per l'appropriazione del nuovo toro sacro, incarnazione del dio Api³⁹. Dalle satire, inoltre, emerge che per il poeta l'Egitto costituiva un pericolo soprattutto sul piano sociale e culturale data la pervasiva presenza a Roma di persone, usanze e culti nilotici⁴⁰: in G. tutti gli elementi stranieri e, in particolare, orientali, sono considerati la causa della corruzione dei costumi e dell'originaria identità italica⁴¹. Questa presenza di componenti della cultura egiziana a Roma, attestata già dal II sec. a.C. e intensificatasi dopo Azio⁴², conobbe un periodo di particolare fortuna durante il principato adrianeo. Nei suoi viaggi l'imperatore si recò in Egitto nel 129-130 d.C.: soggiornò ad Alessandria, visitò Tebe e il Colosso di Memnone⁴³ e fondò Antinopoli per commemorare la morte di Antinoo in questa provincia⁴⁴. L'interesse di Adriano per l'Egitto era visibile anche a Roma nell'influenza dell'arte nilotica sull'apparato monumentale della

³⁵ Cf. *ad* 65-66; 126; 127-128; inoltre, Perilli 2019, 243-244.

³⁶ Cf. *ad* 38-51; 47-51.

³⁷ Cf. Tac. *hist.* 1, 11, 1.

³⁸ Cf. *ad* 27, con bibliografia sulla datazione delle satire di G.

³⁹ Birley 1997, 142; Galimberti 2013, 90-91.

⁴⁰ Basti ricordare il violento attacco all'egiziano Crispino, diventato uno dei favoriti di Domiziano (1, 26-30; 4, 1-33; 108-109), e la descrizione, sarcastica e sprezzante, del successo del culto di Iside tra le matrone romane (6, 522-541). Sulla caratterizzazione degli Egiziani presenti a Roma nelle satire di G. e sull'astio del poeta verso questa provincia, presentata sempre come perversa e dissoluta, cf. Perilli 2021, 53-56, con bibliografia.

⁴¹ Cf. *ad* 45, con raccolta di passi e bibliografia sul tema.

⁴² Cf. Malaise 1972, 315-330; Versluys 2002, 13-15, con bibliografia.

⁴³ Sia le rovine di Tebe che il Colosso di Memnone sono ricordati nella satira 15 ai vv. 5-6 (cf. *ad loc.*); in part. per la visita di Adriano cf. *ad* 5.

⁴⁴ Birley 1997, 235-258 (in part. 235, dove si ipotizza un legame tra la composizione della satira 15 e il viaggio di Adriano in Egitto); Galimberti 2013, 89.

capitale⁴⁵. Ne è esempio emblematico la costruzione del Canopo tra i complessi della Villa Tiburtina, un monumento che prevedeva un canale evocativo del Nilo, un *Serapeum* ed era adornato con statue di divinità egizie⁴⁶.

È plausibile che le turbolenze dell'Egitto con cui si era confrontato Adriano abbiano fornito le ragioni contingenti della descrizione di questa violenta lotta avvenuta nella terra del Nilo⁴⁷, così come è possibile che la narrazione dell'atto di cannibalismo sia una deformazione satirica di un rituale egizio a cui G. può aver assistito a Roma o di cui può essere venuto a conoscenza per informazione indiretta⁴⁸. Spostando però lo sguardo dalle motivazioni alla funzione di questo racconto e limitandoci a ciò che dice esplicitamente il poeta, l'esposizione dell'episodio di antropofagia egiziana serve a mostrare come nell'età contemporanea possa verificarsi un delitto più grave di quelli commessi in tutte le tragedie: 27-31 *nos miranda quidem sed nuper consule Iunco / gesta... referemus... / nos volgi scelus et cunctis graviora coturnis; / nam scelus, a Pyrrha quamquam omnia syrmata volvas, / nullus apud tragicos populus facit.*

Con un portato significativo all'interno della poetica giovenaliana, i vv. 27-31 dichiarano che l'enormità del crimine egiziano richiede – quasi necessariamente – il confronto con la tragedia, il genere letterario in cui trovano espressione i delitti più terribili⁴⁹. Lo stile, dunque, si adegnerà alla materia e, contemporaneamente, contribuirà alla configurazione di una realtà tragica, per cui è necessario sfidare l'altezza del coturno⁵⁰. Quanto viene detto rielabora in breve ciò che era già stato espresso in 6, 634-661⁵¹, un passo programmaticamente fondamentale per la definizione di un nuovo tipo di satira: spec. 6, 634-638 *fingimus haec altum satura sumentem coturnum / scilicet, et finem egressi legemque priorum / grande Sophocleo carmen bacchamur hiatu, / montibus ignotum Rutulis caeloque Latino? / nos utinam vani;* 643-646 *credamus tragicis quidquid de Colchide torva / dicitur et Procne; nil contra conor. et illae / grandia*

⁴⁵ Galimberti 2013, 89; Manolaraki 2013, 225-226. Sul ruolo di Alessandria come modello per il processo di trasformazione urbanistica di Roma, specialmente in età imperiale, e la ricezione di questo cambiamento della capitale nella letteratura e in G. cf. Cucchiarelli 2016, 68-77, con ulteriore bibliografia.

⁴⁶ Galimberti 2013, 89-90; inoltre, Alston 1996, 101; Manolaraki 2013, 225-226, con bibliografia. Sul Canopo cf. Roulet 1972, 49-51; Versluys 2002, 24-26.

⁴⁷ Galimberti 2013, 90-91; Geue 2017, 247.

⁴⁸ Powell 1979; Santorelli 2008; cf. *ad* 35-38.

⁴⁹ La superiorità del delitto degli Egiziani rispetto a quelli delle tragedie sarà dichiarata apertamente anche ai vv. 115-119, dove si trovano enucleati gli stessi temi dei vv. 27-31 (cf. nota *ad loc.* e *ad* 121-122).

⁵⁰ Su questo tema cf. *ad* 29-31; 29.

⁵¹ Per altri confronti espliciti tra il mito tragico e i crimini mostruosi e innaturali dell'età contemporanea, frequenti in G., cf. (eg.) l'adulterio incestuoso di Domiziano con la nipote (2, 29-30); i delitti di Oreste vs. quelli di Nerone (8, 215-218, cit. *ad* 93-106); il padre disposto a sacrificare la figlia, «novella Ifigenia» (12, 118-120; cf. *ad* 116-119). Sul passo della satira 6 e, in generale, sulla satira “tragica” di G., vd. almeno Bellandi 1973; 2003³, 181-184, con ulteriore bibliografia; Bramble 1974, 164-173; Schmitz 2000, 47-50.

monstra suis audebant temporibus, sed / non propter nummos; 655-656 occurrent multae tibi Belides atque Eriphylae / mane, Clytemestram nullus non vicus habebit. In 6, 634-661 si trovano, infatti, i medesimi snodi concettuali dei vv. 27-31. (1.) La presa di distanza dalle finzioni mitiche per descrivere la realtà attuale, che supera nel male le tragedie⁵²; (2.) la scelta di uno stile sublime e di un tono tragico⁵³; (3.) l'idea della moltiplicazione – e quindi normalizzazione – del delitto: mentre nella tragedia è colpevole un singolo personaggio, ora lo sono tutte le donne (satira 6) e un intero popolo (satira 15)⁵⁴; (4.) il riferimento alla maggiore meschinità del movente: rispetto alle elevate passioni tragiche, ora si commette p. es. l'omicidio per soldi (satira 6) o l'antropofagia per rabbia, vista come un impulso animalesco⁵⁵, oppure “per gola” (satira 15)⁵⁶.

In virtù della lunga tradizione di invettiva letteraria contro di esso, l'Egitto, terra del meraviglioso e del mostruoso e, nella satira 15, terra di efferata barbarie, è per G. l'espedito artistico ideale per un'icastica rappresentazione della realtà in termini tragici e per una feroce denuncia del tempo presente come un'epoca in cui si realizzano *monstra* che abdicano alle più basilari norme della civiltà. Una simile denuncia diviene tanto più efficace proprio per la fascinazione esercitata dall'Egitto a Roma, che rende la critica di G. attuale e in ostinata controtendenza rispetto a quelli che erano gli interessi della società e, soprattutto, dell'imperatore.

3. Cannibalismo e declamazione

L'influenza della declamazione sulla satira 15 è un dato acquisito dalla critica⁵⁷: emerge, oltre che da elementi stilistici e procedimenti argomentativi, della tematica stessa dell'antropofagia. Il fatto che il cannibalismo fosse un tema declamatorio è attestato direttamente da due sole declamazioni incentrate sull'argomento, ossia la *Declamazione maggiore* 12 dello Pseudo-Quintiliano e la declamazione 13 di Libanio, ma proprio la satira 15 di G. è una delle testimonianze indirette della diffusione di questo tema in ambito retorico⁵⁸. Nel

⁵² Cf. *ad* 27-28; 29-31. Sulla dichiarazione di adesione al vero vd. anche *supra* § 1.

⁵³ Cf. *ad* 29 *cunctis graviora coturnis*

⁵⁴ Cf. *ad* 29 *nos volgi scelus*.

⁵⁵ Cf. *ad* 126; 130-131.

⁵⁶ Cf. *ad* 87-92.

⁵⁷ De Decker 1913, 51-53; 147-149; Schmitz 2000, 40-41; Stramaglia 2002, 19; Santorelli 2016, 316-317.

⁵⁸ Sull'antropofagia come tema declamatorio è fondamentale Stramaglia 2002, 13-30 (anche con un confronto tra la declamazione pseudo-quintiliana e quella di Libanio). La satira 15 di G. presenta numerosi punti di

componimento, infatti, viene descritto non solo l'atto di antropofagia degli Egiziani (77-92), ma anche il cannibalismo commesso dai Vasconi assediati durante la guerra contro Sertorio (93-115) e, in modo breve e funzionale a quello dei Vasconi, l'episodio dei Saguntini che si sarebbero cibati di carne umana per resistere all'assedio di Annibale (113-115).

I Vasconi e i Saguntini sono impiegati da G. come *exempla* storici che mostrano casi in cui il cannibalismo può essere considerato giustificabile. In queste due note situazioni d'assedio, infatti, l'antropofagia è presentata come l'unica possibilità di sopravvivenza a disposizione degli assediati, ormai rimasti senza viveri e allo stremo delle forze per la fame. Per l'episodio dei Vasconi (e poi stringatamente quello dei Saguntini), G. ripropone e attesta quello che è ritenuto uno schema retorico stereotipato delle fasi finali di un assedio⁵⁹. Nei resoconti storici di assedi celebri, infatti, la resa o la fine della stretta nemica è spesso preceduta da una sequenza-tipo di eventi che descrive la condizione progressivamente sempre più disperata degli assediati. Finiti gli approvvigionamenti, la fame li fa precipitare in uno stato di degrado fisico e morale e, pur di resistere, li costringe a sostentarsi con animali o vegetali normalmente non destinati all'alimentazione, fino ad arrivare eventualmente all'antropofagia o, addirittura, all'autofagia⁶⁰.

Questi episodi di cannibalismo storico o pseudo-storico – cioè, sia che si fossero effettivamente verificati sia che fossero costruiti sulla base di un simile schema retorico⁶¹ – con il tempo andarono a costituire un repertorio di casi esemplari a cui si poteva far ricorso in dibattiti sulla liceità del cannibalismo e questioni affini⁶². Una forma di sistematizzazione può essere considerata la sezione *De necessitate* del VII libro di Valerio Massimo, dove si trovano vari aneddoti di assedi famosi e tra questi alcuni in cui l'estrema indigenza costringe gli assediati a ricorrere al cannibalismo. Uno dei casi è proprio quello dei Vasconi⁶³: Val. Max. 7, 6, ext. 3 *Calagurritanorum execrabilis impietas [...] qui, quo perseverantius interempti Sertorii cineribus obsidionem Cn. Pompei frustrantes fidem praestarent, quia nullum iam aliud in urbe eorum supererat animal, uxores suas natosque ad usum nefariae dapis verterunt: quoque diutius armata inventus viscera sua visceribus suis aleret, infelices cadaverum reliquias sallire non dubitavit. en quam aliquis in acie hortaretur ut pro salute coniugum et liberorum fortiter dimicaret!*

contatto tematici e stilistici con [Quint.] *decl. mai.* 12, che sono indicati e trattati nel commento: in part. si vedano le note ai vv. 93-106.

⁵⁹ Cipriani 1986 e Biffi 1988, entrambi con repertorio di casi storici; Stramaglia 2002, 16-17.

⁶⁰ Biffi 1988, 35-36; cf. *ad* 99-103; 113-115.

⁶¹ L'esistenza stessa di uno "schema-tipo" mette in dubbio la veridicità storica di alcuni dei casi di antropofagia d'assedio, come p. es. quello di Sagunto: cf. *ad* 113-115; Stramaglia 2002, 17 e n. 13.

⁶² Stramaglia 2002, 19.

⁶³ cf. *ad* 93-106.

Oltre che in G. un analogo impiego di questi *exempla* di “antropofagia d’assedio” si trova nell’ultimo capitolo a noi conservato del *Satyricon*, un’altra attestazione indiretta della diffusione del tema in ambito declamatorio⁶⁴. In Petron. 141, Eumolpo, nel suo ambiguo testamento, pone come condizione per il percepimento della sua presunta eredità la consumazione del suo cadavere. Nel dibattito relativo all’adempimento di una simile clausola, a favore del cannibalismo vengono portati tre esempi di assedio, Sagunto, Numanzia e Petelia, in cui la terribile fame ha costretto gli assediati a cibarsi di carne umana. Con evidente intento parodico, questi precedenti devono incoraggiare a mangiare il cadavere di Eumolpo, dato che, mentre gli assediati dall’antropofagia ottengono solo la sopravvivenza, i *captatores* ne ricaveranno il guadagno dell’eredità⁶⁵: Petron. 141, 9-11 *quod si exemplis vis quoque probari consilium, Saguntini oppressi ab Hannibale humanas edere carnes, nec hereditatem expectabant. Petelini idem fecerunt in ultima fame, nec quicquam aliud in hac epulatione captabant, nisi tantum ne esurirent. cum esset Numantia a Scipione capta, inventae sunt matres, quae liberorum suorum tenerent semesa in sinu corpora.*

Una lettura sinottica di queste attestazioni mostra gli sviluppi che la tematica del cannibalismo poteva avere in argomentazioni di stampo declamatorio. In particolare, l’uso che veniva fatto degli esempi storici era determinato dal contesto e dalla destinazione in cui erano inseriti. La fame e le condizioni d’assedio potevano essere o meno elementi a giustificazione del cannibalismo: non lo sono in Valerio Massimo che, in ottica moralistica, relega i casi di antropofagia agli aneddoti su popolazioni straniere e si pronuncia in duri attacchi contro l’empietà delle loro azioni⁶⁶. Nel dissacrante trattamento petroniano, invece, lo diventano, ma al fine di esaltare le condizioni decisamente più favorevoli in cui i cacciatori di eredità si troverebbero a praticare il cannibalismo, in un ragionamento teso a liquidare gli ostacoli morali a vantaggio della superiore “morale” del guadagno. Anche in G. la terribile fame e la situazione di disperata necessità degli assediati sono considerate ragioni valide per perdonare e persino commiserare, con accenti fortemente patetici, chi è stato costretto all’antropofagia⁶⁷. Affermare la liceità del cannibalismo dei Vasconi e dei Saguntini⁶⁸ è funzionale a illustrare, per differenza, l’inammissibilità di quello degli Egiziani e a ratificarne

⁶⁴ Sull’influenza degli esercizi delle scuole di retorica nel passo petroniano cf. Rankin 1969; Stramaglia 2002, 19-20.

⁶⁵ Cf. *ad* 87-92; 93-106; 102; 113-115.

⁶⁶ Cf. *ad* 113-115; 113-114.

⁶⁷ Cf. *ad* 93-106; 113-115; per la ricerca dell’elemento patetico, anch’esso di matrice declamatoria, in part., cf. *ad* 103; 105-106. G. sembra adottare comunque un atteggiamento di relativismo culturale ai vv. 106-109: l’atto di cannibalismo dei Vasconi è giustificabile perché commesso senza conoscere i precetti stoici (cf. *ad* 106-107).

⁶⁸ Sul rapporto instaurato tra questi due episodi, trattati sotto il comune aspetto della *necessitas*, cf. *ad* 113-114.

la condanna inappellabile⁶⁹. Gli Egiziani, infatti, non hanno agito per necessità o a causa di costrizioni esterne, ma assecondando un impeto che non giustifica il crimine: sono stati spinti da una rabbia ferina, apparentemente incapaci di distinguere l'ira dalla fame (129-131 *nec poenam scelere invenies nec digna parabis / supplicia his populis, in quorum mente pares sunt / et similes ira atque fame.s*)⁷⁰.

4. L'età della ferocia

Prima della sezione della satira dedicata al racconto dell'episodio di antropofagia egiziana, una concisa *propositio materiae* segnala, con tono didascalico, che verrà presentato un *exemplum* delle conseguenze della *dira feritas* nell'età contemporanea: 31-32 *accipe nostro / dira quod exemplum feritas produxerit aevo*⁷¹. L'argomento, quindi, viene al contempo attualizzato e generalizzato. Si precisa che l'episodio egiziano avrà la valenza di esempio paradigmatico e – nell'assenza in questi versi di uno specifico riferimento all'Egitto – si anticipa l'ampliamento dal singolo caso a una riflessione a carattere generale sulla ferocia al tempo presente.

Nell'emancipazione da una condizione primitiva la *feritas*⁷² viene deposta dagli uomini all'inizio del processo di civilizzazione (cf. Ov. *fast.* 3, 281-282 *exiit feritas armisque potentius aequum est / et cum cive pudet conseruisse arma*)⁷³. Al contrario, è una caratteristica specifica per designare la natura “bestiale” di figure associate al cannibalismo (cf. e.g. Ov. *met.* 1, 198 *notus feritate Lycaon*)⁷⁴ e un tratto ricorrente per connotare l'inciviltà di popolazioni barbare (cf. e.g. i Geti in *trist.* 5, 7, 45-48 *sive homines, vix sunt homines hoc nomine digni, / quamque lupi, saevae plus feritatis habent: / non metuunt leges, sed cedit viribus aequum, / victaque pugnaci iura sub ense iacent*)⁷⁵. Dal momento che il tema del componimento sono gli esiti della *feritas* nell'età contemporanea, esemplificati attraverso un atto di antropofagia, G. presenta il suo tempo come un'epoca di abbandono delle norme fondanti della civiltà e di regressione a una fase sostanzialmente pre-civilizzata. La concezione positiva del processo di incivilimento e di

⁶⁹ Cf. *ad* 93-106; 120-121; 121-122; 126; 169-170.

⁷⁰ Cf. *ad* 129-130; 130-131.

⁷¹ Cf. *ad* 31-32.

⁷² Sul termine cf. *ad* 32.

⁷³ Cf. Ursini 2008, 546-547; 556, anche sullo stampo lucreziano del passo e con ulteriore bibliografia.

⁷⁴ Cf. *ad* 32.

⁷⁵ La *feritas* è attribuita a varie popolazioni barbare, viste spesso nei loro tratti primitivi: cf. (e.g.) Tac. *Germ.* 46, 3 *Fennis mira feritas...*; *TbIL* VI.1, 520, 5 ss.

aggregazione sociale proposta – con varie incongruenze – ai vv. 147-158 serve a mettere in risalto per contrapposizione proprio il fatto che nella società attuale si riscontra tra gli uomini un'efferatezza superiore a quella delle belve più aggressive⁷⁶. Il delitto degli Egiziani, in cui degli uomini hanno fatto scempio di un altro uomo, rende necessario, infatti, rivolgersi al regno animale per trovare esempi di *concordia* e *pax* tra i membri di una stessa specie (159-168). Più che proporre «ironic echoes of imperial ideals»⁷⁷, l'attribuzione di questi due concetti-chiave dell'ideologia imperiale agli animali per denunciarne la scomparsa tra gli uomini adombra una vera e propria critica al potere imperiale, che di questi ideali è promotore e dovrebbe essere garante⁷⁸.

Nell'ambito di questa concezione fortemente pessimistica della società, l'idea che il presente sia un'età più cupa di tutte le precedenti viene veicolata attraverso due elementi tradizionalmente considerati come simbolici momenti di svolta nella decadenza da un passato “aureo”, o comunque “migliore”, a un presente “peggiore”: il sacrificio cruento e la forgiatura della spada⁷⁹. Al primo viene fatto riferimento quando G. sostiene che il delitto degli Egiziani è più crudele dei sacrifici umani compiuti sull'altare Taurico, dove le vittime non devono temere di essere sbranate, ma soltanto (*tantum*) di morire per mezzo dell'arma sacrificale (116-119 *illa nefandi Taurica sacri / inventrix homines... / ...tantum immolat; ulterius nil / aut gravius cultro timet hostia*). Il secondo viene richiamato quando il poeta constata che al giorno d'oggi per gli uomini non è più sufficiente uccidersi con la spada, perché gli Egiziani hanno mostrato che gli esseri umani sono arrivati a divorarsi tra loro (165-171 *ast homini ferrum letale incude nefanda / produxisse parum est... / aspiciamus populos quorum non sufficit irae / occidisse aliquem, sed pectora, braccia, vultum / crediderint genus esse cibi*).

Il fatto che il crimine degli Egiziani si configuri come più grave⁸⁰ rispetto a questi due momenti cardine del declino della razza umana implica necessariamente il raggiungimento di un nuovo punto di snodo di questa stessa parabola di declino: è stata escogitata una forma di sacrificio e una forma di delitto peggiore di tutte le precedenti⁸¹. All'interno del processo di inesorabile decadenza morale insistentemente ribadito da G., nella satira 13 il poeta chiama il suo tempo, ossia quello adrianeo, la *nona aetas*, un'età così depravata che non è possibile

⁷⁶ Cf. *ad* 147-158; 159-168; Schmitz 2000, 42.

⁷⁷ Uden 2014, 215.

⁷⁸ Cf. *ad* 159; 163-164.

⁷⁹ Per un inquadramento di questi due temi in relazione al mito delle età cf. *ad* 118-119; 165-171; 165-166, con bibliografia.

⁸⁰ Sullo spessore tragico conferito a questo motivo cf. *ad* 118-119; *supra* § 2.

⁸¹ Cf. *ad* 171-174.

neppure attribuirle il nome di un metallo (13, 28-30 *nona aetas agitur peioraque saecula ferri / temporibus, quorum scelere non invenit ipsa / nomen et a nullo posuit natura metallo*)⁸². Con la descrizione di un atto di antropofagia la riflessione condotta nella satira 15 restituisce una visione ancor più pessimistica dell'età contemporanea, che sembra delinarsi propriamente come l'età della ferocia.

⁸² Sul mito delle età in G. e sul suo uso in chiave di critica politica e sociale è fondamentale il contributo di Bellandi 1991-2003, 57-93, in part. 87-93 (con un'analisi di 13, 28-30).

Testo e traduzione

Il testo di Giovenale qui proposto è basato su quello dell'edizione oxoniense di W. V. Clausen 1992², da cui si discosta solo al v. 134, dove accolgo la lezione di alcuni *codd. recentiores*, congetturata indipendentemente anche da Wackefield, *casum lugentis amici* in luogo di *causam dicentis amici*.

Alcune ulteriori proposte di intervento e i vari problemi testuali sono discussi individualmente nel commento. Per lo scioglimento dei *sigla* impiegati si veda il *conspectus siglorum* di Clausen 1992², 36.

Quis nescit, Volusi Bithynice, qualia demens
 Aegyptos portenta colat? crocodilon adorat
 pars haec, illa pavet saturam serpentibus ibin.
 effigies sacri nitet aurea cercopitheci,
 dimidio magicae resonant ubi Memnone chordae 5
 atque vetus Thebe centum iacet obruta portis.
 illic aeluros, hic pisces fluminis, illic
 oppida tota canem venerantur, nemo Dianam.
 porrum et caepe nefas violare et frangere morsu
 (o sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis 10
 numina!), lanatis animalibus abstinent omnis
 mensa, nefas illic fetum iugulare capellae,
 carnibus humanis vesci licet. attonito cum
 tale super cenam facinus narraret Ulixes
 Alcinoos, bilem aut risum fortasse quibusdam 15
 moverat ut mendax aretalogus. 'in mare nemo
 hunc abicit saeva dignum veraque Charybdi,
 fingentem inmanis Laestrygonas et Cyclopas?
 nam citius Scyllam vel concurrentia saxa
 Cyaneis plenos et tempestatibus utres 20
 crediderim aut tenui percussum verberare Circes
 et cum remigibus grunnisse Elpenora porcis.
 tam vacui capitis populum Phaeaca putavit?'
 sic aliquis merito nondum ebrius et minimum qui
 de Corcyraea temetum duxerat urna; 25
 solus enim haec Ithacus nullo sub teste canebat.
 nos miranda quidem sed nuper consule Iunco
 gesta super calidae referemus moenia Copti,
 nos volgi scelus et cunctis graviora coturnis;
 nam scelus, a Pyrrha quamquam omnia syrmata volvas, 30
 nullus apud tragicos populus facit. accipe nostro
 dira quod exemplum feritas produxerit aevo.

Chi è che non sa, Volusio Bitinico, quale genere di mostruosità veneri l'Egitto nella sua follia? Una zona onora il cocodrillo, un'altra teme l'ibis satollo di serpenti. La statua d'oro di una scimmia sacra risplende, dove risuonano delle magiche corde da Memnone dimezzato [5] e dove giace sepolta l'antica Tebe dalle cento porte. Lì venerano i gatti, qui un pesce del fiume, lì città intere venerano il cane, nessuno Diana. È sacrilegio violare e spezzare a morsi il porro e la cipolla (o popolo benedetto, a cui questi numi nascono in giardino!), [10] ogni mensa si astiene dalle pecore lanute, lì è sacrilegio sgozzare il piccolo di una capretta, è lecito però mangiare la carne umana. Quando Ulisse, durante il banchetto, narrava ad Alcinoo un crimine del genere, lasciandolo attonito, forse mosse ad alcuni la bile o il riso, [15] come un bugiardo cantastorie. “Nessuno butta in mare questo qui, degno di una crudele e vera Cariddi, lui che si inventa gli immani Lestrigoni e Ciclopi? Infatti potrei credere prima a Scilla o alle rupi che cozzano alle Cianee e agli otri pieni di tempeste [20] o che Elpenore sia stato toccato dal lieve colpo della bacchetta di Circe e abbia grugnito con i rematori divenuti porci. Ha ritenuto il popolo dei Feaci dalla testa così vuota?”. In questo modo avrà parlato a buon diritto qualcuno che non era ancora ubriaco e che dal vaso di Corcira aveva bevuto pochissimo vino; [25] l'Itacese, infatti, cantava queste storie da solo, senza la garanzia di alcun testimone.

Noi racconteremo avvenimenti certo straordinari, ma verificatisi poco fa, sotto il consolato di Giunco, oltre le mura della calda Copto, noi racconteremo il delitto di un popolo e fatti più gravi di ogni tragedia; infatti un delitto, anche se sfogli tutte le tragedie dai tempi di Pirra, [30] presso i tragici non è mai un popolo a commetterlo. Ascolta quale esempio al nostro tempo abbia prodotto la terribile ferocia.

inter finitimos vetus atque antiqua simultas,
 immortale odium et numquam sanabile vulnus,
 ardet adhuc Ombos et Tentura. summus utrimque 35
 inde furor volgo, quod numina vicinorum
 odit uterque locus, cum solos credat habendos
 esse deos quos ipse colit. sed tempore festo
 alterius populi rapienda occasio cunctis
 visa inimicorum primoribus ac ducibus, ne 40
 laetum hilaremque diem, ne magnae gaudia cenae
 sentirent positis ad templa et compita mensis
 pervigilique toro, quem nocte ac luce iacentem
 septimus interdum sol invenit. horrida sane
 Aegyptos, sed luxuria, quantum ipse notavi, 45
 barbara famoso non cedit turba Canopo.
 adde quod et facilis victoria de madidis et
 blaeis atque mero titubantibus. inde virorum
 saltatus nigro tibicine, qualiacumque
 unguenta et flores multaeque in fronte coronae: 50
 hinc ieiunum odium. sed iurgia prima sonare
 incipiunt; animis ardentibus haec tuba rixae.
 dein clamore pari concurritur, et vice teli
 saevit nuda manus. paucae sine vulnere malae,
 vix cuiquam aut nulli toto certamine nasus 55
 integer. aspiceres iam cuncta per agmina voltus
 dimidios, alias facies et hiantia ruptis
 ossa genis, plenos oculorum sanguine pugnos.
 ludere se credunt ipsi tamen et puerilis
 exercere acies quod nulla cadavera calcent. 60
 et sane quo tot rixantis milia turbae,
 si vivunt omnes? ergo acrior impetus et iam
 saxa inclinatis per humum quaesita lacertis
 incipiunt torquere, domestica seditioni
 tela, nec hunc lapidem, qualis et Turnus et Ajax, 65

Una vecchia e antica ostilità, un odio immortale e una ferita inguaribile ardono ancora oggi tra le città confinanti di Ombi e Tentira. Di qui deriva un terribile [35] furore alla gente da entrambe le parti: ciascuno dei due luoghi odia gli dèi dei vicini poiché crede che siano da ritenere divinità solo quelle che venera lui. Dunque durante le feste di uno dei due popoli, l'occasione parve da cogliere al volo a tutti i capi e strateghi dei nemici, [40] perché gli altri non provassero l'allegria del giorno lieto e i piaceri di una cena abbondante, una volta che presso templi e crocicchi erano state imbandite le mense e i letti svegli per tutta la notte, che talvolta il settimo sole sorprende mentre se ne stanno sdraiati di notte e di giorno. L'Egitto è selvaggio, certo, ma per dissolutezza – da quanto io stesso ho potuto osservare – [45] la marmaglia barbara non è inferiore alla famigerata Canopo. Aggiungi anche che la vittoria è facile su degli ubriachi fradici, balbettanti e incapaci di reggersi in piedi per il vino. Da una parte, danze di uomini al suono di un flautista nero, ogni tipo d'unguenti, fiori e un gran numero di ghirlande sul capo: [50] dall'altra famelico odio.

Per primi cominciano a risuonare gli insulti; per gli animi infervorati sono questi il segnale d'attacco della rissa. Poi si scontrano con uguale clamore e al posto delle armi infuria la mano nuda. Poche mascelle rimasero senza ferite, a stento a uno, o forse a nessuno, in tutta quanta la lotta rimase integro il naso. [55] Ormai avresti potuto vedere per tutti gli schieramenti volti mutilati, facce irriconoscibili, nelle orbite squarciate ossa che si aprono e pugni grondanti del sangue degli occhi. Loro tuttavia credono di giocare e di esercitarsi in lotte da bambini poiché non calpestano nessun cadavere. [60] Ma sì, a che servono tante migliaia di persone in ressa confusa, se sopravvivono tutti? Lo scontro dunque si fa più aspro e già iniziano a lanciare sassi cercati per terra abbassando le braccia, le armi usuali in una sedizione, e non lanciano una pietra come quella che scagliarono Turno e Aiace [65]

vel quo Tydides percussit pondere coxam
 Aeneae, sed quem valeant emittere dextrae
 illis dissimiles et nostro tempore natae.
 nam genus hoc vivo iam decrescebat Homero,
 terra malos homines nunc educat atque pusillos; 70
 ergo deus, quicumque aspexit, ridet et odit.
 a deverticulo repetatur fabula. postquam
 subsidiis aucti, pars altera promere ferrum
 audet et infestis pugnam instaurare sagittis.
 terga fugae celeri praestant instantibus Ombis 75
 qui vicina colunt umbrosae Tentura palmae.
 labitur hic quidam nimia formidine cursum
 praecipitans capiturque. ast illum in plurima sectum
 frustra et particulas, ut multis mortuus unus
 sufficeret, totum corrosis ossibus edit 80
 victrix turba, nec ardenti decoxit aeno
 aut veribus, longum usque adeo tardumque putavit
 expectare focos, contenta cadavere crudo.
 hic gaudere libet quod non violaverit ignem,
 quem summa caeli raptum de parte Prometheus 85
 donavit terris; elemento gratulor, et te
 exultare reor. sed qui mordere cadaver
 sustinuit nil umquam hac carne libentius edit;
 nam scelere in tanto ne quaeras et dubites an
 prima voluptatem gula senserit, ultimus ante 90
 qui stetit, absumpto iam toto corpore ductis
 per terram digitis aliquid de sanguine gustat.
 Vascones, ut fama est, alimentis talibus usi
 produxere animas, sed res diversa, sed illic
 fortunae invidia est bellorumque ultima, casus 95
 extremi, longae dira obsidionis egestas.
 [huius enim, quod nunc agitur, miserabile debet
 exemplum esse cibi, sicut modo dicta mihi gens.]

o del peso di quella con cui il Tidide colpì l'anca di Enea, ma una che sono in grado di scagliare mani ben diverse da quelle degli eroi, mani nate nel nostro tempo. Quando era vivo Omero questa stirpe, infatti, già rimpiccioliva, la terra ora genera uomini meschini e piccini; [70] per questo qualunque dio li guardi ne ride e li odia. Dalla digressione si ritorni al racconto. Dopo che furono aiutati dai rinforzi, una delle due parti osa tirare fuori le spade e ingaggiare battaglia a colpi di frecce. Sotto l'incalzare degli Ombiti, si danno rapidamente alla fuga [75] coloro che abitano la vicina Tentira dall'ombroso palmeto.

A questo punto uno che per la troppa paura si è lanciato a capofitto nella corsa cade e viene catturato. Ed ecco che, dopo averlo tagliato in moltissimi tranci e pezzetti, perché un morto solo fosse sufficiente per molti, la folla vincitrice se lo mangiò tutto quanto, rosicchiando anche le ossa, [80] e non lo ha lessato in una pentola rovente né lo ha arrostito sugli spiedi: a tal punto lungo e lento giudicò metterlo al fuoco, accontentandosi del cadavere crudo. A questo punto è giusto rallegrarsi che non abbiano violato il fuoco, che, rubato dalla parte più alta del cielo, Prometeo [85] donò alla terra; mi congratulo con questo elemento, anche tu credo che esulti. Chi invece fu in grado di addentare il cadavere, non mangiò mai nulla più volentieri di questa carne; infatti in un delitto di questa portata perché tu non sia in dubbio e non ti chieda se il primo che lo ha gustato abbia provato piacere, considera che chi prima veniva per ultimo, [90] quando ormai tutto il corpo è stato consumato, passate le dita per terra, assaggia con gusto un po' di sangue.

I Vasconi, come si narra, mangiando cibi del genere prolungarono le loro vite, ma è un caso diverso, ma lì è malignità della sorte, le circostanze estreme della guerra, una situazione [95] disperata, la terribile indigenza di un lungo assedio. [deve infatti essere degno di pietà l'esempio di questo cibo che ora è trattato, così come il popolo da me appena menzionato].

post omnis herbas, post cuncta animalia, quidquid
 cogebat vacui ventris furor, hostibus ipsis 100
 pallorem ac maciem et tenuis miserantibus artus,
 membra aliena fame lacerabant, esse parati
 et sua. quisnam hominum veniam dare quisve deorum
 ventribus abnueret dira atque inmania passis
 et quibus illorum poterant ignoscere manes 105
 quorum corporibus vescebantur? melius nos
 Zenonis praecepta monent, [nec enim omnia quidam
 pro vita facienda putant] sed Cantaber unde
 Stoicus, antiqui praesertim aetate Metelli?
 nunc totus Graias nostrasque habet orbis Athenas, 110
 Gallia caesidicos docuit facunda Britannos,
 de conducendo loquitur iam rhetore Thyle.
 nobilis ille tamen populus, quem diximus, et par
 virtute atque fide sed maior clade Zacynthos
 tale quid excusat: Maeotide saevior ara 115
 Aegyptos. quippe illa nefandi Taurica sacri
 inventrix homines, ut iam quae carmina tradunt
 digna fide credas, tantum immolat; ulterius nil
 aut gravius cultro timet hostia. quis modo casus
 inpulit hos? quae tanta fames infestaque vallo 120
 arma coegerunt tam detestabile monstrum
 audere? ane aliam terra Memphitide sicca
 invidiam facerent nolenti surgere Nilo?
 qua nec terribiles Cimbri nec Brittones umquam
 Sauromataeque truces aut inmanes Agathyrsi, 125
 hac saevit rabie inbelle et inutile volgus
 parvula fictilibus solitum dare vela phaselis
 et brevibus pictae remis incumbere testae.
 nec poenam sceleri invenies nec digna parabis
 supplicia his populis, in quorum mente pares sunt 130
 et similes ira atque fames. mollissima corda

Dopo ogni erba, dopo tutti gli animali, qualsiasi cosa a cui li costringeva il furore del ventre vuoto, quando perfino i nemici [100] ne commiseravano il pallore e la magrezza e gli arti emaciati, per la fame sbranavano le membra degli altri, pronti a mangiare anche le proprie. Chi tra gli uomini o tra gli dèi avrebbe potuto negare il perdono a ventri che hanno sopportato cose terribili e immani, e a cui potevano accordare il perdono le anime [105] di coloro dei cui corpi si erano nutriti? I precetti di Zenone ci consigliano meglio, [e infatti alcuni non credono che in nome della vita si debba fare ogni cosa], ma da dove un Cantabro poteva diventare stoico, soprattutto al tempo dell'antico Metello? Ora tutto il mondo ha l'Atene di Grecia e l'Atene nostrana, [110] la Gallia faconda istruisce legulei Britannici, Tule già parla di assumere un retore.

È un nobile popolo, tuttavia, quello di cui abbiamo parlato e Zacinto, pari per valore e lealtà ma superiore per disfatta, rende giustificabile un'azione del genere: l'Egitto invece è più crudele dell'altare della Meotide. [115] Poiché quella iniziatrice Taurica del rito sacrilego – ammesso pure che tu ritenga degno di essere creduto quello che raccontano i carmi dei poeti – gli uomini li immola soltanto; la vittima non teme nulla di peggio o di più grave del coltello. Ma questi, ora, che disgrazia li ha spinti? Che fame tanto grande e che armi a minaccia del vallo [120] li hanno costretti a osare una così esecrabile mostruosità? Quando la terra di Menfi era inaridita forse potevano arrecare un'altra offesa al Nilo che si rifiutava di esondare? Mai né i terribili Cimbri, né i Britanni, e neppure i truci Sarmati o gli immani Agatirsi [125] infuriarono della rabbia con cui incrudeli questa gente imbelle e inetta, che usa spiegare piccole vele a barchette di terracotta e piegarsi sui corti remi di un coccio dipinto. Non escogiterai una pena per questo delitto né troverai supplizi degni di questo popolo, nella mente del quale pari [130] e simili sono l'ira e la fame.

humano generi dare se natura fatetur,
 quae lacrimas dedit. haec nostri pars optima sensus.
 plorare ergo iubet casum lugentis amici
 squaloremque rei, pupillum ad iura vocantem 135
 circumscriptorem, cuius manantia fletu
 ora puellares faciunt incerta capilli.
 naturae imperio gemimus, cum funus adultae
 virginis occurrit vel terra clauditur infans
 et minor igne rogi. quis enim bonus et face dignus 140
 arcana, qualem Cereris volt esse sacerdos,
 ulla aliena sibi credit mala? separat hoc nos
 a grege mutorum, atque ideo venerabile soli
 sortiti ingenium divinorumque capaces
 atque exercendis pariendisque artibus apti 145
 sensum a caelesti demissum traximus arce,
 cuius egent prona et terram spectantia. mundi
 principio indulsit communis conditor illis
 tantum animas, nobis animum quoque, mutuus ut nos
 adfectus petere auxilium et praestare iuberet, 150
 dispersos trahere in populum, migrare vetusto
 de nemore et proavis habitatas linquere silvas,
 aedificare domos, laribus coniungere nostris
 tectum aliud, tutos vicino limine somnos
 ut conlata daret fiducia, protegere armis 155
 lapsum aut ingenti nutantem volnere civem,
 communi dare signa tuba, defendier isdem
 turribus atque una portarum clave teneri.
 sed iam serpentum maior concordia. parcit
 cognatis maculis similis fera. quando leoni 160
 fortior eripuit vitam leo? quo nemore umquam
 expiravit aper maioris dentibus apri?
 Indica tigris agit rabida cum tigride pacem
 perpetuam, saevis inter se convenit ursis.

La natura attesta di aver dato al genere umano cuori tenerissimi, visto che donò le lacrime. Questa è la parte migliore della nostra sensibilità. Ci richiede dunque di compiangere la sventura di un amico in lutto, l'aspetto incolto di un imputato, il giovane ragazzo che cita in giudizio [135] il tutore che lo ha raggirato e i cui capelli da fanciulla rendono incerte le fattezze del volto rigato di pianto. Per ordine della natura piangiamo quando ci viene incontro il corteo funebre di una vergine in età da marito o un infante è sepolto rinchiuso nella terra, troppo piccolo per il rogo funebre. Quale uomo buono e degno della fiaccola [140] dei misteri, come il sacerdote di Cerere vuole che lui sia, considera qualunque male estraneo a sé? Questo sentimento ci separa dal gregge dei muti animali e per questa ragione noi soli, che abbiamo ricevuto in sorte il venerabile ingegno, che siamo capaci di conoscere le cose divine e che siamo fatti per praticare e scoprire le arti, [145] abbiamo tratto la sensibilità mandata giù dalla rocca del cielo, di cui sono privi gli animali proni e rivolti a guardare la terra.

All'inizio del mondo un fondatore comune concesse a quelli soltanto il soffio vitale, a noi anche l'animo, perché un affetto reciproco ci spingesse a chiedere e dare aiuto, [150] a riunire in un popolo gli uomini sparpagliati, ad andarcene dal bosco antico e lasciare le selve abitate dagli antenati, a costruire case, a unire un tetto altrui al nostro focolare, affinché la sicurezza nata dall'unione garantisse sonni tranquilli grazie alla vicinanza delle soglie, a proteggere con le armi [155] il cittadino caduto o barcollante per una grave ferita, a dare il segnale d'allarme con una tromba collettiva, a essere difesi dalle stesse torri e a essere custoditi da un'unica chiave a chiudere le porte.

Ma ormai vi è maggiore concordia tra i serpenti. Le fiere di una stessa specie risparmiano i manti maculati affini ai propri. Quando mai a un leone [160] strappò la vita un leone più forte? In che bosco spirò mai un cinghiale per le zanne di un cinghiale più grosso? La tigre indiana vive in pace perpetua con un'altra tigre rabbiosa e c'è accordo tra gli orsi crudeli.

ast homini ferrum letale incude nefanda 165
produxisse parum est, cum rastra et sarcula tantum
adsueti coquere et marris ac vomere lassi
nescierint primi gladios extendere fabri.
aspicimus populos quorum non sufficit irae
occidisse aliquem, sed pectora, bracchia, voltum 170
crediderint genus esse cibi. quid diceret ergo
vel quo non fugeret, si nunc haec monstra videret
Pythagoras, cunctis animalibus abstinuit qui
tamquam homine et ventri indulsit non omne legumen?

Ma all'uomo non basta aver prodotto il ferro letale con l'incudine nefanda, [165] benché i primi fabbri, che erano abituati a fondere soltanto rastrelli e zappe, affaticati dalla marra e dall'aratro, non sapessero forgiare le lunghe spade. Vediamo un popolo alla cui ira non è stato sufficiente avere ucciso qualcuno, ma che avrà creduto che petti, braccia e volti [170] fossero un tipo di cibo. Cosa direbbe dunque o dove non fuggirebbe, se ora vedesse queste mostruosità Pitagora, che si astenne da tutti gli animali come se fossero uomini e al ventre concesse non ogni legume?

Commento

1-2 quis nescit, Volusi Bithynice, qualia demens / Aegyptos portenta colat?:

la satira si apre con una domanda retorica che esprime un'opinione diffusa nel mondo greco-romano: considerate le divinità che venera, l'Egitto è un paese folle. I vv. 1-2 forniscono contemporaneamente il primo tema affrontato nel componimento e il punto di vista del poeta nel trattarlo: l'approccio alla realtà egiziana sarà pregiudizialmente denigratorio e l'interrogativa retorica presuppone che il lettore condivida quest'ottica. L'introduzione del tema cardine della satira, il cannibalismo, è abilmente differita al v. 13: la vera assurdità dell'Egitto è che questa terra idolatra come divinità degli animali (e anche degli ortaggi) e, al contempo, consente l'inquietante pratica dell'antropofagia (cf. *ad* 9-13; 13).

quis nescit:

formula interrogativa che esprime la notorietà delle assurde credenze religiose egizie e, di conseguenza, l'esistenza di un bagaglio di comuni conoscenze pregresse al riguardo. L'espressione carica di una nota di *indignatio* l'inizio della satira: lo stesso movimento introduce un attacco a un noto costume deplorable anche in 6, 246-247 *femineum ceroma / quis nescit* (contro le donne aspiranti "gladiatrici") e 12, 28 *pictores quis nescit ab Iside pasci?* (di nuovo contro la religione egizia). Questa domanda con valenza retorica è usata in particolare da Marziale (2, 62, 3; 5, 18, 7; 38, 1; 14, 1, 8; cf. Canobbio 2011, 232; altri esempi in Ursini 2008, 145-146, *ad Ov. fast.* 3, 53-54). La posizione incipitaria di *quis nescit*, inoltre, richiama ironicamente il suo impiego proemiale in Verg. *georg.* 3, 2-4 *cetera, quae vacuas tenuissent carmine mentes, / omnia iam volgata: quis aut Eurysthea durum / aut inlaudati nescit Busiridis aras?*. Tutto è già stato detto anche sulle assurdità della religione egizia – e, infatti, chi non le conosce? –, ma, laddove Virgilio propone una breve rassegna di temi mitologici di gusto alessandrino, G. avanzerà un rapido e dissacrante catalogo di ridicole divinità animali.

Volusi Bithynice:

non disponiamo di informazioni utili per identificare il destinatario, ma nulla induce a pensare che sia un personaggio fittizio. A un Bitinico sono indirizzati alcuni componimenti di Marziale (2, 26; 6, 50; 9, 8; 12, 78), che non hanno però attinenza tematica con la satira 15. È possibile che questo nome geografico faccia riferimento a un personaggio che conosceva o che aveva legami con le province orientali (cf. Ferguson 1987, 245; Courtney 2013², 523-524; Godwin 2020, 308 per una raccolta di occorrenze del nome Volusio e del *cognomen* Bitinico, che non risultano però dirimenti per l'identificazione; inoltre, a partire dagli epigrammi di

Marziale, cf. Moreno Soldevila-Castillo-Fernández Valverde 2019, 81-82). Di recente è stata anche avanzata l'ipotesi (dubbia) di una scelta dettata dalla volontà di alludere obliquamente ad Antinoo, originario della Bitinia (Uden 2014, 205 e n. 6). L'allocuzione al destinatario al vocativo nel primo verso si trova anche in 9, 1; 12, 1; 14, 1; 16, 1. La presenza di un destinatario in tutte le satire dalla 8 alla 16, con l'eccezione della 10, è un tratto che mostra la crescente influenza delle epistole di Orazio nei libri III-V di G. (cf. Lindo 1974, 26). A differenza di altri casi, in questa satira, tuttavia, la figura a cui G. indirizza il componimento è del tutto evanescente e non si trovano elementi che la caratterizzino e che le conferiscano un'individualità definita. Dopo il primo verso, infatti, sostanzialmente scompare e tutte le successive allocuzioni della satira appaiono rivolte al generico lettore/ascoltatore.

qualia demens / Aegyptos portenta colat:

nell'interrogativa indiretta si esprime il primo soggetto della satira, il folle Egitto, enfatizzato grazie all'accorgimento metrico dell'*enjambement* che mette in posizione di rilievo *demens* in clausola e *Aegyptos* in incipit di verso. La stessa postposizione di *Aegyptos* in *enjambement* dopo un epiteto dispregiativo ricorrerà ancora in 44-45 *horrida sane / Aegyptos* e 115-116 *Maeotide saevior ara / Aegyptos*, probabilmente sul modello di Lucan. 10, 3-4 (cf. ad 44-45).

Il nesso stabilito tra l'accusa di *dementia* rivolta agli Egiziani e la venerazione di *portenta* presenta una stretta analogia con Cic. *nat. deor.* 1, 43 *Cum poetarum autem errore coniungere licet portenta magorum Aegyptiorumque in eodem genere dementiam, tum etiam vulgi opiniones, quae in maxima inconstantia, veritatis ignoratione versantur* (cf. Pease 1955-1958, 288-291; *portenta* delle divinità animali egizie anche in Cic. *rep.* 3, 14; poi in Min. Fel. 25, 9 *Aegyptia illa non numina, sed portenta* e negli scrittori cristiani: *ThLL* X.2, 20, 41-48). Così come, sia nell'uso dell'interrogativa retorica sia nella successiva selezione degli animali, l'incipit della satira sembra richiamare Cic. *Tusc.* 5, 78 *Aegyptiorum morem quis ignorat? quorum inbutae mentes pravitatis erroribus quamvis carnificinam prius subierint quam ibim aut aspidem aut faelem aut canem aut corcodillum violent quorum etiamsi imprudentes quippiam fecerint, poenam nullam recusent* (cf. ad 9 violare). Impiegato esclusivamente in questo passo da G., il sostantivo *portenta*, la cui accezione negativa è determinata in primo luogo da *demens* e poi confermata dal suo referente (gli animali sacri), è da intendere come sinonimo di *monstra*, usato per gli dèi egizi notoriamente in Verg. *Aen.* 8, 698 *omnigenumque deum monstra et latrator Anubis*. Oltre a indicare in senso generico un culto assurdo, la scelta del termine *portenta* è data dal suo uso frequente in riferimento ad animali o esseri innaturali e orrendi, che pertengono per lo più alle finzioni mitico-poetiche (*OLD*², s.v.

portentum, § 2a; *TbLL* X.2, 18, 34-78): cf. spec. Lucil. 480-481 Marx = 482-483 Krenkel *multa homines portenta in Homeri versibus ficta / monstra putant, quorum in primis Polyphemus*; 587 Marx = 604 Krenkel *nisi portenta anguisque volucris ac pinnatos scribitis*. Si noti che i *portenta* egizi sono messi sullo stesso piano delle invenzioni dei poeti in Cic. *nat. deor.* 1, 43, cit. *supra*. L'intento è quello di screditare le divinità egizie in quanto mostruosità contro natura e intrinsecamente non credibili. Allo stesso tempo, il termine accenna anche al tema dell'inattendibilità del mito e della poesia a confronto con i *monstra* del reale che, spostato dalla questione della zoolatria a quella dell'antropofagia, sarà affrontato ai vv. 13-32 (cf. note *ad loc.*).

2-8:

i versi sono dedicati alla venerazione degli animali sacri. Come anche per le prescrizioni alimentari dei vv. 9-13 (cf. *ad loc.*), G. non si attiene a una fedele descrizione delle pratiche religiose egizie: la scelta degli animali è basata principalmente su luoghi comuni relativi all'Egitto e su giochi di richiamo con la tradizione satirica. Sono evidenti gli effetti di esasperazione o distorsione ironica di elementi della religione egizia e, soprattutto, la ricerca del paradosso finale (cf. *ad 8*; introduzione § 2).

2-3 *crocodilon adorat / pars haec, illa pavet saturam serpentibus ibin:*

la rassegna degli animali sacri inizia con il culto del cocodrillo e dell'ibis. Dopo aver menzionato il primo, la dislocazione di *pars haec* in *enjambement* ne restringe inaspettatamente la venerazione a una sola zona dell'Egitto. L'espedito stilistico consente di presentare argutamente un'altra caratteristica ritenuta assurda della religione egiziana: non solo si venerano degli animali, ma questi non godono nemmeno di onori uniformi su tutto il territorio (cf. *ad 7-8*). Viene introdotta la questione del particolarismo religioso, un tratto precipuo dell'Egitto e oggetto di interesse da parte di molti scrittori greco-romani: i vari *nomoi* potevano venerare animali sacri differenti e l'inviolabilità di un determinato animale in una certa zona poteva non essere rispettata in un'altra (Smelik-Hemelrijk 1984, 1966). Queste divergenze locali creavano conflitti intestini al paese: un esempio emblematico sarà la lotta tra Ombi e Tentira, devote a divinità diverse e nemiche l'una di quelle dell'altra (cf. *ad 35-38*). L'accostamento al v. 3 dei dimostrativi *haec* e *illa* mette in diretta contrapposizione due aree votate a dèi differenti (suggerendone implicitamente il potenziale di conflittualità) ed esprime iconicamente l'esistenza di simili divergenze tra zone confinanti (cf. *ad 33*). L'opposizione è evidenziata, inoltre, dalla disposizione chiasmica dei membri nei due periodi:

crocodilon adorat pars haec (oggetto-predicato-soggetto) e *illa pavet...ibin* (soggetto-predicato-oggetto).

crocodilon:

la posizione del coccodrillo in testa alla lista degli animali sacri dipende verosimilmente dal suo statuto di animale simbolo dell'Egitto e dal suo ruolo in relazione alla faida religiosa oggetto della sezione centrale della satira (33-92). La città di Tentira era nota per la caccia spietata che dava all'animale, mentre Ombi, votata a Seth o Sobek (a seconda dall'identificazione del toponimo), lo considerava inviolabile (cf. *ad 35 Ombos et Tentura*; 35-38). Quello del coccodrillo, infatti, era un culto che notoriamente divideva le città in atteggiamenti di odio o adorazione verso l'animale: cf. Hdt. 2, 69; Strab. 17, 1, 38-39 (c 811-812); 1, 44 (c 814); 1, 47 (c 817); Ael. *NA* 10, 21 (Smelik-Hemelrijk 1984, 1966 n. 773; una rassegna di passi che attestano il culto del coccodrillo in Pease 1955-1958, 414-415, *ad Cic. nat.* 1, 82). Questa disomogeneità dipendeva dal dio a cui l'animale era associato nelle varie aree geografiche: godeva di venerazione principalmente quando era connesso a Sobek (il più importante dio-coccodrillo) ed era esecrato di norma quando era legato a Seth, con l'eccezione ovviamente delle aree devote al dio (Griffiths 1970, 557; Burton 1972, 134; 259-260; Lloyd 1994², 307-309).

3 saturam serpentibus ibin:

a differenza del coccodrillo, l'ibis riceveva onori concordi in quasi tutto l'Egitto in quanto animale associato a Thoth-Ermes, dio della sapienza (Strab. 17, 1, 40 [c 812]; Plut. *Is. et Os.* 73 [*mor.* 380e]; cf. Burton 1972, 241 e 256-257; Lloyd 1994², 304 e 328; 1989, 287 e 296). Nel mito della fuga in Egitto degli dèi olimpici, infatti, Hermes-Mercurio assume le sembianze di un ibis: Ov. *met.* 5, 331 *Cyllenius ibidis alis [sc. latuit]*; Hyg. *astr.* 2, 28, 1. Forse proprio l'associazione dell'ibis con Thoth potrebbe aver suggerito la successiva menzione della scimmia, altro animale con cui si identificava il dio: Hermopolis Magna, suo principale centro di culto, era uno dei più importanti luoghi di sepoltura sia degli ibis che delle scimmie (Hdt. 2, 67, 1; Lloyd 1994², 304; cf. nota seguente).

Nell'immagine dell'ibis pasciuto di serpenti (*satur* in riferimento al cibo anche in 7, 62; il verbo in 8, 118; 14, 166), G. si rifà a una lunga tradizione secondo la quale questo uccello era venerato per la sua utilità nel cacciare i serpenti impedendo loro di infestare l'Egitto: Hdt. 2, 75-76 (il primo a parlare di mitici serpenti alati secondo una feconda tradizione che risale

probabilmente a Ecateo: cf. Lloyd 1994², 326-327; Pease 1955-1958, 469-470); Cic. *nat. deor.* 1, 101 *ipsi, qui iridentur, Aegyptii nullam beluam nisi ob aliquam utilitatem, quam ex ea caperent, consecraverunt; velut ibes maximam vim serpentium conficiunt, cum sint aves excelsae cruribus rigidis, corneo proceroque rostro; avertunt pestem ab Aegypto, cum volucris anguis ex vastitate Libyae vento Africo invectas interficiunt atque consumunt, ex quo fit, ut illae nec morsu vivae noceant nec odore mortuae*; D.S. 1, 87, 6; Strab. 17, 2, 4 (c 823); Plin. *nat.* 10, 75; Plut. *Is et Os.* 75 (*mor.* 381c); Ael. *NA* 1, 38; 2, 38; 10, 29. Per una dettagliata rassegna di passi sul culto dell'ibis cf. Pease 1955-1958, 415; 468-469).

4 effigies sacri nitet aurea cercopithecii:

l'elegante verso aureo descrive un prezioso e scintillante idolo d'oro. La composta cura dell'esametro cade sulla pesante e rara clausola pentasillabica, isolata e messa in risalto dalla dieresi bucolica. Viene enfaticizzato, con ironica solennità, il fatto che il "dio" degno dell'onore di una statua dorata è niente meno che una scimmia. Sulle clausole polisillabiche in G., spesso con ricercati effetti di contrasto ironico, vd. Highet 1951, 701; Urech 1999, 22-25; Campana 2004, 193 (con bibliografia); Courtney 2013², 39.

Varie statue votive di animali sacri sono state conservate sia in Egitto sia nei vari luoghi d'irraggiamento dei culti nilotici (sul culto di immagini di animali in Egitto cf. Mela 1, 58 *colunt effigies multorum animalium atque ipsa magis animalia, sed alia alii*). In Italia statuette di scimmie sono state ritrovate nel santuario di Iside a Benevento, costruito sotto Domiziano nell'88-89 d.C., e nel celebre Iseo Campense a Roma (ricostruito da Domiziano nell'80 d.C. e menzionato da G. in 6, 489; 528-529; 9, 22). Queste statuette, come i molti oggetti esotici – sia nell'aspetto che nei materiali – rinvenuti nell'Iseo, benché avessero una valenza religiosa per i seguaci dei culti egizi, per il generico osservatore romano erano soprattutto evocative di una terra straniera (Versluys 2002, 311 e 355, con ulteriore bibliografia). L'empietà di venerare la statua di una scimmia sacra è accentuata a livello intertestuale dalla reminiscenza a inizio esametro di Verg. *Aen.* 3, 148 *effigies sacrae divum Phrygiique penates*. Oltre a questo, anche solo la preziosità dell'oro è criticabile, come l'uso di tutti i materiali sfarzosi nei templi e nelle statue sacre: cf. 11, 116 *fictilis et nullo violatus Iuppiter auro*, con Bracci 2014, 145 (si veda in particolare l'attacco al lusso della religione nella satira 2 di Persio). Il poeta, d'altra parte, ha già indicato, senza troppi giri di parole, cosa fare sulle statue egiziane in 1, 131 *cuius [sc. Aegyptii] ad effigiem non tantum meiere fas est*.

cercopitheci:

scimmia dalla lunga coda, caratteristica da cui deriva il nome: il termine latino è calco del gr. κερκοπίθηκος composto di κέρκος = ‘coda’ + πίθηκος = ‘scimmia’ (Chantraine, 900 s.v. πίθηκος). I cercopitechi erano ritenuti originari dell’India (Strab. 15, 1, 29 [c 699]; 15, 1, 37 [c 703]; 15, 1, 56 [c 710]; Biffi 2005, 187) o dell’Etiopia (Plin. *nat.* 8, 72). Eccettuate due occorrenze in Plinio, le poche attestazioni del termine sono in poesia di registro basso. È impiegato in senso scommatico in Lucil. 1321 Marx = 1337 Krenkel *vernā ac cercopithecon* (prima occorrenza latina) e, con lo stesso uso enfatico e sarcastico in clausola, in Varro *Men.* 127 Astbury *quid dubitatis utrum nunc sitis cercopitheci / an colubrae an volvae [an] de Albuci subus Athenis?*, dove viene criticata e ridicolizzata la dottrina pitagorica della reincarnazione degli uomini in animali (cf. Cèbe 1977, 688-690; *ad* 9-13; 173-174). In Marziale, invece, il *cercopithecus* è menzionato come animale da compagnia (7, 87, 4) o da esibizione (14, 128, 2; 14, 202, 2; cf. Leary 1996, 269-270). In Egitto, in realtà, veniva venerata un’altra specie di scimmia, il cinocefalo, che era una rappresentazione – assieme all’ibis – di Thoth-Ermes e che aveva un culto locale con centro a Hermopolis Magna (Strab. 17, 1, 40 [c 812], con Biffi 1999, 335; cf. nota *ad* 3). Sulla scelta, d’altra parte, avrà influito la tradizione satirica del termine, più che l’accuratezza zoologica o culturale (cf. *ad* 8-12).

5-6:

L’oro di cui è fatta la statua della scimmia ne spiega la collocazione non presso il suo effettivo centro di culto, ovvero Hermopolis Magna (cf. *ad* 4), ma presso la ricca Tebe d’Egitto. La menzione del materiale pregiato, infatti, consente al poeta un sintetico *excursus* sull’area di Tebe, sede di alcuni dei tesori del patrimonio culturale nilotico (cf. note seguenti). Secondo una tradizione consolidata, la città, sita nell’Alto Egitto presso le attuali Karnak e Luxor, era ritenuta la più ricca non solo d’Egitto, ma di tutto il mondo (D.S. 1, 45, 4; Paus. 1, 9, 3; cf. *ad* 6). Le varie descrizioni antiche si soffermano frequentemente sullo sfarzo e, in particolare, sull’oro con cui erano adornati i suoi vari santuari (cf. D.S. 1, 15, 3-5; 1, 45, 4-46; Strab. 17, 1, 46 [c 815-816]; Tac. *ann.* 2, 60, 2-4; Gardiner 1961a-1971, 190; Burton 1972, 76). Il tempio a Tebe di Ammon-Ra, ‘Re degli dèi’ (assimilato a Zeus, da cui la città deriva il nome Diospolis, ‘città di Zeus’) era il complesso religioso economicamente più importante d’Egitto (Burton 1972, 146-147; Bagnall-Rathbone 2004, 183). Divenuta la capitale sotto la XIII dinastia (metà XVI sec. a.C.), Tebe conobbe un’era di straordinaria prosperità e ricchezza durante la prima metà del regno di Amenhotep III (XV-inizio XIV sec. a.C.), a cui risale il

complesso monumentale che include il Colosso di Memnone (Gardiner 1961a-1971, 163-194, spec. 163 e 190; cf. *ad* 5). Questo passato splendore divenne leggendario (cf. *ad* 6), ma la città, che cessò di essere la capitale politica alla fine del Nuovo Regno, perse progressivamente importanza in un processo di decadenza a cui contribuirono varie invasioni già prima dell'età greco-romana: in particolare nel 664 a.C. a opera del re assiro Assurbanipal – il *Sardanapallus* di 10, 362 – e nel 525 a.C. da parte di Cambise (D.S. 1, 46, 4; Strab. 17, 1, 46 [c 816]; cf. Gardiner 1961a-1971, 312; Burton 1972, 147). In età tolemaica, inoltre, vi furono una serie di insurrezioni: prima quelle tra la fine III e l'inizio II sec. a.C., poi la ribellione soffocata nell'88 a.C. da Tolemeo IX Soter II che distrusse la città (Paus. 1, 9, 3 «la ridusse così male che ai Tebani non rimase neanche il ricordo della prosperità di un tempo»). Sotto il dominio romano, dopo un'ultima rivolta contro il regime fiscale di Roma, sedata nel 29 a.C. da Cornelio Gallo, tutta la regione della Tebaide fu pacificata e al tempo di G. era controllata non più da una legione, ma solo da truppe ausiliarie. Nel corso dei secoli, quindi, Tebe divenne un centro minore, attivo soprattutto dal punto di vista religioso e una rinomata mèta di viaggi grazie al suo imponente patrimonio monumentale (cf. note seguenti). Sulla storia di Tebe vd. Lloyd 1994², 12-14; Vandorpe 1995; Bagnall-Rathbone 2004, 183-185; J. Quack, *BNP*, s.v. Thebes [1]; sui viaggi in Egitto nel periodo romano cf. Smelik-Hemelrijk 1984, 1938-1945.

I versi insistono proprio su questo declino. Come si osserva dall'uso del presente dei verbi *resonant* e *iacet*, il leggendario passato di un paese dalla storia millenaria viene intravisto solo di scorcio attraverso la sua decadente condizione attuale, satiricamente deformata da G.: degli antichi fastigi non resta che l'eco effimera di una statua crollata e una città sepolta.

5 dimidio magicæ resonant ubi Memnone chordæ:

come già al v. 4, un ulteriore verso aureo evoca un'altra statua egiziana. Mentre nell'esametro precedente il verbo portava l'attenzione sull'elemento visivo (*nitet*), ora prevale quello uditivo (*resonant*): la sollecitazione dei sensi del lettore ne vuole suscitare la curiosità verso i tesori egiziani. In contrasto con la statua precedente, G. richiama qui uno dei *mirabilia* nilotici, il Colosso di Memnone. Si tratta di una delle due monumentali statue raffiguranti il re Amenhotep III della XVIII dinastia (cf. nota precedente), collocate una a destra e una a sinistra dell'ingresso del tempio funerario del faraone nella necropoli di Tebe. Il celebre colosso destro veniva identificato dai Greci con Memnone, mitico re degli Etiopi e figlio dell'Aurora (frintendimento forse causato della somiglianza fonetica del nome *Memnon* con

il prenome di Amenhotep: Gardiner 1961b, spec. 95-97; Rosenmeyer 2018, 14). Dopo essere stato fortemente danneggiato nella parte superiore da un terremoto (*dimidio... Memnone*; cf. nota seguente), dalla statua sarebbe scaturito un suono (forse un sibilo provocato dall'escursione termica che faceva evaporare l'umidità accumulata di notte dalla pietra), emesso in genere all'alba e per questo interpretato come il saluto di Memnone alla madre Aurora. Questo curioso fenomeno acustico, attestato per la prima volta da Strabone (17, 1, 46 [c 816], con Biffi 1999, 349), accrebbe la popolarità del Colosso, che divenne una celebre mèta di viaggi nel mondo antico. Ne sono attestazione i numerosi graffiti incisi dai visitatori sui piedi e sulla gamba della statua, databili per la maggior parte al periodo imperiale romano (spec. inizio II sec. d.C.). Tra le visite d'eccezione si contano quella di Germanico nel 19 d.C. (Tac. *ann.* 2, 61, 1 *Memnonis saxea effigies, ubi radiis solis icta est, vocalem sonum reddens*) e di Adriano con il suo seguito nel 130 d.C., a cui si devono 27 dei 107 epigrammi in latino e greco rimasti sulla statua (Rosenmeyer 2018, 6-9; 16). La menzione in G., quindi, àncora la satira agli interessi della società romana di inizio II sec., considerato che il *terminus post quem* per la datazione del componimento è il 127 d.C. (cf. *ad* 27), molto vicino alla data della visita di Adriano. Sul Colosso di Memnone vd. R.S. Bianchi, *L'Ä*, IV, 23-24, s.v. Memnonskolosse; K. Jansen-Winkel, *BNP* s.v. Memnon Colossus [2]; Gardiner 1961b; Bowersock 1984; Łukaszewicz 2010, 255-256; Swetnam-Burland 2015, 172-173; Rosenmeyer 2018.

dimidio... Memnone:

il nesso fa riferimento alla condizione della statua, mutila della metà superiore, dopo il danneggiamento causato da un terremoto (Strab. 17, 1, 46; Paus. 1, 42, 3; così attestano anche i graffiti sul Colosso e i dati archeologici: cf. Bowersock 1984, 22). L'immagine del 'mezzo Memnone', ironica nella sua formulazione, è emblematica della condizione di sfacelo in cui G. presenta le antiche glorie dell'Egitto (cf. *ad* 6). Si inserisce, inoltre, in una serie di descrizioni amaramente sarcastiche di monumenti in rovina, proposte nelle satire come simbolo della decadenza del presente e della trascuratezza verso il passato (sempre intrinsecamente superiore): cf. spec. 8, 4-5 et *Curios iam dimidios umeroque minorem / Corvinum et Galbam auriculis nasoque carentem* (con Dimatteo 2014, 47-48) e 7, 128 (con Stramaglia 2008, 180); 10, 144-146. *Dimidius* è detto di statue anche in Mart. 10, 2, 10 *dimidios Crispi mulio ridet equos* (cf. *ThIL* V.1, 1205, 24-26). Per l'impiego nella lingua d'uso di *dimidius* in luogo di *dimidiatus* cf. *ad* 57.

Il senso di distanza temporale da un passato leggendario è accresciuto dalla menzione di Memnone, ucciso a Troia da Achille e pianto dalla madre Aurora (e.g. Prop. 2, 18, 16; Ov. *am.* 3, 9, 1; *met.* 13, 576-622; Sen. *Tro.* 239-240; sulla vicenda mitica di Memnone e le sue fonti vd. Fedeli 2005, 537). Il riferimento aggiunge così una nota luttuosa al quadro e prepara alla seguente immagine sepolcrale di Tebe.

magicae resonant... chordae:

per creare un contrasto con l'immagine del 'mezzo Memnone', l'espressione elabora poeticamente la qualità di un suono con ogni probabilità non così melodioso: viene descritto come uno schiocco da Strabone (17, 1, 46 [c 816] ψόφος ὡς ἂν πληγῆς οὐ μεγάλης) e Plinio (36, 58 *quem* [sc. *Memnonis statuam*] *cotidiano solis ortu contactum radiis crepare tradunt*). Pausania ne parla come del rumore della corda di uno strumento musicale che si spezza (1, 42, 3 ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν ἀνίσχοντος ἡλίου βοᾶ, καὶ τὸν ἦχον μάλιστα εἰκάσει τις κιθάρας ἢ λύρας ῥαγείσης χορδῆς). La varietà di espressioni impiegate nelle iscrizioni sul Colosso per indicare il suono che emetteva (da una voce al rumore di un oggetto di bronzo colpito) mostra le difficoltà nel descriverlo e, allo stesso tempo, la centralità dell'aspetto uditivo nell'interesse per la statua (cf. Rosenmeyer 2018, 18-20). L'assimilazione al magico suono di uno strumento a corde proposta da G. e l'interpretazione data nello scolio (p. 226, 13-14 W. *Memnonis ex aere statua citharam tenens certis horis canebat*) sono considerate all'origine della tradizione secondo cui Memnone teneva in mano una lira, diffusa specialmente nella poesia del romanticismo inglese del XIX sec. (Rosenmeyer 2018, 186-192).

6 atque vetus Thebe centum iacet obruta portis:

nel verso si intrecciano gli antichi fasti della città e le sue attuali rovine (cf. *ad* 5-6). In tensione con l'immagine della presente decadenza proposta dal sintagma verbale *iacet obruta*, G. ne descrive, conformemente alla tradizione, il passato glorioso attraverso l'attributo *vetus* e il complemento *centum... portis* (per simili costrutti enfatici cf. *ad* 76). Relativamente all'antichità leggendaria di Tebe cf. Tac. *ann.* 2, 60, 2 *mox visit veterum Thebarum magna vestigia* [sc. *Germanicus*]; inoltre, cf. Hdt. 2, 143-144, dove ai sacerdoti di Tebe è affidata la rivendicazione della superiore antichità degli Egiziani rispetto ai Greci (cf. Gruen 2011, 79-81; sulle implicazioni culturali di questa priorità temporale cf. Rosati 2009, 275-278) e D.S. 1, 50, 1 οἱ δὲ Θεβαῖοί φασιν ἑαυτοὺς ἀρχαιοτάτους εἶναι πάντων ἀνθρώπων (in 1, 15, 1-2 la fondazione mitica della città viene fatta risalire addirittura a Osiride: vd. Burton 1972, 145).

centum... portis:

l'abl. di qualità ricorda l'immensa prosperità di Tebe e impreziosisce il toponimo restituendo lo stilema elevato dell'epiteto omerico *ἐκατόμυλοι* (*Il.* 9, 383). Le celebri cento porte della Tebe d'Egitto (che la distinguevano da quella greca 'dalle sette porte': cf. *e.g.* *Il.* 4, 406; *Od.* 11, 263) sono l'emblema del passato di ricchezza della città, decantata già in Hom. *Il.* 9, 381-384 *Θήβας / Αἰγυπτίας, ὅθι πλεῖστα δόμοις ἐν κτήματα κεῖται, / αἱ θ' ἐκατόμυλοί εἰσι, δηκόσιοι δ' ἄν' ἐκάστας / ἄνερες ἐξοιχνεῦσι σὺν ἵπποισιν καὶ ὄχεσφιν* (*Il.* 9, 382 ≈ *Od.* 4, 127). Come l'epiteto, anche questi versi omerici divennero topici per descrivere la magnificenza di Tebe (cf. D.S. 1, 15, 1; 1, 45, 6; Strab. 17, 1, 46 [c 815-816]; Plin. *nat.* 5, 60; 36, 94; Mela 1, 60, 4). Allo stesso tempo, la scelta dell'abl. anziché del gen. di qualità (in genere preferito da G.: cf. *ad* 76 *umbrosae Tentura palmae*) e, soprattutto, la tensione tra la sua funzione sintattica e l'*ordo verborum* con la disposizione di *centum... portis* attorno a *iacet obruta*, quasi fosse un abl. di causa efficiente, mira a rendere l'idea di Tebe come sepolta proprio dal crollo delle sue celebri porte e quindi, metonimicamente, dalla sua antica ricchezza.

iacet obruta:

con la stessa idea della caduta e della rovina, *obruo* viene usato da G. anche per la patria travolta dalla brama di gloria militare dei singoli in 10, 142-143 *patriam tamen obruit olim / gloria paucorum* (per un naufrago invece in 14, 297 *fluctuque premetur / obrutus*). Il nesso poetico *iacet obruta* veicola l'immagine, evidentemente esasperata (vd. *infra*), di Tebe che giace sommersa, come se non avesse lasciato alcuna traccia di sé. Sul piano letterario, un simile destino sembra frutto di un'empietà punita alla luce del richiamo intertestuale alla caduta dei Giganti in Ov. *met.* 1, 156 *obruta mole sua cum corpora dira iacerent*. Il nesso ricorre anche in immagini di naufrago per descrivere la sconfitta di potenze nemiche di Roma: Antonio o, meno probabilmente, Vulteio (Lucan. 5, 38-39 *iacet hostis in undis / obrutus Illyricis*) e Cartagine (Sil. 4, 80 *vasto iacet obruta ponto*). L'impiego di *iaceo* per i campi di macerie risale a Ennio (*scaen.* 84 Jocelyn) ed è emblematico il suo uso, in senso assoluto, per Troia (Ov. *epist.* 1, 3 *Troia iacet*; *met.* 13, 505 *iacet Ilion ingens*; Barchiesi 1992, 67). Per *iaceo* in riferimento a città cadute, spesso con participio predicativo, cf. *TbIL* VII.1, 7, 1-20; in part., Sulp. Ruf. Cic. *fam.* 4, 5, 4 *oppida [sc. Aegina, Megara, Piraeus, Corinthus] quodam tempore florentissima fuerunt, nunc prostrata et diruta ante oculos iacent*. [...] *uno loco tot oppidum cadavera proiecta iacent*; Lucan. 8, 425-426; Stat. *Ach.* 1, 657-658. Presentando Tebe completamente sepolta, G. propone un'evidente deformazione della realtà: pur avendo perso l'antico prestigio, la città rimase un centro attivo e le sue estese

rovine, che interessavano la parte monumentale, rimasero oggetto di visita (cf. *ad* 5-6). Non solo, le descrizioni si soffermano concordemente proprio sulla grandezza e sull'imponenza dei suoi monumenti, visibili ancora oggi: D.S. 1, 46-49 (con Burton 1972, 145); Strab. 17, 1, 46 (c 816); Tac. *ann.* 2, 60, 2-4 (cit. *supra*), dove si parla di *magna vestigia* e si fa esplicito riferimento alla grandezza delle strutture (*et manebant structis molibus litterae Aegyptiae, priorem opulentiam complexae*).

7-8 illic aeluros, hic piscem fluminis, illic / oppida tota canem venerantur:

la seconda sequenza di animali sacri riunisce in un *tricolon* crescente il culto del gatto, del pesce e del cane (sulla legge dei *cola* crescenti cf. *HS*, 722-726). I tre avverbi locativi (*illic*, ripetuto a inizio e fine verso, e *hic*) scandiscono la progressione e pongono di nuovo in primo piano la frammentazione religiosa egiziana, frazionando le diverse aree di culto pertinenti a ciascuno dei tre animali (cf. *ad* 2-3).

illic aeluros:

questo è il testo di U. Le evidenti corrottele *illicaeruleos* di P e *illic caeruleos* di Φ e Bob. sono da imputare alla rarità del termine *aelurus* che prosegue il gusto esotico della sezione. È calco del gr. αἰέλουρος (poi αἴλουρος) ed è usato in sostituzione del più comune e generico *f(a)les*. Oltre a questa, ha solo altre due attestazioni latine: Hyg. *astr.* 2, 28, 1 *Dianam aeluro similatam* (nel mito della fuga degli dèi in Egitto; cf. Ov. *met.* 5, 330 *fele soror Phoebi*) e Gell. 20, 8, 6. L'animale era associato alla dea egizia Bastet, dalla testa di gatto o di leone, identificata con Artemide-Diana (Hdt. 2, 59, 1; 137, 5; 156, 5; cf. *ad* 8). La dea aveva come principale centro di culto la città di Bubastis (= 'casa di Bastet'), ma godeva di onori diffusi in tutto l'Egitto (Hdt. 2, 66, 4-67, 1, con Lloyd 1994², 268-269; 298-301; Strab. 17, 1, 40 [c 812]; sulle celebrazioni a Bubastis cf. *ad* 47-48; 48-49). Per una rassegna di passi sul culto egizio del gatto cf. Pease 1955-1958, 416 e 471, *ad* Cic. *nat. deor.* 1, 82 e 1, 102.

piscem fluminis:

questa dicitura generica può essere legata al fatto che in Egitto erano venerate varie specie di pesci del Nilo, qui ricordato semplicemente come *flumen* (cf. Hdt. 2, 72; Strab. 17, 1, 40 [c 812]; 1, 47 [c 817]; Plut. *Is. et Os.* 7 [mor. 353c]; Lloyd 1994², 314-316). L'atteggiamento verso questi animali, tuttavia, presentava delle ambivalenze: mentre in varie zone alcuni tipi di pesci, come l'ossirinco, il lepidoto e il fagro, erano venerati, in altre erano aborriti perché ritenuti

responsabili di aver mangiato il membro di Osiride gettato nel Nilo da Seth (Plut. *Is. et Os.* 18 [mor. 358b]; Griffiths 1970, 277-278; 343-344 n. 4; Biffi 1999, 333). I sacerdoti egizi, inoltre, si astenevano dal pesce (Hdt. 2, 37, 4; Plut. *Is. et Os.* 7 [mor. 353d]; 32 [mor. 363f]; *Quaest. conv.* 8, 8, 2 [mor. 279]; cf. *ad* 9-13). A proposito dell'ossirinco, inoltre, è da ricordare il conflitto tra gli abitanti dell'omonima città e quelli di Cynopolis (Plut. *de Is. et Os.* 72 [mor. 380b]; cf. *ad* 35-38).

canem:

in chiusura della sequenza dei vv. 7-8 la venerazione del cane è funzionale al seguente riferimento a Diana ed è del tutto depotenziata della carica ideologica che poteva assumere nel mondo romano. L'animale aveva il suo centro di culto più importante a Cynopolis, ma era venerato su tutto il territorio. Il cane in relazione ai culti egizi viene ricordato nelle fonti greco-romane principalmente come animale sacro ad Anubi, una delle divinità più antiche dell'Egitto, guardiano dei morti e protettore degli imbalsamatori, che veniva raffigurato con la testa di cane o di sciacallo (Hdt. 2, 66, 4-67, 1; D.S. 1, 87, 2-3; Strab. 17, 1, 40 [c 812]; Ael. *NA* 10, 45; Lloyd 1994², 301-302; passi sul culto del cane in Egitto in Pease 1955-1958, 1076). Nella poesia augustea il dio viene convenzionalmente ricordato come *latrator Anubis* e diviene nelle sue fattezze canine il simbolo della mostruosa religione egizia sconfitta ad Azio da Ottaviano (Verg. *Aen.* 8, 698; Prop. 3, 11, 41; Ov. *met.* 9, 690; cf. anche Ov. *am.* 2, 13, 11 *per Anubidis ora verendi*; Bömer 1977, 482-483; altri passi in Fedeli 1985, 379). A questo proposito, si veda in particolare il riferimento dispregiativo fatto nell'invettiva contro l'Egitto in Lucan. 8, 831-832 *nos in templa tuam Romana accepimus Isim / semindeosque canes*. La presenza nelle processioni isiache a Roma di un sacerdote che rappresentava Anubi indossando la maschera di un cane è attaccata da G. in 6, 532-541 (cf., inoltre, Apul. *met.* 11, 11; Watson-Watson 2014, 244; Grenier 1977, 72-73; 178-179). La partecipazione di Anubi ai riti di Iside derivava dallo stretto legame mitologico con la dea: come suo guardiano e compagno, l'avrebbe aiutata nella ricerca delle parti del corpo smembrato di Osiride da lui poi custodito e imbalsamato (cf. D.S. 1, 87, 2-3; Plut. *Is. et Os.* 14 [mor. 356f]; Griffiths 1970, 317-319; Burton 1972, 254-255).

8 nemo Dianam:

questo quarto e ultimo *colon*, più breve, colpisce nell'infrazione del ritmo crescente del *tricolon* che precede (cf. *ad* 7; su questa inversione del ritmo, cara a Seneca, vd. Traina 1987⁴- 2011,

34-35; 107-110). In fine di verso la proposizione acquista ulteriore rilievo grazie alla dieresi bucolica che sottolinea l'improvvisa opposizione rispetto a quanto viene prima (sullo stilema in G. cf. Hellegouarc'h 1969-1998, 525 e n. 22): tutti onorano i cani, ma nessuno venera Diana (in realtà esisteva un culto di Artemide-Diana, assimilata alla dea egizia Bastet: cf. *ad* 7). Per un simile uso dell'asindeto avversativo con la contrapposizione 'tutti-nessuno' cf. 7, 157 *nosse volunt omnes, mercedem solvere nemo*, con Stramaglia 2008, 193. L'accostamento di Diana al culto del cane evidenzia il paradosso per cui in Egitto si onora l'animale più che la dea a cui esso è normalmente associato nel *pantheon* greco-romano (Santorelli 2011, 506). Non solo, è particolarmente ironico il fatto che, in coda all'elencazione di animali sacri e quindi inviolabili, si ponga a (in)seguirli la dea greco-romana della caccia, naturalmente vietata in Egitto per rispetto degli dèi animali.

9-13:

l'elenco delle divinità animali è seguito dalle prescrizioni alimentari previste dalla religione egizia: G. riferisce l'astensione non solo dalla carne di alcuni animali (11-12), ma persino da certi ortaggi (9), considerati al pari di divinità in un assurdo ampliamento del già ridicolo *pantheon* egizio (10-11). Paradossalmente, però, simili divieti coesistono con la liceità della pratica dell'antropofagia (13). Il cannibalismo, quindi, diviene il culmine del catalogo delle follie della religione nilotica e si propone come tema nodale del componimento.

Diverse fonti greco-romane attestano l'esistenza di cibi tabù in Egitto, specialmente per i sacerdoti e spesso in relazione all'invioabilità degli animali sacri: si ricordano in genere alcuni legumi e alcuni tipi di pesce e di carne (*e.g.* Hdt. 2, 37, 4-5; D.S. 1, 89, 4-6; Plut. *Is. et Os.* 4-8 [*mor.* 352 d-354a]; 32 [*mor.* 363f]; *Quaest. Conv.* 5, 10, 1 [*mor.* 684f]; 8, 8, 2 [*mor.* 279a]; per i legumi cf. *ad* 174). Sui dubbi relativi all'attendibilità delle attestazioni su queste norme, soprattutto in merito all'applicazione dei divieti a tutto il popolo egizio cf. Griffiths 1970, 272-281; Lloyd 1994², 168-169. Come già per gli dèi animali, G., d'altra parte, propone principalmente una rielaborazione di motivi della tradizione satirica combinati con stereotipi sull'Egitto (cf. *ad* 9; 11-12). L'ottemperanza a queste norme mira innanzitutto a ridicolizzare il presunto rigore della religiosità egizia, stilisticamente accentuato dall'ironico accumulo di espressioni afferenti alla sfera sacrale (*nefas* [x 2]; *violare; o sanctas gentes; numina; licet*). Soprattutto, poi, punta a enfatizzare il paradosso a cui tende tutta questa sezione iniziale della satira: l'inclusione del cannibalismo tra le pratiche egiziane (cf. *ad* 13; inoltre, introduzione § 2).

La generica menzione del rifiuto di mangiare certi ortaggi e la carne degli animali, inoltre, lascia emergere un riferimento alla dottrina pitagorica, a cui queste restrizioni alimentari erano comunemente associate nella cultura letteraria romana e che Pitagora avrebbe desunto proprio dall'Egitto (spec. Plut. *Quaest. Conv.* 8, 8, 2 [mor. 279a]; più in generale sul suo viaggio in Egitto e sul contatto con il pensiero religioso isiaco cf. e.g. Isocr. *Busir.* 28-29; Cic. *fin.* 5, 87; Plut. *Is. et Os.* 10 [mor. 354e-f]; Cuccioli Melloni 1969, 11-16; 76-114, con raccolta di attestazioni; la presunta derivazione della teoria della metempsicosi dall'Egitto è già in Hdt. 2, 123, 2-3; D.S. 1, 98, 1-2: cf. Griffiths 1970, 286 e n. 1; Lloyd 1989, 303; 342-343). La connessione tra pratiche egizie e pitagorismo, qui sottesa nei richiami intertestuali e presupposta nella cultura di base del lettore (cf. *ad* 9; 11-12), verrà esplicitata nel finale della satira, dove a giudicare l'atto antropofagico commesso dagli Egiziani sarà chiamato lo stesso Pitagora (171-174, con note *ad loc.*).

9 porrum et caepe:

evidente ripresa di Hor. *epist.* 1, 12, 21 *seu piscis seu porrum et caepe trucidat*, dove si allude alle abitudini alimentari modeste dell'amico "filosofo" Iccio con riferimento probabilmente a Empedocle e alla dottrina orfico-pitagorica, che vietava di mangiare alcuni animali e alcune piante perché in essi sarebbero trasmigrate le anime umane (Cucchiarelli 2019, 388; cf. *ad* 9-13; a questo fa pensare anche l'uso dell'espressivo verbo *trucido*, tipico di uccisioni efferate: vd. nota seguente). L'imitazione letteraria prevale sulla descrizione di reali pratiche culturali egiziane. Al porro non è collegata alcuna prescrizione religiosa in Egitto (anzi, vi cresceva una varietà apprezzata: Plin. *nat.* 19, 110 *laudatissimum Aegyptio [sc. porrum]*). Per quanto riguarda le cipolle, invece, anche altrove vengono ricordate come cibo tabù (D.S. 1, 89, 4; Plut. *de Is. et Os.* 8 [mor. 353e], con un'eziologia mitologica; Gell. 20, 8, limitatamente alla sola Pelusio) o come oggetto di venerazione (Plin. *nat.* 19, 101). Manca, tuttavia, una tradizione certa al riguardo e le cipolle erano sicuramente un alimento diffuso in Egitto (su queste contrastanti attestazioni vd. Griffiths 1970, 280; Burton 1972, 260; Mayor 1901-1900⁵, 362-363). Il porro e la cipolla sono menzionati in poesia quasi esclusivamente nel genere comico-satirico e negli epigrammi di Marziale (cf. Urech 1999, 105 n. 2). La loro natura di ortaggi poveri e "sgradevoli" per eccellenza rende ancor più assurdo il rispetto loro riservato (il porro come cibo vile anche in 3, 293; 14, 133).

Nella ripresa dell'epistola oraziana G., quindi, sembra ricollocare un presunto precetto pitagorico (satiricamente deformato) presso il popolo da cui Pitagora lo avrebbe appreso (cf.

ad 9-13). Il richiamo intertestuale, d'altra parte, suggerisce che il poeta non stia facendo ironia solo sugli Egiziani (che non conoscevano questa pratica), ma anche sulla presenza di questi precetti a Roma (come mostra Orazio). L'intrinseca assurdità di simili norme è esaltata proprio dal fatto che provengono da un paese "folle". Sul procedimento di accentuazione della critica a Roma per il tramite dell'Egitto, che sarà particolarmente sfruttato in riferimento al tema della *luxuria*, cf. ad 33-51. Sulla dieta vegetariana prevista dalla dottrina pitagorica, oggetto di varie frecciate ironiche, cf. ad 173-174.

nefas violare et frangere morsu:

assieme a *nefas*, l'uso di *violare*, proprio dei contesti di profanazione religiosa (cf. ad 84), presuppone la sacralizzazione di porri e cipolle. In un'esagerazione paradossale si trasferisce su questi ortaggi l'invulnerabilità riservata agli animali sacri: Cic. *Tusc.* 5, 78 *quamvis carnificinam prius subierint quam ibim aut aspidem aut faelem aut canem aut corcodillum violare* (cf. ad 1-2); *nat. deor.* 1, 82 *at vero ne fando quidem auditumst crocodilum aut ibin aut faelem violatum ab Aegyptio*. Il significato generico di *violare* si precisa in un divieto di mangiare simili verdure attraverso l'espressivo nesso *frangere morsu*, che si addice più agli animali che agli uomini. Il sintagma è impiegato esclusivamente in poesia e solo in riferimento ai leoni (Val. Fl. 2, 459; Sen. *Theb.* 10, 417, sempre in clausola; cf. anche Sen. *Tro.* 797-798; sull'uso tipicamente epico di *frango* per i leoni vd. Citroni 1975, 80 e Keulen 2001, 411) o al mostruoso Polifemo (Sil. 15, 430). Questa connotazione di brutalità animalesca si trova anche nella sua unica altra occorrenza poetica: Lucan. 6, 110-117 *cernit miserabile vulgus / in pecudum cecidisse cibos [...] / quae mollire queunt flamma, quae frangere morsu quaeque per abrasas utero demittere fauces, / plurimaque humanis ante hoc incognita mensis / diripiens miles*, dove si descrivono i Cesariani che, vinti dalla fame, si avventano con atteggiamento animale su qualsiasi cibo a disposizione. Con pungente ironia, il retaggio poetico del nesso carica di bestiale violenza l'azione apparentemente innocua di mangiare delle verdure (cf. Urech 1999, 105-106; simile l'uso di *trucido* in Hor. *epist.* 1, 12, 21, cit. alla nota precedente).

10-11 (o sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis / numina!):

dopo l'osservazione sul rispetto sacro riservato a certi cibi, il piglio enfatico dell'accusativo esclamativo *o sanctas gentes* sembra introdurre un ironico elogio della probità degli Egiziani e un'esaltazione della morigeratezza delle loro consuetudini alimentari, tali che si astengono perfino dagli alimenti più poveri. *Sanctus* = 'probo, integro' dal punto di vista morale (OLD²,

s.v. *sanctus*, § 4a; cf. e.g. 4, 79, con Santorelli 2012, 111; 8, 24; 13, 64; inoltre, 14, 68 *sanctam... domum*). A questo fine apparentemente elogiativo concorre l'immagine dell'*bortus* che in G. simboleggia il luogo da cui provengono cibi frugali: in genere è il piccolo appezzamento di terra della tradizione italica antica, i cui prodotti sono contrapposti alle pietanze elaborate dell'età contemporanea (cf. 3, 226-229, l'orticello della campagna laziale; 6, 18, l'orto dell'età argentea; 11, 78, quello di Curio; 14, 166-172 e 181-182, il campo degli antichi italici; sulla frugalità del cibo proveniente dal lavoro dei campi in G. cf. Bellandi 1991-2003, 71 n. 174; 76 n. 186).

Un comico *aprosdoketon*, tuttavia, sovverte le aspettative e, grazie alla postposizione in *enjambement* dell'inatteso *numina*, la frase si trasforma in un'esclamazione sulla follia degli Egiziani: nei loro orti crescono delle divinità. Ci si aspetterebbe (e potrebbe essere riecheggiata) una parola come *legumina*, che è adatta a seguire porri e cipolle e che designa un prodotto dell'orto, oltre che il cibo da cui si astiene Pitagora (cf. *ad* 9-13; Schmitz 2000, 124). Per simili effetti a sorpresa con parole inaspettate cf. 1, 145-146; 7, 13-14; 8, 158 (con Stramaglia 2008, 100 e 133; Dimatteo 2014, 178). L'accorgimento metrico-stilistico del differimento del termine-chiave in *enjambement* è frequente in G. (cf. e.g. 44-45; 48-49; 66-67; 78-79) e spesso serve a spezzare *iuncturae* insolite o ossimoriche, in genere con frizione semantica o stilistica tra i termini: cf. e.g. 1, 49-50 *et fruitur dis / iratis*; 8, 198-199 *mimus / nobilis* (con Dimatteo 2014, 215; altri esempi in Hellegouarc'h 1969-1998, 526-527).

In questo repentino passaggio dato dal differimento di *numina* cambia allora anche la potenzialità semantica di *sanctus* che, da un primo senso di 'probo, moralmente integro', assume ora sarcasticamente il senso di 'benedetto, divino' (*OLD*², s.v. *sanctus*, § 2; 3d; cf. 7, 209): è un popolo benedetto quello che trova le proprie divinità addirittura in giardino. Come già osservava Duff 1898, 436, in questa immagine si richiama l'idea del contatto diretto tra dèi e uomini proprio di una primigenia età dell'innocenza (esplorata per gli uomini primitivi in 6, 1-20, con Bellandi 1991-2003, 82 n. 195; Bellandi 2003³, 104). In questa stessa direzione si pone anche la loro dieta vegetariana, comunemente annoverata tra i beni dell'età dell'oro (in una prospettiva storica il passaggio a un nutrimento a base di carne si associa all'idea del peggioramento dei tempi: *Ov. met.* 15, 96-126; cf. anche *Sen. epist.* 90, 45; Citroni Marchetti 1991, 109 n. 47, con bibliografia; sull'età dell'oro come età di vegetariani Hardie 2015, 496-497, con bibliografia). Queste suggestioni, vagamente idealizzante e cariche di mal celato sarcasmo, così come l'ironica esclamazione *o sanctas gentes*, concorrono a far risaltare per

contrasto la pratica dell'antropofagia, che retrospettivamente svela la spietata crudeltà di questo popolo apparentemente pio.

Un'analogia frase paradossale, giocata sulle implicazioni delle credenze religiose egiziane, si trova in Lucan. 10, 158-159 *multas volucresque ferasque / Aegypti posuere deos* (cf. Berti 2000, 153), dove si considerano empicamente imbanditi sulla tavola gli dèi animali. Considerato il ruolo del X libro del *Bellum civile* come ipotesto della satira (cf. *ad* 44-46; 46; 47-51), è possibile che G. proceda sulla falsariga di Lucano nell'elaborazione dell'idea che il folle Egitto trovi i suoi strani dèi dappertutto. Qui, però, c'è un passaggio dal macabro al comico e un'esasperazione dell'assurdità nel considerare dèi non degli animali, ma degli ortaggi. La ridicolizzazione dei *numina* egizi pone, d'altra parte, delle inquietanti premesse per il racconto successivo: è in nome di queste divinità risibili che le città dell'Egitto nutrono inestinguibili odi reciproci e ingaggiano una sanguinosa battaglia (cf. *ad* 36).

11-12 lanatis animalibus abstinet omnis / mensa:

cf. 173 *cunctis animalibus abstinuit* (a proposito di Pitagora: cf. *ad* 173-174). La perifrasi *lanatis animalibus* indica le pecore (cf. Plin. *nat.* 8, 199). Attestato in prosa a partire da Livio (22, 1, 13) e Vitruvio (10, 8, 1), poi impiegato specialmente in Columella e Plinio, l'aggettivo *lanatus* al di fuori di G. è praticamente assente in poesia: si trova solo nel titolo di Mart. 14, 65 (*Soleae lanatae*) e, successivamente, in Avien. *Arat.* 535; *orb. terr.* 1183. G., invece, lo usa in luogo del tradizionale *laniger* in due contesti di sacrificio: qui e sostantivato in 8, 155-156 *lanatas robumque iuvenum / more Numae caedit*. Si può considerare, quindi, l'ipotesi che questo raro termine pertenga alla sfera sacrale (Dimatteo 2014, 175; cf. Urech 1999, 201; Courtney 2013², 357). Su *abstineo* cf. *ad* 173-174.

La scelta dell'espressione *lanatis animalibus* per designare gli ovini porta l'attenzione al loro vello lanuto. La lana, così come i capelli e la peluria in generale, era ritenuta impura ed era aborrita dai sacerdoti egizi che, oltre a non cibarsi di pecore, indossavano solo vesti di lino e si radevano completamente il capo e il corpo (Hdt. 2, 81, 1; Plut *Is. et Os.* 4 [*mor.* 352c-f]; Griffiths 1970, 270-271; sulle rigide disposizioni concernenti la purezza rituale dei sacerdoti vd. Hdt. 2, 37). Testa rasata e abiti di lino come tratti distintivi dei sacerdoti egizi (e, per estensione, di tutti gli Egiziani) sono ridicolizzati da G. in 6, 533 *grege linigero... et grege calvo*, con Watson-Watson 2014, 244. Anche questo elemento accomuna gli Egiziani ai seguaci di Pitagora, anche loro vestiti di lino per l'impurità della lana: Hdt. 2, 81, 2; Apul. *Apol.* 56; Philostr. *Vita Apollon.* 8, 7, 4; Iambl., *de vita Pythagorica* 100; 149. Questa usanza ben

nota è probabilmente alla base del riferimento da parte di G. L'esistenza di un divieto egiziano di cibarsi specificamente di carne di pecora, infatti, è discussa e, comunque, meno conosciuta. Si tratta di un uso talvolta limitato ad alcune specifiche zone d'Egitto (Tebe, dove l'animale è ritenuto sacro ed è venerato Zeus-Ammon, raffigurato con la testa di un ariete: Hdt. 2, 42; Strab. 17, 1, 40 [c 812]; Lloyd 1994², 191; 200) o alla sola classe sacerdotale (*Is. et Os.* 4 [mor. 352d]; 5 [mor. 352f]; ma vd. Griffiths 1970, 271-272). È esteso altrove a tutto il paese, ma solo per evidenziare la contrapposizione con singoli *nomoi* dove, al contrario, gli ovini potevano essere sacrificati (Mendes in Hdt. 2, 42, 2; Nitriote in Strab. 17, 1, 23 [c 803]; Licopoli in Plut. *Is. et Os.* 72 [mor. 380b]; cf. Griffiths 1970, 547-548). In ogni caso è dubbia l'esistenza di un culto diffuso dell'animale, di cui anche le fonti egizie attestano il sacrificio rituale (Lloyd 1994², 191; 193-194; Griffiths 1970, 272; 547-548).

12 nefas illic fetum iugulare capellae:

le capre erano un'offerta sacrificale comune in Egitto (Hdt. 2, 42, 1), vietata solo in alcuni luoghi (in particolare a Mendes dove l'animale era venerato: Hdt. 2, 42, 2; 46; D.S. 1, 84, 4; Strab. 17, 1, 19 (c 802); 17, 1, 40 (c 812); invece Plut. *Is. et Os.* 73 (mor. 380e) ne estende il culto a tutto l'Egitto (cf. Lloyd 1994², 191-192). Più che l'accuratezza a proposito delle pratiche egizie, nel verso G. ricerca un'immagine espressiva dal punto di vista poetico. La crudeltà dell'uccisione è resa patetica dal dettaglio dell'animale descritto come il piccolo di una capretta (*fetus capellae* anche in Tib. 1, 1, 31; Mart. 7, 31, 3; *fetus* per animali anche in 14, 78 *fetus* [sc. *vulturis*]; cf. *TbIL* VI.1, 637, 52-638-50). Questo particolare lascia in rilievo la perdita da parte della madre del proprio cucciolo sacrificato e rimanda a una *lignée* poetica risalente a Lucr. 2, 352-366; poi, Ov. *rem.* 183-184; *fast.* 4, 459-460. Il patetismo viene acuito dall'espressivo *iugulare*, usato sia per l'uccisione di esseri umani (cf. 12, 127 *iugulata Mycenis* [i.e. *Iphigenia*]; *TbIL* VII.2, 635, 72-79), che di animali, talvolta in contesto sacrificale (*TbIL* VII.2, 636, 1-14; Barchiesi 1992, 74). In particolare si noti l'occorrenza del verbo nell'invito pitagorico all'astensione dalla carne in Ov. *met.* 15, 466-467 *aut qui vagitus similes puerilibus haedum / edentem iugulare potest aut alite vesci* (cf. Bömer 1986, 378 e vd. nota ad 106).

L'uso del diminutivo affettivo *capella*, infine, accentua l'ironia grottesca di cui si tinge il tenero rispetto riservato al capretto a fronte della spietata crudeltà dimostrata dagli Egiziani verso gli uomini. Sull'uso del diminutivo in G., impiegato sempre con specifiche finalità espressive, cf. Di Lorenzo 1972 (18 su *capella*); Schmitz 2000, 76-88 (85 su *capella*); per la bibliografia precedente Manzella 2011, 80; altri diminutivi nella satira 15 ai vv. 70; 79; 127.

13 *carnibus humanis vesci licet*:

si giunge al paradosso a cui tende tutta l'elencazione delle pratiche religiose egizie: alla riverenza sacrale verso gli animali – e perfino verso alcuni ortaggi – corrisponde una totale assenza di considerazione per la vita umana, dato che è consuetudine praticare l'antropofagia. Il cannibalismo, a cui sarà dedicata gran parte della satira, offre quindi l'aggancio per la successiva sezione sulle finzioni mitico-poetiche (13-32). Il paradosso relativo al trattamento antitetico riservato ad animali e uomini è sottolineato dalla disposizione dei membri del periodo, quasi perfettamente chiasmico rispetto al precedente, e dall'efficace asindeto avversativo tra le due proposizioni. L'*ordo verborum* esalta le corrispondenze e le opposizioni tra termini afferenti alle medesime sfere semantiche: *nefas... fetum iugulare capellae, / carnibus humanis vesci licet*. Analogo procedimento stilistico in 7, 74-75, con Stramaglia 2008, 157.

***carnibus humanis*:**

in contrapposizione all'immagine tenera del *fetum capellae*, il nesso è di ricercata crudezza. L'espressivo termine *caro* in poesia è impiegato prevalentemente per indicare la carne animale, di norma come alimento: così in 7, 76 e 11, 85; in 2, 116, invece, è usato per la carne mutilata dall'evirazione dei seguaci di Cibele e in 14, 98 *nec distare putant humana carne suillam* gioca sull'ambivalenza tra la carne animale e quella umana (cf. *ThL* III, 482, 20-483, 56; su *caro* cf. Axelson 1945, 52; per il plurale poetico del termine cf. Löfstedt 1942², 29). In questa satira *caro* per la carne umana in relazione al cannibalismo si trova qui e al v. 88 (cf. nota *ad loc.*). L'uso ha precedenti poetici elevati: in poesia ricorre significativamente solo in riferimento a Polifemo in *Enn. ann.* 319-320 Skutsch *Cyclopi venter velut olim turserat alte / carnibus humanis distentus* e *Ov. met.* 14, 208-209 *visceraque et carnes cumque albis ossa medullis / semianimesque artus avidam condebat in alvum* (cf. *ad* 18). Si aggiunga, inoltre, il suo uso nel discorso di Pitagora, costantemente allusivo all'antropofagia: *Ov. met.* 15, 83 *carne ferae sedant ieiuna* (cf. Citroni-Marchetti 1991, 105-106; 139). In prosa il nesso *caro humana* è usato esclusivamente per consuetudini antropofaghe, spesso, come qui, in dipendenza da *vescor* (sul verbo cf. *ad* 106): in part. cf. *Plin. nat.* 6, 195 *Anthropophagi, humana carne vescentes* (una popolazione che abita le aree a occidente dell'Egitto) e *Petron.* 141, 9 *Saguntini... humanas edere carnes* (cf. Nardomarino 1990, 37-38 e *ad* 113-115). Inoltre, è attestato per Polifemo e Licaone (rispettivamente *Hyg. fab.* 125, 3 e 176, 2); con *vescor*, è impiegato per i cavalli antropofagi del tracio Diomede (*Hyg. fab.* 30, 9; *Serv. ad Verg. Aen.* 1, 752; 3, 51; 8, 299) e per il Minotauro (*Serv. ad Verg. Aen.* 6,

14). Cf. *Tb/L* III, 481, 25-38. Una terminologia simile tornerà nella descrizione del caso dei Vasconi: cf. 106 *corporibus vescebantur* (con nota *ad loc.*).

13-26:

la menzione della pratica egiziana dell'antropofagia, senza essere ulteriormente sviluppata, lascia spazio a una sezione a carattere mitologico che sposta l'attenzione dagli usi presenti dell'Egitto al passato del mito epico. Il cannibalismo resta come filo conduttore tra questi due piani, ma l'inserzione mitologica consente lo spostamento della questione dalla liceità dell'antropofagia alla credibilità di un simile uso. G. elabora una scena parodica dell'*Odissea* ambientata nel contesto dei racconti di Ulisse al banchetto presso la reggia di Alcino. Lasciato da parte l'eroe principale, si inscena la reazione indignata e incredula di alcuni dei Feaci alle narrazioni di Ulisse su Lestrigoni e Ciclopi, mostruose creature antropofaghe. Uno dei Feaci afferma che si dovrebbe gettare in mare chi è in grado di inventare simili storie: per quanto altrettanto improbabili (e di fatto parimenti inventate), divengono più credibili quelle di Scilla e Cariddi, delle rupi Cianee, dell'oltre dei venti e dei poteri della maga Circe. In modo del tutto acritico, si trasforma così il cannibalismo in un discrimine di veridicità in base al quale giudicare le varie avventure riferite da Ulisse. L'incredulità del Feace viene ritenuta pienamente condivisibile dal poeta (24 *merito*), poiché quelli di Ulisse, come tutti i racconti del mito epico, in particolare quelli dell'epica avventurosa, non sono altro che pure invenzioni prive di qualsiasi fondamento.

I versi propongono il tema della falsità dei racconti mitologici in generale ed epici in particolare (13-26) in contrapposizione alla veridicità della materia che informa la poesia satirica (27-31). La scena rende particolarmente espressivo e icastico il tema dell'inattendibilità dell'epica poiché è un personaggio dell'epica stessa, un Feace, a mettere in dubbio la credibilità dei contenuti dell'epos («in un arguto gioco di specchi»: Bellandi 1973, 54 n. 2). Non solo, questi sono esposti da Ulisse, l'eroe ingannevole e mendace per eccellenza, e sono relativi ai mostri più incredibili, i Lestrigoni e i Ciclopi. Ai motivi topici delle finzioni dell'epica e delle menzogne di Ulisse G. dà quindi una nuova forza perché la critica proviene dall'interno dell'epica stessa. Questo produce un cortocircuito logico, una sorta di "paradosso del Feace": se il Feace ha ragione e i racconti dell'epica sono falsi, allora il Feace non può esistere; se il Feace ha torto e i racconti sono veri, allora la critica del Feace non sussiste. Attraverso questa scena intrinsecamente contraddittoria, il lettore quindi esperisce

direttamente la profonda incoerenza dell'epica, i cui contenuti collassano su se stessi in un'insanabile antinomia.

G. fa un ampio uso parodico dei materiali omerici, in genere come ironico termine di paragone della realtà da lui descritta (cf. *ad* 65-67; ma anche *e.g.* 3, 279-280, con Manzella 2011, 383; 9, 64-65 con Bellandi 2021, 172), ma in questo caso il quadro odissiaco sull'inverosimiglianza delle storie di Ulisse assume una funzione strutturale: corrobora per contrasto l'attendibilità della storia che racconterà G., realmente verificatasi – a suo dire – in un tempo e in un luogo preciso. La contrapposizione con l'epica rafforza, inoltre, il punto programmatico e fondamentale del genere satirico di raccontare fatti strettamente attinenti al vero, che, proprio perché reali, sono decisamente più spaventosi (cf. *ad* 28-29). Sulla falsità dei materiali mitici e favolosi dell'epica (cf. 2, 149-153; 13, 38-52; in particolare quelli provenienti dalla Grecia: 10, 173-175; 14, 240; Campana 2004, 230-236) e sul loro impiego con funzione allegorico-strumentale in G. cf. Bellandi 1991-2003, 62-68.

Profondamente originale nell'approccio al tema della verità-finzione di una storia e nella rielaborazione parodica del personaggio di Ulisse (cf. *ad* 16), questo passo di G. sembra essere stato presupposto da Luciano nella sezione proemiale della *Storia Vera*, dove Ulisse viene presentato come l'iniziatore e archegeta delle menzogne fantastiche con il suo racconto alla corte dei Feaci (1, 3): ἀρχηγὸς δὲ αὐτοῖς καὶ διδάσκαλος τῆς τοιαύτης βωμολοχίας ὁ τοῦ Ὀμήρου Ὀδυσσεύς, τοῖς περὶ τὸν Ἀλκίνοον διηγούμενος ἀνέμων τε δουλείαν καὶ μονοφθάλμους καὶ ὠμοφάγους καὶ ἀγρίους τινὰς ἀνθρώπους, ἔτι δὲ πολυκέφαλα ζῶα καὶ τὰς ὑπὸ φαρμάκων τῶν ἐταίρων μεταβολάς, οἷα πολλὰ ἐκεῖνος πρὸς ιδιώτας ἀνθρώπους τοὺς Φαίακας ἑτερατεύσατο «oro primo duce, e maestro di tale ciarlataneria, è l'Ulisse di Omero, che racconta alla corte di Alcinoo di venti chiusi in prigione, e di certi uomini monocoli e antropofagi e selvaggi, e inoltre di animali dalle molte teste, e delle trasformazioni dei suoi compagni per mezzo di incantesimi, tutte mostruose mutazioni che quello fece credere a quei semplicioni dei Feaci» (trad. Q. Cataudella). Piuttosto che semplici coincidenze dovute a temi ricorrenti (alcune della quali così recepite – da ultimo – nel commento di Courtney 2013², 527-528), si osservino come pregnanti e puntuali riprese: (1) il racconto di Ulisse ai Feaci come racconto d'invenzione (cf. *ad* 16); (2) il personaggio di Ulisse presentato come narratore apparentemente indipendente da Omero; (3) Ulisse come ciarlatano (cf. *ad* 16); (4) la selezione quasi identica degli episodi dell'*Odissea* menzionati (cf. vv. 16-22); (5) la stoccata alla “semplicioneria” dei Feaci (cf. *ad* 23). A lungo sottovalutato, uno studio del

debito diretto di Luciano nei confronti dell'opera di G., in cui però non è stato considerato questo passo della satira 15, è stato proposto recentemente da Manzella 2016.

13-15:

la dieresi bucolica segna il passaggio alla nuova sezione della satira. La reazione di Alcinoò (13 *attonito*) e il suo nome, posto in rilievo dopo un lungo iperbato in incipit del v. 15, incorniciano il v. 14 dove è descritta la situazione narrativa dei racconti di Ulisse al banchetto presso la reggia dei Feaci (Hom. *Od.* 9-12), che costituisce lo sfondo di questa nuova scena. Si noti anche la posizione di *Ulixes* nel risalto della clausola (come in 9, 65 e 11, 31). La stilizzazione di questo episodio omerico nei termini della narrazione di un delitto efferato (*tale... facinus*) portata avanti durante la cena (*super cenam*, su cui cf. *ad* 14) introduce il tono parodico dei versi. Nella tradizione greco-romana il banchetto prevedeva un momento dedicato alla conversazione e al racconto. Nell'epica questo si realizza nella scena tipica dell'apologo retrospettivo delle gesta e delle peripezie dell'eroe (cf. *ad* 26), di cui l'archetipo letterario è proprio quello delle storie di Ulisse ai Feaci (poi Enea in Verg. *Aen.* 2-3; inoltre cf. e.g. Ov. *met.* 4, 772 ss.; 12, 157-162, con Reed 2013², 397). Avevano un loro spazio anche i racconti d'invenzione fantastica, come si osserva principalmente nelle descrizioni di banchetto della letteratura latina di età imperiale: cf. Plin. *epist.* 9, 33, 1 *incidi in materiam veram, sed simillimam fictae... dum super cenam varia miracula hinc inde referuntur* e le storie di magia, con licantropi e streghe, alla cena di Trimalchione in Petron. 61-63 e alla cena di Birrena in Apul. 2, 18-30. In un ironico ridimensionamento del soggetto epico, le storie di Ulisse qui passano dall'essere il modello archetipico dell'apologo epico dell'eroe a essere assimilate a una narrazione da banchetto (cf. *ad* 16 *ut mendax aretalogus*). Sui narratori e sulle narrazioni simposiali cf. Scobie 1969, 25; 1979, 237-239; Horsfall 1989, 194-197; Stramaglia 1999, 84.

attonito:

considerata l'analogia instaurata al v. 14 dall'aggettivo *talis* tra il delitto oggetto delle storie di Ulisse (al v. 18 si specifica il riferimento a quelle di antropofagia di Lestrigoni e Ciclopi) e quello che racconterà il poeta, anche la reazione sbalordita del re dei Feaci si presuppone analoga a quella del lettore/ascoltatore della satira. *Talis* assume analoga funzione di raccordo tra due diverse sezioni anche al v. 93 (cf. nota *ad loc.*). Nel suo senso proprio l'aggettivo *attonitus* mantiene una forte connessione con il suo valore etimologico (deriv. di *tonare*: DELL⁴, 695 s.v. *tono*) e indica lo stordimento provocato dal tuono e dalla fragorosa caduta

di un fulmine (Serv. *ad Verg. Aen.* 3, 172 *attonitus... est stupefactus; nam proprie attonitus dicitur, cui casus vicini fulminis et sonitus tonitruum dant stuporem*; 4, 282; Sen. *nat.* 2, 27, 3). In senso traslato l'aggettivo vale poi 'stupefatto, atterrito' da un evento o da una forte emozione, spesso di dolore o paura (OLD², s.v. *attonitus*, § 2a-b; compresenza dei due significati in 12, 21, con Stramaglia 2008, 246; in senso traslato spesso in G.: 4, 77; 146; 8, 239; 11, 199; 13, 194). In questo caso la reazione è legata a uno specifico elemento della narrazione, ovvero il cannibalismo (*tale facinus*): l'aggettivo restituisce quindi lo sgomento e il terrore di fronte a un delitto efferato o un evento mostruoso (cf. e.g. Ov. *met.* 7, 426; Petron. 136, 13 *confusus itaque et novitate facinoris attonitus*). Questa reazione, pienamente coerente con il contenuto del racconto, lascia emergere anche il profondo coinvolgimento dell'ascoltatore con la storia. *Attonitus*, infatti, può veicolare il senso di rapimento stupefatto e ammaliato prodotto dall'ascolto di un canto, da una lettura o da una narrazione: cf. in part. Petron. 63, 1 *attonitis admiratione universis*, i commensali di Trimalchione al racconto di Nicerote; ma anche (e.g.) Ov. *met.* 11, 20-21 *attonitas etiamnum voce canentis / ...volucres*, gli uccelli al canto di Orfeo; Lucan. 7, 212 *attonitique omnes veluti venientia fata, / non transmissa, legent*, i futuri lettori del *Bellum civile*; Mart. 11, 90, 5 *attonitusque legis "terrai frugiferai"*, la lettura di un poema epico (OLD², s.v. *attonitus*, § 2d). Con questo significato, l'aggettivo allude anche al silenzio incantato con cui i Feaci reagiscono ai racconti di Ulisse dopo la sua unica interruzione e dopo la sua conclusione (Od. 11, 333-334 = 13, 1-2 ὡς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῆ, / κληθμῶ δ' ἔσχοντο κατὰ μέγαρα σκιάοντα; cf. Duff 1898, 437; per l'effetto di incantamento magico della narrazione vd. De Jong 2001, 197-198). Sulle varie sfumature semantiche di *attonitus* cf. Pasiani 1967.

Mentre nell'*Odissea* al silenzio segue la pronta offerta d'aiuto di Alcinoo a Ulisse (Od. 13, 3 ss.), ben diversa è la risposta di una parte dell'uditorio dei Feaci (cf. *ad* 15-16; 16-17), che segna un netto scarto parodico rispetto al poema omerico e si pone in comica contrapposizione con la proverbiale ospitalità, benevola e generosa, di Alcinoo (cf. e.g. Ov. *Pont.* 2, 9, 42 *munifici... Alcinoi*, con Galasso 1995, 398; Mart. 4, 64, 29).

14 **super cenam:**

locuzione attestata in prosa con il significato di 'durante il banchetto' (cf. spec. Plin. *epist.* 9, 33, 1, cit. *ad* 13-15; occorrenze in *ThIL* III, 778, 66-70, a cui si aggiunga Plin. *epist.* 3, 5, 11 e Svet. *Nero* 42, 2); in poesia invece *super mensas* in Manil. 5, 144; Stat. *Theb.* 2, 161; 4, 847. Per *super* + acc. con senso temporale vd. HS, 281 e OLD², s.v. *super* [3], § A1d: *super* passa dal suo

significato propriamente locativo a quello temporale quando l'indicazione di luogo implica la circostanza e quindi il tempo in cui si svolge l'azione, in questo caso il raccontare (come nell'inglese 'to talk over dinner' = 'durante la cena'). Sull'espressione cf. Vendryes 1941, 8-9.

15-16 bilem aut risum fortasse quibusdam / moverat:

L'avv. *fortasse* esplicita l'allontanamento dal testo omerico nella creazione di un possibile scenario alternativo in cui alcuni dei Feaci – a differenza di Alcinoo – accolgono i racconti di Ulisse indignandosi o ridendo (cf. *ad* 13 e nota seguente). G. richiama Hor. *epist.* 1, 19, 19-20 *o imitatores, servum pecus, ut mihi saepe / bilem, saepe iocum vestri movere tumultus!*, dove si descrive la reazione rabbiosa o derisoria di Orazio verso i suoi imitatori. Attraverso questa ripresa verbale, i Feaci assumono nei confronti delle storie di Ulisse lo stesso atteggiamento che Orazio, nella sua veste di critico letterario, ha verso la letteratura di cattiva qualità. Il riferimento intertestuale, quindi, contribuisce alla parodica banalizzazione dei contenuti dell'*Odissea* nei termini di un racconto d'invenzione e persino di scarso livello (cf. *ad* 13-15; 16). Dato che le storie di Ulisse sono emblematiche dell'epica in generale (cf. *ad* 18; 26), inoltre, il giudizio critico si estende indirettamente a tutto il genere letterario. Attribuendo loro le due reazioni caratteristiche della satira (la bile e il riso: cf. nota seguente), i Feaci divengono così il vettore della posizione del poeta satirico rispetto all'epos.

bilem aut risum... moverat:

qui il piucchperfecto *moverat* è usato in luogo del perfetto. Lo scambio tra piucchperfecto e perfetto, spesso dettato da necessità metriche, è frequente: in G. cf. (*e.g.*) 5, 76; 6, 281; 9, 96; 10, 272. Su questo fenomeno cf. Santorelli 2013, 116; Courtney 2013², 384-384; Bellandi 2021, 212, con ampia bibliografia.

Le due possibili risposte emotive vengono visualizzate concretamente negli opposti effetti fisici in cui si esprimono: il movimento della bile o lo scoppio del riso. La bile è la secrezione del fegato, organo secondo gli antichi sede delle passioni violente, tra cui spesso l'ira (1, 45 *Quid referam quanta siccum iecur ardeat ira...?*, con Stramaglia 2008, 47; 6, 648; in generale vd. Onians 1951, 84-89; Nisbet-Hubbard 1970, 172-173, *ad* Hor. *carm.* 1, 13, 4 *ferrens difficili bile tumet iecur*; Kissel 1990, 305, *ad* Pers. 2, 13-14). Assumendo una sua specifica valenza nella satira, il movimento della bile esprime quindi lo scoppio della collera e la bile può indicare metaforicamente la rabbia e l'indignazione: Hor. *epist.* 1, 19, 19-20 cit. *supra*; Mart. 5, 26, 3 *si forte bilem movit hic tibi versus*; ma vd. anche Cic. *Att.* 2, 7, 2 *si... bilem id commovet et*

latoribus et auspibus legis; Pers. 4, 6 *commota ferveret plebecula bile* (con Kissel 1990, 507); altre occorrenze di *bilem (com)movere*, sia in senso proprio che traslato, in *TbIL* II, 1988, 1-6. Per analoghe espressioni in G. cf. la rabbia del cliente vessato dal patrono in 5, 159-160 *per lacrimas effundere bilem / cogaris*; del marito tradito in 11, 187 *bilem tibi contrahat*; dell'amico a cui non è stato restituito un prestito in 13, 143 *rem pateris modicam et mediocri bile ferendam*; ma anche (e.g.) Hor. *epod.* 11, 15-16 *meis inaestuet praecordiis / libera bilis*; *sat.* 1, 9, 66 *ridens dissimulare; meum iecur urere bilis* (con contrapposizione tra le risate dell'amico e la rabbia del poeta); Pers. 3, 8; Mart. 6, 64, 24; Stat. *silv.* 2, 1, 58.

La locuzione *movere risum* è frequente: G. la usa anche in 6, 71; 13, 35 e cf. (e.g.) Hor. *epist.* 1, 3, 19; Ov. *met.* 2, 778; Mart. 7, 18, 10; 8, 28, 21. Al contrario della rabbia che comporta una partecipazione emotiva diretta, la risata dell'uditorio è un modo per screditare la serietà del contenuto del racconto attraverso una sardonica presa di distanza (per simili reazioni da parte degli ascoltatori di un racconto cf. Petron. 61, 4; Apul. *met.* 2, 20, 5; 31, 1, con Graverini-Nicolini 2019, 286; 310). Tra le due reazioni il discorso del Feace, portavoce del pensiero dell'uditorio di Ulisse, sembra dare spazio più all'indignazione che al distacco di una risata. Egli assume, infatti, un atteggiamento sdegnato e denigratorio che entra nel merito dei contenuti delle storie di Ulisse (cf. *ad* 16-23; 16-17). In quanto riflesso del giudizio del poeta, che appoggia esplicitamente le sue parole (cf. *ad* 24 *merito*), vediamo quindi affiorare l'indignazione di fondo che muove la mano di G. nella satira 15.

16 ut mendax aretalogus:

i racconti di Ulisse vengono equiparati a quelli di un 'bugiardo cantastorie' (su *aretalogus* vd. nota seguente). Con intento chiaramente parodico, il confronto consente di ricontestualizzare i racconti di Ulisse dalla realtà mitico-letteraria a quella della società contemporanea: l'eroe greco abile nel parlare e nel raccontare viene degradato a cantastorie da banchetto e le narrazioni omeriche vengono screditate al livello di una letteratura d'invenzione fatta per l'intrattenimento (cf. *ad* 13-15 e nota seguente). Nell'immagine del *mendax aretalogus* si sviscerano comicamente due tratti caratterizzanti di Ulisse, l'astuzia e l'eloquenza, nelle rispettive declinazioni negative – tra loro intimamente legate – di abilità nell'inganno e nell'affabulazione. Per la poesia latina si pensi agli epiteti ricorrenti *fallax* (e.g. Ov. *met.* 13, 712; Sen. *Tro.* 149; Mart. 3, 64, 4, con Fusi 2006, 415) e *facundus* (Ov. *ars* 2, 123; *epist.* 3, 129; *met.* 13, 92). Questo paragone parodico permette così a G. di inserirsi in modo innovativo nella visione tradizionale di Ulisse come straordinario narratore (Ulisse è

πολύαινος ‘colui che racconta molte storie’: *Od.* 12, 184; inoltre, cf. *e.g.* *Od.* 14, 508-509; 17, 514) e, in particolare, come abile narratore di racconti falsi (cf. *e.g.* *Od.* 13, 254; 19, 203 ἴσκει ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα; sulle caratteristiche dei racconti mendaci di Ulisse vd. De Jong 2001, 326-328; 596-597). Consolidatasi nella tradizione successiva, specialmente in tragedia (*e.g.* Eur. *Hec.* 131-132), nella cultura romana la connotazione negativa di Ulisse come eroe mendace e fraudolento trova forte impulso a partire da Virgilio e ha le sue principali rielaborazioni parodico-satiriche in Hor. *sat.* 2, 5 e Petron. 126 ss. (cf. Freudenburg 2021, 198-202). In G. cf. 9, 65 *sollers... Ulixes*, con Bellandi 2021, 173-174. Sulla figura di Ulisse e la sua ricezione a Roma cf. almeno Stanford 1968², spec. 128 ss.; *EV*, V, 358-360; Perutelli 2006 (su questo passo di G. vd. p. 109); un’utile sintesi e ulteriore bibliografia in Bellandi 2021, 174. Sulle caratteristiche di Ulisse come narratore, sul significato dell’epiteto πολύαινος in Omero e sul suo ruolo nell’episodio di Encolpio-Polieno in Petronio cf. Fedeli 1988.

Lo stesso atteggiamento scettico di G. verso le narrazioni ad Alcinoο, che considera pure falsità, e, in generale, verso le favole dell’*Odissea* si trova in Dio Chrys. *Or.* 11, 34 «così pure nell’*Odissea* i fatti che accadono a Itaca e la morte dei Proci [*sc.* Omero] li racconta in prima persona, le falsità più macroscopiche invece non se la sentì di narrarle lui stesso, come gli eventi riguardanti Scilla, il Ciclope e gli incantesimi di Circe, e ancora la discesa di Odisseo nell’Ade, ma le fece raccontare da Odisseo alla corte di Alcinoο» (trad. G. Vagnone e cf. *Id.* 2003, *ad loc.*) e, soprattutto, in Lucian. *Ver. hist.* 1, 3 (probabilmente sul modello di G.; cf. *ad* 13-26). Il racconto di Ulisse ai Feaci viene considerato uno dei suoi racconti inventati già in Lycophr. 764 τὸν μυθοπλάστην... γόον ‘lamento bugiardo’ (cf. Pellettieri 2021, 161); ma vd. anche Plat. *Rep.* 614b, dove l’espressione Ἀλκίνου γε ἀπόλογος sembra avere sapore proverbiale (cf. Courtney 2013², 527).

aretalogus:

= «a professional reciter of miraculous stories of the gods, a teller of fairy-tales» (*OLD*², s.v.). È calco del gr. ἀρεταλόγος, composto di ἀρετή + λέγειν = «professional expounder of ἀρεταί», dove ἀρετή, in genere al plurale e in riferimento a un dio, ne indica i “miracoli”, le azioni prodigiose (Chantraine, 107 s.v. ἀρετή; *LSJ*, s.v. ἀρετή, Ab). La più estesa spiegazione antica del ruolo dell’*aretalogus*, con riferimento anche all’etimologia del termine, è attestata dallo scolio del *fragmentum Bobiense* al v. 16: *nam aretalogi sunt, ut quidam volunt, qui miras res, id est deorum virtutes, loquuntur. Mihi autem videtur aretalogos illos dici, qui ea quae dicta non sunt in vulgus*

proferunt (cf. Wessner 1931, 227). Lo scoliasta propone, in realtà, due definizioni con due diverse etimologie: dopo quella corretta da ὕρητι (= *miras res, id est deorum virtutes*), ne avalla una seconda, chiaramente errata, che presuppone una derivazione da ἄρητα (= *ea quae dicta non sunt*), e quindi intende gli aretalogi come ‘coloro che divulgano ciò che non dovrebbe essere detto, cioè i misteri del dio’ (Rostagni 1931; Longo 1969, 13-17; Scobie 1979, 240-241).

Concordemente con la prima definizione data nello scolio, nel mondo religioso egizio-ellenistico l’aretalogo era una figura di tipo sacerdotale preposta alla narrazione dei prodigi del dio (Longo 1969, 18: «una specie di predicatore specializzato in simili narrazioni edificanti»). Al contempo, lo stesso termine in contesto profano era invece impiegato per designare dei cantastorie che raccontavano narrazioni di contenuto favoloso, destinate all’intrattenimento di varie tipologie di pubblico (da quello di un banchetto a quello di una piazza), e viene quindi inteso in genere come sinonimo di *fabulator* (Scobie 1979, 240; Stramaglia 1999, 82). Per quanto rimangano figure dai contorni per noi piuttosto sfuggenti, questi cantastorie alimentavano una letteratura di consumo senza particolari pretese letterarie, volta soprattutto a stupire l’uditorio con la narrazione di fatti incredibili (magari anche relative alle virtù degli dei, a gesta di eroi e, in generale, a eventi prodigiosi). A questo genere di racconti sembrano afferire, ad esempio, le storie narrate dai commensali dei banchetti della letteratura latina imperiale (cf. *ad* 14; Petron. 61-63; Plin. *epist.* 9, 33, 1; Apul. 2, 18-30; vd. Salles 1981; Stramaglia 1999, 82-87). Il principale tratto comune tra i due tipi di aretalogi – forse alla base dell’uso dello stesso termine per designarli – era probabilmente proprio la natura incredibile e prodigiosa dei fatti raccontati. Sul complesso problema della distinzione e della cronologia relativa di queste due tipologie di aretalogi e dei loro racconti – per certi aspetti probabilmente sovrapponibili – vd. Longo 1969, 18-34; Scobie 1979, 240-244 (entrambi con bibliografia sul dibattito in merito). Inoltre, a proposito della poesia aretalogica cf. Lipka 2018. Sullo spazio accordato al fantastico e al meraviglioso nella tradizione narrativa orale degli antichi cf. Stramaglia 1999, *passim* e spec. 82-87 (con bibliografia alla n. 256).

Alla categoria degli ‘aretalogi-cantastorie’ sembrano fare riferimento le uniche altre due occorrenze del sostantivo in latino: cf. Svet. *Aug.* 74 *aut acroamata et histriones aut etiam triviales ex circo ludios interponebat ac frequentius aretalogos*, dove sono inclusi tra gli intrattenimenti offerti ai banchetti di Augusto (in Svet. *Aug.* 78 si parla di *fabulatores* che aiutavano l’imperatore ad addormentarsi); più vago, ma verosimilmente senza alcuna accezione religiosa, Porph. *ad*

Hor. sat. 1, 1, 120 *Plotius Crispinus philosophiae studiosus fuit. Idem et carmina scripsit, sed tam garrul[a]e, ut aretalogus diceretur*, in un rimprovero alla prolissità delle poesie di Plozio Crispino (cf. Longo 1969, 19 n. 19). Nel passo di G., d'altra parte, l'assimilazione dei racconti incredibili di Ulisse alla mensa di Alcinoo a quelli di un *aretalogus* ne implica il contenuto non religioso, ma fantastico e d'invenzione (come possono essere considerati quelli su Lestrigoni e Ciclopi). Si noti, inoltre, che sia nell'attestazione di G. sia in quella di Svetonio la cornice è sempre quella del banchetto. Sul senso spregiativo di *aretalogus* cf. Urech 1999, 212-213.

16-23:

prende la parola un Feace che mostra di non credere affatto alle storie raccontate. All'interno della resa parodica della figura di Ulisse questo è un chiaro sovvertimento del modello omerico, in cui tutti gli ascoltatori vengono persuasi dalle parole – anche mendaci – dell'eroe (cf. e.g. *Od.* 14, 508-509, il porcaro Eumeo; 19, 203-204, Penelope). Il Feace ripercorre rapidamente e in ordine sparso alcuni dei più celebri episodi del *nostos* di Ulisse: con un certo brusco risentimento (cf. *ad* 16-17; 23), parte dal presupposto che tutti siano parimenti inventati (cf. *ad* 17 *vera*; 21 *crediderim*), ma stabilisce tra loro una gerarchia interna per cui quelli di antropofagia di Lestrigoni e Ciclopi sono i più assurdi. Piuttosto che a questi sarebbe disposto a credere agli episodi di Scilla e Cariddi, delle rupi Ciane, dell'otre dei venti e di Circe. Attraverso ricercati accorgimenti retorici e stilistici, tuttavia, viene sottolineata l'intrinseca assurdità anche di queste avventure "più credibili". Le scelte lessicali (19 *concurrentia saxa*; 20 *tempestatibus*; 22 *grunnisse*), l'uso di forzature sintattiche (20 *Cyaneis*) e di nessi paradossali (22 *remigibus... porcis*), infatti, puntano a esasperare o persino ridicolizzare le caratteristiche prodigiose – e quindi improbabili – degli eventi narrati. Quanto più inattendibili appaiono questi episodi a cui il Feace si dichiara disposto a credere, tanto più assolutamente incredibili risultano quelli di antropofagia. Per altre sinossi poetiche dei *labores* di Ulisse cf. Prop. 3, 12, 23-38; Ov. *Pont.* 4, 10, 9-30; Labate 2020b, 3-4.

Questo intervento in cui si questiona sulla credibilità delle storie di Ulisse – satiricamente degradate al livello di una narrazione d'intrattenimento (cf. *ad* 16) – sembra riprodurre all'interno di una scena epica una dinamica conviviale della società greco-romana. A banchetto i materiali omerici (e, in generale, mitologico-letterari) erano infatti comunemente oggetto di lettura e conversazione – ma anche performance, si pensi agli Omeristi in Petron. 59, 3 –, e offrivano spunti di dibattito e disquisizione erudita. Nel solo G. cf. 6, 434-437; 11, 179-182 (vd. Bracci 2011, 189-192 e Bellandi 2021, 172, con ulteriori

attestazioni e bibliografia). Per le derive di simili sfoggi di erudizione cf. in part. Petron. 48, 7-8 e 59, 3-5, con Labate 2020a, 87-111. Più in generale sul tema della letteratura alla cena romana cf. Rosati 1993. La scena epica della narrazione dell'eroe che incanta gli ascoltatori si trasforma così in quella di un racconto che viene passato al vaglio dello scetticismo dell'uditorio.

16-17 in mare nemo / hunc abicit...?:

la proposta di buttare a mare Ulisse diviene particolarmente ironica perché l'eroe è arrivato presso l'isola dei Feaci da naufrago, portato dai flutti dopo che la sua zattera è stata distrutta dalla violenta tempesta scatenata da Poseidone (cf. *Od.* 5, 319-320; 374-375; 388-455): il senso diventerebbe insomma quello di *ri*-buttarlo in mare e farlo tornare da dove è venuto. Il nuovo movimento retorico è segnalato metricamente dalla dieresi bucolica. L'assenza della particella interrogativa *-ne* accentua l'immediatezza e l'indignazione della frase, a metà tra un'interrogazione e un'esclamazione (su questa valenza delle interrogative espresse dalla sola intonazione cf. Traina-Bertotti 2003³, 260). La costruzione prosaica *in mare* (o *marī*) *abicit* (*TbIL* I, 84, 35-37; 85, 77-78; 86, 35-36) si adatta al tono di brusca schiettezza del discorso del Feace in contrasto con il contesto epicheggiante in cui si inserisce. Sulla scelta del generico *mare* in luogo del più poetico *pelagus* cf. Urech 1999, 51.

Abicio qui ha la prima sillaba breve. Di norma nei composti di *iācio*, dove la *ā* muta per apofonia in *ī* creando la sequenza **-iī* (scritta di solito con una sola *ī*), la prima sillaba è lunga in quanto chiusa: *ab-iīcio* > *ābicio*. La scansione con prima sillaba breve, tuttavia, si riscontra a partire dal I sec. d.C. e con una certa frequenza nel latino d'età argentea (cf. *Moret.* 94 *ābicit*; inoltre, *Germ. Arat.* 196 *sūbicit*; *Manil.* 1, 666 e 4, 44 *ādice*; *Lucan* 7, 575 *sūbicit*; *Mart.* 10, 82, 1 *ādicit*). Cf. Perutelli 1983, 131; Kenney 1984, xxiii-xxiv; Courtney 2013², 527 e anche Galasso 1995, 209 sull'opportunità di rigettare la lezione *ābici* in *Ov. Pont.* 2, 3, 37.

17 saeva dignum veraque Charybdi:

dopo la cesura semiternaria, il Feace rincara la dose: Ulisse è degno di finire nel gorgo di Cariddi. Secondo una tradizione consolidata, Cariddi è un mostro marino, collocato sotto uno scoglio posto sul lato siculo dello stretto di Messina, di fronte a quello dove si trova Scilla, situata invece sul lato italico (cf. 21). Questa famigerata coppia costituisce una personificazione dei pericoli delle correnti che le navi dovevano affrontare in questo tumultuoso tratto di mare. Nella descrizione omerica (*Od.* 12, 101-107; seguita nella

tradizione: cf. e.g. Verg. *Aen.* 3, 421-423), Cariddi risucchia e rigetta tre volte al giorno l'acqua del mare, trattenendo dal flutto ingurgitato i pesci e le altre creature marine oppure i naviganti che si trovano nelle sue acque. Ulisse incontra Cariddi in due occasioni: quando le passa accanto, riuscendo a evitarne il gorgo, per essere però poi attaccato da Scilla sul lato opposto (*Od.* 12, 235-243), e quando la supera aggrappandosi al fico selvatico che cresce sopra il suo scoglio e saltando sui rottami della nave che ha fatto naufragio (*Od.* 12, 428-446).

Con arguzia si dice che Ulisse è degno di una Cariddi non solo 'crucele' (cf. *Od.* 12, 119), ma soprattutto 'vera'. Per l'espressione *dignum veraque Charybdi*, messa in rilievo dalla cesura semiquinaria, cf. 8, 187-188 *Laureolum velox etiam bene Lentulus egit, / iudice me dignus vera cruce*, dove la crocifissione reale che si meriterebbe il nobile Lentulo per la sua condotta immorale si contrappone a quella finta inscenata nel mimo da lui recitato (Dimatteo 2014, 202-204). Analogamente, nella prospettiva aggressiva e provocatoria del Feace, Ulisse sarebbe degno di una Cariddi reale in implicita opposizione a quella falsa dei suoi racconti menzogneri (cf. 16 *mendax*; 17 *fingentem*). In una sorta di contrappasso, Ulisse, per il fatto di inventarsi simili creature, dovrebbe finire vittima proprio di uno dei mostri frutto delle sue finzioni (vd. nota seguente). Non solo, considerato che l'eroe racconta di mostri antropofagi, la pena è ancor più adeguata alla colpa visto che anche Cariddi spesso ha le caratteristiche del mostro mangiatore di uomini (come Scilla): le sono spesso associate immagini che esprimono l'idea del divoramento delle navi e dei naviganti capitati nelle sue acque (cf. Cic. *Phil.* 2, 67, 1 *Charybdis tam vorax*; Ov. *am.* 2, 16, 25 *submersis ratibus saturata Charybdis*; *met.* 13, 731 *vorat haec raptas revomitque carinas*; *trist.* 5, 2, 73-74 *me Zanclaea Charybdis / devoret*; Sen. *suas.* 6, 5; [Quint] *decl. mai.* 12, 22, 4; McKeown 1998, 350). Secondo una versione del mito, inoltre, Cariddi, prima di diventare un mostro, era una fanciulla di insaziabile voracità che venne punita da Zeus e fatta precipitare in mare per aver mangiato i buoi di Gerione (cf. Serv. *ad Verg. Aen.* 3, 420; Santorelli 2013, 137, *ad* 5, 102).

18 *fingentem*:

fingentem ha una sfumatura causale (Courtney 2013², 527) ed esprime il motivo che ha scatenato la reazione indignata del Feace: Ulisse deve essere buttato in mare per essersi inventato i Lestrigoni e i Ciclopi. Il verbo *fingo* agisce su due piani. Innanzitutto, prosegue la caratterizzazione di Ulisse come mendace (cf. *ad* 16) in quanto verbo particolarmente adatto agli inganni e alle invenzioni dell'eroe, *fandi factor* (Verg. *Aen.* 9, 602 e cf. Ov. *met.* 13, 9 *fictis... verbis*; 59-60 *finxit [sc. Ulixes] fictumque probavit / crimen*). In secondo luogo, essendo verbo

proprio della creazione poetica (cf. *TbIL* VI.1, 778, 5-62), rende Ulisse una figura del poeta epico, che inventa mostri e falsità: cf. soprattutto Lucil. 480-483 Marx = 482-485 Krenkel *multa homines portenta in Homeri versibus ficta / monstra putant, quorum in primis Polyphemus*; ma anche (e.g.) Cic. Tusc. 1, 65; 5, 115 *Polyphemum Homerus cum inmanem ferumque finxisset*. Cf. *ad* 26 *canebat*.

inmanis Laestrygonas et Cyclopas:

si tratta dei mostri antropofagi per eccellenza. L'episodio omerico dei Ciclopi è narrato in *Od.* 9, 105-566 e quello dei Lestrigoni in *Od.* 10, 80-132. Formano un'accoppiata proverbiale per esempi di disumana ferocia, in genere ricordata attraverso le figure di Antifate, re dei Lestrigoni, e Polifemo, il Ciclope per antonomasia: cf. 14, 20 *Antiphates trepidi laris ac Polyphemus* [*sc. Rutilus*]; già associati in Hom. *Od.* 10, 199-198, imitato da Ov. *met.* 14, 249; inoltre, *Pont.* 2, 2, 113-114; 4, 10, 21-23 (vd. Galasso 1995, 181). Sono citati insieme in relazione alla pratica del cannibalismo di popolazioni barbare in Plin. *nat.* 7, 9 *esse Scytharum genera et quidem plura, quae corporibus humanis vescerentur, indicavimus. id ipsum incredibile fortasse, ni cogitemus in medio orbe terrarum [ac Sicilia et Italia] fuisse gentes huius monstri, Cyclopas et Laestrygonas* (con Beagon 2005, 120-126; per altri riferimenti al passo cf. *ad* 106; 115-119; 121 *monstrum*). Un'allusione parodica all'episodio omerico di Polifemo si trova in 9, 64-65, con Bellandi 2021, 172-174.

L'attributo *inmanis* qualifica in primo luogo la natura 'selvaggia, incivile' e, quindi, per estensione 'feroce, crudele' di Lestrigoni e Ciclopi. L'agg. viene usato spesso in associazione a termini come *ferus* o *barbarus* e in opposizione a termini come *humanus* o *doctus*, indicando propriamente quindi «ciò che è lontano dal *cultus*, dalle regole che la società prescrive a chi intende appartenervi» (Bettini 1978, 135; vari esempi in *OLD*², s.v. *immanis*, § 1; *TbIL* VII.1, 439, 28-80, spec. 42-47; spesso di belve e creature mostruose: cf. e.g. Cic. *har. resp.* 59 *immanem Charybdim*; per il suo uso a proposito dei barbari cf. *ad* 125 *inmanes Agathyrsi*). Con riferimento al tradizionale primitivismo dei Ciclopi, si noti l'impiego dell'agg. per connotare negativamente gli uomini primitivi e i loro usi ferini (cf. Cic. *inv.* 1, 2; *Sest.* 92; *leg.* 2, 36; *rep.* 2, 27 *ad humanitatem atque mansuetudinem revocavit animos... iam immanis ac feros* [*sc. Numa*]). *Inmanis*, nel suo senso secondario di 'smisurato', qui allude poi anche alla loro stazza gigantesca (*OLD*², s.v. *immanis*, § 3 a; *TbIL* VII.1, 440, 43-60). L'agg., infatti, è impiegato spesso per i Giganti e i Ciclopi, le figure mostruose del mito che si oppongono o che sono al di fuori delle norme del vivere civile e dell'ordine costituito, sia per la loro indole disumana sia per le

loro dimensioni smisurate. *Inmanis*, oltre che riferito ai Giganti (cf. e.g. Hor. *carm.* 3, 4, 43; Verg. *Aen.* 6, 582; Ov. *fast.* 5, 35 *feros partus, immania monstra, Gigantas*), è usato per Polifemo in Cic. *Tusc.* 5, 115 (cit. alla nota precedente) e per i Lestrigoni e i Ciclopi in Gell. 15, 21, 1 *ferocissimos et inmanes et alienos ab omni humanitate... Cyclopa et ... Laestrygonas*. Sulla semantica di *inmanis* cf. Bettini 1978, 132-135; 144-149; con specifico riferimento ai contesti gigantomachici cf. Labate 2020, 423-425. Per l'uso di *inmanis* a proposito dell'atto cannibalico cf. *ad* 104.

19-20 concurrentia saxa / Cyaneis:

le Cianee, rocce 'Scure' (da *κυάνεος*), dette anche Simplegadi, rocce 'Cozzanti' (da *συμπλήσσω*), sono mitologici scogli mobili che si scontravano tra loro schiacciando le navi di passaggio (cf. Eur. *Med.* 2 *Κυανέας Συμπληγάδας*; Plin. *nat.* 4, 92 per una razionalizzazione del fenomeno). Poste all'ingresso del Bosforo, erano tradizionalmente legate al mito degli Argonauti, che, nella sistemazione di Apollonio Rodio, le affrontarono durante il viaggio di andata verso la Colchide (Ap. Rhod. 2, 317-408; 549-606), mentre al ritorno incontrano le Plancte, poste vicino a Scilla e Cariddi (Ap. Rhod. 4, 922-961; secondo un'altra versione le Cianee sarebbero state sul viaggio di ritorno, una vessata questione della saga argonautica cf. spec. Ov. *am.* 11, 3; *epist.* 12, 121; *met.* 7, 62-63; Bömer 1976b, 215-216; Hinds 1993, 14- 18; Bessone 1997, 181-184; Lazzarini 2012, 193-194). Qui G. identifica le rupi Cianee con le omeriche Plancte. Nell'*Odissea* (12, 55-110), dove non vengono mai nominate le Cianee o Simplegadi, le Plancte (rocce 'Erranti' attraverso le quali la sola nave Argo sarebbe riuscita a passare nel viaggio di ritorno), sono presentate come una rotta alternativa a quella che passa tra Scilla e Cariddi. Ulisse, infatti, le vede solo di passaggio prima di fronteggiare la temibile coppia di mostri marini (*Od.* 12, 201-234). Rupi erranti, Cariddi e Scilla sono poi ricordate tutte insieme in *Od.* 23, 327-328 (cf. Heubeck 1988⁴, 315-316; 324-326).

La sovrapposizione tra Plancte e Cianee è da ricondurre a una confusione e contaminazione dei vari nomi e dei diversi gruppi di isole frequente nella tradizione letteraria, dove finiscono in genere per indicare tutti lo stesso fenomeno (emblematico Plin. *nat.* 6, 13 *insulae in Ponto Planctae sive Cyanaeae sive Symplegades*). L'associazione proposta da G. delle Cianee o Simplegadi con Scilla e Cariddi (tradizionalmente legate alle Plancte: già Hom. *Od.* 23, 327-328) si trova anche in *eleg. in Maecen.* 1, 107-8; Ov. *epist.* 12, 121-126; *met.* 7, 62-65 (cf. McKeown 1998, 229; Kleywegt 2005, 8-9, con una rassegna delle occorrenze dei vari nomi

in letteratura latina). Sfruttando una nota *crux* esegetica antica, l'imprecisione rispetto al testo omerico mostra che l'intenzione di G. è soprattutto un'icastica resa della natura del fenomeno prodigioso delle rocce cozzanti (*concurrentia saxa*), ben più evidente nelle descrizioni delle Cianee o Simplegadi che in quelle delle Plancte. Il verbo *concurrere* infatti è tipico per descrivere lo scontrarsi delle Cianee (e non è mai usato per le Plancte): Ov. *am.* 2, 11, 3 *concurrentes... cautes; met.* 7, 62-63; Val. Fl. 1, 59-60 *certus Scythico concurrere ponto / Cyaneas*; 630; 4, 562; 8, 196; Stat. *Theb.* 11, 438 (cf. Kleywegt 2005, 52; McKeown 1998, 229 per le occorrenze anche in prosa e nei precedenti greci). Il verbo restituisce, inoltre, la derivazione di Simplegadi da *συμπλήσσω* e consente un'allusione a questo nome "parlante" delle rocce (dette *συνδρόμοι* in Pind. *Pyth.* 4, 208; Ap. Rhod. 2, 346 e *συνδρομάδες πέτραι* in Eur. *IT* 422; Theoc. *Id.* 13, 22). All'interno del quadro parodico sull'inattendibilità del genere epico l'inesattezza del nome può essere letta anche come un ricercato riferimento ironico alle molte incertezze e varianti mitologiche caratteristiche dell'epica. Sulla dibattuta nomenclatura e localizzazione delle Cianee utili Nishimura-Jensen 2000, 299-311; Zissos 2008, 76-77, con bibliografia.

Cyaneis:

lezione di P, U e *Bob.*; *Cyanes* in Φ e *Cyaneas* nel *cod. R. Stephani* (XVI sec.). *Cyaneas* viene interpretato come apposizione di *concurrentia saxa* ed è una soluzione ritenuta valida da Rupert 1819-1820², che la mette a testo, e da Housman 1931² e Knoche 1950, che però la lasciano dubitativamente in apparato. Tuttavia, dopo *concurrentia*, il dat. *Cyaneis* è preferibile (così già Weidner 1873¹, 204): per *concurro* + dat. cf. *ThIL* IV, 109, 83-110, 12; 112, 1-13. La sintassi, piuttosto oscura, descrive il fenomeno delle rocce cozzanti: esprime cioè l'idea che le rocce (*saxa*) delle Cianee cozzano contro se stesse (*Cyaneis*). Giusta l'osservazione di Courtney 2013², 528: «*Cyaneis*... è il tutto, *saxa* la parte». Cf. l'immagine invertita in Val. Fl. 4, 561-564 *errantes... per altum / Cyaneas. furor his medio concurrere ponto / ...sua comminus actae / saxa premunt cautesque suas*, dove – all'opposto e più logicamente – le Cianee (il tutto) spingono i loro scogli (la parte) gli uni contro gli altri.

20 plenos et tempestibus utres:

riferimento all'episodio dell'otre dei venti che Ulisse riceve in dono da Eolo perché gli sia assicurata una navigazione tranquilla verso Itaca. Quando l'otre viene aperto dai compagni, convinti che vi siano nascosti dei tesori, i venti fuoriescono e scatenano una tempesta che li

rispinge lontano dalla patria (*Od.* 10, 19-76; spec. 19-20). Proprio a questo esito della vicenda mira a dare rilievo la scelta del termine *tempestas* che mette proletticamente l'attenzione sugli effetti prodotti dalla fuoriuscita dei venti. Il dettato si eleva grazie all'anastrofe di *et*, al pentasillabico *tempestatibus* e al plurale poetico *utribus* (cf. *Ov. am.* 3, 12, 29 *Aeolios Ithacis inclusimus utribus Euros*). L'anastrofe della congiunzione, non insolita in G., qui produce una ricercata alterazione dell'*ordo verborum*; altrove, invece, serve a porre enfasi sul termine che precede: cf. spec. 1, 57 *doctus et*; 6, 422 *callidus et*; 8, 66 *trito et* (Campana 2004, 178; 195; Dimatteo 2014, 97). Nella selezione dei racconti di Ulisse proposta in questi versi non può mancare un riferimento a una delle più artificiose scene-tipo dell'epos. La trita topica delle descrizioni di tempeste in poesia, specialmente epica, e le sue mistificatorie esagerazioni infatti sono oggetto di polemica ironia nelle satire di G.: 1, 9; 12, 17-82, vd. in part. 12, 22-24 *omnia fiunt / ...tam graviter, si quando poetica surgit / tempestas* (cf. Stramaglia 2008, 27; 245). Per un ironico riferimento all'episodio dell'otre dei venti piegato a simboleggiare le vane chiacchiere di Ulisse cf. *Hor. sat.* 2, 5, 98 *crescentem tumidis infla sermonibus utrem*.

21 crediderim:

cong. perfetto potenziale aoristico che esprime un'affermazione attenuata (cf. 8, 74 *noluerim* con Dimatteo 2014, 103; *HS*, 333-334; Traina Bertotti 2003³, 249; Fedeli 1980, 81, *ad Prop.* 1, 1, 23). In realtà anche le altre storie non sono credibili in termini assoluti, ma lo potrebbero diventare a confronto con quelle di antropofagia.

21-22:

si propone una breve rievocazione dell'episodio della trasformazione dei compagni di Ulisse in porci a opera della maga Circe (*Od.* 10, 135 ss.), di cui viene reso protagonista un personaggio marginale nell'economia del poema e del passo, Elpenore. Si tratta dell'unico degli uomini di Ulisse che muore sull'isola di Circe: svegliato di soprassalto dal rumore dei compagni che si preparano alla partenza, precipita dal tetto del palazzo dove si era addormentato ubriaco (*Od.* 10, 552-560). Ulisse ne incontra l'anima nell'Ade e, seguendo la sua preghiera, una volta tornato a Eèa dà sepoltura al suo corpo (*Od.* 11, 51-83; 12, 8-15). Su questa morte ingloriosa si concentrano praticamente tutte le menzioni di Elpenore in letteratura latina: *Ov. trist.* 3, 4, 19-20; *Ibis* 485; *Mart.* 11, 82, 3-4; *Hyg. fab.* 125, 11-12 (sulle variazioni rispetto alla scena omerica cf. La Penna 1957, 124-125, *ad Ibis* 485-486). Dato che nell'*Odissea* Elpenore non viene esplicitamente menzionato tra coloro che sono trasformati

in maiali (compare solo in chiusura dell'episodio, quando tutti hanno già recuperato le loro fattezze umane), è stata attribuita a G. un'impresione rispetto al testo omerico (Courtney 2013², 528: «Juvenal's memory slips; Homer does not name Elpenor among those changed into swine»). L'osservazione è faziosa: in realtà nel poema semplicemente non emerge se Elpenore rientri tra i ventitré uomini (non nominati tutti singolarmente) che subiscono la metamorfosi (*Od.* 10, 208-243). Soprattutto, poi, qui G. segue Ovidio, che lo aveva esplicitamente incluso tra coloro che vengono tramutati in maiali: *met.* 14, 251-253 *sors... fidum... Politen / Eurylochumque simul nimiumque Elpenora vini / bisque novem socios Circaea ad moenia misit* e ss. (cf. Monti 1995, 160-161). Considerata la sua fine decisamente poco eroica, inoltre, Elpenore è quello che meglio si presta per un riferimento sarcastico alle storie di Ulisse.

21 tenui percussum verberare Circes:

cf. *Od.* 10, 238 = 319 ῥάβδῳ πεπληγυῖα, ripreso già in Verg. *Aen.* 7, 190 *aurea percussum virga versumque venenis / fecit avem Circe* (per la trasformazione di Pico) e Ov. *met.* 14, 300 *percutimurque caput conversae verberare virgae* (per la metamorfosi inversa dei compagni di Ulisse da maiali a uomini: cf. Hardie 2015, 409). Da Ovidio, modello di questi versi (cf. nota precedente), probabilmente G. mutua il sostantivo *verber* con il significato di 'colpo (della bacchetta)'. L'unica altra attestazione di *percutere verberare* in Sil. 3, 347 *nunc pedis alterno percussa verberare terra*; cf. OLD², s.v. *verber*, § 4 «a blow, stroke, etc., in general»; su questo uso di *percutio* cf. *TbIL* X, 1242, 10-15. Il tocco è lieve, come precisa l'aggettivo *tenuis*: il nesso *tenui verberare* è usato anche per i leggeri colpi di uno scacciamosche con cui togliere la polvere dai vestiti in Mart. 14, 68, 2 *colligat hunc [sc. pulverem] tenui verberare cauda levis*. Per questo senso di *tenuis* in riferimento a forze fisiche cf. OLD², s.v. *tenuis*, § 8a. Si noti che in Ovidio *percutio*, senza alcuna specificazione modale, si trova per la trasformazione da animali a uomini, mentre per quella inversa si usano verbi che esprimono tocchi più "delicati": *met.* 14, 279 *et tetigit summos virga dea dira capillos*; 295 *virga mulcere capillos*; cf. Bömer 1986, 106.

Altrimenti si può intendere *verber* come 'verga' (Braund 2004: «Circe's delicate wand»; Santorelli 2011: «sottile verga di Circe»), ma, oltre all'indicazione di senso offerta dal probabile modello ovidiano, in G. il sostantivo viene usato in senso astratto in 10, 316-317 *secat ille cruentis / verberibus*, con Campana 2004, 325, e in 13, 193-194 *diri conscia facti / mens habet attonitos et surdo verberare caedit*; in senso concreto solo per le verghe impiegate nelle flagellazioni in 8, 267-268 *at illos verbera iustis / adficiunt poenis et legum prima securis*. Il significato dell'aggettivo *tenuis*, inoltre, si spiega più difficilmente: dovrebbe indicare una bacchetta

sottile, un'indicazione superflua e che non sembra rispecchiare una caratteristica della *virga* di Circe.

22 et cum remigibus grunnisse Elpenora porcis:

dopo il tocco magico di Circe, la metamorfosi in porco si sintetizzata nell'umoristica immagine del grugnire di Elpenore circondato dai marinai diventati maiali (vd. nota seguente): si noti l'*ordo verborum* con *remigibus* e *porcis* disposti a cornice di *grunnisse Elpenora* (cf. Schmitz 2000, 242). L'espressività è affidata al verbo onomatopeico *grunnire* (o *grundire*) che, nonostante la sua fortuna nelle lingue romanze, ha pochissime attestazioni letterarie, con solo quattro occorrenze in prosa (Quadrig. *hist.* 77; Plin. *nat.* 32, 19, 3; Svet. *frg.* p. 249 Reifferscheid; Hist. Aug. *Geta* 5, 5) e tre in poesia di registro – ovviamente – basso: commedia (Caecil. *com.* 103, usato a proposito di un uomo), mimo (Laber. *mim.* 55 Panayotakis) e satira (Varro *Men.* 2 Astbury). Su questa forma verbale cf. Urech 1999, 139; Panayotakis 2010, 358-359, con bibliografia. Si noti, per contrasto, la minore incisività della circonlocuzione adottata da Ovidio per indicare il grugnito: *met.* 14, 280-281 *pro verbis edere raucum / murmur* (ma anche la genericità dell'indicazione di Omero: *Od.* 12, 239 *συῶν... φωνήν*). Sempre in una degradazione satirica del mito, una rappresentazione analogamente concisa e ridicola si trova nella descrizione dell'allucinazione di Aiace: 14, 286-287 *hic bove percusso mugire Agamennona credit / aut Ithacum* (cf. Schmitz 2000, 241).

remigibus... porcis:

la iunctura crea un'ulteriore contrazione espressiva del processo di trasformazione da uomini in animali: si legano in una paradossale unità grammaticale i due sostantivi che rappresentano le due fasi della metamorfosi. Questo accostamento che indica 'i marinai (divenuti) maiali' realizza al contempo l'immagine ridicola di 'maiali rematori'. Per la combinazione di due sostantivi in simili nessi paradossali (spesso ossimorici), frequente nelle satire di G. cf. (*e.g.*) 6, 118 *meretrix Augusta*; 8, 148 *mulio consul*; 198-199 *citharoedo principe mimus / nobilis* (con Dimatteo 2014, 171 e 215); 14, 247 *leo... alumnus* (vd. Weidner 1889², 289; Schmitz 2000, 148). Rispetto a termini più onorevoli come *comites* o *socii* (cf. Bellandi 2021, 288-289), l'uso di *remiges* per indicare i compagni di Ulisse accresce le potenzialità comiche del sintagma: ricorre in relazione al superamento delle sirene in 9, 150 *quae [sc. navis] Siculos cantus effugit remige surdo* (calco di Prop. 3, 12, 34 *Sirenum surdo remige adisse lacus*); per l'episodio di Circe già

in Hor. *epod.* 17, 16 *laboriosi remiges Ulixei*; cf. anche Hor. *epist.* 1, 6, 63 *remigium vitiosum Ithacensis Ulixei*; Sen. *dial.* 10, 13, 2.

23 tam vacui capitis populum Phaeaca putavit?:

cf. Lucian. *Ver. hist.* 3 πολλά ἐκεῖνος [*sc.* Ὀδυσσεύς] πρὸς ἰδιώτας ἀνθρώπους τοὺς Φαίακας ἐτεραπεύσατο (cf. *ad* 13-26). Ulisse deve aver ritenuto che i Feaci fossero delle “teste vuote” per pensare che avrebbero creduto alle sue storie. Per dare vivacità all’indignazione della domanda, G. ricorre all’espressione colorita *vacui capitis* (gen. di qualità) che dà un’iperbolica descrizione dell’insipienza come una mancanza di cervello (*OLD*², s.v. *vacuus*, § 1 c): cf. 14, 57-58 *vacuumque cerebro / iam pridem caput hoc ventosa cucurbita quaerat* (con Courtney 2013², 502 sul cervello come sede dell’intelligenza secondo le concezioni antiche); Hor. *carm.* 1, 18, 15 *et tollens vacuum plus nimio gloria verticem* (qui con l’idea della vanagloria: Mayer 2012, *ad loc.*). La prima parte del verso viene citata diversamente da Prisc. *GL* III, p. 218, 14 *sic vacuum cerebri populum Phaeaca putavit*, forse per una sovrapposizione con 14, 57 a cui fa riferimento più avanti: Prisc. *GL* III, p. 222, 16 *vacuus cerebro, mente captus*. Questo tipo di espressione, tuttavia, sembra prevedere la concordanza di *vacuus* con *caput* o sim. e non direttamente con una persona (cf. *schol.*, p. 228, 1 W.: *inani capite, κενεγκράντιος*; espressioni simili in Porph. *ad* Hor. *carm.* 1, 18, 15 *vacuum... verticem, id est vanum cerebrum*; Lact. *epit.* 49, 4 *homines inanis cerebri*).

In contrasto con questa locuzione si pone l’uso ricercato del sostantivo *Phaeaca*, con desinenza greca dell’accusativo, in luogo dell’aggettivo *Pheacium*. L’impiego degli etnonimi (e dei nomi propri in generale) con valore di aggettivo è una consuetudine della lingua poetica: in G. cf. (*e.g.*) 111 *causidicos... Britannos*; 4, 99-100 *ursos / ...Numidas*; ma anche Verg. *ecl.* 6, 65 *Aonas in montes*; Prop. 2, 1, 76 *esseda... Britanna*; 2, 16, 3 *saxo... Cerauno*; HS, 427; Fedeli 1980, 285, *ad* Prop. 1, 11, 30 *Baiae... aquae*.

24 sic aliquis merito nondum ebrius:

la cesura semiternaria e quella semiquinaria mettono in risalto l’avv. *merito* attraverso il quale G. avalla il discorso del Feace e mostra di dividerne l’incredulità verso le fandonie di Ulisse e dell’epica (Bellandi 1973, 54-55 n. 2). Oltre alla palese inverosimiglianza dei racconti, sarà addotto come ulteriore motivo di scarsa credibilità la mancanza di testimoni (cf. 26 *enim* e nota *ad loc.*). L’espressione *nondum ebrius* precisa che chi non gli ha creduto era sobrio e lascia intendere che per rimanere abbindolati da queste favole bisogna essere ubriachi. Viene insinuato, quindi, che probabilmente questo è il motivo per cui il resto dei Feaci è rimasto

incantato dalle storie di Ulisse. L'espressione, inoltre, assume una sfumatura ironica grazie alla specificazione temporale dell'avverbio: il Feace ancora non è ubriaco, ma presumibilmente lo sarà presto dato che anche lui ha già iniziato a bere (cf. *ad* 25). La relativa seguente, di fatto, è un'espansione dell'informazione contenuta in *nondum ebrius* che restituisce uno scorcio del banchetto dei Feaci. Anche se in genere non viene fatto uno specifico riferimento al vino, il popolo di Alcinoos e la sua mensa erano un proverbiale esempio di vita edonistica: cf. (e.g.) Hor. *epist.* 1, 2, 28-31; 1, 15, 24 con Cucchiarelli 2019, 222; Otto 1890, 12, s.v. *Alcinous*, § 2.

25 de Corcyraea temetum duxerat urna:

stessa costruzione in 6, 426-428 *oenophorum sitiens, plena quod tenditur urna / [...] de quo sextarius alter / ducitur*. Per *duco* nel senso di 'bere, sorbire' bevande o liquidi cf. *ThLL* V, 2150, 53-68; *OLD*², s.v. *duco*, § 25b. Per l'uso in poesia in riferimento al vino cf. (e.g.) Hor. *carm.* 4, 12, 14 *pressum Calibus ducere Liberum*, con Fedeli-Ciccarelli 2008, 520; Sen. *Thy.* 913 *capaci ducit argento merum*. Sia qui che in 6, 427-428 il costrutto con il *de* + abl. per il complemento di provenienza lascia emergere il significato primario di *duco* 'prendere' (da): si indica da dove viene spillato il vino che poi viene bevuto. Al posto di *duxerat*, lezione di P, sono attestate anche le varianti ametriche *produserat* in A e Mico e *deduserat* in Φ e nel *fragmentum Bobiense*: alla loro formazione possono aver concorso sia il significato abbastanza insolito di *duco* sia un'errata scansione del raro *tēmētum* (vd. nota seguente; questa seconda ipotesi in Achaintre 1810, 538 e Duff 1898, 438).

Urna è termine generico per indicare un recipiente, vaso o brocca, atto a contenere vari liquidi tra cui l'acqua (cf. 1, 164 *Hylas urnam... secutus*) e il vino (Cato *agr.* 135, 2 *urnae oleariae... urnae vinariae*; *OLD*², s.v. *urna*, § 1a). La sua capacità di norma era di mezza anfora (= 13, 13 litri) e *urna* viene quindi spesso impiegato come unità di misura: 6, 426, cit. *supra*; 7, 236; 12, 44 *urnae cratera capacem* (cf. Courtney 2013², 275 per le unità di misura dei liquidi; *OLD*², s.v. *urna*, § 3). Data la genericità del termine in questo caso non si riesce a capire con esattezza a quale dei vari contenitori destinati alla gestione del vino si faccia riferimento, ma vd. Courtney 2013², 528: «*urna* [...] would more exactly be *amphora*». Del vaso – e quindi del vino – viene però indicata la provenienza grazie all'aggettivo *Coryraeus*, prevalentemente prosaico, che ha solo altre tre occorrenze in poesia: Ov. *Ibis* 510; Mart. 8, 68, 1; 13, 37, 1; per le attestazioni in prosa vd. Schöffel 2002, 573 n. 5. L'agg. consente un riferimento all'identificazione di Scheria, la mitologica terra dei Feaci (*Od.* 5, 34-35; 6, 8), con Corcira, l'odierna Corfù,

un'identificazione tanto antica (Ellanico, *FGrHist* 4 F 77; Thuc. 1, 25, 4; 3, 70, 4), quanto diffusa (oltre ai passi di Marziale cf. e.g. Tib. 1, 3, 3; Plin. *nat.* 4, 52 *Corcyra* [...] *Homero dicta Scheria et Phaeacia*). Su Scheria-Corcira cf. Hainsworth 1991⁵, 191, con bibliografia; R. Nünlist, *BNP*, s.v. Scheria. La scelta del termine geografico al posto del termine mitologico, oltre a evitare una ripetizione con *Phaeaca* del v. 23, riporta la situazione dalla remota indeterminatezza dei confini mitici a una geografia nota e tangibile, in un ridimensionamento dei favolosi paesaggi odissiaci. Allo stesso tempo, l'aggettivo, di per sé ridondante (a Corcira si beve vino di Corcira), potrebbe alludere alla produzione perenne dei vigneti sempre maturi del giardino dei Feaci, che non hanno quindi bisogno di vini d'importazione (*Od.* 7, 122-126; cf. 5, 51, con Santorelli 2013, 179).

temetum:

termine raro e di etimologia incerta, a cui si ricollegano *tēmulentus/tēmulentia* e che nel I-II sec. d.C. era considerato il nome antico del vino (*DELL*⁴, 679-680 s.v. *temetum*; cf. Plin. *nat.* 14, 90 *hoc [sc. temetum] tum nomen vino erat, unde et temulentia appellata*; Quint. *inst.* 1, 7, 10; Gell. 10, 23, 1). Oltre ad alcune attestazioni nella commedia (Plaut. *Aul.* 355; *Truc.* 833; Pompon. *Atell.* 39 Ribbeck³; Nov. *Atell.* 15 Ribbeck³), ha poche altre occorrenze in prosa (Varro *Men.* 113 e 310 Astbury; Cic. *rep.* 4, 6; Liv. 10, 42, 7) e una sola in poesia (Hor. *epist.* 2, 2, 163, con Brink 1982, 373). Qui l'arcaismo presumibilmente si adatta al contesto mitologico (Courtney 2013², 528).

26 solus enim haec Ithacus nullo sub teste canebat:

Ulisse arriva da solo dai Feaci, dato che ha perso tutto il suo equipaggio nella tempesta scatenata a seguito della violazione delle vacche del Sole (Hom. *Od.* 12, 405-419). La sua solitudine è stilisticamente enfatizzata dalla posizione di rilievo dell'agg. *solus* in incipit di verso (cf. *ad* 143-144). In G. la mancanza di testimoni che possano confermare le sue storie diviene ulteriore prova dell'inattendibilità di Ulisse (*enim* è epesegetico rispetto a *merito*, cf. *ad* 24). Questo motivo – in riferimento però alle imprese della guerra di Troia – ha un precedente nel discorso dell'Aiace ovidiano: Ov. *met.* 13, 14-15 *sua narret Ulixes, / quae sine teste gerit, quorum nox conscia sola est* (in G. un altro richiamo all'orazione di Aiace nelle *Metamorfosi*, sempre a scapito della figura di Ulisse, si ha in 11, 31, con Bracci 2011, 84). Entrambi i passi sfruttano la strategia retorica secondo la quale è facile confutare un fatto avvenuto in segreto e senza testimoni: Quint. *inst.* 5, 13, 16 *id quoque (quod obscurum vocant),*

quod secreto et sine teste aut argumento dicitur factum, satis natura sua infirmum est (Hardie 2015, 221).
Per *nullo sub teste* vd. *infra*.

Grazie al verbo *cano*, proprio del canto epico, Ulisse diviene figura del poeta epico: cf. Verg. *Aen.* 4, 14 *quae bella exhausta canebat*, a proposito della narrazione di Enea a Didone, una *mise en abyme* della narrazione epica stessa (vd. Gildenhard 2012, 64-65). Dato che i suoi racconti – bollati come falsi – sono emblematici dei contenuti dell’epos, la denuncia va al carattere fittizio di tutto questo genere letterario. Il suo statuto di racconto di invenzione fantastica viene inoltre sancito dall’opposizione con la garanzia di veridicità del racconto della satira (cf. *ad* 27-32). Il canto epico come pura finzione in contrapposizione alla poesia satirica come narrazione di fatti reali è un motivo già espresso in termini analoghi in 4, 34-35 *incipi, Calliope. licet et considerare: non est / cantandum, res vera agitur* (cf. Santorelli 2012, 77-78; Bellandi 1973, 54 e n. 2; *ad* 13-26; 27-28). Il verbo *canto* a indicare la poesia intesa come ambito del meraviglioso e del mitologico si trova anche in 10, 178, con Campana 2004, 236.

Ithacus:

l’agg. concorre argutamente a suggerire la falsità dei racconti dell’eroe. L’uso sostantivale di *Ithacus* per indicare Ulisse è proprio della tradizione poetica elevata a partire da Verg. *Aen.* 2, 104 (varie volte in epica e tragedia; due nell’elegia: Prop. 1, 15, 9; Ov. *Pont.* 1, 3, 33; tre, inoltre, nel *Culex*: 125; 265; 326), mentre è raro nei generi bassi (Petron. *frag.* 31, 6 Müller⁴; Mart. 11, 104, 15; cf. Bömer 1982, 329). In G. si trova anche in 10, 257 e 14, 287 (cf. Campana 2004, 289). Nel passo l’impiego dell’enfatico epiteto antonomastico accentua la frecciata soggiacente: l’indicazione della provenienza geografica sottolinea l’origine greca dell’eroe e, quindi, una predisposizione alla menzogna che, oltre a essere un tratto distintivo di Ulisse, è anche una proverbiale caratteristica di tutta la Grecia (Bellandi 1973, 55 n. 2). Il motivo della falsità dei Greci e dei loro racconti viene proposto varie volte in G.: cf. 3, 86-93; 6, 16-17; 10, 174-175 *quidquid Graecia mendax / audet in historia* (in part. con riferimento alla storiografia); 14, 240 *si Graecia vera* (cf. Campana 2004, 232; Otto 1890, 156, s.v. *Graecus*, § 2).

nullo sub teste:

= *sine teste* (cf. Ov. *met.* 13, 15, cit. alla nota precedente). Qui *sub* significa ‘sotto la garanzia di’ (OLD², s.v. *sub*, § 16): cf. Petron. 118, 6 *ut potius furentis animi vaticinatio appareat quam religiosae orationis sub testibus fides*, in una polemica contrapposizione tra un’epica sulle guerre civili poeticamente “ispirata” e un’epica “storiografica” la cui attendibilità è garantita da

testimonianze; forse in questo senso anche Stat. *silv.* 2, 3, 76 *te sub teste* (cf. Newlands 2011, *ad loc.*: «by your witness»; diversamente Van Dam 1984, 334: «because of your (active) presence»). Le uniche altre occorrenze dell'espressione *sub teste* si trovano nei tre epici flavi, ma nel senso più generico di 'davanti a, alla presenza di (qualcuno)': Val. Fl. 7, 418 *te sub teste* = Stat. *silv.* 5, 3, 227; *Ach.* 2, 153 *tanto sub teste*; Sil. 11, 608 (cf. Perutelli 1997, 367).

La presenza di testimoni diretti che avvalorino un fatto è una frequente strategia di autenticazione del racconto nella narrativa fantastica: cf. e.g. Apul. 1, 8, 6; Scobie 1979, 244; Stramaglia 1999, 111-112 n. 365; Graverini-Nicolini 2019, 177; 190, con bibliografia. La loro assenza, al contrario, può inficiare la credibilità anche di fatti realmente accaduti (cf. e.g. Apul. 1, 14, 3). Neppure G. propone dei testimoni per la sua storia, ma – a differenza di Ulisse – il poeta predispose tutto il consueto apparato di “prove” che ne garantiscano l'assoluta credibilità (cf. *ad* 27-33).

27-28:

in diretta contrapposizione con le finzioni fantastiche della poesia epica (cf. *ad* 13-26; 26), la storia si preannuncia su fatti parimenti incredibili (*miranda*), ma realmente verificatasi (*gesta*), a cui quindi il lettore deve credere. Le professioni programmatiche di veridicità dei contenuti delle satire sono insistenti e necessarie soprattutto a fronte di eventi che sembrano superare ogni immaginazione. Rispondono, infatti, all'esigenza di garantire il rispetto del presupposto fondamentale del genere satirico di avere come proprio oggetto il reale: cf. le dichiarazioni meta-poetiche in 4, 34-35 *non est / cantandum, res vera agitur* (con contrapposizione tra epica e satira: vd. Santorelli 2012, 77-78); 8, 125 *quod modo proposui, non est sententia, verum est* e, soprattutto, 6, 634-638 (Bellandi 1973, 54-58). Cf. *ad* 13-26.

Qui la dichiarazione di veridicità viene rafforzata grazie a un apparato extradiegetico di autenticazione del racconto che ne garantisca al lettore la verosimiglianza e credibilità. Sono fornite come “prove” di validazione della storia l'esatta indicazione del tempo e del luogo dove si sono svolti i fatti (cf. *ad* 27; 28; 31-32), a cui più avanti si aggiunge la dichiarazione di autopsia (cf. *ad* 45). Questi tre elementi, assieme alle scelte lessicali (cf. *ad* 26-27), danno alla storia la veste del resoconto storiografico, genere di cui si rivendica l'attendibilità nella ricostruzione degli eventi e che sottolinea l'oggettività della narrazione. Simili strategie narrative (proclamazione di veridicità; data e luogo dei fatti; lessico storiografico) sono frequenti nei romanzi, nei racconti o apologhi – contenuti nei romanzi stessi o in altri generi letterari –, e in storie d'invenzione o pseudo-storie con finalità parodico-

satiriche che presentino fatti eccezionali e fuori dal comune (cf. Scobie 1969, 42-43, con una parziale schematizzazione di questi procedimenti; Bowersock 1994; Stramaglia 1999, 108-113; Graverini-Nicolini 2019, 159; 162; 177, con bibliografia). Caso emblematico è Sen. *apocol.* 1, 1 *quid actum sit in caelo ante diem III idus Octobris anno novo, initio saeculi felicissimi, volo memoriae tradere. [...] haec ita vera* (sullo stile storiografico del proemio cf. Eden 1984, 62; Vannini 2008, xxviii-xxix); cf. anche la premessa della novella della matrona di Efeso in Petron. 110, 8 *nec se tragoedias veteres curare aut nomina saeculis nota, sed rem sua memoria factam, quam expositurum se esse*, con analogia garanzia di veridicità e affermazione della superiore efficacia retorica dell'*exemplum* verificatosi al tempo presente in contrapposizione a *exempla* della storia o del mito, in part. delle tragedie (così anche in G. cf. *ad 27 nuper consule Iunco*; 31-32; Vannini 2010, 233-234). Inoltre, cf. Apul. *met.* 1, 5, 1-2 *tibi prius deierabo Solem istum omnividentem deum me vera comperta memorare, nec vos ulterius dubitabitis si Thessalicam proximam civitatem perveneritis [...] quae palam gesta sunt*; *met.* 8, 1; 9, 30 (cf. *ad 27*; 31) e, in generale, l'inizio delle *Metamorfofi* capp. 1-2 (con Graverini-Nicolini 2019, 149-157). Per dettagliate localizzazioni cf. Lucian. *Philopseud.* 30; *Ver. hist.* 1, 26 (su cui Stramaglia 1999, 111 n. 365; 158-159). È celebre la costruzione *e contrario* di simili apparati di autenticazione per storie fantastiche in Lucian. *Ver. hist.* 1, 4 «scrivo dunque intorno a cose che né vidi né provai né appresi da altri, e inoltre di cose che non esistono affatto, e che non possono assolutamente esistere. Perciò occorre che i miei lettori non ci credano per nulla» (trad. Q. Cataudella). Sulla possibile imitazione della satira 15 in *Ver. hist.* 1, 3 cf. *ad 13-26*.

27 nos miranda quidem:

L'enfatico *nos* incipitario sottolinea la professione di veridicità in opposizione all'inattendibilità delle storie di Ulisse. Con la sua anafora al v. 29, inoltre, introduce solennemente quali saranno i contenuti del racconto e i principi metodologici e stilistici osservati nella loro esposizione (cf. nota precedente e *ad 29-31*). Sull'uso da parte di G. di *nos* come plurale enfatico in incipit di verso cf. Stramaglia 2008, 30, *ad 1*, 15; vd. anche 6, 638. *Miranda* qui è sostantivato e ha senso causativo: 'fatti mirabili, che destano meraviglia' (= θαύματα; cf. *ThL* VIII, 1069, 77-1070, 8; e.g. Plin. *epist.* 6, 20, 8 *multa ibi miranda, multas formidines patimur*). Lo stupore che susciteranno sarà di segno negativo considerata la natura terribile degli eventi. L'impiego di un termine che afferisce alla categoria del "meraviglioso" e dello "stupefacente" include il racconto dell'episodio di antropofagia in quel filone di narrazioni, spesso orrorose e a tinte forti, su fatti prodigiosi e *mirabilia* particolarmente apprezzati nella letteratura di età

imperiale (ma con una lunga tradizione che risale almeno a quella ellenistica: vd. bibliografia *infra*). Questi racconti, che affiorano in vari generi letterari, puntavano a soddisfare il gusto del pubblico per il meraviglioso: cf. (e.g.) Plin. *epist.* 9, 33, 1, cit. *ad* 13-15; oppure i racconti di storie stupefacenti e terribili in Apul. *met.* 1, 11, 1 *mira... nec minus saeva... memoras* (la storia di streghe raccontata da Socrate all'interno del racconto di Aristomene; con Graverini-Nicolini 2019, 181); 8, 1, 2 *mira ac nefanda* (morte di Carite). Sul meraviglioso e sui *mirabilia* nella letteratura antica, particolarmente in auge al tempo di Adriano (si pensi a Flegonte di Tralle), cf. Stramaglia 1999, 52-81 con ampia indagine anche sulle sue origini e con particolare focus sulle storie di fantasmi); nella letteratura augustea cf. Hardie 2009, 1-18 (in part. per le parole-chiave *mirum*, *mirari*, *monstrum* e lo snodo fondamentale segnato dalle *Metamorfosi* di Ovidio); nella letteratura post-domiziana cf. Ash 2018 (specificamente sulla satira 15 vd. pp. 140-144: «Juvenal carefully categorises the event as a (dark) marvel»). Cf. introduzione § 1.

Pur rinunciando alle fantasticherie dell'epica, il termine *miranda* applicato a fatti che sono presentati come reali, inoltre, precisa che G. nella sua adesione al vero non si rinchiude in una poetica del verosimile – da cui cioè sia esclusa la rappresentazione dell'elemento prodigioso –, ma anzi che nella sua poesia il vero, la realtà stessa a cui lui afferma di attenersi, ha le caratteristiche dell'inverosimile, senza bisogno di ricorrere all'immaginazione fantastica. La realtà, insomma, viene sentita come prodigiosa e mostruosa al punto da sembrare inverosimile, in accordo con una strategia funzionale al suo progetto poetico di critica del mondo che lo circonda. Si rovescia quindi il principio mimetico aristotelico secondo cui il poeta deve attenersi al verosimile (Aristot. *Poet.* 1451b), in cui si osserva però già che «ci troviamo di fronte al paradosso [...] che non il vero è un sottoinsieme del verosimile [...], ma il verosimile è un sottoinsieme del vero» (Paduano 1998, xviii). Il vero, quindi, può non essere verosimile.

sed... / gesta... referemus:

gesta rientra tra i termini più cari alla storiografia in quanto *rerum gestarum expositionem* (Gell. 5, 18, 6). Nella dichiarazione di veridicità l'adozione di un lessico storiografico serve a rafforzare lo statuto di oggettività del racconto (cf. *ad* 27-28). Sono impiegate due moventi tipicamente storiografiche. Innanzitutto, l'associazione di (*res*) *gesta* all'indicazione periodizzante dei consoli e dei luoghi degli avvenimenti: cf. spec. Sall. *hist.* 1, 1 *res populi Romani M. Lepido Q. Catulo consulibus ac deinde militiae et domi gestas composui*; (e.g.) Hirt. *Gall.* 8, 8, 48; Liv. 5, 10, 1; 24, 43, 1; 39, 32, 15 (su simili espressioni formulari: Oakley 1998, 594; cf. il riuso parodico in

Sen. *apocol.* 1, 1, cit. *ad* 27-28). In secondo luogo, la dipendenza di *gesta* da un verbo reggente che ne indichi l'esposizione (qui *referre*), un uso con cui si designa propriamente il resoconto storico in Cato *orig.* 1 *si ques homines sunt, quos delectat populi Romani gesta describere*; Liv. 6, 1, 3; 23, 48, 4; Sen. *dial.* 6, 26, 5 *unius... saeculi facta componere ... et inter paucissimos gesta*. Si noti l'analoga fraseologia nel rivestimento storiografico dato all'inizio del racconto sulla morte di Carite in Apul. *met.* 8, 1 *referam vobis a capite quae gesta sunt quaeque possint merito doctiores... in historiae specimen chartis involvere*; *met.* 9, 30, cit. *ad* 31 (cf. Graverini 1997, 252-253).

nuper consule Iunco:

il senso di autenticità e quindi di credibilità della storia viene accresciuto attraverso una duplice notazione temporale, scandita ed enfaticizzata dalla dieresi bucolica. (1.) L'avv. *nuper* colloca gli eventi in un passato relativamente prossimo, anziché in un tempo remoto o mitologico, accorciando così in modo inquietante la distanza temporale tra il lettore e gli efferati fatti narrati. Si tratta della frequente tecnica retorica di rifiutare *exempla* mitici o storici a vantaggio della maggiore efficacia di un *exemplum* recente come oggetto della narrazione (cf. Petron. 110, 8, cit. *ad* 27-28, con nota *ad loc.* e *ad* 31-32; Sen. *epist.* 24, 11 *non revoco te ad historias nec ex omnibus saeculis contemptores mortis, qui sunt plurimi, colligo; respice ad haec nostra tempora...*; su questo procedimento nelle opere storiche e oratorie, con attenzione particolare anche all'uso di *nuper*, cf. Oakley 2005, 440-443, *ad* Liv. 9, 34, 14). (2.) L'indicazione del consolato di Giunco fornisce una datazione esatta dei fatti che contribuisce al tono storiografico e oggettivo del racconto (come avviene, p. es., in Sen. *apocol.* 1, 1, cit. *ad* 27-28);

nuper:

mentre la menzione del consolato di Giunco offre un *terminus post quem* per datare la satira (vd. *infra*), l'uso di *nuper* non consente di individuare un *terminus ante quem* e di arrivare quindi a una datazione precisa del componimento. L'avverbio, infatti, viene impiegato in modo molto elastico da G.: cf. 8, 120 dove copre un arco di circa 20 anni (Dimatteo 2014, 146 e Courtney 2013², 101 a proposito di *nuper* in 2, 29, dove probabilmente indica solo la vicinanza temporale dell'età di Domiziano rispetto agli *exempla* repubblicani dei versi precedenti). Lo stesso vale per *modo* al v. 119 (cf. *ad* 119-120), che è usato da G. con l'analoga elasticità di *nuper*: in 2, 160 indica la conquista delle Orcadi avvenuta circa 20 anni prima (Courtney 2013², 124). Al di là della sua scarsa utilità nell'ancorare la satira a una data esatta, *nuper* appare ben più significativo per la funzione retorica individuata *supra*.

consule Iunco:

il riferimento al consolato di L. Aemilius Iuncus, *consul suffectus* da ottobre a dicembre del 127 d.C. (Ferguson 1987, 122-123; Uden 2014, 205 e n. 4), circoscrive lo svolgimento degli eventi narrati nella satira entro un arco temporale relativamente breve. Fornisce, inoltre, il *terminus post quem* per la datazione del componimento e, in generale, per la pubblicazione del V libro delle satire (cf. Stramaglia 2008, 291; Courtney 2013², 1-2; sulla datazione delle satire da ultimo Bellandi 2016, 5-14). La datazione sotto il consolato di L. Emilio Giunco degli eventi raccontati, di cui non abbiamo riscontro in altre fonti, comporta una periodizzazione molto specifica, quasi “al minuto” dei fatti, dato che ricoprì la carica di console per soli tre mesi (sulla precisione del riferimento vd. anche Astbury 1977, 394; tanto zelo ha portato persino a speculare che questa fosse la data del sessantesimo compleanno del poeta: Syme 1979, 260 *contra* vd. Bellandi 2016, 5-14). È stata avanzata, inoltre, l'ipotesi di una scelta dettata da un gioco verbale tra il nome del console e il termine *iuncus* = ‘giunco’ che dovrebbe alludere al papiro e quindi all'ambientazione egiziana della satira (Geue 2017, 245 n. 68). Il sostantivo *iuncus*, però, designa una pianta che non è caratteristica solo dell'Egitto e che non è sovrapponibile con quella di papiro: Plin. *nat.* 18, 108 *cribrorum genera... Aegyptus papyro atque iunco [sc. invenit]*.

28 super calidae... moenia Copti:

Copto (egiz. Gbtw; gr. Κοπτός), antica città della Tebaide collocata sulla riva destra del Nilo, era la metropoli del *nomos Coptites* e, in età tolemaica e romana, un centro di commercio dei prodotti orientali provenienti dai porti del Mar Rosso (Plin. *nat.* 5, 49; 60; 6, 101-103; cf. J. Quack, *BNP*, s.v. Coptus). Si situa poco a sud di Tentira e a nord di Ombi, da quest'ultima a una distanza minore o maggiore a seconda che si identifichi Ombi con l'antico centro ubicato vicino all'attuale Naqada o con quello presso l'attuale Kom Ombo (cf. *ad 35 Ombos et Tentura*). Copto altrove in poesia solo in Stat. *Theb.* 1, 264-265 *Mareotica... Coptos*. Per l'uso in poesia dell'epiteto *calidus* (e sim.), evocativo del torrido clima d'Egitto, cf. 6, 527-528 *ad Aegypti finem calidaque... / a Meroe*; Lucan. 2, 586-587 *calida medius mihi cognitus axis / Aegypto atque umbras nusquam flectente Syene*; inoltre, cf. (e.g.) Hor. *carm.* 3, 26, 10; Lucan. 8, 851-852 *ad exustam Cancro torrente Syenen / ...et imbrifera siccas sub Pliade Thebas*. Secondo la concezione etnografica del determinismo climatico e ambientale sull'indole dei popoli, largamente diffusa nel mondo antico, dalla natura rovente del luogo sembra essere emanato l'implacabile odio che arde tra

le due città nemiche e il fervore degli animi pronti alla battaglia (cf. *ad 35 ardet adhuc* e *ad 52 animis ardentibus*).

Da una prospettiva romanocentrica, la preposizione *super*, qui con il significato di ‘oltre, al di là di’ (cf. *OLD*², s.v. *super*, § A5; vd. *schol. vet.*, p. 228 W.: il fr. *Bobiense* appone la glossa ‘*ultra*’), segnala che i fatti narrati si sono svolti ‘a sud di’ Copto. Tenendo presente la geografia relativa di Ombi e Tentira, la prima a sud e la seconda a nord di Copto, la preposizione può indicare che la battaglia e il successivo atto di cannibalismo abbiano avuto luogo presso Ombi e che quindi l’assalto sia stato mosso dagli abitanti di Tentira (così Friedländer 1895, 579; Courtney 2013², 529; il fatto che i Tentiresi siano gli aggressori è esplicitato ai vv. 75-76; cf. *ad 72-74; 75*). Detto questo, considerate le incertezze sulle effettive conoscenze di G. dei luoghi menzionati e, soprattutto, data la cognizione verosimilmente molto vaga che il lettore doveva avere della localizzazione di queste due città dell’Egitto (cf. *ad 35*), la locuzione *super... moenia Copti* può essere intesa – e probabilmente sarà stata recepita – in senso più generico. Questa notazione sull’area geografica teatro degli eventi comunica principalmente il senso della distanza e, solo fittiziamente, delle precise coordinate geografiche (cf. *ad 27-28*). Dire che i fatti si sono svolti ‘al di là di Copto’, quindi in una remota zona del sud dell’Egitto, consente sia di rassicurare il lettore relegandoli a debita distanza sia di suscitare la curiosità portandolo in uno spazio esotico e remoto (cf. *ad 35*). *Super*, infatti, veicola l’idea del superamento dei confini verso un altrove che si spinge ai margini dell’impero. Ovviamente, questo tentativo di marginalizzazione dell’episodio stride con la sua collocazione temporale (cf. nota precedente e *ad 27-27; 31-32*).

29-31:

si procede a un’ulteriore specificazione dell’oggetto del racconto e, dopo quello con l’epica, si introduce il confronto con il genere tragico, relativo non solo ai contenuti, ma anche allo stile (cf. *ad 29*). Al v. 29 si giustappongono due concetti: (1.) si racconterà il delitto di un popolo; (2.) i fatti sono più gravi di ogni tragedia. Il *nam* incipitario al v. 30 esplicita la funzione epesegetica dei vv. 30-31 che ripetono e ampliano il contenuto del v. 29, articolando il collegamento logico tra le sue due parti. Viene chiarito che il punto (2.) è una conseguenza del punto (1.): il crimine degli egiziani è superiore a tutte le trame tragiche perché in nessuna tragedia si trova un delitto commesso da un popolo intero. La stretta contiguità concettuale è segnata dalle corrispondenze lessicali: (1.) 29 *volgi scelus* ~ 30-31 *scelus...* / *populus facit*; (2.) 29 *cunctis graviora coturnis* ~ 30 *quamquam omnia syrmata volvas*; si noti, in particolare, l’iterazione

enfatica della parola-chiave *scelus* e del lessico della tragedia (cf. *ad* 29; 30). I versi si possono considerare quindi una variazione della tecnica retorica della “ripetizione tautologica”, frequente in G. (cf. *ad* 94-96; De Decker 1913, 166-172; Stramaglia 2008, 101, *ad* 1, 149-147, e 138, *ad* 7, 27).

Sul piano narrativo i versi portano in rilievo il tema centrale della collettività della colpa (cf. *ad* 29 *volgi scelus*; 30-31). Sul piano contenutistico e stilistico, poi, assolvono la funzione retorica di esaltare l’eccezionalità del delitto, avvenuto al giorno d’oggi, a confronto con quelli della tragedia (cf. *ad* 29 *cunctis graviora coturnis*; 31-32). Con un procedimento raffinato e provocatorio, G. propone il raffronto programmatico con il genere tragico adottando un motivo topico della tragedia stessa, ipertrofico soprattutto in quella senecana: l’insistito concetto del superamento dei delitti mitici precedenti con un crimine “più grande” e della ricerca di un delitto “più tragico” di quelli delle altre tragedie, dalla chiara valenza meta-poetica. In particolare, a proposito del cannibalismo si vedano alcuni casi del *Tieste* di Seneca, principale ipotesto di G. nella scena di antropofagia (cf. *ad* 77-92): Sen. *Thy.* 56-57 *Thracium fiat nefas / maiore numero; 267-275 nescioquid animus maius et solito amplius / ... tumet / ... haud quid sit scio, / sed grande quiddam est... / [...] vidit infandas domus Odrysia mansas – fateor immane est scelus / sed occupatum: maius hoc aliquid dolor / inveniatur*, cf. anche *Ag.* 25-29 *vincam Thyestes sceleribus cunctos meis. / a fratre vincam? liberis plenus tribus / in me sepultis? viscera exedi mea* (con *gravius*, vd. i passi cit. *ad* 118-119). Sul motivo senecano del *maius* o *grande scelus* (*malum/crimen/nefas*), «the enlargement of evil theme», vd. per tutti Boyle 2017, 110; 127-128; 207-208; 2019, 116-119 (con ulteriore bibliografia e precedenti del motivo). Per la funzione programmatica di questi versi in relazione al passo di 6, 634-661, cf. introduzione § 2.

La satira ha un forte debito anche verso i procedimenti declamatori. Sempre a proposito dell’antropofagia, si osservi la stessa strategia di accentuare il motivo del delitto collettivo e di rivendicare la superiore gravità del caso presentato rispetto a esempi del mito (con riferimento anche alla questione della credibilità delle storie mitiche: cf. *ad* 13-26) in [Quint.] *decl. mai.* 12, 26, 4-6 *credibiles fabulas fecimus, felices miserias, scelera innocentia. omnes quascumque clades fama vulgavit, solacia hinc petant [...] publice monstra commissa sunt, et inexpiabile nefas uno ore civitas fecit*; 28, 1 *noxiam civitatem* (cf. Stramaglia 2002, 185-189, spec. n. 299, con rimandi ad altri passi delle declamazioni in cui il paragone con *exempla* mitologici afferma la superiorità del caso in questione; per altri riferimenti a questo passo di [Quint.] cf. *ad* 87-92; 87-88).

29 nos volgi scelus:

sull'anafora enfatica di *nos* in incipit di verso e sulla sua funzione cf. *ad 27*. *Scelus* è termine-chiave di questa satira, ripetuto anche al v. successivo (cf. *ad 30-31*) e poi ai vv. 89 e 129 (cf. *ad loc.*); è la parola più comune per indicare i delitti in Seneca tragico (Boyle 2019, 116-117). Oltre a un'occorrenza in 6, 651 *scelus ingens* (un crimine degno di una tragedia) e una in 10, 340, il sostantivo è impiegato solo nel V libro delle satire, dove è parola tematica (13 volte): cf. Braund 1988, 194; 275 n. 67. È omogeneo, invece, l'uso dei sinonimi *crimen* (frequentissimo in G., ma mai nella satira 15; sulla semantica di *crimen* cf. Dimatteo 2014, 270) e *facinus* (cf. 14 *tale... facinus*). Il fatto che si tratterà il delitto di un popolo introduce il tema nodale del crimine collettivo (cf. *ad 29-31*; 48-58; 79-80; 90-92). Su *vulgus* cf. *ad 35-36*.

cunctis graviora coturnis:

i coturni, i calzari a suola alta indossati sulla scena dagli attori tragici, qui indicano per metonimia la tragedia, secondo un uso frequente: cf. 7, 72 *non minor antiquo Rubrenus Lappa coturno* (con Stramaglia 2008, 156); inoltre, (e.g.) Hor. *ars 80 hunc... cepere pedem grandes... coturni* (con Brink 1971, 168-169; 315-316); Ov. *trist.* 2, 553-554, cit. *infra* (con Ingleheart 2010, 394 e vd. anche 314, *ad Ov. trist.* 2, 393-394); Mart. 12, 94, 3, cit. *ad 30*; *TbIL* IV, 1087, 68-1088, 6. Stessa valenza anche per *symmata* al verso successivo (cf. *ad 30*). I coturni denotano, poi, in un'accezione più ampia lo stile sublime della tragedia, come nei versi programmatici di 6, 634-636 *altum satura sumentem coturnum / [...] grande Sophocleo carmen bacchamur hiatu* (cf. Bellandi 2003³, 182; *TbIL* IV, 1088, 7-42; vd. introduzione § 2).

Graviora fa riferimento in prima istanza al contenuto, ovvero alla crudeltà del crimine oggetto del racconto, iperbolicamente presentato come superiore a quello di ogni tragedia (per questo significato cf. *ad 118-119 ulterius nil / aut gravius cultro timet hostia*; *TbIL* V.2, 2292, 19-20). In relazione all'immagine del *coturnus* – simbolico di elevatezza stilistica cf. 6, 634-636 (cit. *supra*) –, l'aggettivo *gravis* assume però anche un'evidente connotazione stilistico-poetologica (Schmitz 2000, 47-48). Come per *grandis* in 6, 636 e Hor. *ars 80* (cit. *supra*), si attiva, infatti, l'uso tecnico del termine per designare lo stile elevato e, in particolare, quello del genere tragico: cf. spec. Ov. *trist.* 2, 553-554 *et dedimus tragicis sceptrum regale coturnis, / quaeque gravis debet verba coturnus habet* (con Ingleheart 2010, 394 e 308, *ad Ov. trist.* 2, 381); per tutti vd. la personificazione della Tragedia in Ov. *am.* 3, 1, 23; 35-36 *quid gravibus verbis, animosa Tragoedia, ... / me premis? An numquam non gravis esse potes?*; Quint. 10, 1, 66-68 (varie attestazioni in *TbIL* V.2, 2280, 55-79; 2287, 6-80). Oltre ad avere la sua valenza propria, in G. *gravis* è

connotativo dello stile magniloquente anche in 7, 69-71 *nam si Vergilio puer et tolerabile desset / hospitium... / surda nihil gemeret grave bucina* (con Stramaglia 2008, 155) e 12, 22-23 *omnia fiunt / talia, tam graviter, si quando poetica surgit / tempestas* (dispregiativo). Cf. Schmitz 2000, 47-50.

La pregnante e iperbolica espressione *cunctis graviora coturnis* premette quindi programmaticamente che i fatti supereranno quelli delle tragedie per la gravità del delitto e che di conseguenza sarà adottato uno stile ancor più elevato, adeguato a una simile materia (oltre che tragico, fortemente epico cf. la descrizione della battaglia ai vv. 51-76). Questo concetto è chiaramente reversibile dato che saranno anche i toni enfatici impiegati a trasformare l'oggetto del racconto in "materiale tragico" e quindi a stilizzare la realtà come "tragica". Sulla ripresa del motivo tragico del crimine "più grave" (sia nei contenuti che nello stile) di quelli precedenti cf. *ad* 29-31.

30-31 nam scelus... / nullus apud tragicos populus facit:

sul *nam* epesegetico e sull'iterazione di *scelus* cf. *ad* 29-31. L'affermazione è di per sé pretestuosa: per quanto le tragedie si incentrino prevalentemente su singoli personaggi, non mancano casi in cui è un gruppo a essere responsabile di un crimine, come p. es. nel mito delle Danaidi nelle *Supplici* e nelle perdute *Danaidi* di Eschilo (ricordate da G. come *Belides* in 6, 655), oppure nel caso dei crimini non solo individuali, ma anche collettivi dei Greci nelle *Troiane* di Euripide e di Seneca (cf. Anderson 1987, 206-207). L'esagerazione, d'altra parte, serve ad attestare la straordinarietà del delitto e l'idea della moltiplicazione del crimine (cf. *ad* 29-31).

30 a Pyrrha:

messa in risalto dall'anastrofe di *quamquam*, l'espressione brachilogica *a Pyrra* è da intendere nel senso di 'dal tempo di Pirra (= del diluvio universale)' e quindi 'dalle origini del genere umano'. Su questo tipo di brachilogie in nessi preposizionali con nomi di luoghi o persone al posto di eventi a loro collegati cf. *HS*, 827; per l'analogo uso brachilogico di *post* cf. *ad* 99, con ulteriore bibliografia. In relazione alle figure di Deucalione e Pirra cf. (e.g.) Prop. 2, 54, cit. *infra*; Stat. *Theb.* 11, 469 *post Pyrrham* = 'dopo ciò che accadde a Pirra', con Venini 1970, 124. Serve, quindi, da iperbolico *terminus a quo*: cf. 1, 81-86 *ex quo Deucalion nimbis tollentibus aequor / navigio montem ascendit [...] / et maribus nudas ostendit Pyrrha puellas, / quidquid agunt homines, votum, timor, ira, voluptas, / gaudia, discursus, nostri farrago libelli est*. Dal diluvio mandato da Giove per distruggere l'umanità corrotta si salvarono solo Pirra e il marito Deucalione, i

quali ebbero il compito di ripopolare la terra gettandosi alle spalle dei sassi da cui nacquero gli esseri umani (da quelli di Deucalione ebbero origine gli uomini e da quelli di Pirra le donne). Deucalione e Pirra divennero così dei progenitori del genere umano (paradigma letterario latino del mito è *Ov. met.* 1, 253-415). «[I]l riferimento a Deucalione e Pirra era tipico per indicare un inizio remoto, spesso appunto il tempo in cui i vizi umani (ri)cominciarono il loro corso. [...] All'epoca di G. era ormai un luogo comune delle scuole di retorica» (Stramaglia 2008, 68). Cf. (e.g.) *Prop.* 2, 32, 53-55 *et cum Deucalionis aquae fluxere per orbem, / et post antiquas Deucalionis aquas, / dic mihi, quis potuit lectum servare pudicum...?* (a questo lontanissimo passato risale la diffusione dell'adulterio); *Lucian. Tim.* 3 «al tempo di Deucalione... a malapena una barchetta riuscì a trovare scampo... e a serbare in sé una scintilla della semenza umana capace di riprodurre una stirpe ancora più scellerata» (trad. G. Tomassi). L'uso strumentale di questo “pezzo di repertorio” nella precettistica retorica è ridicolizzato in *Lucian. Rhet. praec.* 20 «perché ammirino la ricchezza della tua parola, comincia... dalle nozze di Deucalione e Pirra... e fai poi scendere il discorso fino alle cose attuali» (sulla questione utile Tomassi 2011, 213-214, con rassegna delle varie attestazioni del mito e delle sue varianti, e con ulteriore bibliografia).

La scelta di richiamare il mito solo con il nome di Pirra di per sé non è isolata: cf. e.g. *Verg. ecl.* 6, 41, con Cucchiarelli 2012, 345; *Hor. carm.* 1, 2, 6; *Stat. Theb.* 8, 305; 11, 469, cit. *supra*. In questo caso, però, sembra scagliare obliquamente una frecciata misogina, alla luce sia del riferimento ai delitti delle tragedie sia della distorsione parodica della figura di Pirra in 1, 84 (cit. *supra*; cf. Stramaglia 2008, 69: «il mitico ripopolamento della terra diventa [...] una scenetta da lupanare, e Pirra una mezzana»); si può aggiungere che per l'immagine lo spunto concettuale potrebbe essere proprio il passo di *Prop.* 2, 32, 53-55, cit. *supra*). Dai sassi lanciati da Pirra, infatti, nacquero le donne (*Ov. met.* 1, 413) e per G. (e non solo) le donne sono le protagoniste indiscusse delle peggiori atrocità tragiche, perché mosse dall'ira e dalla rabbia caratteristiche del loro sesso (cf. 6, 643-645 *credamus tragicis quidquid de Colchide torva / dicitur et Procne... et illae / grandia monstra suis audebant temporibus... / ...minor admiratio summis / debetur monstris, quotiens facit ira nocentes / hunc sexum et rabie iecur incendente* e ss.; simili prototipi mitici sono ormai superati dalla malvagità delle donne del tempo presente: cf. Bellandi 2003³, 182-184). Pirra si può considerare, quindi, la progenitrice di tutte le protagoniste dei più malvagi miti tragici. La scelta rafforza astutamente il concetto che il delitto degli egiziani è peggiore di tutti quelli delle tragedie, dato che i più gravi tra questi sono quelli commessi da donne. Allora il sottinteso dell'espressione ‘dal tempo di Pirra’ diviene ‘dalle origini del genere umano

(*femminile*), ossia ‘dalle origini dei delitti stessi’. Questa implicita allusione sostanzia il legame del passo con 6, 634-661 (cf. introduzione § 2) e, facendo partire il confronto dal remoto tempo in cui ricominciarono le malvagità degne delle tragedie, esprime icasticamente l’idea dell’inesorabile “progresso nella decadenza morale” (un motivo che tornerà più volte nella satira). Sarà, d’altra parte, una tragedia tutta al maschile, il *Tieste*, a fungere da modello principale del delitto egiziano.

quamquam omnia syrmeta volvas:

syrma designa la veste a strascico usata dagli attori tragici. Il sostantivo è un grecismo abbastanza raro in latino che ricorre nelle satire anche in 8, 228-229 *longum... Thyestae / syrma* (con Dimatteo 2014, 239 per le attestazioni, a cui si aggiungano Sen. *Oed.* 423; Mart. 4, 49, 8; Apul. *apolog.* 13, 18). Come *coturnis* al v. 29 (cf. *ad loc.*), anche questo capo del vestiario dell’attore tragico indica per metonimia la tragedia. La stessa associazione sia di *coturnus* che di *syrma* con valore metonimico si trova in Mart. 12, 94, 3-4 *transtulit ad tragicos se nostra Thalia coturnos: / aptasti longum tu quoque syrma tibi*. La metonimia qui in realtà designa più precisamente l’oggetto fisico del ‘libro di tragedie’, come si evince dall’uso di *volvo*. Il verbo, infatti, esprime l’atto di svolgere il rotolo di papiro per leggerlo: cf. (e.g.) 6, 452 *quae repetit volvitque Palaemonis artem*, 10, 125-126 *Philippica... / volveris a prima quae proxima* (con Campana 2004, 183); OLD², s.v. *volvo*, § 9a. *Volvo* in questa accezione presuppone come supporto scrittorio il rotolo papiraceo (*volumen*), anche se al tempo delle satire era predominante l’uso del codice pergamenaceo (*codex*), attestato già almeno dal I sec. a.C. e prevalente a partire dal tardo I-II sec. d.C. G. fa riferimento a entrambe le tipologie di libro: cf. 1, 5-6 per il primo e 7, 23 per il secondo (Stramaglia 2008, 26 e 136).

In G. si trova sempre *quamquam* + cong., raro nel latino classico dove di norma regge l’indic., ma sempre più frequente nel latino postclassico: 2, 4; 6, 88 e 199; 10, 34; 11, 205; 12, 25; 13, 172 (cf. HS, 602-603; Traina-Bertotti 2003³, 455; Stramaglia 2008, 247).

31-32:

chiude questi versi programmatici e introduce con stacco netto la parte narrativa della satira una *propositio materiae*, cioè l’enunciazione metodica dell’argomento che sta per essere trattato. Sulla *propositio* come procedimento di stampo declamatorio in G. vd. De Decker 1913, 103-107; spec. sulla sua funzione di transizione a sezioni esemplari cf. Dimatteo 2014, 200, *ad* 8, 183-184. Viene preannunciato che si proporrà un *exemplum* degli esiti estremi a cui la ferocia

può condurre nell'età contemporanea (sulla tecnica retorica del rifiuto di *exempla* del mito o della storia cf. *ad* 27-28; 27). Il fatto che nella *propositio* non vi sia menzione dell'Egitto conferisce una valenza più universale al concetto, rispetto al quale l'episodio egiziano assume il ruolo di esempio paradigmatico. La presenza nell'età contemporanea della *feritas* (cf. *ad* 31 *dira...feritas*), infatti, presuppone e prelude alla visione fortemente pessimistica della società del tempo che sarà sviluppata nella seconda metà della satira in una riflessione a carattere generale sulla disgregazione dei vincoli civili (cf. *ad* 159-164). Sul presente come "età della *feritas*" e il valore di denuncia della satira cf. introduzione § 4. In questi versi, dunque, abbandonando la premessa poetologica, G. con il piglio di un oratore enuclea l'oggetto della sua requisitoria per entrare poi nel vivo della questione.

31 *accipe*:

la dieresi bucolica esalta l'inizio del nuovo periodo ed enfatizza l'imperativo (su questo stilema frequentissimo in G., con vari esempi, cf. Hellegouarc'h 1969-1998, 528 e n. 31; vd. *ad* 44-45). *Accipe*, nel senso traslato di 'ascoltare' (*ThLL* I, 306, 71-307, 31; *OLD*², s.v. *accipio*, § 18), segna enfaticamente l'enunciazione della *propositio materiae* e il passaggio alla nuova sezione esemplare: così anche 7, 36 *accipe nunc artes* (con Stramaglia 2008, 142) e 13, 120 *accipe quae contra valeat solacia ferre*. Per simili imperativi, usati frequentemente da G. con analoga funzione, cf. (e.g.) 3, 268 *respice nunc alia ac diversa pericula noctis* (con Manzella 2011, 375); 6, 115-116 *respice rivalet divorum, Claudius audi quae tulerit*; 10, 209 *aspice partis / nunc damnum alterius* (con Campana 2004, 260-261; si noti qui anche la stessa posizione metrica); 11, 64 *fercula nunc audi nullis ornata macellis*. Per questo tipo di formulazioni nelle declamazioni con l'invito a "prestare ascolto", cf. (e.g.) Sen. *contr.* 6, 7, *exc. audite rem novam: fratrem crudelem, novercam misericordem*; 7, 1, 4 *aequas mihi praebete aures: dabo vobis etiam damnatum absolendum* (vari esempi in De Decker 1913, 104).

L'esortazione interlocutoria con *accipe* (e sim.), rivolta al lettore/ascoltatore intra- o extra-diegetico, è attestata in quasi tutti i generi, sia in poesia che in prosa. È formulare per introdurre un nuovo argomento o un'articolazione interna a un tema, solitamente con tono didattico-esplicativo: già Enn. *ann.* 187 Skutsch *hoc simul accipe dictum*; nella satira, oltre ai casi in G., cit. *supra*, cf. Lucil. 1032 Marx = 1105 Krenkel *hoc etiam accipe quod dico: nam pertinet ad rem*; Hor. *sat.* 2, 2, 70; 2, 3, 46; 233; 307; 2, 5, 10 (vd. *ThLL* I, 306, 70-307, 26; Merli 2000, 79 e 89, soprattutto su Ovidio; Fedeli 2015, 410). In particolare, Orazio costituisce un precedente importante per l'applicazione di formule e toni didascalici a comportamenti

umani nel *sermo* satirico (Labate 1984, 176 n. 5). In questo G. lo segue: l'imperativo attribuisce, infatti, un'intonazione didascalica conforme alla valenza paradigmatica attribuita all'episodio egiziano in quanto *exemplum* della crudeltà del tempo presente (cf. ad 31-32). Questo appello dialogico all'attenzione del lettore/ascoltatore, inoltre, rafforza la posa di G. come narratore di una storia incredibile. Si tratta, infatti, di un attacco tipico di racconti o digressioni narrative, specialmente in relazione a fatti che si preannunciano stupefacenti: cf. (e.g.) Verg. *Aen.* 2, 65-66 *accipe nunc Danaum insidias et crimine ab uno / disce omnis* (nel racconto di Enea a Didone: cf. Horsfall 2008, 100); Ov. *met.* 7, 758 *accipe: mirandi novitate movebere facti*; Plin. *epist.* 2, 20, 1 *assem para et accipe auream fabulam, fabulas immo* (su questa allocuzione da cantastorie cf. Salles 1981; Stramaglia 1999, 82); Apul. *met.* 9, 30, 1-2 *accipe igitur quem ad modum homo curiosus... cuncta quae in perniciem pistoris mei gesta sunt cognovi* (cf. ad 27-28; 27).

nostro... aevo:

il nesso viene enfatizzato grazie al forte iperbato di *aevo*, postposto alla fine del v. 31. L'iperbato consente un allineamento verticale sui due versi dei membri del sintagma, entrambi messi in risalto in clausola e disposti a racchiudere iconicamente l'interrogativa indiretta, determinando i confini cronologici all'interno dei quali si esplica la *dira feritas*. Il sintagma *nostrum* (o *hoc*) *aevum* è idiomatico per indicare 'il tempo presente' (*ThLL* I 1167, 63-75); in poesia all'abl. temporale senza preposizione anche in Ov. *ars* 1, 241; *Pont.* 1, 8, 21; Lucan. 5, 140 *ora quibus solvat nostro non invenit aevo* [*sc. Paeon*] (con analogo riferimento al presente come moralmente degenerato; inoltre, per la simile accezione negativa cf. e.g. Ov. *Pont.* 2, 5, 5; Lucan. 9, 191-192). Altrove in G. *aevum* ricorre più spesso nel senso di 'età', 'vita': 4, 64; 6, 325; 10, 255.

32 dira:

termine ominoso che denota originariamente un segno divino ostile o qualcosa degno del castigo degli dèi (*DELL*⁴, 176, s.v. *dirus*; cf. la paretimologia di Non. I, p. 43 Lindsay *dirum... quasi deorum ira missum*). Sempre con risonanze sacrali più o meno sottese, specialmente con Virgilio e gli augustei si afferma come termine poetico e assume il senso di 'spaventoso', 'raccapricciante', spesso riferito all'inumano e all'innaturale. Sulla semantica di *dirus* cf. Traina 1981, 13-18; *EV*, II, 94-95; è frequentemente usato da G. con riferimento al piano etico-morale cf. Santorelli 2012, 62-63; Dimatteo 2014, 145-146, con ulteriore bibliografia. Come

attributo di *feritas* ne sottolinea quindi il significato di impulso propriamente non umano e le conferisce un potenziale ominoso (cf. nota seguente).

feritas:

in quanto soggetto di *produxerit* la *feritas*, iconicamente al centro del verso, viene personificata, diventando una minacciosa entità che incombe sull'età contemporanea (cf. *ad* 31-32). *Feritas* è sostantivo prevalentemente prosastico che, dopo un'attestazione in Virgilio (*Aen.* 11, 568), entra in poesia soprattutto con Ovidio (15 volte; cf. Bömer 1957-1958, 86, *ad Ov. met.* 1, 198, cit. *infra*; Gaertner 2005, 248, *ad Pont.* 1, 3, 42). È *hapax* in G. La scelta di un termine non impiegato altrove isola anche semanticamente l'eccezionalità dell'episodio oggetto della satira nella sua impareggiata efferatezza. G. si era prefissato di passare in rassegna tutta la gamma delle passioni umane (1, 85-86 *quidquid agunt homines, votum, timor, ira, voluptas, / gaudia, discursus, nostri farrago libelli est*, con Stramaglia 2008, 69-70), ma non aveva ancora reso materia delle satire la *feritas*. Il sostantivo (deriv. di *ferus*: DELL⁴, 230 s.v. *ferus*) designa in primo luogo la ferocia delle bestie (*ThLL*, VI.1, 519, 10-57), e poi, in riferimento a persone, una natura o, in senso più ampio, un'efferatezza di tipo bestiale (*ThLL*, VI.1, 519, 71-520, 71). La *feritas*, quindi, rappresenta una negazione dell'umanità stessa (cf. Sen. *dial.* 3, 6, 4 *inhumana feritas*). Viene qui preannunciato lo sconfinamento dalla sfera umana a quella ferina che sarà realizzato dall'atto di antropofagia, trasgressione di un tabù che sancisce la differenza fondamentale tra gli uomini e gli animali (cf. *ad* 77-92; si declina poi in *rabies* al v. 126 e *ira* al v. 131). A proposito del cannibalismo collettivo dei Calagurritani cf. Val. Max. 7, 6, *ext.* 3 *cum omne serpentum ac ferarum genus comparatione sui titulo feritatis superarit* [*sc. gens Calagurritana*] (su questo episodio di antropofagia cf. *ad* 93-106; *ad* 96).

Proprio perché il cannibalismo è un'infrazione del confine tra umano e animale, *feritas* ne è parola-chiave. È una caratteristica primaria di emblematici personaggi che compiono o che sono connessi ad atti antropofagici, tutti per diversi aspetti "disumani": Licaone (*Ov. met.* 1, 198 *notus feritate Lycaon*; 239 *eadem feritatis imago est*, con Barchiesi 2011³, 186); Polifemo (*Ov. met.* 13, 768 *caedis amor feritasque sitisque immensa cruoris* [*sc. Polyphemi*]; cf. *Pont.* 4, 10, 23 *nec vincet Cyclops saenum feritate Phycen*); Tideo (*Stat. Theb.* 9, 184 *viri feritas*; cf. anche *Theb.* 9, 20 *illis nuda odia, et feritas iam non eget armis*, nell'invettiva di Eteocle contro l'atto di antropofagia di Tideo; cf. *ad* 53-54 *nuda manus*). Per i vari richiami a queste figure nella satira 15 cf. *ad* 77-93; 78-79; 81-83; 81-82. Inoltre, la *feritas* è un tratto della figura del tiranno-belva di retaggio platonico, un "tipo" in cui rientrano Licaone (vd. *supra*) e Atreo, variamente richiamato nella

satira (cf. *ad* 77-92). La natura ferina del tiranno si caratterizza, infatti, per la crudeltà senza limiti che si spinge fino all'antropofagia (in genere figurata o mediata, piuttosto che reale) e che si salda strettamente con il piacere: vd. in part. le definizioni della *feritas* tirannica in Sen. *clm.* 1, 25, 1-3 *quid enim interest, oro te, Alexander, leoni Lysimachum obicias an ipse laceres dentibus tuis? tuum illud os est, tua illa feritas [...] crudelitas versa est in voluptatem et iam occidere hominem iuvat*; 2, 4, 2 *possumus dicere non esse hanc crudelitatem, sed feritatem, cui voluptati saevitia est*; *dial.* 4, 5, 2; cf., inoltre, Val. Max. 9, 2, 1 (Citroni-Marchetti 1991, 139-142; Rosati 2017, 65-68). Si noti, soprattutto, che l'associazione instaurata da Seneca tra *feritas* e *voluptas* in riferimento all'atto cannibalico è analoga a quella che verrà proposta da G. nel caso degli Egiziani (cf. *ad* 87-92). Tuttavia, mentre il piacere del tiranno deriva dalla sofferenza inflitta all'altro e dall'esercizio estremo del potere, quello degli Egiziani viene satiricamente trasformato in un "piacere di gola" (cf. *ad* 90 *voluptatem*).

33-35:

nel *tricolon* viene presentato l'odio che intercorre tra le città di Ombi e Tentira. La loro reciproca ostilità eccede il momento attuale, proiettandosi sia verso il passato (*vetus atque antiqua*) sia verso il futuro (*numquam sanabile*), senza lasciar intravedere alcuna possibilità di progresso (*immortale*). La climax dei termini *simultas, odium, vulnus* (cf. Weidner 1889², 290) delinea l'irreparabile conflitto egiziano in termini di eccezionalità e gli conferisce iperboliche proporzioni epiche (cf. *ad* 34). L'insistito uso di termini afferenti alla sfera semantica dell'odio (anche 35-36 *summus ... furor*; 37 *odit*; 40 *inimicorum*) rafforza la contrapposizione tra le due città, chiuse in un'avversione reciproca e speculare (35 *utrimque*; 37 *uterque*), entrambe ugualmente riprovevoli nell'intolleranza verso i vicini (Fredericks 1976, 180). La reciprocità paritaria di questa avversione si esaspera poi nell'interscambiabilità delle due città nel corso della lotta, dove il lettore non avrà quasi modo di distinguere le azioni dell'una e dell'altra. L'accumulo di simili espressioni accentua la profondità dell'avversione tra i due luoghi, legandoli e dividendoli in una situazione apparentemente senza via d'uscita, e adombra il terrificante delitto cannibalico con cui si chiuderà la vicenda egiziana, un punto di non ritorno di indicibile gravità e di perdita del confine tra umano e disumano (cf. *ad* 77-92). Per un simile esordio paraepico cf. Hor. *sat.* 1, 7, 9-13, dove ai litigi giuridici tra Persio "il mezzosangue" e il proscritto Rupilio Re viene ironicamente conferita la statura degli irreparabili odi dell'epos (cf. *ad* 34).

33 *inter finitimos*:

cf. 36 *numina vicinorum*, 76 *vicina...* *Tentura*. Collocata in apertura del racconto la prossimità delle due città egiziane è la prima informazione su di esse. Dato il rilievo primario del rapporto di vicinato tra Ombi e Tentira, l'odio che le lega e che sfocia in una violenta guerra si presenta come una rottura del patto di non aggressione tra vicini alla base del primo rudimentale contratto sociale di retaggio epicureo, richiamato nella formulazione di Lucrezio, 5, 1019-1020 *tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes / finitimi inter se nec laedere nec violari* (cf. Campbell 2003, 273-275). La violazione del principio di concordia presupposto dal riferimento al passo lucreziano, poi ripreso più esplicitamente nella riflessione sulla formazione delle prime comunità civili (cf. *ad* 147-158; 154-155), è il retroterra culturale e letterario alla luce del quale deve essere letto lo scontro tra Ombi e Tentira. La sostituzione del legame di *amicitia* tra popoli confinanti con un rapporto di odio e, quindi, il venire meno al patto tra vicini è il primo elemento teso a connotare il carattere primitivo degli Egiziani (cf. *ad* 51-76; 81-83; Perilli 2019, 227-232). Sul piano stilistico il concetto espresso dall'aggettivo viene enfatizzato e messo in primo piano grazie al forte iperbatone dei due toponimi a cui si riferisce: cf. *ad* 35 *Ombos et Tentura* (anche sulla questione dell'effettiva localizzazione di Ombi e Tentira).

vetus atque antiqua simultas:

simultas solo qui nelle satire e una volta nella prosa di Varro *Men.* 264 Astbury. Oltre a due attestazioni in commedia (Plaut. *Pseud.* 284; Ter. *Phorm.* 232), prima di G. ha solo due occorrenze poetiche in Ovidio elegiaco (*am.* 1, 8, 82; *rem.* 661). Al sostantivo è riferita la coppia aggettivale *vetus atque antiqua* (cf. 6, 21 *anticum et vetus*; in Plauto 7 volte, altrimenti solo in prosa: e.g. Plin. *epist.* 3, 6, 3; [Quint.] *decl. min.* 314, 13, 3). Il nesso *vetus simultas*, inoltre, è impiegato nella prosa ciceroniana e storiografica per i rancori politici (e.g. Cic. *Pis.* 82, 5; Liv. 29, 37; Tac. *ann.* 15, 58, 11). Qui può valere la distinzione «*vetus* because it has lasted a long time, *antiqua* because it started long ago» (Courtney 2013², 529; cf. Char. *gramm.* p. 388, 19-20 Barwick *anticum est quod excessit patrum memoriam, vetus annorum multorum sentit utilitatem*; e.g. Quint. *inst.* 12, 10, 32 *plerique non antiquissimorum quidem sed tamen veterum*; si tratta di una distinzione non sempre percepibile: cf. e.g. Tac. *dialog.* 15, 1, con Mayer 2001, 135-136). I due aggettivi rafforzano l'antichità che pesa sul lungo conflitto proiettandone l'inizio in un remoto passato (forse con allusione alla storia millenaria dell'Egitto) e delineandone

l'ininterrotta prosecuzione fino al presente. Per il registro prosaico di questo primo *colon*, in contrasto con il nesso epico del verso successivo, vd. Urech 1999, 140 e nota seguente.

34 *immortale odium*:

cf. Stat. *Theb.* 4, 609 *immortale odium spirans* [sc. *Laius*]. Il riferimento intertestuale al rancore inestinguibile (anche dalla morte) di Laio verso i suoi discendenti conferisce profondità epica all'avversione tra le due città e la proietta iperbolicamente sullo sfondo di un odio che fomenta una guerra fratricida (cf. Ganiban 2007, 68-69; Micozzi 2019, 670-672; 676-677). Messa in risalto dal registro basso del verso precedente (Urech 1999, 109; 140), questa iunctura enfatica contribuisce alla sproporzione satirica tra i reali moventi degli Egiziani (cf. *ad* 38-44) e i sentimenti epico-tragici che sembrano dare impulso alla loro azione. Prosegue così il gioco parodico verso l'epos dei vv. 13-26 (cf. *ad loc.*). Viene rovesciata, inoltre, l'idea proverbiale (già di retaggio greco: Micozzi 2019, 677) secondo cui le inimicizie devono essere mortali, mentre le amicizie immortali: cf. Liv. 40, 46, 12 *vulgatum illud, quia verum erat, in proverbium venit, amicitias immortales, mortales inimicitias debere esse*; frequente nelle declamazioni: Sen. *contr.* 5, 2, 2; [Quint.] *decl. mai.* 9, 14 *simultates, quas maxime omnium mortales esse voluere sapientes*; *decl. min.* 257, 9; Otto 1890, 19, s.v. *amicitia*, § 3; Shakleton Bailey 1976, 202. Analogo impiego parodico del motivo dell'ira capitale tra gli eroi epici in Hor. *sat.* 1, 7, 11-13 *inter / Hectora Priamiden, animosum atque inter Achillem / ira fuit capitalis, ut ultima divideret mors*; cf. *ad* 33-35).

Porre in apertura l'*odium* (ripreso al v. 37 *odit* e poi rielaborato al v. 51 *ieiunum odium*: cf. *ad loc.*), termine usato nella satira 15 in modo interscambiabile con *ira* (131), conferisce un riconoscibile stampo epico al racconto. In generale, l'*ira* è il motore dei grandi cicli dell'epos (quella di Achille in *Il.* 1, 1, che è in assoluto la prima parola epica; di Poseidone in *Od.* 1, 20; di Giunone in Verg. *Aen.* 1, 4; di Giove in Ov. *met.* 1, 166). In particolare, poi, l'*odium*, svincolato dal singolo personaggio come in G., si impone in contesto proemiale nell'epica flavia: Stat. *Theb.* 1, 2 *fraternas acies alternaque bella profanis / decertata odiis*; Sil. 1, 17-19 *tantarum causas irarum odiumque... / fas aperire mihi*.

numquam sanabile vulnus:

cf. 7, 51- 52 *insanabile... / ...cacoethes*. In poesia *sanabilis* prima di questo passo si trova solo tre volte in Ovidio (*met.* 1, 523 e, riferito a *vulnus*, in *rem.* 101 e *Pont.* 2, 2, 57, con Galasso 1995, 160); limitate anche le occorrenze in prosa (Cic. *Sest.* 44; *Tusc.* 4, 80; Cels. [7]; Sen. [6];

Plin. *nat.* 29, 65). Sugli aggettivi in *-bilis* cf. Brink. 1982, 430-431. L'agg., in genere riferito a ferite e malattie del corpo, rafforza la notazione fisica veicolata dal termine *vulnus* che, qui usato in senso metaforico (OLD², s.v. *vulnus*, § 3), dà vivida concretezza all'odio tra i due popoli e anticipa le cruente ferite inflitte nello scontro (cf. *ad* 54 *paucae sine vulnere malae*; su *vulnus* in accezione traslata come spia di un'atmosfera bellica vd. Dimatteo 2014, 124, *ad* 8, 98). Questo elemento ora solo figurato, quindi, troverà un'effettiva realizzazione negli eventi narrati, secondo un procedimento poetico di matrice lucreziana e virgiliana (cf. Hardie 1986, 232-233). In associazione con il verbo *ardeo* (35), l'immagine della ferita insanabile, inoltre, trasmette all'odio l'urgenza viscerale del dolore bruciante di una piaga aperta (cf. 3, 234 *ardenti stomacho*; con stesso uso metaforico di *vulnus*, ma in riferimento all'amore, Stat. *Ach.* 1, 638-639 *quonam usque premes urentia pectus / vulnera?*; *ThIL* II, 487, 4-16).

35 ardet adhuc:

cf. 3, 215 *ardet adhuc*. L'uso di *ardeo* rimanda all'immagine frequente del divampare della rabbia o dell'odio, sempre con attenzione alla loro incontenibilità (OLD², s.v. *ardeo*, § 8; *ThIL* II, 487, 17-39; detto degli *odia* in Cic. *Mil.* 39 *in illum odia civium ardebant desiderio mei*; Sen. *contr.* 1, 1, 21 *inexorabilia et ardentia... odia Thyesteo more*). L'immagine è sfruttata in G. con particolari finalità enfatiche: cf. 1, 45 *quid referam quanta siccum iecur ardeat ira*; 165 *Lucilius ardens*; 9, 96 *ardet et odit*; 13, 14-15 *spumantibus ardens / visceribus*. In poesia il verbo con i sentimenti come soggetto è tratto di stile elevato, spec. epico: cf. (e.g.) Verg. *Aen.* 9, 65-66 *Rutulo... / ...dolor... ardet*; Ov. *met.* 8, 355 *ira feri... nec fulmine lenius arsit*; Lucan. 5, 359 *rabies... arsit*; Val. Fl. 4, 3 (= 8, 87); 4, 235. Nella relazione d'ostilità tra le città *ardeo* richiama il comune impiego del campo metaforico del fuoco in riferimento a situazioni belliche (ampiamente esplorato nell'epica: cf. e.g. Verg. *Aen.* 7, 623 *ardet... Ausonia*; 644 *arserit armis [sc. Itala terra]*; Horsfall 2000, 402; OLD², s.v. *ardeo*, § 9). Si preannuncia, infatti, l'imminente scontro in cui gli animi infervorati di ardore guerriero si scatenano in un'accesa lotta in campo aperto (cf. *ad* 52 *animis ardentibus*). Il modello principale saranno celebri scontri epici "irregolari" in cui il divampare dell'ira porta al sollevamento di folle inferocite: Ov. *met.* 5, 41-42 *tum vero indomitas ardescit vulgus in iras / telaque coniciunt* (dietro cui è presente Verg. *Aen.* 7, 445 *talibus Allecto dictis exarsit in iras*; Rosati 2013², 130); 12, 240-241 *ardescunt germani caede bimembres / certatimque omnes uno ore «arma, arma» loquuntur*. Sul ruolo di questi scontri come ipotesto della descrizione del combattimento nella satira cf. *ad* 53-54; 62-65. Per l'odio che infiamma le città come espressione della natura infuocata del luogo in cui si svolge la vicenda cf. *ad* 28 *gesta super calidae referemus moenia Copti*.

Ombos et Tentura:

il forte iperbato tra l'aggettivo *finitimos* (cf. *ad* 33) e i due toponimi, separati dal *tricolon* altisonante, produce quasi l'effetto di un *aprosdoketon*: i grandiosi sentimenti evocati e il tono solenne impostato nei versi precedenti si infrangono sui nomi – certamente non epici – delle città protagoniste della storia. Su questo espediente volto a sorprendere le aspettative del lettore, spesso deludendole, cf. Campana 2004, 219.

Mentre a proposito delle conoscenze su Tentira a Roma al tempo di G. abbiamo più informazioni, relativamente a quelle su Ombi ne abbiamo poche e l'identificazione della città è discussa (per enrambe vd. note seguenti). In realtà, però, è proprio l'assenza di notizie su Ombi a imporsi come dato rilevante per la scelta dei due toponimi. Per quanto Tentira fosse più nota, è evidente che siamo di fronte a luoghi ben diversi da Alessandria, Canopo, Faro o Menfi, le città egizie comunemente menzionate nella letteratura latina, specialmente dall'età augustea in poi, i cui nomi impreziosiscono i testi lasciando affiorare echi di luoghi esotici, da condannare moralmente o da cui lasciarsi sedurre. G., invece, sceglie di far risuonare all'orecchio del suo lettore nomi inusuali, che pertengono al massimo ai resoconti geografico-naturalistici e alle notizie paradossografiche, introducendolo così a una realtà più remota e sconosciuta, che suscita curiosità e anche inquietudine, in uno spazio ancora “non colonizzato” dal punto di vista letterario.

Ombos:

lezione di P, S, U e *Bob.*; gli altri codd. attestano la variante *Combos*, facile corruzione di un toponimo semisconosciuto, dovuta probabilmente al precedente *adbu*. La località menzionata da G. è stata inizialmente identificata con l'antica città di Ombos (egiz. Nby; gr. Ὠμβοί), l'attuale Kom Ombo, metropoli del *nomos Ombites*. Era ubicata nell'Alto Egitto, sulla riva destra del Nilo, a 45 km a nord di Syene (Alex Polyh. *FGrHist* 273 F 4; Plin. *nat.* 5, 49; Ptol. *Geog.* 4, 5, 73; cf. Calderini-Daris, III, 385-387; Talbert 2000, 80 B5). Data la sua posizione, la città era luogo di stanza di reparti militari. Dal II sec. a.C., e poi in età romana, Ombi divenne un importante centro amministrativo delle regioni meridionali dell'Alto Egitto. Nel sito si trova un grande doppio tempio dedicato a Haroeris, il dio-falco, e Sobek, il dio-coccodrillo (Bagnall-Rathbone 2004, 232-7; S. Blakely, *BNJ* 273 F 4). Questa identificazione, però, comporta che Ombi si collochi a oltre 200 km di distanza in direzione sud da Tentira (tra le due città ci sono 5 *nomoi* e varie città importanti) e sulla riva opposta del fiume (cf. nota seguente). Ombi e Tentira non potrebbero quindi in alcun modo essere

considerate città confinanti (cf. *ad* 33). A partire da Salmasius, nelle sue *Plinianae Exercitationes*, 1689, 317g-321e (cf. Highet 1954, 241 n. 21), è stato quindi attribuito a G. un grossolano errore di geografia (Orelli 1833; Weidner 1873¹; Hardy 1891; Friedländer 1895; Mayor 1901-1900⁵, 369). Un simile errore è stato considerato, inoltre, una delle principali prove contro l'ipotesi dell'esilio del poeta in Egitto (Orelli 1833; Weidner 1873¹; sulla notizia dell'esilio cf. *ad* 45).

Sulla base degli scavi nel 1895 di Flinders Petrie (1896, 65), è stata però proposta una seconda ipotesi di identificazione della città. Si tratterebbe dell'omonima Ombi (egiz. Nbwt [Nubt]; gr. Ὀμβοί; lat. *Ombos*), collocata poco a nord dell'attuale Naqada, nel *nomos Coptites* e sulla riva sinistra del Nilo, a soli 15 km da Tentira. Era uno dei principali luoghi di culto di Seth – uccisore del fratello Osiride e in lotta con Horus (il figlio di Osiride, venerato a Tentira in triade con Hathor e Ihy: cf. nota seguente) –, dove veniva onorato con l'appellativo di Seth Nubti ("Signore di Nubt"). Con il diffondersi del culto di Osiride, quello di Seth venne lentamente meno, così il tempio e la città di Ombi persero progressivamente importanza (Flinders Petrie-Quibell 1896, 67-68; F. Gomaà, *L'Ä*, IV, 567-569, s.v. Ombos; Calderini-Daris, III, 387; Baines-Málek 1980, 110-111; S. Blakely, *BNJ* 273 F 4). Questa identificazione è stata favorevolmente accolta: (1.) risolve il problema della collocazione geografica rispetto a Tentira; (2.) le istanze cultuali del luogo, centro votato a Seth, rendono probabile l'esistenza di una rivalità con Tentira, votata a Hathor e Osiride (cf. nota seguente). L'identificazione, già presa in considerazione da Duff 1898, venne corroborata da Highet 1954, 28-29; 264 e Powell 1979, e accolta poi da Courtney 2013², Braund 2004 e dalla maggior parte degli interpreti moderni.

L'ipotesi è indubbiamente attraente. Una recente riconsiderazione del problema da parte di Swetnam-Burland 2015, 174-176, tuttavia, ha riportato all'attenzione l'identificazione di Ombi con Kom Ombo. La città, infatti, viene collocata a sole 20 miglia da Tentira sulla *Tabula Pentingeriana* (la datazione è incerta, ma alcune delle sue fonti sembrano anteriori al I sec. d.C.). È ipotizzabile, quindi, che sulle mappe o sugli itinerari in circolazione al tempo di G. la distanza tra Ombi e Tentira fosse minore rispetto a quella reale, spiegando perché il poeta le presenti come vicine: «the seemingly specific location of the action of Juvenal 15 is both real and imagined» (Swetnam-Burland 2015, 176). Data la scarsità di notizie nelle fonti greco-romane su Ombi (Kom Ombo o Naqada che sia) resta difficile avere una cognizione certa delle conoscenze su questa città al tempo di G. In entrambi i casi, comunque, si tratta di una località poco nota per il lettore romano (vd. le considerazioni alla nota precedente).

Tentura:

questo secondo toponimo non pone problemi di identificazione. Si tratta dell'antica città di Tentira (egiz. Jwnt [Iunet o Tantere]; gr. Τέντυρα o Τέντυρις; lat. *Tentyra* pl. o *Tentyris*), metropoli del *nomos Tentyrites* nell'Alto Egitto (o Tebaide; Plin. *nat.* 5, 49; 60; Ptol. *Geog.* 4, 5, 68). Era collocata sulla riva sinistra del Nilo, a meno di 70 km a nord di Tebe e poco più a sud dell'odierna Dendara (*RE*, V, 536, s.v. Tentyris; Calderini-Daris, IV, 391; Talbert 2000, 77 G4-H4; 80 B1). Era un importante centro nell'Antico e all'inizio del Medio Regno che, sotto il dominio tolemaico e romano, venne associato al commercio proveniente dalla zona orientale del deserto. La città era uno dei più antichi luoghi di culto della dea Hathor, il cui tempio, conservato pressoché intatto, fu costruito tra la fine del II sec. a.C. e i regni di Augusto e Nerone. La dea, assimilata dai Greci ad Afrodite, nel periodo tardo (664-332 a.C.) venne identificata con Iside (cf. Strab. 17, 1, 44 [c 815], con Biffi 1999, 345). A Tentira Hathor era venerata in una triade con Horus d'Edfu e Ihy (F. Daumas, *L'Ä*, II, 1024-1033, s.v. Hathor). Nella città in età tolemaica si attestò anche il culto di Osiride a cui sono votate due cappelle sul tetto del tempio di Hathor (F. Daumas, *L'Ä*, I, 1060-1063, s.v. Dendara; Baines-Málek 1980, 112-113; Bagnall-Rathbone 2004, 209-214; S. Blakely, *BNJ* 273 F 9).

Si ritiene che proprio il culto di Osiride fomentasse l'odio dei Tentiresi per i cocodrilli (animale sacro a Seth e nemico di Osiride), un'ostilità su cui si concentrano la maggior parte delle informazioni su Tentira trasmesse dalle fonti greco-romane. I suoi abitanti, infatti, avrebbero cacciato in modo intrepido l'animale, temuto nel resto d'Egitto, da cui avrebbero avuto un'immunità naturale (Alex. Polyh. *FGrHist* 273 F 9; Strab. 17, 1, 44 [c 814]; Sen. *nat.* 4a, 2, 15; Plin. *nat.* 8, 92-93; 28, 31; Sext. Emp. *P.* 1, 83; Aelian. *NA* 10, 21; 24). Sarebbero stati proprio dei Tentiresi a far esibire dei cocodrilli portati a Roma per uno spettacolo (così Strab. 17, 1, 44 [c 815], con Biffi 1999, 345). Per la sua convergenza con la satira è rilevante che Plinio osservi come gli abitanti di Tentira, capaci di atti di impressionante audacia contro i cocodrilli, fossero però di piccola statura (*nat.* 8, 92 *mensura eorum parva, sed praesentia animi in hoc tantum usu mira. terribilis haec contra fugaces belua est, fugax contra sequentes. sed adversum ire soli hi audent*; cf. *ad 70 pusilli*). Al di là dei rapporti di dipendenza tra i vari autori, questo interesse di natura geografica e naturalistico-paradossografica attesta la circolazione per un lungo arco di tempo di notizie su Tentira, evidentemente fonte di curiosità, e una certa notorietà anche al centro dell'impero.

35-38:

dopo aver presentato Ombi e Tentira, G. anticipa la descrizione dello scontro seguendo un tipico schema storiografico ed epico con la presentazione delle sue cause remote (35-38) e occasionali (cf. *ad* 38-44; Santorelli 2011, 503). La ragione profonda dell'ostilità è individuata nel conflitto religioso tra le due città che venerano divinità diverse e disprezzano l'una quelle dell'altra. Anche se qui non viene fatto esplicito riferimento a divinità animali, il lettore è portato a inferirlo dalla denigrazione della zoolatria e delle differenze di culto nelle varie zone dell'Egitto proposta all'inizio della satira (2-8). Ricollegandosi a questa sezione iniziale, l'odio tra Ombi e Tentira si contestualizza nell'ambito del particolarismo religioso dell'Egitto (cf. *ad* 2-3). Le rivalità tra *nomoi* devoti a dèi e animali sacri differenti erano diventate un luogo comune etnografico sull'Egitto: D.S. 1, 89, 5-6; Plut. *de Is. et Os.* 72 (*mor.* 380b-c); D.C. 42, 34, 2 (cf. Griffiths 1970, 547-549; Burton 1972, 248-253; Smelik-Hemelrijk 1984, 1965-1966). Analogamente alla descrizione di Plutarco (*de Is. et Os.* 72 [*mor.* 380b]), secondo cui gli abitanti di Ossirinco erano in guerra con quelli di Cynopolis perché mangiavano il pesce ossirinco (sacro a Ossirinco) e, in risposta, quelli di Ossirinco sacrificavano e mangiavano i cani (sacri a Cynopolis; cf. *ad* 7-8), il conflitto tra Ombi e Tentira sembra riconducibile al culto del cocodrillo. Gli abitanti di Tentira erano spietati cacciatori di questo animale (cf. *ad* 35 *Tentura*), che invece era sacro a Ombi (sia che si tratti di Kom Ombo, votata al dio-cocodrillo Sobek, sia che si parli di Naqada, devota a Seth di cui il cocodrillo è una manifestazione; cf. *ad* 35 *Ombo*s).

L'unica fonte greco-romana che parla della venerazione dei cocodrilli da parte degli abitanti di Ombi è Eliano. In *NA* 10, 21 descrive un'adorazione dell'animale pari a quella riservata dai Greci alle divinità olimpiche e afferma che quando un bambino viene mangiato da un cocodrillo, l'evento è fonte di gioia perché è divenuto cibo e banchetto di un dio. Eliano, inoltre, è l'unico altro autore oltre a G. a riferire dell'esistenza di una rivalità tra Ombi e Tentira. In *NA* 10, 24, infatti, agli abitanti di Ombi (ma quale delle due Ombi?) contrappone quelli di Apollonopolis, un distretto di Tentira. Questi ultimi cacciano i cocodrilli con delle reti, li torturano facendone strazio e, infine, li fanno a pezzi e se li mangiano. La specificazione sul fatto che si tratti degli abitanti di Apollonopolis sembra escludere che Eliano si stia rifacendo a G., almeno non in maniera esclusiva. Per la convergenza con la satira colpiscono due elementi: (1.) la descrizione dello *sparagmós* del cocodrillo che viene mangiato da parte degli abitanti di Tentira (*NA* 10, 24) è molto simile allo smembramento del caduto nella lotta egiziana che viene divorato dai vincitori (78-83);

(2.) L'uccisione accidentale di un bambino da parte del cocodrillo viene interpretata come un sacrificio per la divinità (NA 10, 21), lettura che sembra far rientrare nel culto del cocodrillo una forma di sacrificio umano. Se effettivamente la narrazione della battaglia e dell'antropofagia proposta nella satira 15 può essere vista come una rilettura letteraria di un rituale egiziano, magari una rievocazione drammatica di un mito religioso (Powell 1979; Santorelli 2008), le somiglianze tra Eliano e G. inducono a pensare che vi sia una connessione tra i due e che vadano nella stessa direzione nel riferire un'effettiva forma di rituale o istanza culturale.

35-36 *summus utrimque / inde furor volgo:*

inde è prolettico rispetto al *quod* del v. 36 (per *inde* in frasi con ellissi del verbo cf. e.g. 1, 168; 3, 236; 14, 173; Manzella 2011, 342; *ThLL* VII.1, 1116, 15-30). Il furore parossistico delle due città è dato dall'odio per i reciproci culti, una motivazione che sviluppa il tema della *dementia* (1) degli Egiziani in fatto di religione (*summus furor* associato all'*amentia* in Cic. *S. Rosc.* 62 e 66; da solo in *Catil.* 2, 19; *Apul. met.* 11, 15, 11). Il precedente poetico per l'infuriare del popolo che si solleva in lotta è Verg. *Aen.* 1, 148-150 *ac veluti magno in populo cum saepe coorta est / seditio saevitque animis ignobile vulgus, / iamque faces et saxa volant, furor arma ministrat*. Sulla falsariga del passo virgiliano, il furore degli Egiziani sfocerà nell'incrudelire della battaglia che, dopo essere stata condotta a mani nude (cf. ad 53-54 *saevit nuda manus*), prevede il lancio di sassi (dove si ha una chiara ripresa dei versi dell'*Eneide*: cf. ad 62-65).

Sulla connotazione negativa di *vulgus* in G., specialmente in relazione a masse indistinte – indica gli Egiziani anche in 29 *volgi scelus* e 126 *inbelle et inutile volgus* –, cf. Bracci 2014, 60; Dimatteo 2014, 81-82 (con accezione simile è usato *turba*: vd. ad 46).

36 *numina vicinorum:*

sul carattere delle divinità degli Egiziani il poeta si è già espresso: cf. ad 10-11 *o sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis / numina!*. Aver messo in ridicolo i *numina* egizi ha l'effetto di rendere assurde le premesse stesse dell'odio viscerale tra i due popoli, ma proprio questa assurdità rende ancor più inquietante il popolo egizio che in nome di divinità risibili è incapace di concordia, in una condizione di primitivo *bellum omnium contra omnes*, ed è disposto a intraprendere una battaglia crudele che culmina con un atto di estrema efferatezza.

38-51:

i versi sono dedicati principalmente alla descrizione di certe festività che si tengono presso Ombi nel momento in cui viene attaccata da Tentira (cf. *ad* 38-44). Interrotto da una riflessione sulla *luxuria* degli Egiziani (cf. *ad* 44-46), il quadro della festa si dettaglia di notazioni su queste celebrazioni, presentate di fatto come un convito dissoluto. Rispetto alla sfera semantica dell'odio sfruttata nei versi precedenti, si introduce ora il lessico del piacere e della mollezza (Fredericks 1976, 180), tipico per connotare il carattere degli Egiziani e, più in generale, delle popolazioni greco-orientali (cf. *ad* 45; 47-51). Certi particolari (o alcuni loro aspetti) intessuti nella narrazione giovenaliana delle celebrazioni di Ombi trovano riscontro nella testimonianza offerta da Erodoto sulle usanze dell'Egitto. Questo ha portato a osservare che la descrizione è costruita «a partire dall'amplificazione di reali elementi culturali di cui, per sua esperienza o per informazioni indirette, [sc. Giovenale] mostra [...] di essere al corrente». Nella studiata rielaborazione satirica di queste usanze, poi, ciascuno di questi elementi diviene «inequivocabile indizio della dissolutezza degli Egizi» (Santorelli 2008, 479-480, a cui si rimanda per un approfondimento sulla maggior parte dei riferimenti erodotei riportati nelle note ai vv. 42-44 e 47-50). L'intento denigratorio del poeta verso gli Egiziani è indubbiamente perseguito e il confronto con Erodoto e con altre attestazioni storiche e archeologiche sugli usi dell'Egitto ci permettono di apprezzare la presenza di alcuni tratti prettamente egiziani del banchetto (anche per il loro intrinseco valore documentario sulla conoscenza degli usi nilotici a Roma nel I-II sec. d.C.; sul ruolo di Erodoto come principale fonte di attendibili conoscenze sull'Egitto nella cultura greco-romana, al di là dell'antica reputazione di "mitologo", cf. Momigliano 1960, 30-32; e 54-55; Rosati 2009, 280-283). Nella descrizione, tuttavia, questi usi egiziani sono contaminati con elementi tipicamente romani (cf. *ad* 38; 42) e, nel complesso (soprattutto ai vv. 47-50; cf. *ad loc.*), la costruzione letteraria della dissolutezza degli Egiziani viene elaborata attraverso un'exasperazione in negativo di consuetudini caratteristiche di sregolati conviti della capitale, per come vengono rappresentati sia in altre satire di G. sia, in generale, nella letteratura moralistica (cf. *ad* 48-51; contraria alla presenza di qualsiasi "elemento reale" dell'Egitto in questa satira è Swetnam-Burland 2015, 168; 170; 177). Grazie a questo procedimento (e con l'importante precedente di Lucano 10: cf. *ad* 47-51) l'operazione poetica di G. diviene più fine e complessa, andando oltre la semplice denigrazione degli Egiziani. Considerato che gli usi attribuiti a questi barbari sono in realtà evocativi di quelli della capitale, che aveva da tempo inglobato l'Egitto nelle pieghe più interne della sua società (cf. Perilli 2021, 53-56), il poeta rende possibile un

rispecchiamento della stessa Roma nella sua provincia. L'accusa quindi non è solo agli Egiziani, ma alla società romana stessa su cui il canonico disprezzo verso gli Egiziani si rifrange e la critica è tanto più dura quanto più spregevole è il "medium" egiziano impiegato. La *luxuria* nilotica, infatti, viene osservata non nell'opulenta reggia di Alessandria (come nel *Bellum civile*: cf. *ad* 47-51), ma in due centri minori dell'area più a sud dell'Egitto. Il riflesso di Roma, ovvero del centro, si fa quindi svilente, dato che proviene dalla più remota e barbara periferia della sua più dissoluta provincia (cf. *ad* 47-51; su questi aspetti vd. Perilli 2021, 63-70).

38-44:

si spiega la causa scatenante del conflitto (cf. *ad* 35-38): l'invidia degli uni per i festeggiamenti degli altri. L'attacco da Tentira viene mosso durante delle celebrazioni religiose in corso a Ombi e, per quanto successivamente venga fornita anche una motivazione strategica (cf. *ad* 47-48), la prima e quindi più pressante ragione dell'assalto è il perverso desiderio dei Tentiresi di impedire che gli Ombiti si godano i giorni di festa e di vanificare i piaceri delle loro gozzoviglie. Anteporre questa motivazione "passionale" a quella strategica mostra che gli abitanti di Tentira sono mossi da un istinto viscerale e selvaggio (cf. *ad* 51 *ieiunum odium*), un impulso a turbare lo svolgimento delle attività dei vicini, piuttosto che da una studiata pianificazione militare (cf. *ad* 40). Con macabro humour, tuttavia, gli Ombiti trarranno comunque grande piacere da questo giorno, dato che la carne umana sarà il cibo più buono che abbiano mai assaggiato (cf. *ad* 87-92; 87-88). Sul fatto che siano i Tentiresi ad attaccare e gli Ombiti a subire l'attacco cf. *ad* 72-74.

38 sed tempore festo:

sed senza valore avversativo, ma come segnale di ripresa della narrazione principale dopo una sequenza digressiva (qui 35-38 sulle origini dell'odio), è frequente in G.: cf. 51 e 87 (vd. *ad loc.*); inoltre, 1, 117; 5, 141; 8, 74; 158; 12, 62; 79 (Stramaglia 2008, 87; Dimatteo 2014, 103; 178; in generale vd. *HS*, 487; *KJ* II, 76-77). Già introdotto dal motivo delle diverse divinità venerate dalle due città, *tempore festo* colloca il momento dell'attacco nel contesto di una celebrazione religiosa, applicando ai riti egizi la nozione latina di *feriae* (Macr. 1, 16, 2, *festi dies dis dicati sunt*; Dumézil 1974²-2017⁵, 479). *Festus* viene impiegato per feste "straniere" anche in riferimento alla religione ebraica: 6, 159 *observant ubi festa mero pede sabbata reges*. In clausola

tempore festo si trova in Hor. *epist.* 2, 1, 140; Ov. *met.* 8, 657; per il nesso vd. *TbIL* V.1, 630, 21-27.

39 rapienda occasio:

in poesia dattilica *occasio* non si trova prima di G. (qui e anche in 13, [183], su cui vd. Courtney 1975, 56) e Mart. 8, 9, 3. La -o finale del termine è breve, come sempre in G. e come di norma nella poesia d'età imperiale nel nominativo di sostantivi e pronomi (cf. 1, 79 *indignatio*; le sole quattro eccezioni nelle satire sono in 7, 1; 9, 108; 13, 76; 14, 207; Eskuche 1895, 67; Stramaglia 2008, 129; vd. anche Bracci 2014, 76).

La festa è il *καιρός* per l'assalto agli Ombiti (Cic. *inv.* 1, 40; *off.* 1, 142 *tempus autem actionis opportunum Graece εὐκαιρία, Latine appellatur occasio*). Il termine include la nozione militare del momento strategicamente favorevole per muovere un attacco: cf. (e.g.) Caes. *civ.* 3, 85, 4; Liv. 6, 28, 2; 35, 12, 17 *primam quamque occasionem recipiendi ea quae bello amisissent arrepturos*; Tac. *Agr.* 18, 1; Veg. *mil.* 3, 26; per metonimia, può indicare l'attacco stesso che sia repentino e fulmineo: cf. Caes. *Gall.* 7, 45, 9 *occasionis esse rem, non proeli*; Tac. *Agr.* 14, 3 *terga occasioni patefecit* (altri esempi in *TbIL* IX.2, 331, 55-65; cf. Oakley 1997, 614). Nel contesto dei banchetti degli Ombiti l'espressione *rapienda occasio*, però, richiama e rielabora sapientemente anche il concetto tradizionale del *carpe diem*. Con *rapiō*, che rafforza la notazione dell'urgenza e dell'impellenza di afferrare il momento, è attestata infatti per la prima volta in una delle formulazioni in ambito simposiale del tema del *carpe diem* oraziano: *epod.* 13, 3-4 *rapiamus.../ occasionem de die* (nesso con ampia fortuna: Liv. 27, 17, 10; Val. Max. 7, 3, *ext.* 1; Quint. *inst.* 8, 3, 47; [Quint.] *decl. min.* 388, 13; *TbIL* IX.2, 335, 51-53; sul carattere proverbiale cf. Otto 1890, 249; Tosi 2021⁴, 502). Questo motivo topico viene distorto sotto due aspetti. Innanzitutto, mentre il *carpe diem* simposiale, in particolare nell'epodo 13, presuppone il rifiuto dell'azione politico-militare (Traina 1973, 6-8; Watson 2003, 425; per il concetto, sempre in relazione al banchetto, cf. e.g. Hor. *carm.* 2, 11, 16-17; 3, 8, 27; *sat.* 2, 6, 96), qui si declina proprio nel principio bellico di cogliere l'attimo strategico per attaccare (a monte forse c'è il greco, dove accanto all'usuale *καιρὸν λαμβάνειν* è attestato *καιρὸν ἀρπάζειν* in Plut. *Philopoem.* 15). In secondo luogo, mentre il godimento del presente in Orazio si realizza nei piaceri del simposio, qui l'attimo deve essere colto precisamente perché *non* si goda del giorno di festa e delle gioie del banchetto. Questo sovvertimento viene esaltato dall'enfasi data al *ne* grazie alla sua posizione in clausola al v. 40 e alla sua iterazione al v. 41.

40 inimicorum primoribus ac ducibus:

l'espressione magniloquente *primores ac duces* indica che la decisione viene presa dagli alti ranghi della città di Tentira (Weidner 1873¹, 296): il primato gerarchico espresso da *primores* si riferisce alla sfera politica, mentre *duces* a quella militare. I capi del villaggio vengono così ironicamente presentati come uno stato maggiore al comando di importanti operazioni belliche, un'immagine che entra in conflitto con il disordinato agguato collettivo mosso da motivi ben poco strategici e senza particolare pianificazione (cf. *ad* 38-44). *Primores* è parola riservata in poesia a contesti enfatici o solenni: in part. cf. Hor. *sat.* 2, 1, 69 *primores populi arripuit populumque tributim* [*sc. Lucilius*] (con Freudenburg 2021, 74); inoltre, Acc. *trag.* 325 Ribbeck³; Catull. 68, 87; Sil. 2, 3; 5, 101; 660; 12, 113; 13, 7; spesso nella prosa storiografica di Livio e Tacito (*ThLL* X.2, 1267, 48-1268, 21). Sulla scansione di *ac ducibus ne* e sul monosillabo in clausola cf. *ad* 47-48; 89 *an.*

40-42 ne / laetum hilaremque diem, ne magnae gaudia cenae / sentirent:

in negativo inizia a delinarsi come dovrebbe svolgersi la festività degli Ombiti (per l'enfasi e l'iterazione di *ne* cf. *ad* 39). L'allegria e spensieratezza della festa viene veicolata dalla frequente coppia sinonimica *laetum hilaremque*. Per *diem sentire* + predicativo dell'oggetto cf. Vell. 2, 107, 2 *nec feliceorem ullum vitae meae aut optavi aut sensi diem*; il nesso *hilaris dies* anche in Catull. 61, 11; su *laetus dies* vd. esempi in *ThLL* V.1, 1056, 72-80. Il singolare *laetum hilaremque diem* qui indica feste su più giorni (cf. *ad* 44) in modo analogo all'impiego che viene fatto di *dies festus* per festività che durano una pluralità di giorni: cf. e.g. Petron. 45, 3 *in triduo die festa*; Octavia 646-647 *urbis festo / laetoque die* (Ferri 2003, 310). Nel secondo emistichio, scandito dalla cesura semiquinaria, l'atmosfera gioiosa è ribadita dal sostantivo *gaudia* che individua nel banchetto abbondante la principale fonte di piacere. Per *gaudium sentire* cf. *ThLL* VI.2, 1715, 25-26; qui con il genitivo della cosa da cui si trae godimento cf. *ThLL* VI.1, 1718, 2-1718, 22; in G. *gaudium* + gen. oggettivo anche in 8, 46-47; 10, 203-204 *vini atque cibi ... / gaudia*. Le delizie di una ricca cena sono un motivo convenzionale delle scene di banchetto, come mostra la corrispondenza dei segmenti verbali in vari componimenti a tema conviviale: *gaudia cenae*, sempre isolato a fine verso dalla dieresi bucolica, anche in Stat. *silv.* 4, 2, 5; *magna cena* in Catull. 13, 3-4; Hor. *sat.* 2, 6, 104. In questo casto, tuttavia, il particolare delle amenità della mensa si tinge di una luce sinistra a causa della precedente menzione dell'uso egiziano di cibarsi di carne umana (cf. *ad* 13).

Nel complesso l'enfatizzazione del contesto spensierato della festa mette in risalto, per contrasto, la violenza della lotta che interrompe il banchetto (51 ss.), di per sé emblema di pace (cf. Barchiesi 1992, 78). La cornice simposiaca dello scontro, infatti, fa sì che l'episodio egiziano, sotto certi aspetti, rientri in una delle numerose elaborazioni del motivo topico della battaglia nel banchetto, il cui archetipo mitico è la guerra dei Lapiti e Centauri e quello letterario la *Mnesterophonia* omerica (cf. Labate 2010, 108-109; su questo passo di G. Perilli 2019, 232 n. 1). Di questo motivo un tratto caratteristico è proprio la ricerca del contrasto tra gli elementi gioiosi e vitali del banchetto e quelli violenti e luttuosi della battaglia (Labate 2010, 97). Nella satira 15, però, questi elementi antitetici sono semplicemente giustapposti in sequenza (scena della festa – scena della lotta) e non confusi insieme, come da tradizione. Alla fine dello scontro tra Ombi e Tentira, poi, tornerà il tema del banchetto, rielaborato nella forma perversa del pasto cannibalico (cf. ad 78-79; 81-82). Il *topos* della «zuffa simpotica» viene sfruttato da G. anche in 5, 26-29 (Santorelli 2013, 77). Sulla mensa come luogo di delitto secondo il motivo del “banchetto di sangue” nelle declamazioni e nella poesia d'età argentea cf. Berti 2007, 332-337; sul ruolo della *Centauromachia* ovidiana nella satira 15 cf. ad 53-54; 62-65.

42 positis ad templa et compita mensis:

il primo tratto di peculiarità del banchetto degli Ombiti è il suo svolgimento all'aperto, tra templi e crocicchi. Erodoto menziona l'uso di mangiare fuori, per le strade, nell'elenco delle abitudini che dimostrano come gli Egiziani abbiano costumi opposti rispetto agli altri uomini (2, 35, 2-3; cf. anche Mela 1, 57: è una generalizzazione, in particolare le case più ricche disponevano di sale da pranzo: cf. Lloyd 1994², 150-151). La pratica di rituali all'aperto, inoltre, è riportata a proposito delle cerimonie sacrificali a Sais che di notte prevedevano l'accensione di lucerne attorno alle case (Hdt. 2, 62, 1; cf. ad 43-44). Tra le poche attestazioni iconografiche di banchetti *en plein air* in età greco-romana (Dunbabin 2003, 50-61 e vd. il dipinto pompeiano alla fig. 26 e pl. II), spiccano quelle di ambientazione nilotica nel Mosaico del Nilo di Preneste (tardo II sec. a.C.) e nelle decorazioni del triclinio esterno della Casa dell'Efebo e del podio di un peristilio di Pompei, evocative nell'immaginario romano dei piaceri e lussi esotici di Alessandria (Dunbabin 2003, 60-61 e fig. 30).

L'associazione ai *templa* dei *compita* in relazione a una situazione culturale, però, mostra anche un particolare romano calato nella realtà egiziana. Nel territorio italico, sia nelle campagne che a Roma, i *compita* erano il luogo dove si veneravano i *Lares Compitales* (e.g. Prop.

4, 3, 57; Ov. *fast.* 2, 615; 5, 140; culto capillarmente diffuso, riformato e potenziato da Augusto: Frascetti 1990, 36-38; 260-265) e dove, per i *Compitalia*, erano previsti sacrifici e banchetti con grandi bevute, di cui abbiamo un bozzetto in Pers. 4, 28-32, con lo scolio al v. 28: *compita proprie a compotando id est simul bibendo* (Kissel 1990, 532-542; cf. Varro *ling.* 6, 25; Dumézil 1974²-2017⁵, 303; Frascetti 1990, 204-210 e 211 ss., sul potenziale eversivo dei *Ludi Compitalicii*; Stek 2009, 187-212; sui *Lares familiares* cf. *ad* 153-154). Festeggiare e mangiare presso i crocicchi, quindi, non è un costume completamente all'ottrio, ma ha un corrispettivo anche nella tradizione italica, che viene qui contaminata con quella egiziana (cf. *ad* 38-51). Non solo, rispetto agli altri particolari delle feste questo elemento non è di per sé “negativo”: mentre il vizio di cenare *secreto* viene stigmatizzato da G. nella condanna ai patroni che non condividono i pasti con i clienti (1, 94-95 *quis fercula septem / secreto cenavit avus?* e 135; 11, 58; cf. Stramaglia 2008, 74-75), mangiare *in propatulo* è segno di morigeratezza ed è valutato positivamente nella letteratura moralistica (Val. Max. 2, 5, 5 *nam maximis viris prandere et cenare in propatulo verecundiae non erat. nec sane ullas epulas habebant, quas populi oculis subicere erubescerent*). Viene ricordato, infatti, come un uso proprio degli antichi, che mangiavano alla vista di tutti (Serv. *ad* Verg. *Aen.* 1, 637; 726 *ut ait Cato et in atrio et duobus ferculis epulabantur antiqui* [= Cato *inc. libr.* 11 Cugusi-Sblendorio Cugusi = *orat.* 144 Malcovati⁴]). Sull'uso di mangiare all'aperto in età greco-romana, per lo più per occasioni pubbliche, cf. Dunbabin 2003, 50-53; 92; 144-146 (con materiale iconografico).

positis... mensis:

‘imbandite le mense’. È ablativo assoluto con valore temporale, come (*e.g.*) nella prima occorrenza poetica del nesso: Prop 3, 24, 21 *risus eram positus inter convivia mensis* (Fedeli 1985, 688). La locuzione *ponere* (o *adponere*) *mensas*, usata sia in prosa che in poesia (*TbIL* VIII, 740, 19-24), è specialmente frequente in Ovidio (13 volte; cf. Bömer 1977, 176): ricorre per il dettaglio delle mense apparecchiate (e poi travolte dalla battaglia) nella sezione iniziale della *Centauromachia* (cf. *ad* 40-42): Ov. *met.* 12, 211 *positis ex ordine mensis* (poi 12, 222 *protinus eversae turbant convivia mensae*; cf. anche Ov. *met.* 5, 40 *positas aspergit sanguine mensas* e la ripresa di Val. Fl. 5, 580 *pugnam paret et positas confundere mensas*).

43 pervigili... toro:

retto da *positis*. L'aggettivo *pervigil*, riferito per enallage a *torus* anziché al banchettante che vi veglia sopra, personifica il letto animato tutta la notte dalla festa. Analoga enallage

personificante, stilema caro a G., in 8, 158 *pervigiles... popinas*, con Dimatteo 2014, 179 anche per una rassegna di passi (altri in Friedländer 1895, 188). Tra le personificazioni con enallage in G. in part. cf. 1, 57 *vigilanti... naso*; 3, 275 *vigiles... fenestras* (rispettivamente con Stramaglia 2008, 54 e Manzella 2011, 380). In questa satira cf. anche 51 *ieiunum odium* (vd. nota *ad loc.*). L'elegante personificazione di elementi dell'apparato del banchetto che stanno vigili nella notte è già nella poesia ellenistica: cf. (le lampade) Meleag. *Anth. Pal.* 5, 197, 3-4; *Anth. Lat.* 711, 4-5 Shackleton Bailey *ludite: sed vigiles nolite extinguere lychnos, / omnia nocte vident*; poi, Hor. *carm.* 3, 8, 14-15 *vigiles lacernas / perfer in lucem*.

Questo dettaglio sposta l'attenzione sull'ambientazione anche notturna della festività (cf. nota seguente). Con l'idea della notte che si unisce al giorno (sviluppata da G. al verso seguente), l'aggettivo si trova in Sen. *Thy.* 466-467 *nec somno dies / Bacchoque nox iungenda pervigili datur*. L'uso di *pervigil*, attestato per la prima volta in Ov. *am.* 1, 6, 44 (McKeown 1989, 145), si specifica per baldorie che si prolungano nottetempo anche in Stat. *Theb.* 8, 266; Apul. *met.* 2, 11, 3 *ut in nocte pervigili ... vino calix abundet*; [Quint.] *decl. mai.* 9, 10 *pervigiles iocos*; Prud. *Psych.* 316 *pervigilem... cenam* (*TbIL* X.1, 1872, 32-36; 38-39); così anche il verbo: cf. (e.g.) Ov. *fast.* 2, 739-740 *ecce nurum regis fuis per colla coronis / inveniunt posito pervigilare mero*; 6, 326; Sen. *epist.* 47, 7.

43-44 quem nocte ac luce iacentem / septimus interdum sol invenit:

in Egitto alcune feste erano notturne (Hdt. 2, 62, 1-2, cerimonie a Sais; cf. *ad* 42), alcune si protraevano di giorno e di notte (Strab. 17, 1, 17 [c 801], cit. *ad* 48-49, festa di Serapide a Canopo), e altre avevano una durata di sette giorni (Plin. *nat.* 8, 186, festeggiamenti a Fiala presso Menfi per la nascita di Api, durante i quali nessuno viene attaccato dai coccodrilli; simile notizia in Amm. Marc. 22, 15, 17). I festeggiamenti degli Ombiti hanno la caratteristica di protrarsi ininterrottamente per i sette giorni totali, senza soluzione di continuità tra il giorno e la notte (*nocte ac luce*, variazione del più frequente *nocte ac die*). Questa continuità è espressa dall'immagine del letto tricliniare personificato che, rimasto occupato per tutto il tempo, viene sorpreso ancora dedito alla festa dall'arrivo del sole del settimo giorno. Il participio *iacentem* sembra proseguire dopo *pervigil* la personificazione del letto, che – se accettiamo il testo trådito – deve assumere su di sé l'azione del banchettante che vi sta sopra (cf. 1, 135 *vacuisque toris tantum ipse iacebit*, dove *iaceo* è usato come qui in senso assoluto = 'stare a tavola': Stramaglia 2008, 95; *TbIL* VII.1, 16, 10-19; cf. anche 8, 173). Questa è la spiegazione più plausibile per giustificare il testo, ma restano delle perplessità. L'espressione

è decisamente ardita e la figura retorica della personificazione forse non giustifica l'uso di *iaceo* riferito al letto. Vale la pena ricordare la proposta di Ruperti 1819-1820² *quo... iacentes* (riportata all'attenzione da Courtney 2013², 530), che coglie il punto fondamentale del problema, ma lo risolve banalizzando il testo. In mancanza di una soluzione alternativa valida lascio quindi *quem... iacentem*, su cui però resto dubbiosa.

Un banchetto che duri per tutta la notte era giudicato sregolato a Roma (spesso come qui con la notazione del sorgere del sole a indicarne la fine: e.g. Cic. *Cat.* 2, 22; Tib. 1, 9, 61-62 *convivia ducere Baccho / dum rota Luciferi provocet orta diem*; Prop. 4, 6, 85-86; Hor. *carm.* 3, 21, 24-25; Val. Max. 6, 9, *ext.* 1; Mart. 1, 28; Svet. *Iul.* 52, 1; Nero 27, 2, su cui cf. 4, 137-138; vd. McKeown 1989, 204). La sua prosecuzione per più giorni, addirittura sette, è ovviamente indice di massima dissolutezza (e.g. Cic. *Verr.* 2, 5, 137 *in metu periculoque provinciae dies continuos compluris in litore conviviisque iacuisti*; Plin. *nat.* 14, 145 *biduo duabusque noctibus perpotationem continuasset* [sc. *L. Piso*]; Svet. *Tib.* 42, 3). Si noti, in particolare, la descrizione delle feste bacchiche tenute per dieci giorni e dieci notti consecutive presso il re Mida con la perifrasi astronomica finale per il tramonto delle stelle: Ov. *met.* 11, 95-98 *festum genialiter egit / per bis quinque dies et iunctas ordine noctes, / et iam stellarum sublime coegerat agmen / Lucifer undecimus*.

septimus interdum sol invenit:

nell'immagine del sole che scopre il banchettante ancora dedito alla festa si allude al motivo, frequente nelle critiche moralistiche, del gozzovigliatore che va a letto all'alba, in un'inversione del giorno con la notte, o che addirittura non vede né il sorgere né il tramontare del sole: cf. (e.g.) Sen. *epist.* 122, 3 *sunt quidam in eadem urbe antipodes qui, ut M. Cato ait, nec orientem umquam solem viderunt nec occidentem [...] licet in vino unguentoque tenebras suas exigant, licet epulis et quidem in multa fericula discoctis totum perversae vigiliae tempus educant, non convivantur sed iusta sibi faciunt*; Colum. 1 *praef.* 16; nella satira cf. Hor. *sat.* 1, 3, 17-18; Pers. 3, 1-7 (Citroni-Marchetti 1991, 88 n. 12). Questo *topos* occorre nelle satire di G. in 8, 11-12 a proposito del nobile che per una notte spesa nel gioco d'azzardo va a dormire solo all'alba. Nel caso degli Egiziani il motivo è esasperato perché è addirittura il sole del settimo giorno a segnare il termine della festa, protrattasi per più giornate ininterrottamente, non tanto quindi in un'inversione del giorno e della notte, quanto in un totale annullamento di questi confini temporali.

44-46:

il flusso della descrizione delle feste viene interrotto da un commento del poeta sulla natura del paese oggetto della satira (cf. Perilli 2021, 58-63; vd. introduzione § 2). Vengono contrapposte due realtà etnico-culturali compresenti, ma distinte nella terra del Nilo: l'Alto Egitto, l'Egitto barbaro, e il Basso Egitto, l'Egitto greco. L'Egitto della vicenda narrata da G. è quello barbaro, nel senso proprio di 'non greco' (cf. *ad 46 barbarus*), selvaggio e indomabile (cf. *ad 44 horridus*), che viene qui confrontato con quello greco, molle e lascivo, simbolizzato dall'ellenica Canopo (cf. *ad 46 Canopo*). Secondo il poeta, il primo non è inferiore per *luxuria* al secondo. Il *Witz* dei versi gioca sul fatto che in tema di dissolutezza il paragone per l'Egitto non può essere che l'Egitto stesso, in quanto epitome del peggior Oriente e di tutti i suoi vizi.

44-45 horrida sane / Aegyptos:

il senso e il tono di questa osservazione sono messi in rilievo grazie ad accorgimenti metrici e stilistici. La dieresi bucolica e l'*enjambement* isolano sintatticamente ed esaltano l'affermazione sul carattere selvaggio dell'Egitto (cf. Hellegouarc'h 1969-1998, 529-530 e n. 36). *Aegyptos* è messo in risalto in incipit di verso: stessa posizione con un attributo dispregiativo al verso precedente in 1-2 *demens / Aegyptos* e 115-116 *Maeotide saevior ara / Aegyptos*, probabilmente sul modello di Lucan. 10, 3-4 *nocentis / Aegypti*; cf. anche Octavia 521-522 *incesta... / Aegyptus*. La cesura semiternaria dopo il toponimo, poi, rafforza il valore avversativo del seguente *sed* che "ipoteca" la validità perentoria, quasi l'autoevidenza, del pensiero appena espresso (cf. nota seguente). L'ironia di fondo dei versi è sottolineata dall'asseverativo *sane*, enfatizzato dalla posizione in clausola. *Sane* ha sempre accezione ironica in G.: cf. 61-62 *et sane quo tot rixantis milia turbae, / si vivunt omnes?*; 1, 42 *accipiat sane mercedem sanguinis*; 4, 15-16 *mullum sex milibus emit, / aequantem sane paribus sestertia libris*; 5, 123; 9, 46; 10, 183; 12, 124 (Stramaglia 2008, 45; Santorelli 2013, 156).

In un primo momento e con ironia (*sane*), il poeta accredita la visione dell'Egitto come terra selvaggia e, quindi, temibile. *Horridus* è epiteto comune spec. in poesia per le popolazioni barbare (in genere del nord, ma usuale anche per l'Iberia: vd. *ThLL* VI.3, 2993, 22-28; 50-54). In particolare, è impiegato nelle satire per la virile e bellicosa Spagna (8, 116 *horrida vitanda est Hispania*), che, con il suo carattere indomito, può sempre armarsi contro Roma e perciò deve essere rispettata e temuta. Al contrario, le effeminate provincie orientali a cui viene contrapposta l'Iberia, essendo inadatte alle armi, sono innocue e degne di disprezzo (8, 112-

115 *despicias tu / forsitan inbellis Rhodios unctamque Corinthon / despicias merito: quid resinata iuventus / cruraque totius facient tibi levia gentis?*; cf. Dimatteo 2014, 140-147). *Horridus*, peraltro, può assumere anche una connotazione positiva in riferimento all'austerità dei costumi in 6, 10 e 10, 198 con Campana 2004, 313; Bellandi 1991-2003, 75 n. 184. Questa presunta fama di luogo *horridus*, però, viene subito negata da G.: nei versi seguenti si afferma che, in realtà, anche la sua anima più selvaggia ha un'indole rammollita e debosciata, analoga a quella delle altre provincie orientali (cf. nota seguente; *ad* 126).

45 *sed luxuria*:

L'avversativo *sed* introduce una correzione alla perentoria affermazione sul carattere temibile dell'Egitto (cf. nota precedente). Isolato nel verso dalla cesura semisettenaria, il termine *luxuria* diviene il fulcro dei versi e il piano d'incontro delle due realtà egiziane messe a confronto. Nel passo il campo in cui si esplica la dissolutezza degli Egiziani è in primo luogo quello degli usi del banchetto dal punto di vista gastronomico (41 *magnae gaudia cenae*) e di tutto il suo apparato (cf. *ad* 38-51; 47-50), ponendosi proletticamente in contrasto con l'esito macabro del convito. Oltre a questa, in cinque delle sue sei occorrenze in G. il sostantivo *luxuria* (e l'agg. *luxuriosus*) «è usato con i suoi derivati per stigmatizzare le abitudini alimentari e conviviali dell'alta società dell'epoca» (Bracci 2014, 76; cf. 1, 140; 4, 137, con Santorelli 2012, 150; 11, 22; 45; 77-78 *luxuriosa... / cena*). Considerato l'impiego specifico che il termine ha nelle satire di G. il suo uso in questo passo in relazione a una situazione conviviale sottintende un accostamento dell'Alto Egitto non solo con Canopo, ma anche con la società romana contemporanea, attaccata più volte per la medesima degenerazione dei costumi (cf. *ad* 38-51; 47-50). Lo stesso confronto con Canopo (46), d'altra parte, favorisce questo implicito accostamento dato che la città in 6, 84 (cit. *ad* 46) funge da termine di paragone per Roma stessa, che per corruzione però risulta addirittura peggiore.

Porre questo comune denominatore tra Alto e Basso Egitto, inoltre, inserisce il passo tra i molti delle satire in cui si trova la condanna fondamentale di G. e topica della letteratura moralistica romana (in cui *l.* è termine chiave e il lusso conviviale uno dei temi ricorrenti) alla *luxuria* in senso lato del mondo greco-orientale. Penetrata in modo pervasivo a Roma, si manifesta nel generale rammollimento e nella sregolatezza dei costumi alla base dell'irrimediabile declino della capitale (al punto che Roma ha iniziato a corrompere l'Oriente stesso: cf. 2, 159-170). Per tutti cf. 6, 292-300 *nunc patimur longae pacis mala, saevior armis / luxuria incubuit victumque ulciscitur orbem. / [...] hinc fluxit ad istos / et Sybaris colles, hinc et Rodos et*

Miletos / atque coronatum et petulans madidumque Tarentum. / prima peregrinos obscena pecunia mores / intulit, et turpi fregerunt saecula luxu / diuitiae molles; ma anche 3, 58-125 con Manzella 2011, 120 per una raccolta di passi. Sul tema pagine fondamentali in Bellandi 1980, 65 n. 107; 97-98 n. 141; 1991-2003, 72-84, spec. nn. 176 e 179; Citroni Marchetti 1991, 81-144; 175-197 (spec. 185-187); 200-205 e *passim*; Berti 2000, 19-20 n. 18; 123; 2007, 215-216. Cf., inoltre, *ad* 126.

quantum ipse notavi:

= ‘per quanto io stesso ho osservato’ (cf. Fredericks 1976, 181-182). L’espressione, intesa a lungo come un’attestazione di una permanenza del poeta in Egitto, è con ogni probabilità all’origine della tradizione di età tardoantica sull’esilio di G. in questa provincia (le testimonianze sull’esilio del poeta sono raccolte in Courtney 2013², 4-6). La notizia dell’esilio del poeta è quasi certamente un autoschediasma degli scoliasti e dei biografi antichi di G. e non ha più seguito presso la maggior parte degli studi moderni. Sulla questione dell’esilio e le varie posizioni tenute dalla critica in merito cf. Stramaglia 2008, 162, *ad* 7, 88-93; Santorelli 2012, 81-82, *ad* 4, 38, e 2016, 316-317; Courtney 2013², 6-7 e 530; Bellandi 2016, 30.

L’espressione, senza fornire notizie sulla vita di G., è invece importante nella costruzione narrativa della satira: si tratta della terza prova extradiegetica di autenticazione del racconto, quella dell’autopsia (cf. *ad* 27-28, con bibliografia). Lasciando intendere di averne avuto esperienza personale, il poeta conferisce credibilità alle sue osservazioni sull’Egitto e accresce nel lettore la percezione dell’attendibilità della vicenda narrata, che è stata presentata come “incredibile” (cf. *ad* 27).

46 barbara famoso non cedit turba Canopo:

nel verso aureo si confrontano e si intrecciano le due anime dell’Egitto, quella barbara e quella greca, per confondersi l’una con l’altra sul piano dei riferimenti intertestuali (cf. *ad* 44-46).

barbara... turba:

la scelta dell’agg. *barbarus* qualifica in primo luogo gli Egiziani della satira in quanto ‘non greci’ (*OLD*², s.v. *barbarus*, § 1). Giocando sulla doppia possibilità semantica di *barbarus*, allude però contemporaneamente al fatto che dimostreranno anche di essere *barbari* nel senso moralmente deteriore della parola: un popolo incivile e di spietata crudeltà (*OLD*², s.v.

barbarus, §§ 2-3; stessa compresenza semantica in 10, 181, con Campana 2004, 239). Si tratta di un termine culturalmente pregnante e connotato dall'opposizione polare che crea tra i valori del gruppo etnico-culturale così etichettato – rigettato come inferiore e alieno – e quelli della società che dà l'appellativo (Dauge 1981, 402-412, spec. sull'uso a Roma, e 414-449, sulle sue varie sfumature). L'agg. è usato da G. in modo aspecifico per varie etnie orientali (3, 66, la meretrice siriana; 6, 158, il re giudeo Agrippa II; 10, 138, gener.; 10, 181, Serse). Frequentemente il suo senso dispregiativo è rafforzato dal legame con un altro termine con connotazione negativa (cf. Watson-Watson 2014, 124). Questa funzione è assolta qui dal sostantivo *turba*, che facilmente può assumere una sfumatura di sprezzo (Citroni 1975, 26, *ad Mart.* 1, 3, 5; Bracci 2014, 60; cf. *ad* 61-62; 80-81). All'interno del nesso *barbara turba* il sostantivo, inoltre, espande con un'ulteriore ripetizione della sillaba *-ba-* il caratteristico fonosimbolismo di *barbarus* (su cui cf. André 1978, 17) e, semanticamente, ribadisce l'idea di confusa mescolanza – innanzitutto linguistica – frequentemente associata al concetto di barbarie (cf. e.g. Lucan. 7, 272-273 *mixtae dissona turbae / barbaries*, con Lanzarone 2016, 288). Il sintagma *barbara turba* è ovidiano: *epist.* 8, 12; *rem.* 594; *fast.* 6, 374; *trist.* 5, 10, 28; *Pont.* 3, 2, 38; poi, Lucan. 2, 309-310 (cf. Pestelli 2007, 67-68).

famoso... Canopo:

questa città costiera, collocata sul ramo più occidentale del delta del Nilo e collegata ad Alessandria da un canale, qui è rappresentativa dell'Egitto greco. L'identità greca di Canopo è storicamente riconducibile al regno di Alessandro Magno (Verg. *georg.* 4, 287 *Pellaei... Canopi*; cf. Catull. 66, 58) ed è rafforzata dai suoi legami mitologici con Sparta (Tac. *ann.* 2, 60, 1 *condidere id Spartani ob sepultum illic rectorem navis Canopum, qua tempestate Menelaus Graeciam repetens diversum ad mare terramque Libyam deiectus est*; Stat. *silv.* 3, 2, 111 *Therapnaei... Canopi*; Sil. 11, 431). Questo aspetto è sottolineato in poesia dall'associazione del toponimo con le località più spiccatamente ellenizzate dell'Egitto: Faro e Alessandria (6, 83-84; Prop. 3, 11, 33-39), e le costiere Paretonio (Ov. *am.* 2, 13, 7) e Pelusio (Lucan. 8, 543; Stat. *silv.* 2, 7, 70).

Canopo era famigerata per il suo corrotto stile di vita (*famosus* nello stesso senso per Alessandria in 6, 83 *famosaque moenia Lagi*) ed era divenuta un emblema della dissolutezza e licenziosità egiziane. Strabone per indicarne la lassezza di costumi usa *ad hoc* il termine *Κατωβισμός* (17, 1, 16 [c 800] e cf. 17, 1, 17 [c 801], cit. *ad* 48-49). Seneca la mette sullo stesso piano di Baia in quanto *deversorium vitiorum* (*epist.* 51, 3 *illic sibi plurimum luxuria permittit, illic tamquam aliqua licentia debeatur loco, magis solvitur* e cf. 51, 4). Divenne tradizionale, inoltre,

l'associazione di Cleopatra con Canopo, per accentuare la caratterizzazione moralmente negativa della regina, a partire da Prop. 3, 11, 39 (Fedeli 1985, 377). La città viene attaccata da G. anche altrove: la provenienza non solo dall'Egitto, ma proprio da Canopo accresce il disprezzo verso l'odiato Crispino (1, 26 *pars Niliacae plebis, [...] verna Canopi / Crispinus*, con Stramaglia 2008, 37); in quanto sinonimo del peggior Oriente, poi, Canopo diviene un paradossale termine di paragone "positivo" per Roma, ormai più corrotta del più corrotto dei luoghi (6, 84 *mores urbis damnante Canopi*; cf. ad 45).

Tra i vari passi sulla dissolutezza di Canopo, G. in questo verso sembra richiamare in particolare Lucan. 8, 542-543 *Nilusne barbara Memphis / et Pelusiaci tam mollis turba Canopi* (stessa clausola anche in Gratt. *cyneq.* 43; Cypr. Gall. *gen.* 437; *exod.* 1175; Sidon. *carm.* 5, 458). La ripresa dell'aggettivo *barbarus* e del sostantivo *turba* in riferimento a Ombi e Tentira, attribuiti da Lucano rispettivamente a Menfi e Canopo, mostra l'assimilazione anche sul piano dei referenti letterari dell'Egitto barbaro a quello ellenizzato. Allo stesso tempo, il riferimento intertestuale all'Egitto in quanto luogo dell'assassinio di Pompeo ricorda che anche l'Egitto greco, per quanto molle ed effeminato, è in realtà il luogo di uno spietato delitto (cf. anche Stat. *silv.* 2, 7, 70-72 *tu Pelusiaci scelus Canopi / deflebis pius et Pharo cruenta / Pompeio dabis altius sepulcrum*). La rielaborazione della ripresa lucanea nella gestione delle scelte lessicali, anziché sopire le inquietudini che destava la terra d'Egitto, le attiva: anche se apertamente si afferma che l'Egitto barbaro è dissolto come quello greco, il carsico richiamo intertestuale ricorda che l'Egitto greco è capace di terribili mostruosità (cf. introduzione § 2). Questa equiparazione, inoltre, sembra implicitamente suggerire che, come per la *luxuria*, l'Alto Egitto non sarà inferiore al Basso Egitto nemmeno per la crudeltà: la gravità del delitto commesso non sarà inferiore a quella del delitto di Pompeo.

Per la mollezza di Canopo cf., inoltre, Lucan. 10, 64 *et Romana petit imbelli signa Canopo*, con Berti 2000, 100; Stat. *silv.* 3, 2, 111 *curve Therapnaei lasciviat ora Canopi*; Sil. 11, 430-431 *ut strepit assidue Phrygiam ad Nilotica loton / Memphis Amyclaeo passim lasciva Canopo*; un'ampia rassegna di passi, anche sulla licenziosità dell'Egitto in generale, in Mayor 1901-1900⁵, 371-372.

47-51:

l'idea dell'eccesso, sia nel vino sia nella mollezza dell'intrattenimento, domina la descrizione in cui prosegue la dimostrazione della *luxuria* degli Egiziani: il quadro è affidato a brevi frammenti sintattici che presentano in ordinata successione l'ubriachezza, la musica, la danza,

i profumi, i fiori e le ghirlande simposiali. Dopo aver descritto il luogo e il tempo della festa (42-44), G. passa al suo apparato d'intrattenimento, che – per quanto in parte rispecchi reali usi egiziani (cf. *ad* 47-48; 48-49) – conferisce al banchetto un carattere marcatamente greco-romano (cf. *ad* 38-51).

Contro il lusso dei banchetti G. si è già espresso a più riprese, specialmente nelle satire 5 e 11, inserendosi in un fecondo filone della letteratura moralistica romana (Bellandi 1980, 59-63; 81-83; *Id.* 1991-2003, 64 n. 159; 76-78, spec. n. 186; Citroni Marchetti 1991, *passim*; Berti 2000, 123 e 151). Come in parte già nei vv. 38-44 (cf. note *ad loc.*), tutti gli eccessi conviviali proposti nei versi, infatti, sono oggetto della critica moraleggiante (vd. i riferimenti nelle note). Dato che proprio il contatto con l'Oriente aveva generato la trasformazione e la degenerazione del costume conviviale a Roma (Livio la fa risalire al 187 a.C., data del trionfo asiatico di Manlio Vulzone: 39, 6, 9 *tunc psaltriae sambucistriaeque et convivalia alia ludorum oblectamenta addita epulis...*; l'esempio canonico della sua esasperata spettacolarizzazione è la *Cena Trimalchionis*: cf. Rosati 1983), qui il disprezzo verso gli eccessi simposiali è esaltato e accresciuto dal fatto che sono visti in un loro particolare “luogo di origine”, l'Egitto. Riprendendo motivi della propaganda augustea, il libro 10 del *Bellum civile* di Lucano, infatti, aveva attribuito specificamente all'Egitto il ruolo di centro di irraggiamento del *luxus*: la fascinazione esercitata su Cesare dal dispiegamento di lussi egiziani allo sfarzoso banchetto di Cleopatra, fino a quel momento sconosciuti a Roma (10, 109-110 *explicuitque suos magno Cleopatra tumultu / nondum traslatos Romana in saecula luxus*), ne determina l'ingresso nella società romana (Berti 2000, 18-21). Il brano di Lucano offre l'esempio letterario più esteso della dissolutezza nilotica e la cristallizzazione poetica della percezione che se ne aveva a Roma (10, 155-158 *infudere epulas auro, quod terra, quod aer, / quod pelagus Nilusque dedit, quod luxus inani / ambitione furens toto quaesivit in orbe / non mandante fame*; cf. Berti 2000, 15; 123; ma si pensi anche alle descrizioni dei banchetti di Cleopatra per Antonio in Sen. *epist.* 83, 25 e in Plin. *nat.* 9, 119-121, che presenta come uno dei *summa luxuriae exempla* l'aneddoto secondo cui la regina avrebbe bevuto una perla sciolta nell'aceto). Pur nella convenzionalità degli elementi del banchetto, il passo di Lucano viene riecheggiato da G. attraverso riprese verbali (cf. *ad* 47-48; 50) e tematiche (cf. *ad* 47; 47-48). La fascinazione verso le ricchezze dell'Egitto, dimostrata in Lucano dall'attenzione barocca al particolare esotico e prezioso (Berti 2000, 122-123), però si perde in G. che ne propone una versione “impoverita” e più sprezzante: non vi sono, p. es., riferimenti a ricchi arredi o materiali pregiati (cf. *ad* 38-51; sull'operazione di critica a Roma attraverso l'Egitto in Lucano cf. Berti 2000, 15-16 nn. 11 e 12; 123).

47 adde quod:

nesso formulare di transizione (anche in 14, 114), a torto ritenuto prosaico da Friedländer 1895, 57 e n. 3: ricorre più spesso in poesia, anche elevata (*Acc. trag.* 209 Ribbeck³; *Hor. carm.* 2, 8, 17), che in prosa (*ThL* I, 591, 56-70). Impiegato in poesia didascalica a partire da Lucrezio, è tessera frequente in Ovidio (29), da cui poi viene recepito nell'epica di Lucano (4), Valerio Flacco (2) e Stazio (1): cf. McKeown 1989, 369; Galasso 1995, 402; sul livello stilistico dell'espressione cf. Axelson 1945, 47. Questa transizione argomentativa aggiunge una seconda motivazione per l'attacco, questa volta di natura strategica, a quella addotta ai vv. 40-44 (cf. *ad* 35-38). Si pone, inoltre, come appello interlocutorio al lettore, funzione favorita dalla usuale posizione metrica del nesso in prima sede.

facilis victoria:

espressione propria della prosa storiografica (spec. in Livio: *ThL* VI.1, 56, 31-33). Gli Ombiti sono ritenuti una facile preda perché inebetiti dall'eccesso di vino (sugli effetti del vino negli esiti delle battaglie cf. *Sen. epist.* 83, 22). La scelta strategica di cogliere il nemico in un momento in cui non è pronto a difendersi perché infiacchito dal sonno e dal vino è un motivo topico nell'epica (l'archetipo è la presa di Troia: *Verg. Aen.* 2, 265 *invadunt urbem somno vinoque sepultam*, ma vd. anche *Verg. Aen.* 9, 189; 236; 316-319), e nella storiografia (e.g. *Liv.* 8, 16, 9 *festo die... vino epulisque sopitos hostes adgrederetur*): Austin 1964, 126-127; Berti 2000, 278; Oakley 1998, 584. In particolare, si noti il precedente dell'agguato di Potino e Achilla a Cesare, reso per la prima volta vulnerabile proprio dai piaceri e dai lussi del banchetto egiziano: *Lucan.* 10, 396 *plenum epulis madidumque mero Venerique paratum* (Berti 2000, 21; per la ripresa della iunctura *mero madidus* vd. nota seguente).

L'immagine canonica della città assopita dall'abuso di vino e di cibo viene riformulata, dato che la festa sembra ancora in corso al momento dell'agguato: nei versi prevale l'idea dell'incessante e scomposto movimento degli ebbri Egiziani (47-50). La vittoria peraltro non sarà affatto facile, anzi sarà la parte ubriaca a prevalere e il vino avrà, come di frequente, l'effetto di infervorare gli animi e di fomentare la rissa (cf. *ad* 51-52; *Ov. ars* 1, 591-593 *iurgia praecipue vino stimulata caveto, / et nimium faciles ad fera bella manus. / occidit Eurytion stulte data vina bibendo*, dove si noti il riferimento alla *Centauromachia* nell'esempio di Eurizione; *Sen. ira* 3, 13, 5).

47-48 de madidis et / blaesis atque mero titubantibus:

per enfatizzarne l'ubriachezza degli Ombiti G. li indica attraverso gli aggettivi sostantivati *madidus*, *blaesus* e *titubans*. L'idea dello scomposto barcollare e balbettare degli Egiziani ebbri si riflette nel metro che "traballa" (Courtney 2013², 530): con ricercata trascuratezza al v. 47 si combinano le fratture prodotte dalla dieresi bucolica seguita da monosillabo e dal monosillabo in clausola seguito da *enjambement*. Per la scansione dieresi bucolica + monosillabo + polisillabo anapestico + monosillabo cf. *ad 89 an.*

L'uso, spesso smodato, di vino nelle celebrazioni religiose egiziane trova riscontro nelle fonti: cf. Hdt. 2, 60, 3 οἶνος ἀμπέλινος ἀναισιμοῦται πλέων ἐν τῇ ὀρτῇ ταύτῃ ἢ ἐν τῷ ὄπαντι ἐνιαυτῷ τῷ ἐπιλοίπῳ (festa per Artemide a Bubastis; cf. *ad 48-49*); 2, 37, 4. In particolare, a Tentira veniva celebrata in onore di Hathor la "Festa dell'Ebbrezza" il 20 del mese di Thot (come segnato nei calendari delle feste della dea provenienti dal suo tempio, riprodotti e tradotti in Alliot 1949, 239; 244; cf. F. Daumas, *L'Égypte*, I, 1062, s.v. Dendara; Lloyd 1994², 276). L'affermazione erodotea sull'assenza di vigneti in Egitto (Hdt. 2, 77, 4), invece, è limitata alle zone coltivate a grano, a sud delle paludi del delta, poiché la maggioranza dei vitigni erano nelle oasi e nell'area del delta (cf. Strab. 17, 1, 42 [c 813]; Plin. *nat.* 17, 185; Athen. 1, 33c-34c; Lloyd 1994², 334). Da lì provengono vini rinomati (anche letterariamente), come il Mareotico (cf. *e.g.* Hor. *carm.* 1, 37, 14, con Nisbet-Hubbard 1970, 415; Lucan. 10, 161, con Berti 2000, 154; Plin. *nat.* 14, 39) o il Sebennitico (Plin. *nat.* 14, 74-75). Oltre alla possibile pressione di reali istanze culturali, l'enfasi sul motivo dell'ubriachezza si riconduce in primo luogo all'accentuazione della riprovevole sregolatezza del banchetto: l'eccesso di vino, come in questo caso, è il presupposto che trasforma il convito in *rixa* (cf. *ad 47*): si pensi all'invito alla moderazione nelle bevute in Hor. *carm.* 1, 18, 7 ss.; 1, 27, 3-4, con Nisbet-Hubbard 1970, 232-233; nel moralismo cf. (*e.g.*) Sen. *epist.* 83, 18-19; 24-27; Plin. *nat.* 14, 137-142. Il motivo dell'ebbrezza in un quadro derogatorio degli Egiziani, inoltre, si ricollega a uno specifico retaggio della propaganda augustea che aveva fatto dell'ubriachezza degli avversari "egiziani" un tema ricorrente (riflesso in Strab. 17, 1, 11 [c 797] ὁ Σεβαστὸς Καῖσαρ [...] τὴν Αἴγυπτον ἔπαυσε παροινουμένην, con Biffi 1999, 281; cf. anche Plut. *Ant.* 29, 1). L'attacco investe in particolare Antonio (per l'apologia *De sua ebrietate* cf. Sen. *epist.* 83, 25; Plin. *nat.* 14, 148), ma anche Cleopatra, come si osserva nelle rifrazioni del tema nella poesia augustea (Hor. *carm.* 1, 37, 12 *ebria*; 14 *mentemque lymphatam Mareotico*; Prop. 3, 11, 56 *assiduo lingua sepulta mero*; Nisbet-Hubbard 1970, 414; Fedeli 1985, 386-387). A questo motivo, forse, si può ricondurre l'insistenza portata da Lucano sul vino e sull'ebbrezza nella descrizione di

Cesare (10, 160-163; 172; 396; per la proiezione su Cesare di tratti applicati dalla propaganda augustea ad Antonio vd. Berti 2000, 20; 93-94).

madidis:

l'agg. nel senso traslato di 'ubriaco (fradicio)' (*TbIL* VIII 37, 32-48) ricorre in G. anche per l'ebbra e "inghirlandata" città di Taranto: 6, 297 *atque coronatum et petulans madidumque Tarentum* (qui riferito forse anche agli unguenti: Bellandi 2003³, 145; cf. *ad* 50). Questo senso dell'agg. è attestato a partire da Plauto (3) e la costruzione con l'abl. da Tib. 2, 5, 87 *madidus Baccho* (sul nuovo impulso dato da Tibullo all'uso di *madere* e *madidus* per l'ubriachezza cf. Murgatroyd 1994, 220-221); poi Lucan. 10, 396 *plenum epulis madidumque mero* [*sc. Caesarem*]; Apul. *met.* 2, 31, 1 *compotores vino madidi*. Il riferimento qui è a Lucan. 10, 396 (vd. nota precedente) da cui è ripresa la iunctura *mero madidus* (cf. Berti 2000, 278: altrove solo in Rut. Lup. 2, 7 e Claud. *Stil.* 3, 368). G., però, scompone il sintagma riferendo l'abl. *mero*, postposto al verso successivo, anche a *blaesius* e *titubantibus*, per enfatizzare gli effetti dell'ebbrezza sugli Egiziani.

blaesius atque mero titubantibus:

i termini mostrano gli ebbri Ombiti balbettanti e traballanti, secondo la sintomatologia tipica degli ubriachi dalla parola e dal passo incerti (cf. e.g. Sen. *epist.* 83, 21 *adice illam ignorationem sui, dubia et parum explanata verba, incertos oculos, gradum errantem [...]*; 27 *temptantur pedes, lingua non constat*). In latino *blaesius*, prestito dal greco, si specifica per indicare i difetti di pronuncia (McKeown 1998, 123, *ad* Ov. *am.* 2, 6, 24). L'agg. è esclusivamente poetico e raro: solo 3 volte in Ovidio e 3 in Marziale, *hapax* in G. Per l'incespicare della parola a causa del vino, oltre a Mart. 9, 87, 1-2 *septem post calices Opimiani / denso cum iaceam triente blaesius*, cf. in particolare Ov. *ars* 1, 598 *fac titubet blaesio subdola lingua sono* [*sc. nimio mero*]. G. sembra sciogliere la densa immagine ovidiana che fa *titubare* la lingua per attribuire alle parole l'andamento incerto dell'ubriaco (ripresa anche da Sen. *epist.* 114, 22 *quomodo in vino non ante lingua titubat quam mens cessit oneri*). Questa semplificazione del verso dell'*ars* si realizza sempre nel segno di Ovidio accentuando l'ebbrezza degli Egiziani sul piano dei referenti intertestuali. Nell'espressione *mero titubantibus*, infatti, si recupera l'immagine ovidiana del barcollare per il vino puro, un tratto che si caratterizza come propriamente bacchico: *met.* 3, 608 *ille mero somnoque gravis titubare videtur* [*sc. Bacchus*]; 11, 90 *titubantem annisque meroque* [*sc. Silenum*] con Bömer 1980, *ad loc.* (cf. anche *met.* 15, 331 *haud aliter titubat, quam si mera vina bibisset*, degli effetti inebrianti di una prodigiosa fonte d'acqua, e *fast.* 6, 677-678 *nec mora, convivae valido*

titubantia vino / membra movent; dubii stantque labantque pedes, di convitati resi ubriachi per un agguato); oltre Ovidio, solo in Colum. 10, 309 *et titubante gradu multo madefactus Iaccho* e Sen. *epist.* 114, 22, cit. *supra*.

48-49 inde virorum / saltatus nigro tibiae:

come nel mondo greco-romano, anche in Egitto musiche e danze cultuali, a cui potevano partecipare attivamente anche gli uomini, erano una componente delle cerimonie religiose (cf. Lloyd 1994², 223; 273-275 con ulteriore bibliografia): Hdt. 2, 60, 1 αἱ μὲν τινὲς τῶν γυναικῶν κρόταλα ἔχουσαι κροταλίζουσι, οἱ δὲ αὐλέουσι κατὰ πάντα τὸν πλόον, αἱ δὲ λοιπαὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες ἀεῖδουσι καὶ τὰς χεῖρας κροτέουσι (feste per Artemide a Bubastis: cf. *ad* 47-48); 2, 48, 2; con una deformazione del rituale in baccanale vd. Strab. 17, 1, 17 (c 801) πᾶσα γὰρ ἡμέρα καὶ πᾶσα νύξ πληθύνει τῶν ἐν τοῖς πλοιαρίοις καταυλουμένων καὶ κατορχουμένων ἀνέδην μετὰ τῆς ἐσχάτης ἀκολασίας καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν (festa per Serapide a Canopo; cf. *ad* 43-44; 46); ma anche 17, 1, 44 (c 814) ἔν δὲ τῇ Ἀβύδῳ τιμῶσι τὸν Ὅσιριν: ἐν δὲ τῷ ἱερῷ τοῦ Ὀσίριδος οὐκ ἔξεστιν οὔτε ὠδὸν οὔτε ἀὐλητὴν οὔτε ψάλτην ἀπάρχεσθαι τῷ θεῷ, καθάπερ τοῖς ἄλλοις θεοῖς ἔθος; Plin. *nat.* 8, 185; Claud. *carm.* 8, 574-576 *nilotica sistris / ripa sonat Phariosque modos Aegyptia ducit / tibia*; per canti rituali egiziani a Roma cf. Tib. 1, 7, 27-28. La presenza di musica orientale e danze lascive, d'altra parte, non era estranea ai conviti romani da tempo (cf. Liv. 39, 6, 9, cit. *ad* 47-51). G. aveva criticato simili immorali divertimenti offerti alle cene della Roma imperiale descrivendo i balli licenziosi che le cortigiane eseguivano ai ritmi di Cadice in 11, 162-171 (con Bracci 2014, 176-177). Per le critiche moralistiche cf. (e.g.) Sen. *dial.* 7, 11, 4 *vide hos eosdem e suggestu rosae despectantis popinam suam, aures vocum sono, spectaculis oculos, saporibus palatum suum delectantis; [...] odoribus uariis inficitur locus ipse in quo luxuriae parentatur*; Quint. *inst.* 1, 2, 8.

virorum / saltatus:

la posizione in clausola di *virorum* con l'enjambement di *saltatus* focalizza come principale elemento di sdegno il fatto che alle danze partecipassero gli uomini. La critica si appunta così sull'effeminatezza degli Egizi (vd. *infra*), secondo una strategia ampiamente sfruttata da G. nell'attacco degradante verso altre culture. Per questo tipo di critica verso gli Egiziani è emblematica la descrizione dell'atteggiamento molle del ripugnante Crispino (4, 3-4 *ae grae solaque libidine fortes / deliciae*; 1, 26-29). Lo precedono i vari riferimenti agli eunuchi del corteggio di Cleopatra, tra i quali cf. in part. Hor. *carm.* 1, 37, 9-10 *contaminato cum grege turpium*

/ *morbo virorum*, con stesso uso antifrastico di *virorum* (cf. Nisbet-Hubbard 1970, 413-414). Su questo stereotipo culturale verso i popoli greco-orientali cf. Edwards 1993, 92-97; Williams 1999, 148-149. Nella mentalità romana il ballo è un'attività femminile, praticata altrimenti dagli effeminati cinedi o da individui rammolliti, come il pantomimo che a letto si rivela essere un Priapo in 6, O, 23-26 *suspectus tibi sit, quanto vox mollior et quo / saepius in teneris haerebit dextera lumbis.* / [...] *docili Thais saltata Triphallo*; cf. e.g. anche Ter. *Ad.* 752; Lucian. *Salt.* 1-3. Si vantano di saper ballare mollemente personaggi “inopportuni” come lo scocciatore di Hor. *sat.* 1, 9, 24-25 e il *bellus homo* di Mart. 3, 63, 6 (cit. alla nota seguente). La danza maschile rientra nella stereotipa rappresentazione romana dell'effeminatezza e della dissolutezza, un costume disdicevole a cui gli uomini si lasciano andare per effetto dell'ubriachezza (o della follia) e delle gozzoviglie di un banchetto all'insegna dell'eccesso in contesti non dissimili da quello degli Egiziani: cf. (e.g.) Cic. *Mur.* 13 *Nemo enim fere saltat sobrius, nisi forte insanit, neque in solitudine neque in convivio moderato atque honesto...* (quella di “ballerino” è un'accusa frequente nelle orazioni, spec. contro il console Gabinio: vd. e.g. Cic. *Pis.* 22; Nisbet 1961, 78-79; Fantham 2013, 102-103); Hor. *sat.* 2, 1, 24-25; Ov. *fast.* 5, 337-338 *ebrius incinctis philyra conviva capillis / saltat, et imprudens utitur arte meri* (nei licenziosi *Ludi Florales*; cf. ad 50). Chiaramente contro il ballo maschile, un costume assolutamente disdicevole e vergognoso per un cittadino romano, si scaglia la letteratura moralistica (Scip. *Min. or. frg.* 30 Malcovati⁴ *eunt, inquam, in ludum saltatorium inter cinaedos virgines puerique ingenui...* [ap. Macr. *Sat.* 3, 14, 7]; Cic. *off.* 1, 150; Sen. *contr.* 1, praef. 8 *cantandi saltandique obscena studia effeminatos tenent*; Sen. *dial.* 9, 17, 4; Macr. *Sat.* 3, 14, 4-9; 15). Anche se l'uso del raro sostantivo *saltatus* facesse riferimento a un tipo di danza “nobile” (la prima attestazione è a proposito dei Sali: Liv. 1, 20, 4 *cum tripudiis sollemnique saltatu*; ma cf. Ov. *met.* 14, 637, di Satiri, con Bömer 1986, 204; Sen. *Tro.* 782 *barbarica prisco templa saltatu coles*, danza in contesto sacro, di cui non è chiaro il genere: Fantham 1982, 318-319; Keulen 2001, 405-406), l'uso sarebbe ironico, poiché, come chiarisce il contesto e il riferimento alle melodie dei flauti, G. ha in mente delle riprovevoli danze lascive.

nigro tibicine:

evocata nel testo dalla figura del *tibicen*, la seducente musica nilotica era in voga a Roma, come mostrano Ov. *ars* 3, 317-318 *et modo marmoreis referant audita theatris / et modo Niliacis carmina lusa modis*; Mart. 3, 63, 5-6 [*sc. bellus homo es!*] *cantica qui Nilī, qui Gaditana susurrat, / qui movet in varios brachia volsa modos* (con Fusi 2006, 408) e, soprattutto, Prop. 4, 8, 39-40 *Nile, tuus tibicen*

erat, crotalistris †phillis † / et facilis spargi munda sine arte rosa. Con la specifica menzione di un flautista egizio, Properzio attesta il successo di queste figure, comunemente documentate nelle testimonianze papiracee dal III sec. a.C. al III d.C. (cf. anche Tac. *ann.* 14, 60 *Eucaerus, natione Alexandrinus, canere tibiis perdoctus*; 14, 61; Hutchinson 2006, 197; Fedeli 2015, 1059-1060; Courtney 2013², 530-531, con bibliografia). Per la conoscenza e diffusione della musica e dei musicisti egiziani a Roma cf. Wille 1967, 312-313; 576-577. La presenza di servi neri era frequente nei banchetti romani: cf. Dunbabin 2003, 58 e fig. 28; 149; 156, per attestazioni iconografiche.

Anche questo dettaglio sonoro, quindi, si inserisce nella costellazione di elementi egiziani e al contempo (ormai) romani indice di dissolutezza: l'“invasione” nella capitale delle nuove tendenze orienteggianti della musica era stata oggetto di polemica in 3, 62-65 *iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes / et linguam et mores et cum tibicine chordas / obliquas nec non gentilia tympana secum / vexit* (cf. Wille 1967, 312-313; Manzella 2011, 128-129, con osservazioni sul singolare collettivo *tibicen* e la provenienza prevalentemente greco-orientale dei flautisti). Si pensi poi al costante accompagnamento musicale proposto nella *Cena Trimalchionis* (cf. Rosati 1983, 217). Così era stata oggetto di critica, più in generale, nel moralismo romano: come contro la danza, contro la frequentazione dei giovani di nascita libera di scuole di musica si era espresso Scipione Emiliano Africano [*ap.* Macr. *Sat.* 3, 14, 7] (cf. nota precedente). L'avversione verso certe tendenze musicali ritenute effeminate è anche in Quint. *inst.* 1, 10, 30. Le leggere melodie dei flauti egizi saranno poi soppiantate dal suono roboante della *tuba* (52) che sancisce l'inizio della battaglia e il passaggio a uno stile di stampo prettamente epico-guerresco (cf. *ad* 52).

49-50 qualiacumque / unguenta et flores multaeque in fronte coronae:

unguenti, fiori e corone sono tipici elementi del lusso orientale, criticati a Roma proprio in quanto costume d'importazione (e.g. Val. Max. 2, 6, 1 *primosque Ionas unguenti coronarumque in convivio dandarum et secundae mensae ponendae consuetudinem haud parva luxuriae iritamenta repperisse*; Plin. *nat.* 21, 3-12, spec. 11; Plut. *Quaest. conv.* 3, 1, 1 [*mor.* 645d-646a]). Queste però erano ormai anche componenti canoniche della tradizione simpotica greco-romana, che nelle satire vengono più volte richiamate per i conviti della capitale, generalmente proprio in relazione ai loro eccessi: 5, 36 *coronati... bibebant* (con Santorelli 2013, 84); 6, 297 (cit. *ad* 47-48); 303 *cum perfusa mero spumant unguenta Falerno*; 9, 128-129 *dum bibimus, dum sarta, unguenta, puellas / poscimus* (con Bellandi 2021, 247-249); 11, 122 *unguenta atque rosae* (con Bracci 2014, 149). Cf.

e.g. Pl. *As.* 803-804; Lucr. 4, 1132 *pocula crebra, unguenta coronae sarta parantur*; Hor. *carm.* 2, 3, 13-14 *huc vina et unguenta et nimium brevis / flores amoenae ferre iube rosae*; Ov. *fast.* 5, 341-345 *nulla coronata peraguntur seria fronte, / nec liquidae vincitis flore bibuntur aquae; / [...] Bacchus amat flores: Baccho placuisse coronam* (e vd. i vv. 337-338, cit. ad 48-49); Mart. 10, 20, 19-20; altri esempi in Mayor 1901-1900⁵, 202 (ad 11, 122); Nisbet-Hubbard 1978, 61.

Traspare, ancora una volta, il banchetto di Cesare alla reggia di Cleopatra con le corone di foglie di nardo e di rose (Lucan. 10, 164-165 *accipiunt sertas nardo florente coronas / et numquam fugiente rosa*) che seguono la menzione del vino (160-164; cf. ad 47 *madidis*) e sono subito associate ai profumi di cui sono cosparse le chiome (165-168 *multumque madenti / infudere comae quod nondum evanuit aura / cinnamon, externae nec perdidit aera terrae / advectumque recens vicinae messis amomon*). Esaltati da Lucano in un elaborato costrutto che ne accentua il pregio esotico (Berti 2000, 156-160), in G. gli *unguenta* sono invece genericamente indicati con *qualiacumque* (49; cf. ad 47-51). L'indefinito porta con sé un accento spregiativo legato non solo allo scarso valore degli unguenti (Mayor 1901-1900⁵ e Courtney 2013², ad loc.: «they have to use inferior [...] perfumes»), ma soprattutto alla loro scelta non selezionata (cf. 3, 230; 8, 60; 13, 56 e 89), che implicitamente ne suggerisce anche l'impiego smodato (sulle clausole polisillabiche, qui con valenza ironica, cf. ad 4). In linea con l'uso postclassico, G. ricorre spesso agli indefiniti relativi *quicumque* o *qualiscumque* al posto degli indefiniti assoluti *quivis* o *quilibet*: (e.g.) 3, 156 *pueri quocumque ex fornice nati*; 230; 6, 341; 412 *quocumque in trivio*; 13, 56; 89; 14, 42 (cf. HS, 201-202; Traina-Bertotti 2003³, 174 e, in riferimento a G., Manzella 2011, 244; Dimatteo 2014, 94).

I profumi sono simbolo di lusso orientale, merce di pregio (14, 204), con una forte carica sensuale (Gowers 1993, 236 ss.), che G. associa ripetutamente in senso dispregiativo all'effeminato mondo greco-orientale (8, 113 *unctam... Corinthon*; 159-160 *obvius adsiduo Syrophoenix udus amomo / currit*; cf. Dimatteo 2014, 112-113), e specificamente a quello egiziano con il lapidario attacco a Crispino che trasuda amomo fin dalla mattina (4, 108 *et matutino sudans Crispinus amomo*). Sull'Egitto come terra di profumi (Plin. *nat.* 13, 26 *cetero terrarum omnium Aegyptus accommodatissima unguentis*) si vedano i passi in Mayor 1901-1900⁵, 372 e la bibliografia in Courtney 2013², 531; per le critiche agli *unguenta* cf. Citroni Marchetti 1991, 72; 235-237.

50 multae... in fronte coronae:

è stato individuato un problema testuale nell'attributo *multae* riferito a *coronae*, relativamente al quale Courtney 2013², *ad loc.* nota: «*multae* seems a weak epithet». La prima proposta di correzione è stata avanzata da Watt 1996, 288-299, che accoglie l'osservazione di Courtney e presenta altre due (presunte) difficoltà: (1.) la necessità in luogo di *multae* di un epiteto dispregiativo che faccia proseguire il tono sprezzante impostato da *nigro* e *qualiacumque*; (2.) la necessità di stabilire una relazione chiara tra *flores* e *coronae*. Propone quindi di leggere *flores simulatae in fronte coronae* «indifferent flowers in what purported to be a garland» (supplisce un *qualescumque* riferito a *flores* da *qualiacumque* e intende *simulatae... coronae* come gen. sing.). La proposta non sembra condivisibile considerato che non è necessario stabilire un preciso legame sintattico di *flores*, al secondo posto nel *tricolon* del v. 50, con *unguenta* e *coronae*. Come emerge dai passi alla nota precedente e, soprattutto, dal confronto con 11, 122 *unguenta atque rosae*, gli elementi del corredo simposiale sono spesso semplicemente giustapposti con una funzione puramente evocativa dell'atmosfera del banchetto. I fiori qui possono indicare sia quelli usati per le corone (più elaborate di quelle di sole foglie: Hor. *carm.* 1, 38, dove sono indicate come lusso propriamente orientale, vd. Nisbet-Hubbard 1970, 425-426; cf. *e.g.* anche 2, 11, 14-15 *rosa / canos odorati capillos*; di una varietà "egizia" parla Plin. *nat.* 21, 3) sia quelli sparsi nei banchetti sulle mense o sui convitati (*e.g.* Hor. *carm.* 1, 36, 15 *neu desint epulis rosae*; Prop. 4, 8, 40, cit. *ad* 48-49, rispettivamente con Nisbet-Hubbard 1970, 405 e Fedeli 2015, 1059; Ov. *fast.* 5, 335-336 *tempora sutilibus cinguntur tota coronis, / et latet iniecta splendida mensa rosa*; 360 *in mensas ut rosa missa solet*; cf. anche Nisbet-Rudd 2004, 348, *ad* Hor. *carm.* 3, 29, 3).

Così pensa anche Nisbet 1999, 230 che ritiene comunque *multae* corrotto, condividendo la prima difficoltà presentata da Watt. Suggerisce quindi di rafforzare la climax del tono dispregiativo dei versi con un aggettivo al nominativo da concordare con *coronae* proponendo *mutilae*: «the adjective would be the opposite of *tonsae* and similar words that are applied to neatly clipped garlands and shrubs». L'intervento risulta ben poco convincente dal punto di vista semantico. Se riteniamo valida la considerazione sulla necessità di una nota sprezzante, questa in realtà potrebbe essere veicolata dallo stesso *multae*: la molteplicità e sovrabbondanza delle corone potrebbe proporsi di per sé come un altro segno della tendenza all'eccesso degli Egiziani. Non crea un particolare ostacolo il fatto che nelle altre attestazioni del nesso non sia presente un'idea di eccesso inappropriato, indicando semplicemente il gran numero di ghirlande offerto come pegno d'amore o votivo: Ov. *rem.* 32 *et tegat ornatas multa*

corona fores; met. 14, 315 aede sacra positum multisque insigne coronis [sc. signum]; fast. 6, 792 hic ubi fit docta multa corona manu.

Se giudichiamo comunque corretta l'impressione di Courtney che *multae* sia un attributo "debole", una congettura alternativa a quelle proposte da Watt e Nisbet potrebbe essere l'agg. *molles*. Il nesso *molles coronae* è impiegato in riferimento a Bacco in Ov. *met. 3, 555 sed madidus murra crinis mollesque coronae* (peraltro, trovandosi nel discorso di Penteo, è un elemento connotato in senso dispregiativo). La ripresa del sintagma sarebbe un ulteriore tassello della caratterizzazione "bacchica" di stampo ovidiano data da G. alle feste egizie (cf. *ad 48 blaesius atque mero titubantibus*). *Mollis* è epiteto non inusuale delle ghirlande: è riferito a *serta* anche in Verg. *Aen. 7, 488*; Tib. 1, 7, 52; 2, 2, 6; Prop. 3, 1, 19 (simbolico della poesia elegiaca); Ov. *fast. 5, 340* (cit. *infra*); Stat. *silv. 2, 7, 15* (cf. *ThLL VIII, 1371, 49-52*). Altrimenti, piuttosto che pensare a un aggettivo da riferire a *coronae*, si può pensare a un aggettivo da concordare con *fronte*. Al posto di *multae* si potrebbe proporre quindi l'ablativo singolare *uncta*. L'aggettivo, impiegato in modo sprezzante da G. in riferimento a Corinto (cit. *ad 44-45 e 49-50*), isolerebbe un altro dettaglio della dissolutezza degli Egiziani, anche un po' disgustoso poiché in genere sono i capelli a essere unti d'oli (e.g. Hor. *carm. 1, 29, 7-8 puer quis ex aula capillis / ad cyathum statuatur unctis*; Ov. *fast. 5, 340 habent unctae molliaserta comae*; vd. anche Hor. *carm. 2, 11, 16-17 Assyriaque nardo / potamus uncti*; Ov. *epist. 21, 161 saepe coronatis stillant unguenta capillis*; diverso l'uso dell'aggettivo riferito al capo, ma in senso traslato in Catull. 10, 11 *cur quisquam caput unctius referret*). Creerebbe una ripresa nella seconda metà del verso del motivo dei profumi espresso da *unguenta* (anche con un'allitterazione e figura etimologica all'inizio dei due emistichi: *unguenta... uncta*), che è un aspetto insistito pure nel sottostante modello lucaneo (cf. nota precedente). Entrambi gli interventi proposti consentirebbero di mantenere la struttura trimembre coordinata per polisindeto di *unguenta, flores e coronae*.

51 hinc ieiunum odium:

un singolo e lapidario emistichio contrappone icasticamente l'odio che attanaglia gli invidiosi Tentiresi alla lunga descrizione dell'esuberante atmosfera di gioia e abbondanza che regna tra gli Ombiti in festa (38-50). Il nesso riprende e dà senso concreto al motivo dell'*odium immortale* (cf. *ad 34*), connotando ora l'odio della sola Tentira come *ieiunum*. L'agg., propriamente da riferire ai cittadini, personifica l'*odium* (sull'enallage personificante cf. *ad 43*) e gioca sul suo significato letterale di 'digiuno' e il suo senso metaforico di 'avidio, bramoso'. *Ieiunus* assume questa seconda accezione quando è applicato a sentimenti o disposizioni d'animo, con senso

analogo all'italiano 'famelico': cf. Santorelli 2013, 60-61, *ad* 5, 10 *ieiuna fames*, dove si trova la stessa ambivalenza semantica; inoltre, (*e.g.*) Lucr. 4, 876 *expletur ieiuna cupido*; Plin. *nat.* 10, 8 *ieiunae semper aviditatis [sc. aquila]*; Oros. *hist.* 7, 5, 3 *de tranquillitate generali feritas ieiuna [sc. Caligulae] conqueritur* (*TbIL* VII.1, 252, 45-51). L'odio dei Tentiresi è tanto più 'bramoso' di abbattersi contro i vicini perché – nel senso più letterale – è 'digiuno' delle gioie del loro banchetto. Il sintagma *ieiunum odium*, attraverso l'attribuzione all'odio di un epiteto caratteristico della fame, condensa in una concisa unità concettuale due idee diverse (fame e odio) ed esprime sintatticamente l'incapacità attribuita agli Egiziani di distinguere i due impulsi. L'idea sarà espressa esplicitamente ai vv. 130-131 *in quorum mente pares sunt / et similes ira atque fames* (cf. *ad loc.*; Schmitz 2000, 115-116). Motivati dall'ira, infatti, commettono un atto di antropofagia, ammissibile solo se motivato dalla fame (sarà il caso dei Vasconi cf. *ad* 102; 120). In virtù di questa equiparazione, inoltre, è probabile che dietro al nesso agisca il modello della personificazione della Fame in Ov. *met.* 8, 791 *ieiuna Fames* (chiaramente imitata in 5, 10, cit. *supra*): mentre nella storia di Erisittone la fame digiuna conduce all'esito estremo dell'autofagia, qui l'odio digiuno porta a quello dell'antropofagia (sulla presenza del modello del mito di Erisittone cf. *ad* 79-80).

La chiosa, quindi, sancisce la degradazione satirica del motivo dell'*odium immortale*: l'irreparabile avversione tra i due popoli alla base del conflitto religioso, qualificata dall'astratto *immortalis*, si scatena in una lotta nel momento in cui diviene un'ira "di pancia", una collera viscerale riconducibile al basso impulso fisiologico della fame e che richiede una soddisfazione concreta (sull'attacco istintuale e "passionale" dei Tentiresi cf. *ad* 38-44). Questa motivazione assume così un valore prolettico rispetto all'epilogo dell'episodio: l'odio sarà saziato quando verrà divorato uno dei combattenti (cf. *ad* 77-92). Ancora una volta, quindi, un elemento usato in senso figurato avrà un'effettiva realizzazione negli eventi narrati (cf. *ad* 34 *numquam sanabile vulnus*). Considerato poi che sarà uno dei Tentiresi a essere mangiato, retrospettivamente il loro odio digiuno si tinge di macabro humour.

51-76:

la descrizione della battaglia tra Ombi e Tentira si colloca al centro del racconto della storia egiziana (33-92). Ellitticamente non viene narrato il momento in cui i Tentiresi si introducono nella città avversaria cogliendo di sorpresa gli Ombiti (cf. *ad* 38-44; 47), ma i due popoli vengono descritti già schierati l'uno di fronte all'altro e pronti alla carica. Dopo un preliminare scambio di insulti, si scontrano in una lotta confusa e violenta, cadenzata dal

cambiamento delle armi impiegate, che scandiscono la narrazione in tre stadi: dalle mani nude (51-62) si passa ai sassi (62-71) e, infine, alle spade e alle frecce (72-76). Questi passaggi corrispondono a un progressivo inasprimento dello scontro che, iniziato come una zuffa (52 *rixa*), diviene un assalto più feroce (62 *acrior impetus*) e si trasforma poi in una battaglia vera e propria (74 *pugna*), in cui gli Ombiti, a questo punto dotati di armi “canoniche” (*ferrum, sagittae*), mettono in fuga i Tentiresi, rimasti invece disarmati.

Considerando gli strumenti a cui gli Egiziani ricorrono nei tre stadi e i cambiamenti nella tipologia di combattimento, il conflitto, in piccolo, si sviluppa secondo le fasi suggerite nella descrizione dell’evoluzione dei mezzi di offesa in Lucr. 5, 1283-1286 *arma antiqua manus ungues dentesque fuerunt / et lapides et item silvarum fragmina rami, / et flamma atque ignes, postquam sunt cognita primum. / posterius ferri vis est aerisque reperta*. I primitivi usavano mani e denti, sassi e clave nella lotta contro le fiere (cf. Lucr. 5, 966-968); poi seguirono le guerre tra gli uomini, in cui, dopo la scoperta del fuoco e il ritrovamento dei metalli, vennero impiegate armi prima di bronzo, poi di ferro (cf. Lucr. 5, 1289-1296). In ambito satirico il passo di Lucrezio era già stato rielaborato nell’*excursus* sulla storia della civilizzazione di Hor. *sat.* 1, 3, 99-102: *cum prorepserunt primis animalia terris, / mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter / unguibus et pugnis, dein fustibus atque ita porro / pugnabant armis, quae post fabricaverat usus* (Perelli 1966-1967, 167; Gowers 2012, 138 «[an] obvious pastiche of Lucretian sentiments and language»). Anche Orazio distingue tre fasi: inizialmente gli uomini combattevano disarmati, ricorrendo alla sola forza fisica, poi passarono ad armi rudimentali e, infine, con l’esperienza si dotarono di armi più evolute. G. propone, in forma destrutturata, la medesima progressione presente nei due antecedenti: a un momento di mischia confusa, in cui la lotta avviene a mani nude o con il lancio di pietre, segue un salto apparentemente in avanti di una delle due tribù, che ricorre ad armi più sofisticate. L’altra fazione, invece, rimane disarmata o tutt’al più fornita di pietre e quindi, trovandosi in uno stadio “precedente” e più primitivo, viene messa in fuga (cf. Lucr. 5, 1291-1292; *ad* 72-76).

In Lucrezio – e poi in Orazio – nel cambiamento dei mezzi d’offesa utilizzati è implicita l’idea di uno sviluppo di civiltà per cui le acquisizioni culturali, in questo caso specificamente tecnologiche, comportano un processo di incivilimento. Nella satira 15, invece, un’evoluzione delle arti banausiche non corrisponde a un’evoluzione sul piano dello sviluppo sociale. Secondo il costante rovesciamento delle aspettative che caratterizza lo svolgimento della battaglia, l’uso di armi che pertengono a una fase “civilizzata” della storia dell’uomo non diviene il mezzo attraverso cui gli Egiziani si affrontano in uno scontro evoluto,

abbandonando i loro *mores* primitivi. La popolazione che sembra progredire nelle tecniche non mostra alcun tipo di emancipazione dalla ferinità di cui le due tribù sono emblema; anzi, la parte che ricorre alle armi è proprio quella che si rivela più disumana e bestiale, arrivando a divorare cruda la carne di un guerriero caduto (cf. *ad* 81-83). Sull'evoluzione degli strumenti bellici in questo passo cf. Perilli 2019, 235-237. Il primitivismo è uno dei tratti fondamentali che connota gli Egiziani nella satira 15, soprattutto in virtù dell'atto di cannibalismo attorno a cui ruota la narrazione, e il confronto con Lucrezio mette bene in luce come il poeta voglia sottolinearlo anche a livello di referenti letterari. Gli Egiziani non solo intraprendono una battaglia spinti dalla fame e combattono ferocemente a mani nude, ma non sembrano in grado di "evolvere" dalla ferinità che li contraddistingue nemmeno quando sarebbero dotati degli strumenti per farlo. Sulla caratterizzazione degli Egiziani vd. introduzione § 2.

51-54:

lo scontro comincia con la presentazione di due sensazioni sonore: gli insulti che gli Egiziani si rivolgono a vicenda risuonano come trombe militari e le due parti si avventano l'una contro l'altra levando grida belliche. I due popoli, però, non combattono con le armi, ma a mani nude: è la prima delle tre fasi della battaglia (52 *rixae*; cf. *ad* 51-76).

51-52 sed iurgia prima sonare / incipiunt; animis ardentibus haec tuba rixae:

sed, senza valore avversativo, segna la ripresa del racconto dopo la digressione sulla festa (su questo uso di *sed* cf. *ad* 38). Il medesimo schema narrativo, articolato attorno ai tre motivi strutturali dell'ubriachezza, degli insulti preliminari e della lotta a mani nude o con armi di fortuna, viene adottato anche nella descrizione di una rissa notturna in 3, 278-301 e di una zuffa simpotica in 5, 24-29: un alterco, causato dallo stato di ebbrezza di una delle parti o di entrambe, inizia con uno scambio di insulti, preludio del decorso che il litigio avrà, e degenera in un violento scontro fisico. Al pari di *iurgia prima*, in 3, 288 sono dette proletticamente *proboemia rixae* le offese gratuite che un ubriaco insonne rivolge a un malcapitato passante, un puro pretesto per attaccare briga e soddisfare lo smanioso desiderio di fare a botte con qualcuno (3, 289). In 5, 26-29 gli insulti preannunciano e danno inizio a una paradossale battaglia a colpi di fiaschi e boccali tra gli ebbri clienti invitati al banchetto del patrono Virrone: *iurgia proludunt, sed mox et pocula torques / saucius et rubra deterges vulnera mappa, / inter vos quotiens libertorumque cohortem / pugna Saguntina fervet commissa lagona*. Mentre nelle satire 3 e 5 è la parte che attacca a essere ubriaca, nella satira 15 lo sono coloro che vengono attaccati (cf.

ad 47-48). La variazione trova ragione nella situazione propriamente bellica descritta: si tratta della scelta strategica di attaccare il nemico quando non è in grado di difendersi a causa dell'ebbrezza (cf. ad 47 *facilis victoria*). In questo caso, d'altra parte, il vino sembra fomentare anche gli animi di chi subisce l'attacco (cf. Ov. *ars* 1, 591-593, cit. ad 47).

Un simile crescendo dal confronto verbale a quello fisico è una progressione "fissa" (Quint. *inst.* 5, 10, 71 *ut sunt autem tria tempora, ita ordo rerum tribus momentis consertus est: habent enim omnia initium, incrementum, summam, ut iurgium, <rixa,> deinde caedes*). È ricorrente nelle descrizioni storiografiche dell'improvviso insorgere di tumulti spontanei, qui richiamate e adattate alla situazione egiziana: cf. (e.g.) Liv. 38, 33, 6-10; Tac. *hist.* 1, 64, 2 *iurgia primum, mox rixa inter Batavos et legionarios, dum his aut illis studia militum adgregantur, prope in proelium excarsere*, ann. 14, 17, 1 *quippe [sc. Nucerini et Pompeiani] oppidana lascivia in vicem incessentes probra, dein saxa, postremo ferrum sumpsere, validiore Pompeianorum plebe, apud quos spectaculum edebatur* (cf. 63 *saxa* e 73 *ferrum*). Per le analogie sia lessicali che contestuali è di particolare interesse l'ultimo confronto: in occasione dei giochi gladiatori tenutisi nel 59 d.C. a Pompei, una zuffa di poco conto (*levi contentione*) tra i cittadini di Pompei e quelli di Nocera si trasformò in una lotta efferata (*atrox caedes*). Come nel caso degli Egiziani, si tratta di una rissa tra abitanti di città vicine, con un analogo decorso (dagli insulti si passa prima alle pietre e poi alle armi) e risultati parimenti cruenti (*multi e Nucerinis trunco per vulnera corpore*).

52 animis ardentibus:

l'immagine degli animi infervorati riattiva il campo metaforico del fuoco proprio delle scene epiche di battaglia, anticipato all'inizio dell'episodio egiziano (cf. ad 35; inoltre, ad 28). In particolare per l'ira che divampa tra i combattenti inferociti in due scontri epici irregolari cf. Ov. *met.* 5, 41 e 12, 240 (cit. ad 35 e vd. nota ad 53-54). Sul nesso cf. Urech 1999, 194. Sul vino che fomenta alla rissa cf. ad 47; 51-52.

tuba rixae:

cf. 3, 288 *proboemia rixae* (su cui vd. ad 51-52). Il sintagma si aggiunge all'attributo *prima* nell'indicare metaforicamente la funzione proemiale degli insulti. La *tuba*, propriamente lo strumento con cui nelle battaglie viene dato il segnale d'attacco e, per metonimia, il segnale stesso, nelle satire ricorre già in contesto metaforico e con esplicito richiamo all'epica in 1, 168-169 *tecum prius ergo voluta / haec animo ante tubas* (con Stramaglia 2008, 113-114). La funzione del trombettiere di suonare la carica è menzionata, sempre con riferimento all'epica,

in 14, 241-243. *Tuba* nel medesimo senso figurato di “segnale di inizio” si trova già in Cic. *fam.* 6, 12, 3 *tibi...quam illi appellant tubam belli civilis* (cf. anche *Att.* 11, 12, 1; *Phil.* 7, 3). Come termine di paragone per una voce che incita a combattere, invece, in Verg. *georg.* 4, 71-72 *Martius ille aeris rauci canor increpat et vox / auditur fractos sonitus imitata tubarum*. In contrapposizione con questo passo, l'uso della tromba sarà ricordato al v. 157 (cf. nota *ad loc.*).

Sconosciuto agli eroi omerici (ma noto al tempo della composizione dei poemi e, difatti, menzionato in una similitudine in *Il.* 18, 219-220: cf. Edwards 1991, 172), lo squillo delle trombe ad annunciare lo scatenarsi della battaglia diviene un distintivo elemento dell'epos romano, in cui ha una lunga tradizione risalente a Ennio (celeberrimo *ann.* 451 Skutsch *at tuba terribili sonitu taratantara dixit*, con Skutsch 1986², 280 e 608; inoltre, cf. *e.g.* Verg. *Aen.* 7, 628 *signaque ferre inuat sonitusque audire tubarum*). Contrapposto alle melodie lievi dei flauti al banchetto degli Egiziani (cf. *ad* 48-49 *nigro tibicine*), il suono possente della *tuba* sul piano narrativo ha la funzione di segnalare l'inizio di una sezione di argomento bellico e, in quanto metafora per la composizione di poesia epica (le cui prime attestazioni si devono a Marziale: 8, 3, 22; 8, 55, 4; 10, 64, 4; 11, 3, 8), diviene un indizio dello stile epicheggiante che sarà adottato nella descrizione della battaglia. Sulla *tuba* come simbolo codificato dell'epos (specificamente latino) e sull'uso connotativo che ne viene fatto a partire dall'età flavia cf. Barchiesi 2001, 343-348, ai confronti proposti si aggiunga Val. Fl. 1, 268-269; Claud. 1, 198. Qui ovviamente però non suona una tromba militare romana. La metafora dei *iurgia* che assolvono la funzione della *tuba* – emblematicamente posta all'inizio dello scontro – permette su questo dettaglio un contrasto satirico che fin da subito richiama e al contempo nega il modello epico (cf. *ad* 65-68). L'abbassamento parodico è esaltato ulteriormente dalla giustapposizione in clausola di *tuba a rixa*, termine sconosciuto all'epica (un'unica attestazione del participio *rixantes* in Lucr. 6, 1281): non si preannuncia un *bellum* o un *proelium*, quindi una grande battaglia, ma una zuffa disordinata.

53 dein clamore pari concurritur:

le due parti si avventano contemporaneamente all'assalto levando grida, secondo una tattica comune: cf. (*e.g.*) Sall. *Catil.* 60, 1-2; Liv. 6, 8, 2 *procurrunt pariter omnes clamore sublato*; Verg. *Aen.* 11, 609-10 *subito erumpunt clamore furentisque / exhortantur equos*. Per il *clamor* e l'accorrere convulso della folla come elementi evocativi di un clima di battaglia parodicamente epico cf. Hor. *sat.* 1, 9, 77-78 *clamor utrimque, / undique concursus* (Fraenkel 1957, 118; Fedeli 1994, 507).

Concurrere, in assonanza fonosimbolica con *clamor*, è verbo del linguaggio militare che indica l'andare all'attacco (*TbIL* IV, 110, 63-81). La collettività dell'azione è espressa efficacemente attraverso l'uso del prefisso *con-* e del presente impersonale tipico della prosa storica (cf. *Bell. Alex.* 40, 1; *Sall. Jug.* 53, 2 *deinde ubi propius ventum est, utrimque magno clamore concurritur*; *Liv.* 38, 40, 11 *utrimque in medium concurritur, et inordinatum pluribus simul locis proelium conseritur*). Ha due attestazioni anche in poesia, sempre in contesti "marziali": *Verg. georg.* 4, 78 [*sc. apes*] *erumpunt portis; concurritur, aethere in alto / fit sonitus*; *Hor. sat.* 1, 1, 7 *militia est potior. quid enim? concurritur*. Lo stile asindetico si adatta alla narrazione di una battaglia, e l'alternanza tra personale e impersonale rende la sequenza più vivida.

clamore:

il grido di guerra lanciato al momento dell'attacco, come la *tuba*, è un elemento proprio della tradizione epica: (e.g.) *Hom. Il.* 3, 2 *Τρῶες μὲν κλαγγῆ τ' ἔνοπῆ τ' ἴσαν*; 4, 436; 15, 312-313 (Seymour 1908, 573-574); *Enn. ann.* 428 Skutsch *tollitur in caelum clamor exortus utrimque*. Facendo seguire ai metaforici squilli di tromba il *clamor*, G. riprende una movenza tipica delle descrizioni dello scoppio delle battaglie dove il *clamor* segue spesso la sonorità della *tuba*: *D.S.* 15, 55, 3; *Liv.* 30, 33, 12 *tubae cornuaque ab Romanis cecinerunt, tantusque clamor ortus* (sul valore incipitario del *clamor* in Livio vd. Paul 2015). L'importanza di questi due suoni per incoraggiare i compagni e spaventare i nemici all'inizio della battaglia è ricordata da *Caes. civ.* 3, 92, 5 *neque frustra antiquitus institutum est, ut signa undique concinerent clamoremque universi tollerent; quibus rebus et hostes terreri et suos incitari existimaverunt* (cf. Wickert 1930, 456; Malavolta 1996, 170-171). In particolare, l'associazione di *tuba* e *clamor* diviene un tipico motivo proemiale delle battaglie virgiliane, dove introduce l'inizio o la ripresa di una narrazione propriamente guerresca dopo una sezione di tono diverso (cf. Baldo 1993, 193 n. 110). Nella notte della distruzione di Troia le grida e gli squilli di trombe che risuonano per la città segnano l'inizio della resistenza di Enea in seguito alla profezia di Ettore (*Aen.* 2, 313 *exoritur clamorque virum clangorque tubarum*) e nell'assalto dei Rutuli al campo troiano il medesimo frastuono marca la ripresa della narrazione epica dopo i pianti della madre di Eurialo (*Aen.* 9, 503-504 *at tuba terribilem sonitum procul aere canoro / increpuit; sequitur clamor caelumque remugit*). La stessa associazione ricorre nell'epica post-virgiliana: *Lucan.* 1, 578-579; 7, 273-274; *Stat. Theb.* 12, 721-722; *Val. Fl.* 7, 629; *Sil.* 12, 181. Dopo la sezione sulla festa (38-51), il *clamor* levato da Ombiti e Tentiresi, assieme all'evocazione della *tuba* (cf. *ad* 52), compendia quindi il fragore minaccioso della guerra e sublima parodicamente in uno spazio aulico ed epico le grida

disordinate delle due popolazioni egiziane: Hor. *carm.* 1, 2, 38 *quem iuvat clamor* [sc. *Martem*]; Val. Fl. 3, 84-85 *ingentes animae clamorque tubaeque / sanguineae iuvere deum*; Sil. 9, 554-555 *quamquam lituique tubaeque / vulneraque et sanguis et clamor et arma iuarent* [sc. *Gradivuum*]. Con il richiamo ai suoni dell'epos latino G. occupa letterariamente un territorio geografico sconosciuto all'epica romana assimilando a una battaglia epica una guerriglia che sarebbe più adeguata a un resoconto storico.

53-54 vice teli / saevit nuda manus:

contrariamente a ciò che il verbo *concurro* fa supporre circa la tipologia di scontro che sta per essere narrato, gli Egiziani si affrontano non con le armi, ma a mani nude. I versi presentano una ripresa di Ov. *met.* 12, 380-382 *Dorylas, qui tempora tecta gerebat / pelle lupi, saevique vicem praestantia teli / cornua*, combinata nel v. 54 con un'imitazione di Verg. *Aen.* 5, 436 (cf. *ad* 54). Posto all'inizio dello scontro, il richiamo intertestuale alla *Centauromachia* ovidiana, battaglia per eccellenza non conforme alle norme iliadiche di combattimento, specialmente nel repertorio di armi impiegate (Labate 2010, 97; 107 ss.), preannuncia – quasi programmaticamente – l'evidente “irregolarità” della lotta egizia rispetto ai canoni epici. Nella narrazione paraepica della battaglia tra Ombi e Tentira, G. infatti riecheggerà soprattutto scene dell'epos guerresco che non rispondono strettamente al paradigma omerico-virgiliano ed episodi epici marginali che non rientrano nelle canoniche descrizioni belliche di scontro campale. Sulla *Centauromachia* come paradigma del motivo della battaglia nel banchetto in relazione a questa satira cf. *ad* 40-42; 42 *positis... mensis*.

Il nesso *saevit manus* veicola un'immagine particolarmente espressiva: (1.) rendere *manus* soggetto di *saevio* consente di focalizzare l'attenzione sull'aspetto fisico e materiale dell'azione (il verbo di norma prevede un soggetto animato; con abl. strumentale in 10, 180 *saevire flagellis*; cf. e.g. Verg. *Aen.* 2, 418-419; Sen. *dial.* 5, 3, 3); (2.) la notazione psicologica associata al verbo personifica le mani, metonimia per i guerrieri disarmati. La *saevitia* degli Egiziani (cf. *ad* 115-116 *Maeotide saevior ara / Aegyptos*; 126 *hac saevit rabie imbelle et inutile vulgus*) si trasferisce ai pugni in quanto artefici dello scempio che sarà descritto nei versi successivi. In un'intensificazione della violenza del gesto, infatti, è la *saevitia* a trasformare la mano in *telum* e a fare in modo che l'assenza delle armi non comporti una mitigazione della violenza dello scontro: paradossalmente sarà proprio la *rixa* il momento più efferato di tutta la lotta (cf. *ad* 54-58). Nel verbo, quindi, si riassume il principio esplorato nell'epica secondo cui, in un assalto, gli elementi psichici possono contare più di quelli fisici e materiali: cf. Verg. *Aen.* 1, 148-150 *ac*

*veluti magno in populo cum saepe coorta est / seditio saevitque animis ignobile vulgus, / iamque faces et saxa volant, furor arma ministrat (il passo è richiamato ai vv. 62-65: cf. nota *ad loc* e *ad* 35-36); 7, 506-508 *hic torre armatus obusto, / stipitis hic gravidi nodis; quod cuique repertum / rimanti, telum ira facit (su questo episodio cf. *ad* 73); Lucan. 3, 670-671 *iamque omni fuis nudato milite telis / invenit arma furor.***

Dato che la collera incontenibile veicolata da *saevio* si concretizza violentemente in una furibonda scazzottata, si noti che il verbo è usato per esprimere la furia con cui Entello mena colpi incessanti e quasi mortali contro Darete nella scena di pugilato di Verg. *Aen.* 5, 426-472: cf. vv. 461-463 *tum pater Aeneas procedere longius iras / et saevire animis Entellum haud passus acerbis, / sed finem imposuit pugnae* (per una ripresa puntuale dell'episodio al v. 54 cf. nota *ad loc.*). Nel confronto della satira con il lessico tragico (cf. *ad* 29-31), infine, si ricordi l'uso di *saevio* per esprimere il *furor* autolesionistico con cui Edipo incrudelisce a mani nude contro il proprio corpo: Sen. *Oed.* 967-970 *haeret in vacuo manus / et fixa penitus unguibus lacerat cavos / alte recessus luminum et inanes sinus / saevitque frustra plusque quam satis est furit (è una variazione del mito, dato che, da tradizione, l'accecamento di Edipo avviene con le fibbie della veste di Giocasta: Soph. *OT* 1268-69; cf. Eur. *Phoen.* 62; segue Seneca Stat. *Theb.* 1, 71; 11, 693-694). Come già Seneca, anche G. mostra che la mano nuda, soprattutto a livello di espressività poetica, può ottenere effetti più spietati di un'arma. Per il nesso *manus saevire*, inoltre, cf. Sen. *Tro.* 113.*

nuda manus:

la lotta disarmata non è prevista dalla tradizione omerico-virgiliana che «metteva come tra parentesi, collocandolo nello spazio marginale dei giochi, il combattimento in cui l'eroe affronta direttamente avversari temibili, senza la 'mediazione' delle armi, o armi che rappresentano un semplice prolungamento della propria corporeità (il *caestus*, la clava)» (Labate 2010, 89; cf. *ad* 53-54). Si tratta, piuttosto, di una forma primitiva di scontro associata a un tempo in cui ancora non si conosceva l'uso di armi evolute: le mani, infatti, sono le armi dei primitivi uomini lucreziani (Lucr. 5, 1283-1284; imitato in Hor. *sat.* 1, 3, 101; per entrambi i passi cf. *ad* 51-76). L'agg. *nudus* qualifica questa tipologia di lotta intrapresa ricorrendo alla sola forza fisica o a elementari armi di fortuna e contrapposta a quella a mano armata: oltre a Lucr. 5, 1291-1292 *nam facile ollis / omnia cedebant armatis nuda et inerma*, si trova nella descrizione del *miles* dei tempi antichi in Prop. 4, 1, 27-28 *nec rudis infestis miles radiabat in armis: / miscebant usta proelia nuda sude* e nella narrazione sulla fine dell'età dell'oro in Sen. *Phaedr.*

544-549 *tum primum manu / bellare nuda saxaque et ramos rudes / vertere in arma: non erat gracili levis / armata ferro cornus aut longo latus / mucrone cingens ensis aut crista procul / galeae micantes: tela faciebat dolor.*

Le rare volte in cui uno scontro disarmato si verifica nell'epica, questo avviene in contesti con caratteristiche di eccezionalità relative ai personaggi o all'ambientazione del duello: l'assalto di Eurito contro Teseo nella *Centauromachia* (Ov. *met.* 12, 233-234 *vindicis ora protervis / insequitur manibus generosaque pectora pulsat*) e la *nuda pugna* tra Tideo e Polinice (Stat. *Theb.* 1, 408-427, spec. 412-413 *erectus uterque / exertare umeros nudamque lacessere pugnam*: è esplicito il richiamo all'immaginario del pugilato). Questo tipo di scontro in cui si abbandonano le armi, inoltre, può avere come esito estremo un atto cannibalico: l'episodio di Tideo che divora il capo di Melanippo (Stat. *Theb.* 8, 751-66; in part. cf. l'invettiva di Eteocle contro le azioni di Tideo: *Theb.* 9, 19-20 *nos ferrum inmite facesque: / illis nuda odia, et feritas iam non eget armis*, con Dewar 1991, 62-63; vd. *ad* 32) e il ferino e macabro *nudum certamen* descritto da Silio Italico (6, 41-53) dove un centurione romano, privato delle armi, si serve dei denti per mutilare il suo nemico, fino a divorarlo. Su questi ultimi due casi cf. *ad* 81-83, con bibliografia; su Sil. 6, 41-53, inoltre, cf. *ad* 126.

54-58:

nonostante la *rixu* avvenga senza armi, i suoi effetti sono cruenti e sono descritti con vivido espressionismo attraverso una rapida successione di immagini che raffigurano parti del corpo come slegate l'una dall'altra: mascelle contuse, nasi tumefatti, volti sfigurati, ossa che si spaccano e il sangue degli occhi sui pugni che sferrano i colpi. Come sottolinea il verbo *aspiceres* (56), tipico segnale di una digressione ecfraistica, il lettore viene invitato ad assistere a un terribile spettacolo di violenza caotica e collettiva. Nella confusione della mischia generale le ferite, in un'iperbolica moltiplicazione, sembrano non essere riportate da un singolo, ma da tutti i partecipanti (54 *paucae sine vulnere malae*; 55-56 *vix cuiquam aut nulli... nasus / integer*, 55 *toto certamine*; 56 *cuncta per agmina*). Nella scena, infatti, non si trovano personaggi ben individuabili – anzi, si insiste sull'alterazione e sulla deformazione dei volti (56-57 *voltus... dimidios*; 58 *alias facies*) – e manca una narrazione che conferisca coerenza interna e consequenzialità agli eventi: i colpi sono già stati sferrati e ora se ne passano retrospettivamente in rassegna gli effetti (cf. Vincent 2011, 253-255).

Sotto questo aspetto, i versi sembrano riecheggiare il modello descrittivo di alcuni passi lucanei, in cui, anziché fornire un nitido quadro della successione degli avvenimenti, si

accumulano immagini di orrore: i guerrieri non solo sono uccisi, ma i loro corpi sono straziati e resi irriconoscibili a formare caterve confuse (cf. *e.g.* Lucan. 2, 169-173; Narducci 1979, 51; 2002, 120 ss.). Come in questi versi, nel *Bellum civile* l'attenzione si concentra spesso sulle membra ferite e mutilate, fino a renderle quasi un soggetto slegato dalla persona fisica: è emblematico il supplizio di Marco Mario Gratidiano in Lucan. 2, 181-185 *avolsae cecidere manus exsectaque lingua / palpitat et muto vacuum ferit aera motu. / hic aures, alius spiramina naris aduncae / amputat, ille cavis evolvit sedibus orbes / ultimaque effodit spectatis lumina membris* (cf. Conte 1968, 234; per bibliografia su questo tipo di descrizione in Lucano cf. Perilli 2019, 233 nn. 1 e 2). Dal punto di vista stilistico G. estremizza grottescamente l'esempio lucaneo: sottrae alla frase anche i verbi che scandiscono le ferite inferte, lasciando le parti del corpo, colpite e sanguinanti, accostate l'una all'altra dall'andamento paratattico e prevalentemente asindetico delle proposizioni. Il corpo risulta completamente frammentato: non siamo in presenza di una totalità progressivamente scissa nei suoi elementi costitutivi, bensì di parti casualmente isolate rispetto a una totalità, peraltro non riconducibile a uno o più individui, ma a un'indistinta massa di combattenti (Perilli 2019, 233-234). Nonostante la concretezza e la crudezza di fondo che anima la rassegna dei particolari anatomici, il dettato mantiene accenti di tono elevato per proseguire il confronto con l'epica (cf. nota seguente). Altrove G., infatti, esprime in modo ancor più duro e prosaico la brutale materialità delle ferite: cf. (*e.g.*) 16, 10-12 *excussos... dentes / et nigram in facie tumidis livoribus offam / atque oculum medico nil promittente relictum*.

54 *paucae sine vulnere malae*:

in una furibonda scazzottata le mascelle non possono certo rimanere illese (cf. *e.g.* Plaut. *Amph.* 407-8; *Asin.* 371; Ter. *Ad.* 171; Apul. *met.* 2, 26; 9, 21). Prendendo in considerazione anche il primo emistichio (cf. *ad* 53-54), si osserva che il v. 54 *saevit nuda manus. paucae sine vulnere malae* è costruito sul modello di Verg. *Aen.* 5, 435-436 *erratque auris et tempora circum / crebra manus, duro crepitant sub vulnere malae*. Come nell'episodio di pugilato tra Entello e Darete in Virgilio, G. descrive gli effetti dei pugni sferrati in una lotta corpo a corpo: riprende l'uso di *manus* al singolare preceduto da agg. e seguito da cesura (semiternaria in Virgilio, semiquinaria in G.), che chiude una proposizione in *enjambement* con il verso precedente, e imita la clausola *vulnere malae* (in contesto diverso anche in Val. Fl. 6, 246-247; Sil. 7, 607). G., tuttavia, semplifica notevolmente l'immagine ispiratrice e la depaupera della notazione uditiva dello scricchiolio delle mascelle (sui precedenti di Omero e Apollonio Rodio per

questo elemento cf. Nelis 2001, 17). Venendo meno il riferimento al rumore dell'infrangersi della mascella sotto il pugno, la tipologia di ferita diviene più generica: fratture, ma anche tagli e lesioni. La formulazione della proposizione nominale *paucae sine vulnere malae*, inoltre, è prosaica (cf. 10, 112-113 *sine caede ac vulnere pauci / descendunt reges*; Cic. *Att.* 4, 3, 5 *pauci pannosi sine lanterna*; Sen. *nat.* 4b, 5, 1 [*sc. argumenta*] *pauca enim admodum sunt sine aduersario*) ed è priva del *pathos* virgiliano che permette di sentire il pugno nel momento in cui viene sferrato. Nella satira si constata semplicemente che poche mascelle sono rimaste incolumi. Nell'epica le ferite alle mascelle in battaglia non sono frequenti: si trovano colpite da oggetti contundenti con effetti analoghi a quelli dei pugni in Val. Fl. 3, 165-166 *sic dura sub ictu / ossa virum malaeque sonant* (clava di Ercole) e Sil. 9, 397 *incusso crepuerunt pondere [sc. silicis] malae* (masso); ferite con una spada in Verg. *Aen.* 9, 750-751 *et mediam ferro gemina inter tempora frontem / dividit impubisque immani vulnere malas* e Sil. 9, 607.

55 vix cuiquam aut nulli:

simile a Pers. 1, 3 *vel duo vel nemo*, variante dell'espressione colloquiale greca ἢ τις ἢ οὐδείς (Kissel 1990, 113). Si tratta di un ridondante giro di parole, lievemente ironico, per dire che quasi tutti i nasi sono stati colpiti.

nasus:

nel contesto epicheggiante il particolare dei nasi tumefatti si isola come elemento realistico-satirico. Nell'epica le ferite al naso sono relativamente rare (mai in Virgilio se non per il volto mutilato di Deifobo in *Aen.* 6, 497). Per lo più il naso viene indicato solo come il punto in cui è inferto un colpo: può essere trafitto da un'asta o una freccia oppure, nelle mutilazioni, mozzato con un'arma da taglio (e.g. Hom. *Il.* 5, 291; 13, 615-616; *Od.* 18, 86; 21, 301; 22, 475; Ov. *met.* 5, 138; 12, 315; Lucan. 2, 183; Sil. 6, 49; 10, 144; il naso da cui fuoriesce il sangue in Hom. *Il.* 16, 349; *Od.* 22, 18; Sil. 9, 399; cf. Adams 1980, 55-56). L'unico caso in cui si descrivono gli effetti di un colpo assestato sul naso da un oggetto contundente (un candelabro) è all'interno della "irregolare" *Centauromachia* ovidiana: *met.* 12, 250-253 *inlisis fronti Lapithae Celadontis et ossa / non cognoscendo confusa reliquit in ore. / exsiluere oculi, disiectisque ossibus oris / acta retro naris medioque est fixa palato* (cf. ad 53-54). Sul piano lessicale, inoltre, mentre nell'epica si ricorre esclusivamente al termine *nares* (ma *nasus* in Lucr. 6, 1193), *nasus* è preferito a *nares* nella satira e nella commedia (in G. *nasus* 7 volte, *nares* 2). Il sostantivo, qui viene messo in risalto dalla posizione in fine di verso con l'aggettivo *integer* in *enjambement*.

56-57 aspiceres iam cuncta per agmina vultus / dimidios, alias facies:

la forza con cui gli Egiziani si sono malmenati è tale che i volti, tumefatti e dilaniati, cambiano aspetto e diventano irriconoscibili: cf. Plaut. *Amph.* 316-317 *alia forma esse oportet, quem tu pugno legeris. / illic homo me interpolabit meumque os finget denuo*. La perdita dei tratti nell'epica è presente quando il volto viene investito in pieno da un oggetto usato a scopo offensivo: cf. Ov. *met.* 5, 58 *fractis [sc. stipite] confudit in ossibus ora*; 12, 250-51 (cit. alla nota precedente); Sil. 9, 397-398 *incusso crepuerunt pondere [sc. silicis] malae / ablatusque viro vultus*. Dopo le più prevedibili ferite alle mascelle e al naso, questo esito – estremo per una scazzottata ed esasperato dalla ripetizione con chiasmo *vultus dimidios, alias facies* – enfatizza la violenza dell'urto tra le due fazioni, tanto più che non è stato impiegato alcuno strumento per potenziare la forza delle mani.

57 dimidios:

= 'a metà', quindi 'volti mutili' (*TbIL* V.1, 1205, 24-26). Cf. *ad 5 dimidio...Memnone*; 8, 4 *Curios...dimidios* (di statue); 13, 95 *dimidium crus* (di parti del corpo). L'impiego di *dimidius* (propriamente una delle parti che risulta da una divisione) al posto di *dimidiatus* (ciò che è stato diviso) «è certamente una 'disinvoltura' della lingua d'uso, censurata da Varrone (fr. 423, pp. 358-360 Funaioli [*ap.* Gell. 3, 14])» (Dimatteo 2014, 48). Le parti della faccia che possono essere mutilate sono poche, specialmente in una lotta a mani nude: il naso e gli occhi (55; 58), oppure le orecchie.

57-58 hiantia ruptis / ossa genis:

il nesso *hiantia ossa* è inusuale. *Hio* ha comunemente il senso di «*apertum (diductum, fissum) esse*» (*TbIL* VI.3, 2811, 25), «to be wide open, gape» (*OLD*², s.v. *hio*, § 1). Può essere riferito a parti del corpo, ma in genere non alle ossa (cf. *TbIL* VI.3, 2811, 48-67). Con una leggera forzatura del significato, si dovrebbe intendere 'le ossa che si spaccano' (cf. Cels. 8, 4, 14 *rima hiat [sc. ossis fissi]*): il senso sarebbe che i pugni arrivano a fendere le ossa del volto, creando una frattura. Altrimenti *hio* è stato inteso come sinonimo di *pateo* (*TbIL* VI.3, 2811, 26-27): così dagli *scholia recentiora (patentia)*, da De Labriolle-Villeneuve 1932² «os à nu» e da Santorelli 2011 «ossa messe a nudo». L'immagine avrebbe un parallelo in Stat. *Theb.* 5, 597 *rupta cutis, tenuia ossa patent*. Tuttavia, nei casi in cui *hio* assume questo significato ('essere scoperto, visibile'), l'accezione viene normalmente esplicitata dall'associazione con il verbo *pateo* in coppia sinonimica (si vedano gli esempi riportati da *TbIL* VI.3, 2811, 26-27). Con questo senso viene

meno, inoltre, l'espressività volutamente ricercata del sintagma: sarebbe stato più naturale riferire *bio* a *genae* (i.e. *vulneratae*) e *rumpto* a *ossa*. Per rimanere il più fedeli possibile al testo, è preferibile rendere *bio* con un verbo che mantenga un'analogia ambiguità di senso: 'nelle orbite squarciate ossa che si aprono'. In ogni caso, la comprensione dell'immagine non è compromessa: sia che le ossa siano fratturate sia che rimangano scoperte i colpi sono stati brutali al punto da lacerare la carne fino all'osso.

Dato che l'*ordo verborum* mette in stretta relazione sintattica *hiantia ossa* e *ruptis genis*, la rottura delle ossa risulta consequenziale a quella delle *genae*. Il termine *genae* indica, quindi, non le guance (cioè la parte carnosa del volto), che possono essere ferite senza che vengano compromesse le ossa, bensì più precisamente la zona orbitale e la cavità oculare (*ThLL* VI.2, 1768, 16-20; vd. nota seguente). Quando viene colpita questa parte della faccia, la parte ossea corrispondente si squarcia: le ossa, quindi, sono quelle dello zigomo e della parte mediana del viso. A proposito di *genis* è fuorviante Courtney 2013², 531: «'cheeks' rather than 'eyes'» (lo seguono Braund 2004; Santorelli 2011; Godwin 2020, 326).

58 plenos oculorum sanguine pugnos:

l'interpretazione di *genae* = 'orbite' è corroborata dal particolare dei pugni cosparsi del sangue colato dagli occhi: ciò avviene se si tira un pugno a uno zigomo o a un'orbita, piuttosto che a una guancia (vd. nota precedente). Per *plenus* nel senso di 'cosparsi' cf. Liv. 6, 17, 4 *plenum sudoris ac sanguinis*; Stat. *Theb.* 2, 682 *spoliis et sanguine plenus* (*ThLL* X.1, 2410, 69-2411, 14).

59-62:

i versi concludono la prima fase della battaglia e segnano il passaggio alla seconda motivando le ragioni dell'inasprimento dello scontro (cf. *ad* 62-65). Con un'interruzione dell'andamento diegetico viene fatto emergere il punto di vista degli Egiziani: a loro la battaglia sembra un gioco o un'esercitazione da fanciulli, dato che non vi è ancora nessun caduto sul campo. Ci si domanda, quindi, se tutti sopravvivono, quale sia lo scopo di una simile lotta. Rispetto alla *rixa* cruenta appena descritta, l'insoddisfazione di Ombiti e Tentiresi risulta ingiustificata e paradossale, come evidenzia l'iperbato di *tamen* (59). L'insaziabile brama di violenza a cui viene data voce nei versi si propone come una componente essenziale del *furor* degli Egiziani che arriveranno a compiere un atto inconcepibile.

59-60 ludere se credunt ipsi tamen et puerilis / exercere acies:

la collocazione dei pronomi *se* e *ipsi* a incorniciare il verbo *credunt* – unitamente all’uso del cong. soggettivo *calcent* nella causale seguente – sottolinea che viene espresso il pensiero dei combattenti egizi. Per *exercere acies* cf. Sil. 2, 40 *Martem exercere* (=13, 213-214); 9, 524 *exercet proelia*; 13, 740-741 *bella...exercet* (*TbIL* V.2, 1375, 28-31). L’uso di *ludere* e dell’aggettivo *pueriles* riferito a *acies* conferiscono alla lotta intrapresa un carattere ludico che è in netto contrasto con il cruento contesto bellico descritto fino a questo punto. I *pueri* romani si esercitavano in azioni paramilitari preparatorie per la guerra in cui non erano previste uccisioni: è emblematico il *ludus Troiae* (Verg. *Aen.* 5, 545-603; *EV*, V.1, 287-291), un’esibizione di giovanissimi cavalieri (Verg. *Aen.* 5, 548-549 *puerile... agmen*) che mimava complicate manovre di battaglia (*Aen.* 5, 593 *texuntque fugas et proelia ludo*). Dato che qui non si tratta di bambini, *pueriles* ha valore connotativo (‘lotte da bambini, condotte al modo dei bambini’), come se la sanguinosa *rixa* non fosse stata altro che una baruffa fatta per gioco.

60 quod nulla cadavera calcent:

il verbo icastico *calcare* occorre spesso in riferimento ai nemici o ai loro cadaveri (*TbIL* III, 136, 75-137, 15; 137, 25-32): cf. l’uso per il corpo di Seiano esposto allo scempio da parte della folla in 10, 85-86 *curramus praecipites et, / dum iacet in ripa, calcemus Caesaris hostem* (con Campana 2004, 157). Detto di una pluralità di nemici calpestati in battaglia, *calcare* ricorre a partire da Ovidio: *met.* 5, 88 *exstructos morientum calcat acervos [sc. Perseus]* (= *Ilias Lat.* 402); *Pont.* 4, 7, 47-48 *ense tuo factos calcabas victor acervos, / inpositoque Getes sub pede multus erat*. L’immagine ovidiana combina la posa degli eroi omerico-virgiliani trionfanti – descritti con il piede sul corpo dell’avversario sconfitto (Hom. *Il.* 13, 618; Verg. *Aen.* 10, 495-496), da cui estraggono l’arma usata per abatterlo (Hom. *Il.* 5, 620-621; 6, 65; 16, 503-504; 862-863; Verg. *Aen.* 10, 736-744) – con il *topos* epico dei cumuli di cadaveri (*EV*, I, 19; Bömer 1976a, 250). Lucano conferisce particolare forza espressiva all’immagine nella descrizione dei caduti pompeiani disseminati sul campo di Farsalo e calpestati dalle schiere cesariane: Lucan. 7, 292-294 (con Lanzarone 2016, 297); 747-749 *inpulit amentes [sc. milites] aurique cupidine caecos / ire super gladios supraque cadavera patrum / et caesos calcare duces* (cf. anche 9, 1043-1044; poi nell’epica flavia: e.g. Stat. *Theb.* 10, 476-481; Sil. 9, 315-316). Qui G. sembra riecheggiare nuovamente l’espressionismo lucaneo (cf. *ad* 54-58): in part. la scelta del plurale *cadavera* orienta il lettore verso l’immaginario delle guerre civili, caratterizzato dal terribile spettacolo degli innumerevoli corpi che ricoprono i luoghi teatro delle stragi (su Farsalo vd. Lanzarone 2016,

476; una raccolta di passi in Perilli 2018, 304 n. 16). Per un'altra scena, sempre di retaggio lucaneo, dei cumuli di cadaveri nei campi di battaglia nelle satire vd. 10, 185-186 *sed qualis rediit? nempe una nave, cruentis / fluctibus ac tarda per densa cadavera prora* (cf. Lucan. 3, 572-575; Campana 2004, 243). Sulla fortuna dell'immagine anche in ambito declamatorio cf. Dimatteo 2014, 257. Lo scenario epico suggerito da *cadavera calcent* risulta evidentemente sproporzionato rispetto alla meschinità della *rixa* egiziana e concorre alla caratterizzazione della brutalità di Ombiti e Tentiresi: non vogliono semplicemente che ci sia qualche caduto, ma si aspettano addirittura di calpestare uno strato di cadaveri.

61-62 et sane quo tot rixantis milia turbae, / si vivunt omnes?:

nell'apodosi ci si chiede ironicamente quale sia la finalità di uno scontro tanto grande. I termini del quesito sono subito circoscritti nella protasi: nell'ottica degli Egiziani la battaglia non è inutile di per sé, ma lo sarà nel caso in cui tutti sopravvivano. Al lettore l'insensatezza della lotta egiziana è già stata resa evidente dalle cause scatenanti del conflitto, ovvero i culti rivali delle due città che, con tutto il complesso di credenze della religione egiziana, sono stati denigrati nella sezione iniziale della satira (1-12; cf. *ad* 10-11; 36). Paradossalmente qui si sposta la questione dell'inutilità della battaglia, che per il lettore sta già nelle sue premesse, sulle sue conseguenze (o, meglio, sulla possibilità che non ve ne siano).

L'enfasi sarcastica della domanda retorica è marcata dall'asseverativo *sane* (sul valore ironico di *sane* in G. cf. *ad* 44-45). Al sarcasmo contribuiscono l'iperbolico *tot... milia* (difficilmente si può pensare a un numero che superi le poche centinaia di combattenti) e la sfumatura dispregiativa di *rixantis...turbae*: gli Egiziani sono una massa indistinta e disordinata che si accanisce in una caotica ressa (cf. 81 *victrix turba* e nota *ad loc.*). Sull'accezione negativa del sostantivo *turba* cf. *ad* 46 *barbara...turba*.

Quod in Φ è una banalizzazione dell'avv. interrogativo *quo* trådito da P e O. *Quo* a introdurre un'analogia costruzione interrogativa ellittica (*milia* è acc. retto dal verbo sottinteso) anche in 8, 9-10 *effigies quo / tot bellatorum, si...;* 142-144 *quo mihi te...? / [...] quo, si...;* 14, 135 *sed quo divitias haec per tormenta coactas...?* (cf. Dimatteo 2014, 53 e 164).

62-65:

inizia la seconda fase della lotta (62 *impetus*; cf. *ad* 51-76). Dopo le considerazioni sull'assenza di caduti (cf. *ad* 59-62), lo scontro si inasprisce e gli Egiziani iniziano a lanciare come proiettili delle pietre raccolte da terra, le armi usuali nelle sedizioni. Sono strumenti d'offesa

rudimentali e di facile reperibilità, a cui si ricorre frequentemente come prima o unica arma in tumulti improvvisati di varia natura: cf. *ad* 51-52; inoltre, (e.g.) Tac. *hist.* 2, 29, 1 *postquam* [...] *Valens coercere seditionem coeptabat, ipsum invadunt, saxa iaciunt, fugientem sequuntur* (ammutinamento di soldati); *ann.* 13, 48, 1 *eachae seditio ad saxa et minas ignium progressa ne caedem et arma proliceret, C. Cassius adhibendo remedio delectus* (disordini della plebe a Pozzuoli); 14, 45, 1; specificamente ad Alessandria, Strab. 17, 1, 53 (c 819) nei tumulti contro il prefetto d’Egitto tra il 25 e il 22/21 a.C. (Biffi 1999, 359) e Phil. *Leg.* 127 nelle rivolte contro gli ebrei d’Alessandria del 38 d.C. Si noti, inoltre, la ripresa di G. in Hist. Aug. *trig. tir.* 22, 1-3 *familiares ergo sibi [sc. Aegyptiis] furore, [...] collecta multitudo ad domum Aemiliani ducis venit atque eum omni seditio instrumento et furore persecuta est: ictus est lapidibus, petitus est ferro, nec de<fuit> ullum seditio telum.*

In particolare, traspare il modello della prima similitudine dell’*Eneide* – preludio all’esplicito richiamo al poema virgiliano al v. 65 (cf. *ad* 65-66) –, dove viene descritta la massa del popolo in sommossa che infuria scagliando pietre e tizzoni: Verg. *Aen.* 1, 148-150 *ac veluti magno in populo cum saepe coorta est / seditio saevitque animis ignobile vulgus, / iamque faces et saxa volant, furor arma ministrat*. Oltre a presentare coincidenze verbali e tematiche (cf. *ad* 35-36; 53-54; 63-64; per *seditio* cf. *ad* 64-65), il richiamo a Virgilio mostra che la narrazione della battaglia egizia procede ancora sulla falsariga di quella costellazione di episodi epici “irregolari” rispetto alle norme del canone bellico iliadico, caratterizzati dall’uso di armi improprie. Sono gli scontri tumultuosi dove si supplisce all’assenza dell’armamentario classico (o lo si affianca) con oggetti che in genere sono presenti sul luogo di scontro e che vengono trasformati in armi dalle impetuose emozioni della lotta: oltre a Verg. *Aen.* 1, 148-150, anche *Aen.* 7, 506-508; Lucan. 3, 670-671 (entrambi cit. *ad* 53-54) e, soprattutto, la lotta tra Perseo e Fineo in Ov. *met.* 5 e la *Centauromachia* in Ov. *met.* 12 (cf. *ad* 53-54). Su questo tipo di scene epiche e sulle armi improprie cf. Labate 2010, 96-97; 114. Mentre nell’*Eneide* è il *furor* a fornire armi alle mani e l’accento è posto sull’animo infervorato dei partecipanti (la forza motrice dell’azione materiale del lancio di proiettili: cf. *ad* 53-54), in questa fase della lotta i sentimenti concitati della folla egiziana, sull’onda dei quali si è innescato lo scontro (cf. 36 *furor volgo*; 52 *animis ardentibus*; 54 *saevit*; e vd. note *ad loc.*), restano sullo sfondo e non sono espressi. L’attenzione si focalizza piuttosto su una parte del corpo dei combattenti, le braccia che lanciano sassi (63 *inclinatis ... lacertis*). Il distacco tra la sfera emozionale e le azioni consente così di proseguire l’effetto di spersonalizzazione del racconto riscontrato anche all’inizio della

rixa (cf. *ad* 54-58). Non viene ricercato, infatti, un processo di identificazione o di partecipazione emotiva del lettore con la vicenda.

62 ergo acrior impetus et iam:

la cesura semiquinaria, che stacca nettamente questo emistichio dal precedente, e l'iniziale *ergo* marcano l'articolarsi della nuova sezione. Il doppio monosillabo in clausola (su cui cf. *ad* 86 *et te*) qui non ha particolari finalità espressive, ma ha principalmente la funzione grammaticale di coordinare una nuova proposizione sviluppata al verso successivo. Sulla tendenza nella satira a non valorizzare le clausole, collocandovi parole bisillabiche o doppi monosillabi con scarso valore semantico autonomo (come anche 72 *postquam*), vd. Campana 2004, 162-163; 197.

63-64 saxa... / ...torquere:

l'elemento dei sassi scagliati da una folla in sommossa richiama il precedente poetico di Verg. *Aen.* 1, 148-150 (cf. *ad* 62-65). Nello specifico, però, il nesso *saxa torquere* è ripreso da Verg. *Aen.* 12, 901 *ille manu raptum [sc. saxum] trepida torquebat in hostem*. l'uso del sintagma di ascendenza virgiliana sembra preludere alla topica scena epica del lancio del masso (cf. *ad* 65-68; 65-66). *Torquere* (e *con-*, *in-torquere*) è frequente nell'epica per indicare l'atto di scagliare con movimento rotatorio armi da getto (in genere giavellotti e frecce: *OLD*², s.v. *torqueo*, § 9a; simili nessi epici sono imitati e variati da G. anche in 5, 26 *pocula torques*; 155 *iaculum torquere*, con Santorelli 2013, 77; 183). Dopo Virgilio, riferito al lancio di macigni in scene di battaglia, il verbo e i suoi composti si trovano in Sil. 5, 298-299 *tum quod humo haud umquam valuisset vellere saxum, / ni vires trux ira daret, contorquet*; 7, 623 *intorti ... saxi*; 9, 395-396 (inoltre, cf. Ov. *met.* 11, 29-30 *hae [sc. Maenades] glaebas, illae direptos arbore ramos, / pars torquent silices; neu desint tela furor*). L'immagine epica di fondo, però, viene subito allontanata dalla precisazione che i sassi in questione non sono altro che piccole pietre. L'effetto è quello di ridimensionare lo statuto dei guerrieri egiziani, i quali subiscono lo scarto derivato dal confronto con i modelli epici richiamati (cf. *ad* 65-68).

64-65 domestica seditio / tela:

al posto del tradito *seditio* è concordemente accolta dagli editori moderni la congettura *seditio* di Hadr. Valesius (cf. Achaintre 1810, II, 224-225). In accordo con lo scolio (p. 229, 26-27 W. domestica seditio tela: *nulla nam sic sunt domestica rixantibus tela, ut saxa*), *seditio*

restituisce la costruzione di *domesticus* + dat., attestata a partire da Ovidio (*met.* 6, 685-686 *ira / quae solita est illi nimiumque domestica vento*; *Pont.* 4, 10, 41; *TbIL* V.1, 1869, 13-15; 1870, 74-85; per l'agg. cf. *OLD*², s.v. *domesticus*, § 5 «customary, familiar»; in *G.* 9, 17 *olim... domestica febris*). È meno economica e meno convincente la proposta di Markland del gen. *seditionis* retto da *tela* (la banalizzazione si trova in *Hist. Aug. trig. tyr.* 22, 3 *nec de<fuit> ullum seditionis telum*).

L'inciso proietta apertamente nella battaglia tra Ombiti e Tentiresi l'immaginario delle rivolte intestine di Roma, a cui si era già alluso anche tramite i riecheggiamenti delle descrizioni del *Bellum civile* (cf. *ad* 60; inoltre, *ad* 54-58). Sulla scelta del termine *seditio* per indicare il tipo di sommossa in cui si lanciano i sassi agisce il precedente poetico di Verg. *Aen.* 1, 148-150 (cf. *ad* 62-65). *Seditio* è parola-chiave del linguaggio politico romano, di accezione marcatamente negativa, che indica i sommovimenti eversivi in genere associati a lotte armate (2, 24 *quis tulerit Gracchos de seditione querentes?*; cf. Hellegouarc'h 1963, 135-137; 531). Questa specifica valenza è accentuata dall'efficace accostamento (quasi ossimorico) con *domesticus*: l'agg., come sinonimo di *intestinus*, nel contesto di scontri in armi è ricorrente per le minacce interne allo stato e, quindi, per le guerre civili in contrapposizione ai *bella externa* (spesso riferito a *seditio*, *discordia*, *arma* e sim.: *TbIL* V.1, 1867, 2-71): cf. (e.g.) *Cic. leg. agr.* 2, 90, 15 *multae in hac re publica seditiones domesticae* (guerre tra Mario e Silla); *Phil.* 7, 14 *urgebamur armis domesticis* (di Antonio); *Catil.* 2, 1 *unum huius belli domestici ducem [sc. Catilinam]*; *Tac. ann.* 13, 4 *neque inventam [sc. Neronis] armis civilibus aut domesticis discordiis imbutam*. Nell'ambito del tema della prossimità dei due villaggi si accorciano così le distanze tra il racconto egiziano e la realtà del lettore romano, un avvicinamento che è accentuato dallo specular allontanamento del passato mitico nei versi subito successivi (cf. *ad* 65-68; 65-66).

65-68:

il modello dell'epos viene ora richiamato in modo esplicito e tanto più esplicita ne è la negazione (65 *nec*; cf. *ad* 63-64). Quelle lanciate dagli Egiziani non sono pietre del tipo (*qualis*) e del peso (*quo... pondere*) dei massi che scagliavano Turno, Aiace e Diomede (65-67). Come si ricava per contrapposizione, sono sassi di piccole dimensioni quelli che possono maneggiare anche gli uomini di oggi, molto inferiori agli eroi del mito (67-68; vd. nota seguente). Il paragone degli Ombiti e dei Tentiresi con gli eroi epici comporta una sospensione sul piano diegetico: l'inserimento di uno spaccato mitologico è segnalato sintatticamente dal vistoso *décalage* nell'uso dei tempi verbali con l'introduzione del perfetto *percussit*. Per il confronto con l'epica in questa satira cf. *ad* 13-26, con bibliografia.

65-66 nec hunc lapidem, qualis et Turnus et Ajax, / vel quo Tydides... pondere:

anticipata dal precedente nesso *saxa... torquere* (cf. *ad* 63-64), ora viene fatto riferimento diretto alla scena topica del lancio di macigni da parte degli eroi epici. Per quanto non si tratti di un'arma canonica, il masso è «la più propria delle armi improprie, [...] che appartiene a un comportamento guerresco piuttosto abituale per i combattenti omerico-*virgiliani*» (Labate 2010, 130; per una rassegna di passi *ibid.* n. 8; Knauer 1964, 317; sull'uso di macigni in battaglia cf. anche Kirk 1985, 395; Hainsworth 1993, 358; 364). Tutti e tre i guerrieri menzionati da G. in duello usano come arma un macigno di cui viene esplicitamente messa in risalto la grandezza e, quindi, la forza necessaria per lanciarlo: Turno contro Enea (*Verg. Aen.* 12, 896-901 *nec plura effatus saxum circumspicit ingens, / saxum antiquum ingens, campo quod forte iacebat, / limes agro positus litem ut discerneret arvis. / vix illud lecti bis sex cervice subirent, / qualia nunc hominum producit corpora tellus; / ille manu raptum trepida torquebat in hostem*, sulla ripresa del verbo *torquere* cf. *ad* 63-64); Aiace contro Ettore (*Il.* 7, 268-270; cf. anche 14, 409-412) e contro Epicle (*Il.* 12, 380-383 μαρμάρῳ ὀκρίοντι βαλῶν, ὃ ῥα τείχεος ἐντὸς / κεῖτο μέγας παρ' ἔπαλξιν ὑπέρτατος· οὐδέ κέ μιν ῥέα / χεῖρεςσ' ἀμφοτέρης ἔχοι ἀνήρ οὐδὲ μάλ' ἠβῶν, / οἴοι νῦν βροτοί εἰς· ὃ δ' ἄρ' ὑπόθεν ἔμβαλ' αἰείρας); Diomede contro Enea (*Il.* 5, 302-304 ὃ δὲ χερμάδιον λάβε χειρὶ / Τυδεΐδης μέγα ἔργον ὃ οὐ δύο γ' ἄνδρε φέροιεν, / οἴοι νῦν βροτοί εἰς· ὃ δέ μιν ῥέα πάλλε καὶ οἶος). I sassi egiziani risultano tanto più meschini alla luce della spiccata tendenza dell'epica a enfatizzare la mole dei massi. Il procedimento stilistico della deflazione satirica – dato dall'accostamento di elementi della tradizione poetica elevata a elementi di quella bassa (Urech 1999, 7-19) – riceve qui una paradossale concretizzazione nell'ironico rimpicciolimento di questa arma impropria: i grandi macigni divengono letteralmente piccole pietre (cf. *ad* 65-68; inoltre, si veda la descrizione delle barchette egizie ai vv. 127-128: cf. *ad loc.* e *ad* 128). La distanza dal modello epico viene ulteriormente accentuata dal fatto che, mentre nei passi omerici il lancio del masso va quasi sempre a segno, ferendo o uccidendo l'avversario – in Virgilio il lancio fatalmente fallisce, ma a causa dell'intervento di Alletto (*Aen.* 12, 903-914; cf. Knauer 1964, 317) –, i proiettili egiziani non solo non sono fatali per nessuno, ma non sembrano nemmeno provocare ferite.

Nello specifico, l'elemento che accomuna Turno, Aiace e Diomede e le scene di cui sono protagonisti, intertesto dei vv. 65-68, è il *topos* a esse associato della superiore forza degli eroi rispetto a quella degli uomini del tempo presente: i guerrieri epici lanciano massi che “gli uomini di ora” non potrebbero mai sollevare da soli. Il motivo è chiosato nell'*Iliade* dall'espressione formulare οἴοι νῦν βροτοί εἰσι (*Il.* 5, 304; 12, 383; inoltre, 12, 449; 20, 287;

leggermente variata e con senso diverso in *Od.* 8, 222; cf. Kirk 1990, 92; Hainsworth 1993, 358). G. dipende in particolare dalla rielaborazione della formula omerica proposta da Virgilio (*Aen.* 12, 900 *qualia nunc hominum producit corpora tellus*), che è caratterizzata dall'aggiunta della nozione di matrice lucreziana della maternità della terra e dall'accento posto sulla fisicità degli uomini contemporanei (Conington-Nettleship 2009, 460; Tarrant 2012, 322). Questi due spunti sono ulteriormente sviluppati da G. ai vv. 69-71 (cf. *ad* 70). Nei vv. 65-68, dalla sintassi complessa e piuttosto forzata, però, viene proposto un rovesciamento parodico della prospettiva omerico-virgiliana. Nei poemi epici si muove dal passato al presente, contrapponendo la forza dei guerrieri dell'epos a quella degli uomini del tempo dell'autore (Hom. *Il.* 5, 304 = 12, 383 οἴοι νῦν βροτοί εἶσι; Verg. *Aen.* 12, 900 *qualia nunc... corpora*). Nella satira, invece, si procede dal presente al passato, paragonando le pietre "di oggi" a quelle "di un tempo" scagliate dagli eroi (65-68 *nec hunc lapidem, qualis... / sed quem... / ...nostro tempore*). L'inversione di *comparandum* e *comparatum* nell'accostamento tra mondo epico e realtà contemporanea – imponendosi il primo come confronto per la seconda e non viceversa – non cambia il contenuto del paragone, ma comporta uno spostamento di *focus*: da un'esaltazione delle glorie del passato eroico si passa a una satirica svalutazione del presente (si veda, invece, il procedimento opposto nel confronto tra i costumi femminili nell'età dell'oro e quelli attuali in 6, 7-9 *haut similis tibi, Cynthia, nec tibi, cuius / turbavit nitidos extinctus passer ocellos, / sed... [sc. uxor montana]*; cf. *ad* 69-71). Diviene possibile, quindi, la transizione da una prospettiva prettamente egiziana a una più generale sul tempo dell'autore con l'introduzione di una meditata considerazione dal tono moraleggiante (cf. *ad* 69-71).

65 et Turnus et Ajax:

nelle satire di G. il duello tra Turno ed Enea (*Aen.* 12, 676-952) era già stato menzionato in un elenco di triti temi mitologici in 1, 162-163 *securus licet Aenean Rutulumque ferocem / committas* (con Stramaglia 2008, 110-111). La figura di Aiace, invece, era stata ricordata con nota fortemente parodica in relazione alla sua sconfitta nell'*armorum iudicium* in 7, 115 *consedere duces, surgis tu pallidus Ajax* (con Stramaglia 2008, 174) e 10, 84-85 *uictus ne poenas exigat Ajax / ut male defensus* (con Campana 2004, 154-157). Per altre due occorrenze di Turno e Aiace in ironici confronti tra passato mitico e presente degenerato cf. rispettivamente 12, 105 e 14, 213-214.

66-67 quo Tydides percussit pondere coxam / Aeneae:

la pesantezza del macigno (cf. Verg. *Aen.* 10, 381 *magno vellit dum pondere saxum*) è enfatizzata dal ritmo spondaico del v. 66, un artificio stilistico analogo a quello adottato in Verg. *Aen.* 12, 897 *saxum antiquum ingens, campo quod forte iacebat*. Dalla scena omerica del lancio del masso da parte di Diomede contro Enea (*Il.* 5, 302-310, con Fenik 1968, 33-36) vengono richiamati specificamente i vv. 305-306 τῷ [sc. χερμαδίῳ] βάλεν Αἰνεΐαιο κατ' ἰσχίον, ἔνθά τε μηρὸς / ἰσχύῳ ἐνστρέφεται, κοτύλην δέ τέ μιν καλέουσι. La lunga formulazione omerica per indicare il punto in cui Enea viene colpito si contrae in G. nel solo sostantivo *coxa* ('anca'), messo in risalto in clausola e con un effetto di sospensione ironica grazie al brusco *enjambement* di *Aeneae* al v. 67 (cf. nota seguente). Il termine *coxa* ricorre prevalentemente nella trattatistica medico-scientifica (il maggior numero di occorrenze si trova in Celso; *ThIL* IV, 1095, 36-65) ed è estremamente raro in poesia: oltre che in G., solo in Sil. 10, 181 *coxaque sedet munimen utraque* e, riferito ad animali, in Mart. 7, 20, 5 *et utramque coxam leporis et duos armos*; Nemes. *cyn.* 112 [sc. *canis*] *renibus ampla satis validis diductaque coxas* (cf. André 1991, 105-106). Il termine è usato da G. con accezione dispregiativa anche in 6, 321 *et tollit pendentis praemia coxae* (gli ancheggiamenti lascivi di una matrona) e 10, 227 *ille umero, hic lumbis, hic coxa debilis* (gli acciacchi dei vecchi; Campana 2004, 271). Qui vale come corrispettivo del greco κοτύλη, che indica la cavità articolare del bacino in cui si inserisce la testa del femore. All'interno di un verso formalmente curato e impreziosito dal patronimico *Tydides*, la scelta del prosaico *coxa* per restituire lo stilema omerico della precisione anatomica crea un'evidente frizione satirica che intende abbassare con effetto parodico il registro del modello epico (sulla tecnica della "deflazione satirica" cf. *ad* 65-66). Il duello iliadico tra Diomede ed Enea ha varie attestazioni figurative (F. Canciani, *LIMC* I.1, 384-385): di particolare interesse è un cratere a calice del 490/480 a.C. (Boston, Mus. of Fine Arts 97.368 – Beazley, *ARV*² 290, I) in cui, concordemente con il dettato omerico, è raffigurato con esattezza il punto dell'anca dove Enea viene ferito da Diomede (armato però di lancia).

67 Aeneae:

ai vv. 66-67 si forma una seconda coppia di eroi (Diomede-Enea), emblematici della potenza guerriera rispettivamente dell'epos greco e romano, che si dispone a chiasmo con la precedente al v. 65 (Turno-Aiace). È significativo che tra le scene epiche ricordate venga dato maggiore spazio a quella del ferimento di Enea, il cui nome è enfatizzato dall'*enjambement* e dalla posizione di rilievo in incipit di verso (cf. nota precedente). G. richiama un momento

di forte vulnerabilità dell'eroismo del progenitore della stirpe latina, che viene salvato dall'aiuto offerto da Afrodite e Apollo (*Il.* 5, 311-346): proprio per questo l'episodio è ricordato con sprezzo da Turno in Verg. *Aen.* 12, 52-53 (e da Giunone in *Aen.* 10, 81-82). La scelta di questa scena, quindi, lascia aleggiare l'ombra della fallibilità intrinseca anche degli eroi più grandi, gettando una sfumatura amaramente ironica su tutta la parentesi mitica.

69-71:

la funzione epesegetica dei versi rispetto al confronto digressivo tra gli eroi e gli Egiziani (65-68: cf. *ad* 65-66) è esplicitata dall'incipitario *nam*. Il caso specifico proposto nella ripresa del *topos* omerico sulla superiore forza dei guerrieri epici, infatti, consente di enunciare una considerazione a carattere generale sul declino del genere umano (cf. *ad* 65-66). Nell'ambito del canonico compianto giovenaliano sulla progressiva decadenza dell'uomo, il riferimento specifico a Omero (cf. *ad* 69 *vivo...Homero*), associato al richiamo intertestuale ai passi omerico-virgiliani del lancio del macigno (cf. *ad* 65-66), ne circoscrive il campo di applicazione in prima battuta a un declino di natura fisica. Assieme a questo viene poi evocato inevitabilmente anche il tema di un'ineluttabile degenerazione morale, secondo la visione passatista dell'evoluzione (o, meglio, involuzione) dei *mores* fondamentale del discorso poetico di G. Nel prologo della satira 6 era stato proposto un analogo confronto tra la superiorità del passato e l'inferiorità del presente anche con un riferimento specifico all'aspetto fisico di retaggio lucreziano (cf. *ad* 70). Mentre nel proemio della satira 6 lo sguardo del poeta è rivolto agli uomini dell'età dell'oro (vd. *ad* 65-66; cf. *Lucr.* 5, 925 *genus humanum...illud*), prima che il declino morale dal passato al presente fosse compiuto, nella satira 15 è indirizzato al punto di arrivo di questa parabola degenerativa: l'uomo dell'età contemporanea al poeta (69 *genus [sc. humanum] hoc*). Discostandosi dal tipico sviluppo del *locus de saeculo* sulla dissoluzione dei valori, di cui mantiene la contrapposizione fondamentale *olim* vs. *nunc* (De Decker 1913, 34-36; Fredericks 1971, 229, n. 7; Bellandi 1991-2003, 65 n. 162), l'aspetto morale viene veicolato dalla concretezza della fisicità degli uomini e quindi quasi estetizzato (il rilievo della componente visiva è segnalato da *aspexit* al v. 71). Il giudizio è reso quindi ancora più amaro e autoevidente: gli uomini sono una razza piccola e meschina, degna dello sguardo misto di odio e riso che le rivolge il dio e che riflette quello del poeta (cf. *ad* 71).

69 nam genus hoc vivo iam decrescebat Homero:

l'idea che gli uomini "di ora" non siano pari a quelli delle generazioni precedenti e che, conseguentemente, quelle successive saranno inferiori a quelle attuali era ben diffusa nell'antichità. Notoriamente l'archetipo letterario è il mito esiodeo delle cinque età (*Op.* 106-201; cf. West 1978, 173-177). Nello specifico, il verso si colloca in una serie di attestazioni, principalmente di prosa erudita, in cui si osserva la medesima ricezione del *topos* epico della superiore grandezza degli eroi e della formula οἴοι νῦν βροτοί εἶσι, intesi come prova della minore prestantza fisica degli uomini di oggi rispetto a quelli del passato: Vell. 1, 5, 3 *hic* [*sc. Homerus*] *longius a temporibus belli, quod composuit, Troici, quam quidam rentur, abfuit; nam ferme ante annos nongentos quinquaginta floruit, intra mille natus est. quo nomine non est mirandum, quod saepe illud usurpat οἴοι νῦν βροτοί εἶσι; hoc enim ut hominum, ita saeculorum notatur differentia*; Quint. *inst.* 8, 4, 24-25. La testimonianza fornita dai poemi omerici corroborava la credenza diffusa tra I-II sec. d.C. della progressiva diminuzione della statura degli uomini: Plin. *nat.* 7, 73-74 *in plenum autem cuncto mortalium generi minorem [*sc. mensuram*] in dies fieri propemodum observatur rarosque patribus proceriores, consumente ubertatem seminum exustione, in cuius vices nunc vergat aevum. [...] iam vero ante annos prope mille vates ille Homerus non cessavit minora corpora mortalium quam prisca conqueri*; Gell. 3, 10, 11 *ut Homerus opinatus est, vastiora prolixioraque fuerunt corpora hominum antiquiorum et nunc quasi iam mundo senescente rerum atque hominum decrementa sunt* (ipotesi accolta con scetticismo); Phleg. *Mir.* 15, 2 (il fenomeno riceveva una pretesa conferma nei ritrovamenti di enormi ossa di giganti ed eroi, probabilmente fossili di animali preistorici: cf. Mayor 2000, spec. 199-202; Beagon 2005, 252-257; vari esempi dalla paradossografia in Mayor 1901-1900⁵, 374-376). Come si osserva in Plinio e Velleio, questo filone di riflessione riconduceva la nascita di uomini progressivamente inferiori a un processo di senescenza cosmica (Lovejoy-Boas 1935, 98-102), proposto da G. in termini lucreziani (cf. *ad* 70).

vivo... Homero:

equivale concettualmente a un *olim* in contrapposizione con il *nunc* del verso successivo: la polarità passato-presente viene ancorata al tempo in cui visse Omero. Nel verso, d'altra parte, è evidente la totale inaccessibilità di una mitica età primigenia in cui gli uomini erano più forti e migliori di quelli di adesso, come emerge da più elementi. (1.) I contorni temporali in cui si colloca Omero sfumavano in un passato lontanissimo e remoto, non molto diverso da quello dei miti da lui raccontati (7, 38-39 *ipse facit versus atque uni cedit Homero / propter mille annos*, con Stramaglia 2008, 143; cf. Vell. 1, 5, 3 e Plin. *nat.* 7, 74, cit. alla nota precedente; ma anche

Gell. 17, 21, 3). (2.) L'inizio del processo di decadenza si perde ancor più all'indietro, in un'epoca addirittura precedente a Omero: collocato dopo la cesura semiquinaria, *iam* costituisce il fulcro del verso. (3.) Nemmeno l'età degli eroi di Troia costituisce un *terminus post quem* per il declino del genere umano: il ricordo omerico di un tempo passato migliore del presente emerge non solo dal confronto dei guerrieri Greci e Troiani con “gli uomini di ora” (il presente dell'autore; cf. *ad* 65-66), ma anche dal paragone tra gli stessi guerrieri iliadici (il presente letterario della guerra di Troia) con quelli venuti prima di loro. Il vecchio Nestore si vanta di aver conosciuto gli eroi della generazione precedente (*Il.* 1, 259-272), eroi ἀρείονες e κάρτιστοι, tanto più grandi e più forti di quelli che combattevano a Troia (*Il.* 1, 271-272). Analogamente, Tlepòlemo (*Il.* 5, 633-637), figlio di Eracle, insulta Sarpedone attaccandone il lignaggio: falsamente viene detto figlio di Zeus perché, a differenza del possente Eracle, non si mostra all'altezza di quegli eroi che anticamente furono generati dal padre degli dèi (*Il.* 5, 636-637). L'inadeguatezza della generazione della guerra di Troia rispetto a quelle precedenti trova espressione anche nell'*Eneide*, dove è rappresentata da due oggetti concreti. Il primo è costituito dagli *immani pondere caestus* di Erice, maestro di Entello, così grandi e terribili che gli eroi attuali restano sbalorditi e intimiditi, ma comunque più piccoli di quelli di Eracle contro cui Erice si era battuto (Verg. *Aen.* 5, 400-411; cf. Labate 2010, 35). Il secondo è la lorica di Demoleo: un tempo, indossandola, l'eroe greco era in grado di correre e incalzare i nemici, mentre ora due servi di Enea con fatica riescono a portarla a spalla (Verg. *Aen.* 5, 263-265: è variazione del *topos* omerico del macigno, imitata da Stat. *Theb.* 6, 531-533). Più dettagliatamente su questo concetto, con ulteriore bibliografia, Perilli 2019, 221-222.

L'impressione che questo passato ideale sia irraggiungibile e che forse non sia mai esistito, poi, è rafforzata dal ricorrente scetticismo di G. verso l'autorevolezza stessa di Omero (cf. 10, 246 *rex Pylius, magno si quicquam credis Homero, / exemplum vitae fuit a cornice secundae*, con Campana 2004, 283-284) e verso la veridicità dei racconti poetici in generale ed epici in particolare (cf. *ad* 13-26). In questo passo, quindi, viene fatto, come di frequente nelle satire, «un uso puramente allegorico-strumentale» di materiali mitico-favolosi della tradizione poetica (Bellandi 1991-2003, 65, ma anche 62-68). Trattati con evidente piglio ironico (*ad* 66-67), i forti eroi dell'epos, infatti, anche se probabilmente non sono mai esistiti, servono da icastico contraltare per i miseri combattenti egiziani e per gli uomini di oggi. Se può essere messo in dubbio che vi sia stata un'età degli eroi in cui hanno vissuto Turno, Aiace e Diomede (una pura invenzione poetica), non può esserlo il fatto che adesso l'uomo sia giunto

al momento più basso della sua condizione, che risulta tanto peggiore per lo sferzante contrasto con simili *exempla* mitologici.

decescebat:

l'aspetto durativo dell'imperfetto accentua il senso di continuo decadimento. Il verbo va inteso nel significato di 'diventare più piccolo' (OLD², s.v. *decesco*, § 1; cf. Sen. *Herc. O.* 1758-1759 *tam parvus cinis / Hercules, huc huc ille decenit gigas!*), a cui si aggiunge quello di 'diventare più debole' (OLD², s.v. *decesco*, § 3; *TbIL* V.1, 218, 80-81). Viene descritta, infatti, una decrescita in cui il rimpicciolimento della stazza corporea comporta anche un affievolirsi delle forze, che nella satira si traduce concretamente nell'incapacità di lanciare macigni. Cf. Plin. *nat.* 7, 73-74; Gell. 3, 10, 11 (cit. *ad* 69).

70 terra malos homines nunc educat atque pusillos:

la considerazione del v. 69 rivolta al passato viene sviluppata al v. 70 in relazione al presente (*nunc*). Mediato dal precedente di Verg. *Aen.* 12, 900 (cf. *ad* 65-66), il riferimento alla terra come genitrice di uomini *mali atque pusilli* mostra che il retroterra concettuale dei versi è specificamente la riflessione di Lucr. 2, 1150-1174 e, soprattutto, 5, 783-836. Vengono riproposti due fondamentali concetti lucreziani: (1.) la nozione della maternità della terra (Lucr. 5, 795-796 *linquitur ut merito maternum nomen adepta / terra sit, e terra quoniam sunt cuncta creata*; cf. anche 2, 1153-1156; 5, 821-825); (2.) l'idea che, mentre la terra ancora giovane generava esseri fisicamente più grandi e più numerosi, ora, esausta, fa nascere esseri sempre più deboli e piccoli rispetto ai precedenti (Lucr. 2, 1150-1152 *iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus / vix animalia parva creat quae cuncta creavit / saecula deditque ferarum ingentia corpora partu*; 5, 799-800 *quo minus est mirum si tum sunt plura coorta / et maiora, nova tellure atque aethere adulta*; contro questa concezione cf. Colum. 1 *praef.* 1-2; 2 *praef.* 1-2). Avvalora il ruolo di Lucrezio come referente letterario, l'impiego speculare di questo tema nel prologo della satira 6, fortemente indebitato con il *De rerum natura* (come ha mostrato Bellandi 1991-2003, 57-93; 2003³, 33 n. 3 e 105-108). A proposito degli uomini dell'età dell'oro G. menziona la loro stazza poderosa nell'immagine dei robusti figli della donna primitiva: 6, 9 *sed potanda ferens infantibus ubera magnis* [*sc. uxor montana*]. Questo particolare, estraneo alla tradizione dell'età dell'oro (cf. Perilli 2019, 225-226, spec. 226 n. 1), dipende dalla concezione lucreziana della costituzione fisica più prestante e dell'ossatura più grande dei primi uomini, nati quando la terra era fertile (Lucr. 5, 925-928; 943; cf. Courtney 2013², 532; Watson-Watson 2014, 81).

G., infatti, afferma che gli uomini dell'età dell'oro da lui descritta vivevano (6, 11) *orbe novo caeloque recenti*, imitazione di Lucr. 5, 907 (Bellandi 2003³, 108). Sulla fisicità degli uomini primitivi in Lucrezio cf. Campbell 2003, 188; Gale 2009, 178.

malos... atque pusillos:

L'agg. *malus* va inteso nel senso di 'meschino': denota un'inferiorità sia sul piano quantitativo che qualitativo. In prima battuta ha il significato di *debilis, imbellis, ignavus* (proprio di contesti bellici: *TbIL* VIII, 214, 70-77), che può indicare una debolezza o un'inabilità sia d'indole che fisica (cf. Hor. *epist.* 2, 1, 124 *militiae quamquam piger [sc. vates] et malus, utilis urbi*). Avvalora questa interpretazione il confronto con il discorso di Nestore (*Il.* 1, 259-272; cf. *ad* 69): gli uomini della generazione precedente a quella di Troia sono ἀρείωνες e κάρτιστοι, termini impiegati come comparativo e superlativo suppletivo di ἀγαθός, che sottolineano la forza e il valore eccezionale di questi guerrieri. Come contrario di *bonus*, il termine *malus* al v. 70 analogamente designa la mancanza di forza e potenza fisica degli uomini (spec. grazie alla coordinazione con l'agg. *pusillus*: vd. *infra*). Proprio in quanto antonimo di *bonus*, risulta poi affidata a *malus* una notazione di senso più generale anche sull'indole cattiva degli uomini di oggi, che guarda proletticamente verso le considerazioni sulla ferocia del genere umano (cf. *ad* 159-164). Si osservi una simile anfibologia dell'aggettivo *malus* (sia 'cattivo' che 'debole') in 10, 145 *sterilis mala robora fici* (con Campana 2004, 198).

La postposizione di *atque pusillos*, isolato dalla dieresi bucolica, rincara il giudizio già negativo espresso nel verso, aggiungendosi a suggello sarcastico: gli uomini che la terra ora alleva non solo sono *mali*, ma anche 'piccini'. L'agg. ha in primo luogo il significato fisico e concreto di piccolo (*parvus*; *TbIL* X.2, 2736, 50-74; cf. *ad* 69-71; in part. cf. Lucr. 2, 1150-1151 *tellus / vix animalia parva creat*). Il riferimento qui è specificamente alla corporatura: cf. Hor. *sat.* 1, 5, 68-69 *cui satis una / farris libra foret, gracili sic tamque pusillo*, sul modello di Hom. *Od.* 9, 513-516 (cf. Gowers 2012, 204): nelle offese del Ciclope a Ulisse si trova la contrapposizione tra un uomo grande e forte, e un uomo invece piccolo e debole, affine a quella di questi versi di G. Per l'associazione con *malus*, *pusillus* acquista in seconda istanza anche il significato di 'da poco, da niente', come avviene nelle altre due attestazioni dove l'agg. è in coppia sinonimica con *malus/malevolus*: Cic. *fam.* 5, 9, 1 *pusillorum ac malevolorum obtreptiones et invidias*; Sen. *dial.* 5, 43, 4 *bic enim non tantum mali animi est sed pusilli* (il senso traslato qui è esplicito per il riferimento all'*animus*). Il diminutivo *pusillus* è di tono quotidiano e in poesia è proprio solo dei generi meno elevati. Qui si carica di una sfumatura dispregiativa che accresce lo sprezzo

con cui si guarda alla condizione attuale del genere umano (simile atteggiamento nella descrizione delle piccole barche egiziane ai vv. 127-128: cf. *ad loc.*). Su *pusillus* in G. cf. Di Lorenzo 1972, 42; Urech 1999, 139-140; in generale, Citroni 1975, 48-49; l'agg., sempre nella stessa sede metrica, si trova anche in 10, 121 e 14, 29. Sul diminutivo in G. cf. *ad 12*.

71 ergo deus, quicumque aspexit, ridet et odit:

aspexit porta l'attenzione all'elemento visivo: di fronte allo spettacolo del genere umano contemporaneo il dio ne ride e lo odia. Mentre la risata può rappresentare una forma di distacco, l'odio presuppone un coinvolgimento più profondo (cf. *ad 15-16*): gli uomini del giorno d'oggi, giunti al punto massimo di decadenza descritto ai vv. 69-70, sono ridicoli (*pusilli*; cf. 13, 170-173), ma anche detestabili considerate le mostruosità indicibili che creature così meschine possono compiere. A proposito di *quicumque aspexit* cf. Courtney 2013², 532: «perhaps none bothers to». Gli dèi nelle satire di G. risultano in genere sordi alle apostrofi indignate che vengono loro rivolte cf. 2, 126-132; 6, 393-395; 13, 113-119 (Bellandi 1980, 64 n. 105). L'immagine del dio proposta in questo verso risulta in totale contrapposizione con la visione provvidenzialistica – incoerente o, quantomeno, problematica – espressa alla fine della satira (cf. *ad 148*). Per l'espressione *ridet et odit*, messa in risalto dalla dieresi bucolica, cf. 8, 202 *damnat et odit* (il verso è sospetto: cf. Dimatteo 2014, 220-221) e 9, 96 *ardet et odit* (analogamente in clausola e con *κακέμφατον -et et*: Bellandi 2021, 213). Sul *κακέμφατον* cf. *ad 74 audet et*.

72-76:

dopo la parentesi dei vv. 69-71, si origina un ulteriore sviluppo nello scontro, che, a questo punto, diventa una battaglia ingaggiata con armi vere e proprie: è la terza fase della lotta (74 *pugna*; cf. *ad 51-76*). Aiutati da rinforzi, gli Ombiti mettono mano al ferro e cominciano a combattere con spade e frecce (72-74). Gli abitanti di Tentira, quindi, si danno alla fuga incalzati dai nemici (75-76). Nei primi tre versi (72-74) il ritmo della narrazione accelera grazie ai due *enjambements* e diviene incalzante per la cadenzata ripetizione di sillabe omofone (74-75 *audet et; instaurare... praestant instantibus*), preannunciando l'inesorabile precipitare degli eventi. Lo scontro sta progredendo verso il suo momento finale, dato che una delle due parti, ora meglio armata, si trova in una situazione di netta superiorità. I due versi finali (75-76), invece, chiariscono al lettore chi stia fuggendo e chi metta in fuga, prima dell'atto conclusivo del racconto.

Il ricorso a espressioni e termini propri della prosa storiografica e dell'epica guerresca (*subsidiis aucti; infestis... sagittis; pugnam instaurare; terga fugae praestant; instantibus*) accompagna lessicalmente il salto di qualità avvenuto nella lotta tra le due città e diviene il segnale stilistico-espressivo del passaggio da uno scontro ferino a un tipo di combattimento più evoluto e propriamente militare (cf. *ad* 51-76). A differenza della fase della *rixa* (cf. *ad* 54-58), questa breve sezione è costruita in modo coeso e consequenziale, con un tono bellico-militaresco adeguato a una scena di guerra "canonica". Il registro stilistico induce così a supporre che la tensione montata nel corso del conflitto sia sul punto di scatenarsi in uno scontro in campo aperto, dove il numero dei morti corrisponda a quello desiderato dagli Egiziani (cf. *ad* 61-62). Con un rovesciamento delle aspettative, tuttavia, la vittima della battaglia sarà una sola e lo scontro si risolverà, anziché in una battaglia campale, in una scena di antropofagia collettiva (77-92). La discrasia tra l'altisonante rivestimento epico-storiografico dei versi, teso a fuorviare le aspettative del lettore, e la qualità dei combattenti che si confrontano, i meschini Egiziani, conferisce anche a questa sezione la caratura grottesca e paradossale che è la cifra dell'episodio.

72 a deverticulo repetatur fabula:

indicazione extradiegetica di ritorno alla narrazione principale dopo la digressione iniziata al v. 65 con il paragone epico e proseguita ai vv. 69-71 nella riflessione sulla decadenza del genere umano. Il sostantivo *deverticulum* qui è usato nel raro senso metaforico di 'digressione' (nel discorso): cf. Val. Max. 2, 6, 9 *sed ut ad Massiliensium civitatem, unde in hoc deverticulum excessi, revertar*, 8, 1, *damn.* 5 (*TbIL* V.1, 854, 60-65; *OLD*², s.v. *deverticulum*, § 3). Letteralmente significa '(via) traversa' (*TbIL* V.1, 853, 75-854, 23; *OLD*², s.v. *deverticulum*, § 1; per le definizioni antiche del termine cf. Panayotakis 2010, 396-397, *ad* Laber. *mim.* 66, 2 Panayotakis). Nel genere satirico simili espressioni mimano l'andamento digressivo della conversazione sfruttando spesso l'analogia tra *sermo* e viaggio cf. Hor. *sat.* 1, 1, 108 *illuc, unde abii, redeo*; 1, 3, 38 *illuc praevertamur*; 1, 6, 45 (cf. Fraenkel 1957, 94; 97-98; Gowers 2012, 81). G. usa *fabula* altrove solo in 1, 145 nel senso di 'pettegolezzo' (Stramaglia 2008, 100); qui vale 'aneddoto, racconto' (*OLD*², s.v. *fabula*, § 4). Per un uso analogo di *fabula* cf. Hor. *sat.* 1, 1, 70; 1, 1, 95. Nel complesso, l'espressione relega la considerazione a carattere generale sul declino del genere umano nei termini di una divagazione all'interno della storia narrata: in realtà il concetto dell'inesorabile progresso nella decadenza morale dell'uomo è il filo conduttore del

componimento e l'episodio egiziano (la *fabula*) ne costituisce l'*exemplum* (cf. ad 31-32 e introduzione § 4).

72-74:

ai vv. 75-76 (cf. *ad loc.*) viene detto che sono gli Ombiti a prevalere e a mettere in fuga i nemici. È necessario, quindi, che siano loro la fazione che riceve gli aiuti e che si dota di armi più forti. Sono questi due elementi, infatti, che consentono loro di avere la meglio sugli abitanti di Tentira. Inoltre, dato che le armi fino ad ora non sono state utilizzate e sono apparentemente comparse dal nulla mentre il combattimento è in corso (cf. ad 73 *promere ferrum*), queste non possono che appartenere a coloro nel cui villaggio si svolge lo scontro: è evidente, a questo punto, che la lotta è avvenuta a Ombi e che è stata la città di Tentira ad attaccare. Per quanto si eviti sempre di focalizzare l'attenzione su singoli individui, nella *pugna* è possibile quantomeno stabilire quale dei due popoli prevalga (cf. Vincent 2011, 257).

73 *subsidiis aucti*:

espressione propria della prosa storiografica: cf. Sall. *hist.* 2, 103 *subsidiis principes augere*; Liv. 29, 6, 16 *subsidia copias augebant* (*ThIL* II, 1345, 20-48). Prima di questo passo il plurale *subsidia* (*OLD*², s.v. *subsidium*, § 1 «the reserves»; § 2 «reinforcements») si trova in poesia solo in Lucr. 2, 42 (con significato diverso in Stat. *Theb.* 5, 267). Per espressioni poetiche di senso analogo: cf. Ov. *met.* 14, 454 *auget uterque suas externo robore vires*; Stat. *Theb.* 4, 237-238 *auget... maniplos / Elis*; Sil. 1, 520 *aucta ... manus*.

***promere ferrum*:**

il nesso, elevato dalla metonimia, ha un precedente in Acc. *trag.* 55 Ribbeck³ *atque Orestem gravis sacerdos ferro prompto adstituerat*; poi Liv. 40, 4, 13 *ferox interim femina [...] venenum diluit ferrumque promit*; Tac. *ann.* 15, 74, 1 *ex quo [sc. loco] Scaevinus ferrum prompserat*. Il verbo sembra avere il senso generico di *proferre* 'tirare fuori', piuttosto che quello di *stringere* 'brandire': il contesto suggerisce che i combattenti non avessero già indosso le armi, ma che se le siano procurate solo a questo punto dello scontro, magari portate dai rinforzi o prese da un'armeria (cf. ad 72-74). L'aspetto centrale, in ogni caso, è quello della progressione nella tipologia degli strumenti di offesa che segna il passaggio da *rixa* ferina a battaglia "regolare" (cf. ad 51-76). Si consideri il precedente del VII libro dell'*Eneide* quando il *certamen agreste*, ingaggiato con bastoni e tizzi riarsi dalle forze di Tirro contro i Troiani (cf. ad 53-54), si trasforma in un

ampio scontro “iliadico”: *Aen.* 7, 523-526 *dere:xere acies. non iam certamine agresti / stipitibus duris agitur sudibusve praestis, / sed ferro ancipiti decernunt atraque late / borrescit strictis seges ensibus.*

74 audet et:

particolarmente evidente il *κακέμφατον* a inizio verso (cf. *ad* 71 *ridet et*). La ripetizione della medesima sillaba alla fine di una parola e all’inizio della successiva era considerata una trascuratezza stilistica da evitare, spec. in poesia (cf. Quint. *inst.* 9, 4, 41; Serv. *ad* Verg. *Aen.* 2, 27). Il fenomeno, tuttavia, si trova anche in poeti molto sorvegliati, spesso con specifiche finalità espressive, ed è relativamente frequente in G. (e.g. 3, 92; 5, 58; 7, 162 e 168; 10, 1; 14, 30; due sillabe in 10, 122; cf. Herescu 1948, 228-235; a partire dalle satire cf. Campana 2004, 83-84 e Manzella 2011, 171, entrambi con ulteriori passi e ampia bibliografia). Oltre che qui, *audet et* in incipit di verso, peraltro, occorre solo nella poesia esametrica elevata: sempre con *κακέμφατον* senza particolari finalità espressive e con il verbo *audeo* in *enjambement* (che regge un infinito al verso precedente) si trova anche in Verg. *georg.* 3, 78; Ov. *met.* 13, 900; Laus Pis. 200; Lucan. 3, 232; con *audeo* non in *enjambement* in Ov. *fast.* 5, 176.

75 terga fugae celeri praestant instantibus Ombis:

praestant instantibus Ombis è il testo di O, congetturato indipendentemente da Merceri (cf. Willis 1997, 246). Al posto di *Ombis* hanno *omnes* U e il cod. Vat. Pal. 1701; *orbes* L e Z. In P dopo *praestant* segue una rasura alla fine della quale si legge una -s. I codd. A, H e T, invece, leggono *praestantibus omnibus instans*; F, G, K e la seconda mano di P *praestantibus omnibus instans*. Le corrottele sono tutte riconducibili al fraintendimento del raro toponimo (come già al v. 35; cf. *ad loc.*) e ai seguenti tentativi di sanare il testo. La menzione di Ombi unita a quella di Tentira al v. successivo crea una composizione ad anello con l’incipit dell’episodio egiziano dove le due città sono nominate insieme (35). È funzionale, inoltre, alla comprensione del suo esito: una volta che hanno iniziato a combattere con armi più evolute, gli Ombiti prevalgono e mettono in fuga i nemici (cf. *ad* 72-74).

Fugae è la lezione di P, O e T; gli altri codd. riportano la banalizzazione *fuga* (cf. Sil. 14, 560 *terga fuga celeri...convertit*). *Fugae terga praestare* è una variazione rara e sostenuta dell’espressione pleonastica *fugae terga dare* o *praebere* (OLD², s.v. *tergum*, § 4b; *fugae terga dare* è «esito della fusione di *dare terga* e di *dare se fugae*»: Fedeli 2015 490, *ad* Prop. 4, 2, 54 *atque hostis turpi terga dedisse fugae*; con il verbo *dare* in poesia si trova anche sei volte in Ovidio: in part. cf. *met.* 5, 322-323, nella fuga degli dèi in Egitto, e 12, 313, nella *Centauromachia*; con *praebere* in

Ov. *met.* 10, 706). La scelta del verbo *praestare* risponde a un'esigenza di maggiore ricercatezza: ha un unico parallelo in Tac. *Agr.* 37, 2 *hostium [...] catervae armatorum paucioribus terga praestare* (Löfstedt 1936-2007, 235-236); ma cf. (e.g.) anche Lucan. 5, 770-771 *tantaeque ruinae / absentem praestare caput*. Il verbo attiva un gioco di assonanza espressiva con il seguente *instantibus* e il precedente *instaurare* (cf. *ad* 72-76). Nel verso l'iterazione di *-stant-* sottolinea foneticamente l'incombere opprimente dei nemici, veicolato anche dal ritmo spondaico di terzo e quarto piede che rallentano l'andamento rapido dei due dattili iniziali, i quali, invece, sottolineano la velocità della fuga.

76 qui vicina colunt umbrosae Tentura palmae:

il dettato gioca ironicamente con lo stilema elevato dell'epiteto esornativo e con le formulazioni perifrastiche indicanti popoli comunemente impiegate nelle rassegne epiche delle schiere armate: cf. (e.g.) Verg. *Aen.* 7, 713-714 *qui Tetricae borrentis rupes montemque Severum / Casperiamque colunt Forulosque et flumen Himellae*; Lucan. 3, 191 *Penei qui rura colunt*; Sil. 3, 322 *qui stagna colunt Tritonidos alta paludis*. A *Tentura* sono riferiti per asindeto sia *vicina* che *umbrosae palmae*, sintatticamente slegati tra loro. L'epiteto *vicina* specifica la collocazione della città di Tentira rispetto a Ombi con un ulteriore richiamo alla prossimità dei due popoli (a loro volta gli Ombiti sono indicati come *vicini* al v. 36; sul tema del rapporto di vicinato cf. *ad* 33). Il singolare collettivo *umbrosae... palmae* (cf. 3, 307 *Gallinaria pinus*) è un gen. di qualità disposto a incorniciare il toponimo e separato da *vicina* per mezzo del verbo e della cesura semiquinaria (non è quindi retto da *vicina*). In modo ironicamente sproporzionato la duplice qualificazione asindetica carica di enfasi il nome della città egizia in un costrutto sovrabbondante. Per simili costruzioni, in genere con analoghe finalità espressive, cf. 3, 4-5 *gratum litus amoeni / secessus* (con Manzella 2011, 41); 5, 46-47; 9, 28-29 (con Bellandi 2021, 110-111); 10, 125; inoltre, (e.g.) Hor. *sat.* 1, 1, 33 *parvola... magni formica laboris*; Sil. 16, 443-444 *mollia crura superbi / ...gressus* (cf. Housman 1972, 614-615). Si veda, inoltre, la complicata sintassi di 12, 30-33 *plenus fluctu medius... alveus et iam / [...] / arboris incertae* (con Stramaglia 2008, 249).

Nel verso viene offerto uno spunto paesaggistico gradevole che descrive Tentira come una rigogliosa e fresca oasi nel deserto (cf. *ad* 28 *calidae... moenia Copti*), la cui natura umbratile si riflette nei suoni scuri del verso. Si crea una breve sosta narrativa che vagheggia i contorni di un *locus amoenus* in contrapposizione alla scabra efferatezza, scevra di dettagli esornativi, della battaglia e del seguente episodio di cannibalismo. La palma è pianta frequentemente associata (spec. in poesia) all'Egitto (e.g. Prop. 4, 5, 25 *palmiferae... Thebae*; Ov. *am.* 2, 13, 8

Memphim palmiferamque Pharon) e all'area giudaica (e.g. Verg. *georg.* 3, 12 *Idumaeas... palmas*; Hor. *epist.* 2, 2, 184 *Herodis palmetis pinguibus*; Stat. *silv.* 5, 2, 138, con Gibson 2006, 245). In particolare, le palme della Tebaide, regione in cui si svolgono gli eventi della satira (cf. *ad* 35), erano rinomate per la varietà di datteri che producevano: cf. Varro *Men.* 403 Astbury; Strab. 17, 1, 51 (c 818); Plin. *nat.* 13, 47-48; 15, 116; 23, 97; Petron. 40, 3; Stat. *silv.* 4, 9, 26.

77-92:

la scena di antropofagia è il culmine della storia egiziana e la paradossale concretizzazione del famelico odio da cui aveva avuto origine lo scontro (cf. *ad* 51 *ieiunum odium*). L'allelofagia basterebbe di per sé a ritrarre gli Egiziani come un popolo che si pone al di fuori delle leggi fondamentali della civiltà: mangiare la carne di un proprio simile è un tabù che segna la differenza fondamentale tra la società umana e il mondo animale (cf. e.g. Hes. *Op.* 276-280; Plat. *Epin.* 975 a-b). Sia a livello mitologico che antropologico-etnografico il cannibale si colloca in una dimensione incivile e disumana (Segal 1974, 304-307; McGowan 1994, 425-427; Alston 1996, 101; Stramaglia 2002, 13-14). È la decisione di mangiare il cadavere crudo, tuttavia, che diventa la dimostrazione incontrovertibile del primitivismo ferino degli Egiziani (cf. *ad* 81-83), accentuato per contrasto dalla menzione di Prometeo (84-87), dato che il fuoco, suo dono agli uomini, è ritenuto la fonte e l'origine della civilizzazione umana (cf. *ad* 85-86). Non solo, l'episodio si conclude con l'immagine inquietante e grottesca del piacere che gli Egiziani traggono dal pasto cannibalico (cf. *ad* 87-92).

Tra i vari richiami a episodi di cannibalismo del mito (Polifemo, Licaone, Erisittone, Procne e Tereo), G. tiene in particolare considerazione il *Tieste* di Seneca, come emerge da elementi testuali e contestuali: le riprese verbali nella descrizione dello smembramento del corpo e della cottura della carne (cf. *ad* 78-79; 81-82); le analogie tematiche sia nella preferenza per la carne cruda su quella cotta (cf. *ad* 83) sia nello spazio dato al ruolo del fuoco in relazione alla preparazione del pasto cannibalico (cf. *ad* 84). Quella di Atreo e Tieste era una vicenda mitica paradigmatica e la tragedia senecana costituiva a Roma un modello letterario imprescindibile in tema di antropofagia (si notino gli stretti rapporti tra questo dramma e il mondo della declamazione: cf. Casamento 2002, 79-87; Stramaglia 2002, 26; 96). Il rapporto con Seneca, inoltre, si inserisce nella dialettica poetica di confronto (e superamento) del delitto degli Egiziani con quelli del mondo tragico, programmaticamente annunciata ai vv. 29-31 (cf. *ad* 29-31; inoltre, *ad* 115-119).

A livello stilistico, in questa sezione G. torna alle immagini espressive della prima parte della battaglia (cf. *ad* 54-58), riportando vari particolari del macabro pasto con ostentato realismo, sottolineato anche da marcati effetti di suono (cf. Highet 1951, 699; *ad* 80-81; 83). La narrazione, influenzata dalle trattazioni che il tema dell'antropofagia riceveva nelle scuole di retorica, risente del gusto declamatorio per le scene cruente cariche di dettagli macabri e truculenti: cf. spec. [Quint.] *decl. mai.* 12, 9, 1-2, cit. *ad* 87-92 (cf. De Decker 1913, 146-148; Schmitz 2000, 40-41; su declamazione e gusto del macabro vd. Berti 2007, 325-340). G. priva però la descrizione degli eccessi patetici che l'argomento potenzialmente offriva, ampiamente sfruttati in [Quint.] *decl. mai.* 12 (Stramaglia 2002, 25-26; nella satira affioreranno, invece, in relazione alla vicenda dei Vasconi: cf. *ad* 93-106; 100-101). G. privilegia, infatti, il particolare grottesco e il tratto paradossale, attraverso il rovesciamento di situazioni topiche e le caratteristiche dissonanze satiriche tra forma e contenuto.

77-83:

viene descritto l'epilogo dello scontro egiziano: mentre i Tentiresi si ritirano incalzati dagli Ombiti (cf. *ad* 72-76), uno dei combattenti, gettatosi per la troppa paura a capofitto nella fuga, scivola e viene catturato. La folla degli Ombiti, quindi, mangia tutto il corpo dell'unico caduto della battaglia, sezionato in molti brani e pezzetti perché possa essere sufficiente per tutti. La carne non viene cotta né in pentola né sullo spiedo. Dato che sarebbe stato troppo lungo attenderne la preparazione sul fuoco, gli Egiziani si accontentano di cibarsi del cadavere crudo.

77-78 labitur... / ...capiturque:

quando uno degli Egiziani in fuga cade (77 *labitur*), finisce immediatamente in mano nemica (78 *capitur*): nessuno dal suo schieramento arriva a soccorrerlo e a sottrarlo dal pericolo. Questo elemento si isola come uno dei tratti di inciviltà degli Egizi: con specifico richiamo a questi versi, infatti, la protezione garantita al singolo in difficoltà da parte della collettività viene individuata come uno dei principi alla base della formazione delle comunità sociali civilizzate (cf. *ad* 155-156 *protegere armis / lapsus... civem*)

77 hic:

= 'a questo punto', cioè nella fuga. Gli editori si dividono tra la lezione *hic* della *vulgata* e *hinc* di P e O. Lo scambio tra i due avverbi è troppo facile perché il problema possa essere risolto

sulla base di criteri meccanici. È difficile intendere sia *hic* che *hinc* con senso locativo (= *in* o *ex hac parte*, cioè dei Tentiresi) in contrapposizione a *pars altera* del v. 73 (gli Ombiti), cioè per specificare che colui che cade (77 *quidam*) è della parte degli abitanti di Tentira in fuga (per *hinc* cf. 7, 113-114 *hinc... parte alia*; *TbIL* VI.3, 2805, 80-2806, 27). Si creerebbe, infatti, una notevole durezza sintattica dovuta all'opposizione tra un avverbio di luogo e un nominativo, soggetto peraltro di un periodo non contiguo. La lezione *hinc* potrebbe essere preferita a *hic* dando all'avverbio un valore pronominale, possibile con gli avverbi di moto da luogo (*HS*, 208-209; *TbIL* VI.3, 2802, 44-68), che lo renderebbe di fatto equivalente a un partitivo (= *horum quidam*, cioè uno dei Tentiresi: 'ne cade uno'). Così legge Courtney 2013², 532 («one of the Tentyrites»), portando a sostegno *Ov. met.* 3, 404 e *Pont.* 2, 2, 22, dove però si trova *inde*, anziché *hinc*, e dove l'avverbio è impiegato in riferimento a un sostantivo collettivo precedentemente espresso nel testo. Dato che qui *hinc* dovrebbe essere riferito (in modo non immediatamente perspicuo) alla perifrasi del v. 76, piuttosto cf. *Ov. fast.* 4, 170-171 *quae [sc. Pliades] septem dici, sex tamen esse solent: / seu quod in amplexum sex hinc venere deorum*. Questo uso quasi partitivo è plausibile, tuttavia non ha paralleli interni a G. (unico caso limite potrebbe essere 8, 51, dove però è riferito a un sostantivo collettivo precedentemente espresso e ha più che altro valore di moto da luogo: cf. Dimatteo 2014, 87). È più facile, quindi, leggere un *hic* con valore temporale (*TbIL* VI.3, 2770, 25 ss.), che ha un parallelo interno a G. (1, 150; ma cf. anche 3, 21 *hic tunc*) e ha il pregio di risolvere comunque l'ambiguità relativa a chi cada con una costruzione sintatticamente più lineare. *Hic* temporale, infatti, colloca l'azione espressa da *labitur* nel contesto della fuga intrapresa dai Tentiresi: il guerriero che scivola, quindi, non può che essere uno di loro (75-76; cf. *ad* 72-76).

78 *ast*:

a partire dall'età augustea la particella arcaica *ast* viene impiegata in poesia come sostituto di *at* di norma solo davanti a parola iniziante per vocale, in genere pronomi; G. la usa davanti a sostantivo solo al v. 165 *ast homini* (cf. Leo 1878, 214-217; *HS*, 489; Friedländer 1895, 200; Austin 1964, 185; Berti 2000, 173-174; Dimatteo 2014, 82). Propria della poesia elevata (spec. dell'epica), nelle 6 occorrenze in G. conferisce una nota aulica ed enfatica al dettato. Qui non ha valore avversativo, ma introduce con tono sostenuto le immediate conseguenze dell'azione precedentemente espressa, ovvero la caduta e la cattura: 'ed ecco, e allora'. Su questo valore di *at* e *ast* vd. Housman 1934, 131-132 («therupon») e cf. (*e.g.*) *Verg. Aen.* 12, 951; *Sen. Herc. O.* 1752.

78-79 illum in plurima sectum / frusta et particulas:

come la successiva menzione delle due modalità di cottura (cf. *ad* 81-82), il sezionamento della carne rimanda a un contesto di banchetto: la costruzione *in frusta secare* (*ThLL* VI.1, 1441, 31-54) è mutuata da Verg. *Aen.* 1, 212-213 *pars in frusta secant veribusque tremantia figunt, / litore aëna locant alii flammisque ministrant*. G. presuppone la ripresa dei versi virgiliani nella descrizione di un altro pasto cannibalico: lo smembramento dei figli di Tieste da parte di Atreo in Sen. *Thy.* 760-761 *ipse divisum secat / in membra corpus*; 1059-1060 *et artus, corpora exanima amputans, / in parva carpsi frusta* (con Tarrant 1985, 237; cf. *ad* 77-92). La descrizione dell'uccisione e della divisione delle membra della vittima è una scena topica dei racconti di antropofagia (da Hom. *Od.* 9, 291 τούς δὲ διὰ μελεῖστί ταμῶν, Polifemo; poi cf. e.g. Ov. *met.* 1, 227, Licaone; 6, 643-645, Procne; Sen. *Thy.* 755-764; 1062-1063, Atreo). G., però, priva la scena di carica patetica non nominando nessuna parte del corpo umano (analogamente Petron. 141, 2 *si corpus meum in partes conciderint et astante populo comederint*). L'accostamento di *frusta* e *particulas* in *enjambement* a inizio verso, infatti, smorza subito il *pathos* della descrizione ed equipara le membra del caduto a meri brani di carne pronti per essere divorati (cf. Gowers 1993, 199; *ad* 87-88). Mentre il termine *frustum* si trova frequentemente riferito al cibo (così sempre in G., cf. 3, 210; 5, 68; 11, 142; 14, 128), *particula* è più generico e molto raro in poesia (5 in Lucrezio, 3 in Orazio, 2 in G.), dove non è mai usato per indicare degli alimenti. È riferito invece a un pezzo di carne in Petron. 135, 4 *sincipitis vetustissima particula* e a stuzzichini in Fronto p. 32, 2 van den Hout. Su *particula* cf. Di Lorenzo 1972, 38-39; sul diminutivo in G. cf. *ad* 12.

Rispetto a Seneca (*Thy.* 1060 *in parva... frusta*), l'aggettivo *plurima* e il diminutivo *particulas* enfatizzano il grottesco e minuzioso spezzettamento, per accentuare implicitamente anche il grande numero di Egiziani avventatisi sul singolo caduto (cf. *ad* 79-80 *multis... unus*): quante più sono le parti in cui il corpo è diviso, tanti più devono essere coloro che se ne cibano. La capacità di tagliare la carne in pezzi molto piccoli e, in generale, le tecniche di taglio, inoltre, erano competenze dell'arte culinaria più raffinata (Sen. *dial.* 10, 12, 5 *quanta arte scindantur aves in frusta non enormia*; opera di veri e propri professionisti, cf. e.g. 5, 120-124, con Santorelli 2013, 153-156; 11, 136-141, con Bracci 2014, 158-159; Petron 36, 6; 59, 7; Sen. *epist.* 47, 6). Paradossalmente nel compimento dell'atto più incivile si attribuisce quindi agli Egiziani un uso proprio non solo di una società civilizzata, ma di una società raffinata ed evoluta, riflettendo un costume della Roma imperiale.

79-80 ut multis mortuus unus / sufficeret:

il delitto degli Egiziani è peggiore di quelli delle tragedie perché viene commesso da un popolo intero (cf. *ad* 29-31). La collettività della colpa viene sottolineata attraverso la contrapposizione tra la pluralità degli assalitori (*multis*) e la singolarità della vittima (*unus*), messa in risalto dalla posizione di *unus* in clausola. G. richiama e rovescia un verso dell'episodio ovidiano di Erisittone, destinato a ridursi all'autofagia per cercare di estinguere la sua fame insaziabile: *met.* 8, 833 *quodque satis poterat populo, non sufficit uni* (sull'uso di questo mito ovidiano nella descrizione dell'autofagia dei Vasconi nella satira 15 e, in generale, nelle declamazioni cf. *ad* 102-103; inoltre, cf. *ad* 51). Entrambi i passi giocano sull'opposizione collettività-individualità e la solitudine del singolo viene retoricamente esaltata isolando metricamente in clausola il numerale *unus*, ma il senso è opposto. Mentre in Ovidio il cibo che basterebbe a un popolo non è sufficiente per un solo individuo (sul motivo cf. Degl'Innocenti Pierini 1986, 79), in G. un singolo è il cibo che deve essere sufficiente per un intero popolo. In questo scarto si situa il passaggio dall'incontentabilità distintiva di Erisittone alla capacità – apparentemente ammirevole – degli Egiziani di farsi bastare ciò che hanno a disposizione.

Con effetto paradossale, nel contesto moralmente negativo di un banchetto cannibalico, si attribuisce, infatti, agli Egiziani l'atteggiamento moralmente positivo di sapersi accontentare di poco: un *cliché* della tradizione satirica viene così perversamente applicato a una situazione delittuosa ed empia (cf. *ad* 83). L'idea è espressa da *sufficio* in associazione enfatica con *unus* e poi è ripresa al v. 83 *contenta cadavere crudo* (Schmitz 2000, 148; cf. *ad* 83). In G. il modulo negativo *non sufficio*, specialmente in unione con *unus*, è usato in senso critico con riferimento all'incontentabilità umana (per gli Egiziani cf. *ad* 169-170; inoltre, e.g. 10, 168 *unus Pellaeo iuveni non sufficit orbis*; 14, 140-141 *ergo paratur / altera villa tibi, cum rus non sufficit unum*; in senso ironico *sufficio* + *unus* anche in 6, 53; 13, 160; vd. Campana 2004, 225). Al contrario *sufficio* è impiegato in senso elogiativo con riferimento al comportamento opposto (cf. e.g. 3, 178-179 *clari velamen honoris / sufficiunt tunicae summis aedilibus albae*; 14, 319 *quantum, Epicure, tibi parvis suffecit in hortis*; spesso con tono ironico o sarcastico: e.g. 7, 187; 9, 146; 14, 300). Nell'immagine del cibo che deve bastare per molti sembra presente, sempre in forma perversa, anche l'elemento tradizionalmente positivo della condivisione del pasto: cf. e.g. *Hor. sat.* 2, 2, 89-92, dove si descrive che gli antichi preferivano condividere del cibo un po' guasto, piuttosto che mangiarlo fresco, ma da soli. Il paradosso legato all'uso di *sufficio*, inoltre, è acuito dall'inconciliabilità concettuale tra la capacità di accontentarsi formalmente attribuita

agli Egiziani e l'intrinseca avidità da cui in realtà sono mossi: l'unico cadavere deve bastare a molti perché tutti vogliono mangiare una parte della poca carne a disposizione e nessuno è disposto a rinunciarvi (cf. *ad* 90-92). Soprattutto, poi, si accontenteranno del cadavere crudo piuttosto che cotto, ma solo per la brama di sfogare subito la loro fame bestiale (cf. *ad* 82-83).

80-81 totum corrosis ossibus edit / victrix turba:

il caduto viene divorato fino allo scheletro. Similmente nel caso dei cittadini prostrati dalla carestia nella declamazione pseudo-quintiliana i cadaveri vengono mangiati per intero senza lasciare quasi nessuno scarto: [Quint.] *decl. mai.* 12, 9, 1-2 *tota corpora morsibus consumpsimus. [...] nunc occurrunt [...] expressum dentibus tabum et exhaustae ossibus medullae. quantum enim corporis fames relinquebat!* Il disgustoso particolare delle ossa rosicchiate condensa espressivamente la voracità degli Egiziani che non hanno lasciato intatta nessuna parte del corpo: dopo averne spolpata tutta la carne, con atteggiamento animalesco si danno anche allo sterile atto di roderne la parte non edibile (si pensi ai cani che si sfogano masticando su qualcosa cf. *e.g.* Mart. 6, 64, 31-32 *vacua dentes in pelle fatiges / et tacitam quaeras, quam possis rodere, carnem*, con Grewing 1997, 425). Al contempo, dal sintagma *corrosis ossibus* emerge anche l'idea dell'accanita minuziosità dell'operazione, evidenziata a livello fonosimbolico dal sigmatismo in -s- (il raro composto *corrodo* è impiegato, p. es., per il rosicchiare dei topi in Cic. *div.* 2, 59). Questa meticolosità prelude al tema del piacere con cui viene mangiata la carne umana (cf. *ad* 87-92).

victrix turba:

gli Ombiti (cf. *ad* 72-76). L'enfatico attributo *victrix* è controbilanciato da *turba* che ha la sfumatura dispregiativa con cui è già stato impiegato per indicare gli incivili Egiziani (cf. *ad* 46 *barbara... turba*; 61 *rixantis... turbae*). G. presenta i vincitori come una massa confusa e indistinta che si avventa sul corpo dell'unico caduto della battaglia. Per il sintagma cf. 4, 62 *miratrix turba*; 5, 21 *salutatrix... turba*. Sull'uso aggettivale dei sostantivi in *-trix* e *-tor* cf. HS, 157 e, relativamente a G., Balasch 1966, 33; Courteny 2013², 182 (con ulteriore bibliografia); inoltre, vd. *ad* 116-117. Il nesso viene poi imitato da Claud. *rapt. Pros.* 2, 166.

81-83:

L'attenzione si sposta dal fatto di mangiare carne umana al fatto di mangiarla cruda (cf. *ad* 77-92). L'abitudine di mangiare gli alimenti cotti, assieme al linguaggio, segna una differenza fondamentale tra gli animali e gli uomini: mentre i primi mangiano cibi crudi e "selvatici" (cioè non frutto di coltivazione e allevamento), i secondi si nutrono di cibi cotti e "addomesticati". Il passaggio dalla prima tipologia di dieta (crudo e selvatico) alla seconda (cotto e addomesticato) è una tappa decisiva nel processo di incivilimento (per la transizione da crudo a cotto nella trattatistica antica cf. in part. Hippoc. *VM* 3, 26; 29-40). La cottura degli alimenti, infatti, è la prima tecnica menzionata dopo la scoperta del fuoco nel *De rerum natura* (5, 1102-1104): i primitivi lucreziani, che non lo conoscevano, dovevano mangiare crude le prede che catturavano (Campbell 2003, 323; 327). Cf. anche Varr. *ling.* 5, 108 *dein posteaquam desierunt esse contenti his quae suapte natura ferebat sine igne, in quo erant poma, quae minus cruda esse poterant decoquebant in olla* (cf. *ad* 81-82 *decoxii*). L'usanza di mangiare alimenti crudi (spesso associata al cannibalismo), quindi, caratterizza i costumi di popolazioni primitive e barbare (e.g. Hdt. 3, 99; Strab. 15, 1, 57 [c 711]; cf. *ad* 124-128), così come quelli di creature selvagge o mostruose (notoriamente Cicopi e Lestrigoni: cf. Hom. *Od.* 9, 288-298; 10, 116-124; utile Horsfall 2006, 427, *ad* Verg. *Aen.* 3, 622; inoltre, cf. *ad* 18). In generale, le polarità crudo/cotto e selvatico/addomesticato sono indicatori di bestialità/umanità nella macro-opposizione tra mondo selvaggio e mondo civilizzato (Segal 1974, in part. 289-301; Garnsey 1999, 62-72; 82-86; Bianchetti 2002, 297; 309-312; Beagon 2005, 123-124; proprio sull'antinomia crudo-cotto si basa Lévi-Strauss 1964). La rinuncia al fuoco e alla cottura, acquisizioni fondamentali dell'evoluzione umana, contribuisce quindi a qualificare il primitivismo culturale degli Egiziani (cf. *ad* 51-76; 77-92).

Proprio per l'accezione marcatamente negativa legata al cibo non cotto, nel mito mangiare cruda la carne umana costituisce persino un'aggravante dell'atto di cannibalismo ed è la massima espressione di un'ira disumana, più propriamente ferina. Nell'*Iliade* cibarsi della carne cruda di un avversario è una minaccia o un desiderio che nascono dalla rabbia più selvaggia e che non vengono mai portati a compimento (*Il.* 4, 35-36, Era; 22, 346-347, Achille; 24, 212-213, Ecuba); un simile cibo resta prerogativa del mostruoso Polifemo (Schein 1970, 74-75; Segal 1971, 40-41; 61; 1974, 298). Nei combattimenti epici questa forma di cannibalismo "estremo" si concretizza solo in due casi, entrambi connotati dalla perdita di ogni limite morale e dalla totale degradazione dell'umano nel ferino: Tideo che si ciba del capo di Melanippo in Stat. *Theb.* 8, 751-66 e il centurione romano che mutila e divora il suo

nemico in Sil. 6, 41-53 (cf. Braund-Gilbert 2003, 275-278; su questi due episodi cf. *ad* 53-54; 126; su Polifemo e Tideo come esempi di *feritas* cf. *ad* 32). Gli Egiziani, quindi, mangiando il cadavere crudo, si collocano al limite estremo della ferocia e appaiono più spietati della maggior parte dei protagonisti dei più empî pasti antropofagi della mitologia greco-romana, anche se comunque in una prospettiva satirica (cf. *ad* 81-82; 83).

81-82 *nec ardentî decoxit aeno / aut veribus*:

nel riferimento alle carni bollite o arrostate torna come modello privilegiato il *Tieste* (cf. *ad* 77-92), dove viene esplicitamente portata l'attenzione alla lentezza del procedimento (cf. *ad* 82-83): Sen. *Thy.* 765-767 *haec veribus haerent viscera et lentis data / stillant caminis, illa flammatus latex / candente aeno iactat*; 1060-1064 *et haec [sc. frustra artuum] ferventibus / demersi aenis; illa lentis ignibus / stillare inssi; [...] gracilique traiectas veru / mugire fibras vidi* (con Tarrant 1985, 200; Boyle 2017, 356-357). La distinzione tra le due modalità di cottura, in parte in pentola e in parte allo spiedo, è tipica dei più noti banchetti antropofagi, forse sulla base di un'usanza culturale: cf. Hdt. 1, 119, 3 (Arpago); Acc. *trag.* 220-222 Ribbeck³ (Atreo); Ov. *met.* 1, 228-229 (Licaone); 6, 645-646 (Procne); Burkert 1972-1983, 89 n. 29. Al di fuori dei pasti cannibalici cf. Verg. *Aen.* 1, 212-213; Val. Fl. 8, 254. G. qui richiama e rigetta lo svolgimento "canonico" dei pasti antropofagi del mito al fine di sottolineare la differenza di quello egiziano: proprio perché la carne non viene cotta, risulta un atto di cannibalismo peggiore degli atti di cannibalismo "standard" della letteratura (cf. *ad* 81-83; 83). Sulla coordinazione poetica *nec... aut* cf. Dimatteo 2014, 230.

decoxit:

cf. Sen. *Med.* 133-134 *et Peliae senis / decocta aeno membra*. Il verbo indica una cottura in pentola e non direttamente sul fuoco (= 'ridurre con la cottura, cuocere bene, stufare', detto in genere di liquidi o di cibi solidi cotti in un liquido o nel proprio sugo: OLD², s.v. *decoquo*, §§ 1-2; *ThIL* V.1, 201, 63-203, 37; e.g. Varr. *ling.* 5, 108 *quae [sc. poma] minus cruda esse poterant decoquebant in olla*). Appropriato con *aeno* (nel senso di 'lessare'), è qui riferito per zeugma anche a *veribus* (nel significato di 'arrostitire'; Friedländer 1895, 584 e Courtney 2013², 532 suggeriscono *assavit* sottinteso): cf. Val. Fl. 8, 254 *pars veribus, pars undanti despumat aeno*, con Lazzarini 2012, 242-243. Altrimenti si deve supporre un appiattimento del significato a quello del semplice *coquere* (cf. e.g. Varr. *ling.* 5, 98 *haec sunt quorum in sacrificiis exta in olla, non in veru coquuntur*), che non sembra però avere paralleli. Si noti che il verbo è usato per indicare tipologie di cottura

abbastanza lente come la riduzione di un liquido e la preparazione di decotti ed è proprio la prospettiva di una lunga attesa che porta gli Egiziani a decidere di non cuocerlo (cf. nota seguente).

82-83 longum usque adeo tardumque putavit / expectare focos:

la lentezza della cottura della carne, elemento già presente in Seneca (cf. *ad* 81-82), diviene la ragione per cui gli Egiziani decidono di non prepararla: l'impazienza di consumare il corpo è espressione della bramosia ferina e della voracità da cui sono mossi. La locuzione *longum est* o *verbum putandi* + inf. è idiomatica (OLD², s.v. *longus*, § 12; *TbLL* VII.2, 1639, 82-1640, 15). Qui viene alterata attraverso l'aggiunta di *tardum* (= 'lento'; OLD², s.v. *tardus*, § 2) a *longum*. La costruzione di *tardum* con infinitiva soggettiva è insolita (solo qui, in Petron. 10, 7 *tardum est differre quod placet* e Stat. *Theb.* 7, 207-208 *Labdacios vero Pelopisque a stirpe nepotes / tardum abolere mihi*, con Smolenaars 1994, 105-106). Il confronto con l'uso di *tardus* associato a *expectare* in 14, 248-249 *grave tardus / expectare colus* mostra che il costrutto vuole insistere sull'idea di attesa interminabile ('è lungo e lento attendere i focolari', anziché 'è lungo attendere i lenti focolari'). L'accumulo degli aggettivi su *expectare*, infatti, fa sì che il loro portato semantico ricada interamente sull'azione descritta dal verbo, ovvero sull'attesa che gli Egiziani devono decidere o meno di compiere, piuttosto che sull'azione del fuoco, indipendente dalla loro volontà.

expectare focos:

= aspettare che i focolari cuociano la carne, cioè aspettare la cottura (Achaintre 1810, 547: «hoc est, tempus, quod ad carnem in foco vel coquendam, vel assandam requiritur»). In *G. focus* indica il fuoco domestico nella sua funzione di strumento di cottura dei cibi (4, 66; 5, 97; 11, 79; Santorelli 2012, 101; 2013, 132-133; ma 'altare' in 12, 85, con Stramaglia 2008, 270). Contrapposto a *ignis* (84), che indica il fuoco come elemento naturale, qui il termine richiama una delle componenti proprie della sfera domestica e, quindi, del vivere civile in un contesto di perversione degli usi di una società evoluta.

83 contenta cadavere crudo:

l'impiego di *usque adeo* al v. precedente dà all'espressione valore consecutivo (su questo uso di *usque adeo* cf. *ad* 143 *ideo*). Posta dopo la cesura semiquinaria, la sequenza allitterante (Courtney 2013², 532 «perhaps meant to convey the crushing of bones») chiude

espressivamente e con una nota paradossale la sezione. Come già l'uso di *sufficio* (cf. *ad* 79-80), l'aggettivo *contentus* attribuisce agli Egiziani la capacità di accontentarsi (e quindi di autolimitare la propria fame). Continua, quindi, in riferimento al cannibalismo la perversione del *cliché* satirico – moralmente positivo – secondo cui bisogna farsi bastare ed essere soddisfatti di quel (poco) che si ha: si pensi all'uso oraziano di *contentus* come parola-chiave di questo concetto (cf. e.g. Hor. *sat.* 1, 1, 3; 1, 1, 118; 1, 3, 16 *paucis contento*; 1, 4, 108, etc.). Questa capacità di accontentarsi, con calcolato scarto satirico, è in contraddizione con la totale mancanza di controllo da loro appena dimostrata (cf. *ad* 82-83): gli Egiziani si fanno andar bene il cadavere crudo solo perché l'eccessiva brama ha reso loro intollerabile attenderne la cottura (cf. *ad* 79-80; Schmitz 2000, 91 n. 94 parla più genericamente dell'uso di *contentus* a proposito di un referente inappropriato).

Cibandosi di carne umana cruda gli Ombiti compiono il crimine antropofagico più terribile (cf. *ad* 81-83). Questo tema emerge anche nel *Tieste* di Seneca, quando Atreo afferma che il suo delitto è comunque poca cosa rispetto a ciò che avrebbe voluto la sua ira, ossia dare in pasto al fratello i figli ancora vivi: 1053-1057 *hoc quoque exiguum est mihi: / ex vulnere ipso sanguinem calidum in tua / defundere ora debui, ut viventium / biberes cruorem – verba sunt irae data / dum prospero*. Bere consapevolmente il sangue caldo della vittima, infatti, sarebbe stata un'empietà ancor più grave. La carne umana viene mangiata cruda in casi di ferocia belluina, di cui è emblema Polifemo: Verg. *Aen.* 3, 622-627; Ov. *met.* 14, 192-194 *o si quis referat mihi casus Ulixem, / [...] viscera cuius edam / cuius viventia dextra / membra mea laniem, cuius mihi sanguis inundet / guttur* (in part. si noti che l'immagine delle vittime ancora vive e del sangue che inonda la gola; per altri esempi cf. *ad* 81-83; inoltre, cf. *ad* 126). Nel gioco di richiami intertestuali con il dramma senecano (cf. *ad* 77-92), Giovenale di fatto instaura *e silentio* un confronto tra mito e realtà: gli Egiziani giungono al limite estremo dell'orrore attuando nella fittizia realtà storica della satira, e quindi al di fuori del confine mitico, ciò che poteva essere espresso solo nello spazio del mito e, per di più, in genere solo in via ipotetica, come nella tragedia senecana. Il delitto degli Egiziani, quindi, riesce a essere effettivamente “più grave” di quello del *Tieste* non tanto (o non solo) perché commesso da un intero popolo (cf. *ad* 29-31; 30-31), quanto perché gli Egiziani mangiando carne umana cruda infrangono un limite che Atreo – suo malgrado – si trova costretto a non poter oltrepassare (sul concetto del crimine “più grave” cf. *ad* 29-31; 29). È evidente, tuttavia, come la contrapposizione tra carni crude e cotte perda in G. la forza tragica che ha in Seneca, assumendo piuttosto una caratura paradossale. Gli Egiziani si cibano del cadavere senza cuocerlo non per perpetrare

deliberatamente un *nefas* peggiore del cannibalismo, ma per la fretta e l'impazienza di attenderne la cottura, in preda a una bramosia animalesca che li tiene ben distanti dalle efferate logiche di vendetta di Atreo (cf. *ad* 82-83). Si noti come, al contrario, Atreo proprio per la fretta non riesca a compiere il terribile delitto di dare la carne cruda a Tieste: Sen. *Thy.* 1056-1057 *verba sunt irae data / dum propero*.

84-87:

dato che per mangiare carne umana non è stato impiegato il fuoco, il poeta gioisce perché l'elemento, puro e sacro, non è stato corrotto da un terribile *nefas* (cf. *ad* 84). L'inciviltà delle azioni degli Egiziani viene rafforzata grazie al riferimento mitologico al fuoco come dono di Prometeo, che rimanda al potere civilizzante dell'elemento e al suo ruolo nel progresso umano attraverso lo sviluppo delle tecniche (cf. *ad* 85-86). Considerato che è stato appena descritto un delitto ancora più incivile dell'estremo atto di inciviltà, l'esultanza per il rispetto del fuoco risulta ironicamente sproporzionata e dissonante rispetto alla vicenda egiziana, un effetto accentuato dall'accumulo di espressioni di giubilo (*gaudere; gratulor; exultare*) e dall'innalzamento stilistico della sezione. Nei versi G. propone un gioco concettistico che sfrutta da una parte la qualità sacrale del fuoco, dall'altra la figura di Prometeo come eroe civilizzatore. Non cuocendo la carne umana gli Egiziani hanno applicato l'uso incivile di cibarsi di alimenti crudi per compiere l'atto barbaro per eccellenza, l'antropofagia: sono giunti, quindi, a un estremo di inciviltà (cf. *ad* 81-83). Sarebbe dunque legittimo rallegrarsi del fatto che il fuoco non sia stato coinvolto. I versi però, mettendo in luce questo "lato positivo", lasciano sarcasticamente emergere il fatto che il compimento di un atto di civiltà, ovvero la cottura del cibo (qualificata in maniera altisonante attraverso il richiamo a Prometeo), avrebbe comportato la violazione di un elemento sacro. In questo senso, la vicenda egiziana inverte la corrispondenza delle categorie polari di crudo/cotto con quelle di incivile/civile (cf. *ad* 81-83). D'altra parte, l'astensione dall'uso del fuoco non nasce dalla volontà degli Egiziani di evitare un'empietà nel rispetto dello statuto sacrale dell'elemento, ma dalla loro frettolosa e incivile bramosia di consumare quanto prima il terribile pasto (cf. *ad* 82-83). Il fatto che il fuoco rimanga incontaminato è un involontario effetto collaterale della fame bestiale di questo popolo. Dietro l'esultanza traspare quindi una sarcastica sferzata sia agli Egiziani sia, più in generale, al progresso, simboleggiato dal fuoco: paradossalmente si gioisce del dono di Prometeo nel momento in cui non viene usato, un'implicita ed

emblematica attestazione della visione niente affatto trionfalistica che G. ha del progresso tecnico (cf. *ad* 165-171; 166-167).

84 hic gaudere libet quod non violaverit ignem:

in contrapposizione con *focus* (cf. *ad* 83), *ignis* indica il fuoco come elemento naturale. Il suo statuto sacrale viene sottolineato dal verbo *violo* proprio degli atti di profanazione religiosa (cf. *ad* 9 *nefas violare*; 6, O, 4; 537; 13, 219). Il fuoco viene impiegato in contesti rituali e ha funzione purificatrice: 2, 157-158 *cuperent lustrari si qua darentur / sulphura cum taedis* (con Courtney 2013², 123-124); Verg. *georg.* 1, 87-88; *Aen.* 6, 742; Ov. *fast.* 4, 785 (su questo uso vd. Bömer 1957-1958, 83, *ad* Ov. *fast.* 2, 35; 273-274, *ad* Ov. *fast.* 4, 727; Parker 1983, 227-228). Cf. *ad* 140-141 *face dignus / arcana*. La possibilità di contaminare un elemento purificatore accresce la gravità e l'entità del delitto: cf. Cic. *S. Rosc.* 71 *non sic nudos [sc. parricidas] in flumen deicere ne, cum delati essent in mare, ipsum polluerent quo cetera quae violata sunt expiari putantur* (l'acqua violata dai parricidi; Dyck 2010, 137).

All'interno del motivo diffuso della violazione del fuoco sacrificale per il contatto con qualcosa di impuro (cf. Ov. *fast.* 1, 630 *ne violent pueros exanimata focus*), la contaminazione del fuoco in un pasto cannibalico rimanda al modello del *Tieste*: Sen. *Thy.* 61 *patrios polluat sanguis focus* (con Boyle 2017, 129; a proposito della sacralità dell'elemento cf. anche *Thy.* 584-585 *ne superfusus violetur undis / ignis aeternis resonans caminis*, con Tarrant 1985, 174). In Seneca il fuoco viene effettivamente usato per cuocere la carne umana e il coinvolgimento dell'elemento nel crimine si sviluppa nell'immagine del focolare che cerca di sottrarsi da questo tipo di cottura per non compiere un'empietà: Sen. *Thy.* 767-770 *impositas dapes / transiluit ignis inque trepidantes focus / bis ter regestus et pati iussus moram / invitus ardet* (per la dinamica della fiamma personificata che cerca di non partecipare a un delitto cf. Ov. *met.* 8, 514 *invitis... ab ignibus arsit*; Sen. *Ag.* 168 *recedentes focus*; *Herc. O* 1728-1730). Analogamente, l'idea della colpa del cannibalismo trasferita sul fuoco si trova anche in [Quint.] *decl. mai.* 12, 13, 4 *videbitis noxios focus et ignes tabo cadaverum extinctos*. Rifacendosi a questo motivo, G. se ne distanzia: il fuoco, non essendo stato usato per l'antropofagia, è esentato da qualsiasi moto di orrore o colpa al punto da essere l'oggetto dell'esultanza dei versi. Il riferimento non tanto al fuoco degli altari, ma al fuoco come parte dell'etere e come dono di Prometeo conferisce poi uno sfondo cosmico e mitologicamente connotato alla digressione (cf. nota seguente).

85-86 quem summa caeli raptum de parte Prometheus / donavit terris:

il fuoco portato da Prometeo viene dalla parte più alta del cielo (cf. nota seguente). Giovenale si allinea alla tradizione secondo cui il fuoco venne rubato agli spazi degli dèi celesti: cf. Hor. *carm.* 1, 3, 27-30 *audax Iapeti genus / ignem fraude mala gentibus intulit; / [...] ignem aetheria domo / subductum*; a Zeus in Hes. *Theog.* 565-567; *Op.* 50-52; Hyg. *astr.* 2, 15, 2; *fab.* 144; al sole in Serv. *ad Verg. ecl.* 6, 42; Fulgent. 2, 6, p. 45 Helm. Secondo un'altra versione mitografica, invece, Prometeo lo avrebbe rubato a Efesto: cf. Aesch. *Prom.* 7-8; Plat. *Protag.* 321c-e; Lucian. *Prom.* 5; anche Acc. *trag.* 525-536 Ribbeck³; Cic. *Tusc.* 2, 23; cf. *RE*, 694, 13-37; *ML*, 3038, 64-3039, 32, s.v. *Prometheus*. Nella narrazione più antica e diffusa, Prometeo, figlio del Titano Iapeto e di Climene, rubò il fuoco agli dèi per restituirlo ai mortali, dopo che Zeus lo aveva sottratto loro per punire un inganno tesogli da Prometeo stesso a favore degli uomini (Hes. *Theog.* 521-616; anche *Op.* 47-105). Dato che il dono del fuoco innesca lo sviluppo delle tecniche, Prometeo è caratterizzato in genere come il padre del progresso umano (il tema della filantropia di Prometeo in particolare in Aesch. *Prom.* 7-8; 107-111; 252-254; 450-506). Su Prometeo cf. almeno West 1966, 305-308; Casanova 1979, 93-131; 198-212; una messa a punto sulla fortuna in Pattoni 2012-2013; ulteriore bibliografia in Ricciardelli 2018, 154-156. Prometeo viene invece richiamato da G. nella sua funzione antropogonica in 4, 133; 8, 133; 14, 35 (cf. Dimatteo 2014, 157-158). Nei versi si individuano due elementi di polarizzazione che esprimono le tensioni interne al mito stesso. In primo luogo, il ruolo di Prometeo come ingannatore degli dèi, che sottrae l'elemento al cielo (espresso dal verbo *rappio*), si oppone a quello di benefattore degli uomini, che porta l'elemento alla terra (veicolato dal verbo *dono*). In secondo luogo, la contrapposizione tra le due sfere spaziali entro cui si muove l'azione del Titano (*caeli... terris*) disegna un movimento dall'alto verso il basso – messo in risalto dalla disposizione dei termini sui due versi consecutivi – che esprime visivamente l'idea di un abbassamento (e quindi una degradazione) dell'elemento (cf. nota seguente).

Ricordando il fuoco non solo come elemento sacro, ma anche come dono di Prometeo, G. introduce un elemento problematico, legato alla valutazione tradizionalmente negativa data dalla cultura latina all'impresa prometeica. Roma, infatti, aveva reso il fuoco un oggetto di culto da custodire e proteggere, mentre Prometeo lo aveva rubato, ribellandosi al nuovo ordine divino rappresentato da Zeus (Moro 2012-2013, spec. 151). Similmente negativo era il tradizionale giudizio moralistico sulle derive nefaste del progresso tecnico, di cui Prometeo è archegeta (Hor. *carm.* 1, 3, 25-33). In questa espressione di gioia, che nell'ambito della terribile vicenda egiziana dovrebbe assicurare sull'intatta purezza del fuoco,

l'impresa fraudolenta di Prometeo, quindi, comporta un'allusione a un episodio niente affatto tranquillizzante e di potenziale rottura dell'assetto divino. Il riferimento a uno dei miti fondativi della delimitazione tra umano e divino e del processo di civilizzazione, inoltre, funziona da prolessi per la denuncia del "progresso nella decadenza" dell'età contemporanea (cf. *ad* 118-119; 165-171).

summa caeli... de parte:

viene indicata la fascia più esterna dell'universo occupata nella cosmologia antica dall'etere incandescente, sede dell'elemento igneo: Cic. *nat. deor.* 2, 117 *quem [sc. aerem] complexa summa pars caeli quae aetheria dicitur*; Manil. 1, 149-150 *ignis in aetherias volucer se sustulit oras / summaque complexus stellantis culmina caeli*; Sen. *nat.* 6, 16, 2 *totum hoc caelum, quod igneus aether, mundi summa pars, claudit* (cf. *ThIL* VII.1, 289, 66-69). Cf. 146 *a caelesti... arce*, con nota *ad loc.* Questa precisazione sulla posizione del fuoco nel cosmo ne sottolinea la pertinenza al cielo e la costitutiva purezza, dato che, collocato in alto, resta separato e incontaminato dagli altri quattro elementi fondamentali (vd. *elemento*): cf. e.g. *Lucr.* 5, 448; 495-505; *Ov. met.* 1, 26-27 *ignea convexi vis et sine pondere caeli / emicuit summaque locum sibi fecit in arce*; 67-68; 15, 242-243 (per una rassegna di passi sulla disposizione degli elementi nel cosmo e sulla natura divina dell'etere cf. Pease 1955-1958, 242-243; 251-252; 474-476). Il riferimento all'intervento divino, quindi, viene combinato con una notazione puntuale sulla disposizione degli elementi nell'universo che accentua per contrasto la violazione del *kosmos* attuata dall'azione di Prometeo. L'ancestrale concezione dell'appartenenza dell'elemento al cielo (sede degli astri e dei fenomeni metereologici) e, quindi agli dèi, piuttosto che alla terra è alla base di numerosi miti sul furto del fuoco, tra cui quello di Prometeo stesso (West 1966, 306; Casanova 1979, 106).

86 elemento gratulor:

le congratulazioni al fuoco sono fortemente enfatiche. A causa del cretico iniziale della maggior parte delle forme del verbo, *gratulor* viene evitato in poesia dattilica; si trovano solo *gratulor* e *gratuler* al primo o quinto piede: 6 volte in Ovidio (*ars* 3, 122; *epist.* 6, 3; 9, 1; *met.* 10, 305; 306; *trist.* 1, 9, 54), 1 in Marziale (10, 70, 6); poi 1 in Claudiano (22, 310); 2 in Paolino da Nola (*carm.* 22, 164; 31, 8); cf. Moussy 1966, 125. L'unica altra occorrenza del verbo in quinta sede, nonché l'unica altra occorrenza poetica in cui è usato in riferimento a un'entità personificata (*ThIL* VI.2, 2253, 83-2254, 15), è in *Ov. met.* 10, 305-307 *gentibus Ismariis et nostro*

gratulor orbi, / gratulor huic terrae, quod abest regionibus illis, / quae tantum genuere nefas. La reminiscenza si sostanzia di un'analogia contestuale: anche nelle *Metamorphosi* le congratulazioni sono rivolte a qualcosa che non è stato contaminato da un *nefas*: il popolo e i luoghi di Tracia non toccati dalla vicenda incestuosa di Mirra. È evidente l'ironia nell'elogio ovidiano della purezza della Tracia, terra notoriamente corrotta, ambientazione di crimini di varia natura (Bömer 1980, *ad loc.*; Barchiesi 2006, 291-293) e, soprattutto, luogo iconico del cannibalismo (il *Thracium nefas* di Tereo che è sfondo della vicenda del *Tieste* senecano: cf. spec. Sen. *Thy.* 57; 272-277). Il riferimento intertestuale conferisce quindi ulteriore spessore sarcastico alle congratulazioni all'elemento, già minate dall'ironia derivata dall'accostamento tra la purezza del fuoco e Prometeo con le tecniche corruttrici a lui riconducibili (cf. *ad* 85-86).

Questo uso enfatico di *gratulor*, spesso in senso ironico-sarcastico e con apostrofe al vocativo, si rintraccia spesso nelle declamazioni: in particolare cf. [Quint.] *decl. mai.* 12, 10 *gratulemur, quod iam nulla civitas fame laborat* e, in riferimento a personificazioni, Sen. *contr.* 9, 2, 4 *gratulor sorti tuae, provincia* (con la stessa contrapposizione presente in G. tra il *nefas* compiuto e un *nefas* ancora maggiore); 10, 4, 9 *gratulor tibi, Roma*; [Quint.] *decl. mai.* 19, 4 *manibus meis gratulor* (cf. De Decker 1913, 174; 176 n. 1).

elemento:

la scelta del termine concorre all'innalzamento stilistico della sezione. Per indicare i quattro elementi naturali in cui era divisa la materia – secondo una concezione vulgata di retaggio empedocleo (qui il fuoco; cf. Plin. *nat.* 2, 235 *ignium, quod est naturae quartum elementum*; *ThLL* V.2, 343, 29-347, 60) –, in poesia ricorre solo in generi alti e in contesti di particolare ricercatezza (Ov. *met.* 15, 237; *fast.* 4, 789; Manil. 1, 144; Lucan. 5, 635; più generico il significato in Stat. *Theb.* 8, 92; *silv.* 5, 3, 20). G. lo usa con intento satirico in 11, 14 *gustus elementa per omnia quaerunt* (Bracci 2014, 70). Sull'introduzione in latino di questa accezione del termine come traduzione del greco στοιχείον in Cic. *ac.* 1, 26 cf. Diels 1899, 68-73.

86-87 et te / exultare reor:

è difficile capire a chi sia riferito il pronome *te* soggetto di *exultare*. Sono state date tre principali risposte: (1.) è stato riferito a Prometeo (De Decker 1913, 176 n. 1; Griffith 1961, 57; 1969, 387); (2.) al fuoco (Weidner 1873¹; Hardy 1891²; Duff 1898; Mayor 1901-1900⁵); (3.) al destinatario della satira (Achaintre 1810; Friedländer 1895; Housman 1931³). Per

ovviare al problema è stata anche espunta tutta la pericope di testo da *gratulor a elemento* (Orelli 1833; Hermann 1860; Knoche 1950; Adamietz 1993), senza che ci sia però alcun segno di interpolazione se non la difficoltà sintattica costituita da *te*. (1.) Il principale fautore dell'ipotesi di *te* riferito a Prometeo è stato Griffith (1961, 57; 1969, 387) che emenda al verso precedente il nominativo *Prometheus* nel vocativo *Prometheu* (a sostegno del quale andrebbe la lezione *Promethea* trådita da P) e *donavit* in *donasti*. L'errore si sarebbe generato per una corruzione di *donasti*, che Griffith ipotizza fosse originariamente tramandato come *donavisti* in *scriptio plena* (per la forma sincopata della seconda persona singolare del perfetto cf. 8, 185). La corruzione avrebbe poi prodotto il nominativo *Prometheus*. L'inserimento di un'apostrofe a Prometeo al v. 85 chiarisce facilmente il referente del pronome di seconda persona al v. 86. Senza intervenire sul testo, il *te* peraltro era già stato riferito a Prometeo da De Decker 1913, 176 n. 1: lo studioso rintraccia in questo verso il frequente procedimento declamatorio di rivolgersi direttamente a un personaggio mitologico appena evocato nel discorso (cf. le varie apostrofi a Prometeo in Sen. *contr.* 10, 5, 20-21, come (e.g.) 'πῦρ καὶ ἄνθρωπος, Προμηθεῦ, τὰ σά σε δῶρα βασανίζει'; 'δικαίως, Προμηθεῦ· διὰ τί γὰρ πῦρ ἔκλεπτες ἄνθρωπῳ'; i confronti sono particolarmente pertinenti perché evidenziano proprio l'uso corrotto che l'uomo ha fatto del dono di Prometeo; sull'apostrofe con personificazione in ambito declamatorio e in G., cf. De Decker 1913, 173-177). L'emendamento di Griffith è stato accolto da Courtney 1984; 2013²; Martyn 1987; Willis 1997; Braund 2004; Lorenz 2017. L'ipotesi è attraente, ma, oltre a comportare una manipolazione piuttosto consistente del testo, implica anche il presupposto che Prometeo si preoccupi della sacralità del fuoco, elemento che lui stesso ha rubato ingannevolmente agli dèi e consegnato agli uomini (a meno che non si dia un'interpretazione sarcastica niente affatto perspicua). (2.) La proposta che *te* sia riferito al fuoco, inteso come nuovo interlocutore del poeta, si basa sulla personificazione dell'elemento data dall'uso di *gratulor* (cf. *ad* 86). L'immagine del fuoco che esulta di gioia (il verbo *exultare* lascerebbe immaginare che guizzi in alto) sarebbe un'interessante variazione di quella senecana del fuoco che salta via per l'orrore (cf. *Thy.* 768 *transiluit ignis*). È possibile, ma il passaggio del fuoco da oggetto delle congratulazioni a soggetto dell'esultanza comporta una durezza sintattica non irrilevante. (3.) Per quanto riguarda l'ipotesi che *te* sia riferito a Volusio Bitinico, la principale critica si basa sul fatto che dopo il primo verso non ci sono altri richiami espliciti al destinatario (cf. *ad* 1). Considerata però proprio l'assoluta inconsistenza della personalità del destinatario in questo componimento, attribuire il *te* a Volusio significa di fatto riferirlo al lettore generico, a cui G. si rivolge direttamente pochi

versi dopo (cf. *ad* 89-90). Questa potrebbe essere la soluzione più semplice: il poeta attribuisce al destinatario/lettore generico la stessa gioia per la conservazione del fuoco che lui stesso ha appena espresso, coinvolgendolo, quindi, anche nelle contraddizioni ad essa inerenti (cf. *ad* 84-87). Il poeta e il lettore, che esultano per la purezza del fuoco e mostrano il proprio orrore per il cannibalismo, si contrappongono così efficacemente agli Egiziani, che invece lo praticano, una contrapposizione sintatticamente espressa dal seguente *sed qui* (cf. *ad* 87).

86 et te:

il monosillabo in fine di esametro è «une négligence de style familier» non ammessa da tutti i poeti. Tendenzialmente evitato nella poesia più sorvegliata, dove è impiegato con precise finalità espressive, non è infrequente nella satira in cui il maggiore uso ne diminuisce l'efficacia espressiva: in G. ricorre nel 7, 9% dei versi e circa nella metà dei casi è preceduto da un altro monosillabo (cf. 62 *et iam*; invece vd. *ad* 89 *an*). Per la maggior parte, simili clausole con doppio monosillabo segnano l'inizio di una proposizione (uno o entrambi i monosillabi spesso hanno funzione grammaticale) e seguono quasi sempre un segno di interpunzione o una forte articolazione sintattica: si rompe volontariamente la concordanza tra fine verso e fine frase, legando il nuovo periodo ad arco con il successivo. In G., e in generale nei poeti satirici, questo può semplicemente rendere il ritmo libero dello stile informale (p. es. la vivacità della conversazione), altre volte può avere la stessa intenzione di ricercatezza espressiva che ha nella poesia elevata (Hellegouarc'h 1964, 50-61, in part. 58-61; utili le note di Campana 2004, 197; 349-350 e Manzella 2011, 72 con ulteriore bibliografia; sulle clausole monosillabiche in G., cf. Highet 1951, 700; Canali 1967, 29; Courtney 2013², 39; Urech 1999, 25). Qui il doppio monosillabo allitterante (= Hor. *epist.* 1, 7, 63; Prop. 2, 5, 7; Mart. 9, 56, 11) mette in rilievo al contempo il pronome personale *te* ed enfatizza la prima parola del verso seguente (secondo una tendenza individuata da Hellegouarc'h 1964, 59-61). Il quadrisillabico *exultare*, isolato a inizio verso con il seguente *reor* dalla cesura semiquinaria, si impone come trionfalistica conclusione della digressione sull'intatta purezza del fuoco.

87 reor:

hapax in G; è percepito come arcaismo da Cic. *de orat.* 3, 153 e Quint. *inst.* 8, 3, 26. Rientra nella lingua poetica con Virgilio e viene impiegato in età imperiale principalmente nella poesia elevata e nella prosa poeticizzante (Yon 1933, 14-25; *EV*, s.v. *reor*). Dato che si trova anche

in contesti non stilisticamente connotati di satira ed epigramma (cf. Hor. *sat.* 1, 9, 49; 2, 3, 134; Mart. 3, 100, 2; 8, 33, 6), non è necessario attribuirgli qui un particolare valore espressivo.

87-92:

dopo la digressione su Prometeo (cf. *ad* 84-87), il discorso riprende con una macabra appendice descrittiva dell'atto di antropofagia: G. si sofferma su un ulteriore aspetto del delitto degli Egiziani, ovvero il piacere con cui è stato compiuto. I versi sono all'insegna del paradosso e dell'iperbole: nonostante venga mangiata carne umana e, per giunta, cruda, questa piace. Non solo piace, ma addirittura è la cosa più buona che gli Egiziani abbiano mai assaggiato e che incontra il gusto di tutti gli Ombiti, dal primo all'ultimo. Già la minuziosità con cui il corpo era stato divorato e l'impazienza mostrata alla prospettiva dell'attesa della cottura avevano rivelato la bramosia di cibarsene (cf. *ad* 80-81; 82-83). Ciò che prima però poteva essere ritenuto solo lo sfogo di un desiderio ferino, mosso dall'impulso dell'ira o della fame, viene ora connotato anche come l'appagamento di un desiderio puramente voluttuario: il piacere della carne umana.

Specularmente, uno dei temi ricorrenti a proposito di atti cannibalici perpetrati in modo consapevole è quello del disgusto suscitato dall'idea di mangiare un proprio simile e della forte resistenza all'infrazione di una delle norme fondamentali della civiltà. Emblematico è il caso della XII declamazione pseudo-quintiliana, dove si insiste sulla vergogna e sull'orrore morale di divorare dei cadaveri. In quel caso la riluttanza viene superata solo a causa della necessità dettata dalla fame bruciante: [Quint.] *decl. mai.* 12, 9, 1-3 *ergo rabidi supra cadavera incubuimus et clausis oculis, quasi visus conscientia acerbior esset, tota corpora morsibus consumpsimus. subit interim horror ex facto et taedium ac detestatio sui et planctus, sed, cum ab infaustis fugimus cibis, urit iterum fames, et quod modo ex ore proiecimus, colligendum est. nunc mihi illa foeda videntur, nunc abominanda, laceri artus et nudata ossa et abrepta cute intus cavum pectus, nunc occurrunt effusa praecordia et lividae carnes et expressum dentibus tabum et exhaustae ossibus medullae. quantum enim corporis fames relinquebat! [...] confitendum est enim: devoravimus homines et quidem avide, qui diu nihil ederamus, et tamen coepisse difficillimum fuit.* (Stramaglia 2002, 121). Nell'ultimo capitolo giuntoci del *Satyricon* si gioca ironicamente su questo stesso motivo rendendolo una questione di ripugnanza fisica, più che morale. In Petronio il disgusto dovrebbe essere vinto dalla prospettiva di guadagno (l'antropofagia è una clausola del testamento di Eumolpo): Petron. 141, 6-7 *de stomachi tui recusatione non habeo quod timeam. sequetur imperium, si promiseris illi pro unius horae fastidio multorum bonorum pensionem. operi modo oculos, et finge te non humana viscera, sed centies*

sestertium comesse (cf. *ad* 93-106). L'atto di cannibalismo degli Egiziani, invece, è l'esito dalla loro indole ferina: sarà esplicitamente condannato perché motivato solo dall'ira e da una rabbia animalesca (cf. *ad* 126; 130-131; le loro azioni sono l'emblema della *feritas* contemporanea: cf. *ad* 31-32; 32 *feritas*). Proprio perché non è possibile ricondurlo all'urgenza della necessità (come la fame nello Pseudo-Quintiliano) o alla prospettiva di una ricompensa (come il percepimento di un'eredità in Petronio), il piacere che ne ricavano è del tutto gratuito. Questo aspetto inevitabilmente aggrava la condanna degli Egiziani che non solo hanno commesso uno *scelus*, ma ne hanno anche tratto godimento (sul nesso tra *feritas* e *voluptas* cf. *ad* 32). Alla terribile atrocità già descritta si aggiunge così un altro inquietante motivo di orrore.

Nei versi è assente però un tono di reprimenda morale: prevale anzi una certa autocompiaciuta morbosità sia nell'insistenza con cui si indugia sul tema della *voluptas* (si notino le varie scelte semantiche afferenti alla sfera del piacere gastronomico: *nil... libentius edit; voluptas; gula; gustat*), sia nell'ostentazione del dettaglio orrido (in particolare per l'immagine finale delle dita passate nel sangue cf. *ad* 92; sul gusto declamatorio per le scene macabre cf. *ad* 77-92). Lo scopo è scatenare non tanto una ponderata condanna nata da un'argomentazione razionale (questa verrà tentata ai vv. 93-131; in part. cf. *ad* 126; 130-131), quanto piuttosto – secondo un procedimento tipicamente giovenaliano – una reazione in prima istanza di disgusto viscerale verso la mostruosità proposta all'attenzione del lettore.

87 sed:

segnale di ripresa dell'argomento principale dopo la sequenza digressiva ai vv. 84-87 (come spesso in G., cf. *ad* 38). In questo caso però non perde il suo valore avversativo: contrappone chi gioisce perché il fuoco non è stato profanato e, quindi, aborre il cannibalismo (il poeta e il *te* del verso precedente: cf. *ad* 86-87) a chi lo pratica (gli Egiziani).

87-88 qui mordere cadaver / sustinuit nil umquam hac carne libentius edit:

il pronome *qui* è un singolare generico che indica tutti gli Ombiti: non si può supporre che tra loro ci fosse qualcuno che non ritenne tollerabile mangiare il corpo. La scena presentata fino a ora e confermata nei versi seguenti, infatti, è quella di una massa in cui tutti – nessuno escluso – vogliono un pezzo del caduto (cf. *ad* 79-80; 90-92). Presente già ai vv. 78-79 (cf. *ad loc.*), l'equiparazione dell'egiziano catturato a un mero brano di carne, quindi a un pezzo di cibo, è espressa grazie all'immagine di forte impatto visivo del cadavere che, con

atteggiamento animalesco, viene addentato (*mordere cadaver*) e dall'espressivo termine *caro*, evitato in poesia e impiegato per lo più per indicare la carne animale come alimento (cf. *ad 13 carnibus humanis*). Si notino le descrizioni – ancor più orrورهose – dei morsi dati ai cadaveri in [Quint.] *decl. mai.* 12, 27, 2 *nigros sanie dentes pallidis cadaveribus impressimus, et inter horrorem ac famem restrictis labris morsa abrupimus*.

88 *sustinuit*:

riferito all'azione di mordere il cadavere, il verbo assume il significato di 'essere in grado, avere l'audacia di' (*OLD*², s.v. *sustineo*, § 6): attiene sia all'aspetto fisico connesso alla capacità di mangiare un cibo repellente («ebbe lo stomaco per»: Barelli 1960) sia all'aspetto morale legato alla temerarietà necessaria alla rottura di un tabù («had the heart to»: Duff 1898). Questo significato sembra preferibile a quello di 'sopportare, accettare di' che è usato per lo più con riferimento ad azioni fatte o subite contro la propria volontà (*OLD*², s.v. *sustineo*, § 7b; cf. 6, 104-105 *ludia dici / sustinuit*). Si tratta, in ogni caso, di un'oscillazione semantica che non compromette il senso: in entrambi i casi mangiare la carne umana è percepito come qualcosa di arduo. Per un'analogia ambiguità di *sustineo* cf. 14, 127-128 *ipse quoque esuriens, neque enim omnia sustinet unquam / mucida caerulei panis consumere frustra*.

L'impiego di questo verbo richiama il motivo ricorrente della resistenza naturalmente opposta a un deliberato atto di cannibalismo, che viola una norma fondante della civiltà (vd. *ad 87-92*). La resistenza sussiste finché mangiare carne umana significa infrangere un tabù, ma, quando l'antropofagia diviene una consuetudine, viene meno anche la resistenza stessa: cf. [Quint.] *decl. mai.* 12, 9, 3-4 *devoravimus homines et quidem avide, qui diu nihil ederamus, et tamen coepisse difficillimum fuit. postquam ius factum est, postquam nemo erat in civitate, quem confiteri puderet, tum vero iam in posterum prospicimus et funera borreis condimus*. Si noti, inoltre, come proprio la liceità del cannibalismo presso altri popoli dovrebbe renderlo accettabile per tutti in Petron. 141, 9-11 (su cui cf. *ad 93-131*). Il motivo connesso a *sustineo* introduce una contraddizione interna alla satira: G. ha presentato l'Egitto come un paese dove il cannibalismo è una prassi accettata (cf. *ad 13 carnibus humanis vesci licet*), non vi dovrebbe quindi essere nessuna difficoltà (fisica o morale) a compierlo. La contraddizione si supera se si considera il pasto degli Ombiti come una singola occorrenza, presumibilmente la prima, in cui è stata consumata carne umana in Egitto. L'episodio della lotta tra Ombi e Tentira diviene così una sorta di *aition* che narra come gli Egiziani siano arrivati per la prima volta a infrangere questo tabù e come il

cannibalismo sia diventato un uso consolidato presso di loro proprio in virtù del fatto che la carne umana è piaciuta (cf. anche *ad 89-90 ne quaeras et dubites; 92 gustat*).

nil:

lezione di P, A, F, O e T; gli altri codd. hanno *nihil*. Quando occupa la seconda metà di un piede ed è seguita da parola iniziante per vocale, G. adotta sempre la forma *nihil*, tranne che in 6, 58 e qui, dove deve essere preferita la forma *nil*. Prima di parole bisillabiche con elisione della seconda sillaba all'inizio del terzo o quarto piede, G. mostra infatti una netta preferenza per parole monosillabiche: *nil umqu(am)*, anziché *nihil umqu(am)* (Housman 1920, 163-164).

89-90 nam scelere in tanto ne quaeras et dubites an / prima voluptatem gula senserit:

G. previene una domanda che suppone possa sorgere nel lettore. A causa dell'enormità del delitto ci si potrebbe chiedere se colui che lo ha commesso per primo ne abbia tratto piacere: di nuovo si allude implicitamente alla difficoltà (almeno teorica) di compiere un simile *nefas* (cf. *ad 88 sustinuit*). Pur ribadendo l'orizzonte di condanna morale dell'antropofagia da cui muove la satira (*scelere in tanto*), l'interesse del generico lettore/ascoltatore viene orientato in primo luogo verso la *voluptas* del banchetto cannibalico (cf. *ad 87-92*). Il cannibalismo più che un delitto, diviene un pasto che può essere più o meno gustoso. Attraverso questa domanda indiretta, quindi, G. attribuisce al lettore la morbosa curiosità di conoscere le sensazioni di chi ha mangiato la carne umana, coinvolgendolo e portandolo dentro l'ottica del crimine degli Egiziani. Solo più avanti, sempre con una coppia di verbi alla seconda persona, verrà posta la questione della possibile punizione per un'azione così mostruosa (cf. *ad 129-130*).

89 ne quaeras et dubites:

proposizione finale priva di *verbum dicendi* reggente: si tratta di una costruzione brachilogica propria della lingua d'uso ed equivale a *ne quaeras et dubites an... <hoc tibi dico>: ultimus [...]* *aliquid de sanguine gustat* (cf. *HS*, 535; 642; 826; Hofmann 1951²-1985², 171). In G. (sempre in apostrofi al destinatario o al generico lettore) cf. anche 6, 87 *utque magis stupeas ludos Paridemque reliquit*; 197 *ut tamen omne / subsidant pinnae, dicas haec...*; 12, 93 *neu suspecta tibi sint haec, Corvine: Catullus...* (con Stramaglia 2008, 274). Questo tipo di finale, senza verbo sovraordinato e inserita in modo apparentemente libero nella struttura del periodo, produce un allentamento sintattico che restituisce un registro colloquiale (cf. nota seguente). Qui si adatta al tono dialogico dell'interlocuzione diretta con il lettore.

Il *ne* + cong. è stato altrimenti inteso come un esortativo negativo (= *noli quaerere et dubitare*). Pur essendo estremamente comune, questa costruzione viene tendenzialmente evitata da G. (Housman 1931², 138) che ricorre piuttosto a *non* (o *neq*) + cong.: cf. e.g. 3, 302; 8, 188-189; 9, 99, con Bellandi 2021, 216; 11, 185-186, con Bracci 2014, 195; 16, 28, con Stramaglia 2008, 308; *ne* + imp. in 9, 130, con Bellandi 2021, 250; *neu* + cong. in 14, 203; ma si considerino due casi in cui *ne* + cong. sembra essere usato con valore di esortativo negativo: 1, 110 *sacro ne cedat honori* (Stramaglia 2008, 83) e 2, 42 *ne pudeat dominum monstrare tabernae* (Braund 1996, 131). Su *non* al posto di *ne* nelle esortative negative cf. Ernout-Thomas 1972², 233; 234. In ogni caso, questa seconda interpretazione deve essere scartata anche perché conferisce alla frase una perentorietà inadeguata al contesto: G. vuole anticipare una possibile curiosità dell'interlocutore a cui intende dare risposta, piuttosto che vietarla categoricamente sul nascere.

La coppia verbale a carattere quasi sinonimico *quaeras et dubites* dà enfasi alla domanda e conferisce un'intonazione didascalico-eziologica alla frase: la formulazione, infatti, ricorda le varie allocuzioni al lettore dei *Fasti* di Ovidio, immaginato come curioso, dubbioso o ignorante su certi aspetti dell'usanza culturale trattata: cf. (e.g.) Ov. *fast.* 3, 135-136 *neu dubites primae fuerint quin ante Kalendae / Martis, ad haec animum signa referre potes* (Ursini 2008, 171-172); con brachilogismo analogo a quello di G. cf. anche (e.g.) 1, 45 *ne tamen ignores variorum iura dierum, / non habet officii Lucifer omnis idem*; 2, 47-48; 6, 25-26 (qui Giunone al poeta); per una domanda relativa al cibo che viene mangiato a una festa, ma con costruzione diversa cf. 6, 169-170 *pinguia cur illis gustentur larda Kalendis / mixtaque cum calido sit faba farre, rogas?* (su questi moduli didascalici in Ovidio cf. Merli 2000, 79; Green 2004, 44-45; 51). Si tratta di un'altra spia del valore eziologico che il racconto assume relativamente alla pratica egiziana del cannibalismo (cf. *ad* 88). Questa coppia sinonima, inoltre, ricorre anche in discettazioni a carattere erudito (cf. Gell. 13, 13, 4; 17, 7, 3; con enfasi retorica in [Quint.] *decl. mai.* 17, 1).

an:

l'andamento colloquiale si riflette anche sul piano metrico, caratterizzato da varie fratture ritmiche al v. 88: la dieresi bucolica prima dell'*et* coordinante crea uno stacco interno alla proposizione finale e il monosillabo in clausola *an*, con funzione di articolazione sintattica, inizia bruscamente a fine verso l'interrogativa indiretta in *enjambement* al verso successivo.

Evitati nella poesia elevata (a meno che non siano preceduti da un altro monosillabo: cf. *ad* 86), i monosillabi grammaticali nelle clausole con sequenza polisillabo + monosillabo

sono caratteristici della satira. La dislocazione del ritmo che ne deriva e lo slittamento semantico al verso seguente producono un ricercato effetto di negligenza e libertà compositiva proprio dello stile della lingua d'uso, spesso enfatizzato dalla combinazione con la dieresi bucolica (Hellegouarc'h 1964, 67-68; 1969-1998, 524). L'unione di questi due artifici stilistici qui accentua il tono dialogico dei versi (cf. nota precedente). Per un'analoga scansione (dieresì bucolica + monosillabo + polisillabo anapestico + monosillabo) cf. 40; 47; inoltre, (e.g.) 1, 97 *et trepidat ne* (Stramaglia 2008, 77-78); 3, 310 *ut timeas ne* (Manzella 2011, 410; altri esempi alla p. 72, *ad* 3, 23). Sulle clausole con polisillabo + monosillabo vd. Hellegouarc'h 1964, 61-69; in generale sul monosillabo in fine d'esametro vd. *ad* 86 (con ulteriore bibliografia).

90 prima... gula:

«primus qui talem cibum gustavit» (Achaintre 1810, 547). Efficacemente accostato a *voluptatem*, l'uso della sinèdoche *gula* (cf. 5, 158 *plorante gula*; 14, 10 *cana... gula* su cui però vd. Courtney 2013², 498) enfatizza l'aspetto fisico del piacere dato dal gusto del cibo. Eccessivo Courtney 2013², 215: «a gourmet». Sull'uso di parti del corpo con valore di sinèdoche o metonimia in G. cf. Schmitz 2000, 150-161 e nota *ad* 104 *ventribus*, con ulteriori esempi e bibliografia. *Prima... gula*, inoltre, sembra essere un ulteriore elemento di sapore eziologico: non solo la prima in questo specifico caso, ma forse la prima in assoluto ad aver assaggiato carne umana (cf. *ad* 88; 89). In posizione di rilievo a inizio verso *prima* si contrappone all'antonimo *ultimus* (cf. nota seguente).

90-92:

alla domanda indiretta si risponde con un'argomentazione *a fortiori*: necessariamente il pasto deve essere piaciuto al primo che lo ha mangiato, dato che l'ultimo – quando ormai tutto il corpo è stato consumato – è arrivato a passare le dita a terra per poter assaggiare almeno un po' del sangue rimasto. Per essere stato spinto a compiere questo gesto, deve aver visto quanto la carne umana sia piaciuta a quelli prima di lui. Il rilievo dato al comportamento di quello che arriva per ultimo consente così di osservare retrospettivamente come ogni singolo egiziano (dal primo all'ultimo) abbia preso parte all'atto di antropofagia e abbia mangiato con piacere questo empio cibo (cf. *ad* 87-88), un espediente retorico che sottolinea la collettività del crimine (cf. Tennant 1995, 128). Per la questione dell'atto antropofagico commesso da

tutta una comunità cf. [Quint.] *decl. mai.* 12, 26, 6 *publice monstra commissa sunt, et inexpiabile nefas uno ore civitas fecit* (con Stramaglia 2002, 189).

ante:

attestato nel ms. Lond. Mus. Brit. Add. 11997, era già stato indipendentemente congetturato da Housman 1931² al posto di *autem* tradito da P e dai codd. della *vulgata*. Housman intende *ante* = *antea* in contrapposizione a *iam* e cioè: «ille quoque, qui antea, ceteris carnem devorantibus, in extrema turba stetit, iam, postquam totum corpus absumptum est, digitos per humum ducit et aliquid de sanguine gustat». *Ante* è poi accolto anche nelle edd. di Courtney 1984 (e cf. 2013², 533); Martyn 1987; Clausen 1992²; Willis 1997; Braund 2004. Knoche 1950, che mette *autem* tra croci, segnala *ante* come plausibile in apparato (*probabiliter*) e il senso sarebbe quello dello scolio (p. 230, 13-14 W.): *qui venit iam novissimus*.

La congiunzione avversativa *autem* non è ammissibile per il senso complessivo dei versi: non ci può essere una contrapposizione tra il primo e l'ultimo, poiché il comportamento dell'ultimo degli Ombiti non può smentire il fatto che al primo la carne sia piaciuta, ma anzi lo deve avvalorare. Gli editori che mettono a testo *autem* ne piegano infatti l'accezione al fine di rendere questo senso. Emblematico Friedländer 1895 che nota la difficoltà dell'espressione e, parafrasandola, dà ad *autem* il significato improprio di 'perfino' («sogar die letzten fanden es [*sc.* Gefallen]»); analogamente Hardy 1891²; Mayor 1901-1900⁵, 377 «even». Duff 1898, 442-444 aveva avanzato l'ipotesi di una corruzione: «*autem* offers another difficulty: some word like *nam* or *enim* or *immo* is wanted. [...] The word is probably corrupt». Sulla scia di questa considerazione, senza alterare il testo, si potrebbe contemplare il valore di *autem* = *enim* che resta tuttavia difficile: in questa accezione, infatti, mantiene comunque una sfumatura avversativa e di solito si trova nella ripresa di un concetto precedentemente espresso (cf. *HS*, 490-491; Löfstedt 1936-2007, 30; Puccioni 1954, 362-363). In ogni caso, l'interpretazione di *ne quaeras et dubites* come proposizione finale (cf. *ad* 89) rende inammissibile *autem*; in genere chi lo accetta infatti deve mettere un segno di interpunzione forte prima di *ultimus*, intendendo perciò il *ne* + cong. come un esortativo negativo. Da escludere la proposta di Nisbet 2002, 65-66: «*ultimus antis* or *antae* or whatever is the genitive singular of this word». Il rarissimo termine *antes*, usato per indicare le file di cavalleria (*Cato mil. frg.* 9 Jordan) oppure i filari di vite (*Verg. georg.* 2, 417 e *Serv. ad loc.*; *Paul. Fest.* 16), non occorre mai al singolare ed è incluso dai grammatici tra i sostantivi maschili sempre plurali (*TbLL* II, 160, 14-17).

Dato che *autem* è da scartare, l'ipotesi migliore resta quella di *ante*, che per quanto lasci insoddisfatti nella durezza sintattica che crea e non renda pienamente il senso che ci aspetteremmo dalla frase, non lo altera e risulta paleograficamente molto probabile.

92 aliquid de sanguine gustat:

la pochezza di ciò che resta all'ultimo Ombita viene sottolineata dall'indefinito *aliquid* e dal costruito partitivo con *de* + abl. (che soppianderà il gen. nella progressiva affermazione delle perifrasi preposizionali nel latino tardo, cf. *HS*, 58-59; Courtney 2013², 533; Stramaglia 2008, 41, *ad* 1, 34; Manzella 2011, 207-208, *ad* 3, 123; cf. invece Sen. *nat.* 4, 6, 2 *cum aliquid gustassent sanguinis* [*sc. nubes*]). L'espressione sottolinea che non si tratta nemmeno di un pezzo del corpo, ma appena di un po' del sangue avanzato a terra, quindi la minima parte residuale del cadavere. Adombrando di nuovo l'ipotesi del racconto di tono eziologico, il verbo *gusto* 'assaggiare' implica l'idea di provare il sapore di un alimento, magari per la prima volta: così lo usa G. in 14, 84-85 *progenies* [*sc. aquilae*] *stimulante fame festinat ad illam / quam primum praedam rupto gustaverat ovo*; cf. e.g. anche Ov. *trist.* 4, 1, 31-32 *sic nova Dulichio lotos gustata palato / illo, quo nocuit, grata sapore fuit*. Al contempo, viene richiamata anche quella del piacere di gustare questo cibo, di cui, proprio perché lo si è trovato di proprio gusto, poi non si può più fare a meno: per un uso simile di *gusto* (in senso traslato) cf. Hor. *sat.* 2, 5, 81-83 *sic tibi Penelope frugis est; quae si semel uno / de sene gustarit tecum partita lucellum, / ut canis a corio numquam absterrebitur uncto*.

L'espressione evoca un immaginario ferino: in poesia la prima occorrenza di *gusto* in riferimento al sangue è in Lucano a proposito di belve addomesticate che appena ne sentono il sapore tornano alla loro naturale ferocia (4, 239-241 *si torrida parvos / venit in ora cruor, redeunt rabiesque furorque / admonitaeque tument gustato sanguine fauces* [*sc. ferarum*]); il nesso *gustare sanguinem* è già in Cic. *rep.* 1, 65 *optimatum sanguinem gustavit* [*sc. populus*]; *Phil.* 2, 71 *gustaras civilem sanguinem vel potius exorbueras*, dove si rifà all'immagine di retaggio platonico del tiranno-belva cf. Plat. *Rep.* 8565d-566a; cf. *ad* 32 *feritas*). È più frequente, invece, il nesso *gaudere sanguine*: si potrebbe qui ipotizzare per analogia fonetica un'eco della clausola ovidiana *sanguine gaudet* presente nell'episodio di Licaone (*met.* 1, 235) e ripresa anche nel discorso di Pitagora (*met.* 15, 87 *cumque lupis ursi dapibus cum sanguine gaudent*, dove mangiare la carne animale prelude al cannibalismo) Nel complesso, però, la scena finale lascia prevalere – più che una belluina ferocia – l'elemento macabro della curiosità degli Ombiti di voler testare il gusto di questo

orrido cibo. Il quadro dell'antropofagia si chiude infatti con l'immagine implicita, ma inevitabilmente intuibile dei cannibali che leccano il sangue dalle dita.

93-131:

dopo aver raccontato l'atto di antropofagia degli Egiziani, si procede a dimostrare l'impareggiata empietà e crudeltà del loro caso, privo di attenuanti e superiore per gravità a ogni possibile termine di confronto (come già premesso ai vv. 29-31: cf. nota *ad loc.*). Per darne prova, si istruisce una *synkrisis* tra quello egiziano e due *exempla* storici di antropofagia, quello dei Vasconi, ampio e articolato (cf. *ad* 93-106), e quello di Sagunto, succinto ed evocativo (cf. *ad* 113-115). A questi due si aggiungerà successivamente il confronto prima con una situazione mitica (l'altare della Meotide: cf. *ad* 115-119), poi con i più terribili popoli barbari (cf. *ad* 124-128). Il ragionamento, anziché “scaricarsi” in una deflazione satirica, come spesso in G. (cf. Dimatteo 2014, 225), procede in un crescendo di aggressività e patetismo che trova sviluppo in un'accorata invettiva contro l'Egitto dai chiari accenti lucanei (cf. *ad* 121-122; 124-128).

93-106:

L'assedio dei Vasconi e quello di Sagunto (accennato ai vv. 113-115) erano episodi salienti e ben noti della storia di Roma. Rientravano, inoltre, tra gli *exempla* storici di “cannibalismo d'assedio” che dovevano essere frequentemente addotti nei dibattiti e nelle declamazioni sul tema (cf. introduzione § 3; per il primo si veda la trattazione in Val. Max. 7, 6, *ext.* 3, cit. *ad* 99-103; per il secondo cf. *ad* 113-115). Nella strutturazione del confronto degli Egiziani con i Vasconi, l'antropofagia è l'elemento comune e la base della *synkrisis*. Mentre il crimine in sé è identico (cf. *ad* 93 *alimentis talibus usi*), i due episodi, però, sono completamente differenti perché per quello dei Vasconi esistono delle attenuanti: (1.) il cannibalismo è stato dettato da circostanze estreme e al di fuori del loro controllo, ossia l'assedio e la sorte avversa (cf. *ad* 94-96); (2.) l'antropofagia è stata un'*extrema ratio* a cui sono stati costretti dalla fame (cf. *ad* 102) e che viene presentata come un'azione passivamente subita (cf. 100 *cogebat*; 104 *passis*; vd. note *ad* 99-100; 104). Proprio in virtù di queste attenuanti il loro caso è considerato degno di commiserazione e perdono, due aspetti parimenti esaltati nei loro sviluppi patetici (commiserazione dei nemici e perdono delle anime dei defunti: cf. *ad* 100-101; 105-106; si noti, invece, l'accusa in Val. Max. 7, 6, *ext.* 3, cit. *ad* 99-103; inoltre, cf. *ad* 113-114). Sostenere l'innocenza dei Vasconi – corroborata da quella dei Saguntini (cf. *ad* 113-115; 115) –

determina per contrapposizione la colpevolezza degli Egiziani. Lo statuto opposto del caso di questi ultimi viene messo in luce ora implicitamente dal confronto e poi esplicitamente ai vv. 119-123; 126 e 129-131 (cf. *ad loc.*): gli Egiziani (1.) non hanno agito a causa di costrizioni esterne e per necessità, ma per ferocia (*dira feritas* vs. *dira egestas*: cf. *ad* 96; 119-120; 120-122); (2.) il cannibalismo è stato un atto compiuto intenzionalmente sulla spinta non della fame, ma di una rabbia animalesca (cf. *ad* 121-122; 126; 130-131). Portare *exempla* storici a sostegno di una tesi rientra nella più consueta codificazione retorica (Quint. *inst.* 3, 8, 66; 5, 11, 6). In relazione al tema dell'antropofagia, questo procedimento viene proposto anche nell'ultimo capitolo a noi conservato del *Satyricon*, uno dei confronti più stringenti per questa sezione della satira (cf. Stramaglia 2002, 19-22). Con intento parodico, in Petron. 141 a sostegno della pratica dell'antropofagia – necessaria per poter percepire la presunta eredità di Eumolpo – vengono portati tre esempi di assedio in cui la mancanza di viveri ha reso necessario cibarsi di carne umana: Sagunto, Numanzia e Petelia (Petron. 141, 9-11; spec. 9 *quod si exemplis quoque vis probari consilium...*; cf. *ad* 87-92; 102; 113-115; più in dettaglio vd. introduzione § 3).

Data la matrice declamatoria del passo di G., la strutturazione dell'*exemplum* dei Vasconi si presenta come una sorta di controversia in miniatura. Secondo la dottrina retorica degli *status*, la trattazione del loro caso viene impostata nei termini di uno *status qualitatis*: non è in questione, infatti, il tipo di crimine commesso o se sia stato commesso (il cannibalismo: cf. *ad* 93), ma è in discussione la colpevolezza o meno di chi lo ha compiuto. Per dimostrare l'innocenza dei Vasconi (cf. *ad* 115 *tale quid excusat*), le loro azioni non vengono giustificate di per sé, ma attraverso la presentazione di elementi esterni a cui imputare la responsabilità o le ragioni del crimine (*qualitas adsumptiva*). Secondo il procedimento retorico della *remotio criminis*, qui la colpa viene trasferita sulle circostanze esterne della malignità della sorte e dell'*egestas* dell'assedio (cf. *ad* 94-96). Un analogo procedimento viene proposto da G. nel confronto tra il matricidio di Oreste, per il quale esistono delle attenuanti, e quello di Nerone, ingiustificabile: 8, 215-221, spec. 215-216 *par Agamemnonidae crimen, sed causa facit rem / dissimilem* (con Dimatteo 2014, 228-229; cf. *ad* 94 *sed res diversa*). Per una classificazione dei diversi tipi di *status*, specificamente in relazione alle *controversiae* di Seneca retore, cf. Berti 2007, 115-127; inoltre, per la definizione di *status* e della dottrina degli *status*, fondamentale nella teoria retorica antica per l'impostazione di un'orazione giudiziaria e, quindi, nella pratica degli esercizi declamatori, cf. Berti 2007, 51, con ampia bibliografia precedente alla n. 1. Tra gli studi sull'argomento, cf. Lausberg 1960-1998, 42-62; Calboli Montefusco 1986, 1-11; in part., sullo *status qualitatis*, sulla *qualitas adsumptiva* e la *remotio criminis*, oltre a Berti 2007, 119;

122-123, cf. Lausberg 1960-1998, 57-59; 72-78; Calboli Montefusco 1986, 93-99; 113-116; 123-129.

Dopo la sezione narrativa del cannibalismo degli Egiziani, fortemente innovativa e originale, nell'esempio dei Vasconi aumentano i punti di contatto tematico-stilistici con la *Declamazione maggiore* 12 dello Pseudo-Quintiliano e, in generale, il ricorso a procedimenti di stampo declamatorio. All'interno di questo impianto, la ricerca di accenti drammatici e patetici, e di un generico innalzamento stilistico, avviene grazie a *topoi*, stilemi e riprese lessicali propri della poesia elevata (segnatamente Virgilio, Ovidio, Lucano e Seneca tragico).

93 Vascones:

popolazione stanziata nella penisola iberica, tra la valle superiore dell'Ebro e i Pirenei (cf. Plin. *nat.* 3, 22). Qui *Vascōnēs* segue l'uso della declinazione greca, comune per i nomi celtici (cf. Courtney 2013², 533; *ad* 124). Uno dei loro centri principali era la città di Calagurris, che sostenne Sertorio e fu sottomessa solo dopo la sua morte (72 a.C.) e a seguito di un lungo assedio. La notizia che i Calagurritani assediati fossero ricorsi all'antropofagia è attestata anche da Sall. *hist.* 3, 86-87 Maurenbrecher (cit. *ad* 99-103) e, con dovizia di particolari, da Val. Max. 7, 6, *ext.* 3 (cit. *ad* 99-103). Successivamente, si possono cogliere due allusioni eufemistiche in Flor. 2, 10, 9 *donec oppresso domestica fraude Sertorio... ipsae quoque in Romanam fidem venire urbes... et in fame nihil non experta Calagurris* e Oros. 5, 23, 13-14, spec. 14 *Calagurrim Afranius iugi obsidione confectam atque ad infames escas miseranda inopia coactam ultima caede incendioque delevit* (Biffi 1988, 40 n. 24).

ut fama est:

si richiama la notorietà di questo evento che doveva costituire un pezzo di repertorio (cf. *ad* 93-106). Rispetto a *ut* della maggior parte dei codd., la variante *haec* (P, O, U) deve essere scartata perché la locuzione *haec fama est* non è mai attestata (Housman 1931², 138). L'espressione parentetica *ut fama est*, invece, si trova nella stessa posizione metrica anche in (*e.g.*) Lucr. 3, 981; 5, 395; Verg. *Aen.* 6, 14; Prop. 2, 6, 15; Ov. *ars* 1, 258; *epist.* 13, 57; *fast.* 5, 84. Mentre *ut* è caduto in A, la presenza sia di *ut* che di *haec* in F fa pensare che l'antigrafo di F ne riportasse una delle due in margine, poi messe entrambe a testo da F.

alimentis talibus usi:

L'aggettivo *talibus* serve da connettivo logico rispetto alla narrazione appena conclusa: esattamente come gli Egiziani, anche i Vasconi hanno mangiato carne umana (*talibus* ha funzione di raccordo tra due sezioni anche al v. 14: cf. *ad* 13). Forse già in un'implicita distinzione, la scelta del termine *alimentum* sottolinea che nel loro caso questa è stata una forma di sostentamento e che l'antropofagia è stata compiuta a scopo alimentare (aspetto ampliato ai vv. 99-101). *Alimentum* nel suo senso proprio di 'cibo' in poesia ricorre una prima volta in Lucr. 5, 815 ed è poi frequente in Ovidio (cf. in part. *met.* 8, 874, nell'episodio di Erisittone, e *met.* 15, 81; 478, nel discorso di Pitagora). Ad eccezione di Ovidio (e qualche attestazione in Stat. *Theb.* e *Sil.*), il sostantivo è tendenzialmente evitato nel linguaggio poetico e, quando occorre, è più spesso usato nel senso traslato di 'nutrimento di una passione, di un'emozione' (cf. Fedeli 1985, 610, *ad Prop.* 3, 21, 4; Bömer 1969, 419, *ad Ov. met.* 2, 769; *TbLL* I, 1582, 74-76; 1587, 3-24).

Al posto di *usi*, leggono *olim* P e alcuni codici della *vulgata* (F, O, T, U): data la presenza nei due rami, le varianti sono già in uno stadio antico della tradizione. Tra le due è più probabile pensare che la caduta di *usi* per aplografia dopo *talibus*, o magari un accorpamento di *usi* con un compendio di *talibus*, abbia determinato il subentro di *olim* a completamento della clausola (nella stessa posizione metrica altre 10 volte in G.). Più difficile, invece, supporre che, in questa stringa di testo, *olim* sia divenuto *usi*.

94 produxere animas:

= 'prolungarono le loro vite'; cf. Lucan. 4, 796 *non tulit... animam producere* [*sc. Curio*], probabilmente sul modello di Verg. *Aen.* 2, 637 *abnegat excisa vitam producere Troia* [*sc. Anchises*], in entrambi i casi il nesso esprime forte patetismo nella scelta del suicidio di fronte alla sconfitta. Con *pathos* analogo a quello di questi unici altri due precedenti poetici, il sintagma porta già all'attenzione il fatto che per i Vasconi, al contrario degli Egiziani, l'antropofagia è stata dettata dalla necessità di sopravvivere in alternativa alla morte. Forse il richiamo potrebbe gettare un'ombra di discredito sulla scelta di vivere a un simile prezzo, mentre – con ben altra statura morale – Curione e Anchise optano per la morte (cf. *ad* 106-107). Sempre a proposito del cannibalismo forzato cf. [Quint.] *decl. mai.* 12, 2, 3 *ut invisum spiritum produceremus*, dove, però, il motivo non è evitare di morire, ma di rimanere insepolti (Stramaglia 2002, 97-98). Per *anima* = 'vita' cf. 8, 83; *OLD*², s.v. *anima*, § 3; inoltre, vd. *ad* 148-

149. Per *producere animam, vitam* e sim. nel senso di ‘continuare a vivere, prostrarre la vita (o una sua fase)’ cf. *ThlL* X 1639, 37-51, spesso in relazione al sostentamento grazie al cibo.

sed res diversa:

si afferma perentoriamente la differenza del caso dei Vasconi rispetto a quello degli Egiziani. Qui *res* = ‘caso’ in senso giuridico: cf. 8, 215-216 *par Agamemnonidae crimen, sed causa facit rem / dissimilem* (con Dimatteo 2014, 229; vd. *ad* 93-106). La contrapposizione viene sottolineata dalla pausa della cesura semiquinaria che mette in evidenza il *sed* avversativo ripetuto in anafora subito dopo (cf. nota seguente).

94-96:

L’anafora enfatica di *sed* segna l’inizio dell’elenco delle circostanze esterne su cui deve ricadere la colpa di ciò che è avvenuto (la *remotio criminis*: cf. *ad* 93-106). Con effetto di accumulo, si hanno quattro immagini che ribadiscono il medesimo concetto, ossia la condizione di disperata necessità dei Vasconi: (1.) *fortunae invidia*; (2.) *bellorum... ultima*; (3.) *casus / extremi*; (4.) *longae... egestas*. Si tratta di un’altra “ripetizione tautologica”, tecnica cara a G., cf. *ad* 29-31. L’enumerazione dispone i quattro *cola* in due coppie, in ciascuna delle quali un nesso a carattere più generale, che presenta le circostanze sfortunate dell’evento (95 *fortunae invidia*; 95-96 *casus / extremi*), si affianca a una locuzione stilisticamente più curata, che fa riferimento specificamente alla situazione di guerra (95 *bellorum... ultima*; 96 *longae... obsidionis egestas*). La sequenza, sovrabbondante e iterativa, mira ad accentuare (anche dal punto di vista sintattico) il peso delle attenuanti che possono essere addotte in difesa dei Vasconi.

95 fortunae invidia est:

invidia = ‘malevolenza’, ‘ostilità’ (cf. *ad* 123 *invidiam facerent... Nilo*), in questo caso vale quasi ‘colpa’ di cui *fortunae* è gen. soggettivo (*ThlL* VII.2, 202, 36-45): cf. Publil. *app.* 121 *fortunae invidia est, si quis immerito est miser*; Plin. *nat.* 37, 3 e 19; Val. Max. 4, 5, 3; inoltre, Lucan. 1, 82-84 *nec gentibus ullis / commodat in populum terrae pelagique potentem / invidiam Fortuna suam*. Per l’idea ricorrente della malignità della sorte, si veda anche l’uso in riferimento a *fortuna* (e *fors*) dell’agg. *invidus* (Lucan. 4, 503; Sen. *Herc. F.* 524; Val. Fl. 2, 473; Claud. 5, 194) e del verbo *invideo* (Verg. *Aen.* 11, 43; Manil. 4, 565; sul concetto cf. Horsfall 2003, 75). Alternativamente, *fortunae* può essere inteso come gen. oggettivo e, quindi, *fortunae invidia* = ‘odio verso la sorte’.

Propendo per la prima interpretazione perché più in linea con la visione dei Vasconi come vittime di avversità esterne (vd. nota precedente).

bellorum... ultima:

‘le circostanze estreme della guerra’. La ricercata costruzione del neutro sostantivato *ultima* (= ‘il massimo, l’estremo’) + gen. partitivo (*OLD*², s.v. *ultimus*, §§ 6d; 7b) è diffusa soprattutto nella poesia di registro alto. In questo tipo di locuzioni *ultima* (anche preceduto da prep.) occupa quasi sempre la quinta sede dell’esametro e il gen. partitivo tende a collocarsi in clausola (Berti 2000, 76; cf. Lucr. 5, 651 *ultima caeli*; Ov. *epist.* 18, 157 *in ultima Ponti*, con Rosati 1996, 121; Calp. Sic. *ecl.* 3, 91; Lucan. 4, 147; 5, 122; 8, 226; 665; 10, 273; Val. Fl. 6, 249; Sil. 7, 108 e passi cit. *infra*), ma analoga inversione con il gen. anticipato si trova in 12, 55 *discriminis ultima*; inoltre, già in Ov. *met.* 4, 300; *fast.* 2, 215; Lucan. 7, 507 *bellique per ultima* (in Lucano è diverso il senso di *bellum* = ‘campo di battaglia’: Mancini 2016, 93). *Ultima* + gen. di *bellum* altrimenti solo in Val. Fl. 8, 385 *Minyae tanti reputantes ultima belli* (‘il momento risolutivo della guerra’). Più stringente il confronto, per senso e contesto analogo, con l’uso di *ultima rerum* per indicare ‘le circostanze estreme’ di un assedio, che costringono a mezzi disperati, in Lucan. 10, 467 *cogunt tamen ultima rerum / spem pacis temptare duces* (Cesare assediato alla reggia di Alessandria; cf. Berti 2000, 314; poi Sil. 7, 221-222) e con l’uso del solo *ultima* in Verg. *Aen.* 2, 446 *his se, quando ultima cernunt, / extrema iam in morte parant defendere telis* (i Troiani nel palazzo di Priamo; cf. Casali 2017, 241-242). Considerati anche questi precedenti poetici, la formulazione concorre al patetismo dei versi. L’elevato stilema poetico dell’agg. neutro plurale sostantivato + gen. partitivo è derivato dal greco e, recepito già dalla poesia latina arcaica (Enn. *ann.* 84 Skutsch; Acc. *trag.* 336 Ribbeck³), entra stabilmente nella lingua poetica con Lucrezio, Virgilio e gli augustei (cf. *HS*, 53; Traina-Bertotti 2003³, 82; Berti 2000, 84-85, con ampia bibliografia precedente). Per costrutti simili in G., oltre a 12, 55 (cit. *supra*), cf. 5, 18 *votorum summa* (vd. Stramaglia 2008, 258).

96 longae dira obsidionis egestas:

cf. Sen. *dial.* 10, 18, 5 *ultimum malorum obsessis quoque, alimentorum egestas*; inoltre, a proposito di Sagunto, cf. Liv. 21, 11, 12 *crescit inopia omnium longa obsidione* (vd. *ad* 113-115). Sul blocco degli approvvigionamenti come strategia per far capitolare una città assediata cf. *ad* 120-121. Il nesso *dira... egestas* chiaramente riprende e varia l’isosillabico *dira... feritas* (cf. *ad* 32), rimarcando attraverso i due diversi sostantivi quanto siano differenti le istanze che hanno

spinto al cannibalismo da una parte gli Egiziani e dall'altra i Vasconi. *Egestas* deve essere inteso in senso assoluto 'l'indigenza', 'il bisogno' oppure con un gen. oggettivo sottinteso (*e.g. ciborum*, facilmente intuibile dato il contesto d'assedio). Per *egestas* usato assolutamente nel senso di *inopia ciborum* cf. *ThLL* V.2, 245, 16-18; 246, 15-16; (*e.g.*) Tac. *hist.* 4, 60, 1 *obsessos hinc fides, inde egestas inter decus ac flagitium distrahebant* e, in un paradosso patetico, Val. Fl. 4, 459 *trahitur victu crudelis egestas*. Il genitivo *longae... obsidionis*, invece, assume un valore causale ('provocata da un lungo assedio'): cf. Cic. *Phil.* 14, 10 *ad explendas egestates latrocini sui*; Firm. *math.* 6, 31, 13 *egestatem et onus miserae paupertatis*; analogo sia per il senso che per la sintassi, ma retto da *necessitas* cf. [Quint.] *decl. mai.* 12, 11, 1 *longi ieiunii imperiosa necessitas* ('imperiosa necessità scaturita dal lungo digiuno', trad. Stramaglia). Per mantenere un'analogia ambivalenza, presente anche in italiano, intenderei quindi 'la terribile indigenza di un lungo assedio', ovvero 'causata da un lungo assedio'. L'*egestas* qui è qualificata come *dira* perché induce a commettere atti spaventosi e contro natura (cf. *ad* 104 *dira* e, per la semantica di *dirus*, cf. *ad* 32; può essere riecheggiata la *dira fames* della profezia di Celeno a Enea in Verg. *Aen.* 3, 256). Si inserisce nel concetto più ampio della fame che porta a compiere azioni indicibili e contrarie alle comuni norme etiche (cf. *ad* 99-100; 120-121). Notoriamente la *turpis Egestas*, accanto alla *malesuada Fames* (cf. *ad* 99-100), è tra le inquietanti figure allegoriche che presidiano l'ingresso dell'Ade virgiliano (Verg. *Aen.* 6, 276; poi, Sil. 13, 585 *deforme malum ac sceleri proclivis, Egestas*).

97-98:

i versi sono stati espunti da Guyet, seguito da Clausen 1992², Courtney 1984 e 2013², Willis 1997, Braund 2004 e Godwin 2020. P e Φ leggono *cibi*; G *tibi*. Sono pienamente condivisibili le osservazioni a favore dell'espunzione avanzate da Courtney 2013², 534: (1.) *exemplum* è un termine inadeguato in questo contesto; (2.) *quod nunc agitur* è superfluo; (3.) l'uso di *gens* senza ulteriori specificazioni è vago; (4.) l'espressione *modo dicta mihi*, modellata su 113 *ille tamen populus quem diximus*, è prosaica. A queste argomentazioni se ne possono aggiungere altre tre: (1.) i versi creano un'interruzione del discorso sui Vasconi, indebolendone il *pathos* evidentemente ricercato nel crescendo dei versi precedenti (94-96) e di quelli successivi (99-106); (2.) come *modo dicta mihi* riprende l'espressione del v. 113, così *miserabile* anticipa il concetto espresso subito dopo in 100-101 *hostibus... miserantibus*; (3.) l'anticipazione del concetto veicolato da *miserabile* è incoerente rispetto al contesto, perché presuppone che il senso di compassione sia diretto anche verso chi viene mangiato e non solo verso chi è

costretto a compiere l'atto di antropofagia (altrimenti l'espressione *sicut modo dicta mihi gens* risulterebbe tautologica). In G., però, solo i Vasconi sono oggetto di compassione e sono commiserati persino dalle anime di coloro che sono stati divorati (cf. *ad* 105-106).

99-103:

secondo uno stereotipo frequente nelle descrizioni delle fasi finali di un assedio (sulla "retorica dell'assedio" cf. Cipriani 1986; Biffi 1988; introduzione § 3), la tipologia di cibi assunti dagli assediati, ridotti allo stremo per l'impossibilità di procurarsi approvvigionamenti, tende a seguire una progressione – o, meglio, una regressione – fissa che segna l'avanzamento di un processo di abbruttimento animalesco. La sequenza prevede: (1.) carni di animali di norma non destinate all'alimentazione o repellenti; (2.) vegetali di solito non appetibili o appena commestibili; (3.) qualsiasi oggetto masticabile. Segue poi eventualmente (4.) il cannibalismo, ultimo stadio di decadimento dell'umano nel ferino (cf. *ad* 77-92; 81-83), che, a sua volta, si può realizzare in forme progressivamente più efferate, per cui vengono mangiati: (4a.) i morti; (4b.) i feriti o i più deboli; (4c.) i vinti in uno scontro per la sopravvivenza. Da ultimo, talvolta si può aggiungere (5.) l'autofagia, come involuzione estrema, e in genere solo ipotetica, dell'allelofagia (si semplifica qui la più articolata esemplificazione di questi stadi proposta da Biffi 1988, 35-36 e Garnsey 1988-1997, 36-38). Senza indugiare in dettagli, ma con immagini espressive (cf. *ad* 99-100; 102), G. fa percorrere anche ai Vasconi queste tappe di inesorabile degrado: (1.) e (2.) = 99 *omnis herbas, ...cuncta animalia*; (3.) = 99-100 *quidquid / cogebat [sc. esse] ...furor*; (4.) = 102 *membra aliena*; (5.) = 103 *sua [sc. membra]*. Interrompe la sequenza l'inserzione del *topos* della compassione dei nemici, che crea una pausa patetica sulle miserevoli condizioni fisiche degli assediati ed esaspera la drammaticità della situazione (cf. *ad* 100-101). Per l'assedio di Calagurris una traccia di questa progressione, in forma più succinta e vaga, già in Sall. *hist.* 3, 86-87 Maurenbrecher *ubi multa nefanda esca super ausi atque passi; parte consumpta, relicua cadaverum ad diuturnitatem usus sallerent*; carica di dettagli orrorosi, invece, in Val. Max. 7, 6, *ext.* 3 *Calagurritanorum execrabilis impietas [...] qui, quo perseverantius interempti Sertorii cineribus obsidionem Cn. Pompei frustrantes fidem praestarent, quia nullum iam aliud in urbe eorum supererat animal, uxores suas natosque ad usum nefariae dapis verterunt: quoque diutius armata inventus viscera sua visceribus suis aleret, infelices cadaverum reliquias sallire non dubitavit. en quam aliquis in acie hortaretur ut pro salute coniugum et liberorum fortiter dimicaret!* (sul passo di Valerio Massimo cf. *ad* 93-106; 99; 113-114; 159-164).

Nell'ambito di questo schema topico della regressione degli uomini affamati a una condizione sostanzialmente bestiale e non civilizzata, il digiuno costringe a ricorrere a forme di sostentamento primitive non solo nella tipologia dei cibi (p. es. erbe, radici, cortecce, etc.), ma anche nel modo in cui si assumono (p. es. crudi anziché cotti, raccolti con le mani da terra o addirittura con i denti, come brucando, etc.). In poesia, è emblematico il passo lucaneo sulla fame nell'accampamento dei Cesariani a Durazzo in 6, 104-117, dove, in un paradossale rovesciamento dei ruoli, sono gli assediati e non gli assediati a patire la penuria di cibo e, anzi, è come se fossero tenuti a loro volta d'assedio dalla fame (Lucan. 6, 108-109 *sed patitur saevam, veluti circumdatus arta / obsidione, famem [sc. hostis]*; 117 *miles saturum tamen obsidet hostem*). In un'involuzione di stampo lucreziano (percepibile anche a livello lessicale), nel *Bellum civile* viene tratteggiata una sorta di storia della civilizzazione al contrario, per cui i soldati mangiano da terra cibi ferini, abbassandosi anche fisicamente al livello degli animali, e, dopo tentativi di cottura con il fuoco, passano a spezzarli direttamente con i denti (6, 111-117 *cernit miserabile volgus / in pecudum cecidisse cibos et carpere dumos / et foliis spoliare nemus letumque minantis / vellere ab ignotis dubias radicibus herbas. / quae mollire queunt flamma, quae frangere morsu, / quaeque per abrasas utero demittere fauces, / plurimaque humanis ante hoc incognita mensis / diripiens*). Altre occorrenze poetiche di questo *topos* retorico sono Lucan. 3, 342-350 (l'assedio di Marsiglia, con riferimento all'*exemplum* del cannibalismo dei Saguntini; cf. *ad* 113-115); Lucan. 4, 410-414, spec. 412-414 *spoliarat gramine campum / miles et attonso miseris iam dentibus arvo / castrorum siccas de caespite vulserat herbas* (l'episodio dei soldati di Gaio Antonio bloccati su un'isola); Sil. 2, 472-474 *umentis rores noctis terramque madentem / solamen fecere mali, cassoque labore / e sicco frustra presserunt robore sucos. / nil temerare piget: rabidi ieiunia ventris / insolitis adigunt vesci, resolutaque, nudos / linquentes clipeos, armorum tegmina mandunt* (la lunga descrizione dell'assedio e presa di Sagunto: cf. *ad* 113-115; la matrice declamatoria del brano emerge dalle varie coincidenze tematico-lessicali con questo passo di G.: cf. *ad* 99-100; 100-101; 104). Per la posizione prona degli animali, rivolta alla ricerca di cibo vd. *ad* 147; per un simile comportamento attribuito ai popoli barbari, come segno della loro inciviltà, cf. (e.g.) Sall. *Iug.* 18, 1. Nel caso dei Vasconi l'involuzione a uno stato non civilizzato è più che altro presupposta dalla tipologia di alimenti mangiati, che segue questa schematizzazione topica, e affiora nell'uso di termini come 100 *vacui ventris furor*; 102 *lacerabant*; 106 *vescebantur* (cf. note *ad loc.*), ma sarà soprattutto il loro "primitivismo" culturale a essere esaltato in relazione alle loro conoscenze etico-filosofiche in merito al cannibalismo (cf. *ad* 106-107; 108-109).

99 post omnis herbas, post cuncta animalia:

cf. 173-174 *cunctis animalibus abstinuit / ...ventri indulsit non omne legumen* [sc. Pythagoras]. La progressione dei cibi consumati viene condensata grazie a *omnis* e *cuncta*, che includono ogni tipo di pianta e animale, e poi dal generalizzante *quidquid* (cf. nota seguente). Per *post cuncta animalia* in part. cf. Val. Max. 7, 6, ext. 3 *quia nullum iam aliud in urbe eorum supererat animal* (cf. ad 99-103). Nell'elenco i primi due membri formano un *dicolon* crescente, coordinato per asindeto e scandito dall'anafora di *post*. Qui la preposizione temporale *post* (come altrove *ante*) è impiegata in un costrutto brachilogico, che omette in genere un participio (in questo caso p. es. *comesas*) o un sostantivo facilmente ricavabile dal contesto: cf. 1, 169; 10, 339; 14, 183; per la stessa iterazione di *post* cf. in part. Sen. *Herc. O.* 79 *post feras, post bella, post Stygium canem* (vd. HS, 243; 827; Mayor 1901-1900⁵, 166; Courtney 2013², 534; vari esempi in Housman 1927², 138, ad Lucan. 5, 473, e 156, ad Lucan. 6, 145; Nisbet-Hubbard 1970, 231 ad Hor. *carm.* 1, 18, 5; Conte 1974, 31-32). Per una simile brachilogia in un nesso preposizionale cf. ad 30 a *Pyrrha* (con i passi cit. ad loc.). Si può cogliere qui anche una sfumatura causale di *post* che, in questo tipo di costruzione, instaura talvolta un rapporto di causa-effetto tra due azioni avvenute l'una consecutivamente all'altra: 'dopo che ogni pianta e dopo che tutti gli animali erano stati mangiati' e, quindi, 'poiché ogni pianta e tutti gli animali erano stati mangiati', allora ricorsero all'antropofagia (cf. e.g. Tac. *ann.* 1, 68, 5 *Inguio merus post grave vulnus pugnam deseruere*; HS, 243).

Si vedano più articolate elaborazioni della topica regressione a cibi sempre più abietti, con analogha associazione di erbe e animali, in [Quint.] *decl. mai.* 12, 7, 5 *nos, per arentes effusi campos, morientium herbarum radices vellimus omnes, [...] amaros fruticum cortices et ramorum male arentium pallidas frondes decerpimus morbidi; nam quicquid fames coegit, corpus admisit*; 12, 8, 1 *pecora cecidimus, campos evolsimus, silvas destruximus; novissime nihil relictum est, praeter esurientes et mortuos* (cf. nota seguente e Stramaglia 2002, 114-116); ma anche (e.g.) in Liv. 23, 29, 13 *postremo ad id ventum inopiae est, ut lora detractasque scutis pelles, ubi fervida mollissent aqua, mandere conarentur nec muribus aliove animali abstinerent et omne herbarum radicumque genus aggeribus infimis muri eruerent* (assedio di Casilino).

99-100 quidquid / cogeat vacui ventris furor:

cf. [Quint.] *decl. mai.* 12, 7, 5 *nam quicquid fames coegit, corpus admisit* (cit. completa alla nota precedente); Sen. *dial.* 5, 20, 3 *sustinebant famem primo tenerrima frondium..., tum coria igne mollita et quidquid necessitas cibum fecerat* (seguono atti di cannibalismo tra i soldati dell'esercito di

Cambise). Con una climax ascendente dal punto di vista dell'abiezione degli alimenti si include eufemisticamente qualsiasi cosa masticabile tra quelle consumate grazie all'onnicomprendente *quidquid*, appositivo e coordinato per asindeto a chiudere l'elenco (così anche in 6, O, 20; 8, 27; 13, 83; cf. Mayor 1901-1900⁵, 261; Courtney 2013², 341; 534).

Nell'espressione viene sottolineato il fatto che i Vasconi sono stati costretti (*cogebat*) all'atto di antropofagia da una causa di forza maggiore: viene così ridimensionato l'aspetto della loro responsabilità attiva nel perpetrare un simile crimine (cf. *ad* 93-106). L'enfatica locuzione *vacui ventris furor* indica l'infuriare della fame (cf. nota seguente e nota *ad* 102). L'impulso fisiologico della fame, specialmente in condizioni di digiuno estremo, proverbialmente spinge a compiere atti inconsulti: cf. (e.g.) Verg. *Aen.* 6, 276 *malesuada Fames*; Lucan. 4, 93-94 *comes semper magnorum prima malorum / saeva fames aderat*; in particolare, si ricordi l'archetipo omerico del ventre funesto apportatore di mali (*Od.* 17, 286-287; 473-474) e della morte per fame come il tipo di morte peggiore da sfuggire a qualsiasi costo (*Od.* 12, 340-342). Su questi motivi tradizionali riconducibili al potere della fame cf. Tosi 2021⁴, 637; inoltre, Stramaglia 2002, 95-96; 145; Bernstein 2017, 227; vd. nota *ad* 96. Qui e in analoghe situazioni emergenziali è una vera e propria forza coercitiva: la locuzione *vacui ventris furor cogere* (sulla falsariga di Verg. *Aen.* 2, 355-357, cit. alla nota seguente) varia espressivamente il più frequente nesso tra *fames* e *cogere* presente in 120-121 *tanta fames infestaque vallo / arma cogerunt* (cf. *ad loc.*) e [Quint.] *decl. mai.* 12, 7, 5, cit. *supra*. Altrove, *furor cogere* solo per il furore amoroso in Sen. *Phaedr.* 178 *furor cogit sequi / peiora*. L'idea della potenza soverchiante della fame è variamente rielaborata in [Quint.] *decl. mai.* 12, 2, 1 *o quanta es, fames, quae tam grandem iram vicisti*; 12, 15, 4 *fames... magistra peccandi, durissima necessitatum, deformissima malorum* (cf. *ad* 130-131). Si pensi, inoltre, a Erisittone costretto a mangiare qualsiasi cosa, perfino se stesso, dalla furia della sua fame implacabile: Ov. *met.* 8, 828 *furit ardor edendi* (cf. Degl'Innocenti Pierini 1986, 85-87; 1987, 152, dove propone il giovenaliano *vacui ventris furor* come variazione dell'ovidiano *furit ardor edendi*; sul patologico desiderio di cibo di Erisittone di ascendenza lucreziana vd. Piazzini 2019; sul mito e i rapporti con questa satira cf. *ad* 79-80; 102-103).

100 *vacui ventris furor*:

la fame è rappresentata dall'immagine icastica del ventre vuoto e, quindi, digiuno (gen. sogg.; cf. 5, 7 *inani... alvo*; Hor. *sat.* 1, 6, 127-128 *inani / ventre*; Ov. *met.* 8, 843 *alti... voragine ventris*). Sul significato anatomico di *venter* cf. André 1991, 132-133; 137-138 e Bellandi 2021, 264, con le occorrenze in G. Nei poeti satirici e in Marziale *venter* è nettamente preferito al più

elevato *ahvus* (in G. *ahvus* una volta, *venter* quattordici volte), che è, invece, prevalente nell'epica (cf. Adams 1980, 54). In questa satira *venter* anche a 104 (con nota *ad loc.*) e 174. Grazie alla polisemia di *furor*, nel sintagma si esalta la violenza della fame e si saldano insieme sia l'idea della rabbia furente sia quella della follia, una sorta di accecamento delle facoltà mentali, scatenate dal bisogno di cibo. Per l'ira rabbiosa del ventre affamato, un atteggiamento animalesco, cf. in part. l'analoga situazione dei Saguntini assediati in Sil. 2, 472-473 *rabidi ieiunia ventris / insolitis adigunt vesci* (qui senza arrivare al cannibalismo: cf. *ad* 99-103; 113-115). Il motivo è diffuso in poesia, cf. (e.g.) Verg. *Aen.* 2, 355-357 *sic animis iuvenum furor additus. inde, lupi ceu / [...] quos improba ventris / exegit... rabies* (si noti l'idea simile del ventre che spinge ad agire, sul modello di *Od.* 6, 133 κέλεται δέ ἐ γαστήρ: cf. Casali 2017, 217-219; vd. nota precedente); Hor. *sat.* 2, 8, 5 *quae prima iratum ventrem placaverit esca*. Inoltre, in generale, per il concetto della rabbia della fame cf. Verg. *Aen.* 6, 421 *fame rabida [sc. Cerberi]*; 9, 63-64; rabbia e fame, invece, sono distinte in Ov. *met.* 11, 369-370 *saevit pariter rabieque fameque [sc. lupus], / acrior est rabie* (su questi versi ovidiani cf. *ad* 126). Per la follia provocata dai morsi della fame, invece, cf. Verg. *Aen.* 9, 340 *suadet enim vesana fames* = 10, 724 (con Harrison 1991, 246: *vesanus* = *insanus* e si veda il precedente di *Od.* 18, 2 γαστέρι μόρῃ); Lucan. 7, 413 *insanam... famem*; Apul. *met.* 8, 15. Il concetto della perdita di senno determinata dal digiuno è elaborato esplicitamente in [Quint.] *decl. mai.* 12, 8, 5 *postquam omnem patientiam vicerat ignea fames... subiit furor et alienatio mentis, et tota sui arbitrii fames facta est*. Simile sovrapposizione di significati (rabbia e follia) in Tib. 1, 5, 53 *ipsa [sc. lena] fame stimulante furens herbasque sepulcris / quaerat*. Sull'immagine del ventre che incrudelisce famelico e insaziabile cf. anche 14, 148-149 *saevos / in ventres*; Apul. *met.* 4, 7, 10 *saevienti ventri* e, più in generale, della fame (o della gola), cf. 5, 94 *gula saevit* (con Santorelli 2013, 130-131); Val. Fl. 4, 499 *saevit utrimque fames*.

100-101 hostibus ipsis / pallorem ac maciem et tenuis miserantibus artus:

la consunzione dei corpi degli assediati è estrema a tal punto che perfino gli assediati la commiserano, sebbene siano stati proprio loro a ridurli in queste condizioni. Il rovesciamento paradossale e la straordinarietà della situazione sono sottolineati da *ipsis* in clausola con valore enfatico-rafforzativo (= 'perfino i nemici'; cf. Traina-Bertotti 2003³, 169). Analogo valore del pronome, sempre in clausola e in un ablativo assoluto, in 3, 146 *dis ignoscentibus ipsis*. Il motivo topico della sventura tanto grande da suscitare la compassione addirittura dei nemici è sviluppato soprattutto in epica e tragedia e consente un'esasperazione in senso patetico della gravità di una situazione (cf. *ad* 99-103): per affinità nella formulazione

cf. Enn. *ann.* 162 Skutsch *cogebant hostes lacrumantes ut misererent* (la resa di una città: vd. Skutsch 1986², 326); Ov. *met.* 6, 276 *nunc miseranda vel hosti* [sc. Niobe]; 9, 178 *si miserandus et hosti* (Ercole morente a Giunone). In particolare viene impiegato a proposito dei Saguntini in Sil. 2, 652-653 *vix Punica fletu / cessassent castra ac miserescere nescius hostis* (cf. ad 113-115) e a proposito dell'aspetto orribile dei Numantini, che per resistere all'assedio romano ricorrono all'antropofagia, in App. *Hisp.* 97 (423) ἐφαίνοντο δὲ τοῖς πολεμίοις ἔλκεινοι 'apparivano degni di pietà ai nemici' (Mayor 1901-1900⁵, 379). Il *topos* "perfino il nemico ci compiangerebbe" è applicato spesso alle sventure dei Greci di ritorno dalla guerra di Troia, tali che anche i Troiani le compatirebbero: cf. Verg. *Aen.* 11, 259 *vel Priamo miseranda manus* (con Horsfall 2003, 180: forse sul modello di Pacuv. *trag.* 391 Ribbeck³, su cui vd. Schierl 2006, 561-562); Ov. *met.* 14, 474 (rielaborato in *trist.* 3, 11, 37; il motivo è perversamente distorto in *Ibis* 205-208: cf. Williams 1996, 73); Sen. *Ag.* 521-522 (con Tarrant 1976, 274, anche per paralleli nella tragedia greca). Viceversa è applicato a quelle dei Troiani degne della pietà perfino dei Greci in Verg. *Aen.* 2, 6-8 (per lo spunto omerico cf. Casali 2017, 101). Sul concetto utile Ricottilli 2000, 191.

101 pallorem ac maciem:

pallore e magrezza, che si manifesta negli arti assottigliati, sono i segni caratteristici della totale consunzione fisica provocata dalla fame, evocativi di malattia e morte. Il deperimento dei cittadini affamati e allo stremo delle forze è insistito anche in [Quint.] *decl. mai.* 12, 2, 4; 2, 5 *aegra et tabida membra in publicum protulerunt*; 7, 1 *pallidi exsanguisque cives*. Il sostantivo *macies* in G. si trova altrove solo per gli effetti di un supposto malanno fisiologico in 9, 16 *quid macies aegri veteris...?* (con Bellandi 2021, 92). In poesia i termini *pallor* e *macies* sono associati soprattutto a partire da Ovidio (Bömer 1986, 188): oltre a non mancare ovviamente nella personificazione della Fame (*met.* 8, 801-808, spec. 801; 807), cf. *met.* 2, 775 *pallor in ore sedet, macies in corpore toto* [sc. *Invidiae*] (richiamato da G. nell'unica altra occorrenza di *pallor*: 4, 74-75 *in... facie... sedebat / pallor*, con Santorelli 2012, 107); 14, 578-579 *et sonus et macies et pallor et omnia, captam / quae deceant urbem*; inoltre, 7, 290-292 *pulsa fugit macies, abeunt pallorque situsque, / [...] membraque luxuriant* (dove svaniscono nel ringiovanimento di Esone); poi, Lucan. 6, 515-518; Sil. 13, 581-582; 14, 635-637 *tenuata iacendo / et macie in galeis abscondunt ora, malusque, / ...velatur casside pallor* (esercito logorato da una pestilenza). Altre attestazioni dei due termini in associazione in *ThlL* VIII, 18, 74-82; inoltre, cf. [Tib.] 3, 10, 5 *ne macies pallentes occupet artus* (in una malattia). Per il pallore come sintomo tradizionale della fame o della sete cf. Verg.

Aen. 3, 217-218 *pallida semper / ora fame* [*sc. Harpyiarum*] (con Horsfall 2006, 188); *Mart.* 12, 32, 7-8 *frigore et fame siccus / et non recenti pallidus magis buxo*; *Stat. Theb.* 4, 774 (*ThLL* X.1, 130, 17-19; 139, 69-7). Inoltre, *Pallor* è tra le figure allegoriche affiancate alla Fame in *Ov. met.* 8, 790.

tenuis... artus:

il nesso esprime l'effetto di prosciugamento del corpo dovuto alla fame (spiegato in termini materialistici da *Lucr.* 4, 867-876), descrivendone le membra emaciate per gli stenti (*OLD*², s.v. *tenuis*, § 3). L'impiego dell'agg. varia il sintagma *tenuare macie* di *Verg. georg.* 3, 129 *ipsa autem macie tenuant armenta*; *Prop.* 4, 3, 27-28 *diceris et macie vultum tenuasse: sed opto / e desiderio sit color iste meo* (sovrapposizione degli effetti della guerra con quelli simili dell'amore: Fedeli 2015, 546; *ThLL* VIII, 18, 78-81); *Sil.* 14, 635-636, cit. alla nota precedente; inoltre, cf. *Prop.* 2, 22a, 21 *exilis... tenuatus in artus*.

102 membra aliena fame lacerabant:

a differenza del caso degli Egiziani che hanno agito sulla spinta di un'imperdonabile rabbia ferina (cf. *ad* 126), per i Vasconi l'allelofagia ha una motivazione fisiologica e, quindi, giustificabile: la fame (cf. *ad* 93-106). Il sostantivo *fames* è incisivamente collocato tra oggetto e predicato ed è messo in rilievo prima della cesura semiquinaria (come di norma, la desinenza dell'abl. di *fames* è con *ē*: *ThLL* VI.1, 228, 77-229, 4; Bömer 1986, 262). In contesto di assedio la fame è topica preconditione del cannibalismo, che può renderlo giustificabile o accettabile: cf. *Petron.* 141, 10 *Petelini idem [sc. humanas edere carnes] fecerunt in ultima fame, nec quicquam aliud in hac epulatione captabant nisi tantum ne esurirent*. Sulla fame in contesto di assedio cf. *ad* 99-103; sulla fame che spinge a compiere atti indicibili cf. *ad* 99-100.

La cesura semiquinaria e la dieresi bucolica isolano ed enfatizzano il quadrisillabico *lacerabant*. Viene reinterpretata la forza espressiva del raro nesso *fame lacerare* che è attestato solo in *Pacuv. trag.* 158 Ribbeck³ *te... lacerabo fame* e *Ov. met.* 8, 784 *pestifera lacerare Fame [sc. Erysichthon]* (chiaro ipotesto di G.: cf. nota seguente): in entrambi ha il senso di 'torturare, straziare con la fame'. Il verbo *lacero* dal significato più ampio di 'torturare' qui passa a quello più stretto e concreto di 'lacerare, sbranare' e la fame da strumento di tortura diviene ora il tormento a causa del quale si compie lo scempio dei corpi altrui. Gli immediati precedenti poetici di *lacero* nel senso di 'sbranare' in contesto cannibalico, oltre a *Ov. met.* 8, 784, sono *Ov. met.* 8, 877 e *Sen. Thy.* 278 (cf. nota seguente). Il verbo, carico di violenza animalesca (cf.

e.g. Verg. *ecl.* 6, 77 *nautas canibus lacerasse marinis* [sc. *Scyllam*]; Mart. *spect.* 18, 3), è adoperato con analogo effetto drammatico anche in 4, 37 *cum iam semianimum laceraret Flavius orbem* (cf. Santorelli 2012, 80) e 6, 625 *haec lacerat mixtos equitum cum sanguine patres*. Con i suoi derivati, inoltre, ricorre insistentemente per descrivere lo scempio dei corpi dilaniati in [Quint.] *decl. mai.* 12, 9, 2 *laceri artus*; 12, 14, 4 *non ferae laceraverunt* [sc. *defunctos*]; 12, 15, 8 *cadaverum dira laceratio et peiores inopia cibi. haec fames iam tua est*; 12, 27, 4 *laceratus infans*; 12, 28, 6 *laceros... manes*.

102-103 esse parati / et sua:

la condizione è disperata al punto che sono pronti addirittura all'autofagia: così anche [Quint.] *decl. mai.* 12, 8, 4 *metemipsum, si nil fuisset aliud, comedissem* (con Stramaglia 2002, 118-119; cf. *ad* 99-103). Imprescindibile il precedente mitico più celebre, Erisittone, anche lui spinto dalla fame, nel suo caso morbosa ed esito di un castigo divino: Ov. *met.* 8, 877-878 *ipse suos artus lacero divellere morsu / coepit et infelix minuendo corpus alebat*. Per Erisittone è la realizzazione letterale della punizione assegnatagli da Cerere a 8, 784 *pestifera lacerare Fame* (cf. nota precedente). Sul mito ovidiano cf. Degl'Innocenti Pierini 1986 e 1987, spec. 152-153, dove è proposto il confronto con questi versi di G. (per altri riferimenti a Erisittone vd. note *ad* 51; 79-80; 99-100). Nell'associazione al v. 102 del verbo *lacero* e del verbo *edo*, riaffiora, inoltre, il modello senecano, principale ipotesto nella sezione dell'antropofagia (cf. *ad* 77-92; il verbo *edo* ricorre anche al v. 80): cf. *Thy.* 277-278 *liberos avidus pater / gaudens laceret et suos artus edat*, dove l'abile gioco sul pronome di terza persona consente di leggere l'azione di cibarsi dei propri figli come una forma di autofagia. Dietro Sen. *Thy.* 277-278 c'è Ov. *met.* 6, 651 *vescitur inque suam sua viscera congerit alvum* (con Rosati 2013², 348 «la metafora di *viscera* come “carne propria”, cioè “figlio” [...] dà luogo all'immagine di una mostruosa autofagia»; il precedente ovidiano è ricordato da Boyle 2017, 211 e, in generale, il delitto di Daulide è dichiarato modello ispiratore di Atreo: cf. Sen. *Thy.* 272-278, con Tarrant 1985, 129-130). Nei principali commenti al *Tieste* non è stato però notato che il riferimento a Ov. *met.* 6, 651 trova la sua radice profonda proprio nella sottesa immagine dell'autofagia, la cui presenza è corroborata anche dalla puntuale ripresa verbale in Sen. *Thy.* 278 di Ov. *met.* 8, 877 *suos artus*, anch'essa non rilevata nei commenti. G. si colloca alla fine di questa tradizione poetica e unisce da una parte l'allelofagia (*membra aliena... lacerabant*) e dall'altra, in modo esplicito, l'autofagia (*esse... et sua*). Attraverso l'uso come termini-chiave dei verbi *lacero* ed *edo* (già associati in Seneca), e del pronome di terza persona, coniuga il riferimento “scontato” a Erisittone di Ovidio *met.* 8 con quello più implicito al *Tieste* (avvalorando per i versi senecani

la lettura secondo cui mangiare i propri figli può equivalere a mangiare se stessi). La risonanza del mito ovidiano di Erisittone in ambito declamatorio è attestata da Sen. *contr.* 3, 7, *exc.*, che riporta espressamente i versi cit. *supra*, e ne mostra la circolazione nei rapporti a doppio senso tra poesia e declamazione, di cui Ovidio stesso e poi Seneca e G. sono testimoni (cf. Degl'Innocenti Pierini 1987, 148-154; Berti 2007, 302-303).

103-106:

chiude l'*exemplum* dei Vasconi un'interrogativa retorica fortemente patetica, con un innalzamento drammatizzante dello stile. In un iperbolico coinvolgimento cosmico sono chiamati a giudicare e perdonare l'episodio di Calagurris gli abitanti della terra, del cielo e degli inferi: si afferma che nessun uomo o dio avrebbe potuto negare l'assoluzione dalla colpa a questo popolo (o meglio ai loro ventri), perdonato perfino dalle anime dei morti di cui si sono cibati.

103 quisnam hominum... quisve deorum:

stesso inizio di periodo in 13, 243-244 *quisnam hominum est quem tu contentum uideris uno / flagitio?*; cf. anche 6, 342 *et quis tunc hominum contemptor numinis...?*; 10, 184 *huic quisquam vellet servire deorum?* Associazione di uomini e dèi, in una perifrasi fissa per la *fides*, in 13, 31 *hominum divomque fidem* (con Courtney 2013², 477). Nel composto *quisnam* la particella *nam* mantiene il suo originario valore asseverativo e intensifica il pronome/aggettivo interrogativo rispetto al semplice *quis*: *quisnam* = 'chi davvero', 'chi mai'. Raro nei poeti augustei, ma sempre più frequente dall'età flavia anche nella poesia alta, in G. si trova anche in 4, 130; 6, 494; 10, 69-70; 329; 13, 243 (cf. HS, 584 n. 1; Hofmann 1951²-1985², 330; Traina-Bertotti 2003³, 334; utili per indicazioni sulle occorrenze e ulteriore bibliografia Perutelli 1997, 181; Horsfall 2006, 265-266; 2008, 433). Nel complesso si tratta di una formulazione iperbolica ed enfatica, che riecheggia simili interrogative patetiche proprie della poesia elevata: cf. (e.g.) Verg. *Aen.* 2, 745 *quem non inculcavi amens hominumque deorumque...?*; 10, 65 *Aenean hominum quisquam divomque subegit / bella sequi...?* (con Harrison 1991, 76); Val. Fl. 2, 456; inoltre, Verg. *Aen.* 6, 341-342 *quis te, Palinure, deorum / eripuit nobis...?* (con Horsfall 2013, 281); Lucan. 5, 229-230; Stat. *Theb.* 11, 617 *quisnam fuit ille deorum...?*; *silv.* 1, 6, 46-47. *Hominum... deorum* (e sim.) è una polarità di ascendenza enniana (*ann.* 203 Skutsch *divom pater atque hominum rex*; 591; 592; inoltre, 284 *leges divomque hominumque*, con Skutsch 1986², 461), derivata dalla formula omerica (πατήρ) ἀνδρῶν τε θεῶν τε (e.g. *Il.* 1, 544; 4, 68; 5, 426, etc.). Oltre ad alcune occorrenze

nelle commedie di Plauto e Terenzio, appartiene prevalentemente alla poesia di registro alto, spessissimo in perifrasi indicanti Giove (come in Omero ed Ennio, cf. *e.g.* Verg. *Aen.* 1, 254 = 11, 725 *hominum sator atque deorum*; Hor. *carm.* 1, 12, 14; Ov. *met.* 14, 807, etc.; sulla *lignée* Omero-Ennio-Virgilio vd. Skutsch 1986², 365; 730; Horsfall 2003, 395-396; 2008, 465) o altri dèi e figure divinizzate (*e.g.* Lucr. 1, 1; 6, 94; Stat. *Theb.* 3, 296-297; 8, 303; Sil. 2, 484). Occorre anche in formulazioni generalizzanti come questa: con *deorum* cf. Verg. *Aen.* 4, 671; Lucan. 5, 271; più frequente con la forma arcaica *divum* cf. (*e.g.*) Verg. *Aen.* 10, 175 (con Harrison 1991, 115); Stat. *Theb.* 3, 641; 12, 644 (con Pollmann 2004, 246-247). Più in generale, sulle variazioni della formula omerica nella letteratura latina vd. Wills 1996, 372-373.

Il motivo del perdono di uomini e dèi per l'atto di cannibalismo è presente anche in [Quint.] *decl. mai.* 12, 8, 3 *ignoscite, dii hominesque, sceleri quidem ultimo, sed tamen quod fecisse miserrimum est*. Nella declamazione pseudo-quintiliana il perdono viene solo invocato e non dato per garantito: questo consente di esaltare la gravità dell'inespiabile crimine, in modo funzionale all'argomentazione contro il legato della città, che è il responsabile dei mancati approvvigionamenti durante la carestia. Qui, invece, l'interrogativa retorica lascia intendere che il perdono non può essere negato agli abitanti di Calagurris, come emergerà anche dalla relativa seguente (cf. *ad* 105-106). Questo serve ad accentuare la differenza tra la terribile disgrazia subita dai Vasconi e la colpa commessa dagli Egiziani, che non è soltanto assolutamente ingiustificabile, ma non può nemmeno essere adeguatamente punita (cf. *ad* 93-106; 129-130).

103-104 *veniam dare... abnueret*:

P, O, T e U leggono *abnueret*, mentre il resto dei testimoni ha *abnuerit*. Accolto all'unanimità dagli editori moderni, il cong. imperfetto *abnueret* viene generalmente inteso come cong. dell'irrealtà del presente 'chi... negherebbe' (Braund 2004; Santorelli 2011; Godwin 2020: «would refuse»). Tuttavia è preferibile intendere un cong. potenziale del passato 'chi avrebbe negato', 'chi avrebbe potuto negare' che rende più coerente il rapporto temporale con l'imperfetto *poterant* della relativa seguente (cf. Traina-Bertotti 2003³, 248-251). Questo uso del cong. imperfetto come potenziale del passato anche in 10, 184 *huic quisquam vellet servire deorum?* (cf. *ad* 103). Per questa stessa ragione *abnueret* è preferibile al cong. perfetto *abnuerit* che avrebbe valore di potenziale del presente 'chi negherebbe?' (cf. *ad* 21 *crediderim*). Per *veniam dare... abnueret* cf. 6, 540 *ut veniam culpa non abnuat* [*sc. Osiris*], sempre a proposito di una divinità. Il concetto sarà ripreso da *ignoscere* (cf. *ad* 105).

104 ventribus:

ventribus è congettura di Hadr. Valesius (cf. Achaintre 1810, II, 225-226), accolta dalla maggior parte degli editori (con qualche riserva Duff 1898, 443 «cannot be called certain»), a fronte dei trāditi *urbibus* di P e U, e *viribus* di Φ. *Viribus* è inaccettabile dato che dovrebbe stare per *viris* (*fortibus*): è messa a testo solo da Knoche 1950. Risulta problematico anche *urbibus*, accolto da Achaintre 1810, Weidner 1889², Friedländer 1895 e, di recente, Lorenz 2017: qui il plurale presuppone o una generalizzazione o un riferimento non solo a Calagurris, ma anche a Sagunto (114). Considerato che fino al v. 109 il discorso continua a essere incentrato sulla sola Calagurris, sia una riflessione a carattere generale sia un'anticipazione del caso di Sagunto risultano estremamente forzate: la prima renderebbe inadeguato il successivo ritorno al singolo episodio dei Vasconi e la seconda sarebbe difficilmente comprensibile per il lettore.

La congettura *ventribus* è preferibile. Sul piano paleografico spiegherebbe entrambe le lezioni trādite come facili corrottele di una sua possibile abbreviazione in *ūtribus*. Sul piano stilistico, inoltre, la sineddoche *ventribus* = *viris*, efficacemente espressiva, ricorre in G. anche in 3, 167 = 14, 126 *servorum ventres*; 4, 107 *Montani quoque venter*. Può essere usata pure senza gen. di specificazione cf. (e.g.) Petron. 57, 6 *viginti ventres pasco*; Sen. *epist.* 17, 4 *facile est pascere paucos ventres*; ma anche Lucil. 75 Marx = 67 Krenkel *vivite... comedones, vivite ventris* (qui metonimia per 'ghiottoni'). Simili sineddochi e metonimie con altre parti del corpo, senza gen. di specificazione, sono frequenti nelle satire di G.: cf. (e.g.) 90 *prima... gula* (vd. nota *ad loc.*); 3, 35 *notae... buccae*; 11, 34; 10, 237 238 *artificis... halitus oris* (con Campana 2004, 276-277); 16, 14 *grandes magna ad subsellia surae* (con Stramaglia 1008, 303). Sul procedimento satirico di riduzione di una persona a una sua parte del corpo caratterizzante, molto usato da G., cf. Schmitz 2000, 150-161, spec. 156-159. Per la concordanza con *passis*, inoltre, cf. Sen. *epist.* 123, 3 *bene moratus venter et contumeliae patiens*. Questo accordo produce quasi una personificazione del ventre, che trova vari riscontri: in part. cf. Hor. *sat.* 2, 8, 5 *iratum ventrem*; Apul. 4, 7, 10 *saevienti ventri* (ma vd. anche immagini affini del tipo di 5, 94 *gula saevit*; cf. *ad* 100 *vacui ventris furor*). Una simile personificazione è analoga ai casi in cui il ventre viene visto come una sorta di entità a sé stante, scissa dalla persona o dall'animale a cui appartiene, come in 9, 136 *si pascitur inguine venter* (qui con valore di metonimia per la 'voracità', 'gola': Bellandi 2021, 264) e 11, 40 *ventrem feneratoris atque / argenti gravis et pecorum agrorumque capacem*, oppure nelle enallagi personificanti di 14, 148-149 *saevos / in ventres* e 14, 199 *trepidum... ventrem*. Su *venter* cf. *ad* 99-100. Rispetto al contesto patetico, infine, *ventribus* crea una deflazione satirica tipicamente giovenaliana: il perdono viene accordato non tanto agli uomini, quanto nello

specifico alle loro pance, che hanno sopportato passivamente cose terribili avendo accolto in sé della carne umana (cf. Schmitz 2000, 156).

dira atque inmania passis:

cf. 12, 15 *horrenda... passi [sc. amicis]*. L'uso di *patior* (come *cogebat* cf. *ad* 99-100) porta in rilievo la deresponsabilizzazione dei Vasconi: a differenza degli Egiziani, il loro viene presentato come un caso di cannibalismo forzato, esito di una disgrazia indipendente dalla loro volontà. L'antropofagia, quindi, viene vista come un'azione subita, anziché come un crimine perpetrato intenzionalmente (cf. *ad* 93-106). Si noti, invece, l'efficace accostamento di *patior* a *audeo* per i nefandi cibi assunti dai Vasconi in Sall. *hist.* 3, 86 Maurenbrecher (cit. *ad* 99-103). L'idea del cannibalismo forzato come una sofferenza passivamente patita, ma, al contempo, anche attivamente compiuta in [Quint.] *decl. mai.* 12, 19, 1 *tibi [sc. inputo] quicquid passi sumus, tibi – quod gravius est – quicquid fecimus* (cf. *ad* 103); inoltre, cf. Sil. 2, 522-525 *leto graviora pati* (in Silio l'antropofagia per i Saguntini è peggiore della morte: vd. *ad* 113-115).

La coppia *dira atque inmania*, semanticamente carica, connota gli atti a cui i Vasconi sono stati costretti come raccapriccianti e disumani: sono azioni contro natura e contrarie alle norme della società civilizzata (sulla semantica dei due aggettivi, spec. in connessione al cannibalismo, cf. *ad* 18 e *ad* 32). L'impiego dell'agg. *dirus* evidenzia come le loro azioni siano il risultato della *dira... egestas* (cf. *ad* 96). L'uso di *dirus*, che ha insita l'idea del castigo divino (cf. *ad* 32), è particolarmente pregnante in un contesto in cui, al contrario, si assicura il perdono degli dèi: serve a esaltare ancora una volta l'assoluta eccezionalità dell'episodio. Si noti in poesia il ricorso all'agg. anche per il mostruoso pasto antropofago di Tereo (Ov. *met.* 6, 663-664 *dirae... dapes*) e per l'orrida fame, punizione inflitta da Cerere, che spinge all'autofagia Erisittone (Ov. *met.* 8, 845 *dira fames*; Manil. 4, 539; il nesso ovidiano riprende la *dira fames* profetizzata a Enea da Celeno in Verg. *Aen.* 3, 256 e l'Arpia virgiliana è a sua volta detta *dira* in *Aen.* 3, 211; cf. *ad* 96).

105-106 et quibus illorum poterant ignoscere manes / quorum corporibus vescebantur?:

l'idea è sviluppata in modo più esteso e problematizzata in [Quint.] *decl. mai.* 12, 2, 3-4 *ignoscite tamen, violati manes meorum [...], ignoscite quod ora temeravimus, quod ab homine descivimus. [...] et ego quidem me consumptis excuso, qui mihi ipsi <nisi> irasci non possum* (con Stramaglia 2002, 98), dove il perdono dei Mani viene chiesto, ma non garantito (cf. *ad* 103). Le anime dei defunti di cui

i cittadini della declamazione si sono cibati, infatti, sono presentate come decisamente più inquiete e meno benevole (cf. 12, 2, 2 *aestuant adhuc intra pectus sepulta ventribus nostris cognata viscera, et tumescere intus atque indignari videntur et sera paenitentia redundant*; 11, 1 *violatis manibus*; 26, 3) e, nella potente evocazione conclusiva, si immagina che erompano fuori dai corpi di coloro che li hanno divorati per perseguire il legato che ne ha causato la morte (12, 28, 6-7, spec. 6 *laceros video manes et truncas partibus suis umbras. quid hoc est? non de sepulcris insurgent, non aliquo terrarium haustu procedunt: umbrae nostrorum de populo exeunt!*).

Tradizionalmente le anime dei morti non accordano il perdono: la stessa posizione in clausola di *ignoscere manes* palesa il riferimento a Verg. *georg.* 4, 489 *ignoscenda quidem, scirent si ignoscere manes* (stessa clausola in Drac. *Romul.* 9, 132-133; *Anth. Lat.* 15, 199; cf. anche Verg. *georg.* 4, 469-470 *ingressus manesque adiit regemque tremendum / nesciaque humanis precibus mansuescere corda*). Del verso virgiliano viene richiamato e rovesciato il concetto ricorrente dell’Ade e dei poteri inferi come implacabili e inflessibili: già Hom. *Il.* 9, 158; poi, (e.g.) Hor. *carm.* 1, 24, 17; 2, 14, 6-7 (con Nisbet-Hubbard 1970, 287-288; 1978, 229); *epist.* 2, 2, 178-179; e vd. anche Stat. *silv.* 5, 3, 264 *veniam concedite, manes* (con Gibson 2006, 364). Si tratta, quindi, di un conclusivo argomento *a fortiori* che fornisce già la risposta all’interrogativa: dato che questo episodio così tragico ha meritato il perdono persino dei Mani, notoriamente implacabili, certo nessuno tra gli dèi e gli uomini potrebbe negarlo. *Ignoscere* riprende e varia *veniam dare* del v. 103. Il verbo viene riferito agli dèi in 3, 146; 13, 102-103. Altrove i Mani e il loro giudizio sulle azioni degli uomini sono richiamati solo quando G. ne mette in discussione l’esistenza: 2, 149-158, spec. 149; 154. L’indicativo in una relativa che dipende da una sovraordinata al cong. e che di norma presupporrebbe il cong. caratterizzante esprime l’effettivo compimento dell’azione evitando l’aspetto eventuale e potenziale del cong.: così anche in 3, 30 *maneant qui nigrum in candida vertunt*.

106 corporibus vescebantur:

sebbene il cannibalismo dei Vasconi sia perdonabile, il lessico, nel suo crudo realismo, denota la ferinità incivile a cui la fame patita li ha costretti, rendendone più drammatica la condizione. L’espressione richiama 13 *carnibus humanis vesci licet*, unica altra occorrenza di *vescor* in G. Analogamente a (*humana*) *carne* o (*humanis*) *carnibus vesci* (cf. *ad* 13), il nesso *corporibus* (*hominum* o *humanis*) *vesci* è prosaico e, nelle sue altre sette attestazioni, è sempre riferito al cannibalismo di popolazioni e figure barbare o mostruose, solitamente associato ai concetti-chiave di *inmanitas* e *feritas* (su cui cf. *ad* 18 e *ad* 32): le truppe mauritane o, forse, lusitane in Spagna

(Sall. *hist.* 1, 101 La Penna-Funari *quingenta aut amplius hostium milia, novas immanes f[ormas ***] Oceani accitas corporibus hominum vesci*; con La Penna, in La Penna-Funari 2015, 326-327); l'esercito di Annibale (Liv. 23, 5, 12); gli Sciti (Plin. *nat.* 6, 53; 7, 9, cit. *ad* 18; Gell. 9, 4, 6); i Casiri, popolo di stirpe indiana (Plin. *nat.* 6, 55); il figlio del re di Tracia (Val. Max. 9, 2, *ext.* 4). Cf. *ThL* IV, 1019, 28-32; in part. si veda l'esortazione di Eumolpo ai *captatores* in Petron. 141, 3 *corpus consumant* (con Nardomario 1990, 39). Anche se qui regge *corporibus* (in efficace contrapposizione con *manes*) si ricordi l'uso di *vescor* nel nesso paronomastico *viscera vesci* a proposito di Polifemo in Verg. *Aen.* 3, 622 e di Tereo in Ov. *met.* 6, 651 (rispettivamente con Horsfall 2006, 427 e Rosati 2013², 348), e per indicare la crudeltà della natura umana in Plin. *nat.* 7, 18 *cum ferarum morem vescendi humanis visceribus in homine genuisset [sc. natura]*. Il verbo *vescor*, inoltre, si trova nel discorso di Pitagora, con costante allusione all'antropofagia, in Ov. *met.* 15, 88-89 *heu quantum scelus est in viscere viscera condi / congestoque avidum pinguescere corpore corpus*; 15, 138-139 *unde (fames homini vetitorum tanta ciborum est) / audetis vesci, genus o mortale!*; 15, 467 (cit. *ad* 12); nella descrizione dell'assedio di Sagunto in Sil. 2, 473 (cit. *ad* 99-100).

106-107 melius nos / Zenonis praecepta monent:

il pronome *nos* in clausola evidenzia la contrapposizione tra i Vasconi e la società romana del tempo. Al giorno d'oggi gli insegnamenti stoici – sconosciuti all'antico popolo iberico (cf. *ad* 108-109) – saprebbero meglio guidare gli uomini di fronte a un dilemma etico come quello dell'antropofagia “di necessità” (cf. *ad* 93-106). Con ogni probabilità, qui G. fa riferimento al fatto che gli stoici ritenevano preferibile darsi la morte piuttosto che commettere azioni immorali (cf. e.g. Sen. *epist.* 70, 5-7; *ad* 110-112). In opposizione a quanto è stato detto ai vv. 93-106, si sostiene che – al giorno d'oggi – nemmeno la *necessitas* giustificerebbe il cannibalismo: cf. Val. Max. 7, 6, *ext.* 2 *nulla est in his necessitatis excusatio: nam quibus mori licuit, sic vivere necesse non fuit* (a proposito dell'assedio di Numanzia); Sil. 2, 522-525 (vd. *ad* 104; 113-115). G. assume un atteggiamento di relativismo culturale: l'atto di antropofagia dei Vasconi può essere perdonato, perché questo popolo non aveva gli strumenti che avrebbero consentito loro di prendere la decisione eticamente corretta di morire, anziché quella di vivere nutrendosi dei propri simili. La diffusione della cultura (cf. *ad* 110-112) e la conoscenza degli insegnamenti stoici nell'età contemporanea, invece, rendono imperdonabile commettere una simile azione nel tempo presente (cf. *ad* 119-120).

Zenone (come prima Diogene Cinico e dopo Crisippo) in realtà ammetteva, in determinate circostanze, la necrofagia. Si tratta di posizioni teoriche e provocatorie, piuttosto

che di dettami prescrittivi: «si avverte il radicalismo di un dibattito infuocato, a conferma di quanto il cannibalismo continuasse a rappresentare un territorio privilegiato *in utramque partem* [...]. È facile arguire che a questo intenso dibattito sull'antropofagia si accompagnasse la graduale elaborazione di una topica sull'argomento» (Stramaglia 2002, 15-16, in part. n. 7 per una rassegna delle attestazioni di fonti ciniche e stoiche sulla questione; inoltre, cf. Rankin 1969; McGowan 1994, 424-425). Qualora G. avesse presente questa posizione stoica in materia di antropofagia, l'affermazione – per non essere del tutto illogica – dovrebbe essere ferocemente sarcastica, ma quest'ipotesi non mi sembra verosimile.

107-108 [nec enim omnia quidam / pro vita facienda putant]:

quidam è lezione di P, F, O e U; gli altri codd. hanno *quaedam*. I due emistichi sono stati espunti da Francke. Lo seguono Knoche 1950, Clausen 1992², Willis 1997, Braund 2004 e Godwin 2020. Tra gli editori che li considerano genuini solo Weidner 1873¹ e Mayor 1901-1900⁵ scelgono la variante *quaedam* e stampano: *nec enim omnia, quaedam / pro vita facienda putant*, cioè 'non tutte, (ma) alcune cose credono che debbano essere fatte in nome della vita'. Questa scelta è improbabile, dato che prevederebbe *praecepta* come soggetto di *putant*. Per mantenere il testo trådito con *quidam* si deve prendere *quidam* come nuovo soggetto della frase e supporre che sia riferito agli stoici in generale (= 'e infatti alcuni non credono che in nome della vita si debba fare ogni cosa'). Tuttavia il cambio di soggetto è brusco e il referente di *quidam* ambiguo. I versi appaiono in effetti una glossa interpretativa entrata a testo, che cercava di spiegare il contenuto dei precetti di Zenone a cui G. accenna appena (cf. *ad* 106-107). Sembrano esemplati sul modello di 8, 83-84 *summum crede nefas animam praeferre pudori / et propter vitam vivendi perdere causas*. A partire da 8, 83-84 è probabilmente costruita anche l'interpolazione di 12, 50-51 *non propter vitam faciunt patrimonia quidam, / sed vitio caeci propter patrimonia vivunt* (su cui cf. Stramaglia 2008, 256). Per una disamina più approfondita dei problemi sintattici dei due emistichi vd. Courtney 2013², 534.

108-109 sed Cantaber unde / Stoicus, antiqui praesertim aetate Metelli?:

per un uso analogo di *unde* con ellissi del verbo cf. 1, 150-151 *unde / ingenium par materiae? unde illa priorum / scribendi... / simplicitas?* (con Stramaglia 2008, 103); 2, 127; 9, 8-9; 14, 56. Il popolo dei Vasconi era distinto da quello dei Cantabri, stanziati anche loro nell'*Hispania Tarraconensis*: cf. (e.g.) Sil. 5, 197; 9, 232 *Cantaber ante alios nec tectus tempora Vasco*. Il termine *Cantaber* viene usato in modo generico per indicare le popolazioni del nord della Spagna, di

cui accentua il carattere selvaggio e, quindi, impermeabile alla filosofia. L'etnonimo *Cantaber* in poesia è usato quasi esclusivamente da Orazio, sempre con enfasi sull'indole bellicosa di questo popolo nel contesto delle difficili campagne di Augusto e Agrippa contro di loro: cf. (e.g.) Hor. *carm.* 2, 6, 2 *Cantabrum indoctum iuga ferre nostra*; 2, 11, 1 *bellicosus Cantaber et Scythes*; 3, 8, 21-22 (con Nisbet-Hubbard 1978, 97 e 169-170). Poi si trova una volta in Lucano (6, 259) e sette in Silio Italico. In generale sulla provincia Iberica come terra selvaggia e difficile da assoggettare cf. 8, 116 *horrida... Hispania* (con Dimatteo 2014, 142). Considerato che il loro carattere indomito e rozzo li rende già naturalmente refrattari all'educazione filosofica, questo doveva essere tanto più vero (*praesertim*) quando venne compiuto l'atto di antropofagia dei Calagurritani (cf. *ad* 93; 99-103). A quel tempo, infatti, l'Iberia – comunque sempre turbolenta – non era ancora nemmeno completamente sotto il dominio di Roma. Agli anni della guerra contro Sertorio (79-72 a.C.) viene fatto riferimento attraverso la menzione di Quinto Cecilio Metello Pio, che fu a capo della campagna militare con successiva celebrazione del trionfo (71 a.C.).

110-112:

la menzione delle conoscenze filosofiche nell'età contemporanea (cf. *ad* 106-107) offre lo spunto per una riflessione apparentemente positiva sulla diffusione della cultura nell'impero, abbracciato fino al suo estremo settentrione (inizia qui una serie di riferimenti esotici a luoghi remoti delle province romane o a popoli barbari: cf. *ad* 122). Tuttavia gli elementi ironici, presenti in ogni singolo verso, ne inficiano la serietà e tradiscono il profondo sarcasmo con cui G. guarda agli esiti – “incredibili” nelle loro proporzioni e miseri o deprecabili nei loro risultati – dell'imperialismo culturale romano. Il sarcasmo è tale che sembra riflettersi retroattivamente anche sulla posizione tenuta ai vv. 106-109 in merito alle presunte competenze filosofiche della società contemporanea. Dal riferimento allo stoicismo dei vv. 106-109, qui lo slittamento alla cultura in generale (110) e poi alla preparazione oratoria (111-112) suggerisce che la cultura filosofica a cui G. fa riferimento nei versi precedenti sia quella che passa attraverso il filtro della retorica e della declamazione in relazione a tematiche fisse come l'antropofagia (cf. Courtney 2013², 28).

110 nunc totus Graias nostrasque habet orbis Athenas:

il toponimo Atene può avere valore antonomastico: ‘un’Atene’, cioè un luogo di cultura (Courtney 2013², 535). In questo senso viene impiegato con connotazione negativa, in

contrapposizione ai costumi degli antichi romani, in Val. Max. 2, 1, 10 *quas Athenas, quam scholam, quae alienigena studia huic domesticae disciplinae praetulerim? inde oriebantur Camilli, Scipiones, Fabricii, Marcelli, Fabii...* Qui il significato è ulteriormente traslato e il nome della città designa per metonimia la ‘cultura’ in generale (cf. *ThLL* II, 1029, 43-47), in virtù del ruolo tradizionale di Atene come patria della filosofia e della sapienza (a questo *cliché* si rifà l’uso frequente in poesia della iunctura *doctae Athenae*: Prop. 1, 6, 13; 3, 21, 1; Ov. *epist.* 2, 83, etc.; sul nesso e le sue occorrenze cf. Fedeli 1980, 176). L’espressione nel complesso indica la diffusione della cultura greco-romana in tutta l’ecumene (proseguita ai vv. 111-112: cf. *ad loc.*). Le scelte lessicali, tuttavia, sono particolarmente eloquenti riguardo all’opinione del poeta in merito. L’uso del nome di Atene come simbolo della cultura, il cui carattere ellenico è rafforzato dall’attributo *Graias*, e l’evanescenza dell’elemento romano nell’aggettivo possessivo *nostras* (fortemente ironico) sottolineano che, secondo G., la cultura imperiale è ormai completamente ellenizzata. È difficile ignorare il sarcasmo profondo del verso. Nelle satire, infatti, la condanna dell’ellenizzazione pervasiva della società romana è impietosa: cf. 3, 60-61 *non possum ferre, Quirites, / Graecam urbem* (Manzella 2011, 120-121 e 124-125, con bibliografia sul tema). Speculare a *Graecam urbem*, la dicitura *nostras... Athenas* denuncia questa commistione, che, secondo G., è deplorabile e determinante per la perdita dell’originaria identità italica. Al sarcasmo contribuisce l’uso dell’agg. *Graius*, forma poetica e più ricercata di *Graecus*. Proprio in virtù della sua patina elevata *Graius* viene usato nelle satire sempre con funzione ironica (se non dispregiativa) in riferimento a figure o usi del mondo ellenico connotati negativamente: cf. 8, 225-226 *gaudentis [sc. principis] foedo peregrina ad pulpita cantu / prostitui Graiaequae apium meruisse coronae*; 10, 138; 11, 100 (cf. Manzella 2011, 125 e Dimatteo 2014, 238, entrambi con esame dell’uso delle due forme dell’agg. in G. e bibliografia; inoltre, Bracci 2014, 135).

111 Gallia caudicos docuit facunda Britannos:

la cura del verso aureo mima le abilità retoriche che sono l’oggetto del sarcasmo del verso stesso. Si guarda con occhio ironico allo stato dell’oratoria nelle province e del processo di diffusione della cultura romana in Britannia. Dal punto di vista del contenuto ciò che viene detto corrisponde grosso modo a quanto riporta Tacito a proposito dell’operato di Agricola: *Agr.* 21, 2 *iam vero principum filios liberalibus artibus erudire, et ingenia Britannorum studiis Gallorum anteferre, ut qui modo linguam Romanam abnuebant, eloquentiam concupiscerent*; cf. Ogilvie-Richmond 1967, *ad loc.* sulla diffusione dell’educazione oratoria e del diritto romano in questa area

dell'impero. Sulla promozione dell'educazione scolastica fuori da Roma cf. Plin. *epist.* 4, 13, 4-6, con Sherwin-White 1966, 287-288. Inoltre, cf. Mart. 11, 3, 5 *dicitur et nostros cantare Britannia versus*. Sarcasticamente una simile opera di promozione culturale qui viene affidata alla Gallia. Come mette in luce l'agg. *facunda* (cf. 8, 48, con Dimatteo 2014, 85), questa provincia era un centro rinomato per lo studio dell'eloquenza e delle arti liberali, sede di importanti scuole di retorica (cf. 1, 44; vd. già Cato *orig.* 34 *Peter² pleraque Gallia duas res industriosissime persequitur, rem militarem et argute loqui*; inoltre, e.g. Val. Max. 2, 6, 7; Tac. *Agr.* 4, con Ogilvie-Richmond 1967, 95; *dial.* 10, 2; *hist.* 4, 73, 1; Stramaglia 2008, 46 e 187-188; Courtney 2013², 322, con bibliografia). Nelle satire, però, la Gallia è oggetto di scherno in quanto luogo di eloquenza "provinciale": cf. 7, 214 e, in part., 7, 147-149 *accipiat te / Gallia vel potius nutricula causicorum / Africa, si placuit mercedem ponere linguae*, dove si sostiene che al massimo in Gallia o in Africa, terre di un'oratoria di bassa lega, possono tentare di fare fortuna gli avvocati da quattro soldi che a Roma non riescono ad avere successo (Stramaglia 2008, 187-188; 216; benché, ovviamente, il giudizio sia critico anche verso la capitale). In questo caso l'ironia è legata al fatto che la *facunda* Gallia ha come allievi dei provinciali ancora più provinciali di loro, i rozzi Britanni (cf. *ad* 124), i quali a loro volta, sotto un così "prestigioso" magistero, non diventano altro che dei miseri "avvocatucoli" (*causicos*). Come di frequente, il sostantivo *causicus* è usato con accezione dispregiativa (cf. 7, 148-149, cit. *supra*; inoltre, cf. e.g. Cic. *de orat.* 1, 202): indica «i 'legulei' sempre attenti alla parcella [...], di contro ai *patroni*, i patrocinatori di alta competenza e riconosciuto prestigio» (Stramaglia 2008, 169-170, con disamina delle occorrenze nelle satire). Per un noto ritratto di queste figure a Roma cf. 7, 105-149 (con Stramaglia 2008, 168-188). Sulla caratterizzazione dei Britanni come popolo feroce e sullo stato di avanzamento delle conquiste in questa area dell'impero al tempo della composizione della satira cf. *ad* 124. Per l'impiego di *facundus* in riferimento a un luogo cf. Mart. 1, 61, 8 *facunda... Corduba*, con Citroni 1975, *ad loc.* Sulle occorrenze e le possibili accezioni dell'agg., usato sia per gli oratori che per gli autori di prosa e di poesia, cf. Stramaglia 2008, 141, *ad* 7, 35; Galán Vioque 2002, 227, *ad* Mart. 7, 32, 1.

112 de conducendo loquitur iam rhetore Thyle:

il sarcasmo dei versi (cf. note precedenti) raggiunge l'apice nell'iperbolica immagine della lontana Tule intenta a discutere dell'assunzione di un retore. Tule, luogo di difficile identificazione e dai contorni favolosi (si pensi al romanzo *Le meraviglie al di là di Tule* di Antonio Diogene), indica l'estremo settentrione del mondo, oltre la Britannia. Pur con varie

incertezze, forse è da localizzare nelle isole Shetland (cf. Ogilvie-Richmond 1967, *ad Tac. Agr.* 10, 4). Sull'identificazione di Tule come la più a nord delle isole dell'arcipelago britannico a partire dall'opera di Pitea di Massalia (il primo a dare notizia di Tule nel mondo antico), cf. Bianchetti 2002, 300-304. In poesia latina il toponimo, sempre iconicamente a fine verso, occorre per la prima volta in Verg. *georg.* 1, 30 *ultima Thule* (= Sen. *Med.* 379); poi, Stat. *silv.* 3, 5, 20; 4, 4, 62; 5, 1, 91; 5, 2, 55 (utili Coleman 1988, 149 e Gibson 2006, 111-112; 209-210); Sil. 3, 597; 17, 416. Nelle sue attestazioni poetiche Tule è nominata in genere con riferimento positivo alle capacità espansionistiche dell'impero (non così in Sen. *Med.* 379), di cui G. gonfia ironicamente gli esiti. Questo remoto angolo della terra, infatti, sarebbe giunto addirittura a un livello avanzato del curriculum educativo, dato che al *rhetor* è affidata l'istruzione oratoria dei ragazzi dopo gli studi condotti sotto l'insegnamento del *grammaticus* (cf. Stramaglia 2008, 189 e 217). Per *conduco* nel senso di 'ingaggiare (su compenso), assumere' cf. 2, 114 *conducendus... magister*; Plin. *epist.* 4, 13, 5 *collata pecunia conducere praeceptores* (*ThL* IV, 159, 38-41; *OLD*², s.v. *conduco*, § 3; sul passo di *epist.* 4, 13, 5 vd. nota precedente).

113-115:

l'*exemplum* dei Vasconi viene accompagnato e corroborato da quello dei Saguntini: l'assedio e la presa della città da parte di Annibale nel 219 a.C., dopo una strenua resistenza degli assediati durata otto mesi, costituisce notoriamente il *casus belli* della seconda guerra punica. Anche questo si annovera nella casistica di celebri assedi "di repertorio" (cf. *ad* 93-106; vd. i riferimenti in Val. Max. 6, 6, *ext.* 1; Sen. *contr.* 9, 4, 5; [Quint.] *decl. min.* 369, 2, cit. *infra*). Diversamente da quello di Calagurris, su cui le poche fonti pervenuteci sono sostanzialmente concordi (cf. *ad* 93-106), per quello di Sagunto il cannibalismo non è menzionato dalle principali testimonianze storiche sull'evento (Polyb. 3, 17; D.S. 25, 15; Liv. 21, 7-15; Flor. 1, 22, 3-6; App. *Hisp.* 10-12; su queste attestazioni a confronto, a partire da Polibio, cf. Walbank 1957, 327-330). Oltre che da G., il ricorso all'"antropofagia d'assedio" è menzionato invece esplicitamente da Petronio (141, 9 *quod si exemplis quoque vis probari consilium, Saguntini obsessi ab Hannibale humanas edere carnes nec hereditatem expectabant*), il quale lo affianca a quello di Numanzia e a quello di Petelia (quest'ultimo non riportato altrove: Biffi 1988, 39 n. 17; cf. *ad* 93-106), e da Agostino (*civ.* 3, 20). L'esistenza di una tradizione diffusa – sicuramente in ambito declamatorio – sul cannibalismo dei Saguntini è confermata anche da alcuni riferimenti eufemistici o indiretti. In particolare, Silio Italico, nella narrazione della presa della città (1, 271-2, 695, spec. 2, 456-525), negando che gli abitanti abbiano consumato carne

umana (una possibilità avanzata, ma non attuata grazie all'intervento della *Fides*: cf. *ad* 113), di fatto attesta l'esistenza e la popolarità della notizia: 2, 522-525 *vel leto graviora pati saevasque ferarum / attemptare dapes et mensis addere crimen. / sed prohibet culpa pollutam extendere lucem / casta Fides paribusque famem compescere membris* (precede questi versi la sequenza topica di regressione a cibi ferini: cf. *ad* 99-103; per *leto graviora pati* cf. *ad* 104 *dira atque immania passis*). In Lucano, inoltre, quando i Marsigliesi dichiarano di essere pronti a seguire il modello dei Saguntini per resistere a un eventuale assedio, la contiguità dell'affermazione con la prospettiva degli alimenti empi e degradati a cui ricorrere in mancanza di cibo può lasciar intuire un'allusione all'antropofagia: 3, 347-350 *et, desit si larga Ceres, tunc horrida cerni / foedaque contingi maculato attingere morsu. / nec pavet hic populus pro libertate subire / obsessum Poeno gessit quae Marte Saguntum* (cf. Biffi 1988, 41 n. 26). Le ulteriori menzioni o descrizioni dell'assedio, pur ricordando spesso la terribile fame (cf. Liv. 21, 11, 12, cit. *ad* 96; Flor. 1, 22, 6; App. *Hisp.* 12), propongono altri tipi di azioni estreme compiute per resistere al nemico: distruzione dei beni, suicidi di massa e uccisioni tra familiari al fine di togliere ad Annibale il bottino e i prigionieri di guerra (cf. *ad* 114). È probabile, quindi, che a Sagunto episodi di cannibalismo non si fossero storicamente verificati e che la tradizione in merito sia stata elaborata in obbedienza allo schema retorico delle descrizioni di assedi (Cipriani 1986, 29-33; Biffi 1988, 37-38 e n. 9; Stramaglia 2002, 17 n. 13; Courtney 2013², 536). È anche possibile, d'altra parte, che le fonti storiche – prevalentemente filoromane – tacciano il cannibalismo per allontanare dalla città la macchia di una colpa indicibile, compiuta in una dimostrazione di cieca fedeltà a Roma (procedimento evidente dal lessico del sacrilegio impiegato in Sil. 2, 522-525, cit. *supra*: *crimen*, *culpa*, *pollutam*; diversamente Bernstein 2017, xvii). Una simile premura è ovviamente irrilevante nel caso di Calagurris, fedele a Sertorio (nella rassegna proposta da Biffi 1988, 36-42 si noti che le fonti storiografiche fino al III sec. d.C. non attribuiscono mai atti di antropofagia a città italiche o ad alleati di Roma). Questo non equivale a dire che il cannibalismo a Sagunto sia avvenuto e sia stato insabbiato dalle fonti storiche filoromane, ma che ha lo stesso grado di probabilità di essersi verificato di quello di Calagurris e che entrambi i casi devono essere trattati con lo stesso grado di scetticismo.

Nel complesso il comportamento dei Saguntini, con il ventaglio di azioni disperate messe in atto pur di resistere, poteva essere retoricamente elaborato come *exemplum* di eroica fedeltà a Roma, in nome della quale la città arriva fino alla propria distruzione: cf. Val. Max. 6, 6, *ext.* 1 *Saguntini victricibus Hannibalis armis intra moenia urbis suae compulsi [...] ne a societate nostra desciscerent, publico et communi rogo semet ipsi superiecerunt. crediderim tunc ipsam Fidem humana*

negotia speculantem maestum gessisse vultum, perseverantissimum sui cultum iniquae fortunae iudicio tam acerbo exitu damnatum cernentem (così anche in Silio e nella maggior parte delle attestazioni storiografiche cit. *supra*; vd., inoltre, *ad* 113-114; 114). In alternativa, poteva essere sviluppato come un memorabile *exemplum* degli esiti estremi a cui conduce la *necessitas*: Sen. *contr.* 9, 4, 5 *necessitas magnum humanae inbecillitatis patrocinium est: haec excusat Saguntinos, quamvis non ceciderint patres sed occiderint* (cf. *ad* 115); [Quint.] *decl. min.* 369, 2 *sic Saguntini fecerunt parricidium* (con Winterbottom 1984, 570); diversamente Quint. *inst.* 3, 8, 25 (cf. Bernstein 2017, xviii-xix). Senza tralasciare l'aspetto della fedeltà a Roma (visto anche nelle sue conseguenze negative: cf. *ad* 114), G. si allinea a questa seconda impostazione di stampo declamatorio dal momento che unisce l'episodio dei Saguntini a quello dei Vasconi, che – come viene detto esplicitamente (cf. *ad* 94-96) – commettono lo stesso crimine a causa di circostanze di disperata necessità. L'accostamento presuppone l'attribuzione della responsabilità degli atti commessi da Sagunto alle medesime ragioni esterne e considera anche questo come un caso in cui, a differenza di quello degli Egiziani, il cannibalismo diviene giustificabile (cf. *ad* 115; sul procedimento retorico cf. *ad* 93-106).

113 nobilis ille tamen populus, quem diximus:

la relativa incidentale *quem diximus* chiarisce che il popolo a cui si fa riferimento è quello dei Vasconi, menzionato al v. 93. La frase può essere interpretata in due modi. La prima interpretazione prevede di considerare *nobilis* come un attributo di *populus* ed *excusat* (115) come il predicato del periodo. In questo caso il *tamen* si ricollegerebbe logicamente all'affermazione dei vv. 108-109 (Courtney 2013², 535). Il senso sarebbe che, nonostante la loro impreparazione filosofica, l'atto di cannibalismo dei Vasconi – così come quello dei Saguntini – è giustificabile (per questa lettura cf. *ad* 115). Tuttavia qui non può esserci una contrapposizione con quanto detto prima: i Vasconi sono perdonabili proprio perché non conoscono i precetti di Zenone. La seconda interpretazione, che ritengo migliore, presuppone di leggere *nobilis ille... populus* come una frase nominale, con *nobilis* come predicativo del soggetto ed *est* sottinteso, coordinata alla frase successiva *et par... excusat* (cf. *ad* 115). Il *tamen* dunque anticiperebbe una contrapposizione fra *nobilis* e *saevior* (115). Il senso sarebbe allora che i Vasconi sono un popolo nobile, come dimostra a sostegno il caso di Sagunto che, a causa di un assedio (quindi nelle stesse circostanze di necessità), ha commesso il medesimo atto di antropofagia (cf. *ad* 115); gli Egiziani, invece, sono un popolo di impareggiata crudeltà.

Questa seconda interpretazione è avvalorata dall'uso dell'attributo *nobilis*. L'agg. conferisce ai Calagurritani quella nobiltà d'animo che va di pari passo con la *virtus* (114), secondo la *sententia* di 8, 20 *nobilitas sola est atque unica virtus*: la *nobilitas* è determinata dai comportamenti eticamente virtuosi, piuttosto che dal lignaggio (il concetto costituisce il nucleo tematico della satira 8: Dimatteo 2014, 5-6; 62-63). La *nobilitas* dei Vasconi è dimostrata dal loro valore militare (*virtus*) e dalla loro lealtà (*fides*) che sono pari a quelle di Sagunto (cf. nota seguente). L'attributo, quindi, stride con la valutazione tradizionalmente negativa data da Roma a Calagurris per aver sostenuto il ribelle Sertorio (cf. *ad* 113-114). L'uso di *nobilis*, però, non crea difficoltà considerato che le azioni dei Vasconi sono messe sullo stesso piano di quelle dei Saguntini. I Vasconi sono nobili dato che il loro valore e la loro lealtà verso la causa di Sertorio sono pari a quelle di Sagunto verso Roma: entrambe le città hanno agito in difesa della propria città, rifiutandosi di capitolare al nemico (cf. nota seguente).

113-114 et par / virtute atque fide sed maior clade:

la città di Sagunto è pari a Calagurris per valore e lealtà, ma superiore per sconfitta. L'equivalenza instaurata tra la celebre fedeltà di Sagunto verso Roma (vd. *infra*) e quella di Calagurris verso il ribelle Sertorio mostra che G. guarda alla *fides* in termini assoluti e non relativi al suo oggetto. I due casi, infatti, sono equiparati sotto il comune aspetto della *necessitas*: entrambe le città sono dovute ricorrere al cannibalismo a causa delle medesime circostanze di assedio e del rifiuto di cedere al nemico (cf. *ad* 113-115; nota precedente). Questo elemento e lo spazio maggiore dato all'episodio di Calagurris, che riceve una presentazione articolata e patetica (cf. *ad* 93-106), mostrano che G., pur nell'accusa ai barbari egiziani, non adotti una prospettiva filoromana, assumendo una posizione in contro tendenza rispetto al favore tradizionalmente riservato a Sagunto e alla stigmatizzazione di Calagurris (emblematico in questo senso Val. Max. 6, 6, *ext.* 1 *perseverantissimum sui [i.e. Fidei] cultum [sc. Saguntinorum]* vs. Val. Max. 7, 6, *ext.* 3 *Calagurritanorum execrabilis impietas*; cf. *ad* 99-103; 113-115).

Per quanto riguarda i Saguntini, sia il loro valore (*virtus*) sia la loro lealtà (*fides*) vengono sottolineati nelle trattazioni sulla presa della città. Sono dimostrati dalla strenua resistenza ad Annibale e dalla scelta finale del suicidio di massa in luogo della resa (cf. *ad* 113-115; la loro rabbia disperata e autodistruttiva divenne proverbiale: cf. Liv. 31, 17, 5 *ad Saguntinam rabiem versi [sc. Abydeni]*; Otto 1890, 305, s.v. *Saguntum*). La *fides* dei Saguntini è un elemento

caratterizzante e topico (Liv. 21, 7, 3 *fidem socialem usque ad perniciem suam coluerunt*; inoltre, e.g. Liv. 28, 39, 1; 17; Plin. *nat.* 3, 20; Flor. 1, 22, 3; 6 *versa denique in rabiem fide*). In particolare, qui sembra riecheggiata la formulazione su Sagunto di Sall. *hist.* 2, 64 Maurenbrecher *Saguntini fide atque aerumnis incliti*, che si osserva nella combinazione dell'elemento della *fides* e quello delle *aerumnae* (variato da G. in *clades*; cf. nota seguente). Già personificata in connessione all'assedio della città da Val. Max. 6, 6, *ext.* 1 (cit. *ad* 113-115), Silio attribuisce alla *Fides* un ruolo primario nel guidare le azioni dei Saguntini e nel concedere loro fama eterna (cf. 1, 332-333; 2, 479-525; 650-654; Bernstein 2017, xviii-xix; 214; è la *Fides* a distoglierli dai propositi di cannibalismo: cf. *ad* 113-115).

114 maior clade:

la superiorità della sconfitta è legata sia al significato politico che la vittoria di Annibale a Sagunto ebbe per Roma (cf. *ad* 113-115), sia alla disfatta totale della città: gli effetti delle devastazioni cartaginesi sarebbero stati ancora visibili dopo un secolo e mezzo negli edifici rimasti in rovine (cf. Sall. *hist.* 2, 64 Maurenbrecher, con Pecere 1978, 149-155). Da tradizione, gli abitanti (una parte o tutti, a seconda delle versioni) preferirono darsi la morte piuttosto che finire in mano nemica e, una volta espugnati, gli eventuali superstiti furono uccisi da Annibale (cf. Liv. 21, 14, 2-4; 15, 1; ma è un'esagerazione vd. Liv. 24, 42, 10; inoltre, cf. D.S. 25, 15; App. *Hisp.* 12; Flor. 1, 22, 6 *huius tantae cladis auctor Hannibal poscitur*). Questo aspetto è pateticamente esasperato da Silio che descrive i Cartaginesi entrare in una città completamente deserta (2, 692), dopo che tutti i Saguntini si sono suicidati o uccisi reciprocamente tra parenti (2, 609-649). Livio, inoltre, tramanda che la sconfitta della città, lasciata in rovine, divenne tra le popolazioni iberiche un monito a non stringere alleanze con Roma, che cercava appoggi contro i Cartaginesi: Liv. 21, 19, 10 *ibi quaeratis socios censeo ubi Saguntina clades ignota est; Hispanis populis sicut lugubre, ita insigne documentum Sagunti ruinae erunt ne quis fidei Romanae aut societati confidat*. Alla distruzione di Calagurris, invece, fa riferimento solo Oros. 5, 23, 14 [...] *Calagurrim Afranius ...ultima caede incendioque delevit* (cit. *ad* 93).

Zacynthos:

per indicare Sagunto è attestato solo qui e in Silio (3 volte). L'uso di questa denominazione rimanda alla presunta fondazione della città iberica da colòni dell'isola greca di Zacinto, che si sarebbero presto mescolati con dei Rutuli venuti da Ardea – a consolidare il legame privilegiato tra Sagunto e Roma (cf. Liv. 21, 7, 2 *oriundi a Zacyntho insula dicuntur [sc. Saguntini]*

mixtique etiam ab Ardea Rutulorum quidam generis; Strab. 3, 4, 6 [c 159]; Plin. *nat.* 16, 216; Sil. 1, 288-293; 2, 603-604). All'origine storica del toponimo, Silio aggiunge anche un'origine mitica (1, 273-286; 2, 581-584): il nome sarebbe quello dell'eroe eponimo Zacinto (compagno di Eracle nell'impresa contro Gerione), morto per il morso di un serpente nel sito dove poi sarebbe sorta Sagunto e lì sepolto da Eracle, fondatore e dio protettore della città (e.g. Sil. 1, 505; 2, 507; 654-655; così anche Stat. *silv.* 4, 6, 82-84, con Bonadeo 2010, 255-256). Altrove G., invece, fa riferimento alla città con l'agg. derivato dal nome usuale *Saguntum*: 5, 29 *Saguntina... lagona*.

Ad eccezione di alcune occorrenze in Plauto, il toponimo ricorre sempre a fine verso: Verg. *Aen.* 3, 270; Ov. *epist.* 1, 87; Sen. *Tro.* 856; Sil. 1, 275; 290; 2, 603 (solo in Silio indica Sagunto). Escludendo Sen. *Tro.* 856, dove è preceduto da parola che termina per consonante, tutti questi casi ammettono la licenza metrica della breve prima della consonante doppia ζ- (seguendo un uso omerico: cf. Courtney 2013², 203 e 536). Per il trattamento prosodico di ζ- vd. Williams 1962, 109-110 e Horsfall 2006, 215, ad Verg. *Aen.* 3, 270; Housman 1972, 1143. Rispetto alla lezione *Zacynthos* di P, a questa ragione metrica o a una semplice banalizzazione sarà da imputare la variante *Sacynthos* di U; così come saranno esito di una banalizzazione o di una glossa entrata a testo le varianti *Saguntos* o *Saguntus* dei restanti codici e la corruzione *Zagbuntus* di T.

115 tale quid excusat:

excuso = 'scusare' nel senso di 'rendere giustificabile' e *tale quid* = 'qualcosa del genere' con riferimento eufemistico all'atto cannibalico. Per questa accezione di *excuso* cf. Ov. *met.* 4, 256 *amor excusare dolorem*; *trist.* 1, 9, 63-64 *ergo ut defendi nullo mea posse colore, / sic excusari crimina posse puto*; Stat. *Theb.* 6, 43-44 *Pelasgi / ...lacrimis excusant crimen abortis*; Sen. *contr.* 9, 2, 18 *factum defendi potest, excusari non potest* (*ThL* V.2, 1303, 14-60). Il significato complessivo è che il caso di Sagunto rende il cannibalismo dei Vasconi giustificabile perché avvenuto in circostanze di assedio e, quindi, di estrema necessità (cf., solo per il senso complessivo della frase, Sen. *contr.* 9, 4, 5 *haec [i.e. necessitas] excusat Saguntinos*; cf. ad 113-115). Altrimenti, viene inteso *excuso* = 'addurre come giustificazione' (*ThL* V.2, 1305, 72-1306, 10) e *tale quid* viene riferito all'ignoranza della dottrina stoica (cf. ad 108-109). Così De Labriolle-Villeneuve 1932² («peut alléguer des excuses de ce genre»); Santorelli 2011 («può portare a propria discolpa una simile giustificazione»). Il senso quindi sarebbe che Calagurris e Sagunto possono portare a giustificazione della loro condotta una scusa del genere, cioè di non conoscere i precetti di

Zenone (su questo si vedano le osservazioni *ad* 113). Se si considera però la frase *nobilis ille tamen populus* come una proposizione nominale e si rende solo Sagunto soggetto di *excusat*, questo secondo significato non è condivisibile. Qui, infatti, si afferma che l'innocenza dei Vasconi è corroborata da quella dei Saguntini, celebrato esempio di fedeltà a Roma, che sono stati disposti a praticare il cannibalismo proprio per non cedere all'assedio e non venire meno all'alleanza con i Romani. Il caso di Sagunto, quindi, giustifica l'atto di cannibalismo dei Calagurritani e chiarisce perché i Vasconi siano un popolo nobile: entrambi sono stati costretti all'antropofagia per resistere al nemico in difesa della propria patria e della propria causa (cf. *ad* 113; 113-114).

Courtney (2013², 535) non ritiene accettabile l'uso dell'indefinito enclitico *quis* non preceduto da *si* o *ne*: propone, quindi, di mettere un punto fermo dopo *Zacynthos* e di intendere la proposizione *tale quid... Aegyptos* come un'interrogativa diretta. Lo segue solo Braund 2004. Courtney stesso solleva l'argomentazione principale contro la sua interpretazione: «why did Juvenal not write *quid tale?*». La sua risposta «because he prefers a dactyl in the first foot» non è soddisfacente: il dattilo iniziale è preferito, ma non mancano casi di incipit spondaici. Se si dovesse intendere un'interrogativa si troverebbe proprio *quid tale* che darebbe un *ordo verborum* migliore e sarebbe anche metricamente accettabile. *Tale quid* evita questa ambiguità sintattica e l'interpretazione dell'inizio del verso come un'interrogativa.

115-119:

l'ingiustificabile atto di antropofagia compiuto in Egitto è più crudele persino dei sacrifici umani per Diana in Tauride perché le vittime offerte alla dea non dovevano temere nulla di più del coltello sacrificale, mentre quelle degli Egiziani, oltre che uccise, vengono divorate. Dopo quello con i Vasconi e con i Saguntini, questo nuovo confronto con le pratiche religiose dei Tauri implica un ritorno all'antropofagia egiziana in quanto prassi culturale piuttosto che caso isolato. Il nuovo approccio al tema è marcato dal ricorso a termini che afferiscono al campo semantico della religione (115 *ara*; 116 *nefandi... sacri*; 118 *immolat*; 119 *cultro; hostia*), e assume un'importante valenza simbolica in relazione alla riflessione della satira sulla decadenza morale del presente (cf. *ad* 118-119).

Nella cultura romana il sacrificio umano era ritenuto assimilabile al cannibalismo, dato che, dopo l'uccisione della vittima – di norma animale –, il rito sacrificale prevedeva la consumazione della carne (l'equazione della dieta carnivora con il cannibalismo, in virtù della

teoria della metempsicosi, è alla base del rifiuto pitagorico del sacrificio animale: cf. *ad* 118-119; 171-174). Al pari dell'antropofagia, inoltre, era ritenuto un potente indicatore di inciviltà, presentato in genere come estraneo a Roma, che lo aveva abolito: cf. *Plin. nat.* 7, 9 *nuperrime trans Alpis hominem immolari gentium earum more solitum, quod paulum a mandendo abest* (precede questa osservazione il riferimento al cannibalismo dei barbari e dei mostri del mito: vd. *ad* 18); 30, 12-13, spec. 13 *sustulere [sc. Roman] monstra, in quibus hominem occidere religiosissimum erat, mandi vero etiam saluberrimum* (cf. Citroni-Marchetti 1991, 262; Beagon 2005, 125-126; in generale, Rives 1995, 65-70; Guidorizzi 2015, 111-112; *ad* 124-128; su questi due passi di Plinio, inoltre, vd. *ad* 121 *monstrum*). Nonostante simili nette prese di distanza dal sacrificio umano in quanto costume allogeno (*Liv.* 22, 57, 6 *minime Romano sacro*), non era un uso del tutto alieno dalla civilizzata Roma. Era stato ripristinato in circostanze critiche della città, quando la prassi rituale consueta sembrava insufficiente: sono noti i sacrifici umani nel foro Boario del 228 (*Plut. Marv.* 3, 6-7; *Oros.* 4, 13, 3), 216 (*Liv.* 22, 57, 6) e 114 o 113 a.C. (*Liv. per.* 83; *Plut. Quaest. rom.* 83 [*mor.* 284b]; Frascetti 1981; Eckstein 1982). La sua proibizione con un senatoconsulto del 97 a.C., inoltre, mostra che la pratica ancora sussisteva (*Plin. nat.* 30, 12; vd. anche *nat.* 28, 12; Benedetti 2015, 64-67). Al di fuori del mito, le tracce più consistenti dei sacrifici umani nella letteratura romana si trovano in quelle pratiche che ne attestano il superamento, secondo il modulo rituale largamente diffuso del sacrificio sostitutivo. L'offerta prevista nel rito è presentata, infatti, come una sostituzione di una vittima umana: la più comune è quella di un animale (inoltre, cf. *e.g.* *Ov. fast.* 3, 339-342). Sul tema vd. Grottanelli 1999, spec. 41-52; Benedetti 2015 (entrambi con attestazioni e bibliografia); Guidorizzi 2015.

In questa opposizione civiltà/inciviltà determinata dalla pratica dei sacrifici umani, i Tauri sono un rinomato esempio di crudeltà barbarica e un diffuso *topos* letterario (cf. *ad* 116-119; altre attestazioni in Rives 1995, 67 n. 15). Allo stesso tempo, si tratta di un'usanza problematica all'interno del discorso culturale sia greco che romano: per quanto praticati da un popolo barbaro, i sacrifici umani sono votati a una divinità greco-romana, Diana. Prima il sacrificio di Ifigenia, necessario per placare l'ira di Diana, e poi i sacrifici per la dea compiuti in Tauride da Ifigenia stessa erano uno strumento di autoriflessione attraverso il quale si potevano mettere in discussione aspetti fondanti della cultura greco-romana: per tutti basti *Lucr.* 1, 80-101, dove l'immolazione di Ifigenia/Ifiganassa mostra la paradossale empietà a cui può condurre la *pietas* religiosa tradizionale (cf. Green 1994, 66-69; Perutelli 1998; Guidorizzi 2015, 106-107). Confrontare l'antropofagia degli Egiziani con i riti dei Tauri consente

certamente di amplificare la crudeltà del popolo egiziano rispetto a dei barbari feroci e rispetto a un tema mitologico celebre. Allo stesso tempo, però, può ricordare che questo estremo paradigma di crudeltà era intimamente connesso alla religiosità greco-romana stessa (un simile spunto di lettura del passo dipende in parte dall'interpretazione del nesso *Taurica... inventrix* ai vv. 116-117: cf. nota *ad loc.*). Nel confronto proposto da G. i sacrifici dell'altare Taurico sono considerati soprattutto come un motivo desunto dal mito tragico (cf. *ad* 116-119; 117-118). Il ricorso a questo metro di paragone mitologico ripropone la dichiarazione programmatica dei vv. 29-31: il delitto commesso dagli Egiziani è più terribile di quelli narrati nelle tragedie, in una realtà contemporanea "più tragica" di quella fittizia del mito (cf. *ad* 29-31; 77-92; 116-119; 117-118). Nel complesso, infatti, i versi avanzano nuovamente i principali temi enucleati ai vv. 27-32: (1.) superiore gravità dei delitti contemporanei rispetto a quelli delle tragedie (cf. *ad* 116-119); (2.) falsità dei racconti del mito (cf. *ad* 117-118); (3.) il presente come tempo di aberrazione morale (cf. *ad* 118-119).

115-116 Maeotide saevior ara / Aegyptos:

l'ulteriore attacco all'Egitto è racchiuso tra la cesura semiquinaria del v. 115 e la semiternaria del v. 116. La combinazione della dieresi bucolica prima di *saevior* e dell'*enjambement* di *Aegyptos* focalizza l'epiteto e il suo referente, l'Egitto, messo in posizione di rilievo in incipit di verso. Per la stessa postposizione di *Aegyptos* dopo un attributo dispregiativo al verso precedente cf. *ad* 1-2 *demens / Aegyptos* e *ad* 44-45 *horrida sane / Aegyptos*. Il senso di sprezzo è veicolato anche dall'accumulo di toponimi grecizzanti (*Maeotide; Aegyptos*; poi al v. 116 *Taurica*). I riti compiuti sull'altare sacrificale di Diana in Tauride erano già stati impiegati come termine di paragone mitologico di rituali barbarici – nello specifico dei Galli – da Lucan. 1, 444-446 *inmitis placatur sanguine diro / Teutates horrensque feris altaribus Esus / et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae* (sulle implicazioni del passo cf. Green 1994). Mentre in Lucano la litote *non mitior* pone innanzitutto in un rapporto di equivalenza – e solo a livello implicito e potenziale in un rapporto di superiorità – i sacrifici umani per le divinità dei Galli e quelli per Diana, in G. il comparativo *saevior* dichiara apertamente che la pratica dell'antropofagia egiziana rappresenta un superamento della crudeltà paradigmatica dell'ara Taurica (cf. *ad* 118-119). L'altare è detto *tristis* e *inmitis* da Ovidio rispettivamente in *trist.* 4, 4, 73 e *Pont.* 3, 2, 71 (su queste due elegie cf. *ad* 116-119); inoltre, cf. *ad* 116 *nefandi... sacri*.

Maeotide... ara:

è l'altare di Diana in Tauride (cf. Ov. *trist.* 4, 4, 63-64 *Taurica... / ara*; vd. *ad* 116-119). Il Chersoneso Taurico (l'attuale Crimea), confinante con la Scizia, era la penisola protesa tra il Ponto Eusino e la Palude Meotide (ora Mare d'Azov; cf. Plin. *nat.* 2, 168; *EV*, III, 487-488). Al di fuori di G., il termine *Maeotis* (così come gli agg. *Maeotius* e *Maeoticus*) ricorre solo in poesia di registro alto (già Enn. *frg. var.* 21 Vahlen² *supra Maeotis paludes*). Oltre a essere usato come sost. e agg. riferito alla *palus Maeoti(c)a*, ne designa anche le regioni circostanti e il loro gelido clima (*OLD*², s.v. *Maeotis*, § 2): cf. Ov. *Pont.* 3, 2, 59 *regna Thoas habuit Maeotide clarus in ora* (vd. *ad* 116-119). Lo stesso vale per l'agg. *Maeoti(c)us*: cf. (e.g.) Verg. *Aen.* 6, 799 *Maeotia tellus*. G. ricorre alla forma *Maeoticus* in un richiamo convenzionale ai ghiacci del Mare d'Azov in 4, 42 *glacies Maeotica* (con Santorelli 2012, 83-84).

116-119:

L'usanza dei Tauri di praticare sacrifici umani aveva una lunga tradizione letteraria: è riportata per la prima volta da Hdt. 4, 103, secondo il quale le vittime erano i naufraghi o i Greci approdati nella regione e la divinità a cui erano immolati era Ifigenia. La prima attestazione secondo cui i sacrifici erano fatti in onore di Diana, invece, si deve all'elaborazione letteraria più celebre di questa tradizione, l'*Ifigenia in Tauride* di Euripide, e si basa, con ogni probabilità, su una reinterpretazione dell'epiteto cultuale di Artemide *Ταυροπόλος* (e.g. Eur. *IT* 1475; l'epiteto è deriv. di *ταῦρος* e non di *Ταυρική*: cf. Kyriakou 2006, 455-457, *ad* Eur. *IT* 1449-1461; Gaertner 2005, 185). Dopo le vicende dell'*Ifigenia in Aulide* – Ifigenia, scelta come vittima sacrificale da immolare ad Artemide per garantire la navigazione dei Greci alla volta di Troia, viene salvata dalla dea stessa, che sull'altare le sostituisce una cerva –, nell'*Ifigenia in Tauride* Artemide porta Ifigenia nel regno del re Toante e la rende la sacerdotessa preposta ai sacrifici umani fatti in suo onore (cf. Eur. *IT* 29-37). Nella letteratura latina, oltre che in opere perdute del teatro romano arcaico, la versione euripidea viene ripresa estesamente da Ovidio, che lega la Tauride ai luoghi del suo esilio, in *trist.* 4, 4, 61-83 e *Pont.* 3, 2, 43-96. Alla saga mitica di Ifigenia G. aveva già fatto riferimento in 12, 115-120: un padre *heredipeta* sarebbe stato disposto anche a immolare la figlia, *nubilis... Iphigenia* (cf. Stramaglia 2008, 284-285 e vd. *ad* 138-139). Nell'aberrazione morale del presente, quindi, l'Egitto supera la crudeltà dei sacrifici umani del mito, ma, come emerge da 12, 115-120, un simile delitto sembra essere ormai diffuso e, quindi, “normalizzato” anche a Roma, dove una qualsiasi persona in cerca di guadagno sarebbe potenzialmente pronta a compierlo (per i sacrifici umani come simbolo

del livello di amoralità criminale a cui i *captatores* potrebbero spingersi per soldi cf. Stramaglia 2008, 283).

116-117 Taurica... inventrix:

i due termini sono raramente usati in poesia. *Inventrix* come agg. o sost. si trova due volte riferito a Minerva (Verg. *georg.* 1, 19; Ov. *fast.* 6, 709) e una a Ipsipile (Stat. *Theb.* 5, 703); relativamente infrequente anche il maschile *inventor*. Per i sostantivi in *-trix* e *-tor*, spesso impiegati come aggettivi, cf. ad 80-81 *victrix turba*. *Tauricus* è, a sua volta, agg. molto raro nel linguaggio poetico: ha la sua prima attestazione in *trag. inc.* 163 Ribbeck³ [*ap.* Cic. *orat.* 163] *ad Tauricos / fnis*; poi, sempre con riferimento al culto di Diana in Tauride, solo in Ov. *trist.* 4, 4, 63-64 *Taurica dira / caede pharetratae pascitur ara deae* (l'ordo verborum intrecciato dei versi ovidiani sembra riflettersi in questi di G.); *Pont.* 1, 2, 78 *culaque Oresteae Taurica terra deae* (con Gaertner 2005, 185); *Ibis* 384 *Thoanteae Taurica sacra deae*. È usato invece come sostantivo in Plin. *nat.* 4, 85, 1 *Taurica* = la Tauride, secondo un uso frequente in greco (e.g. Hdt. 4, 20, 1). A differenza del greco, il termine è poco attestato anche nella prosa latina: 3 volte in Mela; 3 in Plin. *nat.*; 6 in Hyg. *fab.*

Il nesso può essere inteso in tre modi: (1.) riferito ad *ara* del v. precedente (cf. Ov. *trist.* 4, 4, 63-64, cit. *supra*; ipotesi considerata e scartata da Courtney 2013², 536); (2.) riferito a Diana, l'inventrice Taurica' del nefando rito (così nella maggior parte degli interpreti); (3.) riferito alla Tauride, quindi 'la (terra di) Tauride inventrice' del nefando rito. Tralasciando il caso (1.), meno probabile per il senso, i casi (2.) e (3.) sono plausibili sia a livello di significato che di sintassi. *Inventrix* e *Tauricus*, infatti, possono essere entrambi sia agg. che sost.: in G. è molto frequente l'uso di aggettivi in funzione di sostantivi e l'accostamento di un aggettivo sostantivato con un altro aggettivo (cf. Dimatteo 2014, 86, con vari esempi). Nel caso (2.) l'*inventrix* sarebbe Diana, diretta responsabile dell'immolazione rituale di uomini in suo onore e soggetto di *immolat* (118). Il termine *inventrix*, che qui ha accezione marcatamente negativa, si caricherebbe di sarcasmo, dato che per le divinità è usato in genere positivamente in relazione al loro ruolo di benefattori degli uomini: così Minerva *inventrix* dell'olivo in Verg. *georg.* 1, 19 e del flauto in Ov. *fast.* 6, 709 (vd. *supra*); Bacco *inventor* della vite in Enn. *trag.* 124 e Mercurio della lira in Ov. *fast.* 5, 104. Per il suo uso in senso negativo cf. (e.g.) Verg. *Aen.* 2, 164 *scelerum... inventor Ulixes* (*ThIL* VII.2, 157, 12-28). Tuttavia, che la dea sia soggetto di *immolat* è semanticamente discutibile. *Taurica*, inoltre, non è epiteto usuale di Diana (prima di G. solo in Paus. 1, 23, 7; ma cf. Ov. *met.* 14, 331 *Scythicae... Dianae*). Questa allusione

eufemistica, infine, lancerebbe una stoccata forse troppo impietosa verso la dea, fondatrice di un rito terribile, in un riferimento culturalmente problematico (cf. *ad* 115-119). Nel caso (3.), a mio avviso preferibile, *Taurica* equivale a *tellus Taurica* (come in Plin. *nat.* 4, 85, 1: vd. *supra*; cf. Ov. *Pont.* 1, 2, 78 *Taurica terra*) e il nome della regione indicherebbe i suoi abitanti, secondo una metonimia frequente. Per l'uso di *inventrix* come agg. riferito a un luogo cf. Cic. *de orat.* 1, 13 *illas omnium doctrinarum inventrices Athenas*. Sarebbero i Tauri, quindi, gli inventori di questo orribile rito per Diana (vd. *infra*); cf., inoltre, Cic. *rep.* 3, 15 *quam multi, ut Tauri...*, *ut ... Busiris, ut Galli, ut Poeni homines immolare ... pium ... esse duxerunt*. Il focus sul popolo che compie i sacrifici, piuttosto che sulla divinità a cui sono offerti, è più compatibile con il contesto: i versi sono al centro di una serie di riferimenti ad atti terribili compiuti da altre popolazioni straniere (prima i Vasconi e i Saguntini, vv. 93-115, e dopo i barbari del nord, vv. 124-125). In ogni caso, l'ambivalenza del nesso tocca un nervo scoperto della tradizione sui sacrifici umani per Artemide Taurica, ossia se questi fossero da attribuire alla dea o ai Tauri (e alla malvagità umana in generale), una questione dibattuta anche nell'*Ifigenia in Tauride* (cf. Eur. *IT* 35-36; 380-391; Kyriakou 2006, 136; 143-144; inoltre, cf. Ov. *trist.* 4, 4, 81 *deae signum crudelia sacra perosae*).

116 nefandi... sacri:

il nesso, ossimorico, si trova per i sacrifici umani anche in Ov. *met.* 10, 228 *sacris offensa nefandis* [*sc. Venus*] (presso un antico popolo di Cipro) e Liv. 10, 39, 16 *nefando sacro mixta hominum pecudumque caede* (presso i Sanniti); con il senso più generico di 'riti sacrileghi' in Tac. *ann.* 3, 13, 2. Sempre a proposito dei rituali dei Sanniti, in part. vd. Liv. 10, 41, 3 *promiscua hominum pecudumque strages et respersae fando nefandoque sanguine arae*, dove *nefandus* contrapposto a *fandus* distingue l'illegittimo sacrificio di uomini e il legittimo sacrificio di animali (Oakley 1997, 524; cf. *ThL* IX.3, 425, 37-49). Sul termine *nefandus* vd. Horsfall 2006, 440. I sacrifici umani della Tauride sono descritti in termini analoghi in Ov. *trist.* 4, 4, 81 *crudelia sacra* (cit. *ad* 116-117) e 85 *funebria sacra*; *Pont.* 3, 2, 66 *tristia sacra* e 78 *sacra barbariora loco*.

117-118 ut iam quae carmina tradunt / digna fide credas:

ut iam + cong. = 'ammesso pure che', 'anche quando' (*HS*, 647; *ThL* VII.1, 128, 49-73). Per l'*ut* concessivo-suppositivo in una proposizione quasi parentetica cf. 9, 103 *servi ut taceant* (con Bellandi 2021, 220). Torna il tema della falsità dei racconti del mito: dare credito ai contenuti delle tragedie, frutto d'invenzione, mostra che i delitti testimoniati dalla satira, proprio perché

assolutamente veri, sono più terribili e superiori a ogni possibile immaginazione (cf. *ad* 27; 29-31). Considerato che si sta parlando dei sacrifici dell'altare della Tauride, qui *carmina* si riferirà in modo specifico alle trame delle tragedie (cf. 6, 636 *grande Sophocleo carmen bacchamur biatu*; Bellandi 1973, 54 n. 1; su questo mito nel dramma antico vd. *ad* 116-119).

118 tantum immolat:

rispetto al delitto degli Egiziani – in antitesi implicita –, il sacrificio umano risulta tutto sommato una forma di crudeltà contenuta, perché prevede “solamente” la morte delle vittime (cf. nota seguente). L'avverbio *tantum* si carica di forza sarcastica e la paradossalità di questa amara considerazione è enfatizzata metricamente dalla disposizione del sintagma tra la cesura semiquinaria e la dieresi bucolica. *Immolo* deriva da *mola* (*salsa*), la miscela di farina di farro tostato e sale che si spargeva sulla testa della vittima, sull'altare e sul coltello sacrificale per consacrarli (*DELL*⁴, 411 s.v. *molo*; Serv. *ad* Verg. *Aen.* 2, 133 *sal et far, quod dicitur mola salsa, qua et frons victimae et foci aspergebantur et cultri*; cf. *farra* in 12, 84, cit. *ad* 119). Dal primo significato di ‘cospargere di *mola salsa* la vittima’ per prepararla al sacrificio (*OLD*², s.v. *immolo*, § 1; Serv. *ad* Verg. *Aen.* 4, 57 *olim enim hostiae 'immolatae' dicebantur mola salsa tactae*) si afferma comunemente quello esteso di ‘offrire in sacrificio’ (*OLD*², s.v. *immolo*, § 2).

118-119 ulterius nil / aut gravius cultro timet hostia:

prosegue e si chiarisce l'osservazione paradossale appena avanzata (cf. nota precedente). La paura provata dalla vittima di un sacrificio umano è limitata al coltello con cui si compie l'immolazione. L'implicito termine di paragone è il divoramento che avviene nel rito cannibalico, ritenuto ben peggiore e più grave della morte attuata per mezzo dell'arma sacrificale (cf. Schmitz 2000, 90). Alla fine della satira il concetto sarà reso esplicito: per l'ira degli Egiziani non è abbastanza uccidere un uomo, ma è necessario anche dilaniarne le membra (169-171; cf. *ad* 170-171). Con analogia assunzione del punto di vista della vittima, G. rielabora l'immagine antropomorfa dell'animale impaurito dal coltello sacrificale di Ov. *fast.* 1, 327 *praevisos in aqua timet hostia cultros*, imitazione di Call. *Ait.* 15, 10-11 Pfeiffer «all'alba i buoi dovevano lacerarsi l'animo vedendo riflessa nell'acqua la lama affilata» (trad. D'Alessio; il motivo callimacheo è ripreso anche in Ov. *met.* 15, 134-135; cf. Hardie 2015, 501-502). Nel rivisitare questo precedente G. conferisce un amaro sarcasmo al patetismo ovidiano della paura della vittima, che viene ridimensionata dal confronto con il timore ben più atroce del rito cannibalico. Lo sviluppo del modello acquista, inoltre, spessore drammatico attraverso

l'aggiunta del motivo tragico del delitto "più grave" di ogni precedente (con valenza meta-poetica: cf. nota seguente). Si noti, inoltre, che il terrore dell'immolazione è enfatizzato nella tradizione del sacrificio di Ifigenia: cf. Lucr. 1, 92 *muta metu*; 95-96 *tremibundaque ad aras / deductast*; 99 *hostia concideret mactatu maesta parentis* (Perutelli 1998, 199-202).

La ripresa di Ovidio ha un portato significativo: il verso si colloca nella premessa della sezione dedicata all'evoluzione dei costumi sacrificali (*fast.* 1, 337-456), dal tempo del sacrificio incruento, in cui non aveva spazio il *culter* (*fast.* 1, 348 *in sacris nullum culter habebat opus*), all'introduzione del sacrificio cruento, che segna la fine dell'età dell'oro (cf. Green 2004, 160; 164-165). Secondo una concezione diffusa – legata specialmente al pensiero pitagorico (cf. Ov. *met.* 15, 96-142; vd. *ad* 171-174), ma certo non esclusivamente (nella poesia didascalica cf. Lucr. 2, 352-366; 5, 1198-1203; Verg. *georg.* 2, 536-540; Bellandi 2004, 35 n. 25) –, il sacrificio con spargimento di sangue rappresenta un punto di svolta nel processo di decadenza morale da un passato "aureo" o comunque più giusto a un presente peggiore (Gale 2000, 101-112; Bellandi 2004, 32-37; 2007, 59-66). Il fatto che il sacrificio umano, che costituisce la forma più barbara di questa prassi sacrificale (Guidorizzi 2015, 104; 111-112; cf. *ad* 115-119), sia considerato meno grave rispetto al delitto degli Egiziani implica un nuovo momento di snodo all'interno di questa degenerazione: si è escogitata una modalità sacrificale ancor più terribile. Siamo in un'età più cupa delle precedenti, secondo la visione assolutamente pessimistica di G. del presente come tempo della *dira feritas* (cf. *ad* 31-32; introduzione § 4). Questo punto sarà ampiamente ribadito nella sezione conclusiva (si veda specialmente il tema della forgiatura della spada: cf. *ad* 165-171). Il *monstrum* prodotto dalla ferocia contemporanea è arrivato a tal punto che non si trovano nemmeno pene adeguate per punirlo (cf. *ad* 121; 129-130).

ulterius nil / aut gravius... timet:

l'agg. comparativo *ulterius* (OLD², s.v. *ulterior*, §§ 4; 5), termine proprio del linguaggio dell'indignazione satirica, indica il superamento oltraggioso di un limite morale: cf. 1, 147-149 *nil erit ulterius quod nostris moribus addat / posteritas... / omne in praecipiti vitium stetit*; 9, 38 *quod tamen ulterius monstrum quam mollis avarus?*; analogamente *ultra*: cf. (e.g.) 3, 180; 6, 190; 8, 199; 10, 154; 14, 327 (Braund 1988, 131; Stramaglia 2008, 101; Bellandi 2021, 127). Il concetto è rafforzato dalla coordinazione con *gravius* che, nel contesto di riferimento al mito tragico, assume valenza meta-poetica, come già al v. 29 (cf. *ad* 29 *cunctis graviora coturnis*): il delitto descritto nella satira supera per crudeltà quelli delle tragedie – qui, nello specifico, i

sacrifici umani. Il timore di una sventura o di un crimine “più grave” di quello in atto, al punto da risultare inimmaginabile (presente già in Verg. *Aen.* 4, 500-502 *non tamen Anna... / graviora timet quam...*), trova corrispondenza in Sen. *Herc. f.* 1189-1190 *his [sc. malis]... / quicquam timeri maius aut gravius potest?; Tro.* 612 *timere quid gravius potest?; 912-913* (da inquadrare nel più ampio tema tragico del delitto “più grande”: cf. *ad* 29-31).

119 cultro:

è il coltello adoperato nei sacrifici animali cf. 12, 84 *farra inponite cultris* (Stramaglia 2008, 270). Il termine è uno degli elementi che contribuiscono a dare una valenza rituale all’uccisione dei figli di Tieste da parte di Atreo in Sen. *Thy.* 688 *tangens... salsa victimam culter mola* (con Tarrant 1985, 190). Sul *culter* cf. Bömer 1958, *ad Ov. fast.* 1, 347; Horsfall 2013, 220-221, con bibliografia. Qui vale come metonimia concreta per la morte della vittima e come icastico simbolo del sacrificio cruento (cf. *Ov. met.* 15, 134-135; *fast.* 1, 321; 327; 348, cit. *ad* 118-119).

119-123:

in implicito scarto rispetto al caso dei Vasconi (93-106) e dei Saguntini (113-115), gli Egiziani non sono stati costretti a commettere l’atto di antropofagia da una circostanza avversa come la terribile fame patita durante un assedio (cf. *ad* 93-106). Non possono perciò addurre delle motivazioni esterne su cui far ricadere la responsabilità del loro crimine di cui, quindi, sono pienamente colpevoli e rispetto al quale non è possibile trovare azione peggiore. I versi si sviluppano secondo i moduli tipici dell’indignazione satirica con tre interrogative retoriche consecutive, l’impiego del termine-chiave *monstrum* e del lessico duro dell’invettiva (cf. Braund 1988, 131; *ad* 171-174).

119-120 quis modo casus / inpulit hos?:

casus, impiegato senza aggettivo, indica l’evento fortuito, al di fuori del controllo di chi lo subisce. Assume qui un’evidente connotazione negativa (‘disgrazia’: *OLD*², s.v. *casus*, § 5) e instaura un riferimento diretto alla situazione disperata dei Vasconi (95-96 *casus / extremi*; cf. *ad* 94-96). Il verbo *inpello* denota un’azione indotta dall’impulso coattivo di un agente esterno, significato che viene iterato e rafforzato da *cogo* del verso successivo (cf. *ad* 120-121): solo la forza coercitiva della necessità può portare a compiere un atto del genere ed essere la causa su cui far ricadere la responsabilità del delitto (sul procedimento della *remotio criminis* cf. *ad* 93-106). Chiaramente questo non è il caso degli Egiziani.

L'avv. *modo* 'or ora' è «spesso più vicino a *nunc* che a *nuper*»: Courtney 2013², 388, *ad* 9, 124; Bellandi 2021, 212, *ad* 9, 96; *TbIL* VIII, 1305, 6-16; 32-53; cf., inoltre, (*e.g.*) 7, 152; 8, 125. Come già *nuper* al v. 27 (cf. *ad loc.*), *modo* sottolinea l'inquietante vicinanza temporale tra il terribile delitto egiziano e il tempo del lettore. A differenza degli *exempla* storici dei Vasconi e dei Saguntini (93-115), viene ribadito che questo episodio è avvenuto nel presente, un fattore che ne accresce la credibilità e la mostruosità (sulla maggiore efficacia retorica di un *exemplum* della storia recente o contemporanea rispetto a quelli del passato o del mito cf. *ad* 27-28; 31-32). L'uso flessibile di *modo* (come di *nuper*) in G., d'altra parte, non consente di fissare un *terminus ante quem* per la datazione del componimento (cf. *ad* 27 *nuper*).

120-122:

unicamente la fame tremenda dovuta a un assedio avrebbe potuto costringere a compiere una simile atrocità. Menzionando prima la fame e poi l'assedio si crea uno *hysteron proteron*: a rigore prima una città viene cinta d'assedio e poi subentra la fame per l'esaurimento delle scorte alimentari. Il procedimento consente di mettere in apertura della domanda retorica – e quindi in posizione di massimo rilievo – la fame, impulso su cui ricade il *focus* del discorso (cf. nota seguente). Con un'endiadi, inoltre, l'eliminazione del rapporto causale tra i due elementi a favore di un rapporto di coordinazione (logicamente l'indigenza è causata dalla stretta nemica) crea due scenari (apparentemente) diversi in cui si sarebbe potuto verificare il cannibalismo. Si accresce così l'effetto del concorso di fattori "accettabili" che, se fossero stati presenti, avrebbero potuto causare e poi giustificare le azioni degli Egiziani (come nel caso dei Vasconi: cf. *ad* 93-106; 94-96). Dietro il loro atto, però, non c'è stata nessuna di queste motivazioni.

120-121 quae tanta fames... / coegerunt...?:

cf. 5, 9-10 *tantine iniuria cenae, / tam ieiuna fames...?*, con analogo tono indignato verso il potere della fame di ridurre alla massima abiezione (in questo caso il *cliens* Trebio; sul verso cf. *ad* 51). Il nesso tra *fames* e *cogere* era stato espressivamente variato al v. 100 *cogebat vacui ventris furor* (cf. *ad* 99-100): si tratta di un altro riferimento esplicito all'assedio dei Vasconi costretti dalla fame a cibarsi di qualsiasi cosa, fino all'antropofagia. Il verso ha due precedenti poetici importanti che si rifrangono nel senso profondo della frase: Verg. *Aen.* 3, 56-57 *quid non mortalia pectora cogis, / auri sacra fames!* (qui 'fame' in senso figurato di 'brama [di ricchezze]': Horsfall 2006, 80-81); 7, 124-126 *cum te, nate, fames ignota ad litora vectum / accisis coget dapibus*

consumere mensas / tum sperare domos defessus (l'enigmatica profezia di Anchise ad Enea: quando una terribile fame lo costringerà a mangiare 'le mense', allora sarà giunto nella terra dove fondare Roma). Come in Virgilio, viene espresso il concetto tradizionale della forza coercitiva della fame (letterale o figurata) che spinge ad azioni indicibili, fino a violare le più comuni norme morali: il cannibalismo ne è caso emblematico ed estremo (cf. *ad* 96; 99-100; per l'immagine più specifica del ventre che costringe ad agire cf. *ad* 100). Per l'espressione cf. [Quint.] *decl. mai.* 12, 7, 5 (cit. *ad* 99-100).

Prendere "per fame" una città, ossia espugnarla impossibilitando gli approvvigionamenti e costringendo gli assediati digiuni ad arrendersi, è una strategia bellica frequente (cf. *ad* 93-131). L'uso di *fame* (e sim.) *cogere* o *cogi* + espressioni che indicano la resa, quindi, si trova spesso in situazioni di guerra: cf. (e.g.) Liv. *perioch.* 126 *fame coegit in deditionem venire*; [Quint.] *decl. min.* 317, 7 *interclusos commeatibus in deditionem venire fame cogimus*; *TbIL* VI, 230, 63-84. Altrimenti, quando gli assediati rifiutano di consegnarsi al nemico o prima di capitolare, la fame è uno dei più comuni fattori che impone di ricorrere a scelte estreme: il sostentamento con alimenti immondi o con carne umana (cf. *ad* 96; 99-103), il suicidio di massa, etc.: cf. (e.g.) Liv. *perioch.* 59, 1 *Numantini fame coacti ipsi se per vicem traicientes trucidaverunt*; Val. Max. 7, 6, *ext.* 2 *Numantini autem <a> Scipione vallo et aggere circumdati, cum omnia, quae famem eorum trahere poterant, consumpsissent, ad ultimum humanorum corporum dapibus usi sunt*. Si veda, inoltre, il ventaglio di queste possibilità nella tradizione su Sagunto (cf. *ad* 113-115).

infesta... vallo / arma:

la situazione d'assedio è riassunta nell'immagine delle armi nemiche che stanno minacciosamente puntate contro il vallo difensivo della città. *Infestus* = 'nemico, minaccioso' e, quindi, di armi 'pronto all'attacco, puntato contro' (*OLD*², s.v. *infestus*, § 3c). È epiteto frequentissimo in riferimento alle armi e all'apparato bellico in generale: cf. 74 *infestis... sagittis* (*TbIL* VII.1, 1406, 81-1407-22). Il nesso *infesta... arma* in poesia in Prop. 4, 1, 27 (con Fedeli 2015, 204); Ov. *epist.* 5, 91; Sen. *Phoen.* 560; Val. Fl. 6, 265; in prosa in Liv. 1, 25, 3; Val. Max. 3, 1, 1. Qui *infestus* + dat. ('pericoloso' per qualcosa): cf. Liv. 1, 15, 1 *Romana arma omnibus infesta finitimis*; *TbIL* VII.1, 1407, 15. Intendono, invece, *vallo* come abl. Duff 1898, 445 («= *infesto vallo*») e Courtney 2013², 536 («ablative with *infesta*, the beleaguering wall»): il vallo sarebbe di chi assedia. Non mi è chiara questa interpretazione dato che l'agg. *infestus* si costruisce con l'abl. quando ha il senso passivo di 'minacciato, reso pericoloso' da qualcosa

(*TbIL* VII. 1, 1410, 11-25). La frequente costruzione di *infestus* con dat. mi porta a propendere per l'idea che le armi minaccino il vallo degli assediati.

121-122 tam detestabile monstrum / audere:

dopo la cesura semiquinaria la veemenza della condanna del delitto egiziano emerge dalla scelta e disposizione delle parole, tutte appartenenti al lessico dell'invettiva e di ascendenza tragica. Il pesante aggettivo pentasillabico *detestabilis* carica di ulteriore sdegno il termine-chiave *monstrum* che è messo in risalto in clausola. La sua portata semantica, inoltre, è amplificata da *audere*, aggiunto in *enjambement* a occupare l'incipit del verso seguente. Il verbo nella sua accezione negativa designa l'azione delittuosa, trasgressiva di ogni limite morale: frequentissimo nelle satire per stigmatizzare vari crimini e comportamenti indegni, è caro anche al vocabolario di Seneca tragico (cf. Boyle 2019, 119; *TbIL* II, 1254, 56-1255, 22). L'impiego di *audere* sottolinea che le azioni degli Egiziani sono state compiute intenzionalmente e non sono state subite passivamente come quelle dei Vasconi (cf. *ad* 93-106; 104). Il nesso *audere monstrum*, attestato solo qui e in 6, 645, ricorda simili sintagmi del dramma senecano (cf. e.g. *Thy.* 20 *inausa audeat*; *Herc. f.* 387). All'interno del tipico confronto giovenaliano tra la satira e il mito tragico (appena riproposto ai vv. 115-119: cf. *ad loc.* e *ad* 118-119), la conclusione dell'interrogativa è lessicalmente e concettualmente affine a 6, 644-648 *et illae / grandia monstra suis audebant temporibus, sed / non propter nummos. minor admiratio summis / debetur monstris, quotiens facit ira nocentes / hunc sexum et rabie iecur incendente...* (sulla consonanza dei temi di 6, 634-661 e quelli della satira 15 vd. introduzione § 2). Analogamente ai crimini delle donne della Roma contemporanea, anche il cannibalismo degli Egiziani è un delitto commesso al giorno d'oggi, superiore per gravità a quelli delle tragedie e mosso dall'ira e della rabbia (cf. *ad* 126 *rabie*; 131 *ira*). Ira e rabbia, secondo G., sono impulsi connaturati sia nel genere femminile sia nella natura barbara degli Egiziani, in cui sono perversamente congiunti a un'indole molle e imbelle (cf. *ad* 126). L'uso dei medesimi strumenti ideologici e linguistici per l'invettiva contro le donne e per quella contro gli Egiziani esalta l'impietoso disprezzo del poeta verso entrambi, rafforzandosi l'uno con l'altro.

Dietro l'immagine dell'Egitto come terra colpevole di azioni mostruose preme soprattutto il precedente di Lucano, che associa ripetutamente il termine *monstrum* ai delitti di questo luogo delle guerre civili: in part. cf. 10, 474 *tot monstris Aegypte nocens* (il verso precede il modulo del confronto tra l'Egitto e i popoli barbari, ripreso da G. ai vv. 124-128: vd. nota *ad loc.*); inoltre, 8, 474 (i personaggi della corte egiziana); 10, 337 (Potino pronto ad uccidere

Cesare). Si può forse ipotizzare che il nesso *detestabile monstrum*, carico di valenza ominosa (cf. *ad* 121), richiami la celebre designazione oraziana di Cleopatra come *fatale monstrum* (*carm.* 1, 37, 21; su *fatale* cf. Porph. *ad loc.*: *aut a fato sibi servatum aut detestabile*; Nisbet-Hubbard 1970, 417: «‘bringing doom’ rather than ‘sent by the fates’»; cf. nota seguente). Grazie al modello di Lucano e a questa possibile eco letteraria di Orazio, G. sembra voler riproporre al tempo di Adriano l’incubo dei *monstra* provenienti dall’Egitto che erano stati una terribile minaccia per Roma esorcizzata nell’età augustea (su questo aspetto cf. introduzione § 2).

121 detestabile:

prima di G. in poesia si trova solo in Sen. *Thy.* 23-24 *detestabilis / umbra*. l’apostrofe della Furia all’ombra maledetta di Tantalo, che perpetua il crimine cannibalico nella casata degli Atridi. Nelle satire occorre altre due volte, sempre nella stessa posizione metrica e preceduto da *tam* che ne intensifica la carica dispregiativa: 2, 48 (in riferimento alla diffusione dell’omosessualità); 13, 126-127 (in senso ironico e iperbolico per il furto di una modesta somma di denaro); cf. rispettivamente Braund 1996, 132-133 e Godwin 2020, 159. Mentre in 2, 48 e 13, 126 *detestabilis* ha il significato generico di ‘abominevole, odioso’, qui assume il senso più pregnante di ‘esecrabile’, che mantiene il legame etimologico con la sfera del sacro (come anche nel precedente di Sen. *Thy.* 23, cit. *supra*). L’agg., infatti, è derivato di *detestor* (*DELL*⁴, 689 s.v. *testis*) = ‘scongiurare, allontanare con preghiere’, chiamando a testimoni gli dèi (*ThLL* V.1, 809, 84-810, 10; cf. Cic. *Catil.* 1, 27 *detester ac deprecet*), poi ‘maledire’ (*ThLL* V.1, 810, 11-63; cf. Ov. *met.* 15, 505; Sen. *Phaedr.* 566). L’aggettivo veicola la reazione di repulsa che si deve provare di fronte al cannibalismo e la specifica accezione di ‘esecrabile’ rafforza la valenza ominosa del termine *monstrum* (cf. nota seguente; Godwin 2020, 340). Sulle reazioni che può suscitare il *monstrum* in G. cf. Bellandi 2021, 127.

monstrum:

è «parola-chiave nel progetto giovenaliano di denuncia della degenerazione morale della sua società» (Santorelli 2012, 48). Esclusi due casi dove indica esseri prodigiosi (ma anche ominosi) per le loro dimensioni (4, 45: il gigantesco rombo offerto all’imperatore; 14, 283: le creature dell’Oceano), il termine viene usato da G. per attaccare le mostruose e innaturali manifestazioni del vizio nell’età contemporanea, che prendono corpo in vari comportamenti e personaggi moralmente degradati: 2, 122 e 143, il matrimonio tra uomini; 4, 2 e 115, l’egiziano Crispino e il delatore Catullo; 6, 286, 645 e 647, l’immoralità e i delitti delle donne;

9, 38, l'avaro effeminato; qui e 172 (cf. *ad loc.*), il cannibalismo. Ironico e con un paradossale rovesciamento del concetto, invece, è l'uso in 13, 65 per l'uomo onorevole e onesto che nell'attuale corruzione generale risulta un "mostruoso" prodigio della natura. Una più approfondita disamina delle occorrenze e dei precedenti nel lessico dell'*indignatio* in Santorelli 2012, 48-49; Bellandi 2021, 127-128; in generale, Plaza 2006, 305-337. L'impiego del termine nel *corpus* delle satire non è omogeneo né quantitativamente né qualitativamente, in accordo con il mutato atteggiamento del poeta verso il vizio: da feroce indignazione a (parzialmente o apparentemente) rassegnata ridicolizzazione. Dopo otto occorrenze nei primi due libri e una nel terzo (dove però è "prestato" al *cliens* Nevolo: cf. Bellandi 2021, 127), non viene mai usato nel quarto. Ricompare nel quinto con quattro attestazioni, ma è significativo che solo nelle due della satira 15 riacquisti il violento senso di sdegno morale dei primi libri (in 13, 65 è sarcastico e in 14, 283 è senza accezione morale: vd. *supra*). Sull'evoluzione nell'uso del termine cf. Anderson 1962-1982; Bellandi 1973, 58 n. 3. Questo ritorno della parola *monstrum* si riconduce al tono aggressivo che distingue la satira 15 dalle altre del libro e trova la sua ragione profonda nell'oggetto che designa, il cannibalismo. Nella categoria di *monstrum*, infatti, rientra ciò che si pone fuori dalle norme della natura e le infrange: nel lessico religioso è un 'prodigio' ammonitore (deriv. di *moneo*) e, in senso traslato, è 'un'azione mostruosa' (*EV*, III, 574-575; Plaza 2006, 306-309). La forza ominosa del termine, accentuata dall'agg. *detestabilis* (cf. nota precedente), qui è presente con riferimento all'antropofagia, un abominio innaturale (cf. *ad* 77-92; 81-83) e inespiable (cf. *ad* 129-130). *Monstrum* per il cannibalismo è usato anche in Plin. *nat.* 7, 9 (cit. *ad* 18); 30, 13 (cit. *ad* 115-119); [Quint.] *decl. mai.* 12, 8, 6 *primo tamen furtim et intra suas quisque latebras admisit hoc monstrum* (cf. *TbIL* VIII, 1453, 40-50). *Monstrum* per eccellenza, ovviamente, è Polifemo (Verg. *Aen.* 3, 658). Sul termine cf. Bellandi 2021, 127-128, con esaustiva bibliografia precedente; inoltre, assieme agli studi cit. *supra*, vd. spec. Moussy 1977; Solimano 1998 (sull'uso in Seneca tragico).

122-123:

stessa struttura interrogativa di 4, 78 *anne aliud tum praefecti?* (sulla possibile espunzione del verso vd. Santorelli 2012, 110) e 7, 199 *anne aliud quam...?*. Cf. Stramaglia 2008, 205: «[n]elle interrogative dirette semplici, *an* e *anne* sono spesso vettori di polemica e sarcasmo». Il senso dell'interrogativa sembra essere che gli Egiziani non potevano compiere un'azione peggiore dell'atto di cannibalismo come rimostranza contro il Nilo, che, non esondando, lasciava la terra arida. In Egitto il Nilo era divinizzato perché dalle sue piene ed esondazioni dipendeva

la fertilità della terra, altrimenti desertica (cf. Hdt. 2, 13; Plin. *nat.* 5, 58): si noti la personificazione del fiume grazie al participio *noletis*. Tutte le principali interpretazioni del passo colgono qui un riferimento all'uso di compiere un oltraggio verso gli dèi quando questi venivano meno a ciò che ci si aspettava da loro, per colpevolizzarli e farli vergognare delle loro mancanze: cf. Ov. *met.* 7, 603-604 *ante ipsas, quo mors foret invidiosior, aras / pars animam laqueo claudunt* (in occasione della peste di Egina mandata da Giunone, durante la quale tutti i voti agli dèi rimasero inascoltati); Svet. *Aug.* 16; *Cal.* 5. Cf. Courtney 2013², 536 e Godwin 2020, 341, per ulteriori passi e bibliografia. Il cannibalismo è un'offesa troppo grave anche a fronte della siccità, il danno peggiore che il Nilo potesse infliggere agli Egiziani.

122 Memphitide:

qui l'agg. *Memphitis* equivale per sineddoche a 'egiziano'. È usato per la prima volta in Ov. *ars* 3, 393 *vaccae Memphitidos*, nel senso stretto 'di Menfi' (Gibson 2003, 262); poi, in senso esteso, in Lucan. 4, 136 (cit. *ad* 127-128); Petron. *frg.* 19 Müller⁴; Mart. 14, 150, 1 *Memphitis tellus*; Sil. 14, 660. Nella poesia latina si alterna con le forme *Memphites* (Tib. 1, 7, 28) e *Memphiticus*, conio ovidiano (*ars* 1, 77), ripreso poi una volta da Lucano e quattro da Marziale. Rientra in tutta la serie di termini geografici ed etnografici, rari e di gusto erudito, che concentrano nel microcosmo del passo alcune delle parti più esotiche e marginali del grande impero adrianeo (cf. *ad* 110-112; 114; 115-116; 124-125).

123 invidiam facerent:

'compiere un atto malevolo, ostile', 'arrecare un'offesa' a qualcuno (*ThL* VII.2, 203, 13-27). Per analoghi casi in cui l'azione è diretta contro divinità cf. Ov. *met.* 4, 547-548 *parum iustae nimiumque... saevae / invidiam fecere deae*; Val. Max. 2, 6, 7; Lucan. 2, 36; Sen. *Herc. O.* 1861-1862; [Quint.] *decl. mai.* 8, 14. Come conseguenza dell'antropofagia, inoltre, [Quint.] *decl. mai.* 12, 28, 1 *invidiam saeculo fecimus*. Sul termine *invidia*, dalla portata semantica ampia, cf. *ad* 95 e Vannini 2010, 117, con bibliografia.

124-128:

viene applicato all'Egitto il modulo retorico «[del]l'elenco delle terre o dei popoli barbari incapaci di un dato crimine, contrapposti ad un luogo meno selvaggio in cui invece tale delitto viene commesso» (Berti 2000, 317). Il motivo è sviluppato da Seneca tragico: cf. *Phaedr.* 166-168; 906-907; *Thy.* 627-632 *quaenam ista regio est? [...] feris Hister fugam / praebens Alanis, an sub*

aeterna nive / Hyrcana tellus, an vagi passim Scythae? / quis hic nefandi est conscius monstri locus?; 1047-1050 *tale quis vidit nefas? / quis inhospitalis Caucasi rupem asperam / Heniochus habitans quisve Cecropiis metus / terris Procastes?* (vd. Tarrant 1985, 181; Boyle 2017, 320 e 436-437; in contrapposizione non a un luogo, ma a un personaggio in *Tro.* 1104-1106). Nel riferire il modulo all'Egitto G. ha come precedente Lucano, dove quella del Nilo è vista come una terra di piaceri, ma colpevole di delitti più gravi di qualsiasi altro teatro delle guerre civili: 10, 474-478 *non Thessala tellus / vastaque regna Iubae, non Pontus et inopia signa / Pharnacis et gelido circumfluis orbis Hiberno / tantum ausus scelerum, non Syrtis barbara, quantum / deliciae fecere tuae* (cf. Berti 2000, 317; precede questi versi l'apostrofe contro l'Egitto colpevole di *monstra*: cf. *ad* 121-122). Mentre Lucano varia il modello di Seneca sostituendo i luoghi storici delle guerre civili ai popoli barbari ai confini del mondo e ai personaggi e alle terre del mito, G. si riallinea alla matrice senecana non seguendo una specifica *ratio* nella scelta delle popolazioni menzionate in questo breve catalogo. Sono, però, accomunate dal fatto di essere tutte popolazioni nordiche e temibili esempi di selvaggia barbarie, a cui venivano comunemente attribuite pratiche di cannibalismo o di sacrifici umani. Si tratta di un luogo comune etnografico a proposito dei paesi del nord – spec. attribuito agli Sciti (Plin. *nat.* 7, 9, cit. *ad* 18) – e un indicatore di massima alterità rispetto al mondo greco-romano all'interno della concezione dei costumi alimentari come metro di giudizio della barbarie/civiltà di un popolo (cf. Garnsey 1999, 62-72; Bianchetti 2002, 297; 309-312; Beagon 2005, 123-124). Su questo aspetto cf. *ad* 81-83; sull'affinità dei sacrifici umani con il cannibalismo cf. *ad* 115-119. Nei versi il sottostante precedente di Lucano prosegue e rafforza il tono sostenuto e di acre invettiva delle precedenti interrogative retoriche (cf. *ad* 119-123), che si stempera, con una nota comica e ulteriormente svilente, nel bozzetto finale delle piccole imbarcazioni degli Egiziani (cf. *ad* 127-128).

124 terribiles Cimbri:

popolazione germanica che, assieme ai Teutoni, aveva riportato tre schiacciante vittorie sull'esercito romano tra il 113 e il 105 a.C., prima di essere definitivamente sconfitta da Gaio Mario e Lutazio Catulo a Vercelli nel 101 a.C. In questo passato si radica la fama dei Cimbri come temibile nemico storico di Roma, esaltata da G. in 8, 249-253. Inoltre, cf. (*e.g.*) Prop. 2, 1, 24; Vell. 2, 12, 2; Lucan. 1, 254; Plin. *nat.* 26, 19 *cum Cimbri Teutonique terribili Marte ulularent*; Plut. *Mar.* 11, 2-3; ulteriori passi e considerazioni in Dimatteo 2014, 256-258. Sulla ricezione delle guerre contro i Cimbri nell'immaginario romano cf. Burns 2003, 65-76. Per i Cimbri

l'usanza di praticare sacrifici umani e di trarre profezie dal sangue delle vittime è attestata da Strabone (7, 2, 3 [c 294]); cf. nota precedente.

Brittones:

gli abitanti della Britannia, normalmente indicati come *Britanni* (119; per l'uso in G. di due termini diversi per indicare lo stesso popolo vd. *ad* 114; 115; 125). Leggono *Brittones* A, H e L, mentre *Bistones* O e U; sono corrottele di queste due varianti le lezioni *Brittrones* (*Sang.*), *Britones* (P, G, K, T) e *Bristones* (F). *Brittōnēs*, denominazione molto rara (*TbL* II, 2199, 68 ss.), è attestata anche da Marziale, ma con -ō- (Mart. 11, 21, 9 *Brittōnis*); poi in Ausonio (*epigr.* 116-121; per l'equivalenza con *Britannus*, in part. vd. Aus. *epigr.* 117 “*Silvius hic Bonus est.*” “*quis Silvius?*” “*iste Britannus.*” / “*aut Britto hic non est, Silvius aut malus est*”). G. segue la stessa scansione adottata per altri nomi celtici: cf. *ad* 93 *Vascōnēs*; ma anche *Senōnes* (8, 234). Su queste oscillazioni vocaliche vd. Courtney 2013², 536, con bibliografia. *Bistones* è con ogni probabilità corrottele dell'inusuale *Brittones*: il popolo tracio dei Bistoni è frequentemente menzionato in poesia ed era rinomato per i cavalli antropofagi del suo mitico re Diomede. Concorre alla scelta di *Brittones* la posizione geografica: si uniscono in questo verso i popoli del nord trans-alpino, Cimbri e Britanni, a cui poi seguono quelli del nord-est, Sarmati e Agatirsi.

La Britannia era stata a lungo un difficile banco di prova dell'imperialismo romano: mai interamente conquistata, al tempo della composizione della satira 15 il confine settentrionale della provincia veniva segnato dal celebre Vallo di Adriano (122-128 d.C.; cf. Birley 1997, 123-141). Sulla diffusione della cultura romana in Britannia cf. *ad* 111. Per i Britanni come popolo remoto e feroce: cf. 2, 159-161; (*e.g.*) Catull. 11, 11 *ultimos... Britannos* (sui problemi testuali del verso vd. Labate 2019, 119); Hor. *carm.* 3, 4, 33 *Britannos hospitibus feros*, con Nisbet-Rudd 2004, 67; Pease 1955-1958, 766. In particolare, il riferimento è probabilmente legato ai sacrifici umani dei Druidi: cf. Tac. *ann.* 14, 30, 3; Plin. *nat.* 30, 13; Bianchetti 2002; vd. *ad* 124-128.

125 Sauromatae... truces:

popolo nomade di stirpe iranica, che viveva nella regione della Sarmazia, a nord-est del Mar Nero e del Mar d'Azov: cf. 2, 1 *ultra Sauromatas fugere hinc libet*. Sono ritenuti da Mela (2, 2) prossimi agli Agatirsi e, come loro, sono ricondotti alla stessa area geografica del mitico popolo degli Antropofagi da Plinio (*nat.* 4, 88; cf. nota seguente). I Sarmati compaiono in

letteratura latina nella poesia dell'esilio di Ovidio (vd. *infra*). G. ricorre qui alla denominazione meno comune *Sauromatae* che, sia in prosa che in poesia, si alterna senza differenze di significato a quella più diffusa *Sarmatae* (e vd. l'agg. *Sarmaticus*): cf. 3, 79 *Sarmata*; sulle attestazioni e su questa oscillazione dell'etnonimo vd. Gaertner 2005, *ad Ov. Pont.* 1, 2, 45.

Contro i Sarmati Iazigi, alleati di Quadi e Marcomanni, aveva combattuto Domiziano nel 92 senza successo e senza celebrazione del trionfo (cf. Svet. *Dom.* 6). Alla vittoria di Traiano del 97 non seguì l'annessione del territorio e i Sarmati rimasero nella memoria letteraria un paradigma di selvaggia barbarie indomita a Roma: cf. (e.g.) *Ov. trist.* 3, 10, 5 *Sauromatae... fera gens*; *Pont.* 2, 2, 93-94; *Lucan.* 3, 94; 7, 430; *Stat. Theb.* 3, 352 *Sauromatas rabidos*; celebrativi verso Domiziano i riferimenti in *Stat. silv.* 3, 170-171; 4, 7, 50-51; 5, 2, 136; *Mart.* 7, 2, 1; 7, 6, 10; 9, 101, 17 (vd. Gibson 2006, 242-243 e Galán Vioque 2002, 55-56, con bibliografia). *Trux* è epiteto frequente di popolazioni barbare, di cui denota la crudeltà e la ferinità: di Sarmati e Geti in *Ov. Trist.* 5, 7, 17; inoltre, cf. (e.g.) *Ov. Pont.* 1, 7, 12 (con Gaertner 2005, 393, per ulteriori passi); *Calp. ecl.* 4, 40; sull'agg. cf. *EV*, V, 306-307. Secondo uno stereotipo diffuso per le popolazioni barbariche del nord (cf. *ad* 124-128), Strabone (7, 3, 9 [c 302]) attribuisce loro pratiche cannibaliche, Plinio (*nat.* 18, 100) e Marziale (*spect.* 3, 4) l'abitudine di bere sangue di cavallo (cf. Coleman 2006, 44).

inmanes Agatyrsi:

popolazione di origine incerta, probabilmente stanziata nell'area della Transilvania. Erodoto riporta che il loro territorio era attraversato dal fiume Maris (oggi Mureș), affluente del Danubio, ed era confinante con la Scizia (Hdt. 4, 48, 4; 4, 100, 2; cf. anche 4, 104; Corcella-Medaglia 1993, 272-273; Gardiner-Garden 1987, 336-338; I. von Bredow, *BNP*, s.v. *Agathyrsi*). Sono menzionati assieme ai Sarmati, come qui, anche da Mela (2, 2 *Agathyrsi et Sauromatae ambiunt*) e sono collocati in quel lontano nord popolato dagli Androfagi o Antropofagi (Hdt. 4, 100, 2; *Plin. nat.* 4, 88; cf. nota precedente). A livello mitico vengono fatti discendere da un figlio di Eracle, Agatirso, fratello dei capostipiti eponimi degli Sciti e dei Geloni (cf. Hdt. 4, 10), a cui sono spesso associati (cf. e.g. *Solin.* 15, 3; Pease 1935, 193).

La menzione di questo popolo impreziosisce il dettato grazie alla ripresa di una clausola virgiliana (*Aen.* 4, 146 *pictique Agathyrsi*), unica altra occorrenza poetica dell'etnonimo, rarissimo anche nella prosa classica (Mela 2, 2; 2, 10; *Plin. nat.* 4, 88; inoltre, *Serv. ad Verg. Aen.* 4, 146; *ad Verg. georg.* 2, 155). All'epiteto virgiliano G. sostituisce l'agg. *inmanes* che, sullo stesso piano di 124 *terribiles* e 125 *truces*, denota la loro indole feroce. Più propriamente, però,

qui affiora anche il senso primo dell'agg.: 'selvaggio', 'incivile', detto di chi non si attiene alle norme di una società civilizzata (così i Lestrigoni e Ciclopi al v. 18 e l'atto cannibalico dei Vasconi al v. 104; per la semantica dell'agg. cf. note *ad loc.*). Viene usato spesso per le popolazioni o i comportamenti giudicati barbarici (cf. e.g. Cic. *Verr.* II, 4, 25; *Font.* 44; *Vatin.* 14; *Lig.* 11 *externi sunt isti mores, aut levium Graecorum, aut inmanium barbarorum*).

126 hac saevit rabie inbelle et inutile volgus:

la matrice del verso è virgiliana: *Aen.* 1, 149 *saevit... animis ignobile vulgus* (sull'influenza di *Aen.* 1, 148-150 nella descrizione dello scontro egiziano vd. *ad* 35-36; 53-54; 62-65). La rielaborazione del verso dell'*Eneide* passa probabilmente attraverso *Ov. met.* 11, 369-370 *saevit pariter rabieque fameque [sc. lupus], / acrior est rabie* (cf. *ad* 100; 130-131). La rabbia, in quanto forma degenerata dell'ira, comporta, infatti, una degradazione dell'umano nel ferino che si può concretizzare nel cannibalismo (Duff 1898, 446): cf. *Liv.* 22, 51, 9 *in rabiem ira versa laniando dentibus hostem exspirasset [sc. miles Romanus]*, modello storico per l'episodio del centurione romano che dilania l'avversario di *Sil.* 6, 41-53, spec. 41-42 *iuxta cernere erat meritae sibi poscere carmen / virtutis sacram rabiem* (sul passo vd. *ad* 53-54; 81-83). Sulla *rabies* come espressione estrema dell'ira nell'epica e, in part., in atti cannibalici vd. Braund-Gilbert 2003, 263-268; 275-278. Mentre la ripresa virgiliana con l'uso del verbo *saevio* si ricollega all'inizio dello scontro (cf. *ad* 54 *saevit nuda manus*), il verso fa riferimento alla sua conclusione, ossia l'atto di cannibalismo: *saevio* è usato per Polifemo in *Ov. met.* 14, 192-194 *o si quis referat mihi casus Ulixem, / aut aliquem e sociis, in quem mea saeviat ira / viscera cuius edam* (cf. *ad* 83; su *saevio*, inoltre, cf. *ad* 53-54). Nella contrapposizione del caso degli Egiziani con gli *exempla* storici di cannibalismo dei vv. 93-115 qui *rabies* si oppone a *fames* del v. 102: mentre l'antropofagia dei Vasconi è giustificabile perché resa necessaria dal digiuno (cf. *ad* 102), quella degli Egiziani non lo è perché ha come movente la rabbia, un inammissibile impulso ferino (cf. *ad* 93-106; 129-130; 169-170). Sulla competizione tra rabbia/ira e fame, e sulla loro interscambiabilità nelle azioni degli Egiziani cf. *ad* 130-131. Tra *rabie* e *inbelle* c'è iato: in totale nelle satire ci sono 13 iati, di cui 9 (incluso questo) davanti a cesura semiquinaria e, di solito, servono a ottenere particolari effetti stilistici. Qui lo stacco metrico imposto dallo iato e dalla cesura potrebbe sottolineare espressivamente l'inconciliabilità tra la furia rabbiosa dimostrata dagli Egiziani e la loro natura inetta e rammollita (Schmitz 2000, 43). Sullo iato in G., con rassegna dei passi e bibliografia precedente, cf. Campana 2004, 304; Manzella 2011, 139; Courtney 2013², 39.

inbelle et inutile volgus:

qui *inutilis* = ‘inetto a combattere’ (*TbIL* VII.2, 277, 62-278, 3): cf. Sil. 5, 31 *inutile Marti / lixarum vulgus*. Questo significato è frequente anche in senso assoluto: in poesia cf. Verg. *Aen.* 2, 647 (Anchise anziano); 10, 794 (Mezenzio ferito; con Harrison 1991, 262); inoltre, cf. Barchiesi 1992, 101, *ad Ov. epist.* 1, 105 *Laertes... inutilis armis*. In questo caso l’accezione viene chiarita dalla coordinazione con *inbellis*: per *inutilis* sempre unito a un agg. che ne disambigua il senso cf. (e.g.) Liv. 29, 1, 6 *segnes atque inutiles milites*; 39, 26, 12 *levium et inutilium sociorum* (*TbIL* VII.2, 277, 72-78). La connotazione dispregiativa della coppia aggettivale viene accentuata stilisticamente dall’omeoarto dato dalla ripetizione del prefisso negativo *in-*. Sulla sfumatura anch’essa dispregiativa di *volgus* in G. vd. *ad* 35-36.

Nelle satire la massa degli Egiziani condivide l’epiteto *inbellis* con la dissoluta Rodi (8, 113, cit. *infra*; inoltre, 6, 366 *eunuchi inbellis ac mollia*). Nella descrizione della festa (38-50), infatti, l’Egitto è presentato come una terra incline agli stessi costumi licenziosi che caratterizzano in G. e, in generale, nella mentalità romana le popolazioni greco-orientali (cf. *ad* 45; 47-51). Secondo questo *cliché*, la mollezza dei loro usi ne determina l’inettitudine bellica: cf. 8, 112-115 *despicias tu / forsitan inbellis Rhodios unctamque Corinthon / despicias merito: quid resinata inventus / cruraque totius facient tibi levia gentis?* (cf. *ad* 44-45; inoltre, Perilli 2021, 58-63). Sugli Egiziani come combattenti poco temibili e codardi, inoltre, cf. (e.g.) Strab. 17, 1, 53 (c 819); Dio Chrys. 32, 43; Ach. Tat. 4, 14, 9. Nonostante si riaffermi questo pregiudizio, la ferocia dimostrata dagli Egiziani non è stata mitigata dalla loro natura imbelle, che, anzi, per contrasto, ne mette in risalto la crudeltà.

127-128:

dopo gli epiteti *inbellis* e *inutilis* prosegue la svalutazione degli Egiziani. L’invettiva si scarica nel ritratto svilente e ridicolo di questo popolo abituato a navigare su piccole imbarcazioni di terracotta colorata. Grazie alle vivide notazioni delle dimensioni, del colore e del materiale delle barche, la descrizione offre la suggestione visiva di un’immagine dipinta. A livello letterario, i versi sono modellati su Verg. *georg.* 4, 287-289 *nam qua Pellaei gens fortunata Canopi / accolit effuso stagnantem flumine Nilum / et circum pictis vebitur sua rura phaselis* (cf. Serv. *ad* Verg. *georg.* 4, 289 *brevibus naviculis, quibus utuntur, cum stagnaverit Nilus*; vd. Manolaraki 2013, 33 e 62). Per la costruzione, invece, cf. Ov. *met.* 3, 639 *pictae dare vela carinae*. G. scompone il nesso virgiliano *pictis... phaselis* (imitato anche da Mart. 10, 30, 13) attribuendo a *phaselus* l’agg. *fictilis* e l’epiteto *picta a testa*, introducendo due termini che mettono in evidenza l’insolito materiale

delle barche (cf. *ad* 128). G. fa riferimento a una tipo di imbarcazione egiziana realizzata in terracotta o con anfore legate insieme, attestata anche da Strab. 17, 1, 4 (c 788) ὄστράκινα... πορθμεῖα (Casson 1971, 7). A questa tipologia va probabilmente ricondotto il motivo iconografico del nano o pigmeo su un'anfora con una vela di alcuni paesaggi nilotici (Versluys 2002, 274 n. 273, con bibliografia: vd. il mosaico di Roma e quello di Collemancio, rispettivamente alle figg. 020 e 081 in Versluys 2002, 78-79; 173-174). I più comuni e tipici mezzi di trasporto sul Nilo erano barche di legno o canoe di papiro, presenti nella maggior parte delle attestazioni iconografiche e letterarie: cf. (e.g.) Plin. *nat.* 13, 72; Lucan. 4, 135-136 *sic, cum tenet omnia Nilus, / conseritur bibula Memphitis cumba papyro* (con Manolaraki 2013, 59-64). Sui mezzi di navigazione egiziani Casson 1971, 11-22; 340-343; Versluys 2002, 273-274; Partridge 2010, 370-380. La scelta di questa imbarcazione, inusuale nella letteratura, consente uno svilimento del modello virgiliano e una presentazione caricaturale degli Egiziani, descritti a bordo di piccoli e umili "cocci" (cf. *ad* 127; 128; riduttivo Powell 1999, 329, che nota solo una consonanza nel soggetto). A questo scopo concorre anche la descrizione dell'esiguità delle imbarcazioni, dalle vele piccole e dai remi corti: gli aggettivi *parvulus* e *brevis* assumono valore ironico e spregiativo. Le dimensioni ridotte delle barche si riflettono, inoltre, su chi le guida: gli Egiziani appaiono dei piccoli omuncoli poco temibili, in netto contrasto con i terribili barbari a cui sono paragonati (cf. *ad* 124-128). Viene richiamato, quindi, il motivo del declino, fisico e morale, del genere umano dei vv. 69-71 (cf. nota *ad loc.* e spec. *ad* 70; Schmitz 2000, 43) e viene riproposto il procedimento impiegato nella descrizione dei piccoli sassi che scagliano gli Egiziani ai vv. 65-68 (cf. *ad* 65-66; *ad* 128). Nel complesso, la ripresa puntuale di sintagmi e motivi della poesia elevata applicati a referenti impropri, sia per il registro stilistico che per il contesto, consente una degradazione dei modelli letterari richiamati che, da ultimo, mette in risalto l'inadeguatezza degli Egiziani (cf. *ad* 127; 128). Sulla tecnica della deflazione satirica cf. *ad* 65-66.

127 parvula fictilibus... dare vela phaselis:

qui *dare vela* + dat. di ciò che la vela trasporta, cioè la barca, e non di ciò da cui è trasportata (come, invece, nel frequente *dare vela ventis* e sim.): cf. Ov. *met.* 3, 639 (cit. alla nota precedente); *trist.* 2, 548 *saepe dedi nostrae grandia vela rati*; Mart. 8, 70, 6; Sil. 3, 706 (*OLD*², s.v. *velum*, § 2a). Sulla semantica e sulle costruzioni della locuzione *dare vela* cf. Bömer 1969, 605; Horsfall 2003, 46; 83.

Il *phaselus* è un'imbarcazione di varie misure dalla forma allungata, simile a quella di un baccello di fagiolo, a cui deve il nome (φάσηλος; cf. Chantraine, 1180; DELL⁴, 505 s.v. *phaselus*). In poesia è associata all'Egitto per la navigazione sia nelle zone esondate del Nilo (Verg. *georg.* 4, 287-289, cit. alla nota precedente) sia in mare (Stat. *silv.* 5, 245-246 *in eodem* [i.e. *Phario*] *angusta phaselos / aequore*). Specialmente nel linguaggio poetico il termine indica imbarcazioni di dimensioni contenute, spesso instabili e suscettibili alle tempeste (Catull. 4, 1 ss.; Hor. *carm.* 3, 2, 28-29 *fragilem... / phaselon*; Ov. *am.* 2, 10, 9; *Pont.* 1, 10, 39), ma il *phaselus* poteva essere anche un vascello robusto di notevole grandezza impiegato, ad esempio, per il trasporto di una coorte (Sall. *hist.* 3, 8 Maurenbrecher; inoltre, App. *Bell. civ.* 5, 95). Cf. Casson 1971, 167-168; inoltre, Fordyce 1961, 99-100; Gaertner 2005, 524. In questo caso l'esiguità della barca è ulteriormente evidenziata dalle dimensioni delle sue vele: il diminutivo *parvulus*, qui con valore minorativo e ironico, nelle satire ricorre con varie sfumature anche in 3, 204; 5, 138; 6, 89; 10, 340 (cf. Di Lorenzo 1972, 39-40; sul diminutivo in G. cf. *ad* 12). L'umiltà del materiale impiegato, inoltre, concorre al deprezzamento degli Egiziani: *fictilis* sostantivato per 'stoviglie' di bassa lega in 3, 168; 10, 68; 11, 20; come agg., invece, in 11, 116 *fictilis et nullo violatus Iuppiter auro*.

128 brevibus... remis incumbere:

il nesso virgiliano *incumbere remis* (*Aen.* 5, 15; 8, 108; 10, 294, con Harrison 1991, 151) viene parodicamente trasferito dalle navi epiche alle barchette nilotiche (il sintagma è ripreso altrove solo da Ov. *ars* 2, 731, metaforicamente, e Curt. 9, 9, 4; cf. *TbIL* VII.1, 1073, 28-32; OLD², s.v. *incumbo*, § 4a). Lo sforzo del gesto di imprimere forza sui remi veicolato dal verbo *incumbere* risulta comicamente sproporzionato alle loro piccole dimensioni, segnalate dall'epiteto *brevibus*, in tacita contrapposizione con *validis* di *Aen.* 5, 15 e 10, 294 (cf. Courtney 2013², 537). Il procedimento è analogo al paragone esplicito dei vv. 65-68 tra i grandi macigni dell'epos e i piccoli sassi di Ombiti e Tentiresi (cf. *ad* 65-66; 127-128).

pictae... testae:

in poesia *pictus*, mutuato da Verg. *georg.* 4, 289 e Ov. *met.* 3, 639 (cit. *ad* 127-128), è epiteto formulare di *carina*, *puppis*, *ratis* e sim. Si riferisce all'uso greco-romano di pitturare a encausto le barche di colori sgargianti e di mettere immagini dipinte di divinità protettrici sulla poppa a scopo difensivo, decorativo o apotropaico (cf. e.g. Hom. *Il.* 2, 637; Verg. *Aen.* 7, 431; Ov. *epist.* 16, 114; *fast.* 4, 275; vd. Casson 1971, 211-212; inoltre, Bömer 1958, 232; Horsfall 2000,

294). La concordanza di *picta* con *testa*, anziché con *phaselus*, deforma l'immagine virgiliana: unito alla nuova menzione del materiale di cui sono fatte le strane barchette egiziane, il dettaglio coloristico le ridicolizza ulteriormente rendendole più simili a vasellame pitturato che a imbarcazioni tradizionali. *Testa*, infatti, è il pezzo di coccio o, per estensione, l'anfora e, in generale, vari oggetti in terracotta (Santorelli 2012, 146-147). Secondo un motivo attestato altrove (cf. Hor. *carm.* 1, 14, 14-15; Sen. *epist.* 76, 13; Lucan. 3, 510-513; Nisbet-Hubbard 1970, 186-187), la decorazione pittorica è un mero ornamento esterno che nulla garantisce della solidità della nave, un aspetto che qui è esasperato dalla fragilità stessa del materiale delle barche. In particolare, si noti che Properzio impiega questo motivo per ridimensionare il potenziale minaccioso dell'imponente flotta di Antonio e Cleopatra: cf. Prop. 4, 6, 50 (con Fedeli 2015, 861-865). Nonostante la flotta egiziana descritta qui non sia decisamente più il temibile nemico dell'età augustea, la crudeltà che proviene da questa terra continua a superare quella di tutte le altre parti del globo (cf. *ad* 121-122; 124-128).

129-130 nec poenam sceleri... nec... / supplicia:

cf. Verg. *Aen.* 6, 739-740; 11, 257-258 *infanda...* / *supplicia et scelerum poenas expendimus omnes* (Horsfall 2003, 179: «l'endiadi concettuale opera tra *supplicia* e *scelerum*»). *Poena* e *supplicium* reiterano enfaticamente il concetto dell'assenza di una punizione che possa essere adeguata al crimine di questo popolo e, con una coppia di verbi alla seconda persona (cf. *ad* 89-90), viene stroncata drasticamente nel lettore/interlocutore qualsiasi tentativo di cercarla. In G. *supplicium* indica la condanna a morte: 6, 220, per le presunte colpe di un servo crocifisso; 8, 213-214 *cuius supplicio non debuit una parari / simia nec serpens unus nec culleus unus*, per i terribili crimini di Nerone (cf. Dimatteo 2014, 227). In modo non distante da quello di Nerone, anche in questo caso emerge l'idea che nessun supplizio, nemmeno la morte, può essere considerato sufficiente. L'impossibilità di trovare una punizione funge da iperbolica condanna della gravità del crimine, indicato con il termine-chiave *scelus* (cf. *ad* 93-106; 103; 126; su *scelus* cf. *ad* 29; Braund 1988, 194). Nello sconcertante quadro della realtà contemporanea, i delitti commessi sono talmente atroci che non esistono nemmeno pene commisurate alla loro mostruosità (cf. *ad* 118-119). La conseguenza, implicita e desolante, è che la colpa non può che restare impunita.

129 poenam sceleri invenies:

la costruzione usuale è *poena* + gen. della colpa (così anche in G.: 6, 478; 13, 174-175), ma si trova anche quella con il dat.: Sen. *Phaedr.* 937 *sceleribus poenas dabis*; *Oed.* 937 *poenas sceleribus solvis*; Val. Max. 6, 3, 9 *violatae sobrietati poenas pependisse*; *ThLL* X.1, 2507, 7-9. In questo caso può aver concorso l'impiego del verbo *invenio* che si usa normalmente con il dat. Da escludere l'ipotesi che il dat. *sceleri* sia retto da *digna*, riferito sia a *poenam* che a *supplicia* (così intende Courtney 2013², 537), a meno che non si corregga *sceleri* in *scelere*: come da norma, infatti, *dignus* in G. regge sempre l'abl. (cf. 17; 118; 140; 1, 51; 1, 73; 6, 249; 7, 29, etc.). Poco convincente l'ipotesi che il dat. sia retto da un altro termine sottinteso coordinato con *poenam* come p. es. *debitam* (Godwin 2020, 344). Costruzioni come *poena(e) par(es) sceleri/sceleribus* e sim. e il nesso *poena(e) scelerum* in poesia sono proprie dell'epica e della tragedia. Il senso del verbo è 'escogitare', ossia formulare una punizione apposta per il caso in questione: cf. 13, 196-197 *poena autem vehemens ac multo saevior illis / quas et Caedicius gravis invenit et Rhadamanthus*; Sen. *contr.* 7, 1, 24.

130-131 pares sunt / et similes ira atque fames:

ecco il movente del crimine: aver divorato un uomo ritenendo interscambiabili ira e fame (cf. *ad* 93-106; 126). L'equivalenza dei due impulsi è sottolineata dagli aggettivi *pares* e *similes* (cf. Godwin 2020, 344), e si riflette nella sintassi bilanciata con la disposizione a coppie degli aggettivi e dei sostantivi, uniti da congiunzione coordinante (*et*, *atque*). La connotazione dell'ira nel senso di rabbia animalesca è chiara alla luce dell'uso di *rabies* al v. 126 (cf. nota *ad loc.*). La condanna di questo sentimento violento che li ha spinti non solo a uccidere, ma anche a dilaniare un essere umano sarà ribadita alla fine della satira (169-171; cf. *ad loc.*; Braund 1988, 194, sulla centralità del tema dell'ira nel libro V). Il motivo del confronto tra ira e fame è vagliato anche in [Quint.] *decl. mai.* 12, 1, 4 *ego me ab hoc [sc. homine] abstinere potui, cum et esurirem et irascerer*; 12, 2, 1 *o quanta es, fames, quae tam grandem iram vicisti*, dove la fame dei cittadini è talmente potente che vince anche la loro ira verso il legato colpevole di averli lasciati morire d'inedia (cf. *ad* 99-100); 12, 21, 1 *ira famem differemus*, dove, invece, si sostiene che, se ci fosse stata una motivazione valida per i mancati approvvigionamenti, la rabbia avrebbe permesso di trattenerne la fame che li ha portati a compiere l'antropofagia (cf. Stramaglia 2002, 95). Inoltre, cf. Ov. *met.* 11, 369-370 (cit. *ad* 126; la rabbia di un lupo è più bruciante della fame); Sen. *dial.* 5, 4, 3 (l'aspetto di un uomo irato è più terribile di quello di una fiera affamata). Negli Egiziani, però, non si stabilisce un rapporto gerarchico tra le due,

che sono confuse e mescolate insieme: sono un popolo dagli istinti irrazionali, in balia di pulsioni che non sono in grado non solo di dominare, ma nemmeno di discernere.

131-142:

in aperta contrapposizione con la condanna appena mossa contro la crudeltà degli Egiziani e dei loro impulsi ferini, in questa nuova sezione viene enunciata enfaticamente quella che dovrebbe essere una caratteristica fondamentale dell'indole umana: la predisposizione naturale alla compassione, un sentimento che si esprime concretamente nelle lacrime (si notino i numerosi termini afferenti alla sfera semantica del pianto: 133 *lacrimas*; 134 *plorare*; 136 *fletu*; 138 *gemimus*). Questa innata inclinazione, che costituisce la parte migliore della sensibilità umana (133), fa sì che un uomo onesto non possa reputare i mali capitati ad altri come estranei a sé (cf. *ad* 140-142). Il concetto viene illustrato attraverso una serie di *exempla* epidittici di situazioni sociali dove le lacrime sono presentate come la risposta naturale alla sofferenza altrui (134-140), in una sequenza di variazioni sul tema del “pianto che genera pianto”. La sezione si conclude individuando nell'empatia uno dei principali elementi distintivi tra gli uomini e gli animali (cf. *ad* 142-147). Questa caratteristica viene poi posta alla base del processo di aggregazione sociale (cf. *ad* 147-158). L'esaltazione dell'*humanitas* qui proposta è in contraddizione con le costanti accuse di G. verso gli atteggiamenti immorali dimostrati dagli uomini nella società del suo tempo e con il concetto dell'inesorabile decadenza morale dell'età contemporanea avanzato nel resto della satira. Questa incoerenza è resa ancora più evidente dall'esasperazione in senso patetico o dal sovvertimento di temi e immagini già affrontati in altri componimenti (cf. *ad* 135-137; 138-139). All'interno di questa incongruenza, la visione idealizzata – a tratti artificiosa – della natura umana sostenuta in questo passo sembra assolvere più che altro la funzione di accentuare per contrasto l'attuale regressione degli esseri umani in uno stato di ferocia pre-civilizzata, come ha mostrato in modo paradigmatico il crimine degli Egiziani (con analoghe contraddizioni, lo stesso vale per la concezione positiva del progresso dei vv. 147-158: cf. *ad loc.*).

131-132 mollissima corda / humano generi dare se natura fatetur:

anche a livello di formulazione, il concetto è riconducibile alla concezione lucreziana dell'evoluzione del genere umano come un processo di progressivo “ammorbidimento” sia del fisico che dell'indole: cf. Lucr. 5, 1014 *tum genus humanum primum mollescere coepit* (Schmitz 2000, 42 n. 66; cf, inoltre, la rielaborazione di Ov. *ars* 2, 477 *blanda truces animos fertur mollisse*

Voluptas). La perdita della costitutiva durezza primitiva (Lucr. 5, 925-926 *et genus humanum multo fuit illud in arvis / durius, ut decuit, tellus quod dura creasset*) comporta una maggiore vulnerabilità dell'uomo rispetto ai pericoli o, più in generale, agli agenti esterni presenti in natura ed è intrinsecamente legata al processo di formazione dei primi gruppi sociali, all'interno dei quali gli uomini si garantiscono una reciproca protezione (Lucr. 5, 1011-1027; cf. *ad* 153). Con notevoli differenze, ma con un costante richiamo alla topica lucreziana, questo processo sarà proposto anche da G. ai vv. 147-158 (cf. *ad loc.*).

131 mollissima corda:

con una variazione del riferimento a Lucrezio (cf. nota precedente), l'immagine del cuore "tenerissimo" indica la disponibilità emotiva alla commozione empatica. Opposto di *cor durum* (il cuore di pietra), il sintagma *cor molle* è ovidiano ed esprime la suscettibilità dell'animo alle emozioni (*ThL* IV, 941, 47-48): in part. cf. Ov. *trist.* 5, 8, 28 *molle cor ad timidus sic habet ille [sc. princeps] preces*, dove il cuore dell'imperatore è presentato come cedevole alle preghiere, con la speranza, quindi, che sia disponibile alla compassione verso la situazione del poeta. Nelle sue altre occorrenze, invece, è usato prevalentemente con riferimento alla passione amorosa: cf. *epist.* 15, 79; *trist.* 4, 10, 65-66; *Pont.* 1, 3, 31-32 *sive pium vis hoc, seu vis muliebre vocari / confiteor misero molle cor esse mihi* (qui con sfumatura negativa legata alla percezione della vulnerabilità emotiva come una muliebre debolezza di carattere: vd. Gaertner 2005, 242-243). L'unica altra occorrenza del nesso si trova, con una formulazione analoga a quella di G., in [*Tib.*] 3, 6, 15-16 *Armenias tigres et fulvas ille [i.e. Liber] leaenas / vicit et indomitis mollia corda dedit* (con Navarro Antolín 1996, 486). Nello specifico, per l'idea delle lacrime o del dolore altrui che muovono a compassione cf. Prop. 3, 15, 29 *lacrimis Amphiona mollem* e Ov. *fast.* 4, 523 *flent pariter molles animis virgoque senexque* (di fronte alla sofferenze di Cerere per la perdita della figlia: cf. *ad* 140-142).

132 natura fatetur:

qui *fateor* spesso viene inteso nel senso di 'mostrare, rivelare' (*OLD*², s.v. *fateor*, § 4b) per analogia con 10, 171-172 *mors sola fatetur / quantula sint hominum corpuscula* (cf. Campana 2004, 229), ma nel contesto è meglio il significato di 'dichiarare, attestare' (*OLD*², s.v. *fateor*, § 2). Sempre con una personificazione di un concetto astratto come sogg. e con analoga costruzione di *fateor* + acc. e inf. cf. Hor. *sat.* 2, 1, 75-77 *me / cum magnis vixisse invita fatebitur*

usque / invidia (ThLL VI.1, 341, 48-69). *Natura* è il soggetto di *iubet* al v. 134: cf. 138 *naturae imperio gemimus*.

133 haec nostri pars optima sensus:

accolgo l'interpunzione di Clausen 1992², con punto fermo dopo *sensus*. Housman 1931² propone di interpungere non dopo *sensus*, ma dopo *optima* e considera *sensus* acc. plurale retto da *plorare* del v. 134 (su questa scelta vd. nota seguente). Courtney 2013², 538 non condivide la proposta di Housman («the result is too unnatural»), ma ritiene che l'interpunzione di Clausen non sia accettabile e che *sensus* non possa essere un gen. singolare concordato con *nostri*. Intende, quindi, *sensus* come un nom. singolare preceduto da una virgola (*haec nostri pars optima, sensus*), interpretando: «this is the best part of us, feeling» (adduce come confronti per *parts optima nostri* Sen. *epist.* 23, 6; 74, 16; *nat.* 1, *praef.* 14). Tuttavia, con *sensus* come nominativo la frase risulterebbe eccessivamente apodittica: G. esprimerebbe un apprezzamento della sensibilità umana in generale, un'osservazione che non sembra in linea con ciò che viene detto in seguito. L'interpretazione di *sensus* come un gen. singolare, invece, restituisce un significato più calzante: G. qui fa riferimento a una particolare qualità della sensibilità umana, che è quella migliore, ovvero la capacità di provare empatia per le sofferenze altrui.

134-135 plorare ergo iubet casum lugentis amici / squaloremque rei:

il testo trådito, accolto da Clausen 1992², legge: *plorare ergo iubet causam dicentis amici / squaloremque rei*. Per accettarlo è necessario supporre che l'oggetto di *plorare* sia *squalorem* e che da *squalorem* dipendano o i due genitivi *amici* (che a sua volta regge *causam dicentis*) e *rei* (sost.), coordinati tra loro dal *-que* enclitico, oppure il solo gen. *amici*, a cui sono riferiti *causam dicentis* e *rei* (agg.), sempre coordinati tra loro dal *-que* enclitico. Come hanno messo bene in luce Housman 1931², 140 e Courtney 2013², 538 in entrambi i casi la sintassi non è ammissibile: sia che si consideri *rei* un agg. sia che lo si consideri un sost., il *-que* enclitico di *squalor* non può coordinare né *causam dicentis amici* e *rei* né *causam dicentis* e *rei*. Knoche 1950 (seguito da Braund 2004) espunge tutta la pericope da *causam* a *rei*. Senza ricorrere alla soluzione drastica di Knoche, di fronte al problema sintattico dei versi, sia Housman che Courtney rilevano la necessità di un altro complemento oggetto per il verbo *plorare* a cui sia riferito il genitivo del v. 134 e che sia coordinato con *squalorem*. Housman, cambiando l'interpunzione del v. 133 (cf. nota precedente), considera *sensus* un acc. plurale retto da *plorare* e, quindi, intende: «(la natura) ci richiede di compiangere i sentimenti dell'amico che difende la propria causa e

l'aspetto incolto dell'imputato'. In questo caso, però, la coordinazione enclitica dovrebbe avvenire tra due elementi troppo distanti l'uno dall'altro. Courtney, invece, propone di emendare *amici* in *amictum* rispetto al quale *squalorem... rei* assumerebbe valore epesegetico (condivide l'intervento Godwin 2020, 346, ma senza metterlo a testo). La soluzione di Courtney ha il pregio di avere una sintassi più scorrevole rispetto a quella di Housman, ma crea una ripetizione dello stesso concetto nei due versi: *amictum* di fatto sarebbe un equivalente di *squalorem* e *causam dicentis* di *rei*. Il problema forse può essere risolto considerando corrotto non *amici*, ma *causam dicentis*. Leggendo il testo, infatti, si è naturalmente portati ad aspettarsi dopo *plorare* il complemento oggetto nel punto del verso dove si trova *causam*. Credo sia da accogliere, quindi, la lezione di alcuni *codd. recentiores*, congetturata indipendentemente anche da Wackefield (vd. l'apparato di Willis 1997), *casum lugentis amici*, cioè '(la natura) ci richiede di compiangere la sventura dell'amico in lutto e l'aspetto incolto dell'imputato'. Lo scambio di *casum* e *causam* è una facile corruttela (si trova p. es. anche in Lucr. 1, 741 e Stat. *silv.* 2, 6, 58, con Van Dam 1984, 425). Da questa si sarebbe generato *dicentis* (il sintagma *causam dicere* è molto frequente), un errore sull'errore imputabile al contesto dei versi: dopo il v. 134 sia l'immagine dell'imputato sia quella del fanciullo che cita in giudizio il suo tutore pertengono alla sfera del diritto. Accettando questa proposta il nesso *plorare casum* sarebbe affine a formulazioni analoghe come *collacrimare, flere, lugere* (e sim.) *casum*: cf. (e.g.) Cic. *Sest.* 29 *casum amici reique publicae lugentem*; 60 *flens meum et rei publicae casum*; 145 *meum casum luctumque doluerunt*; Liv. 26, 14, 4 *collacrimantes suum patriaeque casum* (*ThL III*, 579, 46-74; sulla costruzione di *ploro* cf. *ad* 135). Per l'immagine si veda quella del *Graeculus* pronto a sciogliersi in lacrime quando vede il suo patrono piangere, dimostrando una compartecipazione emotiva che però è solo simulata e finalizzata ad accattivarsi i favori dell'amico più potente: 3, 101-102 *flet, si lacrimas conspexit amici, / nec dolet* (Manzella 2011, 179-180). Non accolgo, invece, l'intervento dello stesso Wackefield sui vv. 135-136: *circumscriptorem pupillum ad iura vocantem, / squaloremque rei* (con l'inversione, quindi, di *squaloremque rei* e *circumscriptorem*).

squalorem... rei:

l'aspetto trasandato e incolto dell'imputato o dei suoi congiunti serviva a suscitare la compassione della corte: cf. (e.g.) Cic. *Cael.* 4 *squalor patris et haec praesens maestitia, quam cernitis, luctusque declarat* (dei parenti di Celio); Quint. *inst.* 6, 1, 30 *non solum autem dicendo, sed etiam faciendo quaedam lacrimas movemus, unde et producere ipsos qui periclitentur squalidos atque deformes et*

liberos eorum ac parentis institutum; in poesia cf. (e.g.) Ov. *met.* 15, 38 *squalidus... reus*; Mart. 2, 24, 1-2 *si det iniqua tibi tristem fortuna reatum, / squalidus haerebo pallidiorque reo*. Su questa prassi diffusa cf. *ad* 136-137; Courtney 2013², 322 e 538, con bibliografia.

135-137:

viene preso in considerazione il caso del pupillo che cita in giudizio il tutore da cui è stato raggirato. La tutela dei giovani orfani (*pupilli*: cf. nota seguente) era un compito civico e morale di fondamentale importanza per la salvaguardia – spec. patrimoniale – dei *pupilli*. La condotta negligente o fraudolenta di un tutore a danno del fanciullo era considerata un atto sacrilego: cf. Cato *orat.* 183 Cugusi-Sblendorio Cugusi = 200 Malcovati⁴ [*ap.* Gell. 5, 13, 4] *maiores sanctius habuere defendi pupillos quam clientem non fallere* (con Sblendorio Cugusi 1982, 439-440); Cic. *Q. Rosc.* 17 *si qua enim sunt privata iudicia summae existimationis et paene dicam capitis, tria haec sunt, fiduciae, tutelae, societatis. aequae enim perfidiosum et nefarium est fidem frangere quae continet vitam, et pupillum fraudare qui in tutelam pervenit, et socium fallere qui se in negotio coniunxit*, *Verr.* II, 1, 153; inoltre, Gell. 5, 13, 2-5, dove la tutela dei *pupilli* è messa al primo posto tra i doveri civici del popolo di Roma (cf. Saller 1994, 191-192). Essere un tutore affidabile, infatti, è uno dei comportamenti virtuosi a cui viene esortato Pontico in 8, 79 *esto... tutor bonus* (per un'utile messa a punto sul tema cf. Dimatteo 2014, 106-107; per ulteriore bibliografia sulla *tutela* cf. nota seguente). Si considerino, invece, le dure accuse di Cicerone a Verre come frodatore di orfani: spec. Cic. *Verr.* II, 1, 90-94; inoltre, *Verr.* II, 1, 104-105; 135; 151-153 (cf. Ricchieri 2020, 469; 482-483). Proprio perché questo tipo di reato era particolarmente grave sul piano etico, G. fa più volte riferimento ai crimini commessi ai danni dei *pupilli* come turpe emblema della corruzione nella società contemporanea: 1, 45-47 *quid referam quanta siccum iecur ardeat ira, / cum populum gregibus comitum premit hic spoliator / pupilli prostantis...?*; 10, 222-223 *quot circumscripserit Hirrus / pupillos* (rispettivamente con Stramaglia 2008, 47-48 e Campana 2004, 268); inoltre, cf. 6, 629-633, dove si considera il caso estremo in cui è la madre a tramare l'omicidio dei propri figli, orfani di padre, per impossessarsi del patrimonio che hanno ereditato. Mentre in 1, 45-47 la reazione del poeta di fronte a questo reato è l'ira violenta verso chi lo ha commesso (lo *spoliator*), qui si trova, al contrario, il pianto compassionevole per chi lo ha subito (il *pupillus*; per lo sviluppo patetico della scena cf. *ad* 136-137). Il caso di 10, 222-223, invece, costituisce un gradino intermedio: i raggiri del tutore si inseriscono in una sequenza di misfatti di cui ci si limita a prendere atto, osservandoli con distacco (cf.

Bellandi 1980, 71-73, spec. n. 111). Sulla posizione eccentrica tenuta da G. in questo passo rispetto a temi ricorrenti nelle satire cf. *ad* 131-142.

135 *pupillum*:

oltre a un uso aspecifico del termine per indicare un minore che non ha raggiunto la pubertà, dal punto di vista giuridico il *pupillus* è il ragazzo impubere orfano di padre (o emancipato da esso) e affidato per legge a un tutore: cf. Pompon. *dig.* 50, 16, 239 *pupillus est, qui, cum impubes est, desiit in patris potestate esse aut morte aut emancipatione* (*ThIL* X.2, 2662, 28-59; 2663, 37 ss.). Fino alla pubertà del *pupillus*, il tutore ne curava gli interessi e il patrimonio ereditato: poteva essere una persona designata dal *pater familias* stesso nel testamento (*tutor testamentarius*) o, in mancanza di una designazione esplicita, il legittimo successore del defunto (*tutor legitimus*). Sull'istituto della *tutela impuberum* cf. Kaser 1971², 83-90; Guarino 1981⁶, 139; 238-239; Saller 1994, 181-203. Sull'età della pubertà e lo statuto giuridico dei ragazzi puberi e impuberi a Roma cf. Néraudau 2008², 23-24; 48-53; 83-87. Attestato per la prima volta in Cato *orat.* 183 Cugusi-Sblendorio Cugusi = 200 Malcovati⁴ (cit. alla nota precedente), il sostantivo *pupillus* in poesia è presente solo nella satira (Lucil. 366 Marx = 355 Krenkel; Pers. 2, 12; 4, 3) e nelle epistole di Orazio (*epist.* 1, 1, 22; 2, 1, 122-123 *non fraudem socio puerove incogitat ullam / pupillo*, con Brink 1982, 161). Sia in Hor. *epist.* 2, 1, 122-123 che in Pers. 2, 12 è usato contestualmente a frodi e crimini per accaparrarsi il patrimonio ereditato (cf., inoltre, Hor. *sat.* 2, 5, 45-50). Ricollegandosi a questa tradizione satirica, *pupillus* assume in G. quasi valore di tecnicismo ed è impiegato, congiuntamente ad altri termini prosaici, sempre in riferimento a reati commessi a danno degli orfani (1, 47; 6, 629; 10, 223, cit. alla nota precedente; cf. Urech. 1999, 144-145). Il tema della circonvenzione dei ragazzi, oltre che in ambito satirico (cf. Brink 1982, 161), è oggetto di trattazione in ambito declamatorio (cf. [Quint.] *decl. min.* 346 *them.*; 355; Winterbottom 1984, 560; Santorelli 2016, 305-306). Per la costruzione transitiva di *ploro* con part. pred. dell'oggetto (*pupillum... vocantem*): cf. 13, 134 *ploratur lacrimis amissa pecunia veris*; Hor. *epist.* 1, 17, 54 (*ThIL* X.1, 2446, 18-22).

ad iura vocantem:

cf. [Quint.] *decl. min.* 336, 3 *ad ius... vocas*. L'espressione *ad ius* o *iura vocare* = 'citare in giudizio, in tribunale' è una variazione dell'abituale *in ius vocare* e sim. (cf. 10, 87-88 *in ius / ...dominum trahat*; Hor. *sat.* 1, 9, 77; 2, 5, 29; OLD², s.v. *ius* [2], § 6; *ThIL* VII.2, 696, 32-48). Analogo uso del plurale poetico in Laus Pis. 41 *trepidus ad iura... citat*; Val. Fl. 5, 674 *ad mea iura* [*sc. Iovis*]

venitis (cf. *TbIL* VII.2, 696, 69-72). La scena è condensata: essendo ancora minorenni, il pupillo non può muovere direttamente l'accusa, ma – come sembra anche in questi versi – può essere presente in tribunale ed eventualmente deporre come testimone (cf. *ad* 136-137; Godwin 2020, 346).

136 *circumscriptorem*:

la figura dello *spoliator pupilli*, già richiamata in 1, 46-47 e 10, 222-223 (cit. *ad* 135-137) e designata qui con un ingombrante sostantivo pentasillabico, occupa tutto il primo emistichio del verso. Il raro termine *circumscriptor* (= ‘truffatore’), oltre a questa occorrenza in poesia (poi una in Draconzio), ha solo 5 attestazioni in prosa (Cic. *Catil.* 2, 7, 7; Sen. *contr.* 6, 3, 1 *circumscriptores dici solent qui aliquid abstulerunt*; Sen. *dial.* 9, 8, 4; [Quint.] *decl. min.* 343 *them.* e 4). Dal chiaro valore ingiurioso, è deverbale di *circumscribere* nella sua accezione di ‘ingannare, frodare, truffare’ (*OLD*², s.v. *circumscribo*, § 6; *TbIL* III, 1162, 35-1163, 14; cf. spec. [Quint.] *decl. min.* 355, 2 *ne... pupillus fraudibus et insidiis inimicorum circumscriberetur*). Il verbo, a sua volta prosaico, è usato da G. per questo specifico tipo di frode in 10, 222 (cit. *ad* 135-137) e nel senso più generico di ‘raggirare’ in 14, 237-238 *et spoliare doces [sc. iuvenem] et circumscribere et omni / crimine divitias adquirere*. Sull'uso dei due termini cf. Urech 1999, 145; 199.

136-137 *cuius manantia fletu / ora puellares faciunt incerta capilli*:

la pausa semiquinaria del v. 136 coincide con una cesura stilistica: dopo la presentazione prosaica della fattispecie giuridica in questione (cf. note precedenti), il sintagma elevato *manantia fletu* e il conclusivo verso aureo conferiscono un tono sostenuto alla descrizione dell'aspetto affranto del ragazzo. Viene così esaltato, anche a livello retorico, il patetismo della scena (cf. Urech. 1999, 80; 145). Il volto rigato di lacrime del fanciullo in tribunale diviene il correlativo oggettivo dell'idea del “pianto che genera pianto” (cf. *ad* 131-142). Come per l'aspetto malridotto (cf. *ad* 135), il pianto dell'imputato o della vittima, oppure dei suoi congiunti, serviva a suscitare la commozione del pubblico e della corte: cf. 7, 146 *quando licet Basilio flentem producere matrem?* (con Stramaglia 2008, 187); Quint. *inst.* 6, 1, 30; vari esempi in Godwin 2020, 347 e Ricchieri 2020, 480. È molto simile a questi versi la descrizione patetica della testimonianza fornita, tra dolore e lamenti, dal pupillo Malleolo contro Verre che ne era il tutore: Cic. *Verr.* II, 1, 93 *Malleolus a me productus est et mater eius atque avia, quae miserae flentes eversum a te puerum patriis bonis esse dixerunt*; 94 *cur cogis sodalis filium banc primam in foro vocem cum dolore et querimonia emittere?* (con Ricchieri 2020, 480-481; 483; cf. *ad* 135-137);

cf., inoltre, Cic. *de orat.* 1, 227-228, dove un *pupillus* viene strumentalizzato per scagionare l'imputato suscitando la compassione degli astanti.

manantia fletu:

la clausola è calco di Catull. 101, 9 *accipe fraterno multum manantia fletu* [*sc. munera mortis*] (il nesso poi anche in Ov. *met.* 4, 674; Petron. 89, v. 16; Stat. *silv.* 5, 2, 10; inoltre, Ov. *epist.* 10, 55 *lacrimis... toro manante profusis*; cf. Urech 1999, 79-80). Per *manare* + abl = *madere* = 'essere bagnato di, grondare di' cf. *TbIL* VIII, 322, 34-38. Da Catullo deriva il patetismo del pianto per la morte di una persona cara, che in G. però si risemantizza sia nel contesto del pianto "strategico" dell'aula di tribunale (cf. *ad* 136-137) sia nella successiva descrizione del volto seducente del fanciullo (cf. nota seguente).

137 ora puellares faciunt incerta capilli:

le fattezze del volto grondante di pianto del *pupillus* sono incerte, cioè non ben distinguibili, a causa dei capelli, evidentemente lunghi. La chioma lunga denota, al contempo, la sua giovane età e la sua sensualità (cf. Watson 2003, 381, *ad* Hor. *epod.* 11, 28). L'immagine è analoga a Hor. *carm.* 2, 5, 21-24 *Gyges, / quem si puellarum insereres choro, / mire sagacis falleret hospites / discrimen obscurum solutis / crinibus ambiguoque voltu* (imitato in Stat. *Ach.* 1, 336-337). I capelli lunghi sono una caratteristica convenzionale del *puer delicatus*, che – anche semplicemente coprendo in parte il volto – ne rendono sessualmente ambiguo l'aspetto (cf. Nisbet-Hubbard 1978, 91-93, con vari paralleli). In G. l'ambiguità sessuale è espressa dal predicativo *incerta*, con accezione equivalente ad *ambiguus* (Hor. *carm.* 2, 5, 24 e Stat. *Ach.* 1, 337) o *dubius* (Stat. *silv.* 2, 6, 39; *Ach.* 1, 744; cf. *OLD*², s.v. *incertus*, § 8d; f). Sul fascino della bellezza androgina cf. (*e.g.*) Lucr. 4, 1053; Ov. *met.* 3, 607; 8, 322-325; ulteriori esempi in Mayor 1901–1900⁵, 391; Godwin 2020, 346-347.

La *nuance* erotica, inoltre, è rafforzata dall'agg. ovidiano *puellaris*, attributo di *capilli*. Dopo la prima attestazione in *epist.* 10, 20 (detto di Arianna), *puellaris* è usato sempre in relazione a fanciulle sul punto di essere rapite o conquistate, di cui accentua l'infantile vulnerabilità sessuale (Proserpina: *met.* 5, 393; *fast.* 4, 433 e 463; Atalanta: *met.* 10, 594; Europa: *fast.* 5, 611; cf. Battistella 2010, 54-55). Di chiaro retaggio ovidiano sono anche le uniche altre due occorrenze poetiche dell'agg.: Manil. 4, 684 (di Europa) e Sen. *Med.* 909 (di Medea fanciulla). Dato che l'agg. è di norma riferito a ragazze il suo impiego contribuisce a porre l'enfasi sull'aspetto femminile del pupillo (cf. *TbIL* X.2, 2502, 47 ss.).

138-140:

un'ulteriore dimostrazione della naturale predisposizione dell'uomo alla compassione è offerta da due esempi canonici e fortemente patetici di *mors immatura*: quella di una ragazza in età da marito e quella di un bambino infante (cf. *ad* 138-139; 139-140). Il tema conosce un ampio sviluppo nella tradizione consolatoria, epigrafico-funeraria ed epico-tragica. Per quanto riguarda questi due specifici esempi, nell'*Eneide* le ragazze non sposate, assieme ai *pueri*, rientrano tra le ombre dei morti prematuri sulla riva dell'Acheronte: Verg. *Aen.* 6, 307 *pueri innuptaeque puellae* (= *georg.* 4, 476; cf. Hom. *Od.* 11, 38-39); gli infanti, invece, sono collocati oltre l'Acheronte (Verg. *Aen.* 6, 426-429: cf. *ad* 139-140). Infanti e vergini si trovano in coppia nella nona porta dell'Ade in Sil. 13, 547-549 *infantum hinc gregibus versasque ad funera taedas / passis virginibus turbaeque in limine lucis / est iter exstinctae*. Sono associati, inoltre, come esempio dell'ingiusta crudeltà della morte, in Sen. *Tro.* 1171-1173 *mors... / infantibus, violenta, virginibus venis, / ubique properas, saeva*. Sugli ἄωποι vd. Horsfall 2013, 319-322. Sul tema della morte prematura, a partire dalla tradizione epigrafica, cf. Lattimore 1962, 184-199; in relazione alle modalità delle esequie e ai tempi istituzionali del lutto, cf. Onians 1951, 264; Néraudau 1987; De Filippis Cappai 1997, 86-91; ulteriore bibliografia in Campana 2004, 287.

In G. il tema della *mors immatura* è trattato – seppur indirettamente – in 10, 240-288, dove tra i mali spirituali che affliggono una vita troppo lunga vi è la perdita dei propri cari e, innanzitutto, dei propri figli (sull'eccezionalità della trattazione della sofferenza interiore in ambito satirico cf. Campana 2004, 277-278). Un accenno si trova anche in 11, 44-45 *non praematuri cineres nec funus acerbum / luxuriae sed morte magis metuenda senectus*, dove esaspera l'idea che la vecchiaia senza soldi sia la peggiore sventura per l'amante del lusso caduto in rovina. Questo passo della satira 15 e quello di 10, 240-288 si pongono in controtendenza rispetto al trattamento che il tema del funerale ha nel *corpus* di G. Secondo motivi satirici diffusi, infatti, la morte, istituzionalizzata nel momento delle esequie, viene di norma connessa all'eredità e, quindi, al profitto che se ne può ricavare. Morte e funerale sono visti come un'auspicata prospettiva di guadagno (3, 43-44; 6, 565-568; 14, 248-250) o come la felice e lucrativa realizzazione di questo desiderio, avveratosi non di rado grazie al delitto (1, 69-72, cit. *ad* 138-139; 1, 158-159). Nel caso in cui non arrivi l'eredità sperata, allora il funerale genera non pianto, ma gioia per la morte del patrono che non ha lasciato un testamento (1, 144-146). La morte, in sostanza, viene guardata nelle conseguenze materialistiche che ha per chi sopravvive. In un feroce sovvertimento dei valori, l'unico caso di compianto funebre profondo e sincero si realizza in occasione della perdita non di una persona, ma di una

somma di denaro: cf. 13, 126-134, spec. 130-132 *et maiore domus gemitu, maiore tumultu / planguntur nummi quam funera; nemo dolorem / fingit in hoc casu.*

138 naturae imperio gemimus:

cf. Sen. *epist.* 95, 52 *ex illius [sc. naturae] imperio paratae sint iuvandis manus* (cit. completa ad 142).

138-139 funus adultae / virginis occurrit:

il nesso *adultae virgo*, attestato per la prima volta in Plaut. *Trin.* 374, in poesia si trova anche in Hor. *carm.* 3, 2, 8; Sen. *Phoen.* 575 (cf. *TbIL* I, 802, 57-61). L'*adultae virgo* è la giovane in età da marito, periodo che in genere cominciava a 12 anni, inizio istituzionale della pubertà femminile: cf. (e.g.) Hor. *carm.* 1, 23, 12 *tempestiva... viro*; Verg. *Aen.* 7, 53 *iam matura viro, iam plenis nubilis annis* e Serv. *ad loc.* (Hopkins 1965; Treggiari 1991, 39-43; Néraudau 2008², 27-28; 256-261). Questa morte *ante diem* è considerata particolarmente dolorosa perché avviene prima del matrimonio e della procreazione, eventi che nell'antichità costituivano la realizzazione dell'esistenza della donna e garantivano la continuità della stirpe familiare (Lattimore 1960, 194; Stramaglia 1999, 221; 2008, 284). Oltre alle molte attestazioni epigrafiche ed epigrammatiche, il motivo della morte della giovane prima delle nozze ha particolare fortuna in tragedia, dove si sviluppa nella sovrapposizione tra rito funebre e rito matrimoniale: per tutti bastino i casi di Ifigenia (Eur. *LA* 1080-1088; Lucr. 1, 84-101) e di Polissena (Eur. *Hec.* 416; 612; Ov. *met.* 13, 523). Entrambe sono ricordate anche da G.: Polissena come esempio di *mors immatura* in 10, 262 (con Campana 2004, 292; cf. ad 138-140); Ifigenia, invece, con un macabro reimpiego del *topos*, è richiamata in 12, 118-120, dove la morte della ragazza nubile non è presentata come una fonte di dolore, ma di guadagno (cf. ad 116-119; sulla morte come occasione di lucro nelle satire cf. ad 138-140). Sul motivo, in part. per la tradizione epigrafica, cf. Lattimore 1960, 192-194; per la tragedia e l'immagine delle "nozze con la morte" cf. Seaford 1987, 107-119; Rehm 1994.

funus... / ...occurrit:

come chiarisce *occurrit*, qui *funus* indica il corteo funebre in cui ci si imbatte casualmente per le vie cittadine: sul sostantivo *funus* in G., impiegato nelle varie accezioni di 'funerale' (anche in 1, 146; 11, 44; 13, 131), 'cadavere' e 'morte', cf. Manzella 2011, 105-106. Il verbo *occurro*, tipico dell'incontro inatteso per le strade di Roma (cf. 9, 2; Hor. *sat.* 1, 9, 61, con Gowers 2012, 297), nei primi due libri delle satire connota, più che degli incontri, dei veri e propri

“scontri” del poeta con la turpe realtà contemporanea, incarnata in varie figure emblematiche della decadenza morale del tempo: in part. cf. 1, 69-72 *occurrit matrona potens... / instituitque rudes melior Locusta propinquas / per famam et populum nigros efferre maritos*, dove l’incontro con la matrona che ha guidato il corteo funebre del marito da lei stessa avvelenato genera la tipica ira indignata; inoltre, 1, 18; 5, 54; 6, 655; simile l’impiego di *occursus*: cf. (e.g.) 6, 418; 572. Su questo uso del verbo in connessione «al tema frequente della scena satirica come luogo di una ‘parade’ dei viziosi» cf. Bellandi 2021, 65. Come si osserva dal confronto con 1, 69-72, si trova qui un altro sovvertimento di immagini già proposte nelle satire (cf. *ad* 131-142; 138-140).

139-140:

i bambini sono un altro esempio di *mors immatura* compianta in modo trasversale nei vari generi letterari. Nonostante le esortazioni filosofiche all’imperturbabilità di fronte alla morte dei bambini, in particolare se hanno vissuto poco (e.g. Cic. *Tusc.* 1, 39; Sen. *epist.* 99, 1-2), sono frequenti le attestazioni di manifestazioni private e pubbliche di profondo dolore per la morte di *pueri* e *infantes* (anche molto piccoli, ma vd. *infra*), specialmente nella letteratura di età imperiale: cf. (e.g.) Mart. 1, 114 e 116; 5, 34 e 37; 6, 28 e 29; Stat. *silv.* 3, 3, 8-12; 5, 1, 218-220; 5, 5, 8-17, con Gibson 2006, 156-157. Sul tema, con escussione delle attestazioni epigrafiche e letterarie, cf. Strubbe 1998 e la bibliografia riportata *ad* 138-140. Qui, però, viene fatto riferimento a una specifica categoria di *infantes* attraverso la descrizione del tipo di esequie che sono loro riservate: era uso seppellire, anziché cremare, solo i bambini a cui ancora non fossero spuntati i denti, quindi più piccoli di un anno (cf. Plin. *nat.* 7, 72; Néraudau 1987, 196; Beagon 2005, 251, con bibliografia). Mentre il termine *infans* potrebbe voler solo esasperare la tenera età del bambino (come p. es. in Stat. *silv.* 2, 1, 177; 5, 5, 9, con Van Dam 1984, 121 e Gibson 2006, 398-399), la precisazione sulla tipologia di rito funebre mostra che G. estende il *topos* del compianto per la morte prematura di un bimbo a una fascia di età che non era oggetto di pubblica lamentazione funebre. Formalmente, infatti, non era lecito portare il lutto per un bambino morto prima dei tre anni e per uno più piccolo di un anno le onoranze funebri erano solo private e molto contenute (cf. Plut. *Num.* 12, 2; Néraudau 1987, 196-197; De Filippis Cappai 1997, 88; alcune iscrizioni funerarie per bambini di meno di un anno e mezzo in De Filippis Cappai 1997, 89; Strubbe 1998, 48). Questo ultimo *exemplum* della sezione, quindi, sembra esasperare artificiosamente il sentimento della compassione per innalzarlo a legge di natura che si impone sulla legge positiva. La descrizione delle esequie,

inoltre, viene sfruttata da G. per dare all'immagine un duplice sviluppo, tetro e luttuoso, attraverso le due espressioni *terra clauditur infans* e *minor igne rogi*, che accrescono il senso di commiserazione verso una morte presentata come particolarmente dolorosa.

139 terra clauditur infans:

L'espressione è una lugubre variazione del motivo consolatorio tradizionale del *sit tibi terra levis*, formula frequentissima nelle iscrizioni funerarie e di ampia fortuna letteraria (cf. Lattimore 1962, 65-74; Canobbio 2011, 347). Questo canonico augurio si distorce nell'immagine soffocante dell'infante come imprigionato dalla terra: cf. 10, 170 *ut Gyarae clausus scopulis parvaque Seripho*; [Quint.] *decl. mai.* 10, 8 *impositae inferis clusere terrae [sc. filium]* (con Schneider 2013, 120 e 186, anche sul *topos* epigrafico delle anime chiuse dalla tomba). Il verbo *claudio*, inoltre, evoca il motivo delle *umbrae clausae* nell'Ade cf. Prop. 4, 7, 89 *nox clausas liberat umbras*; Stat. *silv.* 5, 1, 168 *caeco ... Mors clusa barathro*. Come viene indicato dalla tipologia di rito funebre (cf. nota precedente), *infans* in questo caso è usato in senso stretto per il bambino che ancora non sa parlare, più piccolo di un anno circa (cf. 6, 9 *potanda ferens infantibus ubera magnis*; 606; 13, 163; *TbIL* VII.1, 1347, 58-67; 1347, 81-1348, 3). L'*infantia* era il periodo che durava fino al settimo anno di età e il termine poteva designare anche bambini fino ai 7 anni (cf. 14, 10-11; *TbIL* VII.1, 1347, 70 ss.). Sui termini *infans* e *infantia* e sullo statuto giuridico dell'infante a Roma cf. Néraudau 2008², 53-55.

140 et minor igne rogi:

= 'troppo piccolo per il rogo funebre?'; cf. 4, 66 *privatis maiora focus* [*sc.* il rombo prodigioso] troppo grande per focolari privati'. Per *igne rogi* cf. Lucan. 7, 798 *invidet igne rogi miseris*.

140-142:

il principio della compassione solidale tra gli uomini, esemplificato nei versi precedenti, si chiude con la massima proverbiale secondo cui si soffre per le sofferenze altrui (cf. *ad* 142). L'autoevidenza del concetto viene esaltata dall'espedito stilistico dell'interrogativa retorica. Il motivo, inoltre, si sostanzia di una coloritura religiosa perché il sentimento di solidarietà viene considerato prerogativa dell'uomo *bonus* e degno di partecipare ai misteri di Cerere. La connessione, apparentemente peregrina, tra il concetto tradizionale della compartecipazione alle sventure altrui e il riferimento a Cerere è riconducibile a motivi di ordine diverso. I primi due motivi sono rintracciabili nella maggior parte degli studi. (1.) Il richiamo alla dea amplifica

e assegna una valenza sacrale e morale al principio espresso. Cerere è divinità cara alla religiosità arcaizzante del poeta che, conformemente ai suoi attributi tradizionali, viene richiamata sempre come simbolo di castità e purezza per mettere in risalto vari esempi di abiezione morale: cf. 3, 320, dove il culto di Cerere, divinità venerata ad Aquino, viene collocato fuori da Roma e dissociato dalla corruzione della capitale (vd. Manzella 2011, 418-420; Grazzini 2016, 165-166); 6, 50, cit. alla nota seguente; 9, 24; 14, 219; cf. Beaujeu 1966; Gérard 1976, 364-365; Bellandi 2021, 102. (2.) La menzione dei suoi riti, visti specificamente nella loro forma misterica di origine greca, può essere connessa a un evento coevo alla composizione della satira: come già Augusto, Adriano era stato iniziato ai misteri Eleusini durante il suo primo soggiorno in Grecia da imperatore nel 124 d.C. e vi prese nuovamente parte nel 128 d.C. – più incerta la notizia secondo cui li avrebbe celebrati a Roma secondo il rito greco (Gérard 1976, 365; Spaeth 1996, 27; 60; Birley 1997, 175-178; 215; 262-263; 283; si rimanda a Spaeth e Birley per le attestazioni storico-letterarie e iconografiche). Difficilmente il riferimento può essere inteso in senso positivo, dato che G. considera il sentimento della compassione scomparso nella società adrianea (cf. *ad* 159-164; 165-171), di cui ha più volte dato una connotazione decisamente negativa (cf. *ad* 31-32; 118-119; 121-122; 159-164). A questi motivi se ne possono aggiungere altri due. (3.) Cerere può essere collegata al sentire compassionevole, fondamento e tessuto connettivo di una società evoluta (cf. *ad* 142), in quanto divinità civilizzatrice. La dea, infatti, con il dono dei cereali e l'introduzione dell'agricoltura ha emancipato gli uomini da una condizione primitiva: con riferimento indiretto a Cerere, questo processo è descritto da G. in 14, 181-184; inoltre, cf. (*e.g.*) *Ov. fast.* 4, 395-404. Cerere, attraverso i suoi doni e i suoi riti, ha insegnato agli uomini la *mansuetudo* e, segnatamente, l'*humanitas*, e ha presieduto alla transizione dall'inciviltà alla civiltà, che avviene anche a livello individuale con l'iniziazione: cf. *Cic. Verr.* II, 5, 187, spec. *a quibus [sc. sacris Cereris] initia vitae atque victus, morum, legum, mansuetudinis, humanitatis hominibus et civitatibus data ac dispartita esse dicuntur*, leg. 2, 36, spec. *quibus [sc. mysteriis] ex agresti inmanique vita exculsi ad humanitatem et mitigati sumus* (sull'uso di *inmanis* per gli usi primitivi cf. *ad* 18). Su questo ruolo di Cerere nella cultura romana cf. Spaeth 1996, 17; 60-61. La sua menzione risulta allora prolettica rispetto alla digressione sul percorso di civilizzazione dell'uomo ai vv. 147-158 (cf. *ad loc.*; *ad* 153-154). (4) Il riferimento all'iniziato di Cerere forse si può spiegare anche alla luce del contenuto stesso dei riti misterici, che prevedevano una compartecipazione emotiva degli adepti alla vicenda della dea, in particolare al suo dolore nella perdita e nella ricerca della figlia (e poi anche alla gioia del ritrovamento): Richardson 1974, 167; 217; Burkert 1977-1985, 277.

Contestualmente al rito, l'iniziato, quindi, esperisce in prima persona il sentimento della condivisione delle sofferenze altrui e viene usato da G. come emblema icastico che consente di ravvivare un *topos* proverbiale e, perciò, potenzialmente scolorito.

140-141 face dignus / arcana:

cf. 6, 50 *paucæ adeo Cereris vittas contingere dignæ*, con riferimento più generico a Cerere in quanto dea delle virtù familiari e alla purezza necessaria per toccare gli oggetti sacri, requisito pressoché introvabile tra le impudiche donne del tempo. Per *face... arcana* cf. 2, 91 *talìa secreta coluerunt orgia taeda*, a proposito di riti misterici per la dea di origine tracia Cotitto (Braund 1996, 148). Nel nesso *fax arcana* si condensa lo svolgimento del rito, indicato tramite l'oggetto simbolico della fiaccola, e la sua natura misterica (cf. *infra*), segnalata dall'attributo *arcanus* messo in risalto dall'*enjambement* e dalla posizione in incipit di verso. L'agg. in G. si trova riferito al mistero religioso – seppur non propriamente iniziatico – anche in 2, 125 e, con accezione negativa a proposito della religione ebraica, in 6, 543 e 14, 102 (cf. *TbIL* II, 435, 64-436, 44, spec. 436, 41-44). Per *arcanus* detto dei riti iniziatici di Cerere/Demetra cf. Hor. *carm.* 3, 2, 26-27 *vetabo qui Cereris sacrum / vulgarit arcanae* (con Nisbet-Rudd 2004, 33); inoltre, Sen. *Herc. F.* 300-302 *tibi, frugum potens, / secreta reddam sacra: tibi muta fide / longas Eleusin tacita iactabit faces*; 845 *secretam Cererem* (altri paralleli senecani relativi al lessico dei misteri eleusini in Billerbeck 1999, 315). Sulla segretezza del rituale misterico, il cui contenuto non poteva essere divulgato ai profani, cf. Richardson 1974, 304-310, *ad h. Cer.* 478-479. Nei misteri eleusini in Attica era prevista una riproposizione del mito di Demetra e Persefone e le fiaccole impiegate nel rito richiamavano le torce usate da Demetra durante la sua ricerca errabonda della figlia: cf. (e.g.) *h. Cer.* 47-61; Ov. *met.* 5, 441-443; *fast.* 4, 411; 493-494, dove se ne ricorda l'uso anche nei *Cerealia* (vd. Richardson 1974, 162; 165-167; Burkert 1977-1985, 276-278; 285-290; Spaeth 1996, 61; altri paralleli in Rosati 2013², 210). Chiaramente le fiaccole avevano anche la valenza purificatrice consueta in vari contesti religiosi (cf. *ad* 84). Questa tipologia di rituale – accanto al più antico culto ufficiale di Cerere – si diffuse a Roma nel tardo periodo repubblicano, quando è attestata l'iniziazione di figure di rilievo come Silla (Plut. *Sull.* 26), Cicerone e Attico (Cic. *leg.* 2, 36), e, successivamente, anche Augusto e Adriano (vd. *ad* 140-142); inoltre, cf. Val. Max. 1, 1, 1. Sul sincretismo tra l'italica Cerere e la greca Demetra cf. Dumézil 1974²-2017⁵, 333; Spaeth 1996, 17-18. Una descrizione del rituale per Cerere a Napoli – dove era venerata come Demetra Thesmophoros –, affine a quello eleusino, in Stat.

silv. 4, 8, 50-51 *tuque, Actaea Ceres, cursu cui semper anbelo / votivam taciti quassamus lampada mystae* (Richardson 1974, 171; Coleman 1988, 217-218).

141 qualem Cereris volt esse sacerdos:

la purezza prescritta dal rito si otteneva durante l'iniziazione attraverso varie pratiche lustrali (Richardson 1974, 211-217, *ad h. Cer.* 192-211). Il *sacerdos Cereris* può essere un qualsiasi ministro del culto (cf. *e.g.* Ov. *met.* 5, 109), ma qui è possibile che si tratti più specificamente dello ierofante. Prima del rituale, lo ierofante ordinava di allontanarsi ai profani, quindi agli impuri, che non potevano parteciparvi, con un ammonimento formulare (πρόρρησις): cf. Clinton 1974, 46-47; 78; Richardson 1974, 305; Burkert 1977-1985, 285-287 e 459 n. 13. Questa possibilità può essere avvalorata dalla giusta osservazione di Courtney 2013², 539: «[v]elle often carries the stronger sense 'ordain'». Su queste formule di allontanamento dalle cerimonie religiose cf. Courtney 2013², 501, *ad* 14, 45; Nisbet-Rudd 2004, 6-7, *ad* Hor. *carm.* 3, 1, 1.

142 ulla aliena sibi credit mala:

va preferita la lezione *credit* di P, O, T e U alla variante *credat* degli altri codici della *vulgata*, sia perché trasmessa in entrambi i rami della tradizione sia perché il cong. *credat* introdurrebbe una sfumatura potenziale o dubitativa inadeguata alla valenza oggettiva dell'enunciato di questa interrogativa retorica. Secondo un principio tradizionale, la solidarietà tra gli esseri umani comporta che i mali altrui non possano essere considerati estranei da sé. Il concetto assunse una formulazione proverbiale a partire dal celeberrimo Ter. *Heaut.* 77 *homo sum: humani nil a me alienum puto*, verso citato e richiamato nel suo contenuto da moltissimi autori dall'antichità al giorno d'oggi: cf. (*e.g.*) Cic. *leg.* 1, 33; *off.* 1, 30; Tosi 2021⁴, 1139-1141; ampia trattazione in Jocelyn 1973; per dei precedenti nella tragedia greca cf. Godwin 2020, 348, con bibliografia. In particolare, si noti la rielaborazione del motto in termini sostanzialmente identici a quelli di G. in Sen. *epist.* 88, 30 *humanitas [...] nullum alienum malum putat, bonum autem suum ideo maxime quod alicui bono futurum est amat*. Sono indubbie, inoltre, le affinità di pensiero tra questo passo di G. e l'epistola senecana in cui il verso di Terenzio viene espressamente citato: Sen. *epist.* 95, 52-53 *natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. illa aequum iustumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit: "homo sum, humani nihil a me alienum puto". habeamus in commune: <in commune> nati sumus. societas*

nostra lapidum fornicationi simillima est, quae, casura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur (cf. *ad* 138; 149-150; 159-164). Come nel passo di Seneca, anche in G. il sentimento di solidarietà e di compartecipazione affettiva tra gli uomini, proverbialmente veicolato dalla massima terenziana, assume una funzione fondamentale nel processo di civilizzazione (cf. *ad* 147-158; 149-150).

142-147:

continua in questi versi la trattazione del tema dell'empatia, vista ora come elemento distintivo tra gli uomini e gli animali. Delineare ciò che è attribuito esclusivo degli esseri umani usando come termine di confronto gli animali è un procedimento convenzionale (vd. *infra*). G. impernia il ragionamento su due motivi canonici, spesso intrecciati tra loro, che sono messi in risalto in apertura e chiusura della sezione: (1.) al contrario degli ζῷα ἄλογα l'uomo è dotato di λόγος (cf. *ad* 143); (2.) a differenza della postura prona degli animali, quella eretta dell'uomo lo rende capace di osservare le cose divine (cf. *ad* 147). Presupponendo questi motivi e procedendo per differenza, vengono passate in rassegna una serie di prerogative dell'uomo che ne sanciscono la superiorità sugli altri esseri viventi: alla sensibilità reciproca, di cui si precisa anche la natura celeste (146), si aggiunge l'intelligenza (144), la conoscenza delle cose divine (144) e la pratica delle arti (146). Questo paragone e il tema della solidarietà forniscono l'aggancio per la sezione successiva relativa al vivere civile, dove il *mutuus adfectus*, sentimento proprio dell'*animus* umano e assente nell'*anima* animale, innesca la formazione dei primi nuclei sociali (cf. *ad* 147-158).

L'idea della superiorità dell'uomo sugli animali e della sua natura divina – spec. con riferimento alla postura eretta (cf. *ad* 147), presente già p. es. in Platone (*Tim.* 90; *Resp.* 586a), Senofonte (*mem.* 1, 4, 11-14) e Aristotele (*part. anim.* 4, 10 686a) – era radicata nella visione teleologica antropocentrica dello stoicismo. Cicerone e Seneca rientrano tra i precedenti filosofici più rilevanti per questo passo: anche per le analogie lessicali, cf. Cic. *leg.* 1, 22-26; *nat. deor.* 2, 140 (in part. si veda l'inizio del paragrafo: *ad hanc providentiam naturae tam diligentem tamque sollertem adiungi multa possunt, e quibus intellegatur, quantae res hominibus a dis quamque eximiae tributae sint*); Sen. *dial.* 8, 5, 3-4; *epist.* 92, 30; 94, 56 (Mayor 1901–1900⁵, 393-394; Courtney 2013², 539; Keane 2007, 47). Si tratta, d'altra parte, di un *topos* ricorrente nella letteratura latina, espresso con immagini e termini spesso così simili da risultare, come in questi versi, stereotipati e ripetitivi (cf. Feraboli-Flores-Scarcia 2001, 430). Con una certa sicurezza, in ogni caso, si possono cogliere dei riferimenti a Ov. *met.* 1, 76-88 (cf. *ad* 147) e Manil. 2, 105-

116; 4, 896-910: quest'ultimo presenta le coincidenze tematico-lessicali più vistose e sembra in effetti il precedente poetico immediato di G. (cf. Feraboli-Flores-Scarcia 2001, 430; su questi versi di Manilio vd. Volk 2009, 221-226). Inoltre, cf. Vitruv. 2, 1, 2; *Aetna* 224-228; Sil. 15, 84-87. All'elaborazione dei versi avrà contribuito anche la risonanza che il *topos* della differenza degli uomini rispetto agli animali aveva ricevuto in ambito retorico e declamatorio: cf. Quint. *inst.* 2, 16, 12-18 (cit. parz. *ad* 143) e, soprattutto, [Quint.] *decl. mai.* 12, 27, 1-2 (su cui vd. *ad* 147-158 e *ad* 159-164); inoltre, [Quint.] *decl. min.* 260, 15-16; *decl. mai.* 9, 13 (cit. *ad* 147-158). Su questo aspetto vd. Stramaglia 2002, 190-192; per ulteriore bibliografia cf. *ad* 159-164.

143 a grege mutorum:

mutus è epiteto convenzionale degli animali, distinti dall'uomo che, invece, è dotato di λόγος: cf. 8, 56 *animalia muta*, calco del greco ζῷα ἄλογα (Dimatteo 2014, 92; *TbIL* VIII, 1733, 29-54). In Hor. *sat.* 1, 3, 99-100 gli uomini dei primordi, ancora indistinguibili dalle bestie, sono detti *animalia*... / *mutum et turpe pecus*. Con un'antonomasia frequente (qui facilitata dall'uso del termine *grex*), gli animali vengono designati dall'agg. in forma sostantivata: cf. Sen. *epist.* 95, 31 (cit. *ad* 159-164); *epist.* 124, 16 *mutum animal sensu comprehendit praesentia [...]. tertium vero tempus, id est futurum, ad muta non pertinent* (*TbIL* VIII, 1733, 55-67). Inoltre, cf. Sen. *epist.* 90, 4 *mutis... gregibus*. Analogamente poi vengono indicati da *prona* e *spectantia*, anch'essi sostantivati (cf. *ad* 147). Tra i testi menzionati *ad* 142-147, in part. cf. Quint. *inst.* 2, 16, 12-13 *deus ille princeps, parens rerum fabricatorque mundi, nullo magis hominem separavit a ceteris, quae quidem mortalia essent, animalibus quam dicendi facultate; 16 quia carent sermone [...], muta atque irrationalia vocantur [sc. animalia]*; Manil. 2, 99 e 106; 4, 900-901 (con Feraboli-Flores-Scarcia 1996, 302). Per le tipologie di suoni emessi dai “muti” animali in rapporto analogico con la nascita e l'evoluzione del linguaggio umano cf. Lucr. 5, 1059-1090.

ideo:

preceduto da perplessità già espresse da Duff 1898, 447, Nisbet 1962-1995, 27 trova che l'avverbio *ideo* (= ‘per questa ragione’) renda tautologico il ragionamento dei vv. 142-146: «[t]he fact that we can feel sympathy separates us from the brutes, and it is because we can feel sympathy that we have acquired from heaven a capacity for sympathy». Propone, quindi, di emendare con *adeo*. Il senso della frase diventerebbe: «[a] capacity for sympathy separates us from the brutes; *what is more* it is from heaven that we have acquired a feeling that the

brutes lack». Accolgono la congettura Courtney 1984; 2013²; Martyn 1987 e Willis 1997. La correzione è economica e apparentemente valida, ma *adeo* viene usato da G. uniformemente nel senso di ‘a tal punto’. Serve sempre a intensificare un aggettivo o un predicativo del soggetto, in genere per preparare la correlazione con una consecutiva (cf. 82 e nota *ad* 83; inoltre, 3, 84; 5, 129; 6, 50; 6, 182; 8, 183; 10, 201; 13, 59), oppure a introdurre una spiegazione dell’enunciato precedente, ma senza una congiunzione coordinante a precederlo (3, 274; 6, 59; 10, 297; 11, 131; 12, 36, con Stramaglia 2008, 251). L’incoerenza riscontrata nel ragionamento, d’altra parte, può essere considerata solo apparente e dovuta a un’errata interpretazione del referente di *ideo*. L’avverbio infatti non si riferisce a *hoc*, cioè all’empatia (come intende da ultimo Godwin 2020, 348, nonostante mantenga la lezione tràdita), ma all’intera frase precedente. Il senso è che gli uomini sono diversi dagli animali in virtù dell’empatia e proprio per questo (cioè per distinguersi dagli animali) l’hanno tratta dal cielo. Si può aggiungere anche il fatto che, in cinque delle altre sue sette occorrenze nelle satire di G., *ideo* è immediatamente preceduto dalla congiunzione coordinante *atque* (3, 47; 7, 23; 144; 8, 251; 13, 89). L’espressione *atque ideo* è quindi propria dell’idioletto giovenaliano ed è impiegata precisamente a introdurre la spiegazione del concetto della proposizione coordinata precedente (su *atque ideo* con questa funzione sintattica cf. *TbIL* VII.1, 213, 10-19).

143-144 venerabile soli / sortiti ingenium:

il predicativo *soli*, in clausola e in allineamento verticale con il *nos* del verso precedente, sottolinea l’unicità dell’uomo rispetto a tutti gli altri esseri viventi. Con lo stesso espediente stilistico della posizione in fine verso ed *enjambement*, *solus* viene messo in evidenza anche in 12, 113 e 124; 14, 107; l’avv. *solum* in 5, 111 (cf. *ad* 26). L’agg. *venerabilis* è attestato per la prima volta in età augustea (Verg. *Aen.* 6, 408; 12, 767; in prosa in Livio). Oltre a due occorrenze in G. (qui e in 13, 58), in poesia è rarissimo al di fuori dell’epica, dell’elegia e delle *silvae* di Stazio: cf. Hor. *sat.* 2, 5, 14 *venerabilior Lare dives* (parodico) e Mart. *spect.* 2, 5 (encomiastico). Nell’attenta disposizione chiastica dei termini – racchiusi tra la cesura semisettenaria del v. 143 e la semiquinaria del v. 144 –, il tono sostenuto del pentasillabico *venerabile* esalta il peso della considerazione reverenziale in cui è tenuto l’*ingenium*. Come mostrano da ultimi Courtney 2013², 539 e Godwin 2020, 349, è da scartare un’interpretazione di *venerabilis* all’attivo nel senso di ‘riverente’ (verso gli dèi), dato che gli agg. in *-bilis* non vengono usati con valore attivo da G.: cf. 13, 58 *venerabile*, detto della vecchiaia meritevole di rispetto;

inoltre, (e.g.) 34 *sanabile* (con nota *ad loc.*); 121 *detestabile*; 12, 73 *mirabile*. Nel contesto, poi, per quanto segua *divinorum... capaces*, la qualificazione dell'intelletto come 'venerabile' denota il rispetto quasi religioso (cf. *DELL*⁴, 719), che è dovuto a attributo umano di origine divina (cf. *ad* 146). Sulla natura celeste dell'intelletto cf. Cic. *leg.* 1, 59 *nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum putabit, tantoque munere deorum semper dignum aliquid et faciet et sentiet*; inoltre, Cic. *leg.* 1, 26; Ov. *met.* 1, 76-77; Manil. 2, 106-107 (accostato a *lingua* e *animus*: cf. *ad* 148-149) ~ 4, 902 *ingenium... capax*; Sen. *dial.* 8, 5, 3; Quint. *inst.* 2, 16, 14.

Nella realtà descritta dalle satire non sembra esserci spazio per l'*ingenium*, inteso in genere come il talento naturale che si esprime nelle capacità intellettuali e creative. Questo è inevitabilmente limitato o frustrato dalle ingiustizie dell'età contemporanea (1, 151; 7, 63 *quis locus ingenio...?*). Solo in passato, magari in figure di particolare rilievo, aveva avuto modo di esprimersi ed essere ricompensato (7, 96 *tum par ingenio pretium*; 13, 185), ma anche allora poteva comportare gravi pericoli nello scontro con il potere politico (cf. la morte di Demostene e Cicerone: 10, 114-132, spec. 119-120 *largus et exundans leto dedit ingenii fons. / ingenio manus est et cervix caesa*). Al giorno d'oggi, invece, viene connotato negativamente come una scaltrezza immorale (3, 73, del *Graeculus esuriens*: cf. Manzella 2011, 142), oppure, tutt'al più, è presentato come codardamente inerte (4, 83, di Vibio Crispo: cf. Santorelli 2012, 112), altrimenti, nel raro caso in cui risulti casto per natura, sarà inevitabilmente corrotto dalla società che lo circonda (10, 298 ss., spec. 300-301 *castum ingenium... / ...tribuat natura benigna*)

144 *divinorum... capaces*:

l'agg. *capax*, usato altrove da G. in senso concreto per indicare la capienza fisica di oggetti (1, 63; 5, 37; 8, 6; 11, 41; 12, 44), assume valore traslato per indicare la 'capacità intellettuale, d'animo' (cf. *ThIL* III, 301, 74-302, 61; *OLD*², s.v. *capax*, § 4). Regge il gen. dell'oggetto della conoscenza, in questo caso le cose divine: cf. Sen. *epist.* 89, 2 *nobis... singula quaeque ostendi facilius possunt, universi nondum capacibus*; Plin. *nat.* 2, 54 *macte ingenio este, caeli interpretes rerumque naturae capaces*; 7, 91; Lucan 10, 183 (utile Berti 2000, 168). Spesso è riferito a *ingenium*: *ThIL* III, 302, 70-303, 37. Nel confronto topico tra gli uomini e gli animali, questa capacità conoscitiva è strettamente connessa alla postura eretta dell'uomo, rivolta verso il cielo (cf. *ad* 142-147; 147): Cic. *nat. deor.* 2, 140 *qui [sc. de] primum eos humo excitatos, celsos et erectos constituerunt, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent* (cf. Pease 1955-1958, 915); Manil. 4, 906-908 *erectus... ad sidera mittit / sidereos oculos propiusque aspectat Olympum / inquitque Iovem.*

Inoltre, sempre tra i passi di riferimento (cf. *ad* 142-147), si noti l'uso di *capax* in *Ov. met.* 1, 76 *sanctius his animal mentisque capacius altae [i.e. homo]*; *Manil.* 2, 106 e 4, 902 (cit. alla nota precedente); *Sen. epist.* 92, 30.

145 exercendis pariendisq[ue] artibus apti:

pariendisq[ue] è lezione di O e U, indipendentemente congetturata in apparato da Buecheler (1886) e concordemente adottata da tutti gli editori moderni. In P mancano le prime tre lettere della parola; si hanno poi le varianti *rapieendisq[ue]* in Vat. Reg. 2029 e *capieendisq[ue]* negli altri codd. della *vulgata*, nella seconda mano di P e negli *scholia* (l'ultimo a mettere a testo *capieendisq[ue]* è Mayor 1901–1900⁵). Per *pario* come verbo delle scoperte artistiche e tecniche cf. *Claud. rapt. Pros.* 3, 32 *utq[ue] artes pariat sollertia* (dopo la fine dell'età dell'oro, secondo il disegno di Giove per gli uomini). Si aggiunga, inoltre, *Cic. orat.* 183 *notatio naturae et animadversio peperit artem*; *Lucr.* 5, 332-334 *quare etiam quaedam nunc artes expoliuntur, / nunc etiam augescunt: [...] / ... modo organici melicos peperere sonores* (vd. anche *ThlL* X.1, 403, 7-26; *OLD*², s.v. *pario* [2], § 4; per *exerceo* cf. *ThlL* V.2, 1374, 34-57). Con evidente *hysteron proteron*, la pratica delle arti viene menzionata prima della loro scoperta. Stessa costruzione di *aptus* nel senso di 'fatto per qlcs.' + gerundivo in 6, 580-581; 7, 58-59 *aptus... bibendis / fontibus Aonidum* (con Stramaglia 2008, 150). Nisbet 1962-1995, 27 giudica il verso incongruo al contesto e sospetta un'interpolazione. L'attitudine alle *artes* come dote distintiva dell'uomo rispetto agli animali, tuttavia, è canonica ed è presente nei principali precedenti di questi versi (cf. *Cic. leg.* 1, 26 e, soprattutto, *Manil.* 2, 109; 4, 902). Il motivo del progresso tecnico dell'uomo, inoltre, sarà ripreso e cambiato di segno attraverso una connotazione del tutto negativa ai vv. 165-168 (cf. *ad* 166-168).

146 sensum a caelesti demissum traximus arce:

a caelesti... arce = 'dalla rocca celeste' (cf. *ad* 85 *summa caeli... de parte*). Il nesso *caelestis arce* anche in *Sen. dial.* 6, 26, 1 *puta itaque ex illa arce caelesti patrem tuum Marcia, [...] tanto elatiore [sc. ingenio], quanto est ipse sublimior, dicere...*; *Val. Max.* 4, 1, *ext.* 2 (come sede dell'animo di Platone); cf., inoltre, (e.g.) *Verg. Aen.* 1, 250 *caeli... arcem*; *Manil.* 2, 918 (*ThlL* II, 742, 68-743, 36; *OLD*², s.v. *arx*, § 6; Fedeli 1985, 194). Il significato del termine *sensus* si può ricavare per differenza dagli animali, che ne sono privi (147): cf. [Quint.] *decl. mai.* 12, 26, 7 *quamvis sensu careant muta animalia, pleraque tamen innocentibus cibus vescuntur*, per il concetto (e.g.) *Cic. leg.* 1, 22. Il termine fa riferimento a quelle facoltà dell'animo che rendono l'uomo un essere razionale e sociale.

Piuttosto che ‘razionalità’, però qui è più opportuno dargli il significato di ‘sensibilità’ (OLD², s.v. *sensus*, § 6c: ‘the faculty of feeling emotions, heart’), ovvero quella sensibilità empatica verso gli altri che consente la formazione di nuclei sociali (cf. *ad* 147-158; 149-150). In G. *sensus* ha altre due occorrenze. Si trova in 8, 73 *rarus enim ferme sensus communis in illa / fortuna*, dove si afferma che il retore Rubellio Blando manca di ‘sensibilità nei confronti dell’altro’: il senso è analogo all’accusa mossa a un pedagogo di non avere riguardo per i sentimenti altrui in 7, 217-218 *discipuli custos / ...acoenonoetus* (il termine *acoenonoetus* = gr. ἄκοινονόητος indica che il pedagogo è «senza capacità di immedesimazione’ rispetto agli altri e alle loro esigenze»: Stramaglia 2008, 218; Dimatteo 2014, 102). È usato poi in 10, 240-241 *ut vigeant sensus animi, ducenda tamen sunt / funera natorum*, dove il sintagma *sensus animi* si riferisce alle facoltà mentali, che se permangono in vecchiaia comportano di dover assistere al funerale dei figli e sopportarne il dolore (cf. Campana 2004, 278).

147 *prona et terram spectantia*:

come *mutorum* al v. 143 (cf. *ad loc.*), un altro tratto caratterizzante degli animali viene segnalato da *prona* e *spectantia* usati in forma sostantivata (per *pronus* cf. *ThLL* X.1, 1932, 41-57). Il verso è reminiscenze di Ov. *met.* 1, 84-86 *pronaque cum spectent animalia cetera terram, / os homini sublime dedit caelumque videre / iussit et erectos ad sidera tollere vultus* (con Barchiesi 2011³, 165; su questa eco ovidiana negli studi su G. cf. Fredericks 1976, 186 e n. 25). Assieme alla parola, la postura è un discrimine fondamentale tra gli esseri umani e gli animali: dei primi eretta e rivolta al cielo, e dei secondi prona e rivolta alla terra. Grazie a questa differenza, gli uomini sono orientati verso la loro sede originaria e, unici tra i viventi, sono capaci di osservare le cose divine (cf. *ad* 144), mentre gli animali sono indirizzati verso il terreno da cui traggono nutrimento, limitati ai loro bisogni primari. L’idea è molto diffusa (vd. *ad* 142-147), in part. cf. Sall. *Catil.* 1, 1 *ne vitam silentio transeant [sc. homines] veluti pecora, quae natura prona atque ventri oboedientia finxit*; Cic. *leg.* 1, 26 *cum ceteras animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit et ad caeli quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitavit*; *nat. deor.* 2, 140 (cit. *ad* 144); Sen. *dial.* 8, 5, 4; *epist.* 65, 20; 92, 30; 94, 56. In poesia: Manil. 4, 897-899; 906; Sil. 15, 84-87 (ampia escussione di passi in Mayor 1901–1900⁵, 393-394; Pease 1955-1958, 914; Feraboli-Flores-Scarcia 1996, 302). Si noti, inoltre, la ripresa del motivo, diretto però contro gli uomini empì, in Pers. 2, 61 *o curvae in terris animae et caelestium inanes* (Mayor 1901–1900⁵, 394). L’atto di abbassarsi a terra per mangiare al modo degli animali è proprio della condizione bestiale e incivile a cui si riducono gli uomini prostrati dalla fame (cf. *ad* 99-103).

147-158:

i temi affrontati nelle sezioni precedenti, la distinzione tra gli uomini e gli animali e il senso di solidarietà tra gli esseri umani, offrono il punto di partenza per una digressione sul processo di civilizzazione. In una fase primigenia dell'universo, il *communis conditor*, una non precisata divinità assimilata alla figura del demiurgo platonico, ha donato agli uomini non solo il soffio vitale, proprio di tutti gli esseri viventi, ma anche l'animo. Espressione dell'*animus* è il sentimento di affetto reciproco tra gli uomini (*mutuus adfectus*), che viene considerato la forza motrice delle tappe fondamentali dello sviluppo da una condizione primitiva (151-152) a una società civile (153-158). Come prima conseguenza del *mutuus adfectus*, si trova il principio assistenzialista di mutuo soccorso tra gli uomini (150). A questo principio rispondono tutti i vari momenti salienti che sanciscono lo sviluppo sociale: la vita associata basata sul rapporto di reciproca protezione tra vicini (153-155); l'aiuto garantito dalla collettività al singolo membro in caso di pericolo (155-156); la costruzione di strutture difensive comuni (157-158).

Nel passo G. propone una visione sostanzialmente positiva del passaggio da una vita primitiva a una evoluta. Oltre ad avere a monte Aristot. *Pol.* 1, 2, 7 (1252b) ss., le analogie più vistose sono con le elaborazioni stoiche del tema in Cic. *inv.* 1, 2; *Sest.* 91 (cit. *ad* 151) e, soprattutto, *rep.* 1, 39 *populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc.* In modo simile al passo di Cicerone, prevale, infatti, l'idea della vita associata come esito della natura sociale dell'uomo, volta al perseguimento dell'utile collettivo, piuttosto che di una necessità dettata da un'originaria debolezza e dall'interesse personale (ma cf. *ad* 149-150). Questa concezione stoica emerge in G. dal rilievo primario dato al mutuo affetto e alla protezione reciproca, che esprimono il naturale sentimento di solidarietà tra gli uomini (vd. *ad* 142; 146; 149-150): cf. Cic. *off.* 1, 12 *eadem... natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque inprimis praecipuum quendam amorem in eos, qui procreati sunt impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit ob easque causas studeat parare ea, quae suppeditent ad cultum et ad victum, nec sibi soli, sed coniugi, liberis, ceterisque quos caros habeat tuerique debeat*, 50-51; 157-158 e Sen. *epist.* 95, 52-53, cit. parz. *ad* 142 (sulla questione Dyck 1996, 88-91). Come anche in Cic. *inv.* 1, 2 e *Sest.* 91 (cf. Campbell 2003, 274-275; Kaster 2006, 307-308, con bibliografia), è evidente, tuttavia, l'influsso esercitato dalla descrizione dell'evoluzione dell'uomo di Lucrezio 5, soprattutto in relazione alla concezione della vita

primitiva (il riferimento più esplicito è al v. 152: cf. nota *ad* 151-152). Questa presenza del *De rerum natura* si riscontra anche nei numerosi punti di contatto tra questi versi e il proemio della satira 6, di cui è ben nota l'impronta lucreziana (lo studio di riferimento sul rapporto tra Lucrezio e G., in part. a partire dalla satira 6, è Bellandi 1991-2003, 57-93; cf. *ad* 70; per questi versi della satira 15 vd. Perilli 2019, 229-232). Per la trattazione del tema in Hor. *sat.* 1, 3, 99-106 cf. *ad* 51-76. All'interno del *topos* sulla differenza tra gli uomini e gli animali (cf. *ad* 142-147), l'evoluzione sociale e civile dell'uomo, inoltre, si trova come motivo letterario in Vitruv. 2, 1, 2 e Manil. 4, 903-905; in ambito declamatorio in [Quint.] *decl. mai* 9, 13 *nam primum praeter cetera animalia [sc. natura] induit nostris pectoribus quandam societatem, qua[e] mutuo gaudere congressu, contrahere populos, condere urbes edocuit; decl. mai.* 12, 27, 2 *nos, quibus divina providentia mitiores cibos concessit, quibus sociare populos, mutuo gaudere comitatu, sidera oculis animisque cernere datum est...* (cit. completa *ad* 159-164 e cf. *ad* 142-147).

Per quanto risalga indietro nel tempo (*mundi... principio*) ed elabori una concezione sostanzialmente positiva di queste fasi iniziali del progresso umano, che si impernia su una bontà originaria dell'uomo (cf. *ad* 149-150), G. non riesce comunque ad attingere a una condizione di innocenza primigenia o a un passato, anche remoto, di armonia tra gli uomini, dato che già nelle prime fasi dello sviluppo sociale è previsto l'elemento della guerra. Per quanto edulcorata nella sua dimensione difensiva e per quanto possa assumere anche una valenza positiva in G. (cf. *ad* 166-167), la guerra mostra che il principale fattore di pericolo per l'uomo è l'uomo stesso (cf. *ad* 155-156). Anche tenuto conto di questo, risulta però evidente il contrasto tra l'impostazione di questi versi e la posizione tenuta nel resto della satira sull'inesorabilità del "progresso" nella decadenza morale e, in generale, in tutto il *corpus* delle satire dove la società è sempre fonte di corruzione (cf. Bellandi 1991-2003, 83 n. 199). La contraddizione non si sana, ma se ne comprende la funzione: questa sorta di vagheggiamento idealizzante sulla natura umana e sul progresso civile mette ancora più in risalto la totale decadenza della società contemporanea, ormai regredita a una dimensione bestiale e pre-civilizzata. Bersaglio privilegiato di questo confronto chiaroscurale sono, in primo luogo, gli Egiziani, l'*exemplum* scelto nella satira per dimostrare la *feritas* del tempo presente. Numerosi elementi che qui sono considerati rappresentativi di una società evoluta, infatti, richiamano ed evidenziano per contrasto il primitivismo culturale degli Egiziani emerso ai vv. 33-92 (sul ruolo di Lucrezio nella costruzione del primitivismo egiziano cf. *ad* 33; 51-76; 81-83). Su queste difficoltà e contraddizioni del passo, utili spunti in Bellandi 1991-2003, 65 n. 162; 84 n. 199.

148 indulisit communis conditor:

l'uso di *conditor* per indicare la figura del demiurgo divino di retaggio platonico si trova per la prima volta in Manil. 2, 701 *mundi conditor ille* (il nesso *mundi conditor* è ripreso anche da Sen. *Phoen.* 655-656; *epist.* 119, 15) e Sen. *dial.* 1, 5, 8 *ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur*; poi, Stat. *Theb.* 3, 483-484 *superae... conditor aulae / ...effusum chaos in nova semina texens* (cf. *ThlL* IV, 146, 83-147, 22). Rispetto all'impiego di sostantivi come *opifex* (Ov. *met.* 1, 79) o *fabricator* (Quint. *inst.* 2, 16, 12), la scelta del termine *conditor*, accostato all'attributo *communis*, anticipa il rilievo che in questa descrizione del processo di civilizzazione verrà dato alla vita associata, vista concretamente nella fondazione di comunità civili (cf. *ad* 153-155). Risalendo a un tempo primigenio (*mundi... principio*), qui si afferma la creazione divina dell'uomo. Nella satira 6, invece, erano compresenti l'opzione della generazione autoctona, a cui si fa riferimento con il motivo della nascita dagli alberi, e della creazione divina, a cui si allude con un richiamo al mito di Prometeo (6, 11-13 *quippe aliter tunc orbe nouo caeloque recenti / vivebant homines, qui rupto robore nati / compositive luto nullos habuere parentes*; cf. Bellandi 2003³, 108; 1991-2003, 80, spec. n. 191, anche sui precedenti letterari). In questo caso, la scelta riflette la volontà di far dipendere il processo di civilizzazione da una divinità ordinatrice all'interno di un disegno teleologico che ha al centro l'uomo (cf. *ad* 142-147). Un'adesione altrettanto esplicita all'idea di un piano provvidenziale di stampo stoico nelle satire si trova in 10, 346-349, dove si consiglia di affidare completamente ogni iniziativa umana alle decisioni degli dèi (cf. Campana 2004, 350-351). È evidente il contrasto di questa visione ottimistica con la concezione, predominante in G., del potere ubiquo della *Fortuna*, della casuale concatenazione degli eventi, dai cui rivolgimenti – visti in genere come perversi e maligni verso le persone “oneste” – non è mai veramente possibile sottrarsi (cf. Bellandi 1980, 77 n. 117; 2021, 283-284; Campana 2004, 24-32, anche sui tentativi di resistenza alla sorte prefissati a partire dalla satira 10; Manzella 2011, 98-100; su queste contraddizioni cf. *ad* 147-158).

indulsit:

il verbo esprime una concessione, in questo caso benevola, da parte di un potere superiore, spesso un dio o la natura (*ThlL* VII.1, 1253, 42-49): cf. 2, 139-140 *nil animis in corpora iuris / natura indulget*; 14, 330 *indulsit Caesar cui Claudius omnia*; nelle divisioni dei doni tra uomini e animali cf. Sen. *dial.* 10, 1, 2 *aetatis illam [sc. naturam] animalibus tantum indulsisse... homini in tam multa ac magna genito tanto citeriorem terminum stare*; Quint. *inst.* 12, 1, 2 *rerum ipsa natura, in eo quod*

praecipue indulisisse homini videtur quoque nos a ceteris animalibus separasse... Per la costruzione *indulgere alicui aliquid*, attestata a partire da Livio e frequente in G., cf. Dimatteo 2014, 186; *HS*, 32. Nelle satire, oltre a 2, 139-140 e 14, 330 (cit. *supra*), cf. 174 *ventri indulsit non omne legumen*; 2, 165; 6, 86; 6, 384; 8, 167.

148-149 illis / tantum animas, nobis animum quoque:

si propone la distinzione tra l'*anima*, propria di tutti i viventi, e l'*animus*, esclusivo dell'uomo, cf. Sen. *epist.* 58, 14 *quaedam [sc. animantia] animum habent, quaedam tantum animam* (cf. Keane 2007, 47 n. 49). L'ordinata distribuzione si riflette nelle corrispondenze tra i vari elementi lessicali: *illis ~ nobis; tantum ~ quoque; animas ~ animum*. Nessuno dei due termini è di semplice definizione, ma sono utili le notazioni di Serv. *ad Verg. Aen.* 10, 487 *nam animus consilii est, anima vitae* e Non. p. 689 Lindsay *animus est quo sapimus, anima qua vivimus*. L'*anima* è il soffio vitale che hanno tutti gli esseri animati: 1, 83 *anima caluerunt mollia saxa* (Stramaglia 2008, 69). Spesso, quindi, equivale genericamente a 'vita': cf. 94 *producere animas* ('continuare a vivere': vd. nota *ad loc.*); 8, 83 *nefas animam praeferre pudori*; detto di animali cf. (*e.g.*) 6, 654 *cupiant animam servare catellae*; *ThL* II, 72, 73-73, 6. L'*animus*, invece, è proprio solo dell'essere umano ed è il principio ordinatore delle facoltà mentali, intellettive ed emotive: cf. 1, 168-169 *tecum prius ergo voluta / haec animo ante tubas*, secondo il principio per cui si deve pensare prima di parlare; 4, 91 *verba animi* = 'i pensieri'; su questa funzione di guida degli impulsi e dei desideri, in part. vd. 10, 357-362 *fortem posce animum mortis terrore carentem, / [...] qui ferre queat quoscumque dolores, / nesciat irasci, cupiat nihil...* (con Campana 2004, 364-367). I pensieri e le emozioni dell'animo possono rimanere segreti (6, 190) o rivelarsi nell'aspetto esteriore (9, 18-20, con Bellandi 2021, 94-95). Nella riflessione stoica, qui presupposta, l'*animus* è di natura divina: (*e.g.*) Cic. *leg.* 1, 24 *quod [sc. genus humanum] sparsum in terras atque satum divino auctum sit animorum munere, [...] animum esse ingeneratum a deo*; Sen. *nat.* 1 *praef.* 14 *quid ergo interest inter naturam dei et nostram? nostri melior pars animus est: in illo nulla pars extra animum*. Sulla distinzione tra *animus* e *anima*, nonché sulla visione epicurea della loro natura corporea cf. anche Lucr. 3, 94-177. Sul tema, in generale, cf. Onians 1951, 168-173.

149-150 mutuus ut nos / adfectus petere auxilium et praestare iuberet:

già ricordato nella sua formulazione proverbiale ai vv. 140-142 *quis... / ulla aliena sibi credit mala?* (cf. *ad* 142), l'affetto solidale e reciproco tra gli uomini riceve un ruolo primario nel processo di civilizzazione: innesca la formazione delle prime comunità sociali e ne garantisce

la coesione (cf. *ad* 147-158). La sua centralità concettuale emerge anche a livello sintattico: *mutuus... / adfectus... iuberet* regge tutte le infinitive paratattiche che si susseguono fino al v. 158 e che scandiscono le tappe dell'evoluzione del vivere civile. Nel complesso, G. sembra proporre una rielaborazione della formulazione lucreziana del primo patto sociale, basato innanzitutto sull'abbandono di un'originaria aggressività reciproca: Lucr. 1019-1020 *tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes / finitimi inter se nec laedere nec violari* (già richiamato all'inizio della sezione sulla lotta tra Ombi e Tentira: cf. *ad* 33, con bibliografia; inoltre, *ad* 154-155). Diversamente da Lucrezio, qui si pone come principio fondante dell'evoluzione umana il sentimento del reciproco affetto che impone agli uomini di aiutarsi l'un l'altro (*petere auxilium et praestare*). Prevale, quindi, l'idea che le prime comunità fossero fondate più che sulla rinuncia all'aggressione dell'altro, sulla valorizzazione dell'aiuto reciproco (cf. *ad* 147-158). Indubbiamente il concetto del dare e ricevere aiuto presuppone un bisogno generato da un pericolo – sia proveniente dalla natura sia, soprattutto, dagli altri uomini (cf. *ad* 155-156; 157-158) –, ma questo viene lasciato implicito a favore di un'accentuazione della naturale inclinazione al mutuo soccorso. Presente fin dai primordi (*mundi... principio*), inoltre, il *mutuus adfectus* presuppone una bontà originaria degli uomini, inerente alla loro natura sociale che si rifa a idee stoiche: cf. Sen. *epist.* 95, 52 *natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit* (cit. completa *ad* 142). In particolare, per il principio della reciprocità dell'aiuto, in opposizione all'azione divisiva dell'ira: Sen. *dial.* 1, 5, 2 *homo in adiutorium mutuum genitus est, ira in exitium; hic congregari vult, illa discedere, hic prodesse, illa nocere, hic etiam ignotis succurrere, illa etiam carissimos petere; hic aliorum commodis vel impendere se paratus est, illa in periculum, dummodo deducat, descendere*. Questa visione della bontà dell'uomo delle origini è stata accostata a quella proposta da Sen. *epist.* 90, 40, spec. *par erat alterius ac sui cura* (Bellandi 1991-2003, 84 n. 199).

150 adfectus:

qui ha evidentemente un'accezione positiva, analoga a quella dell'italiano 'affetto'. Questa connotazione tende a prevalere nel latino postclassico: nelle satire è presente anche in 12, 10 (l'affetto per un amico; cf. *ThL* I, 1190, 20 ss.). Nel latino classico il termine è usato indifferentemente per indicare moti d'animo sia positivi che negativi, come emerge anche in G. dall'uso generico in 6, 214 (la tirannia della moglie su tutti i sentimenti del marito verso gli altri) e da quello sfumato in 8, 161 (l'interessata ostentazione di affetto dell'oste che accoglie il nobile Laterano: cf. Dimatteo 2014, 182). Sul termine vd. Stramaglia 2008, 242.

151 dispersos trahere in populum:

dalla disgregazione sociale tradizionalmente attribuita ai primi uomini, a cui allude l'agg. sostantivato *dispersi*, si passa alla vita associata: cf. Cic. *inv.* 1, 2 *quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens [...] dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregavit et [...] ex feris et inmanibus mites reddidit et mansuetos*; Sest. 91 *quodam tempore homines... fusi per agros ac dispersi vagarentur [...] qui igitur primi virtute et consilio praestanti exstiterunt, ii perspecto genere humanae docilitatis atque ingeni dissipatos unum in locum congregarunt eosque ex feritate illa ad iustitiam atque ad mansuetudinem transduxerunt* (cf. *ad* 153-154); *de orat.* 1, 33 *dispersos homines unum in locum congregare*; 36 (cit. *ad* 157-158). Cf. *ThL* V.1, 1411, 22-42.

151-152 migrare vetusto / de nemore et proavis habitatas linquere silvas:

le selve sono uno scenario canonico in cui si immaginano i primi uomini (cf. Cic. *inv.* 1, 2, cit. *ad* 151; *de orat.* 36, cit. *ad* 157-158). In questo caso l'abbandono dei boschi è formulato specificamente sulla base della vita nomadica dei primitivi descritta in Lucr. 5, 955 *sed nemora atque cavos montis silvasque colebant*, dove boschi e selve sono solo ripari occasionali e non forme di insediamento stabile: cf. Lucr. 5, 932 *volgivo vitam tractabant more ferarum* (vd. nota seguente). L'elemento delle spelonche presente nel verso lucreziano (*cavos montis*) era già stato richiamato, con importanti variazioni, nella descrizione delle abitazioni degli «aurei trogloditi» in 6, 2-3 (ripreso l'espressione «aurei trogloditi» da Bellandi 1991-2003, 69; sul complesso rapporto tra Lucrezio e il prologo della satira 6 cf. Bellandi 1991-2003, 57 ss.). Il senso di distanza temporale rispetto a questo passato remoto della civiltà è veicolato dal solenne aggettivo *vetustus* e dal sostantivo *proavus*, che è usato da G. anche nella *laus temporis acti* di 3, 312-314 *felices proavorum atavos, felicia dicas / saecula quae quondam sub regibus atque tribunis / viderunt uno contentam carcere Romam*, dove il passato degli antenati della età monarchica e della prima repubblica è migliore del presente, sebbene non del tutto incorrotto (cf. Manzella 2011, 410-411; vd nota ad 166-167). Anche se lo sguardo ora si spinge ancora più indietro, alla fase appena successiva a quella in cui i primitivi abitavano nei boschi, non si riesce a risalire veramente a un tempo di primigenia innocenza (si vedano i vv. 155-158 e cf. *ad* 147-158).

153 aedificare domos:

dopo l'abbandono dei boschi, la costruzione di case sancisce l'inizio della vita sedentaria. Nell'incipit della satira 6, invece, le spelonche in cui dimorano gli uomini primitivi sono già

una *domus*, quindi una forma di insediamento stabile, anziché essere il riparo occasionale dei primitivi lucreziani: 6, 2-3 *cum frigida parvas / praeberet spelunca domos ignemque laremque* (vd. nota precedente). Come osserva Bellandi 2003³, 105; 1991-2003, 69-70, questa anticipazione è legata al tema centrale della satira 6, cioè il decadimento dei costumi morali e sessuali presenti rispetto a quelli del passato. Nel tempo di Saturno e della *Pudicitia* descritto in 6, 1 ss., la vita sedentaria, simboleggiata dalla casa, infatti, si associa alla presenza di un nucleo familiare a struttura monogamica e istituzionalmente definito, che in Lucrezio si trova solo dopo la fine dell'età primitiva vera e propria – caratterizzata da una vita nomade e una sessualità indiscriminata (Lucr. 5, 932; 955; 970-972; 962-965) – e segna un momento di svolta cruciale verso uno stadio più avanzato del processo di civilizzazione (Lucr. 5, 1011-1012 *inde casas postquam ac pellis ignemque pararunt, / et mulier coniuncta viro concessit in unum*). Libero dal vincolo tematico della satira 6, G. qui si riallinea alla progressione canonica per cui la costruzione di abitazioni fisse (153) è posteriore all'abbandono dei boschi, simbolo della vita disgregata e nomadica del tempo primitivo (151-152). Sulla pregnanza in Lucrezio della menzione delle case, emblema della fine di una vita errabonda a favore di una stanziale, accanto all'uso del fuoco e delle pelli, i tre elementi che produrranno un decisivo “ammorbidimento” della natura umana e una perdita della primitiva durezza cf. Campbell 2003, 262; 269-270, con bibliografia, e vd. *ad* 131-132.

153-154 laribus coniungere nostris / tectum aliud:

L'unione delle case indica la formazione delle prime città: cf. Cic. *Sest.* 91 *tum domicilia coniuncta, quas urbis dicimus, invento et divino iure et humano moenibus saepserunt* (nel contesto cit. *ad* 151; per le mura cf. *ad* 157-158). In Lucrezio la fondazione delle città avviene contestualmente alla trattazione sulle prime forme monarchiche: 5, 1108-1109 *condere coeperunt urbis arcemque locare / praesidium reges ipsi sibi perfugiumque*. Oltre a essere una metonimia comune per indicare la casa (cf. 3, 110; 8, 14; 14, 20; come qui al plurale in 6, O, 7), il termine *lar* consente di alludere alla presenza della dimensione religiosa. I *Lares familiares* erano le divinità protettrici della casa e della *familia* che vi abita, e il loro culto era profondamente radicato nella religione tradizionale di Roma. Il riferimento a questa sfera sacrale, specificamente attraverso una pratica religiosa autenticamente romana, implica surrettiziamente anche una morale ancora incorrotta, in particolare, dagli odiati culti stranieri (ma cf. *ad* 147-158). Nell'incipit della satira 6 l'elemento della religione era attribuito già alla famiglia dei primordi proprio grazie alla presenza simbolica del *lar* nella spelunca: 6, 3 (cit. alla nota precedente; Bellandi 2003³, 105;

1991-2003, 70). Sul culto dei *Lares* a Roma Dumézil 1974²-2017⁵, 301-304; utili trattazioni sintetiche, a partire da G. e con ampia bibliografia, in Dimatteo 2014, 137 e Bellandi 2021, 265-266; sui *Lares Compitales* cf. *ad* 42. Il nesso tra la solidarietà umana (l'unione delle case nasce sempre dall'impulso del *mutuus adfectus*: cf. *ad* 149-150) e la sfera sacrale era già stato istituito dal riferimento al culto di Cerere, dea civilizzatrice, ai vv. 140-142 (cf. nota *ad loc.*).

154-155 tutos vicino limine somnos / ut conlata daret fiducia:

con una proposizione finale ci si sofferma sui vantaggi derivati dall'unione delle case. Il nesso *conlata fiducia* (lett. 'la fiducia messa insieme') probabilmente va inteso come 'la sicurezza che nasce dal fatto di essersi uniti insieme'. Così interpreta Duff 1898, 448, secondo il quale il sintagma equivale per enallage a *collatorum fiducia* e intende «'confidence born of union'» (ma vd. già Friedländer 1895, 591). Per *fiducia* = 'sicurezza' cf. OLD², s.v. *fiducia*, § 2. Secondo il principio per cui "l'unione fa la forza", il senso complessivo è che gli uomini possono riposare serenamente nella consapevolezza di avere un vicino che può venire in aiuto in caso di necessità. Si noti in *conlata* la ripetizione del prefisso *con-*, già presente in *coniungere* del v. 153, che sottolinea l'idea della comunità. Al contrario, nella vicenda dei villaggi confinanti di Ombi e Tentira il loro rapporto di vicinato non emerge come un fattore coesivo, ma, anzi, divisivo (cf. *ad* 33-35). Questa è una delle dimostrazioni del loro primitivismo culturale: mentre prima era evidenziato dal riferimento intertestuale all'infrazione del patto di non aggressione reciproca tra vicini di Lucr. 5, 1019-1020 (cf. *ad* 33), ora viene messa in risalto dalla contrapposizione esplicita con questa concezione virtuosa dei vicini come garanzia di sicurezza. Sulla visione ottimistica della vita sociale in questi versi cf. Bellandi 1991-2003, 83 n. 197.

tutos... somnos:

il particolare dei sonni tranquilli, come specifica acquisizione del passaggio da una vita isolata a una aggregata, allude per contrasto alle notti insicure dei primitivi lucreziani, il cui riposo era costantemente insidiato dalla minaccia degli attacchi delle fiere: Lucr. 5, 982-983 *sed magis illud erat curae, quod saecla ferarum / infestam miseris faciebant saepe quietem*. Alla lotta tra i primi uomini e le belve feroci G. aveva già accennato anche nel proemio della satira 6 (v. 6 *vicinarum... ferarum*), introducendo nell'età di Saturno un fattore di pericolo che nega uno dei *topoi* dell'età dell'oro, ovvero l'armonia tra il mondo umano e il mondo animale (Belliandi 2003³, 106; 1991-2003, 71-72). Il riferimento alla possibilità di dormire senza preoccupazioni

come conquista del processo di civilizzazione, però, richiama in modo surrettizio e paradossale anche quello che è l'esito degenerato della vita associata stessa, ossia la guerra civile. L'immagine opposta del sonno turbato perché interrotto dalle trombe di guerra (richiamate da G. al v. 157) è uno dei *topoi* degli scontri civili, che si caratterizzano notoriamente come un ritorno a una forma di inciviltà: cf. Tib. 1, 1, 4 *Martia... somnos classica pulsa fugent*; Lucan. 4, 395 *certos... rumpunt classica somnos*.

limine:

a sostegno della variante *limite* di P e A, Nisbet 1988-1995, 257 adduce Verg. *ecl.* 1, 53 *vicino ab limite saepes*. La ripresa virgiliana sarebbe però una semplice reminiscenza verbale, senza appigli nel contesto: in Verg. *ecl.* 1, 55 si parla del sonno, conciliato dal ronzio delle api nella siepe del v. 53, ma non ha nulla a che vedere con l'elemento puramente descrittivo del *limes*. Soprattutto, poi, la menzione appena precedente delle case (*domos*) e ora del focolare (*laribus*) e del tetto (*tectum*) – entrambe metonimie per la casa – rende perfettamente congrua l'aggiunta del particolare della soglia (*limen*), punto di accesso della casa e altra metonimia frequente per la casa stessa (*OLD*², s.v. *limen*, § 2c). In relazione al tema dell'unione tra case vicine risulta, invece, decisamente poco convincente e, in fondo, inadeguato un riferimento al confine tra le proprietà (*limes*).

155-156 proteggere armis / lapsum aut ingenti nutantem volnere civem:

attraverso la descrizione della protezione garantita dalla collettività al singolo in difficoltà si introduce l'elemento della guerra. È evidente che il pericolo a cui si deve fare fronte comune non è costituito solo dalle fiere (cf. *ad* 154-155), ma anche dagli attacchi degli altri uomini (sulla contraddizione con la supposta bontà originaria del genere umano cf. *ad* 147-158). Il contesto bellico presupposto nell'immagine della difesa del *civis* emerge sia dalle scelte lessicali sia dalla ripresa del *topos* epico-storiografico del guerriero caduto o ferito che viene soccorso dai compagni e protetto con le armi, in genere difensive, come lo scudo, ma anche con armi di controffensiva oppure semplicemente facendo scudo con il corpo. Nell'epica è un *topos* diffuso da Omero in poi: (e.g.) *Il.* 8, 330-334; 11, 456-488; Verg. *Aen.* 10, 338-339; 800-802 *dum genitor nati parma protectus abiret, / telaque coniciunt proturbantque eminus hostem / missilibus*; 11, 670-674; Ov. *met.* 8, 360-361; Sil. 7, 706-710, spec. 709-710 *clipeoque paventem / protegit* (cf. Hollis 1970, 81; Harrison 1991, 161). Nella storiografia cf. (e.g.) Caes. *Gall.* 5, 44, 6; Liv. 21, 46, 9 *equitatus consulem [sc. vulneratum]... non armis modo sed etiam corporibus suis protegens*;

Curt. 8, 1, 24 (vd. *TbIL* X.2, 2257, 11-31). L'uso del termine *civis*, però, mette in primo piano il suo statuto di cittadino, inserito in una compagine sociale ben definita e preposta alla difesa dei singoli membri che la compongono. Continua a essere in rilievo, inoltre, il principio assistenzialista del v. 150, dato che la guerra è osservata nel momento in cui si difende uno del proprio schieramento, piuttosto che nel suo aspetto offensivo verso i nemici (cf. *ad* 147-158). Il sostrato epico dei versi si riflette anche nelle scelte lessicali. Il nesso *ingens vulnus* risale a Verg. *Aen.* 10, 842 = 12, 640 *ingentem atque ingenti vulnere victum* ed è ripreso poi in Ov. *met.* 13, 537; *Ilias lat.* 748; 811; Stat. *Theb.* 9, 270; inoltre, Sen. *Tro.* 1157. L'espressione *protegere armis* in clausola, invece, ha come precedente Ov. *met.* 8, 394 *ipsa suis licet hunc Latonia protegat armis* (imitato in *Ilias lat.* 821); in poesia si trova anche in Ov. *fast.* 5, 587-588 e, sempre a fine esametro, in Sil. 12, 263 (ma qui con valore sintattico diverso: 'proteggere dalle armi'). Il participio *lapsus*, infine, è usato nell'epica per il guerriero – in genere in punto di morte – caduto a terra, p. es. da cavallo (e.g. Verg. *Aen.* 12, 364) o in un inseguimento (e.g. Verg. *Aen.* 10, 540; 12, 356; più in generale, sul verbo cf. Horsfall 2003, 375; *TbIL* VII.2, 782, 39-783, 6). Nello specifico, l'uso di *labor* qui serve a instaurare un richiamo esplicito alla conclusione della battaglia egiziana, dove nessuno va in aiuto al malcapitato combattente che cade, viene catturato dai nemici e poi viene divorato (cf. *ad* 77-78 *labitur hic quidam... / capiturque*). L'evidente contrasto aggiunge un altro tassello alla costruzione dell'inciviltà degli Egiziani, apparentemente ignoranti o incuranti anche di questa basilare forma di soccorso reciproco, interna ai membri di uno stesso schieramento (cf. *ad* 51-76; 149-150).

157 communi dare signa tuba:

altro richiamo per contrapposizione alla situazione egiziana: il riferimento alla *communis tuba*, che dà alla collettività il segnale d'allarme in caso di attacco, richiama la *tuba rixae* all'inizio dello scontro tra Ombiti e Tentiresi (cf. *ad* 52). In quel caso la metaforica *tuba rixae* era costituita dagli insulti ingiuriosi lanciati dai due schieramenti e sanciva l'inizio dell'assalto offensivo tra le due parti. Sulla funzione della *tuba* in battaglia e, specialmente, nell'epica cf. *ad* 52.

157-158 defendier isdem / turribus atque una portarum clave teneri:

conclude la sezione sul processo di civilizzazione la descrizione dell'apparato difensivo costruito a tutela della città. Come già *communi* (cf. nota precedente), *isdem* e *una* portano l'attenzione al raggiungimento del processo di unificazione tra gli uomini. Per l'elemento

della cinta muraria, vista qui nelle sue componenti strutturali delle torri e delle porte, all'interno di descrizioni del processo di civilizzazione cf. Cic. *Sest.* 91 (cit. *ad* 153-154); *de orat.* 1, 36 *initio genus hominum in montibus ac silvis dissipatum... se oppidis moenibusque saepsisse*; Hor. *sat.* 1, 3, 105 *oppida coeperunt munire*. Oltre alle mura, la presenza della chiave e l'uso del verbo *teneo* (qui nel senso di 'custodito', 'contenuto' in un luogo: cf. *OLD*², s.v. *teneo*, § 18) evidenziano che la vita associata si realizza all'interno di una comunità chiusa, che prevede l'esclusione di chi non ne fa parte. È presupposto, quindi, il tema della divisione dei territori: in particolare, si veda la sua presenza, in associazione all'elemento specifico delle torri, in Lucr. 5, 1440-1441 *iam validis saepti debebant turribus aevom, / et divisa colebatur discretaque tellus*; inoltre, 1110 *et pecus atque agros divisere*.-Sulle torri come punto nevralgico per la difesa delle mura in caso di attacco cf. (e.g.) Caes. *civ.* 2, 11, 3; Liv. 44, 31, 7; Sil. 12, 162-166; 555-557. Avere le chiavi delle porte di una città, inoltre, significava assumerne il controllo militare: cf. e.g. Liv. 24, 37, 8; 27, 24, 8; 43, 22, 6 *claves portarum custodiamque murorum suae ex templo potestatis fecit*.

defendier:

forma arcaica dell'infinito presente passivo (= *defendi*). È attestata anche in Verg. *Aen.* 8, 493. L'uso di questo arcaismo, più che essere «appropriato a un resoconto dei tempi preistorici» (Courtney 2013², 540), sembra essere un'ulteriore spia del sostrato lucreziano del passo, dato che gli inf. in *-ier* sono particolarmente frequenti nel *De rerum natura* (cf. Bailey 1986, 84-85). Come accade spesso, può essere anche dovuto semplicemente a necessità metriche. Con poche eccezioni, si trova quasi sempre al quinto piede: sull'utilizzo della desinenza verbale *-ier* in poesia cf. *HS*, 404; Brink 1982, 424-426, con disamina delle attestazioni e bibliografia precedente. Gli arcaismi in G. sono estremamente rari: *duellus* in 1, 169 e *induperator* in 4, 29 e 10, 138 (cf. Stramaglia 2008, 114; Santorelli 2014, 73; Campana 2004, 193).

159-164:

rispetto alla sezione precedente, in cui il confronto degli uomini con gli animali era andato a vantaggio degli uomini (cf. *ad* 142-147; 147-158), adesso si sancisce la superiorità degli animali. Il ruolo degli esseri umani come termine di paragone viene esplicitato ai vv. 165-171. Viene proposto il *topos* diffuso secondo il quale gli esseri umani sono peggiori degli animali, perché l'uomo è la principale fonte di pericolo per i suoi simili. Nel regno animale gli esemplari di una stessa specie – anche di quelle più feroci – convivono pacificamente tra

loro, senza attaccarsi a vicenda (ma cf. *ad* 160-164). Gli uomini, al contrario, commettono terribili crimini e ingaggiano atroci guerre gli uni contro gli altri (emblematiche le lotte civili) e, come è emerso dal caso degli Egiziani, al giorno d'oggi arrivano persino a divorarsi reciprocamente (cf. *ad* 165-171). La ferocia degli esseri umani, inoltre, è ancora più mostruosa perché solo loro hanno ricevuto in dono la ragione e il senso di compassione, che li dovrebbe rendere superiori a tutti gli altri esseri viventi (cf. *ad* 142-147; 147-158). Dal momento che la satira aveva preannunciato di mostrare la *feritas* dell'età contemporanea, qui si esprime senza mezzi termini che la ferocia degli uomini è “più feroce” persino di quella delle fiere (cf. Schmitz 2000, 42).

In poesia il *topos* secondo cui gli uomini possono essere peggiori delle belve si trova anche in Hor. *epod.* 7, 11-12 *neque hic lupis mos nec fuit leonibus / umquam nisi in dispar feris* (a proposito delle guerre civili). Il motivo è ricorrente specialmente in ambito moralistico e declamatorio: cf. Sen. *contr.* 2, 1, 10; Plin. *nat.* 7, 5 (cit. *ad* 159); Sen. *clem.* 1, 26, 4 e, soprattutto, *dial.* 4, 8, 3 *illae [sc. ferae] inter se placidae sunt morsuque similium abstinent, hi [sc. homines] mutua laceratione satiantur*; *epist.* 95, 31 *non pudet homines, mitissimum genus, gaudere sanguine alterno et bella gerere gerendaque liberis tradere, cum inter se etiam mutis ac feris pax sit* (per l'uso dell'agg. *mutus* sostantivato cf. *ad* 143; sull'importanza dell'*epist.* 95 per le idee sviluppate nella seconda metà della satira cf. *ad* 142; 149-150). La matrice declamatoria anche di questo passo è evidente alla luce della specifica declinazione che il *topos* riceve nelle trattazioni sul cannibalismo: cf. Val. Max. 7, 6, *ext.* 3 *cum omne serpentum ac ferarum genus comparatione sui titulo feritatis superarit* (a proposito dell'antropofagia dei Calagurritani: vd. *ad* 99-103); [Quint.] *decl. mai.* 12, 26, 7-27, 2 *hoc non immanes ferae faciunt, et quamvis sensu careant muta animalia, pleraque tamen innocentibus cibis vescuntur, utique quae consuerunt inter homines. etiam si qua alienis membris inprimunt dentem, mutuo tamen laniatu abstinent, nec est ulla supra terras adeo rabiosa belua, cui non imago sua sancta sit. nos, quibus divina providentia mitiores cibos concessit, quibus sociare populos, mutuo gaudere comitatu, sidera oculis animisque cernere datum est, busta nos fecimus* (cf. *ad* 147-158). Sul motivo, con ulteriori passi, cf. Stramaglia 2002, 190-192 (in part. per il suo uso nelle declamazioni); Watson 2003, 278; Beagon 2005, 115-116. Entro questa cornice stereotipata l'elemento di peculiarità si rintraccia nella terminologia impiegata per descrivere la convivenza non conflittuale tra animali della stessa specie. G., infatti, la connota attraverso due concetti chiave dell'ideologia imperiale, la *concordia* e la *pax* (cf. Noreña 2011, 127-135; Uden 2014, 215), suggerendo così una sarcastica critica all'ideologia stessa (vd. introduzione § 4).

159 sed iam:

comune segnale di passaggio a una nuova sezione argomentativa della satira (cf. *ad* 38; 51; 87), *sed* qui mantiene il suo valore avversativo: alla superiorità degli uomini sugli animali si contrappone quella degli animali sugli uomini. L'opposizione si sviluppa anche su un asse diacronico: mentre in passato (147-148 *mundi / principio*) gli uomini, spinti da *mutuus adfectus*, avevano formato comunità civili coese e votate alla protezione reciproca, ormai (*iam*) sono gli animali, anche i più infidi, a dimostrare di saper convivere in maggiore concordia. Diversamente dalla precedente (e problematica) visione positiva della storia della civilizzazione (cf. *ad* 147-158), l'incipitario *sed iam* reimposta il discorso entro la consueta concezione giovenaliana della degenerazione dei valori dal passato al presente, imperniato sul motivo dell'*olim* vs. *nunc* (su cui cf. *ad* 69-71; più evidente ancora ai vv. 165-171: cf. nota *ad loc.*).

serpentum maior concordia:

nel *topos* della superiorità degli animali sugli uomini l'elemento della convivenza pacifica tra le bestie è sviluppato in part. da Plin. *nat.* 7, 5 *denique cetera animantia in suo genere probe degunt. congregari videmus et stare contra dissimilia: leonum feritas inter se non dimicat, serpentium morsus non petit serpentes, ne maris quidem beluae ac pisces nisi in diversa genera saeviunt. at Hercule homini plurima ex homine sunt mala* (cf. *ad* 159-164); i serpenti sono menzionati anche in Val. Max. 7, 6, *ext.* 3. Per le sue implicazioni (su cui cf. *ad* 159-164; introduzione § 4), è rilevante l'applicazione al regno animale del termine *concordia*: la *concordia*, strettamente associata alla *pax* (cf. *ad* 163-164), è un concetto politico che dall'ideologia repubblicana (la *concordia ordinum* ciceroniana: Hellegouarc'h 1963, 125-127) passa, in parte risemantizzandosi, a quella imperiale. Promuove programmaticamente l'assenza di conflitti all'interno della casa del principe, dello stato e dei rapporti tra l'imperatore e le istituzioni politiche e militari, da cui dipende e di cui beneficia la stabilità e la prosperità dell'impero nel suo complesso (Noreña 2011, 131-135). Per l'adozione di questo ideale in età imperiale è emblematica la restaurazione da parte di Tiberio del tempio della Concordia tra il Foro e il Campidoglio, riconsacrato come tempio della Concordia Augusta (cf. e.g. Ov. *fast.* 1, 637-650, con Green 2004, 290-293; Cucchiarelli 2016, 91-94 e n. 65 per ulteriore bibliografia). La centralità del concetto nell'azione di governo di Adriano è attestata dalle emissioni monetali, tra le quali uno dei tipi più frequenti è quello con la personificazione della concordia (Levi 1993, 50-51). Alla divinizzazione della concordia e, con ogni probabilità, proprio al suo tempio al centro di Roma fa riferimento G.

in 1, 112-116 *quandoquidem inter nos sanctissima divitiarum / maiestas, etsi funesta Pecunia templo / nondum habitat, nullas Nummorum ereximus aras, / ut colitur Pax atque Fides, Victoria, Virtus / ... Concordia* (sul problematico v. 116 e sul tempio della Concordia a Roma, a partire dalle satire di G., vd. Cucchiarelli 2016, 85-100). Come concetto politico, inoltre, viene trivializzato in 2, 47 *magna inter molles concordia* (con Braund 1996, 132).

159-160 parcit / cognatis maculis similis fera:

sono state date due interpretazioni della frase: (1.) ‘una fiera della stessa specie risparmia un manto maculato affine al suo’ (Duff 1898, 448; Courtney 2013², 540); (2.) ‘una fiera, simile nelle macchie, risparmia i suoi consanguinei’ (Friedländer 1895, 592; Braund 2004). La seconda è più debole per tre ragioni: (1.) il senso richiederebbe di intendere *maculis* come un abl. di limitazione retto da *similis*, costruzione che entra in conflitto con il più consueto *similis* + dat. = ‘simile a’; (2.) si romperebbe l’equilibrio della sequenza agg. + sost. e agg. + sost., nettamente scandita a metà dalla cesura semiquinaria; (3.) sarebbe l’unico caso in questi versi in cui un membro della coppia di termini con cui si indicano i vari animali è al plurale (*cognatis*). In tutti gli altri, infatti, si contrappone sempre una singola fiera a un’altra singola fiera; diverso l’ultimo caso, dove il plurale *ursis* è determinato dalla costruzione impersonale *inter se convenit*, ma – proprio in virtù di questa sequenza – è anch’esso probabilmente riferito a non più di due animali. Seguendo la prima e più probabile interpretazione, il termine *maculae*, le macchie del pelo, indica per metonimia un animale dal manto maculato. *Cognatus* e *similis* sono tra loro sovrabbondanti (*similis fera ≈ cognata fera*), ma accentuano l’appartenenza dell’una e dell’altra bestia alla stessa specie.

160-164:

leoni, cinghiali, tigri e orsi si trovano raggruppati anche in Verg. *georg.* 3, 245-248, dove però la loro ferocia, esacerbata nella stagione degli amori, si esercita proprio contro esemplari della stessa razza nella competizione per l’accoppiamento (sull’importanza delle *Georgiche* per il passo successivo cf. *ad* 165-166). L’idea dell’affermazione del maschio più forte su quello più debole nella lotta per l’accoppiamento si trova anche in Hor. *sat.* 1, 3, 109-110 *quos venerem incertam rapiantis more ferarum / viribus editior caedebat ut in grege taurus*. Per allinearsi al *topos* dell’armonia del regno animale – funzionale all’argomentazione contro gli uomini (cf. *ad* 159-164) –, questa dinamica di prevaricazione qui viene accantonata e viene portato avanti solo l’aspetto della concordia. Dal punto di vista stilistico, l’appartenenza delle varie fiere alla

stessa specie è messa in risalto dall'uso insistente del poliptoto: *leoni ~ leo; aper ~ aprī; tigris ~ tigrīde*.

160-162:

due interrogative retoriche presentano due esempi di abdicazione alla legge del più forte tra gli animali di una stessa specie (160-162). I comparativi di maggioranza *fortior* (161) e *maioris* (162), attribuito il primo del leone e il secondo del cinghiale, indicano il principio del predominio dell'animale più possente, per forza o per stazza, sul più debole. Sebbene sia una delle più comuni leggi di natura, nemmeno le fiere più aggressive si rivolgerebbero contro un proprio simile. La particolare crudeltà di questo tipo di attacco è enfatizzata dalle espressioni icastiche *eripuit vitam* (161; il nesso in poesia solo in Ov. *fast.* 2, 807; Sen. *Phoen.* 152; Sil. 4, 395; cf. *ThLL* V.2, 790, 74-79) ed *expiravit ...dentibus* (162; il verbo è *hapax* in G.; nel senso di 'spirare', 'morire' cf. *ThLL* V.2, 1902, 75-23). L'attenzione va alle zanne del cinghiale, elemento caratterizzante della ferocia dell'animale (cf. e.g. Hom. *Il.* 9, 539; Ov. *epist.* 4, 104).

163-164 Indica tigris agit rabida cum tigrīde pacem / perpetuam, saevis inter se convenit ursis:

dopo le due interrogative, due proposizioni affermative propongono due casi di obbedienza al principio di non aggressione reciproca tra animali della stessa razza (163-164). Gli aggettivi *rabida* (163) e *saevis* (164), che denotano la naturale ferocia rispettivamente di tigri e orsi, esaltano per contrapposizione la pacifica convivenza che, nonostante la loro innata aggressività, questi animali mantengono tra loro (*agit... pacem / perpetuam*, 164 *inter se convenit*).

pacem / perpetuam:

nesso impegnativo e con precise implicazioni relative al potere imperiale (cf. *ad* 159-164; introduzione § 4): è ripreso da Ov. *fast.* 4, 407-408 *pax Ceres laeta est; et vos orate, coloni, / perpetuam pacem pacificumque ducem* (con Fantham 1998, 171-172), dove è presente il collegamento tra assenza della guerra e pratica dell'agricoltura, sfruttato anche da G. nei vv. 166-168 (cf. *ad loc.*). In poesia il sintagma, con analogo riferimento all'ideologia augustea, si trova poi in Calp. Sic. *ecl.* 4, 85; con senso diverso in Manil. 3, 309. In prosa si vedano le occorrenze raccolte da Oakley 1998, 536, *ad* Liv. 8, 13, 13, a cui si aggiungono tre attestazioni in Cicerone (*Cat.* 3, 29; *prov.* 30, 7; *Phil.* 7, 25). Sulla *pax* nell'ideologia del principato cf. Noreña 2011, 127-132, in part. 132 n. 105 e 133 n. 112 per l'associazione tra i concetti di *pax*

e *concordia* (vd. *ad* 159). Nelle monete di età adrianea si connette principalmente con la politica di astensione dalle guerre di conquista e dei benefici materiali che ne derivano (Levi 1993, 55).

165-171:

viene mostrato quanto gli uomini siano peggiori degli animali (cf. *ad* 159-164). Per gli esseri umani non basta più uccidersi a vicenda con la spada (165-166): oramai sono arrivati a divorarsi tra loro (169-171). Il riferimento specifico alla forgiatura della spada ha un'importante valenza simbolica perché richiama il paradigma del mito delle età o, nel caso di G., la concezione della decadenza da un passato "aureo" a un presente "peggiore", secondo quella parabola di inesorabile declino morale ossessivamente riproposta nelle satire (sulla funzione e le formulazioni del mito delle età in G. cf. Bellandi 1991-2003, 57-93). L'introduzione della spada appartiene tradizionalmente all'età del ferro o, laddove non ci si attenga a una scansione rigorosa delle generazioni, è uno dei principali segnali del passaggio da un'età "aurea" a una "peggiore" (cf. *ad* 165-166; 165). Dal momento che il delitto con la spada, spartiacque nel processo di degenerazione, è stato superato per nefandezza da quello degli Egiziani, G. qui sta nuovamente insistendo sull'idea che il genere umano sia arrivato a un nuovo precipizio verso un'età peggiore di tutte le precedenti (cf. introduzione § 4). Lo stesso concetto, in forma più implicita, era già stato avanzato a proposito del sacrificio e attraverso l'oggetto simbolo del coltello ai vv. 118-119 (vd. nota *ad loc.*).

165-166 *ast homini ferrum letale incude nefanda / produxisse parum est:*

a inizio verso *ast homini* marca la contrapposizione rispetto ai versi precedenti: dagli animali il discorso si focalizza nuovamente sugli uomini. Su *ast*, qui eccezionalmente davanti a sostantivo, cf. *ad* 78. Il nesso *ferrum letale* ha valore metonimico e indica la spada (cf. nota seguente), come mostra la menzione dell'incudine e, soprattutto, il confronto con la successiva evocazione di un tempo in cui i fabbri erano soliti realizzare con il metallo solo utensili agricoli e non esistevano le armi (cf. *ad* 166-168). Non viene fatto un riferimento generico alla scoperta del ferro, ma al suo impiego scellerato. I versi, in part. con l'accostamento della spada e dell'incudine, si pongono nel solco di Verg. *georg.* 2, 536-540 *ante etiam sceptrum Dictaei regis et ante / impia quam caesis gens est epulata iuuenis, / aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat; / necdum etiam audierant inflari classica, necdum / impositos duris crepitare incudibus ensis* (sul modello di Arat. *Phaen.* 129-134, ma con importanti variazioni cf. Bellandi

2004, 32-37). L'influsso virgiliano emerge anche dalla seguente menzione degli strumenti agricoli e della fatica legata al lavoro ai vv. 166-168 (cf. *ad loc.*). Come si osserva in Verg. *georg.* 2, 536-540, la forgiatura della spada, con l'introduzione della guerra, segna la fine di un passato aureo e simboleggia un tempo moralmente degenerato (su questa valenza simbolica in relazione al mito delle età cf. Bellandi 2004 e i passi cit. *ad* 165). L'incudine, *nefanda* perché adoperata per la finalità empia di fabbricare le armi, è un altro oggetto simbolo della guerra: Verg. *Aen.* 7, 629-630 *quinque adeo magnae positus incudibus urbes / tela novant* (per il contesto cf. *ad* 166-168); Hor. *carm.* 1, 35, 38-40 *o utinam nova / incude diffingas retusum in / Massagetis Arabasque ferrum* (nel passaggio dalle guerre civili alle guerre esterne: Nisbet-Hubbard 1970, 400).

165 ferrum letale:

letalis è agg. poetico di stile elevato, in part. epico, e *hapax* sia in G. che in Mart. (7, 37, 4, con Galán Vioque 2002, 253-254; *TbIL* VII.2, 1183, 53-55). Spesso detto di armi (e.g. Verg. *Aen.* 4, 73; Ov. *met.* 13, 392; Lucan. 3, 676), qui è attribuito della spada, indicata per metonimia da *ferrum* (cf. nota precedente e *ad* 73). La metonimia, di tono sostenuto, porta l'attenzione al metallo simbolo dell'età in cui – secondo un filone della tradizione – per la prima volta fu inventata la spada e fu introdotta la guerra: cf. Cic. *Arat.* 18 Soubiran *ferrea tum vero proles exorta repentest / ausaque funestum primast fabricarier ense*; Ov. *met.* 1, 127 *de duro est ultima ferrum [sc. aetas]*; 141-143 *iamque nocens ferrum... / prodierat, prodit bellum, quod... / sanguineaue manu crepitantia concutit arma*. Al contrario, la sua assenza è una caratteristica dell'età dell'oro (Ov. *met.* 1, 99 *non ensis erat*) e di quella di Saturno (Tib. 1, 3, 47-48, cit. *ad* 166; Verg. *georg.* 2, 539-540, cit. alla nota precedente). Cf., inoltre, Tib. 1, 10, 1-10. La costruzione frequente di *letalis* con il dat. consente di dare una duplice interpretazione sintattica di *homini*. Il sostantivo è retto in prima istanza da *parum est*: dopo la sezione sugli animali, infatti, è necessario esplicitare il nuovo soggetto logico del periodo (vd. nota seguente). In seconda battuta, però, può essere collegato anche all'aggettivo. In questa sovrapposizione il senso potrebbe essere che 'non basta all'uomo aver prodotto la spada letale (per l'uomo stesso)?'.

166 produxisse parum est:

parum est + inf. = 'è poco', 'non basta' (*TbIL* X.1, 574, 44-56; *OLD*², s.v. *parum*, § 2a). Regge il dat. *homini*: cf. (e.g.) Sall. *Iug.* 31, 22 *illis... parum est impune male fecisse*; Ov. *epist.* 9, 47 *haec mihi ferre parum*; *met.* 5, 666 *vobis / supplicium meruisse parum est*. Ha forza sarcastica, frequente nelle

occorrenze dell'espressione cf. Barchiesi 1992, 210, *ad Ov. epist.* 3, 25. *Produco* qui può essere analogo all'uso del semplice *duco* in riferimento alla lavorazione del metallo e alla fabbricazione delle armi, quindi 'plasmare, dare forma a' (Courtney 2013², 540): cf. Lucr. 5, 1264-1266 *et prorsum quamvis in acuta ac tenuia posse / mucronum duci fastigia procedendo, / ut sibi tela parent silvasque ut caedere possint*; Tib. 1, 3, 47-48 *nec ensem / inmiti saevus duxerat arte faber*; Verg. *Aen.* 7, 633-634 *alii thoracas aënos / aut levis ocreas lento ducunt argento* (con Serv. *ad loc.*: *id est extendunt*; cf. *ad* 168 *gladios extendere*). Su questa accezione di *duco* vd. Horsfall 2000, 410; 2013, 581; *ThLL* V.1, 2148, 64-2149, 14; *OLD*², s.v. *duco*, § 23c. Nelle satire di G. cf. 7, 237-238 *exigite ut mores teneros ceu pollice ducat, / ut si quis cera voltum facit* ('esigete pure che modelli i caratteri ancora teneri come con il pollice, come quando uno fa un volto con la cera': trad. Stramaglia). Duff 1898, 448 e Godwin 2020, 356 lo intendono come equivalente di *procudo* (così anche *ThLL* X.2, 1640, 46-48; Achaintre 1810 stampava *procludisse*). Forse, però, è preferibile mantenere il significato più generico di 'produrre', 'portare alla luce' (*OLD*², s.v. *produco*, § 5), che richiami l'uso di *produco* al v. 32 (cf. *ad* 31-32; 32): la ferocia dell'età contemporanea ha prodotto qualcosa di molto peggiore della (produzione della) spada (cf. *ad* 165-171).

166-168:

si richiama un tempo in cui i fabbri usavano solo costruire gli attrezzi per lavorare i campi e non sapevano forgiare le spade. Il *cum* ha valore concessivo: ora l'arte dei fabbri ha preso una deriva nefasta, benché in un'età più innocente e alle origini della metallurgia (168 *primi...fabri*) questa fosse indirizzata solo verso scopi pacifici. La colpa, quindi, non è del metallo o delle tecniche in sé, ma dell'impiego degenerato che l'uomo ne ha fatto. Questa succinta descrizione rafforza il legame con Virgilio e con la concezione di un inesorabile declino morale (cf. *ad* 165-166). L'elencazione degli attrezzi agricoli in opposizione simbolica alle armi e, più specificamente, l'abbandono o la conversione dei primi nelle seconde attraverso la fusione del metallo è un motivo poetico che segnala il passaggio deterioro dalla pace alla guerra (spesso civile) e, più in generale, da un passato "aureo" a un presente degenerato. In particolare si veda la descrizione dell'Ausonia, prima pacifica, che si prepara alla guerra in Verg. *Aen.* 7, 635-636 *vomeris huc et falcis honos, huc omnis aratri / cessit amor; recoquunt patrios fornacibus ensis* (con Horsfall 2000, 410-411; cf. *ad* 165-166); inoltre, *georg.* 1, 493-497; 505-508 *tot bella per orbem, / tam multae scelerum facies, non ullus aratro / dignus honos, squalent abductis arua colonis, / et curvae rigidum falces conflantur in ensem* (strettamente connesso con Verg. *georg.* 2, 536-

540, cit. *ad* 165-166: cf. Gale 2000, 19; 41 n. 69); Ov. *fast.* 1, 697-700 *bella diu tenere viros: erat aptior ensis / vomere, cedebat taurus arator equo; / sarcula cessabant, versique in pila ligones, / factaque de rastris pondere cassis erat.* Al contrario, l'immagine opposta prevede che in tempo di pace risplendano gli attrezzi per il lavoro dei campi e siano arrugginite le armi: cf. (*e.g.*) Tib. 1, 10, 49-50 (con Maltby 2002, 352-353); Ov. *fast.* 4, 925-930. Sul *topos* vd. Green 2004, 317-318. G. dispone su un asse diacronico la contrapposizione tra la lavorazione del metallo per creare i pacifici strumenti agricoli e quella per forgiare gli strumenti bellici: cf. Plin. *nat.* 34, 138-139 *proxime indicari debent metalla ferri. optumo pessimoque vitae instrumento est, siquidem hoc tellurem scindimus, arbores serimus, arbusta tondemus... sed eodem ad bella, caedes, latrocinia [...] quam ob rem culpa eius non naturae fiat accepta. aliquot experimentis probatum est posse innocens esse ferrum. in foedere, quod expulsis regibus populo Romano dedit Porsina, nominatim comprehensum invenimus, ne ferro nisi in agri cultu uteretur.* I due usi sono intrecciati in Lucr. 5, 1289-1296. Cf. Godwin 2020, 356.

166-167 rastra et sarcula... / marris ac vomere:

il sarchiello, la marra e l'aratro, a cui si aggiunge ora il rastrello, erano già stati enumerati in 3, 309-311 *qua fornace graves, qua non include catenae? / maximus in vinclis ferri modus, ut timeas ne / vomer deficiat, ne marra et sarcula desint,* dove anticipano una *laus temporis acti* sulla Roma dell'età monarchica e della prima repubblica (3, 312-314, cit. *ad* 151-152). Si noti anche nella satira 3 l'analoga alternanza indifferenziata tra termini al singolare e al plurale e la presenza del modello di Verg. *georg.* 1, 505-508; *Aen.* 7, 635-636 (Manzella 2011, 409-410). Sulla funzione di marra e sarchiello, due tipi di zappa, cf. White 1967, 40-47; Manzella 2011, 410; su quella del *rastrum* cf. White 1967, 52-56. Il sostantivo *rastrum*, solo qui in G., è usato nella forma neutra del pl., meno comune di quella al maschile: in poesia anche in Ov. *met.* 14, 2; Stat. *Theb.* 3, 589 (OLD², s.v. *rastrum*). La rilevanza data agli strumenti agricoli fa sì che questo passato "aureo" ricordi quello delle origini contadine di Roma. Nelle satire di G., infatti, la menzione degli attrezzi per la lavorazione dei campi, in particolare dell'aratro, è uno degli espedienti adottati per evocare concretamente l'antica *virtus* e la morale incorrotta dell'età monarchica e della prima repubblica: cf. 2, 73-74 *vulneribus crudis populus modo victor et illud / montanum positus... vulgus aratris* (con Braund 1996, 143); 8, 245-253 (cit. *ad* 167); 11, 77-98, spec. 87-89 *cognatorum aliquis titulo ter consulis atque / castrorum imperiis et dictatoris honore / junctus ad has epulas solito maturius ibat / erectum domito referens a monte ligonem*, 14, 159-188, spec. 180-182 *Marsus dicebat et Hernicus olim / Vestinusque senex, "panem quaeremus aratro, / qui satis est mensis: laudant hoc numina ruris"*. Nel passato storico di Roma dipinto da G., però, non è affatto

assente la guerra, anzi è sottolineata l'alternanza tra l'attività agricola e quella politica e militare, come si vede nei passi cit. *supra*, a cui si aggiungano 6, 287-291 e 8, 245-253 (su questo motivo, comune della tradizione moralistica e associato ai grandi eroi repubblicani, basti ricordare l'*exemplum* di Cincinnato: cf. e.g. Ov. *fast.* 1, 207; Liv. 3, 26. 6-12; per ulteriori esempi vd. Green 2004, 104-105; Bracci 2014, 124-125). Come il lavoro dei campi (cf. *ad* 167), in G. la guerra e il *metus hostilis*, infatti, hanno la funzione fondamentale di preservare l'integrità dei costumi, che sono invece irrimediabilmente corrotti dagli ozi della pace (cf. 6, 292-293; su questo aspetto, contestualizzato nel moralismo romano, vd. Bellandi 1991-2003, 72 n. 176; 74). Considerato che la guerra è introdotta fin dalle prime fasi del processo di civilizzazione (cf. *ad* 147-158) e che l'elemento del pericolo di un "nemico" non è espunto nemmeno dall'età dell'oro del proemio della satira 6 (nella forma del timore delle fiere: cf. Bellandi 1991-2003, 71-72), nei versi la rievocazione di un tempo in cui non esisteva la spada si configura come un vagheggiamento puramente letterario.

167 coquere:

il verbo è usato per la fusione dei metalli: *ThLL* IV, 926, 82-927, 32; cf. e.g. Pers. 5, 10; Lucan. 6, 405 *immensis coxit fornacibus aera*. Avendo per complemento oggetto *rastra* e *sarcula*, in questo caso *coquo* sintetizza espressivamente il processo di fusione del metallo e la successiva fabbricazione degli attrezzi, con uno slittamento semantico dal modo di produzione al prodotto finito. Possono essere incluse, inoltre, le operazioni metallurgiche per la manutenzione degli strumenti agricoli, che, logorati dall'uso, devono essere arroventati e fatti tornare acuminati: cf. Verg. *georg.* 1, 261-262 *durum procudit arator / vomeris obtunsi dentem* (utile Mynors 1990, 33-34). Il verbo potrebbe richiamare l'applicazione non agli attrezzi agricoli, ma alle spade di *recoquo* (= 'scaldare di nuovo per riaffilare') in Verg. *Aen.* 7, 636 (cit. *ad* 166-168; Horsfall 2000, 411).

marris ac vomere lassi:

«weary with the [effort of making] mattocks and ploughshare» (Godwin 2020, 357): i fabbri sono affaticati dalla continua produzione di marre e vomeri. L'associazione della fatica (qui applicata alla fabbricazione degli attrezzi) e degli strumenti agricoli potrebbe richiamare l'idea tradizionale della fatica nobilitante del lavoro dei campi: cf. Verg. *georg.* 1, 145-146 *labor omnia vicit / improbus et duris urgens in rebus egestas*; inoltre, *georg.* 2, 513-516. Le fatiche dell'agricoltura sono un tratto delle rievocazioni passatiste del sano tempo delle origini di Roma: cf. 8, 245-

246 *Arpinas alius Volscorum in monte solebat / poscere mercedes alieno lassus aratro* (i natali umili di Mario: vd. Dimatteo 2014, 253-254). Nei passi cit. *ad* 166-167, in particolare, l'accento va sul duro lavoro fatto personalmente dagli antichi romani e non delegato agli schiavi, come invece avviene al giorno d'oggi (cf. Bellandi 1991-2003, 71 n. 174; per questo motivo della morale romana tradizionale cf. Mynors 1990, 97). Allo stesso modo della guerra (cf. *ad* 166-167), il lavoro assolve la funzione fondamentale di allontanare la corruzione dei costumi che nasce dall'ozio. Si noti, inoltre, che mentre in Virgilio l'asprezza del lavoro è introdotta provvidenzialmente da Giove per porre fine alla torpida inerzia del regno di Saturno (*georg.* 1, 121-128), in G. si trova già all'età aurea del proemio della satira 6 (visto però soprattutto nelle attività femminili: cf. Bellandi 1991-2003, 61 e 70-73).

168 *nescierint primi gladios extendere fabri:*

il cong. pf. *nescierint* è trådito da P, A e G, mentre il cong. impf. *nescirent* in alcuni codd. della *vulgata* (F, L, O, T, Z) e da Servio *ad Verg. georg.* 2, 539. Entrambe le lezioni sembrano accettabili, dato che i tempi con il *cum* + cong. avversativo o concessivo possono essere usati anche con valore proprio (Traina-Bertotti 2003³, 454 e 459-460). C'è accordo tra gli editori nell'accogliere *nescierint* che è riportata in entrambi i rami della tradizione e da cui sembrano derivare le altre lezioni trådite: la variante ametrica *nescierunt* (S, K, *Sang.*) e la corrottella *nescierent* (U e *Vat. Urb.* 342). Per quanto riguarda l'altro verbo presente nel verso, ci sono tre varianti: *extendere* di P, A, T e *Sang.*; *extundere* di Φ e Serv. *ad Verg. georg.* 2, 539; *excudere* di L e O. Sia *extundere* che *excudere* sono banalizzazioni o glosse entrate a testo di *extendere*, accettata in tutte le edizioni moderne (mettono a testo *extundere* solo Achaintre 1810, Ruperti 1819-1820² e Orelli 1833). Duff 1898, 448 e Courtney 2013², 540 interpretano *gladios extendere* come 'to forge long swords'. Più precisamente qui significa 'stendere (il metallo del)le spade' (cf. Serv. *ad Verg. Aen.* 7, 634, cit. *ad* 166); utile il parallelo addotto da Mayor 1901-1900⁵, 396 di Plin. *nat.* 13, 82 *postea malleo tenuatur et glutino percurritur, iterumque constricta erugatur atque extenditur malleo* (la lavorazione della carta). Cf., inoltre, l'uso del verbo nel senso di 'costruire' (qualcosa di lunghe dimensioni) in Lucan. 4, 417-418 *carinas / extendunt*.

169-170 *non sufficit irae / occidisse aliquem:*

non sufficit è espressione chiave in G. per il tema dell'incontentabilità umana che si dimostra in vari comportamenti moralmente negativi in quanto privi del senso della misura. Come anche altrove, il motivo si struttura in forma paradossale: ciò che dovrebbe bastare è

un'azione già di per sé condannabile, ossia l'uccisione di un uomo, che però viene superata da qualcosa di ancor peggiore, cioè il cannibalismo. In diverso contesto, ma con analogo senso del paradosso cf. 10, 168 *unus Pellaeo inveni non sufficit orbis*; su questo tema e sull'uso di *sufficio* nelle satire cf. *ad* 79-80. Con un ironico rovesciamento il senso della moderazione e la capacità di sapersi accontentare erano stati attribuiti al comportamento tenuto dagli Egiziani nel banchetto cannibalico: cf. *ad* 79-80 *ut multis mortuus unus / sufficeret*; 83 *contenta cadavere crudo*. Sull'ira degli Egiziani come rabbia ferina cf. *ad* 126; 130-131.

170-171 sed pectora, brachia, voltum / crediderint genus esse cibi:

questo è il motivo per cui è impossibile trovare una punizione per questo popolo (cf. *ad* 118-119; 129-130; 130-131). La proposizione è sullo stesso piano sintattico della relativa precedente *quorum... aliquem*: si deve supplire un pronome relativo al nominativo (*qui*), riferito a *populos*, da cui dipende il cong. *crediderint*. Mentre il pres. indic. *sufficit* denota un fatto oggettivo – agli Egiziani non è bastato uccidere qualcuno e, infatti, lo hanno anche divorato –, il cong. pf. *crediderint* esprime un'inferenza soggettiva sulla ragione che li ha spinti a commettere l'atto cannibalico – devono aver pensato che la carne di un uomo fosse un tipo di cibo (Housman 1931², 141). L'enumerazione casuale di varie parti del corpo richiama retoricamente l'azione di smembramento minuzioso del cadavere (cf. *ad* 78-79). I termini, inoltre, sono disposti in una climax, che, in un crescendo di orrore, suggerisce la progressiva identificazione delle membra come umane e culmina con la menzione raccapricciante del volto (cf. Godwin 2020, 357).

171-174:

sul piano formale i versi sono connotati da elementi caratteristici dell'indignazione satirica di G.: l'espedito stilistico dell'interrogativa retorica, l'impiego del termine-chiave *monstrum* e quello del tema della fuga (procedimento analogo ai vv. 119-123: cf. *ad loc.*). Il *nunc* del v. 172, inoltre, ha la funzione centrale di ancorare nuovamente la riflessione della satira alla contemporaneità. L'introduzione del personaggio di Pitagora con specifico riferimento ai divieti alimentari della sua dottrina si ricollega all'inizio del componimento, dove era stato proposto l'elenco dei cibi non ammessi alle mense egiziane (porri, cipolle, pecore e capre: 9-12). Diventa ora esplicita la connessione tra le pratiche religiose egiziane e il pitagorismo, precedentemente affidata a un'inferenza del lettore e ad alcuni studiati riferimenti intertestuali (cf. *ad* 9-13). Mentre Pitagora si astiene da ogni tipo di carne animale perché cibarsene

equivale potenzialmente a commettere un atto di cannibalismo (cf. *ad* 173-174), gli Egiziani si astengono dalla carne di alcuni animali, ma praticano l'antropofagia (cf. *ad* 9-13). Mentre i precetti pitagorici dovrebbero allontanare dalla violenza (cf. *ad* 173-174), gli Egiziani danno libero sfogo alla loro aggressività (cf. *ad* 169-170). È possibile che G. ironizzi sul fatto che Pitagora avrebbe appreso i suoi precetti proprio dall'Egitto (sul legame tra Pitagora e l'Egitto cf. *ad* 9-13; inoltre, *ad* 174). A Roma la dottrina orfico-pitagorica trovò un certo seguito in particolare con la scuola dei Sesti, le cui posizioni sul divieto di mangiare carne in rapporto con quelle di Pitagora sono esposte da Seneca nell'epistola 108, 17-21 (Citroni Marchetti 1991, 141, n. 107; cf. Ferrero 1955, 374-375). Era, inoltre, un facile bersaglio di frecciate satiriche cf. *ad* 9; 173-174; 174.

La corrispondenza simbolica tra la presenza della figura di Pitagora in conclusione della satira 15 e nel finale delle *Metamorfosi* di Ovidio suggerisce di tenere in considerazione il Pitagora ovidiano come una possibile chiave di lettura della riflessione condotta nel testo. Nelle *Metamorfosi* Pitagora aveva predicato l'astensione dalla carne e dal sacrificio cruento (cf. *ad* 118-119) perché l'abitudine di versare sangue animale è propria delle belve feroci e 'apre la via del delitto' (Ov. *met.* 15, 106 *fecit iter sceleri*). Nella satira 15 G. sembra aver percorso la strada indicata dal Pitagora di Ovidio: l'uso di mangiare carne non solo animale, ma addirittura umana avviene in un contesto dai toni religioso-sacrificali e il delitto degli Egiziani rappresenta emblematicamente il trionfo della *feritas* nell'età contemporanea.

171-173 quid diceret ergo / vel quo non fugeret, si nunc haec monstra videret / Pythagoras...?:

la prima parte dell'interrogativa (*quid diceret*) porta l'attenzione alla parola, suggerendo che non ci sia possibilità di fare concretamente qualcosa (se non fuggire: vd. *infra*). Nella domanda si può cogliere dell'ironia letteraria verso il lungo discorso di Pitagora in Ov. *met.* 15, 75-478: lui che ha parlato tanto cosa (altro) potrebbe dire ora? Nella seconda parte (*quo non fugeret*) si introduce il tema della fuga che in G. è emblematico della rassegnazione davanti alle mostruosità del presente (sul tema del *monstrum* cf. *ad* 121). Assieme all'indignazione, la fuga rappresenta per il poeta l'unica opzione di fronte al catastrofico stato della realtà che lo circonda. Dato che non c'è alcuna possibilità di sanarlo o correggerlo, lo si può semplicemente abbandonare: così nell'incipit della satira 2 (1-3 *ultra Sauromatas fugere hinc libet et glaciale / Oceanum, quotiens aliquid de moribus audent / qui Curios simulant et Bacchanalia vivunt*) e nella decisione di Umbricio di andare via da Roma nella satira 3 (spec. 3, 162-163). Sul tema

è fondamentale Bellandi 1973, 58-59; 1980, 40 e 64 n. 105. Qui la scelta assume un carattere ancora più definitivo grazie alla negazione *non*: la domanda non mette in questione la scelta della fuga, ma solo dove questa può essere diretta. Godwin 2020, 357 sottolinea la cifra indignata di questa formulazione, ma c'è anche un forte senso di sconforto: non viene proposto, infatti, un altrove dove sia effettivamente possibile rifugiarsi. A proposito di questi versi cf. Bellandi 1980, 98-99: «riaffiora l'antico senso di angoscia e di impotenza di fronte al crimine che si esprimeva col tema della fuga». Si nota, inoltre, un altro riferimento al Pitagora delle *Metamorfosi*, dove viene presentato innanzitutto come un esule fuggito dalla tirannide di Samo e rifugiatosi a Crotona: Ov. *met.* 15, 60-62 *vir fuit hic ortu Samius, sed fugerat una / et Samon et dominos odioque tyrannidis exul / sponte erat*. Il cannibalismo degli Egiziani lo costringerebbe, quindi, a un secondo esilio.

173-174 cunctis animalibus abstinuit... / tamquam homine:

si esprime concisamente il collegamento tra il vegetarianismo pitagorico e la teoria della metempsicosi, mettendo in rilievo l'equivalenza – possibile in virtù della reincarnazione delle anime – tra cibarsi di carne animale e cibarsi di carne umana (sulla presunta derivazione della teoria della metempsicosi dall'Egitto cf. *ad* 9-13). Secondo il principio della reincarnazione, le anime umane trasmigrano negli animali, quindi ucciderli equivale a uccidere un proprio simile (e.g. Ov. *met.* 15, 75-175; 453-478; Sen. *epist.* 108, 19-21). Di conseguenza l'invito ad astenersi dalla carne «ha sottesa l'idea dell'affinità tra il cibarsi di animali e il cibarsi di esseri umani» (Citroni-Marchetti 1991, 105). Questo aspetto emerge emblematicamente dal discorso di Pitagora nelle *Metamorfosi* di Ovidio (15, 75-478), dove nella predicazione dell'astinenza dalla carne si allude costantemente al pasto antropofagico (cf. spec. Ov. *met.* 15, 88-95; 138-142; 173-175; 459-462; per i molti riferimenti ai miti di Licaone, Tereo, Tieste e Polifemo cf. Hardie 2015, 494-502; 545). Inoltre, cf. Sen. *epist.* 108, 19. Più in generale, poi, evitare di uccidere animali dovrebbe allontanare l'uomo dalla china pericolosa che porta a inutili gesti di crudeltà, inclusa l'uccisione di altri esseri umani: Ov. *met.* 15, 463-469; Sen. *epist.* 108, 18 *hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebat et crudelitatis consuetudinem fieri ubi in voluptatem esset adducta laceratio*; Plut. *soll. an.* 2 (*mor.* 959d-f); Iambl. *de vita Pythagorica* 186; cf. Hardie 2015, 454 e vd. nota *ad* 171-174. Sul tema cf. Citroni-Marchetti 1991, 105-107; 139-141, spec. 139 n. 105. G. ironizza sulla dieta vegetariana dei Pitagorici in 3, 228-229 *culti vilicus horti / unde epulum possis centum dare Pythagoreis*.

cunctis animalibus abstinuit:

è esplicito il collegamento con l'inizio della satira: 11-12 *lanatis animalibus abstinet omnis / mensa* (a proposito degli Egiziani: cf. *ad loc.*). Il verbo *abstineo* è usato per le restrizioni alimentari pitagoriche anche in Cic. *div.* 2, 119 *fabam quidem Pythagorei utique abstinere, quasi vero eo cibo mens, non venter infletur* e Sen. *epist.* 108, 17 *Sotion dicebat quare ille [i.e. Pythagoras] animalibus abstinisset, quare postea Sextius; 21 si vera sunt ista [sc. praecepta], abstinuisse animalibus innocentia est; si falsa, frugalitas est; 22. In G. abstineo, inoltre, occorre in relazione ad astensioni religiose per il divieto ebraico di mangiare carne di maiale (14, 98-99 *nec distare putant humana carne suillam, / qua pater abstinuit*) e per le prescrizioni isiache relative alla sfera sessuale (6, 535-536 *ille petit veniam, quotiens non abstinet uxor / concubitu sacris observandisque diebus*).*

tamquam homine:

= 'come se fossero uomini?'. *Homine* è sing. collettivo; per *tamquam* davanti a nome o participio predicativo con valore di comparativo ipotetico cf. Traina-Bertotti 2003³, 472-473. In G. *tamquam* introduce, come qui, un singolo termine (cf. 3, 47-48 e 308; 6, 509; 7, 232; 14, 111 e 112) o una proposizione comparativa e comparativa ipotetica al congiuntivo (cf. e.g. 8, 40-41; 9, 97; 13, 67 e 69). Sull'uso di *tamquam* in G. e in poesia cf. Bellandi 2021, 67; 214, con bibliografia.

174 ventri indulsit non omne legumen:

dire ciò che non si concede al ventre crea una *pointe* in chiusura di una satira dove si è descritta l'assunzione del cibo più nefando. Per la costruzione di *indulgeo* cf. *ad* 148; su *venter* cf. *ad* 100. *Legumen* in clausola è virgiliano (*georg.* 1, 74); in poesia il termine ricorre altrove solo in Calp. Sic. *ecl.* 3, 83 e 4, 114. La formulazione sembra richiamare e ridimensionare ironicamente l'invito – già modesto e scherzoso – a una cena di sole verdure di Hor. *epist.* 1, 5, 2 *nec modica cenare times holus omne patella*. Viene fatto riferimento al noto precetto pitagorico di astenersi dal mangiare le fave: cf. (e.g.) Cic. *div.* 1, 62 *Pythagoreis interdictum putatur, ne faba vescerentur, quod habet inflationem magnam is cibus tranquillitati mentis quaerenti vera contrariam*; 2, 119 (cit. *ad* 173-174); Plin. *nat.* 18, 118; Plut. *quaest. Rom.* 95 (*mor.* 286d-e); Gell. 4, 11 (con una confutazione dell'autenticità di questa norma); Diog. Laert. 8, 24 e 34. In part. cf. Plut. *quaest. conv.* 8, 8, 2 (*mor.* 729a), dove si riporta che Pitagora avrebbe desunto questo precetto religioso dall'Egitto (vd. *ad* 9-13). Come per altri alimenti, l'inclusione dei legumi tra i cibi tabù dei sacerdoti egiziani è riportata da varie fonti greche: cf. Hdt. 2, 37, 5; D.S. 1, 89, 4; Plut. *Is. et Os.* 5 (*mor.*

352f); per un approfondimento sulla questione e per la bibliografia si veda la nota *ad* 9-13. Non è chiara la ragione dell'astensione dalle fave nel pitagorismo: dall'antichità a oggi sono state date svariate motivazioni che vanno dalla flatulenza causata dai legumi alla loro connessione con i defunti. Quest'ultima è la spiegazione ritenuta più verosimile: le fave sarebbero state un tramite per le anime dei morti, credenza ricollegabile alla teoria della metempsicosi (cf. Pease 1920-1923, 203; Burkert 1962-1972, 183-185, con disamina delle attestazioni e delle motivazioni del precetto). Sulla diffusione dell'astensione dai fagioli in varie culture e dottrine filosofiche e religiose cf. Pease 1920-1923, 203; Burkert 1962-1972, 184 n. 136; Lloyd 1994², 169 e le molte attestazioni raccolte da Mayor 1901-1900⁵, 397-400. Per quanto riguarda Roma, le fave erano vietate al flamine Diale (cf. Plin. *nat.* 18, 119; Gell. 10, 15, 12) ed erano usate in rituali legati ai morti (cf. Ov. *fast.* 2, 576; 5, 436; Plin. *nat.* 18, 118). L'aggiunta di quest'ultimo elemento chiude la satira con una nota ironica, dal momento che – tra i tanti (cf. *ad* 173-174) – questo specifico punto della dottrina pitagorica era comunemente oggetto di scherno, come si osserva nella nota caricatura di Hor. *sat.* 2, 6, 63 *o quando faba Pythagorae cognata simulque / uncta satis pingui ponentur holuscula lardo?* (con Freudenburg 2021, 248).

Bibliografia

a) Sigle e abbreviazioni

- BNJ = I. Worthington *et al.* (curr.), *Brill's New Jacoby*, Brill Reference Online.
- BNP = H. Cancik *et al.* (curr.), *Brill's New Pauly*, Brill Reference Online.
- Calderini-Daris = Calderini, Aristide – Daris, Sergio, *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano*, I-V, Milano 1935-1987.
- Chantraine = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-1980.
- DELL⁴ = A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1959⁴ (rist. 2001, con note di aggiornamento di J. André).
- EV = *Enciclopedia virgiliana*, I-V**, Roma 1984-1991.
- FGrHist = F. Jacoby (poi Ch. W. Fornara, G. Schepens *et al.*) (edd./ comm., poi anche trr.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923-1930; Leiden 1940–.
- GL = H. Keil *et al.* (edd.), *Grammatici Latini*, I–VII + Suppl., Lipsiae 1855–1880 (2^a rist. Hildesheim 1981).
- HS = J. B. Hofmann – A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1972² (rist. corretta di 1965¹); tr. it. parziale, riveduta e aggiornata: *Stilistica latina*, a cura di A. Traina (con C. Neri – R. Oniga – B. Pieri), Bologna 2002.
- LÄ = *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1972-1992.
- LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I-Indices, Zürich *et al.* (poi Düsseldorf) 1981-1999.
- LSJ = H. G. Liddell – R. Scott (edd.), *A Greek-English Lexicon*, riveduto e aggiornato da H. Stuart – Jones, R. Mackenzie, Oxford 1996.
- ML = *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, W. H. Roscher – K. Ziegler, 1884-1937.
- OLD² = *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 2012² (1968-1982¹).
- RE = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, I-XXIV + Ia-Xa + suppl., München-Stuttgart 1893-1978.
- ThLL = *Thesaurus linguae Latinae*, I–, Lipsiae (poi anche Stutgardiae, Monachii, Berolini-Novii Eboraci) 1900–.

b) Principali edizioni, commenti, scoli e traduzioni di Giovenale

- Achaintre, Nicolas L. (ed./comm.) (1810), *Decimi Junii Iuvenalis Satirae*, I-II, Parisiis.
- Adamietz, Joachim (ed./tr./ann.) (1993), *Juvenal. Satiren*, München.
- Barelli, Ettore (tr./ann.) (1960), *Decimo Giunio Giovenale, Satire*, Milano.
- Bellandi, Franco (tr./comm.) (2003³), *Giovenale. Contro le donne (Satira VI)*, Venezia.
- Bellandi, Franco (ed./tr./comm.) (2021), *Giovenale, Satira 9*, Berlin-Boston.
- Bracci, Francesco (ed./tr./comm.) (2014), *La Satira 11 di Giovenale*, Berlin-Boston 2014.
- Braund, Susanna M. (ed./comm.) (1996), *Juvenal, Satires, Book I*, Cambridge-New York.
- Braund, Susanna M. (ed./tr./ann.) (2004), *Juvenal and Persius*, Cambridge (Mass.)-London.
- Buecheler, Franz (ed.) (1886), *A. Persii Flacci, D. Iunii Iuvenalis Sulpiciae Saturae, recognovit Otto Jahn, editio altera, curam agente F. Buecheler*, Berolini.
- Campana, Pierpaolo (ed./tr./comm.) (2004), *D. Iunii Iuvenalis Satira X*, Firenze.
- Clausen, Wendell V. (ed.) (1992²), *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, Oxonii.
- Courtney, Edward (ed.) (1984), *Juvenal. The Satires. A Text with Brief Critical Notes*, Roma.
- Courtney, Edward (comm.), *A Commentary on the Satires of Juvenal*, Berkeley 2013².
- De Labriolle, Pierre Ch. – Villeneuve, Francois (edd./trr./ann.) (1932²), *Juvenal, Satires*, Paris (rist. corretta e aggiornata a cura di O. Sers, 2002).
- Dimatteo, Giuseppe (ed./tr./comm.) (2014), *Giovenale, Satira 8*, Berlin-Boston.
- Duff, James D. (ed./comm.) (1898), *D. Iunii Iuvenalis Saturae XIV. Fourteen Satires of Juvenal*, Cambridge (rist. 1970, con nuova introduzione di M. Coffey).
- Friedländer, Ludwig (ed./comm.) (1895), *D. Junii Iuvenalis Saturarum libri V*, Leipzig (rist. Amsterdam 1962; Darmstadt 1967).
- Godwin, John (ed./tr./comm.) (2020), *Juvenal, Satires, Book 5*, Liverpool.
- Hardy, Ernest G. (ed./comm.) (1891²), *Decimi Iunii Iuvenalis Saturae XIII. The Satires of Juvenal*, London-Basingstoke (rist. London-New York 1965).
- Hermann, Carl Friedrich (ed.) (1860), *D. Iunii Iuvenalis Satirarum libri quinque*, Lipsiae.
- Housman, Alfred E. (ed.) (1931²), *D. Iunii Iuvenalis Saturae*, Cantabrigiae.
- Knoche, Ulrich (ed.) (1950), *D. Iunius Iuvenalis, Saturae*, München.
- Lorenz, Sven (ed./tr./ann.) (2017), *Juvenal, Satiren / Saturae*, Berlin-Boston.
- Manzella, Simona M. (ed./tr./comm.) (2011), *Decimo Giunio Giovenale, Satira III*, Napoli.
- Martyn, John R. C. (ed.) (1987), *D. Iuni Iuvenalis Saturae*, Amsterdam.

- Mayor, John E. B. (ed./comm.) (1901–1900⁵), *Thirteen Satires of Juvenal*, I-II, London (rist. Hildesheim 1966).
- Orelli, Johannes C. (1833), *Eclogae Poëtarum Latinorum in usum gymnasiorum et seminariorum (satt. IV, VIII, XV)*, Turici.
- Owen, Sidney G. (ed.) (1908²), *A. Persi Flacci et D. Iunii Iuvenalis Saturae*, Oxonii.
- Ruperti, Georg A. (ed./comm.) (1819-1820²), *D. Junii Iuvenalis Aquinatis Satirae XVI... Quibus adjectae sunt, A. Persii Flacci Satirae ex recensione et cum notis G. L. Koenig*, I-II, Gottingae (rist. Glasguae-Londini 1825, da cui si cita).
- Santorelli, Biagio (tr./comm.) (2011), *Giovenale, Satire*, Milano.
- Santorelli, Biagio (ed./tr./comm.) (2012), *Giovenale. Satira IV*, Berlin-Boston.
- Santorelli, Biagio (ed./tr./comm.) (2013), *Giovenale, Satira V*, Berlin-Boston.
- Stramaglia, Antonio (ed./tr./comm.) (2008), *Giovenale, Satire 1, 7, 12, 16: storia di un poeta*, Bologna.
- Watson, Lindsay – Watson, Patricia (ed./comm) (2014), *Juvenal, Satire 6*, Cambridge.
- Weidner, Andreas (ed./comm.) (1873¹), *D. Iunii Iuvenalis Saturae*, Leipzig.
- Weidner, Andreas (ed./comm.) (1889²), *D. Iunii Iuvenalis Saturae*, Leipzig.
- Wessner, Paul (ed.) (1931), *Scholia in Iuvenalem vetustiora*, Lipsiae (rist. Stutgardiae 1967).
- Willis, James A. (ed.) (1997), *D. Iunii Iuvenalis Saturae sedecim*, Stutgardiae-Lipsiae.

c) Ulteriore bibliografia

- Adams, James N. (1980), “Anatomical Terminology in Latin Epic”, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 27, 50-62.
- Alliot, Maurice (1949), *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, I, Le Caire.
- Alston, Richard (1996), “Conquest by Text: Juvenal and Plutarch on Egypt”, in: Jane Webster – Nick Cooper (curr.), *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives*, Leicester, 99-109.
- Anderson, William S. (1962) “The Programs of Juvenal’s Later Books”, in: *Classical Philology* 57, 145-160; rist. in: William S. Anderson (1982), *Essays on Roman Satire*, Princeton, 277-292 (da cui si cita).
- Anderson, William S. (1987), “Juvenal Satire 15: Cannibals and Culture”, in: *Ramus* 16, 203-214.
- André, Jacques (1978), *Les mots a redoublement en latin*, Paris.

- André, Jacques (1991), *Le vocabulaire latin de l'anatomie*, Paris.
- Ash, Rhiannon (2018) "Paradoxography and Marvels in Post-Domitianic Literature: 'An Extraordinary Affair, Even in the Hearing!'", in: Alice König – Christopher Whitton (curr.), *Roman Literature under Nerva, Trajan and Hadrian. Literary Interactions, AD 96-138*, Cambridge, 126-145.
- Astbury, Raymond (1977) "The Date of Juvenal's Thirteenth Satire", in: *American Journal of Philology* 98, 392-395.
- Austin, Roland G. (ed./comm.) (1964), *P. Vergili Maronis Aeneidos liber secundus*, Oxford.
- Axelsson, Bertil (1945), *Unpoetische Wörter. Ein Beitrag zur Kenntnis der Lateinischen Dichtersprache*, Lund.
- Bagnall, Roger S. – Rathbone, Dominic W. (2004), *Egypt from Alexander to the Early Christians. An Archaeological and Historical Guide*, Los Angeles.
- Bailey, Cyril (ed./tr./comm.) (1986), *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura, Libri sex, Vol. 1: Prolegomena, Text and Critical Apparatus, Translation*, Oxford.
- Baines, John – Málek, Jaromír (1980), *Atlas of ancient Egypt*, Oxford.
- Balash, Manuel (1966), *Contribucion al estudio de la lengua de Juvenal*, Madrid.
- Baldo, Gianluigi (1995), *Dall'Eneide alle Metamorfosi. Il codice epico di Ovidio*, Padova.
- Barchiesi, Alessandro (ed./tr./comm.) (1992), *P. Ovidii Nasonis Epistulae heroidum 1-3*, Firenze.
- Barchiesi, Alessandro (2001), "Genealogie letterarie nell'epica imperiale. Fondamentalismo e ironia", in: Ernst A. Schmidt (cur.), *L'histoire littéraire immanente dans la poésie latine (Entretiens sur l'antiquité classique XLVII)*, Vandœuvres-Genève, 315-54.
- Barchiesi, Alessandro (2006), "Voices and Narrative 'Instances' in the *Metamorphoses*", in: Peter E. Knox (cur.), *Oxford Readings in Ovid*, Oxford-New York, 274-319.
- Barchiesi, Alessandro (ed./tr./comm.) (2011³), *Ovidio, Metamorfosi, I, libri I-II*, Milano.
- Battistella, Chiara (ed./comm.) (2010), *P. Ovidii Nasonis Heroidum Epistula 10: Ariadne Theseo*, Berlin-New York.
- Beagon, Mary (tr./comm.) (2005), *The Elder Pliny on the Human Animal, Natural History, Book 7*, Oxford.
- Beaujeu, Jean (1966), "La religion de Juvénal", in: *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à J. Carcopino*, Paris, 71-81.
- Bellandi, Franco (1973), "Poetica dell'*indignatio* e 'sublime' satirico in Giovenale", in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* s. III 3, 53-94.
- Bellandi, Franco (1980), *Etica diatribica e protesta sociale nelle satire di Giovenale*, Bologna.

- Bellandi, Franco (1991), “Mito e ideologia: età dell’oro e *mos maiorum* in Giovenale”, in: *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici* 27, 89-128; rist. in: Franco Bellandi (2003), 57-93 (da cui si cita).
- Bellandi, Franco (2003), *Eros e matrimonio romano. Studi sulla satira VI di Giovenale*, Bologna.
- Bellandi, Franco (2004), “La forgiatura della spada e l’uccisione dei buoi da lavoro in Arato (e *Aratea* latini) e in Virgilio”, in: *Paideia* 59, 25-37.
- Bellandi, Franco (2007), “Il sangue e l’altare. Ippolito cacciatore e il sacrificio cruento (a proposito di Seneca, *Phaedra* 498-500)”, in: *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici* 58, 43-72.
- Bellandi, Franco (2016), “Cronologia e ideologia politica nelle satire di Giovenale”, in: Antonio Stramaglia – Stefano Grazzini – Giuseppe Dimatteo (2016), 181-212.
- Benedetti, Lucio (2015), “I sacrifici umani e le esecuzioni rituali nel mondo romano”, in: *Pasiphae: rivista di filologia e antichità egee* 9, 59-68.
- Bernstein, Neil W. (ed./tr./comm.) (2017), *Silius Italicus, Punica 2*, Oxford.
- Berti, Emanuele (2007), *Scholasticorum Studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa.
- Berti, Emanuele (ed./tr./comm.) (2000), *M. Annaei Lucani Bellum civile, Liber X*, Firenze.
- Bessone, Federica (ed./tr./comm.) (1997) *P. Ovidii Nasonis Heroidum epistula XII*, Firenze.
- Bettini, Maurizio (1978), “Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali (I)”, in: *Materiali e discussioni per l’analisi di testi classici* 1, 123-175.
- Bianchetti, Serena (2002), “Cannibali in Irlanda? Letture straboniane”, in: *Ancient Society* 32, 295-314.
- Biffi, Nicola (1988), “*Sueta insuetaque vesci*. Verifica di un *topos*”, in: *Invigilata lucernis* 10, 35-57.
- Biffi, Nicola (ed./tr./comm.) (1999), *L’Africa di Strabone. Libro XVII della Geografia*, Bari.
- Biffi, Nicola (tr./comm.) (2005), *L’Estremo Oriente di Strabone, Libro XV della Geografia*, Bari.
- Billerbeck, Margarethe (ed./tr./comm.) (1999), *Seneca, Hercules Furens*, Leiden-Boston-Köln.
- Birley, Anthony R. (1997), *Hadrian. The Restless Emperor*, London-New York.
- Bömer, Franz (ed./tr./comm.) (1957-1958), *P. Ovidius Naso. Die Fasten*, I-II, Heidelberg.
- Bömer, Franz (ed./tr./comm.) (1969), *P. Ovidius Naso. Metamorphosen*, Buch I-III, Heidelberg.
- Bömer, Franz (ed./tr./comm.) (1976a), *P. Ovidius Naso. Metamorphosen*, Buch IV-V, Heidelberg.

- Bömer, Franz (ed./tr./comm.) (1976b), *P. Ovidius Naso. Metamorphosen*, Buch VI-VII, Heidelberg.
- Bömer, Franz (ed./tr./comm.) (1977), *P. Ovidius Naso. Metamorphosen*, Buch VIII-IX, Heidelberg.
- Bömer, Franz (ed./tr./comm.) (1980), *P. Ovidius Naso. Metamorphosen*, Buch X-XI, Heidelberg.
- Bömer, Franz (ed./tr./comm.) (1982), *P. Ovidius Naso. Metamorphosen*, Buch XII-XIII, Heidelberg.
- Bömer, Franz (ed./tr./comm.) (1986), *P. Ovidius Naso. Metamorphosen*, Buch XIV-XV, Heidelberg.
- Bonadeo, Alessia (comm.) (2010), *L'Hercules Epitrapezios Novi Vindicis. Introduzione e commento a Stat. silv. 4, 6*, Napoli.
- Bowersock, Glenn W. (1984), "The Miracle of Memnon", in: *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 21, 21-32.
- Bowersock, Glenn W. (1994), *Fiction as History. Nero to Julian*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Boyle, Anthony J. (ed./tr./comm.) (2017), *Seneca, Thyestes*, Oxford-New York.
- Boyle, Anthony J. (ed./tr./comm.) (2019), *Seneca, Agamemnon*, Oxford-New York.
- Bramble, J. C. (1974), *Persius and the Programmatic Satire. A Study in Form and Imagery*, Cambridge.
- Braund, Susan H. (1988), *Beyond Anger. A Study of Juvenal's Third Book of Satires*, Cambridge.
- Braund, Susanna – Gilbert, Giles (2003), "An ABC of Epic *Ira*: Anger, Beasts, and Cannibalism", in: Susanna Braund – Glenn W. Most (curr.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, 250-285.
- Brink, Charles O. (ed./comm.) (1971), *Horace on Poetry II. The 'Ars Poetica'*, Cambridge.
- Brink, Charles O. (ed./comm.) (1982), *Horace on Poetry III. Epistles Book II: the Letters to Augustus and Florus*, Cambridge.
- Burkert, Walter (1962), *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Plato*, Nuremberg; tr. ingl. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.) 1972 (da cui si cita).
- Burkert, Walter (1972), *Homo Necans*, Berlin; tr. ingl. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London 1983 (da cui si cita).

- Burkert, Walter (1977), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart; tr. ingl. *Greek Religion Archaic and Classical*, Oxford 1985 (da cui si cita).
- Burns, Thomas S. (2003), *Rome and the Barbarians, 100 B.C. – A.D. 400*, Baltimore-London.
- Burton, Anne (comm.) (1972), *Diodorus Siculus, Book I. A Commentary*, Leiden.
- Calboli Montefusco, Lucia (1986), *La dottrina degli “status” nella retorica greca e romana*, Hildesheim-Zürich-New York.
- Campbell, Gordon (comm.) (2003), *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De Rerum Natura, Book Five, Lines 772-1104*, Oxford.
- Canali, Luca (1967), *Giovenale*, Roma.
- Canobbio, Alberto (ed./tr./comm.) (2011), *M. Valerii Martialis Epigrammaton liber quintus*, Napoli.
- Casali, Sergio (ed./tr./comm.) (2017), *Virgilio, Eneide 2*, Pisa.
- Casamento, Alfredo (2002), *Finitimus oratori poeta. Declamazioni retoriche e tragedie senecane*, Palermo.
- Casanova, Angelo (1979), *La famiglia di Pandora. Analisi filologica dei miti di Pandora e Prometeo nella tradizione esiodea*, Firenze.
- Casson, Lionel (1971), *Ships and Seamanhip in the Ancient World*, Princeton.
- Cèbe, Jean-Pierre (ed./tr./comm.) (1977), *Varron, Satires Ménippées, IV*, Roma.
- Cipriani, Giovanni (1986), *Cesare e la retorica dell’assedio*, Amsterdam.
- Citroni Marchetti, Sandra (1991), *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa.
- Citroni, Mario (ed./comm.) (1975), *M. Valerii Martialis Epigrammaton liber primus*, Firenze.
- Clinton, Kevin (1974), “The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries”, in: *Transactions of the American Philosophical Society* 64, 1-143.
- Coleman, Kathleen M. (ed./tr./comm.) (1988), *Statius, Silvae IV*, Oxford.
- Coleman, Kathleen M. (ed./tr./comm.) (2006), *M. Valerii Martialis liber spectaculorum*, Oxford.
- Conington, John – Nettleship, Henry (ed./comm.) (2009), *P. Vergili Maronis Opera, III*, London 1871 (rist. Cambridge 2009).
- Conte, Gian Biagio (1968), “La guerra civile nella rievocazione del popolo: Lucano, II 67-233. Stile e forma della *Pharsalia*”, in: *Maia* 20, 224-253.
- Conte, Gian Biagio (ed./comm.) (1974), *Saggio di commento a Lucano. Pharsalia VI 118-260: l’Aristia di Sceva*, Pisa.
- Corcella, Aldo – Medaglia, Silvio M. (ed./comm.) (1993), *Erodoto, Le Storie, IV, libro IV*, Milano.

- Courtney, Edward (1975), “The interpolations in Juvenal”, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 22, 147-162.
- Cucchiarelli, Andrea (2001), *La satira e il poeta. Orazio tra Epodi e Sermones*, Pisa,
- Cucchiarelli, Andrea (ed./comm.) (2012), *Publio Virgilio Marone. Le Bucoliche*, tr. di A. Traina, Roma.
- Cucchiarelli, Andrea (2016), “La Roma di Giovenale (e il nido della Concordia in 1, 116)”, in: Antonio Stramaglia – Stefano Grazzini – Giuseppe Dimatteo (2016), 65-104.
- Cucchiarelli, Andrea (ed./tr./comm) (2019), *Orazio, Epistole I*, Pisa.
- Cuccioli Melloni, Rita (1969), *Ricerche sul Pitagorismo, Biografia di Pitagora*, I, Bologna.
- Dauge, Yves Albert (1981), *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles.
- De Decker, Josué (1913), *Juvenalis Declamans. Étude sur la rhétorique declamatoire dans les satires de Juvénal*, Gand.
- De Filippis Cappai, Chiara (1997), *Imago mortis. L'uomo romano e la morte*, Napoli.
- De Jong, Irene J. F. (2001), *A narratological commentary on the Odyssey*, Cambridge.
- Degl’Innocenti Pierini, Rita (1986), “La «metamorfosi» di Erisittone: una tragicommedia ovidiana”, in: *Munus amicitiae. Scritti in memoria di Alessandro Ronconi*, I, Firenze, 57-92.
- Degl’Innocenti Pierini, Rita (1987), “Erisittone prima e dopo Ovidio”, in: *Prometheus* 13, 133-159.
- Dewar, Michael (ed./tr./comm.) (1991), *Statius, Thebaid IX*, Oxford.
- Di Lorenzo, Enrico (1972), *Il valore del diminutivo in Giovenale*, Napoli.
- Diels, Hermann (1899), *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Leipzig.
- Dumézil, Georges (1974²), *La religion romaine archaïque, suivi d'un appendice sur La religion des Étrusques*, Paris; tr. it. *La religione romana arcaica, con un'appendice su La religione degli Etruschi*, Milano 2017⁵ (da cui si cita).
- Dunbabin, Katherine M.D. (2003), *The Roman Banquet. Images of Conviviality*, Cambridge.
- Dyck, Andrew R. (comm.) (1996), *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor.
- Eckstein, Arthur M. (1982), “Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome”, in: *American Journal of Ancient History* 7, 69-95.
- Eden, Peter T. (ed./comm.) (1984), *Seneca, Apocolocyntosis*, Cambridge.
- Edwards, Catharine (1993), *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge.
- Edwards, Mark W. (comm.) (1991), *The Iliad: a Commentary*, V, Books 17-20, Cambridge.

- Ernout, Alfred – Thomas, François (1972²), *Syntaxe latine*, Paris.
- Eskuche, Gustav (1895), *Juvenals Versbau*, in: Ludwig Friedländer (1895), 57-80.
- Fantham, Elaine (ed./tr./comm.) (1982), *Seneca's Troades*, Princeton.
- Fantham, Elaine (ed./comm.) (1998), *Ovid, Fasti, Book IV*, Cambridge.
- Fantham, Elaine (ed./comm.) (2013), *Cicero's Pro L. Murena Oratio*, Oxford.
- Fedeli, Paolo (ed./comm.) (1980), *Sesto Properzio. Il Primo Libro delle Elegie*, Firenze.
- Fedeli, Paolo (ed./comm.) (1985), *Properzio. Il Libro Terzo delle Elegie*, Bari.
- Fedeli, Paolo (1988), "Encolpio – Polieno", in: *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 20/21, 9-32.
- Fedeli, Paolo (comm.) (1994), *Q. Orazio Flacco. Le Opere, II, Le Satire*, Roma.
- Fedeli, Paolo (ed./comm.) (2005), *Properzio, Elegie, Libro II*, Cambridge.
- Fedeli, Paolo (ed./comm.) (2015), *Properzio. Elegie. Libro IV*, introduzione di Paolo Fedeli, commento di Paolo Fedeli – Rosalba Dimundo – Irma Ciccarelli, I-II, Nordhausen.
- Fedeli, Paolo – Ciccarelli, Irma (ed. / comm.) (2008), *Q. Horatii Flacci Carmina, Liber IV*, Firenze
- Fenik, B. C. (1968), *Typical Battle Scenes in the Iliad. Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battle Description*, Wiesbaden 1968.
- Feraboli, Simonetta – Flores, Enrico – Scarcia, Riccardo (ed./tr./comm.) (1996), *Manilio, Il poema degli astri, I, libri I-II*, Milano.
- Feraboli, Simonetta – Flores, Enrico – Scarcia, Riccardo (ed./tr./comm.) (2001), *Manilio, Il poema degli astri, II, libri III-V*, Milano.
- Ferguson, John (1987), *A Prosopography to the Poems of Juvenal*, Bruxelles.
- Ferrero, Leonardo (1955), *Storia del Pitagorismo nel mondo romano (dalle origini alla fine della repubblica)*, Torino.
- Ferri, Rolando (ed./comm.) (2003), *Octavia. A Play attributed to Seneca*, Cambridge.
- Flinders Petrie, W.M. – Quibell, J.E. (1896), *Naqada and Ballas. 1895*, London.
- Fordyce, Christian J. (ed./comm.) (1961), *Catullus. A Commentary*, Oxford.
- Fraenkel, Edward (1957), *Horace*, Oxford.
- Fraschetti, Augusto (1981), "Le sepolture rituali nel Foro Boario", in: Mario Torelli (cur.), *Le délit religieux dans la cité antique (Table ronde, Rome, 6-7 avril 1978)*, Paris-Roma, 51-115.
- Fraschetti, Augusto (1990), *Roma e il principe*, Roma-Bari.
- Fredericks, Sigmund C. (1976), "Juvenal's Fifteenth Satire", in: *Illinois Classical Studies* 1, 174-189.

- Fredericks, Sigmund C. (1971), “Calvinus in Juvenal’s Thirteenth Satire”, in: *Arethusa* 4, 219-231.
- Freudenburg, Kirk (ed./comm.) (2021), *Horace, Satires, Book II*, Cambridge.
- Fusi, Alessandro (ed./tr./comm.) (2006), *M. Valerii Martialis Epigrammaton liber tertius*, Hildesheim.
- Gaertner, Jan Felix (ed./tr./comm.) (2005), *Ovid, Epistulae ex Ponto, Book I*, Oxford-New York.
- Galán Vioque, Guillermo (ed./comm.) (2002), *Martial, Book VII. A Commentary*, Leiden-Boston-Köln.
- Galasso, Luigi (ed./comm.) (1995), *P. Ovidii Nasonis Epistularum ex Ponto liber II*, Firenze.
- Gale, Monica R. (2000), *Virgil on the Nature of Things. The Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*, Cambridge.
- Gale, Monica R. (ed./comm.) (2009), *Lucretius, De Rerum Natura V*, Oxford.
- Galimberti, Alessandro (2013), “Adriano e Giovenale”, in: *Mediterraneo Antico* 16, 87-99.
- Ganiban, Randall T. (2007), *Statius and Virgil. The Thebaid and the Reinterpretation of the Aeneid*, Cambridge.
- Gardiner-Garden, John R. (1987), “Dareios’ Scythian Expedition and its Aftermath”, in: *Klio* 69, 326-350.
- Gardiner, Alan (1961a), *Egypt of the Pharaohs. An Introduction*, Oxford; tr. it. *La civiltà egiziana*, Torino 1971 (da cui si cita).
- Gardiner, Alan (1961b), “The Egyptian Memnon”, in: *The Journal of Egyptian Archaeology* 47, 91-99.
- Garnsey, Peter (1988), *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge; tr. it. *Carestia nel mondo antico. Risposte al rischio e alla crisi*, Firenze 1997 (da cui si cita).
- Garnsey, Peter (1999), *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge.
- Gérard, Jean (1976), *Juvenal et la réalité contemporaine*, Paris.
- Geue, Tom (2017), *Juvenal and the Poetics of Anonymity*, Cambridge.
- Gibson, Bruce (ed./tr./comm.) (2006), *Statius, Silvae 5*, Oxford.
- Gibson, Roy K. (ed./comm.) (2003), *Ovid, Ars amatoria, Book 3*, Cambridge.
- Gildenhard, Ingo (ed./comm.) (2012), *Virgil, Aeneid 4.1-299*, Cambridge.
- Gowers, Emily (1993), *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*, Oxford.
- Gowers, Emily (ed./comm.) (2012), *Horace, Satires, Book I*, Cambridge.

- Graverini, Luca (1997), “*In historiae specimen* (Apul. met. 8.1.4). Elementi della letteratura storiografica nelle Metamorfosi di Apuleio”, in: *Prometheus* 23, 247-278.
- Graverini, Luca – Nicolini, Lara (ed./tr./comm.) (2019), *Apuleio, Metamorfosi*, I, libri I-III, Milano.
- Grazzini, Stefano (2016), “Poetica e ideologia nella terza satira di Giovenale”, in: Antonio Stramaglia – Stefano Grazzini – Giuseppe Dimatteo (2016), 149-168.
- Green, Carin M. C. (1994), “Lucan *Bellum civile* 1.444-46: a Reconsideration”, in: *Classical Philology* 89, 64-69.
- Green, Steven J. (comm.) (2004), *Ovid, Fasti 1. A Commentary*, Leiden-Boston.
- Grenier, Jean-Claude (1977), *Anubis alexandrin et romain*, Leiden.
- Grewing, Farouk (comm.) (1997), *Martial, Buch VI: ein Kommentar*, Göttingen.
- Griffith, John G. (1961), “Persius and Juvenal (recensione a Clausen [1992²])”, in: *The Classical Review* n.s. 11, 51-58.
- Griffith, John G. (1969), “*Frustula Iuvenaliana*”, in: *The Classical Quarterly* n.s. 19, 379-387.
- Griffiths, John G. (ed./tr./comm.) (1970), *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge.
- Grottanelli, Cristiano (1999), “Ideologie del sacrificio umano: Roma e Cartagine”, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 41-59.
- Guarino, Antonio (1981⁶), *Storia del diritto romano*, Napoli.
- Guidorizzi, Giulio (2015), “Il sacrificio umano: aspetti mitici”, in: *Pasiphae: rivista di filologia e antichità egee* 9, 103-112.
- Hainsworth, Bryan (1993), *The Iliad: a Commentary*, III, Books 9-12, Cambridge.
- Hainsworth, John Bryan (ed./tr./comm.) (1991⁵), *Omero, Odissea*, II, libri V-VIII, Milano.
- Hardie, Philip (1986), *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*, Oxford.
- Hardie, Philip (cur.) (2009), *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*, Oxford.
- Hardie, Philip (ed./tr./comm.) (2015), *Ovidio, Metamorfosi*, VI, libri XIII-XV, Milano.
- Harrison, Stephen J. (ed./tr./comm.) (1991), *Vergil, Aeneid 10*, Oxford.
- Hellegouarc'h, Joseph (1963), *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris.
- Hellegouarc'h, Joseph (1964), *Le monosyllabe dans l'hexamètre latin. Essai de métrique verbale*, Paris.

- Hellegouarc'h, Joseph (1969), "La ponctuation bucolique dans les Satires de Juvénal. Étude métrique et stylistique", in: *Mélanges de linguistique, de philologie et de méthodologie de l'enseignement des langues anciennes offerts à René Fohalle*, Gembloux, 173-189; rist. in: Joseph Hellegouarc'h (1998), *Liberalitas. Scripta Varia*, Bruxelles, 517-531 (da cui si cita).
- Herescu, N. I. (1948), "Poétique ancienne et moderne au sujet de l'euphonie", in: *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à J. Marouzeau*, Paris, 221-247.
- Heubeck, Alfred (ed./comm.) (1988⁴), *Omero, Odissea*, III, libri IX-XII, Milano.
- Hight, Gilbert (1951), "Sound-Effects in Juvenal's Poetry", in: *Studies in Philology* 48, 697-706.
- Hight, Gilbert (1954), *Juvenal the Satirist*, Oxford.
- Hinds, Stephen (1993), "Medea in Ovid: Scenes from the Life of an Intertextual Heroine", in: *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 30, 9-47.
- Hofmann, Johann Baptist (1951²), *Lateinische Umgangssprache*, Heidelberg; tr. it. *La lingua d'uso latina*, con introduzione, traduzione italiana e note a cura di Licia Ricottilli, Bologna 1985² (da cui si cita).
- Hollis, Adrian S. (ed./comm.) (1970), *Ovid, Metamorphoses, Book VIII*, Oxford.
- Hopkins, Morris Keith (1965), "The Age of Roman Girls at Marriage", in: *Population Studies* 18, 309-327.
- Horsfall, Nicholas (1989) "The Uses of Literacy and the *Cena Trimalchionis*: II", in: *Greece and Rome* 36, 194-209.
- Horsfall, Nicholas (ed./tr./ comm.) (2000), *Virgil, Aeneid 7. A Commentary*, Leiden-Boston-Köln.
- Horsfall, Nicholas (ed./tr./ comm.) (2003), *Virgil, Aeneid 11. A Commentary*, Leiden-Boston.
- Horsfall, Nicholas (ed./tr./ comm.) (2006), *Virgil, Aeneid 3. A Commentary*, Leiden-Boston.
- Horsfall, Nicholas (ed./tr./ comm.) (2008), *Virgil, Aeneid 2. A Commentary*, Leiden-Boston.
- Horsfall, Nicholas (ed./tr./ comm.) (2013), *Virgil, Aeneid 6. A Commentary*, Berlin-Boston.
- Housman, Alfred E. (1920), "De nibilo", in: *The Classical Review*, 34, 161-164.
- Housman, Alfred E. (ed.) (1927²), *M. Annaei Lucani Belli civilis libri decem*, Oxonii.
- Housman, Alfred E. (1934), "Notes on Grattius", in: *The Classical Quarterly* 28, 127-133.
- Housman, Alfred E. (1972), *The Classical Papers of A. E. Housman*, I-III, a cura di James Diggle – Francis R. D. Goodyear, Cambridge.
- Hutchinson, Gregory (ed./comm.) (2006), *Propertius, Elegies, Book IV*, Cambridge.
- Ingleheart, Jennifer (ed./tr./comm.) (2010), *A Commentary on Ovid, Tristia, Book 2*, Oxford.

- Jocelyn, Henry D. (1973), “*Homo sum: humani nil a me alienum puto* (Terence, *Heauton timorumenos* 77)”, in: *Antichthon* 7, 14-46.
- Kaser, Max (1971²), *Das Römische Privatrecht*, München.
- Kaster, Robert A. (tr./comm.) (2006), *Cicero, Speech on Behalf of Publius Sestius*, Oxford.
- Keane, Catherine (2007), “The Program of Juvenal’s Fifth Book”, in: *The American Journal of Philology* 128, 27-57.
- Kenney, Edward J. (ed./tr./comm.) (1984), *The Ploughman’s Lunch, Moretum, A poem ascribed to Virgil*, Bristol.
- Keulen, Atze J. (ed./comm.) (2001), *L. Annaeus Seneca, Troades*, Leiden-Boston-Köln.
- Kirk, Geoffrey S. (1985), *The Iliad: a Commentary*, I, Books 1-4, Cambridge.
- Kirk, Geoffrey S. (1990), *The Iliad: a Commentary*, II, Books 5-8, Cambridge.
- Kissel, Walter (ed./tr./comm.) (1990), *Aulus Persius Flaccus, Satiren*, Heidelberg.
- Kleywegt, Aad J. (comm.) (2005), *Valerius Flaccus, Argonautica, Book I*, Leiden-Boston.
- Knauer, Georg N. (1964), *Die Aeneis und Homer. Studien zur poetischen Technik Vergils mit Listen der Homerzitate in der Aeneis*, Göttingen.
- Kyriakou, Poulheria (comm.) (2006), *A Commentary on Euripides’ Iphigenia in Tauris*, Berlin-New York.
- La Penna, Antonio (ed./comm.) (1957), *Publi Ovidi Nasonis Ibis*, Firenze.
- La Penna, Antonio – Funari, Rodolfo (ed./tr./comm.) (2015), *C. Sallusti Crispi Historiae, I: Fragmenta 1.1-146*, Berlin-Boston.
- Labate, Mario (1984), *L’arte di farsi amare. Modelli culturali e progetto didascalico nell’elegia ovidiana*, Pisa.
- Labate, Mario (2010), *Passato remoto. Età mitiche e identità augustea in Ovidio*, Pisa-Roma.
- Labate, Mario (2019), “La missione di Furio e Aurelio. Strategie di comunicazione in Catullo 11”, in: *Maia* 71, 117-127.
- Labate, Mario (2020), “Costruire una carriera poetica: la presunta «Gigantomachia» di Ovidio”, in: Gianluca Garelli – Anna Ridolfi (curr.), *Fructibus construere folia. Omaggio a Vittoria Perrone Compagni*, Firenze, 407-425.
- Labate, Mario (2020a), *Petronio. Ricostruzioni e interpretazioni*, a cura di Giulio Vannini e Giovanni Zago, Pisa.
- Labate, Mario (2020b), “Le imprese degli eroi: strutture catalogiche nell’*Eneide* e nelle *Metamorfosi*”, in: *Dictynna* 17, 1-16.
- Lanzarone, Nicola (ed./tr./comm.) (2016), *M. Annaei Lucani Belli civilis liber VII*, Firenze.

- Lattimore, Richmond (1962), *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana (Ill.).
- Lausberg, Heinrich (1960), *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München; tr. ingl. *Handbook of Literary Rhetoric. A foundation for Literary Study*, Leiden-Boston-Köln 1998 (da cui si cita).
- Lazzarini, Caterina (ed./comm.) (2012), *L'addio di Medea: Valerio Flacco*, Argonautiche 8, 1-287, Pisa.
- Leary, Timothy J. (ed./comm.) (1996), *Martial, Book XIV. The Apophoreta*, London.
- Leo, Friedrich (1878), *De Senecae tragoediis observationes criticae*, Berolini.
- Lévi-Strauss, Claude (1964), *Le cru et le cuit. Mythologiques*, I, Paris.
- Levi, Mario Attilio (1993), *Adriano Augusto. Studi e ricerche*, Roma.
- Lindo, Locksley I. (1974), “The evolution of Juvenal’s Later Satires”, in: *Classical Philology* 69, 17-27.
- Lipka, Michael (2018), “Aretalogical Poetry: a Forgotten Genre of Greek Literature”, in: *Philologus* 162, 208-231.
- Lloyd, Alan B. (ed./comm) (1989), *Erodoto, Le Storie*, II, libro II, Milano.
- Lloyd, Alan B. (comm.) (1994²), *Herodotus, Book II. Commentary 1-98*, Leiden-New York-Köln.
- Löfstedt, Einar (1942²), *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins*, I, Lund.
- Löfstedt, Einar (1936), *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache, Uppsala; tr. it. *Commento filologico alla Peregrinatio Aetheriae. Ricerche sulla storia della lingua latina*, con traduzione italiana, note e appendice a cura di Paolo Pieroni, Bologna 2007 (da cui si cita).
- Longo, Vincenzo (1969), *Aretalogie nel mondo greco*, I, Genova.
- Lovejoy, Arthur O. – Boas, George (1935), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore.
- Łukaszewicz, Adam (2010), “Memnon, his Ancient Visitors and Some Related Problems”, in: Katja Lembke – Martina Minas-Nerpel – Stefan Pfeiffer (curr.), *Tradition and Transformation. Egypt under Roman Rule*, Leiden-Boston, 255-263.
- Malaise, Michel (1972), *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden.
- Malavolta, Mariano (1996), “Attualità ed erudizione antiquaria nel lessico militare dell’opera virgiliana”, in: *Miscellanea greca e romana* 20, 115-179.
- Maltby, Robert (ed./comm.) (2002), *Tibullus, Elegies*, Cambridge.
- Mancini, Alessio (ed./tr./comm.) (2016), *La battaglia di Farsalo. Saggio di commento a Lucano, Bellum Civile VII*, Bari.
- Manolaraki, Eleni (2013), *Noscendi Nilum Cupido. Imagining Egypt from Lucan to Philostratus*, Berlin-Boston.

- Manzella, Simona Manuela (2016), “Tradizione satirica e memoria letteraria: Luciano lettore di Giovenale?”, in: Antonio Stramaglia – Stefano Grazzini – Giuseppe Dimatteo (2016), 181-212.
- Mayer, Roland (ed./comm.) (2001), *Tacitus, Dialogus de oratoribus*, Cambridge.
- Mayer, Roland (ed./comm.) (2012), *Horace, Odes, Book I, I*, Cambridge-New York.
- Mayor, Adrienne (2000), *The First Fossil Hunters. Paleontology in Greek and Roman Times*, Princeton-Oxford.
- McGowan, Andrew (1994), “Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century”, in: *Journal of Early Christian Studies* 2, 413-442.
- McKeown, James C. (ed./comm.) (1989), *Ovid: Amores, Text, Prolegomena and Commentary in four volumes, II, A Commentary on Book One*, Leeds.
- McKeown, James C. (ed./comm.) (1998), *Ovid: Amores, Text, Prolegomena and Commentary in four volumes, III, A Commentary on Book Two*, Leeds.
- Merli, Elena (2000), *Arma canant alii. Materia epica e narrazione elegiaca nei fasti di Ovidio*, Firenze.
- Micozzi, Laura (ed./tr./comm.) (2019), *P. Papinius Statius, Thebaidos liber IV*, Firenze.
- Momigliano, Arnaldo (1960), *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma.
- Monti, Salvatore (1995), “Tre noterelle giovenaliane”, in: *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* n.s. 65, 157-161.
- Moreno Soldevila, Rosario – Castillo, Alberto Marino – Fernández Valverde, Juan (2019), *A Prosopography to Martial's Epigrams*, Berlin-Boston.
- Moro, Costantino (2012-2013), “Le nobili spoglie di un mito: Prometeo nella poesia latina da Cicerone a Claudiano”, in: *Aevum Antiquum* n.s. 12-13, 141-215.
- Moussy, Claude (1966), *Gratia et sa famille*, Paris.
- Moussy, Claude (1977), “Esquisse de l'histoire de *monstrum*”, in: *Revue des études latines* 55, 354-369.
- Murgatroyd, Paul (ed./comm.) (1994), *Tibullus, Elegies II*, Oxford.
- Mynors, Roger A. B. (ed./comm.) (1990), *Virgil, Georgics*, Oxford.
- Nardomarino, Francesca (1990), “Petronio, *Satyricon* 141. Il testamento e la scelta necrofagica”, in: *Aufidius* 11-12, 25-59.
- Narducci, Emanuele (1979), *La provvidenza crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei*, Pisa.
- Narducci, Emanuele (2002), *Lucano. Un'epica contro l'impero. Interpretazione della «Pharsalia»*, Bari.
- Navarro Antolín, Fernando (ed./comm.) (1996), *Corpus tibullianum III.1-6: Lygdami elegiarum liber*, Leiden-New York-Köln.

- Nelis, Damien P. (2001), *Vergil's Aeneid and the Argonautica of Apollonius Rhodius*, Leeds.
- Néraudau, Jean-Pierre (1987), “La loi, la coutume et le chagrin. Réflexions sur la mort des enfants”, in: François Hinard (cur.), *La Mort, les morts et l'au-delà*, Caen, 195-208.
- Néraudau, Jean-Pierre (2008²), *Être enfant à Rome*, Paris.
- Newlands, Carol E. (2011) (ed./comm.), *Statius' Silvae, Book II*, Cambridge.
- Nisbet, Robin G. M. (ed./comm.) (1961), *M. Tulli Ciceronis in L. Calpurnium Pisonem Oratio*, Oxford.
- Nisbet, Robin G. M. (1962), “Review and Discussion of Wendel V. Clausen (ed.), *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*”, in: *Journal of Roman Studies* 52, 227-238; rist. in: Robin G. M. Nisbet (1995), 6-28.
- Nisbet, Robin G. M. (1988), “Notes on the Text and Interpretation of Juvenal”, in: Nicholas Horsfall (cur.), *Vir Bonus Discendi Peritus. Studies in Celebration of Otto Skutsch's Eightieth Birthday*, London, 86-110; rist. in: Robin G. M. Nisbet (1995), 227-260 (da cui si cita).
- Nisbet, Robin G. M. (1995), *Collected Papers on Latin Literature*, Oxford.
- Nisbet, Robin G. M. (1999), “Epilegomena on the text of Juvenal”, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 39, 225-230.
- Nisbet, Robin G. M. (2002), Sera Vindemia. *Marginal Notes on the Text of Horace and Juvenal*, in: John F. Miller – Cynthia Damon – K. Sara Myers (curr.), *Vertis in usum. Studies in Honor of Edward Courtney*, München-Leipzig, 56-66.
- Nisbet, Robin G. M. – Hubbard, Margaret (comm.) (1970), *A Commentary on Horace: Odes, Book I*, Oxford.
- Nisbet, Robin G. M. – Hubbard, Margaret (comm.) (1978), *A Commentary on Horace: Odes, Book II*, Oxford.
- Nisbet, Robin G. M. – Rudd, Niall (comm.) (2004), *A Commentary on Horace: Odes, Book III*, Oxford-New York.
- Nishimura-Jensen, Julie (2000), “Unstable Geographies: The Moving Landscape in Apollonius' Argonautica and Callimachus' Hymn to Delos”, in: *Transactions of the American Philological Association* 130, 287-317.
- Noreña, Carlos F. (2011), *Imperial ideals in the Roman West: Representation, Circulation, Power*, Cambridge-New York.
- Oakley, Stephen P. (ed./comm.) (1997), *A Commentary on Livy, Books VI-X, Vol. 1: Introduction and Book VI*, Oxford.

- Oakley, Stephen P. (ed./comm.) (1998), *A Commentary on Livy, Books VI-X, Vol. 2: Books VII-VIII*, Oxford.
- Oakley, Stephen P. (ed./comm.) (2005), *A Commentary on Livy, Books VI-X, Vol. 3: Book IX*, Oxford.
- Ogilvie, Robert M. – Richmond, Ian A. (ed./comm.) (1967), *Tacitus, Agricola*, Oxford.
- Onians, Richard B. (1951), *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge.
- Otto, August (1890), *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig.
- Paduano, Guido (tr./ann.) (1998), *Aristotele, Poetica*, Roma-Bari.
- Panayotakis, Costas (ed./tr./comm.) (2010), *Decimus Laberius, The Fragments*, Cambridge.
- Parker, Robert (1983), *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford.
- Partridge, Robert B. (2010), “Transport in Ancient Egypt”, in: Alan B. Lloyd (cur.), *A Companion to Ancient Egypt*, I-II, Chichester, 370-389.
- Pasiani, Paolo (1967), “*Attonitus* nelle tragedie di Seneca”, in: *Studi sulla lingua poetica latina*, Roma, 113-136.
- Pattoni, Maria Pia (2012-2013), “Il mito di Prometeo tra letteratura e arti: dai testi antichi alle rivisitazioni contemporanee”, in: *Aevum Antiquum* n.s. 12-13, 5-44.
- Paul, François (2015), “*Clamore sublato*: le bruit de la guerre”, in: *Pallas* 98, 89-112.
- Pease, Arthur S. (ed./comm) (1920-1923), *M. Tulli Ciceronis De divinatione*, I-II, Urbana (Ill.).
- Pease, Arthur S. (ed./comm.) (1935), *P. Vergili Maronis Aeneidos liber quartus*, Cambridge (Mass.) (rist. Darmstadt 1967).
- Pease, Arthur S. (ed./comm) (1955-1958), *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, I-II, Cambridge (Mass.).
- Pecere, Oronzo (1978), “Note sui frammenti di Sallustio”, in: *Studi italiani di filologia classica* 50, 131-160.
- Pellettieri, Andrea (2021), *I composti nell’Alessandra di Licofrone*, Berlin-Boston.
- Perelli, Luciano (1966-1967), “La storia dell’umanità nel V libro di Lucrezio”, in: *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 101, 117-285.
- Perilli, Marta M. (2018), “Le armi improprie di Sceva: suggestioni dalla *Centauromachia* ovidiana in Lucano (VI 169-179)”, in: *Maia* 70, 300-311.
- Perilli, Marta M. (2019), “Giovenale 15: il primitivismo degli Egiziani e Lucrezio”, in: *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici* 82, 217-244.

- Perilli, Marta M. (2021), “Il paradosso dell’Egitto romano: una scena conviviale in Giovenale 15”, in: Maria Luisa Delvigo (cur.), *Centro e periferia nella letteratura latina di Roma imperiale*, Udine, 53-74.
- Perutelli, Alessandro (ed./tr./comm.) (1983), [*P. Vergili Maronis*], *Moretum*, Pisa.
- Perutelli, Alessandro (ed./tr./comm.) (1997), *C. Valeri Flacci Argonauticon liber VII*, Firenze.
- Perutelli, Alessandro (1998), “Ifigenia in Lucrezio”, in: *Studi Classici e Orientali* 46, 193-207.
- Perutelli, Alessandro (2006), *Ulisse nella cultura romana*, Firenze.
- Pestelli, Angela (2007) (ed./tr./comm.), *P. Ovidii Nasonis Heroidum Epistula VIII, Hermione Orestis*, Firenze.
- Piazzini, Lisa (2019), “Il modello di Lucrezio nell’episodio ovidiano di Erisittone”, in: *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici* 82, 9-21.
- Plaza, Maria (2006), *The Function of Humour in Roman Verse Satires. Laughing and Lying*, Oxford 2006.
- Pollmann, Karla (ed./comm.) (2004), *Statius, Thebaid 12*, Paderborn.
- Powell, Barry B. (1979), “What Juvenal saw: Egyptian Religion and Anthropology in *Satire* 15”, in: *Rheinisches Museum für Philologie* n.s. 122, 185-189.
- Powell, Jonathan G. F. (1999), “Stylistic Registers in Juvenal”, in: James N. Adams – Roland G. Mayer (curr.), *Aspects of the Language of Latin Poetry*, Oxford, 311-334.
- Puccioni, Giulio (1954), “Petronio 61, 9, Frontone e la storia di *autem*”, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* s. II, 23, 362-366.
- Rankin, Herbert D. (1969), “Eating People is Right. Petronius 141 and a *topos*”, in: *Hermes* 97, 381-384.
- Reed, Joseph D. (ed./comm.) (2013²), *Ovidio, Metamorfosi*, V, libri X-XII, Milano.
- Rehm, Rush (1994), *Marriage to Death. The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Princeton.
- Ricchieri, Tommaso (ed./tr./comm.) (2020), *Prima della Sicilia. Cicerone, Verrine 2, 1 (De praetura urbana), 1-102*, Pisa.
- Ricciardelli, Gabriella (tr./comm.) (2018), *Esiodo, Teogonia*, Milano.
- Richardson, Nicholas J. (ed./comm.) (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
- Ricottilli, Licia (2000), *Gesto e parola nell’Eneide*, Bologna.
- Rives, James B. (1995), “Human Sacrifice among Pagans and Christians”, in: *The Journal of Roman Studies* 85, 65-85.
- Rosati, Gianpiero (1983), “Trimalchione in scena”, in: *Maija* 35, 213-227.

- Rosati, Gianpiero (1993), “Antecedenti latini: la letteratura a cena”, in: *Passare il tempo. La letteratura del gioco e dell'intrattenimento dal XII al XVI secolo. Atti del convegno di Pienza 10-14 settembre 1991*, Roma.
- Rosati, Gianpiero (ed./comm.) (1996) *P. Ovidii Nasonis Heroidum epistulae XVIII-XIX*, Firenze.
- Rosati, Gianpiero (2009), “*Latrator Anubis*: Alien Divinities in Augustan Rome, and how to Tame Monsters through Aetiology”, in: Philip Hardie (2009), 268-287.
- Rosati, Gianpiero (ed./tr./comm.) (2013²), *Ovidio, Metamorfosi*, III, libri V-VI, Milano.
- Rosati, Gianpiero (2017), “*Crudelitas versa in voluptatem*: piacere del male e potere nella letteratura latina”, in: Paolo Amalfitano (cur.), *Il piacere del male. Le rappresentazioni letterarie di un'antinomia morale (1500-200)*, I, Pisa, 53-70.
- Rosenmeyer, Patricia A. (2018), *The Language of Ruins: Greek and Latin Inscriptions on the Memnon Colossus*, New York.
- Rostagni, Augusto (1931), “Gli ‘aretologi’ e un esempio di falsa etimologia”, in: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 59, 103-104.
- Roulet, Anne (1972), *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome*, Leiden.
- Saller, Richard P. (1994), *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge.
- Salles, Catherine (1981), “*Assem para et accipe auream fabulam*. Quelques remarques sur la littérature populaire et le répertoire des conteurs publics dans le monde romain”, in: *Latomus* 40, 3-20.
- Santorelli, Biagio (2008), “Antropofagia e religione nella *satira* 15 di Giovenale, tra fraintendimento e deformazione satirica”, in: Paolo Arduini – Sergio Audano – Alberto Borghini *et al.* (curr.), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, II, Roma, 473-482.
- Santorelli, Biagio (2016), “Juvenal and declamatory *inventio*”, in: Antonio Stramaglia – Stefano Grazzini – Giuseppe Dimatteo (2016), 293-321.
- Sblendorio Cugusi, Maria Teresa (ed./comm.) (1982), *M. Porci Catonis orationum reliquiae*, Torino.
- Schein, Seth L. (1970), “Odysseus and Polyphemus in the *Odyssey*”, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 11, 73-83.

- Schepens, Guido (1996), “The Hellenistic Period”, in: Guido Schepens – Kris Delcroix, “Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception”, in: Oronzo Pecere – Antonio Stramaglia (curr.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino. Atti del convegno internazionale (Cassino, 14-17 settembre 1994)*, Cassino, 375-409.
- Schierl, Petra (ed./tr./comm.) (2006), *Die Tragödien des Pacuvius*, Berlin-New York.
- Schmitz, Christine (2000), *Das satirische in Juvenals Satiren*, Berlin-New York.
- Schneider, Catherine (ed./tr./comm.) (2013), *[Quintilien]. Le tombeau ensorcelé (Grandes déclamations, 10)*, Cassino.
- Schöffel, Christian (ed./tr./comm.) (2002), *Martial, Buch 8*, Stuttgart.
- Scobie, Alexander (1969), *Aspects of the Ancient Romance and its Heritage. Essays on Apuleius, Petronius, and the Greek Romances*, Meisenheim am Glan.
- Scobie, Alexander (1979), “Storytellers, Storytelling, and the Novel in Graeco-Roman Antiquity”, in: *Rheinisches Museum* n.s. 122, 229-259.
- Seaford, Richard (1987), “The Tragic Wedding”, in: *Journal of Hellenic Studies* 107, 106-130.
- Segal, Charles (1971), *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*, Leiden.
- Segal, Charles (1974), “The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor”, in: *Classical Journal* 69, 289-308.
- Seymour, Thomas D. (1908), *Life in the Homeric Age*, London.
- Shackleton Bailey, David R. (1976), “Emendations of Pseudo-Quintilian’s Longer Declamations”, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 80, 187-217.
- Sherwin-White, Adrian N. (comm.) (1966), *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford.
- Skutsch, Otto (ed./comm.) (1986²), *The Annals of Q. Ennius*, Oxford (rist. corretta di 1985¹).
- Smelik, Klaas A. D. - Hemelrijk, Emily A. (1984), “‘Who Knows not what Monsters Demented Egypt Worships?’ Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt”, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.17.4, 1852-2000.
- Smolenaars, Johannes J. L. (comm.) (1994), *Statius, Thebaid VII. A Commentary*, Leiden.
- Solimano, Giannina (1998), “*Monstrum* in Seneca”, in: Umberto Rapallo – Giovanni Garbugino (curr.), *Grammatica e lessico delle lingue morte*, Alessandria, 233-254.
- Spaeth, Barbette S. (1996), *The Roman Goddess Ceres*, Austin.
- Stanford, William Bedell (1968²), *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford.

- Stek, Tesse D. (2009), *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy. A Contextual Approach to Religious Aspects of Rural Society after the Roman Conquest*, Amsterdam.
- Stramaglia, Antonio (1999), *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari.
- Stramaglia, Antonio (ed./tr./comm.) (2002), [*Quintiliano*]. *La città che si cibò dei suoi cadaveri. (Declamazioni maggiori 12)*, Cassino.
- Stramaglia, Antonio – Grazzini, Stefano – Dimatteo, Giuseppe (curr.) (2016), *Giovenale tra storia, poesia e ideologia*, Berlin-Boston.
- Strubbe, Johan H.M. (1998), “Epigrams and Consolation Decrees for Deceased Youths”, in: *L’Antiquité Classique* 67, 45-57.
- Swetnam-Burland, Molly (2015), *Egypt in Italy. Visions of Egypt in Roman Imperial Culture*, Cambridge.
- Syme, Ronald (1979), “Juvenal, Pliny, Tacitus”, in: *The American Journal of Philology* 100, 250-278.
- Talbert, Richard J. A. (ed.) (2000), *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Princeton-Oxford.
- Tarrant, Richard J. (ed./comm.) (1976), *Seneca, Agamemnon*, Cambridge.
- Tarrant, Richard J. (ed./comm.) (1985), *Seneca’s Thyestes*, Atlanta.
- Tarrant, Richard J. (ed./comm.) (2012), *Virgil, Aeneid, Book XII*, Cambridge.
- Tennant, Peter M. W. (1995), “Biting Off more than One Can Chew: a Recent Trend in the Interpretation of Juvenal’s 15th Satire”, in: *Akroterion* 40, 120-134.
- Tomassi, Gianluigi (ed./tr./comm.) (2011) *Luciano di Samosata, Timone o il misantropo*, Berlin-New York.
- Tosi, Renzo (2021⁴), *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano.
- Traina, Alfonso (1973), “Semantica del *Carpe Diem*”, in: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 101, 5-21.
- Traina, Alfonso (1981), *Poeti Latini (e Neolatini. Note e saggi Filologici)*, II, Bologna 1981.
- Traina, Alfonso (1987⁴), *Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca*, Bologna (3^a rist. corretta 2011, da cui si cita).
- Traina, Alfonso – Bertotti, Tullio (2003³), *Sintassi normativa della lingua latina*, Bologna.
- Treggiari, Susan (1991), *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford.
- Uden, James (2014), *The Invisible Satirist. Juvenal and Second-Century Rome*, Oxford-New York.

- Urech, Hans Jacob (1999), *Hober und niederer Stil in den Satiren Juvenals. Untersuchung zur Stilhöhe von Wörtern und Wendungen und inhaltliche Interpretation von Passagen mit auffälligen Stilwechseln*, Bern et al.
- Ursini, Francesco (comm.) (2008), *Ovidio, Fasti, 3. Commento filologico e critico-interpretativo ai vv. 1-516*, Fregene.
- Vagnone, Gustavo (ed./tr./comm.) (2003), *Dione di Prusa, Troiano, Or. XI*, Roma.
- Van Dam, Harm-Jan (ed./comm.) (1984), *P. Papinius Statius, Silvae, Book II*, Leiden.
- Vandorpe, Katelijn (1995) “City of Many a Gate, Harbor for Many a Rebel. Historical and Topographical Outline of Greco-Roman Thebes”, in: Sven P. Vleeming, *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*, Leiden-New York-Köln, 203-239.
- Vannini, Giulio (ed./comm.) (2010), *Petronii Arbitri Satyricon 100–115*, Berlin-New York.
- Vannini, Giulio (tr./ann.) (2008), *Seneca, Apokolokyntosis*, Milano.
- Vendryes, Joseph (1941), “A propos de l’expression *in poculo* «en buvant»”, in: *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes* 15, 5-10.
- Venini, Paola (ed./tr./comm.) (1970), *P. Papini Stati Thebaidos liber undecimus*, Firenze.
- Versluys, Miguel J. (2002), *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*, Leiden-Boston.
- Vincent, Heather (2011), “Narrative Strategy and Humor in Juvenal 15”, in: *New England Classical Journal* 38, 239-266.
- Volk, Katharina (2009), *Manilius and his Intellectual Background*, Oxford.
- Walbank, F.W. (comm.) (1957), *A Historical Commentary on Polybius, Volume I, Commentary on Books I-VI*, Oxford.
- Watson, Lindsay C. (2003), *A Commentary on Horace’s Epodes*, Oxford.
- Watt, William S. (1996), “Notes on Juvenal”, in: *Eikasmos* 7, 283-289.
- West, Martin L. (ed./comm.) (1966), *Hesiod, Theogony*, Oxford.
- West, Martin L. (ed./comm.) (1978), *Hesiod, Works and Days*, Oxford.
- White, Kenneth D. (1967), *Agricultural Implements of the Roman World*, Cambridge.
- Wickert, Lothar (1930), “Homerisches und Römisches im Kriegswesen der Aeneis”, in: *Philologus* 39, 285-302, 437-462.
- Wille, Günther (1967), *Musica Romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Amsterdam.

Bibliografia

- Williams, Craig A. (1999), *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, New York-Oxford.
- Williams, Gareth D. (1996), *The curse of Exile: a Study of Ovid's Ibis*, Cambridge.
- Williams, Robert D. (ed./comm.) (1962), *P. Vergili Maronis Aeneidos liber tertius*, Oxford.
- Wills, Jeffrey (1996), *Repetition in Latin Poetry. Figures of Allusion*, Oxford.
- Winterbottom, Michael (ed./comm.) (1984), *The Minor Declamations ascribed to Quintilian*, Berlin-New York.
- Yon, Albert (1933), *Ratio et les mots de la famille de reor. Contribution a l'étude historique du vocabulaire latin*, Paris.
- Zissos, Andrew (ed./tr./comm) (2008), *Valerius Flaccus' Argonautica, Book 1*, Oxford.