

# Pompeo in cielo (*Pharsalia* IX 1–24; 186–217), un verso di Dante (*Parad.* XXII 135) e il senso delle allusioni a Lucano in due epigrammi di Marziale (IX 34; XI 5)

Di Emanuele Narducci, Firenze

## 1. Una poetica del «grottesco»?

In un libro di diversi anni fa W. R. Johnson<sup>1</sup> ha inaugurato l'interpretazione, destinata a notevole fortuna negli studi successivi, di Lucano come scrittore spesso beffardamente satirico<sup>2</sup>: il sarcasmo corrosivo del poeta si eserciterebbe anche (e soprattutto) nei confronti di quei personaggi, come Pompeo e Catone, che letture più tradizionali della *Pharsalia* ci avevano abituato a considerare portatori, sia pure in diversa misura, di valori positivi. Tra i passi sui quali fa leva l'interpretazione di Johnson vi è l'apertura del libro IX: dopo la proditoria uccisione e decapitazione di Pompeo ad opera dei sicari del re d'Egitto, il suo spirito evade dal povero sepolcro che mani pietose hanno improvvisato per lui, e ascende tra le stelle, nella regione sublunare (*Phars.* IX 1–18):

*At non in Pharia manes iacuerè fauilla  
nec cinis exiguus tantam conpescuit umbram;  
prosiluit busto semustaque membra relinquens  
degeneremque rogum sequitur conuexa Tonantis.*

- 5 *qua niger astriferis conectitur axibus aer  
quodque patet terras inter lunaeque meatus,  
semidei manes habitant, quos ignea uirtus  
innocuos uita patientes aetheris imi  
fecit et aeternos animam collegit in orbes:*  
10 *non illuc auro positi nec ture sepulti  
perueniunt. illic postquam se lumine uero  
inpleuit, stellasque uagas miratus et astra  
fixa polis, uidit quanta sub nocte iaceret*

\* Solo quando questo articolo era già composto per la stampa, è stato pubblicato il pregevole studio di F. Brena, *Osservazioni al libro IX del Bellum Civile*, in: P. Esposito/L. Nicastrì (edd.), *Interpretare Lucano. Miscellanea di Studi* (Salerno 1999). Dei risultati dell'indagine di Brena a proposito dell'*incipit* del libro IX, in larga parte convergenti con le osservazioni qui svolte, terrò conto nel nuovo libro su Lucano che ho in preparazione.

1 *Momentary Monsters. Lucan and His Heroes* (Ithaca/London 1987).

2 Su questa tendenza interpretativa (e il suo *background* culturale) rimando a due miei lavori recenti: *Deconstructing Lucan, ovvero Le nozze (coi fichi secchi) di Ermete Trismegisto e di Filologia*, «Maia» n.s. 51 (1999) 349–387; *Catone in Lucano (e alcune interpretazioni recenti)*, relazione presentata al Convegno Internazionale «Lucano e la poetica del *Bellum Civile*», Firenze 18 Marzo 1999 (gli Atti del Convegno sono in corso di stampa; la mia relazione sarà pubblicata anche in «Athenaeum»).

*nostra dies risitque sui ludibria trunci.*

- 15 *hinc super Emathiae campos et signa cruenti  
Caesaris ac sparsas uolitaui in aequore classes,  
et scelerum uindex in sancto pectore Bruti  
sedit et inuicti posuit se mente Catonis.*

A giudizio di Johnson, tutto il passo è «ridiculous by design» (p. 73), e costituisce una «pure absurdity» (p. 83); si tratterebbe di una versione scopertamente parodistica dell'idea stoica della riunione dell'anima con il fuoco divino; e una spia consistente degli intenti «caricaturali» di Lucano consisterebbe nell'immagine buffonesca creata con l'espressione *prosiluit busto* del v. 3.

Per questa e per numerose altre interpretazioni, il libro di Johnson (insieme ad altri lavori che da esso hanno preso più o meno variamente le mosse) costituisce un documento significativo di una tendenza, oggi abbastanza diffusa nei nostri studi, a sovrapporre alle ragioni compositive del testo le impressioni immediate dell'interprete contemporaneo (magari sotto il pretesto della pratica del cosiddetto *close reading*, che spesso si basa sul puro «fiuto» del critico, e prescinde da ogni filologia). Che Lucano possa talora apparire «ridicolo» al lettore del tardo Novecento (e su questo si può anche consentire) non significa che egli apparisse tale ai lettori ai quali si indirizzava, né tanto meno che egli perseguisse deliberatamente una poetica del grottesco. Il nostro passo pone in realtà una serie di problemi complessi, non dirimibili da parte di una lettura che rinunci programmaticamente alle mediazioni culturali; io confido che uno scavo abbastanza attento del brano, e dei suoi presupposti, possa servire a collocare in una luce più appropriata gli intenti ai quali esso obbedisce all'interno del poema<sup>3</sup>.

## 2. Lucano, il «*somnium Scipionis*», e la Via Lattea di Manilio

Andrà notato, in primo luogo, il rapporto strettissimo tra questa *ouverture* del libro IX e la chiusa del precedente. La lunghissima e indignatissima effusione del poeta sull'inadeguatezza del sepolcro del Grande, sull'opportunità di trasferirne a Roma le spoglie e i mani, sulla maledizione che pesa sulla terra egiziana (*Phars.* VIII 793–892), si conclude ribaltando i motivi e le tematiche che la hanno tanto abbondantemente nutrita: proprio la mancanza di una tomba sontuosa gioverà incommensurabilmente alla fama immortale di Pompeo; cancel-

3 Non è molto pertinente il confronto (segnalato da Ch. Martindale, *Paradox, Hyperbole and Literary Novelty in Lucan's De Bello Civili*, «BICS» 23, 1976, 52) tra il nostro passo e la cosiddetta «apoteosi di Dafni» in Virgilio, *Ecl.* 5,56sgg. Martindale basa la sua interpretazione sulla convinzione che (come già volevano alcuni commentatori antichi) il personaggio di Dafni costituisca una sorta di «allegoria» di Cesare, nei confronti della quale Lucano reagirebbe polemicamente. In realtà, la pretesa somiglianza dell'apertura di *Pharsalia* IX con la «apoteosi» di Dafni sembra basarsi soprattutto su elementi «topici» in contesti del genere; va tuttavia rilevato che, pur muovendo da un rapporto intertestuale alquanto incerto, lo studioso arriva in qualche modo a intuire la valenza anticesariana del passo lucaneo, sulla quale cfr. qui sotto.

lando il suo miserabile *bustum*, l'azione distruttiva del tempo cancellerà anche le prove della sua morte; alle generazioni future, la sua sepoltura in Egitto apparirà altrettanto inverosimile quanto quella di Giove a Creta (*Phars.* VIII 865–872):

*proderit hoc olim, quod non mansura futuris  
ardua marmoreo surrexit pondere moles.  
pulueris exigui sparget non longa uetustas  
congeriem, bustumque cadet, mortisque peribunt  
argumenta tuae. ueniet felicior aetas  
qua sit nulla fides saxum monstrantibus illud;  
atque erit Aegyptus populis fortasse nepotum  
tam mendax Magni tumulo quam Creta Tonantis.*

Lucano intenderà semplicemente dire, in forma retoricamente elaborata, che l'Egitto (oggetto poco prima della sua invettiva) non è degno di esser creduto ospitare la tomba di Pompeo?<sup>4</sup> Mia impressione è che egli intenda piuttosto suggerire una sorta di «divinizzazione evemeristica» (grossolanamente parlando) di Pompeo, un suo innalzamento su un piano quasi paritetico a quello di Giove<sup>5</sup>. In questo senso orientano alcuni indizi: l'esplicita asserzione del v. 868 sulla futura scomparsa degli *argumenta* della morte di Pompeo; e la maniera in cui la proverbiale menzogna dei Cretesi sulla tomba di Giove è trattata, per esempio, nell'*Inno a Zeus* di Callimaco: non si può credere che sia stato sepolto colui che è destinato a vivere per sempre (vv. 8sgg.: 'Κρητες ἀεὶ ψεύσται· καὶ γὰρ τάφον, ὃ̃ ἄνα, σεῖο | Κρητες ἐτεκλήναντο· σὺ δ' οὐ θάνας, ἔσσι γὰρ αἰεὶ)<sup>6</sup>.

L'accenno a questa forma di «immortalità» prepara in qualche modo il terreno per l'ascesa al cielo di Pompeo con la quale si apre il libro IX (al v. 4 *sequitur convexa Tonantis* sembra costituire un deliberato richiamo al verso finale del libro VIII: né Giove né i mani di Pompeo si trovano nei loro presunti sepolcri, ma albergano nelle regioni aeree).

4 Verso questa interpretazione propende O. A. W. Dilke, *Lucan's Account of the Fall of Pompey*, in: AA. VV., *Studi su Varrone, sulla retorica e storiografia latina. Scritti in onore di Benedetto Riposati* (Rieti 1979) 184. Dilke polemizza con l'interpretazione di F. M. Ahl, *Lucan. An Introduction* (Ithaca/London 1976) 189, più vicina a quella che propongo nel testo.

5 Ad equiparazione di Pompeo a Giove pensa anche R. Mayer, nel suo commento al libro VIII della *Pharsalia* (Warminster 1981) 190 (peraltro alquanto povero di delucidazioni sul nostro passo).

6 Ahl, *op. cit.* 189, nota opportunamente che il motivo della fama immortale associata con la mancanza della sepoltura ricorreva già (in negativo, per così dire) nelle parole di sfida di Cesare contro gli dèi, quando essi sembravano volerlo travolgere nella tempesta (*Phars.* V 668sgg.: *mihī funere nullo | est opus, o superi: lacerum retinete cadaver | fluctibus in mediis, desint mihī busta rogasque, | dum metuar semper terraque expecter ab omni*. Va aggiunto che in questi versi si può osservare un'originalissima rifunzionalizzazione della nota tematica diatribica (di probabile ascendenza cinica) della superfluità della sepoltura.

Come è stato riconosciuto da tempo<sup>7</sup>, la dottrina che Lucano segue in questo inizio del libro IX non è molto diversa da quella esposta, per esempio, da Cicerone nel *somnium Scipionis*; non è qui il caso di tornare a interrogarsi sulle origini e sulla formazione di questa dottrina, un problema già eccellentemente scandagliato negli studi dell'ultimo secolo, a partire almeno da *Psyche* di Erwin Rohde; e non è nemmeno il caso di riaprire l'annoso dibattito sul ruolo particolare giocato, in questa elaborazione, da Posidonio (un ruolo che oggi si tende comunque a ridimensionare)<sup>8</sup>. Ai nostri scopi sarà sufficiente ribadire che in alcuni dei testi i quali accennano al soggiorno celeste (nella Via Lattea o nel cielo della Luna) delle anime degli uomini grandi e giusti, una fondamentale ispirazione stoica si combina con suggestioni eclettiche; il platonismo, in particolare, spingeva ad abbandonare la tesi genuinamente stoica, secondo la quale anche le anime degli eletti sarebbero tornate a dissolversi nella conflagrazione universale, per ipotizzare invece una loro sopravvivenza imperitura<sup>9</sup>.

Non è stato invece finora osservato che un precedente immediato per questa elevazione astrale dello spirito di Pompeo è costituito dai versi in cui Manilio, nel libro I degli *Astronomica* (vv. 758sgg.), fornisce un lungo catalogo delle *fortes animae* che si sono meritate il cielo grazie alla propria *virtus*, e che hanno sede nella Via Lattea<sup>10</sup>. Nel catalogo maniliano i romani sono (come è ovvio aspettarsi) assai numerosi, anzi essi ormai costituiscono una *maxima turba* (v. 777): accanto a figure paradigmatiche della tradizione repubblicana (gli Orazi, Muzio Scevola, Camillo, Bruto, Fabrizio, Manio Curio ...) figurano alcuni personaggi del passato più recente: appunto Pompeo, insieme con Cicerone e Catone (*Astr.* I 793sgg.):

7 Cfr. R. Pichon, *Les sources de Lucain* (Paris 1912) 207; H. Le Bonniec, *Lucain et la religion*, in: M. Durry (ed.), *Lucain*, Entretiens Hardt 15 (Vandœuvres-Genève 1970) 193sg.; R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà* (Paris 1971) 129sg. (alquanto sbrigativo e superficiale). La trattazione più approfondita resta quella contenuta nell'ottima dissertazione di H.-A. Schotes, *Stoische Physik, Psychologie und Theologie bei Lucan* (Bonn 1969) 92sgg.

8 Tra gli studi fondamentali vi è naturalmente P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion* (Bordeaux/Paris 1936) 133sgg. Cfr. anche il commento di A. Ronconi al *Somnium Scipionis* (Firenze 1966) 90sg., e la bibliografia ricordata nell'eccellente contributo di A. Traina «L'aiuola che ci fa tanto feroci». *Per la storia di un topos*, in: *Poeti Latini (e Neolatini). Note e saggi filologici* (Bologna 1986) 318sg. Un quadro di sintesi lucido e aggiornato è stato tracciato di recente (soprattutto, ma non solo, a proposito del pensiero di Seneca) da A. Setaioli, *Seneca e l'oltretomba*, in: G. G. Biondi (ed.), *Miscellanea Senecana*, «Paideia» 52 (1997) 337sgg. (dove si troverà anche un vaglio della bibliografia più importante; per una valutazione degli influssi posidoniani cfr. in particolare 340).

9 A proposito del passo di Lucano la combinazione stoico-platonica veniva del resto già messa in rilievo dai commentatori antichi; cfr. i *Commenta Bernensia* a *Phars* IX 6 (= *SVF* II 817), *mixtum dogma cum Platonico Stoicum*.

10 Per un inquadramento generale di questo passo di Manilio cfr. L. Baldini Moscardi, *Il poeta tra storia e ideologia: Manilio e le guerre civili*, in: AA. VV., *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca* (Firenze 1981) 49sgg.

*Pompeiusque orbis domitor per trisque triumphos  
ante deum princeps, et censu Tullius oris  
emeritus caelum [...]  
et Cato fortunae victor [...]*

Ma ad affollare gli spazi celesti di Manilio contribuiscono soprattutto i membri della dinastia imperiale (*Astr.* I 798sgg.)<sup>11</sup>:

*Venerisque ab origine proles  
Iulia descendit caelo caelumque replebit,  
quod reget, Augustus, socio per signa Tonante.*

I versi successivi, quasi sicuramente sfigurati da una lacuna che venne individuata da Housman, contengono la menzione del dio Quirino e, con ogni probabilità, del *sidus Iulium* (Giulio Cesare), situati tuttavia (al pari di Augusto) in una sfera più elevata di quella in cui biancheggia la Via Lattea: la sfera in cui si collocano non i benefattori del genere umano, ma le divinità stesse<sup>12</sup>.

Certi critici alla moda avrebbero facile giuoco nel praticare una «lettura sovversiva» di questi versi di Manilio, e nell'individuare consistenti indizi di ironia, e forse anche di coperto *anti-Augustanism*, nella maniera in cui il poeta descrive la Via Lattea gremita (come l'autobus nell'ora di punta?) dalla *maxima turba* dei romani, e la *gens Iulia* che si accalca (*replebit*) nel cielo. Un interprete che dia ancora qualche peso alla serietà degli studi preferirà tuttavia concentrare il suo interesse sulla maniera in cui Lucano rielabora e sovverte (lui, davvero!) lo spunto maniliano<sup>13</sup>.

Gli inquilini della Via Lattea descritta dall'autore degli *Astronomica* dimostrano un unanimità simile a quello delle anime dei futuri eroi di Roma negli Elisi virgiliani, dove parimenti Cesare e Augusto, con i suoi discendenti, stavano a fianco di Pompeo e degli eroi della repubblica (mentre Catone era raffigurato sullo scudo di Enea, in un contesto di glorificazione della vittoria di Augusto sulle forze del *furor*). Nelle opere ispirate dall'ideologia augustea è evidente lo sforzo di conciliare gli antagonismi del passato nella grandezza presente<sup>14</sup>: gioverà anche ricordare, a questo proposito, che nella folla di *imagines* che accompagnava il funerale di Augusto figurava anche quella di Pompeo (Dio Cass. LVI 34).

11 Riporto questi versi secondo il testo (e la punteggiatura) proposti da R. Montanari Caldini, *Virgilio, Manilio e Germanico*, in: AA. VV., *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, cit., 81. Alla trattazione della Montanari Caldini rimando per i complessi problemi esegetici che il passo pone.

12 Cfr. Montanari Caldini, *art. cit.*, 82sgg.

13 Gioverà ricordare che Lucano riprende anche altrove suggestioni di Manilio a proposito di Pompeo: cfr. il mio *La Provvidenza Crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei* (Pisa 1979) 47; altri confronti in Baldini Moscati, *art. cit.*, 59. Sui rapporti di Lucano con Manilio cfr., in generale, la dissertazione di F. Schwemmler, *De Lucano Manili imitatore* (Giessen 1916).

14 Per questo aspetto dell'ideologia augustea è fondamentale la trattazione di A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del principato* (Torino 1963) 100sg.

Il cielo al quale Lucano fa ascendere il suo Pompeo è molto più esclusivo, e politicamente «parziale»: *non illuc auro positi nec ture sepulti | perveniunt* (*Phars.* IX 10–11). Per consenso praticamente unanime degli interpreti, l'allusione è qui ai fastosi sepolcri dei Cesari divinizzati *post mortem*<sup>15</sup>, contro i quali la polemica di Lucano si appunta anche altrove: *Phars.* VI 807 sgg. (profezia ai discendenti di Pompeo): *properate mori [...] | et Romanorum manes calcate deorum*; VII 457sgg.: *bella pares superis facient civilia divos | fulminibus manes radiisque ornabit et astris*<sup>16</sup> | *inque deum templis iurabit Roma per umbras*; VIII 835sg. (divinizzazione di Cesare): *tu quoque, cum saevo dederis iam templa tyranno | nondum Pompei cineres, o Roma, petisti*. Negli spazi astrali di Lucano non vi è posto per la *Caesareae [...] domus series* che si è arrogata il diritto della spada sulle gole dei romani (IV 821sgg.).

### 3. Nella luce della luna

Il mondo sublunare al quale Pompeo sale è abitato dai *semidei manes* (*Phars.* IX 7). L'aggettivo – come già osservavano i *commenta Bernensia* – è un trasparente calco del greco ἡμίθεοι, ed è praticamente sinonimo di «eroi», il termine col quale alcuni stoici sembrano avere designato le anime degli uomini giusti che sopravvivono alla morte (Diog. Laert. VII 151 = *SVF* II 1102)<sup>17</sup>. In altri testi della scuola appare alquanto sfumata la distinzione tra gli «eroi», così intesi, e i δάμνοες (*SVF* II 1101–1105), i quali, secondo una diversa concezione, già testimoniata in Platone ma destinata a particolare fortuna in età imperiale, sono invece esseri di natura intermedia tra gli dèi e gli uomini. Se veramente la dottrina stoica sugli «eroi» in qualche modo recepiva istanze della religione popolare connesse a una fede sviluppatasi a partire dal culto dei morti<sup>18</sup>, è forse possibile giustificare meglio, da parte di Lucano, il ricorso al termine *manes*, radicato nella religiosità tradizionale romana. Su questo punto ritornerò in seguito.

Entrando nelle regioni astrali, l'anima di Pompeo si riempie di una «vera luce» (*Phars.* IX 11–12: *se lumine vero | implevit*), evidente metafora della su-

15 Un parallelo interessante in Seneca tragico, *Thyest.* 463sg., *non ture colimur nec meae excluso Iove | ornantur arae*.

16 Evidente allusione al catasterismo di Cesare e a promesse come quella formulata ad Augusto in *Georg.* I 32 *anne novum tardis sidus te mensibus addas* (andrà osservato che nell'elogio di Nerone Lucano formulava analoghi voti per il principe contro il quale avrebbe poi congiurato; ma l'elogio di Nerone è imbastito di temi convenzionali: cfr. il mio *La Provvidenza Crudele, cit.*, 21sgg.; nuova documentazione in M. Dewar, *Laying it with a Trowel: the Proem to Lucan and related Texts*, «Class. Quart.» 44, 1994, 199sgg.).

17 Molto buona la trattazione di Schotes, *Stoische Physik, cit.*, 94sg.

18 In questo senso sembra orientare la trattazione di Schotes, *Stoische Physik, cit.*, 94. Analogamente, Le Bonniec (*art. cit.*, 163) supponeva che, insistendo sulla necessità di riportare a Roma le ceneri di Pompeo (*Phars.* VIII 846sgg.), Lucano intendesse fare di lui un eroe protettore della città, sul modello degli eroi poliadi della Grecia.

periore conoscenza della quale arriva a godere dopo la morte. Gli interpreti hanno messo in evidenza i numerosi casi in cui Seneca (in contesti nei quali descrive talora l'esistenza oltremondana degli spiriti dei sapienti, talora l'innalzamento del filosofo a uno stato contemplativo che lo distacca dalle bassezze della vita) oppone un'illuminazione del genere alle tenebre e alla nebbia che gravano sulla vita degli uomini<sup>19</sup>:

*Ad Marciam* 26,3: *coimus omnes in unum videmusque non alta nocte circumdati nil apud vos, ut putatis, optabile, nil excelsum, nil splendidum, sed humilia cuncta et gravia et anxia et quotam partem luminis nostri cernentia.*

*Ad Polybium* 9,8: *non perdidit lucem frater tuus, sed sinceriores sortitus est.*

*Epist.* 79,12: *tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi, cum emissus his tenebris, in quibus volutatur, non tenui visu clara prospexerit, sed totum diem admiserit et redditus caelo suo fuerit.*

*Epist.* 102,28: *aliquando naturae tibi arcana reagentur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet. imaginare tecum, quantus ille sit fulgor tot sideribus inter se lumen miscentibus [...]; aequaliter splendet omne caeli latus [...]; tum nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris [...]. quid tibi videbitur divina lux, cum illam suo loco videris?*

*Nat. quaest.* 1,2: *altera [= pars philosophiae] multum supra hanc, in qua volutatur, caliginem excedit et tenebris ereptos perducit illo unde lucet.*

*Nat. quaest.* III praef. 11: *a divinorum conversatione quotiens ad humana recideris, non aliter caligabis quam quorum oculi in densam umbram ex claro sole redierunt.*

Traendo spunto da contesti di questo genere, l'espressione lucanea *vidit quanta sub nocte iaceret | nostra dies* (*Phars.* IX 13–14) ricorre a un vigoroso *enjambement* per mettere in rilievo l'opposizione tra il mondo celeste e quello terreno; eppure nei testi di Seneca non troviamo una formulazione così densa: io non escluderei che essa possa essere stata suggerita dall'antitesi diversa, ma ugualmente pregnante, tra il nostro mondo e l'altro che Lucano poteva leggere nel *somnium Scipionis* (*De rep.* VI 14,6): *vestra vero, quae dicitur, vita mors est* (cfr. *Tusc.* I 75).

Il primo dei passi di Seneca che ho riportato qui sopra sembra tuttavia avere fornito a Lucano suggestioni assai più che generiche; il finale dell'*Ad Marciam*, oltre ad impiegare il termine *nox* per designare l'oscurità che opprime la vita umana, si apre con l'immagine dell'anima che è evasa dal sepolcro (25,1: *non est quod ad sepulcrum filii tui curras: pessima eius et ipsi molestissima istic iacent, ossa cineresque [...]. integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit*)<sup>20</sup>. Non sarà azzardato scorgere in queste parole il modello diretto di quelle in cui Lucano descrive l'ombra di Pompeo che, sfuggendo al *cinis*

19 Cfr. Schotes, *Stoische Physik*, cit., 96; Setaioli, art. cit., 353sgg.; R. Degl'Innocenti Pierini, *Due note alla consolatio ad Polybium di Seneca*, «Paideia» 42 (1987) 237sgg.

20 Cfr. anche *Ad Marc.* 23,2, *nec umquam magnis ingeniis cara in corpore mora est: exire atque erumper e gestiunt.*

*exiguus* incapace di tenerla imprigionata, *prosiluit busto* per raggiungere il cielo degli eroi (*Phars.* IX 2–3); tanto più che il passo della *ad Marciam*, in evidentissima imitazione del *Somnium Scipionis*, continua con l'ascesa del defunto negli spazi sublunari, il suo accoglimento nella schiera delle anime dei grandi romani, tra i quali gli Scipioni e Catone, la sua gioia nel sentirsi immerso in una nuova luce (*nova luce gaudentem*), lo sguardo di distaccata superiorità che egli rivolge dall'alto alla terra che ha abbandonato: *iuvat [...] ex alto relictas despicere* (25,2). Qui è forse la radice del sorriso di commiserazione (o piuttosto di derisione?<sup>21</sup>) che il Pompeo di Lucano rivolge dal cielo al proprio cadavere martoriato (*Phars.* IX 14 *risitque sui ludibria trunci*).

#### 4. Il «balzo» verso il cielo

Soffermiamoci ancora brevemente su quel *prosiluit busto* che a W. R. Johnson è apparso tanto deliberatamente ridicolo. Sono sempre alcuni testi di Seneca a fornirci qualche suggerimento sulle possibili motivazioni della scelta del verbo. Non credo abbia ancora suscitato l'ilarità degli interpreti il passo in cui esso serve a descrivere l'animosa scelta del saggio di «balzare fuori» dal corpo malato come da un edificio in rovina (*Ep.* 58,36, *prosiliam ex aedificio putri ac ruenti*). All'idea del suicidio il termine è associato anche in un contesto per noi più interessante. Nella *Epist.* 92,30sgg., Seneca tratteggia l'ideale di un saggio, che, asceto spiritualmente al cielo e fattosi pari agli dèi, è in grado di disprezzare tutte le cose terrene; è stato opportunamente osservato che nelle opere più mature del filosofo si manifesta la tendenza «a trasferire in una vita terrena illuminata dalla sapienza i tratti della beatitudine celeste propria degli eletti»<sup>22</sup>. Qui importa sottolineare che nel séguito della lettera (§ 34) viene fatto riferimento all'eroismo col quale il sapiente è pronto ad abbandonare la vita: *ab hoc [= corpore] modo aequo animo exit, modo magno prosilit*; la lettera si chiude con un movimento diatribico che insiste sulla totale indifferenza del saggio a ciò che potrà accadere delle sue spoglie mortali: uno sprezzante disinteresse che può ricordare quello del Pompeo di Lucano nei confronti del suo *truncus*.

Ma anche un altro uso senecano di *prosilire* è ai nostri fini ugualmente istruttivo. Il verbo è impiegato con una certa frequenza in associazione con fenomeni atmosferici di carattere più o meno straordinario, spesso connessi con l'attività del «fuoco»: per es. in *ep.* 94,56 (*alia deinceps digna miratu, sive per ordinem subeunt sive subitis causis mota prosiliunt, ut nocturnos ignium tractus et sine ullo ictu sonituque fulgores caeli patiscentis columnasque ac trabes et varia simulacra flammaram*). Abbastanza numerosi sono gli esempi che si possono trarre dalle *Naturales quaestiones*: I 14,5 (*prosilire* associato con le meteore);

21 Cfr. qui sotto, 78sgg.

22 Cfr. Setaioli, *art. cit.*, 345.

I 15,2 (con le stelle cadenti); II 18 1 (l'energia che secondo Anassimandro produce il tuono balzando fuori da aria spessa e scissa); II 57 (il lampo si produce quando l'aria si converte in fuoco senza avere la forza di proiettarsi – *prosilire* – più lontano).

Se questi paralleli colgono nel segno, l'espressione lucanea *prosiluit busto* lascia intravedere sia le associazioni del verbo con l'uscita dalla vita e l'abbandono delle spoglie mortali, sia quelle con alcune manifestazioni naturali che si svolgono negli spazi aerei; la traiettoria che, con gagliardo slancio, porta lo spirito di Pompeo ad ascendere nelle regioni dove si fa sentire con più forza la potenza della *ignea virtus* (*Phars.* IX 7: il fuoco animatore dell'universo) è descritta con un termine che richiama il repentino bagliore di un fulmine o di una meteora. Come scrive Plutarco a proposito dell'apoteosi di Romolo (*Vita Romuli* 28,9), l'anima virtuosa «vola via dal corpo come folgore che si stacchi da una nube (ὄσπερ ἀστραπή νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος)»<sup>23</sup>.

### 5. Il riso di Pompeo e il sorriso di Dante

*Risit* [...] *sui ludibria trunci* (*Phars.* IX 14) è una formulazione che sollecita anch'essa il nostro interesse. Andrà notato, prima di tutto, il richiamo alle parole con le quali, nel libro precedente, la voce del poeta denunciava la finale crudeltà della Fortuna nei confronti di colui che ne era stato per lunghi anni il beniamino, e descriveva il tronco di Pompeo, mutilo della testa, abbandonato sul lido egiziano (*Phars.* VIII 709sgg.):

*pulsatur harenis  
carpitur in scopulis hausto per vulnera fluctu,  
ludibrium pelagi*

Nell'apertura del libro IX, la voce del narratore sembra aprirsi a una diversa, più elevata comprensione, che la allontana dalla sua più abituale *indignatio*; guardato «empaticamente» dal punto di vista dei mani incielati di Pompeo, il *ludibrium* del suo cadavere si trasforma, da oggetto di sdegno, in oggetto di (sor)riso. Non è per un futile giuoco che ricorro a questo espediente grafico: l'esatto significato di *risit* è il prossimo punto sul quale dobbiamo soffermarci.

23 Mi era venuto il sospetto che espressioni simili a quella impiegata da Lucano si potessero trovare nella letteratura cristiana, a proposito dell'ascesa dell'anima al cielo o della resurrezione. Prudenzio, in *Perist.* XIV 91sgg. descrive il martirio e la beatificazione di Agnese in termini che, come avremo modo di vedere meglio in séguito, dimostrano la diretta dipendenza dall'apertura del libro IX di Lucano: *exutus inde spiritus emicat | liberque in auras exilit*. Devo la segnalazione di questo confronto alla cortesia di Margarethe Billerbeck; mentre la sagace competenza di Augusto Guida è riuscita a scovare per me, tra gli altri, un contesto di Gregorio di Nissa relativo a Lazzaro (*De opificio hominis* 221,27): ἄρτιος καὶ σῶος τοῦ τάφου ἐξάλλεται. La traduzione latina del passo riportata in *PG* 44, 221 B suona non a caso: *integer et incolumis de sepulchro prosilit*. Evidentemente né Prudenzio né Gregorio né il suo traduttore trovavano niente di ridicolo in un'immagine del genere.

Nel *Somnium Scipionis* il verbo che descrive l'atteggiamento di chi contempla dall'alto del cielo le vicende umane non è *ridere*, ma *contemnere*, più coerente con il lessico accreditato delle scuole filosofiche «nobili» (*De rep.* VI 20 *haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito*); analogamente, troviamo *despicere* (nel quale si combinano il senso proprio e quello figurato) nella visione senecana dell'*Ad Marciam* (25,2; cfr. 23,2). *Ridere* compare tuttavia nell'altra visione senecana con la quale si aprono le *Naturales quaestiones* (I *praef.* 7): *tunc iuvat inter ipsa sidera vagantem divitum pavimenta ridere et totam cum auro suo terram*; e lo stesso verbo, in associazione con *despicere*, impiega Stazio in un passo che costituisce un'evidente allusione a quello di Lucano<sup>24</sup>, e che ipotizza l'ascesa dello stesso poeta della *Pharsalia* nel cielo dei beati (*Silv.* II 7 102): *rapidum poli per axem | famae curribus arduis levatus | qua surgunt animae potentiores, | terras despicias et sepulcra rides*. Soprattutto il passo delle *Naturales quaestiones* può far pensare a un'origine diatribica (cinica?) del motivo del riso sull'oro e sulle ricchezze della terra: una derisione sarcastica, più che un sorriso di commiserazione. Riso e derisione sono, come è noto, uno dei connotati più tipici del cinismo. Non a caso, in ambito greco troviamo γελάω nel lungo passaggio dell'*Icaromenippo* di Luciano che fa una divertentissima semi-parodia del luogo comune dei viaggi astrali dei saggi e della loro contemplazione dall'alto della miseria delle vicende umane (*Icaromenipp.* 17,17–18,1): ἐν αὐτῷ γε ποικίλω καὶ πολυειδεῖ τῷ θεάτρῳ πάντα μὲν γελοῖα δήπουθεν ἦν τὰ γινόμενα. μάλιστα δὲ ἐπ' ἐκείνοις ἐπήει μοι γελάω τοῖς περὶ γῆς ὄρων ἐρίζουσι κτλ.<sup>25</sup>

Con ciò, il problema rimane: il riso «diatribico», la derisione «cinica», continuando a convogliare un'istanza di contestazione e di dissoluzione (tutt'altro che scevra di passionalità polemica) nei confronti dei moltissimi errori degli uomini, possono apparire una stonatura da parte di chi, come il Pompeo di Lucano, si è ormai compenetrato della «vera luce» della verità. Una spia delle difficoltà incontrate dall'interprete può forse essere vista nelle oscillazioni dei traduttori contemporanei: «sorrise» Griffa (Milano 1967), Badali (Torino 1988), Canali (Milano 1997); «he smiled», Duff (London/Cambridge, Mass. 1928); «il se rit», Bourgery/Ponchont (Paris 1929); «he ... laughed at», Braund (Oxford 1992).

Quanti, soprattutto tra gli italiani, intendono «sorrise» potrebbero operare, forse inconsapevolmente, sotto la suggestione di un lettore d'eccezione. Nel canto XXII del *Paradiso* Dante, dietro esortazione di Beatrice, dal cielo

24 Giustamente V. Rudich, *Dissidence and Literature under Nero* (London/New York 1997) 298 n. 15, ha rilevato che l'imitazione di Stazio praticamente preclude la possibilità di un'interpretazione del testo di Lucano in una chiave «ridicola» come quella proposta da Johnson.

25 Il parallelo col nostro passo delle *Naturales quaestiones* è assai calzante in *Icaromenipp.* 18: καὶ μὴν εἴ τινα ἴδομι ἐπὶ χρυσῷ μέγα φρονοῦντα, ὅτι δακτυλίους τε εἶχεν ὀκτῶ καὶ φιάλας τέτταρας, πάνυ καὶ ἐπὶ τούτῳ ἄν ἐγέλω.

delle stelle fisse rivolge lo sguardo all'universo sotto di lui; in fondo all'abisso siderale gli appare la terra (*Parad.* XXII 133sgg.)<sup>26</sup>:

Col viso ritornai per tutte quante  
 le sette spere, e vidi questo globo  
 tal, ch'io sorrisi del suo vil sembiante;  
 e quel consiglio per migliore approbo  
 che l'ha per meno; e chi ad altro pensa  
 chiamar si puote veramente probo.

In tempi recenti, è merito di Vittorio Gelsomino (in un articolo il cui titolo non lascia purtroppo indovinarne il contenuto<sup>27</sup>) la «riscoperta» del nostro passo della *Pharsalia* come fonte dell'immagine dantesca<sup>28</sup>, accanto agli altri influssi che hanno monopolizzato l'attenzione della critica, soprattutto quello del *Somnium Scipionis*; il confronto con Lucano, come mostra sempre Gelsomino, non era sfuggito né ad alcuni tra i primi commentatori di Dante, come Pietro Alighieri, né, nel secolo scorso, al Tommaseo<sup>29</sup>. Gelsomino ipotizza tuttavia che nella memoria di Dante entri qui in giuoco anche un altro testo, sul quale a sua volta la suggestione lucanea è resa a mio avviso probabile, oltre che da una serie di affinità di lessico, da una certa analogia della situazione<sup>30</sup>. Nell'inno XIV del *Peristephanon* Prudenzius descrive Agnese portata in volo nel cielo da una schiera di angeli, dopo il martirio subito tramite la decapitazione (vv. 94sgg.):

*miratur orbem sub pedibus situm,  
 spectat tenebras ardua subditas,  
 ridet que solis quod rota circuit,  
 quod mundus omnis volvit et implicat*

Derisione, allora, o sorriso disteso, in *Phars.* IX 14? Anche se i paralleli possono sembrare orientarci nel primo senso, non credo che il problema si possa risolvere in maniera definitiva.

26 Un'eccellente analisi del passo dantesco, della tradizione culturale in cui si inserisce, e dei suoi modelli letterari, in Traina, *art. cit.* Individuando nel «sorriso» soprattutto un motivo topico, Traina sottovaluta tuttavia l'influsso diretto esercitato su Dante dal passo lucaneo; egli pensa eventualmente all'influenza del proemio delle *Naturales quaestiones* di Seneca (se Dante poteva effettivamente leggerlo, magari in qualche florilegio). Quasi contemporaneamente al contributo di Traina, e senza che egli potesse tenerne conto se non per una rapida segnalazione bibliografica, venne pubblicato l'articolo di V. Gelsomino (citato alla nota successiva), dove a Lucano è restituito il giusto posto tra le fonti del passo dantesco.

27 *Da Cicerone a Prudenzius. Genesi di un'«invenzione» dantesca*, «Giorn. Ital. Fil.» n.s. 4 (1973) 8sgg.

28 Sulla profondità e l'estensione della conoscenza e dell'imitazione di Lucano da parte di Dante non c'è bisogno di insistere dopo alcuni noti lavori di E. Paratore: *Lucano e Dante*, in: *Antico e Nuovo* (Caltanissetta/Roma 1965); voce *Lucano*, in: *Enciclopedia Dantesca*, vol. III (Roma 1971) 697–702.

29 Che lo stoicismo lucaneo «si vena non di rado [...] di un chiaro presagio di Cristianesimo» (9) resta tuttavia un'opinione personalissima di Gelsomino.

30 L'imitazione di Lucano coinvolge del resto tutto il passo di Prudenzius; cfr. la n. 23.

6. *Scelerum vindex*

La continuazione del passo lucaneo spinge piuttosto a porci un'altra domanda. Potremmo chiederci se i mani di Pompeo si sono davvero distaccati fino in fondo dalle passioni terrene, se sono davvero completamente persuasi dell'insignificanza e dell'insensatezza di quanto avviene sul pianeta. A chi, anche solo col pensiero, si eleva alla contemplazione della magnificenza dell'ordine cosmico, la terra – scrive Seneca in *Nat. quaest. I praef. 9*sgg. – appare come niente più di un puntolino nell'universo, in cui gli uomini, come formiche indaffarate in uno spazio ristrettissimo, navigano, combattono, fondano i loro imperi: *hoc est illud punctum, quod inter tot gentes ferro et igne dividitur?* L'immagine del *mundi punctum*<sup>31</sup> ritorna in Plinio il Vecchio (*Nat. hist. II 174*): *haec est materia gloriae nostra, hic honores gerimus, hic exercemus imperia, hic opes cupimus, hic tumultuamur humanum genus, hic instauramus bella etiam civilia*. Analogamente, nel finale della *Ad Marciam* (26,4sgg.) la prospettiva celeste che Cremuzio Cordo aveva ormai guadagnato, e che gli schiudeva le vicende passate e future dell'umanità e dell'universo, fino al finale annientamento del Tutto, faceva sì che egli si rammaricasse di avere dedicato la vita a comporre la storia insignificante di un solo secolo: il quale, gioverà ricordarlo, era proprio il secolo delle guerre civili; quei libri erano stati condannati al rogo dal senato perché in essi Cremuzio esaltava i cesaricidi, e, come è notissimo, vi definiva Cassio «l'ultimo dei romani».

Pompeo (sor)ride di fronte allo strazio del suo cadavere, ma non appare considerare insignificante il futuro andamento della guerra civile. Il contatto con le verità astrali non lo spinge a guardare ancora più in alto, disprezzando quanto accade sulla terra<sup>32</sup>; al contrario, da quel contatto, dalla contemplazione degli astri erranti e delle stelle fisse, i suoi mani sembrano trovare alimento e ispirazione per un rinnovato impegno nel conflitto. Per lui, quella «visione del mondo dall'alto» che è topica nei contesti di questo genere<sup>33</sup> si risolve in un volo prospettico (*volitavit: Phars. IX 16*) sui campi della Tessaglia, sulle insegne insanguinate di Cesare, e sulle flotte sparse per i mari; dopo di che il suo spirito vendicatore (*scelerum vindex: Phars. IX 17*) si cala negli animi di Catone e di Bruto, e in essi prende dimora (*Phars. IX 17–18*).

Nel suo vecchio ma ancora utilissimo studio sulle fonti della *Pharsalia*, René Pichon si sforzava di ricondurre allo stoicismo ortodosso anche questa inattesa conclusione del passo lucaneo: secondo Pichon, la possibilità che

31 Sulla cui tradizione si veda ancora Traina, *art. cit.*, 320sgg.

32 Come è tipico in contesti del genere, anche quando si tratta, come si è visto, non della sopravvivenza *post mortem*, ma della contemplazione intellettuale del saggio; cfr. per es. *Corp. Herm. IV 5*: «Quanti si sono elevati a una simile altezza hanno visto il Bene, e avendolo visto considerano una sventura tutte le cose di quaggiù. Avendo disprezzato (*καταφρονήσαντες*) tutti gli esseri corporei e incorporei, aspirano all'Uno e Solo.»

33 I passi più importanti sono raccolti e analizzati in R. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste II (Le dieu cosmique)* (Paris 1949) 444sgg.

l'anima di Pompeo ha di influire su Bruto e su Catone si spiegherebbe con la dottrina della simpatia che regge il cosmo, la quale metterebbe in grado di comunicare tra di loro le anime di tutti gli uomini, emanazioni dell'unica anima universale<sup>34</sup>. In realtà, teorie in qualche modo accostabili a questa ci sono testimoniate, per lo stoicismo (soprattutto per quello misticheggiante di Posidonio), a proposito della divinazione e dei sogni profetici; ma non abbiamo, in ambito stoico, alcuna documentazione credibile per l'idea che qui Lucano espone, quella del ritorno sulla terra dell'anima di un defunto, dopo un breve soggiorno nel mondo sublunare. Da un punto di vista rigorosamente dottrinario, i vv. 15sgg. sembrano inconciliabili con quelli che li precedono<sup>35</sup>.

Riallacciamoci a una delle osservazioni già svolte in precedenza. Probabilmente non è casuale che nei versi di apertura del libro IX Lucano parli dei *manes* e dell'*umbra* di Pompeo, e non della sua *anima*, come sarebbe stato coerente in un contesto squisitamente filosofico. Questa scelta lessicale ha forse potuto facilitare la contaminazione, ipotizzata da un interprete accorto<sup>36</sup>, della dottrina filosofica del soggiorno delle anime nel mondo sublunare con credenze superstiziose diffuse nella mentalità popolare e forse, in epoca neroniana, anche in certi ambienti delle classi elevate. Schotes, al quale si deve questa interpretazione, fa riferimento soprattutto all'idea (per la quale non mancano testimonianze nella stessa *Pharsalia*) che i mani delle persone assassinate con violenza si aggirassero nei pressi del luogo della loro uccisione, in cerca di vendetta<sup>37</sup>; effettivamente alcuni passi del poema lucaneo (VIII 761sgg.; 795sgg.; IX 1091sgg.) sembrano alludere ai mani di Pompeo come presenti vicino al luogo dove egli era stato trafitto e poi decapitato dai sicari egiziani.

Resta ancora, tuttavia, la stranezza che i mani di Pompeo non compiono personalmente la loro vendetta, ma la ispirano a Catone e a Bruto. Schotes<sup>38</sup> si chiede, a questo punto, se tutta questa sezione del libro IX non possa rappresentare più che altro una maniera tradizionalmente «epica» di obiettivare al di fuori dei due personaggi, attribuendola a un influsso soprannaturale<sup>39</sup>, la loro decisione di raccogliere il «testimone» anticesariano: Catone assumendo la *leadership* della guerra in Africa, Bruto congiurando successivamente contro il «ti-

34 *Les sources de Lucain, cit.*, 207sg.

35 Come riconoscono Schotes, *Stoische Physik, cit.*, 85 sgg., e Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens, cit.*, 129sg. Cfr. anche Rudich, *Dissidence and Literature, cit.*, 165 (il quale, con una certa esagerazione, parla di sopravvivenza di animismo o di un'idea di possessione da parte degli spiriti dei morti).

36 Cfr. Schotes, *Stoische Physik, cit.*, 85sgg.

37 Un caso famoso è Liv. III 58,11: *manesque Verginiaie [...] per tot domos ad petendas poenas vagati nullo relicto sonte tandem quieverunt*. Per Lucano cfr. per es. *Phars.* I 11, *umbraque erraret Crassus inulta*; VII 768sgg.; VIII 433.

38 *Stoische Physik, cit.*, 86.

39 Come è notissimo, Omero attribuisce in genere l'atto della «decisione» umana a un intervento esterno della divinità; cfr. per es. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo* (trad. it. Torino 1963) 44sg.

ranno» e portando a compimento col suo pugnale, proprio ai piedi della statua di Pompeo, la finale vendetta di quest'ultimo. A mio avviso, una soluzione del genere non rappresenterebbe molto più di un ripiego di comodo per venire in qualche modo a capo di un brano irto di difficoltà esegetiche.

Io ho il sospetto che l'indagine potrebbe essere utilmente avviata in una direzione alquanto diversa. Mi limito a pochi accenni molto generici, perché sono consapevole di muovermi su un terreno per sua natura estremamente incerto. Ho cercato comunque di documentarmi con una certa serietà, e mi auguro che gli specialisti perdoneranno le eventuali imprecisioni in cui potrò incorrere.

Partiamo dal dato di fatto che nel testo lucaneo lo spirito di Pompeo: a) ascende alla sfera sublunare; b) agisce da *scelerum vindex* e da ispiratore dell'azione di Catone e di Bruto. Come abbiamo già accennato in precedenza, gli stoici avevano opinioni, oltre che per noi mal documentate, di per sé probabilmente imprecise e confuse (e variabili a seconda delle epoche e delle atmosfere culturali) sulle entità sopra-umane che popolavano gli spazi celesti. Diogene Laerzio (VII 151 = *SVF* II 1102) riferisce di una dottrina secondo la quale esistevano «dèmoni» che condividevano i sentimenti degli uomini e sorvegliavano le vicende umane; gli «eroi» sarebbero invece le anime degli uomini giusti che sopravvivono alla morte<sup>40</sup>. Abbiamo anche già visto che proprio la regione sublunare è spesso indicata come sede di queste anime (*SVF* I 817). Un passo delle *Quaestiones Romanae* di Plutarco (276F–277A, non presente negli *SVF*) riferisce che Crisippo e la sua scuola ammettevano l'esistenza di dèmoni malvagi dei quali gli dèi si servivano come vendicatori nei confronti degli uomini empì e ingiusti (κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους). Sugli eroi e sui dèmoni scrisse un'opera Posidonio, della quale ignoriamo tutto, ma che sarà stata in sintonia con la visione, tipica di questo filosofo, del cosmo come un tutto vivente e pieno di «anime», e sicuramente avrà svolto un ruolo importante nella sistemazione della dottrina. Nell'ambito della scuola platonica, le speculazioni demonologiche giocavano un certo ruolo nell'insegnamento di Antioco di Ascalona, largamente ispirato da Senocrate, che venne recepito (e romanizzato nella terminologia) da Varone: questi (come ci testimonia Agostino) collocava nello spazio aereo tra le nuvole e il cerchio della luna entità alle quali assegnava i nomi di eroi, *lares* e *genii*<sup>41</sup>. È probabile che il sincretismo filosofico-religioso di età imperiale (forse anche sotto l'influsso di credenze popolari) abbia spinto a confondere entità appartenenti a due categorie già di per sé difficili da tenere distinte, attribuendo agli «eroi» *status* e funzioni che nella dottrina stoica originaria spettavano ai

40 Cfr. D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme* (Paris 1969) 388sgg.

41 Cfr. J. Dillon, *The Middle Platonism. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220* (London 1977) 46sg.

«dèmoni»<sup>42</sup>; l'identificazione è esplicita in un passo di Sesto Empirico (*Adv. math.* IX 71 = *SVF* II 1105). Alcuni testi ci descrivono così le anime divinizzate che percorrono l'etere nella loro corsa circolare, contemplano le cose del mondo e vegliano sulla terra<sup>43</sup>. Molta della nostra documentazione viene, naturalmente, da quel vero e proprio «patito» della demonologia che era Plutarco: nella *Vita di Romolo*, per esempio (§ 28, 10), egli delinea il processo attraverso il quale le anime virtuose si trasformano, in un ciclo di successive purificazioni, da uomini in eroi, da eroi in dèmoni, e infine in essenze divine; nel *De defectu oraculorum*, richiamandosi a un passo di Esiodo, parla (417B) di «dèmoni che percorrono incessantemente il mondo [...] punendo le ingiustizie più gravi ed arroganti (τῶν ὑπερηφάνων καὶ μεγάλων τιμωροὺς ἀδικιῶν)». Per la nostra ricerca, sono particolarmente istruttive alcune delle considerazioni svolte nel *De genio Socratis* (593 E), dove certi dèmoni, esplicitamente identificati con le anime dei grandi trapassati, si comportano da «ispiratori» degli uomini dei quali condividono le motivazioni<sup>44</sup>: «coloro che hanno concluso le contese della vita, e che, per il valore della loro anima, sono divenuti dèmoni, non tengono in assoluto disprezzo (οὐ παντελῶς ἀτιμάζουσι) quanto nel nostro mondo viene fatto, detto e ricercato, ma sono propizi verso quanti tendono al loro medesimo fine, partecipano del loro ardore, e li incoraggiano e li aiutano a raggiungere la virtù». Ugualmente interessante è un passo del *De facie in orbe lunae* (944Csgg.): lasciato il corpo, le anime divengono dèmoni che errano più o meno a lungo nello spazio sublunare, in espiazione delle loro colpe, e finiscono per accedere alla luna, dove tuttavia non soggiornano stabilmente, bensì discendono sulla terra per occuparsi degli oracoli e delle cerimonie e per farsi castigatori e guardiani contro le ingiustizie (κολασταί τε γίνονται καὶ φύλακες ἀδικημάτων).

Mi sembra che rappresentazioni del genere siano abbastanza compatibili con la descrizione che Lucano fornisce dello spirito di Pompeo: anch'esso non prova per le cose del mondo la *despicientia* del saggio che ha ormai raggiunto il cielo; se nei confronti di Cesare agisce come un ἀλάστωρ, un dèmone vendicatore (*scelerum vindex*), a Bruto e a Catone, dei quali condivide l'ideale, ispira l'ardimento per continuare la lotta. La presenza di speculazioni «demonologiche» in qualche modo assimilabili a quelle che più tardi ci documenterà Plutarco non è inverosimile in un ambiente culturale aperto alle molteplici sollecitazioni dell'irrazionale, e dal quale è germogliata anche la νεκρομαντεία del VI libro della *Pharsalia*. Come abbiamo visto, a rigore speculazioni del genere portavano fuori dall'ortodossia stoica; ma non è affatto detto che questa per Lu-

42 Sulla confusione di dèmoni ed eroi cfr. Babut, *Plutarque, cit.*, 410.

43 Cfr. per es. Menand. *Rhet. De encomiis* p. 414,16 Spengel. Ampia documentazione in F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris 1942) 123sgg.

44 Cfr. F. E. Brenk, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period*, in: «ANRW» II 16, 3 (Berlin/New York 1986) 2124sg.

cano venisse al primo posto, e dopo tutto egli poteva accontentarsi di quella che gli sarà apparsa la relativa «contiguità» tra credenze del genere e la dottrina ufficiale del Portico. In questo modo poteva essere assicurata una coerenza se non altro apparente tra i vv. 1–14 e i vv. 15–18 del libro IX.

Mi fermo a questo punto, accontentandomi di avere suggerito quella che a me appare una fertile vena di indagine; se alla mia ipotesi verrà riconosciuto un qualche fondamento, il lavoro di scavo potrà essere continuato da chi possieda una più vasta competenza nell'affascinante ma estremamente complesso settore delle speculazioni filosofico-religiose dell'età imperiale.

### 7. Miseria e nobiltà delle tombe imperiali (Mart. IX 34)

Nell'epigramma IX 34 Marziale celebra, come in altri componimenti di questo libro (9; 3; 20) il cosiddetto tempio della gens *Flavia*: il fastoso edificio sul Quirinale del quale Domiziano concluse la costruzione nel 94, adibendolo a mausoleo della propria famiglia: in esso furono traslate le salme di Vespasiano, di Tito, del figlio di Domiziano e di Giulia; e lo stesso Domiziano vi avrebbe in seguito trovato sepoltura.

La piaggeria di Marziale svolge con qualche arguzia l'iperbole della superiorità di Domiziano su Giove: il padre degli dèi riconosce apertamente che il falso sepolcro per lui allestito a Creta non può reggere il confronto con quello che l'imperatore ha fatto elevare ai membri divinizzati del suo casato.

A noi interessano qui soprattutto i primissimi versi dell'epigramma, i quali svolgono (e stravolgono) motivi lucanei provenienti proprio dai passi dei quali ci siamo occupati finora<sup>45</sup>: il *continuum* fra la chiusa del libro VIII e l'apertura del IX (*Epigr.* IX 34,1sg.):

*Iuppiter Idaei risit mendacia busti  
dum videt Augusti Flavia templa poli*

Il rimando allusivo è a *Phars.* VIII 871sg. (*atque erit Aegyptus populis fortasse nepotum | tam mendax Magni tumulo quam Creta Tonantis*) e contemporaneamente a *Phars.* IX 14 (*risitque sui ludibria trunci*). Ancora qualche considerazione per meglio motivare la pertinenza di questo secondo parallelo. Abbiamo l'analogia del contesto, abbiamo *risit*, questo (sor)riso indirizzato in ambedue i casi alla condizione delle spoglie mortali (vere o false che siano), e abbiamo l'equivalenza metrico-prosodica *mendacia busti / ludibria trunci*<sup>46</sup>, rafforzata anche dall'esatta corrispondenza sillabica (4 + 2) e gram-

45 L'occasione di occuparmi del rapporto tra questo componimento e la *Pharsalia* mi è stata offerta dalla correlazione che ho effettuato di recente per l'assai pregevole tesi di laurea di Renato Giroladini (un allievo di Mario Citroni), dedicata agli epigrammi encomiastici di Marziale.

46 Fatta salva, ovviamente, la misurazione come «lunga» della seconda sillaba di *ludibrium*, in presenza del gruppo consonantico *-br-*.

ticale<sup>47</sup>. E anche il termine *bustum*, nel v. 1 dell'epigramma, trova un corrispondente in *Phars.* VIII 868, *bustumque cadet*.

L'operazione di Marziale è quella di rivolgere a celebrazione dei monumenti funebri dei Cesari spunti lucanei originariamente indirizzati proprio alla denigrazione di quei monumenti (ricordiamo quanto abbiamo osservato qui sopra a proposito di *Phars.* IX 10–11, *non illuc auro positi nec ture sepulti | perveniunt*, con gli altri paralleli là addotti). Il poeta senza mecenati, e perciò sfacciatamente cortigiano, offre uno scherzoso ribaltamento in senso filo-imperiale dell'altro poeta che contro l'impero aveva costruito la sua epica. Naturalmente, chi ama gingillarsi con le letture «sovversive» potrà sempre affermare che proprio richiamando alla mente del suo lettore la contestazione lucanea, Marziale abilmente «decostruisce» la propria celebrazione del tempio dei Flavi, e della stessa ideologia imperiale. Dopo tutto si tratta di un giochetto facile facile, che non si vede perché si dovrebbe vietare a quanti ci trovano un innocuo divertimento.

#### 8. Catone, Pompeo e un verso di Cicerone

Nel séguito della narrazione lucanea, gli effetti dell'influsso esercitato dallo spirito di Pompeo non tardano a farsi sentire. Catone, che fino a Farsàlo, per quanto avesse seguito le insegne di Pompeo, detestava quest'ultimo al pari di Cesare, dopo la sconfitta può ormai totalmente identificarsi nella causa del Grande (*Phars.* IX 23sg.):

*at post Thessalicas clades iam pectore toto  
Pompeianus erat.*

In questa proclamazione della «pompeianità» di Catone si riconosce forse l'eco lontana di una polemica nata ai tempi della guerra civile. In *Phil.* XIII 26sgg. Cicerone rispondeva all'accusa, che Antonio aveva mosso a quanti avevano seguito il Grande in oriente, di avere abusivamente conferito il nome di «senato» a quelli che erano in realtà i *castra Pompei*; nell'elogio che l'oratore successivamente tesseva dei componenti di questo *Pompeianus senatus* Catone aveva, com'era lecito aspettarsi, un ruolo di grande rilievo (*Phil.* XIII 29sg.). Non è impossibile che la narrazione del «pompeiano» Livio, che era tra le fonti principali della *Pharsalia*, concedesse qualche spazio ad argomenti del genere. Sottolineare che Catone era divenuto «pompeiano» solo dopo la morte del Grande era per Lucano un modo di difendere la scelta del suo eroe, e insieme di rivendicarne l'autonomia. Perciò Catone si sente *Pompeianus* in un senso diverso da quello di quanti si erano gettati nella guerra civile soprattutto per fedeltà personale al

47 Come ha scritto Scevola Mariotti (*Lezioni su Ennio*, Urbino 1991, 128), «reminiscenze e imitazioni non si manifestano solo in coincidenze lessicali, bensì anche in fatti di stile e di struttura della frase e del verso».

capo di una fazione. Non stupisce che egli, in un passo di poco successivo a quello che abbiamo appena visto, possa tornare a impiegare il termine in senso dispregiativo; di fronte all'ammutinamento di un contingente di soldati, che ritengono la guerra finita con la morte di Pompeo e vorrebbero fare ritorno alle case, Catone prorompe (*Phars.* IX 256sgg.): *ergo pari voto gessisti bella, iuventus, | tu quoque pro dominis, et Pompeiana fuisti, | non Romana manus?*

L'elogio funebre che Catone tiene in onore di Pompeo (*Phars.* IX 190sgg.) ha attirato l'attenzione dei soliti critici alla perpetua caccia di *subversions* e *de-constructions*. Le parole di Catone sarebbero altamente maliziose<sup>48</sup>, e in esse lode e biasimo addirittura si annullerebbero a vicenda; tutto il discorso si porrebbe l'effetto di frenare l'entusiasmo su Pompeo, e creerebbe uno stridente e deliberato contrasto con la palese volontà del poeta di esaltare quest'ultimo<sup>49</sup>. Una tesi del genere è piuttosto difficile da sostenere in considerazione del fatto che, sia introducendo il discorso di Catone sia poi commentandolo in chiusura, il narratore rivela al lettore come esso risultò particolarmente gradito all'ombra del Grande<sup>50</sup>. In realtà Catone si sforza di mettere in rilievo con equilibrio pregi e difetti di Pompeo; se nelle sue parole vi è tendenziosità, essa è, casomai, a favore del Grande, come dimostra la struttura delle argomentazioni; l'elemento di critica, che viene regolarmente al primo posto, è poi limitato e riequilibrato dall'elemento di positività (*Phars.* IX 190sgg.): *multum maioribus inpar | nosse modum iuris, se d in hoc tamen utilis aevo | [...]; rectorque senatus | se d regnantis erat*<sup>51</sup> [...]; *inmodicas possedit opes, se d plura retentis | intulit. invasit ferrum, se d ponere norat*. Non per caso, gli interpreti che presuppongono la «maliziosità antipompeiana» di Catone forniscono di questo passo una parafrasi che inverte i termini di questa serie di opposizioni<sup>52</sup>.

48 Cfr. Johnson, *Momentary Monsters*, cit., 72.

49 Cfr. S. Bartsch, *Ideology in Cold Blood. A Reading of Lucan's Civil War* (Harvard 1997) 84.

50 *Phars.* IX 186sgg., *non tamen ad Magni pervenit gratius umbras | omne quod in superos audet convicia vulgus | Pompeiumque deis obicit, quam pauca Catonis | verba, sed a pleno venientia pectore veri*; IX 215sgg., *vocibus his maior, quam si Romana sonarent | rostra ducis laudes, generosam venit ad umbram | mortis honos*. L'accenno, contenuto nel primo di questi due passi, al fatto che il popolo «rimprovera gli dèi per la sorte di Pompeo» può essere aggiunto agli altri confronti con i quali ho cercato di difendere la lezione tramandata *iratumque deis faciem* in *Phars.* VIII 665 (in un contributo dal titolo *Il corruccio verso gli dèi*, di prossima pubblicazione su «Maia»).

51 A voler cercare il pelo nell'uovo, si potrà tuttavia notare una contraddizione tra questa asserzione della piena sovranità del senato, e quello che Catone afferma pochi versi dopo (205sgg.): la vera libertà di Roma è scomparsa dai tempi di Mario e Silla; con l'uccisione di Pompeo muore anche la libertà fittizia. Ma di contraddizioni del genere la *Pharsalia* abbonda.

52 Cfr. Bartsch, *Ideology in Cold Blood*, cit., 84: «Pompey may not have snatched power when the people were willing to be slaves, but he also preferred war to peace», ecc. E' ovvio che in questo modo il peso dell'argomentazione si sposta; per esempio, quando si è chiamati ad eleggere un amministratore pubblico, si faranno probabilmente scelte opposte a seconda che di un determinato candidato si pensi: «non vale molto, *ma ha il pregio di essere onesto*», oppure «ha il pregio di essere onesto, *ma non vale molto*».

Ma a dimostrare il tono filopompeiano di tutto il discorso vale anche la trasparente allusione di *Phars.* IX 199, *praetulit arma togae, sed pacem armatus amavit*: il rimando polemico è al famoso verso del *De consulatu* di Cicerone, *cedant arma togae*, che alcuni contemporanei, senza troppo ingannarsi, leggevano proprio come una inopportuna rivendicazione, di fronte alla potenza militare di Pompeo, del ruolo di colui che amava definirsi *consul togatus* (cfr. *In Pisonem* 73)<sup>53</sup>. Per comprendere il senso dell'allusione, sarà utile prendere rapidamente in esame un episodio precedente. Nel libro VII Lucano (con uno dei pochi deliberati falsi storici del suo poema) finge che Cicerone fosse presente nel campo repubblicano a Farsàlo, e gli fa perorare accanitamente, di fronte alla saggia riluttanza di Pompeo, la tesi dell'opportunità di dare battaglia (*Phars.* VII 63sgg.). La presentazione del personaggio si apre con la lusinghiera definizione dell'Arpinate come massimo rappresentante dell'eloquenza romana, e con l'onorevole riconoscimento del fatto che egli aveva saputo sconfiggere Catilina con le sole forze della legalità; ma subito dopo sterza in senso marcatamente satirico e caricaturale<sup>54</sup>: che Cicerone scelga di farsi portavoce di quanti ritengono necessario arrivare subito allo scontro decisivo, è in buona parte dovuto al fastidio per una vita militare che lo costringe a starsene in silenzio, lontano dal foro e dai rostri, senza la possibilità di esercitare la sua facondia (*Phars.* VII 65sg.: *iratus bellis cum rostra forumque | optaret, passus tam longa silentia miles*)<sup>55</sup>. Il tono di satira serve, com'è ovvio, a screditare un'eloquenza che con la sua forza persuasiva dà vigore a una causa di per sé debole (*Phars.* VII 67 *addidit invalidae robur facundia causae*); l'evidente richiamo all'abilità di τὸν ἴπτω λόγον κρείττω ποιῆν equivale a una denuncia del carattere intrinsecamente sofistico del discorso di Cicerone.

Da Lucano vengono così ribaltate quelle che storicamente erano state, nella sostanza, le rispettive posizioni di Cicerone e di Pompeo: al primo è attribuita la cieca e boriosa confidenza con la quale il Grande aveva condotto al massacro l'esercito senatorio; mentre Pompeo, nella sua replica (*Phars.* VII

53 Rimando a due miei lavori di alcuni anni fa, nei quali ho già cercato di approfondire il senso dell'allusione: *Cicerone poeta in Lucano*, «MD» 7 (1982) 178; *Gli slogan della pace in Cicerone*, in: *Atti del Convegno La pace nel mondo antico* (Torino 1990) 178sgg. Per quanto ne so, la prima cursoria segnalazione del confronto è dovuta a J. Soubiran, nella sua edizione dei frammenti poetici di Cicerone (Paris 1972) 83.

54 E' strano che la cosa non sia notata da quegli interpreti per i quali Lucano è un poeta che ama mettere in caricatura ogni cosa.

55 Ho il sospetto che alla radice della formulazione di Lucano possano esservi i casi non infrequenti in cui Cicerone denuncia il «silenzio» al quale la sua voce è costretta a causa di una situazione politicamente avversa (l'esilio) o opprimente (la dittatura di Cesare). Cfr. per es. *Pis.* 32, *tu curiae taciturnitatem annuam, tu silentium perpetuum iudiciorum a fori, tu cetera illa in maledicti loco pones quae meus discessus rei publicae volnera inflixit?*; *Brut.* 6, *cum forum populi Romani [...] voce erudita et Romanis Graecisque artibus digna spoliatum atque orbatum videret*; *Marc.* 1, *diuturni silenti, patres conscripti, quo eram his temporibus usus, [...] finem hodiernus dies attulit*.

87sgg.), ostenta lo scetticismo e le gravissime perplessità sulle possibilità di successo in una battaglia campale che furono proprie di Cicerone nell'ultima fase della guerra<sup>56</sup>.

Il ribaltamento operato da Lucano è funzionale alla apologia di Pompeo: il poeta ha voluto scaricare su Cicerone la responsabilità della battaglia non solo per confutare le sue accuse al «bellicismo» del Grande, ma per indebolire e in qualche modo svuotare di senso tutta la topica – caratteristica soprattutto dell'anno del consolato – che ruotava intorno al contrasto tra le «armi» e la «toga», simbolo di *pax* e di *otium* (*In Pisonem* 73): una topica che tra l'altro comportava la riduzione di Pompeo al ruolo di puro e semplice «signore della guerra» di fronte a un Cicerone «architetto della pace». In *Phars.* IX 199, oltre alla ripresa del nesso *arma togae*, è importante che, per il senso, *praetulit* costituisce l'opposto polare del *cedant* di Cicerone, e in qualche modo lo «presuppone» logicamente: come a riconoscere che antepoendo le armi alla toga (cioè le attività belliche alle magistrature) il Grande non obbedì all'esortazione dell'oratore. Ma il secondo membro dell'antitesi (*sed pacem armatus amavit*) sottolinea invece come Pompeo, pur basando il suo ascendente quasi esclusivamente sulla potenza militare, di essa si fosse tuttavia servito per proteggere la pace. La sua parabola, si può intendere, è opposta a quella di Cicerone, che aveva iniziato con l'usare contro Catilina le armi della pace (*Phars.* VII 63sg.: *cuius sub iure togaque | pacificas saevus tremuit Catilina securis*<sup>57</sup>), ma aveva poi finito per caldeggiare stoltamente lo scontro di Farsàlo. Attraverso l'allusione antifrastica al verso del *de consulatu*, Catone si appropria dell'obiezione

56 L'epistolario di Cicerone mostra chiaramente che egli, per niente fiducioso nell'organizzazione e nelle qualità militari dell'esercito di Pompeo, prima gli aveva ripetutamente consigliato trattative di pace; poi, quando questi le aveva respinte, aveva cercato di convincerlo a temporeggiare, rimandando lo scontro decisivo per logorare invece Cesare con la guerriglia. Già quando aveva raggiunto Pompeo in oriente, Cicerone aveva avuto il presentimento di andare incontro alla rovina; aveva assunto un atteggiamento apertamente «disfattista», non lesinando battute di amaro sarcasmo sull'incrollabile fiducia che i pompeiani riponevano nella vittoria finale. Pompeo aveva ricambiato il suo atteggiamento non ammettendolo ai dibattiti sulle questioni più importanti.

57 Questa espressione, come giustamente rileva G. Petrone (*Metafora e tragedia. Immagini culturali e modelli tragici nel mondo romano*, Palermo 1996, 94sgg.), allude a una formulazione virgiliana che ricorre due volte, a distanza ravvicinata, all'interno del medesimo contesto: *Aen.* VI 819, dove Virgilio accenna alle *saevae securae* del primo Bruto, che aveva condannato a morte i figli, e *Aen.* VI 824, *saevumque securi* | [...] *Torquatium*. Per sottolineare con voce sommessa la problematicità morale della durezza del potere, Virgilio si ispira qui a due versi di Lucrezio (III 996; V 1234), provenienti da contesti in cui il poeta epicureo metteva a nudo la vanità della dominazione politica. Lucano chiama le scuri «apportatrici di pace», e trasferisce l'epiteto *saevus* al nemico del potere contro il quale si esercita la sua punizione (Catilina). Così l'autore della *Pharsalia* sembra voler correggere Virgilio, accettando senza problemi l'esercizio della violenza in quanto manifestazione di un potere legittimo. La Petrone non prende tuttavia in considerazione la svolta «satirica» che Lucano impone immediatamente dopo alla presentazione dell'Arpinate; perciò dalla sua interpretazione il poeta della *Pharsalia* emerge come una sorta di acritico «scherano» di Cicerone.

fondamentale di Cicerone a Pompeo solo per ridimensionarne la portata fino quasi a vanificarla.

### 9. Un Catone cesariano (Mart. XI 5)

L'elogio funebre di Catone per Pompeo partiva dalla constatazione che il rispetto per la giustizia era cosa d'altri tempi (*Phars.* IX 191sg.): le antiche virtù dei romani gli apparivano definitivamente estinte *in hoc [...] aevo | cui non ulla fuit iusti reverentia*. Marziale, nell'ultimo degli epigrammi proemiali del libro XI in onore del nuovo imperatore Nerva, si compiace di immaginare che quell'epoca felice sia finalmente ritornata (XI 5,1sg.): *tanta tibi est recti reverentia, Caesar, et aequi | quanta Numae fuerat*<sup>58</sup>. Il resto del componimento continua a manipolare temi e motivi di dichiarata provenienza lucanea, anche in questo caso stravolgendone il senso originario in funzione filoimperiale. Cambiato il principe, la tecnica adulatoria è rimasta la stessa. Marziale prosegue (vv. 5ss.):

*si redeant veteres, ingentia nomina, patres,  
Elysium liceat si vacuare nemus:  
te colet invictus pro libertate Camillus,  
aurum Fabricius te tribuente volet;  
te duce gaudebit Brutus, tibi Sulla cruentus  
imperium tradet, cum positurus erit.  
et te privato cum Caesare Magnus amabit,  
donabit totas et tibi Crassus opes.*

Sembra di leggere una delle serie di ἄδύνατα tipici delle descrizioni dell'età dell'oro: i romani di antico stampo, i vessilliferi delle prische virtù repubblicane, si conciliano col potere del nuovo principe come gli agnelli col lupo o gli armenti con il leone. Nel dipingere il mutare del loro *animus* Marziale si rifà, in chiave di rovesciamento, al poeta che aveva cantato la loro tenace opposizione. Agli Inferi di Lucano, squassati dall'eco dei conflitti civili (*Phars.* VI 780sgg.), Marziale sembra contrapporre un unanimismo che ha qualcosa di simile a quello degli Elisi virgiliani o della via Lattea di Manilio. E. Wagner (nel suo apparato di *loci similes* contenuto nella edizione di Friedländer) ricorda in nota ai vv. 5sgg., *Phars.* VII 358sg., *si Curios his fata darent reducesque Camillos | temporibus*; ma il significato dell'allusione si comprende solo se si tiene presente anche l'inizio del v. 360, *hinc starent*. Si tratta dell'allocuzione di Pompeo all'esercito prima dello scontro decisivo, e il Grande sottolinea come dalla sua parte (cioè dalla parte *anticesariana*, antitirannica) si schiererebbero gli

58 Dei rapporti tra questo epigramma e la *Pharsalia* mi sono già occupato più di venti anni fa in *La Provvidenza crudele*, cit., 163sg. Riproduco qui la mia trattazione, con qualche aggiornamento, anche perché essa, confinata nell'appendice a un libro su Lucano, non è stata recepita dalle bibliografie su Marziale ed è rimasta praticamente sconosciuta agli interpreti di questo poeta.

antichi eroi di Roma, se fosse loro concesso di tornare in vita. Ecco invece quegli stessi eroi fare corteo intorno all'imperatore erede delle virtù di Numa.

Per l'espressione (v. 5) *veteres, ingentia nomina, patres* Wagner ricorda *Phars.* X 151sg. (e non VI 55, come per un refuso si legge nella sua nota) *nomina pauperis aevi | Fabricios Curiosque graves*; per la scelta e la collocazione delle parole si possono inoltre menzionare *Phars.* VI 795 *popularia nomina Drusos* e VII 408 *feralia nomina Cannae*. A proposito infine del v. 9, *Sulla cruentus*, Wagner richiama *Phars.* IV 822, *Cinna cruentus* (e questo verso si apre proprio con il nome di *Sulla*); da Lucano, io credo, proviene anche la collocazione, niente affatto scontata, di *Sulla* negli Elisi (cfr. *Phars.* VI 787).

La serie dei confronti non è tuttavia esaurita: sempre al v. 9 *te duce gaudebit Brutus* allude, combinandone le suggestioni, a due luoghi del poema lucaneo (dove ad essere menzionato è una volta il secondo Bruto, una volta il primo): *Phars.* II 247, *dux Bruto Cato solus erit*, e VI 791sg., *solum te, consul depulsis prime tyrannis, | Brute, pias inter gaudentem vidimus umbras*. Anche qui l'allusione è polemica: nel passo lucaneo, Bruto esulta perché pregusta il *cesaricidio* del suo (preteso) discendente. Il v. 11, *et te privato cum Caesare Magnus amabit*, se presuppone la rappresentazione virgiliana di Cesare e Pompeo negli Elisi come anime ancora concordi prima di venire al mondo (*Aen.* VI 826sgg.), rielabora direttamente *Phars.* IV 188, *Caesar generum privatus amabit*. Il passo di Lucano si riferisce alla campagna militare in Spagna, dove, a causa dell'iniziale fraternizzazione degli eserciti, sembrò per un momento che la guerra civile potesse aver termine col ritorno di Cesare alla condizione di privato cittadino. Può darsi, naturalmente, che Marziale intenda alludere genericamente alla causa scatenante del conflitto, il rifiuto di Cesare di rientrare in Italia deponendo l'*imperium* e ritornando un semplice *privatus*: così intendono alcuni interpreti contemporanei, i quali tuttavia ignorano il modello lucaneo. Ma il significato allusivo sembra qui comunque prevalere su quello letterale: è assai difficile interpretare l'espressione di Marziale senza conoscere il verso di Lucano.

Questa rete fittissima di corrispondenze intertestuali sembra prefiggersi lo scopo di orientare il lettore: quando arriva alla *pointe* finale dell'epigramma, egli ormai si aspetta che anche lo *σῶμμα* si appunterà contro Lucano. Proprio questo, che è il punto centrale, sembra essere finora sfuggito a tutti gli interpreti<sup>59</sup>. I vv. 13–14 del nostro epigramma suonano:

*ipse quoque infernis revocatus Ditis ab umbris  
si Cato reddatur, Caesarianus erit.*

Questa ipotetica risalita di Catone dal regno di Dite rimanda naturalmente alla rappresentazione dello scudo di Enea (*Aen.* VIII 666sgg.): *hinc procul*

<sup>59</sup> Compreso il più recente commentatore del libro XI, N. M. Kay (London 1985). Per quanto riguarda i precedenti letterari dell'epigramma, Kay non aggiunge molto a quanto già si trovava nelle note di Wagner.

*addit | Tartareas etiam sedes, alta ostia Ditis | [...] secretosque pios, his dantem iura Catonem.* Ma importa soprattutto che qui si chiude il circolo dei rimandi a Lucano: al termine del componimento, l'allusione torna a rivolgersi, come all'inizio, al Catone del libro IX della *Pharsalia*. Una serie di *exempla* ha dimostrato come sia tornata ad abitare tra gli uomini quella *reverentia* della giustizia, della quale l'Uticense aveva lamentato la scomparsa nell'elogio funebre di Pompeo (*Phars.* IX 192). Catone, d'ora in poi, può ben essere «cesariano», un fedele sostenitore del potere imperiale<sup>60</sup>. Giunti al termine della lettura, comprendiamo dove Marziale vuole andare a parare nella chiusa dell'epigramma; suo bersaglio è un passo del quale ci siamo già occupati in precedenza: la definizione di Catone che Lucano aveva dato commentando il rientro in scena del suo eroe all'inizio del libro IX (*Phars.* IX 23sg.):

*at post Thessalicas clades iam pectore toto  
Pompeianus erat.*

60 Per la valutazione, spesso ironica, di Catone in Marziale, cfr. P. Pecchiura, *La figura di Catone Uticense nella letteratura latina* (Torino 1965) 97sgg., che raccoglie molto materiale, senza tuttavia fornirne un'adeguata interpretazione; e soprattutto il commento di M. Citroni al libro I degli *Epigrammi* (Firenze 1975) 44sg.