



Francesco Cannizzaro

Sulle orme dell'*Iliade*

Riflessi dell'eroismo omerico
nell'epica d'età flavia



**Studi e ricerche
del Dipartimento di Lettere e Filosofia**

collana diretta da
Pierluigi Minari

vice direttore esecutivo
Marco Biffi

Antichità e Filologia / 1



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DILEF
DIPARTIMENTO DI
LETTERE E FILOSOFIA

La collana «**Studi e ricerche del Dipartimento di Lettere e Filosofia**» dell'Università degli Studi di Firenze nasce, insieme a «DILEF. Rivista digitale del Dipartimento di Lettere e Filosofia», nel quadro delle attività condotte come Dipartimento di Eccellenza 2018-2022 sul Fondo assegnato dal Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca.

La collana si articola in quattro sezioni, che rispecchiano gli interessi e gli ambiti di studio delle rispettive sezioni dipartimentali: Antichità e Filologia, Filosofia, Letteratura italiana e Romanistica, Linguistica.

La pubblicazione in rete, in formato PDF, è ad accesso aperto; l'edizione a stampa è disponibile a pagamento.

Comitato direttivo

Benedetta Baldi, Andrea Cantini, Giovanni Alberto Cecconi,
Simone Magherini, Massimo Moneglia, Anna Nozzoli, Mariagrazia Portera,
Salomé Vuelta García, Giovanni Zago

Comitato scientifico

Barbara Carnevali (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)
Mario Citroni (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Hans-Joachim Gehrke (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)
Matthias Heinz (Paris Lodron Universität Salzburg)
Marco Lombardi (Università degli Studi di Firenze)
Adam Ledgeway (University of Cambridge)
Marco Petoletti (Università Cattolica di Milano)
Alessandro Polcri (Fordham University, NY)
Tommaso Raso (Universidade Federal del Minas Gerais)
Carole Talon-Hugon (Université de Nice-Sophia Antipolis)
Christoph Wulf (Freie Universität Berlin)
Fabio Zinelli (École Pratique des Hautes Études, Paris)

Francesco Cannizzaro

Sulle orme dell'*Iliade*

Riflessi dell'eroismo omerico
nell'epica d'età flavia

Società  Editrice Fiorentina

© 2023 Società Editrice Fiorentina, per la presente edizione
© 2023 The Author, per i testi

Società Editrice Fiorentina
via Aretina, 298 - 50136 Firenze
tel. 055 5532924
info@sefeditrice.it
www.sefeditrice.it

E-ISSN 2974-6876
ISBN 978-88-6032-689-8
E-ISBN 978-88-6032-690-4
DOI 10.35948/DILEF/978-88-6032-690-4



La Collana è pubblicata ad Accesso Aperto con licenza Creative Commons
Licence CC-BY-NC-ND 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Progetto grafico e impaginazione
Francesco Sensoli

Copertina
Studio Grafico Norfini

Font
Alegreya ht e Alegreya Sans ht
(Juan Pablo del Peral, Huerta Tipográfica)

Indice

7	Prefazione
11	Nota editoriale
13	Introduzione generale
14	1. Alcune questioni preliminari: bibliografia, metodologia, cronologia
24	2. Omero «fondamentalistico» e deviante: l' <i>Iliade</i> , l'epica flavia e la <i>virtus</i> eroica
31	Capitolo I. In difesa di un compagno morto: Omero, Valerio Flacco, Stazio e la lotta sul cadavere
32	1. La lotta sul cadavere nell' <i>Iliade</i> e la sua fugace apparizione nell' <i>Eneide</i>
37	2. Valerio Flacco, il cesellatore minuto
47	3. Omero e Stazio: dalla collettività eroica all' <i>aristia</i> fallimentare del singolo
63	4. Stazio lettore di Valerio Flacco
71	Capitolo II. In lotta con i fiumi, tra eroismo ed empietà: Omero, Stazio, Silio e la <i>mache parapotamios</i>
71	1. La <i>mache parapotamios</i> dall' <i>Iliade</i> all' <i>Eneide</i>
84	2. <i>Cassa ducis virtus</i> : la <i>mache parapotamios</i> nella <i>Tebaide</i> di Stazio
85	2.1. Introduzione e inizio della battaglia (Stat. <i>Theb.</i> IX 225-314)
91	2.2. Creneo e la lotta tra Ippomedonte e il fiume Ismeno (Stat. <i>Theb.</i> IX 315-569)

115	3. Il valoroso Scipione e il <i>Sidonius Trebia</i> : la <i>mache parapotamios</i> in Silio Italico
138	4. Stazio e Silio: considerazioni conclusive
147	Capitolo III. <i>Virtus</i> e <i>dolus</i> : ricezione nell'epica flavia della <i>Dolonia</i> e dell'episodio di Eurialo e Niso
149	1. Virtù notturna, vestizione appropriata e favore divino: la <i>Dolonia</i> omerica
157	2. Problematizzazione della <i>virtus</i> notturna e scomparsa degli dei: Eurialo e Niso
174	3. Un intermezzo: da Ovidio a Valerio Flacco
180	4. Stazio: l'evoluzione della <i>virtus</i> in terra tebana sotto il segno della luna
183	4.1. Da Tideo ad Argia: il lungo cammino della <i>virtus</i> nella <i>Tebaide</i> e l'influsso della <i>Dolonia</i>
214	4.2. Luna come riflettore della <i>virtus</i> : da elemento naturale a dea antropomorfizzata
226	5. Silio Italico: interpretazioni e possibilità di successo della <i>virtus</i>
226	5.1. <i>Fraus annibalica</i> (e scipionica) all'opera: l'incendio notturno in Sil. VII 282-380 (e XVII 85-108)
242	5.2. Satrico e Solimo: <i>bellum civile</i> e fallimento di <i>pietas</i> e <i>virtus</i>
250	5.3. La morte di Marcello: l'inattualità della <i>virtus</i> degli <i>spolia opima</i>
258	6. Stazio e Silio sulla ricezione della <i>Dolonia</i>
269	Capitolo IV. Possibili deviazioni epiche: la <i>Dios apate</i> dell' <i>Iliade</i> e l'epica flavia
270	1. La <i>Dios apate</i> omerica, il suo contesto narrativo e il <i>kestos himas</i>
277	2. Tra Omero e i Flavi: fortuna della <i>Dios apate</i> in Apollonio Rodio e Virgilio
288	3. Scacco alla <i>virtus</i> : Valerio Flacco e il "successo" della <i>Dios apate</i>
289	3.1. Ila
298	3.2. Medea
312	4. La <i>Tebaide</i> di Stazio: la <i>Dios apate</i> al servizio del <i>nefas</i> (e un'eccezione nel libro XI)
312	4.1. Giunone, Iride, il dio Sonno e la dea Luna
321	4.2. Il monile di Armonia e alcune considerazioni conclusive
325	5. Silio Italico: tensioni di genere letterario e sottomissione al <i>fatum</i>
335	Epilogo
337	Riferimenti bibliografici
381	Elenco dei passi citati

Prefazione

Questo volume nasce dalla rielaborazione della mia tesi di dottorato discussa nel marzo 2020 (*Sulle orme dell'Iliade: Imitazione omerica e strategie emulative in Argonautiche, Tebaide e Punica*) e giunge al termine di una frequentazione con l'epica flava che inizia già nel 2011. Desidero ringraziare, innanzitutto, i professori Rolando Ferri e Gianpiero Rosati, miei principali referenti presso l'Università di Pisa e la Scuola Normale Superiore, i professori Mario Labate e Lisa Piazzini, che mi hanno seguito e incoraggiato durante il percorso dottorale, e i professori Federica Bessone ed Emanuele Berti, che hanno fatto parte della commissione di dottorato. Un grazie speciale al prof. Denis Feeney, mio *advisor* durante il semestre trascorso presso l'Università di Princeton, e al prof. Marco Fucecchi: le conversazioni con lui sull'epica flava hanno aperto interi capitoli della mia ricerca e il suo apprezzamento nei miei confronti mi ha sempre dato fiducia. Sono grato ai valutatori di questo volume e ai professori Pierluigi Minari e Marco Biffi per averlo accolto nella collana editoriale da loro diretta. Un ringraziamento caloroso al prof. Giovanni Zago, mio referente durante gli ultimi anni fiorentini, per la sua stima e i suoi preziosi suggerimenti, e a tutti i professori e colleghi del Dipartimento, in particolare – ma non solo! – Laura Aresi, Barbara del Giovane e Giulio Vannini: il loro acume e la loro vivacità (intellettuale e umana) hanno reso il DILEF per me un luogo accogliente e sereno.

Ho avuto occasione di esporre parte delle ricerche inerenti a questo volume in vari convegni tra il 2017 e il 2022: penso all'incontro dotto-

le Pisa/Parigi del 2017, al seminario di antichistica presso l'Università di Firenze del marzo 2019, al v seminario nazionale della C.U.S.L. a Roma e al convegno sulla Luna a Genova (entrambi a dicembre 2019), al convegno internazionale "Centro e periferia nella letteratura latina di Roma imperiale" (gennaio 2021), al seminario del ciclo "TILIA" organizzato dall'Università di Napoli (giugno 2022). Agli organizzatori, ai *discussants* (mi piace ricordare la prof. Gabriella Moretti e, nuovamente, la prof. Federica Bessone) e a tutti i presenti, professori e colleghi, un sentito ringraziamento per la loro attenzione e le loro osservazioni.

Colgo l'occasione per segnalare che, nella bibliografia foltissima e in vertiginoso aumento sull'epica latina, e soprattutto sull'epica d'età flaviana, non sono riuscito a consultare alcune opere, pubblicate tra l'estate e l'autunno, quando questo volume era già in fase avanzata di lavorazione: mi riferisco, per esempio, all'edizione commentata di N. Bernstein del libro IX dei *Punica*, a quella del libro VIII delle *Argonautiche* valeriane a firma di C. Castelletti e curata da A. Augoustakis, M. Fucocchi e G. Manuwald, al commento di L. M. Fratantuono e R. A. Smith al libro IV dell'*Eneide*, alla miscellanea *Flavian Responses to Nero's Rome* a cura di M. Heerink ed E. Meijer. Contestualmente, ringrazio Danielle Frisby e Tim Stover per aver condiviso con me alcuni contributi non ancora pubblicati e per aver letto e commentato alcuni estratti delle mie ricerche.

Questo volume segna la fine (dicano altri se si tratta di un coronamento) di un percorso di undici anni: tante persone, a Pisa e non solo, in questo lungo periodo o anche soltanto in certe fasi mi sono state vicine e non mi hanno fatto mancare il loro sostegno. La distanza fisica che mi separa da molti amici non mi impedisce di rivolgere a tutti loro un affettuoso pensiero. La mia mente corre subito a Marco Santini, Ludovico Pontiggia e Vincenzo Casapulla, ma, come ho avuto modo di scrivere in un'altra occasione, tutti coloro che si sentono inclusi devono sentirsi inclusi: la scelta di non fare liste di nomi è dettata esclusivamente dal timore di dimenticare qualcuno. E, prima di Pisa, Palermo: senza i miei genitori e mia sorella, senza i miei parenti e i miei amici "storici", certamente non sarei quello che sono. Un pensiero a mio nonno che ci ha lasciati da poche settimane: sono certo che si sarebbe

Prefazione

commosso tenendo questo volume in mano. A Martina, mia assidua lettrice e critica severa, mia compagna di vita da sei anni e dolcissima moglie da poco più di uno, un grazie inesprimibile a parole: a lei questo libro è dedicato.

Pisa-Firenze, novembre 2022

Nota editoriale

Laddove non diversamente indicato, saranno utilizzate per l'*Iliade*, le *Argonautiche* di Valerio Flacco, la *Tebaide* di Stazio e i *Punica* di Silio Italico, rispettivamente, le edizioni di WEST 1998 e 2000, EHLERS 1980, HILL 1996a e DELZ 1987. Inoltre, l'*Eneide* sarà citata secondo il testo di CONTE 2009. A proposito delle *Argonautiche*, sarà tenuta presente anche l'edizione critica, con traduzione francese e note di commento, di Gauthier Liberman (LIBERMAN 1997 e 2002), di grande utilità per l'attenzione riservata alle lezioni del codice C; tuttavia, la maggiore sobrietà del testo di Ehlers, a fronte delle molte congetture accolte a testo di Liberman, è spesso raccomandabile. Infine, è recentemente uscita una nuova edizione della *Tebaide* (HALL 2007-2008), con traduzione inglese e disamina di numerosi codici: all'approfondito studio della tradizione manoscritta non corrisponde, però, adeguato rigore stemmatico, con la conseguenza che le lezioni dell'autorevole codice P si "perdono" nella messe di codici citati in apparato (e nella corposa appendice al testo) e il testo stampato risulta purtroppo poco soddisfacente.

Preliminarmente, è utile anche una nota ortografica. Per quanto riguarda la grafia dei testi greci, sarà sottoscritta la lettera ι in presenza di dittonghi impropri con lettere minuscole. Per quanto riguarda i testi latini, saranno adottati i seguenti criteri per uniformare le citazioni: *u* e *v* saranno graficamente distinti; qualunque consonante davanti a *f* andrà incontro ad assimilazione totale alla *f* (e.g., *affuit*, *effultus*); qualunque consonante davanti a *m*, *n* e *s* non andrà incontro ad assimilazione (e.g., *submittit*, *adnuit*, *adsuetus*), tranne quanto accade

Sulle orme dell'*Iliade*

per il gruppo *-nm-*, che diviene *-mm-* (e.g., *immensus*), e il gruppo *-cs-*, graficamente reso con *-x-* (o, dove opportuno, con *-xs-*); la nasale *n* sarà assimilata parzialmente davanti alle occlusive labiali *b* e *p* (e.g., *imbuit*, *impar*) e sarà assimilata totalmente, oltre che davanti a *m*, anche davanti a *l* e *r* (e.g., *collatus*, *irridet*); la dentale sonora *d*, che non sarà assimilata davanti a *m*, *n* e *s* (cfr. *supra*) né davanti a *l* e *r* (e.g., *adludit*, *adridet*), andrà incontro ad assimilazione totale davanti a occlusiva (e.g., *attollit*, *accumbit*, *aggreditur*), tranne che davanti a *c/q* in casi di pronomi/aggettivi indefiniti/interrogativi/relativi (e.g., *quidquid*, *quodcumque*).

Introduzione generale

The Epic Successors of Virgil è il titolo di un celebre saggio di Philip Hardie, in cui numerosi autori della letteratura antica e moderna, da Ovidio a Milton, vengono letti alla luce del modello virgiliano, del quale sviluppano spunti e ampliano contraddizioni¹. Anche per Valerio Flacco, Stazio e Silio Italico, protagonisti di questo volume, l'*Eneide* costituisce un punto di riferimento costante, da cui a volte prendere le distanze, ma pur sempre fondamentale per quanto riguarda i personaggi, i contenuti, la struttura e la dizione². Eppure, come la critica sempre più va constatando, sarebbe limitante leggere *Argonautiche*, *Tebaide* e *Punica* solo come esempi di epica post-virgiliana: numerose e complesse sono le istanze poste da questi poemi e continui sono i riferimenti alla letteratura precedente. I poemi, coscienti del loro collocarsi nel solco di una lunga tradizione letteraria (epica e non solo), spesso ostentano la propria "epigonalità" e ne fanno un punto di forza: ponendosi come ultimo anello della tradizione, la possono integrare e commentare, ma anche alterare e superare.

In quest'ottica, non stupisce che i poemi d'età flavia intrattengano un rapporto privilegiato con il primo grande poema epico della letteratura occidentale, l'*Iliade*, e vale la pena indagarne l'influsso e la presenza tra gli altri modelli in gioco. In particolare, si esaminerà secondo

1 HARDIE 1993a.

2 Cito a titolo di esempio GANIBAN 2007, il cui titolo (*Statius and Virgil. The Thebaid and the Reinterpretation of the Aeneid*) è di per sé significativo.

Sulle orme dell'*Iliade*

quali modalità e secondo quali scelte narrative e stilistiche uno stesso episodio dell'*Iliade* concernente la caratterizzazione eroica (in sintesi, ciò che in latino va sotto il nome di *virtus*) sia ripreso in più di un poema d'età flavia. Un tale studio, su cui non sembra che la critica finora abbia posto sufficiente attenzione, si è rivelato fin dall'inizio molto fruttuoso, perché permette di comprendere da vicino sia i tratti comuni sia i tratti che differenziano le tre opere in esame³.

A volte accade che si parli genericamente di poesia epica d'età flavia, manierismo d'età flavia, epigonismo o simili. Valerio Flacco, Stazio e Silio Italico, invece, pur nella condivisione di certi elementi, mostrano spesso declinazioni diverse di uno stesso fenomeno poetico, e ciò vale anche per l'*imitatio* omerica: si vedrà che la rappresentazione della *virtus* bellica, per la quale *Argonautiche*, *Tebaide* e *Punica* fanno ampio uso di materiale iliadico, non si presenta in forma standardizzata nei loro poemi; anzi, essa costituisce una piattaforma di significato sulla base della quale ciascun poema manifesta il proprio disegno complessivo e la tecnica poetica del proprio autore. Allo stesso tempo, in questo volume si tenterà di aggiungere qualche tassello sulla cronologia relativa fra i tre poemi in esame (ancora incerta specialmente tra *Tebaide* e *Punica*).

1. Alcune questioni preliminari: bibliografia, metodologia, cronologia

È ormai inutile sottolineare che i poemi epici d'età flavia, dopo un lungo periodo in cui sono stati oggetto di disattenzione e persino di disprezzo da parte della critica, già dalla seconda metà del xx secolo

3 Sarà esclusa da questo volume l'*Achilleide* non perché non offra materiale per quanto riguarda la ricezione iliadica – anzi, Omero sarà per Stazio continuo termine di confronto, sebbene l'*Iliade* vada integrata affinché sia possibile *ire per omnem [...] heroa* (Stat. *Ach.* 14-5) –, ma perché, complice l'incompletezza dell'opera, essa pone problemi di *imitatio* piuttosto diversi rispetto a quelli che saranno oggetto di esame nel volume.

iniziano a essere valorizzati⁴ e a partire dagli anni '90 si moltiplicano convegni, commenti, monografie e contributi in rivista volti a indagare la poetica e svariati aspetti puntuali⁵. Da allora, come testimoniano i recenti *Companions*⁶, si è prodotta un'ingente bibliografia in continuo ampliamento e difficile da dominare, nonostante vi siano ampie rassegne critiche che aiutano a orientarvisi⁷ e un volume da poco pubblicato per la serie *Oxford Readings*⁸. È passato il tempo in cui gli studiosi di poesia epica d'età flavia avvertivano l'esigenza di giustificarsi per la scelta del loro ambito di indagine.

In questo panorama, nell'ambito degli studi sui rapporti tra i poeti epici d'età flavia e Omero, se si tralasciano repertori ottocenteschi e primonovecenteschi ormai superati⁹, si impone subito all'attenzione il

- 4 A simbolo di questa rinascita degli studi sulla poesia epica d'età flavia possono assurgere LÜTHJE 1971 e ADAMIETZ 1976 per Valerio Flacco; VON ALBRECHT 1964 e KISSEL 1979 per Silio Italico; KRUMBHOLZ 1955, SCHETTER 1960 e VESSEY 1973 per la *Tebaide* staziana. Sempre a proposito della riscoperta della *Tebaide* vanno citati almeno i nomi di Bernhard Kytzler, Paola Venini, Giuseppe Aricò e Frederick Ahl.
- 5 Per una storia degli studi sulla *Tebaide* e sui *Punica* cfr. rispettivamente DOMINIK 1996 e 2010. Tra i saggi che più hanno contribuito al rilancio degli studi sull'epica d'età flavia alla fine del XX secolo figurano certamente FEENEY 1991 e il già citato HARDIE 1993a.
- 6 Nell'arco di due soli anni sono stati editi sia il *Companion* a Valerio Flacco (HEERINK-MANUWALD 2014) sia il *Companion* a Stazio (DOMINIK-NEULANDS-GERVAIS 2015). Di poco precedente è il *Companion* a Silio Italico (AUGUSTAKIS 2010b).
- 7 Sulle *Argonautiche* di Valerio Flacco cfr. SCAFFAI 1986, STOVER 2012b e MANUWALD 2014 (ZISSOS 2006 si sofferma sulla fortuna letteraria più che sulla ricezione del poema presso i critici); sulla *Tebaide* staziana DOMINIK 1996 e FANTHAM-FAIREY 2008 sono stati superati dalla bibliografia del *Companion* (DOMINIK-NEULANDS-GERVAIS 2015); quanto ai *Punica* di Silio Italico, cfr. ARIEMMA 2000, DOMINIK 2010 e AUGUSTAKIS 2014b.
- 8 AUGUSTAKIS 2016b, in cui sono stati ristampati e aggiornati alcuni celebri saggi sull'epica flavia.
- 9 Per la *Tebaide* di Stazio cfr. soprattutto HELM 1892, pp. 13-35, ancora per certi versi piuttosto utile. L'influsso omerico su Valerio Flacco e Silio Italico è stato preso meno in considerazione dagli studiosi di quel periodo: per le *Argonautiche* cfr., e.g., PETERS 1870, pp. 48-53, GRUENEBERG 1893, pp. 6-20, e SUMMERS 1894, pp. 34-35, ma, dopo il commento di LANGEN 1896-1897, bisognerà attendere GARSON 1969 per

nome di Herbert Juhnke. Nel suo saggio egli prende in considerazione libro per libro la *Tebaide*, l'*Achilleide* e i *Punica* fornendo tutti i paralleli omerici che riesce a rintracciare¹⁰. Conclude l'opera una lunga serie di liste; le sequenze narrative oggetto di trattazione monografica sono la *mache parapotamios*, i giochi funebri e l'evocazione dei morti in *Tebaide* e *Punica*. Si tratta di un contributo critico fondamentale per lo studio delle relazioni tra i poemi omerici e l'*epos* d'età flavia, ma, se anche si prescinde dalla discutibile esclusione di Valerio Flacco, si avverte nel saggio la mancanza di una spinta esegetica che dia ragione della massa di paralleli individuati¹¹.

Al di là di Juhnke, sono numerosi gli studiosi che si sono soffermati sul tema della ricezione omerica nella poesia epica d'età flavia. Per quanto riguarda Stazio, recentemente Danielle Frisby ha discusso una tesi sull'ascendenza omerica di vari personaggi umani e divini della *Tebaide*, dedicando una sezione alla ripresa della *Dolonia* nel raid notturno di Tiodamante, oggetto di trattazione nel capitolo III di questo volume¹². Essenziale, per comprendere la ricezione dell'*Iliade* nella *Tebaide*, è rendersi conto che nella cronologia mitica la vicenda dei Sette a Tebe precede la guerra di Troia: di conseguenza, gli eroi della *Tebaide*, poema composto nel I sec. d.C., appartengono alla generazione precedente rispetto a quelli dell'*Iliade* e Stazio è molto attento a queste dinamiche intertestuali, come Frisby fa notare soprattutto nel caso di

una riconsiderazione del fenomeno (SCAFFAI 1986, p. 2403); per i *Punica* cfr. WEZEL 1873, pp. 12-16 e, ancor prima, i *loci* raccolti nel commento di RUPERTI 1795 e 1798. TOLKIEHN 1991, pp. 296-98 (e pp. 307-8), dedica poche pagine alla ricezione di Omero nella poesia epica d'età flavia.

- 10** JUHNKE 1972. Il modello è ovviamente KNAUER 1964.
- 11** In certi casi, poi, parlare di paralleli è davvero eccessivo: nelle prossime pagine si citeranno alcuni passi staziani e siliani in cui la consonanza con Omero individuata da Juhnke è troppo tenue per poter essere presa in considerazione.
- 12** FRISBY 2013. Merita un cenno DELARUE 2000, pp. 41-58, il quale, mantenendosi su un piano generale, fa qualche considerazione più puntuale solo su problemi di struttura e sulla *mache parapotamios* (cfr. capitolo II). Cfr. anche MALLIN 2013, pp. 13-36, sullo stravolgimento nella *Tebaide* del motivo iliadico della morte gloriosa in guerra. Meno utile, nonostante il titolo promettente, AHL 2015.

Tideo e Diomede. Un discorso analogo si può fare per Valerio Flacco: è stato messo in luce¹³ che la spedizione argonautica viene trattata dal poeta latino come un antefatto della guerra di Troia, un «belated ‘pre-text’ for Homeric epic», nelle parole di Andrew Zissos. Ma mentre Stazio sfrutta la propria “precedenza mitica” rispetto a Omero per dare un’immagine paradossale e auto-distruttiva (degnata di una guerra civile e fratricida) del mondo pre-omerico, Valerio Flacco sembra creare attraverso la propria versione del mito argonautico una sorta di mito fondativo dell’eroismo omerico stesso. Dallo studio dei casi proposti in questo volume, emergerà che questo quadro, talora dato per presupposto dalla critica, rischia di essere parziale: altre considerazioni al riguardo saranno fatte già nella seconda parte dell’introduzione. Quanto a Silio Italico, è stato soprattutto François Ripoll a studiare l’influsso di Omero sui *Punica* (poema in cui Omero compare addirittura come personaggio) e le sue riflessioni sul superamento del mondo omerico nel poema siliano risultano particolarmente interessanti per le argomentazioni che saranno sviluppate di seguito¹⁴.

Ancor più significativi per questo volume, e suoi diretti antecedenti, sono gli studi che si sono proposti di osservare come una stessa sequenza narrativa iliadica sia accolta e integrata in più di un poema d’età fla-

13 Cfr. BARNES 1981 e ZISSOS 2002; vanno citati anche GARSON 1969 e FUÀ 1988, i quali individuano un gran numero di paralleli tra i poemi omerici e le *Argonautiche* valeriane, ma tendono perlopiù alla loro divisione in categorie tipologiche; sull’*imitatio* omerica nei libri v e vi di Valerio Flacco bibliografia specifica sarà fornita nei capitoli I e IV.

14 Mi riferisco soprattutto a RIPOLL 2001; cfr. RIPOLL 2006, in cui viene presa in considerazione la teomachia dall’*Iliade* alla poesia epica d’età flaviana. Prima di Ripoll, Von Albrecht aveva dedicato qualche pagina preziosa all’importanza di Omero, accanto a Virgilio e altri autori, per i *Punica* (VON ALBRECHT 1964, pp. 144-54; non mi è stato possibile consultare la tesi di M. V. T. Wallace, discussa nel 1955 e mai pubblicata, in cui, secondo DOMINIK 2010, p. 441, nota 168, le pp. 187-94 sono dedicate all’*imitatio* omerica da parte di Silio). Cfr. anche KLAASSEN 2010, incentrato su Annibale e Scipione, e POMEROY 2016, sull’influsso di Omero e Virgilio sui *Punica* a livello macrostrutturale. Va ricordato, infine, che sono stati prodotti numerosi studi sulla *nekyia* del libro XIII, di derivazione odissiacca (*Od.* XI): mi limito a citare REITZ 1982 e, da ultimi, AHL 2010 e HEIL 2022, pp. 152-80.

via. La critica si è soffermata specialmente su due momenti: la *teichoskopia* in *Il.* III 121-244 e l'*aristia* di Diomede in *Il.* v. Lo sguardo di Elena dalle mura di Troia, infatti, è alla base, attraverso numerose intermediazioni interne al genere epico e al di fuori di esso, sia della *teichoskopia* nelle *Argonautiche* (Val. Fl. VI 477 sgg.) sia di due scene, aventi come protagonista Antigone, nel libro VII e nel libro XI della *Tebaide* (Stat. *Theb.* VII 243-397 e XI 354-402); anche lo sguardo delle donne di Lemno verso gli Argonauti nel racconto di Ipsipile (V 335-444) e persino alcuni elementi della *nekyia* di Scipione (Sil. XIII 381 sgg.) potrebbero essere stati influenzati dal precedente della *teichoskopia* omerica¹⁵. Come si vedrà nel capitolo IV, gli studi sulla *teichoskopia* in Valerio Flacco e Stazio sono stati determinanti per iniziare a comprendere quale intreccio sussista tra il ritorno a Omero e la poetica di questi autori. D'altra parte, l'*aristia* di Diomede, filtrata attraverso l'*aristia* di Enea (Verg. *Aen.* X 510-605), influisce sulla narrazione delle imprese di Giasone nel libro VI delle *Argonautiche* (vv. 575 sgg.) e di Anfiarao nel libro VII della *Tebaide* (vv. 690 sgg.)¹⁶. Non è questa, tuttavia, l'unica grande impresa eroica iliadica a essere ripresa in maniera sistematica dagli epici flavii: i capitoli I, II e III saranno dedicati specificamente alle diverse declinazioni dell'eroismo omerico in *Argonautiche*, *Tebaide* e *Punica*. Vanno aggiunti a questa rassegna l'articolo di Bernhard Kytzler sulla fortuna dell'offerta del peplo ad Atena (*Il.* VI 286-311) in Stazio e Silio Italico (Stat. *Theb.* X 49-69 e Sil. VII 74-89) e il recente studio di Helen Lovatt, incentrato sulla *Tebaide* ma con spunti di riflessione su Valerio Flacco e Silio Italico, in merito alla ricezione del motivo iliadico della bellezza della guerra, prima che essa degeneri in scontro disordinato e fratricida¹⁷.

¹⁵ Dopo SMOLENAARS 1994 (sul libro VII della *Tebaide*) e FUCECCHI 1996 e 1997 (sul VI libro di Valerio Flacco), cfr. LOVATT 2006 e 2013, pp. 217-46; FUCECCHI 2007, pp. 23-25; AUGOUSTAKIS 2013b; CANNIZZARO 2016, pp. 43-48. Cfr. FUHRER 2015 e FUCECCHI 2019 per una sintesi recente sul *topos* della *teichoskopia*.

¹⁶ Su questo cfr. il pionieristico studio di SMOLENAARS 1991; si veda anche SMOLENAARS 1994.

¹⁷ Cfr. rispettivamente KYTZLER 1968 e LOVATT 2017 (prima di lei si veda già ASH 2015). Cfr. anche RIPOLL 2006 (citato *supra*, nota 14) sulla teomachia. Sulla ricezio-

Dal punto di vista metodologico, come si evince fin d'ora, questo volume è radicato nell'intertestualità. I presupposti teorici con cui negli ultimi decenni ci si è accostati alla poesia epica d'età flavia sono i più vari, ma il metodo intertestuale rimane indubbiamente tra i più fecondi per una migliore comprensione sia degli aspetti ideologici sia delle caratteristiche stilistiche dei poemi: in essi, infatti, le allusioni ai predecessori non hanno semplice valore esornativo, bensì sono determinanti per la costruzione del prodotto letterario. Per le coordinate teoriche si farà riferimento soprattutto agli studi di Richard Thomas, Gian Biagio Conte e Stephen Hinds¹⁸. Sempre nell'alveo dell'intertestualità, utile a comprendere i rapporti tra i poeti flavii e Omero è la nozione di «*future reflexive*»¹⁹, elaborata a proposito di Ovidio ma applicabile laddove un'opera si ponga consapevolmente come anticipatrice rispetto a un'altra, proprio come *Argonautiche* e *Tebaide* rispetto all'*Iliade*. Sulla questione dell'intenzionalità autoriale, su cui i teorici dell'intertestualità hanno molto disputato, adotto una posizione mediana (sia l'autore sia la comunità interpretativa dei lettori sia, in un certo senso, il testo stesso costruiscono il senso)²⁰, tanto più che, come

ne delle strutture epiche omeriche nella letteratura successiva, incluso l'*epos* d'età flavia, cfr. adesso l'enorme mole di materiale raccolto in REITZ-FINKMANN 2019.

- 18** Cfr. in particolare THOMAS 1986, CONTE 1985 e HINDS 1998: i concetti di «*window reference*», «modello codice», «modello esemplare» e «*Alexandrian footnote*» saranno usati spesso nelle prossime pagine. Essenziali sono FOWLER 1997 ed EDMUNDS 2001 per una messa a punto sull'intertestualità e i classici (una rassegna di studi in COFFEE 2012 e BARAZ-VAN DER BERG 2013). Recentemente si è posta l'esigenza di una ridefinizione delle coordinate dell'intertestualità, dato che il critico possiede mezzi informatici e digitali molto più potenti rispetto a soli vent'anni fa (COFFEE ET AL. 2012 e COFFEE 2018). Va comunque detto che nessun algoritmo può sostituirsi alla mente del critico, cui spetta il compito di impostare l'algoritmo stesso e di vagliare i dati che dall'algoritmo emergono. Nel caso di un confronto continuo tra *Iliade* ed *epos* flavio come in questo volume, inoltre, tutto è reso più difficile a causa dello *shift* linguistico: sull'intertestualità tra opere greche e opere latine si veda ora HUTCHINSON 2013 (le pp. 275-354 sono dedicate al macro-genere esametrico).
- 19** BARCHIESI 1993, preceduto da BARCHIESI 1992.
- 20** Laddove un senso assoluto non esiste: producendosi per messo di una triangolazione tra autore, testo e comunità di lettori, esso è soggetto alla contingenza stori-

afferma persuasivamente Joseph Farrell, quando si giunge all'analisi concreta dei testi, le differenze teoriche tra "intenzionalisti" e "anti-intenzionalisti" si riducono a poco²¹.

La preferenza accordata al metodo intertestuale non impedisce che si tenga conto anche di altri strumenti d'analisi. Ad esempio, la narrazione fondata sugli studi di Genette è sempre stata estremamente fruttuosa in combinazione con l'intertestualità; inoltre, critici di grande calibro hanno mostrato che metodologie eclettiche su base *gender* possono condurre a risultati apprezzabili sull'intera tradizione epica²²; quando sarà rilevante, poi, sarà usato materiale epigrafico e iconografico. Nel presente volume si parlerà poco di politica e di connessioni tra i poemi in esame e il contesto socio-culturale a loro contemporaneo, non perché non si tratti di un argomento stimolante²³, ma perché in questa sede ci si concentrerà di preferenza sull'ambito letterario per non ampliare troppo e in maniera confusa il campo d'indagine.

Un'ultima questione preliminare riguarda la cronologia relativa tra *Argonautiche*, *Tebaide* e *Punica*. In merito alle *Argonautiche*, forse lasciate incompiute dall'autore²⁴, la grande maggioranza degli studiosi è con-

ca. Sull'impossibilità di letture assolute di un testo come l'*Eneide*, cfr., tra gli altri, MARTINDALE 1993, pp. 35-53.

- 21** FARRELL 2005 (cfr. p. 100, nota 7). Ciò significa che a volte per praticità si troveranno nel volume espressioni quali *il poeta allude o Stazio si riferisce*, ma questo non vuol dire che necessariamente il collegamento tra testi che viene individuato debba essere già nella mente dell'autore.
- 22** Cfr. a titolo di esempio AUGOUSTAKIS 2010a e LOVATT 2013.
- 23** Anzi, a testimonianza del fatto che questo è un campo di studi assai battuto negli ultimi anni, cfr. STOVER 2012a per Valerio Flacco, REBEGGIANI 2018 per Stazio, MARKS 2005 e TIPPING 2010a per Silio Italico; si considerino anche i saggi raccolti in GINSBERG-KRASNE 2018. Ovviamente, tali problematiche non sono del tutto assenti nelle prossime pagine: solo, non ne occupano lo spazio centrale.
- 24** Ci si è chiesti a lungo se la brusca interruzione nel libro VIII fosse dovuta alla morte dell'autore o ad accidenti della tradizione manoscritta: per nessuna delle due tesi sono stati portati argomenti decisivi. *Sub iudice* è la questione della lunghezza del poema nei piani del suo autore: SCHETTER 1959 ritiene persuasivamente (sulla base della struttura del libro V) che il numero progettato dei libri del poema fosse otto, esattamente il doppio delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio.

corde nel datare il poema all'età vespasiana, con le ultime aggiunte (e.g., Val. Fl. iv 507-9 con l'eruzione del Vesuvio) effettuate durante l'impero di Tito: l'analisi della testimonianza di Quintiliano (Quint. x 1, 93: *Multum in Valerio Flacco nuper amisimus*), la menzione dei Sarmati nel libro vi e un'attenta considerazione del proemio e delle sue implicazioni ideologiche fanno pensare che entro il 79/80 d.C. il poema dovesse essere stato ormai composto²⁵. Per quanto riguarda la *Tebaide*, è Stazio stesso nell'*envoi* ad affermare di aver impiegato dodici anni per comporla (Stat. *Theb.* xii 810-12): dato che la pubblicazione del poema deve essere successiva all'89 d.C. e precedente al 93 d.C. (forse nel 92), si può ragionevolmente immaginare che Stazio abbia iniziato a lavorarvi intorno all'80²⁶. Ciò non implica, però, che l'arco cronologico di dodici anni sia stato rispettato in maniera perfetta, né tanto meno che i dodici libri siano stati composti con un ritmo di uno all'anno in ordine progressivo: quanto sappiamo circa il metodo di lavoro di Virgilio e il fatto stesso che, pur essendo l'*Eneide* incompiuta, non abbiamo estese lacune bensì versi incompleti (i famosi *tibicines*) indicano che il ritmo di composizione può essere altamente irregolare²⁷. Se si guarda al poema siliano, che deve essere stato scritto anch'esso per la maggior parte in

25 Cfr. soprattutto STOVER 2008 (ristampato in STOVER 2012a, pp. 1-26), cui rimando per la copiosa bibliografia precedente che include studiosi del calibro di Ronald Syme. Sulla datazione del proemio, contenente un elaborato elogio della *gens Flavia*, cfr. almeno WISTRAND 1956, pp. 24-28. MACRAE 2021, sulla base di un'iscrizione napoletana, ha da ultimo suggerito una datazione del proemio ai primi anni dell'età domiziana, ma il tentativo non è convincente, come argomentano CAIRNS-STOVER 2022: nel proemio ci si riferisce a Vespasiano vivente (tale scelta, Domiziano regnante, avrebbe davvero poco senso) e il poema domiziano cui si allude (Val. Fl. i 12-14) non può avere nulla a che fare con l'iscrizione valorizzata da MacRae; si può aggiungere che il poema di Domiziano, come si evince dai tempi verbali, sembra pressoché contemporaneo alle imprese giudaiche di Tito e comunque non da collocarsi dopo la morte di Vespasiano.

26 Si veda COLEMAN 1988, pp. xv-xx, per le coordinate cronologiche sulla vita e le opere di Stazio.

27 Don. *vita Verg.* 83-88 Brummer: *Aeneida prosa prius oratione formatam digestamque in XII libros particulatim componere instituit, prout liberet quidque, et nihil in ordinem adripiens. Ac ne quid impetum moraretur, quaedam imperfecta transmisit, alia levissimis versi-*

Sulle orme dell'*Iliade*

età domiziana, le incertezze sono ancora maggiori: le testimonianze esterne sono d'aiuto solo in maniera relativa²⁸ e i puntelli cronologici rintracciabili nei *Punica* (nei libri III, XIII e XIV, in particolare), oltre a essere di per sé non solidissimi, provengono da sezioni (la profezia di Giove a Venere, la *nekyia* e il commento alla presa di Siracusa) che Silio può ben aver rimaneggiato in tempi diversi rispetto alla composizione del resto del libro²⁹.

Sulla base delle nostre conoscenze, dunque, nulla di certo (o di quasi certo) si può dire sulla cronologia dei tre poemi d'età flavia, se non che le *Argonautiche* precedano *Tebaide* e *Punica*³⁰. A proposito di *Tebaide*

bus veluti fulsit, quos per iocum pro tibicinibus interponi aiebat ad sustinendum opus, donec solidae columnae advenirent.

- 28** Ad esempio, Stat. *silv.* IV 6, pubblicata nel 95 d.C., induce a credere che l'episodio saguntino sia stato composto da Silio entro quell'anno; inoltre, Stat. *silv.* III 3 fa pensare, con DELARUE 1974, pp. 538-39, che Silio abbia scritto la sezione sulla battaglia del Ticino prima della pubblicazione del componimento staziano. In effetti, si tratta di ipotesi ragionevoli (cfr. *infra* il capitolo III, pp. 264-67, per l'episodio di Sagunto), ma non implicano che Silio abbia certamente smesso di rielaborare o modificare l'episodio di Sagunto o del Ticino anche dopo che Stazio vi abbia fatto riferimento. Sulla scarsa utilità di Plinio il Giovane e Marziale cfr. FRÖHLICH 2000, pp. 9-11.
- 29** Su di essi cfr., da ultimo, RIPOLL 2015b, p. 623. Altri possibili puntelli, ad esempio la menzione dei Daci nel I libro e il ruolo di Minerva nel IX, sono, a mio parere, troppo tenui anche per essere considerati.
- 30** Già molto prima degli studi di Stover era prevalente l'ipotesi che le *Argonautiche* fossero precedenti a *Tebaide* e *Punica*: a partire dalla fine dell'Ottocento compaiono lunghe liste di paralleli (e.g., MANITIUS 1889, pp. 251-53, e SUMMERS 1894, pp. 8-12) e l'attenzione, come si può facilmente immaginare, si concentra subito sull'episodio di Ipsipile in Valerio Flacco e Stazio (MOERNER 1890, pp. 19-35, e LEGRAS 1905a, pp. 61-71). Per contributi recenti in merito all'influsso valeriano sulla *Tebaide*, oltre agli studi menzionati a proposito della ricezione della *teichoskopia* e dell'*aristia* di Diomede, si vedano, specificatamente sull'episodio di Ipsipile, ARICÒ 1991; SCAFFAI 2002; GIBSON 2004; WALTER 2014, pp. 29-42 e 208-34 (con bibliografia precedente). Cfr. inoltre STOVER 2009; PARKES 2014a e 2014b; LOVATT 2015a; ASSO 2020. Più scarna la bibliografia sui rapporti tra *Argonautiche* e *Punica*, all'interno della quale gli studi più completi sono RIPOLL 1999 e AUGOUSTAKIS 2014c. Su singoli personaggi si soffermano HEERINK 2013 (Orfeo) e STOCKS 2014, pp. 70-73 (Annibale e Medea). STEELE 1930 e, in parte, DELARUE 1974 elencano una serie di

e *Punica*, sono stati fatti numerosi tentativi di stabilire la priorità di un episodio siliano rispetto a quello staziano (o viceversa) sulla base dell'anno di composizione di certi libri e della supposizione che i due autori componessero in ordine un libro all'anno³¹: tali tentativi, però, come è stato già sottolineato, appaiono infondati³². Le questioni di cronologia relativa tra una sequenza narrativa nei *Punica* e nella *Tebaide* poggiano allora su basi malferme, non esistendo un criterio oggettivo per dirimere la questione³³. La strada da percorrere sembra essere quella dell'attenta considerazione delle singole scene: in alcuni casi è inevitabile ricorrere alla teoria dell'«*interplay*», cioè l'idea che in certe sezioni Stazio e Silio si influenzino a vicenda, cosa resa possibile dalla frequenza delle *performances* poetiche pubbliche³⁴; in altri casi, è possibile essere più precisi e c'è una folta bibliografia recente che propone

loci comuni ai poeti d'età flavia: FUCECCHI 2007 supera questi studi soffermandosi su numerose situazioni affini in *Argonautiche*, *Tebaide* e *Punica*; SMOLENAARS 1996 prende in considerazione un breve episodio bellico comune ai tre poemi. Si attende la pubblicazione di un'intera monografia da parte di Tim Stover sulla ricezione delle *Argonautiche* nell'epica di Stazio e Silio.

- 31** Cfr. a titolo di esempio LEGRAS 1905b; la supposizione della composizione di un libro all'anno è stata rilanciata dallo studio di WISTRAND 1956 e fa talora capolino in vari contributi su Stazio e Silio Italico.
- 32** Così, e.g., FRÖHLICH 2000, pp. 11-18.
- 33** Su questo cfr. soprattutto SOERINK 2013, ma già LEGRAS 1905b, contestando HELM 1892, pp. 160-70, si rendeva conto della difficoltà di stabilire la direzione dell'imitazione. Il criterio per cui, tra due testi, è da considerarsi anteriore quello in cui la sezione comune «in ihrem organischen Zusammenhang» è immaginabile indipendentemente dall'altro testo (cfr. AXELSON 1960, p. 110), purtroppo, spesso non è applicabile: in molti casi, infatti, l'elemento comune appare ben integrato nel contesto narrativo sia in Stazio sia in Silio e, anche a livello teorico, un simile criterio della pertinenza al contesto poggia, talora inevitabilmente, sulla soggettività del critico e presenta dei limiti (cfr. DELL'AVERSANO-GRILLI-NERVI 2015, forse eccessivi nella loro *pars destruens*). Sui rapporti tra Stazio e Silio si vedano LORENZ 1968 (il quale, però, si disinteressa di questioni di cronologia relativa; cfr. p. 243), VENINI 1969 (la quale individua tre punti in cui Silio sembra essersi rifatto a Stazio, ma è assai condizionata dalla scansione “anno per anno”) e RIPOLL 1998, pp. 6-7.
- 34** LOVATT 2010a per la teoria dell'«*interplay*» a proposito della sezione dei giochi funebri in *Tebaide* e *Punica*.

Sulle orme dell'*Iliade*

interessanti confronti tra sezioni dei *Punica* e della *Tebaide*³⁵. In questo volume, si argomenterà che a proposito della ricezione della *Dolonia* omerica (capitolo III) e forse anche nella *mache parapotamios* (capitolo II) Silio sembra aver composto o rimaneggiato certe sezioni del proprio poema sulla scorta dell'influsso staziano.

2. Omero «fondamentalistico» e deviante: l'*Iliade*, l'epica flavia e la *virtus eroica*

Nel libro IX del *Bellum civile* Lucano, mentre narra la visita di Cesare alle rovine di Troia, proclama l'immortalità del proprio poema e del proprio protagonista Cesare (Lucan. IX 980-86, in particolare 985-86: [...] *Pharsalia nostra / vivet, et a nullo tenebris damnabimur aevo*). Punto di riferimento per questa rivendicazione di immortalità è l'opera di Omero (vv. 983-85: *Nam si quid Latii fas est promittere Musis, / quantum Zmyrnaei durabunt vatis honores / venturi me teque legent*). È vastissima la bibliografia su questi versi (e sulla connessione tra questi versi e l'episodio circostante)³⁶, i quali si pongono in bilico tra promessa di immortalità e maledizione eterna (cfr. Lucan. IV 811-24 e VII 205-13), tra l'immagine di un poeta che rende immortali e quella di un poeta reticente (cfr. Lucan. VII 552-55 e 617-19), che avrà grande fortuna presso Stazio. Ciò che va sottolineato in questa sede, però, è che Omero rappresenta per

35 Cfr. MARKS 2014, RIPOLL 2015a (che contesta, probabilmente a ragione, l'applicazione della tesi dell'«*interplay*» sui giochi funebri), svariati contributi nella raccolta MANUWALD-VOIGT 2013, con RIPOLL 2015b, e AGRI 2020. Altra bibliografia specifica sui singoli episodi sarà fornita nei prossimi capitoli.

36 Lo studio fondamentale è ZWIERLEIN 1986, da integrare, specificatamente sull'apostrofe, con WICK 2004, pp. 416-21. Nella messe di contributi critici su questo passo si vedano SCHRIJVERS 1990; MARTINDALE 1993, pp. 48-53; EIGLER 2005; TESORIERO 2005; da ultimi, cfr. AMBÜHL 2019, ESPOSITO 2020 e CELOTTO 2022, p. 124. ROSSI 2001 e GOWING 2005, pp. 88-94 (cfr. anche AMBÜHL 2019, pp. 143-44), ritengono che in *me teque* ci sia un'opposizione tra il *Bellum civile* lucaneo e i *Commentarii* cesariani; poco convincentemente, è stato proposto (cfr. CIECHANOWICZ 1982) che nell'apostrofe si alluda a Nerone. In generale, sull'intertestualità tra Omero e Lucano si vedano da ultimi LAUSBERG 1985 e HUTCHINSON 2013, pp. 329-33 e 347-49.

Lucano l'iniziatore della poesia epica e, dunque, il fondamento su cui poggia la legittimità del suo potere eterno ed eternatore.

Gli autori epici d'età flavia si pongono in continuità con questo atteggiamento³⁷. Valerio Flacco si rifà continuamente all'*Iliade*, legando la spedizione argonautica alla leggendaria guerra di Troia cantata da Omero³⁸. Stazio nell'epifonema finale serba memoria dell'apostrofe lucanea sul potere della poesia, ponendosi alla sequela non solo di Virgilio, come esplicitamente affermato, ma anche di Omero (Stat. *Theb.* XII 810-19)³⁹. In Silio, addirittura, Omero compare come personaggio, tra coloro che Scipione incontra durante la *nekyia* (di impronta, lo ricordiamo, di per sé odissiaca): in Sil. XIII 778-97 Omero è un giovane simile a un dio, colui che ha cantato tutto l'universo nella sua poesia e di cui Scipione, sul modello di Alessandro Magno, lamenta la mancanza nel mondo contemporaneo perché possano essere resi immortali i *Romula facta*. Non si sfugge alla sensazione, benché nulla sia esplicitato, che sia Silio stesso a volersi porre come "Omero romano", il nuovo Ennio – tra l'altro, Ennio in persona compare nel poema siliano nel libro XII – che con i suoi *Punica* sta fissando per sempre nella memoria dei posteri i *facta* della Seconda Guerra Punica⁴⁰.

37 Com'è ovvio, Lucano non è il primo a testimoniare: basti pensare a Cic. *Arch.* 24 con l'aneddoto di Alessandro Magno davanti alla tomba di Achille. È stato scelto l'esempio lucaneo sia per la possibile influenza diretta che esercita sulla *Tebaide* sia perché precede di pochissimi anni i poemi epici d'età flavia.

38 Cfr. *supra*, p. 17, per il «programma omerico» di Valerio Flacco.

39 Cfr. soprattutto MICOZZI 1999, p. 387, e WALTER 2014, pp. 155-58. Si veda anche BESOZZI 2011, pp. 86-89, sull'importanza di Lucan. IX 980-86 per la *Tebaide* staziana.

40 Cfr. VON ALBRECHT 1964, pp. 151-52; BETTINI 1977, pp. 432-40; WILSON 1993, p. 229; HARDIE 1993a, pp. 115-16; HARDIE 2004, pp. 152-53; si vedano altresì DEREMETZ 1995, pp. 470-74; MANUWALD 2007, pp. 82-90; VAN DER KEUR 2014. Meno convicenti JUHNKE 1972, pp. 289-91, e KISSEL 1979, pp. 180-81. Altra bibliografia include REITZ 1982, pp. 115-17; GREBE 1989, pp. 116-18; RIPOLL 2001, pp. 103-4; BURGEON 2020, pp. 93-94. MCGUIRE 1997, pp. 233-37, dà una lettura pessimistica dell'episodio, affermando che nell'ottica di Silio non ci sarebbe nessuno all'altezza di divenire il nuovo "Omero romano", ma una tale «shadow of frustrated expectations» non sembra fondata sul testo siliano. STOCKS 2022, pp. 257-58, avanza l'ipotesi che il

Sulle orme dell'*Iliade*

Omero⁴¹, dunque, capostipite del genere epico – anzi, della poesia *tout court* – e del suo straordinario potere di eternare ciò che narra, è punto di riferimento fisso per i poeti d'età flavia, caratterizzati dalla continua ricerca di una poesia epica pura dopo le “deviazioni” ovidiane e lucanee. Rispondendo a questa istanza «fondamentalistica»⁴², essi rendono Omero un «modello-codice» al pari di Virgilio (e, nel caso di Silio, al pari di Ennio): non solo fonte di memorie autorevoli, ma garanzia di legittimità del genere epico. In tal senso, a volte superano lo stesso Virgilio, riprendendo da Omero, in particolare dall'Omero dell'*Iliade*, il cantore della guerra e dei suoi nobili eroi, elementi che il poeta augusteo aveva evidentemente trovato poco consoni alla propria sensibilità e all'economia narrativa dell'*Eneide*.

È soprattutto l'*arete* dei guerrieri iliadici, la loro eccellenza nell'arte bellica che si esprime in maniera esemplare nell'*aristia* eroica⁴³, ad

cantore dei *Romula facta* adombrato da Silio sia lo stesso imperatore Domiziano, di cui sono note le ambizioni letterarie.

- 41** Può essere opportuna una precisazione: agli occhi dei poeti epici romani l'*Iliade* e l'*Odissea* si presentavano come opere compiute scritte da Omero e divise ciascuna in 24 libri (cfr. da ultimo BITTO 2019). Non è oggetto di interesse in questo volume, dunque, discutere di ipotesi analitiche o unitarie all'interno di un libro o di un blocco di libri nei poemi omerici; in particolare, da questa prospettiva, sono legittimate letture in chiave narratologica della struttura complessiva dell'*Iliade*, prescindendo da eventuali fasi compositive diverse. Di certo, non si intende negare l'oralità o che ci sia materiale precedente, anche antico, a partire dal quale in un certo momento storico si siano assemblate *Iliade* e *Odissea*, ma non è questa la sede per trattare tali problematiche. Per un approccio simile cfr. BATTEZZATO 2019, pp. 40-45. Ovviamente, particolare anche per i poeti latini è lo statuto del libro x dell'*Iliade*, cui sarà dedicato il capitolo III.
- 42** Mutuo questo termine da BARCHIESI 2001. Secondo lo studioso, accanto al «fondamentalismo», agisce su Valerio Flacco, Stazio e Silio Italico la spinta di «modelli laterali» (Ovidio, innanzitutto), che porta il loro *epos* su vie poco tradizionali. L'accostamento di istanze fondamentalistiche e modelli laterali dà alla poesia epica d'età flavia quel carattere contraddittorio e, insieme, enciclopedico che la caratterizza.
- 43** Su questi concetti centrali nell'universo eroico dell'*Iliade*, dopo gli studi classici di NAGY 1979, pp. 25-41, ed EDWARDS 1984, cfr. CAMEROTTO 2009, pp. 37-79, e, per una rapida rassegna, STOCKS 2019, pp. 41-49. Il termine *arete* di per sé indica semplice-

attrarre l'attenzione di Valerio Flacco, Stazio e Silio Italico: sulla base del valore bellico iliadico si modella la *virtus* militare violenta, primitiva e "amorale"⁴⁴ che caratterizza molti personaggi dei poemi epici d'età flaviana, in sequenze narrative come la lotta sul cadavere e la *mache parapotamios* (capitoli I e II)⁴⁵. Emerge in modo palese, però, che sia in Valerio Flacco sia nella *Tebaide* staziana sia in Silio Italico un tale eroismo ipertrofico affine a quello degli eroi dell'*Iliade*, pur presente in misura maggiore rispetto a quanto accadeva nell'*Eneide* (in cui, ad esempio, mancano lotte sul cadavere o battaglie contro divinità fluviali), va incontro al fallimento. Per meglio dire, esso risulta insufficiente e, contemporaneamente, giunge spesso a degli eccessi incompatibili

mente l'eccellenza in qualcosa e ben presto, nei testi postomerici, sarà declinato in senso morale, venendo così a indicare l'eccellenza interiore.

44 *Virtus*, che ha un significato sovrapponibile ma non coincidente con quello di *arete* (EISENHUT 1973, pp. 14-22), designa la forza maschile dell'uomo adulto (*vir*), che si esprime fondamentalmente nell'ambito bellico (il coraggio in battaglia) e nell'ambito civile-politico (la capacità decisionale); è solo nella media e tarda età repubblicana che *virtus*, soprattutto con Cicerone, acquisterà quel valore morale che nel pensiero greco *arete* aveva da svariati secoli. Cfr. HELLEGOUARC'H 1972, pp. 242-45, McDONNELL 2003 e 2006, pp. 1-134, e BALMACEDA 2017, pp. 14-47, con il salutare caveat che «the imprecision of Roman political terminology, which does not help us to find one consistent translation, demonstrates that we are dealing with a piece of 'evolving vocabulary'» (BALMACEDA 2017, p. 45). In Virgilio coesistono entrambe le valenze di *virtus*, che spesso designa il valore militare nudo e crudo, ma che, specialmente a proposito di Enea (cfr., e.g., Verg. *Aen.* XII 435-40), ha un alto senso morale (LAURENTI 1990, *contra* EISENHUT 1973, pp. 77-80; cfr., pur con qualche ambiguità, SARSILA 2006, pp. 157-66, e bibliografia precedente). Già Virgilio talora accompagna a *virtus*, se intesa in senso schiettamente militare, aggettivi che la connotano negativamente (come *ferox*, a proposito della *virtus* di Turno in Verg. *Aen.* XII 19-20), aprendo la strada a Ovidio e a Lucano. In contesto di guerra civile essere coraggiosi in battaglia significa macchiarsi di *scelus* (icasticamente, cfr. Lucan. I 667-68: [...] *scelerique nefando / nomen erit virtus*): basti pensare a Sceva nel *Bellum civile* con, tra gli altri, JAL 1963, pp. 462-63, e FANTHAM 1995. Sui concetti di *virtus* e *aristia* nel poema lucaneo si veda ora CELOTTO 2022, pp. 123-38, con bibliografia aggiornata.

45 In questo volume si tratterà diffusamente di Ippomedonte, Telamone e Scipione padre, ma, come è facile aspettarsi, sono numerose le scene di guerra in cui figurano eroi che compiono *aristiai* o combattono duelli modellati sull'*Iliade*.

Sulle orme dell'*Iliade*

con l'eroismo di Omero⁴⁶. Eppure, anche nella ridefinizione della *virtus* nel loro nuovo universo epico, Valerio Flacco, Stazio e Silio Italico continuano a rifarsi al modello iliadico: persino laddove la *virtus* bellica giunge apparentemente alla sua massima distanza dal modello iliadico, perché è piegata al vile inganno o le viene dato scacco attraverso la rimozione di un personaggio come Ercole (capitoli III e IV), l'influsso di Omero continua a essere decisivo.

A questo punto, però, meritano di essere sottolineate adeguatamente le differenze tra i tre autori flavii nel trattamento della *virtus* eroica⁴⁷.

Stazio è l'autore in cui il fallimento della *virtus* di stampo omerico è più evidente. Attraverso il personaggio di Ippomedonte e la sua doppia *aristia* nel libro IX della *Tebaide*, viene tematizzata l'inapplicabilità della virtù bellica degli eroi dell'*Iliade* nel mondo di *nefas* del poema staziano. Ippomedonte pratica una *virtus* violenta e arcaica, persino "più omerica" dei personaggi dell'*Iliade*; egli, però, da un lato, fallisce di fronte all'intervento della Furia (anch'esso costruito con materiale iliadico) nella lotta sul cadavere di Tideo (capitolo I); dall'altro, è costretto all'empietà nello scontro con il (moralmente compromesso) fiume Ismeno, del quale non capisce le istanze legate alle morte di Creneo (capitolo II). La *virtus* guerresca di Ippomedonte, allora, risulta vana e si traduce nella sua morte. Altri eroi che tentino di farsi portavoce della *virtus* omerica nella guerra tebana (nel capitolo III, sulla ricezione della *Dolonia*, si parlerà di Tideo e del vate Tiodamante, ma anche Capaneo affiorerà spesso nelle prossime pagine) finiscono per darne una declinazione perversa e quindi, in fin dei conti, anti-omerica. Paradossalmente, gli esponenti di una *virtus* autentica – Meone, Opleo e Dimante,

⁴⁶ Guerra civile, impietà, fratricidio e cannibalismo, infatti, esulano dal valore bellico degli eroi dell'*Iliade*, sebbene a volte Achille (si pensi alla *mache parapotamios*) rischi di ritrovarsi invischiato in un'*aristia* "eccessiva". La bibliografia sulla *virtus* nei poemi epici d'età flavia verrà fornita di volta in volta dove sarà necessario: per adesso, basti il riferimento all'imprescindibile RIPOLL 1998, pp. 313-70.

⁴⁷ Non fornisco bibliografia sugli argomenti cui accenno di seguito, perché essi saranno trattati approfonditamente nei successivi capitoli del volume.

Argia e Antigone – si muovono al di fuori dell’ambito propriamente bellico, come risulterà sempre dal confronto con la *Dolonia* iliadica.

In Valerio Flacco c’è in apparenza ampio spazio per il valore iliadico, in accordo con l’idea che il viaggio degli Argonauti prefiguri la guerra di Troia: il libro VI delle *Argonautiche* latine è dedicato a una quasi del tutto inedita guerra in Colchide. La *virtus* sul modello omerico, di cui dà dimostrazione Telamone padre di Aiace difendendo il cadavere del compagno Canto, a differenza di quanto accade in Stazio, ha successo (capitolo I); tuttavia, come emerge dal prosieguo stesso del libro VI, essa, pur celebrata, risulta confinata in una dimensione eroica che è inessenziale al successo globale della spedizione argonautica. Diviene sempre più chiaro, infatti, che, affinché la spedizione vada a buon fine, sarà necessario l’intervento di Medea, che si muove su un piano diverso dalla *virtus* bellica. Nel capitolo IV si parlerà molto di Medea (e di Ila) e dell’epica “elegiaca” che si produce da quando la principessa colchica è coinvolta da Giunone: l’elemento che fin da adesso va evidenziato è che questa deviazione narrativa dell’*epos*, che si allontana dalla traccia iliadica – o, con Barchiesi, «fondamentalistica» –, si produce attraverso l’uso di modelli d’azione propri della stessa *Iliade* (*teichoskopia* e *Dios apate*).

In maniera non troppo diversa da quanto succede in Valerio Flacco, nei *Punica* il valore bellico arcaico degli eroi dell’*Iliade*, incarnato da eroi come Scipione padre e Marcello (e anche, sebbene in misura diversa, da Satrico e Solimo), viene molto elogiato, pur essendo coronato da un successo solo provvisorio o non avendo affatto esito positivo (capitoli II e III). La *virtus* di stampo omerico, invece, se recepitata dai *perfid*i Cartaginesi, è oggetto di perversioni (come si verifica in Stazio con Tideo e Tiodamante) e sono questi atti perversi di valore ad avere inizialmente successo, come accade quando Annibale dà fuoco ai buoi italici in una sequenza narrativa modellata sulla *Dolonia* iliadica (capitolo III). I *Punica* illustrano bene, nella loro lunga parabola narrativa, che bisogna andare oltre la *virtus* primitiva e quasi istintiva di uno Scipione padre contro il Trebbia o di un Marcello, per assurgere a una nuova *virtus* pienamente romana, conforme al *mos maiorum*, che tenda al bene della comunità tutta e a *decus* e *gloria* sia (com’è ovvio) individuali sia collettivi.

Sulle orme dell'*Iliade*

Questo è il cuore dell'insegnamento elargito dalla dea *Virtus* al giovane Scipione, il futuro Africano, il quale nel finale della Seconda Guerra Punica e del poema siliano si dimostrerà il campione della *virtus Romana*.

La tesi di Omero come «modello codice» alla base, insieme a Virgilio ed Ennio, delle istanze fondamentalistiche dell'epica flavia, allora, va integrata. *L'Iliade*, in quanto poema capostipite della poesia epica e della sua capacità eternatrice dei *klea* di eroi e dei, è certamente la fonte pura dell'epica, cui i poeti attingono a piene mani. Ma, da una parte, *L'Iliade* viene ripresa anche come origine delle perversioni della *virtus* bellico-eroica standard: la ricezione della *Dolonia* mostra come Omero possa essere piegato a modello di un tipo di *virtus* indegna di questo nome, basata sulla strage e sulla distruzione proditoria (capitolo III); la stessa *mache parapotamios*, il cui protagonista Achille rischia empiricamente di travalicare la propria condizione di uomo, fornisce molto materiale ai poeti che si cimentano con questa sequenza narrativa (capitolo II). D'altra parte, l'elemento più straordinario della ricezione iliadica in *Argonautiche*, *Tebaide* e *Punica* è che *L'Iliade* stessa è usata come fonte di deviazioni narrative dal tracciato epico simil-iliadico, che portano al fallimento dell'epica puramente marziale: l'intervento "iliadico" della Furia contro Ippomedonte è già significativo (capitolo I), ma è soprattutto la feconda ricezione della *Dios apate* a far vedere che sia l'epica guerresca sia l'epica più "elegiaca" possono derivare dalla rielaborazione di materiale omerico, specificatamente iliadico (capitolo IV).

"*Ab Homero principium*" dicevano gli antichi, secondo i quali persino il genere poetico diametralmente opposto all'epica, cioè l'epigramma, avrebbe radici omeriche⁴⁸. In questo volume si cercherà di mostrare che «fondamentalismo e modelli laterali» in *Argonautiche*, *Tebaide* e *Punica* possono, per paradosso, trovare nell'*Iliade* il proprio principio.

⁴⁸ [Plut.] *VHom.* II 215 Kindstrand.

Capitolo I.

In difesa di un compagno morto: Omero, Valerio Flacco, Stazio e la lotta sul cadavere

L'*Iliade* è un poema di battaglie, in cui molte volte gli eroi guerrieri mettono alla prova la propria *arete* nel combattere. Nel mondo latino *reges et proelia* (Verg. *ecl.* VI 3) sono i caratteri identificativi del genere epico e non stupisce, pertanto, che i poeti flavii, nel loro programma «fondamentalistico» di ricostituzione di un'epica più pura, diano grande enfasi a scene belliche nei loro poemi: Valerio Flacco, addirittura, introduce una guerra in Colchide (libro VI) laddove nella tradizione del mito argonautico essa è pressoché del tutto inattestata (con la parziale eccezione di Diod. IV 48)¹.

Una delle scene iliadiche di battaglia che trova fortuna in età flavia è la lotta sul cadavere (*Leichenkampf*): questa sequenza narrativa, che Virgilio sembra aver consapevolmente evitato nell'*Eneide*, viene sviluppata sia nelle *Argonautiche* di Valerio Flacco sia nella *Tebaide* di Stazio. Lo studio del *Leichenkampf* in questi due poemi permetterà di fare alcune considerazioni sulla poetica dei loro autori, su possibili rapporti di *imitatio* tra di loro e sul loro diverso (per certi versi, opposto) modo di relazionarsi con il comune modello omerico.

¹ Sui limiti angusti che definiscono l'epica nella concezione latina dei generi letterari e sul «fondamentalismo» dell'epica d'età flavia cfr., rispettivamente, HINDS 2000 e BARCHIESI 2001 (cfr. anche *supra*, pp. 24-28). Sullo statuto particolare del libro VI delle *Argonautiche* valeriane, tra un'epica propriamente bellica e un'epica più «elegiaca» cfr. *infra* il capitolo IV: per un quadro generale, si vedano FUCECCHI 1996 e 2014.

1. La lotta sul cadavere nell'*Iliade* e la sua fugace apparizione nell'*Eneide*

Il *Leichenkampf*, tra le sequenze narrative più lunghe dell'*Iliade*, si estende per l'intero libro XVII incentrato sui combattimenti intorno al corpo di Patroclo. È importante sottolineare che il *Leichenkampf* si concluderà solo nel libro XVIII, quando, su esortazione di Iride mandata da Era, Achille comparirà sopra il fossato e lancerà terribili grida permettendo che il corpo di Patroclo sia portato nel campo greco (XVIII 148-242).

La lotta sul cadavere, tuttavia, compare già prima nel corso del poema², soprattutto in prossimità del libro XVII, in preparazione alla grande scena sul corpo di Patroclo. Nel libro XVI, infatti, ha notevole spazio narrativo la lotta sul cadavere di Sarpedonte figlio di Zeus (vv. 548-683) e pochi versi dopo sono raccontati i combattimenti intorno al cadavere di Cebrione auriga di Ettore (vv. 751-83). È, inoltre, pressoché certo che un *Leichenkampf* di ampio respiro comparisse nell'*Etiopide*, in rapporto al cadavere di Achille³. Data l'importanza del *Leichenkampf* nell'economia generale dell'*Iliade* (e nell'economia narrativa dei poemi del ciclo), sorprende che nella bibliografia omerica abbia incontrato una fortuna relativamente scarsa⁴.

2 Essa costituisce di per sé una parte del tema del duello eroico (CAMEROTTO 2009, pp. 57-58): spesso si riduce a una notazione priva di peso narrativo, ma a volte si articola in una breve sequenza. Nel IV libro, ad esempio, vi è una battaglia sul corpo di Efeone (vv. 470-504), seguita da un'altra mischia sul cadavere di Piroo (vv. 532-35); anche nel libro XIII si accende una mischia, sul corpo di Ascalafio figlio di Ares, i cui protagonisti sono Deifobo e Merione (vv. 526-39).

3 Procl.¹ 191-95 Severyns: τρεψάμενος δ' Ἀχιλλεὺς τοὺς Τρῶας καὶ εἰς τὴν πόλιν συνεισπεσῶν ὑπὸ Πάριδος ἀναιρεῖται καὶ Ἀπόλλωνος· καὶ περὶ τοῦ πτώματος γενομένης ἰσχυρᾶς μάχης Αἴας ἀνελόμενος ἐπὶ τὰς ναῦς κομίζει, Ὀδυσσεὺς ἀπομαχομένου τοῖς Τρωσίν. Cfr. al riguardo EDWARDS 1991, pp. 61-62.

4 Poco si trova nelle monografie principali sulle scene di guerra nell'*Iliade* (FENIK 1968, LATACZ 1977 e HELLMANN 2000). Qualcosa di più specifico, rispettivamente, sulla morte di Sarpedonte e sulle scene finali del libro XVII in NAGY 1983 e WILCOCK 1987; sull'apostrofe di Zeus a Turno, sui cavalli immortali del carro di Achille e sulla caratterizzazione di Menelao utile TAPLIN 1992, pp. 185-92. Il meglio sul *Lei-*

Nel racconto iliadico della lotta sul cadavere di Patroclo, il fronte greco e il fronte troiano attraversano varie vicissitudini, ma finiscono per trovarsi sempre in equilibrio. Numerosi sono gli interventi degli dei, i quali sembrano avere proprio una tale funzione equilibratrice: quando uno dei due schieramenti sembra avere la meglio, compare una divinità – Apollo a favore dei Troiani (xvii 70-73 e 319-22), Atena a favore dei Greci (vv. 543-74) – che in vario modo infonde vigore in uno dei capi dello schieramento opposto. In quest’ottica si può forse interpretare anche il comportamento di Zeus: egli sembra parteggiare ancora per i Troiani, ma il suo piano prevede che, morto Patroclo e ritornato Achille in guerra, sia concessa la vittoria ai Greci⁵. Il libro xvii sembra dare conto di questa oscillazione, dato che in alcuni punti è esplicito il supporto di Zeus per i Troiani (xvii 453-55⁶ e 593-96), mentre in altri il dio favorisce i Greci mandando loro Atena (vv. 545-46). Questa contraddizione, che alcuni esegeti antichi e moderni hanno risolto tramite l’espunzione dei problematici vv. 545-46 ([...] προῆκε γὰρ εὐρύοπα Ζεὺς / ὀρνύμεναι Δαναούς, δὴ γὰρ νόος ἐτράπετ’ αὐτοῦ)⁷, si può spiegare, da un lato, con il punto di svolta narrativo cui si è giunti con la morte di Patroclo⁸, dall’altro, con il desiderio del dio di dare onore al

chenkampf iliadico si trova in NIENS 1987, pp. 91-97 (lotta sul cadavere di Sarpedonte) e 187-99 (lotta sul cadavere di Patroclo).

- 5 Del piano di Zeus nell’*Iliade* e dei tentativi di altre divinità, Era *in primis*, di opporvisi si parlerà più approfonditamente nel capitolo iv dedicato alla *Dios apate* e alla sua ricezione.
- 6 Sul senso e sull’argomentazione non influisce l’espunzione del v. 455 da parte di WEST 2000, p. 156.
- 7 Cfr. *Sch. T Il.* xvii 545-46: Ζηνόδοτος ἀθετεῖ, τινὲς οὐδὲ γράφουσιν, benché per Zenodoto il problema risieda nel fatto che Atena scenda dall’Olimpo anziché dal monte Ida. Cfr. FENIK 1968, p. 183, nota 3.
- 8 Uno Zeus che sembra oscillare sull’attribuzione del proprio favore ai Troiani o agli Achei si trova ancora nel libro xviii: nel dialogo con Era (xviii 356-67) Zeus apparentemente prende le parti dei Troiani, sebbene in effetti non sia adirato con la moglie, la quale ha fatto in modo che Achille si manifestasse sul fossato e che il cadavere di Patroclo fosse recuperato.

corpo di Patroclo suscitando una mischia sanguinosa, lunga e quindi, per quanto possibile, equilibrata⁹.

Ma soprattutto, nella grandiosa scena del *Leichenkampf*, oltre che gli dei, sono coinvolti quasi tutti gli eroi maggiori, in un grande affresco narrativo prima che l'attenzione sia puntata sui soli Achille ed Ettore in vista dello scontro finale del libro XXII. Anzi, si può a buon diritto sostenere che nell'economia generale dell'*Iliade* l'intero libro XVII abbia la funzione di preparare l'ingresso sulla scena di Achille, la cui comparsa non a caso risolverà l'*impasse* della lotta sul cadavere¹⁰.

Virgilio sceglie di non inserire una scena simile nel suo poema. L'occasione narrativa, in realtà, non mancherebbe, nella misura in cui la morte di Pallante serba memoria della morte di Sarpedonte e, specialmente, di Patroclo¹¹. Peraltro, la vestizione da parte di Turno del balteo di Pallante (Verg. *Aen.* x 495-509), in cui è inserita una celebre apostrofe del narratore (vv. 501-5: *Nescia mens hominum fati sortisque futurae / et servare modum rebus sublata secundis! / Turno tempus erit magno cum optaverit emptum / intactum Pallanta et cum spolia ista diemque / oderit*), ricorda la vestizione da parte di Ettore delle armi di Patroclo, in cui si trova, analogamente, un'apostrofe di Zeus a Ettore (*Il.* XVII 192-208). Come è stato mostrato dalla critica, Virgilio sta qui commentando moralisticamente il testo omerico, legando in un rapporto causale gli eccessi di Turno nell'esultanza sulla morte di Pallante e la sua successiva morte per mano di Enea¹². In effetti, nei versi immediatamente successivi,

- 9 Qualche spunto di riflessione in EDWARDS 1991, p. 115, e PUCCI 2018, pp. 105-7, con paralleli pertinenti con il comportamento di Zeus in occasione della lotta sul cadavere di Sarpedonte (XVI 652-55).
- 10 Cfr. soprattutto EDWARDS 1991 e NIENS 1987.
- 11 Sulla morte di Pallante a confronto con quella di Sarpedonte e di Patroclo si vedano KNAUER 1964, pp. 298-305, BARCHIESI 1984 e QUINT 2001, rielaborato e integrato in QUINT 2018, pp. 150-79 (in particolare, pp. 160-62).
- 12 Cfr. KNAUER 1964, pp. 302-5 e l'analisi di BARCHIESI 1984, pp. 43-52. Spunti per un'interpretazione in senso morale di questo episodio sono rintracciabili già nel testo dell'*Iliade*: Zeus, infatti, afferma che Ettore ha tolto le armi dal corpo di Patroclo οὐ κατὰ κόσμον (*Il.* XVII 205). Questa notazione si riferisce forse all'improprietà che un uomo, sia pur valoroso, si impossessi di armi divine, quali quelle di Achille

con l'arrivo di Enea sul luogo della morte di Pallante sembra inizi una scena di lotta sul cadavere (Verg. *Aen.* x 513-15):

*Proxima quaeque metit gladio latumque per agmen
ardens limitem agit ferro, te, Turne, superbum
caede nova quaerens.* (515)

Particolarmente calzante è il confronto con l'inizio del *Leichenkampf* iliadico (*Il.* xvii 7-8: πρόσθε δέ οἱ δόρυ τ' ἔσχε καὶ ἀσπίδα πάντοσ' εἴσῃν, / τὸν κτάμεναι μεμαώς, ὅς τις τοῦ γ' ἀντίος ἔλθοι)¹³; poi, sempre nel libro xvii dell'*Iliade*, la morte di Patroclo, di cui Achille ancora non sa nulla, è detta κακὸν τόσον, ὅσσον ἐτύχθη (v. 410; cfr. Verg. *Aen.* x 510: *mali tantū*)¹⁴. Inoltre, come nell'*Iliade* è Antiloco a riferire ad Achille della morte di Patroclo (*Il.* xvii 673 sgg.), così nell'*Eneide* non una generica *fama* ma un misterioso *certior auctor* (verosimilmente un messaggero) riporta a Enea la triste notizia (Verg. *Aen.* x 510-12). A questo punto, però, la traccia del *Leichenkampf* si affievolisce e scompare: Virgilio sceglie di non indugiarvi con la narrazione.

Una prima motivazione, di ordine insieme estetico ed etico, potrebbe essere adombrata da quanto è stato appena accennato a proposito dell'apostrofe del narratore a Turno. Alla sensibilità di Virgilio la lotta sul cadavere, connessa al desiderio di conquistare – e soprattutto indossare – le spoglie di un guerriero caduto, doveva sembrare elemento

(EDWARDS 1991, p. 82, e TAPLIN 1992, p. 187; cfr. anche *Il.* xvii 448-50 in riferimento ai cavalli). Virgilio, anche grazie alla mediazione degli scoli (*Sch.* bT *Il.* xvii 201: σχετλιάζων ἐπὶ τῷ ἐπάρματι τῆς εὐτυχίας διδάσκει μετριάζειν, con BARCHIESI 1984, p. 52) moralizza il discorso di Zeus, che viene a costituire una prolessi sulla morte di Turno per bocca del narratore.

13 Sull'Enea "omerico", particolarmente simile ad Achille, del libro x si vedano GRANDSEN 1984, pp. 142-45, e, da ultimo, cfr. FARRELL 2021, pp. 200 e 267-68. Cfr. sempre Enea, in un altro contesto, nell'*Ilias Latina* (Homer. 483-85): *Emicat interea Veneris pulcherrima proles / densaque Graiorum premit agmina nudaque late / terga metit gladio funestaque proelia miscet*. Pressoché inesistente è nell'*Ilias Latina* lo sviluppo narrativo della lotta sul cadavere di Patroclo (vv. 836-38).

14 Per altri paralleli omerici cfr. HARRISON 1991, oltre a KNAUER 1964.

di un eroismo arcaico, passibile di perversioni hybristiche o, in ogni caso, tale da dover essere distanziato dal punto di vista narrativo¹⁵. Potrebbe non essere un caso che l'eroe della tradizione romana più sensibile alla dimensione degli *spolia*, Marcello¹⁶, sia "confinato" nella galleria dei personaggi illustri nell'Oltretomba (Verg. *Aen.* VI 855-59) e subito accostato al giovane *aoros* Marcello, cui è dedicato molto più spazio (VI 860-86). E forse non è un caso che di spoglie belliche si parli in occasione del funerale di Pallante (XI 78-80: *multaque praeterea Laurentis praemia pugnae / aggerat et longo praedam iubet ordine duci; / addit equos et tela quibus spoliaverat hostem*) in una delle scene eneadiche dal sapore più arcaico e iliadico (nei versi successivi è menzionato il sacrificio umano che Enea, sul modello di Achille presso il cadavere di Patroclo, si accinge a officiare). Inoltre, nello svolgimento del poema virgiliano, a breve distanza l'uno dall'altro sono associati al linguaggio degli *spolia* Turno (X 495-509: il balteo di Pallante lo porterà alla morte) e Mezenzio (X 774-76, nelle parole rivolte al figlio Lauso: [...] *Voveo praedonis corpore raptis / indutum spoliis ipsum te, Lause, tropaeum / Aeneae*)¹⁷, esponenti di una *virtus* ormai *demodé* e connotata da caratteri empî e tracotanti, che deve essere superata da un eroismo più "pietoso" e civile il cui principale rappresentante (benché talora incoerente egli stesso) è Enea. A proposito dell'ossessione per gli *spolia* sono importanti anche i personaggi di Eurialo e Camilla: il loro desiderio di impossessarsi delle armi del nemico li porta alla morte¹⁸.

Infine, sempre a proposito dell'assenza del *Leichenkampf* dal panorama dell'*Eneide*, potrebbe agire una motivazione di ordine narratologico. Sembra che in epica una scena di *Leichenkampf* abbia luogo solo a patto che il personaggio principale sia lontano dalla scena, a meno che il cadavere su cui si combatte non sia il suo. Nell'*Iliade*, infatti, Achille non è mai coinvolto in scene di questo tipo; anzi, il suo intervento,

¹⁵ Cfr. in sintesi HORSFALL 1995, pp. 176-77 (e bibliografia precedente).

¹⁶ Si tornerà a parlare di questo personaggio, ma nel poema di Silio Italico, nel capitolo III, pp. 250-58.

¹⁷ Coglie bene il punto HARRISON 1991, p. 258.

¹⁸ Cfr., e.g., REED 2007, p. 24. Su Camilla e, soprattutto, Eurialo cfr. ancora il capitolo III.

seppur indiretto, nel libro XVIII (vv. 148-242) fa cessare la mischia sul corpo di Patroclo. Ciò è coerente con l'effetto di *Retardierung* che la lotta sul cadavere possiede in vista dello scontro finale tra Achille ed Ettore. Per quanto riguarda gli altri poemi del Ciclo, nell'*Etiopide* è sul cadavere stesso di Achille che avviene lo scontro. Anche nelle riprese in età flavia troviamo la stessa situazione: Valerio Flacco inserisce una scena di *Leichenkampf* sul corpo dell'argonauta Canto difeso strenuamente da Telamone, senza che Giasone sia nemmeno nominato; in Stazio si combatte sul cadavere di Tideo e a difenderlo contro le schiere tebane si erge Ippomedonte, ma Eteocle e Polinice non sono coinvolti in questo evento bellico. Nell'*Eneide* protagonista del *Leichenkampf* dovrebbe essere Enea, dal momento che è appena arrivato sul campo di battaglia, ma questo sembra andare contro la convenzione narrativa che è possibile intuire osservando le altre scene di lotta sul cadavere. Virgilio, pertanto, preferisce rinunciarvi e l'*aristia* di Enea è narrata, semmai, sul modello di quella di Achille nel libro XXI dell'*Iliade*¹⁹.

2. Valerio Flacco, il cesellatore minuto

Nelle *Argonautiche* di Valerio Flacco la lotta sul cadavere, come già accennato, vede come protagonista Telamone, che riesce con successo a difendere il corpo di Canto caduto in battaglia (Val. Fl. VI 342-70).

A fronte del respiro narrativo del libro XVII dell'*Iliade*, in Valerio Flacco si è di fronte a un brano di estensione molto ridotta (meno di 30 versi), nel quale i riferimenti al *Leichenkampf* si inquadrano all'interno del cosiddetto «programma omerico» dell'autore: Valerio Flacco, a differenza di Apollonio Rodio, insiste molto nel presentare la spedizione argonautica come un'anticipazione della guerra di Troia, momento nevralgico in cui, secondo la profezia di Giove (I 531-60), il baricentro del

¹⁹ Si ritornerà sull'*aristia* di Enea *infra* nel capitolo II sulla ricezione della *mache parapotamios* iliadica (pp. 79-81); per un quadro generale cfr. HARRISON 1991, pp. 201-21 (soprattutto 201-3) e QUINN 1968, pp. 223-27.

potere mondiale si sposterà dall'Asia all'Europa²⁰. Conseguentemente, il poeta sceglie di caratterizzare gli Argonauti come eroi proto-iliadici, i quali, sia per il modo in cui sono presentati nel catalogo sia per le imprese che compiono, ricordano i loro (futuri) discendenti dell'*Iliade*, che costituiscono contemporaneamente i loro (passati) modelli letterari²¹. Il VI libro, insieme al catalogo, è un luogo privilegiato per comprendere questa strategia, dato che Valerio Flacco narra di una guerra in cui gli Argonauti figurano come alleati del re Eeta contro il fratello Perse: si tratta, dunque, di un'ottima occasione per mostrare il *pedigree* bellico (specificatamente iliadico) dei suoi eroi²².

Non stupisce, allora, che tra i numerosi richiami omerici nel libro VI figurino il *Leichenkampf*. Non stupisce neanche che protagonista della lotta sul cadavere sia Telamone, padre di quell'Aiace che nell'*Iliade* proteggerà – o meglio, nella tradizione letteraria ha protetto – il corpo di Patroclo con il suo scudo a sette strati di pelle²³. Inoltre, tra coloro che difendono il cadavere di Canto c'è Menezio, padre di Patroclo, nominato insieme al figlio nel catalogo (I 407-10) e che compie qui la sua unica impresa di rilievo.

Esaminando il testo valeriano, è possibile rilevare numerosi paralleli puntuali con il modello omerico²⁴: si nota che Valerio Flacco attinge non

20 Si vedano BARNES 1981 e ZISSOS 2002 e cfr. *supra* nell'introduzione, p. 17).

21 Coglie bene questo aspetto di "passato nel futuro" ZISSOS 2002, pp. 80-92, con riferimento a Barchiesi 1993 e al meccanismo da lui chiamato «*future reflexive*» (cfr., ancora, l'introduzione, p. 19).

22 Non è questa, ovviamente, l'unica funzione narrativa di questo conflitto tra Argonauti e alleati di Perse: cfr. *infra*, pp. 47 e 304-8. Sull'importanza del modello iliadico per la battaglia del libro VI delle *Argonautiche* cfr. WRIGHT 1998, pp. 124-75; SCHENK 1999; BUCKLEY 2010. LOVATT 2014, pp. 224-25: «[Book VI], until Medea comes on the scene, is more like a miniature *Iliad*».

23 BARNES 1981, p. 368. Cfr. WIJSMAN 2000b, p. 65: «Apparently Telamon protects the body in the same way as his son Ajax protected the corpse of Patroclus in the *Iliad*».

24 Importanti i commenti di BAIER 2001 e FUCECCHI 2006a. Cfr. anche LANGEN 1896-1897, pp. 433-35; FUÀ 1988, pp. 33-34; WRIGHT 1998, pp. 153-55; BUCKLEY 2010, pp. 436-37; LOVATT 2014, pp. 225-26. Per l'influsso di Virgilio cfr. specialmente WIJSMAN 2000a e 2000b.

soltanto al *Leichenkampf* del libro XVII dell'*Iliade*, ma anche ad altre sequenze omeriche di lotta sul cadavere. Riporto di seguito il passo delle *Argonautiche* omettendo per il momento il finale (Val. Fl. VI 342-63):

[...] *Trepidus super advolat Idas
ac simul Oenides pariterque Menoetius et qui
Bebrycio †propius† remeavit ab hospite victor.
At vero ingentem Telamon procul extulit orbem* (345)

*exanimem te, Canthe, tegens. Ceu saeptus in arto
dat catulos post terga leo, sic comminus adstat
Aeacides gressumque tenet contraque ruentem
septeno validam circumfert tegmine molem.
Nec minus hinc urget Scythiae manus armaque Canthi* (350)

*quisque sibi et Graio poenam de corpore poscens.
Arduus inde labos medioque in corpore pugna
conseritur. Magno veluti cum turbine sese
ipsius Aeoliae frangunt in limine venti,
quem pelagi rabies, quem nubila quemque sequatur* (355)

*ille dies, obnixa virum sic comminus haeret
pugna nec adrepto pelli de corpore possunt.
Ut bovis exuvias multo qui frangit olivo
dat famulis, tendunt illi tractuque vicissim
taurea terga domant, pingui fluit unguine tellus.* (360)

*Talis utrimque labos raptataque limite in arto
membra viri miseranda meant. Hi tendere contra,
hi contra alternaeque virum non cedere dextrae.*

Il passo si mostra ricchissimo di allusioni all'*Iliade* fin dai primi versi, in cui Ida, Menezio e Polluce si fanno accanto a Telamone per proteggere il corpo di Canto (vv. 342-44). La scena è ripresa dal passo omerico nel quale Menelao e Aiace ricevono aiuto da altri eroi argivi (Aiace Oileo, Idomeneo e Merione) nella difesa del corpo di Patroclo (*Il.* XVII 256-61). Il gesto di Telamone di protendere innanzi lo scudo per proteggere, coprendolo, il cadavere del compagno (Val. Fl. VI 345-46) ricorda l'analogo gesto di Menelao proprio all'inizio del *Leichenkampf* (*Il.* XVII 7: *πρόσθε δέ οἱ δόρυ τ' ἔσχε καὶ ἀσπίδα πάντοσ' ἐῖσην*) e, onviamente, quello di Aiace Telamonio pochi versi dopo (XVII 128: *Αἴας δ' ἐγγύθεν*

Sulle orme dell'*Iliade*

ἦλθε, φέρων σάκος ἤντε πύργον; vv. 132-33: Αἴας δ' ἀμφὶ Μενoitιάδῃ σάκος εὐρὸν καλύψας / ἔστηκει). Come lo scudo di Aiace nella tradizione letteraria²⁵, quello di Telamone, suo padre, è a sette strati di pelle di bue (Val. Fl. VI 349).

Seppur in un contesto così “filologicamente” omerico, è presente qualche significativo elemento di differenza rispetto al testo iliadico. In VI 345 Valerio Flacco scrive che Telamone protende lo scudo *procul*. A proposito di questo avverbio, alcuni editori e commentatori preferiscono darvi un senso limitativo, ritenendo che *longe* e *procul* possano assumere talora il significato (più logico, in questo brano) di *vicino*, *da presso*²⁶, cosa che sarebbe in accordo con il modello greco (*Il.* XVII 128: ἐγγύθεν). Come suggerisce Fucecchi²⁷, però, si può pensare che Valerio Flacco immagini lo scudo di Telamone così grande da proteggere il cadavere di Canto anche se il guerriero sta lontano. L'effetto scenografico è particolarmente accentuato dal parallelo con Enea, il quale, nel libro X del poema virgiliano, giungendo con la nave solleva in alto con la mano sinistra (da lontano, dobbiamo immaginare) lo scudo sfolgorante (Verg. *Aen.* X 261-62: [...] *clipeum cum deinde sinistra / extulit ardentem*). In Valerio Flacco, dunque, tra la maestosità insita nel *procul* (se inteso in questo senso) e il senso di scontro ravvicinato inerente a *comminus* (Val. Fl. VI 347) si crea un ossimoro che accresce l'effetto iperbolico sia dello scudo, vero *significant object* di questa sequenza narrativa, sia, per estensione, dell'eroismo di Telamone, più grande e più imponente di Aiace. Vedremo nei prossimi paragrafi e nei prossimi capitoli che anche Stazio e Silio Italico tendono a caratterizzare i propri eroi come, almeno potenzialmente, più valorosi dei modelli iliadici.

I vv. VI 346-47 contengono la prima delle tre similitudini che Valerio Flacco utilizza in questo breve episodio: per ciascuna di esse è facile trovare un corrispettivo omerico nelle scene di lotta sul cadavere. L'alta concentrazione di similitudini, peraltro, è di per sé indicazione dello

²⁵ A partire da *Il.* VII 220 e 222; cfr. almeno anche Soph. *Ai.* 576.

²⁶ E.g., LIBERMAN 2002, p. 317, con bibliografia. Su *procul* nel senso di *appena discosto da sé* e quindi *vicino* cfr. OLD s.v. *procul* 1 e, *infra*, il commento a Sil. VII 294 (p. 230).

²⁷ FUCECCHI 2006a, p. 308.

stile sostenuto e propriamente epico del poeta²⁸. Benché queste similitudini siano state esaminate nei commenti al VI libro delle *Argonautiche*²⁹, qualche parola merita di essere spesa in rapporto alla tecnica imitativa di Valerio Flacco e in vista del confronto con Stazio.

Per quanto riguarda la prima similitudine (Val. Fl. VI 346-47), è senza dubbio ripresa la similitudine iliadica sotto riportata inserita nel contesto del *Leichenkampf* (Il. XVII 133-37):

[...] ὡς τίς τε λέων περὶ οἴσι τέκεσσιν,
 ᾧ ῥά τε νῆπι' ἄγοντι συναντήσωνται ἐν ὕλῃ
 ἄνδρες ἐπακτῆρες· ὃ δέ τε σθένει βλεμεαίνει,
 πᾶν δέ τ' ἐπισκύνιον κάτω ἔλκεται ὅσσε καλύπτων·
 ὡς Αἴας περὶ Πατρόκλῳ ἥρωϊ βεβήκει.

La notazione della fiera chiusa (significativo in Val. Fl. VI 346 il verbo *saepio*) in un luogo stretto (*in arto*, probabilmente la sua stessa tana) dall'assedio dei cacciatori ricorda anche altre similitudini che non riguardano nello specifico il rapporto tra fiera e cuccioli (cfr., e.g., Verg. *Aen.* IX 792-96, quando i Troiani minacciano Turno che sta seminando strage nel loro accampamento)³⁰. Sia in Virgilio sia in Valerio Flacco il leone non si slancia contro i nemici; tuttavia, se nell'uno il leone va indietro (Verg. *Aen.* IX 794: *retro redit*), nell'altro, come si evince dal comportamento di Telamone, rimane fermo (Val. Fl. VI 347-48: *comminus adstat* / [...] *gressumque tenet*; cfr. Il. XVII 133: *ἑστήκει*)³¹. In questo caso

²⁸ Al riguardo cfr. FITCH 1976, pp. 119-21.

²⁹ Cfr. già GRUENEBERG 1893, pp. 11-13 e 39-40. Oltre ai commenti (di particolare utilità sono, come già detto, BAIER 2001 e FUCECCHI 2006a), cfr. GARSON 1969, p. 365 (sulla prima e la seconda similitudine); GÄRTNER 1994, p. 331 (focalizzata sui modelli); WIJSMAN 2000b pp. 65-66; BAIER 2001, pp. 94-99 (nell'introduzione al commento); SANNA 2006, pp. 633-34 (sulla prima similitudine).

³⁰ Rimando a HARDIE 1994, pp. 242-43, e DINGEL 1997, p. 273, per i modelli iliadici di questo passo dell'*Eneide*. Per l'uso specifico del verbo *saepio* in un contesto simile cfr. Verg. *Aen.* IX 551-52: *ut fera quae densa venantum saepta corona / contra tela furit* [...].

³¹ *Adstat* (o, meglio, *astat*), in realtà, è congettura di Baehrens, accettata da EHLERS 1980, LIBERMAN 2002 e la maggioranza degli editori moderni, per i traditi *hasta*

Sulle orme dell'*Iliade*

emerge la straordinaria *brevitas* tipica delle similitudini valeriane: in soli due emistichi è condensata un'immagine potente con allusioni multiple a modelli epici precedenti³².

La seconda similitudine (Val. Fl. VI 353-57) porta il lettore lontano dal regno animale: i contendenti per il cadavere di Canto sono paragonati a venti in lotta. Nell'*Iliade* la *stasis anemon* è il *comparatum* utilizzato per Troiani e Achei che combattono intorno al corpo di Cebrione (*Il.* XVI 765-69):

ὥς δ' Εὐρός τε Νότος τ' ἐριδαίνετον ἀλλήλοιν
οὐρεος ἐν βήσσης βαθέην πελεμιζέμεν ὕλην,
φηγόν τε μελίην τε τανύφλοιόν τε κράνειαν,
αἶ τε πρὸς ἀλλήλας ἔβαλον τανυήκεας ὄζους
ἡχῆ θεσπεσίη, πάταγος δέ τε ἀγνυμενάων.

e *hastam*. La migliore difesa di *hastam* (stampato da LANGEN 1896-1897, p. 436, e SPALTENSTEIN 2005, p. 104) si trova in FUCECCHI 2006a, pp. 310-11. Benché il nesso *hastam tenere* sia attestato nella letteratura latina, il suo significato nel contesto valeriano non sembra convincente: bisogna immaginare che Telamone tenga la lancia vicino (*comminus*) al corpo di Canto contro i nemici (ma, come nota lo stesso Fucecchi, *hastam tenere* dovrebbe significare propriamente *impugnare l'asta* e non *tenere l'asta in una certa posizione*), mentre prima e dopo (VI 345 e 348-49) si parla soltanto di quanto Telamone fa con il proprio scudo, ossia protenderlo e rotarlo contro gli assalitori. Inoltre, la similitudine (il leone che pone i cuccioli dietro di sé per difenderli), seppur estremamente sintetica, si adatta meglio all'azione di protezione che Telamone sta compiendo con lo scudo e non con un'eventuale lancia. Infine, l'analogia con il modello omerico e la consonanza con *obstat* in Stat. *Theb.* x 411, in un contesto affine (su cui cfr. *infra*, pp. 63-64), depongono a favore dell'economica congettura *a(d)stat*, che permette di evitare lo zeugma (*hastam [...] gressumque tenet*) e per la quale, sia pur con qualche esitazione, propendo. Quanto al nesso *gressum tenere*, che ripete e rafforza l'idea di fermezza contenuta in *adstat*, può essere una lontana eco dell'esortazione a rimanere compatti, senza fare passi avanti né indietro, che nel *Leichenkampf* omerico Aiace rivolge ai compagni (*Il.* XVII 356-59).

32 Sulla *brevitas* cfr. soprattutto FITCH 1976, pp. 116-19. WIJSMAN 2000a, p. 143: «The whole picture within its two half-lines makes a fresh and original impression».

Valerio Flacco riprende questo spunto omerico (che gli permette di integrare nel suo racconto anche elementi della lotta sul cadavere di Cebrione) attraverso l'esperienza della poesia epica latina a lui antecedente. Fin da Ennio la *stasis anemon* ha trovato terreno fertile³³, ma Valerio Flacco sembra aver tratto ispirazione in particolare da Verg. *Aen.* x 356-59 ([...] *Magno discordes aethere venti / proelia ceu tollunt animis et viribus aequis / (non ipsi inter se, non nubila, non mare cedit; / anceps pugna diu, stant obnixa omnia contra)*)³⁴ e da Lucan. v 602 (durante la narrazione della tempesta: [...] *dubium pendet, vento cui concidat, aequor*)³⁵. Sulla scorta dei modelli latini, in Valerio Flacco la focalizzazione si sposta dal conflitto dei venti in sé alle sue conseguenze (ancora solo paventate: la *stasis anemon* sembra *haerere* come la lotta sul cadavere di Canto) sul cielo e sul mare³⁶.

La terza similitudine è la più omerica di tutte: per rendersene conto è sufficiente leggere il testo valeriano (Val. Fl. vi 358-60) in parallelo con la similitudine iliadica di riferimento (*Il.* xvii 389-93):

ὥς δ' ὅτ' ἀνήρ ταύροιο βοὸς μέγαλοιο βοεῖην
 λαοῖσιν δῶη τανύειν, μεθύουσιν ἀλοιφή, (390)
 δεξάμενοι δ' ἄρα τοί γε διαστάντες τανύουσι
 κυκλός', ἄφαρ δέ τε ἰκμάς ἔβη, δύνει δέ τ' ἀλοιφή
 πολλῶν ἐλκόντων, τάννται δέ τε πᾶσα διάπρω.

33 Enn. *ann.* 432-34 Skutsch: *Concurrunt veluti venti, quom spiritus Austri / imbricator Aquiloque suo cum flamine contra / indu mari magno fluctus extollere certant*; cfr. lo stesso SKUTSCH 1986, pp. 592-94, per antecedenti e fortuna di questa similitudine enniana.

34 In aggiunta, cfr. almeno Verg. *Aen.* II 416-19: *Adversi rupto ceu quondam turbine venti / conflagunt, Zephyrusque Notusque et laetus Eois / Euris equis; stridunt silvae saevitque tridenti / spumeus atque imo Nereus ciet aequora fundo.*

35 L'indecisione da parte del mare su quale vento assecondare durante la *stasis anemon* (Lucan. v 602 e Val. Fl. vi 355-56) richiama l'analoga indecisione da parte della mandria su quale toro seguire, mentre due di essi sono in lotta (cfr., e.g., Verg. *Aen.* XII 715-22).

36 Coglieva molto bene questo punto già GARSON 1969, p. 365.

Sulle orme dell'*Iliade*

Le affinità sono impressionanti sia a livello di immaginario sia a livello di dizione poetica puntuale (*Il.* xvii 390: λαοῖσιν δῶη e Val. Fl. vi 359: *dat famulis* in apertura di esametro; *Il.* xvii 390 e 392: ἀλοιφή e Val. Fl. vi 360: *unguine*) e di sintassi, con l'andamento paratattico e il frequente cambio di soggetto. L'analoga sarebbe ancora più accentuata se si accettasse in Val. Fl. vi 358 la congettura umanistica *frangere* al posto del tradito *frangit*: in questo modo *frangere* [...] *dat* (vv. 358-59) riprodurrebbe ancor più da vicino l'omerico δῶη τανύειν (*Il.* xvii 390)³⁷. La ripresa omerica continua con i versi che nell'*Iliade* e nelle *Argonautiche* seguono la similitudine (Val. Fl. vi 361-63 e *Il.* xvii 394-97): basti osservare che *limite in arto* (Val. Fl. vi 361) è traduzione letterale dell'iliadico ὀλίγη ἐνὶ χῶρῃ (*Il.* xvii 394). Meritano, comunque, di essere evidenziate le differenze tra Valerio Flacco e Omero: innanzitutto, come osservato nella similitudine del leone, il poeta delle *Argonautiche* è più conciso (tre versi, anziché i cinque dell'*Iliade*); l'attenzione alle figure di suono è più accentuata nel poeta latino (insistita è l'allitterazione della dentale); infine, colpisce il fatto che, mentre nell'*Iliade* è ripetuto per tre volte il verbo τανύειν, variamente coniugato, in Valerio Flacco si trovano tre verbi diversi (*frangit*, *tendunt* che corrisponde letteralmente a τανύουσιν, *domant*), in una consapevole ricerca di *variatio* lessicale.

Il *tour de force* omerico da parte di Valerio Flacco si conclude con gli ultimi versi dedicati alla lotta sul cadavere di Canto (Val. Fl. vi 364-70):

*Hinc medium Telamon Canthum rapit, hinc tenet ardens
colla viri et molles galeae Gesander habenas, (365)
insonuit quae lapsa solo dextramque fefellit.
Ille iterum in clipei septemplicis improbus orbem
arietat et Canthum sequitur Canthumque reposit,*

37 Ancora divisi sono editori e commentatori recenti: a difesa di *frangit* troviamo LANGEN 1896-1897, p. 437, EHLERS 1980, CAVIGLIA 1999, WIJSMAN 2000a, p. 147, SOUBIRAN 2002, p. 166, SPALTENSTEIN 2005, pp. 107-8, e FUCECCHI 2006a, pp. 318-19; per *frangere* sono schierati BAIER 2001, p. 189, LIBERMAN 2002, p. 241, e DRÄGER 2003, p. 222. La correzione, pur molto attraente, appare basata soltanto sull'*imitatio* omerica e c'è il rischio che si tratti di un tentativo da parte dei filologi moderni di rendere ancor più iliadico il testo valeriano.

Capitolo I. In difesa di un compagno morto

*quem manus a tergo socium rapit atque receptum
virginis Euryales curru locat.*

(370)

I commenti notano che l'*impasse* iniziale, con Gesandro che tira per l'elmo il corpo di Canto, richiama un'analoga tensione che caratterizza la lotta omerica sul cadavere di Cebrione (*Il.* XVI 762-64) ed è "contaminata" con un altro celebre episodio iliadico: nel libro III dell'*Iliade* Menelao sta trascinando l'ormai sconfitto Paride per l'elmo, quando improvvisamente per intervento di Afrodite la cinghia si spezza e Paride riesce a sfuggire al rivale (*Il.* III 369-82). La situazione di Val. Fl. VI 365-66 sembra riecheggiare questo momento dell'*epos* iliadico; la stessa nuova menzione dello scudo a sette strati di Telamone (v. 367) e l'uso del carro per portare il cadavere di Canto (vv. 369-70) ricordano numerose scene disseminate nel corso dell'*Iliade*³⁸.

Non è escluso che su quest'ultima scena valeriana agiscano anche suggestioni ovidiane: lo strangolamento tramite la cinghia dell'elmo è il mezzo con cui l'Achille delle *Metamorfosi*, constatata l'inutilità della propria forza e delle proprie armi contro un avversario come Cicno, lo uccide in modo non convenzionale (*Ov. met.* XII 138-43)³⁹. La scena del libro III dell'*Iliade* trova in Ovidio la sua attuazione, che nel codice eroico omerico sarebbe stata impossibile: in fondo, Menelao voleva soltanto evitare che Paride fuggisse, in modo che il duello potesse riprendere; è nelle *Metamorfosi*, in cui i parametri di eroismo sono diversi rispetto a quelli omerici, che avviene lo strangolamento⁴⁰. In Valerio Flacco Canto ovviamente è già morto, ma, come in Omero e a differenza di Ovidio, i legacci dell'elmo cedono: forse da parte del poeta c'è

38 Cfr. FUCECCHI 2006a *ad loc.*; l'iterazione del nome *Canthum*, potrebbe essere, invece, uno stilema virgiliano (*Verg. Aen.* X 810: [...] *Lausum increpitat Lausoque minatur*, con WIJSMAN 2000b, p. 66, e *infra*, p. 65).

39 Un cenno in FUCECCHI 2006a, p. 323: «In *Ov. met.* 12, 140 ss. – duello tra Achille e Cigno – essa [*scil.* la cinghia dell'elmo] si serra al collo della vittima strangolandola e realizzando così le premesse del dettato omerico».

40 Sulla questione cfr. soprattutto LABATE 2010, pp. 21-27, con bibliografia precedente.

il desiderio di riportare l'eroismo in una dimensione compiutamente iliadica contro le "innovazioni" ovidiane.

Come si è constatato attraverso questa breve analisi, le affinità tra il *Leichenkampf* valeriano e il modello omerico sono impressionanti. Ciò non toglie che Valerio Flacco faccia a volte scelte stilistiche diverse rispetto al poeta dell'*Iliade* (basti pensare alla *brevitas* e alla *varietas* lessicale) e che segua uno sviluppo autonomo, ad esempio, nelle similitudini, le quali sono fortemente influenzate dalla tradizione epica latina. La peculiarità di Valerio Flacco rispetto a Omero sta nella sua capacità di concentrazione espressiva: in pochi versi il poeta riesce a rendere lo spirito di un episodio omerico lungo un libro intero, contaminandolo con un episodio affine nel libro precedente (lotta sul cadavere di Cebrione) e con una celebre vicenda narrata in uno dei libri iniziali (duello tra Paride e Menelao). Valerio Flacco ama focalizzarsi su immagini: non è certamente un caso che in un brano così breve quasi la metà dei versi sia occupata da similitudini con una forte carica icastica e allusiva. I versi valeriani esaminati costituiscono, in sostanza, un piccolo cammeo, in cui alla straordinaria potenza narrativa del testo omerico si sostituisce la precisione del richiamo allusivo, in una cornice come quella del libro VI caratterizzata da una preponderanza di memorie iliadiche.

Come in Omero, il *Leichenkampf* in Valerio Flacco è coronato da successo: Telamone e compagni riescono a difendere da Gesandro il cadavere di Canto, allo stesso modo in cui Menelao, Aiace Telamonio e gli altri Greci, grazie all'intervento di Achille, strappano ai Troiani il corpo di Patroclo. Anzi, come osservato a proposito dell'avverbio *procul* (Val. Fl. VI 345), si vuole forse suggerire l'idea che gli eroi argonautici (proto-iliadici) siano più valorosi di quelli dell'*Iliade*: l'eroismo omerico non soltanto trova posto nell'universo delle *Argonautiche* latine, ma, pur nella concisione del richiamo, sembra accresciuto.

Va, tuttavia, sottolineato fin da adesso un elemento che va in un'altra direzione. La straordinarietà della *virtus* omerica di Telamone e dei suoi compagni permette sì il successo bellico puntuale (cioè il recupero del corpo di Canto), proprio come, parallelamente, la *virtus* bellica di Giasone e degli altri Argonauti darà loro vittoria nella guerra in Col-

chide. Da un lato, però, questa guerra in cui gli Argonauti si trovano invischiati e in cui fanno mostra della propria *virtus* omerica è una guerra tra i fratelli Eeta e Perse, un vero e proprio *bellum civile* anziché un glorioso *bellum externum*, con tutte le risonanze sinistre del caso. Dall'altro, questi traguardi bellici ottenuti dagli eroi si riveleranno inutili per il compimento della missione argonautica nel suo complesso: sarà attraverso l'aiuto di Medea, innescato da complessi meccanismi divini riconducibili sempre a una matrice iliadica (la *Dios apate*, su cui cfr. *infra* il capitolo IV), che la spedizione andrà a buon fine⁴¹. C'è, dunque, spazio per la *virtus* bellica omerica nelle *Argonautiche* latine (all'interno di un *Weltenplan* che arriva fino alla guerra di Troia e oltre), ma è uno spazio angusto, che deve essere diviso con istanze assai diverse. Si vedrà adesso, esaminando la lotta sul cadavere di Tideo narrata nella *Tebaide*, che in Stazio viene negato anche questo angusto spazio.

3. Omero e Stazio: dalla collettività eroica all'*aristia* fallimentare del singolo

Con Stazio l'episodio della lotta sul cadavere torna ad avere uno sviluppo narrativo notevole (superiore al centinaio di versi), sebbene più limitato rispetto al modello omerico. Come Valerio Flacco, Stazio inserisce la propria rielaborazione del *Leichenkampf* all'interno di un libro, il IX della *Tebaide*, che ha al proprio interno numerose reminiscenze omeriche: alla lotta sul cadavere di Tideo segue la battaglia ingaggiata da Ippomedonte contro l'Ismeno, fortemente indebitata con l'*Iliade* e analizzata nel prossimo capitolo. D'altra parte, sempre nel libro IX

⁴¹ Sui caratteri di *bellum civile* nella guerra del libro VI cfr. soprattutto Val. Fl. VI 402-10 e, tra i contributi critici, BUCKLEY 2010: nella battaglia narrata da Valerio Flacco, i modelli di Omero e Lucano si mescolano formando un nuovo *unicum*. Sul concetto valeriano di *virtus*, oltre alle pagine salienti in RIPOLL 1998, ancora importante è FERENCZI 1995: la *virtus* bellica di stampo omerico, tuttavia, più che condizionata da limiti intrinseci o legati alla caratterizzazione di Giasone, risulta «zwecklos und gefährlich» a causa del contesto narrativo – la guerra a Cizico e in Colchide, le vicende relative a Medea (cfr. capitolo IV) – in cui viene messa in atto.

Sulle orme dell'*Iliade*

vengono narrate *aristia* e morte di Partenopeo, guerriero ben poco convenzionale che deve molto ai canoni dell'elegia: insomma, questo libro della *Tebaide* illustra bene nella propria architettura complessiva la compresenza di «fondamentalismo epico» e di «modelli laterali» tipica della poesia epica d'età flavia⁴².

L'eroe della lotta sul cadavere staziana (*Theb.* IX 86-195) è Ippomedonte, che nel libro IX compie le sue imprese belliche di rilievo e trova la morte. Nella tradizione arcaica dei Sette contro Tebe Ippomedonte ha un ruolo marginale: soltanto a partire dal V sec. a.C. il suo nome compare regolarmente tra coloro che assediano Tebe; la sua stessa genealogia e la sua provenienza sono piuttosto incerte nelle nostre fonti⁴³. Poco si dice di lui anche nella tragedia attica. Eschilo (*Sept.* 486-520) lo rappresenta come un eroe dalla corporatura immensa, un essere mostruoso che assedia la porta di Atena Onca brandendo uno scudo su cui è rappresentato Tifone che vomita fumo: Eteocle parla espressamente di *hybris* dell'eroe e gli oppone Iperbio, sul cui scudo è effigiato Zeus. Nelle *Fenicie* euripidee (vv. 119-30), Ippomedonte indossa un elmo dal cimiero bianco (come sarà in *Stat. Theb.* IV 130) e ancora una volta, nella prospettiva della spaventata Antigone, è un essere spaventoso assimilato a un gigante disumano, non paragonabile alla stirpe umana; l'aggettivo usato in *Eur. Ph.* 127, γάρυρος, suggerisce insieme imponenza

⁴² Per questi concetti, cui si è fatto ampiamente riferimento nelle pagine precedenti, cfr. BARCHIESI 2001.

⁴³ Sulla tradizione mitica che concerne Ippomedonte cfr. CINGANO 2002, pp. 52-53. In effetti, a eccezione di un'epigrafe sui *demiourgoi* di Argo e di un vaso, entrambi risalenti al VI sec. a.C., di Ippomedonte non c'è traccia fino alle tragedie del V sec. a.C. e al (coevo) donario argivo a Delfi. Per quanto riguarda la provenienza di Ippomedonte, è verosimile che sia originario dell'area di Lerna (*Eur. Ph.* 126 e *Paus.* II 36, 8), ma che tra VI e V sec. a.C. sia stato integrato in vario modo nella genealogia argiva. In Stazio di Ippomedonte non è fornita alcuna genealogia e Giunone dice che è argivo, stante però la frequente sovrapposizione tra Argo e Micene (*Stat. Theb.* IX 514-15: *En meus Hippomedon, cui gentis origo Mycenae / Argolicique lares*). Per una panoramica sulle liste dei guerrieri contro Tebe cfr. GANTZ 1993, pp. 514-17, e CINGANO 2002.

fisica e possanza d'animo⁴⁴. Alquanto diverso è il quadro nelle *Supplici* euripidee (vv. 881-87): nelle parole di Adrasto, pronunciate dopo la morte dell'eroe, Ippomedonte era un uomo coraggioso che, rifiutati i piaceri delle Muse e una vita comoda, abitava nei boschi, irrobustiva la propria natura cacciando e rallegrandosi dei cavalli (ovvio è il gioco etimologico con il nome dell'eroe) e desiderava rendere il proprio corpo utile alla città. In nessuna fonte a noi pervenuta si accenna a vicende della guerra tebana che lo riguardino tranne la sua morte ad opera di Iperbio (in Eschilo) o di Ismaro (in Apollod.⁷ III 6, 8). È probabile, dunque, che in questo vuoto si inserisca Stazio: egli, come vedremo, dà a Ippomedonte un ruolo da protagonista e rende problematica la sua caratterizzazione eroica.

Saranno adesso presentate le principali affinità tra il *Leichenkampf* staziano sul corpo di Tideo e la lotta sul cadavere di Patroclo dell'*Iliade*⁴⁵; nel capitolo II si faranno alcune considerazioni sulle modalità con cui Stazio si appropria al modello omerico in rapporto alla *mache parapotamios*. Per un'analisi complessiva del personaggio e delle strategie emulative messe in atto dal poeta rimando allora al prossimo capitolo; anticipo, comunque, che Ippomedonte, in tutte le sue apparizioni nel poema, si rivela coerentemente non tanto come un eroe empio, quanto come un eroe autenticamente omerico e fuori posto nel mondo della *Tebaide*.

La sequenza narrativa del *Leichenkampf* si apre con un *Leitzitat* dal libro XVII dell'*Iliade*: i guerrieri tebani, che alla morte di Tideo si slanciano incoraggiati da Eteocle (Stat. *Theb.* IX 1-31), non sarebbero disprez-

⁴⁴ Cfr. *Sch. Eur. Ph.* 127: ἐπλημένους τῷ σώματι καὶ διὰ τοῦ σχήματος ἐμφανίζων τὸ αὐθαδέες τῆς ψυχῆς.

⁴⁵ Cfr. già HELM 1892, pp. 31-33, e EISSFELDT 1904, pp. 395-96. Per un'analisi più completa si veda JUHNKE 1972, pp. 132-37, il quale, tuttavia, a volte vede richiami al modello iliadico anche laddove è improbabile che ve ne siano. Materiale abbondante si trova anche nel commento di DEWAR 1991, pp. 74-96, in KLINNERT 1970, pp. 100-10, più utile per la caratterizzazione di Ippomedonte che per l'intertestualità omerica, e in CONRAU-LEWIS 2014, pp. 72-77, che, però, dà un'immagine parziale e a tratti fuorviante del personaggio (cfr. *infra*, p. 101, nota 80). Per le affinità tra Stazio e Valerio Flacco nel trattamento del *Leichenkampf* si veda il prossimo paragrafo.

Sulle orme dell'*Iliade*

zati dagli stessi Minerva e Marte, allo stesso modo in cui Atena e Ares nell'*Iliade* non proverebbero disprezzo guardando la battaglia sul corpo di Patroclo (Stat. *Theb.* IX 86-89 e *Il.* XVII 398-401)⁴⁶:

*Ecce autem hortatus Eteoclis et arma secuti,
lecta manus, iuvenes⁴⁷, quos nec Tritonia bello,
nec prope collata sprevisset cuspidē Mavors,
adventant.*

[...] οὐδέ κ' Ἄρης λαοσσόος οὐδέ κ' Ἀθήνη
τόν γε [scil. μῶλον] ἰδοῦσ' ὀνόσαιτ', οὐδ' εἰ μάλα μιν χόλος ἴκοι.
τοῖον Ζεὺς ἐπὶ Πατρόκλῳ ἀνδρῶν τε καὶ ἵππων
ἤματι τῷ ἐτάνυσσε κακὸν πόνον.

A questo punto è introdotto il protagonista dell'episodio staziano: l'eroe Ippomedonte.

In realtà, sembrava che una scena di *Leichenkampf* partisse già qualche verso prima, quando, morto Tideo e avendo Eteocle spronato i soldati a impossessarsi delle spoglie dell'eroe, giunge a Polinice la notizia della fine dell'amico (Stat. *Theb.* IX 32-35: *Fama per Aonium rapido vaga murmure campum / spargitur in turmas (solito pernicios index / cum lugenda refert), donec, cui maxima fando / damna vehit, trepidas lapsa est Polyni-*

⁴⁶ Cfr., tra gli altri, JUHNKE 1972, p. 133, nota 345. Una riscrittura dello stesso passo omerico, ma meno fedele, si trova in Valerio Flacco non nel *Leichenkampf* bensì nell'episodio della battaglia notturna di Cizico (III 87-90: [...] *densis thoracibus horrendis / stat manus, aegisono quam nec fera pectore virgo / dispulerit nec dextra Iovis Terrororque Pavorque, / Martis equi*).

⁴⁷ *Lecta manus, iuvenes*, è eco di Ov. *met.* VIII 300 (*lecta manus iuvenum*, in apertura di esametro), con cui inizia il catalogo dei partecipanti alla caccia del cinghiale calidonio; DEWAR 1991, p. 75, sottolinea che espressioni simili sono utilizzate nella tradizione letteraria a proposito degli Argonauti (cfr., e.g., Ap. IV 831: *λεκτοὺς ἡρώων*; Enn. *trag.* 212 Jocelyn: *Argivi [...] delecti viri*). Ma, al di là della tradizione argonautica, si vedano Verg. *Aen.* X 837 (*Stant lecti circum iuvenes*) e Sil. VII 298 (*Iuxta lecta manus, iuvenes in Marte probati*), su cui cfr. *infra*, pp. 229-30.

cis ad aures)⁴⁸. Nell'*Iliade* Achille, quando riceve da Antiloco la notizia della morte di Patroclo (*Il.* XVIII 15 sgg.), si dispera e c'è il rischio che tenti di uccidersi (XVIII 32-34)⁴⁹; subito dopo, tuttavia, annuncia a Teti che intende tornare in guerra per vendicare l'amico e, su istigazione di Iride, compare sul colle, incutendo paura ai Troiani e permettendo la fine del *Leichenkampf*. Anche nell'*Eneide* la notizia della morte di Pallante stimola Enea a combattere e, sebbene solo per un momento, Virgilio allude al *Leichenkampf* (*Verg. Aen.* x 510-15). Il lettore della *Tebaide* si aspetterebbe, allora, che Polinice iniziasse a lottare per il corpo di Tideo, ma ciò non avviene: Polinice si reca presso il cadavere; pieno di angoscia, pronuncia un discorso; tenta il suicidio; infine, viene allontanato dal campo di battaglia (*Stat. Theb.* IX 75-81)⁵⁰. Polinice non è mentalmente in grado di reggere una battaglia per il corpo di Tideo e, di conseguenza, scompare dalla scena, allo stesso modo in cui scompare Eteocle dopo aver pronunciato il suo discorso: si conferma in Stazio quella convenzione narrativa operante già nell'*Iliade*, per cui il personaggio principale di un poema epico non è protagonista di una scena di *Leichenkampf*.

Ippomedonte si presenta proprio mentre Polinice si ritira di fronte all'avanzata dei Tebani esortati da Eteocle (*Stat. Theb.* IX 89-94):

[...] *Contra, collecta ut pectora parmae
fixerat atque hastam longe protenderat, haeret* (90)

- 48** Come sottolinea DEWAR 1991, p. 65, *Stat. Theb.* IX 32 è modellato su *Ov. met.* VIII 267-68 (*sparserat Argolicas nomen vaga fama per urbes / Theseos*), versi introduttivi della caccia al cinghiale calidonio. Come si evidenzia subito *supra*, nota 47, sembra che Stazio si rifaccia all'episodio ovidiano nella composizione del suo *Leichenkampf*; la sua stessa conclusione, con i Tebani che esultano sul cadavere di Tideo, è debitrice della dizione di Ovidio (cfr. *Ov. met.* VIII 420-24 e *Stat. Theb.* IX 177-88 con, da ultimo, MCCLELLAN 2019, pp. 90-91).
- 49** Va segnalato che WEST 2000, p. 170, seguendo Bothe, espunge il v. 34 (problematico già per gli scoliasti antichi), in cui Achille sembra sul punto di uccidersi.
- 50** Per un confronto tra Omero e Stazio sulla disperazione dell'eroe alla notizia della morte dell'amico cfr. soprattutto FRISBY 2013, pp. 237-42 e 254-61; sull'atteggiamento di Polinice utile è COFFEE 2009, pp. 261-64.

Sulle orme dell'*Iliade*

*arduus Hippomedon: ceu fluctibus obvia rupes,
cui neque de caelo metus et fracta aequora cedunt,
stat cunctis immota minis, fugit ipse rigentem
pontus et ex alto miserae novere carinae.*

Dotato di scudo e lancia come Menelao all'inizio del *Leichenkampf* (*Il.* XVII 7: πρόσθε δέ οἱ δόρυ τ' ἔσχε καὶ ἀσπίδα πάντοσ' ἔϊσθη), Ippomedonte possiede una forte dimensione statica, enfatizzata sia dall'uso del verbo *haerere*, parallelo alle forme stative di ἵστημι che figurano nel modello a proposito di Aiace (*Il.* XVII 133: ἐστήκει), sia dall'epiteto *arduus* che lo caratterizza in modo paraformulare fin dal catalogo (*Stat. Theb.* IV 129)⁵¹ e che suggerisce imponenza fisica pari al dio-monte Atlante⁵². Ad enfatizzare la sua dimensione statica è anche la similitudine, la quale merita un'analisi approfondita.

Il contesto narrativo spinge ad associare questa similitudine stazionaria a *Il.* XVII 746-51, in cui i due Aiaci che proteggono il corpo di Patroclo sono paragonati a un colle boscoso che resiste alle correnti dei fiumi impetuosi ([...] αὐτὰρ ὀπισθεν / Αἴαντ' ἰσχάνετην, ὥς τε πρῶν ἰσχάνει ὕδωρ / ὕληεις, πεδίλιο διαπρύσιον τετυχηώς, / ὅς τε καὶ ἰφθίμων ποταμῶν ἀλεγεινὰ ῥέεθρα / ἴσχει, ἄφαρ δέ τε πᾶσι ῥόον πεδίονδε

⁵¹ Cfr. MICOZZI 2019, p. 233 (con bibliografia precedente). Secondo molti critici è presente in *arduus*, possibile resa latina del γαῦρος euripideo (*Eur. Ph.* 127), una connotazione di empietà. *Arduus Hippomedon* è quasi formulare nella *Tebaide* (oltre a IV 129 e IX 91, cfr. V 560 e VI 654, con HUTCHINSON 2013, p. 334): una tale paraformularità, poco attestata nel poema a parte questo caso, sembra un voluto omerismo che accentua la carica iliadica dell'eroe.

⁵² L'aggettivo *arduus* è usato in Stazio per l'Atlante (*Theb.* I 98-99), tanto turbato al passaggio della Furia da perdere la solidità delle spalle (cfr. BRIGUGLIO 2017, pp. 188-89, con paralleli da Verg. *Aen.* IV 245-51 e X 102). In effetti, un accostamento tra Ippomedonte e il dio-monte Atlante, la cui metamorfosi è narrata nelle *Metamorfosi* ovidiane, permette di apprezzare meglio la possanza fisica dell'eroe stazionario paragonato a una roccia, quasi fondesse in sé, come Atlante, caratteri iperbolici sia naturali sia antropomorfici. Non spingerei, tuttavia, l'analogia tra i due personaggi sul piano etico: Atlante subisce la metamorfosi per aver negato ospitalità a Perseo (*Ov. met.* IV 626-62); per Ippomedonte il discorso è piuttosto diverso, come si cercherà di mostrare nel capitolo II sulla *mache parapotamios*.

τίθησιν / πλάζων, οὐδέ τί μιν σθένει ῥηγνῦσι ῥέοντες). Il modello principale, tuttavia, è virgiliano (*Aen.* X 693-96: *Ille, velut rupes vastum quae prodit in aequor, / obvia ventorum furiis expostaque ponto, / vim cunctam atque minas perfert caelique marisque / ipsa immota manens*, [...]), come si inferisce dai numerosi paralleli testuali⁵³. In Virgilio a uno scoglio marino è paragonato Mezenzio e non è questo l'unico punto di contatto tra il *contemptor divum* dell'*Eneide* e l'Ippomedonte staziano⁵⁴. Come Von Moisy ha ben evidenziato, da Omero a Stazio attraverso Virgilio si assiste a una notevole intensificazione del *pathos*: quella che nell'*Iliade* era un'immagine oggettiva, già in Virgilio è descritta dal punto di vista della roccia stessa (cfr. *Aen.* X 695: *minas perfert*); Stazio continua il processo di soggettivizzazione della similitudine espandendo il *caelique marisque* in due proposizioni, di cui la prima ellittica, e, soprattutto, introducendo la coda nella quale compare l'elemento della navigazione⁵⁵. Questa similitudine sarà richiamata al momento della morte di Ippomedonte (*Stat. Theb.* IX 522-25, versi esaminati *infra*, p. 113), quando il lettore sarà in grado di apprezzare quanto l'immaginario acquatico qui presente sia prolettico rispetto alle vicende successive del personaggio.

Le azioni di Ippomedonte ricalcano quelle di Aiace e dei suoi compagni nel libro XVII dell'*Iliade*: pur colpito allo scudo da Eteocle (*Stat.*

53 Dopo HELM 1892, pp. 31-32, cfr. KLINNERT 1970, pp. 100-2, VON MOISY 1971, pp. 62-65, e DEWAR 1991, pp. 76-77, il quale sottolinea che Virgilio a sua volta ha tratto ispirazione da *Il.* XV 618-21. La similitudine virgiliana è, a sua volta, intratestualmente legata a Verg. *Aen.* VII 586-90, in cui è il re Latino, che cerca di resistere alla guerra, a essere paragonato a una roccia.

54 Cfr. CAIANI 1990, pp. 260-63 (pp. 261-62 sulla similitudine). Ciò, tuttavia, non implica che da Mezenzio a Ippomedonte si trasmettano in automatico, oltre che la possanza fisica, anche le qualità etiche (per un altro empio paragonato a una roccia cfr. *Sen. Ag.* 539, in cui Aiace Oileo è assimilato a una *ardua cautes*). Sempre a proposito dell'*Eneide*, la stessa CAIANI 1990, pp. 263-65, argomenta che il legame tra Tideo e Ippomedonte ricalca quello tra Eurialo e Niso (la spia più indicativa sarebbe il confronto tra *Stat. Theb.* IX 196-200, appena conclusosi il *Leichenkampf*, e Verg. *Aen.* IX 441-43).

55 Sull'elemento della navigazione, forse mutuato da Valerio Flacco, cfr. *infra*, p. 68.

Sulle orme dell'*Iliade*

Theb. IX 103-5)⁵⁶ e alla sommità dell'elmo da Lico (vv. 107-9), Ippomedonte rimane nella stessa posizione, cosciente del fatto che, se si spostasse indietro o avanti per attaccare, esporrebbe il cadavere dell'amico Tideo: pertanto, calca sempre le proprie impronte. Il testo di riferimento è il seguente (vv. 110-19):

Ipsē nec ire retro, nec in obvia concitus arma (110)

*exilit, inque eadem sese vestigia semper
obversus cunctis profert recipitque, nec unquam
longius indulget dextrae motusque per omnes
corpus amat, corpus servans circumque supraque
vertitur. Imbellem non sic amplexa iuvenum* (115)

*infestante lupo tunc primum feta tuetur
mater et ancipiti circumfert cornua gyro;
ipsa nihil metuens sexusque oblita minoris
spumat et ingentes imitatur femina tauros.*

56 A proposito del colpo inferto da Eteocle, il poeta scrive (*Stat. Theb.* IX 103-5): [...] *Nec plura, sed ingens / [scil. Eteocles] intorquet iaculum, duro quod in aere moratum / transmissumque tamen clipei stetit orbe secundo*. Sembra, dunque, che il giavellotto di Eteocle trapassi lo scudo, ma si fermi al secondo strato di esso. Eppure, si scoprirà più avanti che Ippomedonte è stato ferito alla coscia a causa del colpo di Eteocle, ma avverte il dolore soltanto quando il *Leichenkampf* è ormai perduto o perché prima aveva dissimulato la ferita, o perché davvero nella foga nel combattimento non se ne era accorto (vv. 202-4). A meno di pensare, con DEWAR 1991, p. 98, a una disattenzione da parte del poeta (o a un problema testuale), si potrebbe immaginare che ai vv. 103-5 sia riportata la prospettiva soggettiva di Ippomedonte, il quale crede che il giavellotto di Eteocle si sia fermato al secondo strato dello scudo ed effettivamente non si accorge della ferita. Oppure bisognerebbe credere che *stetit* al v. 105 significhi non *fermarsi* ma *stare conficcato* e intendere così che il giavellotto, pur avendo indugiato sul duro bronzo dello scudo (cioè, essendo stato frenato dallo scudo) ed essendovi passato attraverso (cioè, una volta perforatolo) provocando la ferita, tuttavia sta conficcato al secondo strato; qualcosa di simile in MICOZZI 2010, p. 397, la quale traduce: «un giavellotto enorme che, benché frenato dalla solidità del ferro [*sic*], va tuttavia a conficcarsi, trapassandolo, nel secondo strato dello scudo». Anche Achille, durante la *mache parapotamios* che sarà di modello per Stazio per la seconda parte dell'*aristia* di Ippomedonte, a un certo punto sarà lievemente ferito (*Il.* XXI 166-68).

Questa posizione statica ricorda quanto in un contesto analogo Aiace ordina ai Greci: rimanere sempre attorno al cadavere di Patroclo, combattere vicino a esso, senza avanzare né indietreggiare (*Il.* xvii 356-59: Αἶας γὰρ μάλα πάντας ἐπώχετο πολλὰ κελεύων· / οὔτέ τιν' ἐξοπίσω νεκροῦ χάζεσθαι ἀνώγει / οὔτέ τινα προμάχεσθαι Ἀχαιῶν ἕξοχον ἄλλων, / ἀλλὰ μάλ' ἀμφ' αὐτῷ βεβήμεν σχεδόθεν τε μάχεσθαι). E anche la similitudine è certamente di matrice omerica: Menelao è paragonato a una giovenca (*Il.* xvii 4-5: ἀμφὶ δ' ἄρ' αὐτῷ βαῖν', ὥς τις περὶ πόρτακι μήτηρ / πρωτοτόκος κινυρῆ, οὐ πρὶν εἰδυῖα τόκοιο) e l'elemento della protezione dei piccoli compare nella similitudine del leone (*Il.* xvii 133-37) riportata *supra* (p. 41) a proposito di Val. Fl. vi 346-47⁵⁷: i modelli sono ripresi e, al contempo, amplificati e superati (*Stat. Theb.* ix 115: *non sic*) dal punto di vista del *pathos*.

A questo punto, per la prima volta sono nominati altri eroi argivi a fianco di Ippomedonte (*Stat. Theb.* ix 121-23: [...] *iamque et Sicyonius Alcon / venerat auxilio, Pisaeaque praepetis Idae / turma subit cuneumque replent*). Parimenti, in Omero altri guerrieri achei, Aiace Oileo, Idomeneo e Merione *in primis*, giungono presso il corpo di Patroclo ad aiutare Menelao (*Il.* xvii 256-61). È singolare, tuttavia, che nella *Tebaide* Alcone e la truppa di Ida arrivino senza essere stati chiamati, mentre nell'*Iliade* è Menelao, su consiglio di Aiace, a chiedere aiuto tramite il proprio grido possente (*Il.* xvii 237-55)⁵⁸. Inoltre, in Stazio il ruolo dei rinforzi è pressoché nullo: benché anche nell'*Iliade* il supporto di Aiace Oileo e degli altri eroi non sia subito evidente, nel corso della lunga narrazione omerica essi avranno occasione di mettersi in luce. Nella *Tebaide*, inve-

57 Cfr. DEWAR 1991, p. 80. Su questa similitudine nello specifico si vedano utilmente SANNA 2006, p. 634, e DE GUSSEM 2016, pp. 175-76; non credo, tuttavia, che lo scambio di sessi tra Ippomedonte e la giovenca (e la parallela *gender transgression* della *virtus*, riscontrabile ad esempio anche nel caso di Argia) abbia necessariamente risonanze sinistre.

58 Si veda JUHNKE 1972, p. 133, nota 351. Si ricordi anche che all'inizio del *Leichenkampf* è il solo Menelao a combattere intorno al corpo di Patroclo e, costretto a indietreggiare, va a cercare Aiace Telamonio perché lo aiuti (*Il.* xvii 114-24). Insieme, i due riescono a evitare che il cadavere sia sottratto dai Troiani, ma non che sia spogliato da Ettore.

ce, i *socîi* ricompariranno soltanto (e genericamente) al v. 141, quando tutti insieme tirano il corpo di Tideo, e al v. 168, subito prima che la lotta sul cadavere sia perduta. Qual è il senso di questa scelta staziana? Sicuramente il poeta in questo modo evidenzia che, pur nel continuo rifarsi al modello omerico, la sua lotta sul cadavere è un'impresa fondamentalmente individuale: viene meno la collettività eroica, rimane l'*aristia* del singolo⁵⁹. Non a caso Ippomedonte è contento dell'arrivo degli alleati al suo fianco (v. 123: *laetus*), ma questo sembra soltanto fungere da incoraggiamento alla propria *virtus* personale. E questa *virtus* personale riuscirà a vincere?

Inizialmente, la risposta sembra essere affermativa: si ha una vera e propria *androktasia*, che culmina nell'episodio di Leonteo (Stat. *Theb.* IX 133-39). Questi, cercando di passare inosservato in mezzo alla massa di guerrieri, tenta di trascinare il cadavere di Tideo prendendolo per i capelli; Ippomedonte se ne accorge, gli taglia la mano e dice che è stato Tideo a tagliargliela (vv. 137-38: [...] *Hanc tibi Tydeus, / Tydeus ipse rapit*). L'episodio, come notano i commenti, è ricalcato sull'analogo tentativo di Ippotoo di trascinare il cadavere di Patroclo per i piedi legati da una cinghia: Aiace colpisce con l'asta Ippotoo che cade, morto, sul cadavere di Patroclo (*Il.* XVII 289-303). Il discorso di Ippomedonte, invece, è prettamente virgiliano dal momento che ricorda le ultime parole di Enea a Turno (Verg. *Aen.* XII 948-49: [...] *Pallas te hoc vulnere, Pallas / immolat*): nella sua devozione per Tideo, Ippomedonte ricalca addirittura il campione della *pietas*, Enea, senza l'elemento ambiguo dell'ira con cui termina il poema virgiliano e senza la valenza religiosa dell'*immolare*⁶⁰.

Tutto lascia pensare che l'eroe staziano stia riuscendo a conquistare il cadavere di Tideo: benché l'esito della battaglia sia incerto (Stat.

⁵⁹ Sull'isolamento dell'eroe come componente fondamentale dell'*aristia* dell'eroe si veda utilmente CAMEROTTO 2009, pp. 45-46. Ippomedonte risponde a questo paradigma, mentre significativamente il Menelao del libro XVII dell'*Iliade* rappresenta un'eccezione (CAMEROTTO 2009, pp. 47-48, nota 44, e p. 60, nota 83).

⁶⁰ Cfr. KLINNERT 1970, pp. 104-5, DEWAR 1991, pp. 85-86, e CONRAU-LEWIS 2014, pp. 75-76.

Theb. IX 140-41: *Ter Cadmea phalanx torvum abduxere cadaver, / ter retrahunt Danaï*⁶¹; della similitudine immediatamente successiva si parlerà nel prossimo paragrafo), il narratore afferma che mai le truppe tebane avrebbero potuto allontanare Ippomedonte dal suo proposito di difendere il corpo dell'amico (vv. 144-47). Il Menelao omerico, di fronte alle soverchianti forze troiane, deve indietreggiare e chiedere aiuto ad Aiace (*Il.* XVII 106-24) e, a loro volta, Menelao e Aiace si vedono costretti a cercare il supporto dei compagni (*Il.* XVII 237-55); Ippomedonte invece, a quanto sembra, è migliore dei più valorosi Achei, dato che da solo è capace di contrastare le forze tebane.

Ma ecco intervenire Tisifone⁶². Un intervento della Furia sarebbe inimmaginabile in Omero, ma nell'*Iliade*, e in particolare nel libro XVII, più volte il narratore afferma che la vittoria nel *Leichenkampf* sarebbe andata a uno schieramento se non fosse intervenuto a favore dello schieramento avverso un dio mascherato da uomo: è rappresentativo il caso di Apollo che nelle sembianze di Mente infonde vigore a Ettore per evitare che Menelao si impadronisca delle armi di Patroclo (*Il.* XVII 70-73). Come si è già constatato, l'intervento divino, piuttosto frequente nell'intero libro XVII, ha la funzione di equilibrare la battaglia quando sembra vergere troppo a favore dei Greci o dei Troiani; sarà nel libro XVIII, con l'ingresso in scena di Achille, propiziato da Era e Iride, che esso sarà davvero risolutore. Nella *Tebaide*, invece, non solo non interviene un dio celeste bensì un dio ctonio, ma la Furia altera in maniera decisiva lo svolgersi della battaglia: preso l'aspetto di Halys, si avvicina a Ippomedonte e gli intima di lasciar perdere la protezione dei mor-

⁶¹ Anche questi versi riecheggiano un passo omerico che concerne la lotta sul cadavere di Patroclo (*Il.* XVIII 155-58: τρις μὲν μιν μετόπισθε ποδῶν λάβε φαίδιμος Ἐκτωρ / ἐλκέμεναι μεμαῶς, μέγα δὲ Τρώεσσιν ὁμόκλα. / τρις δὲ δὺ Αἴαντες θοῦριν ἐπιειμένοι ἀλκήν, / νεκροῦ ἀπεστυφέλιξαν, con, tra gli altri, LEGRAS 1905a, p. 106, JUHNKE 1972, p. 134, e DEWAR 1991, p. 86), subito prima che con l'intervento di Achille la vittoria arrida ai Greci.

⁶² Cfr. JUHNKE 1972, pp. 134-35 (oltre a DEWAR 1991 *ad loc.*) per i paralleli omerici nel finale del *Leichenkampf* staziano. Sull'intervento di Tisifone, a confronto con gli interventi divini nel *Leichenkampf* filiadico, si veda utilmente anche CRIADO 2000, pp. 89-90.

ti e di soccorrere Adrasto, catturato dai Tebani in mezzo alla nube di guerra (Stat. *Theb.* IX 157-65); di fronte alle esitazioni di Ippomedonte, prende di nuovo la parola e chiede sarcasticamente se i vivi siano per lui disprezzabili (vv. 166-68). L'eroe si vede costretto a obbedirle, affida a malincuore ai compagni la continuazione del *Leichenkampf* e tenta di seguire la Furia, la quale però fugge via; Ippomedonte si rende conto dell'inganno quando, dissoltasi la nube, vede Adrasto sano e salvo, mentre ormai i Tebani hanno conquistato il corpo di Tideo (vv. 168-95). C'è molto materiale iliadico in questi versi: il discorso della Furia ricorda l'esortazione di Automedonte a Menelao e agli Aiaci di occuparsi dei vivi e non solo del cadavere di Patroclo (*Il.* XVII 508-15); la nube che la Furia indica e che poi si dissolve serba memoria di quella suscitata da Zeus durante il *Leichenkampf* e da lui rimossa dietro preghiera di Aiace (*Il.* XVII 643-50); l'affidamento da parte di Ippomedonte del cadavere di Tideo ai compagni è analogo a quanto Menelao fa nel finale del libro XVII, quando va a cercare Antiloche che riferisca ad Achille della morte dell'amico e dà a Merione e agli Aiaci il compito di difendere il corpo di Patroclo (*Il.* XVII 651-72). Tisifone, dunque, forza demoniaca di per sé legata a tragedia e guerra civile, a causa del cui intervento la *virtus* di Ippomedonte non riesce nell'impresa, utilizza mezzi iliadici in un contesto iliadico per far terminare il *Leichenkampf* in modo totalmente diverso dall'*Iliade*: l'*Iliade* viene utilizzata per "negare" se stessa⁶³.

Può essere utile, a questo punto, fare qualche considerazione complessiva. Mentre con Valerio Flacco si era di fronte a un raffinato e conciso compendio dell'episodio omerico, in Stazio la funzione narrativa del *Leichenkampf* è assai diversa. Non si tratta né di un piccolo cammeo (come nelle *Argonautiche*) né di un grande affresco che presenta gli eroi maggiori in vista dell'arrivo di un personaggio decisivo (come nell'*Iliade*); nella *Tebaide* la battaglia sul cadavere di Tideo costituisce una parte essenziale dell'*aristia* di Ippomedonte, il quale assomma le azioni che nell'*Iliade* erano proprie di Menelao, Aiace e altri eroi ancora. L'attenzione è tutta focalizzata su Ippomedonte e sul suo strenuo tentativo di difendere il corpo dell'amico; conseguenza diretta di ciò dal punto di

⁶³ Cfr., analogamente, quanto accade con la ricezione della *Dios apate* (capitolo IV).

vista narrativo è che il racconto staziano presenta un numero di personaggi più ridotto ed è costruito più linearmente⁶⁴.

In tal senso, assume massima rilevanza il fatto che Stazio muti il finale dell'episodio omerico. Laddove, infatti, i Greci riescono dopo la fatica a portare al loro accampamento il cadavere di Patrolo, Ippomedonte è beffato dall'intervento di Tisifone. Si trova qui la sostanza dell'innovazione staziana rispetto all'ipotesto omerico: dalla collettività eroica che riesce a compiere l'impresa si passa all'*aristia* titanica del singolo eroe che non ha successo a causa dell'intervento divino. E, inoltre, mentre in Omero gli dei nei loro numerosi interventi hanno la funzione equilibratrice di cui si è parlato sopra, in Stazio è la Furia a determinare l'esito della battaglia. Il narratore pone, non a caso, l'accento sul fatto che Ippomedonte riuscirebbe a compiere l'impresa se non fosse osteggiato dall'elemento sovranaturale⁶⁵: proprio l'enfasi su questo intervento al di là dell'umano appare estremamente significativo in un poema come la *Tebaiide* nel quale i rapporti tra azione divina e azione umana sono continuamente problematizzati⁶⁶.

Insomma, Ippomedonte è erede diretto degli eroi dell'epica omerica e cerca di riproporre i propri modelli eroici nel mondo della *Tebaiide*: nel combattimento si rivela addirittura superiore ai modelli stessi

⁶⁴ Cfr. già KLINNERT 1970, p. 103: «Das unentschiedene Kampfgewoige des Rhod der Ilias ist einem klar gegliederten Ablauf gewichen».

⁶⁵ Similmente a quanto accade a Ettore (*Il.* XVIII 165-68), non a caso il "vinto" dell'*Iliade*.

⁶⁶ Non è questa la sede per un approfondimento sulla problematica della *Motivierung* nel poema staziano (su di essa cfr. da ultimo MARINIS 2021, focalizzato su Eteocle e Polinice e con vasta bibliografia precedente). Per l'idea che i personaggi umani della *Tebaiide* siano sottomessi a poteri sovranaturali cfr. SCHETTER 1960 e DOMINIK 1994b, mentre per l'interpretazione psicologista (gli dei come proiezioni dei sentimenti che guidano l'agire degli eroi) ancora fondamentale è VENINI 1964 (e cfr. anche FEENEY 1991, pp. 364-91); entrambe le letture, se assottizzate, rischiano di essere parziali, tanto più che il narratore stesso, riportando frequentemente cause multiple per uno stesso fatto (cfr. HARDIE 2008, pp. 88-92), sembra esprimere incertezza al riguardo. In questo caso, ad esempio, è evidente che la Furia non sta assecondando i desideri intimi di Ippomedonte, ma non per questo è necessario supporre che in altri episodi il *pattern* si ripeta allo stesso modo.

Sulle orme dell'*Iliade*

(cfr. ancora Stat. *Theb.* IX 144-47), ma è sconfitto dall'azione divina⁶⁷. Si tratta di uno schema narrativo che si riproporrà con maggiore drammaticità (e con l'intreccio di problematiche morali) nella sequenza subito successiva, la *mache parapotamios*, analizzata *infra* (capitolo II): Ippomedonte nel combattere contro il dio-fiume Ismeno si dimostra inizialmente superiore a lui, pur nella battaglia *impar*, salvo poi essere sconfitto al secondo assalto del fiume; egli si dimostra, in altre parole, più potente dell'Achille che combatte contro lo Scamandro, ma cionon-dimeno viene battuto.

Anche l'appendice della lunga sequenza narrativa del *Leichenkampf* (Stat. *Theb.* IX 196-224) è significativa in questa cornice di ripresa omerica ma con esito fallimentare. Ippomedonte, pur sconfitto nella lotta sul cadavere, continua a combattere e si imbatte in Opleo, scudiero di Tideo, che custodisce il cavallo del defunto amico (vv. 196-208). Ippomedonte sprona il destriero, inizialmente riluttante ad accettare Ippomedonte come cavaliere, e i due insieme si slanciano nella mischia come un Centauro (vv. 209-24). Questo breve episodio è in rapporto con la scena omerica di Automedonte e i cavalli di Achille, cui lo stesso Zeus infonde vigore (*Il.* XVII 426-58)⁶⁸. Ma mentre nell'*Iliade*

⁶⁷ Aggiungo incidentalmente che Ippomedonte difende il cadavere di Tideo, benché Tideo in punto di morte abbia dichiarato di non avere alcun interesse riguardo al destino delle proprie spoglie (Stat. *Theb.* VIII 735-39). Questo fa capire quanto la *virtus* di Ippomedonte sia un assoluto (*contra* DE GUSSEM 2016, p. 176): per lui, fedele all'ideologia eroica dell'epica arcaica, sarebbe impensabile lasciare il corpo di un compagno, quantunque ferino sia stato il suo comportamento, al ludibrio dei nemici o delle bestie, senza lottare per recuperarlo.

⁶⁸ Cfr. già EISSFELDT 1904, p. 396. Ci sono ovviamente delle differenze: i cavalli di Achille (divini) percepiscono la morte di Patroclo e piangono; il cavallo di Tideo (mortale) è ignaro della sorte del suo padrone e freme solo perché non ha niente da fare (cfr. *Il.* XVII 426-28 e Stat. *Theb.* IX 206-8). È evidente sulla scena della *Tebaide* anche la suggestione del dialogo tra Achille, prossimo a rientrare in guerra, e i cavalli Xanto e Balio (*Il.* XIX 397-424). Da considerare il modello virgiliano dell'esortazione di Mezenzio al proprio cavallo (*Aen.* X 856-71): al riguardo si vedano KLINNERT 1970, p. 111, CAIANI 1990, pp. 262-63, e FRISBY 2013, pp. 247-49. Su questa scena staziana e i suoi antecedenti è utile FRISBY 2013, pp. 98-111, la quale sottolinea come Ippomedonte cerchi di riportare il dialogo con il cavallo di Tideo

Zeus si rivolge ai cavalli di Achille proprio in quanto immortali (*Il.* XVII 441-55, soprattutto 443-45: ἄ δειλώ, τί σφῶϊ δόμεν Πηληϊΐ ἀνακτι / θνητῶ, ὑμεῖς δ' ἐστὸν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε; / ἧ ἵνα δυστήνοισι μετ' ἀνδράσιν ἄλγε' ἔχῃτον;), Ippomedonte incita il cavallo sottolineando che per l'animale (mortale) una morte gloriosa che vendichi Tideo sarebbe più onorevole che servire, prigioniero, un altro padrone (*Stat. Theb.* IX 211-17). E, esattamente come Ippomedonte, il cavallo morirà quando il campo di battaglia si sposterà nelle acque dell'Ismeno, trafitto da una freccia.

Va aggiunto un ultimo elemento. Come nell'*Iliade* il *Leichenkampf* trova il massimo sviluppo narrativo nel libro XVII ma compare in vari altri passi del poema, così nella *Tebaide* si possono rintracciare altri *loci* riconducibili alla matrice della lotta sul cadavere⁶⁹.

Il più evidente di questi passi è nel libro X. Durante la spedizione di Opleo e Dimante (oggetto di trattazione nel capitolo III), che globalmente si può intendere come un tentativo di recuperare i cadaveri di Tideo e Partenopeo, Dimante, vistosi assalito da un drappello tebano, pone il corpo del suo capo Partenopeo davanti ai piedi e protende il pugnale che ha con sé cercando di resistere (*Stat. Theb.* X 405-13). Significativamente, egli è paragonato a una leonessa assediata nella tana che difende i piccoli dai cacciatori (X 414-19):

su un modello omerico-virgiliano. Ippomedonte, in altre parole, è un eroe che non riesce a rapportarsi neanche con un cavallo se non attraverso il filtro dell'epica arcaica.

⁶⁹ Ad esempio, sul cadavere di Polinice (*Stat. Theb.* XII 456-63) si consuma una sorta di lotta non, come ci si potrebbe aspettare, tra le donne Argia e Antigone e la guarnigione tebana che le ha sorprese, ma tra Argia e Antigone stesse, le quali rivendicano il merito di aver provveduto al rogo del corpo (GANIBAN 2007, p. 212: «Even the sisters' [sic] attempt to bury Polynices turns into a seemingly violent and confused battle over a corpse»; si veda FUCECCHI 2018, p. 48, e cfr. *infra*, pp. 213-14. Nel libro precedente Polinice tenta di spogliare il cadavere del fratello (XI 560-62), ma Eteocle, non ancora morto, gli infligge una ferita mortale. Peculiare, inoltre, è quanto accade nel libro X: ai vv. 729-30 Meneceo dice falsamente, per ingannare il padre Creonte, di aver recuperato a stento il corpo ferito del fratello Emone; ai vv. 783-84 il cadavere di Meneceo stesso viene conquistato dai Tebani senza alcuna lotta.

Sulle orme dell'*Iliade*

*Ut lea, quam saevo fetam pressere cubili
venantes Numidae, natos erecta superstat,* (415)
*mente sub incerta torvum ac miserabile frendens;
illa quidem turbare globos et frangere morsu
tela queat, sed prolis amor crudelia vincit
pectora, et a media catulos circumspicit ira*⁷⁰.

Il richiamo alla similitudine iliadica con il leone che difende i cuccioli (*Il.* XVII 133-37), sebbene Stazio accentui la carica patetica del testo, funziona da *Leitzitat* perché la scena staziana sia ricondotta nell'alveo delle lotte sul cadavere⁷¹. Essa, comunque, non viene sviluppata narrativamente: Dimante si lascia sfuggire il corpo di Partenopeo, supplica che sia trattato con cura e sepolto ma, di fronte alla richiesta di rivelare i piani argivi, preferisce suicidarsi e cadere sul cadavere del suo capo, facendogli da sepolcro con il suo stesso corpo (*Stat. Theb.* X 420-44)⁷².

⁷⁰ L'espressione *a media ira* (v. 419), piuttosto enigmatica, è intesa in modo diverso dai traduttori: cfr., a titolo di esempio, MICOZZI 2010, p. 419 («malgrado la sua furia scatenata»), SHACKLETON BAILEY 2004, p. 157 («from the midst of her fury»), e LESUEUR 1994, p. 59 («dans sa rage déchaînée»). Si può forse pensare che *a media ira* sia una sorta di moto da luogo figurato: la leonessa, dopo aver riflettuto, sceglie di prendere le distanze dall'ira (*a ira*) che prova e in cui si trova, per così dire, "immersa" (*media*), e dà priorità all'atteggiamento materno (*catulos circumspicit*).

⁷¹ Questa precisazione è importante perché nell'episodio di Opleo e Dimante Stazio si confronta in modo particolare non con il *Leichenkampf* bensì con la *Dolonia* omerica. E nel contesto della *Dolonia* la similitudine tra l'eroe e il leone avrebbe tutt'altre connotazioni, come si vedrà spesso *infra* nel capitolo III. A proposito di questa similitudine, su cui qualche parola sarà spesa fra poco anche nell'ottica di un confronto con Valerio Flacco, cfr. soprattutto POLLMANN 2001, pp. 20-22. La studiosa nota, tra l'altro, che il cambiamento di genere del *comparatum* (da leone a leonessa) potrebbe essere stato veicolato dalla lettura da parte di Stazio degli scolii omerici (*Sch.* bT *Il.* XVII 133-36).

⁷² Per la "sepoltura" di Partenopeo ad opera di Dimante in questa scena si veda ancora POLLMANN 2001, pp. 22-24. Per ulteriori considerazioni sullo statuto "omerico" di Dimante e sul suo suicidio cfr. *infra*, pp. 204-7.

4. Stazio lettore di Valerio Flacco

Finora si è parlato dei modi in cui Valerio Flacco e Stazio si relazionano con il comune modello omerico e si sono messe in luce le strategie che i due poeti scelgono per inserire e adattare nei loro poemi la struttura narrativa del *Leichenkampf*. Ci si soffermerà adesso sui rapporti tra i due, considerato che, secondo la più verosimile ricostruzione cronologica⁷³, Valerio Flacco avrebbe scritto le proprie *Argonautiche* in età vespasiana e, dunque, prima di Stazio.

Una simile indagine, tuttavia, è resa difficile da una serie di elementi: l'intrinseca convenzionalità della lingua epica latina, l'estensione narrativa diversa tra i due testi (in Valerio Flacco si tratta di meno di trenta versi, che necessariamente offrono poco materiale per un confronto), la comunanza dei modelli (Omero, soprattutto) e certe affinità di poetica tra i due autori.

Può essere opportuno fare subito un esempio. Come è stato appena sottolineato, nella breve scena di *Leichenkampf* del libro x della *Tebaide* Dimante è paragonato a una leonessa che cerca di difendere i piccoli (Stat. *Theb.* x 414-19). È stato suggerito che Stazio riprenda elementi dalla similitudine valeriana, analizzata nelle pagine precedenti, tra Telamone che protegge il corpo di Canto e un leone che difende i cuccioli (Val. Fl. VI 346-47)⁷⁴. È vero che in entrambi i testi, in un contesto narrativo d'impronta omerica, è ripresa la stessa similitudine iliadica (*Il.* XVII 133-37) integrata con materiale virgiliano (Verg. *Aen.* IX 792-96 e 551-52); poi, come in Omero e a differenza di Virgilio, entrambi gli eroi comparati alla belva stanno a piè fermo (Val. Fl. VI 347: *adstat* e Stat. *Theb.* x 411: *obstat*, entrambi in chiusura di esametro); se, infine, intendiamo in senso proprio l'espressione valeriana *in arto* (Val. Fl. VI 346), si potrebbe pensare che il luogo stretto in questione sia la tana, come è in Stazio (*Theb.* x 414: *cubili*). Però, in questo caso, più che pensare a un rapporto allusivo tra i due poeti d'età flavia, sarei incline a crede-

⁷³ STOVER 2008, già citato e discusso nell'introduzione (pp. 20-21).

⁷⁴ Cfr. SANNA 2006, pp. 633-34 (più cauto FUCECCHI 2006a, pp. 309-10, il quale si limita a riportare il testo staziano accanto a quello valeriano).

re che la connessione, effettivamente presente, sia dovuta piuttosto a un'affinità di poetica (accentuazione del *pathos* attraverso l'enfasi sui cuccioli, sulla strettezza del luogo e sulla posizione statica) e a un riferimento comune ai medesimi modelli (*Iliade* ed *Eneide*). Per il resto, nello sviluppo di un'immagine simile, Valerio Flacco sceglie la via della concisione, mentre Stazio quella opposta dell'amplificazione patetica: l'effetto complessivo è assai diverso e i paralleli tra il passo della *Tebaide* e il brano valeriano in esame non sembrano stringenti.

Bisogna, dunque, essere cauti quando si considerano certe affinità lessicali riscontrabili nei testi in esame⁷⁵. Ad esempio, Valerio Flacco scrive che Telamone *septeno validam circumfert tegmine molem* (VI 349) e lo stesso verbo nello stesso contesto è usato da Stazio, all'interno della similitudine in cui Ippomedonte è accostato a una giovenca primipara che cerca di difendere il piccolo dal lupo assalitore (IX 117: [...] *ancipiti circumfert cornua gyro*); Val. Fl. VI 356-57 ([...] *obnixa virum sic comminus haeret / pugna nec adrepto pelli de corpore possunt*) sembra riecheggiato in un paio di passi del testo staziano, e in particolare *Theb.* IX 90-91 ([...] *haeret / arduus Hippomedon*) e IX 144-45 (*non ibi Sidoniae valuissent pellere coepto / Hippomedonta manus*); *arduus*, epiteto caratteristico dell'Ippomedonte staziano, ricorre anche in Val. Fl. VI 352-53, a proposito della fatica della lotta sul cadavere (*arduus inde labos medioque in corpore pugna / conseritur*). Molto difficilmente, tuttavia, queste affinità possono essere interessanti per il critico: lo possono diventare solo se inserite in un contesto chiaro di *imitatio* tra i due testi.

Ora, ritengo che un tale contesto sia rintracciabile sulla base di alcuni confronti precisi.

Si consideri, innanzitutto, il parallelo tra Val. Fl. VI 345-46 (*at vero ingentem Telamon procul extulit orbem / exanimem te, Canthe, tegens*) e Stat. *Theb.* IX 157-60 (*tu nunc [...], inclute, frustra / exanimem socios inhumataque corpora Graium / [...] protegis*). Da un lato, gli elementi affini sono più corposi qui rispetto ai *loci* appena passati in rassegna, dall'altro, deve essere posta attenzione al microcontesto in cui Stazio inserisce questi versi. Si tratta dell'esordio del discorso della Furia e accade soven-

⁷⁵ FUCECCHI 2006a nel suo ricchissimo commento ne nota alcune.

te nella *Tebaide* che i personaggi usino nel discorso diretto espressioni impiegate da predecessori epici in contesti narrativi simili: il caso più esemplare è senza dubbio rappresentato dall'Ipsipile staziana, che riprende in maniera puntuale svariati elementi dell'episodio di Ipsipile in Valerio Flacco⁷⁶. È, quindi, possibile che la Tisifone della *Tebaide* stia "facendo il verso" al narratore delle *Argonautiche*, prelundendo alla diversa direzione che adesso il racconto staziano prenderà, con l'allontanamento di Ippomedonte dal cadavere di Tideo.

Si può aggiungere, inoltre, l'uso particolare della geminazione espressiva: Val. Fl. VI 368 ([...] *Canthum sequitur Canthumque reposcit*) e Stat. *Theb.* IX 114-15 (*corpus amat, corpus servans circumque supraque / vertitur*) mostrano di impiegare la ripetizione per rendere in maniera enfatica l'ardore della lotta per la conquista del corpo⁷⁷. È vero che l'amplificazione patetica attraverso questo stilema potrebbe essere un elemento di poetica comune, indipendentemente da un rapporto di *imitatio*⁷⁸. È anche vero, però, che può esserci alla base una suggestione virgiliana (Verg. *Aen.* X 810: *sustinet et Lausum increpitat Lausoque minatur*)⁷⁹, da Valerio Flacco e Stazio rifunzionalizzata e trasferita al *Leichenkampf*: in questo caso, il riferimento comune al medesimo modello testimonierebbe *a favore* di un'influenza reciproca perché si tratta di un modello collaterale, in Virgilio non legato alla lotta sul cadavere⁸⁰.

76 Cfr. già FEENEY 1991, pp. 375-76, e, più di recente, GIBSON 2004 e CANNIZZARO 2021a.

77 Nulla su questi versi in WILLS 1996. Cfr. anche Sil. XV 700, in cui si trova, forse su influsso valeriano, la reduplicazione del nome *Canthus* (*At Canthus Rutilum, Canthus possessor harenae* [...]): al v. 702 è ripetuto anche *Rutilum*, come nota WILLS 1996, p. 184.

78 Valerio Flacco, e.g., la utilizza anche in III 153-54: [...] *Glacum sequitur Glaucumque ruentem / occupat*.

79 Cfr. WIJSMAN 2000b, p. 66.

80 Così, ad esempio, sempre nel contesto del *Leichenkampf*, la condivisione da parte del Gesandro valeriano e dell'Ippomedonte staziano di tratti propri di Mezenzio (cfr. rispettivamente WIJSMAN 2000b e CAIANI 1990) potrebbe mettere in luce non soltanto i legami tra i poeti flavii e Virgilio, ma tra Valerio Flacco e Stazio stessi.

In quest'ottica si possono leggere anche le consonanze tra i testi in esame e le *Metamorfosi* ovidiane: Valerio Flacco sembra alludere alla scena *clou* del duello tra Achille e Cicno e, va ricordato, tra gli Argonauti che insieme a Telamone difendono Canto figura Meleagro (*Oenides*: Val. Fl. VI 343), celebre per la caccia al cinghiale; Stazio presenta in due punti iniziali del *Leichenkampf* (Stat. *Theb.* IX 32-33 e 87) chiari echi dell'inizio della caccia al cinghiale calidonio⁸¹. Inoltre, in entrambi i testi compare come aiutante del protagonista (Telamone e Ippomedonte) un certo Ida, caratterizzato come veloce (Val. Fl. VI 342: [...] *trepidus super advolat Idas*, con *advolat* che suggerisce rapidità; Stat. *Theb.* IX 121-23: [...] *iamque et Sicyonius Alcon / venerat auxilio, Pisaeaque praepetis Idae / turma subit*), proprio come, nel catalogo dei partecipanti alla spedizione contro il cinghiale, si ritrova *velox Idas* (Ov. *met.* VIII 305)⁸². Come abbiamo visto, in Valerio Flacco il modello ovidiano è evocato solo per essere escluso e in Stazio Ippomedonte vuole mantenere un livello di eroismo iliadico (sarà la Furia a impedirglielo), non contaminato con le deviazioni ovidiane. Tuttavia, il fatto stesso che i due autori flavii si siano rapportati all'inaspettato ipotesto collaterale ovidiano (sia pure per contestarlo) appare significativo.

Adesso, nel quadro dei rapporti tra la *Tebaide* e le *Argonautiche*, merita attenzione una similitudine staziana. Dopo che il poeta ha detto che per tre volte Argivi e Tebani hanno conquistato e perso il corpo di Tideo (Stat. *Theb.* IX 140-41: *Ter Cadmea phalanx torvum abduxere cadaver, / ter*

⁸¹ Su Valerio Flacco cfr. pp. 45-46; su Stazio cfr. pp. 50-51, note 47 e 48.

⁸² KENNEY 2004, p. 337, nota che la sequenza Linceo-Ida del catalogo ovidiano (Ov. *met.* VIII 304-5) è la medesima nelle *Argonautiche* greche (Ap. I 151), in cui però manca la menzione della velocità di Ida. In generale, mi sembra, tra la tradizione argonautica (soprattutto il catalogo degli eroi in Apollonio Rodio e in Valerio Flacco) e la lista dei partecipanti alla caccia al cinghiale calidonio in Ovidio ci sono relazioni che meritano di essere approfondite. Ad esempio, oltre ai casi sopra citati, Ovidio sembra riprendere dalla tradizione argonautica (cfr. ancora nota 47) l'espressione *lecta manus iuvenum* in Ov. *met.* VIII 300, imitata poi da Stazio in *Theb.* IX 87 (ma, considerata la frequenza di espressioni simili, la prudenza è d'obbligo); inoltre, il muscoloso Meleagro valeriano (Val. Fl. I 433-35) sembra debitore della descrizione dell'*Atalanta* ovidiana (Ov. *met.* VIII 318-23), come emerge dall'analoga clausola *fibula vestem/vestes*.

retrahunt Danaï; cfr. *Il.* XVIII 155-58), questo movimento è paragonato a quello di una nave in balia di una tempesta (*Stat. Theb.* IX 141-43):

[...] *Siculi velut anxia puppis
seditioe maris nequiquam obstante magistro
errat et averso redit in vestigia velo.*

Questa similitudine staziana dovrebbe corrispondere strutturalmente a *Il.* XVIII 162-64 (dopo i vv. 155-58), ma nell'*Iliade* il *comparatum* per Ettore è un leone affamato intorno al gregge. Al di là degli influssi virgiliani (e forse ovidiani) individuati nei commenti⁸³, vale la pena soffermarsi sulla similitudine adoperata nello stesso contesto da Valerio Flacco (*Val. Fl.* VI 353-57), che è stata analizzata *supra* (pp. 42-43) e che viene di seguito riportata per praticità:

[...] *magno veluti cum turbine sese
ipsius Aeoliae frangunt in limine venti,
quem pelagi rabies, quem nubila quemque sequatur* (355)
*ille dies, obnixa virum sic comminus haeret
pugna.*

Come si è osservato, essa richiama *Il.* XVI 765-69, ma, attraverso il filtro di Verg. *Aen.* X 356-59 e Lucan. V 602, il focus si sposta dalla *stasis anemon* ai suoi effetti sul cielo e sul mare. È probabile che Stazio, il quale presenta una scena di tempesta, sia stato influenzato da questa similitudine valeriana: la *seditio maris* staziana (*Stat. Theb.* IX 142) corrisponde perfettamente alla *pelagi rabies* del testo argonautico (*Val. Fl.* VI 355); il tema dell'indecisione e dell'ansia è presente in entrambe le similitudini (*Stat. Theb.* IX 141; *Val. Fl.* VI 355), sebbene declinato in modalità leggermente diverse; come in Valerio Flacco si fa riferimento

83 Cfr. il finale della scena eneadeica della tempesta (*Aen.* I 148-56) e la similitudine ovidiana in cui Altea è accostata a una nave che sente la forza di due venti e non sa quale assecondare (*met.* VIII 470-74).

all'antro di Eolo e dunque alla Sicilia (Val. Fl. VI 354), così in Stazio si parla esplicitamente di *mare Siculum* (Stat. *Theb.* IX 141-42).

Sempre in contesto di similitudine nautica, infine, la similitudine staziana che introduce il personaggio di Ippomedonte, paragonato a uno scoglio, termina con i seguenti versi: [...] *fugit ipse rigentem / pontus et ex alto miserae novere carinae* (Stat. *Theb.* IX 93-94). L'espressione staziana *miserae carinae* costituisce una probabile eco di una similitudine di Valerio Flacco (VI 664-67: *ac velut ante comas ac summa cacumina silvae / lenibus adludit flabris levis Auster, at illum / protinus immanem miserae <sensere> carinae, / talis ad extremos agitur Medea furores*)⁸⁴. Medea sta osservando le imprese belliche di Giasone dall'alto delle mura, accompagnata da Giunone che ha preso le sembianze della sorella Calciopè (sulla *teichoskopia* di Medea altro sarà detto *infra*, pp. 304-8). L'amore che sempre più si impadronisce del suo animo è paragonato a un vento dapprima lieve, che scuote appena le chiome degli alberi, poi improvvisamente impetuoso, che sconvolge le navi empaticamente dette *miseræ*⁸⁵. Anche in questo caso, come in Stazio, si parla di navi sventurate (identica è la posizione metrica) in chiusura di similitudine, luogo privilegiato per notazioni soggettive⁸⁶.

Sulla base di questi elementi, è plausibile che nell'episodio del *Leichenkampf* Stazio, da *poeta doctus* quale è, abbia attinto a Omero tramite la mediazione testuale di Valerio Flacco, secondo un procedimento che si può riscontrare altrove nella sua produzione epica⁸⁷.

In quest'ottica potrebbe acquistare un senso particolare l'aggettivo *serus* usato subito dopo la conclusione della lotta sul cadavere staziano (*Theb.* IX 196-98: *At ferus Hippomedon quamquam iam sentit inane / auxilium et seram raptò pro corpore pugnam, / it tamen [...]*). Esso, infatti,

⁸⁴ Cfr. DEWAR 1991, p. 77, e FUCECCHI 1997, p. 223.

⁸⁵ Per un'analisi dettagliata di questa similitudine di saffica memoria, cfr. GÄRTNER 1994, pp. 167-69.

⁸⁶ Cfr., sempre in Stazio, *Theb.* XI 113-18, la cui struttura è analoga alla similitudine sopra analizzata.

⁸⁷ Cfr., e.g., SMOLENAARS 1991 (cfr. p. 18). Si tratta di casi esemplari di «*window reference*» (THOMAS 1986).

Capitolo I. In difesa di un compagno morto

caricandosi di forza intertestuale – come in *Stat. Ach.* I 42 (*o dolor, o seri materno in corde timores*), in riferimento ai dolori di Teti per il ratto di Elena e il coinvolgimento di Achille nella guerra di Troia, narrati da secoli di letteratura⁸⁸ –, alluderebbe al fatto che il *Leichenkampf* di Ippomedonte, da un lato, è vano perché il corpo di Tideo è stato sottratto dai Tebani, dall'altro, sarebbe tardivo rispetto ai poemi di Omero e Valerio Flacco⁸⁹: insomma, per una dimostrazione di eroismo di questo tipo, ormai “antiquata”, non c'è più spazio nella *Tebaide*.

88 Sulla densità intertestuale di *Ach.* I 24-94 cfr. da ultimo KOZÁK 2013, pp. 247-56. Nello specifico, su *Ach.* I 42 e 47 ([...] *sed tardum, iam plena iniuria raptae*) si veda FEENEY 2004, p. 86.

89 Laggettivo, cioè, fungerebbe da «*Alexandrian footnote*» della secondarietà di Stazio rispetto alla tradizione (HINDS 1998, pp. 1-5): ringrazio per quest'ultimo punto il prof. Denis Feeney.

Capitolo II.

In lotta con i fiumi, tra eroismo ed empietà: Omero, Stazio, Silio e la *mache parapotamios*

L'analisi del *Leichenkampf* ha mostrato come Valerio Flacco e Stazio abbiano reso la narrazione omerica più lineare e strutturata e, al contempo, l'abbiano piegata alle loro esigenze poetiche: Valerio Flacco, scegliendo la via della concisione, ha mantenuto la sostanza dell'episodio omerico coerentemente con la caratterizzazione dei suoi Argonauti; Stazio, invece, mutando il finale, suggerisce l'idea che l'eroismo di Ippomedonte, di matrice iliadica, risulta inadatto e inutile del mondo della *Tebaide* dominato dalla Furia.

In questo capitolo sarà oggetto di studio la rielaborazione da parte di Stazio e Silio Italico della battaglia dell'eroe presso e contro il fiume personificato – la cosiddetta *mache parapotamios* –, la quale ha il suo archetipo narrativo nello scontro tra Achille e lo Scamandro nel libro XXI dell'*Iliade*: come si vedrà, si ripresenteranno in maniera più accentuata alcune strategie emulative già evidenziate a proposito della ricezione della lotta sul cadavere.

1. La *mache parapotamios* dall'*Iliade* all'*Eneide*

È opportuno, innanzitutto, soffermarsi sulla narrazione dell'*Iliade*, in cui la *mache parapotamios*, che vede come rivali Achille e il dio-fiume Scamandro (o Xanto), si trova in un contesto narrativo complesso: essa, infatti, costituisce la prosecuzione dell'*aristia* di Achille, iniziata nel libro XX con il duello contro Enea e proseguita con l'uccisione

Sulle orme dell'*Iliade*

di svariati guerrieri troiani. D'altra parte, l'*aristia* di Achille è inserita all'interno della teomachia, che viene introdotta nel libro xx e prosegue immediatamente dopo la fine dello scontro tra Achille e il fiume (xxi 383 sgg.). Prima di fare ulteriori considerazioni, può essere utile un riassunto degli eventi della *mache parapotamios* omerica¹.

vv. 1-33: Achille incalza i Troiani, alcuni verso la città, altri verso il fiume Scamandro. Achille, spada in pugno, entra nel fiume e fa strage; cattura dodici giovani troiani da sacrificare sul rogo di Patroclo.

vv. 34-135: Achille si scontra con Licaone, fratellastro di Ettore. Licaone tenta di supplicare Achille, dal quale già una volta era stato catturato e venduto come schiavo, ma Achille dice che dopo l'uccisione di Patroclo non prova alcuna pietà. Licaone viene ucciso e dato in pasto ai pesci; Achille irride il fiume, che non protegge il suo popolo².

vv. 136-38: il fiume si adira e pensa a un modo per fermare Achille e salvare i propri conterranei.

vv. 139-204: Achille si scontra con Asteropeo, capo dei Peoni e nipote del fiume Assio; dopo un vano duello con le lance, Achille uccide Asteropeo con la spada e proclama che i discendenti di Zeus sono superiori rispetto ai nipoti dei fiumi, allo stesso modo in cui Zeus è superiore alle divinità fluviali.

vv. 205-10: Achille attacca i Peoni.

vv. 211-32: Il fiume Scamandro, parlando in forma umana³, chiede ad Achille di smettere di seminare strage nelle sue correnti, ostruite da armi e cadaveri. Achille acconsente, dicendo che continuerà comunque la strage. Lo Scamandro si rivolge ad Apollo, rimproverandolo per il suo scarso supporto a favore dei Troiani.

¹ Per la struttura del libro XXI rimando a SCHEIBNER 1939, pp. 1-3 e 90-101, RICHARDSON 1993, pp. 51-104, e BIGGS 2019, pp. 359-65. Il commento più recente al libro XXI dell'*Iliade* è CORAY-KRIETER-SPIRO 2021.

² I vv. 126-35 sono espunti da WEST 2000, p. 246; l'irrisione rivolta al fiume risulterebbe così più attenuata.

³ Non è chiaro se l'antropomorfismo del fiume sia completo o limitato alla voce (come ritiene HOLMES 2015, p. 32). Nei successori di Omero il fiume, a un certo punto della narrazione, apparirà senza equivoci in forma umana.

Capitolo II. In lotta con i fiumi, tra eroismo ed empietà

vv. 233-83: Achille si getta nel fiume, disobbedendo⁴, e lo Scamandro interviene; Achille non riesce a sostenerne l'assalto e, rivolto a Zeus, chiede di avere salva la vita e rimpiange di non essere morto in battaglia.

vv. 284-98: Primo intervento divino: Atena e Poseidone rincuorano Achille e poi si allontanano.

vv. 299-327: Il fiume Scamandro chiama in aiuto il fratello Simoenta e Achille sta per essere sommerso.

vv. 328-82: Secondo intervento divino: Era chiede a Efesto di suscitare un grande incendio per salvare Achille, mentre la dea si occupa di evocare i venti. A seguito dell'incendio, lo Scamandro chiede invano a Efesto di smettere; poi, supplica Era di far cessare le fiamme, promettendo di non prendere più le parti dei Troiani. Su esortazione di Era, Efesto si ritira dalla battaglia.

Come si evince dalla semplice esposizione degli eventi, la conclusione della battaglia tra Achille e il fiume coincide con uno degli scontri della teomachia, in cui il dio-fiume troiano Scamandro viene sconfitto dagli dei filo-argivi Era ed Efesto: nelle parole di Richardson, all'*aristia* di Achille è data una «dimensione cosmica» che esalta l'eroe rispetto alle imprese degli altri capi greci e lo conduce verso lo scontro finale con Ettore⁵.

Il legame tra *mache parapotamios* e teomachia può essere, però, interpretato in modo diverso. Ad esempio, ci sono alcuni studiosi che, sulla scia delle interpretazioni allegoriche proposte negli scoli per la

4 *Sch.* T *Il.* XXI 223: ἀμφιβόλως συγκατατίθεται ἀφέξεσθαι τῆς εἰς τὸν ποταμὸν τῶν νεκρῶν ἐμβολῆς. εἴτ' ἐξῆς παραβαίνει τὰς συνθήκας, καὶ πάλιν ἐπεισβαίνει τῷ ρεῖθρῳ (analogamente, *Sch.* b *ad loc.*). Sulla disobbedienza di Achille come traccia di stratificazione compositiva si veda RICHARDSON 1993, p. 70; utili REINHARDT 1961, pp. 441-42, e NAGLER 1974, p. 163. Cfr. CORAY-KRIETER-SPIRO 2021, pp. 135-36, con bibliografia precedente.

5 Cfr. RICHARDSON 1993, pp. 51-52, il quale sottolinea che la teomachia in cui la *mache parapotamios* si inserisce vede la sistematica sconfitta degli dei troiani e anticipa la sconfitta di Ettore e, oltre i limiti dell'*Iliade*, la distruzione di Troia (su questo cfr. FENNO 2005, p. 502). Sullo svolgimento dell'*aristia* di Achille nei libri xx-xxi dell'*Iliade* si vedano almeno KING 1987, pp. 13-25, e SCHEIN 1984, pp. 143-50, che offrono due sguardi assai diversi sull'eroismo di Achille. L'effetto di *Retardierung* rispetto alla battaglia tra Achille ed Ettore prodotto da teomachia e *mache parapotamios* è evidenziato fin da REINHARDT 1961, pp. 423-36.

Sulle orme dell'*Iliade*

teomachia nel suo complesso, tentano di leggere la *mache parapotamios* usando questa lente⁶. Non manca chi connette questi miti alle narrazioni mesopotamiche e semitiche sul diluvio, al conflitto ordine-disordine e ad antiche contrapposizioni cosmogoniche⁷. Altri scelgono un approccio differente alla questione, sottolineando che Achille è soltanto un uomo, eppure durante la battaglia del libro XXI è paragonato prima al fuoco, elemento antagonista del dio-fiume (vv. 12-16: ὡς δ' ὄθ' ὑπὸ ῥιπῆς πυρὸς ἀκρίδες ἠερέθονται / φευγέμεναι ποταμόνδε, τὸ δὲ φλέγει ἀκάματον πῦρ / ὄρμενον ἐξαίφνης, τὰ δὲ πτώσσουσι καθ' ὕδωρ, / ὡς ὑπ' Ἀχιλλῆος Ξάνθου βαθυδιήεντος / πλήτο ῥόος κελάδων ἐπιμιξίππων τε καὶ ἀνδρῶν)⁸, e poi direttamente a un dio (v. 18: δαίμονι ἴσος); egli, inoltre, nei discorsi a Licaone e ad Asteropeo, proclama la propria superiorità nei confronti degli dei fluviali e dello Scamandro. Insomma, la *mache parapotamios* stessa può essere considerata un tentativo di teomachia, dato che Achille si pone a un livello addirittura superiore rispetto al dio-fiume contro cui combatte. Il tentativo, però, non riesce e lo scontro, con l'intervento di Era ed Efesto, si trasforma in una vera e propria teomachia, in cui Achille passa in secondo piano. Questa è la tesi di Chaudhuri, il quale passa poi ad analizzare succintamente in che modo le riprese della *mache parapotamios* in *Tebaide* e *Punica* mantengano una dimensione teomachica, nel senso di battaglia tra uomo e dio⁹.

- 6 Tra i più recenti, FENNO 2005, pp. 498-502, legge l'intera guerra tra Greci e Troiani come uno scontro tra acque salate e dolci e applica questa chiave di lettura allegorica alla *mache parapotamios* iliadica.
- 7 Tra tutti, cfr. SEPPILLI 1977, pp. 114-17, e KITTS 2013. Secondo NAGLER 1974, pp. 147-66, Achille, legato all'ordine costituito, apparirebbe anche come fattore di devastazione cosmica; sulla stessa scia, O'BRIEN 1993, pp. 85-87 e 101-3, vede nell'Achille della *mache parapotamios* una proiezione dell'ira cannibalica e cosmicamente distruttiva della dea Era (cfr. *infra*, p. 273, nota 9, per un ridimensionamento delle tesi di O'Brien).
- 8 Su Achille e l'elemento igneo si vedano KING 1987, pp. 18-19, MACKIE 1998 (rielaborazione successiva in MACKIE 2008, pp. 175-86) e KITTS 2013, pp. 106-8.
- 9 CHAUDHURI 2014, pp. 197-205 (sull'*Iliade*), 205-10 (sui *Punica*), 210-14 (sulla *Tebaide*). Una teomachia in piccolo, inoltre, appare in Stazio (*Theb.* x 883-98) e in Silio

Capitolo II. In lotta con i fiumi, tra eroismo ed empietà

Nel corso delle prossime pagine ci si soffermerà da vicino sulla tecnica imitativa prima di Stazio e poi di Silio e ci si concentrerà non tanto sulla ripresa del tema della teomachia, già ampiamente esplorato dalla critica, quanto sulla caratterizzazione degli eroi protagonisti (Ippomedonte e Scipione padre a confronto con Achille) e dei fiumi loro antagonisti (l'Ismeno e il Trebbia a confronto con lo Scamandro). Soltanto attraverso un'analisi puntuale di questo tipo sarà possibile comprendere il senso della ripresa (e dello stravolgimento, in certi casi) di Omero da parte di Stazio e Silio. A questo proposito, è bene puntualizzare fin da subito alcuni aspetti del racconto iliadico.

Innanzitutto, nell'*Iliade* l'intervento degli dei olimpi non è un'appendice che sigla la fine della vicenda, ma è parte integrante del tessuto narrativo, ha un peso narrativo notevole ed è duplice.

Inoltre, lo Scamandro non attacca Achille immediatamente: il dio-fiume, sebbene già dopo l'uccisione di Licaone sia adirato e desideri intervenire (XXI 136-38)¹⁰, si limita a instillare *menos* in Asteropeo (vv. 145-47)¹¹. Dopo la morte di quest'ultimo si manifesta per ordinare ad Achille di smettere (vv. 211-21)¹²; l'assalto inizia soltanto dopo la di-

(IX 287-303) sul modello omerico, virgiliano e, forse, petroniano: sulla questione, che esula dai limiti del presente capitolo, rimando alla trattazione di RIPOLL 2006. Sulla teomachia in epica, con brevi cenni anche alla tradizione della *mache parapotamios* sulla scorta di Chaudhuri, cfr. BOLT 2019.

- 10 Negli scoli c'è dibattito (*Sch.* T *Il.* XXI 136) se l'ira dello Scamandro sia dovuta al fatto che Achille abbia gettato nel fiume il cadavere di Licaone (insieme agli altri cadaveri) o agli insulti che Achille ha rivolto al fiume (ma che West espunge). Probabilmente, entrambi gli elementi contribuiscono all'ira.
- 11 *Sch.* T *Il.* XXI 145-46: δαίμονιώς οὐκ ἄθρόαν τὴν τοῦ ποταμοῦ ὄργην εἰσάγει, ἀλλὰ πρῶτον μὲν δι' ἑτέρου ἐπιβουλεύει τῷ Ἀχιλλεΐ, εἶτα δ' αὐτὸς ἐπιφέρεται. Sull'azione dello Scamandro «*qua god*», che instilla *menos* come Atena a Diomede in *Il.* v 1-2, cfr. soprattutto HOLMES 2015, p. 40.
- 12 SCHEIBNER 1939, pp. 34-36, e BREMER 1987, p. 35, pensano, sulla scorta di alcuni scoli (*Sch.* Ge *Il.* XXI 217: τοῦτο λέγει ἐνεδρεύων, ὅπως ἐναλλόμενος πρὸς τὸ ἐξελάσαι τοὺς Τρῶας εἰς τὸ πεδῖον διαφθαρή), che dietro le parole dello Scamandro si celi un inganno da parte del fiume. Non ci sono elementi nel testo iliadico per supportare tale interpretazione (CORAY-KRIETER-SPIRO 2021, p. 135): benché ostile, lo Scamandro sembra rimanere leale.

Sulle orme dell'*Iliade*

sobbedienza dell'eroe (dal v. 233) e raggiunge il culmine con la richiesta di aiuto al Simoenta¹³.

Quanto alla *Motivierung* dell'intervento dello Scamandro, infine, il racconto iliadico fa capire che il dio, come tutti gli dei con i loro protetti, desidera soprattutto soccorrere attivamente i Troiani, che si trovano in pericolo (cfr. vv. 136-38, 238-39 e 248-50; cfr. anche vv. 227-32 con le critiche ad Apollo per la sua apparente indifferenza)¹⁴; in seconda battuta, in un'ottica più personale si preoccupa dell'ostruzione delle proprie correnti (vv. 218-20) e dell'affronto al proprio onore inferto da Achille¹⁵. Nella *Tebaide* e nei *Punica* la *Motivierung* dell'agire dei fiumi sarà un elemento determinante per comprendere la caratterizzazione morale dell'Ismeno e del Trebbia.

La *mache parapotamios*, come il *Leichenkampf*, non trova sviluppo narrativo in Virgilio, benché svariate sezioni dell'*Eneide* facciano riferimento al libro XXI dell'*Iliade*¹⁶. Anzi, rispetto alla lotta sul cadavere,

13 Sulla «climax of anthropomorphism» e la tecnica dell'«anticipatory echo» nel libro XXI si vedano rispettivamente NAGLER 1974, pp. 147-49, ed EDWARDS 1987, pp. 50-51.

14 MACKIE 2008, p. 184: «Scamander is more than just a river near the battlefield. He is fundamental to the life and identity of the city». Sul legame inestricabile tra lo Scamandro e Troia, che dal fiume trae la propria origine, dal fiume è protetta e la cui identità si definisce attraverso il fiume, si veda utilmente HOLMES 2015.

15 BIGGS 2019, p. 362: «In *Iliad* 21, Scamander supports Troy, but he also suffers individually from the pollution of the Trojan corpses. His decision to stand against Achilles is both personal and nationalistic». Si veda anche HOLMES 2015, p. 48: «Insofar as Achilles' actions – and his words – mock Scamander's power to protect the Trojans and their allies, they are an affront to his honor. Yet the slaughter must also be understood as distressing an agent who cares for those being harmed. These two aspects of Scamander's anger are inseparable». Cfr. da ultimi CORAY-KRIEITER-SPIRO 2021, pp. 123-25.

16 Prima di Virgilio, accenna alla *mache parapotamios* Catullo nella profezia delle Parche (64, 357-60: *Testis erit magnis virtutibus unda Scamandri / quae passim rapido diffunditur Helleponto / cuius iter caesis angustans corporum acervis / alta tepefaciet permixta flumina caede*). Ancor prima, Accio nella tragedia *Epinausimache* sembra abbia rievocato la battaglia contro lo Scamandro, facendo parlare Achille medesimo (Acc. *trag.* 322-23 Ribbeck³ = 153-54 Dangel: *Cum Scamandriam undam also sanctam obtexi sanguine / atque acervos alta in amni corpore explevi hostico*): gli elementi

la lotta presso il fiume lascia nel poema virgiliano tracce più consistenti: vale la pena considerare brevemente questi passi, perché alcuni di essi saranno importanti per l'analisi della *mache parapotamios* nell'epica flavia.

Il primo si trova in apertura di poema: Enea, di fronte al rischio di morire a causa della tempesta, tende le mani al cielo e pronuncia un celebre discorso (Verg. *Aen.* I 92-101):

*Extemplo Aeneae solvuntur frigore membra;
ingemit et duplicis tendens ad sidera palmas
talia voce refert: 'O terque quaterque beati,
quis ante ora patrum Troiae sub moenibus altis (95)
contigit oppetere! O Danaum fortissime gentis
Tydide! Mene Iliacis occumbere campis
non potuisse tuaque animam hanc effundere dextra,
saevus ubi Aeacidae telo iacet Hector, ubi ingens
Sarpedon, ubi tot Simois correpta sub undis (100)
scuta virum galeasque et fortia corpora volvit!'*

Tra i modelli del lamento di Enea figura la preghiera che Achille rivolge a Zeus durante la battaglia contro lo Scamandro (*Il.* XXI 272-83)¹⁷. Come Enea, l'Achille omerico non riesce a fronteggiare la tempesta e

che connotano la *mache* sono lo spargimento di sangue e il cumulo di cadaveri che riempie il fiume e ne impedisce il corso. Questi elementi saranno ripresi nell'*Ilias Latina* (vv. 909-10: *Ira dabat vires: stringuntur sanguine ripae / sparsaque per totos volvuntur corpora fluctus*), in Seneca (*Tro.* 185-87: [...] *inter acies Marte violento furens / corporibus amnes clusit et quaerens iter / tardus cruento Xanthus erravit vado*), nonché in numerosi autori greci e latini. Merita un cenno il fatto che lo Scamandro non è l'unico fiume rosso di sangue e pieno di cadaveri del mondo classico: si pensi, e.g., al fiume Caico in Misia, teatro della battaglia tra Telefo e gli Achei. Nel naufragio dei *Cypria* (su cui cfr. fr. 20 Bernabè), tra le fonti più antiche si veda Archil. fr. 17a, 8-9 Swift (con NICOLOSI 2013, pp. 129-31, e SWIFT 2019, pp. 236-37) e, nella tradizione latina, cfr. *Ov. met.* XII 111 ([...] *purpureus populari caede Caicus*), con REED 2007, p. 394.

¹⁷ Per un'analisi intratestuale e intertestuale di questi versi rinvio a AUSTIN 1971, pp. 55-57 (utili anche GANIBAN 2009, pp. 30-31 e BINDER 2019a, pp. 25-26) e, soprattutto, a FARRELL 2021, pp. 66-76. Referente omerico primario è, comunque,

Sulle orme dell'*Iliade*

supplica gli dei (vv. 272-73), aborre la morte per annegamento, la più vergognosa che possa accadere a un eroe (vv. 281-83)¹⁸, e rimpiange di non essere morto per mano dell'uomo più forte dello schieramento avverso, Ettore nel caso di Achille (vv. 279-80), Diomede nel caso di Enea. Inoltre, la menzione del Simoenta (Verg. *Aen.* I 100-1), al di là del possibile riferimento a un passo iliadico in cui si parla del Simoenta in una lista di fiumi (*Il.* XII 22-23), potrebbe costituire un riferimento alla *mache parapotamios* del libro XXI, in cui il Simoenta accorre in aiuto del fratello Scamandro (*Il.* XXI 305-25)¹⁹.

Sulla stessa preghiera di Achille (*Il.* XXI 272-83) è modellato un discorso di Turno nel libro X dell'*Eneide*²⁰. Turno è sviato da Giunone e portato su una nave, lontano dal campo di battaglia; appena egli sale, la barca salpa. L'eroe, allora, prorompe in un lamento contro Giove, che Turno ritiene responsabile del proprio allontanamento, per lui fonte non di salvezza bensì di ignominia (Verg. *Aen.* X 666-79). Il discorso è inizialmente accostabile al lamento di Achille (*Il.* XXI 273-74: Ζεῦ πάτερ, ὡς οὐ τίς με θεῶν ἐλεεινὸν ὑπέστη / ἐκ ποταμοῖο σαῶσαι [...]) e cfr. Verg. *Aen.* X 668-69: *Omnipotens genitor, tanton me crimine dignum / duxisti et talis voluisti expendere poenas?*), ma prende poi una piega opposta: Achille desidera essere salvato dai flutti, mentre Turno ritiene desiderabile schiantarsi con la nave contro gli scogli pur di sfuggire alla vergogna della fuga (Verg. *Aen.* X 676-79).

Nel libro V dell'*Eneide* si trova un chiaro riferimento ai libri XX-XXI dell'*Iliade*: Nettuno, parlando con Venere, rievoca il momento in cui ha salvato Enea (Verg. *Aen.* V 803-11):

Od. V 299-312 (a sua volta verosimilmente allusivo nei confronti della preghiera di Achille nel libro XXI dell'*Iliade*; cfr. DE JONG 2001, pp. 141-42).

18 Sulla morte per annegamento e il modo in cui essa era percepita nell'antichità si veda IMMISCH 1931.

19 KNAUER 1964, p. 372 (modelli omerici per Verg. *Aen.* I 100-1), e da ultimo FARRELL 2021, p. 71.

20 Nessuna menzione in HARRISON 1991 né in CONINGTON-NETTLESHIP 1871 né in BINDER 2019b; un cenno in KNAUER 1964, p. 320, nota 2.

Capitolo II. In lotta con i fiumi, tra eroismo ed empietà

*Nec minor in terris, Xanthum Simoentaque testor,
Aeneae mihi cura tui: cum Troia Achilles
exanimata sequens impingeret agmina muris, (805)
milia multa daret leto, gementque repleti
amnes nec reperire viam atque evolvere posset
in mare se Xanthus, Pelidae tunc ego forti
congressum Aenean nec dis nec viribus aequis
nube cava rapui, cuperem cum vertere ab imo (810)
structa meis manibus periuræ moenia Troiae.*

Lepisodio a cui Nettuno allude è narrato nel finale del duello tra Achille ed Enea (*Il.* xx 292-352): il passo è di fondamentale importanza dal punto di vista ideologico perché lì Poseidone proclama che Enea è destinato a un futuro di potere (*Il.* xx 307-8)²¹. Al di là del richiamo a questo passo iliadico, Verg. *Aen.* v 804-8 costituisce una sintesi della prima fase della *mache parapotamios*²²: Achille incalza i Troiani metà verso le mura metà verso il fiume Xanto (*Il.* XXI 1-8); si slancia nel fiume uccidendo molti nemici (vv. 18-20); lo Scamandro ha le correnti ostruite (vv. 218-20). L'elemento patetico del lamento dei fiumi (Verg. *Aen.* v 806-7) è amplificazione di *Il.* XXI 20-21, in cui sono i Troiani a levare gemiti e le acque del fiume diventano rosse di sangue (senza contare, ovviamente, i lamenti in discorso diretto dello Scamandro).

Il passo eneadico che, però, più di ogni altro serba memoria della *mache parapotamios* omerica è l'*aristia* di Enea successiva alla morte di Pallante (Verg. *Aen.* x 510-605)²³. Nel capitolo precedente si è con-

21 Rinvio a GABBA 1993, pp. 89-112, per un inquadramento del problema e una discussione delle fonti; sul dialogo tra Nettuno e Venere e, in generale, sull'ambiguo personaggio di Nettuno nell'*Eneide* cfr. FARRELL 2021, pp. 61-66.

22 Anche in questo caso scarsi riferimenti nei principali commenti recenti al libro v dell'*Eneide* (WILLIAMS 1960 e FRATANTUONO-SMITH 2015): qualche parola in BINDER 2019a, p. 481, una fugace menzione in KNAUER 1964, p. 485, e PARATORE 1979, p. 197, benché CONINGTON 1863, p. 409, dedicasse spazio al confronto con l'*Iliade* e già Servio spingesse in questa direzione (Serv. *Aen.* v 808: *in mare se Xanthus*] *omnia haec Homeri sunt*).

23 Trattazione completa in KNAUER 1964, pp. 300-1 (da integrare con pp. 484-85); cfr. CONINGTON-NETTLESHIP 1871, pp. 272-76, e HARRISON 1991, pp. 201-21,

statato che Virgilio allude alla lotta sul cadavere ai vv. 513-15 (*Proxima quaeque metit gladio latumque per agmen / ardens limitem agit ferro, te, Turne, superbum / caede nova quaerens*; cfr. *Il.* xvii 7-8 e *supra*, pp. 34-35), ma gli stessi versi possono essere considerati un rifacimento di *Il.* xxi 18-20 ([...] ὁ δ' ἔνθορε δαίμονι ἴσος, / φάσγανον οἶον ἔχων, κακὰ δὲ φρεσὶ μῆδετο ἔργα· / τύπτε δ' ἐπιστροφάδην). Il primo atto dell'*aristia* di Enea, cioè prendere otto giovani da sacrificare sulla pira di Pallante (Verg. *Aen.* x 517-20), replica quanto Achille fa con dodici giovani destinati al funerale di Patroclo (*Il.* xxi 26-28)²⁴. L'uccisione di Licaone da parte di Achille (*Il.* xxi 34-135) è rifratta in due scene dell'*Eneide*. La prima di esse è lo scontro tra Enea e Mago; questi supplica Enea di risparmiargli la vita in cambio di ricchezze, ma l'eroe respinge sdegnosamente le sue preghiere in nome di Pallante, di cui Turno non ha avuto pietà (Verg. *Aen.* x 521-36): la sequenza narrativa virgiliana è una riproposizione concisa e romanizzata dell'episodio omerico²⁵. La seconda è l'uccisione di Tarquito, al quale Enea prospetta il destino di non essere sepolto dalla madre in patria, ma di essere cibo per uccelli e pesci (Verg. *Aen.* x 550-60): le parole di Enea (vv. 557-60: '*Istic nunc, metuende, iace. Non te optima mater / condet humi patrioque onerabit membra sepulcro: / alitibus linqere feris aut gurgite mersum / unda feret piscesque impasti vulnera lambent'*) sono simili all'inizio del discorso che Achille rivolge a Licaone morto (*Il.* xxi 122-25: ἐνταυθοῖ νῦν κείσο μετ' ἰχθύσιν, οἱ σ' ὠτειλήν / αἶμ' ἀπολιχμήσονται ἀκηδέες· οὐδέ σε μήτηρ / ἐνθεμένῃ λεχέεσσι γοήσεται, ἀλλὰ Σκάμανδρος / οἴσει δινήεις εἴσω ἄλός εὐρέα κόλπον). Persino il finale dell'*aristia* di Enea con il dialogo tra Giove e Giunone sul destino di Turno (Verg. *Aen.* x 606-32) può

per un commento ai singoli passi virgiliani. Si veda anche GRANDSEN 1984, pp. 144-45.

24 Su questo episodio cfr. da ultimo FARRELL 2021, pp. 272-75, che, al contrario, pone l'accento sulle differenze rispetto al modello omerico.

25 Il fatto stesso che Mago all'inizio schivi l'asta di Enea e si getti ai suoi piedi (Verg. *Aen.* x 522-23) richiama l'affine scena iliadica in cui Licaone abbraccia le ginocchia di Achille dopo aver evitato la lancia dell'eroe (*Il.* xxi 64-72).

ricordare l'intervento di Era ed Efesto a seguito della lotta tra Achille e lo Scamandro (*Il.* XXI 328-82)²⁶.

Va segnalato che in tutti i brani virgiliani esaminati che alludono alla *mache parapotamios* o si parla di un fiume troiano (il Simoenta o lo Scamandro stesso) o l'elemento fluviale manca del tutto. Eppure nella seconda metà del poema, fin dall'approdo di Enea (*Verg. Aen.* VII 25-36), il Tevere ha un ruolo da protagonista, sancito dall'apparizione all'eroe del dio-fiume in forma umana (VIII 26-65). Il Tevere non potrebbe essere il nuovo Scamandro, riservando per sé una parte attiva nella battaglia tra Troiani e Italici?

Virgilio sembra suggerire questa possibilità quando nell'*Eneide* accenna al Tevere gonfio del sangue dei Latini, certamente riconducibile allo Scamandro della *mache parapotamios*²⁷. Il passo più significativo è *Verg. Aen.* VIII 538-40 ([...] *Quam multa sub undas / scuta virum galeasque et fortia corpora volves, / Thybri pater!*), che riprende in forma paraformulare le ultime parole del primo discorso di Enea (I 100-1: [...] *ubi tot Simois correpta sub undis / scuta virum galeasque et fortia corpora volvit!*)²⁸: Enea, dopo il segno del tuono e delle armi nel cielo, rassicura Evandro dicendo che godrà del supporto divino in guerra, ma al contempo com-

26 Si può aggiungere forse un ulteriore esempio della ricezione nell'*Eneide* del libro XXI dell'*Iliade*: la lancia di Achille conficcata nella sponda del fiume e che Asteropeo cerca di svellere (*Il.* XXI 169-79) potrebbe essere alla base di un episodio del libro XII dell'*Eneide*, in cui la lancia di Enea rimane imprigionata in un ceppo e Turno invoca Fauno per tentare di estrarla (*Verg. Aen.* XII 766-83, con TARRANT 2012, p. 284, e, già prima, CONINGTON-NETTLESHIP 1871, p. 451).

27 Cfr. *Verg. Aen.* VI 86-89 ([...] *bella, horrida bella, / et Thybrim multo spumantem sanguine cerno. / Non Simois tibi nec Xanthus nec Dorica castra / defuerint*), XI 393-94 ([...] *Iliaeo tumidum qui crescere Thybrim / sanguine [...] videbit*) e XII 35-36 ([...] *Recalent nostro Thybrina fluenta / sanguine adhuc campique ingentes ossibus albent*). Il Tevere pieno di sangue e coperto di cadaveri si ritroverà, oltre che in Lucano (cfr. *infra*, nota 34), nei *Panegyrici Latini*, quando sarà celebrato il suo ruolo in favore di Costantino nella battaglia del Ponte Milvio: cfr. *paneg.* IV [X] 30, I e XII [IX] 17-18.

28 Sulla paraformularietà virgiliana, con riferimento specifico a questa coppia di passi, si vedano CONTE 2012, pp. 73-74, nota 51; BARCHIESI 1984, pp. 102-3; FARRELL 2021, pp. 252-53; tra i commenti, cfr. EDEN 1975, p. 150.

piange le future sventure belliche, tra cui la morte di tanti giovani tra le acque del Tevere²⁹.

Ma il Tevere non è soltanto il dio-fiume protettore di Enea e dei Troiani che fonderanno Roma, bensì il fiume italico per eccellenza, che offre riparo ed è invocato da personaggi come Turno, Pallante e Mezenzio. Virgilio evita che il Tevere si schieri univocamente a fianco di Enea o degli Italici: nella guerra tra i Troiani e gli antichi abitanti del Lazio, connotata come guerra civile nel segno stesso delle armi nel cielo, il Tevere, fiume epicorico come lo Scamandro ma insieme benevolo nei confronti dei nuovi arrivati, non prende posizione – anzi, sembra voler favorire l'integrazione dei Troiani tra gli Italici³⁰. Conseguentemente, non è immaginabile una *mache parapotamios* cui partecipi il dio-fiume Tevere, né se combattuta da Enea (tra l'altro, Enea è un eroe *pius* e non si scontrerebbe mai con un dio-fiume) né se combattuta da un campione degli Italici come Mezenzio o Turno.

Un'altra ragione significativa nell'esclusione della *mache parapotamios* dal piano narrativo dell'*Eneide* è il *decorum* che la critica da tempo ha riconosciuto come uno degli elementi chiave dell'*imitatio* omerica da parte di Virgilio: questa modifica o allontana dall'orizzonte del proprio poema ciò che del racconto omerico può apparire o troppo concreto e materiale o troppo inverosimile e surreale³¹. Certamente lo scontro tra un eroe e un fiume supererebbe i parametri di *decorum* stabiliti da Virgilio per l'*Eneide* e, così, la *mache parapotamios* dell'*Iliade* si trasforma nell'*aristia* di Enea nel libro X, dal sapore omerico ma senza i suoi eccessi fantastici³².

29 Dettagliata e acuta discussione su questo segno divino e sulla sua interpretazione (Verg. *Aen.* VIII 520-40) in BARCHIESI 1984, pp. 74-90; da ultimo cfr. BINDER 2019b, pp. 176-79.

30 Sullo statuto del Tevere nel poema virgiliano si veda LA PENNA 1996a (soprattutto, pp. 120-21); cfr. anche JONES 2005, pp. 29-35, 64-67 e 93-99, e, da ultima, DELVIGO 2021 (con bibliografia precedente).

31 Su questi temi si veda CONTE 2014, pp. 11-62 (in particolare, pp. 47-59).

32 Cfr. cursoriamente LA PENNA 1996a, p. 121: «Probabilmente in questa rinuncia di Virgilio si manifesta la stessa tendenza che nella parte odissica lo ha indotto a

La *mache parapotamios*, che Virgilio non sviluppa in un episodio autonomo e cui Ovidio dà scarso peso narrativo³³, affiora spesso nel *Belium civile* lucaneo: dall'attraversamento del Rubicone alla canalizzazione del Sicoris da parte di Cesare, dal racconto sugli orrori della guerra civile tra Mario e Silla alla battaglia di Marsiglia, dall'atteggiamento di Cesare di fronte alla tempesta ai prodromi della battaglia di Farsalo³⁴. Dopo che neanche Valerio Flacco offre sviluppate rielaborazioni poe-

limitare in parte notevole, anche se non del tutto, elementi fantasticamente mostruosi dei libri dal IX al XII dell'*Odissea*».

- 33** Ovidio, pur raccontando lo scontro tra Ercole e il dio-fiume Acheloo (*Ov. met.* IX 1-88), sceglie modalità narrative diverse rispetto alla *mache parapotamios* omerica; solo nel confronto tra Acheloo e Teseo (*Ov. met.* VIII 547-59) emerge qualcosa del modello iliadico (ANTONIADIS 2018, pp. 927-28). Un cenno si trova in *Ov. met.* II 245 (*arsurusque iterum Xanthos*): tra i fiumi bruciati da Fetonte figura lo Scamandro, il quale andrà di nuovo a fuoco durante lo scontro con Achille (che nella cronologia mitica segue le vicende di Fetonte). L'immaginario della *mache* è, inoltre, usato a proposito del Reno nelle opere dell'esilio (*Ov. trist.* IV 2, 42: *decolor ipse suo sanguine Rhenus erat*; *Pont.* III 4, 108: *Rhenus et infectas sanguine portet aquas*; ancora prima si veda *Prop.* III 3, 45-46 e, dopo Ovidio, cfr. *epiced.* *Drusi* 385-86 per l'Isarco), ma senza alcuno sviluppo narrativo. Sulla battaglia contro il fiume nell'*Ilias Latina* (vv. 905-22) qualcosa sarà detto *infra* (pp. 108, 119 e 123) a proposito della ricezione omerica in Stazio e Silio.
- 34** Sui fiumi in Lucano cfr. WALDE 2007. Più nello specifico, il valore metaletterario dell'attraversamento del Rubicone in Lucan. I 183-222 è cosa nota alla critica, ma è merito di ANTONIADIS 2018, pp. 921-29, aver identificato alcuni paralleli convincenti tra il *parvus Rubicon* che si ingrossa, la dea *Patria* che appare a Cesare e lo Scamandro omerico. Su Cesare e il Sicoris (IV 137-43) cfr. da ultimo BIGGS 2019, pp. 367-68, e si veda *infra* (p. 129). Durante l'analessi sulla guerra civile tra Mario e Silla, i vecchi rievocano l'ingrossamento e l'arrossamento del Tevere a causa del sangue dei cadaveri (II 214-20, con NARDUCCI 2002, pp. 121-22, e RIMELL 2018, pp. 275-76); l'immagine del fiume rosso di sangue si ritroverà a proposito dell'Enipeo prima della battaglia di Farsalo (VII 115-16, con JONES 2005, pp. 24-25) e del Peneo subito dopo di essa (VIII 33-34, con WALDE 2007, pp. 36-37). Quanto al racconto della battaglia navale di Marsiglia (III 509-762), che influenzerà Stazio e Silio, Lucano sembra aver attinto a Omero specialmente nella narrazione dell'incendio delle navi. Sul discorso di Cesare durante la tempesta (V 654-71) e i suoi modelli omerici cfr. HUTCHINSON 2013, pp. 330-31.

tiche della *mache parapotamios*³⁵, essa trova fortuna con Stazio e Silio Italico³⁶.

2. *Cassa ducis virtus*: la *mache parapotamios* nella *Tebaide* di Stazio

Nella *Tebaide*, in cui più di trecento versi sono dedicati al racconto delle vicende di Ippomedonte e del fiume Ismeno (Stat. *Theb.* IX 225-569), molto ampio è lo sviluppo narrativo della *mache parapotamios*: in questo lungo brano, nel quale numerose sono le istanze in gioco, l'attenzione sarà focalizzata sulle relazioni tra la *Tebaide* e l'*Iliade* per quanto concerne la caratterizzazione dei due protagonisti. Spesso, comunque, sarà necessario soffermarsi su altri modelli, soprattutto Virgilio e Ovidio; in questa sezione non saranno trattati i rapporti tra i brani di Stazio e di Silio, che sono riservati per il paragrafo successivo.

- 35** Un riferimento alla *mache parapotamios* può annidarsi nel contrasto acqua/fuoco in una similitudine nel libro VII: Giasone, rinfrescandosi nel fiume, è paragonato a Marte che entra nell'Ebro con i suoi cavalli e lo "brucia" con il suo sudore (Val. Fl. VII 644-46, con RIPOLL 1998, p. 172, nota 34). Nonostante, come in Virgilio, in Valerio Flacco ci sia un fiume, il Fasi, con una certa importanza narrativa (e metanarrativa: cfr. ANTONIADIS 2018, pp. 929-32), il poeta delle *Argonautiche* non si cimenta nell'emulazione del libro XXI dell'*Iliade*.
- 36** Per una carrellata sulla *mache parapotamios* in epica da Omero a Nonno cfr. BIGGS 2019: lo studio è focalizzato su istanze strutturali, ma vi sono osservazioni puntuali anche sui *Punica* (pp. 369-75) e sulla *Tebaide* (pp. 375-81), nonché cenni su battaglie fluviali nella storiografia antica. Al riguardo, risente della tradizione epica della *mache parapotamios*, oltre che della tempesta marina, Curt. IX 4, 8-14, quando Alessandro Magno e la sua flotta si trovano a domare i gorgi alla confluenza dell'Acesine e dell'Idaspe (*cum amne bellum fuisse crederes*; più esplicito Diod. XVII 97, 3: σωθεις δὲ παραδόξως τοῖς θεοῖς ἔθυσεν ὡς μεγίστους ἐκπεφυγῶς κινδύνους καὶ πρὸς ποταμὸν ὁμοίως Ἀχιλλεῖ διαγωνισάμενος): mancano, comunque, come nelle altre battaglie fluviali narrate nelle opere storiografiche, la personificazione del fiume e l'*aristia* dell'eroe che interagisce con il fiume. Ringrazio Andreas Ammann per aver portato alla mia attenzione questi passi nell'ambito del convegno "The Living Streams", organizzato da Kresimir Vukovic e Giacomo Savani (Atene, 13-14 settembre 2022). Sulla *mache parapotamios* nell'*Achilleide* (Stat. *Ach.* I 86-88 e II 143-53), si veda ancora BIGGS 2019, pp. 381-82.

2.1. Introduzione e inizio della battaglia (Stat. *Theb.* IX 225-314)

Protagonisti della *mache parapotamios* staziana sono l'Ismeno e l'eroe Ippomedonte, reduce dalla battaglia sul cadavere di Tideo. La lotta tra Ippomedonte e il fiume non giunge come una novità per il lettore perché fin dall'inizio della *Tebaide* l'eroe è messo in relazione con l'elemento fluviale³⁷. Nel proemio si allude alla battaglia di Ippomedonte presso (e contro) l'Ismeno (*Theb.* I 39-40 e 43-44) e, nella profezia di Melampo, la morte dell'uccello inghiottito da una nube si riferisce a questo stesso episodio (III 544). Nel libro II, durante il discorso stizzito di Tideo a Eteocle, viene profetizzato che il fiume Ismeno, rosso di sangue, farà rotolare cadaveri su cadaveri (II 460-61: [...] *O quanta Cithaeron / funera sanguineusque vadis, Ismene, rotabis*)³⁸. Anche la presentazione di Ippomedonte nel catalogo (IV 116-44) lo accosta strettamente ai fiumi: all'inizio (vv. 116-22), si parla dei fiumi peloponnesiaci da cui provengono le sue armate e, alla fine (vv. 136-44), l'eroe che si precipita a cavallo è paragonato al centauro Ileo che piomba nelle acque del Peneo ostruendone il corso. Infine, quando l'esercito argivo è bloccato dall'Asopo in piena, Ippomedonte guarda il fiume distruggendone gli argini ed esorta gli altri a fare altrettanto (VII 424-40).

Nel libro IX, dunque, non stupisce lo spostamento del campo di battaglia presso l'Ismeno e fin da subito ci sono le premesse per uno scontro epico di matrice iliadica: si confrontino Stat. *Theb.* IX 225-26 (*Ventum erat ad fluvium; solito tunc plenior alveo / (signa mali) magna se mole Ismenos*

37 Nei *Sette contro Tebe*, invece, è Tideo a essere potenzialmente in conflitto con il fiume Ismeno, che Anfiarao gli proibisce di attraversare (Aeschl. *Sept.* 378-79). Nella *Tebaide* staziana un altro personaggio che ha un rapporto privilegiato con i fiumi è il tebano Ipseo, figlio del fiume Asopo: nel libro VII, in effetti, in cui l'Asopo ha di per sé un ruolo non marginale (Stat. *Theb.* VII 315-37 e 424-40), Ipseo invoca il padre perché lo aiuti ad abbattere Anfiarao (vv. 722-37) evocando l'immaginario della *mache parapotamios* (vv. 734-35: [...] *Omnia mergam / fontibus arma tuis tristesque sine augure vittas*); la narrazione, tuttavia, prende una direzione diversa.

38 Cfr. GERVAIS 2017, pp. 231-32, per il parallelo con le parole di Enea dopo il prodigio delle armi nel cielo. Si veda anche un passo del discorso di Alete sulle sciagure di Tebe (Stat. *Theb.* III 211: [...] *Io quanti crudele rubebitis amnes!*)

Sulle orme dell'*Iliade*

agebat) e *Il.* XXI 1-2 (Ἄλλ' ὅτε δὴ πόρον ἴζον ἐϋρρείος ποταμοῖο / Ξάνθου δινῆεντος, ὃν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς). L'allusione di Stazio al primo verso della *mache parapotamios* iliadica funge da *Leitzitat*³⁹ ed è confermato da numerosi richiami nella pericope di testo immediatamente successiva.

Il baccano provocato dall'ingresso dei guerrieri in acqua e la rottura degli argini (*Stat. Theb.* IX 230-31: *Insiluere vadis, magnoque fragore solutus / agger et adversae latuerunt pulvere ripae*) sono tratti dal racconto omerico (*Il.* XXI 9-10: ἐν δ' ἔπεσον μεγάλῳ πατάγῳ, βράχῃ δ' αἰπὰ ῥέεθρα, / ὄχθαι δ' ἀμφὶ περὶ μεγάλῳ ἴαχον)⁴⁰; inoltre, come lo Scamandro iliadico, l'Ismeno si arrossa di sangue a causa della strage provocata da Ippomedonte e dal tebano Ipseo (*Stat. Theb.* IX 257-58: *Amnis utrumque timet, crasso vada mutat uterque / sanguine, et e fluvio neutri fatale reverti*; *Il.* XXI 21: [...] ἐρυθθαίνετο δ' αἵματι ὕδωρ). Va segnalato altresì che lo stupore e la paura del fiume e dei Tebani all'arrivo di Ippomedonte, nonché il barbaglio delle armi sulle acque (*Stat. Theb.* IX 228-29: [...] *Stupet hospita belli / unda viros claraque armorum incenditur umbra*; cfr. anche vv. 232-33: *Ille [scil. Hippomedon] quoque hostiles saltu maiore per undas / irruit attonitis*), sono in dialogo con l'inizio della *mache parapotamios* omerica, quando Achille è paragonato al fuoco e i Troiani terrorizzati a cerbiatti (*Il.* XXI 12-14: ὡς δ' ὄθ' ὑπὸ ῥιπῆς πυρὸς ἀκρίδες ἠερέθονται / φευγέμεναι ποταμόνδε, τὸ δὲ φλέγει ἀκάματον πῦρ / ὄρμενον ἐξαιφνης, ταὶ δὲ πτώσσουσι καθ' ὕδωρ, e XXI 29: τοὺς ἐξῆγε θύραζε τεθηπότας ἤϋτε νεβρούς). Le similitudini omeriche vengono eliminate, ma l'immaginario del fuoco e dello stupore attonito è ripreso da Stazio e trasferito al fiume: il verbo *incenditur* (*Stat. Theb.* IX 229)⁴¹, in ossimoro con *umbra*, è un indizio eloquente dell'operazione compiuta da Stazio.

39 Prima di Juhnke 1972, pp. 24-25, si veda già Helm 1892, p. 20. Cfr. a livello intratestuale *Stat. Theb.* VII 424-25 (*Iam ripas, Asope, tuas Boeotique ventum / flumina*) all'inizio della sequenza sull'attraversamento dell'Asopo.

40 Juhnke 1972, pp. 25-26. Cfr. sempre l'episodio dell'attraversamento dell'Asopo, in particolare VII 430-31: *Tunc ferus Hippomedon magno cum fragmine ripae / cunctantem deiecit equum* (Dewar 1991, p. 104).

41 Per l'interpretazione del verbo rimando a Shackleton Bailey 1983, p. 57. Cfr. anche Chinn 2022, p. 145.

remigio sustentat equum; consuetaque campo (250)
fluctuat et mersas levis ungula quaerit harenas.

Come Achille nell'*Iliade* (XXI 22-24: ὡς δ' ὑπὸ δελφῖνος μεγακῆτεος ἰχθύες ἄλλοι / φεύγοντες πιμπλᾶσι μυχοὺς λιμένος εὐόρμου / δειδιότες μάλα γάρ τε κατεσθίει ὄν κε λάβησιν), Ippomedonte è paragonato a un delfino che provoca paura e scompiglio. In entrambi i testi il punto di vista della similitudine è quello dei pesci spaventati dal delfino. Stazio, però, accentua la carica patetica del modello focalizzandosi sul *terror* e adottando sistematicamente la prospettiva dei pesci fuggitivi⁴⁴. Lo stesso processo di *Steigerung* si può osservare a proposito di Ippomedonte: egli tiene nelle proprie mani sia le redini sia le armi, e nel frattempo sostiene il cavallo usando i piedi come fossero remi (Stat. *Theb.* IX 248-50)⁴⁵. Anche qui c'è dialogo con un passo omerico: durante la lotta sul cadavere di Patroclo, episodio ben presente alla memoria poetica di Stazio come è emerso dal capitolo I, Automedonte afferma di non essere capace di guidare il carro e combattere nello stesso tempo e perciò chiama in aiuto Alcimedonte (*Il.* XVII 464-65). I limiti di Automedonte sono superati da Ippomedonte, il quale, oltre a guidare il cavallo e assalire con le armi, "rema" per reggere il destriero⁴⁶: il superamento dell'eroismo iliadico, prima adombrato, adesso è reso palese.

Ci sono le premesse, dunque, per una *mache parapotamios* analoga all'*Iliade*, anzi superiore rispetto al modello omerico: Ippomedonte si è mostrato più valoroso di Achille e il fiume Ismeno fin dall'inizio è impetuoso (Stat. *Theb.* IX 225-26: [...] solito tunc plenior alveo / (signa mali)

⁴⁴ Sulla similitudine, dopo HELM 1892, pp. 20-21, cfr. VON MOISY 1971, pp. 75-76; JUHNKE 1972, pp. 28-29; DEWAR 1991, pp. 105-6; DELARUE 2000, pp. 55-56; MORZADÉC 2009, pp. 102-4. FRISBY 2013, pp. 183-88, propende per un'interpretazione metapoetica della similitudine tra Ippomedonte e il delfino, il quale come la *Tebaide* di Stazio gareggerebbe con la "nave" della poesia omerica.

⁴⁵ Questa sembra l'interpretazione preferibile del passo (HILL 1996a, p. 226, e HOUSMAN 1933, p. 67).

⁴⁶ JUHNKE 1972, p. 29, e DEWAR 1991, pp. 106-7, il quale peraltro sottolinea come Anfiarao e il dio Apollo siano capaci di reggere armi e redini contemporaneamente (*Theb.* IV 219 e VII 752-54).

magna se mole Ismenos agebat). Per di più, non è soltanto Ippomedonte a seminare strage, ma vi contribuiscono alcuni generali tebani, tra cui Ipseo e Meneceo: il risultato è che già nella prima fase della battaglia il fiume è coperto di armi e cadaveri (Stat. *Theb.* IX 263-64: *Summa vagis late sternuntur flumina telis, / ima viris*).

La sequenza narrativa successiva può essere divisa in due parti: nella prima sono enumerate alcune morti patetiche e macabre (vv. 266-83)⁴⁷; nella seconda torna protagonista Ippomedonte che, dopo la morte del cavallo di Tideo⁴⁸, prosegue la propria *aristia* (vv. 284-314). Mi limito di seguito a segnalare un paio di passi in cui l'ipotesto omerico gioca una certa importanza.

Il giovane Argipo viene ucciso mentre cerca di uscire dal fiume aggrappandosi a un olmo: Meneceo con la spada gli mozza le braccia e Argipo ricade nel fiume (Stat. *Theb.* IX 266-69)⁴⁹. Va ricordato che anche nell'*Iliade* Achille afferra un olmo che cresce sulla riva del fiume per tornare sulla terraferma, ma il tentativo non riesce perché l'albero non regge (*Il.* XXI 242-46). Questo episodio iliadico sarà ripreso più avanti e applicato a Ippomedonte (Stat. *Theb.* IX 492-501), ma Stazio ne offre qui un'anticipazione.

⁴⁷ Per i riferimenti alla battaglia di Marsiglia narrata in Lucan. III 509-762 rimando a LEGRAS 1905a, pp. 108-9, e DEWAR 1991, pp. 109-18. Cfr., e.g., Lucan. III 689-90 (*Mille modos inter leti mors una timori est / qua coepere mori*) e Stat. *Theb.* IX 280 (*Mille modis leti miseris mors una fatigat*); Lucan. III 580-82 (*Irrita tela sua peragunt in gurgite caedes, / et quodcumque cadit frustrato pondere ferrum, / exceptum mediis invenit vulnus in undis*) e Stat. *Theb.* IX 281-83 (*Induit a tergo Mycalesia cuspis Agyrten; / respexit: nusquam auctor erat, sed concita tractu / gurgitis effugiens invenerat hasta cruorem*). Alla fine di questa fase della battaglia muore un eroe di nome Farsalo (Stat. *Theb.* IX 311-14): è forte la tentazione di pensare che Stazio stia alludendo al superamento, oltre che dell'*Iliade*, anche del *Bellum civile*.

⁴⁸ Stat. *Theb.* IX 284-88; sul cavallo di Tideo cfr. *supra*, pp. 60-61. Come la sequenza narrativa in IX 209-24, la morte del cavallo e la pietà di Ippomedonte si pongono in dialogo con il Mezenzio virgiliano (cfr. soprattutto Verg. *Aen.* X 892-93, con CAIANI 1990, p. 263).

⁴⁹ Si parlerà più avanti (cfr. *infra*, p. 142, nota 194) del possibile modello lucaneo (Lucan. III 661-69) e della consonanza con Silio; basti adesso il riferimento a DEWAR 1991, p. 110.

Ippomedonte durante la sua *aristia* si scontra con i due figli di Tespio: morto il primo, il fratello Panemo chiede di essere ucciso, ma Ippomedonte non acconsente (Stat. *Theb.* IX 294-301): *‘Vive superstes’ ait, ‘diraeque ad moenia Thebes / solus abi miseros non decepture parentes. / Di bene quod pugnas rapidum deiecit in amnem / sanguinea Bellona manu: trahit unda timentes / gurgite gentili, nuda nec flebilis umbra / stridebit vestros Tydeus inhumatus ad ignes; / ibitis aequoreis crudelia pabula monstis, / illum terra vehit suaque in primordia solvet’*⁵⁰. La vicenda di Panemo ricorda il duello tra Achille e Licaone (*Il.* XXI 34-135)⁵¹: Licaone prega Achille di avere salva la vita e promette ricchezze, mentre Panemo chiede la stessa sorte del fratello; Achille uccide senza pietà e Ippomedonte salva la vita, ma nessuno dei due esaudisce le preghiere dell'avversario⁵². Il finale del discorso di Ippomedonte è confrontabile con quanto Achille dice a Licaone (*Il.* XXI 122-35), immaginando per lui il destino di esser portato dallo Scamandro nel mare e di fungere da cibo per i pesci (cfr. *Il.* XXI 124-27 e Stat. *Theb.* IX 298-300) e ricordando che motivo per la sua ira è l'uccisione di Patroclo (*Il.* XXI 133-34; cfr. Stat. *Theb.* IX 298-99 con il riferimento a Tideo). L'aggettivo *gentili* (Stat. *Theb.* IX 298) che Ippomedonte usa in riferimento al fiume è significativo: Achille nel suo discorso irride lo Scamandro, che non farebbe nulla per proteggere i Troiani da cui è onorato (*Il.* XXI 130-32); nella stessa direzione, Ippomedonte allude al fatto che l'Ismeno, per quanto legato a Tebe, non stia aiutando in alcun modo il suo popolo. È rilevante che, a questo punto, lo Scamandro reagisca indignandosi (*Il.* XXI 136-38), laddove l'Ismeno, benché chiamato

50 Sulla menzione degli dei e di Bellona in questo discorso fini osservazioni in KLINERT 1970, pp. 112-13 (e cfr. *infra*, p. 101). Sull'episodio nel suo complesso cfr. HULLS 2006, pp. 142-43, e KORNEEVA 2011, pp. 129-31, con vari paralleli dalla tradizione epica e con la constatazione che nel libro II della *Tebaide* un'altra coppa di fratelli Tespiadi viene affrontata in guerra da Tideo (vv. 629-43 e cfr. *infra*, pp. 186-87).

51 JUHNKE 1972, pp. 31-32; maggiore attenzione su altri modelli latini in DEWAR 1991, p. 114.

52 Interessante è anche il confronto con Verg. *Aen.* x 586-601: Enea, ucciso Lucago, respinge le preghiere del fratello Liger di avere salva la vita. Mentre l'Enea virgiliano accomuna esplicitamente i fratelli nel loro destino di morte, Ippomedonte altrettanto esplicitamente divide i due fratelli (LEGRAS 1905a, pp. 109-10).

in causa, non abbia alcuna reazione. Ciò che spingerà il fiume Ismeno ad agire sarà la morte di un suo nipote, un motivo dunque del tutto personale e che non getterà automaticamente nella sfera dell'empietà l'eroismo di Ippomedonte. Ippomedonte, come Achille, nella sua furia bellica e nelle sue vanterie, si muove sul filo della tracotanza, ma, almeno per adesso, senza sfociare nell'empietà manifesta: è un vero eroe iliadico (o addirittura "super-iliadico") trapiantato nella *Tebaide*.

2.2. Creneo e la lotta tra Ippomedonte e il fiume Ismeno (Stat. *Theb.* IX 315-569)

L'invocazione alle Muse (Stat. *Theb.* IX 315-18) segnala che si entra in un terreno nuovo, estraneo all'epica guerresca e, come persuasivamente mostrato da McNelis, marcatamente callimacheo⁵³: compare in scena Creneo, nipote del fiume Ismeno, *puer delicatus* che ama giocare nelle correnti del nonno e considera la guerra un gioco (IX 319-38)⁵⁴.

Tra i modelli di *pueri delicati* che Stazio può aver tenuto presente, va sottolineato che in Valerio Flacco compare un giovanissimo Creneo tra le vittime della battaglia di Cizico (Val. Fl. III 177-81: [...] *Quem te qualemque videbit / attonitus, Crenaeae, parens! En frigidus orbes / purpureos iam somnus obit, iam candor et anni / deficiunt vitaeque fugit decus omne soluta. / Desere nunc nemus et nympharum durus amores!*)⁵⁵. La comunanza del nome, la sua giovinezza e la disperazione del genitore avvicinano il Creneo valeriano al Creneo staziano; inoltre, si evince che il fanciullo

53 MCNELIS 2007, p. 135. Analisi dettagliata di quest'invocazione alle Muse in GEORGACOPOULOU 2005, pp. 198-202.

54 Su questi versi, in cui si trova l'*ekphrasis* dello scudo di Creneo (IX 332-38), cfr. TAI-SNE 1994a, p. 280; DEWAR 1991, pp. 123-24; NEWLANDS 2004, pp. 147-49; FABER 2006; CHINN 2010. Si vedano da ultimi ECONIMO 2021, pp. 243-72 e CHINN 2022, pp. 141-46.

55 Solo un cenno in LEGRAS 1905a, p. 107, nota 2; DEWAR 1991, p. 120; ECONIMO 2021, p. 244, nota 5. Su Val. Fl. III 177-81 si vedano DINTER 2009, p. 553, MANUWALD 2015, p. 112, e, da ultima, FINKMANN 2019, p. 165. Cfr. anche il personaggio di Peucón in Val. Fl. VI 563-68.

Sulle orme dell'*Iliade*

fosse di straordinaria bellezza e si può supporre che, come spesso accade in circostanze analoghe, il suo nome (derivato dal greco κρήνη, che significa *fonte*) alluda alla sua discendenza da qualche divinità acquatica. Si aggiunga che, come il Creneo valeriano è amato dalle Ninfe (sempre Val. Fl. III 181), così il Creneo staziano, nelle parole della madre Ismenide, era corteggiato dalle ninfe Napee (Stat. *Theb.* IX 385-86: *Heu ubinam ille frequens modo circa limina matris / ambitus orantesque tibi servire Napaeae?*)⁵⁶.

L'uccisione di Creneo è raccontata succintamente dal narratore della *Tebaide* (IX 339-50):

*Tunc audax pariter telis et voce proterva
Hippomedonta petit: 'Non haec fecunda veneno* (340)

*Lerna, nec Herculeis haustae serpentibus undae:
sacrum amnem, sacrum (et miser experiere!) deumque
altrices irrumpis aquas'. Nihil ille, sed ibat
comminus; opposuit cumulo se densior amnis
tardavitque manum; vulnus tamen illa retentum* (345)

*pertulit atque animae tota in penetralia sedit.
Horruit unda nefas, silvae flevistis utraeque,
et graviora cavae sonuerunt murmura ripae.
Ultimus ille sonus moribundo emersit ab ore,
'Mater!', in hanc miseri ceciderunt flumina vocem.* (350)

56 Tra i *comparata* mitici utilizzati a proposito del fanciullo, oltre a Glauco e Tritone, compare Palemone, che si affretta a tornare dalla madre e sprona il delfino, elemento caratteristico dell'iconografia del personaggio (IX 328-31: *Non Anthedonii tegit hospitii inguina pontus / blandior, aestivo nec se magis aequore Triton / exerit, aut carae festinus ad oscula matris / cum remeat tardumque ferit delphina Palaemon*, con DEWAR 1991, pp. 121-22, McNELIS 2007, pp. 135-36, ed ECONIMO 2021, pp. 267-69). Palemone verrà ripreso come *comparatum* per Creneo dopo la morte del fanciullo (cfr. IX 401-3, con PARKES 2014C, p. 423). Ma a un delfino, pochi versi prima, è stato paragonato Ippomedonte (IX 242-51): dal confronto tra i due passi sembra che Creneo stia qui commettendo un errore di valutazione, dal momento che tratta il *delphin* Ippomedonte come il *delphin* con cui Palemone, suo omologo, gioca (significativo è l'uso del verbo *ferire*, proprio quello che Creneo vorrebbe fare con Ippomedonte). Il gioco, tuttavia, come il *puer* imparerà a proprie spese, si rivelerà fatale.

Questa breve sequenza corrisponde sotto certi aspetti al duello omerico tra Achille e Asteropeo (*Il.* XXI 139-204)⁵⁷: come Creneo, Asteropeo discende – ed è orgoglioso di discendere – da un fiume, l'Assio (*XXI* 140-42 e 156-60); come Creneo si avvicina a Ippomedonte confidando nel nonno Ismeno, così Asteropeo sfida Achille sentendo su di sé il *menos* infuso dal fiume Scamandro (*XXI* 145-47)⁵⁸; infine, come Achille tace di fronte ad Asteropeo che vanta le proprie origini (*XXI* 161-62), così Ippomedonte colpisce Creneo senza dire una parola.

Le affinità, però, fanno risaltare alcune importanti differenze. Mentre Asteropeo, conformemente agli standard epici, si vanta di discendere dall'Assio (*Il.* XXI 156-60), Creneo nel suo breve discorso (*Stat. Theb.* IX 340-43) non fa alcun riferimento alle proprie origini fluviali ma dice soltanto che il fiume invaso da Ippomedonte è sacro: in questo modo palesa la propria non appartenenza alla guerra – e al genere epico – in cui si vorrebbe inserire⁵⁹. In secondo luogo, Achille, pur non avendo parlato di fronte ad Asteropeo, gli rivolge un'invettiva *post mortem* in cui afferma di essere superiore ai discendenti dei fiumi (*Il.* XXI 184-99); Ippomedonte, invece, non parla affatto, ma ferisce Creneo, benché il fiume Ismeno tenti, frapponendosi, di frenare la sua mano (*Stat. Theb.* IX 343-46).

Si mette in moto a questo punto un complesso meccanismo narrativo: sentendo l'ultimo grido di Creneo, la madre Ismenide lo cerca ansiosamente e, trovatolo morto alla foce del fiume, prorompe in un lamento e accusa Ismeno, insensibile alla perdita del nipote (*IX* 351-

57 JUHNKE 1972, p. 33; DEWAR 1991, p. 119; NEWLANDS 2004, p. 147.

58 Si potrebbe anche aggiungere che l'ingenuità con cui Creneo attacca Ippomedonte ricorda l'ingenuità con cui non Asteropeo, bensì Licaone abbraccia le ginocchia di Achille, chiedendo pietà (*Il.* XXI 64-72).

59 Sul personaggio di Creneo, *puer* che confonde giochi e guerra, e sulla sua morte, per molti versi ai margini dell'epica, cfr. soprattutto SANNA 2008, pp. 208-14, e LOVATT 2015b, pp. 82-84. Sul fiume Ismeno, per converso, di statura – anzi, *color* – pienamente epicheggiante nel libro IX, cfr. CHINN 2022, pp. 147-55.

Sulle orme dell'*Iliade*

403)⁶⁰. Compare, allora, l'Ismeno personificato⁶¹ il quale, all'udire i gemiti della figlia, si alza dal proprio antro (vv. 404-15) e, informato da una ninfa messaggera (vv. 416-18), inveisce contro Giove, accusandolo di essere un ingrato: pur avendo tante volte coperto le sue malefatte amorose e pur avendo fatto numerosi favori ai suoi figli Ercole e Bacco, Ismeno vede la propria corrente bloccata da armi, cadaveri, ombre di guerrieri morti, *nefas* (vv. 418-41). Infine, si rivolge a Ippomedonte annunciandogli che non farà più ritorno alla sua patria, se è vero che Ippomedonte è un uomo e l'Ismeno un dio (vv. 442-45).

I discorsi di Ismenide e Ismeno sono molto importanti per la caratterizzazione di Ippomedonte. Tra i passi più significativi, il primo è tratto dal lamento di Ismenide (Stat. *Theb.* IX 393-96):

*Ecce furit iactatque tuo se in gurgite maior
Hippomedon, illum ripaeque undaeque tremescunt,
illius impulsu nostrum bibit unda cruorem:
tu [scil. Ismene] piger et trucibus facilis servire Pelasgis.*

Il secondo è tratto dall'invettiva a Giove del fiume Ismeno (vv. 429-45):

Aspice quas fluvio caedes, quae funera portem

60 Tutta questa sezione, oltre a ricordare le vicende di Ipsipile, Ofelte ed Euridice (nei libri centrali della *Tebaide*) e di Ide e i figli Tespiadi (II 629-43 e III 133-68: cfr. *infra*, pp. 186-87, e HENDERSON 1991, p. 49), è indebitata con il finale della vicenda ovidiana di Ceice e Alcione (Ov. *met.* XI 410-748; cfr. vv. 544 sgg.), su cui si vedano CORTI 1987 e NEWLANDS 2004, pp. 151-52. Infine, agiscono alcune suggestioni dell'incontro tra Teti e Achille nell'*Iliade* (XVIII 35-67); in fondo, l'ingresso in scena di Creneo è accompagnato dall'*ekphrasis* del suo scudo e la lunga descrizione dello scudo di Achille caratterizza il finale del libro XVIII dell'*Iliade*. Ma Creneo non è Achille: Teti può abbracciare il figlio per consolarlo della morte di Patroclo (*Il.* XVIII 71); Ismenide può abbracciare il figlio solo come se fosse vivo (Stat. *Theb.* IX 373: *ceu vivum*, con JUHNKE 1972, p. 33, nota 80).

61 Sulla rappresentazione del dio-fiume e la mistione di elementi animati e inanimati rimando a DEWAR 1991, pp. 135-38, e VESSEY 1986, pp. 3000-3.

Capitolo II. In lotta con i fiumi, tra eroismo ed empietà

*continuus telis alioque*⁶² *adopertus acervo.* (430)
Omne vadum belli series tenet, omnis anhelat
unda nefas, subterque animae supraque recentes
errant et geminas iungunt caligine ripas.
Ille ego clamatus sacris ululatibus amnis,
qui molles thyrsos Baccheaque cornua puro (435)
fonte lavare feror, stipatus caedibus artas
in freta quaero vias; non Strymonos impia tanto
stagna cruore natant, non spumifer altius Hebrus
Gradivo bellante rubet. Nec te admonet altrix
unda tuasque manus, iam pridem oblite parentum (440)
Liber? An Eous melius pacatur Hydaspes?
At tu, qui tumidus spoliis et sanguine gaudes
insontis pueri, non hoc ex amne potentem
Inachon aut saevas victor revehere Mycenae,
ni mortalis ego et tibi ductus ab aethere sanguis. (445)

È evidente che sia Ismenide sia Ismeno considerano l'uccisione di Creneo da parte di Ippomedonte un atto terribile e vedono l'eroe come un empio tracotante e profanatore: Creneo è un *insons puer* delle cui spoglie Ippomedonte si vanta (vv. 442-43); Ippomedonte, nel suo *furor* e nella sua arroganza, semina strage, spaventando persino le rive e le acque (vv. 393-94) e coprendo il fiume di *nefas* (vv. 431-32)⁶³ al punto da non permettergli di scorrere verso il mare (vv. 434-37).

62 Con Hill, riporto la lezione *alioque*, tradita dal codice P (e, *ante correctionem*, da qualche altro codice), invece di *altoque* (ω). La lezione *alto* di ω , pur dando ottimo senso (è difesa, e.g., da DEWAR 1991, p. 141, e stampata da Hall) e pur contribuendo ad avvicinare la dizione staziana a quella di alcuni predecessori (cfr. Acc. *trag.* 323 Ribbeck³ = 154 Dangel: [...] *acervos alta in amni corpore explevi hostico*), rischia di essere banalizzante rispetto ad *alio*, nel senso di *inusitato*, che prelude a quanto il dio-fiume dirà subito dopo: l'Ismeno non è né lo Strimone né l'Ebro, avvezzi a essere contaminati dalla guerra, ed è abituato a purificare con le proprie acque non cadaveri ma oggetti dei culti bacchici.

63 Con *nefas*, nella *pathetic fallacy* dei vv. 347-48, è indicata l'uccisione di Creneo: ovviamente, è prevedibile che l'ambiente fluviale, la cui focalizzazione il narratore Stazio adotta, sia solidale con Creneo, Ismenide e Ismeno.

Sulle orme dell'*Iliade*

Questa interpretazione dell'agire di Ippomedonte, condivisa dalla maggior parte dei critici⁶⁴, è stata messa in discussione da Helen Lovatt, secondo la quale si tratta di una lettura tendenziosa di Ismenide e Ismeno. I loro discorsi sono, infatti, focalizzati e quanto viene detto non riceve conferma dal narratore⁶⁵. Il caso più palese riguarda le vanterie di Ippomedonte sulle spoglie di Creneo: le parole di Ismeno (IX 442-43: *At tu, qui tumidus spoliis et sanguine gaudes / insontis pueri, [...]*) riecheggiano il celebre passo virgiliano in cui Turno uccide Pallante e si impossessa del suo balteo, in cui è rappresentata la strage perpetrata dalle Danaidi (Verg. *Aen.* X 495-500)⁶⁶:

[...] *Et [scil. Turnus] laevo pressit pede talia fatus* (495)
exanimem rapiens immania pondera baltei
impressumque nefas: una sub nocte iugali
caesa manus iuvenum foede thalamicque cruenti,
quae Clonus Eurytides multo caelaverat auro;
quo nunc Turnus ovat spolio gaudetque potitus. (500)

Va ricordato che lo scudo di Ippomedonte in Stazio presenta la stessa raffigurazione (Stat. *Theb.* IV 132-35: [...] *perfectaque vivit in auro / nox Danai: sontes Furiarum lampade nigra / quinquaginta ardent thalami; pater ipse cruentis / in foribus laudatque nefas atque inspicit enses*)⁶⁷ e questo raf-

⁶⁴ Cfr. nel modo più chiaro DEWAR 1991, p. 102: «Though magnificent, Hippomedon is also a sinner doomed to die». Analogamente, da ultimi, SIMMS 2020, pp. 105-7, ed ECONIMO 2021, pp. 135-44.

⁶⁵ LOVATT 2005, pp. 119-28.

⁶⁶ Sulla relazione tra il mito delle Danaidi e il destino di Pallante e Turno, giovani morti prematuramente, si vedano soprattutto CONTE 1970 e HARRISON 1998. Sul balteo e sulla sua importanza nell'economia narrativa dell'*Eneide* fondamentale è BARCHIESI 1984, pp. 30-43; utili anche PUTNAM 1994 e SHELFER 2011.

⁶⁷ Analisi dettagliata in FERNANDELLI 1996, pp. 88-91, che dedica una lunga nota al libro IX della *Tebaide*, ed ECONIMO 2021, pp. 117-44; cfr. anche HARRISON 1998, pp. 224-25, CONRAU-LEWIS 2014, pp. 61-62, CHINN 2022, pp. 70-71, e MARINIS 2015, pp. 346-47, attento al confronto con la parallela *ekphrasis* in Aeschl. *Sept.* 491-96.

forzerebbe il legame tra Turno, che si impadronisce del *nefas* scolpito nel balteo di Pallante, e Ippomedonte, protagonista di un altro *nefas*, cioè l'uccisione di Creneo e la spoliatura delle sue armi. Ma di una tale spoliatura non c'è traccia nel racconto staziano se non nelle parole del fiume Ismeno: considerata la scarsa considerazione in cui l'eroe ha tenuto il giovane Creneo, il lettore è quanto meno autorizzato a dubitare della veridicità di questa affermazione⁶⁸. Sarà semmai l'Ismeno stesso a spogliare Ippomedonte delle armi e a vantarsene (Stat. *Theb.* x 27: *Ismenon raptis tumet Hippomedontis opimis*).

Si ha l'impressione, allora, che le parole di Ismenide e Ismeno siano soggettive e inaffidabili per comprendere la statura morale di Ippomedonte. E in effetti, se si ripercorrono gli eventi in cui è coinvolto fin dalla sua prima apparizione, l'eroe non è mai caratterizzato propriamente come empio: può essere utile passare in rassegna i passi in questione⁶⁹.

Durante il catalogo (Stat. *Theb.* iv 116-44) Ippomedonte è presentato come un eroe valoroso, fisicamente imponente, che insegna alle truppe l'amore per la virtù bellica (vv. 128-29: *Hos agitat pulchraeque docet virtutis amorem / arduus Hippomedon*); segue la descrizione della sua armatura e del suo scudo (vv. 129-35) e, infine, è menzionato il suo cavallo. Il quadro si chiude con la similitudine tra Ippomedonte sul suo destriero e un centauro che si getta nel fiume (vv. 136-44; cfr. anche ix 220-24), anticipazione delle vicende della *mache parapotamios*⁷⁰. Oltre a quanto è stato detto riguardo al balteo, la critica ha notato molte affinità tra la presentazione di Ippomedonte e l'*aristia* di Turno nel ix

68 Lo stesso DEWAR 1991 (p. 143; cfr. BIGGS 2019, p. 379) è esitante, pur credendo all'empietà di Ippomedonte; ingenua la posizione di CONRAU-LEWIS 2014, p. 71, nota 40 («Why doubt Ismenus' words at face value?»).

69 Una rassegna simile è offerta da KLINNERT 1970, pp. 79-99 (il quale, però, ignora alcuni passi e non dà peso ai modelli omerici) e CONRAU-LEWIS 2014, pp. 60-67: questi, tuttavia, tende a dare eccessivo rilievo al *nefas* di Ippomedonte prima del libro ix, offrendo così un quadro parziale (cfr. anche *infra*, nota 80).

70 Su Ippomedonte nel catalogo degli eroi si vedano i commenti (specialmente i recenti e aggiornati PARKES 2012, pp. 104-17, e MICOZZI 2019, pp. 221-50), insieme a KLINNERT 1970, pp. 79-85, FERNANDELLI 1996, MARINIS 2015, pp. 345-49, ed ECONIMO 2021, pp. 117-44. Sulla posizione di Ippomedonte nel catalogo e sulla similitudi-

Sulle orme dell'*Iliade*

libro dell'*Eneide*; tali affinità, sommate alla similitudine finale⁷¹, hanno fatto credere che Ippomedonte sia già caratterizzato come un empio sfidante dell'ordine costituito. In realtà, emerge solo il fortissimo legame tra Ippomedonte e la *virtus* – e l'*amor virtutis* che cerca di trasmettere – in maniera analoga a Eur. *Suppl.* 881-87 (cfr. *supra*, p. 49)⁷². D'altra parte, lo stesso Turno nel IX libro dell'*Eneide* è presentato come un grande eroe di stampo omerico⁷³. Si può sottolineare, semmai, che questa *virtus* è impulsiva nel suo slancio e causa spavento in chi si accosta all'eroe; sarà molto più avanti che le associazioni con il Centauro e altre creature mostruose, insieme alla sua statura gigantesca, acquisteranno luce in senso negativo.

Nel V libro Ippomedonte tenta di uccidere il serpente che ha colpito Ofelte; scaglia un poderoso masso che delimita i confini tra i campi, ma senza successo (Stat. *Theb.* V 558-65): *cassa ducis virtus* (V 562). È stato individuato come modello Turno, il quale durante l'ultimo duello vuole attaccare Enea con un masso che funge da confine (Verg. *Aen.* XII 896-905)⁷⁴. Lanciare un masso è azione propria sia dei guerrieri sia degli dei dell'*Iliade*: in *Il.* V 302-10 Diome-

ne finale, cfr. anche KYTZLER 1969, pp. 224-28; VESSEY 1973, pp. 198-99; FRANCHET D'ESPÈREY 1999, pp. 193-94; REBEGGIANI 2018, p. 127; CHINN 2022, pp. 71-76.

- 71** L'accostamento ai Centauri assume spesso carattere negativo, essendo i Centauri assimilati ai Giganti e alle altre creature protagoniste della "scalata al cielo" (studio classico al riguardo è HARDIE 1986a, pp. 85-156).
- 72** KLINNERT 1970, pp. 79-85. La clausola *virtutis amore(m)* sarà usata per Argia (Stat. *Theb.* XII 177: cfr. p. 209) e, da Silio, per l'eroismo di Galba (Sil. X 194) e a proposito di Scipione (Sil. XV 130: cfr. p. 256): questo nesso (cfr. anche Hor. *epist.* I 16, 52 e Stat. *silv.* V 2, 52) nelle sue attestazioni compare in contesti di elogio della *virtus* (in senso marziale e/o morale) di coloro di cui si parla. In quest'ottica si può azzardare un'interpretazione *kat'antiphrasin* dello scudo: mentre Ippomedonte insegna l'amore per la virtù (Stat. *Theb.* IV 128), Danao *laudat nefas* (v. 135) ed esorta a un'azione che non ha nulla di virtuoso. Il contrasto tra *virtus* e *nefas* può essere la chiave di lettura di questa *ekphrasis* (così KLINNERT 1970, pp. 82-83, ripreso da ECONIMO 2021, pp. 138-40; *contra*, si vedano PARKES 2012, p. 112, MICOZZI 2019, pp. 232 e 242, ed ECONIMO 2021, pp. 140-44).
- 73** Cfr. HARDIE 1994, pp. 6-10, con una lista degli episodi omerici alla base della composizione del libro IX dell'*Eneide*. Preziose le pagine di BARCHIESI 1984, pp. 11-16, sebbene riferite al Turno del libro X dell'*Eneide*: si evince come Turno sia un eroe omerico "normale", laddove è Enea l'eroe con parametri di eroismo diversi.
- 74** SOERINK 2013 e SOERINK 2014, pp. 148-52, offrono eccellenti analisi di questo passo staziano, evidenziando i riferimenti, oltre che a Virgilio, a Ovidio (*met.* III 59-64)

Capitolo II. In lotta con i fiumi, tra eroismo ed empietà

de ferisce Enea scagliando una pesante pietra; in *Il.* VII 263-72 Ettore e Aiace si lanciano l'un l'altro una pietra; in *Il.* XXI 403-6 Atena colpisce Ares con un masso che fungeva da limite del campo. Ancora una volta sembra che attraverso Turno Ippomedonte si rifaccia a un modello di eroismo primitivo e, se vogliamo, piuttosto rozzo, che è tipico dell'*Iliade*. Ma nella *Tebaide* la *virtus* non riesce nel suo scopo: sarà necessario l'intervento di Capaneo per uccidere il serpente. Va, infine, sottolineato che Ippomedonte non si pone il problema dell'origine o della sacralità del serpente (a differenza di Capaneo: *Stat. Theb.* v 565-70): nel suo desiderio di esercitare la *virtus*, agisce e colpisce.

Durante i giochi funebri Ippomedonte, partecipando al lancio del disco (VI 646-730)⁷⁵, pronuncia le sue prime parole quando getta per terra un enorme disco al posto di quello con cui Adrasto proponeva di gareggiare (VI 656-59: [...] *'Hunc potius, iuvenes, qui moenia saxis / frangere, qui Tyrias deiectum vaditis arces, / hunc rapite: ast illud cui non iaculabile dextrae / pondus?'*). Si tratta di un'esortazione alla *virtus* sia in gara sia in guerra: Ippomedonte assolve così, in un contesto parabellico, alla missione di insegnare *virtutis amorem* (IV 128). Inoltre, quando è il suo turno di lanciare il disco, giudica l'esito dei tiri precedenti in termini di *casus* e *fortuna* (VI 706), laddove il narratore precisa, in un'ottica religiosa, che Flegias aveva fallito per non aver invocato gli dei, mentre Mnesteo aveva pregato Mercurio⁷⁶.

La mancanza di considerazione per l'elemento divino e il desiderio di manifestare e insegnare la *virtus* si ritrovano durante l'attraversamento dell'Aso-po (VII 424-40). Il narratore si chiede se le acque agitate del fiume siano dovute a fenomeni naturali o alla volontà del dio (vv. 427-29), ma Ippomedonte non si pone il problema. Mentre l'esercito esita, egli procede con il cavallo, guarda il fiume e in mezzo alle correnti esorta i compagni. Il discorso di Ippomedonte è

e Silio (VI 140-293), qualunque sia la direzione dell'*imitatio*. Cfr. KLINNERT 1970, pp. 86-87; FRANCHET D'ESPÈREY 1999, pp. 196-97; CONRAU-LEWIS 2014, pp. 64-65.

75 Per un'analisi puntuale rimando a VON STOSCH 1968, pp. 51-64 e 177-93, da integrare con KLINNERT 1970, pp. 88-94, e LOVATT 2005, pp. 101-13. Ippomedonte, sempre nel libro VI, su esortazione di Adrasto, fermerà l'impeto sfrenato e potenzialmente omicida di Capaneo durante la gara di pugilato (VI 813-17).

76 Aggiungo che la similitudine tra Ippomedonte e Polifemo che getta massi alla cieca contro le navi di Ulisse (VI 716-18) – la similitudine successiva, con Oto ed Efilte, è espunta da Hill – non connota la moralità di Ippomedonte: Polifemo è evocato non come spregiatore degli dei, bensì come esempio di impulsività e forza, coerentemente con la caratterizzazione di Ippomedonte. Sui questi versi cfr. VON STOSCH 1968, pp. 60-61 e 191-93.

Sulle orme dell'*Iliade*

tutto improntato alla *virtus*, che avrà piena applicazione di fronte alle mura di Tebe (vv. 433-34: *'Ite viri,' clamat, 'sic vos in moenia primus / ducere, sic clausas voveo perfringere Thebas'*). È vero che modello di questa scena è l'attraversamento del Rubicone in Lucano (Lucan. I 183-222)⁷⁷, ma è assente in Ippomedonte l'empietà di Cesare, cui appare *Patria* e che si rivolge a Giove. Inoltre, la similitudine finale (Stat. *Theb.* VII 436-40) è costruita sulla falsariga di un passo valeriano in cui il *comparandum* per il toro che guarda il fiume è Polluce, modello di *virtus* (Val. Fl. IV 195-98)⁷⁸.

Prima del libro IX Ippomedonte compare in Stat. *Theb.* VII 640-43 (in una *Todeskette*) e in VIII 660-61, che prelude all'ultima fase dell'*aristia* di Tideo ([...] *morientumque ora furenti / Hippomedon proculcet equo*). Ippomedonte calpesta con il cavallo i volti dei morenti: l'immagine truce ricorda Verg. *Aen.* XII 532-34, ma soprattutto *Il.* XX 498-99 ([...] ὑπ' Ἀχιλλῆος μεγαθύμου μώνυχες ἵπποι / στειῖβον ὁμοῦ νέκυάς τε καὶ ἄσπιδας)⁷⁹. Questi versi iliadici, tratti dall'*aristia* di Achille, precedono immediatamente la *mache parapotamios* che, come è stato osservato, è parte integrante dell'*aristia* di Achille: questo parallelo è, dunque, significativo in vista degli eventi del libro IX della *Tebaide*. Infine, del comportamento di Ippomedonte durante la battaglia sul corpo di Tideo si è parlato diffusamente nel capitolo I.

Da questa panoramica emerge che Ippomedonte, più di Tideo e Capaneo, è eroe della *virtus*: il suo desiderio di applicarla e insegnarla lo porta a non curarsi dell'elemento divino che, come dimostra il caso della Furia durante il *Leichenkampf* (cfr. *supra*, pp. 57-58), egli non è capace di riconoscere. Il suo valore appare impulsivo, più istintivo che razionale; risulta poco legato alla problematizzazione morale e religiosa cui la *virtus* va incontro già in Apollonio Rodio e

⁷⁷ SMOLENAARS 1994, pp. 188-95, e, da ultima, PARKES 2014C, p. 414.

⁷⁸ Stat. *Theb.* VII 436-40 (*Ac velut ignotum si quando armenta per amnem / pastor agit, stat triste pecus, procul altera tellus / omnibus et late medius timor: ast ubi ductor / taurus inquit fecitque vadum, tunc mollior unda, / tunc faciles saltus, visaeque accedere ripae*) e Val. Fl. IV 195-98 (*Qualiter ignotis spumantem funditus amnem / taurus aquis qui primus inquit spernitque tumentem / pandit iter, mox omne pecus formidine pulsa / pone subit iamque et mediis praecedat ab undis*), con VON MOISY 1971, pp. 107-9. In questo caso adottato il testo di LIBERMAN 1997 (sul problema testuale inerente al v. 196 discussione in HURKA 2003, pp. 52-56, e TAYLOR-BRIGGS 2014, p. 28).

⁷⁹ CONRAU-LEWIS 2014, p. 67.

in Virgilio⁸⁰. Si tratta di una *virtus* primitiva per la rappresentazione della quale Stazio sceglie come modello l'etica omerica – specificamente iliadica –, talora filtrata attraverso i virgiliani Turno o Mezenzio⁸¹. In questo contesto di eroismo è opportuno riconsiderare i rapporti di Ippomedonte con l'elemento divino durante la *mache parapotamios*. La menzione degli dei e di Bellona nel discorso a Panemo (IX 296-97: *Di bene quod pugnas rapidum deiecit in amnem / sanguinea Bellona manu*), ad esempio, si può spiegare se Bellona, dea della guerra, è considerata un'ipostasi della *virtus*⁸². E allo stesso modo, constatata la scarsa attenzione di Ippomedonte per il sovrannaturale, quando Creneo dice che il fiume su cui l'eroe combatte è sacro

80 Questa è la conclusione cui giunge KLINNERT 1970, pp. 119-28; *virtus* per Ippomedonte sarebbe (p. 125) «Tatendrang ohne moralischen und metaphysischen Aspekt». Analogamente MARINIS 2015, p. 349: «Hippomedon [...] represents the primal forces underlying the whole conflict: an impetuous drive devoid of rational considerations». Qualche spunto in questa direzione si trova in VESSEY 1973, pp. 294-98 (TEN KATE 1955, pp. 95-97, e GLAESENER 1899, pp. 104-5, sono persino esagerati nell'elogio dell'eroe). FRISBY 2013, pp. 119-39, valorizza la statura compiutamente epica dell'eroe, ma considera la sua *virtus* manifestazione di violenza e l'uccisione di Creneo una «negativity». CONRAU-LEWIS 2014 cerca di conciliare gli aspetti positivi di Ippomedonte con il *nefas* che lo caratterizzerebbe affermando che la virtù del personaggio, di per sé lodevole (come dimostra il *Leichenkampf*), diviene perversa nel mondo della *Tebaide*, in cui è rivolta *amicitia* a un cannibale (p. 59: «he [*scil.* Hippomedon] underscores [...] the irrelevance and perversion of moral virtue in the world of the poem»); l'errore di impostazione di Conrau-Lewis sta proprio nel tentativo di far rientrare la *virtus* di Ippomedonte nella cornice di una «moral virtue».

81 RIPOLL 1998, che tratta della *virtus* di Tideo e Capaneo, dedica pochissimo spazio a Ippomedonte. Proprio RIPOLL 1998, p. 450, scrive: «Aux Argiens (Tydée, Adraste, Capanée, Parthénopée, Hippomédon), Stace prête un système de valeurs que l'on peut qualifier, pour simplifier, d'homérico-aristotélicien, et qui fait d'eux les représentants d'une forme archaisante d'héroïsme épique». Stupisce, allora, che nel saggio non ci siano menzioni significative di Ippomedonte, del quale si dice solo che «son absence de préoccupations morales et sa brutalité primitive le rejettent du côté des Centaures» (RIPOLL 1998, pp. 150-51, con VESSEY 1973, pp. 216-17; cfr. FRANCHET D'ESPÈREY 1999, p. 194, e REBEGGIANI 2018, pp. 267-68).

82 Così KLINNERT 1970, pp. 112-13 e 128.

Sulle orme dell'*Iliade*

(vv. 342-43: *Sacrum amnem, sacrum (et miser experiere!) deumque / altrices irrumpis aquas*), sta parlando un linguaggio sconosciuto a Ippomedonte: per lui i fiumi sono barriere naturali da superare (esemplare è l'Asopo) e non devono ostacolare la *virtus*. Il silenzio dell'eroe di fronte a Creneo, pertanto, sembra una manifestazione non di superbia ed empietà⁸³, bensì di sostanziale impossibilità di comunicazione. In accordo con la *virtus* bellica, Ippomedonte uccide Creneo come ha ucciso altri guerrieri senza problemi morali di sorta (e, verosimilmente, senza spogliarlo delle armi). Ma così facendo incorre nelle ire del dio-fiume Ismeno.

È senz'altro vero, dunque, che questa *virtus* bellica e primitiva, per giunta in un contesto di guerra fratricida, provoca morte e devastazione; è senz'altro vero che Ippomedonte accetta di andare anche contro forze immani (come, del resto, Achille) e ha una carica iperbolica che sfiora la tracotanza, specie nella sua incapacità di riconoscere il sovrannaturale. Eppure, appare riduttivo considerare Ippomedonte *tout court* come un empio o come un esempio delle perversioni della *virtus*. Capaneo è eroe della *virtus*, ma è empio nella misura in cui, forte della sua *virtus egressa modum* (Stat. *Theb.* x 834; cfr. XI 1), sfida l'ordine divino⁸⁴; Tideo è eroe sia della *virtus* sia delle sue perversioni, nella misura in cui sotto la spinta di Tisifone arriva ad addentare il cranio di Mela-

83 Come, invece, ritiene NEWLANDS 2004, p. 152: «Hippomedon's heroic river fight is undermined by his sacrilegious killing of Crenaeus»; sulla stessa linea ECONIMO 2021, pp. 140-41. Un esempio di silenzio simbolo di superbia e disprezzo, al contrario, è quello di Eteocle di fronte a Tideo in Stat. *Theb.* VIII 680.

84 È istruttivo confrontare l'uccisione di Creneo da parte di Ippomedonte con quella di Euneo da parte di Capaneo (VII 649-87). Accanto alle indubitabili affinità (iniquità dello scontro, somiglianza tra Creneo ed Euneo nella loro caratterizzazione e nelle loro parole, *pathetic fallacy* della natura alla morte dei due giovani), va sottolineato che Capaneo, riecheggiando il Turno assassino di Pallante, gode dello scontro iniquo (v. 675: *congressu [...] gavisus iniquo*), parla e insulta il moribondo Euneo (vv. 677-79) e, nell'augurarsi che giunga Bacco in persona, si oppone frontalmente agli dei. Ippomedonte non fa nulla di tutto questo, almeno non in questa fase (cfr., però, *infra*, pp. 109-10).

nippo⁸⁵; con Ippomedonte, il quale in quanto eroe della *virtus* ha molti tratti in comune con Capaneo e con Tideo⁸⁶, Stazio sembra mettere in scena qualcosa di diverso⁸⁷.

Una conferma della diversità di Ippomedonte rispetto a Tideo e Capaneo giunge dal discorso registico di Plutone successivo alla catabasi di Anfiarao (VIII 65-79): laddove l'antropofagia di Tideo e la sfida al cielo di Capaneo, insieme al duello fratricida e all'editto di Creonte, fanno parte del *nefas triste, insuetum e ingens* che Plutone chiede a Tisifone, Ippomedonte non è chiamato in causa⁸⁸. Ancora, quando Tideo in punto di morte prega Ippomedonte, Capaneo e Partenopeo di portargli la

85 Specificatamente su Tideo cfr. da ultimi FRANCHET D'ESPÈREY 2019 e MCCLELLAN 2019, pp. 79-97.

86 Di Tideo può addirittura essere parzialmente considerato un doppio: cfr. HULLS 2006 e FRISBY 2013, pp. 242-51; uno spunto già in GLAESENER 1899, p. 104. Oltre alle pagine salienti in RIPOLL 1998, pp. 313-70, cfr. FANTHAM 1995 e POLLMANN 2008 sul concetto ambivalente di *virtus* bellica in Stazio. Pur concordando sulla caratterizzazione nel complesso negativa della *virtus* (cfr., tra gli altri, BURGESS 1971/1972, p. 57, e DE GUSSEM 2016) e della dea *Virtus* in Stazio in un contesto di guerra fratricida, non condivido l'idea che necessariamente ogni menzione di *virtus* sia connotata negativamente (la stessa Fantham ammette che in Lucano questo termine debba essere «separately appraised in the different contexts of its use»). Mi trovo in disaccordo, in particolare, con l'idea che (cito ancora FANTHAM 1995) «Staius' loathing of civil war, echoing that of Lucan, extends to colour virtually all his combat narratives, driving out almost every trace of Homeric *virtus*». *Laristia* di Ippomedonte, nel *Leichenkampf* e nella *mache parapotamios*, dimostra che nella *Tebaide* c'è una traccia, anzi una traccia consistente, di *virtus* omerica. Significativamente, né RIPOLL 1998 né FANTHAM 1995 né POLLMANN 2008 trattano nello specifico della *virtus* di Ippomedonte (DE GUSSEM 2016 ne parla solo a proposito di IX 110-19: cfr. *supra*, pp. 54-55), ma si concentrano su Tideo, Capaneo ed eventualmente Meneceo.

87 FRANCHET D'ESPÈREY 1999, pp. 190-203, fa un discorso simile distinguendo da Ippomedonte Tideo e Capaneo, l'uno perché *ferus*, l'altro perché *impius*. Tutti e tre, però, sarebbero a suo parere esponenti dell'*immanitas* (cfr. anche ROSATI 2020, p. 319), che la studiosa valuta negativamente come forza bruta e primitiva, disumana e disumanizzante, associata a enormità fisica.

88 Cfr. anche il discorso di Tisifone a Megera nel libro XI: mentre le imprese Tideo e Capaneo sono rivendicate come opere furiali (vv. 85-91) e si prospetta il duello fratricida (vv. 97-112), manca la menzione di Ippomedonte.

testa di Melanippo (VIII 742-44), è Capaneo a obbedire: tra Capaneo e Tideo si instaura una “comunione” di *nefas* da cui Ippomedonte è escluso⁸⁹. Insomma, con Ippomedonte il lettore della *Tebaide* è di fronte a un valore bellico “amorale” pienamente dispiegabile nel mondo di Omero, ma che nella *Tebaide*, popolata da esseri come la Furia, Creneo e il dio-fiume Ismeno non inquadrabili in questo codice di *virtus*, va incontro al fallimento e, come vedremo fra poco, si espone anche alla *hybris*.

Tornando ai versi da cui è partito il discorso sulla caratterizzazione di Ippomedonte (Stat. *Theb.* IX 421-45), è opportuno adesso focalizzare l'attenzione sul fiume Ismeno.

Ismeno espone a Giove in che condizioni versa a causa della guerra: il mucchio di cadaveri e di armi e persino le ombre dei morti occupano la sua corrente (vv. 429-33), gli impediscono di scorrere tranquillamente verso il mare e arrossano le sue acque (vv. 434-39). Come la critica ha sempre evidenziato, Stazio si rifà al modello dello Scamandro iliadico, il quale lamenta di avere le correnti piene di corpi e di non riuscire a versare le proprie acque nel mare (*Il.* XXI 218-20)⁹⁰. Inoltre, l'accusa che Ismeno rivolge a Bacco, di essersi dimenticato di lui (Stat. *Theb.* IX 439-41) – nonché l'accusa rivolta allo stesso Giove di essere ingrato nei suoi confronti (vv. 421-29) –, riecheggia quella che lo Scamandro rivolge ad Apollo, di non curarsi più dei Troiani disobbedendo a Zeus (*Il.*

⁸⁹ Su questi due passi assai celebri cfr., rispettivamente, le pagine salienti in AUGUSTAKIS 2016a e in FRANCHET D'ESPÈREY 2019.

⁹⁰ Stazio sembra fare una traduzione artistica del passo omerico (*Il.* XXI 219-20: οὐδέ τί πη δύναμαι προχέειν ῥόον εἰς ἄλλα δῖαν / στεινόμενος νεκύεσσι; Stat. *Theb.* IX 436-37: [...] *stipatus caedibus artas / in freta quaero vias*). Su questi versi si veda già HELM 1892, p. 21; da ultima, cfr. RIMMEL 2018, pp. 271-72. Cfr. anche Sen. *Tro.* 185-87, in particolare: [...] *et quaerens iter / tardus cruento Xanthus erravit vado*. Si può pensare, inoltre, che l'orgogliosa affermazione dell'Ismeno in Stat. *Theb.* IX 434-37 sia stata ispirata dall'aggettivo ἐρατεινά in *Il.* XXI 218; può trattarsi di un semplice epiteto ornamentale, ma è verosimile che lo Scamandro lo utilizzi per mettere la propria consueta amenità a contrasto con la contaminazione causata da Achille (*Sch.* bT *Il.* XXI 218: καλῶς τὸ ἐπίθετον εἰς ἔνδειξιν τοῦ ὅτι τὰ τοιαῦτα ρεύματα μεμίανται, con RICHARDSON 1987, p. 171). Ovviamente, nel suo discorso il fiume Ismeno non può usare lo Scamandro come *exemplum* di fiumi contaminati dalla strage, perché nella cronologia mitica la guerra di Troia deve ancora avvenire.

xxi 229-32). Come si è osservato, l'effetto complessivo è di *Steigerung* rispetto al modello: basti pensare alla menzione che l'Ismeno fa delle ombre dei morti che congiungono le rive.

Ma mentre nell'*Iliade* lo Scamandro rivolge le proprie rimostranze ad Achille, nella *Tebaide* l'Ismeno parla a Giove e Bacco, apostrofando Ippomedonte solo in coda e non instaurando alcun dialogo: come effetto, in Omero Achille sa che il fiume è irritato con lui – Achille addirittura risponde (*Il.* XXI 222-26) –, mentre con Ippomedonte ciò non accade, tanto che l'eroe si stupirà dell'aggressività del fiume (*Stat. Theb.* IX 458). Per giunta, nell'*Iliade* lo Scamandro non aggredisce Achille subito dopo la fine del proprio discorso (*Il.* XXI 221), ma dopo che Achille trasgredisce al suo esplicito ordine di tenersi lontano dalle rive (v. 233); in Stazio, invece, Ismeno dà immediatamente il segnale di inizio della battaglia contro Ippomedonte (*Stat. Theb.* IX 446-47).

Va poi considerato un ulteriore elemento. Nell'*Iliade* il dio-fiume Scamandro fin dai primi momenti della carneficina è emotivamente coinvolto: dopo la morte di Licaone accresce la sua ira e pensa a un modo per proteggere i suoi conterranei (*Il.* XXI 136-38); poco dopo, adirato per la morte di tanti Troiani, instilla *menos* in Asteropeo (vv. 145-47); dopo la morte di Asteropeo e di altri Peoni, si mostra in prima persona rimproverando Achille (vv. 211-21). Viceversa, nella *Tebaide* il dio-fiume se ne sta in un antro remoto e si muove soltanto quando sente i lamenti di Ismenide (*Stat. Theb.* 404-15)⁹¹. La motivazione che lo spinge ad agire è personale; il lamento omerico da lui rivolto a Giove (e a Bacco) sembra mosso più dall'indignazione per la maestà divina violata che dalla situazione oggettiva delle sue correnti o da un desiderio "patriottico" di difendere i Tebani o da una presunta *hybris* di Ippome-

⁹¹ È vero che fin dall'inizio della *mache parapotamios* il letto del fiume è più pieno del solito (IX 225-26) e le acque del fiume tentano di frenare la mano di Ippomedonte quando sta per uccidere Creneo (vv. 344-45). Ma evidentemente Stazio sta giocando con la possibilità di separare l'elemento naturale "fiume" dal "dio-fiume" (cosa che Silio Italico, da questo punto di vista più classicheggiante, evita di fare), tanto da arrivare a scrivere che le onde dell'Ismeno infuriano da sé anche al di là del segnale di battaglia dato dal dio (vv. 446-47).

donte⁹². In altre parole, l'Ismeno sembra agire in accordo con un desiderio di affermazione del proprio potere; è per ragioni personali che il dio considera empia la carica iperbolica di Ippomedonte (che non viene neanche chiamato per nome) di cui si è parlato in precedenza. Di conseguenza, il suo lamento sulla condizione delle correnti appare nel complesso poco sincero.

Sulla base di questi elementi che si definiscono per contrasto con lo Scamandro omerico, paradossalmente non è Ippomedonte bensì l'Ismeno a sembrare moralmente compromesso e sleale. Va segnalato, peraltro, che nella *Tebaide* spesso i fiumi hanno un atteggiamento ostile nei confronti degli dei olimpi e sono assimilati alle mostruose creature che gli dei olimpi stessi hanno sconfitto (ad esempio, l'Inaco durante la presentazione di Ippomedonte e l'Asopo durante la *teichoskopia* del libro VII)⁹³. Una tale caratterizzazione, che si legherebbe alla cattiva valutazione in termini morali del fiume in piena rispetto all'intervento civilizzatore dell'uomo⁹⁴, pare confermata dai versi successivi, in cui finalmente ha luogo la battaglia tra il fiume e Ippomedonte.

L'Ismeno, dapprima, raccoglie tutte le acque possibili (Stat. *Theb.* IX 446-49) e riceve l'aiuto del fiume Asopo suo fratello (vv. 449-51: [...] *Frater tacitas Asopos eunti / conciliat vires et hiulcis flumina venis / suggerit*), sul modello iliadico dello Scamandro che, pronto ad attaccare Achille, chiede al fratello Simoenta di intervenire (*Il.* XXI 305-25)⁹⁵.

In una prima fase dello scontro, Ippomedonte riesce a resistere all'assalto del fiume, paragonato a una vera e propria tempesta marina (Stat. *Theb.* IX 459-61: *Hinc atque hinc tumidi fluctus animosaque surgit*

⁹² BIGGS 2019, p. 378: «the river's motivation is at once made more personal». Il critico, però, non considera quali ripercussioni questo abbia sulla moralità del fiume.

⁹³ I passi di riferimento sono IV 121 per l'Inaco e VII 315-18 per l'Asopo.

⁹⁴ Su questa problematica cfr. *infra*, pp. 128-33, nella sezione su Silio, in cui sarà presentata una panoramica dei testi più significativi. Sul fiume che consapevolmente distrugge i manufatti umani cfr. Stat. *Theb.* X 864-69: non a caso è usato come *comparatum* per Capaneo, al momento della scalata alle mura di Tebe e della sua massima dimostrazione di empietà.

⁹⁵ HELM 1892, p. 22, e JUHNKE 1972, p. 37.

/ *tempestas instar pelagi, cum Pliadas haurit / aut nigrum trepidis impingit Oriona nautis*). Sulla base di questa similitudine e dei termini con i quali il fiume e i suoi flutti sono qualificati durante la battaglia (*tumidi fluctus* e *animosa tempestas* nel passo appena citato; v. 482: *turbidus*; v. 446: *furentibus undis*; cfr. anche v. 418: *arduus*), il comportamento del fiume è assimilabile alla tempesta del I libro dell'*Eneide*, caratterizzata in termini inequivocabilmente negativi e "gigantomachici"⁹⁶. Effettivamente, gli attributi utilizzati per l'Ismeno sono stati altrove impiegati per lo stesso Ippomedonte: *turbidus* è detto l'eroe nel proemio (I 43-44) e *arduus* è l'aggettivo che più lo caratterizza (IV 129 e i passi riportati *supra*, p. 52, nota 52). Se anche non si volesse credere a una caratterizzazione morale totalmente negativa dell'Ismeno, bisogna tuttavia ammettere che il fiume si trova almeno al medesimo livello di Ippomedonte e non su un piano di moralità superiore.

Il brano più significativo per una valutazione della prima fase della battaglia è il seguente (Stat. *Theb.* IX 462-80):

*Non secus aequoreo iactat Teumesius amnis*⁹⁷
Hippomedonta salo, semperque umbone sinistro
tollitur et clipeum nigrante supervenit aestu

⁹⁶ LOVATT 2005, pp. 124-27 (e BIGGS 2019, p. 380): ritengo, comunque, che la compromissione morale dell'Ismeno si evidenzi non tanto in rapporto al modello virgiliano (pur presente e importante) quanto in rapporto al modello omerico.

⁹⁷ Al v. 462 *amnis* (accettato da Hill e dalla maggior parte degli editori moderni) non è lezione concordemente trasmessa: il codice P presenta, infatti, *ignis*, accolto da KLOTZ-KLINNERT 1973 e LESUEUR 1994. Il referente sarebbe ovviamente l'Ismeno e, considerata la ben attestata connessione tra l'immaginario igneo e l'ira, la perifrasi *Teumesius ignis* per indicare il fiume adirato sarebbe calzante. Il problema è che il nesso sembra davvero audace in riferimento a un corso d'acqua, per quanto antropomorfizzato (cfr. DEWAR 1991, pp. 147-48, e le perplessità di HOUSMAN 1933, pp. 67-68). Non mi sentirei, tuttavia, di escludere *tout court* la possibilità che *ignis* sia la lezione corretta, peraltro supportata dall'autorevole codice P: sarebbe perfettamente in accordo con la caratterizzazione del fiume Ismeno e riprenderebbe l'immaginario del fuoco molto presente durante l'intero libro XXI dell'*Iliade*; infine, Stazio non sarebbe nuovo a giochi antifrastici di questo tipo (cfr., durante la stessa *mache parapotamios*, IX 229: *unda [...] incenditur umbra*).

Sulle orme dell'*Iliade*

spumeus adsultans, fractaque refunditur unda (465)
et cumulo maiore reedit; nec mole liquenti
contentus carpit putres servantia ripas
arbusta annosasque trabes eiectaque fundo
saxa rotat. Stat pugna impar amnisque virique,
indignante deo; nec enim dat terga nec ullis (470)
frangitur ille minis, venientesque obvius undas
intrat et obiecta dispellit flumina parma.
Stat terra fugiente gradus, et poplite tenso
lubrica saxa tenet, genibusque obnixus et haerens
subruta fallaci servat vestigia limo, (475)
sic etiam increpitans: 'Unde haec, Ismene, repente
ira tibi? Quove has traxisti gurgite vires,
imbelli famulate deo solumque cruorem
femineis experte choris, cum Bacchica mugit
buxus et insanae maculant trieterida matres?' (480)

La chiave per comprendere questa scena si trova ai vv. 469-70: la battaglia impari tra l'uomo Ippomedonte e il dio Ismeno rimane in stallo (*stat*), cosa che causa indignazione nel dio. Come Scipione in Sillio Italico (cfr. *infra* fra poche pagine), Ippomedonte è in grado di sostenere l'attacco del fiume al contrario dell'Achille omerico⁹⁸: Achille è respinto indietro dal fiume che batte sul suo scudo (*Il.* XXI 240-41: *δεινὸν δ' ἄμφ' Ἀχιλῆα κυκώμενον ἴστατο κῦμα, / ὤθει δ' ἐν σάκει πίπτων ῥόος*), mentre Ippomedonte continua ad avanzare e con lo scudo respinge i flutti (*Stat. Theb.* IX 463-64 e 471-72)⁹⁹; Achille non riesce a stare

⁹⁸ JUHNKE 1972, p. 38, ma si veda già SCHETTER 1960, pp. 39-40; cfr. GANIBAN 2007, p. 380, e CHAUDHURI 2014, pp. 210-14. Anche nell'*Ilias Latina* Achille, di fronte all'assalto del fiume che impedisce i suoi passi (vv. 913-17; v. 917: *praetardatque gradus*), dapprima riesce a resistere (vv. 917-20: [...]) *Ille omni corpore saevas / contra pugnat aquas adversaque flumina rumpit / et modo disiectos umeris modo pectore vasto / propellit fluctus*, salvo poi essere sul punto di cedere (v. 921): colpisce una certa analogia di dizione con *Stat. Theb.* IX 470-74, in cui comunque Ippomedonte è armato di scudo.

⁹⁹ I due passi si riferiscono alla stessa scena vista dapprima con gli occhi del fiume Ismeno, poi dalla prospettiva di Ippomedonte (KRUMBHOLZ 1955, pp. 244-45, e DEWAR 1991, p. 147).

in piedi (*Il.* XXI 241-42: [...] οὐδὲ πόδεσσιν / εἶχε στηριξασθαι), mentre Ippomedonte, nonostante il fiume gli tolga il terreno da sotto e faccia roteare arbusti e sassi¹⁰⁰, rimane saldo (*Stat. Theb.* IX 466-69 e 473-75). Ippomedonte è più forte di Achille: la sua *virtus* umana riesce per il momento a resistere all'assalto divino.

In quest'ottica va letta la breve allocuzione che l'eroe rivolge all'Ismeno (vv. 476-80): egli mette a contrasto il proprio valore bellico con quanto il fiume sarebbe solito fare, ossia prestare assistenza a Bacco, dio incompatibile con l'universo bellico (chiamato *imbellis*), e ai riti orgiastici delle donne, escluse della guerra. Ippomedonte si chiede, allora, da dove l'Ismeno possa aver tratto le *vires* e l'*ira* con cui lo sta affrontando¹⁰¹. Modello di questo discorso è *Il.* XXI 222-26, ma rispetto ad Achille, il quale dice allo Scamandro che mai smetterà di uccidere i Troiani fino a quando non affronterà Ettore, l'enfasi sulla *virtus* bellica (e sulla sua mancanza) è più forte.

Questo stesso discorso di Ippomedonte, però, segna il punto di svolta tra la prima e la seconda fase dello scontro con il fiume. Per la prima volta Ippomedonte, a seguito e a causa dell'attacco del fiume, sembra considerarlo non solo un elemento naturale (come ha fatto finora e come aveva fatto con l'Asopo nel libro VII) ma un dio (in IX 476-80 l'Ismeno è personificato, considerato un servitore di Bacco e soggetto all'*ira*)¹⁰². E avendolo riconosciuto come dio e ostinandosi a combattere, egli va al di

¹⁰⁰ Per il movimento vorticoso dei sassi del fiume è significativo (appena un cenno in DELARUE 2000, p. 57, nota 57) il confronto con un altro fiume in piena, cioè il Volturno che parla di se stesso dopo la costruzione della *via Domitiana* nel 95 d.C. (*Stat. silv.* IV 3, 79-80: *qui terras rapere et rotare silvas / assueram (pudet!), amnis esse coepi*); per la punteggiatura si veda da ultimo SMOLENAARS 2006, p. 230, nota 11); per il Volturno smettere di strappare terreno e roteare sassi è un elemento di civilizzazione e miglioramento morale (cfr. ancora *infra*, pp. 131-32) e questo farebbe risaltare per contrasto il comportamento dell'Ismeno.

¹⁰¹ Cfr., sempre in contesto di *machē parapotamios* ma riferito ad Achille, *Homer.* 909: *ira dabat vires*.

¹⁰² Così KLINNERT 1970, pp. 115-16 («Mit der Nennung des Namens identifiziert er nicht den Fluß, sondern den Gott; das göttliche Wirken wird als solches – wenn auch unfreiwillig erkannt [...]»).

là del limite dell'empietà: in tal senso, è affine a Penteo (cfr. *Ov. met.* III 531-63, in cui il re di Tebe si rivolge con parole sprezzanti ai sudditi corrotti dai culti dionisiaci) e allo stesso Capaneo staziano¹⁰³. Anche la sua possanza fisica (*arduus Hippomedon*), che aveva evocato figure mostruose come i Centauri, il Polifemo omerico¹⁰⁴ o l'Atlante ovidiano ma che finora non aveva inficiato il suo aspetto morale, ora concorre a fargli travalicare questo confine. Un confine su cui era in bilico proprio Achille, uomo mortale che combatte contro il dio-fiume Scamandro: Achille, però, protetto da divinità potenti, si salva e il libro XXI dell'*Iliade* diventa una vera e propria teomachia; per Ippomedonte, al contrario, che ha ingaggiato una *pugna impar* con il dio-fiume Ismeno, nessuna divinità occorre se non quando è ormai troppo tardi.

In *Stat. Theb.* IX 481-91 è narrato il nuovo assalto dell'Ismeno, di fronte al quale Ippomedonte è costretto a ritirarsi, sebbene *lente* (vv. 486-87: [...] *conversaque lente / terga refert*), assediato dai Tebani con sassi e frecce. Achille, invece, fuggito al primo assalto del fiume, scappa di corsa (*Il.* XXI 246-48: [...] ὁ δ' ἄρ' ἐκ δίνης ἀνορούσας / ἤϊξεν πεδίοιο ποσὶ κραιπνοῖσι πέτεσθαι, / δείσας): anche nella fuga Ippomedonte si mostra più valoroso di Achille¹⁰⁵.

¹⁰³ Cfr. *Stat. Theb.* VII 677-79, nel duello tra Capaneo ed Euneo già evocato (cfr. p. 102, nota 84): mentre, però, in precedenza il comportamento bellico di Ippomedonte si definiva in opposizione a quello di Capaneo, adesso il quadro è cambiato.

¹⁰⁴ Forse anche il Polifemo virgiliano, per cui è utilizzato l'aggettivo *arduus* (*Verg. Aen.* III 619, con ROSATI 2020, p. 285); su *arduus* come epiteto di creature mostruose cf. STOVER 2012a, pp. 143-44.

¹⁰⁵ DEWAR 1991, p. 152, individua un altro ipotesto omerico per la ritirata di Ippomedonte e l'assalto ai suoi danni dei vili Tebani. Si tratta di *Il.* XI 544-65, in cui Zeus manda timor panico ad Aiace, il quale si volge indietro e passo dopo passo, lentamente, si ritira (v. 547: ἐντροπαλιζόμενος, ὀλίγον γόνυ γουνὸς ἀμείβων) mentre viene colpito dai Troiani con le loro aste (vv. 563-65: [...] Αἴαντα μέγαν Τελαμώνιον υἱόν / Τρώες ὑπέρθυμοι πολυηγερέες τ' ἐπίκουροι / νύσسونτες ξυστοῖσι μέσον σάκος αἰὲν ἔποντο). Questo brano è stato utilizzato anche da Virgilio per la lenta ritirata di Turno (*Verg. Aen.* IX 797-98: [...] *dubius vestigia Turnus / improperata refert et mens exaestuat ira*, con HARDIE 1994, pp. 242-43): si tenga a mente che il Turno del libro IX dell'*Eneide* è stato un modello importante per Ippomedonte già durante il catalogo degli eroi argivi (cfr. *supra*, pp. 97-98). Stazio, dunque, ancora una volta,

L'ultimo tentativo di Ippomedonte per difendersi dagli attacchi del fiume consiste nell'afferrare un frassino cresciuto sulla riva dell'Ismeno. Il frassino cede e non solo precipita Ippomedonte in mezzo ai flutti ma lo inchioda nella sua posizione rendendolo vulnerabile (Stat. *Theb.* IX 492-501). Questa vicenda è modellata da Stazio su *Il.* XXI 242-46, in cui Achille si aggrappa a un olmo che non regge il suo peso e, crollando, distrugge l'argine dello Scamandro. Sono state evidenziate dalla critica sia le relazioni tra i due brani sia i modi in cui Stazio supera in *pathos* l'ipotesto iliadico: la movenza ecfrastica iniziale (Stat. *Theb.* IX 492-94), la domanda retorica (v. 495), l'aggettivazione (v. 495: *unca*; v. 500: *trepido*)¹⁰⁶. Stazio, peraltro, aveva utilizzato questo passo omerico in precedenza, narrando l'uccisione di Argipo da parte di Meneceo (vv. 266-69; cfr. *supra*, p. 89), anticipazione di questa scena con cui la *mache parapotamios* si conclude.

Ippomedonte, infatti, non riesce più a contrastare l'impeto dell'Ismeno, che gli circonda le spalle e il collo (IX 502-5)¹⁰⁷, e rivolge una preghiera a Marte (vv. 506-10)¹⁰⁸:

*Exclamat: 'Fluvione (pudet!), Mars inclute, merges
hanc animam, segnesque lacus et stagna subibo
ceu pecoris custos, subiti torrentis iniquis
interceptus aquis? Adeone occumbere ferro
non merui?'*

per mostrare la *virtus* di Ippomedonte, si rifà agli eroi iliadici "filtrati" attraverso il personaggio di Turno.

¹⁰⁶ Cfr. HELM 1892, p. 23; KRUMBHOLZ 1955, pp. 242-44; JUHNKE 1972, pp. 39-40; DEWAR 1991, pp. 152-54.

¹⁰⁷ Per l'influenza di *Il.* XXI 268-69 ([...] μιν [scil. Ἀχιλλῆα] μέγα κῦμα διπετέος ποταμοῖο / πλάζ' ὤμους καθύπερθεν) su Stat. *Theb.* IX 504-5 (*Iamque umeros, iam colla ducis sinuosa vorago / circumit*) si veda già JUHNKE 1972, p. 40, nota 94.

¹⁰⁸ Sulla preghiera di Ippomedonte si vedano HELM 1892, p. 24; JUHNKE 1972, p. 40; DEWAR 1991, pp. 155-56; DOMINIK 1994a, pp. 104-5 e 252-53. FRISBY 2013, pp. 126-35, sottolinea come essa giunga troppo tardi rispetto ai modelli dell'*Iliade* e dell'*Eneide*: il ritardo da parte di Ippomedonte nel supplicare gli dei può essere un ulteriore esempio della sua scarsa attenzione nei confronti del mondo sovranaturale più che un atto di «hybristic arrogance».

Anche Achille nell'*Iliade*, invocando Zeus, si lamenta del suo destino misero: anziché la morte per mano di un dio o del valoroso Ettore, lo attende l'ignominioso annegamento come un misero pastore di maiali (*Il.* XXI 272-83). Stazio, nei versi sopra riportati, riprende l'immaginario del pastore che annega tra i flutti, ma in un discorso più breve, patetico e teso a sottolineare l'ingiustizia della morte che sta per toccare a Ippomedonte (cfr. *pu-det* e *iniquis aquis*). L'eroe della *virtus* bellica, sempre pronto a praticarla e insegnarla, sta per andare incontro a quella che per il pensiero antico era considerata la morte peggiore¹⁰⁹. In tal senso, è perfettamente spiegabile che Ippomedonte rivolga la propria preghiera al dio della guerra e non a Zeus – sempre che Marte, come Bellona in precedenza (vv. 296-97), non sia una proiezione della *virtus* dell'eroe –; in ogni caso, si tratta di un appello per la “restituzione” del suo eroismo¹¹⁰. Nella cornice delle affinità tra la *mache parapotamios* e la tempesta del I libro dell'*Eneide*, questo discorso di Ippomedonte corrisponde al lamento di Enea in Verg. *Aen.* I 92-101 e si possono trovare alcune somiglianze lessicali¹¹¹.

Risponde alla preghiera di Ippomedonte non Marte, bensì Giunone, che ottiene da Giove la cessazione della tempesta (*Stat. Theb.* IX 510-21)¹¹²: questo è l'unico elemento rimasto in Stazio dell'intervento divino con cui termina la *mache parapotamios* omerica.

109 Rimando ancora a IMMISCH 1931 per il pensiero degli antichi sull'annegamento: cfr. anche RIPOLL 1998, pp. 224-25, e MALLIN 2013, pp. 33-34. SMOLAK 1975 legge nelle prime parole di Ippomedonte (*Stat. Theb.* IX 506: *Fluvione (pu-det!) [...] merges*) una resa dell'iliadico λευγαλέω θανάτω (*Il.* XXI 281): negli scoli si accenna infatti a una diffusa interpretazione dell'aggettivo λευγαλέος come *bagnato* e, dunque, per *annegamento*. A questa interpretazione, che Aristarco condannerebbe (*Sch. A Il.* XXI 281: ὅτι ἐκ τούτου οἱ νεώτεροι ἐξεδέξαντο λευγαλέον τὸν δῖον ἄνθρωπον; *Sch. T Il.* XXI 281: χαλεπῶ, οὐ δῖον ἄνθρωπον [...]), potrebbe essersi rifatto Stazio.

110 Così KLINNERT 1970, pp. 128-29.

111 Verg. *Aen.* I 97-98: [...] *Mene Iliacis occumbere campis / non potuisse tuaque animam hanc effundere dextra*; *Stat. Theb.* IX 506-10: [...] *Fluvione (pu-det!), Mars inclute, merges / hanc animam [...]* *Adeone occumbere ferro / non merui?*

112 Forse questo passo staziano è influenzato dal finale dell'*aristia* di Enea nel libro X dell'*Eneide* che, come abbiamo osservato, si conclude con un dialogo divino tra Giunone e Giove (Verg. *Aen.* X 606-32): cfr. CRIADO 2000, pp. 91-92.

Rimerge, allora, Ippomedonte, paragonato a uno scoglio che torna sul pelo dell'acqua quando cessa la tempesta (vv. 522-25: *Illius exanguis umeri et perfossa patescunt / pectora: ceu ventis alte cum elata resedit / tempestas, surgunt scopuli quaesitaque nautis / terra, et ab infestis descendunt aequora saxis*). Da un lato, questa similitudine conferisce ulteriore supporto all'idea che la battaglia del fiume contro Ippomedonte sia stata costruita come la tempesta del I libro dell'*Eneide*; dall'altro, essa richiama la similitudine con cui l'*aristia* di Ippomedonte era stata introdotta (vv. 89-94)¹¹³. Uscito dalle acque, l'eroe, esposto alle frecce dei Tebani e stremato dalla lotta contro il fiume, cade per terra morto ed è paragonato a un'enorme quercia che crolla e impaurisce il monte e il bosco, timorosi della distruzione che l'albero porterà (IX 532-36)¹¹⁴. Questa similitudine riprende due elementi chiave della caratterizzazione di Ippomedonte, cioè l'imponenza fisica e la paura che suscita in chi gli è prossimo, messi in luce fin dalla sua presentazione nel catalogo argivo (IV 116-44, soprattutto 128-29 e 136-44): la parabola di Ippomedonte si chiude in *Ringkomposition*. La paura che Ippomedonte suscita riceve conferma, subito dopo la similitudine, da IX 537-39: i Tebani non osano avvicinarsi all'eroe se non con le armi in pugno, nonostante sia solo un cadavere¹¹⁵.

¹¹³ Cfr. *supra*, pp. 51-53. Sul confronto tra le due similitudini si veda da ultimo MALLIN 2013, pp. 45-46.

¹¹⁴ Numerosi sono i modelli per l'accostamento tra il guerriero caduto e l'albero che crolla per la furia dei venti o sotto i colpi dei taglialegna: per un'analisi della similitudine e dei suoi modelli utile è VON MOISY 1971, pp. 58-62; Stazio sembra essersi rifatto soprattutto a Verg. *Aen.* V 446-49 e II 626-31, ma significativi sono i precedenti iliadici (IV 482-87; V 560; XIII 178-80; XIII 389-91 = XVI 482-84; XIV 414-17). LOVATT 2015b, pp. 84-85 sottolinea la progressiva fusione tra Ippomedonte moribondo e il paesaggio fluviale che lui stesso ha contribuito a distruggere: l'abbondanza di similitudini naturalistiche contribuirebbe a questo effetto. Sulla scarsa dignità eroica della morte di Ippomedonte, trafitto da "anonime" frecce, cfr. SIMMS 2020, pp. 106-7.

¹¹⁵ Fin da Omero è presentata la reazione di fronte al cadavere di un grande eroe o di una creatura mostruosa e possente: in *Il.* XXII 367-75 gli Achei meschinamente irridono e colpiscono Ettore morto, evidenziando per contrasto la statura eroica dell'eroe troiano; in Virgilio gli astanti si limitano a gioire guardando il cadavere

Sulle orme dell'*Iliade*

La sequenza narrativa terminerà pochi versi più avanti: Ipseo si avvicina e, vantandosi, spoglia il corpo di Ippomedonte della spada e dell'elmo (IX 540-46)¹¹⁶ incorrendo nelle ire di Capaneo; questi, dopo aver invocato la propria destra come divinità, abbatte Ipseo e lo spoglia delle armi, offerte allo stesso Ippomedonte (vv. 546-65). Con il pianto degli Argivi e dei Tebani su Ippomedonte e Ipseo (vv. 566-69) la *mache parapotamios* si chiude definitivamente¹¹⁷ e si passa alle vicende di Partenoceo.

Cassa ducis virtus: così scrive il narratore a proposito del tentativo fallito di Ippomedonte di colpire il serpente che a Nemea ha ucciso Ofelte (Stat. *Theb.* v 562). Questo commento sembra appropriato per riassumere quanto emerge del rapporto tra Stazio e Omero nel racconto della *mache parapotamios*: Ippomedonte, eroe della *virtus* – una *virtus* impulsiva, poco attenta a problematiche morali o religiose e modellata sull'eroismo iliadico, eventualmente filtrato attraverso personaggi virgiliani quali gli “omerici” Mezenzio e Turno –, fa mostra di un valore bellico superiore rispetto ad Achille. E per giunta combatte contro un fiume che, a differenza dello Scamandro, sembra moralmente compromesso o, quanto meno, mosso da motivazioni prettamente egoistiche. Eppure, per la *virtus* di Ippomedonte non c'è possibilità di successo o di salvezza quando l'elemento divino si manifesta, come accadeva nel

di Caco (Verg. *Aen.* VIII 262-67, imitato da Val. Fl. IV 322-24); in Stazio prevale la paura (cfr. anche *Theb.* I 619-29). Tornano in questo punto, come nel *Leichenkampf* (cfr. *supra*, p. 51, nota 48), alcune consonanze con l'episodio della caccia al cinghiale calidonio narrata nelle *Metamorfosi*: il cadavere della belva viene colpito dai partecipanti alla caccia, ma tanta è la loro paura che essi non osano toccarlo direttamente (Ov. *met.* VIII 420-24). Tuttavia, mentre Ovidio mette alla berlina il presunto eroismo dei partecipanti all'episodio (KENNEY 2004, p. 347, e LABATE 2010, pp. 36-38), Stazio mantiene alta la dignità eroica di Ippomedonte.

116 Ipseo è figlio del dio-fiume Asopo: alla luce della *mache parapotamios* non pare casuale che a spogliare Ippomedonte delle armi sia un eroe “fluviale” (cfr. VESSEY 1973, pp. 207-8, e RIPOLL 1998, p. 39, nota 67).

117 Un brevissimo richiamo si ha nel libro XII (vv. 409-10: *Haud procul Ismeni monstrabant murmura ripas, / qua turbatur adhuc et sanguine decolor ibat*).

Leichenkampf, in cui egli si accorgeva troppo tardi dell'intervento della Furia. In questo senso, è significativo che Stazio alteri il finale dell'episodio omerico: nell'*Iliade* Achille è salvato dagli dei; nella *Tebaide* Ippomedonte, dopo una strenua battaglia, viene sconfitto dal dio Ismeno, non viene ascoltato da Marte, dio della guerra, e gli dei si limitano a farlo morire sulla terraferma, senza che raggiungere le rive sia veramente utile (Stat. *Theb.* IX 526: *Quid ripas tenuisse iuvat?*).

3. Il valoroso Scipione e il *Sidonius Trebia*: la *mache parapotamios* in Silio Italico

Silio Italico riprende la *mache parapotamios* iliadica durante la narrazione della battaglia sul fiume Trebbia, combattuta nel dicembre del 218 a.C. tra l'esercito di Annibale e quello dei consoli Publio Cornelio Scipione e Tiberio Sempronio Longo¹¹⁸.

Prima di analizzare il racconto siliano, è utile riassumere gli eventi principali della battaglia¹¹⁹. Mentre Scipione, ferito alla battaglia del Ticino, riteneva che lo scontro con Annibale andasse procrastinato, Sempronio sperava che si giungesse al combattimento quanto prima. Annibale, considerando vantaggioso cogliere l'occasione per la battaglia, un giorno all'alba ordina alla cavalleria numida di fare un'incursione presso l'accampamento romano. I soldati, provocati, insieme al console Sempronio inseguono i nemici e guadagnano il fiume, ma sono in condizioni sfavorevoli quando si scontrano con il folto dell'esercito punico: non avevano mangiato e le loro membra erano intorpidite a causa dell'acqua fredda del fiume. Inoltre, un gruppo di Cartaginesi emerge dai nascondigli e accerchia le legioni romane, che non riescono

¹¹⁸ Cfr. già RUPERTI 1795, pp. 313-14, e WEZEL 1873, p. 12.

¹¹⁹ La narrazione della battaglia e dei suoi preparativi si legge in Liv. XXI 52-56 e Pol. III 68, 14 - 74, 11. Ovviamente dovevano essere a disposizione di Silio anche altre fonti (quali Celio Antipatro e Valerio Anziate) per noi perdute. Sul rapporto tra Silio Italico e la storiografia sulla Seconda Guerra Punica, istruttiva è la messa a punto ad opera di POMEROY 2010.

più neanche a tornare all'accampamento. Segue la disfatta romana: i superstiti fuggono a Piacenza e poi a Cremona.

Sappiamo dalle fonti che i fattori climatici ebbero un peso non indifferente: si era vicini al solstizio d'inverno e il giorno della battaglia il clima era particolarmente ostile; la notte precedente le piogge erano state tanto abbondanti che il livello del fiume si era alzato e arrivava al petto dei Romani; il gelo era tale che molti uomini, cavalli ed elefanti morirono¹²⁰. Inoltre, il Trebbia rivestì un ruolo importante: i Romani che, vistisi accerchiati, cercarono di tornare all'accampamento e si diressero verso il fiume finirono perlopiù inghiottiti dai suoi vortici o uccisi dai nemici mentre indugiavano¹²¹; i Cartaginesi, anch'essi stanchi e oppressi dal gelo, preferirono non inseguire il nemico oltre il Trebbia¹²²; infine, presso il Trebbia c'era un torrente dove Annibale e Magone avevano piazzato prima della battaglia contingenti di fanti e cavaliere che al momento decisivo accerchiarono i Romani impedendo loro la fuga¹²³.

Silio probabilmente prende spunto da questi elementi storici per narrare la battaglia fluviale del Trebbia come una *mache parapotamios*¹²⁴. Già all'inizio del poema, nel discorso registico in cui Giunone annuncia le principali sconfitte romane (Ticino, Trebbia, Trasimeno, Canne), la battaglia combattuta presso il Trebbia assume contorni omerici, soprattutto se si accetta la congettura *Simoisque* (Sil. I 46-48: [...] *Simoisque mihi per Celtica rura / sanguine Pergameo Trebia et stipanti-*

¹²⁰ Liv. XXI 54, 7-9 e 56, 6; Pol. III 72, 3-4 e anche 74, 5 e 11; App. VII 24 (nella sua monografia su Annibale).

¹²¹ Liv. XXI 56, 4. Cfr. anche Pol. III 74, 5 e App. VII 28.

¹²² Liv. XXI 56, 7-9.

¹²³ Liv. XXI 54, 1-3; Pol. III 71, 1-9. Il motivo dell'agguato, che Silio non impiega a proposito della battaglia del Trebbia, verrà sfruttato nella narrazione dello scontro presso il lago Trasimeno (Sil. V 24 sgg.).

¹²⁴ Cfr. VENINI 1972, p. 136. Sugli elementi della narrazione siliana della battaglia del Trebbia e i racconti degli storici cfr. RUPERTI 1795, p. 308, SCHLICHTHEISEN 1881, pp. 101-10, e NICOL 1936, pp. 30-31. Un quadro più generale è fornito da TAISNE 1994b. VON ALBRECHT 1964, pp. 148-49 dà un'ottima sintesi sulla *mache parapotamios*, evidenziando il rapporto tra Silio, Omero, Virgilio e le fonti storiche.

*bus armis / corporibusque virum retro fluat*¹²⁵. Va detto che nelle parole di Giunone tutte e quattro le battaglie sono rappresentate con l'elemento fluviale (o lacustre) in primo piano e, in effetti, Silio utilizza spesso l'immaginario della *mache parapotamios* anche al di là della battaglia del Trebbia¹²⁶. Quest'ultima, tuttavia, costituisce un *unicum* per l'importanza cruciale che l'*imitatio* omerica assume.

Già i versi dell'esordio della battaglia (IV 480-528), di per sé piuttosto fedele al racconto liviano, portano infatti il lettore in un'atmosfera omerica. La similitudine dei vv. 520-24 (*ut torrens celsi praeceps e vertice Pindi / cum sonitu ruit in campos magnoque fragore / avulsum montis volvit latus, obvia passim / armenta immanesque ferae silvaeque trahuntur, / spumea saxosis clamat convallibus unda*), in cui il console Sempronio è paragonato a un torrente che stacca un fianco del monte Pindo e scendendo a valle distrugge tutto, trova il suo modello nel passo iliadico in cui Diomede infuria per la piana di Troia come un torrente (*Il. v 87-92*)¹²⁷. Inoltre, il motivo dell'insufficienza delle cento bocche, impiegato subito dopo dal poeta (vv. 525-28: *Non, mihi Maeoniae redeat si gloria linguae / centenasque pater det Phoebus fundere voces, / tot caedes proferre queam, quot*

125 Sulla congettura cfr. DELZ 1969, pp. 97-99, che trova insostenibile il tradito *similisque*. Ha avuto fortuna anche la congettura di Postgate *famulusque* (cfr., e.g., SANTINI 1991, pp. 69-70), che avrebbe il merito di identificare fin da adesso il Trebbia come un servo di Giunone. Alcuni editori e commentatori difendono, comunque, la lezione *similis*: il Trebbia sarebbe simile al Ticino, nominato subito prima e anch'esso pieno di cadaveri dei soldati romani (*Sil. I 45-46*, con LAUDIZI 1989, pp. 82-83, nota 41, e FEENEY 1982, p. 44). Pare invece poco sostenibile pensare che *mihi* dipenda da *similis* e si riferisca a Giunone.

126 Cfr. SANTINI 1991, pp. 65-80 (ripreso da MORZADÉC 2009, pp. 179-83), che inizia con un'analisi del discorso di Giunone. Alla lista di passi lì elencati si può aggiungere x 205-14, a proposito dell'Ofanto (*Aufidus*) che scorre presso Canne: riguardo all'Ofanto, Livio riporta una profezia che accenna ai campi inondati di sangue e alle acque piene di cadaveri portati verso il mare (*Liv. XXV 12, 2*).

127 Cfr. anche *Il. XI 492-97* e *XVI 384-93* e, per la diffusione dell'immagine in poesia latina, Verg. *Aen. II 304-8* e *496-99*; *XII 521-25*; Hor. *carm. IV 2, 5-8*; Ov. *met. III 79-80*; *fast. II 219-24*; Val. Fl. *VI 631-35*; Stat. *Theb. III 669-77*. In Stat. *Theb. VII 444* compare, sempre in contesto di similitudine, l'espressione *nubiferum montis latus* che può essere in consonanza con il passo siliano in esame.

dextera magni / consulis aut contra Tyriae furor edidit irae) ha il suo archetipo in Omero, prima del catalogo delle navi¹²⁸. Sembra che Silio, in questo modo, stia evocando il modello iliadico in previsione del successivo *engagement* con Omero nella battaglia presso il fiume. In Silio, poi, la moltiplicazione delle bocche da dieci a cento (non priva di paralleli; cfr. Verg. *Aen.* VI 625-27 e Stat. *Theb.* XII 797-99; addirittura mille sono in Val. Fl. VI 36-37) implica che la materia epica che Silio sta per affrontare sia più ardua di quella affrontata da Omero¹²⁹ e, quindi, prelude al fatto che l'eroe della *mache parapotamios* siliana (Scipione) si dimostrerà più potente del corrispettivo omerico (Achille).

Nonostante questo, la battaglia narrata da Silio (IV 529-72) rimane sulla terraferma e non si rapporta direttamente con quella iliadica. Più significativo è il confronto con Virgilio (le imprese contrapposte di Enea e Turno in *Aen.* XII 505-92)¹³⁰ e con Lucano (battaglia navale di Marsiglia in *Lucan.* III 509-762)¹³¹. Soltanto alla fine, quando Annibale incalza i Romani verso il fiume, si può trovare un parallelo con l'inizio della *mache parapotamios* omerica, in cui i combattenti troiani sono spinti verso lo Scamandro¹³².

Ai vv. IV 573-74 dei *Punica* entra in scena il fiume Trebbia personificato, il quale suscita straordinarie battaglie (*nova*¹³³ *proelia*) e innalza

¹²⁸ *Il.* II 484-92; cfr., da ultimo, BIGGS 2019, pp. 370-71.

¹²⁹ HINDS 1998, p. 46, nota 53, invece, sostiene che in Silio la moltiplicazione delle bocche sia dovuta alla minore capacità di una bocca in Silio rispetto a Omero.

¹³⁰ VINCHESI 2001, p. 291, nota 98.

¹³¹ Soprattutto SPALTENSTEIN 1986, p. 313. Cfr. *Sil.* IV 567-69 sulla morte di Allio (*It stridens per utrumque latus Maurusia taxus; / obvia tum medio sonuerunt spicula corde, / incertumque fuit, letum cui cederet hastae*) e *Lucan.* III 587-89 sulla fine di Cato (*Terga simul pariter missis et pectora telis / transigitur; medio concurrat pectore ferrum, / et stetit incertus flueret quo vulnere sanguis*).

¹³² JUHNKE 1972, p. 14. Cfr. *Sil.* IV 570-72 (*Et iam dispersis Romana per agmina signis / palantes agit ad ripas, miserabile, Poenus / impellens trepidos fluvioque immergere certat*) e *Il.* XXI 7-10 ([...] ἡμίσεες δὲ / ἐς ποταμὸν εἰλέοντο βαθύρροον ἀργυροδίνην. / ἐν δ' ἔπεσον μεγάλῳ πατάγῳ, βράχε δ' αἰπὰ ῥέεθρα, / ὄχθαι δ' ἀμφὶ περὶ μεγάλ' ἴαχον).

¹³³ Sulla possibile valenza metaletteraria di *nova* in questo contesto cfr. da ultimo HASELMANN 2018, p. 177.

i flutti su istigazione di Giunone (*precibus Iunonis*)¹³⁴. È reso evidente fin dalla sua prima apparizione che il fiume è contemporaneamente dio ed elemento naturale avverso ai Romani e, senza essere stato in alcun modo provocato, intraprende battaglie contro di loro solo perché pregato da Giunone. Questa è una differenza fondamentale rispetto a Omero, in cui lo Scamandro agisce di sua iniziativa, desideroso di difendere i Troiani e infastidito dal comportamento di Achille. Il Trebbia muove guerra ai Romani; quando arriverà il console Scipione, l'eroe della battaglia, ciò risulterà fondamentale per la valutazione dell'intero episodio. L'intervento del fiume consiste nel provocare gorgi infidi in cui affogano i soldati romani in fuga, nell'intrappolare i loro piedi nella melma e nello sgretolare le proprie rive in modo che non offrano punti di appoggio (vv. 575-80: *Haurit subsidens fugientum corpora tellus / infidaque soli frustrata voragine sorbet. / Nec niti lentoque datur convellere limo / mersa pedum penitus vestigia; labe tenaci / haerent devincti gressus, resolutaque ripa / implicat aut caeca prosternit fraude paludis*). Silio sta forse tenendo presente il passo iliadico in cui i Troiani entrano nel fiume provocando grande baccano e, nuotando alla rinfusa, sono avvolti dalle onde (*Il.* XXI 9-11), ma è evidente la maggiore enfasi posta da Silio sull'operato del fiume, giudicato dal poeta in termini morali inequivocabilmente negativi: *infida* e *caeca fraude*, nel passo sopra riportato, non lasciano adito a dubbi. Il narratore, così, conferma il carattere proditorio del Trebbia¹³⁵.

134 Già nell'*Ilias Latina* lo Scamandro della *mache parapotamios* non interviene da sé, bensì su istigazione divina, nella fattispecie di Venere e Apollo (Homer. 911-12, con SCAFFAI 1997a, p. 400, e BIGGS 2019, p. 366). Non si può escludere, in effetti, che Silio (cfr. anche *infra*, nota 147) conosca il testo dell'*Ilias Latina*: non per questo, però, bisogna supporre che l'*Ilias* sia d'età flavia o, tanto meno, che Silio stesso ne debba essere l'autore.

135 HASELMANN 2018, pp. 179-81, partendo dal presupposto (impreciso; cfr. *infra*, pp. 125-27) che il Trebbia sia in Italia e dovrebbe sostenere i Romani, ritiene che Giunone lo abbia forzato a parteggiare per i Cartaginesi minacciandolo "intertualmente" con il fuoco (si ricordi che Era aveva provocato l'incendio dello Scamandro nell'*Iliade*): in tal senso, il fiume sarebbe esente da colpe. Questa costruzione è infondata nel testo siliano, piuttosto esplicito sia ora sia nei prossimi versi a proposito della condanna morale del Trebbia. Non c'è traccia né di una presunta

Nella narrazione siliana segue un elenco di morti patetiche o spettacolari (IV 581-97), debitore ancora dell'episodio lucaneo della battaglia di Marsiglia¹³⁶. Nel fiume irrompono anche gli elefanti (vv. 598-621) che sospingono le acque del Trebbia, timoroso di questi mostri cui non è avvezzo, e occupano il letto del fiume. Fibreno riesce a colpire all'occhio uno degli animali, che viene poi a fatica abbattuto dalla pioggia di frecce. Livio racconta che gli elefanti furono davvero impiegati dai Cartaginesi nella battaglia del Trebbia¹³⁷ e Polibio afferma addirittura che la maggior parte dell'esercito romano fu massacrata presso il fiume dai cavalieri e dagli elefanti¹³⁸. Oltre che dai racconti degli storici, tuttavia, Silio può essere stato indotto a inserire questa sequenza narrativa sugli elefanti per gettare ulteriore discredito sul Trebbia¹³⁹. Gli elefanti, infatti, provocano scempio nel fiume, tanto da essere parago-

ribellione del Trebbia contro Giunone, come accade con la fonte Ciane nelle *Metamorfosi* ovidiane che tenta di opporsi a Plutone, né di un disagio da parte del dio minore, come accade nel libro VIII dei *Punica* quando Anna Perenna, in parte contro la sua volontà, obbedisce agli ordini di Giunone (FUCECCHI 2013, pp. 23-27, e MARKS 2013a). Inoltre, quand'anche si ammetta che il Trebbia sia mero esecutore del volere di Giunone, questo non lo renderebbe innocente: lo stesso Annibale è strumento dei piani di Giunone, ma non è assolto dal narratore.

136 Cfr., e.g., Sil. IV 589-90 (*Hic hostem orbatus telo complectitur ulnis / luctantemque vado permixta morte coeret*) e Lucan. III 694-96 ([...] *Saevus complectitur hostem / hostis, et implicitis gaudent subsidere membris / mergentesque mori*). Significativo è anche Sil. IV 591 (*Mille simul leti facies*) che acquista rilievo soprattutto a partire dal confronto con Lucan. III 689-90 (*Mille modos inter leti mors una timori est / qua coepere mori*). Nella sequenza successiva si vedano anche Sil. IV 605-6 (*Namque inhonoratam Fibrenus perdere mortem / et famae nudam impatiens [...]*) e Lucan. III 706-7 (*Non perdere mortem / maxima cura fuit*).

137 Liv. XXI 55, 2 e 7; Liv. XXI 56, 7. Cfr. Pol. III 74, 2. Appiano, nei capitoli sulla battaglia del Trebbia, parlerà a lungo dell'importanza degli elefanti per lo svolgimento di quello scontro (VII 25-28 *passim*).

138 Pol. III 74, 7: τῶν δὲ λοιπῶν οἱ μὲν πλείστοι περὶ τὸν ποταμὸν ἐφθάρησαν ὑπὸ τε τῶν θηρίων καὶ τῶν ἱππέων.

139 Può, forse, aver giocato un ruolo anche il desiderio di rifarsi a un'immagine della *mache parapotamios* omerica: nell'*Iliade* l'ingresso di Achille è accompagnato da una similitudine in cui l'eroe è paragonato a un delfino che terrorizza le creature del mare (*Il.* XXI 22-24); in Silio la similitudine potrebbe essere diventata narrazione

nati a una rocca staccatasi da un monte (Sil. IV 600-2: *Namque [scil. vis elephantorum] vadis rapitur praeceps ceu proruta cautes / avulsi montis Trebbiamque insueta timentem / prae se pectore agit spumantique incubat alveo*); il Trebbia stesso ha paura e, alla morte di uno di loro, vede il proprio fondale ostruito dalla massa dell'animale (vv. 620-21: [...] *[scil. elephants] consumptis longo certamine telis / concidit et clausit magna vada pressa ruina*). A devastare il fiume non è primariamente l'esercito romano e non sarà neanche Scipione, bensì gli elefanti che combattono a fianco dei Cartaginesi¹⁴⁰: dunque, le accuse che il fiume rivolgerà a Scipione, cioè di non riuscire a scorrere per colpa dei cadaveri ammuccchiati dall'eroe, non sono fondate, dato che già prima dell'ingresso del console il Trebbia ha *vada clausa*.

A questo punto, dopo molti versi dall'inizio della battaglia, giunge Scipione¹⁴¹ il quale, pur ferito¹⁴², entra nel fiume e semina strage (Sil. IV 622-26):

nella misura in cui effettivamente sono introdotte sulla scena creature mostruose, le quali però, anziché seminare il panico, suscitano la *virtus* dei Romani.

¹⁴⁰ Si vedano NIEMANN 1975, p. 94, e HASELMANN 2018, pp. 192-200; per il parallelo con gli elefanti punici che terrorizzano e indignano il Rodano cfr. SANTINI 1991, pp. 81-82.

¹⁴¹ Né in Livio né in Polibio Scipione, ferito presso il Ticino, partecipa allo scontro; anzi, cerca invano di convincere il collega Sempronio a non attaccare battaglia. Cornelio Nepote (*Hann.* 4, 2), invece, parla della partecipazione di entrambi i consoli alla battaglia, come affermerà anche Appiano, secondo il quale Scipione è ferito al Trebbia e non al Ticino (VII 29). Sulla questione si vedano SPALTENSTEIN 1986, p. 318, NICOL 1936, pp. 30-31, e SCHLICHTEISEN 1881, pp. 27-31, secondo cui in Silio la partecipazione di Scipione alla battaglia è determinata da esigenze poetiche più che di verosimiglianza storica. Cfr., però, NESSELRATH 1986, pp. 211-12, per alcuni passi liviani da cui sembra emergere che Scipione abbia partecipato allo scontro.

¹⁴² In ottica metanarrativa, la *mora* provocata dalla ferita e che rallenta l'avanzare di Scipione (Sil. IV 622-23) potrebbe essere messa in relazione alla *Retardierung* dell'ingresso di Scipione nella battaglia del Trebbia. Nella tradizione storica della Seconda Guerra Punica, un altro generale che, pur ferito, si scontra con un fiume *ingens* (ma, questa volta, nel tentativo riuscito di salvarsi dagli inseguitori) è Massinissa in Liv. XXIX 32.

Sulle orme dell'*Iliade*

*Ecce per adversum, quamquam tardata morantur
vulnere membra virum, subit implacabilis amnem
Scipio et innumeris infestat caedibus hostem.
Corporibus clipeisque simul galeisque cadentum
contegitur Trebia, et vix cernere linquitur undas.* (625)

È evidente l'eco del passo iliadico in cui Achille, deposta la lancia, si slancia nel fiume e uccide con la spada chiunque abbia davanti (*Il.* XXI 17-21)¹⁴³. In entrambe le pericopi, all'ingresso dei due eroi nel fiume segue la menzione della carneficina da loro compiuta e degli effetti sul fiume stesso: nei *Punica* si evidenzia la "copertura" del Trebbia, le cui acque non sono quasi più visibili; nell'*Iliade* ci si focalizza sull'aspetto cromatico (il rosso delle acque). Al posto dell'epiteto omerico δαίμονι ἴσος (*Il.* XXI 18) si trova in Silio l'aggettivo *implacabilis* (*Sil.* IV 623), il quale a sua volta si può considerare una resa di espressioni quali δαϊζέμεναι μενεαίνων (*Il.* XXI 33) ο ἐδάϊζε κατὰ ῥόον οὐδ' ἐλέαιρεν (v. 147) riferite ad Achille nel corso della *mache parapotamios*. Come afferma Chaudhuri, il fatto che Scipione, da ferito, compia imprese simili ad Achille lo rende di per sé superiore all'eroe del mito¹⁴⁴.

Questa impressione è accresciuta dalla serie di uccisioni che Scipione compie: una tale *androktasia*, presente solo *in nuce* nel racconto omerico della *mache parapotamios*¹⁴⁵, è sviluppata narrativamente sia in Silio sia (ancor di più) in Stazio, come si è già constatato¹⁴⁶.

143 Si limitano a notare questa consonanza testuale JUHNKE 1972, p. 15, e SPALTENSTEIN 1986, p. 318. Importante anche il modello di Enea durante lo scontro con Turno (*Verg. Aen.* XII 746-48: *Nec minus Aeneas, quamquam tardata sagitta / interdum genua impediunt cursumque recusant, / insequitur trepidique pedem pede fervidus urget*).

144 CHAUDHURI 2014, p. 207. Durante il duello con Asteropeo, in verità, Achille viene ferito (*Il.* XXI 166-68), ma solo di striscio e senza che l'evento abbia rilevanza narrativa.

145 L'*androktasia* di Achille riceveva ampio sviluppo narrativo in Omero nel finale del libro XX (*Il.* XX 455-503), prima della *mache parapotamios*.

146 *Sil.* IV 627-37. Nel percorso del cadavere di Telgona dal Trebbia all'Eridano e dall'Eridano al mare (vv. 633-34: *Nec leto quaesita quies: turgentia membra / Eridano Trebia, Eridanus dedit aequoris undis*) si può vedere un riflesso delle parole sprezzanti di Achille a Licaone (*Il.* XXI 124-25: [...] ἀλλὰ Σκάμανδρος / οἶσει δινῆεις εἶσω ἀλδός

Capitolo II. In lotta con i fiumi, tra eroismo ed empietà

Inizia poi la lotta di Scipione contro il fiume: è di seguito riportato interamente il brano, fino all'intervento divino escluso (Sil. IV 638-66):

*Intumuit Trebia et stagnis se sustulit imis
iamque ferox totum propellit gurgite fontem
atque omnes torquet vires. Furit unda sonoris* (640)

*verticibus, sequiturque novus cum murmure torrens.
Sensit et accensa ductor violentius ira
'Magnas, o Trebia, et meritas mihi, perfide, poenas
exsolves' inquit. 'Lacerum per Gallica rivis* (645)

*dispergam rura atque amnis tibi nomina demam,
quoque aperis te fonte, premam, nec tangere ripas
illabique Pado dabitur. Quaenam ista repente
Sidonium, infelix, rabies te reddidit amnem?'*
*Talia iactantem consurgens agger aquarum
impulit atque umeros curvato gurgite pressit.* (650)

*Arduus adversa mole incurrentibus undis
stat ductor clipeoque ruentem sustulit amnem.
Necnon a tergo fluctus stridente procella
spumeus irrorat summas adspergine cristas.* (655)

*Ire vadis stabilemque vetat defigere gressum
subducta tellure deus, percussaque longe
raucum saxa sonant, undaeque ad bella parentis
excitae pugnant, et ripas perdidit amnis.*
Tum madidos crines et glauca fronde revinctum (660)

*attollit cum voce caput: 'Poenasne superbas
insuper et nomen Trebiae delere minaris,
o regnis inimice meis'¹⁴⁷? Quot corpora porto
dextra fusa tua! Clipeis galeisque virorum,
quos mactas, artatus iter cursumque reliqui.*
Caede, vides, stagna alta rubent retroque feruntur. (665)

Adde modum dextrae aut campis incumbe propinquis'.

εὐρέα κόλπον). Si veda anche Verg. *Aen.* x 557-60 (discorso di Enea a Tarquito, su cui cfr. *supra*, p. 80).

147 Identico incipit di esametro in Homer. 1029: il contesto è diverso, ma va segnalato che le parole *o regnis inimice meis* sono rivolte ad Achille, che in Silio è modello di Scipione.

Sulle orme dell'*Iliade*

In questa sezione il modello omerico acquista un rilievo fondamentale: ci si soffermi, innanzitutto, sull'operato del fiume. Il Trebbia si gonfia (ma dietro il verbo *intumescere* al v. 638 è presente l'idea dell'ira), si innalza con tutte le sue acque e scatena le proprie forze e le proprie onde con gran fracasso; dopo il discorso di Scipione (su cui si tornerà fra poco) il narratore passa al racconto dello scontro vero e proprio tra le forze del fiume e le forze del console ed è immediato il confronto con i passi iliadici in cui è narrata la battaglia tra lo Scamandro e Achille (*Il.* XXI 233-42 e poi 265-71).

[...] Ἀχιλλεύς μὲν δουρικλυτὸς ἐνθορε μέσσω
κρημνοῦ ἀπαΐζας· ὃ δ' ἐπέσσυτο οἴδματι θυίων, (235)
πάντα δ' ὄρινε ῥέεθρα κυκώμενος, ὥσε δὲ νεκρούς
πολλούς, οἳ ῥα κατ' αὐτὸν ἄλις ἔσαν, οὓς κτάν' Ἀχιλλεύς.

τοὺς ἔκβαλλε θύραζε, μεμυκῶς ἤϊτε ταῦρος,
χέρσονδε· ζωοὺς δὲ σάω κατὰ καλὰ ῥέεθρα,
κρύπτων ἐν δίνησι βαθείησιν μεγάλησιν.
δεινὸν δ' ἀμφ' Ἀχιλῆα κυκώμενον ἴστατο κύμα, (240)
ᾧθει δ' ἐν σάκει πίπτων ῥόος· οὐδὲ πόδεσσιν
εἶχε στηρίζασθαι.

[...] ὀσσάκι δ' ὀρμήσειε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς (265)
στῆναι ἐναντίβιον καὶ γνώμεναι, εἴ μιν ἅπαντες
ἀθάνατοι φοβέουσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,

τοσσάκι μιν μέγα κύμα διηπετέος ποταμοῖο
πλάζ' ὦμους καθύπερθεν. ὃ δ' ὑψόσε ποσσὶν ἐπήδα
θυμῷ ἀνιάζων· ποταμὸς δ' ὑπὸ γούνατ' ἐδάμνα (270)
λάβρος ὑπαιθα ῥέων, κονίην δ' ὑπέρεπτε ποδοῖν.

Oltre alle affinità di contesto e di *Stimmung*, si riscontrano paralleli-
smi a livello puntuale, i quali permettono di individuare il senso dell'*i-*
mitatio siliana. L'innalzarsi del fiume, che chiama a raccolta le proprie
correnti per scagliarle contro Scipione (*Sil.* IV 638-40), va letto a con-
fronto con *Il.* XXI 235 e 240, in cui lo Scamandro compie la stessa azio-
ne; il rumore provocato dallo Scamandro, paragonato al muggito di un
toro (*Il.* XXI 237), si ripresenta in Silio (*Sil.* IV 640-41: *sonoris verticibus* e

soprattutto: *murmure*¹⁴⁸; cfr. anche v. 657: *raucum saxa sonant*); le acque dello Scamandro arrivano fino alle spalle di Achille schiacciandole (*Il.* XXI 268-69) e così accade in Silio (IV 649-50). A differenza di Achille, Scipione riesce a resistere all'assalto del fiume: mentre Achille è spinto indietro dalle acque che battono sul suo scudo (*Il.* XXI 241-42), il console con lo scudo sostiene l'impeto della corrente e fa fronte alle onde che lo colpiscono da dietro (*Sil.* IV 651-54); inoltre, Achille non riesce a far forza sui piedi perché il fiume gli toglie i punti d'appoggio (*Il.* XXI 241-42 e 270-71), laddove Scipione, nella stessa condizione (*Sil.* IV 655-56), riesce a mantenere la propria posizione (come è implicito nel precedente *stat* al v. 652). Scipione, dunque, confermando indizi che il narratore aveva già sparso, è più valoroso di Achille, il cui fallimento è reso esplicito in *Il.* XXI 324-27: la sua *virtus*, umana, è superiore a quella dell'eroe omerico per antonomasia, che è figlio di una dea.

Vale la pena soffermarsi adesso sulla caratterizzazione dei fiumi. Come abbiamo visto, lo Scamandro, pur ostile ad Achille fin dall'inizio (*Il.* XXI 136-38), lo attacca dopo essersi a lui manifestato (vv. 211-21) e dopo che Achille ha disobbedito (v. 233); in Silio, invece, il Trebbia, istigato da Giunone, è violento prima che Scipione entri in scena (*Sil.* IV 573-74) e si manifesterà come dio soltanto dopo aver già attaccato Scipione (vv. 660-66)¹⁴⁹. Il Trebbia, in combutta con Giunone, è caratterizzato come un nemico sleale del popolo romano e del campione stesso del popolo romano, ossia Scipione.

Come accennato cursoriamente in precedenza, gioca un ruolo anche la collocazione geografica del fiume¹⁵⁰. Al tempo della Seconda Guerra Punica, l'area del Trebbia era solo parzialmente romanizzata:

148 Il termine *murmur*, con la sua forza onomatopeica, può essere stato scelto da Silio proprio per suggerire maggiore affinità con il testo omerico. Sulla similitudine omerica cfr. JONES 2005, p. 10.

149 Cfr. JUHNKE 1972, p. 17 («Hier ist nicht der Held, sondern der Flußgott eindeutig im Unrecht»), e NIEMANN 1975, pp. 98-99.

150 Svariati contributi recenti sul tema danno per scontato che il Trebbia sia in Italia e debba parteggiare per Roma: tale supposizione porta a volte a delle inferenze strane, che coinvolgono presunte guerre civili (e.g., MCINTYRE 2008, pp. 224-28 e cfr. *infra*, p. 128, nota 157) e apologie prive di fondamento (e.g., HASELMANN 2018,

è tra il 219 e il 218 a.C., alla vigilia dell'avanzata annibalica e a seguito delle vittorie sui Galli Boi e Insubri, che furono fondate le colonie latine di Cremona e Piacenza (quest'ultima quasi alla confluenza tra il Po e il Trebbia)¹⁵¹. Da un punto di vista storico, dunque, il Trebbia ai tempi della battaglia è in pieno territorio gallico e, fiume epicorico (come lo Scamandro per i Troiani), sarebbe naturale che supportasse i Galli e i Cartaginesi loro alleati. Ma questa non è la prospettiva di Silio Italico, vissuto quando da molto tempo (dal 49 a.C.) gli abitanti della Gallia Cisalpina sono cittadini romani e Domiziano, appartenente alla *gens Flavia* che ha sempre marcato la propria appartenenza italiana, ha avviato una politica militare, agraria e religiosa a favore dell'Italia¹⁵². Nel poema siliano, in effetti, sembra dominare l'idea che le terre a Sud delle Alpi siano da considerare Italia *tout court*: ad esempio, nel sogno di Annibale, una volta domate le Alpi sarà l'Italia tutta a essere avvolta dalla guerra (III 211-12); Cremona e Piacenza compaiono nel catalogo delle forze italiane filoromane prima della battaglia di Canne (VIII 591-94); la dea Italia (*Oenotria Tellus*) lamenta le devastazioni subite una volta che Annibale ha varcato le Alpi ed è disceso nei suoi campi (XV 527-30): l'area padana, insomma, nella prospettiva anacronistica di Silio, fa parte del territorio italiano anche al tempo della sua narrazione ed è forte la tentazione di pensare che per Silio il Trebbia altro non sia che un "dio-fiume romano" traditore della causa romana¹⁵³.

E qual è la prospettiva di Scipione? Scipione, meno anacronisticamente, sembra considerare l'area del Trebbia come territorio gallico (IV

pp. 177-81, e cfr. *supra*, pp. 119-20, nota 135). Il meglio si trova in CHAUDHURI 2014, p. 208, e BIGGS 2019, p. 371.

151 Pol. III 40, 3-5; Liv. *perioch.* XX 18; Vell. I 14, 8. C'è stata discussione sulla collocazione precisa dell'antica colonia di Piacenza; cfr. HANSLIK 1950, pp. 1898-900. Su Cremona cfr. la testimonianza di Tacito (*hist.* III 34, 1-3).

152 GÉLY 1994.

153 Sull'Italia in Silio Italico, benché non focalizzati sul problema della sua estensione, sono utili VON ALBRECHT 1991 e MEZZANOTTE 1995, pp. 370-72.

644-45: *per Gallica [...] rura*¹⁵⁴ e, data l'alleanza tra i Galli e i Cartaginesi (è il poeta stesso che vi pone enfasi: cfr., e.g., IV 216), il Trebbia è a tutti gli effetti un nemico del popolo romano come lo è Annibale (il quale, non a caso, alla fine della battaglia, dedicherà un altare al Trebbia). D'altra parte, alla fine delle sue minacce il console usa il verbo *reddidit* (IV 648): ciò fa supporre che il Trebbia sia passato nel campo cartaginese per colpa della *rabies*, laddove “naturalmente” dovrebbe stare dalla parte di Roma; forse, allora, anche dalla prospettiva di Scipione il fiume non è solo un nemico del popolo romano bensì un traditore.

Alla luce di questa complessa visione geo-politica (per cui il Trebbia o, in quanto gallico, è “soltanto” un nemico come i Cartaginesi o è addirittura un traditore del popolo romano), si comprende il discorso di Scipione ai vv. 643-48: è indicativo l'uso dell'aggettivo *perfidus*, nonché il fatto che il fiume sia detto *Sidonius*. Il Trebbia, cioè, ha per natura o ha assorbito in seguito al tradimento la *perfidia* tipicamente punica: è questo a suscitare l'ira del console (v. 642), in risposta al *tumor* (v. 638), alla *ferocia* (v. 639), al *furor* (v. 640) e alla *rabies* (v. 648) del fiume. È istruttivo il confronto, per contrasto, con le parole di Achille, il quale, rivolto al fiume (*Il.* XXI 222-26), afferma di acconsentire a ritirarsi ma di non voler cessare di uccidere i Troiani (salvo poi lanciarsi di nuovo verso lo Scamandro). Scipione, pertanto, vedendo nel fiume un perfido nemico al pari dei Cartaginesi o, ancora peggio, un traditore, ritiene che come tale debba essere trattato (Sil. IV 643-44: *magnas [...] poenas / exsolves*)¹⁵⁵: in questo senso vanno interpretate le minacce rivolte al Trebbia, cioè l'ostruzione delle fonti (vv. 646-47) e la canalizzazione (vv. 644-45), che mirano a sottrarre al fiume il nome stesso di fiume (*amnis tibi nomina demam*).

154 Cfr. *per Celtica rura* (Sil. I 46), nelle parole di Giunone e sempre in riferimento al Trebbia.

155 Non a caso, Scipione si rivolge al Trebbia con parole simili a quelle con cui Enea parla a Turno in Verg. *Aen.* VIII 538 (*Quas poenas mihi, Turne, dabis!*); questo passo (cfr. *supra*, pp. 81-82) riveste una grande importanza nella ricezione latina della *mache parapotamios*.

Il discorso di Scipione merita ulteriori considerazioni. Innanzitutto, l'immaginario del fiume canalizzato in contesto di *mache parapotamios* si trova anche in Omero, quando Achille, inseguito e superato dallo Scamandro, è paragonato a un contadino che costruisce un canale, guidando un corso d'acqua perché irrighi i suoi orti, e la velocità dell'acqua è superiore a quella di colui che la guida (*Il.* XXI 257-64). La similitudine, con la sua *gnome* finale (θεοὶ δὲ τε φέρτεροι ἀνδρῶν), enfatizza che Achille non può competere con lo Scamandro: gli dei sono superiori agli uomini¹⁵⁶. In Silio, invece, Scipione, dato che minaccia la canalizzazione forzata del fiume, si pone al di sopra del fiume, in accordo con il resto della narrazione in cui, come è stato messo in luce, il console riesce a far fronte al Trebbia. Questa presa di posizione è ritenuta da alcuni critici tracotante, come un atto di *hybris* che minerebbe la caratterizzazione positiva di Scipione. Anzi, viene individuato un parallelismo con Ciro il Grande che punisce, canalizzandolo, il fiume Gyndes (*Hdt.* I 189 e *Sen. dial.* v 21, 1-4): nell'immaginario di Erodoto e Seneca l'atto di Ciro (cfr., in aggiunta, *paneg. in Mess.*, v. 141: [...] *rapidus, Cyri dementia, Gyndes*) si connota come colmo di tracotanza e *furor*. Dato che, come Annibale con il Rodano (*Sil.* III 455-65), Scipione violerebbe il fiume sia con le sue imprese (ammassare cadaveri) sia con le sue parole, non ci sarebbe differenza morale tra i due condottieri: come Annibale, Scipione sarebbe superiore ad Achille anche in empietà¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Da ultimo si veda CHAUDHURI 2014, pp. 201-2. Sulla similitudine cfr. anche RICHARDSON 1987, pp. 172-73, e per la sua ricezione in Verg. *georg.* I 104-10, THOMAS 1988, pp. 84-85.

¹⁵⁷ Questa è la tesi di SANTINI 1991, pp. 80-91, condivisa da BONA 1998, pp. 112-15, e da una parte consistente della critica (e.g., NEWLANDS 2002, pp. 307-8, e MORZADÉC 2009, p. 182). Anche MCINTYRE 2008, pp. 224-28, giudica il comportamento di Scipione come improntato al *furor* e, in generale, legge nell'episodio una sorta di guerra civile tra il popolo romano e i suoi possedimenti. Infine, per HASELMANN 2018, pp. 185-92, Scipione è un eroe positivo solo perché non attua le sue minacce, le quali di per sé sarebbero empie. Santini nota che Emilio Scauro alla fine del II sec. a.C. procederà a opere di canalizzazione nell'area presso il Trebbia (*Strab.* v 1, 11) e Silio potrebbe essersi ispirato a lui: dubito, però, che questo eventuale riferimento testimoni la paura che i Romani ancora al tempo di Silio proverebbero di fronte al tentativo di modificare l'ordine naturale.

Tale lettura del discorso di Scipione, tuttavia, appare poco persuasiva¹⁵⁸.

È vero che la modifica del corso dei fiumi e il loro superamento sono normalmente visti nella cultura classica come un atto di *hybris*, di cui è archetipo il re persiano Serse: egli tentò di aggiungere l'Ellesponto (canale marino assimilabile a un fiume) e lo punì per aver respinto il ponte (Hdt. VII 34-35 e Aeschl. *Pers.* 745-50)¹⁵⁹. Per il perdurare di questa prospettiva in età imperiale romana, basti pensare all'attraversamento del Rubicone e alla canalizzazione del Sicoris da parte del Cesare lucaneo (Lucan. I 213-27 e IV 137-43)¹⁶⁰, alla condanna di Ciro espressa da Seneca e dallo pseudo-Tibullo nei passi sopra citati, alle resistenze di fronte agli interventi fluviali per evitare le inondazioni del Tevere (Tac. *ann.* I 79) e al ponte di barche fatto costruire da Caligola tra Baia e Pozzuoli a emulazione di Serse (Suet. *Cal.* 19)¹⁶¹. Negli stessi *Punica*, l'attraversamento del Rodano (Sil. III 455: [...] *inimicum pontibus amnem*) da parte dell'esercito annibalico è narrato come una violazione empia dello spazio fluviale, tanto che esso attira la vendetta del torrente Durance¹⁶².

Ma almeno a partire dall'età augustea il rapporto tra uomo e fiume subisce un mutamento: gli imperatori si arrogano il diritto di intraprendere massicce opere di regolazione fluviale e nelle opere lettera-

158 Perplexità sono già state espresse, e.g., da KISSEL 1988. Si veda anche FRÖHLICH 2000, pp. 216-17.

159 Su questi testi è di particolare interesse HAUBOLD 2012, pp. 12-17, che ha il merito di considerare sia la prospettiva greca sia l'ottica persiana.

160 Cfr. *supra*, p. 83, nota 34. Secondo WALDE 2007, pp. 30-34, invece, l'empietà di Cesare non è così marcata.

161 Per altri passi sulla sacralità del fiume e sulla non liceità di intervenire rimando a SANTINI 1991, pp. 102-13. In generale, questa polemica si inserisce nell'alveo della tradizione del moralismo (greco e) romano, per cui è empia la violazione dei limiti imposti dalla natura: cfr., e.g., FEDELI 1990, pp. 40-106 (pp. 58-66 sulle risorse idriche) e, specificatamente sulla canalizzazione, FELICI 2016, pp. 91-105. Dal punto di vista dell'antropologia e della storia delle religioni, un quadro sulla sacralità dell'acqua (in particolare, dell'acqua fluviale) è offerto da SEPPILLI 1977 e ULF 2008.

162 Sil. III 442-65 e 468-76. Qui concordo con l'interpretazione di SANTINI 1991, pp. 91-92.

rie imprese di questo tipo non vanno più sistematicamente incontro al biasimo¹⁶³. Un esempio è dato dalla costruzione in Campania del *portus Lucrinus* da parte di Agrippa (Verg. *georg.* II 161-64)¹⁶⁴. Gli *addita claustra* suscitano l'ira del mare e, secondo alcune fonti (Serv. auct. *georg.* II 162), la realizzazione del porto è accompagnata da prodigi che necessitano di espiazione. Eppure, l'*indignatio* del mare non compromette la lode di Ottaviano: Virgilio suggerisce la possibilità della violazione *hybristica*, ma nel nuovo contesto imperiale l'intervento sulla natura acquisisce legittimità¹⁶⁵. Sulla stessa falsariga è interpretabile, durante il trionfo di Augusto che chiude l'*ekphrasis* dello scudo di Enea, l'immagine dell'Arasse *pontem indignatus* (Verg. *Aen.* VIII 728)¹⁶⁶: lo scolio presenta la costruzione del ponte sul fiume Arasse come la prosecuzione delle imprese di Serse e Alessandro Magno, ma, nel contesto dello scudo e del trionfo, l'azione di Augusto, solo sfiorata dall'ombra della tracotanza, va a lode del *princeps*¹⁶⁷.

163 Su imperatori e fiumi si vedano MONTERO 2012 e CAMPBELL 2012, pp. 369-88. Pro-dromi di questo atteggiamento si trovano nell'età precedente (cfr. Caes. *Gall.* IV 16-17 e alcune testimonianze greche tardo-classiche ed ellenistiche). Le pagine seguenti sul rapporto uomo/fiume, con particolare attenzione alle *Silvae* staziane, sono una rapida sintesi di CANNIZZARO 2021b, cui rimando per ulteriore bibliografia; cfr. ora anche HETTINGER 2022 (soprattutto, pp. 365-84).

164 L'ambiente qui non è fluviale bensì marino e lacustre: tuttavia, come dimostra il caso di Serse, la prospettiva con cui si guarda all'intervento sul fiume, sul mare o su un lago è assimilabile. Cfr. FELICI 2016, pp. 239-43, per una recente descrizione dell'intervento di Agrippa e la raccolta delle fonti relative.

165 THOMAS 1988, pp. 186-87, e FELICI 2016, p. 103 (tra gli altri), sono troppo focalizzati sulle connotazioni *hybristiche* del passo. Bene FEDELI 1990, pp. 75-76, ma, come dimostra l'Arasse nell'*Eneide*, dubito che l'atteggiamento di Virgilio muti nel corso degli anni.

166 Sul ruolo dei fiumi nel libro VIII dell'*Eneide* e sulle risonanze metaletterarie del ponte sull'Arasse cfr. da ultimo FELDHERR 2014, pp. 283-88 e 298-99.

167 Serv. + Serv. auct. *Aen.* VIII 728: *Hic fluvius Armeniae, quem pontibus nisus est Xerxes conscendere. Cui Alexander Magnus pontem fecit, quem fluminis incrementa ruperunt. Postea Augustus firmiore ponte eum ligavit, unde ad Augusti gloriam dixit 'pontem indignatus Araxes'*. Cfr. soprattutto HARDIE 1986a, pp. 208-9, e, tra i commenti, O'HARA 2018, p. 117.

In età flavia, l'inversione dei rapporti di forza tra uomo e fiume acquista maggiore radicalità¹⁶⁸. Abbiamo notizia di imponenti lavori su bacini fluviali e lacustri progettati e/o effettuati alla fine del I secolo sia in Italia sia in Oriente¹⁶⁹: l'elemento più significativo è che il fiume (o il lago) mette la propria maestà divina e il proprio valore identitario al servizio di Roma e, senza abdicare alle proprie prerogative sacrali, si sottomette ai Romani e collabora con loro. L'Arasse, ad esempio, che in Virgilio (cfr. anche Prop. IV 3, 35) si indignava di fronte al ponte di Augusto, non si ribella di fronte al *praefectus Urbi* Rutilio Gallico (Stat. *silv.* I 4, 79). La testimonianza più famosa sulla domesticazione del fiume è la celebrazione da parte di Stazio (*silv.* IV 3) della *via Domitiana* (inaugurata nel 95 d.C.), per realizzare la quale è stato necessario regolare la corrente del Volturno; nel componimento staziano il fiume ringrazia l'imperatore per averlo civilizzato e reso "davvero" un fiume¹⁷⁰. Negli

168 C'è persino la possibilità che all'imperatore fosse riconosciuto ufficialmente il diritto di mutare il corso dei fiumi, se ammettiamo che Cola di Rienzo stesse citando la prima tavola, per noi perduta, della *lex de imperio Vespasiani*, mentre diceva al popolo che Vespasiano era stato autorizzato a spostare gli alvei fluviali. Per l'idea che Cola avesse a disposizione la prima tavola della *lex* cfr. SORDI 1971, PURPURA 1999 e BRUUN 2009. Per la tesi opposta, cioè che Cola leggesse della *lex* quanto leggiamo anche noi e che le clausole da lui citate e non pervenuteci fossero improvvisate nel fervore dell'arringa o attinte da fonti giuridiche più tarde, cfr. COLLINS 1998, STRUVE 2003, pp. 1016-18, e BORIAUD 2009. Da ultimo sulla questione si veda HURLET 2016, pp. 25-27.

169 Utile BRUUN 2009, pp. 36-39, per una rassegna delle opere imperiali sui fiumi italiani fino all'età flavia. Per un quadro d'insieme cfr. ancora MONTERO 2012 e HETTINGER 2022; sui fiumi orientali cfr. BRUUN 2011, pp. 43-46.

170 Stat. *silv.* IV 3, 72-84: *Camporum bone conditor meorum, / qui me, vallibus aviis refusum / et ripas habitare nescientem, / recti legibus alvei ligasti! / Et nunc ille ego turbidus minaxque, / vix passus dubias prius carinas, / iam pontem fero perviusque calcor; / qui terras rapere et rotare silvas / adsueram (pudet!), ammis esse coepi. / Sed grates ago servitusque tanti est, / quod sub te duce, te iubente, cessi, / quod tu maximus arbiter meaeque / victor perpetuus legere ripae.* Cfr. anche *supra*, p. 109, nota 100. Nella vasta bibliografia recente su *silv.* IV 3, si segnalano (oltre a BRUUN 2009, p. 38) il commento di COLEMAN 1998; SMOLENAARS 2006; MORGAN 2010, pp. 52-76; RIMELL 2018, pp. 280-83; ESPOSITO 2019, pp. 109-11; HARDIE 2021; HETTINGER 2022, pp. 369-72. Prendo le distanze da NEWLANDS 2002, pp. 284-325, secondo la quale Stazio presenterebbe la costruzione della strada come un attacco empio contro la natura: il testo non sembra

stessi *Punica* Giove elogia Vespasiano, tra le altre sue imprese, perché domerà il Reno (Sil. III 599: *compescet ripis Rhenum*), e Domiziano perché domerà il Danubio (vv. 616-17). Più in generale, come emerge da numerosi passi delle *Silvae*, si assiste in età flavia a una valutazione positiva dell'intervento dell'uomo (incluso il privato cittadino) nei confronti della natura¹⁷¹. Il discorso, com'è chiaro, potrebbe espandersi se si prende in considerazione il tema della navigazione e il riflesso che questo ha sulle *Argonautiche* di Valerio Flacco¹⁷², ma non è questa la sede per affrontare tale problematica.

In un simile contesto, allora, l'intervento dell'uomo sul fiume non va necessariamente visto come un'infrazione all'ordine naturale passibile di punizione divina, ma acquista legittimazione morale. Tanto più nel caso di Scipione, dal momento che il fiume Trebbia, fin dal suo apparire nel libro IV dei *Punica* (vv. 573-74), è caratterizzato negativamente come anti-romano. La minaccia della canalizzazione avvicinebbe Scipione non ai tricotanti Ciro e Serse, ma agli imperatori da

supportare una tale interpretazione, quasi antifrastica, del componimento. Per analogie con la *Victoria Sosibii* callimachea (fr. 384 Pfeiffer), in cui il Nilo ringrazia Sosibio per aver onorato l'Egitto, loro patria comune, cfr. LÓIO 2012.

171 Esempio è Stat. *silv.* II 2, 52-58: *His favit natura locis, hic victa colenti / cessit et ignotos docilis mansuevit in usus. / Mons erat hic, ubi plana vides; et lustra fuerunt, / quae nunc tecta subis; ubi nunc nemora ardua cernis, / hic nec terra fuit: domuit possessor, et illum / formantem rupes expugnatemque secuta / gaudet humus*; cfr. anche III 1, 117-33 in cui l'abbattimento del bosco è legittimato da Ercole. In riferimento ai fiumi, si può menzionare l'Aniene, che diventa mite in prossimità della casa di Vopisco senza che intervenga il *dominus* della villa (I 3, 20-33).

172 Benché la mentalità romana guardi con ambiguità o, spesso, in maniera recisamente negativa alla navigazione (ottima trattazione recente in FEENEY 2007, pp. 118-31), è probabile che in Valerio Flacco la valutazione morale della spedizione argonautica sia nel complesso positiva. Si vedano al riguardo, tra i numerosi studi sull'argomento, POLLINI 1984 e ZISSOS 1997 (cfr. anche FEENEY 1991, pp. 330-35, in particolare p. 335: «Valerius' entire treatment of this range of ideas tends powerfully towards the amelorative»), benché i critici siano divisi sulla questione (sul fronte opposto cfr. DAVIS 1989). Un giudizio moralmente positivo sarebbe in accordo con l'esaltazione delle imprese di Vespasiano in Scozia (Val. Fl. I 8-10), citate dallo stesso Silio (III 597-98).

Augusto a Domiziano cui spetta legittimamente il diritto di disporre degli elementi della natura¹⁷³.

A questo punto, però, il fiume tenta di giustificare il proprio agire: dopo essersi finalmente manifestato in forma umana (Sil. IV 659-60)¹⁷⁴, rimprovera Scipione e lo accusa di aver ammassato cadaveri e armi sul suo letto tanto che, ormai rossa di sangue, la corrente non riesce più a fluire (vv. 660-66). Si impone il confronto con il modello iliadico, in particolare con il discorso dello Scamandro che parla come un uomo (*Il.* XXI 213: ἀνέρι εἰσάμενος) rivolgendosi ad Achille (vv. 211-21).

Le affinità sono evidenti fin da una prima lettura: entrambi i fiumi si lamentano del cumulo di morti che ostruisce le correnti (*Il.* XXI 219-20; Sil. IV 662-65)¹⁷⁵ e intimano all'eroe di smettere o di continuare la strage fuori dalle loro rive (*Il.* XXI 216-17 e 221; Sil. IV 666). Nei *Punica* il lamento del fiume è reso più enfatico tramite vari accorgimenti: l'esclamazione (IV 662-63), la menzione delle armi dei morti oltre che dei cadaveri (vv. 663-64), il verbo del *guardare* alla seconda persona singolare (v. 665: *vides*), il dettaglio cromatico delle acque rosse di sangue¹⁷⁶ e il riferimento al riflusso delle acque (v. 665). Ma, laddove lo Scamandro riconosce ad Achille uno status superiore all'umanità comune e la protezione degli dei e dello stesso Zeus (*Il.* XXI 214-16), il Trebbia chiama Scipione *regnis inimice meis* (Sil. IV 662) e lo accusa di tracotanza, dato

173 E, a proposito di Ciro, già in Senofonte i suoi tratti tracotanti sono attutiti: la narrazione della conquista di Babilonia, avvenuta attraverso la canalizzazione dell'Eufrate, è moralmente neutra (Xen. *Cyr.* VII 5).

174 Modelli sono il Tevere e il Mincio in Virgilio (*Aen.* VIII 31-35 e X 205-6): cfr. SPALTENSTEIN 1986, p. 320.

175 Cfr. anche il passo senecano riportato *supra*, p. 76, nota 16 (Sen. *Tro.* 185-87): in generale, già Accio e Catullo, e poi Virgilio, Seneca e l'autore dell'*Ilias Latina* (v. 910: *sparsaque per totos voluntur corpora fluctus*), considerano l'ostruzione delle correnti fluviali l'elemento più caratteristico della *mache parapotamios* omerica.

176 Questo elemento è mutuato dallo Scamandro omerico (*Il.* XXI 21: ἐρυθραίνετο δ' αἵματι ὕδωρ), ma al di fuori del discorso del fiume; cfr. Acc. *trag.* 322-23 Ribbeck³ = 153-54 Dangel: [...] *Scamandriam undam salso sanctam obtexi / sanguine* (e Homer. 909: [...] *stringuntur sanguine ripae*), ma anche, e.g., Ov. *trist.* IV 2, 42 (p. 83, nota 33).

Sulle orme dell'*Iliade*

che ha minacciato di togliergli il nome di fiume (vv. 660-61)¹⁷⁷. Dal momento che Scipione lo ha minacciato in questi termini e sta effettivamente ammassando cadaveri nel fiume, il lamento del Trebbia sembrerebbe legittimo.

Tuttavia, come afferma Chaudhuri¹⁷⁸, non bisogna dimenticare che la violazione del Trebbia da parte di Scipione è dovuta non al desiderio di strage (come nell'Achille omerico), bensì al Trebbia stesso, fin dall'inizio alleato di Giunone e nemico dei Romani. Sono i *regna* del Trebbia a essere ostili, non Scipione a essere *inimicus*: la premessa su cui il discorso del fiume si fonda è completamente rovesciata. Una dichiarazione esplicita della prospettiva anti-romana del fiume, con cui la *mache parapotamios* si è aperta (IV 573-74), giunge alla fine della narrazione della battaglia, quando Annibale onora il Trebbia dedicandogli altari (vv. 700-1). Il Trebbia vorrebbe dipingersi come lo Scamandro e acquistare così legittimazione morale, ma rispetto al suo antecedente iliadico è moralmente compromesso¹⁷⁹.

Di fronte a ciò appare legittima la preghiera di Scipione agli dei (vv. 669-75):

*Ingravat ad caelum sublatis Scipio palmis:
'Di patrii, quorum auspiciis stat Dardana Roma,
talin me leto tanta inter proelia nuper
servastis? Fortine animam hanc excindere dextra
indignum est visum? Redde o me, nate, periclis,
redde hosti! Liceat bellanti accersere mortem,
quam patriae fratrique probem'.* (670)

(675)

177 Nell'*Iliade*, di contro, era lo Scamandro, nel suo discorso al Simoenta, a minacciare l'annichilimento di Achille (*Il.* XXI 316-23, per le cui possibili risonanze al tempo dei Flavi si veda CHAUDHURI 2014, p. 210).

178 CHAUDHURI 2014, p. 209 (sebbene poi nella nota 31 citi SANTINI 1991).

179 Di «schwacher nachträglicher Rechtfertigungsversuch» parla giustamente NIEMANN 1975, p. 96. Viceversa, per un esempio di fiume rosso di sangue e coperto di cadaveri, ma orgoglioso di aiutare le truppe romane di Teodosio, si veda *paneg.* II [XII] 34 a proposito del Sava (con MONTERO 2012, p. 55); cfr. anche il Tevere con Costantino (e *supra*, p. 81, nota 27).

La preghiera è modellata sulla supplica rivolta da Achille a Zeus (*Il.* XXI 272-83) ma è enfatizzato l'afflato romano del discorso di Scipione sia nell'invocazione agli dei sia nel riferimento finale alla patria e al fratello. Achille si lamenta del fatto che nessuno degli dei sia venuto in suo aiuto e biasima sua madre Teti, che l'avrebbe ingannato profetizzando la sua morte in battaglia per mano di Apollo. In Silio, invece, Scipione protesta contro il fatto che sta andando incontro a una morte vergognosa, dopo che al Ticino era stato salvato grazie all'intervento degli dei e del suo stesso figlio: unica preoccupazione dell'eroe è di conquistare una "bella morte" in guerra (*Sil.* IV 674), non si accenna neanche implicitamente alla possibilità di aver salva la vita. In questo, in realtà, egli ripropone un'istanza già propria dell'Achille omerico, il quale rimpiange di non esser morto per mano di Ettore (*Il.* XXI 279-83). Accanto all'influsso omerico, bisogna tener conto per questo passo siliano della prima preghiera di Enea durante la tempesta (*Aen.* I 92-101)¹⁸⁰ e del lamento dei soldati al seguito di Catone nel *Bellum civile* di Lucano, i quali preferiscono la morte in guerra al veleno dei serpenti (*Lucan.* IX 848-80)¹⁸¹.

La preghiera di Scipione è ascoltata dagli dei Venere e Vulcano, che assistono alla battaglia da un'altura, coperti da uno strato di nebbia (*Sil.* IV 667-68). Venere si commuove e Vulcano, su mandato di lei¹⁸², suscita un incendio che distrugge il Trebbia (e forse lo stesso Po), finché alle preghiere del fiume il fuoco cessa (vv. 675-97). Gli ultimi versi dell'episodio sono dedicati alle mosse sia dei due consoli, che ripor-

180 Cfr. soprattutto Verg. *Aen.* I 97-98 ([...] *Mene Iliacis occumbere campis / non potuisse tuae animam hanc effundere dextra*) e *Sil.* IV 672-73 ([...] *Fortine animam hanc excindere dextra / indignum est visum?*).

181 Cfr. *Lucan.* VIII 848-51: *'Reddite, di', clamant 'miseris quae fugimus arma, / reddite Thesaliam. Patimur cur segnia fata / in gladios iurata manus? Pro Caesare pugnant / dipsades et peragunt civilia bella cerastae'*. L'invocazione ai generici *di* e la reduplicazione del verbo *reddere* sono tratti della preghiera lucanea cui Silio ha attinto.

182 A differenza di quanto accade in Verg. *Aen.* VIII, manca in Silio tra Venere e Vulcano qualunque elemento di seduzione che faccia pensare a una ricezione della *Dios apate* (cfr. *infra* capitolo IV).

tano su un colle le legioni sconfitte, sia di Annibale, che consacra un altare al Trebbia (vv. 698-703).

La narrazione siliana sintetizza in poco più di venti versi la conclusione della battaglia che nell'*Iliade* è molto più articolata (*Il.* XXI 284-98 e poi 328-82)¹⁸³. In primo luogo, Silio riduce a uno il duplice intervento divino dell'*Iliade* e introduce Venere, dea protettrice del popolo romano, al posto di Era¹⁸⁴. Inoltre, in Silio l'attenzione è focalizzata sull'incendio e sui suoi effetti sugli alberi (*Sil.* IV 680-84), sulla terra (vv. 685-89), sull'acqua del fiume (vv. 690-91), sulle ninfe (vv. 691-92) e sul fiume personificato (vv. 693-95), che viene letteralmente aggredito da Vulcano¹⁸⁵. Sia in Omero (*Il.* XXI 350-52) sia in Silio (IV 682-84) c'è una lista dei vegetali colpiti dalle fiamme, perlopiù arbusti nell'*Iliade*, perlopiù alberi nei *Punica*, forse con effetto di *Steigerung*. Come Omero inserisce in coda ai vegetali anguille e pesci (*Il.* XXI 353-55), Silio parla degli uccelli che fuggono dai pioppi (IV 684). Manca in Omero la descrizione degli effetti del fuoco sulla terra intorno al fiume, così come manca in Silio la descrizione del ribollire delle acque. In entrambi, comunque, sono presenti l'arresto della corrente del fiume (*Il.* XXI 345 e 366; *Sil.* IV 690-91) e la personificazione del dio-fiume, sebbene declinata in modi diversi (*Il.* XXI 356-60; *Sil.* IV 693-95). La narrazione in Silio è talmente rapida che risulta a tratti ambigua: non è chiaro, per esempio, se lo stupore di Eridano riguarda l'asciugatura del proprio corso o di quello del Trebbia (*Sil.* IV 690-91: *Miratur pater aeternos cessare repente /*

183 Per alcune considerazioni sull'influsso omerico e sull'apparato divino in questa sezione del racconto siliano cfr. SCHÖNBERGER 1965, p. 141; VON ALBRECHT 1964, p. 149; JUHNKE 1972, pp. 19-22; FEENEY 1982, pp. 411-12.

184 Cfr. FEENEY 1991, pp. 308-10, sugli dei nel corso della *mache parapotamios* siliana e sul loro intervento finale.

185 In questa scena forte è l'influsso dell'incendio universale provocato da Fetonte e narrato in *Ov. met.* II 201-328. Cfr., con SPALTENSTEIN 1986, p. 322, *Ov. met.* II 270-71 (*Ter Neptunus aquis cum torvo brachia vultu / exserere ausus erat, ter non tulit aeris ignes*) e *Sil.* IV 693-95 (*Ter caput ambustum conantem attollere iacta / lampade Vulcanus mersit fumantibus undis, / ter correpta dei crines nudavit harundo*); sull'influsso ovidiano nella battaglia sul Trebbia cfr. BRUÈRE 1958, pp. 483-84, anticipato da STEELE 1930, p. 331.

Eridanus cursus), né se i versi successivi (vv. 693-95: *Ter caput ambustum conantem attollere iacta / lampade Vulcanus mersit fumantibus undis, / ter correpta dei crines nudavit harundo*) siano da riferire all'Eridano oppure di nuovo al Trebbia. La spiegazione più economica sarebbe pensare che il focus rimanga sul Trebbia: dunque, del Trebbia, affluente dell'Eridano-Po, sono i *cursus* che si arrestano¹⁸⁶, e la personificazione riprende quella del fiume già comparso di fronte a Scipione. Infine, la preghiera del fiume e la cessazione dell'incendio è risolta in appena due versi (vv. 696-97): con questa fortissima accelerazione narrativa si conclude la *mache parapotamios* nei *Punica*¹⁸⁷.

Silio Italico, dunque, pur espandendo alcune scene e riducendone altre, ha mantenuto la sostanza dell'episodio omerico, compresa la sua conclusione con l'intervento divino e l'incendio del fiume. Scipione non soltanto riprende ma supera in *virtus* e *pietas* l'Achille omerico, come dimostrato dalla sua capacità di resistere da solo agli attacchi del Trebbia e dalla sua preghiera finale agli dei della patria. Per converso, allo Scamandro omerico corrisponde nei *Punica* il fiume Trebbia, caratterizzato come perfido al pari dei Cartaginesi (o, addirittura, peggio dei Cartaginesi) e meritevole di essere sconfitto sia dall'uomo Scipione sia dagli altri dei; questa caratterizzazione etica negativa del fiume, che emerge attraverso il confronto con il modello omerico, è in consonanza con la nuova morale d'età imperiale, per cui l'intervento dell'uomo

¹⁸⁶ Si tradurrebbe in atto, così, benché tramite il fuoco e non la canalizzazione forzata, la minaccia di Scipione contenuta ai vv. 646-47: [...] *nec tangere ripas / illabique Pado dabitur*.

¹⁸⁷ HASELMANN 2018, pp. 203-18, tratta dell'incendio del fiume, ma, al di là di alcuni interessanti parallelismi tra il Trebbia e il Ticino (sempre nel libro IV dei *Punica*), la sua discussione appare talora fantasiosa: è già difficile immaginare che la lotta tra Vulcano e il Trebbia alluda al concetto stoico di cataclisma; tuttavia, l'idea che l'incendio, sorta di rituale palingenetico e purificatorio, si riallacci al *Weltenplan* gioviano e illustri il ritorno dell'ordine dopo la devastazione è del tutto insostenibile. L'incendio del fiume è palesemente una punizione per l'atteggiamento filo-punico che il fiume ha avuto e non «Ausdruck der von Jupiter angekündigten Wiederherstellung» né «eine kosmisch-politische Versinnbildlichung» (così HASELMANN 2018, p. 216).

Sulle orme dell'*Iliade*

sull'elemento naturale ribelle non è visto come una violazione ibridica dell'ordine cosmico, ma come un elemento di progresso e civiltà.

L'eroismo di Scipione, esaltato in contrapposizione alla perfidia del fiume, non è però decisivo per le sorti della battaglia, la quale si concluderà con una sconfitta. La *virtus* bellica di Scipione, sull'archetipo omerico, non è sufficiente per invertire il segno delle sconfitte romane ad opera di Annibale. Problematiche simili si porranno quando sarà analizzata la sequenza narrativa sulla morte di Marcello, in cui Silio rielabora, con la mediazione decisiva di Virgilio, la *Dolonia* iliadica. Non è questa l'ultima parola di Silio sul problema della *virtus*: sarà proprio il figlio dello Scipione che ha combattuto contro il Trebbia, Scipione l'Africano, a far mostra di quella che per il poeta è la *virtus* per eccellenza, integrando valore militare, qualità etiche e civiche e favore divino¹⁸⁸.

4. Stazio e Silio: considerazioni conclusive

Dall'analisi puntuale fin qui condotta sulla *machē parapotamios* in Stazio e Silio Italico è emerso in che modo i due poeti si siano relazionati con l'ipotesto omerico: può essere utile adesso ricapitolare alcuni elementi per illustrare le analogie e le differenze tra le due riscritture d'età flavia della stessa scena iliadica¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Su questo cfr. *infra*, pp. 256-58. Cfr. MARKS 2005, pp. 17 e 140, e TIPPING 2010b, p. 204, sull'inadeguatezza della *virtus* di Scipione padre (si veda anche DOMINIK 2018, secondo il quale però i suoi limiti sarebbero condivisi anche dal figlio); utile AHL-DAVIS-POMEROY 1986, p. 2521, per lo «zeal» inutile e la «misguided notion of heroism» dei comandanti romani delle prime battaglie contro Annibale (Scipione padre incluso).

¹⁸⁹ Utili per queste considerazioni conclusive sono JHUNKE 1972, pp. 22-24 e 41-44, e CHAUDHURI 2014, pp. 205-14.

Capitolo II. In lotta con i fiumi, tra eroismo ed empietà

Innanzitutto, dal punto di vista narrativo, Silio (IV 573-703)¹⁹⁰ è molto più sintetico di Stazio (*Theb.* IX 225-569)¹⁹¹, il quale a sua volta è solo leggermente più sintetico di Omero (*Il.* XXI 1-382). Come si evince già dal computo dei versi, la *mache parapotamios* staziana ha un respiro più ampio rispetto a quella di Silio, proprio come il *Leichenkampf* narrato nella *Tebaide* era più articolato rispetto alla breve narrazione di Valerio Flacco.

In secondo luogo, l'*aristia* di Achille prima dello scontro con il fiume consiste essenzialmente nei duelli con Licaone e Asteropeo (*Il.* XXI 34-135 e 139-204): sono pochi i versi in cui si accenna ad altre uccisioni compiute dall'eroe (vv. 205-10) e il racconto appare molto lineare. Invece, entrambi gli autori flavii danno rilievo alle imprese dell'eroe protagonista e alla violenza della guerra, aggiungendo una serie di morti singolari e *androktasiai* di ispirazione virgiliana e lucanea (*Sil.* IV 529-53, 581-97 e poi anche 627-37; *Stat. Theb.* IX 252-83 e 289-314). Una delle ragioni di questa scelta, oltre al desiderio di esaltare il valore dell'eroe, è la pluralità delle battaglie narrate da Silio e Stazio: non si tratta solo di un'*aristia* individuale ma di una serie di scontri in cui tanti guerrieri combattono e muoiono. La presenza degli animali – gli elefanti nei *Punica* (IV 598-621) e il cavallo di Tideo nella *Tebaide* (IX 284-88) – sono elementi in più rispetto al racconto iliadico.

Dal punto di vista dello svolgimento della battaglia e dell'intervento divino, evidenti sono le differenze tra Omero e i Flavi e tra gli stessi Stazio e Silio.

Ci si soffermi dapprima sullo svolgimento della battaglia. Nell'*Iliade*, come abbiamo più volte sottolineato, il fiume fin dall'uccisione di Licaone pensa a come intervenire (*Il.* XXI 136-38) e, dopo l'uccisione di Asteropeo, parla ad Achille (vv. 211-21), che gli risponde (vv. 222-26), e

190 La battaglia, in realtà, inizia al v. 512, ma solo ai vv. 573-74 il fiume entra in scena come presenza significativa; l'ingresso di Scipione, poi, si colloca ai vv. 622-26.

191 Benché Ismeno compaia come personaggio solo a partire dai vv. 404-15, fin dall'inizio il fiume è fondamentale per lo sviluppo narrativo della vicenda. Ippomedonte muore ai vv. 532-39; con la morte di Ipseo e il lutto sopra Ippomedonte e Ipseo stesso (vv. 566-69) la sequenza narrativa si chiude definitivamente.

ad Apollo (vv. 227-32); solo di fronte alla disobbedienza di Achille intraprende la sua battaglia (v. 233). In Silio il fiume interviene prima che Scipione entri in scena (Sil. IV 573-74); una volta che lo scontro tra Scipione e il Trebbia comincia (vv. 622-26), il console si rivolge al fiume (vv. 643-48), il quale gli risponde apprendogli in forma umana (vv. 660-66). In Stazio la peripezia è più complessa: dopo che l'uccisione di Panemo e Creneo da parte di Ippomedonte (Stat. *Theb.* IX 292-302 e 339-50) ricalca (parzialmente) i duelli tra Achille e Licaone e tra Achille e Asteropeo, la scena di Ismenide e Ismeno (a partire dal v. 351) è un'innovazione rispetto all'ipotesto omerico. In Stazio l'eroe e il dio-fiume non dialogano: l'Ismeno ai vv. 421-45 si rivolge agli dei, riservando a Ippomedonte solo la fine del suo discorso; d'altra parte, Ippomedonte parla al fiume ai vv. 476-80 ma senza rispondere a nessuno e senza ricevere risposta. Lo scontro tra Ippomedonte e il fiume inizia al v. 446: Stazio riprende, sintetizzandolo, l'elemento iliadico della collaborazione tra i fiumi (*Il.* XXI 305-25 e Stat. *Theb.* IX 449-51) e amplia lo spunto offerto dall'Achille omerico che si aggrappa all'olmo (*Il.* XXI 242-46), espandendolo e sdoppiandolo (Stat. *Theb.* IX 492-501 e 266-69).

Per quanto riguarda l'intervento degli dei olimpi, entrambi i poeti flavi riducono a una sola quelle che in Omero erano due scene distinte. Nell'*Iliade*, infatti, dapprima, dopo la preghiera disperata di Achille (*Il.* XXI 272-83), giungono Poseidone e Atena a rincuorarlo (vv. 284-98); poco dopo, Era chiama in aiuto Efesto, il quale suscita un incendio fermato dalle suppliche del fiume (vv. 328-82). Silio mantiene i tratti fondamentali dell'episodio omerico: dopo il lamento di Scipione (Sil. IV 669-75), Venere suscita le forze di Vulcano e l'incendio termina a seguito delle preghiere del Trebbia (vv. 675-97). Ancor più stringato è Stazio, il quale però muta il finale dell'episodio: dopo il breve discorso di Ippomedonte a Marte (Stat. *Theb.* IX 506-10), Giunone chiede a Giove di intervenire e il padre degli dei fa cessare la tempesta (vv. 510-21); Ippomedonte, però, muore comunque, fiaccato dalla lotta contro il fiume e colpito dalle frecce (vv. 522-39).

Quest'ultima differenza di ordine narrativo conduce in modo naturale a una riflessione sulle caratteristiche di ordine ideologico delle riscritture staziana e siliana.

Sia Scipione in Silio sia Ippomedonte in Stazio sono eroi più valorosi di Achille: Scipione, pur ferito, e Ippomedonte, reduce del *Leichenkampf* e in sella al cavallo di Tideo, riescono a resistere, almeno in una prima fase, agli attacchi del fiume e ampio spazio narrativo è dato alla loro *aristia*. Parallelamente, si assiste a una svalutazione morale dell'agire dei fiumi: se lo Scamandro combatte per proteggere la sua terra e il popolo troiano e agisce lealmente, il Trebbia opera *precibus Iunonis* ed è caratterizzato come un nemico o un traditore della causa romana; l'Ismeno, la cui valutazione morale è resa complessa dal gioco delle focalizzazioni interne, aggredisce Ippomedonte in modo sleale e non in qualità di difensore dei Tebani, bensì sulla base di motivazioni egoistiche. Entrambi i fiumi tentano di legittimarsi sulla scorta del precedente iliadico, ma invano. Sembra, invece, che gli eroi protagonisti siano esaltati in entrambi i poemi: Scipione come *exemplum* di *virtus Romana* superiore rispetto all'eroismo iliadico (pur con i suoi limiti), Ippomedonte come eroe di una *virtus* extra-morale superiore a quella di Achille ma pur sempre modellata sull'eroismo omerico, che solo alla fine è "costretta" all'empietà.

Il finale della *mache parapotamios*, però, mette in luce la fondamentale differenza tra Stazio e Silio. Nei *Punica* la *virtus* di Scipione è assistita dagli dei del popolo romano (Venere *in primis*) e ha successo, benché non volga l'intera battaglia a favore di Roma. Nella *Tebaide*, poema dominato dalla Furia (come nel caso della lotta sul cadavere), Ippomedonte, nella sua "extra-moralità" che lo porta a uccidere Creneo, incorre nell'ira del dio-fiume Ismeno e nessuno degli dei olimpi viene davvero in suo aiuto: *cassa ducis virtus*. Le modalità con cui Silio e Stazio si confrontano con la *mache parapotamios* omerica non differiscono molto dalle modalità con cui Valerio Flacco e lo stesso Stazio si sono rapportati al *Leichenkampf*: Silio Italico e Valerio Flacco semplificano il modello dal punto di vista narrativo ma ne mantengono l'impianto e il messaggio di fondo; Stazio in entrambi i casi sceglie la via dell'amplificazione narrativa e stravolge il finale del modello iliadico, suggerendo che un eroismo di quel tipo non è affatto applicabile nel suo poema.

Sarebbe interessante, a questo punto, sapere se Stazio con la sua narrazione abbia preso le distanze non solo da Omero ma anche da

Silio, o se, viceversa, sia stato Silio, in polemica con Stazio, a far procedere il proprio racconto lungo binari più omerici. Purtroppo, rispondere a questa domanda è assai difficile, dal momento che la cronologia relativa tra *Tebaide* e *Punica* è tuttora incerta¹⁹².

Sicuramente la narrazione della *mache parapotamios* è una delle sezioni in cui è dimostrabile che tra i due poemi ci sia stata un'influenza reciproca, la quale si rivela sulla base sia di generiche affinità contenutistiche sia di precisi paralleli linguistici. Bisogna essere cauti, tuttavia, nell'identificare tali paralleli: in alcuni casi le somiglianze a livello di dizione poetica possono essere dovute al modello cui entrambi i testi si rifanno, soprattutto Omero. Ad esempio, il colore rosso delle acque del fiume e il loro levarsi fino alle spalle dell'eroe protagonista sono elementi espressi sia in Stazio sia in Silio in termini simili, ma il comune modello omerico fa pensare, più che a un rapporto di *imitatio* tra i due, al fatto che i due poeti si siano rifatti alla stessa fonte¹⁹³. Esempio è anche il caso delle sezioni in cui Stazio e Silio presentano alcune morti particolarmente macabre: i paralleli linguistici sono spiegabili attraverso il loro comune riferimento alla battaglia di Marsiglia narrata in Lucano. Il caso più vistoso è il seguente: Lucan. III 689-90 (*Mille modos inter leti mors una timori est / qua coepere mori*) è alla base della dizione sia di Stat. *Theb.* IX 280 (*Mille modis leti miseris mors una fatigat*) sia di Sil. IV 591 (*Mille simul leti facies*)¹⁹⁴. Evidentemente simili paralleli linguistici tra Stazio e Silio non sono indicativi di un influsso reciproco: entrambi

¹⁹² Cfr. *supra*, pp. 21-24, nell'introduzione.

¹⁹³ Per l'arrossamento delle acque cfr. *Il.* XXI 21 ([...] ἐρυθραίνετο δ' αἵματι ὕδωρ), Sil. IV 665 (*caede [...] stagna alta rubent*) e Stat. *Theb.* IX 257-58 ([...] *crasso vada mutat uterque / sanguine*). Per l'acqua del fiume all'altezza delle spalle dell'eroe cfr. *Il.* XXI 268-69 ([...] μιν μέγα κῦμα διπετέος ποταμοῖο / πλάζ' ὤμους καθύπερθεν), Sil. IV 649-50 (*Talia iactantem consurgens agger aquarum / impulit atque umeros curvato gurgite pressit*) e Stat. *Theb.* IX 504-5 (*lamque umeros, iam colla ducis sinuosa vorago / circumit*).

¹⁹⁴ Si vedano anche Lucan. III 661-69 (a confronto con Stat. *Theb.* IX 266-69 e Sil. IV 585-88) e Lucan. III 694-96 (a confronto con Stat. *Theb.* IX 272-75 e Sil. IV 589-90). Attento a individuare questi paralleli è DEWAR 1991, convinto dell'antioriorità di Silio rispetto a Stazio.

Capitolo II. In lotta con i fiumi, tra eroismo ed empietà

i poeti possono aver attinto indipendentemente alla battaglia di Margigia nel *Bellum civile*¹⁹⁵.

Si considerino adesso alcuni casi in cui è verosimile pensare che tra Stazio e Silio ci sia un rapporto di *imitatio*: dei tre passi proposti nella seguente tabella, il primo è tratto dal discorso dell'eroe al fiume in piena, il secondo dal discorso del fiume stesso, mentre il terzo caso riguarda la caratterizzazione dell'eroe.

<p>Sil. IV 647-48: [...] <i>Quaenam ista repente Sidonium, infelix, rabies te reddidit amnem?</i></p>	<p>Stat. <i>Theb.</i> IX 476-77: [...] <i>Unde haec, Ismene, repente ira tibi? Quove has traxisti gurgite vires [...]?</i></p>
<p>Sil. IV 662-65: [...] <i>Quot corpora porto dextra fusa tua! Clipeis galeisque virorum, quos mactas, artatus iter cursumque reliqui. Caede, vides, stagna alta rubent retroque feruntur.</i> Cfr. anche Sil. I 47-48 : [...] <i>Trebia et stipantibus armis corporibusque virum retro fluat.</i></p>	<p>Stat. <i>Theb.</i> IX 429-30 e 436-39 : <i>Aspice quas fluvio caedes, quae funera portem continuus telis alioque adoportus acervo.</i> [...] <i>Stipatus caedibus artas in freta quaero vias; non Strymonos impia tanto stagna cruore natant, non spumifer altius Hebrus Gradivo bellante rubet.</i></p>
<p>Sil. IV 649-52: <i>Talia iactantem consurgens agger aquarum impulit atque umeros curvato gurgite pressit. Arduus adversa mole incurrentibus undis stat ductor clipeoque ruentem sustulit amnem.</i></p>	<p>Stat. <i>Theb.</i> IX 89-94: [...] <i>contra, collecta ut pectora parmae fixerat atque hastam longe protenderat, haeret arduus Hippomedon: ceu fluctibus obvia rupes, cui neque de caelo metus et fracta aequora cedunt, stat cunctis immota minis, fugit ipse rigentem pontus et ex alto miserae novere carinae.</i></p>

Le affinità tra la *Tebaide* e i *Punica* per ciascuno di questi passi sono evidenti ma, a differenza dei casi precedenti, non c'è un modello co-

195 D'altra parte, il fatto che sia Stazio sia Silio si siano rifatti alla medesima sezione del poema lucaneo per narrare morti macabre all'interno di un episodio il cui modello fondamentale è Omero potrebbe comunque testimoniare a favore di un'influenza reciproca (cfr. *supra*, p. 66, a proposito del modello ovidiano in Stazio e Valerio Flacco).

mune che permetta di dare conto dei paralleli individuati¹⁹⁶. A proposito della prima coppia di brani, Achille nell'*Iliade* (xxi 222-26) non fa alcun riferimento all'ira del fiume, mentre sia in Stazio sia in Silio l'eroe chiede da dove provenga una tale rabbia del fiume *repente* (l'avverbio compare nella medesima posizione metrica a fine verso). Per quanto riguarda la seconda coppia, è facilmente identificabile il modello iliadico (*Il.* xxi 211-21) che permette di spiegare alcuni paralleli, ma non l'uso della medesima movenza deittica (*Sil.* iv 665: *vides*; *Stat. Theb.* ix 429: *aspice*) né l'impiego delle stesse parole talora anche nella stessa posizione metrica (*Sil.* iv 662: *porto*; *Stat. Theb.* ix 429: *portem*). La terza coppia di brani potrebbe apparire provocatoria: il passo siliano riportato nella tabella è solitamente letto in parallelo a *Il.* xxi 241-42 (come è stato fatto nelle pagine precedenti) e a *Stat. Theb.* ix 462-66 e 471-72, in cui Ippomedonte resiste con lo scudo all'assalto dell'Ismeno. Eppure, meritano di essere sottolineate le affinità tra il comportamento di Scipione che resiste, saldo, e la presentazione di Ippomedonte all'inizio della sua *aristia*, fermo come una roccia (*Stat. Theb.* ix 89-94). Sembra che lo Scipione siliano abbia assorbito i tratti della roccia cui Ippomedonte è stato paragonato e abbia assunto l'epiteto *arduus*, paraformulare per Ippomedonte.

Quest'ultimo caso fa propendere per la tesi secondo cui Silio, avendo utilizzato il personaggio dell'*arduus Hippomedon* per caratterizzare Scipione, avrebbe scritto (o rielaborato) questa sezione del iv libro dei *Punica* – in particolare, proprio la sezione sulla lotta tra Scipione e il dio-fiume Trebbia – posteriormente al ix libro della *Tebaide*: se fosse accettata questa ipotesi, Silio starebbe riscrivendo la *mache parapotamios* riportandola a una maggiore ortodossia omerica. D'altra parte, l'appiglio non è solidissimo e potrebbero essere rintracciati riferimenti da parte di Stazio a sezioni dei *Punica* diverse dalla *mache parapotamios*¹⁹⁷, come può già accadere, ad esempio, nella seconda coppia di

¹⁹⁶ Per un commento dettagliato ai passi in esame rinvio a SPALTENSTEIN 1986 e DEWAR 1991. Qualche spunto in questa direzione già in LEGRAS 1905a, p. 108, nota 1.

¹⁹⁷ Si pensi soprattutto alla morte ignominiosa, causata da frecce nemiche, a epilogo dell'*aristia* sia di Ippomedonte (*Stat. Theb.* ix 526-27) sia di Emilio Paolo (*Sil.* x 301-4

brani proposti nella precedente tabella. Per questo motivo secondo alcuni critici è la *ma-che parapotamios* siliana ad essere antecedente e ad aver fatto da modello per Stazio¹⁹⁸.

Nell'incertezza della cronologia relativa tra la *Tebaide* e i *Punica*, non è possibile sapere chi tra Stazio e Silio abbia voluto “correggere” la *ma-che parapotamios* dell'altro. Certo è che i due poeti, riscrivendo questa lunga sequenza narrativa iliadica, presentano nelle loro opere una battaglia che, da un lato, supera la battaglia omerica in intensità, dall'altro, la problematizza e, nel caso di Stazio, la stravolge.

e cfr. Liv. XXII 49), con DEWAR 1991, p. 158. Si veda anche DEWAR 1991, p. 105, sulla clausola *transmittere nando* (Stat. *Theb.* IX 239-40 e Sil. IV 345).

198 Cfr. già LEGRAS 1905b, pp. 366-68, e, più recentemente, RIPOLL 1998, p. 6. RIPOLL 2015a, p. 434, afferma che, non essendo attestata nella tradizione mitica una battaglia di Ippomedonte contro il fiume, è probabile che Stazio abbia attinto l'idea da Silio, il quale trova nelle sue fonti storiche riferimenti a una battaglia fluviale. Questa tesi, pur non infondata, non tiene conto del fatto che Stazio si è già rifatto ampiamente a Omero per la prima parte dell'*aristia* di Ippomedonte (il *Leichenkampf*): il poeta, dunque, può ben aver riscritto un altro episodio omerico per la seconda parte dell'*aristia* indipendentemente dalla tradizione mitica su Ippomedonte – e prima dei *Punica* siliani.

Capitolo III.

Virtus e dolus: ricezione nell'epica flavia della Dolonia e dell'episodio di Eurialo e Niso

Rispetto alle altre sezioni iliadiche considerate in questo volume, il libro x dell'*Iliade*, conosciuto come *Dolonia*, ha sempre destato numerose perplessità. Leggendo lo scolio al primo verso o consultando l'edizione di Martin West, è immediatamente visibile lo statuto particolare del libro, di cui già in età alessandrina veniva avanzata l'ipotesi di una certa "autonomia". E in effetti la *Dolonia*, al netto dei problemi d'ordine linguistico, stilistico, narrativo e persino antropologico che pone, mostra una serie di caratteri non comuni nel panorama dell'*Iliade*: è interamente ambientato di notte; la prospettiva è marcatamente filo-achea; c'è enfasi sulla vestizione di abiti esotici e armi non convenzionali; l'impresa narrata è una sortita nel campo avversario che si conclude con un massacro di nemici addormentati; la missione stessa si evolve nel corso del libro.

Non stupisce, allora, che il libro x abbia suscitato l'attenzione privilegiata non soltanto dei critici, antichi e moderni, ma anche dei poeti fin dall'età classica: è stato tramandato sotto il nome di Euripide il *Reso*, tragedia ispirata alla *Dolonia*; Accio in età sillana compone una tragedia dal titolo *Nyctegresia*; le battaglie notturne di Cizico narrate da Apollonio Rodio e Valerio Flacco, passando per l'ultima notte di Troia nel libro II dell'*Eneide* e per la tragica notte di Piramo e Tisbe del libro IV delle *Metamorfosi* ovidiane, non possono non risentire, se non altro a livello di *Stimmung*, della spedizione notturna della *Dolonia* omerica. Ma soprattutto, Virgilio nella sortita di Eurialo e Niso (*Aen.* IX 176-449) ripropone una versione della *Dolonia* in cui sono pro-

blematizzate molte delle istanze già proprie del testo di partenza, in particolare la concezione della virtù eroica in un'impresa notturna. Sulla scorta del *Reso* e sulla base della mentalità romana che si rifletterà nell'opera di uno storico come Livio, la rappresentazione della *virtus* e della *gloria*, la componente dell'inganno (*dolus, fraus*) e l'entità del supporto divino subiscono un profondo ripensamento rispetto al modello omerico e lasciano ingenti tracce sui successori. Dopo che da Ovidio, il quale evoca cursoriamente la *Dolonia*, è messa in dubbio l'esistenza stessa di una *virtus* notturna, a raccogliere la sfida di un "ammodernamento" della *Dolonia* in età flavia sono, nello specifico, Stazio e Silio Italico.

Essi narrano nella *Tebaide* e nei *Punica* vari episodi, eredi della *Dolonia* omerica e del poema virgiliano, tutti accomunati da una forte problematizzazione della *virtus* e delle sue manifestazioni. Stazio emula Omero e, in maniera dichiarata, Virgilio nel lungo racconto della doppia spedizione di Tiodamante e di Opleo e Dimante (Stat. *Theb.* x 156-346 e 347-448); anche la *monomachia* di Tideo contro i cinquanta Tebani mandati da Eteocle (II 482-743, ma con una significativa appendice nel libro III: vv 1-217) e l'*aristia* di Argia e Antigone (XII 105-463) hanno rilievo nel contesto della ricezione della *Dolonia*¹. Per quanto concerne Silio, ci si soffermerà innanzitutto sull'episodio "omericissimo" in cui Annibale forza il blocco romano presso il monte Callicula attraverso l'espedito dei buoi infuocati (VII 282-380) e su una situazione in parte parallela che riguarda Scipione (XVII 85-108); sarà, infine, dedicato spazio alla narrazione della vicenda di Satrico e Solimo (IX 66-177) e alla morte del comandante Marcello (XV 334-80).

¹ Almeno una nota merita la significativa eco della *Dolonia* omerica nell'*Achilleide* staziana, che non è oggetto d'indagine in questo studio: sull'Ulisse dell'*Achilleide*, che con Diomede si reca a Sciro per arruolare Achille con l'inganno, cfr. RIPOLL 2020 (in particolare, pp. 244-45, su Stat. *Ach.* I 538-59).

1. Virtù notturna, vestizione appropriata e favore divino: la *Dolonia* omerica

In un recente saggio sul libro x dell'*Iliade* e, marginalmente, sulla sua ricezione nel *Reso* e nell'*Eneide*, si trova scritto: «Instead of imposing a modern scholarly prejudice on them, we suggest that more fruitful approaches to understanding the relationship between these texts will make the question of 'authenticity' neither their starting assumption nor the object of investigation»². In effetti, molti studi antichi e moderni sulla *Dolonia* si sono concentrati sulla questione dell'autenticità e sull'interpretazione dello scolio in cui si parla dello statuto autonomo del libro x (*Sch. T Il. x: φασί τήν ῥαψωδίαν ὑφ' Ὀμήρου ἰδίᾳ τετάχθαι καὶ μὴ εἶναι μέρος τῆς Ἰλιάδος, ὑπὸ δὲ Πεισιστράτου τετάχθαι εἰς τὴν ποιήσιν*)³. Se anche si prescinde dallo scolio, le peculiarità del linguaggio formulare e della tecnica di composizione dei discorsi, insieme all'infrazione sistematica e consapevole della cosiddetta legge di Zieliński, hanno indotto numerosi critici a credere che la *Dolonia* sia stata elaborata quando il resto del poema aveva l'assetto a noi pervenuto (sebbene non necessariamente già fissato per iscritto) e in modo tale da essere collocata tra il libro IX e il libro XI⁴. Ciò non impedisce che la *Dolonia* possa contenere materiale arcaico, come mostrano le scene di vestizione, o costituire una genuina espressione della poetica dell'imboscata evidente nell'*Odissea*, ma di cui vari esempi sono rintracciabili nell'*Iliade*⁵.

2 DUÉ-EBBOTT 2010, p. 151.

3 Sullo scolio cfr. CIRIO 1998, pp. 16-22 (e bibliografia precedente), e MONTANARI 2010, che propone di leggere non ὑφ' Ὀμήρου, supportato da Eustazio, ma ἐφ' Ὀμήρου (cioè, *al tempo di Omero*), come riporta T.

4 Cfr. DANEK 1998, che amplia alcune tesi già di FENIK 1964, e, più sinteticamente, DANEK 2012. Per una visione opposta cfr. CIRIO 1998, pp. 11-16, e CIRIO 2003.

5 Sulla poetica dell'imboscata e il ruolo di *Il. x* in questo contesto il testo di riferimento è DUÉ-EBBOTT 2010, ripreso in sintesi in DUÉ 2012. Appare, tuttavia, eccessiva la critica mossa a Danek: il riconoscimento della tematica del *lochos* e l'elaborazione tardiva di *Il. x* (con eventuale uso di materiale arcaico) non sono necessariamente in opposizione.

Il tema dell'imboscata è, infatti, centrale nel libro x, ambientato di notte e che comincia con una sequenza di risvegli notturni dei capi achei: Agamennone, preoccupato per le recenti vittorie troiane, Menelao, Nestore, Odisseo e Diomede (vv. 1-179). Inizialmente desiderosi di accertarsi che le sentinelle vegolino, i capi (sono nominati anche i due Aiaci), valicano il fossato e siedono a consiglio insieme a due dei soldati di guardia (Merione e Trasimede). Nestore auspica che qualcuno vada nell'accampamento troiano o catturi un fuggitivo per conoscere le intenzioni dei nemici: Diomede si propone e sceglie come compagno Odisseo; terminata la vestizione e pregata la dea Atena, i due partono (vv. 180-298). Parallelamente, si svolge un'assemblea nel campo troiano: come Nestore, Ettore desidera che qualcuno vada a spiare i nemici; Dolone⁶ si fa avanti ma vuole in cambio cavalli e carro di Achille; Ettore acconsente e Dolone, armatosi, esce dal campo (vv. 299-337). Avviene, a questo punto, lo scontro notturno, assai diverso dal duello eroico tradizionale, tra la coppia achea e Dolone, il quale non solo rivela dell'assemblea troiana, delle guardie e del posizionamento degli alleati, ma parla anche dei magnifici cavalli di Reso, re dei Traci. Questo, tuttavia, non gli permette di avere salva la vita e le sue spoglie, offerte ad Atena, vengono appese a un tamarisco (vv. 338-468). L'ultima macrosequenza narrativa del libro x è la spedizione notturna contro i Traci. Mentre Diomede provvede al massacro, Odisseo scioglie i cavalli, montati sui quali i due fuggono prima che Ippocoonte, svegliato da Apollo, veda la strage. Dopo una tappa al tamarisco per recuperare le spoglie di Dolone, Odisseo e Diomede tornano nel campo acheo, si purificano e siedono a banchetto, accolti come eroi (vv. 469-579).

Tre concetti, tra i molti possibili, saranno ora presi in considerazione per la loro ricezione nella letteratura epica successiva: la diversa concezione della virtù eroica notturna, l'abbigliamento degli eroi, gli abbondanti interventi divini.

6 Suggestiva è l'ipotesi (e.g., LAMBRINI 2013, pp. 476-77) di un legame etimologico tra il nome *Dolone* e *δόλος*, del resto percepito già dagli antichi (cfr. [Eur.] *Rh.* 158-59).

Come è stato dimostrato, l'*Iliade*, pur essendo soprattutto un'epica del *polemos*, a volte mette in scena (tipicamente, in discorsi, *ekphraseis* e *analeksi*) un tipo di eroismo diverso, basato sull'imboscata notturna (*lochos*): il libro x è l'unico esempio di racconto lungo di imboscata nell'*Iliade* e, in generale, nell'epica arcaica⁷. Una delle caratteristiche dell'eroe che voglia distinguersi in un'imboscata notturna, oltre all'indispensabile coraggio, è un cuore *πρόφρων*, letteralmente *con il senno in avanti*, cioè assennato, paziente, pronto, in grado di cogliere quanto accade anche senza l'aiuto degli occhi, disposto a respingere ogni remora o pudore. Per questo motivo, Diomede sceglie come compagno Odisseo e lo elogia, attribuendogli in ogni pericolo (x 244) *πρόφρων κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ*⁸. E Odisseo non deluderà Diomede: vuole partire subito perché la maggior parte della notte è già trascorsa (vv. 251-53: ne rimane solo l'ultimo terzo) e percepisce per primo la presenza di Dolone, dando istruzioni a Diomede per prenderlo in trappola (vv. 339-48)⁹. Inoltre, dopo che Diomede ha bloccato Dolone con la lancia, interroga Dolone sorridendogli e rassicurandolo (vv. 382-445): davvero Odisseo è l'eroe astuto¹⁰ della parola, anche quella ingannevole, come sottolineano gli scolii (*Sch.* bT *Il.* x 382). Sempre Odisseo si premura di appende-

- 7 Cfr. DUÉ-EBBOTT 2010, pp. 33-49, con una raccolta di passi significativi sia dai poemi omerici sia da altre tradizioni, e pp. 49-87, sugli elementi che connotano un'imboscata.
- 8 In realtà, sul significato preciso di *πρόφρων* e *ἀγήνωρ*, nonché sulla funzione attributiva o predicativa di questi aggettivi c'è dibattito tra i commentatori (cfr. DANEK 1988, pp. 118-19, e DUÉ-EBBOTT 2010, p. 287). Ecco di seguito lo scolio in riferimento a *πρόφρων κραδίη* (*Sch.* A *Il.* x 244): *ἀληθής ὁ ἐν τοῖς κινδύνοις ἔπαινος, παρῳσάμενος πᾶσαν αἰδῶ. ἅμα δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀπολογεῖται, οὐ δὲ ἀνδρίαν φήσας αὐτὸν δέχεσθαι, ἀλλὰ διὰ φρόνησιν*. Si noti la differenza tra *ἀνδρία* (virtù convenzionale in battaglia) e *φρόνησις* (più adatta nel *lochos*). Sulla caratterizzazione di Odisseo nel libro x dell'*Iliade* utile è HAFT 1990, pp. 50-55.
- 9 Il verbo *φράζομαι* usato al v. 339 a proposito di Odisseo è verosimilmente in connessione etimologica con l'aggettivo *πρόφρων*. Nello scolio relativo (*Sch.* bT *Il.* x 339) è ribadito che Odisseo è *προνοῶν*, mentre Diomede, nel suo desiderio di fare qualcosa di grande contro i nemici, *οὐ προνοεῖ*.
- 10 Forse l'epiteto *πολύμητις*, usato in questo contesto, non è puramente esornativo (DUÉ-EBBOTT 2010, pp. 271-72).

re le spoglie al tamarisco apponendovi un segnale (vv. 465-68) e, nella preghiera ad Atena, decide di continuare la sortita aggredendo i Traci (vv. 462-64). In seguito, mentre Diomede su sua indicazione (vv. 477-81)¹¹ uccide i guerrieri traci (dodici) e il re Reso, egli tira via i cadaveri per evitare che i cavalli si imbizzarriscano (vv. 488-93) e scioglie i cavalli di Reso (vv. 498-501) spingendoli con l'arco¹²; infine, sempre mosso da prudenza, fa un segno a Diomede perché cessi dal massacro (v. 502).

Ma anche la virtù di Diomede, in apparenza più tradizionale, è diversa dai canoni. Innanzitutto, riconosce di aver bisogno di un compagno (vv. 220-26), laddove l'*aristia*, per sua stessa definizione, sarebbe propria di un singolo eroe¹³. Al momento di fermare Dolone, sbaglia di proposito il colpo di lancia (vv. 370-76): solo se il nemico rimane (provvisoriamente) vivo, è possibile interrogarlo. Ottenute le informazioni, Diomede decapita Dolone. Quest'atto ha turbato molti critici come esempio di violenza gratuita, ma è Diomede stesso a spiegare: se Dolone rimanesse in vita, ci sarebbe la possibilità che gli Achei se lo ritrovino di nuovo come spia o come nemico in battaglia (vv. 446-53)¹⁴. Infine, la sua *aristia* consiste fondamentalmente nell'uccidere nemici

11 Interessante è che ancora una volta Odisseo vede Reso prima di Diomede (προπάραιθεν al v. 476, con discussione negli scoli sul valore temporale e non spaziale dell'avverbio; cfr. anche MONTANARI 2010, pp. 7-8).

12 Odisseo usa l'arco per spingere via i cavalli perché non ha a disposizione una frusta: come affermano gli scoli (*Sch.* bT *Il.* x 500-1), pur nella dimenticanza (umana), Odisseo trova mezzi astuti per i suoi scopi.

13 Cfr. CAMEROTTO 2009, pp. 43-48 (e.g., Tideo, padre di Diomede, in *Il.* iv 388 proprio in una scena di imboscata); Dolone, invece, stoltamente agirà da solo (*Sch.* T *Il.* x 223, con DUÉ-EBBOTT 2010, pp. 70-71). Sulla differenza tra Tideo e Diomede, più attento alla collettività, cfr. da ultimi BARKER-CHRISTENSEN 2020, pp. 82-83.

14 Gli scoli, pur evidenziando che il comportamento di Diomede non è "da greco", sottolineano l'assurdità dell'ipotesi che Dolone sia portato alle navi o che sia lasciato legato; inoltre, adducono come ulteriore motivo della sua morte il disprezzo che Odisseo e Diomede nutrono per lui in quanto traditore (*Sch.* T *Il.* x 449-51). La crudeltà da parte di Diomede è stata paragonata a quella di Achille nei confronti di Licaone supplice in *Il.* XXI 97-135 (cfr. da ultima FRISBY 2013, pp. 281-89), ma mentre Achille sarà mosso dal dolore per la morte di Patroclo, il gesto di Diomede appare, a detta di alcuni critici, mosso da freddo calcolo e biasimevole.

addormentati, ma nel poema non c'è indugio nella narrazione su questo né si ritrovano elementi di condanna (vv. 482-97)¹⁵.

È indubbio che il valore di cui danno prova Odisseo e Diomede è diverso da quello che si trova di norma nell'*Iliade*, ma non per questo è considerato non-epico¹⁶. Anzi, in un contesto di necessità come quello in cui si trovano i Greci (Achille ha appena rifiutato di tornare in guerra), la prontezza di Odisseo, il sangue freddo di Diomede, la capacità di improvvisazione, l'uso ingannevole del linguaggio sono virtù apprezzabili in un'avventura notturna; esse portano gloria, compenso da parte degli altri capi e partecipazione perenne a feste e banchetti, elementi propri dell'ideologia eroica (x 212-17, nel discorso di Nestore)¹⁷. La critica ha anche accusato Odisseo e Diomede di non aver portato a termine la propria missione e di essersi lasciati distrarre dalla prospettiva del bottino¹⁸, ma si tratta di una prospettiva parziale: con-

- 15** Condanna che, e.g., HESK 2013 ritiene rintracciabile: dal testo iliadico, però, non si evince riprovazione nei confronti di Diomede né, tanto meno, *pathos* per Dolone. Convinti della negatività della virtù della *Dolonia* sono anche Dinter e Khoo in DINTER-FINKMANN-KHOO 2019, pp. 247-49, secondo cui tutti gli elementi del racconto concorrerebbero alla condanna morale. La loro lettura appare tendenziosa e a tratti scorretta: ad esempio, il fatto che Odisseo tiri via i cadaveri durante il massacro (*Il.* x 489-90) non è dovuto a un presunto senso di vergogna per il massacro, ma a un fine pratico (evitare che i cavalli si imbizzariscano).
- 16** Cfr. *Il.* XIII 269-87, con DUÉ-EBBOTT 2010, pp. 45-79 (p. 47: «Ambush requires a particular kind of courage, different from that required to fight in front in conventional battle»), e DOWDEN 2010, pp. 118-19: pur al di fuori dei canoni (indoeuropei?) tradizionali, il *lochos* notturno mostra il vero coraggio del guerriero. Neanche gli scolii sembrano condannare l'eroismo legato alla notte e all'inganno, considerandolo un'altra forma (εἶδος) di eroismo (*Sch.* bT *Il.* x 3-4: ἐπ' ἄλλο εἶδος τρέπεται ὁ ποιητής, διὰ δόλου καὶ νυκτὸς ἀναπληρῶν τὴν μεθ' ἡμέραν ἀτυχίαν τῶν Ἑλλήνων). LAMBRINI 2013 sottolinea che δόλος, soprattutto in Omero, non ha sempre valore peggiorativo.
- 17** Cfr. WILLIAMS 2000, con interessanti analogie tra la sortita notturna di *Il.* x e la missione di Priamo in *Il.* xxiv 159 sgg. per recuperare il corpo di Ettore (cfr. anche DUÉ-EBBOTT 2010, p. 78 e pp. 82-83). Elementi tratti proprio da *Il.* x e *Il.* xxiv saranno ricombinati nel libro XII della *Tebaide* (cfr. *infra*, pp. 209-14).
- 18** Cfr. ancora HESK 2013; un cenno in SCHLUNK 1974, pp. 74-75, e SCHMIT-NEUERBURG 1999, pp. 54-55, nota 142.

frontando l'annuncio della missione da parte di Nestore (vv. 203-17) e l'interrogatorio di Dolone ad opera di Odisseo (soprattutto vv. 405-31), e considerando che sia Odisseo sia Diomede tornano incolumi, è difficile avere dubbi sulla riuscita dell'operazione. È vero che nel finale del libro il focus si sposta sulla strage dei Traci e sulla magnificenza dei cavalli di Reso, ma questo non depona a sfavore del buon esito della missione; anzi, ne è un *surplus* positivo.

A una tale virtù notturna corrisponde un abbigliamento appropriato. I capi greci e Dolone, infatti, indossano vesti particolari: Agamennone e Diomede una pelle di leone (vv. 23-24 e 177-78), Menelao una pelle di leopardo (vv. 29-30), Dolone una pelle di lupo e un elmo di donnola (vv. 334-35). Ciò che in questa sede va ribadito è che, al di là del valore simbolico di queste pelli (su cui molto indulgiano scoliasti e commentatori)¹⁹, la loro funzione si esplica in un contesto di impresa notturna, quando c'è più bisogno di ripararsi dal freddo²⁰ e di non farsi vedere alla luce dei fuochi²¹. Proprio in quest'ottica assume senso la scena di armatura dei vv. 254-71, che è opportuno riportare nella sua interezza²²:

ὡς εἰπόνθ' ὄπλοισιν ἔνι δεινοῖσιν ἐδύτην.
Τυδείδῃ μὲν δῶκε μενεπτόλεμος Θρασυμήδης (255)
φάσγανον ἄμφηκες (τὸ δ' ἐὸν παρὰ νηϊ λέλειπτο)

19 Secondo gli scoli la pelle di leopardo segnalerebbe l'inferiorità di Menelao rispetto ad Agamennone e la pelle di lupo la viltà di Dolone (*Sch. bT Il. x 23*). Cfr. i commenti di HAINSWORTH 1993 e DUÉ-EBBOTT 2010 *ad loc.*; anche in una scena di imboscata nell'*Odissea* Menelao usa vesti strane (nella fattispecie, una pelle di foca: *Od. IV 435-37* con DUÉ-EBBOTT 2010, pp. 72-73). Va evidenziato che l'esotica pelle di leopardo è indossata da Paride, il rivale di Menelao, in *Il. III 17* e che la pelle di leone è attributo caratteristico di Ercole. Utile la sintesi di CIRIO 1998, pp. 50-52, sugli elementi rituali (sacrificio, riti di iniziazione) che gli antropologi (Gernet *in primis*) hanno rintracciato nella *Dolonia*.

20 In *Sch. bT Il. x 23*, per motivare il fatto che Agamennone indossi una pelle di leone, si accenna alla possibilità che il tempo sia cattivo.

21 Cfr. ancora CIRIO 1998, p. 52, con bibliografia precedente.

22 Cfr. le pagine salienti in DANEK 1988; HAINSWORTH 1993; CIRIO 1998; DUÉ-EBBOTT 2010.

καὶ σάκος· ἀμφὶ δέ οἱ κυνέην κεφαλῆφιν ἔθηκεν
ταυρείην, ἀφαλὸν τε καὶ ἄλλοφον, ἣ τε καταίτυξ
κέκληται, ῥύεται δὲ κάρη θαλερῶν αἰζηνῶν.
Μηριόνης δ' Ὀδυσσῆϊ δίδου βιὸν ἠδὲ φαρέτρην (260)
καὶ ζίφος· ἀμφὶ δέ οἱ κυνέην κεφαλῆφιν ἔθηκεν
ῤινοῦ ποιητήν, πολέσιν δ' ἔντοσθεν ἱμάσιν
ἐντέτατο στερεῶς, ἔκτοσθε δὲ λευκοὶ ὀδόντες
ἀργιόδοντος ὑὸς θαμέες ἔχον ἔνθα καὶ ἔνθα
εὖ καὶ ἐπισταμένως, μέσση δ' ἐνὶ πῖλος ἀρήρει· (265)
τήν ῥά ποτ' ἐξ Ἐλεῶνος Ἀμύντορος Ὀρμενίδαο
ἐξέλετ' Αὐτόλυκος πυκινὸν δόμον ἀντετορήσας,
Σκάνδειαν δ' ἄρα δῶκε Κυθηρίῳ Ἀμφιδάμαντι·
Ἀμφιδάμας δὲ Μόλῳ δῶκε ξεινήϊον εἶναι,
αὐτὰρ ὁ Μηριόνη δῶκεν ὦ παιδὶ φορῆναι· (270)
δὴ τότε Ὀδυσσεύς πύκασεν κάρη ἀμφιτεθείσα.

Le sentinelle Trasimede e Merione vestono gli eroi maggiori che stanno per partire. Sia a Diomede sia a Odisseo vengono forniti una spada e un elmo particolare, adatto a una spedizione notturna. L'elmo dato a Diomede è infatti senza borchie né cimiero (vv. 257-59), in modo che la luce non possa riflettervisi (*Sch. A Il. x 258: κατ' ἐπιτήδευσιν, ἵνα λανθάνη*). L'elmo di Odisseo, a zanne di cinghiale (torna l'immaginario ferino proprio delle pelli), è un vero e proprio «piece of bronze-age equipment»²³ che ha valore soprattutto a livello simbolico²⁴: è legato al nome di Autolico (etimologicamente connesso, tra l'altro, con il lupo, ulteriore tassello del mosaico animale nella *Dolonia*), figlio di Hermes e nonno di Odisseo e la cui virtù è il furto (vv. 266-67). Il furto, l'astuzia, il nascondimento sono elementi positivi in contesto di imboscata notturna: la genealogia dell'elmo di Odisseo è appropriata e contribuisce

23 HAINSWORTH 1993, p. 180. Ricerche archeologiche al riguardo sono state effettuate e sono ancora in corso.

24 Ma anche a livello pratico, secondo gli scoli: un elmo come quello di Odisseo è difficile che si frantumi (*Sch. bT Il. x 259*) e aiuta a nascondersi (*Sch. A Il. x 262*).

a definire il carattere della virtù necessaria in questa situazione²⁵. Infine, a Diomede viene dato uno scudo e a Odisseo arco e faretra: sull'utilità dello scudo in un raid notturno lo scolio purtroppo non aiuta²⁶; quanto all'arco, secondo lo scolio, esso potrebbe servire per colpire di nascosto coloro che sono alla luce²⁷.

Terzo elemento che spicca nel racconto della *Dolonia* e che sarà importante nell'ottica della sua ricezione è il sovrabbondante apparato divino. Nonostante l'azione del libro x non rientri nel piano di Zeus e, teoricamente, gli dei dovrebbero astenersi da interventi di sorta, Atena è onnipresente²⁸. Chiamata in causa da Diomede come colei che sempre assiste Odisseo (v. 245), è invocata prima dell'inizio della loro missione sia da Odisseo sia da Diomede (vv. 277-94; ai vv. 289-90 si fa riferimento alla strage di Tebani compiuta da Tideo, padre di Diomede, di cui Stazio parlerà a lungo del suo poema). Queste preghiere sono incastonate tra due manifestazioni di vicinanza della dea agli eroi: l'invio di un airone, segnale propizio, che come tale viene recepito da Odisseo (vv. 274-76), e l'ascolto delle invocazioni (v. 295). Successivamente, Atena infonde vigore in Diomede quando scaglia la lancia con-

25 Sulla genealogia dell'elmo, a confronto con quella dello scettro di Agamennone in *Il.* II 102-8, è utile DANEK 1988, pp. 121-22. Anche Dolone indosserà un elmo peculiare, di pelle di martora (*Il.* x 335).

26 *Sch.* T *Il.* x 257: εἰς προβολὴν ἰτοῦ τόξου† Ὀδυσσεέως. Sembra, comunque, che serva per un eventuale assalto e che sia messo in parallelo all'arco dato a Odisseo. Si tenga a mente, infine, che Diomede (come Dolone, del resto: *Il.* x 335) esce dall'accampamento greco anche con una lancia, quella con cui aggredirà Dolone.

27 *Sch.* T *Il.* x 260: ὅπως βάλλοι λανθάνων τοὺς ἐν φωτί. Sull'utilità dell'arco in un'imboscata notturna – anche Dolone si muoverà dall'accampamento troiano con l'arco (*Il.* x 333), ma sarà giudicato stolto dagli scoli per questa scelta – si vedano DUE-EBBOTT 2010, pp. 57-62; CASALI 2018, pp. 225-27; CANNIZZARO 2022b (e cfr. *infra*, pp. 193-94). È curioso che Odisseo, l'eroe che nell'*Odisea* compirà la propria *aristia* con l'arco, qui ne sia sprovvisto e se lo faccia prestare: in generale, nell'*Iliade* nessuno degli eroi maggiori combatte con l'arco, arma generalmente considerata inferiore rispetto a quelle del combattimento corpo a corpo.

28 Cfr., ad esempio, HAINSWORTH 1993, p. 204. D'altra parte, nei libri precedenti molta enfasi è posta sull'aiuto dato dalla dea a Tideo, padre di Diomede (e.g., *Il.* IV 390 e V 808, uno dei tanti versi espunti da WEST 1998 e 2000).

tro Dolone (vv. 366-68)²⁹ e le sue spoglie vengono offerte da Odisseo alla dea, invocata perché indichi la strada verso l'accampamento dei Traci (vv. 462-64). Atena ancora una volta supporta Diomede quando questi si accinge all'uccisione dei guerrieri addormentati (vv. 482-83) e sarà lei a esortarlo, dopo il fischio di Odisseo, a cessare dalla strage (vv. 507-11): Diomede, pur non vedendola, ne riconosce la voce e le obbedisce prontamente³⁰. Non altrettanto prontamente interviene Apollo (vv. 515-19): adirato con Atena, sveglia Ippocoonte, cugino di Reso, ma senza che in precedenza Odisseo e Diomede abbiano avuto alcun ostacolo. Infine, Nestore menziona il favore che Zeus e Atena nutrono per i due eroi (vv. 552-53); viene preparato un sacrificio ad Atena con le spoglie di Dolone (vv. 570-71); nel nome di Atena, con una libagione in suo onore, il libro si chiude (vv. 577-79).

Costante, dunque, è il sostegno divino alla missione di Odisseo e Diomede, manifestazione suprema nell'*Iliade* di una virtù notturna la quale, legata all'*ethos* dell'imboscata e tale da richiedere doti peculiari ed equipaggiamento consono, non per questo viene giudicata negativamente (né tanto meno condannata) dal poeta.

2. Problematizzazione della *virtus* notturna e scomparsa degli dei:

Eurialo e Niso

[...] *Dolus an virtus, quis in hoste requirat?*

Nel racconto di Enea, con queste parole (Verg. *Aen.* II 390) Corebo induce i Troiani superstiti a indossare le armi dei Greci uccisi durante

29 Questi versi ([...] τότε δὴ μένος ἔμβαλ' Ἀθήνη / Τυδείδῃ, ἵνα μὴ τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων / φθαίῃ ἐπευξάμενος βαλέειν, ὃ δὲ δεύτερος ἔλθοι) sono importanti anche per la competitività che ne emerge e che è del tutto in linea, peraltro, con la virtù eroica tradizionale (cfr. *Il.* XVI 847-50, con HAINSWORTH 1993, p. 191, e *Il.* XXII 205-7, con DUÉ-EBBOTT 2010, pp. 335-36). Tale dimensione competitiva sarà fondamentale in Stazio (cfr. *infra*, pp. 207-9 e 213-14).

30 Ovvio il richiamo al problema dell'antropomorfismo/allegorizzazione degli dei, presente nell'*Iliade* fin dal libro I.

l'ultima notte di Troia. Come nel caso della *Dolonia* omerica, la scena è ambientata di notte ed è narrata una vestizione, stavolta di armi di nemici uccisi. Tuttavia, le armi dei Troiani non sono consone a una missione notturna (vv. 391-92: *comantem / [...] galeam clipeique insigne decorum*, agli antipodi dell'elmo di Diomede) e quella di Corebo si rivela un'idea pessima: da una parte, Corebo e compagni sono scambiati per Greci dai Troiani e nasce una *miserrima caedes* (v. 411); dall'altra, sono riconosciuti come Troiani dai Greci e vengono massacrati (vv. 420-30). Tra i commentatori recenti, Horsfall e Casali richiamano l'attenzione sulla linea sottile che separa *virtus* e *dolus* in una situazione come questa e rigettano l'idea di una condanna morale senza appello nei confronti di Corebo³¹. Certo è, comunque, che Enea prende le distanze da questa decisione e la rinascita, anzi il superamento, di Troia non passa da questa forma di lotta. Sono anch'io incline a credere che non ci sia un giudizio di riprovazione morale per il comportamento di Corebo, il cui spirito di sacrificio (al quale si unisce l'amore per Cassandra) suscita *pathos*; ciò non toglie, però, che questo tipo di *virtus* che sconfinava in *dolus* (v. 390) e *insidiae* (v. 421), pur se teorizzato e attuato in un momento di estremo bisogno³², sia messo in discussione e in fin dei conti sconfessato.

Problemi simili sono sollevati dall'episodio di Eurialo e Niso (Verg. *Aen.* IX 176-449), in cui termine continuo di confronto è la *Dolonia* omerica³³. Come gli Achei nell'*Iliade*, così i Troiani in Virgilio si trovano in

31 HORSFALL 2008, pp. 303-6, e CASALI 2017, pp. 225-26; su Verg. *Aen.* II 390 cfr. anche ABBOT 2000, pp. 65-69, e FARRELL 2021, p. 204 («This is as if to say, what is the difference between Achilles and Odysseus?»).

32 La missione di Corebo e compagni, infatti, è improvvisata sulla base delle circostanze drammatiche della conquista di Troia: ciò contribuisce alla parziale rimozione dello stigma sulla componente del *dolus*. Incidentalmente, va ricordato che *dolus*, benché abbia prevalentemente valore negativo, è in origine *vox media*, cosa di cui resta testimonianza soprattutto nel linguaggio giuridico (ABBOT 2000, pp. 59-65, e LAMBRINI 2013, pp. 479-81).

33 Oltre che l'ambasceria ad Achille (FARRELL 2021, pp. 254-57) e la Telemachia dell'*Odissea* (HARDIE 1994, pp. 29-30). La *Dolonia* è ben presente alla memoria poetica di Virgilio: evocata nei rilievi del tempio di Cartagine (I 469-73), torna quando Turno

una situazione di grande difficoltà: Enea è lontano e l'esercito nemico guidato da Turno incombe minaccioso. L'avventura omerica di Odisseo e Diomede, coronata da successo, viene però trasformata da Virgilio in una storia ricca di *pathos* e dall'esito infausto: Eurialo e Niso, eredi della coppia eroica della *Dolonia*, fanno la fine di Dolone e di Dolone condividono anche alcuni tratti³⁴. La domanda che la critica si è posta, alla luce dell'epifonema (vv. 446-49) e della successiva scena di lutto della madre di Eurialo (vv. 450-502), è in che modo il poeta giudichi l'eroismo di Eurialo e Niso.

Le risposte che sono state date si collocano su uno spettro amplissimo: si passa da chi considera Eurialo e Niso grandi eroi cui non ha arreso la fortuna a chi ritiene che Virgilio condanni fermamente sia loro sia i capi troiani³⁵. Ci si limiterà di seguito a fare qualche considerazione sull'eroismo dispiegato dalla coppia virgiliana, soprattutto sulla scorta di alcune pagine critiche che, sembra, sono riuscite a darne una lettura *sine ira et studio*³⁶.

Niso pone al centro del proprio orizzonte eroico la *fama facti* (Verg. *Aen.* IX 194-95), da conseguire per mezzo di una battaglia o qualcosa di grande (vv. 186-87): viene definito *acerrimus armis* dal narratore (v. 176) e attribuisce a se stesso *ardor* (v. 184; cfr. v. 198), ispirato dagli dei o dalla propria brama. La ricerca di gloria non è in sé un *malum*: il discorso di Giove nel libro X è chiaro al riguardo (X 468-69: [...] *famam extendere factis, / hoc virtutis opus*) e, in fondo, la fama è ciò che il poeta

uccide Eumede, figlio di Dolone (XII 346-61). Su queste dense pericopi si vedano rispettivamente FUCECCHI 1999a e TARRANT 2012, pp. 176-80. Cfr. anche CASALI 2004, pp. 344-50, e DUÉ-EBBOTT 2010, pp. 136-42 e 148-51.

- 34** Cfr. già HEINZE 1996, pp. 248-49, che rimane un'ottima introduzione all'episodio nel suo complesso.
- 35** Nella critica recente, tra i più vicini al primo estremo dello spettro vi sono LENNOX 1977, POTZ 1993 e PIZZOLATO 1995; tra i più vicini al secondo estremo DI CESARE 1972, FITZGERALD 1972 e CASALI 2004.
- 36** Mi riferisco, in particolare, a LA PENNA 1983; HORSFALL 1995, pp. 170-78; FANTUZZI 2012, pp. 235-57. Molto utili anche DUCKWORTH 1967 e PAVLOCK 1985. Sintetiche ed efficaci le messe a punto di FO 2012, pp. 768-69, e di Dinter e Khoo in DINTER-FINKMANN-KHOO 2019, pp. 254-58.

nell'epifonema garantisce a Niso ed Eurialo³⁷. L'impresa con cui Niso vuole conquistare gloria imperitura consiste, come dice a Eurialo, nel fare una sortita notturna, raggiungere Enea, approfittando del sonno e dell'ebbrezza dei nemici, e riportarlo alla cittadella troiana (IX 188-96). Esponendo il piano ai Troiani in assemblea (vv. 234-45), accenna per la prima volta alla possibilità che abbia luogo un massacro. I versi sono discussi (vv. 240-43: [...] *si fortuna permittitis uti / quaesitum Aenean et moenia Pallantea, / mox hic cum spoliis ingenti caede peracta / affore cernetis*)³⁸, ma sembra evincersi che la strage debba avvenire dopo che Niso ed Eurialo abbiano recuperato Enea³⁹. La questione rimane dubbia, ma, in ogni caso, Ascanio nella sua risposta parla esplicitamente soltanto della missione primaria, cioè riportare Enea (vv. 257-62).

Anche per Eurialo la *gloria* è un valore fondamentale (vv. 197-98) e il suo desiderio di seguire Niso si fonda sia sul forte legame che lo unisce a lui sia sull'etica eroico-bellica tramandatagli dal padre (vv. 199-206). Ma il desiderio di gloria di Eurialo è acerbo e scomposto: Eurialo è *laudum percussus amore* (v. 197); il suo discorso è troppo enfatico e basato su un'idea "mercantile" della gloria (vv. 205-6: *est hic, est animus lucis contemptor et istum / qui vita bene credat emi, quo tendis, honorem*)⁴⁰; del *puer*

³⁷ Bene soprattutto HARDIE 1994, pp. 110-11, e BINDER 2019b, pp. 233-34. Di fama come ricompensa parlano anche Nestore (*Il.* X 212-13) ed Ettore (*Il.* X 307) quando avanzano la proposta dell'imboscata notturna.

³⁸ Se non si modifica l'ordine tradito dei versi (cfr. CONTE 2009, p. 269), i problemi riguardano la forma *quaesitum* e il soggetto di *affore*. Concordo con i critici (e.g., HARDIE 1994, p. 118) che considerano *quaesitum* come un supino dipendente da *fortuna uti*, che implica l'idea di andare a cercare Enea, e un *Aenean* implicito o un generico *nos* (che include Enea stesso, Eurialo e Niso) come soggetto di *affore*.

³⁹ Cfr. DINGEL 1997, p. 119: «Die Zuhörer innerhalb der Erzählung können dies nur auf den (erhofften) Sieg des zurückkehrenden Aeneas und seiner Verbündeten beziehen». Comunque, resta il sospetto che Niso pensi alla strage durante il viaggio di andata: al v. 237 egli parla di *locum insidiis* e il termine *insidiae* può ben indicare agguato e strage; anche l'insistenza su ebbrezza e sonno dei nemici potrebbe attivare la suggestione del massacro di Odisseo e Diomede sia, com'è ovvio, nel lettore di Virgilio sia, forse, in Niso stesso.

⁴⁰ Su questo, premessa del comportando di Eurialo durante il massacro, insiste COFFEY 2009, pp. 83-85.

Eurialo sono in evidenza la bellezza e la giovanissima età (vv. 179-81), nonché il legame con la madre. Lo status diverso di Eurialo rispetto a Niso emerge nell'assemblea dei Troiani. A Niso Ascanio promette numerosi doni, tra cui il cavallo di Turno che ricorda la promessa a Dolone dei cavalli di Achille (vv. 263-74)⁴¹. A Eurialo, invece, Ascanio non promette doni, bensì di essere il suo *partner* eroico nelle imprese future e, ancora una volta, la discussione ricade sulla madre, che Eurialo non vuole salutare nel timore di non reggere il suo pianto (vv. 275-94).

La scena di vestizione (vv. 303-7) serba memoria della vestizione di Odisseo e Diomede nel libro x dell'*Iliade*. Ascanio dona a Eurialo una spada realizzata da Licaone cretese⁴², Mnesteo dà a Niso una pelle di leone (come quella di Agamennone e Diomede nella *Dolonia*) e Alete scambia l'elmo. Data la centralità dell'elmo nell'ottica della poetica iliadica del *lochos*, il cenno virgiliano (v. 307: [...] *galeam fidus permutat Aletes*) sembra deludente (tutto rimane implicito)⁴³, ma un altro elmo, quello di Messapo, sarà decisivo in seguito.

Va segnalato un ulteriore elemento. Niso è un cacciatore: è alla caccia che egli deve la conoscenza dei luoghi grazie a cui concepisce l'impresa (vv. 243-45) e, coerentemente, invocherà in aiuto Luna/Diana, dea dei cacciatori (vv. 404-9, su cui cfr. *infra*, p. 170). Tra i cacciatori guerrieri dell'*Eneide*, ve ne è uno, Ornito, dall'abbigliamento singola-

⁴¹ Per i doni promessi da Ascanio, sul modello del libro IX dell'*Iliade* (KNAUER 1964, pp. 268-69, e FARRELL 2021, p. 256), cfr. CASALI 2004, pp. 327-35. Va sottolineato che Niso, pur aspettandosi dei doni (Verg. *Aen.* IX 194-95), non li chiede esplicitamente (come fa Dolone; cfr. Serv. auct. *Aen.* IX 269, con SCAFFAI 2006, pp. 357-59); inoltre, Ascanio premette una protasi ipotetica alla promessa del cavallo di Turno (vv. 267-68): la caratterizzazione morale negativa evidenziata da Casali (e, e.g., da COFFEE 2009, p. 83) non sembra, dunque, presente.

⁴² Cfr. CASALI 2018, pp. 210-15. È probabile, in effetti, che il nome Licaone, etimologicamente connesso con il termine *lupo*, evochi l'immaginario animale della *Dolonia* omerica. Cfr. anche DUÉ-EBBOTT 2010, pp. 145-46.

⁴³ Secondo Servio (Serv. *Aen.* IX 307, con SCAFFAI 2006, pp. 302-3) l'elmo che Alete dà a Niso è quello degli *exploratores*, simile all'elmo che Trasimede dà a Diomede (*Il.* x 257-59).

re⁴⁴, ucciso e irriso da Camilla (paradossalmente, cacciatrice anche lei) perché avrebbe confuso la caccia con la guerra (XI 677-89)⁴⁵: forse l'enfasi sulla caccia a proposito di Niso serve proprio ad anticipare l'esito fallimentare della spedizione notturna.

Termina così la prima lunga macrosequenza dell'episodio di Eurialo e Niso. Con la scena del massacro (Verg. *Aen.* IX 314-66) la problematizzazione di *virtus* e *gloria*, finora poco accentuata (ma si veda, ai vv. 184-85, l'ominosa espressione *dira cupido*)⁴⁶, diviene centrale.

Eurialo e Niso, che dovrebbero passare tra i nemici addormentati e ubriachi per recarsi da Enea (Verg. *Aen.* IX 240-43), su proposta di Niso approfittano della situazione (v. 320: [...] *nunc ipsa vocat res*) per fare strage di nemici lungo la strada (v. 321: *hac iter est*). Ora, come si è constatato a proposito del *lochos* omerico, la capacità di improvvisazione è un elemento positivo, ma Odisseo e Diomede si dedicano alla strage solo dopo aver ucciso Dolone e ottenuto importanti informazioni; solo dopo, cioè, aver adempiuto la missione per cui avevano fatto la sortita. Niso, che pure sembrava immaginare uno svolgimento simile del raid notturno, sviato dall'*audacia* (v. 320: *Euryale, audendum dextra*), inverte missione primaria (chiamare Enea) e collaterale (strage)⁴⁷.

Dapprima è narrata la strage compiuta da Niso e poi quella compiuta da Eurialo⁴⁸. Funge da cerniera una similitudine, riferibile sia a Niso sia a Eurialo, con un leone affamato che divora un gregge di pecore (vv. 339-41: *Impastus ceu plena leo per ovilia turbans / (suadet enim vesana fames) manditque trahitque / molle pecus mutumque metu, fremit ore cruen-*

44 Curiosamente la sua testa è cinta da un elmo realizzato con la bocca di un lupo (Verg. *Aen.* XI 681), non troppo diverso dall'elmo che Odisseo indossa nella *Dolonia* (*Il.* X 261-65): si noti l'enfasi sui denti bianchi dell'animale. Il quadro complessivo, però, è diverso: Ornito è un guerriero *agrestis*, fuori luogo nel contesto bellico, mentre Odisseo si sta preparando proprio per essere più idoneo alla spedizione.

45 Cfr. LABATE 2010, pp. 120-21.

46 Cfr. TRAINA 1979 sul significato e sulle risonanze dell'aggettivo *dirus*.

47 Cfr. soprattutto DUCKWORTH 1967, pp. 131-32; la confutazione di LENNOX 1977 non appare convincente.

48 In totale, come nota HARDIE 1994, p. 133, il numero degli uccisi in Omero e in Virgilio è lo stesso (tredici).

to): essa è ripresa da *Il. x* 485-86 (ὡς δὲ λέων μῆλοισιν ἀσημάντοισιν ἐπελθὼν, / ἀγχεσιν ἢ ὄτεσσι, κακὰ φρονέων ἐνορούση), applicata a Diomede, ma con amplificazione dell'orrore e del *pathos*⁴⁹. Certamente macabra per i nostri gusti, la scena del massacro doveva evocare disgusto anche al tempo di Virgilio e portare il lettore alla riprovazione per l'eroismo dei due?

Da un lato, numerosi esempi dalla storiografia fanno comprendere che la strage notturna di nemici non è percepita come atto ignominioso in sé, tanto più se i nemici colpevolmente indulgono al sonno e/o al vino e sono disposti nell'accampamento in modo disordinato⁵⁰. E Vir-

49 Si tenga presente che Odisseo e Diomede sono paragonati a due leoni già all'inizio della loro spedizione (*Il. x* 297-98: βάν ῥ' ἴμεν ὡς τε λέοντε δύω διὰ νύκτα μέλαιναν / ἄμ φόνον, ἄν νέκυας, διὰ τ' ἔντεα καὶ μέλαν αἶμα). Analisi di Verg. *Aen. ix* 339-41 in SCHLUNK 1974, pp. 78-79; HARDIE 1994, pp. 134-35; DINGEL 1997, pp. 147-48; SCHMIT-NEUERBURG 1999, pp. 55-57; BECK 2014, pp. 255-57; BINDER 2019b, pp. 249-50. La similitudine sarà ripresa a proposito di Mezenzio (Verg. *Aen. x* 723-28: *Impastus stabula alta leo ceu saepe peragrans / suadet enim vesana fames*), si forte fugacem / conspexit capream aut surgentem in cornua cervum, / gaudet hians immane comasque adrexit et haeret / visceribus super incumbens; lavit improba taeter / ora cruor: / sic ruit in densos alacer Mezentius hostis) e avrà grande fortuna nella poesia successiva.

50 Cfr., e.g., Caes. *civ. ii* 38, 4-5 e Tac. *ann. i* 50, 3 – 51, 2 valorizzato da POTZ 1993, pp. 331-32. Significativo è Liv. v 43-45, che, citato cursoriamente nei commenti, merita maggiore attenzione. Camillo prende la parola nel concilio dei capi (gli Ardeati), come toccato da ispirazione divina (v 43, 8; cfr. i dubbi di Niso in Verg. *Aen. ix* 184-85); nel discorso fa presente la barbarie dei Galli che, abbandonandosi a cibo e sonno, sono facile preda per chi li assale (v 44, 6; cfr. Verg. *Aen. ix* 188-91 e 236-37); come pecore da trucidare (v 44, 7; cfr. Verg. *Aen. ix* 339-41); la situazione che si presenta davanti agli Ardeati che compiono la sortita (v 45, 2: *egressi haud procul urbe*; cfr. Verg. *Aen. ix* 314, con HARDIE 1994, p. 130, e DINGEL 1997, p. 140) è come l'ha presentata Camillo (v 45, 1-3); infine, la controsortita gallica verso il Campidoglio, fermata dalle oche, è introdotto dal nesso *nocte subluistri* (Liv. v 47, 2, con WEISSMANTEL 2020, p. 285), forse legato a Verg. *Aen. ix* 373. Si veda anche l'inizio del racconto liviano della presa di Siracusa ad opera di Marcello (Liv. xxv 23, 8 – 24, 7): gli abitanti sono sorpresi di notte dopo la festa in onore di Diana *gravatis omnibus vino somnoque* (24, 6; cfr. 24, 2). Quanto alla sortita di Sempronio Tuditano dopo la sconfitta di Canne (narrata in Livio e, verosimilmente, in Ennio), cui Virgilio potrebbe essersi ispirato, cfr. HARDIE 1994, p. 110, MEBAN 2009, pp. 245-47, e CASALI 2018, pp. 249-50. Pare, invece, improbabile che Eurialo e Niso siano un omaggio ai

gilio, in opposizione al modello omerico (*Il.* x 472: [...] εἶ κατὰ κόσμον), enfatizza il disordine e il lassismo dei Rutuli (vv. 316-19: [...] *Passim somno vinoque per herbam / corpora fusa vident, adrectos litore currus, / inter lora rotasque viros, simul arma iacere, / vina simul*; cfr. vv. 188-91)⁵¹. D'altro canto, è innegabile che l'imboscata, notturna o diurna, nella tradizione romana è generalmente considerata fraudolenta e atipica dei Romani: sono semmai i nemici, Cartaginesi *in primis*, a essere caratterizzati da comportamenti bellici di questo tipo⁵². Nelle parole di Niso, l'impresa di cui egli è protagonista insieme a Eurialo è detta *insidiae* (Verg. *Aen.* IX 237) e *fraus* (v. 428: il termine è riferito nello specifico all'uccisione di due guerrieri da parte di Niso); i valori del combattimento aperto e alla luce del sole sono, invece, tematizzati da Turno pochi versi prima dell'episodio (v. 153: *luce palam certum est igni circumdare muros*) e rispondono alla norma epica⁵³. Va considerato, poi, che nella cultura giuridica romana i crimini commessi di notte sono puniti in modo più severo rispetto agli stessi crimini commessi di giorno⁵⁴. Inoltre, la narrazio-

consoli Irzio e Pansa (LEE 1979, p. 111). Cfr. AHL 2015, p. 247, per ipotetici riferimenti alla battaglia di Porta Collina e all'assedio di Preneste.

- 51** Su questo si sofferma SCHMIT-NEUERBURG 1999, pp. 27-37, con confronti con gli scoli omerici.
- 52** Icasticamente cfr. Liv. I 53, 4: *nequiquam vi adortus, [...] postremo minime arte Romana, fraude ac dolo, aggressus est*. In Livio *fraus hostilis* è nesso attestato, e.g., nell'episodio delle Forche Caudine (Liv. IX 2, 9), in cui i Romani cadono vittima di una famigerata imboscata. Nell'*Eneide* all'imboscata sono associati, oltre che i Greci (cfr. II 152: [...] *dolis instructus et arte Pelasga*, riferito a Sinone), il rutulo Turno e la volsca Camilla nel libro XI (vv. 522-31) e, sempre nel libro XI, il ligure figlio di Auno (vv. 699-724) e il vile etrusco Arrunte uccisore di Camilla (vv. 759 sgg.). Anche la sezione degli *stratagemata* in Valerio Massimo è interessante: FARRELL 2001, pp. 30-32, dimostra che Valerio cerca sistematicamente, anche attraverso precise scelte lessicali, di connotare la furbizia come poco dignitosa e non romana. Sui Cartaginesi e la *fraus* cfr. *infra*, pp. 232-34, su Silio Italico.
- 53** Cfr. [Eur.] *Rh.* 510-11, in cui il re trace disprezza apertamente l'etica del *lochos* esprimendo lode per il combattimento corpo a corpo; pochi versi dopo, cadrà vittima dell'imboscata di Odisseo e Diomede.
- 54** Cfr. Cic. *Mil.* 9: *Quodsi duodecim tabulae nocturnum furem quoquo modo, diurnum autem si se telo defenderet, interfici impune voluerunt [...]*. Il *fur nocturnus*, infatti, assimilato a

ne presenta elementi macabri sulla scia del *Reso*⁵⁵ e della Centauromachia⁵⁶; il leone del *comparatum* (vv. 339-41) è sì paradigma eroico per eccellenza, ma possiede inquietanti affinità con il *Furor* (Verg. *Aen.* I 296) e con altri leoni cui sono paragonati Mezenzio (x 724) e Turno (xII 8)⁵⁷; alcune vittime, la cui prospettiva è adottata dal narratore, hanno nomi tipicamente romani (Remo, Serrano, etc.), cosa che accentua il *pathos* e la negatività del massacro stesso.

È soprattutto il giovane Eurialo a indulgere al piacere della strage (vv. 342-43: [...] *incensus et ipse / perfurit*): disobbedisce all'ordine di Niso di fare la guardia (vv. 321-22) e da Niso deve essere richiamato perché cessi dal massacro (vv. 355-56; cfr. *Il.* x 502, in cui Odisseo fa un fischio a Diomede); non è escluso che agisca in lui un certo spirito competitivo nei confronti dell'amico (v. 342: *nec minor*)⁵⁸. Eurialo si attarda per impadronirsi di falere e balteo di Ramnete e per indossare l'elmo di Messapo (vv. 359-66). Esplicito è il riferimento alla vestizione di Odisseo e Diomede: il ricco balteo, con il suo *pedigree* eroico, allude all'elmo di Odisseo; l'elmo di Messapo a quelli indossati dai due eroi omerici. Ma è altrettanto esplicito che l'imitazione serve a evidenziare le differenze. La genealogia eroica, che in Omero suggerisce una linea di continuità tra Autolico e Odisseo, qui suggerisce morte ed esito infausto, come sottolineato dal prolettico *nequiquam* (v. 364) e come sarà evidente nei

un traditore, merita una pena maggiore (Sen. *contr.* x 6). Nel *Digestum* giustiniano si trovano norme simili (*Dig.* XLVIII 8, 9; cfr. XLVIII 19, 16).

55 Cfr. soprattutto PAVLOCK 1985, pp. 213-15; imprescindibile, da ultimo, FANTUZZI 2012, pp. 240-45.

56 I riferimenti alla Centauromachia (e.g., Verg. *georg.* II 455-57) non costituiscono, dunque, «a curious echo» (HARDIE 1994, p. 136), bensì un modo per dare connotati di insensatezza a quanto sta avvenendo nell'episodio virgiliano. Non va dimenticato, ovviamente, il modello omerico del ciclope Polifemo (creatura mostruosa sotto certi aspetti affine ai Centauri) che rutta vino e carne umana (*Od.* IX 373-74: [...] *φάρυγος δ' ἐξέσσυτο οἶνος / ψωμοί τ' ἀνδρόμεοι*; Verg. *Aen.* IX 349-50: *Purpuream vomit ille animam et cum sanguine mixta / vina refert moriens*).

57 Su questo cfr. PUTNAM 1965, p. 52, e da ultimo BINDER 2019b, p. 250; dalla prospettiva di uno studioso di Stazio, si veda FRANCHET D'ESPÈREY 1999, pp. 180-81.

58 FUCECCHI 1999a, p. 209.

libri successivi in cui *significant object* sarà il balteo di Pallante. L'elmo, inoltre, è quanto di meno adatto ci possa essere per un raid notturno: ornato di creste (v. 365-66: [...] *galeam Messapi habilem cristisque decoram / induit*), è facilmente visibile di notte, esattamente all'opposto degli elmi di Odisseo e Diomede (cfr. *supra Il. X* 254-71 e relativi scoli).

Le premesse per la tragedia che segue sono già tutte contenute nella scena del massacro: il fatto che sia stato compiuto durante il viaggio di andata e, per di più, il fatto che Eurialo abbia indossato le spoglie dei nemici sono i motivi del suo avvistamento da parte della cavalleria di Volcente alla tenue luce della luna (Verg. *Aen. IX* 367-74). Non molto diversamente da Eurialo, Camilla andrà incontro alla morte per il suo desiderio di bottino e di spoglie (XI 782: *femineo praedae et spoliorum ardebat amore*): come emerge dalla (non) ricezione del *Leichenkampf* nell'*Eneide*, è forte il sospetto che il possesso degli *spolia* del nemico sia in Virgilio un atto, se non negativo in sé, quanto meno passibile di interpretazioni hybristiche⁵⁹. Va sottolineato, inoltre, che Eurialo non riesce a fuggire perché appesantito dalle spoglie che ha preso (IX 384-85: *Euryalum tenebrae ramorum onerosaque praeda / impediunt fallitque timor regione viarum*); Niso, invece, potrebbe portare a termine la propria missione e tornare incolume tra i Troiani, ma preferisce cercare l'amico e, vistolo, tenta di salvarlo⁶⁰. L'episodio si conclude con la morte di Niso sul corpo

⁵⁹ Cfr. *supra*, pp. 35-36. Cfr. almeno HORSFALL 1995, pp. 176-77, SCHMIT-NEUERBURG 1999, pp. 60-64.

⁶⁰ Enfasi su questo in PAVLOCK 1985, la quale vede un'opposizione tra *pietas*, che dovrebbe spingere Niso a compiere la missione, e *amor*, che lo porta a preoccuparsi del solo Eurialo; sarebbe ossimorica, allora, l'espressione *pious amor*, che qualifica il legame tra i due (Verg. *Aen. V* 296). Diversamente, secondo FANTUZZI 2012, pp. 246-57, proprio il sacrificio di Niso (mosso da *amor*) viene elogiato in quanto espressione di una forma di *pietas* diversa dal legame con la patria ma non per questo meno encomiabile. Non è questa la sede per discutere lo statuto dell'*amor* tra Eurialo e Niso: ispirato alla coppia Achille/Patroclo, al rapporto *eromenos/erastes* (cfr. MAKOWSKI 1989) e, forse, alla coppia fraterna Agamennone/Menelao (SCHMIT-NEUERBURG 1999, pp. 37-43), in Virgilio è rappresentato in modo ambiguo, sospeso tra erotismo (cfr. almeno WILLIAMS 1999, pp. 116-18, e REED 2007, pp. 16-43) e *amicitia*; cfr. LA PENNA 1983, pp. 307-13, FANTUZZI 2012, pp. 253-55, e, con *exempla* di coppie di amici che vanno incontro alla *iuncta mors*, MABEL 2009.

di Eurialo (vv. 444-45) e l'epifonema che salda la loro gloria futura con il potere eterno di Roma (vv. 446-49)⁶¹. Ma significativa è l'appendice all'episodio con la reazione nel campo rutulo e, soprattutto, nel campo troiano con il lamento della madre di Eurialo (vv. 450-502)⁶².

Alla luce di tutto questo, che cosa concludere sulla *virtus* di Eurialo e Niso? Come si nota, un giudizio sul loro valore eroico è reso difficile da numerosi elementi in contrasto tra loro: il massacro non sarebbe in sé riprovevole, ma rispetto a Omero viene problematizzato sulla scorta di altri modelli letterari e della mentalità romana che emerge da Livio e dalla cultura giuridica; il desiderio di *gloria* è senz'altro positivo, ma non se diventa un assoluto; l'*amor* tra i due protagonisti non è disprezzato dal poeta, ma comporta che Niso metta in secondo piano la missione ideata in favore della collettività; Eurialo commette una serie di ingenuità (eccesso di strage, vestizione delle spoglie e, per giunta, di spoglie inappropriate), ma il racconto della sua morte pone l'accento non sui suoi errori bensì sulla sua giovinezza strappata via dalla violenza. Virgilio non ha presentato davanti ai suoi lettori una coppia di eroi univocamente positivi ed è vero che Eurialo e Niso pagano le conseguenze dei propri errori⁶³. Questo, però, non equivale a una condanna nei loro confronti o nei confronti dell'ideologia eroica accostata, nel finale, al potere di Roma: il testo eneadico, pur lodando i valori e lo spirito di sacrificio della coppia eroica (attraverso l'immortalità poeti-

61 Impossibile fornire qui una rassegna degli studi su questi versi; mi limito a rimandare a FANTUZZI 2012, pp. 246-57, e RIO TORRES-MURCIANO 2009. La fortuna dell'epifonema, tuttavia, cui si rifà anche il già citato Lucan. IX 980-86 (cfr. *supra*, pp. 24-25), va oltre il genere epico (cfr. e.g. Hor. *carm.* III 30, 7-9, Sen. *epist.* 21, 5 e Stat. *silv.* I 6, 98-102) e l'ambito strettamente letterario (cfr. e.g. CIL VI 25427, con WILLIAMS 1999, p. 313, nota 88).

62 La decapitazione di Eurialo e Niso richiama, ovviamente, la decapitazione di Dolone (cfr. DUÉ-EBBOTT 2010, p. 147). Sulla difficoltà di stabilire la fine (ma anche l'inizio e il mezzo) dell'episodio di Eurialo e Niso e dell'*Eneide*, di cui la vicenda di Eurialo e Niso costituirebbe una *mise en abyme*, cfr. FOWLER 2000.

63 Tesi fondamentale di DUCKWORTH 1967; cfr. anche PETROCHILOS 1989/1990, PEROTTI 2005 e PUTNAM 1965, pp. 48-59; si veda GRANDSEN 1984, pp. 102-19, per l'enfasi di Virgilio sul *pathos*.

ca e anche tramite Alete⁶⁴), ne mette in luce sia le peculiarità (la nuova *pietas* che si lega all'*amor*, innanzitutto)⁶⁵ sia i limiti (basti pensare alla sofferenza della madre di Eurialo). Qualunque lettura che assolutizzi la dimensione elogiativa o critica appare parziale⁶⁶.

Oltre alla problematizzazione della *virtus*, l'altro aspetto dell'episodio virgiliano che va affrontato è la presenza (o assenza) dell'apparato divino. È stata evidenziata nel paragrafo dedicato alla *Dolonia* omerica la grande importanza degli dei, segnatamente della dea Atena, nello svolgimento dell'azione. In Virgilio il quadro è assai diverso.

Generici *di* vengono evocati da Niso come possibili istigatori del suo ardore (Verg. *Aen.* IX 184-85): [...] *Dine hunc ardorem mentibus addunt, / Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?*⁶⁷. Gli dei patri, invece, vengono ringraziati da Alete per aver suscitato il valore dei due giovani (vv. 247-50): *Di patrii, quorum semper sub numine Troia est, / non tamen omnino Teucros delere paratis, / cum talis animos iuvenum et tam certa tulistis / pectora*. Alcuni critici credono che il discorso di Alete sia una risposta alla domanda di Niso⁶⁸; secondo altri, sarà addirittura Giove a rispondere, quando dice (X 111-12): [...] *Sua cuique exorsa laborem / fortunamque*

64 Il personaggio di Alete merita almeno un cenno: egli, pur vecchio (Verg. *Aen.* IX 246), lasciando da parte considerazioni di natura militare o relative alla missione in sé (delegate, per paradosso, al giovane Ascanio), si entusiasma al vedere *animos e pectora* di Eurialo e Niso: egli nutre un'aspettativa positiva (indipendente dall'esito della missione), legata al fatto che i due eroi abbiano anche solo concepito l'impresa (vv. 252-56).

65 Si veda PEROTTI 2005, pp. 60-65, sullo spirito di sacrificio, legato all'«eroismo privato» dell'amicizia – anzi dell'amore. Su questa scia (cfr. CRISTOFOLI 1996, pp. 266-68), coglie maggiormente nel segno FANTUZZI 2012, pp. 235-57: Eurialo e Niso mostrano che possono coesistere *pietas* e *amor*, dimensione pubblica e privata.

66 HORSFALL 1995, p. 178: «Beyond any reasonable doubt, Virgil pulls us in conflicting directions, compelling us to share both admiration and some degree of condemnation for the victims' methods. The most sensitive and intelligent reader of such an episode is, I believe, the one who comes nearest to understanding exactly where the point of equilibrium lies».

67 Dettagliato commento in HARDIE 1994, p. 109, e DINGEL 1997, p. 104; cfr. anche GRANDSEN 1984, pp. 106-7, e HARDIE 2008, p. 77.

68 LENNOX 1977, pp. 333-35. Gli dei avrebbero, dunque, ispirato l'ardore di Niso.

*ferent*⁶⁹. Come nel caso della *virtus*, è probabile che Virgilio non voglia tanto dare risposte quanto sollevare problemi: la *Motivierung* dell'episodio non è chiara e, per giunta, riflette il sentire soggettivo dei personaggi (Niso e Alete); bisogna ammettere, comunque, che il testo sembra porre enfasi proprio sull'assenza degli dei nel momento in cui Niso ed Eurialo prendono la decisione di imbarcarsi nell'impresa.

A questo punto gli dei scompaiono del tutto. La coppia eroica non rivolge (colpevolmente) alcuna preghiera prima di uscire dall'accampamento, al contrario di Odisseo e Diomede e somigliando in questo a Dolone⁷⁰. Eurialo, poi, non dedica le spoglie dei nemici uccisi (o addormentati, come Messapo) a nessun dio. Né vi è alcuna divinità che instilli vigore in vista della strage o che intimi di cessare da essa, come accade in *Il. x* 482-83 e 507-11: il ruolo di Atena è ricoperto da Niso in entrambe le circostanze (Verg. *Aen. IX* 320-23 e 355-56). Data l'associazione tra Atena e la saggezza, questi due interventi divini all'inizio e alla fine del massacro omerico sembrano andare incontro nel poema virgiliano a una rielaborazione allegorica.

Qual è il senso, in Virgilio, di questa scomparsa degli dei? Le risposte possono essere molto diverse: dall'enfasi sulla responsabilità individuale delle azioni umane alla sottolineatura della spinta ideologica che condiziona, come fosse un dio, i due giovani⁷¹. A me pare, piuttosto, che questa assenza prepari il campo all'intervento di una divinità piuttosto singolare ma appropriata nel contesto di una sortita notturna: la dea Luna⁷².

69 DUCKWORTH 1967, pp. 135-36. Ognuno, allora, sarebbe responsabile delle proprie azioni – e dei propri errori.

70 CASALI 2004, pp. 335-37. Non a caso gli scoli sottolineano l'origine barbarica di Dolone (*Sch. T Il. x* 277).

71 Per la prima tesi cfr. DUCKWORTH 1967; per la seconda si vedano FITZGERALD 1972 e CASALI 2004.

72 Per una rassegna sulla luna e sulla dea Luna nell'*Eneide* cfr. in particolare LEE 1988 e FRATANTUONO 2019. Le osservazioni che seguono sul ruolo della luna sia nell'*Eneide* sia nella *Tebaide* (cfr. *infra*, pp. 214-25) sono state esposte e discusse nel dicembre 2019 a Genova e si trovano, in lingua inglese, in CANNIZZARO 2022a.

La dea Luna/Diana è invocata da Niso ai vv. 404-9 perché gli sia propizia e lo aiuti a gettare scompiglio tra i Rutuli che hanno catturato Eurialo. La sua preghiera senza dubbio riecheggia quelle di Odisseo e Diomede nell'*Iliade* (x 277-94). Come i due eroi omerici, Niso ricorda il rapporto privilegiato che egli stesso e suo padre prima di lui, in quanto cacciatori, intrattenevano con la dea custode dei boschi; in particolare, Niso si sofferma sulle offerte portate agli altari e al tempio della dea. Non abbiamo menzione della risposta della dea (in *Il.* x 295, al contrario, è esplicita la reazione positiva di Atena); è stato immaginato, sulla base del fatto che Niso riesca a colpire due guerrieri rutuli, che Luna abbia ascoltato le preghiere e sia stata propizia⁷³.

Il discorso, tuttavia, è più complesso. In primo luogo, la preghiera di Niso giunge tardi, quando ormai la situazione è compromessa, laddove gli eroi omerici avevano rivolto le loro suppliche ad Atena prima, durante e dopo la spedizione. In secondo luogo, il successo di Niso dopo la preghiera a Luna/Diana è provvisorio: le truppe rutule sono sì sconvolte, ma Volcente uccide Eurialo e Niso viene allo scoperto; parlare di una reazione positiva implicita della dea appare azzardato. Ma soprattutto, la dea invocata da Niso è la stessa che, illuminando con i suoi raggi l'elmo di Eurialo, permette che i due eroi siano visti dalla cavalleria di Volcente (Verg. *Aen.* IX 373-74: *et galea Euryalum sublustri noctis in umbra / prodidit immemorem*⁷⁴ *radiisque adversa refulsit*)⁷⁵.

73 E.g., PIZZOLATO 1995, pp. 272-73. Rimando ai commenti di HARDIE 1994 e DINGEL 1997 per l'analisi dei versi virgiliani, i quali hanno certamente ispirato la preghiera a Diana da parte del Partenopeo staziano durante i giochi funebri: in questo caso, l'invocazione è manifestamente esaudita (Stat. *Theb.* VI 633-38).

74 Dietro l'uso di *immemor* (v. 374) si può leggere una nota metaletteraria: Eurialo, che dovrebbe "conoscere" l'*Iliade*, non ricorda che un elmo chiomato è inadatto a una spedizione notturna.

75 Cfr. Serv. *Aen.* IX 373: *sublustris nox est habens aliquid lucis*. Serv. + Serv. auct. *Aen.* IX 374: *Radiis] lunaribus intelligendum*. Cfr. LEE 1988, p. 12; PAVLOCK 1985, pp. 217-18; CASALI 2004, pp. 335-36. LEE 1979, p. 111: «Virgil's telling symbol is here the moon, which betrays Euryalus by flashing light on the helmet he has stolen, and Nisus by directing his spears to the enemy – and so ensuring the death of his friend in reprisal. The moon, a symbol in Virgil's time as well as in other ages of the spurious

Questo ruolo non di supporto ma di ostacolo da parte della luna (e della dea Luna) riceve conferma da indizi di altra natura che la critica ha poco esplorato.

Innanzitutto, sempre nell'episodio di Eurialo e Niso, quando questi esorta l'amico a cessare dal massacro, dice: *lux inimica propinquat* (Verg. *Aen.* IX 355). In queste parole riecheggia il breve discorso con cui Odisseo, nel corso dell'assemblea dei capi achei, intima a Diomede di partire: gran parte della notte è trascorsa e l'aurora si avvicina (*Il.* X 251-53: ἀλλ' ἴομεν· μάλα γὰρ νύξ ἄνεται, ἐγγύθι δ' ἠώς, / ἄστρα δὲ δὴ προβέβηκε, παροίχωκεν δὲ πλέων νύξ / τῶν δύο μοιράων, τριτάτη δ' ἔτι μοῖρα λέλειπται). Gli scoli omerici, però, suggeriscono un'altra possibile lettura del passo virgiliano: cercando di rispondere alla domanda sul motivo per cui Odisseo riesca a percepire la presenza di Dolone (*Il.* X 339), suggeriscono che con l'avvicinarsi dell'alba potrebbe essere sorta anche la luna⁷⁶. Virgilio potrebbe aver tratto ispirazione da questi versi omerici e dall'interpretazione degli scoli per evidenziare il ruolo della luna (una luna *inimica*) nella sua riproposizione della *Dolonia*⁷⁷.

Se nel testo di *Il.* X di luna (o Luna) non c'è alcuna traccia, non così accade in altre sortite notturne della tradizione epica. Il racconto di una famosa spedizione di Odisseo e Diomede, conclusasi con il ratto del Palladio, assegna un ruolo determinante alla luna. È, infatti, grazie alla sua luce che Diomede, accortosi che Odisseo ha sguainato la spada per ucciderlo, riesce a evitare la morte nella *Piccola Iliade*⁷⁸. Nella stessa *Eneide*, inoltre, la narrazione delle mosse argive nell'ultima notte di Troia (esempio supremo di imboscata notturna) inizia con il con-

and the counterfeit, destroys its votaries here. And yet the moon is nothing if not ambivalent». Cfr. anche FRATANTUONO 2019, pp. 70-72, sebbene sembri assai improbabile che la genealogia di Niso sia in relazione con l'ostilità di Luna/Diana.

76 *Sch.* b *Il.* X 341: ἴσως ὅτι πρὸς ὄρθρον ἢ σελήνην ἀνέσχευεν (cfr. anche *Sch.* T *ad loc.*).

77 Cfr. SCHLUNK 1974, pp. 70-74, e SCHMIT-NEUERBURG 1999, p. 59; si veda anche JOLIVET 2004.

78 *IlP.* fr. 25 Bernabé; cfr. anche Conone (in *FGrHist* 26, 1, 34) e Serv. auct. *Aen.* II 166. JOLIVET 2004 e DOWDEN 2010, p. 113, accennano a questo interessante parallelo dalla *Piccola Iliade*.

Sulle orme dell'*Iliade*

troverso *tacitae per amica silentia lunae* (Verg. *Aen.* II 255): molto è stato scritto su questo verso, ma l'interpretazione più verosimile è che, in un contesto di oscurità più volte rimarcato nel II libro dell'*Eneide*, la luna (sorta o meno) sia complice degli invasori greci⁷⁹. E nella *Piccola Iliade*, sempre a proposito della caduta di Troia, la luna sorge a metà della notte fatale⁸⁰. Sarebbe erroneo dire che nel poema virgiliano la luna sia sistematicamente ostile ai Troiani (cfr., e.g., Verg. *Aen.* VII 8-9); tuttavia, in contesti di imboscata notturna sia nel libro II sia nel IX, è evidente che favorisce chi ai Troiani si oppone.

In Omero l'unico dio ostile a Odisseo e Diomede è Apollo: questi, difensore dei Troiani nel corso dell'*Iliade* e di tutta la tradizione epica, sveglia uno dei compagni di Reso, ma troppo tardi, a strage ormai avvenuta (*Il.* X 515-19: forse, in ottica allegorica, il dio allude allo spuntare del giorno). In Virgilio, ostile a Eurialo e Niso sembra essere la luna, intesa sia come elemento fisico (che tradisce Eurialo) sia come dea (che non esaudisce davvero le suppliche di Niso). Dal punto di vista narrativo la disattenzione dei due eroi, i quali non hanno invocato nessun dio prima della spedizione, e l'ingenuità hybristica di Eurialo che indossa l'elmo di Messapo sono motivi più che sufficienti per motivare l'irritazione della dea nei confronti della coppia eroica.

Si possono forse aggiungere due tasselli, più ipotetici e di natura culturale.

In primo luogo, non va dimenticato che nelle nostre fonti è attestata un'identificazione, soprattutto dal punto di vista iconografico, tra la dea Luna e *Iuno Caelestis*, la quale altro non è che la trasposizione

79 Così HORSFALL 2008, pp. 226-27, e CASALI 2017, pp. 185-86; per una messa a punto cfr. NAZZARO 2008. La luna nel libro II ricompare al v. 340, quando alcuni eroi troiani tentano di reagire alla disfatta travestendosi da Greci e seminando strage (cfr. *supra*, pp. 157-58): secondo FRATANTUONO 2019, pp. 63-64, la luna marcherebbe il clima di inganno, il quale presto si rivelerà fallimentare. Assente, invece, è la luna nell'imboscata gallica contro il Campidoglio in Verg. *Aen.* VIII 658 (WEISSMANTEL 2020, p. 280).

80 *IlP.* fr. 14 Bernabé: νύξ μὲν ἔην μεσάτη, λαμπρὴ δ' ἐπέτελλε σελήγη, con DOWDEN 2010, p. 114; cfr. anche Petron. 89, vv. 54-55 (*iam plena Phoebe candida extulerat iubar / minora ducens astra radiantis face*).

romana della Tanit cartaginese⁸¹: nel testo virgiliano, in verità, non c'è traccia esplicita di questa sovrapposizione ma, se fosse percettibile a livello implicito, sarebbe chiaro perché la dea Luna prenda spesso posizione contro i Troiani.

Il secondo tassello riguarda l'identificazione della dea Luna con Diana, cui è lo stesso Niso a dar voce⁸². Già in quanto protettrice di Camilla e connessa con l'italico Virbio e con Didone⁸³, Diana è avversa ai Troiani (anche se nell'*Iliade*, insieme al fratello Apollo, Artemide li favoriva). Ma soprattutto, se rimaniamo nell'ambito della *Dolonia* virgiliana, Eurialo e Niso fuggono in mezzo a un bosco appena vengono avvistati dalla cavalleria di Volcente (Verg. *Aen.* IX 381-83); questi luoghi, afferma il narratore, saranno detti Albani dal nome della città di Alba Longa (vv. 387-88). Al netto dei problemi topografici posti da questi versi⁸⁴, la menzione di Alba e del bosco richiamano alla mente la cosiddetta Lega Latina che fa capo al culto di *Diana Nemorensis*. Quando Niso pochi versi dopo rivolge la sua preghiera alla dea Luna/Diana, il riferimento agli altari e al tempio di Diana cui Niso stesso e suo padre hanno sempre portato doni (vv. 406-8) contribuisce a consolidare questa suggestione. Ora, qualunque discorso su *Diana Nemorensis* e sul rapporto tra la Roma delle origini e la Lega Latina prima della battaglia del Lago Regillo è inficiato dalla penuria di fonti⁸⁵: certo è che, se al momento della fondazione della lega si riuniscono le genti latine tra cui (Cato *orig.* II 21 Jordan = fr. 58 Peter = fr. 36 *FRH*) i Rutuli di Ardea – la presenza di Roma è esclusa dalla maggior parte degli studiosi⁸⁶ – e

⁸¹ Su *Iuno Caelestis* e relativa iconografia cfr. LA ROCCA 1990, pp. 836-39.

⁸² Sviluppo di seguito uno spunto tratto da un seminario di A. Barchiesi presso la Scuola Normale Superiore (2012).

⁸³ Didone stessa è assimilata a Diana e alla luna in alcuni celebri passi del poema (e.g., Verg. *Aen.* I 498-504 e VI 453-54, con, soprattutto, HARDIE 2006, pp. 29-31, e CASALI 2022).

⁸⁴ Se ne dà contezza in HARDIE 1994, pp. 142-43 (con bibliografia precedente).

⁸⁵ MALASPINA 1994/1995 offre un utile *status quaestionis* sul problema del culto di *Diana Nemorensis*; sul significato di *nemus* cfr. MALASPINA 1995 (specialmente, pp. 84-88).

⁸⁶ Cfr. ancora MALASPINA 1994/1995, pp. 22-23.

Sulle orme dell'*Iliade*

se storicamente nei primi anni del v sec. a.C. la Lega Latina prenderà le armi contro Roma, non sembra affatto strano che in questa scena virgiliana la dea Luna/Diana, accostabile alla *Diana Nemorensis* della tradizione, favorisca gli “indigeni” Rutuli⁸⁷. In tal senso, l'ostilità della dea avrebbe una radice che affonda nel terreno della religione e della storia romana.

Problematizzazione della *virtus* eroica quando si mescola al *dolus* e alla *fraus* e ruolo di protagonista per la luna/Luna di fronte alla scomparsa degli dei tradizionali: questi sono i due elementi dell'episodio di Eurialo e Niso imprescindibili per comprendere in che modalità Stazio e Silio Italico ripropongono la *Dolonia* nei loro poemi.

3. Un intermezzo: da Ovidio a Valerio Flacco

Pochi anni dopo la morte di Virgilio, l'episodio di Eurialo e Niso conosce grande fortuna in Ovidio⁸⁸. Nelle *Metamorfosi* i giovani Atys e Licabante (Ov. *met.* v 47-73), con la loro *iuncta mors*, costituiscono una versione erotizzata e orientaleggiante dei due eroi eneadici⁸⁹, i quali sono citati come *exemplum* di *fides* provata nei pericoli e di attaccamen-

⁸⁷ Un cenno a *Diana Nemorensis* e al suo culto si trova nella digressione su Virbio (Verg. *Aen.* VII 761-82).

⁸⁸ Al di là dell'ambito strettamente poetico, la fortuna dell'episodio è testimoniata da opere storiografiche di poco successive (e.g., la vicenda di Egesimaco e Nicanore in Curt. VIII 13, 13-16), nonché da iscrizioni funebri (e.g., *CIL* VI 25427 su cui cfr. *supra*, nota 61), graffiti pompeiani (Verg. *Aen.* IX 404 in *CIL* IV 2310k, con MILNOR 2009, pp. 305-6) e persino tavolette di Vindolanda (Verg. *Aen.* IX 473 in *Tab. Vindol.* II 118, con BOWMAN 1994, pp. 91-92). Per quanto riguarda Ovidio, egli è in generale attento alla dialettica tra *virtus* e *dolus*, come dimostra la narrazione della morte dei trecento Fabii nella guerra contro Veio (*fast.* II 193-242).

⁸⁹ Cfr. BALDO 1995, pp. 213-21 (220: «L'enfasi apre la strada all'ironia, non ancora alla sistematica parodia in senso polemico»); LA PENNA 1996b, pp. 161-62; KEITH 2002b, pp. 111-17; FANTUZZI 2012, pp. 258-60. Per ulteriori dettagli cfr. ROSATI 2009, pp. 131-38.

to reciproco in vari passi delle opere dell'esilio (*trist.* I 5, 23-24; I 9 33-34; V 4, 25-26)⁹⁰.

Significativo è il modo in cui ricezione della *Dolonia* omerica e ricezione del racconto di Eurialo e Niso si intrecciano nel duello oratorio tra Aiace e Ulisse nelle *Metamorfosi* (XIII 1-383). Aiace, portavoce dell'etica eroica tradizionale, disprezza Ulisse, i cui successi si basano su *furtum* e *insidiae* (vv. 104, 106, 111) e hanno luogo di notte (v. 15) con la complicità di gente migliore di lui, come Diomede (vv. 100-2). Per un uomo come lui, secondo Aiace, le armi di Achille sarebbero inutili e persino nocive, perché l'elmo lucente rivelerebbe la sua posizione mentre sta nascosto e lo scudo possente lo appesantirebbe mentre fugge (vv. 105-9). È evidente il richiamo alla vestizione di Odisseo e Diomede nel racconto omerico (*Il.* X 254-71), alla tradizione scoliastica e, soprattutto, alla scena virgiliana in cui Eurialo viene avvistato a causa del brillio dell'elmo di Messapo (Verg. *Aen.* IX 373-74) e catturato perché rallentato dalla *praeda onerosa* (Verg. *Aen.* IX 384-85)⁹¹. La risposta di Ulisse è altrettanto interessante: egli, rivendicando di aver partecipato alla *Dolonia* (*Ov. met.* XIII 238-54), ritiene positivi gli aspetti peculiari del proprio eroismo (ad esempio, il suo muoversi insieme a Diomede e la notte come teatro delle sue imprese); d'altro canto, astutamente si considera partecipe degli ideali eroici tradizionali (etica della lode e sprezzo del pericolo). Ovviamente, Ulisse racconta la *Dolonia* dal proprio punto di vista e con lo scopo di mettersi in luce positiva davanti agli ascoltatori, prende posizione rispetto a certe questioni sollevate dal testo omerico e dall'esegesi successiva, talora arriva a distorcere il testo di partenza: la spedizione, così, è stata un pieno successo e lo sarebbe stato anche senza il *surplus* di Reso (vv. 247-49); è enfatizzata

⁹⁰ Questi passi mostrano che Eurialo e Niso sono per Ovidio *exempla* positivi: la loro *virtus* può sì essere problematizzata, ma non considerata un disvalore, come parte della critica moderna ha fatto. Infine, in un passo dell'*Ibis* (vv. 627-32), il massacro di Odisseo e Diomede è accostato a quello della coppia eroica virgiliana.

⁹¹ Cfr. LABATE 1980 e, recentemente, FANTUZZI 2012, pp. 237-38, nota 124, e HARDIE 2015, p. 231.

l'audacia di Dolone (v. 244)⁹²; Ulisse torna all'accampamento sui carri come in trionfo (vv. 251-52)⁹³; soprattutto, Diomede è solo un comprimario perché, a dire di Ulisse, è stato lui stesso a uccidere Dolone, Reso e tutti i Traci (sistematico è l'uso della *1* persona singolare). Non è questa l'unica narrazione dei fatti di *Il. x* nelle opere di Ovidio: in *epist.* I 39-46 Penelope rievoca i racconti di Nestore sulla *Dolonia* e in *ars* II 135-38 Ulisse narra, aiutandosi con segni sulla sabbia, l'impresa contro Dolone e Reso. In questi casi, come nelle *Metamorfosi*, la focalizzazione è sul solo Ulisse, che (paradossalmente) è persino accusato da Penelope di dimenticanza dei suoi cari, audacia e mancanza di cautela⁹⁴.

Diomede quasi scompare dalla *Dolonia*, e scompare del tutto, come era già in parte avvenuto in Virgilio, l'elemento divino. Al centro della ricezione ovidiana della *Dolonia* si trova solo Ulisse con la sua *virtus*: essa viene irrisa e negata da Aiace (cfr. anche *Ov. am.* I 9, 21-26: uccidere i Traci è stato un *caedere vulgus inerme*), esaltata e "rimproverata" da Penelope, rivendicata da Ulisse stesso narratore. A seconda della prospettiva, cambia radicalmente la concezione della sua virtù: la problematizzazione della *virtus*, avviata in Virgilio, continua qui il suo percorso. Preme, infine, sottolineare un ultimo aspetto, che avrà la sua importanza quando si parlerà di Stazio: sia nelle *Metamorfosi* sia nell'*Ars amatoria*, di Ulisse è sottolineata la facondia. Mentre in Omero l'attenzione era puntata sulla sua prontezza e sul suo acume, Ovidio mette in luce le sue abilità di narratore (*ars* II 127-28: *Haec [scil. Calypso] Troiae casus iterumque iterumque rogabat, / ille referre aliter saepe solebat idem*), la sua eloquenza che gli permette di avere la dea Calipso come spasimante (*ars* II 123-24: *Non formosus erat, sed erat facundus Ulixes, / et*

⁹² Cfr. HARDIE 2015, pp. 249-50, cui si rimanda per un commento approfondito a *Ov. met.* XIII.

⁹³ Nel testo iliadico, invece, non è chiaro se Odisseo e Diomede tornino a cavallo o sul carro, sebbene la prima interpretazione appaia più fondata. Su questo aspetto, taciuto da HARDIE 2015, cfr. JOLIVET 2004.

⁹⁴ *Ov. epist.* I 41-44: *Ausus es, o nimiumque oblite tuorum, / Tracia nocturno tangere castra dolo / totque simul mactare viros adiutus ab uno! / At bene cautus eras et memor ante mei.* Sulla prospettiva di Penelope (e sul sorriso malizioso di Ovidio) in questi versi cfr. soprattutto BESSONE 2000.

tamen aequoreas torsit amore deas) e soprattutto la sua capacità di persuasione attraverso la parola (*met.* XIII 382-83, dopo il discorso di Ulisse: *Mota manus procerum est, et quid facundia posset / re patuit, fortisque viri tulit arma disertus*).

Lucano non si confronta in maniera specifica con la *Dolonia*, benché una scena ricalcata su di essa sembri aver luogo quando Cesare sta per sfidare la tempesta (Lucan. v 504-14). Nell'*hora tertia* della notte (v. 507) – in Omero (*Il.* x 251-53) la vicenda avviene nella terza parte della notte – Cesare, con la sola *Fortuna* come *comes* (vv. 509-10), desidera compiere un'impresa straordinaria e procede *per vasta silentia* (v. 508) come nell'oltretomba; uscito dalla tenda (vv. 510-11: *tentoria [...] egressus*), trova le guardie addormentate e vi passa in mezzo, lamentandosi del loro sonno (vv. 511-12). L'enfasi sul *comes*, la straordinarietà dell'*ausus* e l'atmosfera da catabasi rimandano all'episodio di Eurialo e Niso, *comites* che superano le fosse (Verg. *Aen.* ix 314: *egressi superant fossas*) e che, avendo trovato i Rutuli addormentati, anziché oltrepassarli per proseguire il cammino (come fa Cesare), ne fanno strage. Ma il fastidio di Cesare per il sonno delle guardie richiama anche il risveglio notturno dei capi greci nella *Dolonia* omerica: uno dei motivi che danno l'avvio all'azione nell'*Iliade* è il desiderio di Agamennone, e poi di Nestore, di verificare che le sentinelle siano sveglie (*Il.* x 54-59, 96-101, etc.). La narrazione lucanea, però, a questo punto prende una piega diversa, con l'incontro tra il grande Cesare e l'umile Amicla e la traversata marina⁹⁵.

⁹⁵ Alcuni paralleli con l'episodio virgiliano sono segnalati da BARRATT 1979, pp. 165-67, ma non credo che la chiave interpretativa più fruttuosa della successiva scena della tempesta sia un confronto tra la *pietas* di Eurialo e Niso e la *hybris* di Cesare (così BARRATT 1979, p. 167, e prima di lei THOMPSON-BRUÈRE 1968, pp. 11-12). NARDUCCI 1983, pp. 185-88, invece, interpreta le consonanze con Virgilio per opposizione: alla solidarietà degli eroi virgiliani fa da contrasto la temerarietà solitaria di Cesare. Infine, MATTHEWS 2008, pp. 74-75 e *passim*, enfatizza il fallimento di entrambe le spedizioni notturne e la loro inutilità per l'avanzamento della trama. Da ultima sugli echi della *Dolonia* in Lucano cfr. Finkmann in DINTER-FINKMANN-KHOO 2019, pp. 258-60.

In età giulio-claudia, presumibilmente neroniana, si colloca la composizione dell'*Ilias Latina*, nella quale circa 50 esametri sono dedicati al racconto della *Dolonia* omerica (vv. 696-740)⁹⁶. La narrazione è focalizzata quasi esclusivamente su Dolone; viene omessa la sequenza narrativa del risveglio notturno dei capi e manca qualunque intervento divino; l'assemblea notturna è liquidata con un generico *Danaum iussu* al v. 698 e il massacro risulta poco rilevante e sconnesso rispetto all'interrogatorio di Dolone. Va sottolineato che, come in Omero (*Il.* x 251-53), la spedizione notturna nell'*Ilias Latina* è ambientata nella terza parte della notte (Homer. 697: *restabatque super tacitae pars tertia noctis*) e che il nesso virgiliano *sublustris noctis in umbra* (Verg. *Aen.* IX 373; Homer. 700) è ripreso per indicare le condizioni di luce in cui si svolge la vicenda (senza riferimento esplicito a luna o raggi lunari)⁹⁷ e grazie alle quali Ulisse riesce a vedere Dolone (Homer. 707: *vidit*; in *Il.* x 339 il verbo *φράσαστο* è più generico). In generale, la dizione risente dell'episodio di Eurialo e Niso, ma si notano precisi echi ovidiani: *tentoria Rhesi* (Homer. 729) è clausola che si trova in *Metamorfosi* (XIII 249) e *Ars amatoria* (II 137) e le informazioni ottenute da Ulisse e Diomede (Homer. 727: *quid Troia pararet*) sono espresse negli stessi termini in *met.* XIII 246⁹⁸.

Come anticipato, saranno oggetto di approfondimento soltanto quelle vicende nella poesia epica d'età flavia che ripropongano nel loro svolgimento sequenze narrative proprie della *Dolonia* e dell'episodio di Eurialo e Niso. Ciò porta a escludere due complessi episodi notturni dell'*epos* di Valerio Flacco che, pur seguendo un percorso assai diverso dalla traccia della *Dolonia*, in qualche misura sono influenzate dal libro

⁹⁶ Cfr. SCAFFAI 1997a, pp. 349-59; molti paralleli con l'episodio di Eurialo e Niso sono individuati anche da SCHMIT-NEUERBURG 1999, pp. 23-64 *passim*.

⁹⁷ In Homer. 697 e 700 a *noctis* è legato l'aggettivo *tacitae*, che SCAFFAI 1997a, p. 350, riconduce all'influsso del già citato Verg. *Aen.* II 255 ([...] *tacitae per amica silentia lunae*).

⁹⁸ Per quanto riguarda l'influsso virgiliano, a titolo di esempio, Reso è *somno vinoque sepultum* (Homer. 730, con WHITE 2022) e i suoi alleati sono *fusos* [...] *per herbam* (v. 731); il fatto stesso che Odisseo e Diomede si nascondano tra gli arbusti per lasciar passare Dolone (vv. 708-9) riprende senza dubbio il tentativo di Eurialo e Niso di nascondersi nel bosco. In merito a Ovidio, cfr. anche GALASSO 2022, pp. 205-6.

x dell'*Iliade* e dal libro IX dell'*Eneide*: si tratta della strage perpetrata dalle Lemniadi, in cui l'epifonema sulla *pietas* di Ipsipile (Val. Fl. II 242-46) è in rapporto con quello su Eurialo e Niso⁹⁹, e della *nyktomachia* tra Argonauti e Ciziceni nel III libro delle *Argonautiche*. Non a caso Stazio, nel riprendere *Dolonia* ed episodio di Eurialo e Niso per l'*aristia* di Tideo, si ricorderà della battaglia di Cizico in Valerio Flacco, in cui la *virtus* eroica conosce un vero e proprio scacco.

Nella battaglia di Cizico serba memoria della vicenda eneadica di Eurialo e Niso un breve episodio su cui è opportuno spendere qualche parola. Si tratta di Val. Fl. III 193-97:

*Torserat hic [scil. Canthus] totis conisus viribus hastam
venatori Erymo, brevis hanc sed fata ferentem
prodidit et piceo comitem miserata refulsit* (195)
*Luna polo. Cessere iubae raptumque per auras
vulnus et extrema sonuit cita cuspide cassis.*

L'omaggio a Virgilio è evidente dalla menzione della dea Luna¹⁰⁰, la quale, provando pietà per il suo *comes*, il cacciatore Erimo, svela (*prodi-*

⁹⁹ Cfr. recentemente e con ampio repertorio bibliografico WALTER 2014, pp. 32-36; spiccano nella vasta bibliografia precedente SCHIMANN 1998, pp. 130-33, e CLARE 2004, pp. 136-37. Inoltre, come Niso, Ipsipile invoca la dea Luna chiedendole aiuto quando fa fuggire il padre da Lemno (Val. Fl. II 294-95). Tra l'altro, il *magnum aliquid* di Venere (Val. Fl. II 184, con CLARE 2004, pp. 132-33) ricorda l'analoga espressione di Niso (Verg. *Aen.* IX 186-87); invece, l'entusiasmo di Eurialo (Verg. *Aen.* IX 287-92), parallelo a quello di Niso, viene condiviso da Acasto in Val. Fl. I 179-81, all'inizio della spedizione argonautica (cfr. da ultimo VESPOLI 2021).

¹⁰⁰ Finora la luna non era comparsa né come elemento naturale né come dea: tutto avviene al buio come è evidente sia da questa scena (cfr. III 195-96) sia dal resto della narrazione (cfr. vv. 32-33, 148, 206-7); anzi, paradossalmente, all'avvicinarsi dell'aurora, un'ombra più fitta copre i luoghi (vv. 212-19). È vero che si parla del brillio di elmi e scudi (v. 76), nonché di armature e spade (vv. 98-100; v. 119) e baltei (v. 142: *sublustris* [...] *umbra* è un virgilianismo; cfr. NORDERA 1969, pp. 72-73), ma la fonte di (tenuissima) luce non è precisata, se non forse ai vv. 210-11 (*ignea* [...] *astra*; cfr. per contrasto *prona sidera* ai vv. 32-33 e le lente bighe della notte al v. 211). A un certo punto, il ciziceno Flegias impugna una torcia (vv. 124-29), che permette a

dit; cfr. Verg. *Aen.* IX 374) la freccia diretta contro di lui e gli permette di salvarsi. Va sottolineato, poi, che Niso è un cacciatore esattamente come l'Erimo ciziceno e anch'egli spera nell'aiuto della dea Luna; ma mentre nell'*Eneide* la Luna, come abbiamo visto, non aiuta Eurialo e Niso, se non solo in apparenza, in Valerio Flacco la dea è più benevola. Nell'episodio di Cizico vi sono altri particolari che ricordano la *Dolonia* e la sua riscrittura virgiliana¹⁰¹, ma si tratta di elementi puntuali che non coinvolgono la tessitura narrativa complessiva, la quale segue altri percorsi. Ben diverso sarà, come si vedrà *infra*, quanto si verifica nella *Tebaide*.

4. Stazio: l'evoluzione della *virtus* in terra tebana sotto il segno della luna

La ricezione della *Dolonia* omerica e dell'episodio di Eurialo e Niso nella *Tebaide* è particolarmente ricca. Come spesso accade¹⁰², Stazio ri-

Ercole di vederlo e ucciderlo con le frecce (vv. 133-37), e a volte compaiono fonti di luce strane (ai vv. 115-16 un *subitus focus* svela a Geniso dove la moglie ha nascosto l'armatura; ai vv. 186-89 una *nova lux* scongiura il fratricidio tra i Dioscuri), ma tutto questo non fa che porre l'accento sull'oscurità della notte fatale di Cizico. È solo con l'intervento di Giove e lo spuntare dell'alba (vv. 246-58) che termina la vicenda. Sui vv. 193-97, da cui è partita questa digressione, e i loro modelli cfr. NORDERA 1969, pp. 57-61; SPALTENSTEIN 2004, pp. 65-66; MANUWALD 2015, pp. 116-17; FINKMANN 2019, pp. 165-66; Finkmann in DINTER-FINKMANN-KHOO 2019, p. 261.

101 Si pensi agli incubi del re Cizico (III 59: *somnia dira [...] simulacraque pallida*) e all'estrazione a sorte dei turni delle guardie (v. 71: *excubias sortita manus*). Sull'episodio di Ercole e Flegias (vv. 133-37), sopra citato, e i suoi legami con gli scoli omerici alla *Dolonia* cfr. CANNIZZARO 2022b. Terminata la strage, inoltre, se il lamento di Clite moglie di Cizico ricorda alla lontana quello della madre di Eurialo (MANUWALD 2015, p. 148), Giasone, mentre sul momento accusa un dio ostile (vv. 270-72; cfr. anche Clite al v. 325), chiede poi rivolgendosi a Mopso se il torpore da cui sono afflitti gli Argonauti abbia cause divine o umane (vv. 373-75: '*Quaenam' ait 'ista lues aut quae sententia divum? / Decretusne venit fato pavor, an sibi nectunt / corda moras?'*): come afferma HARDIE 2008, p. 72, nota 6, questa è «a version of Nisus' question» in Verg. *Aen.* IX 184-85.

102 Esemplare è il caso del catalogo in *teichoskopia* (cfr. *supra*, p. 18, e *infra*, p. 304, nota 95); cfr. anche le molteplici riprese della scena virgiliana del dialogo tra Giove e Venere, con HERSHKOWITZ 1997.

prende una stessa sequenza narrativa in più di una sezione del poema, fornendone declinazioni diverse e invitando il lettore a cogliere i complessi meccanismi intertestuali e intratestuali che vengono attivati. Nel caso degli episodi modellati sulla *Dolonia*, inoltre, sembra si delinei una progressione della *virtus* verso una dimensione meno marziale e più privata, percorso scandito dal sempre più marcato intervento della dea Luna. Proprio sull'evoluzione della *virtus* e sull'importanza della luna/Luna sarà puntata l'attenzione; prima di questo, però, è necessario fornire un breve quadro dei quattro episodi che saranno oggetto privilegiato di analisi nelle prossime pagine¹⁰³.

La prima sequenza narrativa in cui si manifesta l'influsso del libro x dell'*Iliade* e dell'episodio virgiliano di Eurialo e Niso è l'imboscata notturna dei cinquanta Tebani contro Tideo nel luogo dove sedeva la Sfinge (II 482-743). Fallite le trattative di pace, mentre Tideo sta tornando verso Argo, Eteocle esorta cinquanta giovani perché assalgano a tradimento Tideo, il quale si accorge della loro presenza dal baluginio degli scudi e degli elmi alla luce della luna. Ne uccide quattro scagliando un masso e, sceso sulla piana, continua la sua *aristia* finché Minerva non lo ferma. Al solo sopravvissuto, l'indovino Meone, egli ordina di riferire al re dell'impresa; Tideo, intanto, offre le spoglie a Minerva e prega la dea. La vicenda continua nel libro III (vv. 1-217) con il discorso e il suicidio di Meone di fronte al re, la disperazione dei parenti dei guerrieri morti e il lamento del vecchio Alete.

Nel libro x il lettore si trova di fronte alla ripresa più esplicita della *Dolonia*: si tratta del raid notturno da parte degli Argivi contro i Tebani addormentati (x 156-346), a cui segue la vicenda di Opleo e Dimante (x 347-448), omaggiati come eredi letterari di Eurialo e Niso. I due episodi rientrano in un'unica macrosequenza narrativa, ma danno risposte

¹⁰³ Com'è ovvio, ci sono singoli momenti nella *Tebaide* che risentono della *Dolonia* omerica e dell'episodio di Eurialo e Niso (e.g., il contrasto tra la notte argiva e la notte tebana in Stat. *Theb.* VIII 218-70, l'apostrofe dopo il fratricidio in XI 574-79, la morte del *puer* Partenopeo e il suo rapporto con la madre Atalanta in IX 570 sgg.), ma ci si soffermerà di seguito solo sulle vicende che a livello macrostrutturale sono influenzate dai precedenti di *Il. x* e di Verg. *Aen.* IX.

molto diverse sia al problema della *virtus* sia alla questione dell'intervento della luna.

Protagonista del raid notturno è il vate Tiodamante, il quale irrompe nell'assemblea argiva e racconta che Anfiarao, apparsogli in sogno, gli ordina di assalire i Tebani. Egli sceglie come compagni Attore e Agilleo e ciascuno dei tre capi prende con sé dieci soldati. Dopo una scena di vestizione, inizia la strage: dapprima è raccontato il massacro compiuto da Tiodamante, supportato da Giunone; in seguito, il narratore si sofferma su altre uccisioni per poi terminare con la decapitazione di Calpeto ad opera sempre del vate. A questo punto, Attore esorta Tiodamante a tornare al proprio campo: questi obbedisce e richiama i compagni, non prima di aver offerto le spoglie al dio Apollo.

Opleo e Dimante, invece, sono due Argivi che cercano i corpi dei loro capi Tideo e Partenopeo per recuperarli e seppellirli. Aiutati dalla dea Luna/Diana, pregata da Dimante, i due eroi trovano i cadaveri ma, quando stanno per giungere all'accampamento, sono avvistati da una truppa di cavalieri tebani. Opleo è subito trafitto da un'asta, mentre a Dimante, dopo che ha provato a difendere se stesso e il cadavere di Partenopeo, viene offerta la salvezza in cambio di alcune informazioni. Indignato, Dimante preferisce uccidersi.

Il quarto e ultimo episodio è l'*aristia* di Argia (XII 105-463). Mentre le donne argive si dirigono verso Tebe, Ornito le dissuade esortandole a recarsi ad Atene per chiedere l'aiuto di Teseo. Argia decide di andare comunque a Tebe, accompagnata dal vecchio Menete, per cercare il corpo di Polinice e tentare di dargli sepoltura. Arrivata, rovista tra i cadaveri, quando la dea Luna, su invito di Giunone, mostra il suo disco e la aiuta nella ricerca. Nel frattempo, anche Antigone cerca il corpo di Polinice e inizialmente si rammarica di essere stata preceduta; le due donne collaborano nell'eseguire i riti funebri e pongono il cadavere sull'unico rogo acceso. Ecco, però, il fuoco dividersi in due corni: Argia e Antigone si rendono conto che il rogo è quello di Eteocle e che lo scontro fratricida perdura dopo la morte. Le sentinelle tebane, intanto, si riscuotono dal sonno e scoprono Menete e le due donne, le quali rivendicano con orgoglio la cremazione di Polinice.

4.1. Da Tideo ad Argia: il lungo cammino della *virtus* nella *Tebaide* e l'influsso della *Dolonia*

Tideo è senz'altro il protagonista del finale del libro II della *Tebaide*¹⁰⁴. La sua grande *aristia* notturna contro i cinquanta Tebani trova menzione già nell'*Iliade* (*Il.* IV 391-98; cfr. V 801-8 e X 289-90, proprio durante l'invocazione di Diomede ad Atena durante la *Dolonia*) ed è sempre stata un episodio centrale nei poemi sulle vicende di Tebe¹⁰⁵.

Se in Omero si parla di un agguato (*lochos*) teso dai Tebani irritati per le sue vittorie alle gare, in Stazio muta la motivazione – l'ira di Eteocle, che non intende cedere il regno a Polinice per il quale Tideo funge da ambasciatore –, ma si tratta comunque di un agguato ai danni di Tideo¹⁰⁶. Conformemente alla tradizione romana, ne viene enfatizzata la componente proditoria e moralmente negativa (*Stat. Theb.* II 482-95), di cui costituisce un ampliamento la digressione sulla Sfinge (vv. 504-23)¹⁰⁷. *Dolonia* ed episodio di Eurialo e Niso forniscono al riguardo molto materiale: ad esempio, dietro il *pretium* promesso da Eteocle agli assalitori di Tideo (*Stat. Theb.* II 484) si leggono in filigrana la ricompensa esagerata chiesta da Dolone a Ettore (*Il.* X 319-24 e *Verg. Aen.* XII 351-52)

¹⁰⁴ Dopo MULDER 1954, GERVAIS 2015, GERVAIS 2017 e Finkmann in DINTER-FINKMANN-KHO0 2019, pp. 265-70, forniscono analisi dettagliata e bibliografia aggiornata sull'impresa di Tideo.

¹⁰⁵ Cfr. GANTZ 1993, pp. 512-14. Sulla memoria di Tideo nell'*Iliade* e sulla sua funzione narrativa, retorica e ideologica, cfr. BARKER-CHRISTENSEN 2020, pp. 47-89 (e bibliografia precedente).

¹⁰⁶ Per un confronto sintetico tra *Il.* IV 391-98 e il finale del II libro della *Tebaide* cfr. DELARUE 2000, pp. 46-47.

¹⁰⁷ Al v. 516 è usato esplicitamente il termine *dolus*. Si noti che al v. 506, all'interno dell'articolata descrizione della Sfinge (per cui rimando a SMOLENAARS 2004b e GERVAIS 2021, pp. 131-33), essa è *pallentes erecta genas*: allo stesso modo è presentata Polisso quando istiga le donne di Lemno a prepararsi alla strage degli uomini (*Stat. Theb.* V 95-96: [...] *erecta genas aciemque effusa trementi / sanguine*). Non si tratta dell'unico caso in cui la strage di Lemno sarà chiamata in causa per le scene staziane in esame nelle prossime pagine: cfr. *infra*, pp. 186, 195-98 e 216-17.

e i premi elencati da Ascanio a Niso (Verg. *Aen.* IX 263-74)¹⁰⁸; il luogo scelto per l'imboscata (Stat. *Theb.* II 496-504), che ha come principale antecedente Verg. *Aen.* XI 522-31 (quando Turno prepara un agguato), risente del bosco in cui tentano di rifugiarsi Eurialo e Niso¹⁰⁹. Le figure di Eurialo e Niso fanno insieme da contrasto e prefigurazione del destino dei cinquanta Tebani: i Tebani, che indulgono dichiaratamente a *fraus* e *dolus*, conoscono bene i luoghi in cui stanno per compiere l'imboscata (come Turno in Verg. *Aen.* XI 530: *nota [...] regione viarum*) a differenza degli eroi virgiliani¹¹⁰. Proprio come Eurialo e Niso, però, i Tebani saranno vittima della loro azione notturna, una volta intravisti al chiarore della luna (Stat. *Theb.* II 529-32) e interrogati dall'eroe (Stat. *Theb.* II 535: [...] *Unde, viri, quidve occultatis in armis?*; cfr. Verg. *Aen.* IX 376-77: *State, viri. Quae causa viae? Quive estis in armis? / Quove tenetis iter?*).

È utile adesso soffermarsi sulla *virtus* di Tideo. Sfiolato dall'asta di Ctonio¹¹¹, egli desidera che i Tebani escano allo scoperto (Stat. *Theb.* II 547-49: *Ferte gradum contra campoque erumpite aperto! / Quis timor audendi,*

108 Nello specifico l'espressione *lectissima bello / corpora* (Stat. *Theb.* II 483-84), perifrasi per i cinquanta Tebani, ricorda il nesso *lectissima matrum / corpora* usato da Ascanio nelle promesse a Niso in vista della spedizione notturna dell'*Eneide* (Verg. *Aen.* IX 272-73). Cfr. GERVAIS 2017, pp. 239-40, e MULDER 1954, p. 275.

109 Oltre all'ambientazione notturna (in Stazio la notte cala ai vv. II 527-28), non mancano alcuni precisi paralleli testuali. Cfr. Stat. *Theb.* II 496-97 (*Fert via per dumos propior, qua calle latenti / praecelerant densaeque legunt compendia silvae*) e Verg. *Aen.* IX 381-83 (*Silva fuit late dumis atque ilice nigra / horrida, quam densi compleverant undique sentes; / rara per occultos lucebat semita calles*; per *semita* cfr. anche Stat. *Theb.* II 503). Sul teatro dell'imboscata in Stat. *Theb.* II cfr. ancora SMOLENAARS 2004b, pp. 72-73, e KEITH 2014, pp. 369-71.

110 Eurialo in Verg. *Aen.* IX 385 è preso da timore *regione viarum*, benché Niso in Verg. *Aen.* IX 237-45 abbia dichiarato di conoscere bene i luoghi dell'impresa.

111 Stat. *Theb.* II 538-44: questo mancato colpo d'asta in contesto di imprese notturne ricorda (per contrasto) sia Diomede che volontariamente evita di colpire Dolone (*Il.* X 372) sia Niso che, invece, uccide il guerriero rutulo Sulmone (Verg. *Aen.* IX 410-15). Potrebbe esserci un'eco, inoltre, di Val. Fl. III 74-80, con cui inizia lo scontro notturno tra Argonauti e Dolioni: PARKES 2014b, pp. 331-33, e Finkmann in DINTER-FINKMANN-KHOO 2019, pp. 267-70 *passim*, si soffermano sui rapporti tra la battaglia di Cizico in Valerio Flacco e la *monomachia* di Tideo; su Tideo argonauta in Stazio e Valerio Flacco cfr. FUCECCHI 2007, pp. 22-23.

quae tanta ignavia? Solus, / solus in arma voco): da queste parole sembra emergere una *virtus* convenzionale che si dispiegherà in campo aperto. Ma l'impresa di Tideo si rivelerà disturbante: non è la violenza in sé a essere problematica – l'*aristia* bellica è violenta per definizione –, ma lo sono la sua ferinità e la sua associazione a modelli “scomodi”.

Nella tradizione mitica Tideo è padre di Diomede, protagonista del libro v dell'*Iliade*, colui che nel libro x fa strage dei Traci e, nella preghiera ad Atena, ricorda il favore costante della dea nei confronti del padre. Nella *Tebaide* l'agire di Tideo è modellato sulle imprese – o prefigura le imprese – di suo figlio¹¹². L'atto d'inizio della sua *aristia*, ad esempio, cioè il lancio del masso, richiama e supera l'analogo gesto di Diomede in *Il. v* 302-6¹¹³. Per quanto riguarda la *Dolonia*, dietro la morte di Cromi, ucciso mentre ancora parla (*Stat. Theb. II* 624-26), e di Menete, che tenta invano di supplicare l'eroe (*Stat. Theb. II* 644-60), si può ritrovare, insieme ad altri modelli, la traccia del Dolone omerico morto per mano di Diomede (*Il. x* 446-57). Potremmo anzi dire che l'eroismo di Tideo è più manifesto di quello di Diomede: è solo, come imporrebbe l'etica dell'*aristia* (cfr. il Tideo omerico in *Il. IV* 388); combatte contro nemici coscienti; è vittima, non esecutore di raid notturni.

Tuttavia, l'*aristia* di Diomede nella *Dolonia* iliadica era presentata in maniera scarna ed eticamente non problematica; nella *monomachia* di Tideo, invece, forte è l'enfasi sul destino delle vittime, come accade nell'episodio di Eurialo e Niso. Inoltre, si avverte l'influsso della tradizione della guerra a banchetto associata alla Centauromachia. Quest'influsso, già presente in Virgilio, è più marcato in Stazio, il quale risente anche dei precedenti ovidiani (*met. XII*: Centauromachia; *met. v*: scontro tra Fineo e Perseo), e non a caso Tideo che lancia il masso

¹¹² Si tratta di un elemento esplorato dalla critica: si rimanda ai commenti al libro II della *Tebaide* per le affinità tra il Tideo staziano e il Diomede omerico; per altri paralleli omerici, soprattutto dal libro XI dell'*Iliade*, cfr. JUHNKE 1972, pp. 72-77, e MALLIN 2013, pp. 22-23 e 90-91.

¹¹³ Come si è visto *supra*, pp. 98-99, anche Ippomedonte, eroe “omerico” *par excellence* nella *Tebaide*, si distinguerà nel lancio di massi, in contesto bellico, e nel lancio del disco, durante i giochi funebri.

è paragonato al centauro Folo che brandisce un cratere (Stat. *Theb.* II 563-64): il modello letterario è così reso palese¹¹⁴. Tideo, poi, è erede sia dell'Ercole senecano, l'eroe non più civilizzatore ma contaminato dal *furor*, sia soprattutto dello Sceva lucaneo, esempio cardine della problematizzazione della *virtus*, eccessiva e al servizio della causa sbagliata¹¹⁵. Il massacro, insomma, è lontano dalla norma dell'*aristia* epica e dalla sua variante, pur sempre epica ed eroica, della *Dolonia* iliadica: come accadeva con la strage di Eurialo e Niso, esso minaccia lo statuto stesso del poema. D'altro canto, la *Tebaide* di Stazio è tutt'altro che un canonico poema eroico e Tideo, come i Centauri, come Sceva, e come gli stessi Eurialo e Niso, non è un canonico eroe epico¹¹⁶. E non solo Tideo è un novello Eurialo o Niso, con tutte le complicazioni etiche che questo comporta: in una scena di uccisione (Stat. *Theb.* II 629-43) egli trafigge due fratelli Tespiadi i quali, con la loro *iuncta mors* e con l'apostrofe loro rivolta (vv. 629-30), sono le prime ipostasi nella *Tebaide* di Eurialo e Niso¹¹⁷, filtrate attraverso l'episodio di Atys e Licabante in *Ov. met.* V 47-73; inoltre, il lamento della loro madre Ide in Stat. *Theb.* III

114 Sui modelli ovidiani della *monomachia* di Tideo si vedano da ultimi KEITH 2002a, pp. 389-92; PARKES 2010; GERVAIS 2015; REBEGGIANI 2018, pp. 126-27. Sulla valenza allusiva delle similitudini mitiche staziane cfr. CORTI 1987 e, in particolare, sulla similitudine tra Tideo e Folo GERVAIS 2015, pp. 62-65; PARKES 2009, pp. 480-90, nota che la similitudine con i Centauri lega *monomachia* di Tideo e strage di Lemno (Stat. *Theb.* V 261-64).

115 Cfr. GERVAIS 2015 (e 2021, p. 135) e REBEGGIANI 2018, p. 139 (e p. 192, nota 128, per ulteriore bibliografia). *L'aristia* di Sceva, d'altra parte, come è stato recentemente mostrato (cfr. da ultima PERILLI 2018), riprende motivi della Centauromachia ovidiana. CONTE 1974 è lo studio di riferimento sull'episodio; per uno sguardo d'insieme e una bibliografia aggiornata si veda CELOTTO 2022, pp. 126-29.

116 Sulla non canonicità della *Tebaide* molti titoli potrebbero essere citati, ma mi limito a HENDERSON 1991 (riformulato in HENDERSON 1993), in cui sono significative già le scelte grafiche del contributo.

117 I fratelli sono detti eccelsi nella *pietas* ma morti per volere dei *fata*: una tale dialettica tra *pietas* e *fata* è proprio il tema intorno a cui è costruito l'episodio di Opleo e Dimante (cfr. *infra*, pp. 202-3).

147-68 riecheggia senza dubbio, oltre che la disperazione di Niobe nelle *Metamorfosi*, il lamento della madre di Eurialo in Virgilio¹¹⁸.

Tideo, dunque, *alter* (e padre di) Diomede, somiglia ai massacratori Eurialo e Niso ma in una loro versione peggiorativa che passa attraverso Ovidio e Lucano, e al contempo uccide coloro che di Eurialo e Niso sono la versione migliore nel corso della *monomachia*. Egli, associato al cinghiale calidonio subito prima dell'incursione notturna (*Stat. Theb.* II 469-75), alla Sfinge quando sale sulla rocca (vv. 555-58; si noti l'enfasi sulle *uncae manus* analoghe a quelle della creatura), al centauro Folo mentre scaglia un cratere durante la guerra a banchetto (vv. 563-64) e al gigantesco Briareo mentre combatte gli dei superi (vv. 595-601), termina la propria parabola mostruosa e ferina con il paragone con un leone che ha fatto strage di pecore ed è stanco del massacro (vv. 675-81).

Tale similitudine potrebbe ridare dignità epica all'eroismo di Tideo, dato che a un leone era paragonato Diomede (*Il.* x 485-86 e anche 297-98). Già la medesima similitudine applicata a Niso (o Eurialo) in Verg. *Aen.* IX 339-41 presenta elementi disturbanti (cfr. pp. 162-63), ma con la *Tebaide* l'accentuazione dell'orrido giunge al culmine (*Stat. Theb.* II 670-81):

Iam sublata manus cassos defertur in ictus, (670)
tardatique gradus, clipeum nec sustinet umbo
mutatum spoliis; gelidus cadit imber anhelos
pectore, tum crines ardentiaque ora cruentis
roribus et taetra morientum adspergine manant:
ut leo, qui campis longe custode fugato (675)
Massylas depastus oves, ubi sanguine multo
luxuriata fames cervixque et tabe gravatae
consedere iubae, mediis in caedibus adstat

¹¹⁸ Sui Tespiadi cfr. JUHNKE 1972, pp. 74-75; HENDERSON 1993, p. 175; HARDIE 1993b, p. 63; HULLS 2006, pp. 141-42 (e pp. 142-43 con il richiamo all'altra coppia di Tespiadi in *Stat. Theb.* IX 292-302; cfr. *supra*, p. 90); GERVAIS 2013, pp. 145-46; WALTER 2014, pp. 130-33. Il nome Ide, tra l'altro, ricorda la presentazione di Niso in Verg. *Aen.* IX 176-78: *Nisus erat portae custos, acerrimus armis, / Hyrtacides, comitem Aeneae quem miserat Ida / venatrix iaculo celerem levibusque sagittis*. Se Ida sia il nome della madre o del monte da cui Niso proviene è incerto (cfr. MORLAND 1959).

Sulle orme dell'*Iliade*

*aeger, hians, victusque cibis; nec iam amplius irae
crudescunt: tantum vacuis ferit aera malis* (680)
molliaque eiecta delambit vellera lingua.

Gli elementi macabri, che colpiscono a una prima lettura del testo, sono confermati dalla rete dei modelli: oltre a Diomede e Niso (o Eurialo), si affiancano a Tideo uomini come Turno durante l'assalto al campo romano e l'Atreo (oltre che il cannibalico Tieste) senecano¹¹⁹. È evidente che di Tideo vengono messi in luce i caratteri ferini, che si manifesteranno appieno alla fine della sua vicenda terrena, quando addenterà il cranio di Melanippo suscitando ribrezzo persino nella sua protettrice, la dea Minerva¹²⁰.

È proprio lei ad apparire adesso: esorta Tideo a cessare dal massacro e tornare ad Argo (Stat. *Theb.* II 682-90). La dea approva (ancora) l'impresa del suo protetto, benché fin da adesso la sua *virtus* sia connotata da elementi disgustosi. Non necessariamente nel mondo della *Tebaide* c'è relazione diretta tra approvazione divina e virtù eroica sana e autentica: gli episodi del libro X lo manifesteranno nel modo più chiaro. Minerva, comunque, ingiunge a Tideo di fermarsi (vv. 688-90: [...] *Iam pone modum nimiumque secundis / parce deis; [...] / Fortuna satis usus abi*) con parole simili sia a quelle dell'Atena omerica che si rivolge

¹¹⁹ In effetti, sempre nel libro IX dell'*Eneide*, la stanchezza di Turno dopo l'assalto al campo troiano è descritta in termini simili (Verg. *Aen.* IX 806-14) ed è presente anche lì una similitudine con un leone (vv. 792-96). Impressionanti sono le affinità con Sen. *Thy.* 732-37 (*Silva iubatus qualis Armenia leo / in caede multa victor armento incubat / (cruore rictus madidus et pulsa fame / non ponit iras: hinc et hinc tauros premens / vitulis minatur dente iam lasso piger) / non aliter Atreus saevit atque ira tumet*): cfr. TAISNE 1994a, pp. 137-38; HERSHKOWITZ 1998a, pp. 254-55; FRANCHET D'ESPÈREY 1999, pp. 176-78; da ultimo, GERVAIS 2021, pp. 146-47. Per altri modelli (e.g., Mezenzio in Verg. *Aen.* X 723-28), cfr. GERVAIS 2017, pp. 306-12.

¹²⁰ Come già VESSEY 1973, p. 225, constata, il leccarsi la criniera e l'essere *victus cibis* da parte del leone prefigurano il destino di Tideo nel libro VIII (cfr. KYTZLER 1962, pp. 150-11; FRANCHET D'ESPÈREY 2019, pp. 192-93; MCCLELLAN 2019, p. 87; SIMMS 2020, pp. 102-3). Sul cannibalismo di Tideo e sulla reazione di Atena nelle fonti letterarie antecedenti a Stazio e nell'iconografia arcaica rimando a GANTZ 1993, p. 518.

a Diomede (*Il.* x 509-11: νόστου δὴ μνήσσαι [...] / μή πού τις καὶ Τρῶας ἐγείρησιν θεὸς ἄλλος)¹²¹ sia a quelle di Niso che presenta la propria missione di fronte ai capi troiani (Verg. *Aen.* IX 240: [...] *Si fortuna permittitis uti*), lo stesso Niso che più tardi fermerà la strage di Eurialo (Verg. *Aen.* IX 355-56). Tideo obbedisce prontamente *spoliis et sanguine plenus* (Stat. *Theb.* II 682)¹²², risparmia Meone e dedica lieto le spoglie a Minerva con un'articolata preghiera che chiude il libro II della *Tebaide* (vv. 704-43)¹²³, ripetendo (e ampliando) il gesto che nell'*Iliade* ha compiuto Odisseo dopo l'uccisione di Dolone (*Il.* x 458-68)¹²⁴.

Mentre la *virtus* di Tideo, per la quale i protagonisti della *Dolonia* omerica e virgiliana sono sempre pietra di paragone, risulta fortemente ridimensionata dal punto di vista morale, chi emerge come il vero "virtuoso" della *monomachia* è Meone. Nella versione omerica, si tratta del capo della spedizione tebana, che Tideo risparmia θεῶν τεράεσσι πιθήσας (*Il.* IV 398); nella *Tebaide* è un indovino che ha tentato senza successo di dissuadere il re e che ora, unico sopravvissuto della strage, è incaricato da Tideo di tornare a Tebe e riferire l'accaduto. Meone, però, di fronte a Eteocle, preferisce andare incontro al suicidio: sguainata la spada, si uccide nella reggia (Stat. *Theb.* III 58-98) ricevendo l'elogio del narratore (vv. 99-113) come esempio di *libertas* e di *virtutes*

121 Cfr. anche *Od.* XXIV 542-44, in cui Atena invita Odisseo a fermarsi (διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ, / ἴσχεο, παῦε δὲ νεῖκος ὁμοίου πτολέμοιο, / μή πῶς τοι Κρονίδης κεχολώσεται εὐρύσπα Ζεύς).

122 Nelle parole di Ismeno anche Ippomedonte *tumidus spoliis et sanguine* starebbe godendo della strage di Creneo (Stat. *Theb.* IX 442-43). Ma, mentre in altri casi Ippomedonte sembra agire come un doppio di Tideo (cfr. gli episodi paralleli delle coppie di fratelli Tespiadi), qui la prospettiva è diversa (cfr. *supra*, pp. 94-97).

123 FEENEY 1991, pp. 365-67, evidenzia il contrasto tra il carattere quasi allegorico dell'intervento della dea e la preghiera di Tideo, dal carattere culturale e tradizionale. Tra i modelli occupa un posto di spicco, com'è ovvio, l'intervento di Atena in *Il.* I 188-222, oltre che la costante protezione di Atena verso Odisseo e Diomede (e.g., nello stesso libro x dell'*Iliade*). Cfr. CRIADO 2000, pp. 86 e, meno convincentemente, 170.

124 Cfr. anche *Il.* x 277-94. Si vedano, come sempre, MULDER 1954 e GERVAIS 2017 *ad loc.* per ulteriori paralleli, soprattutto Verg. *Aen.* XI 5-11 (trofeo eretto da Enea in onore di Marte con le spoglie di Mezenzio).

che meritano *fama* (vv. 102-3)¹²⁵. La vera *virtus*, già tra II e III libro della *Tebaide*, non si mostra sul campo di battaglia.

Il libro X della *Tebaide* è il luogo nell'epica flavia in cui maggiormente si avverte l'eco della *Dolonia* iliadica e dell'episodio di Eurialo e Niso: i due eroi virgiliani sono esplicitamente riconosciuti dal poeta come modelli nell'epifonema che segue il suicidio di Dimante (Stat. *Theb.* X 445-48: *Vos quoque sacrati, quamvis mea carmina surgant / inferiore lyra, memores superabitis annos. / Forsitan et comites non aspernabitur umbras / Euryalus Phrygiique admittet gloria Nisi*)¹²⁶. La complessa sequen-

125 In realtà, su Meone le interpretazioni sono contrastanti: alcuni (e.g., MCGUIRE 1989, pp. 28-33, e 1997, pp. 200-5; BERNSTEIN 2013, pp. 235-37; HULLS 2021, pp. 102-10) sottolineano la futilità e la valenza autodistruttiva del suicidio. Tuttavia, considerato l'elogio del narratore (cfr. GEORGACOPOULOU 2005, pp. 38-39), quello di Meone sembra un suicidio stoicamente fondato e pienamente legittimo (VESSEY 1973, pp. 107-16; DOMINIK 1994b, pp. 85-87 e 153-55; RIPOLL 1998, pp. 376-99 e 485-86; SEO 2013, pp. 156-60): in tal senso può essere accostato a quello di Dimante (cfr. al riguardo SCHETTER 1960, pp. 41-43, e *infra*, p. 207). Forte è la spinta a leggere il personaggio di Meone in chiave metapoetica come immagine di un altro poeta: Stazio stesso (MARKUS 2003, pp. 486-87) o Lucano (REBEGGIANI 2018, pp. 68-72, e MCCLELLAN 2019, pp. 234-40). In quest'ottica WALTER 2014, pp. 159-65, ritiene che Meone, rappresentante della *virtus* autentica, richiami nel nome il "meonio" Omero; secondo HULLS 2021, pp. 103-4, invece, tale connessione sottolinea, per antifrasi, l'inutilità e la mancanza di senso del gesto di Meone. Merita un cenno anche il personaggio di Alete, che pronuncia un discorso sulle sventure di Tebe fin dai tempi di Cadmo (Stat. *Theb.* III 179-213, con chiari influssi lucanei). Come l'omonimo personaggio virgiliano durante l'episodio di Eurialo e Niso, è anziano (Verg. *Aen.* IX 246 e Stat. *Theb.* III 176) e parla in un concilio, di capi troiani nell'*Eneide* (Verg. *Aen.* IX 226-27), di parenti di Tebani uccisi nella *Tebaide* (Stat. *Theb.* III 178). Ma mentre in Virgilio Alete è fiducioso nel sostegno divino alla causa troiana, in Stazio egli constata che Tebe è sempre stata ludibrio dei fati (Stat. *Theb.* III 179-80) e, alla fine, esempio di *libertas* (Stat. *Theb.* III 216) come Meone (*pace* RIPOLL 1998, pp. 481-82), accusa Eteocle e non teme di andare incontro alla morte (cfr. AHL 1986, pp. 2830-32 e 2889; DOMINIK 1994b, p. 87; AHL 2015, pp. 263-65; REBEGGIANI 2018, pp. 192-96; per il confronto con l'Alete virgiliano cfr. ULLRICH 2015, pp. 108-15).

126 Su questo epifonema, riguardo al quale è stato sottolineato il carattere esclusivamente letterario della gloria conferita a Opleo e Dimante, cfr. almeno VESSEY 1986, pp. 2966-67; WILLIAMS 1986, p. 222; HENDERSON 1991, p. 67, nota 61; HINDS 1998, p. 92; GEORGACOPOULOU 2005, pp. 28-31; RÍO TORRES-MURCIANO 2009, pp. 307-11; WALTER 2014, pp. 134-37; HULLS 2021, pp. 192-93. Già KYTZLER 1969, p. 211, nota 1,

za narrativa inizia, però, ben prima della vicenda di Opleo e Dimante: come Omero e a differenza di Virgilio, Stazio separa in maniera netta il racconto della spedizione notturna coronata da successo (*Stat. Theb.* x 156-346) e l'episodio della spedizione non riuscita (vv. 347-448). Ma a differenza di Omero, come vedremo, il successo della prima spedizione, che vede capi paragonabili a Odisseo e Diomede, è ottenuto a prezzo di uno screditamento totale della *virtus*; contemporaneamente, l'insuccesso della seconda, in cui Opleo e Dimante esibiscono tratti di Dolone oltre che di Eurialo e Niso, non inficia la moralità dei due eroi. Oltre che la virtù, infatti, a essere problematizzato è anche il supporto divino.

La spedizione argiva (*Stat. Theb.* x 156-346) presuppone l'addormentamento dei Tebani ad opera di Giunone e del dio Sonno¹²⁷.

Se ci si sofferma sulla preparazione della strage notturna (vv. 156-261), dal punto di vista narrativo essa è ricalcata sull'inizio dell'episodio virgiliano di Eurialo e Niso: dopo una focalizzazione sui soli protagonisti (dialogo tra Eurialo e Niso: *Verg. Aen.* IX 176-223; invasamento di Tiodamante: *Stat. Theb.* x 156-75), c'è una lunga scena in assemblea (*Verg. Aen.* IX 224-313 e *Stat. Theb.* x 176-261), in cui i protagonisti espongono il piano per cercare di risolvere la situazione drammatica del proprio esercito (Niso: *Verg. Aen.* IX 234-45; Tiodamante: *Stat. Theb.* x 187-218), uno dei vecchi capi elogia la virtù dei guerrieri (Alete: *Verg.*

individua un'allusione sticometrica tra l'epifonema staziano e quello virgiliano su Eurialo e Niso (*Verg. Aen.* IX 446-49 e *Stat. Theb.* x 445-48), che si palesa se si espunge, con CONTE 2009, *Verg. Aen.* IX 151.

¹²⁷ Si veda *infra*, pp. 312-18; cfr. SCIOLI 2005, pp. 245-60, e 2021, pp. 188-90, sull'unione tra sonno e morte in questa pericope. In realtà sembra che una scena modellata sulla *Dolonia* inizi prima dei versi in esame (un cenno già in HELM 1892, p. 26). Infatti, in *Stat. Theb.* x 15-48, calata la notte, i Tebani si predispongono per vegliare in armi; vengono nominati due capi delle attività belliche notturne; Eteocle rivolge un discorso di incoraggiamento (cfr. SCHMIT-NEUERBURG 1999, pp. 53-54); le sentinelle prendono posizione. L'ambientazione notturna, la presenza di due *duces* e le esortazioni di Eteocle fanno pensare al clima della *Dolonia*, ma siamo di fronte a una semplice preparazione dei turni di guardia che costituisce, semmai, lo sfondo dell'imboscata notturna: a differenza di quanto accade in Omero, qui chi vigila (o almeno, vigila prima dell'intervento del dio Sonno) subirà l'imboscata.

Aen. IX 246-56; Adrasto: *Stat. Theb.* x 227-48) e avviene la vestizione (*Verg. Aen.* IX 303-7; *Stat. Theb.* x 253-61)¹²⁸.

In vari particolari, invece, è la *Dolonia* omerica a fungere da modello. Come Diomede, Tiodamante desidera che si aggiungano compagni alla spedizione e, come nell'*Iliade*, nella *Tebaide* sono molti a proporsi. Mentre Diomede sceglie il solo Odisseo, Tiodamante sceglie trenta argivi (oltre ad Attore e Agilleo) suscitando le ire di chi è escluso (*Stat. Theb.* x 225-26: [...] *pars sublime genus, pars facta suorum, / pars sua, sortem alii clamant, sortem undique poscunt*). Secondo Juhnke nelle rivendicazioni degli esclusi (in particolare, la nobiltà di stirpe) si avverte l'eco delle esortazioni di Agamennone, quando questi, per evitare che Diomede scelga Menelao, gli consiglia di prendere con sé il migliore, senza badare alla stirpe (*Il.* x 237-39: μηδὲ σὺ γ' αἰδόμενος σῆσι φρεσὶ τὸν μὲν ἀρείω / καλλείπειν, σὺ δὲ χεῖρον ὄπάσσειαι αἰδοῖ εἴκων, / ἐς γενεῆν ὀρώων, μηδ' εἰ βασιλεύτερός ἐστιν)¹²⁹. Ma l'analogia può spingersi oltre. Già gli scoli omerici evidenziano la stranezza del discorso di Agamennone: avrebbe dovuto prendere la parola Nestore, che finora ha gestito la situazione (*Sch. bT Il.* x 233-39). E, potremmo aggiungere, Nestore avrebbe potuto organizzare un sorteggio, esattamente come era successo in *Il.* VII 170-74 dopo che molti si erano proposti per il duello con Ettore. Verosimilmente Stazio, forse sulla scorta dello scolio, ha unito i passi dai libri x e VII adombrando la possibilità di un sorteggio (*Stat. Theb.* x 226), che però non ha luogo. In tal senso, nello scongiurare il sorteggio, il discorso di Adrasto che placa gli animi degli esclusi ed elogia la loro virtù corrisponde narrativamente non solo al discorso di Alete in Virgilio ma anche a quello di Agamennone in Omero.

In questo quadro è significativa la presentazione dei due eroi che affiancano Tiodamante (*Stat. Theb.* x 249-51: *Insuper Herculeum sibi iun-*

128 WILLIAMS 1972 individua queste analogie strutturali e mette in luce alcuni paralleli. Per le analogie con Virgilio cfr. IGLESIAS MONTIEL-ALVAREZ MORÁN 1984, pp. 354-61, e ULLRICH 2015, pp. 67-77.

129 JUHNKE 1972, p. 145, nota 304. Per analogie tra le scelte di Diomede e di Tiodamante cfr. già HELM 1892, p. 27. Anche in Virgilio la discendenza da *reges* è uno dei motivi che spinge i Rutuli ad armarsi (*Verg. Aen.* VII 473-74).

git Agyllea vates / Actoraque: hic aptus suadere, hic robore iactat / non cessisse patri): Agilleo è legato alla forza fisica come suo padre Ercole, Attore alla capacità di persuasione. Ciò non può non ricordare gli omerici Diomede e Odisseo attraverso la mediazione di Ovidio; in Ovidio, infatti, Ulisse, anche in contesti di *Dolonia* o in cui racconta la *Dolonia*, è l'eroe della parola persuasiva (cfr. *supra*, pp. 176-77), laddove in Omero si metteva in luce soprattutto la sua prontezza. Sempre in ottica di ricezione staziana della *Dolonia* omerica, non è un caso che al termine del massacro notturno Attore sia chiamato *providus*, probabile eco del *πρόφρων κραδίη* di Odisseo in *Il.* x 244¹³⁰, ed esorti Tiodamante a cessare dall'impresa (Stat. *Theb.* x 329-35), proprio come Odisseo nell'*Iliade* fa un cenno a Diomede (*Il.* x 502)¹³¹. Colpisce, infine, che, come Odisseo ha coscienza, prima dell'inizio della spedizione, che rimane soltanto la terza parte della notte (*Il.* x 251-53), Attore richiama Tiodamante, alla fine del massacro, quando rimane soltanto la quarta parte della notte (Stat. *Theb.* x 326-28): la coincidenza non pare casuale.

La vestizione dei tre capi della spedizione notturna staziana (vv. 253-61) richiama senz'altro la vestizione virgiliana (si consideri la forma *permutat* in Verg. *Aen.* IX 307 e Stat. *Theb.* x 259), ma è in rappor-

130 Come afferma WALTER 2014, p. 188, nota 198, nella *Tebaide* *providus* è legato perlopiù al mondo degli indovini e dei profeti. Ma *providus* è aggettivo che nella tradizione latina si trova spesso associato a Ulisse: cfr. Hor. *epist.* I 2, 17-20 e soprattutto Stat. *Ach.* I 542-43, in cui Diomede, rivolgendosi a Ulisse, elogia la sua astuzia (*providus astu*, con RIPOLL 2020, pp. 247-48) e lo esorta a tendere *animum vigilem* e ad aguzzare *fecundum pectus* (questi due elementi potrebbero riflettere *πρόφρων κραδίη και θυμὸς ἀγρήνωρ* di *Il.* x 244).

131 Le parole di Attore iniziano con un *satis* (Stat. *Theb.* x 330) che riprende il *satis* di Niso rivolto a Eurialo (Verg. *Aen.* IX 356) e invitano a porre un freno alle circostanze fortunate e a non sfidare le divinità (Stat. *Theb.* x 333-35: [...]*Secundis / pone modum; sunt et diris sua numina Thebis. / Forsitan et nobis modo quae favere recedunt*). È evidente l'eco del discorso di Minerva a Tideo in Stat. *Theb.* II 688-90 (cfr. anche, in contesto differente, le parole di Diana, nelle sembianze di Dorceo, a Partenopeo in Stat. *Theb.* IX 812-14) e di Atena a Diomede in *Il.* x 509-11. Questi paralleli con i discorsi di Niso a Eurialo, di Minerva a Tideo, di Atena a Diomede sono individuati da WILLIAMS 1972, pp. 74-75, e WALTER 2014, p. 188, nota 198; nulla invece sulla caratterizzazione "omerica" di Attore e Agilleo.

to con l'analoga scena omerica e con i relativi scoli, specialmente nel rifiuto da parte di Agilleo dell'arco e delle frecce di suo padre Ercole (Stat. *Theb.* x 260-61: [...] *quid enim fallentibus umbris / arcus et Herculeae iuvisent bella sagittae?*). Odisseo (e anche Dolone) nella *Dolonia* si arma di arco e frecce (*Il.* x 260), cosa che desta interrogativi sia negli scoliasti sia tra gli studiosi moderni: Stazio – o, meglio, Agilleo – prende nettamente posizione commentando l'inutilità di queste armi in un raid notturno¹³².

La scena di vestizione si presta per introdurre il discorso sulla *virtus* nell'episodio del massacro notturno: Tiodamante depone la corona d'alloro da vate e indossa corazza ed elmo di Polinice – evidentemente, senza preoccuparsi della visibilità dell'elmo come gli omerici Odisseo e Diomede –; Attore prende la spada del *ferus* Capaneo e Agilleo le armi del *trux* Nomio, rinunciando ad arco e frecce. Come osserva Frisby, i tre eroi “minori” del massacro notturno assumono armi e tratti, rispettivamente, degli eroi “maggiori” Polinice, Capaneo e Tideo (*trux* è aggettivo spesso usato per l'eroe calidonio): ciò, considerata la caratterizzazione di questi ultimi nel corso del poema, non giova alla statura morale dei protagonisti della spedizione notturna¹³³. Ma, soprattutto, Tiodamante fa questa sostituzione di armi *novi gradiens furta ad Mavor-tia belli* (Stat. *Theb.* x 253) e Capaneo presta la spada *ipse haud dignatus in hostem / ire dolo superosque sequi* (vv. 258-59). Oltre alla valenza negativa dei termini *furta* e *dolo*, colpiscono le considerazioni di Capaneo, eroe di una *virtus* empia e ipertrofica, ma che va pur sempre mostrata alla luce del sole: la sua esortazione ai soldati argivi ai vv. 482-85 ([...] *satis occultata, Pelasgi, / delituit virtus: nunc, nunc mihi vincere pulchrum / teste die;*

¹³² Da ultimo cfr. CASALI 2018, pp. 222-26, con bibliografia specifica (ma già LEGRAS 1905a, p. 117, nota 2, evidenziava uno stretto rapporto tra Stazio e Omero in questi versi). Sul rapporto tra questi versi e l'episodio di Ercole e Flegias in Valerio Flacco, a sua volta in relazione con gli scoli omerici, cfr. *supra*, note 27 e 101, e CANNIZZARO 2022b.

¹³³ FRISBY 2013, pp. 301-14. Si tenga a mente, peraltro, che Agilleo è figlio di Ercole, ma, nella gara di lotta con Tideo nel libro vi della *Tebaide*, ha palesato la sua scarsa attitudine all'eroismo (cfr. RIPOLL 1998, p. 150, nota 263, e LOVATT 2005, pp. 194-219) e ora rinuncia alle armi gloriose del padre (LOVATT 2005, pp. 233-34).

mecum clamore et pulvere aperto / ite palam, iuvenes) costituisce un contro-canto alla *virtus* compromessa e fundamentalmente anti-epica del raid notturno¹³⁴.

La compromissione della *virtus* notturna del massacro, in realtà, era evidente già prima della scena di vestizione. Adrasto afferma che la missione consiste in inganni, frode e battaglie notturne e non tutti i guerrieri, dunque, possono prendervi parte: sarà durante il giorno che essi avranno occasione di far mostra della loro *virtus* (Stat. *Theb.* x 240-44: *Laudo equidem, egregii iuvenes, pulchraque meorum / seditione fruor; sed fraudem et operta paramus / proelia, celandi motus: numquam apta latenti / turba dolo. Servate animos, venit ultor in hostes / ecce dies; tunc arma palam, tunc ibimus omnes*)¹³⁵.

Ancor prima, sono fortemente disturbanti l'invasamento di Tiodamante e il discorso che tiene di fronte agli Argivi¹³⁶. Al di là dei precedenti letterari individuati dai commenti (primo tra tutti la Sibilla virgiliana), è fondamentale a livello intratestuale il modello di Polisso nel libro v della *Tebaide*, l'istigatrice della strage delle Lemniadi: le similitudini a proposito dell'invasamento di Polisso e Tiodamante sono ambientate entrambe sul monte frigio Ida (Stat. *Theb.* v 92-94 e x 170-75); entrambi i personaggi fanno appello al favore divino da non sprecare (v 132 e x 213); entrambi hanno avuto un'apparizione divina notturna (di Venere e di Anfiarao) dalla dinamica affine¹³⁷. Tio-

¹³⁴ RIPOLL 1998, p. 345; questa polemica di Capaneo si può considerare un *sequel* del suo scontro con Anfiarao, predecessore di Tiodamante, nel libro III. Anche in Virgilio Turno in *Aen.* IX 153 (*luce palam*) offre un controcanto alla successiva *virtus* notturna (e problematizzata) del massacro notturno di Eurialo e Niso.

¹³⁵ ULLRICH 2015, p. 77.

¹³⁶ Su Tiodamante nel libro x della *Tebaide* si veda WALTER 2014, pp. 181-90. Cfr. anche HARDIE 1993a, pp. 112-13; DELARUE 2000, pp. 319-22; Finkmann in DINTER-FINKMANN-KHOO 2019, p. 271; JÄGER 2020, pp. 227-31.

¹³⁷ Stat. *Theb.* x 205-12: *Amphiaraus adit: non vanae monstra quietis, / nec somno comperta loquor. 'Tune,' inquit, 'inertes / Inachidas (redde haec Parnasia sarta meosque / redde deos) tantam patiere amittere noctem, / degener? [...] / [...] Vade heia, ulciscere ferro / nos saltem!' Dixit, meque haec ad limina visus / cuspide sublata totoque impellere curru.* Cfr. Stat. *Theb.* v 134-40, quando Polisso narra dell'apparizione di Venere: [...] *Nec imago quie-*

damante nel rivolgersi all'assemblea a un certo punto allude al fatto che la spedizione notturna implica la possibilità di seppellire i morti (Stat. *Theb.* x 197-98), ma questo elemento, in qualunque modo vada interpretato¹³⁸, passa del tutto in secondo piano rispetto alla strage di nemici inermi; nell'episodio di Eurialo e Niso, al contrario, la strage è un di più nel discorso di Niso, focalizzato sul desiderio di raggiungere Enea (cfr. Verg. *Aen.* IX 240-43; cfr. *supra*, p. 160). Tiodamante, inoltre, propone di sfruttare la notte in quanto (Stat. *Theb.* x 192) *pulchrae accommoda fraudi: accommoda fraudi* in chiusura di esametro si trova nell'*ekphrasis loci* virgiliana della valle in cui Turno e Camilla preparano l'imboscata ai Troiani (Verg. *Aen.* XI 522), passo che è stato già sfruttato nel libro II della *Tebaide* (Verg. *Aen.* XI 522-31 e Stat. *Theb.* II 496-504; cfr. *supra*, p. 184). Il termine *fraus*, poi, è fortemente connotato: i paralleli riportati dai commenti (Ov. *met.* IX 711: *pia fraude*; Hor. *carm.* III 11, 35: *splendide mendax*)¹³⁹ fanno risaltare ancor di più l'atrocità della *fraus* progettata dal vate perché nei passi sopra citati la menzogna non provoca la morte, bensì permette di salvare la vita, rispettivamente, di Iphis e di Linceo. Tiodamante arriva a dire che *Virtus* in persona chiama all'impresa (Stat. *Theb.* x 193): la personificazione stessa, dato il carattere ambiguo della dea *Virtus* nella *Tebaide*, non è garanzia di eroismo convenzionale.

tis / vana meae: nudo stabat Venus ense videri / clara mihi somnosque super. 'Quid perditis aevum?' / inquit, 'age aversis thalamos purgate maritis. [...] / Dixit, et hoc ferrum stratis, hoc, credite, ferrum / imposuit. È probabile che le apparizioni notturne di Anfiarao e Venere si ispirino al Sogno Ingannatore mandato da Zeus ad Agamennone (*Il.* II 1-40); come la Venere di Polisso e l'Anfiarao di Tiodamante, anche il Sogno intima ad Agamennone di sfruttare il momento per attaccare i Troiani, sulla base di un presunto favore divino (*Il.* II 26-33). Sia nel caso di Tiodamante sia nel caso di Polisso, poi, sono loro stessi a raccontare il sogno (per giunta, Polisso parla nella cornice del discorso di Ipsipile) e si insinuano sospetti sulla loro attendibilità come narratori.

¹³⁸ È convincente l'interpretazione degli scoli *ad loc.*, secondo i quali è il massacro a fungere da sepoltura dei morti *quasi ultione gaudeant peremptorum manes*.

¹³⁹ WILLIAMS 1972, p. 58.

E il carattere macabro di una *virtus* bellica non convenzionale è confermato dal massacro (Stat. *Theb.* x 262-325), su cui mi limito ad alcune brevi note. Innanzitutto, va segnalato il nesso *ordine nullo* con cui esso è introdotto (v. 274). L'espressione richiama VII 616, nel momento in cui effettivamente inizia la guerra, e indica la sua intrinseca non aderenza agli standard epici regolari: nel mondo della *Tebaide* il nuovo standard bellico è rappresentato dal caos¹⁴⁰. Per quanto riguarda i modelli, i precedenti della *Dolonia* omerica e della strage di Eurialo e Niso, ben presenti a Stazio, sono superati in orrore¹⁴¹. È centrale, come nella *monomachia* di Tideo, il modello della Centauiromachia, adombrato nella narrazione virgiliana e paradigma della battaglia irregolare¹⁴². Perdurano e si rafforzano gli echi del massacro lemniaco del libro v della *Tebaide* sia nel discorso di Tiodamante di fronte ai Tebani dormienti (x

140 Vero è che anche nella *Dolonia* Diomede uccide ἐπιστροφάδην (Il. x 483; cfr. Il. XXI 18-20, con Achille all'inizio della *mache parapotamios*), ma i Traci sono ordinati nel loro accampamento, Odisseo si dimostra razionale nell'agire e, soprattutto, mancano elementi di biasimo da parte del narratore. È in Virgilio che il disordine, come è stato segnalato (cfr. *supra*, pp. 163-64), inizia a essere oggetto di attenzione. Tornando a Stazio, è paradossale che proprio Tiodamante, il quale si augurava che la guerra tebana fosse ordinata (Stat. *Theb.* VIII 323), nel libro x sia uno dei fautori del caos bellico e della *virtus* degradata che ne è manifestazione. Sul disordine bellico nella *Tebaide*, sintomo di guerra civile, cfr. ASH 2015, pp. 212-13.

141 Dedicano qualche pagina al massacro, evidenziando la violenza devastante e caotica degli Argivi, tra gli altri, VESSEY 1973, pp. 303-7; DOMINIK 1994b, pp. 107-8; LA PENNA 1996b, pp. 162-63; MALLIN 2013, pp. 18-20; WALTER 2014, pp. 188-89; SACERDOTI 2019, pp. 28-32; Finkmann in DINTER-FINKMANN-KHOO 2019, pp. 270-71. Vessey, come altri studiosi (e.g., FRISBY 2013, pp. 294-97), nota alcune affinità con la *monomachia* di Tideo. LOVATT 2010b si sofferma su un possibile legame con Liv. v 43-45, passo considerato in merito all'episodio di Eurialo e Niso (cfr. *supra*, p. 163, nota 50).

142 Per il rapporto tra il massacro staziano e quello virgiliano sul modello della "guerra a banchetto" cfr. Stat. *Theb.* x 279 (*coetibus hos mediis vina inter et arma iacentes*) e Verg. *Aen.* IX 318-19 ([...] *simul arma iacere, / vina simul*), nonché Stat. *Theb.* x 277 (*hunc temere explicitum stratis*) e Verg. *Aen.* IX 325-26 ([...] *forte tapetibus altis / extractus*). Curiosamente questo esempio di ricezione della Centauiromachia non è trattato da PARKES 2009.

Sulle orme dell'*Iliade*

266-71)¹⁴³ sia nella narrazione della strage¹⁴⁴. L'ultima scena del massacro è l'uccisione di Calpeto ad opera di Tiodamante (x 318-25):

*Stratus humo gelida subter iuga fida rotasque
Calpetus Aonios gramen gentile metentes
proflatu terrebat equos: madida ora redundant* (320)
*accensusque mero sopor aestuat; ecce iacentis
Inachius vates iugulum fodit, expulit ingens
vina cruor fractumque perit in sanguine murmur.
Fors illi praesaga quies, nigrasque gravatus
per somnum Thebas et Thiodamanta videbat.* (325)

Calpeto unisce tratti di molte vittime di imboscate notturne: dorme sotto i suoi stessi carri come i Rutuli (Verg. *Aen.* IX 318: *inter lora rotasque*); russa profondamente come Ramnete (Verg. *Aen.* IX 326: [...] *toto proflabat pectore somnum*); morendo, vomita sangue e vino come Reto (Verg. *Aen.* IX 349-50: [...] *cum sanguine mixta / vina refert moriens*); ha accanto a sé cavalli che brucano l'erba come Messapo, il quale, però, in Virgilio viene solo derubato e non ucciso (Verg. *Aen.* IX 352-53: [...] *religatos rite videbat / carpere gramen equos*). Ma Messapo a sua volta richiama Reso, il re dai bellissimi cavalli: Calpeto viene ucciso per ultimo e il narratore si sofferma sugli incubi, inquietanti e realistici, che lo agitano, cioè Tebe e Tiodamante; similmente, sul Reso omerico, ucciso per ultimo (*Il.* x 494-95), incombe Diomede come un cattivo sogno (vv. 496-97). Stazio

143 x 267-68 ([...] *superisque faventibus, oro, / sufficite!*) e v 132-33 ([...] *superisne vocantibus ultro / desumus?*).

144 A cominciare dall'apostrofe che introduce la narrazione del massacro: cfr. *Stat. Theb.* x 273-74 ([...] *Quis numeret caedes, aut nomine turbam / exanimem signare queat?*) e v 206-7 (*Quos tibi (nam dubito) scelerum de mille figuris / expediam casus?*). Sono identificati dai commenti alcuni paralleli significativi, e.g. l'espressione *infelix sopor* (*Stat. Theb.* x 281 e v 211, con WILLIAMS 1972, p. 69, e SACERDOTI 2019, pp. 28-30). Cfr. anche MALLIN 2013, p. 19 e, sull'associazione sonno/morte, SCIOLI 2005, pp. 259-60, note 376 e 377 (e 2021, p. 189, nota 28).

interpreta il testo iliadico come se Reso stesse sognando proprio Diomede¹⁴⁵ e così applica questa suggestione al suo Calpeto¹⁴⁶.

Come in Virgilio, una similitudine fa da cerniera tra le due parti in cui è divisa la narrazione del massacro (Stat. *Theb.* x 262-95 e 296-325)¹⁴⁷. Nell'*Eneide* si tratta della similitudine del leone precedentemente analizzata (Verg. *Aen.* IX 339-41), superamento del modello omerico (*Il.* x 485-86). In Stazio Tiodamante è paragonato a una tigre del Caspio che ha divorato giovenchi, così ricoperta di marciume da avere le macchie del manto indistinte e dispiaciuta del fatto che la fame sia venuta meno (Stat. *Theb.* x 288-95)¹⁴⁸. Il parallelo più calzante è con la similitudine leonina usata per Tideo alla fine della *monomachia* (Stat. *Theb.* II 675-81); come nel libro II, inoltre, torna il modello di Atreo (Sen. *Thy.* 707-13)¹⁴⁹. Va sottolineato che Tiodamante stesso si accorge dell'insensatezza della propria "aristia": desidererebbe cento braccia e cento mani per combattere (Stat. *Theb.* x 293-94: [...] *optet nunc bracchia centum / centenasque in bella manus*)¹⁵⁰, vorrebbe addirittura che i nemici si svegliassero pur di combattere una battaglia convenzionale (v. 295:

145 Il passo omerico può anche significare che Diomede sta presso Reso incombendo sopra la sua testa come farebbe un cattivo sogno (cfr. DUÉ-EBBOTT 2010, pp. 67-69).

146 Sulla scena di Calpeto cfr. GRILLONE 1967, p. 148, BOUQUET 2001, pp. 126-27 e, da ultimo, CASALI 2018, pp. 250-52. Lo studio di riferimento rimane FUCECCHI 1999a, pp. 219-22.

147 Cfr. GIBSON 2008, pp. 93-94, per la bipartizione della sequenza del massacro: nella prima sezione non è menzionato il nome delle vittime (come in Omero); nella seconda esse sono chiamate per nome (come in Virgilio).

148 Per un confronto analitico tra la similitudine virgiliana e quella staziana cfr. ULLRICH 2015, pp. 79-80.

149 Cfr. anche Verg. *Aen.* IX 730 (Turno, come nella similitudine del libro II) e il Pompeo erede del sanguinario Silla in Lucan. I 324-31, all'interno del discorso di Cesare. Utili, oltre a WILLIAMS 1972, pp. 69-70, TAISNE 1994a, p. 138; HERSHKOWITZ 1998a, pp. 251-52; FRANCHET D'ESPÈREY 1999, pp. 178-80; LOVATT 2005, pp. 231-32.

150 È bizzarro che un vate voglia avere cento braccia e cento mani; sarebbe più appropriato che desiderasse cento bocche, come nel *topos* omerico delle dieci/cento/mille bocche. Ma nell'*epos* anomalo e paradossale della *Tebaide* una tale inversione non desta stupore.

[...] *hostemque adsurgere mallet*¹⁵¹. Persino dalla prospettiva del protagonista la *virtus* di cui fa mostra è, per paradosso, vile.

Assai disturbante nell'intera sequenza narrativa del massacro è la costante approvazione divina. Tiodamante è invasato da Giunone o da Apollo (Stat. *Theb.* x 162-63: [...] *sive hanc Saturnia mentem, / sive novum comitem bonus instigabat Apollo*) e tutti i suoi discorsi sono tesi a dimostrare il favore divino di cui gode la spedizione notturna (lo stesso Anfiraio, pressoché divinizzato, concorre a rafforzare la sensazione del favore divino)¹⁵². D'altra parte, il lettore sa che Giunone fin dall'offerta del peplo all'inizio del libro x ha architettato tutto per permettere la strage dei Tebani (x 70-82) e non stupisce che sia lei, brandendo una fiaccola lunare, a guidare Tiodamante nel campo tebano (vv. 282-84)¹⁵³. Durante il massacro sia Tiodamante (vv. 285-86) sia Attore (v. 335) riconoscono di giovare dell'aiuto di dei favorevoli. E alla fine dell'episodio Tiodamante offre le spoglie dei nemici uccisi ad Apollo, come Diomede e Odisseo nell'*Iliade* e Tideo nella *Tebaide* avevano offerto spoglie insanguinate a Pallade (Stat. *Theb.* x 336-46; cfr. Stat. *Theb.* II 704-43 e *Il.* x 458-68 e 277-94). Gli dei in questo episodio – si potrebbe dire, nell'intera *Tebaide* – non negano il proprio assenso a una *virtus* orrida. Ma anche chi si oppone loro diametralmente non è nobilitato: basti pensare a Capaneo, il quale rifiuta di partecipare alla spedizione in nome

151 Forse questo è collegabile alla sua (misteriosa: cfr. ULLRICH 2015, pp. 88-89) tristezza il giorno successivo, quando Capaneo esorta al combattimento alla luce del sole (Stat. *Theb.* x 488: [...] *sequitur iam tristior augur*). La fine dell'invasamento divino e del ruolo da protagonista sembra essere il motivo principale dello scarso entusiasmo del vate: passata la sbornia (*laeta* sono le armi in Stat. *Theb.* x 346; cfr. i *laeti complexus* ancora al v. 464), la *virtus* degradata si mostra per ciò che è.

152 Nelle parole di Tiodamante sono benigni persino gli uccelli della notte (Stat. *Theb.* x 216-17): questo cenno, come ritiene HELM 1892, p. 27, potrebbe richiamare *Il.* x 274-76, in cui Atena manda un airone di buon auspicio a Odisseo e Diomede (l'uso in Stazio di *iterum* contribuisce, in effetti, a rafforzare quest'impressione). Si soffermano sull'apparato divino nella scena del raid notturno HARDIE 1993a, p. 112; DELARUE 2000, p. 319; FRISBY 2013, pp. 297-301; SEO 2013, p. 182; WALTER 2014, pp. 182-83; JÄGER 2020, p. 228.

153 Di questi versi si parlerà *infra*, pp. 216-17, nel paragrafo dedicato alla dea Luna in Stazio.

sia della propria concezione della *virtus* sia della propria empietà (Stat. *Theb.* x 258-59). La parabola di Capaneo, come è stato detto, è quella dell'ipertrofia della *gloria* e della *virtus*, un'ipertrofia che spinge al di fuori dell'umanità¹⁵⁴. Il vero eroismo, allora, non si mostra né quando si seguono gli dei, né quando si cerca lo scontro con loro; si rivela "a parte", in una dimensione privata, come dimostra il caso, di seguito analizzato, di Opleo e Dimante.

L'episodio di Opleo e Dimante (Stat. *Theb.* x 347-448) è tra i più ricchi di bibliografia del poema staziano, a motivo dell'epifonema che lo chiude e che ascrive i due protagonisti a eredi letterari di Eurialo e Niso¹⁵⁵: gli studiosi si sono soffermati soprattutto sul confronto con il libro IX dell'*Eneide* mettendo in luce come Opleo e Dimante siano privi di quelle ingenuità e di quella *virtus* in parte compromessa che caratterizzava gli eroi virgiliani. Il legame stesso tra Eurialo e Niso, passibile di interpretazioni erotiche, viene depurato da qualunque declinazione in tal senso: l'unico affetto che Opleo e Dimante provano non è tra loro bensì per i loro capi Tideo e Partenopeo¹⁵⁶. È per seppellirli che

¹⁵⁴ Cfr. RIPOLL 1998, pp. 229-32 e 344-48, per alcune considerazioni su Capaneo; si veda *supra*, pp. 194-95.

¹⁵⁵ Sull'episodio cfr. almeno, oltre a WILLIAMS 1972 *ad loc.*, KRUMBHOLZ 1955, pp. 94-100; KYTZLER 1969, pp. 209-19, IGLESIAS MONTIEL-ALVAREZ MORÁN 1984, pp. 361-67; LA PENNA 1996b, pp. 163-65; GANIBAN 2007, pp. 131-36; KORNEEVA 2011, pp. 138-40; FANTUZZI 2012, pp. 260-63; WALTER 2014, pp. 134-37; ULLRICH 2015, pp. 25-66. La miglior analisi è in POLLMANN 2001, pp. 16-28; alcune note si trovano in HENDERSON 1991, p. 64, nota 22, AHL 2015, pp. 247-48, e Finkmann in DINTER-FINKMANN-KHOO 2019, pp. 273-74. Un interessante confronto tra il Dimante staziano e un omonimo personaggio virgiliano, al fianco di Enea durante l'ultima notte di Troia, è proposto da ULLRICH 2015, pp. 100-8.

¹⁵⁶ Essi sono definiti [...] *dilecti regibus ambo, / regum ambo comites* (Stat. *Theb.* x 348-49), laddove in Virgilio Eurialo è *comes* di Niso (Verg. *Aen.* IX 179). Inoltre, non vi sono scene precedenti in cui i due compaiano assieme: mentre in Virgilio Eurialo e Niso sono tra i protagonisti della gara di corsa, in Stazio partecipa il solo Dimante (cfr. Stat. *Theb.* VI 558-59, passo richiamato per paradossoso in X 465). Su un presunto legame erotico tra Opleo e Dimante fuori strada è MARKUS 1997, giustamente contestata da POLLMANN 2001; cfr. anche BARCHIESI 2001, pp. 349-50. FANTUZZI 2012, pp. 262-63, considera la possibilità che un legame erotico esista, semmai, tra Opleo e Tideo e tra Dimante e Partenopeo; in ogni caso, sarebbe soltanto lievemente suggerito.

Sulle orme dell'*Iliade*

i due, incoraggiandosi a vicenda (Stat. *Theb.* x 350-63) e invocando la dea Luna (vv. 364-70), esplorano il campo di battaglia: aiutati dalla dea, trovano i cadaveri e, caricandoseli sulle spalle¹⁵⁷, stanno per arrivare presso l'accampamento argivo, quando alla luce dell'aurora¹⁵⁸ vengono avvistati dalla cavalleria tebana comandata da Anfione.

In Virgilio l'avvistamento da parte dei nemici è una conseguenza della strage compiuta dai due eroi e dell'ingenuità di Eurialo; potrebbe anche essere segno dell'ostilità divina, se è vera la sovrapposizione tra Luna e *Iuno Caelestis* e/o *Diana Nemorensis*. In Stazio nulla di tutto questo. La virtù di Opleo e Dimante è specchiata: il loro unico intento è la pietosa cura dei morti e non si sono macchiati di alcuna strage, a differenza sia di Eurialo e Niso sia di Odisseo e Diomede¹⁵⁹, senza contare che Dimante ha invocato Diana/Luna prima della spedizione notturna¹⁶⁰. Le uniche occasioni in cui si parla di *fraus* e *dolus* a proposito di Opleo e Dimante sono quando il narratore adotta la focalizzazione di Anfione, cioè ai vv. 392 (*fraude reperta*) e 450 (*dolum*): negli altri casi domina il lessico della *pietas*. È significativo che non si parli esplicitamente di *virtus*, considerata l'ambivalenza del concetto nella

157 Stat. *Theb.* x 378-80: [...] *amicum pondus uterque, / ceu reduces vitae saevaque a morte remissos, / subiecta cervice levant*. Cfr. Enea con Anchise in Verg. *Aen.* II 707 (*ergo age, care pater, cervici imponere nostrae*) e 721-23 (*haec fatus latos umeros subiectaque colla / [...] / succedoque oneri*), oltre che VI 110-11: questo parallelo, su cui la critica si è poco soffermata (eccezione è Finkmann in DINTER-FINKMANN-KHOO 2019, p. 273), accentua la *pietas* degli eroi staziani.

158 Stat. *Theb.* x 381-82: [...] *prope saeva dies indexque minatur / ortus* (e poi v. 390: [...] *necdum totas lux solverat umbras*). Cfr., con WILLIAMS 1972, p. 80, Verg. *Aen.* IX 355 ([...] *lux inimica propinquat*: sulla possibilità che Virgilio alluda qui alla luna oltre che all'aurora cfr. *supra*, p. 171).

159 In realtà, Opleo e Dimante sono tra i trentatré membri della missione notturna, *socii* di Tiodamante (v. 346), ma sono nominati solo a partire dai vv. 347-48: forse non hanno partecipato al massacro vero e proprio o, se anche vi avessero preso parte, ciò non è riportato dal poeta ed esula dal loro orizzonte eroico.

160 Si ricordi, invece, che Niso chiede l'aiuto della dea Luna solo quando Eurialo è stato catturato. In questo, Opleo e Dimante sono più vicini a Odisseo e Diomede, i quali ripetutamente invocano l'assistenza di Atena.

*Tebaide*¹⁶¹, ma Stazio preferisca il termine *animi* (v. 443) quando elogia il valore dei due eroi. A proposito del loro avvistamento il narratore commenta (Stat. *Theb.* x 384-85): *Invida fata piis et fors ingentibus ausis / rara comes*. È il fato a essere avverso ai due eroi pii, lo stesso fato che faceva capolino all'inizio della loro impresa (vv. 347-48: *Venerat hos inter fato Calydonius Hopleus / Maenaliusque Dymas*) e che ora sancisce la loro fine¹⁶². Il mondo divino, che nella *Dolonia* omerica è costantemente presente e che nella *Tebaide* ha favorito la *virtus* perversa di Tideo nel libro II e di Tiodamante e degli altri Argivi nel libro X, è indifferente se non avverso alla sorte di Opleo e Dimante, autenticamente virtuosi e pii¹⁶³. Anche in Virgilio è stata registrata la scomparsa, o addirittura la malevolenza degli dei, ma essa può essere legata a ragioni culturali e/o alla punizione della *hybris* di cui si macchiano gli eroi virgiliani. In Stazio nulla di tutto questo: semplicemente, nel mondo della *Tebaide* i fati sono avversi alla pietà.

Se nella prima parte dell'episodio i due eroi staziani si rivelano "migliori" di Eurialo e Niso (e di Odisseo e Diomede), nella seconda (proprio a partire dai vv. 384-85) sembrano mostrare come un vero eroe si dovrebbe comportare nella situazione in cui si è trovato Dolone. Certamente non viene meno il modello virgiliano, ma vi si affianca la forte presenza iliadica, sia della *Dolonia* sia, come si è visto nel I capitolo

¹⁶¹ Nota l'assenza del lessico della *virtus* in quest'episodio POLLMANN 2008: ciò non implica, tuttavia, che il termine *virtus* debba sempre avere connotazioni negative (cfr. *supra*, p. 103, nota 86). Sul lessico impiegato nella vicenda, con particolare riferimento a *dolus*, cfr. anche HULLS 2021, pp. 193-96.

¹⁶² Cfr., tra gli altri, BURGESS 1971/1972, pp. 58-59, e GANIBAN 2007, pp. 131-36. Può agire su questa *sententia* il ricordo, oltre che di Sen. *Herc. f.* 528-29 (cfr. STEELE 1930, p. 342), di Lucan. v 509-10 ([*scil. Caesar*] *vix famulis audenda parat cunctisque relictis / sola placet Fortuna comes*), in cui, contrariamente a quanto accade in Stazio, *Fortuna* favorisce Cesare. Come è stato notato, Stat. *Theb.* x 384-85 rovescia Stat. *Theb.* I 661-62 ([...] *Sors aequa merentes / respicit*). Non credo ci sia in questa contraddizione, come ritiene LAGIÈRE 2017, pp. 222-23, un contrasto tra *iustitia* premiata e *pietas* fallimentare, bensì un problema di focalizzazione (cfr. FRANCHET D'ESPÈREY 1999, pp. 378-79): la *sententia* del libro I è pronunciata da Adrasto, quella del libro X dal narratore.

¹⁶³ Eccezione è la dea Luna, cui sarà dedicato il prossimo paragrafo.

Sulle orme dell'*Iliade*

(pp. 61-62), del *Leichenkampf*¹⁶⁴. Come Dolone, Opleo e Dimante sentono un rumore (*Il.* x 354 e *Stat. Theb.* x 386-87: in Stazio si aggiunge un'*umbra pulveris*). Dolone spera che si tratti dei Troiani venuti a richiamarlo e si ferma, ma, rendendosi conto che gli inseguitori sono nemici, si mette a correre (*Il.* x 354-59); Opleo e Dimante ricevono l'ordine di fermarsi (*Stat. Theb.* x 393; cfr. *Verg. Aen.* IX 376-77), ma, essendo chiaro che si tratta di nemici (*Stat. Theb.* x 393-94 in parallelo con *Il.* x 358: γυνῶ ῥ' ἄνδρας δῆτους), continuano a camminare timorosi non per se stessi ma per i corpi che portano sulle spalle (*Stat. Theb.* x 394-95). All'egoismo e alle false speranze di Dolone si oppongono il senno e la pietà degli eroi staziani. Come Diomede, Anfione sbaglia di proposito il colpo contro i due eroi (*Il.* x 372 e *Stat. Theb.* x 397)¹⁶⁵. Dimante, come Dolone, si arresta; Opleo, trafitto dall'asta di Epito, *nondum ducis immemor* (*Stat. Theb.* x 402)¹⁶⁶, si getta sul cadavere di Tideo.

A questo punto inizia la vera e propria *aristia* di Dimante, in opposizione a quella di Dolone e superiore a quella di Niso. I dubbi di Dimante, se è meglio usare le armi o supplicare gli inseguitori (cfr. in particolare *Stat. Theb.* x 406-7: [...] *dubius precibusne subiret an armis / instantes*), sembrano sovrapporsi ai dubbi di Niso alla vista di Eurialo catturato (*Verg. Aen.* IX 399-401)¹⁶⁷. C'è però una differenza sostanziale

164 JUHNKE 1972, pp. 146-47, è piuttosto sbrigativo sull'episodio di Opleo e Dimante: vede gli elementi omerici come dei «riempitivi» («Ergänzungen») all'interno di una trama essenzialmente virgiliana.

165 Prima di scagliare la lancia (e sbagliare volontariamente), Diomede ordina a Dolone di fermarsi, pena la morte (*Il.* x 370-71: ἤε μὲν, ἤε σε δουρὶ κυχίσομαι· οὐδέ σέ φημι / δηρὸν ἐμῆς ἀπὸ χειρὸς ἀλύξειν αἰπὺν ὄλεθρον): queste parole potrebbero essere alla base, più che del *cohibete gradum* di Anfione (*Stat. Theb.* x 393), delle minacce di morte che egli pronuncia (v. 395: [...] *tunc mortem trepidis minitatur*).

166 Come è stato notato, l'espressione *nondum immemor*, in contesto di impresa notturna, non può non ricordare per contrasto l'ingenuità di Eurialo *immemor*, il cui elmo brilla alla luce della luna (*Verg. Aen.* IX 374).

167 Non credo, con POLLMANN 2001, p. 20, che in Stazio l'eventuale scelta delle preghiere implichi l'abbandono del cadavere di Partenopeo: Dimante si chiede come difendere meglio il corpo del suo capo, se supplicando i nemici o combattendo. Anche Diomede nella *Dolonia* omerica, a un certo punto, è indeciso, ma su come continuare la sua *aristia* nel campo trace (*Il.* x 503-6).

le: Niso è indeciso se tentare di liberare il giovane amico con la forza e le armi, o se non sia preferibile gettarsi nel folto dei nemici e cercare la bella morte; Dimante, invece, si pone il dubbio circa il possibile impiego di suppliche e in questo potrebbe essere affine a Dolone, che, appena catturato, inizia a pregare Odisseo e Diomede (*Il.* x 378-81). Ma al contrario di Dolone, che ha a cuore solo la propria vita, e diversamente da Niso, che si preoccupa per Eurialo, Dimante teme per il corpo di Partenopeo. Dimante rifiuta le suppliche e sceglie la via delle armi: solo a questo punto il lettore viene a sapere che l'eroe è rivestito di una pelle di tigre (*Stat. Theb.* x 410-11), che ricorda l'abbigliamento ferino di molti eroi della *Dolonia*. Egli difende il corpo di Partenopeo in una breve scena di *Leichenkampf* (*Stat. Theb.* x 409-19): la similitudine con la leonessa (vv. 414-19), che occupa gran parte di questa sequenza e che è stata analizzata *supra*, pp. 61-64, nel capitolo sul *Leichenkampf*, allinea Dimante agli eroi delle spedizioni notturne (Diomede nell'*Iliade*, Eurialo/Niso nell'*Eneide*, Tideo nel libro II della *Tebaide*, Tiodamante nel libro X stesso), ma anche all'Aiace omerico che combatte intorno al corpo di Patroclo (*Il.* XVII 133-37). L'effetto non è di accentuazione del macabro, ma di enfasi sul valore e sulla *pietas*.

Quando i Tebani, nonostante il valore di Dimante, cominciano a straziare il corpo di Partenopeo, di nuovo si impone il modello di Niso. Dimante, infatti, passa alle suppliche, sebbene troppo tardi (*serus*), e riprende il celebre discorso in cui Niso irrompe in mezzo ai Rutuli addossandosi la colpa della partecipazione di Eurialo alla spedizione (*Verg. Aen.* IX 424-30 e *Stat. Theb.* x 422-30)¹⁶⁸. Ma mentre Niso, visto morire Eurialo, aggredisce Volcente e viene ucciso, a Dimante Anfione offre la vita e la sepoltura di Partenopeo, a patto che riveli i piani degli Argivi (*Stat. Theb.* x 431-34). Dimante si trova ancora una volta di fronte alla possibilità di rivestire i panni di Dolone: tuttavia, come prima si era rifiutato di supplicare e aveva difeso se stesso e Partenopeo con le

168 Cfr. soprattutto *Verg. Aen.* IX 427-29 (*Me, me! Adsum qui feci, in me convertite ferrum, / o Rutuli! Mea fraus omnis, nihil iste nec ausus / nec potuit*) e *Stat. Theb.* x 429-30 ([...] *Ego infandas potior satiare volucres, / me praebete feris, ego bella audere coegi*). Su questo passo virgiliano e i suoi antecedenti cfr. LA PENNA 1994.

armi, così adesso prova orrore all'idea di tradire i compagni d'armi e sceglie il suicidio (vv. 435-38)¹⁶⁹. A seguito del suicidio, l'eroe staziano si getta sul corpo di Partenopeo facendogli da sepolcro (Stat. *Theb.* x 439-41)¹⁷⁰. Prima dell'epifonema del narratore, Niso concludeva la sua parabola narrativa coprendo con il proprio corpo l'amico Eurialo (Verg. *Aen.* IX 444-45); Dimante e, prima, Opleo muoiono invece nell'abbraccio desiderato dei loro re (Stat. *Theb.* x 442-44).

Il modello della *Dolonia* omerica e virgiliana nella vicenda di Opleo e Dimante permette a Stazio di raggiungere risultati opposti rispetto a quanto accade negli altri due episodi della *Tebaide* precedentemente analizzati. Tideo nel libro II e Tiodamante, Attore e Agilleo nel libro X, con la loro caratterizzazione omerica e virgiliana, mostrano i problemi della *virtus* notturna, che degenera in massacri feroci, macabri e, in fin dei conti, anti-eroici, seppur appoggiati dalle divinità. Al contrario, con l'episodio di Opleo e Dimante siamo di fronte alla ripresa del medesimo modello, ma depurato di qualunque elemento potenzialmente disturbante: Opleo e Dimante, eredi di Odisseo e Diomede oltre che di Dolone, eredi di Eurialo e Niso, pur agendo ancora sul campo di bat-

169 Il contrasto tra Dolone e Dimante in questa sequenza, giustamente sottolineato dalla critica, non può essere più marcato: cfr. già JUHNKE 1972, pp. 146-47, nota 402. COFFEE 2009, p. 261, sottolinea che le parole di Dimante (Stat. *Theb.* x 438: *nil emimus tanti, nec sic velit ipse cremari*) lo caratterizzano anche come una versione saggia di Eurialo (Verg. *Aen.* IX 205-6), nella misura in cui (a differenza di Eurialo e di un personaggio come Polinice) capisce quale prezzo è giusto pagare per i propri ideali: la morte sì, ma non la rovina altrui.

170 Il v. 441, testualmente problematico, in HILL 1996a recita: *Hoc tamen interea ꝥet tu potiare sepulcro*; si tratta sostanzialmente del testo del codice P. Esso dà buon senso (pace WILLIAMS 1972, p. 86) se *et tu* è inteso nel suo ampio contesto: come Tideo ha avuto Opleo come "sepolcro umano" (Stat. *Theb.* x 402-4), così Partenopeo (*et tu*) sta per avere Dimante nella stessa funzione, almeno per il momento (*interea*). Il v. 441 verrebbe così ad avere effetto anticipatorio rispetto ai successivi vv. 442-44 (cfr. *ambo e par*). Il problema con la lezione *et tu* è di natura metrica, a causa dello iato tra *interea* e *et*. Né le lezioni alternative dei codici ω né le correzioni proposte appaiono risolutive; tra le migliori congetture si segnala quella di DELZ 1974, pp. 42-43, valorizzata da POLLMANN 2001, pp. 22-23, nota 38: *Hac tamen interea nece tu potiare sepulcro*.

taglia, si collocano al di fuori dell'ambito propriamente bellico: non sono narrate battaglie da loro combattute; il loro unico interesse è la sepoltura dei capi; persino il termine *virtus* è evitato. La loro virtù, non supportata da alcuna divinità ad eccezione della dea Luna, tende verso una dimensione privata, come sarà per Argia e Antigone e come è accaduto con Meone. Come Meone, Dimante e Opleo entrano in gioco solo a un massacro avvenuto (a partire da Stat. *Theb.* II 690 e X 347-48); inoltre, come quello di Meone, il suicidio di Dimante è legittimo per la morale stoica, elogiato dal narratore (III 99-113 e X 442-44, oltre che X 445-48) ed eseguito conficcando la spada nel corpo con tutta l'elsa (III 87-88: [...] *Et iam media orsa loquentis / abscederat plenum capulo latus*; X 435-36: *Horruit et toto praecordia protinus Arcas / implevit capulo*)¹⁷¹.

Nella virtù di Opleo e Dimante, di cui proprio il confronto con la *Dolonia* mette in luce la positività, c'è però un aspetto che colpisce. Nei cento versi che compongono l'episodio per tre volte si trova la parola *prior*, che indica chi tra Opleo e Dimante parla per primo (X 350), chi inizia a incamminarsi (v. 363) e chi si trova per caso davanti quando Anfione scaglia la lancia (v. 398); inoltre, la preghiera a Luna/Diana di Dimante è in funzione del solo ritrovamento del cadavere di Partenopeo. La cosa appare strana in un episodio in cui è evidenziata la comunione di intenti tra i protagonisti (e.g., vv. 347-50 e 360-62). Potrebbe trattarsi di un'eco della *Dolonia* omerica: mentre Dolone sta per giungere presso l'accampamento greco, Atena instilla *menos* in Diomede perché sia lui il primo a colpirlo (*Il.* X 366-68: [...] *τότε δὴ μένος ἔμβραλ' Ἀθήνη /*

¹⁷¹ Sulle affinità tra i suicidi di Dimante e Meone cfr. RIPOLL 1998, pp. 402-5, e DELARUE 2000, pp. 353-54. WALTER 2014, pp. 161-62, nota 135, sottolinea che le ombre compagne presso cui Meone annuncia di andare suicidandosi (III 85-86: [...] *ereptaque fata / insequor et comites feror expectatus ad umbras*) richiamano proprio Opleo e Dimante nella prospettiva di Eurialo e Niso (X 447-48: *Forsitan et comites non aspernabitur umbras / Euryalus Phrygiiue admittet gloria Nisi*). Cfr. SCHETTER 1960, pp. 41-43, sull'aderenza dell'azione di Dimante all'etica stoica (*contra* MCGUIRE 1997, p. 199). Sulle modalità di esecuzione del suicidio utile è SNIJDER 1968, pp. 79-80. Più complesso è il caso del suicidio di Meneceo, che spesso nella critica è affiancato a quelli di Dimante e Meone: per un'idea dei problemi inerenti a quest'altro episodio si veda GANIBAN 2007, pp. 136-44.

Sulle orme dell'*Iliade*

Τυδείδη, ἵνα μή τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων / φθαίη ἐπευζόμενος βαλέειν, ὃ δὲ δεύτερος ἔλθοι¹⁷². Nel mondo della *Tebaide*, dove la situazione precipita a causa di questioni di priorità tra i fratelli Eteocle e Polinice¹⁷³, dove persino la profonda amicizia tra Polinice e Tideo nasce da liti furibonde per la precedenza¹⁷⁴, non bisogna stupirsi del fatto che anche le più alte forme di *pietas* possiedano una dimensione competitiva. Certo, ci sono casi in cui essa non è tematizzata¹⁷⁵, ma, presente in Opleo e Dimante, ricorrerà tra Argia e Antigone, nell'ultimo episodio staziano che ora sarà analizzato. Dietro la competitività in questi due episodi va letta probabilmente non tanto una critica all'eroismo di cui i personaggi coinvolti danno prova, quanto una sorta di manifestazione pa-

172 Forse anche nell'episodio di Eurialo e Niso si accenna a una simile competitività tramite il nesso *nec minor* con cui è introdotta la strage compiuta da Eurialo (Verg. *Aen.* IX 342, con FUCECCHI 1999a, p. 209; cfr. *supra*, p. 165). Una conferma di questo proviene proprio dalla *Tebaide*: narrando le imprese di Tideo ed Emone, Stazio li paragona a due fiumi che fanno a gara su chi semini maggiore devastazione o superi i ponti con maggiore altezza (Stat. *Theb.* VIII 460-65); poco dopo, passando dall'*aristia* di Tideo a quella di Emone, il poeta utilizza *nec minus* (v. 480) – analogo al *nec minor* virgiliano –, che viene ad assumere, per riflesso della similitudine, una sfumatura di competizione (cfr. HARDIE 1993b, p. 63, su un altro *nec minus*: «Even the connective formula counts»).

173 Anche nell'episodio di Meneceo la dea *Virtus* fa leva su questioni di priorità tra Meneceo e suo fratello Emone (Stat. *Theb.* X 671: *I, precor, accelera, ne proximus occupet Haemon*; cfr. soprattutto GANIBAN 2007, pp. 139-40). Come modello positivo di rapporti fraterni si osservino Euneo e Toante (VI 433-35: [...] *Iuxta gemini, nunc Euneos ante / et nunc ante Thoas, cedunt vincuntque, nec unquam / ambitiosa pios collidit gloria fratres*, con VESSEY 1973, p. 213, HENDERSON 1991, p. 73, nota 133, e HARDIE 1993b, p. 66): non a caso, forse, un tale esempio di pietà, che peraltro non andrà a buon fine, si trova non in guerra, ma durante i giochi a Nemea.

174 Cfr. Stat. *Theb.* I 406-7 ([*scil.* *Tydeus*] [...] *subit uno tegmine, cuius / fusus humo gelida partem prior hospes habebat*) e 455-57 ([...] *Tecto caelum prohibere quis iste [scil. Polynices] / arcuit? An quoniam prior haec ad limina forte / molitus gressus?*).

175 Si pensi ai Tespiadi, ipostasi di Eurialo e Niso e antecedenti di Opleo e Dimante (cfr. *supra*, pp. 186-87): la scena si conclude con il loro reciproco chiudersi gli occhi al momento della morte (Stat. *Theb.* II 642-43).

radossale dell'eroismo in terra tebana¹⁷⁶: in un universo di *nefas* e *furor*, persino i valori più elevati rischiano di avere espressione parossistica.

Con l'episodio di Argia e Antigone (Stat. *Theb.* XII 105-463) si arriva quasi alla conclusione della *Tebaide*. Antigone, in realtà, è una comprimaria che si aggiunge solo al v. 349: vera protagonista è Argia, moglie di Polinice che intraprende un'*aristia* per giungere a Tebe e provvedere alla sepoltura del marito. La critica ha offerto eccellenti analisi del personaggio e delle sue gesta nel libro XII della *Tebaide*, mettendo in luce il nuovo modello di eroismo che incarna, un eroismo che travalica i limiti del sesso femminile pur rimanendo nell'alveo della massima fedeltà coniugale¹⁷⁷.

Momento chiave della sua caratterizzazione è costituito dai vv. XII 177-86¹⁷⁸. Argia assume su di sé un *non femineae subitum virtutis amorem* (XII 177), che la rende pari a un eroe come Ippomedonte, per il quale è usata in clausola la stessa espressione (IV 128; cfr. *supra*, p. 98), e che comporta l'abbandono del sesso femminile (XII 178: *sexuque [...] relicto*). Si impone il parallelismo con le donne di Lemno (V 105: [...] *firmate animos et pellite sexum!*) e con le Amazzoni (V 144-46 e XII 181-82), rispetto a cui Argia è superiore dal punto di vista morale perché il suo eroismo è mosso dalla *pietas* e dal pudico desiderio di dare sepoltura al marito (XII 186: [...] *hortantur pietas ignesque pudici*).

176 Si veda infatti, nelle parole di Opleo, il nesso *nullo ordine* ai vv. 358-59 che riprende *ordine nullo* al v. 274 (su cui cfr. *supra*, p. 197): il caos rischia di essere la norma anche dell'eroismo più puro.

177 Mi riferisco a BESSONE 2011, pp. 200-23, rielaborazione di BESSONE 2010: nelle pagine che seguono è grande il mio debito nei confronti di questo studio. Cfr. almeno, oltre ai commenti, KABSCH 1968, pp. 13-22; LA PENNA 1981, pp. 231-33; IGLESIAS MONTIEL 1987/1989, pp. 638-42; FRINGS 1991, pp. 139-54; HERSHKOWITZ 1998a, pp. 293-96; DIETRICH 1999, pp. 46-50; LOVATT 1999, pp. 136-39; GANIBAN 2007, pp. 207-12; BERNSTEIN 2008, pp. 85-88 e 97-101; HESLIN 2008, pp. 114-20 e AUGOUSTAKIS 2010a, pp. 80-85. Da ultimi, cfr. SACERDOTI 2012, pp. 121-29 (con le note di BESSONE 2015, p. 190); MANIOTI 2016b, pp. 129-40; NEWLANDS 2016, pp. 158-65; KEITH 2019, pp. 123-26.

178 Per un'analisi di questi versi, cfr. RIPOLL 1998, p. 319; KEITH 2000, pp. 34-35; BESSONE 2002, p. 191; POLLMANN 2004, pp. 132-35; BESSONE 2011, pp. 206-19 e SACERDOTI 2012, pp. 121-23.

Sulle orme dell'*Iliade*

Perché questo eroismo trovi attuazione è necessaria una menzogna, in modo che Argia possa allontanarsi dalle compagne (XII 183: *Tunc movet arte dolum*): l'unione tra *virtus* e *dolus* è una caratteristica della ricezione della *Dolonia* omerica, fin dai virgiliani Eurialo e Niso. E in effetti nella lunga *aristia* di Argia e nella successiva vicenda con Antigone si trovano tracce, insieme a numerosi altri modelli¹⁷⁹, dell'episodio eneadico.

La marcia di Argia verso Tebe, iniziata durante il giorno, si estende durante la notte, ma la donna non si accorge del tramonto del sole (Stat. *Theb.* XII 228-31): attraversa nel suo errare luoghi inospitali e per lei sconosciuti (v. 206: [...] *rudis atque ignara locorum*), ad esempio boschi che sarebbero cupi già alla luce diurna (vv. 233-34)¹⁸⁰. Anche la spedizione di Eurialo e Niso avviene di notte e nella loro vicenda il bosco è un luogo chiave (Verg. *Aen.* IX 381-83). Inoltre, prima che Argia sia la protagonista della vicenda, le donne argive camminano per sentieri poco battuti guidate dalla dea Giunone che, insieme ad altre divinità femminili, presta loro assistenza perché non vada in rovina la gloria della loro impresa (Stat. *Theb.* XII 134-36: *Ipsa per aversos ducit Saturnia calles / occultatque vias, ne plebs congressa suorum / ire vetet pereatque ingentis gloria coepti*). Il confronto con Verg. *Aen.* IX 383 (*rara per occultos lucebat semita calles*) potrebbe essere significativo e sicuramente si confà alla dignità epica dell'episodio staziano l'interesse per la *gloria*, non troppo diverso dalla gloria che nell'*Eneide* muoveva gli *ingentia coepta* di Eurialo e Niso¹⁸¹.

¹⁷⁹ Tra di essi, spiccano il libro XXIV dell'*Iliade*, quando Priamo si reca alla tenda di Achille per chiedere il corpo del figlio Ettore (JUNKE 1972, pp. 158-60), e il finale del libro VIII del *Bellum civile* lucaneo, con la (parziale) cremazione di Pompeo (LOVATT 1999, pp. 143-44). Importanti sono la marcia di Polinice da Tebe ad Argo (Stat. *Theb.* I 312-89), su cui insistono POLLMANN 2004, pp. 144-45, e PARKES 2014c, pp. 419-20, e la ricerca di Proserpina da parte di Cerere nel V libro delle *Metamorfosi* ovidiane, con SACERDOTI 2012, pp. 27-31, e BESSONE 2015, p. 185.

¹⁸⁰ Sulla marcia di Argia cfr. VESSEY 1986, pp. 3003-7, e PARKES 2014c, pp. 417 e 419-21; sul tramonto del sole cfr. SACERDOTI 2012, p. 21.

¹⁸¹ BESSONE 2011, p. 205 note 1 e 3.

Di Eurialo Argia condivide altri elementi, talora con rovesciamento. Come il giovane virgiliano, così Argia, oltre a desiderare la gloria, disprezza la propria vita (Verg. *Aen.* IX 205: *Est hic, est animus lucis contemptor*; Stat. *Theb.* XII 185: *contemptrix animae*)¹⁸². Ma mentre Eurialo non gode del favore delle divinità, men che mai del favore della dea Luna, Argia viene aiutata da Giunone e da Luna, la quale le permette di riconoscere il cadavere del marito (Stat. *Theb.* XII 291-311, con la scena divina di cui si parlerà *infra*, pp. 221-23). Argia, inoltre, compie la propria impresa notturna in coppia con l'anziano Menete, suo antico *monitor* (v. 205): nel finale della lunga sequenza narrativa, quando Argia ha incontrato Antigone, sarà lui a esortare le due donne a fare in fretta perché ormai le stelle impallidiscono e il giorno si sta avvicinando (vv. 405-8). Egli ricalca così le orme non soltanto del virgiliano Niso (Verg. *Aen.* IX 320-23, prima del massacro, e poi vv. 355-56, quando ferma Eurialo dato che *lux inimica propinquat*), ma anche dell'omerico Odisseo, il quale in *Il.* X 251-53 esorta Diomede a intraprendere la spedizione notturna perché la maggior parte della notte è trascorsa e le stelle sono avanzate; ricordiamo, poi, che sarà sempre Odisseo prima e dopo il massacro (*Il.* X 477-81 e 502) a dare istruzioni a Diomede¹⁸³.

Una volta che Argia è giunta davanti al cadavere del marito, i lamenti sul suo corpo iniziano con una chiara eco del grido della madre di Eurialo (Stat. *Theb.* XII 323-25: *Hunc ego te, coniunx, ad debita regna profectum / ductorem belli generumque potentis Adrasti / aspicio, talisque tuis occurro triumphis?*; cfr. Verg. *Aen.* IX 481: *Hunc ego te, Euryale, aspicio?*)¹⁸⁴. A questo punto, interviene Antigone: in quanto nuovo membro dell'*aristia* notturna sarà lei adesso a fungere da *alter Euryalus*. Riconosciu-

182 BESSONE 2011, pp. 213-18, con altri modelli virgiliani e senecani per lo sprezzo della vita da parte di Argia.

183 Ovviamente, accanto alle analogie tra la coppia Eurialo/Niso e Argia/Menete, vanno evidenziate la differenze: Menete funge, più che da *comes*, da «Kontrastfigur» dell'eroismo di Argia, come è chiaro già a KABSCH 1968, p. 15 (su Menete cfr. da ultima KEITH 2019, pp. 124 e 130), senza tuttavia che la sua prudenza giunga alla *segnitia* del virgiliano Menete, pilota della nave di Gia durante i giochi funebri (Verg. *Aen.* V 159-82).

184 Cfr. HOFFMANN 1999, p. 28, e DIETRICH 1999, p. 47.

Sulle orme dell'*Iliade*

ta Argia dopo i primi momenti di tensione, Antigone ricalca l'esordio del discorso di Eurialo (Stat. *Theb.* XII 382-83: *Mene igitur sociam (pro fors ignara!) malorum, / mene times?*; cfr. Verg. *Aen.* IX 199-200: *Mene igitur socium summis adiungere rebus, / Nise, fugis?*)¹⁸⁵. Ovviamente, infine, risente del modello virgiliano la conclusione della vicenda con la cattura di Argia, Antigone e Menete da parte dei soldati tebani (Stat. *Theb.* XII 447-55).

Il riecheggimento della *Dolonia* omerica e, soprattutto, dell'episodio di Eurialo e Niso ha una funzione non molto diversa da quanto si è osservato nella vicenda di Opleo e Dimante. Degli eroi virgiliani (e, limitatamente, iliadici) sono ripresi gli aspetti positivi (desiderio di *gloria* e disprezzo per la vita), senza che trovino spazio elementi quali il coinvolgimento in massacri o la brama di bottino¹⁸⁶. Anzi, i tratti problematici dell'eroismo di Eurialo e Niso sono risemantizzati nel nuovo contesto narrativo: la *fraus* acquista una dimensione virtuosa nella misura in cui è il *dolus* a permettere ad Argia di compiere l'*aristia* (Stat. *Theb.* XII 183-207; v. 183, in particolare); *furtum* è chiamato il rito funebre per Polinice, azione pia per eccellenza e rivendicata da Argia e Antigone (vv. 452-55); il *furor*, infine, permette ad Argia, turbata dalle apparizioni notturne del marito (vv. 193-94: [...] *His anxia mentem / aegrescit furiis*; cfr. poi anche la similitudine ai vv. 224-27), e ad Antigone (v. 354: *amens*; vv. 356-58: similitudine con una leonessa vergine, possibile eco delle similitudini leonine che scandiscono la ripresa della *Dolonia*, che per la prima volta prova *sine matre furor*) di compiere una grande missione voluta dalla *pietas*¹⁸⁷.

¹⁸⁵ BESSONE 2011, p. 212; questo parallelo non è segnalato né da HOFFMANN 1999 né da POLLMANN 2004.

¹⁸⁶ Anzi, l'amore di Argia per una *virtus* non femminile (Stat. *Theb.* XII 177: [...] *non femineae subitum virtutis amorem*) è opposto all'infatuazione di Camilla per gli *spolia*, affine alla brama di Eurialo (Verg. *Aen.* XI 782: *femineo praedae et spoliorum ardebat amore*).

¹⁸⁷ Cfr., tra gli altri, SCHETTER 1960, pp. 10-12, e FRINGS 1991, p. 143 (anche se pare eccessivo considerare Argia «nur ein Spielball der Furien» come il marito Polinice).

Una tale presenza dell'elemento furiale sottomesso a un'azione pietosa permette di dare ragione di un aspetto che ha attirato l'attenzione dei critici, cioè la lite con cui si conclude la narrazione dell'impresa. Di fronte ai soldati che le catturano, Argia e Antigone rivendicano il proprio atto in modo rabbioso e cercando l'una a scapito dell'altra di sottolineare il proprio ruolo nella sepoltura di Polinice (vv. 456-63): il narratore usa parole fortemente connotate come *furere* (v. 457) e *discordare* (v. 462). Per la maggior parte, i critici ritengono che il *furor*, palesatosi poco prima nel rogo diviso di Eteocle e Polinice, contagi anche le donne, inficiando così la loro caratterizzazione e il loro eroismo¹⁸⁸; altri, invece, sottolineano i caratteri senecani ed eroici dell'*ambitiosa mors* che viene ricercata e che solo in apparenza sarebbe espressione di ira e odio (v. 462: *iram odiumque putes*)¹⁸⁹.

È utile, a questo punto, mettere in evidenza che questa lite non è che l'ultima manifestazione di un desiderio di priorità che le due donne esibiscono fin da quando si sono incontrate sul corpo di Polinice (v. 385: Antigone lamenta che Argia sia *prior*)¹⁹⁰ e che si riflette nel loro timore di essersi mosse troppo tardi (Argia: v. 215; Antigone: v. 354)¹⁹¹. Il desiderio di priorità, come il *furor*, è elemento negativo nella *Tebaide*¹⁹², ma con Argia e Antigone è piegato a un fine positivo, cioè la sepoltura. Allo stesso modo, nell'episodio di Opleo e Dimante emergeva una certa

188 Cfr., e.g., HARDIE 1993a, pp. 45-46; HERSHKOWITZ 1998a, pp. 294-96; AUGOUSTAKIS 2010a, pp. 84-85; KORNEEVA 2011, pp. 209-11; NEWLANDS 2016, pp. 164-65; KEITH 2019, p. 126; MCCLELLAN 2019, pp. 229-32.

189 KABSCH 1968, pp. 136-37, e BESSONE 2011, pp. 216-17.

190 Credo che *haec*, cui è riferito *prior* al v. 385, si riferisca ad Argia più che alla sua *pietas* coniugale, come invece intende SHACKLETON BAILEY 1983, p. 60. Il senso, comunque, non cambia di molto.

191 GANIBAN 2007, p. 210, e BERNSTEIN 2008, p. 100. Il lessico dell'anticipo, della lentezza e del ritardo è frequente nella pericope staziana in esame (cfr., e.g., v. 148: Ornito parla *prior*; v. 210: Teseo nelle parole di Argia è *lentus*; v. 238: Menete si vergogna di camminare *tardius* rispetto ad Argia).

192 Se ne ha un'ulteriore prova quando le lingue di fuoco della pira di Eteocle e Polinice, come le torce delle Eumenidi, cercano ciascuna di superare l'altra (XII 434-35: [...] *uterque minax globus et conatur uterque / longius*).

Sulle orme dell'*Iliade*

dimensione agonistica, ma al servizio di un'azione pia. Anzi, potremmo dire che Opleo e Dimante, con il loro desiderio di seppellire i loro capi, siano precursori narrativi di Argia e Antigone, le quali faranno mostra dello stesso tipo di eroismo. Un eroismo pio e positivo, dunque, ma che non riesce a esprimersi se non nelle forme esagerate della competizione e del *furor*¹⁹³. Infine, rispetto ai due eroi del libro x, pur sempre partecipanti al raid notturno degli Argivi, va evidenziato che Argia e Antigone sono due donne (la differenza di sesso è già di per sé significativa) che si muovono in una dimensione del tutto privata: Argia potrebbe recarsi ad Atene insieme alle altre e aspettare l'intervento ufficiale di Teseo, ma opta per una via più immediata e personale¹⁹⁴.

4.2. Luna come riflettore della *virtus*: da elemento naturale a dea antropomorfizzata

Nel capitolo precedente l'attenzione è stata puntata sul ruolo della *Dolonia* omerica e virgiliana nel definire e problematizzare la virtù dei protagonisti dei quattro episodi staziani considerati. Si registra una bipartizione in due dittici, in cui il secondo episodio di ciascun dittico costituisce una *surenchère* del primo. Nella *monomachia* di Tideo e ancor più nel raid notturno degli Argivi, la *virtus* eroico-bellica, contaminata con la frode ed erede degli aspetti più disturbanti delle imboscate notturne di *Iliade* ed *Eneide*, è fortemente delegittimata, benché abbia successo e sia approvata dagli dei olimpi. Nell'episodio di Opleo e Di-

¹⁹³ Scrive POLLMANN 2004, pp. 177-78: «Even piety can be a cause for rivalry and strife»; sembra invece che, più che conseguenze della pietà, rivalità e antagonismo siano modalità espressive, e quindi, per paradosso, indici di pietà. Cfr. anche BERNSTEIN 2008, p. 101: «Staius again demonstrates how the hostile world of the *Thebaid* deforms the expression of the ideals that he praises in the *Silvae*».

¹⁹⁴ Per una serie anche di elementi narrativi in comune tra i libri x e XII della *Tebaide* (primo tra tutti, la presenza delle donne argive e il ruolo di Giunone) cfr. KABSCH 1968, p. 29, e VESSEY 1973, p. 327. Sull'eroismo privato, ma non per questo da considerarsi un eroismo minore, di Argia e Antigone cfr. soprattutto POLLMANN 2004, p. 131 (posizioni ribadite in POLLMANN 2008), e BERNSTEIN 2008, pp. 85-88.

mante e nella vicenda di Argia e Antigone, la *virtus* si muove in una dimensione più privata e si unisce alla *pietas*; pur nell'esito sfavorevole e nella generale indifferenza o avversione dei *fata* e del mondo divino (in verità, il caso di Argia è un po' più complesso, come si vedrà fra poco), si dispiega un eroismo eticamente positivo, ripreso da quello della *Dolonia* ma depurato degli elementi potenzialmente compromissori.

Parallelamente a questo percorso della virtù si assiste all'evoluzione di una figura peculiare, ossia la luna/Luna. Elemento tipico delle imboscate notturne ma assente (se non in uno scolio) nel libro x dell'*Iliade*, essa ha un ruolo determinante come elemento naturale e come dea nell'episodio di Eurialo e Niso: in apparenza benevola, in realtà è avversa agli eroi virgiliani sia per ragioni morali sia, forse, per ragioni culturali. Nella battaglia di Cizico in Valerio Flacco, invece, in qualità di dea protettrice dei cacciatori, salva la vita di un personaggio minore¹⁹⁵. Si osservi adesso quanto accade in Stazio, nel quale la luna, come in Valerio Flacco, sembra essere di aiuto ai protagonisti della *Tebaide*.

La luna compare come elemento naturale nel primo degli episodi del poema modellati sulla *Dolonia*. Prima dell'inizio della *monomachia*, essa, riflettendosi sulle armi di bronzo degli assalitori Tebani, rivela l'imboscata a Tideo. Si impone il confronto con i versi virgiliani dedicati al baluginare dei raggi lunari sull'elmo di Messapo indossato da Eurialo¹⁹⁶.

Verg. *Aen.* IX 371-74:

*Iamque propinquabant castris muroque subibant,
cum procul hos laevo flectentis limite cernunt,
et galea Euryalum sublustri noctis in umbra
prodidit immemorem radiisque adversa refulsit.*

195 Su tutto questo cfr. *supra* le sezioni precedenti del capitolo. Anche in Ovidio, nell'episodio notturno di Piramo e Tisbe, i raggi lunari inizialmente aiutano i protagonisti, nella misura in cui svelano alla fanciulla la presenza della terribile leonessa (*Ov. met.* IV 99); in seguito, però, la vicenda si evolve in tragedia a prescindere dalla luna.

196 Cfr. MULDER 1954, p. 290, e GERVAIS 2017, pp. 255-56, che sottolinea analogie anche con altri versi virgiliani.

Sulle orme dell'*Iliade*

Stat. *Theb.* II 529-32:

*Ille propinquabat silvis et ab aggere celso
scuta virum galeasque videt rutilare comantes,
qua laxant rami nemus adversaque sub umbra
flammeus aeratis lunae tremor errat in armis.*

Non ci sono altri cenni sul ruolo della luna nella battaglia, durante la quale Tideo veste dapprima i panni dei Rutuli che alla luce della luna scoprono Eurialo e Niso e, poi, quelli dei massacratori Eurialo e Niso (oltre che di Diomede). La luna è favorevole a Tideo, dalla cui prospettiva è raccontato l'episodio; nell'*Eneide*, al contrario, era avversa ai due eroi il cui punto di vista il lettore è chiamato a condividere. In ogni caso nel libro II della *Tebaide* essa non è chiamata in causa né in forma antropomorfizzata né come dea.

Anche nell'altro episodio in cui la *virtus* è problematizzata la luna favorisce i protagonisti della missione: a un'analisi più attenta, però, si nota che non appare neanche in prima persona. Nel libro X, durante la strage compiuta da Tiodamante contro i Tebani addormentati, Giunone aiuta il vate facendo luce con una torcia lunare e mostrando i corpi (Stat. *Theb.* X 282-86):

[...] *Nec numen abest, armataque Iuno
lunarem quatiens exerta lampada dextra
pandit iter firmitque animos et corpora monstrat.
Sentit adesse deam, tacitus sed gaudia celat* (285)
Thiodamas.

Come è stato sottolineato più volte, Tiodamante condivide tratti con la sacerdotessa Polisso che nel libro V induce le donne di Lemno a fare strage degli uomini. Anche in questi versi le affinità sono impressionanti: *nec numen abest* richiama l'espressione *nec numina desunt* di Polisso (V 109); la fermezza d'animo che Giunone trasmette è quella che Polisso vuole comunicare alle compagne (V 105: [...] *firmate animos*); i *gaudia* che Tiodamante prova al sentire la vicinanza della dea sono

gli stessi provati da Polisso al vedere la flotta degli uomini in avvicinamento per volere degli dei vendicatori (v 130-34 e cfr. in particolare *gavisa* al v. 131); il supporto di Giunone a Tiodamante trova un parallelo nel supporto di Venere a Polisso (v 134-40).

In questo contesto di virtù degradata, a dare il proprio sostegno a Tiodamante non è propriamente la dea Luna bensì Giunone, la quale con l'aiuto di Iris e del dio Sonno aveva provveduto all'addormentamento delle sentinelle tebane (cfr. *infra*, pp. 312-18). Giunone regge con la destra una *lunarem lampada* (x 282-84): il termine *lampas*, dunque, che nell'ambito del massacro del libro x e sulla scorta della strage lemniaca porta con sé risonanze furiali non indifferenti¹⁹⁷, non indica un generico bagliore bensì la torcia brandita dalla dea. L'aggettivo *lunaris*, solitamente interpretato come nel significato di *accesa dalla luna o splendente come la luna*¹⁹⁸, allude verosimilmente al fatto che Giunone si sia impadronita proprio della torcia *della dea Luna*: in fondo, è piuttosto comune nell'iconografia che la dea Luna sia raffigurata con una torcia in mano, spesso insieme ad altri attributi¹⁹⁹. Inoltre, non va trascurato che la stessa Giunone, in quanto *Iuno Caelestis*, è una dea celeste che condivide i tratti iconografici della Luna e che può talora reggere in mano addirittura un fascio di fulmini²⁰⁰.

Possiamo allora concludere che nel primo dittico, con i due episodi della *Tebaide* caratterizzati da una *virtus* problematica e declassata al rango ferino, la dea Luna non si palesa: la luna si mostra come puro fenomeno fisico con Tideo, mentre con Tiodamante non si mostra ne-

¹⁹⁷ Spesso, infatti, con *lampades* sono designate in poesia le fiaccole delle Furie: cfr. *ThLL* s.v. *lampas* (si veda la dea *Discordia* nel *Bellum civile* petroniano; Petron. 124, v. 277: *sanguineam tremula quatiebat lampada dextra*).

¹⁹⁸ Su *lunarem* in queste due accezioni cfr. WILLIAMS 1972, p. 69: scarna la sua nota su quest'intervento di Giunone nel suo complesso. Genericamente di «lunar torch» parla GIUSTI 2020, p. 193, cui rimando per una possibile identificazione di Giunone con *Iuno Lucina*, interpretata etimologicamente come *portatrice di luce*.

¹⁹⁹ GURY 1994, pp. 713-14, e cfr. le immagini numerate con 18 e 29.

²⁰⁰ Cfr. le immagini numerate da LA ROCCA 1990 con 162 (forse), 167 e 170. Sull'iconografia lunare di *Iuno Caelestis* cfr. sempre LA ROCCA 1990, pp. 837-39.

anche come corpo celeste e le sue prerogative sono usurpate da Giunone²⁰¹.

Si consideri adesso il ruolo della dea Luna nell'episodio di Opleo e Dimante²⁰². La dea viene invocata da Dimante subito dopo l'inizio della spedizione (Stat. *Theb.* x 364-70): nella sua consueta epiclesi di *Cynthia*, la dea Luna è dapprima salutata come *moderatrix* della notte (v. 365); dopo il primo verso, però, Dimante fa riferimento alle *tergeminæ figurae* della dea (vv. 366-67)²⁰³ e si sofferma sulla sua sovrapposizione culturale con Diana, dea della caccia e protettrice di Partenopeo, suo *comes*, *alumnus* e *puer*. Proprio per questo, secondo Dimante, almeno questa volta la dea dovrebbe sostenere la sua impresa: è per la ricerca del corpo di Partenopeo che chiede aiuto (vv. 368-70, in particolare v. 369: [...] *nunc respice saltem*). Questa preghiera è ricalcata su quella di Niso nell'*Eneide* (Verg. *Aen.* ix 404-9): anche Niso invoca inizialmente la dea Luna come *astrorum decus* (v. 405), ma gran parte della supplica è focalizzata sull'aiuto che la dea, in quanto Diana *nemorum custos*, dovrebbe prestare all'eroe virgiliano, figlio del cacciatore Irta-co e cacciatore lui stesso (vv. 406-8); l'aiuto richiesto, degno di un cacciatore, consiste nel dirigere le frecce contro i Rutuli (v. 409). Si nota subito una differenza nella misura in cui, mentre Dimante fa appello alla dea Luna *nunc saltem* (Stat. *Theb.* x 369), Niso secondo le movenze inniche tradizionali richiama la confidenza con la dea che sia suo padre sia egli stesso hanno avuto in passato. La differenza fondamentale risiede però nello scopo della preghiera e nella reazione della dea. Niso prega quando la situazione è compromessa e con il desiderio di liberare l'amico. Non è menzionata alcuna reazione divina: certo, Niso sembra riuscire nel proprio intento, ma lo scompiglio non sortisce il

201 Che la dea Luna, come e.g. il dio Sole nel mito di Atreo e Tieste, neghi la propria luce alla scelleratezza è elemento che si trova, ancora, nel *Satyricon* (Petron. 122, vv. 130-31: *Parte alia plenos extinxit Cynthia vultus / et lucem sceleri subduxit*).

202 Cfr. ULLRICH 2015, pp. 54-55, per un confronto tra *Eneide* e *Tebaide* sul ruolo narrativo della dea Luna e sulle preghiere a lei rivolte da Niso e da Dimante.

203 Tradizionalmente, Luna, Diana ed Ecate, benché altre interpretazioni siano possibili (WILLIAMS 1972, p. 78).

risultato voluto; inoltre, non va dimenticato che proprio la luna è stata la causa della cattura di Eurialo. Molto diverso è il quadro in Stazio: Dimante invoca la dea all'inizio della propria impresa e con il desiderio di recuperare e dare sepoltura al cadavere del protetto della dea stessa, cioè Partenopeo. Non ci si stupisce, allora, che la Luna reagisca prontamente (Stat. *Theb.* x 370-77):

[...] *Intendit pronis dea curribus alnum* (370)
sidus et admoto monstravit funera cornu.
Apparent campi Thebaeque altusque Cithaeron:
sic ubi nocturnum tonitru malus aethera frangit
Iuppiter, absiliunt nubes et fulgure claro
astra patent, subitusque oculis ostenditur orbis. (375)
Acceptit radios et eadem percitus Hopleus
Tydea luce videt.

Il senso generale è chiaro: la dea Luna, fattasi più vicina alla terra con il suo corno e il suo carro²⁰⁴, illumina il campo di battaglia e grazie ai suoi raggi sia Dimante sia Opleo vedono i corpi dei loro capi. Il desiderio da parte della dea Luna di avvicinarsi è evidenziato dall'aggettivo *pronus*, nel significato di *proteso verso il basso*, con cui a mio parere è usato in questo passo a proposito dei carri della divinità (cfr. anche, in un contesto simile, Stat. *Theb.* XII 307-8)²⁰⁵. La similitudine successiva dà

204 Il carro della dea Luna è immagine topica sia in letteratura (cfr. FLORES 1964, p. 186, nota 19, con una raccolta di passi significativi) sia in iconografia (cfr. LA ROCCA 1990).

205 *Proni currus*, nel significato di *carri protesi in avanti*, gode di un ottimo parallelo, non riportato da editori e commentatori, in Ov. *met.* v 423-24: [...] *Icta viam tellus in Tartara fecit / et pronos currus [scil. Plutonis] medio cratere recepit*. In generale, a livello microtestuale, i vv. 370-71 sono piuttosto tormentati. Stante il forte parallelo ovidiano, accetto il testo di Hill (riportato sopra), che si basa sui codici della famiglia ω in cui *pronus* è riferito a *curribus* (v. 370) e al v. 371 si legge *cornu*. Come Hill, inoltre, accetto al v. 370, al posto del tradito *incendit*, la congettura *intendit* nel senso di *dirigere*: la dea Luna, così, dirigerebbe il (proprio) astro benevolo con il carro proteso (verso la terra). Sono confortato in questa esegesi da un passo del *De constantia sapientis* in cui *sidera contrarium mundo intendunt iter* (Sen. *dial.* II 14, 3): la

maggiore respiro al fenomeno: come di notte il fulmine di Giove scinde le nubi e rischiarà cielo e terra²⁰⁶, così i raggi della dea illuminano la notte e permettono ai due eroi di vedere i corpi ricercati²⁰⁷. Inoltre, la menzione di Giove in questa similitudine – per giunta, di un Giove *malus* – dà enfasi proprio all'assenza del sommo dio o può addirittura alludere alla sua ostilità, dato che tra Giove e i *fata*, avversari di Opleo e Dimante, c'è sicuramente continuità.

La dea Luna/Diana, dunque, a differenza di quanto accade con Niso, interviene personalmente e aiuta Opleo e Dimante. L'affetto per Partenopeo (dopo che non è riuscita a proteggerlo in vita: cfr. Stat. *Theb.* IX 712-35 e 821-40) è la ragione mitica che la induce a intervenire; gioca un ruolo, però, anche una ragione etica, ossia l'apprezzamento per la virtù e la *pietas* dei due eroi argivi. Avvicinando corni e carri, la dea Luna, mentre nell'*Eneide* aveva messo in luce la brama di bottino di Eurialo, adesso sembra far brillare l'eroismo dei personaggi, fungendo

dizione staziana, in cui il soggetto è un corpo astrale (la luna divinizzata) benché *sidus* divenga complemento oggetto, potrebbe essere influenzata da espressioni come questa. Infine, la pur suggestiva idea di Flores, secondo il quale in questi versi si alluderebbe al tramonto dei corni della luna (FLORES 1964), non sembra in consonanza con il contesto narrativo staziano, in cui della dea Luna è enfatizzata proprio la luminosità dell'intervento.

206 Come notano gli scoli, *astra* (v. 375) è metonimia per il cielo, che di notte si mostra (*patent*) alla luce del fulmine di Giove. Per una difesa di *patent* contro il congetturale *latent* cfr. FLORES 1964, pp. 187-90; a proposito dell'uso del verbo *pateo* per improvvise rivelazioni visive provocate dal fulmine di Giove cfr. Stat. *Theb.* V 394-95: *Ut vero elisit nubes Iove tortus ab alto / ignis et ingentes patuere in fulmine nautae.*

207 Si tratta di una similitudine per certi versi opposta a quella che accompagna l'ingresso di Enea e della Sibilla nel regno di Dite (Verg. *Aen.* VI 268-72: *Ibant obscuri sola sub nocte per umbram / perque domos Ditis vacuas et inania regna: / quale per incertam lunam sub luce maligna / est iter in silvis, ubi caelum condidit umbra / Iuppiter et rebus nox abstulit atra colorem*). Il cammino di Opleo e Dimante ha tratti di una discesa nell'Oltretomba, come la critica ha spesso evidenziato. Ma mentre nell'episodio staziano Giove *malus* (in collera e tempestoso), il quale illumina tutto con il proprio fulmine, è il *comparatum* della dea Luna che, benevola (in opposizione polare), manda il proprio bagliore in favore dei giovani, in Virgilio *maligna* è la luce fioca, Giove copre il cielo con la sua ombra e la luna (non necessariamente personificata) è incerta.

quasi da riflettore su una scena non ben illuminata. L'impresa notturna merita, da un punto di vista morale, di essere portata alla luce. E questo a costo di andare contro i *fata*, i quali non permettono che la missione sia coronata da successo. Inoltre, la dea per la prima volta ha una marcata dimensione corporea che negli episodi precedenti era assente: all'evoluzione della *virtus* in senso positivo corrisponde un'evoluzione in senso antropomorfo della dea Luna.

Qual è la situazione nel libro XII? Innanzitutto, oltre a Ino, Cerere/ Eleusi, Giunone e Iride, nel catalogo di divinità femminili che sostengono le donne argive nel loro cammino verso Atene compare Ecate, la quale le osserva dai boschi e le segue con gemiti (Stat. *Theb.* XII 129-30: *Illas et lucis Hecate speculata Lycaeis / prosequitur gemitu*). Dato il tradizionale sincretismo tra Diana, Ecate e Luna, questi due versi possono essere considerati come una prima reazione della dea Luna nel contesto dell'ultimo libro della *Tebaide*²⁰⁸.

La dea Luna, comunque, è protagonista dell'unica scena in cielo propriamente detta del libro XII (Stat. *Theb.* XII 291-311)²⁰⁹. Giunone, filo-argiva fin dal concilio iniziale della *Tebaide*, colei che nel libro X ha ricevuto il peplo e ascoltato le preghiere delle donne argive e ha istigato il massacro notturno, vuole recarsi ad Atene per favorire l'accoglienza delle donne (vv. 291-94). Ma si imbatte in Argia, che insieme a Mene-te sta perlustrando i campi di Tebe alla ricerca del corpo di Polinice, e decide di sostenerla chiedendo aiuto alla dea Luna, la quale sta percorrendo il cielo sul suo carro. Ci si soffermerà *infra*, pp. 318-20, sulle parole di Giunone alla dea (vv. 299-308); sono riportati adesso i versi a partire dalle ultime battute del discorso di Giunone (vv. 305-11):

'Et tibi nimbosum languet iubar: exere, quaeso, (305)
cornua, et adsuetu propior premat orbita terras.
Hunc quoque, qui curru madidas tibi pronus habenas

²⁰⁸ POLLMANN 2004, p. 122; su questo catalogo di divinità femminili cfr. da ultima GIUSTI 2020, pp. 197-98.

²⁰⁹ Per un commento dettagliato cfr. ancora POLLMANN 2004, pp. 154-59. Una breve nota, ma alquanto imprecisa, in SCHÖNBERGER 1965, p. 136.

Sulle orme dell'*Iliade*

*ducit, in Aonios vigiles demitte Soporem'.
Vix ea, cum scissis magnum dea nubibus orbem
protulit; expavere umbrae, fulgorque recisus* (310)
sideribus; vix ipsa tulit Saturnia flammas.

Giunone, notando che lo splendore della dea Luna è offuscato dalle nubi, le chiede di mostrare – anzi, tirar fuori – la sua falce e, con il suo carro, di percorrere un'orbita più vicina del solito alla terra (vv. 305-6). La dea ubbidisce: non si menziona l'avvicinamento del carro alla terra, ma si parla in dettaglio del rinnovato splendore del disco lunare, che ha come conseguenze la paura delle ombre, l'affiochimento della luce delle altre stelle e la difficoltà di sopportazione da parte della stessa Giunone (vv. 309-11). Nella narrazione della *Tebaide*, l'effetto più importante è che, grazie alla luce della Luna (v. 312: *infuso lumine*), Argia riesce a riconoscere il mantello di Polinice e, poi, il suo cadavere (vv. 312-17)²¹⁰. Giunone chiede alla dea anche di mandare il suo auriga, il dio Sonno, verso le sentinelle tebane (vv. 307-8). Non c'è menzione qui di una reazione della dea, ma in seguito (vv. 449-50) Stazio scrive che durante l'*aristia* di Argia e Antigone il dio *Sopor* sta provvedendo a creare *simulacra malorum* per le guardie tebane addormentate: evidentemente, la dea Luna deve aver obbedito a quest'altra richiesta di Giunone²¹¹.

Come nel caso del favore della dea Luna nei confronti di Opleo e Dimante, nel libro XII siamo di fronte alla dea che assiste chi dimostra vera *pietas* e vero eroismo, pur (o proprio perché) al di fuori di una di-

210 All'opposto, nel viaggio di Polinice da Tebe ad Argo nel I libro, tutto è avvolto da una tetra oscurità (il sorgere della luna non ha un ruolo di rilievo; cfr. Stat. *Theb.* I 336-46: *Iamque per emeriti surgens confinia Phoebi / Titanis late mundo subvecta silenti / rorifera gelidum tenuaverat aera biga. [...] / Sed nec puniceo rediturum nubila caelo / promissere iubar, nec rarescentibus umbris / longa repercusso nituere crepuscula Phoebos: / densior a terris et nulli pervia flammae / subtexit nox atra polos*). Questa oscurità (vv. 371-72, in similitudine: [...] *neque amico sidere monstrat / Luna vias*) traduce sul piano fisico la tempesta interiore nell'animo dell'eroe tebano.

211 Si vedano POLLMANN 2004, pp. 193-94, e SACERDOTI 2019, p. 69.

mensione propriamente bellica²¹². E come con Opleo e Dimante, adesso la dea non è riducibile a un puro fenomeno fisico-astronomico: sta sul suo carro, ha come auriga il dio Sonno, ascolta le richieste di Giunone (benché, come nel libro x, non parli in prima persona), ha una certa componente plastica²¹³. È ancora più evidente in questa scena come la dea Luna funga da “riflettore” di *pietas* e *virtus*: la sua luce, come quella di un faro su una scena teatrale, abbaglia tutto e tutti (persino Giunone) e illumina il luogo in cui la virtù di Argia giungerà al culmine, cioè dove giace il cadavere di Polinice.

Lelemento più sorprendente di questo ruolo da protagonista della dea Luna è che esso si pone in controtendenza rispetto all'evoluzione del mondo divino nella *Tebaide*: come è stato ampiamente illustrato, gli dei vengono progressivamente meno con l'avanzare dell'epica e del *nefas* (fino a che nel libro XI Giove scompare, invitando gli altri dei a distogliere lo sguardo) e assumono un ruolo preponderante le personificazioni²¹⁴. La dea Luna segue il percorso opposto: da puro fenomeno fisico (libro II) o del tutto assente (episodio di Tiodamante nel libro X), acquisisce caratteri e modalità d'azione compiutamente divini sia nell'episodio di Opleo e Dimante nel libro X sia nel libro XII, in cui addirittura è comprimaria nell'unica scena in cielo dell'intero libro. Ciò non pare affatto casuale e, come accennato in precedenza, sembra emergere un disegno consapevole da parte di Stazio: valorizzando l'elemento della luna/Luna presente nella tradizione della *Dolonia* soprattutto a partire dall'episodio di Eurialo e Niso, il poeta costruisce i quattro episodi modellati sulla *Dolonia* come un doppio dittico in cui evoluzione della *virtus* e ruolo di luna/Luna vanno di pari passo. Nel primo dittico,

212 L'apparentamento tra l'episodio di Opleo e Dimante e l'*aristia* di Argia sulla base dell'intervento della dea Luna (oltre, che ovviamente, per il ben noto tema della sepoltura) è cosa risaputa nella critica, ma a cui non viene prestata attenzione: solo un cenno, ad esempio, in LESUEUR 1994, p. 180, POLLMANN 2004, p. 156, e LAGIÈRE 2017, p. 233 (peraltro, in un quadro interpretativo poco convincente).

213 Proprio per la sua componente plastica e per il legame con l'episodio di Opleo e Dimante, trovo difficile ritenere che Luna sia semplicemente «a doublet of Juno's previous 'Lucina' self in Book 10 [scil. in Stat. *Theb.* x 282-86]» (GIUSTI 2020, p. 198).

214 Cfr., tra i numerosi studi sull'argomento, FEENEY 1991, pp. 337-91.

a *virtus* (bellica) degradata corrisponde un ruolo marginale della luna; nel secondo dittico, a *virtus* (privata più che bellica) nobile corrisponde un ruolo da protagonista per la dea Luna.

Se adottiamo tale prospettiva, si potrebbe dare ragione di un altro elemento che caratterizza questa scena del libro XII, ossia una certa evoluzione morale di Giunone. Nell'episodio di Opleo e Dimante la dea Luna è l'unica divinità a intervenire in favore della pia impresa in opposizione ai *fata*; nel libro XII, dapprima (vv. 129-40), è un corteo di divinità, incluse Ecate (vv. 129-30) e Giunone (vv. 134-36) a sostenere le donne argive e poi, nello specifico (vv. 291-311), Luna e Giunone danno il loro supporto ad Argia, cosciente di dover contrastare *immites deos* (v. 184)²¹⁵. Nel finale della *Tebaide*, dunque, Giunone insieme alla dea Luna è mentore di questo pio eroismo che si oppone ai *fata* e agli *immites dei*: in effetti, Giunone, nel prestare aiuto ad Argia, si è allontanata dall'abbraccio di Giove (v. 292: [...] *sinu magni semet furata mariti*), il quale è in stretto rapporto con i *fata*²¹⁶. Ma nel libro X Giunone non aveva dato il proprio supporto a Opleo e Dimante (che della virtù di Argia e Antigone erano antesignani), bensì aveva istigato il massacro dei Tebani. Lo scopo era sempre quello di aiutare la città di Argo e, nello specifico, le donne argive, ma il mezzo che Giunone aveva scelto era sanguinoso e disturbante. Si può pensare, allora, che si assista a un'evoluzione anche sotto questo punto di vista: insieme alla virtù umana – o, forse, proprio sotto la spinta dell'evoluzione della virtù umana – si

215 È stato notato che si tratta di sole divinità femminili, in corrispondenza con l'azione sul piano umano. Forse le donne, sul piano divino e umano, possono davvero controbilanciare il *nefas*, come dimostra la *pietas* di Argia e Antigone supportata dalle dee. È vero, cioè, che i fratelli continuano a sopraffarsi nella pira (vv. 441-42: [...] *Vivunt odia improba, vivunt. / Nil actum bello*), ma le due donne hanno l'opportunità di manifestare il proprio eroismo privato (pur in modalità parossistiche). Cfr. POLLMANN 2004, pp. 154-55, e, da ultima, GIUSTI 2020, pp. 197-99. Non va dimenticato, comunque, che le Furie, nel nome delle quali inizia il *nefas* della *Tebaide*, sono divinità femminili, mentre Teseo, con cui l'azione si conclude (sembra) positivamente, è un uomo.

216 Su questo elemento, forse debitore della *Dios apate*, cfr. *infra*, p. 318, e GIUSTI 2020, p. 197.

evolve la virtù di Giunone: la stessa dea che nel libro x, anziché essere al servizio della *pietas* e della *virtus* più sana, aveva dato avvio alla manifestazione più brutale della *virtus* degradata, nel libro XII insieme alla più “coerente” dea Luna si mette al servizio della *pietas* e della *virtus* di Argia²¹⁷. Una simile “evoluzione morale” si può rintracciare, in piccolo, nel dio Sonno: collaboratore di Giunone nel libro x (cfr. *infra*, pp. 312-18) – e, ancor prima, complice delle Lemniadi al momento del massacro (v 195-200) –, nel libro XII è auriga della dea Luna e permette il dispiegarsi dell’eroismo femminile²¹⁸.

Si può concludere che la dea Luna ricopre un ruolo fondamentale per la ricezione della *Dolonia* omerica e virgiliana nella *Tebaide*: la sua evoluzione verso una dimensione compiutamente divina, in contrapposizione con il percorso degli altri dei, va di pari passo con la crescita della *virtus* di cui i protagonisti di scene modellate sulla *Dolonia* fanno mostra. Nel poema staziano, da puro fenomeno fisico la luna/Luna di viene riflettore della virtù eroica²¹⁹.

²¹⁷ Sempre *infra*, pp. 319-20, si vedrà che l’attitudine di Giunone di fronte all’amplesso di Giove con Alcmene muta tra il libro x e XII e può essere considerata un simbolo di questa evoluzione nel comportamento della dea (su cui un cenno si trova già in DELARUE 2000, pp. 348-49, e BERNSTEIN 2015, pp. 147-48).

²¹⁸ Sul sonno e sul dio Sonno nell’ultimo libro della *Tebaide* cfr. SCIOLI 2005, pp. 260-67, la quale sottolinea come, nonostante il parziale restauro della funzione ristoratrice del sonno, la *quies* delle guardie, «unable to escape the nightmarish vision of the brothers’ continued hostility», rimane agitata (Stat. *Theb.* XII 449-50).

²¹⁹ Ringraziando per il suggerimento il mio caro amico e collega Ludovico Pontiggia, aggiungo che la crescita del ruolo della luna e della dea Luna va di pari passo con il declino del sole, incarnato da Apollo, il quale, nel dialogo con la sorella Diana – divinità lunare, come si è più volte constatato in questo capitolo –, di fatto riconosce il proprio totale fallimento (Stat. *Theb.* IX 637-69). Il fatto che, nella *Tebaide*, funga da riflettore dell’eroismo non il sole ma la luna, dalla luce di per sé più fioca e meno duratura (Giunone, in fondo, chiede alla dea Luna un *munus breve* in Stat. *Theb.* XII 299), è in consonanza con il recupero di una *virtus* in chiave minore, in disparte dal mondo della guerra e praticata anche da personaggi femminili.

5. Silio Italico: interpretazioni e possibilità di successo della *virtus*

Sono tre gli episodi nei *Punica* in cui si avverte l'influsso della *Dolonia* omerica e della sua rilettura virgiliana²²⁰: lo stratagemma notturno di Annibale per superare il blocco di Fabio Massimo (VII 282-380), l'equivoco e la morte di Satrico e Solimo la notte precedente alla battaglia di Canne (IX 66-177) e la morte di Marcello (XV 334-80). Si tratta di vicende assai diverse tra loro sia nello svolgimento sia nei protagonisti sia nelle tematiche in gioco; d'altra parte, affiora un tratto unificante, cioè una riflessione sul senso e sulle possibilità di successo della *virtus* eroica e/o del suo opposto, cioè la frode astuta. Tematiche simili, come sottolineato, emergevano anche nella discussione sulla ricezione della *mache parapotamios* iliadica in Silio: in effetti, il console Scipione che, pur con la sua *virtus*, non porta Roma alla vittoria, ha più di un tratto in comune con il comandante Marcello. Non si tratterà in questo momento dei rapporti tra Stazio e Silio, destinati al capitolo successivo.

5.1. *Fraus* annibalica (e scipionica) all'opera: l'incendio notturno in Sil. VII 282-380 (e XVII 85-108)

Nel libro VII Silio Italico narra uno dei più noti esempi dell'astuzia di Annibale. Come riportano gli storici, grazie alla strategia cauta di Fabio, l'esercito cartaginese è fermo presso il Monte Callicula vicino al fiume Volturno e non riesce a forzare il blocco romano. Annibale, allora, spinto dalla necessità, escogita il seguente stratagemma: una notte su suo ordine vengono legate fascine infuocate alle corna di un gran numero di buoi lasciati liberi di correre per il monte. Le sentinelle ro-

²²⁰ Non annovero tra questi episodi il duello fra i tre fratelli romani e i tre fratelli spartani (Sil. IV 355-400): a risentire dell'influsso virgiliano è solo l'epifonema finale (su cui cfr. RÍO TORRES-MURCIANO 2009, pp. 306-7). Né tratterò dello scontro sul Trasimeno: benché anche lì la *virtus* sia problematizzata e l'azione iniziata durante la notte, la battaglia avviene di giorno (Sil. V 53 sgg.) e l'eventuale traccia della *Dolonia* scompare presto.

mane, turbate, abbandonano la gola e il sentiero; l'esercito punico esce così dallo stallo²²¹.

In Silio, mentre la narrazione dello stratagemma in sé occupa poco spazio (Sil. VII 351-80), gran parte dell'episodio è dedicato al risveglio dei comandanti cartaginesi (vv. 282-347). A essere rielaborata è soprattutto la sezione iniziale del libro X dell'*Iliade* con la narrazione del risveglio dei capi achei, cosa che non si ritrova né nell'*Eneide* né nella *Tebaide*. Ciò accentua il *color* omerico del testo di Silio, il quale, però, pone l'accento, anche attraverso modelli collaterali, sul problema della *virtus* e della *fraus*²²².

L'episodio siliano inizia con un notturno con cui contrasta l'insonnia del comandante Annibale (Sil. VII 282-87)²²³. Con una scena identica inizia il libro X dell'*Iliade* (Il. X 1-4: insonnia di Agamennone) e dal punto di vista della dizione ci sono consonanze con Verg. *Aen.* IX 224-28, quando è introdotta l'assemblea notturna dei Troiani²²⁴. Sempre ricalcate sul libro X dell'*Iliade* sono, poco dopo, la vestizione di Annibale con una pelle di leone, come Agamennone (Il. X 23-24), e l'uscita dalla

²²¹ Liv. XXII 16, 5 – 18, 1 e Pol. III 93, 3 – 94, 6; cfr. Nep. *Hann.* 5, 2, App. VII 60-66 e anche l'epitome bizantina di Giovanni Zonara (VIII 26, 1-2).

²²² RUPERTI 1795, p. 493: «Narratio autem, quae sequitur v. 290-347, ex heroum aevo et tota fere ex Hom. *Il.* K petita est». La bibliografia su quest'episodio siliano si è accresciuta negli ultimi anni: dopo JUHNKE 1972, pp. 204-7 e SPALTENSTEIN 1990, pp. 465-71, cfr. LITTLEWOOD 2011, pp. xxviii-xxxii e 131-56; LITTLEWOOD 2013; KARAKASIS 2014; CASALI 2018, pp. 226-35. Utili spunti in HUTCHINSON 2013, pp. 328-29, e Finkmann in DINTER-FINKMANN-KHO 2019, pp. 274-77. Benché si focalizzi quasi esclusivamente su paralleli virgiliani, da consultare è COWHERD 1972, pp. 42-48 e 113-26. Le considerazioni che seguono, parzialmente esposte nella cornice della v conferenza della C.U.S.L. (Roma, dicembre 2019), sono una versione espansa di CANNIZZARO 2021c.

²²³ Sull'insonnia del *dux* cfr. SACERDOTI 2014, pp. 14-20 (il passo di VII 282-87 è menzionato in SACERDOTI 2014, p. 17, nota 22) e, specificatamente sull'insonnia di Annibale, SACERDOTI 2019, pp. 99-106.

²²⁴ Cfr. da ultimo CASALI 2018, pp. 226-28. Altri modelli per questi versi includono *Il.* II 1-4, *Od.* X 1-4, Verg. *Aen.* IV 522-32 e Val. Fl. v 302-11, che riprende anche nella similitudine l'inizio di *Il.* X; sull'analogia tra Annibale e Didone, entrambi *Sidonii*, si sofferma LITTLEWOOD 2011, p. 132.

Sulle orme dell'*Iliade*

tenda (Sil. VII 287-90). La pelle di leone ricorda anche il personaggio di Diomede (*Il.* X 177-78), di Niso (Verg. *Aen.* IX 306-7) e di Ercole, oltre che di Enea in fuga da Troia con il padre sulle spalle (*Aen.* II 721-23)²²⁵.

Le analogie tra Annibale e Agamennone non devono far passare sotto silenzio le differenze, che emergeranno via via nel corso della narrazione: Agamennone è alla ricerca di un piano che possa dare salvezza ai Greci e per questo decide di recarsi da Nestore (*Il.* X 1-20); a questo punto, però, incontra il fratello Menelao, insonne e angustiato (vv. 25-35). Annibale, invece, è tormentato a livello personale da Fabio e solo in seconda battuta pensa al suo esercito (Sil. VII 305-7); inoltre, ha già un piano, che espone al fratello Magone, presso cui si reca (vv. 308-21)²²⁶. Incidentalmente, l'esposizione di un piano già architettato farà somigliare Annibale al virgiliano Niso (cfr. Verg. *Aen.* IX 188-91 e Sil. VII 308-12)²²⁷.

Se Annibale ricalca le orme di Agamennone (e Niso), il personaggio di Magone presenta una trama allusiva più complessa. Riporto di seguito i versi significativi (Sil. VII 291-99):

[...] *Nec degener ille
belligeri ritus taurino membra iacebat
effultus tergo et mulcebat tristia somno.
Stat procul hasta viri terrae defixa propinquae
et dira e summa pendeat cuspide cassis;
at clipeus circa loricaque et ensis et arcus
et telum Baliare simul tellure quiescunt.
Iuxta lecta manus, iuvenes in Marte probati,
et sonipes strato carpebat gramina dorso.* (295)

²²⁵ Si veda LITTLEWOOD 2011, pp. 133-34.

²²⁶ Nelle fonti storiche a coadiuvare Annibale è Asdrubale. Nei *Punica*, in realtà, si parla genericamente di un *frater* (Sil. VII 290) e soltanto al v. 328 è esplicita la menzione di Magone. Sui *gressus citos* verso i *tentoria* del fratello COWHERD 1972, pp. 115-16 rimanda a Lucan. V 508 (*sollicito [...] gressu*) e 510 (*tentoria*).

²²⁷ Cfr. soprattutto *cernis [...] percipe porro* in Sil. VII 308-10 e Verg. *Aen.* IX 188-91. Su questo si vedano SCHMIT-NEUERBURG 1999, p. 43, e CASALI 2018, pp. 234-35, ma già prima COWHERD 1972, p. 44.

In Magone, fratello di Annibale, sono fuse le figure di Menelao (fratello di Agamennone) e di Nestore (presso cui Agamennone si reca) e sono presenti tracce di Diomede. Magone, infatti, dorme presso la tenda su una pelle di toro/bue (come Diomede; *Il.* x 155)²²⁸ e vicino a lui si trovano le sue armi (cfr. Nestore: *Il.* x 75-79), i suoi compagni (cfr. Diomede: *Il.* x 150-54) e il suo cavallo²²⁹. Inoltre, pochi versi dopo, come il Nestore omerico ha svegliato Diomede con il piede (*Il.* x 157-58), così Magone sveglia i compagni allo stesso modo (*Sil.* VII 303-4)²³⁰.

La presentazione di Magone merita ulteriore attenzione. *Sil.* VII 298, in cui si fa cenno ai compagni, potrebbe essere in relazione con *Verg. Aen.* IX 226 (*ductores Teucrum primi, delecta iuventus*), sempre in contesto di spedizione notturna²³¹. *Effultus tergo* (*Sil.* VII 293) come Magone, nella tradizione letteraria, è il re Latino, quando, sdraiato sui veli degli animali sacrificati, attende il responso oracolare (*Verg. Aen.* VII 94): questo parallelo può avere una certa rilevanza in funzione contrastiva, data l'importanza del tema del sacrificio perverso nell'incendio

228 Dietro il giaciglio di Magone su una pelle di bue sarebbe individuabile secondo CASALI 2018, pp. 231-33, una presa di posizione sul fatto che Nestore nell'*Iliade* dorma su un comodo letto (cfr. *Il.* x 75 e *Sch. T ad loc.*). Si aggiunga che, come la posizione del letto di Nestore rispetto alla tenda è piuttosto ambigua (*Il.* x 74: [...] παρά τε κλισίῃ καὶ νηϊ μελαίνῃ, con DANEK 1988, pp. 76-79), così accade per il giaciglio di Magone.

229 La menzione del cavallo potrebbe attivare il modello del re Reso (*Il.* x 474-75; cfr. Messapo in *Verg. Aen.* IX 352-53), ma a differenza del re trace non sarà Magone la vittima illustre della spedizione notturna. Sul cavallo di Magone e, in generale, su un possibile valore talismanico dei cavalli punici (in opposizione al valore talismanico dei buoi italici) cfr. FUCECCHI 1999a e LITTLEWOOD 2013, pp. 284-88.

230 Cfr. ancora CASALI 2018, pp. 233-34, sulla possibilità che nel testo di Silio vi sia un riferimento a un problema trattato dagli scolii, cioè perché Nestore svegli in maniera poco dignitosa Diomede con un calcio (*Sch. T Il.* x 158 e *Sch. H Od.* xv 45): una delle risposte è la vecchiaia di Nestore, per il quale è difficile chinarsi a terra. Per possibili tracce omeriche sul risveglio di Magone, destato dal rumore dei passi di Annibale, cfr. Finkmann in DINTER-FINKMANN-KHO0 2019, p. 276.

231 Di certo colpisce l'affinità di dizione con *Ov. met.* VIII 300 (*lecta manus iuvenum*) e *Stat. Theb.* IX 87 (*lecta manus, iuvenes*; sui passi di Ovidio e Stazio cfr. *supra*, p. 50). Questo parallelo tra *Tebaide* e *Punica*, in apparenza solido, è indebolito dai precedenti in Ovidio e Virgilio e non sarà preso in considerazione.

dei buoi²³². Sempre in funzione contrastiva assume importanza quanto la Sibilla ed Enea vedono nei Campi Elisi: una schiera di Troiani illustri e le loro armi, i loro carri e i loro cavalli (Verg. *Aen.* VI 651-53: *Arma procul currusque virum miratur inanis; / stant terra defixae hastae passimque soluti / per campum pascuntur equi*)²³³. L'atmosfera di quiete e beatitudine del passo virgiliano, dove ormai la guerra non esiste più se non nella *gratia* e nella *cura* che i Troiani hanno per armi, carri e cavalli, è assente in Silio: la notte siliana sarà tutt'altro che pacifica e, anzi, sarà violata dalla terribile azione escogitata da Annibale. Fondamentale, infine, è il modello del Mezenzio virgiliano, quando, ritiratosi momentaneamente dalla battaglia, sta per essere informato della fine di Lauso (Verg. *Aen.* X 835-37): [...] *procul aerea ramis / dependet galea et prato gravia arma quiescunt. / Stant lecti circum iuvenes*. Le affinità a livello di dizione sono impressionanti e sorprende che la critica vi abbia dato poco o nessuno spazio²³⁴: c'è da chiedersi, a questo punto, che cosa il modello di Mezenzio aggiunga alla caratterizzazione di Magone. Non è, infatti, automatico che il riferimento a Mezenzio implichi empietà, tanto più

232 In particolare, cfr. LITTLEWOOD 2013. Il parallelo è identificato da COWHERD 1972, p. 166.

233 Per questo parallelo cfr. ancora COWHERD 1972, p. 43. Sul significato di *procul* cfr. la nota di seguito.

234 Sull'uso del verbo *quiesco* e sull'elmo appeso solo un cenno in COWHERD 1972, p. 117, e SPALTENSTEIN 1986, p. 467, il quale comunque considera più significativo Val. Fl. VIII 309 ([...] *summa galeam rapit altus ab hasta*). Il riconoscimento del modello permette sia di dar ragione dell'espressione *lecta manus iuvenes* in Sil. VIII 298 sia di fornire un ulteriore (e a mio parere decisivo) argomento in favore della congettura *stat procul hasta* (v. 294) in luogo del tradito *haud procul hasta*. *Haud procul* costituisce una fastidiosa ridondanza con il *propinqua* con cui si chiude il v. 294 stesso: da qui nasce la proposta di emendazione di DELZ 1983, p. 219 (criticata da VENINI 1990, p. 259, proprio per l'accostamento tra *procul* e *propinqua*). Se si accetta l'emendazione, *procul* significherebbe non *lontano* bensì *un po' discosto* (cfr. OLD s.v. *procul* 1): si tratta del significato che l'avverbio ha in Verg. *Aen.* VI 10 (con HARRISON 1991, p. 270) e 651 (con AUSTIN 1977, pp. 206-7) e, soprattutto, X 835, che né Delz né Venini considerano. Verg. *Aen.* X 837 fornisce anche un parallelo, insieme ai molti che si potrebbero citare, per una forma dell'indicativo presente del verbo *sto* in posizione incipitaria di verso.

che nella scena dell'*Eneide* l'eroe virgiliano è vicino al suo momento più patetico; Mezenzio, come Turno, è un eroe iliadico nel contesto dell'*Eneide* ed è verosimile che Silio voglia riprendere questo aspetto del personaggio (cfr. *supra* i capitoli I e II, su Ippomedonte). Ma Magone, pur con un tale apparato che lo riporta a un'atmosfera iliadica sia direttamente sia attraverso la mediazione virgiliana, fin da subito non è all'altezza di questa *Stimmung*: a dimostrarlo sono le scene successive.

Dopo che Magone ha ascoltato il piano di Annibale (Sil. VII 305-21), i due vanno a svegliare Marasse. Questi (vv. 321-27) dorme sul suo scudo, in mezzo ai cavalli, ai suoi uomini e alle spoglie che ha conquistato, ancora stillanti sangue. Il suo sonno è agitato: in preda alla follia e al *furor* bellico, emette un terribile grido (cfr. ai vv. 325-27 gli aggettivi *amens*, *fervidus*, *dirum*) e cerca le sue armi come se sognasse di stare combattendo, non diversamente dall'Annibale del I libro²³⁵. Più di Magone, Marasse, che serba memoria del Diomede omerico e dei suoi compagni (Il. X 150-54), sembra l'eroe epico da guerra per antonomasia: il poeta ha "iper-caratterizzato" il suo personaggio conferendogli tratti che, nel loro eccesso, attivano suggestioni paradossali²³⁶.

235 Il sonno agitato è proprio di Reso nella *Dolonia* omerica (Il. X 496-97) e caratterizza l'auriga del re trace nel *Reso* ([Eur.] *Rh.* 780-86, con DUE-EBBOTT 2010, pp. 131-35, e FANTUZZI 2011); anche Stazio riprende questo elemento per il personaggio di Calpeto (Stat. *Theb.* X 318-25 e cfr. *supra*, pp. 198-99, e *infra*, p. 263, nota 311). Come nel caso dei cavalli nel campo punico, Silio sembra trasferire nella sezione sul risveglio dei capi alcuni elementi che caratterizzano, in Omero e Virgilio, la parte sul massacro. Per quanto riguarda Annibale, questi, ancor prima di essere istigato da Giunone, desidera conquistare Roma e conduce nel sonno guerre immaginarie; cfr. Sil. I 66-69 (*Saepe etiam famuli turbato ad limina somno / expavere truce[m] per vasta silentia vocem / ac largo sudore virum invenere futuras / miscentem pugnas et inania bella gerentem*), con SACERDOTI 2019, pp. 87-89 e 162-64.

236 È il caso, in particolare, del sogno di guerra da cui è svegliato Marasse. Da una parte, come è stato appena constatato, in contesto di *Dolonia* l'incubo è elemento che contraddistingue Reso o il suo auriga: Marasse, il nuovo Diomede, è subito pericolosamente affine alla vittima più illustre di Diomede. D'altra parte, i versi che narrano il risveglio di Marasse (Sil. VII 328-29: *Huic [scil. a Marasse] Mago, inversa quatiens ut dispulit hasta / bellantem somnum*) e che non hanno attirato l'attenzione dei commentatori, fanno pensare a un gesto simile a quello di Iride nelle *Metamorfosi* la quale, in un contesto marcatamente anti-eroico, usa le mani per allontanare

Sulle orme dell'*Iliade*

Infine, come con Marasse, siamo di fronte a un *display* eroico di tutto riguardo con Acherra, sveglia, “iper-epico” mentre attende al cavallo e i compagni attendono alle armi (Sil. VII 337-47). Il suo essere *pervigil* (v. 341) lo associa ad Annibale, ma anche agli omerici Agamennone e Menelao²³⁷, e lo fa rientrare nel *topos* del *dux insomnis*: un modello di eroismo che di per sé sarebbe positivo.

Ma il piano di Annibale cui Magone e Marasse (e Acherra) assentono, come Magone stesso riconosce, è fraudolento (Sil. VII 331-32: *Ad fraudem occultamque fugam tutosque receptus / nunc nocte utendum est*) e si oppone all'eroismo convenzionale alla luce del sole cui Marasse sembra legato (vv. 329-30: [...] *Tenebris, fortissime ductor, / iras compesce atque in lucem proelia differ*)²³⁸. Si tratta di un'opposizione operante già nell'*Eneide*, in cui l'impresa di Eurialo e Niso (caratterizzata da termini come *insidiae* e *fraus*) segue un discorso di Turno che ribadisce i canoni guerrieri standard (*luce* e *palam*). Lo stato di necessità in cui si trovano l'esercito troiano (in Virgilio) e quello cartaginese (in Silio) non funge da attenuante: le *insidiae* rimangono comunque tali. Silio, però, attraverso Magone, è più esplicito di Virgilio nel connotare negativamente l'impresa annibalica: si tratta, tra l'altro, di una *fuga* (vv. 331-32)²³⁹. E non

la “nebbia” di sogni, una volta entrata nella dimora del dio *Somnus* (Ov. *met.* XI 616-18: *Quo simul intravit manibusque obstantia virgo / Somnia dimovit, vestis fulgore reluxit / sacra domus*).

237 Sull'insonnia di Acherra cfr. da ultima SACERDOTI 2019, pp. 118-19. Si potrebbe dire che Acherra è un “Diomede migliore”, dato che quest'ultimo in Omero era rimproverato da Nestore perché stava dormendo per tutta la notte (*Il.* X 159: ἔγρεο, Τυδέος υἱέ· τί πάννυχον ὕπνον ἄωτείς;).

238 Con COWHERD 1972, p. 119, si confrontino Sil. VII 331-32 e Verg. *Aen.* XI 522-31 (v. 522: [...] *valles, accommoda fraudi*; v. 527: [...] *tutique receptus*) sull'inganno teso da Turno e Camilla ai danni dell'esercito troiano. Comprendere l'opposizione tra eroismo alla luce del sole e inganno notturno è fondamentale: Magone esorta Marasse proprio a non «portare nella realtà le qualità guerresche e la tensione del sogno», *pace* SACERDOTI 2019, p. 118. HUTCHINSON 2013, p. 328: «In Silius night is marked as the time for trickery, not war».

239 Una fuga notturna sarà tentata, nel seguito dei *Punica*, da Asdrubale: incalzato dagli eserciti di Nerone e Livio, approfitta di una notte illune per scappare, ma *Nox* e *Tellus* gli fanno perdere la strada (Sil. XV 612-25).

va dimenticato che nel poema siliano l'astuzia punica piegata al tradimento è tematizzata e condannata fin dal ritratto di Annibale, fedifrago al di là di qualunque presunto stato di necessità (Sil. I 56-57): *Ingenio motus avidus fideique sinister / is fuit, exsuperans astu, sed devius aequi*. Anche Magone parla di *astus* a proposito di Fabio (Sil. VII 336-37: [...] *hic Fabio persuadeat astus / non certare dolis*), ma Silio è attento a evitare che il nome di Fabio sia associato all'elemento dell'inganno per bocca del narratore extradiegetico: nel commento finale all'episodio il narratore parlerà solo di *ars regendi* (VII 377) in riferimento a Fabio, laddove gli storici associano Fabio all'astuzia²⁴⁰.

A questo punto, della missione si parla solo in *summary* nei versi successivi, quando l'ordine si diffonde per tutto l'accampamento (Sil. VII 347-51)²⁴¹. Il suo effettivo svolgimento evidenzia ancora di più il suo carattere proditorio: il *pathos* della narrazione è chiaramente rivolto ai buoi vittime del piano di Annibale (vv. 353-59); la loro morte costituisce insieme il culmine di un rito sacrificale perverso e un sovvertimento del mondo georgico dell'Italia, parallelo alla distruzione delle viti del Falerno raccontata in precedenza²⁴². Ecco, dunque, il senso della forte presenza del libro X dell'*Iliade*: sulla scorta di Virgilio, Silio problematizza la *virtus* di cui i comandanti punici, tutti caratterizzati come

240 Cfr., e.g., Liv. XXII 16, 5 (*nec Hannibalem fefellit suis se artibus peti*) e, più esplicitamente, XXVII 20, 19: *Fabio Tarentum captum astu magis quam virtute gloriae tamen esse* (cfr. anche Cic. *off.* I 108 in cui Annibale e Fabio sono messi a paragone per *calliditas*). Va ricordato che in Ov. *fast.* II 193-242 i *Fabii* sono incarnazioni della *virtus* contro i fraudolenti Etruschi: non è escluso che anche sulla scorta di questo testo (i vv. 237-42 individuano un legame diretto tra il valore degli antichi *Fabii* e quello di Fabio Massimo durante la guerra annibalica) Silio connoti il comandante romano in maniera inequivocabilmente positiva.

241 In Sil. VII 348-49 ognuno dei capi ammonisce i sottoposti ([...] *monetque / quisque suos*): se si rimane nell'ambito di ricezioni della *Dolonia*, questo nesso ricorda il virgiliano *in proelia cogit / quisque suos* (Verg. *Aen.* IX 463-64), a proposito delle truppe italiche che riprendono le armi dopo la sortita di Eurialo e Niso.

242 Sul sovvertimento del mondo georgico sono focalizzati LITTLEWOOD 2011, pp. 148-53, e LITTLEWOOD 2013, pp. 291-96; cfr. anche KARAKASIS 2014, pp. 259-60. Rimando ai commenti e a KARAKASIS 2014 per un'analisi dettagliata della narrazione siliana dell'incendio dei buoi.

potenziali “doppi” di Annibale, danno prova durante la loro spedizione notturna e ne enfatizza in modo marcato il carattere distruttivo e fraudolento. In loro la *virtus* è del tutto delegittimata dalla *fraus*, proprio come nel ritratto di Annibale in Sil. I 58: *improba virtus*. Allo stesso tempo, l'atmosfera omericissima creata dalla lunga sequenza sul risveglio dei capi è usata in funzione contrastiva, proprio per mettere in luce che essi, nonostante il loro apparato eroico e le loro pulsioni belliche apparentemente simil-iliadiche, danno l'assenso a una missione che di eroico e di bellico nel senso convenzionale ha assai poco. È come se i Punici interpretassero il dettato omerico dandone esegesi e applicazione distorta: l'*Iliade* è ripresa alla lettera, ma negata nella sostanza.

Questa missione fraudolenta, tuttavia, riesce (Sil. VII 367-80): le sentinelle romane abbandonano le postazioni; Annibale e i suoi soldati occupano la gola ed escono dal blocco (vv. 375-76). Laddove nella riproposizione della *mache parapotamios* omerica Silio, pur elogiando e valorizzando la *virtus* di Scipione padre, deve ammettere la sconfitta romana al Trebbia, adesso nella riproposizione della *Dolonia*, pur biasimando la *fraus* punica, deve riconoscere che ha avuto successo.

La delegittimazione della *virtus* notturna (che, lo ricordiamo, in Omero non era oggetto di critiche di carattere morale), trasformata da Silio in un *exemplum* di *fraus* annibalica, può ricevere ulteriore luce se si tiene conto di un episodio posteriore nell'arco della Seconda Guerra Punica. Si tratta dell'incendio dell'accampamento di Siface ad opera delle truppe romane comandate da Scipione in terra d'Africa (Sil. XVII 85-108).

Nei *Punica* tutto è lineare. Siface tradisce Scipione, con il quale trattava un'alleanza, perché preso da passione per Sofonisba, figlia di Asdrubale (Sil. XVII 67-75); Scipione tenta di riportarlo alla ragione e alla fedeltà alla causa romana, ma Siface è sordo ai messaggeri (vv. 76-84). Di fronte a questo, Scipione, ordina di dar fuoco agli accampamenti di Siface (vv. 85-108), invocando gli altari del patto tradito (vv. 86-87: [...] *castas polluti foederis aras / testatus*). Gran parte della sequenza narrativa è occupata dalla descrizione dell'incendio²⁴³; solo due versi

²⁴³ Cfr. BURCK 1984, pp. 116-18, con un'analisi stilistica dell'incendio e un utile sommario delle numerose occorrenze del tema dell'incendio nei *Punica*: da menzionare,

sono dedicati al piano di Scipione, in cui in effetti si parla di *furtum* e di ambientazione notturna (vv. 90-91: *aggreditur furtum armorum tutantibus umbris / ac tacita spargit celata incendia nocte*; v. 87: *varia [...] arte*). Ma in questo caso da parte di Silio non c'è condanna morale: la *fraus* non è tematizzata come è accaduto nel libro VII (e in molte altre occasioni in cui i protagonisti sono i Punici); colpe e responsabilità sono state chiaramente attribuite ed è Siface a essere in difetto. Particolarmente esplicito è Sil. XVII 67-70: *Immemor hic dextraeque datae iunctique per aras / foederis et mensas testes atque hospita iura / fasque fidemque simul pravo mutatus amore / ruperat atque toros regni mercede pararat*.

Nel seguito del racconto, Siface, salvato da una guardia e costretto a un'ignominiosa fuga, tenta di recuperare un registro epico accusando Scipione di viltà e facendo leva sull'opposizione giorno/notte operante fin da Virgilio nella ricezione della *Dolonia* (vv. 116-18: [...] *sed enim luce Syphacem / nec claro potuisse die nec sole tuente / a quoquam vinci*)²⁴⁴. Ma la voce di Siface è moralmente compromessa, come conferma la sua cattura (vv. 121-45): dopo che il suo cavallo è stato colpito con un'asta scagliata dai Romani, egli, un tempo ricco e potente, è imprigionato, *exemplum non umquam fidere laetis* (v. 141). Il modello di Mezenzio potrebbe ridare dignità epica (ed etica) a Siface²⁴⁵, ma questi, anziché

oltre all'episodio dell'incendio dei buoi da cui abbiamo preso le mosse, l'intervento di Vulcano contro il fiume Trebbia nella sequenza narrativa della *mache parapotamios* (cfr. *supra*, pp. 136-37).

244 Anche in [Eur.] *Rh.* 510-11, prima ancora che nell'*Eneide* virgiliana, Reso rifiutava l'etica del *lochos*. Su Siface cfr. Liv. XXX 7, 12 ([*scil. Syphacem*] *scire incendio, non proelio, cladem acceptam; eum bello inferiorem esse qui armis vincatur*), con SPALTENSTEIN 1990, p. 455.

245 Si osservi la narrazione della morte del cavallo: cfr. Sil. XVII 133-37 (*Prima in cornipedis sedit spirantibus ignem / naribus hasta volans erexitque ore cruento / quadrupedem elatis pulsantem calcibus auras. / Corruit asper equus confixaque cuspide membra / huc il-luc iactans rectorem prodidit hosti*) e Verg. *Aen.* X 890-94 ([*scil. Aeneas*] *multa movens animo iam tandem erumpit et inter / bellatoris equi cava tempora conicit hastam. / Tollit se adirectum quadrupes et calcibus auras / verberat effusumque equitem super ipse secutus / implicat iectoque incumbit cernuus armo*).

andare incontro alla morte con dignità, tenta di fuggire e viene vergognosamente incatenato²⁴⁶.

Se si volge lo sguardo alle fonti storiche si osservano marcate differenze rispetto al testo di Silio²⁴⁷. Sia Polibio sia Livio, infatti, nel loro lungo racconto (Pol. XIV 1-5; Liv. XXX 3-6) pongono l'accento sugli inganni di Scipione il quale, mentre finge di condurre trattative di pace con Siface e sembra condurre una campagna contro Utica, manda spie romane camuffate in modo da esplorare la struttura dell'accampamento numida e cartaginese, le cui capanne sono fatte perlopiù di canne e altro materiale infiammabile²⁴⁸. Quando ritiene di avere informazioni sufficienti, pianifica l'incendio notturno e la strage. La componente di inganno è più accentuata in Polibio che in Livio. Polibio conclude il racconto addirittura con un elogio della spregiudicatezza di Scipione (Pol. XIV 5, 15: *καὶ πολλῶν καὶ καλῶν διεργασμένων Σκιπίωνι κάλλιστον εἶναι μοι δοκεῖ τοῦτο τοῦργον καὶ παραβολώτατον τῶν ἐκείνω πεπραγμένων*)²⁴⁹, ma anche nello storico romano non mancano indizi di una strategia premeditata di Scipione, uno Scipione che

246 Sulla vicenda di Siface nel libro XVII dei *Punica*, in cui sono confluite due distinte azioni di guerra contro il re numida, cfr. BURCK 1984, pp. 112-23, MARKS 2005, pp. 241-42, e FUCECCHI 2006b, pp. 319-24. Cfr. MARKS 2005, pp. 172-79, per l'incontro tra Scipione e Siface nel libro XVI.

247 Sul rapporto tra Silio e le fonti storiche sull'incendio al campo di Siface cfr. NICOL 1936, pp. 94-95 e 121, e BURCK 1984, pp. 112-18, il quale è incline a credere che Silio si sia rifatto ad altre fonti rispetto a Livio e Polibio; più probabile, invece, che siamo di fronte a una sintetica rielaborazione di materiale liviano e polibiano (cfr. NESSELRATH 1986, p. 224). Molto diverso è lo svolgimento degli eventi in App. VIII 75-96, in cui l'incendio non è l'elemento centrale (emerge bene, comunque, la spregiudicatezza di Scipione e del suo attacco notturno); Giovanni Zonara (IX 12, 7-8), invece, dà un resoconto simile a quello polibiano e liviano. Cf. anche Frontin. *strat.* I 1, 3 sui travestimenti adottati dai Romani per esplorare il campo di Siface.

248 Livio distingue i due accampamenti, distanti tra loro sette miglia, mentre Silio da questo punto di vista è più generico e parla di un solo accampamento.

249 Benché in altre sezioni dell'opera Polibio sia molto esplicito nella condanna della doppiezza e dell'inganno (Pol. XIII 3 a proposito di Filippo di Macedonia). Cfr. WALBANK 1967, pp. 415-17 e 429-30.

nella sua astuzia acquisisce tratti sempre più “annibalici” via via che si procede verso la conclusione della terza decade²⁵⁰.

Al di là della stringatezza del racconto siliano, colpisce che nel poeta l'azione di Scipione sia pressoché del tutto depurata da elementi proditori: è vero che l'azione è compiuta di notte, ma si tratta, come è esplicito e come è continuamente ribadito, di una giusta pena da infliggere a un traditore. Il ritratto morale di Scipione non ne esce compromesso²⁵¹. L'elemento proditorio attestato dagli storici nella vicenda

250 Cfr. da ultimo LEVENE 2010, pp. 233-34; importante anche BRIZZI 1982, pp. 84-87. C'è da chiedersi quale sia l'atteggiamento di Livio nei confronti di una tecnica militare improntata alla *fraus*, cui i Romani indulgeranno sempre più proprio sulla scorta dell'esempio annibalico (BRIZZI 1982, pp. 78-110). Forse, l'enfasi di Livio (e di Polibio) sull'entità dei contingenti punici e numidi (un numero ritenuto esagerato dagli studiosi; cfr. WALBANK 1967, p. 427) serve a giustificare Scipione: contro un esercito così vasto si può vincere solo attraverso l'inganno. Ma in uno degli ultimi libri liviani a noi pervenuti c'è un passo significativo nell'altra direzione (Liv. XLII 47, 4-9). La condotta di Marcio e Atilio contro il re Perseo, che essi ingannano con finte speranze di pace solo per guadagnare tempo, è approvata dalla maggior parte del senato in quanto *summa ratione acta e utilis*; i senatori anziani e *moris antiqui memores*, però, danno voce al loro disagio, negando di riconoscere in quella missione *Romanas artes* (47, 5: *Non per insidias et nocturna proelia, nec simulatam fugam improvisosque ad incautum hostem reditus, nec ut astu magis quam vera virtute gloriarentur, bella maiores gessisse*), proponendo *exempla* della *fides* Romana contro i nemici e opponendosi alle *versutiae* puniche e alla *calliditas* greca. Infine, benché sul momento con l'inganno sembri che si ottenga di più, è soltanto dopo una guerra aperta che lo sconfitto ammetterà di essere stato vinto. Non si può stabilire in che misura Livio sia in sintonia con il sentire di questi senatori o giudichi anacronistiche tali rimostranze; spicca, in ogni caso, che vi dia ampia voce. Sul mutato atteggiamento di Livio nei confronti dei soldati e dei generali romani, dal comportamento meno improntato alla *virtus*, nei libri XXXI-XLV utile è BALMACEDA 2017, pp. 93-107.

251 Per un altro esempio di “pulizia” del ritratto di Scipione a fronte del racconto storiografico, si consideri l'assedio di Nuova Cartagine (xv 230-50) con MARKS 2005, p. 43, nota 80. La bibliografia su Scipione nei *Punica* è vastissima e non mancano critici (e.g. AHL-DAVIS-POMEROY 1986, pp. 2543-55; TIPPING 2010a, pp. 138-92, e 2010b; da ultimo, DOMINIK 2018, pp. 288-91) che vedono in lui un modello negativo di autocrate. Che i Romani, moralmente compromessi, acquisiscano nei *Punica* tratti cartaginesi è sostenuto da MCGUIRE 1997, pp. 78-85: questa, però, è semmai la posizione degli storici come Livio, non di Silio. Per una posizione più equilibrata su Scipione cfr. FUCECCHI 1993 e MARKS 2005, secondo cui Scipione è sì rapido in

di Scipione e Siface, invece, è ripreso e sfruttato nell'episodio precedentemente esaminato dell'incendio notturno dei buoi. È verosimile che Silio abbia conflato nell'Annibale del libro VII caratteri propri sia di Annibale sia dello Scipione che devasterà l'accampamento di Siface. E in effetti ci sono alcune consonanze interessanti tra i racconti degli storici sull'incendio in Africa e la narrazione siliana nel libro VII dei *Punica*.

È significativa la narrazione delle reazioni all'incendio. In Silio le sentinelle romane (Sil. VII 368: [...] *quis tunc cecidit custodia sorti*; cfr. Liv. XXII 17, 4: *qui ad transitum saltus insidendum locati erant*)²⁵² sono terrorizzate, credono che i fuochi vaghino senza che nessuno li sparga e si alimentino dalle colline (Sil. VII 369-70: [...] *ipsos nullo spargente vagari / credere et indomitos pasci sub collibus ignes*). Formulano due ipotesi naturalistiche per spiegare questi improvvisi fuochi: fulmini mandati da Giove o un'eruzione vulcanica provocata da uno squassamento della terra (vv. 371-74). Di Fabio non si parla se non in appendice alla vicenda (vv. 380-82). In Livio, viceversa, nella sequenza narrativa corrispondente incentrata sull'incendio dei buoi (Liv. XXII 17, 4-6), i soldati credono di essere circondati; vedendo da lontano alcuni tori, sono attoniti come davanti a mostri; poi, divengono a loro chiare l'*humana fraus* e le *insidiae*; anche Fabio ritiene che si tratti di *insidiae* e preferisce rimanere fermo, aborrendo il combattimento notturno (XXII 18, 1)²⁵³. Non dissimile il racconto di Polibio (Pol. III 94, 1-4): le sentinelle romane

battaglia e modello del futuro imperatore, ma non per questo subisce delegittimazione. Cfr. BESSONE 2013 per i tratti che accomunano lo Scipione siliano e il Teseo staziano sia nel testo epico sia nelle posizioni che la critica ha assunto.

252 Cfr. SPALTENSTEIN 1986, p. 470, e Verg. *georg.* IV 165 (*sunt quibus ad portas cecidit custodia sorti*, a proposito delle api). Questo parallelo virgiliano, curiosamente non valorizzato da LITTLEWOOD 2011, sarebbe di ulteriore rinforzo alla tesi della studiosa sulla distruzione del mondo georgico nel libro VII dei *Punica*.

253 Si tratta di una considerazione utilitaristica (di notte tutto è più pericoloso e si rischia di colpire alleati) o di carattere moralistico? Alla luce di Pol. III 94, 4 la prima ipotesi è più verosimile, ma la seconda non può essere esclusa. Anche in Appiano (VII 62-63) e Zonara (VIII 26, 1-2), rispettivamente, Fabio e le sentinelle romane pensano a insidie. Sul passo siliano e il vulcanismo cfr. MORZADEC 2009, pp. 376-77.

credono che l'esercito annibalico sia in movimento; avvicinandosi ai buoi, rimangono interdette²⁵⁴; dopo qualche schermaglia, si ritirano e Fabio, anch'egli interdetto, sospettando che si tratti di δόλος (III 94, 4) e contrario a una battaglia notturna, aspetta l'alba. La reazione delle sentinelle romane in Silio sembra riecheggiare, piuttosto, la reazione delle truppe di Siface e di Asdrubale in Livio quando viene appiccato l'incendio al loro accampamento. A differenza dei soldati romani nel racconto di Livio e di Polibio, le truppe africane non sospettano che si tratti di un incendio doloso e credono che esso sia nato per cause naturali, *sua sponte* (cfr. Liv. xxx 5, 8: [...] *fortuitum, non hostilem ac bellicum ignem rati esse*; Liv. xxx 6, 1: *Relucentem flammam primo vigiles Carthaginiensium, deinde excitati alii nocturno tumultu cum conspexissent, ab eodem errore credere et ipsi sua sponte incendium ortum*)²⁵⁵. È vero che in Livio nessuno formula ipotesi più o meno naturalistiche, ma la direzione sembra la stessa in cui si muove Silio con la reazione delle sentinelle romane, le quali non sospettano azioni umane né inganni. Inoltre, Livio non parla di Siface e Asdrubale se non alla fine, ad azione conclusa e in sede di bilancio, senza menzionare la loro reazione sul momento (Liv. xxx 6, 7), proprio come fa Silio nel libro VII con Fabio.

Un altro elemento di consonanza che merita di essere sottolineato è la catena di comando. La critica si è talora chiesta che cosa abbia spinto Silio a collocare in questo punto una complessa scena di risvegli notturni emulativa del libro X dell'*Iliade*. È stato proposto che Silio trovasse un appiglio nel resoconto storiografico sullo stratagemma annibalico: sia Livio sia Polibio (quest'ultimo in maggior misura) parlano della catena di comando da Annibale ad Asdrubale ai "genieri" (λειτουργοί)

254 Pol. III 94, 2: ἐγγίζοντες δὲ τοῖς βουσὶν ἠποροῦντο διὰ τὰ φῶτα, μεῖζόν τι τοῦ συμβαίνοντος καὶ δεινότερον ἀναπλάττοντες καὶ προσδοκῶντες. Mi sembra, se non altro, ipotizzabile che Silio tenga conto di questo passo polibiano nel discorso di Annibale a Magone (cfr. soprattutto Sil. VII 318-19: *Tum terrore novo trepidus laxabit iniquas / custos excubias maioraque nocte timebit*).

255 Lo stesso in Polibio (XIV 4, 8: ὡς αὐτομάτως ἐμπερησμένου τοῦ χάρακος; cfr. anche XIV 5, 1: Κατὰ δὲ τὸν καιρὸν τοῦτον οἱ Καρχηδόνιοι, θεωροῦντες τὸ πλῆθος τοῦ πυρὸς καὶ τὸ μέγεθος τῆς ἐξαιρομένης φλογός, ὑπολαμβάνοντες αὐτομάτως ἀνῆφθαι τὸν τῶν Νομάδων χάρακα [...]).

che rende possibile la missione²⁵⁶. Anche in questo caso, però, come per la reazione dei soldati, la narrazione liviana sull'incendio al campo di Siface e Asdrubale sembra più vicina al testo siliano. In Liv. xxx 5, 1-6 sono raccontate le vicende immediatamente precedenti all'incendio, a partire dal concilio di guerra convocato da Scipione il giorno prima. Dopo aver ascoltato Massinissa e gli esploratori, espone il piano da lui elaborato e dà ordini ai tribuni (Liv. xxx 5, 2: *edicit*; Annibale usa il verbo tecnico dell'ordine militare in Sil. VII 313: *edicam*). La notte seguente, presso il campo nemico, assegna ai suoi luogotenenti Lelio e Massinissa parte delle truppe e rivolge loro un breve discorso: oltre a comunicare i dettagli pratici dell'operazione, enfatizza il contesto notturno della missione e la necessità di essere particolarmente diligenti e attenti (Liv. xxx 5, 5: *Singulos deinde separatim Laelium ac Masinissam seductos obtestatur ut quantum nox providentiae adimat, tantum diligentia expleant curaque*)²⁵⁷. Come si è visto, il contesto notturno è valorizzato in Silio nel discorso di Magone a Marasse (Sil. VII 329-30 e 331-32). E inoltre, Scipione pronuncia il suo discorso *separatim*; dunque, lo dice all'uno e poi lo ripete all'altro. Paragonabile, ancora una volta, è la dinamica siliana, in cui dapprima Annibale parla al solo Magone, poi Magone parla al solo Marasse, il piano è ripetuto al solo Acherra e soltanto alla fine *discurrit tessera castris*. Con queste argomentazioni non voglio invalidare il suggerimento di Casali, ma integrare la sua discussione,

²⁵⁶ CASALI 2018, pp. 229-30, riporta e commenta i passi significativi (Liv. xxii 16, 7-8 e Pol. III 93, 3-5). Per un'altra possibile risposta a questa domanda, HUTCHINSON 2013, p. 329, ritiene che, essendo i Greci nell'*Eneide* legati per antonomasia al dolo (e.g., Verg. *Aen.* II 44), Silio, nel narrare lo stratagemma punico dell'incendio dei buoi, senta l'esigenza di rifarsi alla sezione omerica (e non virgiliana) in cui i Greci danno la massima dimostrazione di astuzia, cioè la *Dolonia*. Tuttavia, per spiegare l'*aemulatio* omerica da parte di Silio, mi sembrano più significativi gli spunti dal modello storiografico e il contrasto etico tra *virtus* e *dolus*, rispetto a una sorta di "continuità etnica di astuzie" tra Greci e Cartaginesi.

²⁵⁷ Cfr. anche Pol. XIV 3, 4-7 e 4, 1-3 (con il discorso di Scipione a Lelio e Massinissa, dello stesso tenore di quello riportato in Livio). In Pol. XIV 4, 2, tra l'altro, si precisa che l'agguato ordito da Scipione avviene al terzo turno di guardia della notte: curiosa coincidenza con l'ambientazione della *Dolonia* omerica. Nulla di simile, invece, si trova nei racconti di Livio e Polibio sull'incendio dei buoi.

evidenziando che sulla questione della catena di comando andrebbe preso in considerazione anche l'episodio del libro xxx di Livio. Episodio che, come si è cercato di mostrare, affiora ripetutamente: i paralleli non sono stringenti, complice la diversità dei generi letterari, ma significativi e coerenti all'interno del quadro interpretativo delineato.

Se davvero l'audace e proditorio incendio all'accampamento numida è tenuto presente per la discutibile *aristia* di Annibale e dei suoi generali nel libro VII, qual è il senso di questa operazione?

In questo modo, tutta la *fraus* legata alle imprese notturne rimarrebbe concentrata nel campo cartaginese, mentre l'impresa di Scipione, anch'essa notturna e potenzialmente disturbante, viene scagionata da qualunque accusa di *dolus*. Annibale, assommando in sé certi tratti che storicamente sarebbero da attribuire ai Romani, rappresenterebbe l'incarnazione somma di quanto di sleale v'è in guerra. Ma soprattutto, dell'esperienza poetica della *Dolonia* omerica e della sua rielaborazione virgiliana emergerebbe un'interpretazione molto chiara: i nuovi Agamennone, Menelao, Nestore, Ulisse e Diomede, i nuovi Eurialo e Niso sono dei *perfid*i capi punici che, nonostante le apparenze "iper-epiche" e "iper-iliadiche", danno prova di una virtù orientata alla fuga e del tutto delegittimata, pur coronata da successo. L'impresa riesce, ma non è un'impresa davvero eroica: la virtù omerica della *Dolonia*, già messa in dubbio da Virgilio, è, nella declinazione che ne danno i Cartaginesi, nient'altro che un inganno sfrontato e distruttivo²⁵⁸.

Tra *virtus* e *dolus*, la cui coesistenza in Omero non pone questioni morali ma che in Virgilio è problematizzata, si scava un abisso: se è vero che in Silio questo abisso sarebbe evidente comunque, riconosce all'interno del libro VII dei *Punica* il modello dell'incendio al campo numida insieme alla *Dolonia* permette di marcarlo ulteriormente.

258 In tal senso è indicativo che pochi versi prima dell'incendio dei buoi Annibale sia paragonato niente meno che ad Achille che torna in battaglia dopo aver ricevuto lo scudo (Sil. VII 116-22). Su Annibale come potenziale *alter Achilles* cfr. recentemente KLAASSEN 2010, pp. 102-3; qualche considerazione al riguardo sarà fatta *infra*, p. 257, alla fine della sezione su Silio Italico.

5.2. Satrico e Solimo: *bellum civile* e fallimento di *pietas* e *virtus*

Tematiche assai diverse sono sollevate dall'episodio di Satrico e Solimo alla vigilia della battaglia di Canne (Sil. IX 66-177): qui non è in gioco la *fraus*, espressamente negata da Satrico, ma l'impraticabilità e il fallimento di *pietas* e *virtus* in un contesto di guerra civile.

La vicenda mette in fila una serie di coincidenze sfortunate: Satrico, nativo di Sulmona e preso prigioniero durante la Prima Guerra Punica, portato in Italia al seguito dell'esercito cartaginese, cerca di tornare a casa approfittando della notte. Indossa le armi di un guerriero caduto sul campo ma, mentre fugge, viene colpito dall'asta di Solimo. Questi era uscito dall'accampamento romano per recuperare le spoglie del fratello Mancino morto quel giorno; avendo visto quelle armi addosso a Satrico, lo assale. Durante il drammatico dialogo tra Satrico e Solimo i due scoprono di essere padre e figlio: il padre tenta di consolarlo, mentre il figlio cerca di tamponare la ferita. Satrico muore, ma non prima di incaricare Solimo di annunciare a Varrone di non intraprendere battaglie contro Annibale. Solimo, sopraffatto dai sensi di colpa, si uccide sul corpo del padre scrivendo sullo scudo le parole *fuge proelia Varro* con il proprio sangue.

Questa è la vicenda, che prende le mosse da un episodio raccontato in Livio prima della battaglia di Canne (Liv. XXII 42, 11), ma che si sviluppa del tutto autonomamente lungo i binari di una certa aneddotica da guerra civile: storie di omicidi involontari tra familiari sono un *topos* in questo contesto (e.g., Liv. *perioch.* LXXIX, Val. Max. V 5, 4). Silio sembra influenzato soprattutto dalla storia di Mansueto, ucciso dal figlio nel corso della guerra tra vitelliani e vespasiani (Tac. *hist.* III 25), e da due epigrammi di Seneca sulla triste vicenda di Mevio, che per sbaglio colpisce il fratello durante la battaglia di Azio e, accortosene mentre ne spoglia il cadavere, si uccide con la stessa spada (*Anth.* 462-63 Riese = Sen. *epigr.* 69-70 Prato)²⁵⁹. Forte è l'influsso lucaneo, che emerge sia dal *fuge proelia* finale (Sil. IX 175, che riecheggia l'apostrofe a Pompeo

²⁵⁹ NIEMANN 1975, pp. 174-76; SPALTENSTEIN 1990, p. 11; MEZZANOTTE 1995, pp. 362-63; FUCECCHI 1999b, pp. 311-22.

in Lucan. VII 689), sia dalla posizione dell'episodio nel blocco dei libri VIII-IX, sia dalla sovrapposizione tra guerra civile e uccisione intrafamiliare²⁶⁰. Anche il tema del doppio e dell'equivoco, con la confusione e l'incredibile somiglianza tra fratelli e genitore (Sil. IX 254-59) e tra alleato e nemico (Sil. IX 129-30 nelle parole di Satrico: [...] *iaceres in me cum fervidus hastam, / Poenus eram*), è tipico della rappresentazione letteraria della guerra civile²⁶¹.

Ci si soffermi adesso sull'uso da parte di Silio del modello epico della *Dolonia* omerica e virgiliana. Colpisce, innanzitutto, che l'episodio di Satrico e Solimo si collochi nella notte che precede la battaglia di Canne e costituisca l'ultimo *omen* infausto dello scontro imminente; allo stesso modo, l'impresa notturna che caratterizza la *Dolonia* è ambientata nella notte peggiore sia per gli Achei del x libro dell'*Iliade* (Achille ha rinunciato a tornare in guerra e i Troiani stanno per dare l'assalto al muro e alle navi) sia per i Troiani del ix libro dell'*Eneide* (Enea è lontano e i Rutuli avanzano minacciosi contro la cittadella)²⁶².

La sortita parallela di Satrico e Solimo ricorda la doppia missione di Odisseo e Diomede da una parte e di Dolone dall'altra²⁶³. Satrico, infatti, presenta alcuni tratti del Dolone omerico: ad esempio, non si accorge di essere preso di mira da Solimo; crede di essere seguito da

260 Cfr. FUCECCHI 1999b, pp. 323-36, contributo principale sull'episodio di Satrico e Solimo. Cfr. anche TIPPING 2004, pp. 365-66 (rielaborato in TIPPING 2010a, pp. 37-38); DOMINIK 2006, pp. 124-25; MARKS 2010, pp. 137-38; YUE 2011, pp. 125-35 (cui molto attinge BURGEON 2020, pp. 252-66); DOMINIK 2018, pp. 284-86; SACERDOTI 2019, pp. 125-29; JACOBS 2021, pp. 153-61. Più di un commento al IX libro dei *Punica* è ormai disponibile (GARCÍA AMUTXASTEGI 2015, ZAIA 2016 e FABBRI 2020; cfr. anche SIEPE 2019, pp. 73-88; sul commento di Gervais cfr. *supra*, p. 8).

261 Cfr. HARDIE 1993b, pp. 67-69; MCGUIRE 1997, pp. 134-35; STOCKS 2018, pp. 258-59. Specificatamente sul meccanismo dell'*anagnorisis* si veda COWAN 2021, pp. 52-53.

262 Questo punto è colto da NIEMANN 1975, pp. 176-77, uno dei pochi a focalizzarsi sul rapporto tra l'episodio siliano e la vicenda di Eurialo e Niso. Qualche nota in SPALTENSTEIN 1990, pp. 11-18, e nei commenti recenti; nulla in JUHNKE 1972 né in SACERDOTI 2019; FUCECCHI 1999b in alcune succose note evidenzia l'importanza dei modelli epici sulla storia di Satrico e Solimo.

263 Alcuni elementi già in FUCECCHI 1999b, p. 306, nota 4, p. 307, nota 6, e p. 308, note 7 e 9; acuto è FABBRI 2020.

gente del proprio schieramento; procede da solo (Sil. IX 100-1). Solimo, per converso, manifesta una certa affinità con Diomede: si nasconde dietro la tomba dell'etolo Toante per tendere un agguato, come Diomede e Odisseo si erano discostati per lasciar passare Dolone; poi, la stessa origine etola di questo Toante fa pensare all'eroe omerico²⁶⁴. Un elemento interessante è che il colpo di lancia inferto da Solimo a Satrico si colloca non tanto sul modello di Niso quanto su quello, ancora, di Diomede, ma con una differenza fondamentale: Diomede volutamente mira in alto (*Il.* X 372) perché vuole interrogare colui che Odisseo e lui stesso hanno incontrato (*Sch.* bT *ad loc.*); Solimo, Diomede *peior*, forse influenzato dalla baldanza giovanile (Sil. IX 106: [...] *iuvenili robore*), senza neanche sapere se sia un amico o un nemico colui che gli si è parato davanti, colpisce e uccide.

Non mancano specifiche risonanze dell'episodio virgiliano, certamente tenuto presente da Silio all'inizio e alla fine della parabola di Solimo, nuovo Niso: egli *alternat portae excubias* (Sil. IX 93; cfr. Verg. *Aen.* IX 176: *Nisus erat portae custos*), quando esce per cercare le spoglie del fratello morto²⁶⁵, e alla fine si uccide sul corpo del padre (Sil. IX 177: *defletumque super prostermit membra parentem*; cfr. Verg. *Aen.* IX 444-45: *Tum super exanimum sese proiecit amicum / confossus, placidaque ibi demum morte quievit*).

Satrico, per converso, ha in sé tratti sia dei nemici di Niso sia di Eurialo. È stato rilevato che l'interrogarsi di Satrico sull'autore del colpo che lo ha ferito (Sil. IX 105: *auctorem caeci trepidus circumspicit ictus*) rispecchia i simili dubbi di Volcente, quando Niso ha colpito due dei suoi guerrieri (Verg. *Aen.* IX 420-21: *Saevit atrox Volcens nec teli conspicit*

264 Oltre che, ovviamente, al Toante taurico, legato alla dimensione sacrificale: cfr. HARDIE 1993b, pp. 67-68. Sempre Hardie legge l'allusione a Diomede in rapporto con la profezia di Proteo in Sil. VII 483-84 (*damnatoque deum quondam per carmina campo / Aetolae rursus Teucris pugnabitis umbrae*) sulla battaglia di Canne. Cfr. infine BRUÈRE 1959, p. 231, per echi della tomba di Nino (cfr. Piramo e Tisbe in Ov. *met.* IV 88-89) dietro quella di Toante.

265 Non è chiaro (GARCÍA AMUTXASTEGI 2015, p. 137) se Solimo stia cercando il corpo del fratello disertando il posto di guardia (e.g., SPALTENSTEIN 1990, p. 13, e ZAIA 2016, p. 114) oppure quando il suo turno è ormai terminato e sta dando il cambio.

usquam / auctorem)²⁶⁶. Ma ancor più significativo mi sembra che la prima delle due vittime di Niso si chiami *Sulmo* (Verg. *Aen.* IX 412) e che grande spazio in Silio sia dato alle origini sulmonesi di Satrico e Solimo (Sil. IX 70-76, con tanto di breve digressione)²⁶⁷: la consonanza, su cui la critica ha posto poca attenzione²⁶⁸, non pare casuale e rafforza il legame tra Sil. IX e la vicenda di Eurialo e Niso. Il modello di Eurialo su Satrico agisce soprattutto sul tema delle armi e della luna. Questo tema è preparato fin dall'inizio: Satrico esce disarmato per non *prodere coepta* (Sil. IX 83; cfr. Verg. *Aen.* IX 374: *prodidit*) ma, uscito dall'accampamento, perlustra il campo e indossa le armi di un guerriero che scoprirà essere il figlio Mancino (Sil. IX 83-89)²⁶⁹. Quando Satrico è colpito dall'asta di Solimo, la luce della luna illumina lo scudo di Mancino (Sil. IX 106-10: *Verum ubi victorem iuvenili robore cursus / attulit et notis fulsit lux tristis ab armis / fraternusque procul luna prodente retextit / ante oculos sese et radiavit comminus umbo, / exclamat iuvenis subita flammatus ab ira*); come notano i commenti, di certo è attivo il modello del finale dell'*Eneide*, ma

²⁶⁶ FUCECCHI 1999b, p. 308, nota 9; GARCÍA AMUTXASTEGI 2015, p. 146; FABBRI 2020, p. 53.

²⁶⁷ Su questa digressione entrano in gioco anche i *Fasti* ovidiani: cfr. MARKS 2020, pp. 91-93, il quale ritiene che sia da rintracciare l'acrostico NASVS in Sil. IX 136-40. A proposito dell'influsso delle *Metamorfosi* (storie di Atteone, Piramo e Tisbe, Cefalo e Procri, Pireneo) e della poesia dell'esilio di Ovidio sull'episodio di Satrico e Solimo cfr., BRUÈRE 1959, pp. 229-32, BARCHIESI 2001, p. 335, e WILSON 2004, pp. 243-46, prima di MARKS 2020.

²⁶⁸ Significativa eccezione in YUE 2011, p. 128, ripreso da BURGEON 2020, p. 259.

²⁶⁹ Quest'azione di Satrico è piuttosto strana (cfr. ZAIA 2016, pp. 110-11): se egli ha deciso di andare senza scudo per non tradirsi, perché una volta fuori dal campo perlustra i cadaveri alla ricerca di un'armatura? A meno di non pensare a un ripensamento di Satrico (ma in tal caso *igitur* al v. 85 sarebbe inappropriato) o a un'incoerenza da parte del poeta, va immaginato che Satrico esca dal campo punico senza lo scudo non tanto perché tema il riflesso della luna quanto perché lo scudo sarebbe un tratto distintivo della propria identità o perché (cfr. SPALTENSTEIN 1990, p. 13), in quanto prigioniero, potrebbe non essergli consentito avere armi proprie; una volta allontanatosi, per non restare disarmato, cosa che lo spaventa (cfr. v. 87: *iamque metus levior* dopo che ha indossato le armi di Mancino), decide di imbracciare scudo e armi di un guerriero caduto.

sicura è anche l'eco di Verg. *Aen.* IX 373-74 (*Et galea Euryalum sublustri noctis in umbra / prodidit immemorem radiisque adversa refulsit*)²⁷⁰, benché la funzione narrativa sia diversa essendo Satrico già ferito a morte.

Quest'ultimo elemento "lunare", a sua volta, associa nuovamente Solimo e Niso, ciascuno dei quali pronuncia un'invocazione alla dea Luna. Si può, anzi, ipotizzare che Silio abbia traferito alcune movenze della preghiera di Niso (Verg. *Aen.* IX 404-9) nelle apostrofi di Solimo alla Fortuna (Sil. IX 157-65) e alla Luna (Sil. IX 169-72)²⁷¹. In particolare, Niso chiedeva alla dea di assistere propizia il suo sforzo standogli vicina (Verg. *Aen.* IX 404: [...] *tu praesens nostro succurre labori*). Questa invocazione è rovesciata da Solimo, ma si usano pressoché le stesse parole: apostrofando la dea Fortuna, Solimo dice che agli dei ingiusti non sarà data la possibilità di celare le sue sofferenze (Sil. IX 164-65: [...] *verum linquetur iniquis / non ultra superis nostros celare labores*); rivolgendosi subito dopo alla Luna, la dice *testis facti infandi* (Sil. IX 169-70) accusandola proprio di essere stata fin troppo vicina. Inoltre, laddove Niso pregava la dea di dirigere i suoi colpi facendoli andare a segno (Verg. *Aen.* IX 409: [...] *rege tela per auras*), al contrario Solimo le imputa di aver diretto le sue armi contro il corpo paterno (Sil. IX 170-71: [...] *nocturno mea lumine tela / derigis in patrium corpus*)²⁷². Infine, Solimo riesce a di-

270 Cfr. anche i raggi lunari che, nella tragica storia di Piramo e Tisbe, svelano alla fanciulla la presenza della feroce leonessa (Ov. *met.* IV 99: *ad lunae radios*, con BRUÈRE 1959, p. 231) e l'intervento della Luna che salva la vita di Erimo in Val. Fl. III 193-97 (con MANUWALD 2015, p. 117).

271 Esse, a loro volta, "rispondono" ai precedenti discorsi di Satrico: così *solamen* (Sil. IX 163 nell'apostrofe alla Fortuna) riprende vv. 140-41 (*sat magnum hoc miserae fuerit mihi cardine vitae / solamen, cavisse meis*) e il fatto che la Luna sia *testis* (v. 169) polemica con v. 147 (*quis testis nostris, quis conscius affuit actis?*).

272 Inoltre, soprattutto YUE 2011, pp. 131-32, discute la possibile eco di Sen. *Thy.* 794-95 (*nondum serae nuntius horae / nocturna vocat lumina Vesper*), quando il coro commenta l'atto terribile di Atreo che presto verrà alla luce. Cfr. SIEPE 2019, pp. 85-86, sulla preghiera siliana, e FABBRI 2020, p. 77, per il parallelo tra *rege tela* nell'*Eneide* e *tela derigis* nei *Punica*. Si può aggiungere che l'inizio dell'apostrofe alla Fortuna (Sil. IX 157-59: *Sicine te nobis, genitor, Fortuna reducit / in patriam? Sic te nato natumque parenti / impia restituit?*) mostra affinità sia con l'inizio del secondo epigramma senecano su Mevio (*Anth.* 463, 1-2 Riese = Sen. *epigr.* 70, 1-2 Prato: *Sicine componis populos*,

mostrarsi persino un “Niso migliore”: mentre l’eroe virgiliano, come abbiamo constatato, si sacrifica per Eurialo pregiudicando l’esito della missione, Solimo non dimentica il suo dovere verso la collettività e, pur morendo, con il suo sangue lascia il messaggio che Varrone avrebbe dovuto seguire.

Volgiamo adesso lo sguardo sulla reazione dei soldati, del generale e del narratore, cercando di fare alcune considerazioni conclusive sulla ripresa della *Dolonia* alla vigilia di Canne. La reazione dei soldati è di orrore (Sil. IX 252-61): vedendo le parole di sangue sullo scudo, riconoscendo Solimo e intuendo chi sia Satrico dalle sue fattezze fisiche, raccontano a Varrone quanto è accaduto nella notte: *ocius erroris culpam deflendaque facta / ductori pandunt atque arma vetantia pugnam* (vv. 260-61). Il nesso *erroris culpa* costituisce una sorta di verdetto di assoluzione da parte dei soldati: sebbene *error* e *culpa* siano normalmente termini distinti, la *culpa* provocata da un *error* è (o meglio, dovrebbe essere), come emerge dalle nostre testimonianze, perdonabile²⁷³. Ben diverse sono le considerazioni di Varrone: adirato, dice che soltanto il pavido e femminile collega Paolo potrebbe prestare ascolto a questi presagi; per parte sua, è convinto che Solimo, macchiatosi dell’uccisione del padre e perseguitato dalle Furie, si sia suicidato tracciando questo messag-

Fortuna, furentis / ut vinci levius, vincere sit gravius?, con FUCECCHI 1999b, p. 322), sia con alcune sezioni del lamento della madre di Eurialo, affine dal punto di vista narrativo (cfr. Verg. *Aen.* IX 491-92: [...] *Hoc mihi de te, / nate, refers?*, con FABBRI 2020, p. 72).

273 Sulla distinzione tra *culpa* ed *error* cfr. Cic. *fam.* X 23, 1: *Credulitas enim error est magis quam culpa*. Sulla *erroris culpa*, cfr., e.g., Cic. *Marcell.* 13: *omnes enim qui ad illa arma fato sumus nescioquo rei publicae misero funestoque compulsi, etsi aliqua culpa tenemur erroris humani, scelere certe liberati sumus*. Si confrontino, poi, molti passi di Ovidio: più e più volte afferma che nell’*error* alla base del suo esilio c’è *culpa* ma non *scelus* (e.g., *trist.* IV 1, 23-24: [*scil. Musa*] *scit quoque, cum perii, quis me deceperit error, / et culpam in facto, non scelus, esse meo*), con la speranza che l’imperatore lo perdoni. Anche in Valerio Flacco, terminato l’episodio di Cizico, in cui gli Argonauti uccidono involontariamente i loro ospiti Ciziceni (cfr. FUCECCHI 1999b, p. 309, nota 13, e pp. 322-23, nota 42, per altri paralleli tra Valerio Flacco e Silio in merito a queste due vicende) Mopso afferma (Val. Fl. III 406-8): [...] *Celaeneus / insontes errore luit culpamque remittens / carmina turbatos volvit placantia manes*.

gio con il sangue paterno (vv. 264-66: [...] *ista manus, quae caede imbuta nefanda, / cum Furiae expeterent poenas, fortasse paterno / signavit moriens sceleratum sanguine carmen*). Varrone usa il linguaggio del *nefas*, delle *Furiae*, dello *scelus* per interpretare quanto è accaduto²⁷⁴.

Il narratore apparentemente attinge elementi dall'una e dall'altra interpretazione, dato che nell'esordio (v. 66) parla di *sceleratus error* (cfr. v. 180: *conscia nox sceleris*). Tale espressione ossimorica²⁷⁵ si comprende alla luce del modello ovidiano della storia di Procri e Cefalo, *sceleratus* (Ov. *met.* VII 850) a causa di un terribile equivoco che lo porta a uccidere la moglie amata²⁷⁶, e del finale del senecano *Hercules Furens* con il dialogo tra Anfitrione ed Ercole, secondo il quale (v. 1238) *saepe error ingens sceleris obtinuit locum*²⁷⁷. Durante il dialogo straziante tra Satrico e Solimo, il padre, vittima del parricidio, ripetutamente cerca di lenire nel figlio i sensi di colpa sottolineando che non si è trattata di *fraus* (Sil. IX 128-29), che il vero *nefas* sarebbe per lui non la morte ma il voler sopravvivere (v. 125) e parla esplicitamente di *error* (v. 148). È, semmai, Solimo a usare il linguaggio della contaminazione (vv. 169-72, nella preghiera alla Luna) e, non tollerando l'idea di vivere dopo un simile *infandum factum*, preferisce uccidersi e lasciare ai Romani il messag-

274 Cfr. Ov. *met.* v 293 e *fast.* v 575 in cui il nesso *scelerato sanguine* compare in riferimento, rispettivamente, alla morte dell'empio Pireneo e al sangue dei Cesaricidi. Per questi paralleli e per una serie di elementi che avvicinerrebbero le vicende siliane all'*Ibis* e alla poesia dell'esilio di Ovidio cfr. MARKS 2020, pp. 93-106.

275 Cfr. *supra*, nota 273, in cui il binomio *error/culpa* si oppone a *scelus*. Cfr. anche Ov. *met.* III 141-42 (su Atteone: *At bene si quaeras, fortunae crimen in illo, / non scelus invenies; quod enim scelus error habebat?*, con ZAIA 2016, p. 102) e *trist.* I 2, 99-100 (*Immo ita, non cautum si me merus abstulit error, / stultaque mens nobis, non scelerata fuit*). Al riguardo, con ulteriori paralleli cfr. FABBRI 2020, pp. 39-40.

276 BRUÈRE 1959, pp. 231-32, e FUCECCHI 1999b, p. 310, nota 14, evidenziano svariate affinità tra l'episodio siliano e la triste vicenda di Cefalo e Procri, in *primis* il tentativo di tamponare le ferite della vittima involontaria.

277 Per la dialettica tra *scelus* ed *error* nelle tragedie di Seneca cfr. almeno BILLERBECK 1999, p. 586, con bibliografia precedente. Nell'*Hercules Furens*, inoltre, nel discorso di Giunone all'inizio della tragedia *Error* e *Scelus*, insieme a *Impietas* e *Furor*, sono invocati perché portino rovina su Ercole (vv. 96-99).

gio *fuge proelia Varro* con il proprio sangue (e non con quello del padre, come insinuerà Varrone).

Dunque, Silio riprende svariati elementi della *Dolonia* omerica e dell'episodio di Eurialo e Niso (insieme a innumerevoli altri modelli) per narrare uno *sceleratus error*, un disgraziato equivoco che decreta il fallimento della *pietas* e della *virtus* sia di Satrico, che vuole solo tornare a casa, sia di Solimo, mosso dal desiderio di seppellire il fratello²⁷⁸. Solimo si rende colpevole di un atroce delitto, ma è impensabile che Silio adotti la prospettiva di Varrone e condanni i protagonisti dell'episodio: Solimo, pur essendo tatticamente inferiore agli omerici Odisseo e Diomede, è eticamente superiore al Niso virgiliano; la prospettiva di Varrone, al contrario, è delegittimata dalla pessima caratterizzazione del personaggio, demagogo e fonte di ogni male²⁷⁹. Come in Virgilio, la luna/Luna è avversa a Satrico e Solimo (sebbene il suo ruolo sia ridimensionato dal punto di vista narrativo) e non c'è traccia di divinità in questa vicenda dal sapore lucaneo. E, a differenza dell'episodio del libro VII, manca l'elemento della *fraus*, sostituito dall'*error*.

Bisogna evincere che nei *Punica* non c'è spazio per il valore? In realtà, è verosimile che sia un problema di contesto. È, infatti, nel "clima da guerra civile" di Canne che Silio mostra il fallimento della *pietas* e della *virtus* che spinge padre e figlio a uscire dai loro accampamenti. È all'interno di questo *Themenkreis* che va inquadrata una tale disfatta dei valori eroici: in altri momenti, *pietas* e *virtus* saranno pienamente valorizzate fino a trovare la loro incarnazione massima in Scipione. I tempi, però, ancora non sono maturi – e, come si vedrà nel prossimo paragrafo, non saranno maturi neanche nel caso della morte di Marcello.

²⁷⁸ Per giunta, fallisce anche il messaggio (tentativo di rifunzionalizzazione di questa terribile notte), perché Varrone andrà in guerra e il risultato sarà la sconfitta di Canne. Cfr. YUE 2011, pp. 132-35, per l'esaltazione della *fides*, ma il fallimento di *pietas* e *virtus* nell'episodio di Satrico e Solimo.

²⁷⁹ Cfr. ARIEMMA 2010b (in particolare, pp. 247-48).

5.3. La morte di Marcello: l'inattualità della *virtus* degli *spolia opima*

Marcello è l'eroe che nei *Punica* potrebbe competere con Scipione per il titolo di vincitore di Annibale, come emerge dalla narrazione delle sue imprese (in particolare, la vittoria di Nola nel libro XIII e la conquista di Siracusa nel libro XIV) e dall'apostrofe che introduce la sequenza narrativa sulla sua morte (Sil. xv 334-42)²⁸⁰. Proprio la sua fine, con il relativo fallimento del suo modello di *virtus*, rappresenta l'ultimo caso in cui Silio, benché non in contesto notturno questa volta²⁸¹, si confronta in maniera esplicita con la *Dolonia*.

Nella pericope sulla narrazione della morte di Marcello (introdotta dalla già citata apostrofe e seguita dalle reazioni alla battaglia ai vv. 381-98), Silio rielabora il racconto degli storici. Polibio (x 32) e Livio (xxvii 26-27) sono concordi nell'accusare il console di sconsideratezza: per tentare di occupare un colle che separa l'esercito cartaginese da quello romano, mette a repentaglio la vita sua e di parte dell'esercito in una missione inutilmente rischiosa. I Numidi in agguato²⁸², vedendo passare i consoli Marcello e Crispino alla guida di alcune truppe, accerchiano i contingenti romani, uccidono molti uomini tra cui lo stesso Marcello e ne catturano altri; tra chi riesce a fuggire vi sono, sebbene feriti, Crispino e il tribuno militare Marco Marcello, figlio del console.

Silio, sebbene all'inizio sembri seguire il racconto liviano, ne prende le distanze quando si sofferma sul coinvolgimento in guerra di Marcello junior (Sil. xv 353-65) che, diversamente da quanto riportato dalla tradizione, è giovanissimo (v. 361: *puer*) e sembra andare incontro alla

²⁸⁰ Un approfondimento su questi versi in JACOBS 2021, pp. 135-39.

²⁸¹ Un'incursione notturna, in verità, porta alla presa di Siracusa nel racconto liviano (xxv 23, 8 - 24, 7 e cfr. *supra*, p. 163, nota 50): Silio omette questa vicenda, in cui avrebbe potuto rielaborare materiale relativo alla *Dolonia*, forse per tenere lontano dal personaggio di Marcello qualunque sospetto di *dolus*.

²⁸² Per Polibio (x 32, 3) i Numidi sono lì nascosti per caso; per Livio (xxvii 26, 7-8), su ordine di Annibale, ma senza grandi speranze di successo (xxvii 27, 2). Sull'imprudenza di Marcello cfr. anche App. vii 214-15.

morte (vv. 375-78)²⁸³. Per rendere la disfatta più drammatica, Silio menziona la morte di Crispino (vv. 397-98; nella realtà storica, egli morirà in seguito, a causa delle ferite) e grande spazio narrativo è dato alla sepoltura di Marcello ad opera di Annibale, che riconosce lo straordinario valore del rivale (vv. 381-96)²⁸⁴.

I modelli epici impiegati da Silio in questo episodio sono tra i più celebri per la rappresentazione del rapporto padre/figlio. L'allocuzione al figlio (vv. 355-60) ricorda il discorso di Enea ad Ascanio (Verg. *Aen.* XII 435-40)²⁸⁵, ma l'aggettivo *praematurus* (Sil. xv 356: *sit praematurus felix labor*) ha risonanze sinistre proprio alla luce del passo dell'*Eneide* (Verg. *Aen.* XII 438-40: *Tu facito, mox cum matura adoleverit aetas, / sis memor et te animo repetentem exempla tuorum / et pater Aeneas et avunculus excitet Hector*)²⁸⁶ e prepara il campo ad altri modelli in cui la continuità generazionale padre/figlio è spezzata dalla morte. Primo di essi è quello di Mezenzio e Lauso: la preghiera di Marcello a Giove davanti al figlio (Sil. xv 362-63: *Summe deum, Libyco faxis de praeside nunc his, / his umeris tibi opima feram*) è una versione "depurata" del celebre discorso in cui Mezenzio invoca la dea come *deus* e promette di rivestire il figlio delle spoglie di Enea (Verg. *Aen.* x 773-76); inoltre, come la morte di Lauso determinerà la morte di Mezenzio, così accadrà anche per il ferimento di Marcello junior e la morte di suo padre. Secondo modello pertinente in tal senso è il Dedalo ovidiano: *patriae tremuere manus*, detto di Marcello quando vede morire il figlio (Sil. xv 377), nella stessa

283 Silio non mette a fuoco il destino del figlio di Marcello: è evidente che così, da un lato, evita di andare del tutto contro il racconto degli storici, dall'altro, accresce il *pathos* perché suggerisce l'idea della sua morte.

284 Cfr. Livio in XXVII 28, 1 (e App. VII 216-17) e BURCK 1984, pp. 67-68 (con paralleli dall'*Eneide* e dal libro X dei *Punica*). Cfr. BURCK 1984, pp. 60-68, per il rapporto tra Silio e le fonti storiche sulla morte di Marcello.

285 Si vedano SPALTENSTEIN 1990, p. 365, e BURCK 1984, pp. 63-64. FUCECCHI 2010, pp. 234-35, nota che la ripresa è per contrasto: mentre tiene lontano il figlio dalla battaglia, Marcello è lieto che vada con lui.

286 Non sembra che questo collegamento sia stato rilevato dalla critica. Solo RUPERTI 1798, p. 444, si sofferma su possibili risonanze negative di *praematurus* ma senza considerare l'importante discorso di Enea al figlio.

posizione metrica esprime la paura di Dedalo mentre attacca le ali di cera alle braccia di Icaro (Ov. *met.* VIII 211 e cfr. Verg. *Aen.* VI 33)²⁸⁷.

Interessante è il prodigio che accompagna le ultime parole di Marcello (Sil. XV 363-65): [...] *nec plura, sereno / sanguineos fudit cum Iuppiter aethere rores / atque atris arma adpersit non prospera guttis*. È stata da tempo riconosciuta la traccia omerica di *Il.* XI 52-55²⁸⁸, ma sembra più vicino un altro passo, in cui Zeus onora il figlio Sarpedonte, prossimo a morire, con una pioggia di sangue (*Il.* XVI 459-61): αἵματοέσσας δὲ ψιάδας κατέχευεν ἔραζε / παῖδα φίλον τιμῶν, τόν οἱ Πάτροκλος ἔμελλεν / φθείσειν ἐν Τροίῃ ἐριβόλακι, τηλόθι πάτρης²⁸⁹. Si tratta del celebre passo alla base delle lacrime di Ercole di fronte all'imminente morte di Pallante (Verg. *Aen.* X 464-65)²⁹⁰. Come accade nel testo virgiliano, anche in Silio Marcello è solo un protetto, non il figlio, del dio, il quale agisce in risposta a una preghiera del morituro. Ma, come in Omero, nei *Punica* l'evento, più che essere manifestazione del dolore di Giove,

287 Su questi paralleli cfr. FUCECCHI 2010, p. 235, e ARIEMMA 2010a, pp. 146-47. Non concordo con Ariemma, tuttavia, nel ritenere che il modello di Mezenzio aggiunga di per sé un tocco di empietà: il problema, come si vedrà *infra*, non è tanto di *hybris* quanto di arcaismo di un certo tipo di *virtus*. Cfr. anche, con SPALTENSTEIN 1990, p. 367, Sil. XV 371-72 (Marcello, circondato, realizza che non c'è nulla *quod debeat ultra / iam superis*) e Verg. *Aen.* XI 51-52 (Enea al funerale di Pallante: *nos iuvenem exanimum et nil iam caelestibus ullis / debentem vano maesti comitamur honore*): il rapporto tra Enea e Pallante ha tratti di un rapporto tra padre e figlio e, così, diventa un parallelo pertinente per le ultime vicende di Marcello e suo figlio.

288 [...] ἐν δὲ κυδοιμόν / ὤρσε κακὸν Κρονίδης, κατὰ δ' ὑψόθεν ἦκεν ἔέρσας / αἵματι μυδαλέας ἐξ αἰθέρος, οὐνεκ' ἔμελλεν / πολλὰς ἰφθίμους κεφαλὰς Ἄϊδι προϊάψειν (cfr. già RUPERTI 1798, p. 445): nell'*Iliade* si tratta di un prodigio che accompagna, genericamente, una carneficina.

289 Un cenno in FEENEY 1982, pp. 412-13.

290 Sulla scena virgiliana cfr. soprattutto BARCHIESI 1984, pp. 16-30. *Iliade* ed *Eneide* sono state rielaborate da Valerio Flacco, nel passo in cui Giove compiangere il destino di morte che attende il figlio Colasse (Val. Fl. VI 621-30, con FUCECCHI 1997 e BAIER 2001 *ad loc.*). Molto complessa (e sostanzialmente differente) è la rielaborazione stazionaria dell'episodio, che vede in scena Apollo e Diana in occasione dell'*aristia* e della morte di Partenopeo (Stat. *Theb.* IX 637 sgg.).

ha i tratti del prodigio infausto²⁹¹ e, considerata la tematizzazione del rapporto padre/figlio nella pericope siliana, è probabile che venga recuperato e rifunzionalizzato il legame tra Zeus e Sarpedonte.

Veniamo adesso all'esame dell'influsso della *Dolonia* omerica. Forse dal libro x dell'*Iliade* è ripreso un elemento del discorso di Marcello a Crispino; Marcello, infatti, esorta il collega a partecipare all'impresa dicendo che mai a due persone mancano buone decisioni (Sil. xv 351: [...] *Numquam desunt consulta duobus*). Similmente Diomede in *Il. x* 220-26, quando si propone per la missione notturna, vorrebbe avere un compagno: quando due vanno insieme, l'uno vede prima dell'altro che cosa sia un guadagno (*Il. x* 224-25: σύν τε δὴ ἐρχομένω καί τε πρὸ ὁ τοῦ ἐνόησεν / ὄππως κέρδος ἔη), mentre uno solo percepisce e ragiona più lentamente e fiaccamente. Anche la preghiera del console a Giove di poter rivestire le spalle del figlio con le spoglie del nemico più valeroso potrebbe ricondurre all'*Iliade*: si ricordino le promesse di Ettore a Dolone, il quale vuole come ricompensa i cavalli di Achille, sempre in nome di Zeus (Sil. xv 362-63 e *Il. x* 329-32).

È, però, con l'episodio di Eurialo e Niso che le analogie sono più evidenti. Marcello, come Niso, chiede al *comes* Crispino di accompagnarlo in un'impresa (sebbene non notturna) e le affinità lessicali, oltre che narrative, sono notevoli: si confrontino Sil. xv 345-46 (*curarum comes et summi Crispinus honoris / Marcello socius communia bella ciebat*) e Verg. *Aen.* ix 179 (*et iuxta comes Euryalus*)²⁹² e 182 (*His amor unus erat pariterque in bella ruebant*); le prime parole di Marcello (Sil. xv 346-47: [...] *Gestit lustrare propinquas / mens silvas*) riecheggiano quelle di Niso (Verg. *Aen.* ix 186-87: *Aut pugnam aut aliquid iam dudum invadere magnum / mens agitat mihi*), ma mentre Niso vuole che, in caso di pericolo mortale, Eurialo

291 In tal senso, il prodigio siliano è affine alle *cruentae guttae* che in Ovidio accompagnano la morte di Cesare (Ov. *met.* xv 788; sul prodigio delle gocce di sangue nella cultura romana cfr. da ultimo HARDIE 2015, p. 600).

292 *Comes* è ripreso in Verg. *Aen.* ix 223 alla fine del dialogo tra Eurialo e Niso (*ipse comes Niso graditur*); quanto a *socius*, che in Silio è anche termine tecnico per designare il collega console, cfr. l'inizio del discorso di Eurialo (Verg. *Aen.* ix 199-200: *Mene igitur socium summis adiungere rebus, / Nise, fugis?*).

lo si metta in salvo (Verg. *Aen.* IX 212: *te superesse velim*), Marcello desidera che il collega sia partecipe dell'impresa (Sil. XV 350-51: *Si cordi est, te participem, Crispine, laboris / esse velim*)²⁹³. L'ardore che fa capolino nell'episodio siliano (Sil. XV 352: *ardentes*, riferito ai due consoli o, più probabilmente, ai cavalli; v. 355: *ardore*, riferito al figlio di Marcello) è tematizzato fin dall'inizio da Niso (Verg. *Aen.* IX 184: *hunc ardorem*); anche una certa dimensione competitiva presente tra Marcello, Crispino e il figlio (Sil. XV 353: *certant*; v. 355: *vincis*)²⁹⁴ non è estranea alla vicenda virgiliana (Verg. *Aen.* IX 342: *nec minor*). Infine, il desiderio (molto omerico) di Marcello di conquistare grande fama con la morte (Sil. XV 372-73: [...] *magnum secum portare sub umbras / nomen mortis avet*) ricorda la reazione di Niso di fronte alla cattura di Eurialo mentre considera la possibilità di gettarsi nel folto dei nemici alla ricerca di una *pulchra mors* (Verg. *Aen.* IX 399-401).

Quale potrebbe essere il senso della ripresa di *Dolonia* omerica ed episodio di Eurialo e Niso all'interno della sequenza narrativa della morte di Marcello?

Se si guarda al personaggio di Marcello nel corso dei *Punica*²⁹⁵, i tratti salienti emergono fin dal primo momento in cui è evocato, per bocca della sacerdotessa punica che profetizza la sua morte (Sil. I 132-33): [...] *Iacet ore truci super arma virosque, / tertia qui tulerit sublimis opima Tonanti*. È enfatizzata la dimensione compiutamente epica del personaggio (si notino l'aggettivo *trux* e la clausola *arma virosque* che rimanda al proemio dell'*Eneide*), che trova sviluppo quando saranno narrate le sue imprese. Egli, infatti, dispiegherà una virtù bellica rapida, vigorosa, diversa da quella dell'attendista Fabio e più prossima a quella

293 Su quest'ultimo parallelo, e per uno sguardo sull'influsso di Eurialo e Niso, cfr. FUCECCHI 2010, p. 234.

294 Cfr. anche Sil. XV 340-42 (con l'uso di *rapturus*) nella *synkrisis* tra Marcello e Scipione. La dimensione agonistica, poi, è sicuramente presente nei riguardi dei nemici: la missione di Marcello e Crispino si fonda sulla paura che il nemico occupi il colle prima dei Romani (v. 349: *prior*).

295 Cfr. KISSEL 1979, pp. 128-30; BURCK 1984, pp. 6-73; AHL-DAVIS-POMEROY 1986, pp. 2536-40; ARIEMMA 2010a; STOCKS 2010 (rielaborato in STOCKS 2014, pp. 147-66); FUCECCHI 2010, pp. 230-38; BURGEON 2020, pp. 362-68.

di Scipione: nel brano della sua morte è caratterizzato come *moles* con petti abitati dal focoso Marte (cfr. anche XII 278-79) e mai timorosi di fronte ai pericoli (XV 337-38, nella *synkrisis* con Scipione) e verrà addirittura identificato con la sua stessa *virtus* (XV 370-71: [...] *Circumdata postquam / nil restare videt virtus* [...]).

In tal senso acquista rilievo la menzione degli *spolia opima* che Marcello, per la terza volta nella storia di Roma, ha offerto a Giove dopo la vittoria del 222 a.C. sui Galli; sempre a *Clastidium*, inoltre, ha promesso in voto un tempio a *Honos* e *Virtus* e questa, allo stato attuale delle fonti, è la prima occorrenza sicura per un culto pubblico e un tempio attribuito a *Virtus*²⁹⁶. L'associazione tra Marcello e gli *spolia opima* è costantemente ripresa da Silio (cfr. III 587 nella profezia di Giove; XII 279-80, dopo la sua vittoria a Nola: [...] *Graditur comitante triumpho / maior, quam ferret cum victor opima Tonanti*) e accompagna Marcello fino alla morte (XV 362-63 nell'invocazione a Giove mentre abbraccia il figlio: *Summe deum, Lybico faxis de praeside nunc his, / his umeris tibi opima feram*). Essa caratterizza già il breve quadro che Virgilio dedica a Marcello nella parata dei Romani illustri nell'Oltretomba (Verg. *Aen.* VI 855-59: *Aspice, ut insignis spoliis Marcellus opimis / ingreditur victorque viros supereminet omnis. / Hic rem Romanam magno turbante tumultu / sistet eques, sternet Poenos Gallumque rebellem, / tertiaque arma patri suspendet capta Quirino*)²⁹⁷. Ma una tale associazione con gli *spolia*, in contesto di *Dolonia*, affianca a Marcello il giovane Eurialo, il quale proprio a causa del suo desiderio di spoglie dei nemici (Verg. *Aen.* IX 359-66), va incontro alla cattura e alla morte. Va ricordato, poi, che nell'*Eneide*, come è stato accennato a proposito della ricezione del *Leichenkampf* (cfr. *supra*, pp. 35-36), impossessarsi e, in particolare, indossare spoglie di nemici uccisi sono azioni tendenzialmente dall'esito funesto (Eurialo, Camilla) e suscettibili di

²⁹⁶ Liv. XXVII 25, 7-10 e XXIX 11, 13; Val. Max. I 1, 8. Cfr. MCDONNELL 2006, pp. 206-40, e BALMACEDA 2017, p. 100.

²⁹⁷ Sull'importanza del testo di Virgilio per il Marcello siliano cfr. soprattutto ARIEMMA 2010a, pp. 127-30; sulla rappresentazione virgiliana di Marcello come «verbal equivalent of the symbol seen on the *virtus* coins» si veda MCDONNELL 2006, pp. 152-53.

superare il confine della tracotanza (Turno, Mezenzio). Marcello stesso nell'*Eneide* ha uno spazio narrativo limitato a confronto con la sventura del suo discendente, il giovane *aoros* Marcello. In Omero, invece, conquistare cadavere e armi di un nemico è segno di grande onore, così come difendere cadavere e armi di un compagno: su questo si fonda l'etica del *Leichenkampf*. Nella stessa *Dolonia* Odisseo e Diomede sono elogiati da Nestore per i meravigliosi cavalli sottratti a Reso e sulla via del ritorno si fermano a prendere le spoglie di Dolone.

Confrontandosi con la *Dolonia* omerica e virgiliana, Silio invita a riflettere sulla *virtus* di Marcello. Legata all'etica degli *spolia*, essa ha una marcata componente omerica, complice il prodigio della rugiada di sangue, dal sapore più iliadico che virgiliano. Si tratta di una *virtus* arcaica, capace anche di moderazione (si pensi al finale del libro XIV, con il divieto di saccheggiare Siracusa), ma fundamentalmente individualistica e, per l'appunto, ancorata a un sistema di valori di cui già l'*Eneide* mette in luce gli aspetti inattuali. Questa *virtus* è determinante per la causa romana (Marcello è il primo che ha inflitto una sconfitta ad Annibale: Sil. XII 273-75), ma non è più sufficiente: a partire dal libro XIII emerge il personaggio di Scipione, che proprio all'inizio del libro XV ha fatto la sua scelta per *Virtus* contro *Voluptas* (vv. 17-128; v. 130: [...] *iussaeque calet virtutis amore*) ed è prossimo ad assommare "sineddoticamente" tutte le componenti civiche e religiose di Roma per lo scontro finale con Annibale²⁹⁸. Marcello, potenziale *alter* Scipione²⁹⁹, gli è inferiore e, come Fabio, è necessario che si eclissi: la sua *virtus* lo porta a cimentarsi per amore degli *spolia* in un'impresa che gli costa la vita. Questa *virtus* non è oggetto di condanna morale da parte del narratore, per il quale sarebbe stato facile, sull'esempio di Livio e Polibio, porre l'accento sulla sconsideratezza del console³⁰⁰. Ne viene mostrata l'inattualità, in ma-

298 Su questo aspetto della *virtus* di Scipione – una *virtus* che non si riduce più esclusivamente al valore bellico ma si carica di numerose connotazioni religiose, etiche e politiche – cfr. MARKS 2005, pp. 78-110.

299 Cfr. ancora MARKS 2005, p. 96, e anche RIPOLL 1998, pp. 181-82.

300 Anzi, è Giove in prima persona ad accostare Marcello a Fabio e Paolo, i quali pur attraverso le ferite procurano un *regnum* per Roma (Sil. III 585-90).

niera non troppo diversa da quanto accade con l'episodio di Satrico e Solimo³⁰¹: neanche la loro *pietas* e la loro *virtus* sono condannate, ma i tempi non sono maturi perché possano dispiegarsi. Non è un caso che la *Dolonia* omerica e l'episodio virgiliano di Eurialo e Niso – momenti, come è stato più volte sottolineato, di riflessione e problematizzazione della *virtus* – tornino in filigrana in questi due episodi in cui si medita sul senso e sull'(in)applicabilità della virtù eroica.

Insomma, Marcello costituisce l'incarnazione nel mondo dei *Punica* di una *virtus* omerica, di cui già Virgilio aveva mostrato l'arcaicità, e che in Silio deve essere superata da una virtù più matura. Marcello, tuttavia, non ne è l'unica incarnazione. Al di là di Satrico e Solimo, che si rifanno all'eroismo omerico della *Dolonia* in maniera piuttosto peculiare, anche Scipione padre durante la battaglia del Trebbia ha dato prova di un eroismo iliadico – anzi, più che iliadico – contro il dio-fiume sul modello della *mache parapotamios* (cfr. *supra*, pp. 121-38). Ma, come per Marcello, quella *virtus* ha mostrato i suoi limiti: non ha permesso la vittoria presso il Trebbia e qualche anno dopo, a seguito della morte in Spagna di Scipione padre, sarà Scipione figlio, l'Africano, a portare a termine la lunga guerra contro Annibale. Bisogna andare oltre la parzialità della *virtus* omerica: a essa possono attingere anche i Cartaginesi (in Sil. VII 116-22 Annibale è paragonato ad Achille e, in occasione della battaglia di Canne, veste i panni dell'omerico Diomede), i quali, però, la piegano alle più sfrontate storture e ai peggiori inganni, come constatato a proposito dell'incendio dei buoi e della declinazione distruttiva e fraudolenta della *Dolonia*³⁰². Scipione l'Africano, invece,

301 FABBRI 2020, p. 56, connette Solimo (Sil. IX 114-15) all'etica degli *spolia* propria di Marcello. Tra i due episodi si riscontra anche una consonanza testuale: alla vista del ferimento del figlio, a Marcello tremano le mani (come a Dedalo) e le armi scivolano via (Sil. XV 377-78: *Tum patriae tremuere manus, laxataque luctu / fluxerunt rigidis arma infelicia palmis*); analogamente, a Satrico, all'udire le parole del figlio Solimo che ha parlato della sua patria e della sua famiglia, le armi scivolano e l'orrore blocca gli arti (IX 120-22: *Ast illi iam tela manu iamque arma fluebant / audita patria natisque et coniuge et armis, / ac membra et sensus gelidus stupefecerat horror*).

302 Cfr. anche Sil. XIII 744-50, in cui Amilcare chiama *pietas* e *sancta fides* l'attaccamento di Annibale alla *fraus*, perché Annibale bambino così aveva giurato accanto ad

Sulle orme dell'*Iliade*

osannato da Lelio come migliore di Achille e Agamennone (Sil. xv 274-82, forse non a caso subito prima della morte di Marcello), e il cui eroismo matura grazie alla *nekyia* (xiii 381 sgg.) e all'incontro con *Virtus* (xv 17-128), è la persona giusta per fare questo salto di qualità rispetto al mondo omerico³⁰³.

6. Stazio e Silio sulla ricezione della *Dolonia*

Sarà dedicato adesso un paragrafo ai rapporti tra gli autori flavii che si sono cimentati con la ripresa della *Dolonia*. Premetto subito che, mentre a proposito del *Leichenkampf* Stazio ha verosimilmente letto Valerio Flacco e riguardo alla *mache parapotamios* ci sono alcuni elementi per un confronto serrato tra Stazio e Silio Italico, la ricezione della *Dolonia* pone problemi difficili da risolvere, complice l'ampiezza dei testi (omerico e virgiliano) che fungono da modelli e la grande diffusione del motivo nella *Tebaide* e nei *Punica* (sia nei primi sia negli ultimi libri dei due lunghi poemi).

Come è emerso abbondantemente nelle pagine precedenti, il carattere comune alla ricezione staziana e siliana della *Dolonia* e dell'episodio di Eurialo e Niso è la problematizzazione della *virtus* eroica. Sia Annibale sia Tideo sia Tiodamante e compagni riprendono i caratteri meno nobili della coppia eroica virgiliana e dell'etica omerica del *lo-*

Amilcare stesso: non solo gli ideali omerici, ma anche i valori della romanità sono declinati dai Cartaginesi nel modo più paradossale.

303 Sull'educazione eroica di Scipione, *vis à vis* i modelli omerici man mano superati (Achille *in primis*), cfr. almeno LAUDIZI 1991, pp. 12-15; RIPOLL 2001, pp. 100-5 (il quale nel corso dell'articolo si sofferma su Sil. VII 116-22 e XV 274-82, sostenendo che «le monde homérique est [...] sur le plan éthique imparfait»); MARKS 2005, pp. 115-61 e 238-39 (che si basa su FUCECCHI 1993 e RIPOLL 1998, pp. 351-55); KLAASSEN 2010. Come già accennato nell'introduzione (p. 25), va ricordato che proprio nella *nekyia* Omero compare come personaggio e Silio sembra proclamarsi "Omero romano". Anche la *virtus* scipionica potrebbe rimandare agli *spolia opima* nel presagio dell'asta che diviene una quercia (Sil. XVI 580-91, con MARKS 2005, p. 180), ma in modo più sottile e non ossessivo come accade per Marcello.

chos: eppure, questa loro *virtus* degradata e compromessa con la *fraus* (soprattutto nei casi di Annibale e di Tiodamante) ha successo. Viceversa, sia Opleo e Dimante sia Satrico e Solimo, coloro che con la loro azione purificano la *Dolonia* degli elementi potenzialmente disturbanti, privi di alcun supporto divino sono condannati all'insuccesso e alla morte. Diverso è il caso di Argia e Antigone le quali, pur nelle affinità con Opleo e Dimante e anche con Solimo (nel desiderio di sepoltura di un congiunto), sono supportate dalle dee e la loro missione non si chiude con il fallimento totale (e, nel caso di Argia, certamente non con la morte). Ancora diverso è il caso della morte di Marcello, nella quale è tematizzata, attraverso (forse) la ripresa dell'episodio di Satrico e Solimo, l'inapplicabilità di una *virtus* eroica arcaica; una tematica simile si trovava al cuore della ricezione della *mache parapotamios* sia in Stazio sia in Silio. Insomma, pur nel ricorrere di alcuni elementi macrostrutturali nella ricezione della *Dolonia* nella *Tebaide* e nei *Punica*, le strade prese da Stazio e da Silio divergono: Stazio elabora un doppio dittico, scandito dall'evoluzione della *virtus* e della luna/Luna; Silio recepisce il modello omerico e virgiliano in tre scene senza che sia percepibile un disegno paragonabile a quello staziano.

Da un punto di vista più minuto, è l'episodio di Satrico e Solimo nei *Punica* il più interessante per un confronto con la *Tebaide*: lo scontro tra *pietas* e *Fortuna* o *fata* avversi, il suicidio eroico e il tema della "sepoltura umana", oltre ai modelli comuni e all'ambientazione notturna, avvicinano a livello tematico questa vicenda siliana a quella di Opleo e Dimante³⁰⁴. Saranno adesso analizzati alcuni paralleli verbali tra di esse.

Compare in entrambi gli episodi la dea Luna, ma in opposizione polare: in Stazio viene invocata (*Stat. Theb.* x 364-70) e aiuta i due eroi (vv. 370-77); in Silio è accusata di aver guidato i colpi di Solimo verso il corpo del padre e, testimone del parricidio, nelle parole di Solimo sarà purificata attraverso il suicidio (*Sil.* ix 169-72). L'unica consonanza

304 Certamente, il parallelo più calzante per il desiderio spasmodico di Solimo di seppellire il fratello sarebbe Antigone: la storia di Antigone, tuttavia, è ben risaputa nella tradizione mitica e non ci sono indizi del fatto che Silio abbia presente nello specifico la narrazione di Argia e Antigone in Stazio.

testuale di rilievo riguarda il volto mesto con cui Dimante e Solimo si rivolgono alla dea (Stat. *Theb.* x 364: [...] *maesto conversus ad aethera vultu*; Sil. ix 168: *Tum iuvenis maestum attollens ad sidera vultum*).

Più promettente è il tema del suicidio eroico di Solimo e Dimante. Nel lamento sul padre morente, poco prima del suicidio, Solimo afferma con amarezza che, sopravvissuto ai Cartaginesi, soltanto dalla ferita (o, forse meglio, al momento del ferimento mortale) riconosce suo padre (Sil. ix 161-62: *Ast ego, Sidoniis imperditus, ecce, parentem / vulnerere cognosco*). In Stazio, come dimostrato *supra* (p. 207), il suicidio di Dimante è intratestualmente connesso con quello di Meone all'inizio del libro III della *Tebaide*. E nelle sue ultime parole di fronte a Eteocle, Meone sottolinea di essere scampato a Tideo e che, proprio per questo, il crudele tiranno non ha nessun diritto sul suo corpo (Stat. *Theb.* III 83-85: [...] *Numquam tibi sanguinis huius / ius erit aut magno feries imperdita Tydeo / pectora*). L'uso della forma *imperditus* è quanto meno singolare dato che, inventata (a quanto sembra) da Virgilio, nell'*Eneide* si inserisce in un contesto bellico ed esprime il *pathos* del fatto che uomini sopravvissuti a una guerra muoiano nel corso di un'altra³⁰⁵. La particolarità della ripresa di *imperditus* in Stazio e Silio è proprio l'analogia del contesto di suicidio, che lega *Tebaide* e *Punica* indipendentemente dall'*Eneide*. Le modalità stesse del suicidio di Meone, di Solimo e di Dimante sono sovrapponibili: tutti e tre si conficcano la spada nelle viscere (Meone in Stat. *Theb.* III 87-88: [...] [*scil. ensis*] *et iam media orsa loquentis / abscederat plenum capulo latus*; Dimante in Stat. *Theb.* x 435-36: *Horruit et toto praecordia protinus Arcas / implevit capulo*; Solimo in Sil. ix 173: *Haec memorat, simul ense fodit praecordia*)³⁰⁶.

305 Cfr. Verg. *Aen.* x 429-30: *Sternitur Arcadiae proles, sternuntur Etrusci / et vos, o Graeis imperdita corpora, Teucri* (con HARRISON 1991, pp. 182-83). Silio riprende questa idea, quando sottolinea che i sopravvissuti di Canne sono minacciati non da un'altra guerra ma dal pericolo della sedizione (Sil. x 415-17: *Ecce super clades et non medicabile vulnus / reliquias belli atque imperdita corpora Poenis / impia formido ac maior iactabat Erinys*).

306 Anche la morte di Satrico e Opleo, il secondo componente della coppia, è analoga, nella misura in cui avviene a causa di un colpo di lancia alla schiena (Sil. ix 100-5 e Stat. *Theb.* x 399-401, con FABBRI 2020, p. 52).

Fuge proelia Varro (Sil. IX 175), il messaggio scritto da Solimo sullo scudo con il proprio sangue e disatteso da Varrone, ha forte sentore lucaneo, come è stato mostrato dalla critica (cfr. *supra*, pp. 242-43). È singolare, nel quadro dei rapporti tra la vicenda di Satrico e Solimo e il poema staziano, che l'appello di Lucano a Pompeo trovi un'altra eco nella *Tebaide*. Filemone, al vedere la voragine che ha inghiottito Anfiarao, si precipita da Adrasto e lo esorta a tornare ad Argo (Stat. *Theb.* VIII 138: *Verte gradum, fuge rector* [...]). Il comune modello lucaneo è sufficiente a spiegare le analogie tra il passo staziano e quello siliano³⁰⁷, ma il fatto che questo imperativo sia nella *Tebaide* sia nei *Punica* segua un evento straordinario e ominoso congiunge i passi in maniera forse più marcata di quanto gli studiosi abbiano notato.

Si consideri, infine, un elemento che inerisce al significato complessivo dell'episodio di Satrico e Solimo. Esso viene definito dal narratore uno *sceleratus error* (Sil. IX 66), cioè un equivoco che per colpa della *Fortuna* (nelle parole di Solimo: Sil. IX 157-59 e 162-64) ha causato sofferenza e delitto tra padre e figlio, laddove la loro intenzione era pia e virtuosa: non c'è condanna morale verso Satrico e Solimo da parte del poeta (è, semmai, Varrone a insinuare la loro colpevolezza). Nel libro XII della *Tebaide* si trova una lunga *ekphrasis* sull'*ara Clementiae*³⁰⁸: lontano dall'altare devono stare le ire, le minacce, i regni e persino la stessa *Fortuna* (Stat. *Theb.* XII 504-5); tra coloro che ricorrono ai servizi della dea *Clementia*, vi sono i vinti in guerra, gli esuli dalla patria, coloro che sono privati del regno e coloro che si sono trovati per sbaglio a commettere delitti (v. 508 [...] *scelerumque errore nocentes*). L'affinità di

³⁰⁷ Analogia cui la critica ha accennato (DOMINIK 2006, p. 125, e AUGOUSTAKIS 2016a, p. 123). FABBRI 2020, pp. 1 e 79, ritiene che siano rintracciabili alcuni richiami per opposizione tra l'Adrasto staziano e il Varrone siliano.

³⁰⁸ Sterminata è la bibliografia al riguardo: per un'analisi dell'*ekphrasis* e ampia raccolta della bibliografia precedente cfr. POLLMANN 2004, pp. 199-212, e BESSONE 2011, pp. 102-27.

quest'ultimo passo con lo *sceleratus error* siliano balza agli occhi³⁰⁹ ed è accentuata dall'analogo riferimento polemico alla *Fortuna*.

Se Stazio avesse scritto il libro XII della *Tebaide* dopo aver già ascoltato o letto l'episodio di Satrico e Solimo, ciò significherebbe che il poeta sta pronunciando, per così dire, l'assoluzione definitiva sui personaggi dei *Punica*. Viceversa, Silio potrebbe aver preso spunto dall'*ekphrasis* staziana per narrare l'ultimo presagio prima di Canne – episodio, lo ripetiamo, assente nelle fonti storiche e quasi del tutto inventato – attingendo vari elementi anche dall'episodio di Opleo e Dimante e, forse, una suggestione dall'accorata reazione di fronte alla “catabasi” di Anfiarao. Quest'ultima ipotesi (che, cioè, Silio abbia composto l'episodio di Satrico e Solimo successivamente alla *Tebaide*)³¹⁰ sembra più verosimile.

Se si passa ad altri episodi, colpisce una certa consonanza, in contesto di missione notturna declinata in senso fraudolento, tra il discorso di Magone a Marasse (Sil. VII 329-37) e il discorso di Adrasto dopo che Tiodamante ha esposto i piani per la notte (Stat. *Theb.* X 236-44). Sia Adrasto sia Magone esortano i loro interlocutori a differire la loro *virtus* bellica convenzionale, da eroi battaglieri, alla luce e al giorno (Sil. VII 329-30: [...] *Tenebris, fortissime ductor, / iras compesce atque in lucem proelia differ*; Stat. *Theb.* X 243-44: [...] *Servate animos, venit ultor in hostes / ecce dies; tunc arma palam, tunc ibimus omnes*). Adesso, invece, bisogna sfruttare la notte e far mostra di una *virtus* tutt'altro che tradizionale, tesa all'inganno e al nascondimento (Sil. VII 331-32: *Ad fraudem occultamque fugam tutosque receptus / nunc nocte utendum est*; vv. 336-37: [...] *hic Fabio persuadeat astus / non certare dolis*; Stat. *Theb.* X 241-43: [...] *Sed fraudem et operata paramus / proelia, celandi motus: numquam apta latenti / turba dolo*). Si

309 Anche se non rilevata nei commenti. Per altri possibili antecedenti dello *sceleratus error* siliano (soprattutto, Ovidio e Seneca tragico) cfr. *supra*, p. 248.

310 Ciò non vuol dire che l'intero libro IX debba essere stato composto necessariamente dopo la *Tebaide*: basterebbe immaginare che dopo la *Tebaide* Silio abbia scritto soltanto l'episodio di Satrico e Solimo (e i pochi altri versi, precedenti e successivi, che lo presuppongono), mentre la narrazione della battaglia di Canne, cuore del poema, può ben essere precedente.

aggiunga che Tiodamante, pochi versi prima, aveva detto che bisogna approfittare degli dei favorevoli (Stat. *Theb.* x 213: *Quare agite, utendum superis*) e che la notte è un buon momento per una *pulchra fraus* (Stat. *Theb.* x 192: *Nox fecunda operum pulchraeque accommoda fraudi*). Ovviamente lo svolgimento della “anti-*aristia*” notturna che segue presenta modalità narrative diverse tra Stazio e Silio³¹¹, ma questa affinità iniziale, non facilmente spiegabile con la comunanza dei modelli, è segno di un rapporto stretto tra i due passi, i quali presentano una declinazione proditoria della *virtus* notturna dispiegata da Odisseo e Diomede (ed Eurialo e Niso). La direzione dell’imitazione tra Stazio e Silio, tuttavia, rimane dubbia. D’altra parte, legate alla “*Dolonia siliana*” del libro VII sono le vicende di Siface nel libro XVII dei *Punica* e la clausola (*non*) *fidere laetis*, usata per commentare, in maniera moralistica e alquanto convenzionale, le vicende del re (Sil. XVII 141: [...] *exemplum non umquam fidere letis*) si ritrova nelle parole, appropriate nel loro sarcasmo, che Polinice dice a Eteocle morente durante il duello finale (Stat. *Theb.* XI 551: [...] *disce arta pati nec fidere laetis*). Essa, allora, è più pertinente in Stazio che in Silio, cosa che depone a favore dell’anteriorità di Stazio, almeno in questa sezione del poema³¹².

È negli episodi di uccisione, infine, che si riscontrano spesso affinità tra la dizione poetica staziana e quella siliana: alcune coinvolgono

311 Si tenga presente, comunque, che sia Stazio sia Silio danno valore allo spunto omerico del cattivo sogno che aleggia su Reso (*Il.* x 496-97; cfr. anche [Eur.] *Rh.* 780-86, con FANTUZZI 2011): Stazio lo usa per Calpeto, l’ultima vittima di Tiodamante come Reso era l’ultima vittima di Diomede (Stat. *Theb.* x 318-25 e cfr. pp. 198-99); Silio, invece, lo rifunzionalizza per Marasse (Sil. VII 325-27 e cfr. p. 231, nota 235). Cfr. anche l’uso di *tessera* in Stat. *Theb.* x 17 (nel falso inizio della “*Dolonia staziana*”) e Sil. VII 347 (subito prima dell’incendio dei buoi); in entrambi i casi l’antecedente è virgiliano (Verg. *Aen.* VII 637: [...] *it bello tessera signum*; cfr. SPALTENSTEIN 1986, p. 469), ma questa consonanza merita di essere segnalata. Infine, il nesso *soporifera nox*, benché attestato già in Petron. 128, 6, ricorre sia in Stat. *Theb.* x 326 sia in Sil. VII 287 (COWHERD 1972, p. 114).

312 Cfr. AXELSON 1960 e *supra*, p. 23, nota 33); inoltre, è assai più probabile che Silio sia ispirato a una delle scene più icastiche della *Tebaide* piuttosto che il contrario. Per *arta* invece di *arma* in Stat. *Theb.* XI 551 cfr. MICOZZI 2010, p. 264. Sulla posteriorità di Sil. XVII rispetto alla *Tebaide* cfr. RIPOLL 2015b, pp. 630-31.

anche le sequenze narrative analizzate in questo capitolo, in particolare la *monomachia* di Tideo. Essa, infatti, si trova in consonanza con la battaglia intorno a Sagunto narrata nei primi due libri dei *Punica*: certe affinità nei nomi delle vittime (tebane e saguntine) e nelle immagini truculente di morte depongono a favore di un rapporto diretto³¹³. La stessa apostrofe finale ai Saguntini che hanno scelto il suicidio collettivo (Sil. II 693-707) sembra legata all'apostrofe del poeta a Meone (Stat. *Theb.* III 99-113)³¹⁴. Altri elementi – e sono questi i più interessanti – avvicinano la narrazione siliana su Sagunto a passi della *Tebaide* al di là della *monomachia* di Tideo³¹⁵: ad esempio, sono stati individuati paralleli tra i primi due libri dei *Punica* e i libri XI e XII della *Tebaide*, nonché, tra gli altri, con il libro VIII (che, in fondo, costituisce la continuazione dell'*aristia* di Tideo) e con il libro X (che con il libro II ha uno stretto rapporto)³¹⁶. Ad esempio, alla fine della *monomachia* di Tideo nel libro II

313 Al riguardo cfr. MARKS 2014 e GERVAIS 2017, pp. xlvii-xlviii. Quanto all'onomastica, cfr. (con MARKS 2014, p. 132) il ricorrere dei nomi di Gyas e Chromis tra i Saguntini (Sil. I 439) e tra i Tebani uccisi da Tideo (Stat. *Theb.* II 610 e 613-28). Quanto a scene delle stragi, si pensi all'immagine degli "occhi natanti" al momento della morte: essa, sulla scorta di Ov. *met.* V 71 (e, parzialmente, di Lucan. II 26), si trova sia in Sil. II 122 sia in Stat. *Theb.* II 638-39, dopo che le membra del morente, in entrambi i casi, vengono sollevate da un loro carissimo compagno o congiunto (MARKS 2014, p. 137, e GERVAIS 2017, p. 293).

314 MARKS 2013b, p. 309, e WALTER 2013, pp. 323-24; particolarmente vicina all'apostrofe siliana è la conclusione del I libro delle *Argonautiche* di Valerio Flacco (Val. Fl. I 827-50, con AUGOUSTAKIS 2014c, pp. 346-50). Per altre considerazioni su Sil. II 693-707 in rapporto all'intera *Tebaide* (soprattutto l'apostrofe ai fratelli nel libro XI e al poema nell'*envoi* del libro XII) cfr. WALTER 2013, pp. 316-20. Anche il lamento della madre Tiburna va posto in relazione con il lamento di Ide sui cadaveri dei figli Tespiadi (cfr. Sil. II 668 e Stat. *Theb.* III 135, con MARKS 2013b, p. 307, e WALTER 2013, pp. 321-22).

315 Cfr. in particolare MARKS 2013b, WALTER 2013 e BERNSTEIN 2017, pp. xxxix-xl.

316 Quanto ai rapporti tra Sil. I-II e Stat. *Theb.* X, basti soffermarsi sull'immagine di Tiodamante che ammazza i guerrieri nel sonno lasciando i loro mormorii chiusi nei loro elmi e confondendo nel sangue i mani vaganti (Stat. *Theb.* X 275-76: [...] *galeis inclusa relinquit / murmura permiscetque vagos in sanguine manes*). Essa è ripresa pochi versi dopo quando il vate argivo uccide Calpeto (v. 323: [...] *fractumque perit in sanguine murmur*). In Silio Italico, come nota WILLIAMS 1972, p. 68 (cfr. anche SPAL-

della *Tebaide*, il protagonista è paragonato a un leone che ha fatto strage di pecore massile e ora è esausto a causa della sazietà stessa (Stat. *Theb.* II 675-81); intratestualmente questa similitudine è richiamata da quella in cui Tiodamante dopo il massacro notturno è paragonato a una tigre caspia che ha massacrato grandi giovenchi (x 288-95)³¹⁷. Nei *Punica*, proprio alla fine del libro II, subito prima dell'apostrofe ai Sargentini, questi ultimi sono paragonati a un gregge di pecore di cui ha fatto strage un leone incalzato dalla fame (Sil. II 683-91):

*Ceu stimulante fame cum victor ovilia tandem
 faucibus invasit siccis leo, mandit hianti
 ore fremens imbellis pecus, patuloque redundat* (685)
*gutturibus ructatus large cruor; incubat atris
 semesae stragis cumulis aut murmure anhelato
 infrendens laceros inter spatiat acervos;
 late fusa iacent pecudes custosque Molossus
 pastorumque cohors stabulique gregisque magister,* (690)
totaque vastatis disiecta mapalia tectis.

Stante la comunanza dei modelli (soprattutto Verg. *Aen.* IX 339-41 e x 723-28), le due similitudini staziane e quella siliana condividono talmente tanti caratteri (l'enfasi sul macabro, innanzitutto, oltre a nu-

TENSTEIN 1986, p. 82, e MARKS 2014, p. 137), la morte di Murro, nella prima grande battaglia dei *Punica*, è suggerita proprio dal mormorio spezzato che rimane nell'elmo (Sil. I 531-32: [...] *nisuque elisus anhelato / auditur gemitus fractumque in casside murmur*). Non solo l'immagine è la medesima, ma identica è la dizione e simile è la posizione metrica di *fractumque murmur*. Sono meno convinto, invece, *pace* MARKS 2013b, p. 306, di un rapporto diretto tra Sil. II 666-67 ([*scil. Tiburna*] *fulgenti dextram mucrone armata mariti / et laeva infelix ardentem lampada quassans* [...]) e Stat. *Theb.* x 282-84 ([...] *armataque Iuno / lunarem quatiens exerta lampada dextra / pandit iter*): i paralleli sono cospicui, ma lo scuotimento della torce è immagine frequente in poesia latina (specie quando si parla di Furie, o personaggi simil-furiali) e l'analogia di dizione tra Stazio e Silio può essere poligenetica (cfr. Petron. 124, v. 277 riportato anche *supra*, nota 197: *sanguineam tremula quatiebat lampada dextra*).

317 Cfr. *supra*, pp. 187-88 e 199-200, per il testo di queste due similitudini, i loro modelli e la bibliografia specifica.

merosi elementi dal punto di vista lessicale) che è difficile non pensare a un'interrelazione³¹⁸.

Una tale interrelazione è accentuata dal contesto in cui la similitudine siliana è inserita. Infatti, il grande episodio del suicidio di massa dei Saguntini, uno dei più studiati in assoluto dei *Punica*, è l'esempio principe della messa in discussione di fedeltà e virtù nel poema di Silio – o almeno, nei suoi libri iniziali. La combinazione tra tratti nobili e furiali, sia sul piano divino sia sul piano umano, è tale che una valutazione globale del valore dei Saguntini appare, quanto meno, complessa³¹⁹: nella similitudine stessa sopra riportata, viene da pensare che i Saguntini, in quanto vittime dei Cartaginesi, siano assimilabili alle pecore, ma, in quanto assassini vicendevoli, lo siano anche al leone sanguinario. L'episodio di Sagunto non è stato affrontato nelle pagine precedenti perché non è in questa sequenza narrativa che Silio si confronta in modo speciale con la *Dolonia*; tuttavia, in gioco è sempre la problematizzazione della *virtus* (oltre che dei valori di *fides* e *pietas*), proprio come nella *monomachia* di Tideo e come nel raid notturno degli Argivi³²⁰.

Sulla base di queste considerazioni, è possibile che, come per l'episodio di Satrico e Solimo, per le vicende di Sagunto i *Punica* presup-

318 Trattano le analogie tra Sil. II 682-91 e Stat. *Theb.* II 675-81 soprattutto MARKS 2013b, pp. 308-9; MARKS 2014, p. 133; GERVAIS 2017, pp. 310-11; BERNSTEIN 2017, p. 266. Ci sono elementi che suggeriscono anche una relazione con Stat. *Theb.* X 288-95: cfr. Sil. II 685-86 ([...] *patuloque redundat / gutture ructatus large cruor*) e Stat. *Theb.* X 289-90 ([...] *immenso rabies placata cruore / lassavitque genas*) e si osservi l'uso del termine *strages* (Sil. II 687 e Stat. *Theb.* X 288).

319 Da ultimi, cfr. BERNSTEIN 2016 e 2018; STOCKS 2018, pp. 256-58; DOMINIK 2018, pp. 273-80; KEITH 2018, pp. 313-14; HULLS 2018, pp. 323-32; BURGEON 2020, pp. 119-85 (ciascuno con bibliografia precedente).

320 E come, potremmo aggiungere, nel *Bellum civile* lucaneo (cfr. *supra*, p. 27, nota 44, per la *virtus* in Lucano; sui libri I-II dei *Punica* come una «Lucanian dyad» si veda ora PONTIGGIA 2021): è impressionante come la Furia travestita da Tiburna, in contesto «lucaneo», anticipi, parlando della *virtus*, quanto *Virtus* personificata dirà a Scipione nel libro XV, in un contesto ormai «gioviano» (Sil. II 578: *Ardua virtutem profert via*; cfr. XV 101-2: *Casta mihi domus et celso stant colle penates; / ardua saxoso perducit semita clivo*).

pongano la *Tebaide* già compiuta, da cui Silio può attingere numerosi elementi per comporre o rimaneggiare il suo episodio come fosse un “compendio staziano”. Le argomentazioni, come si è affermato a proposito della ricezione della *mache parapotamios*, non sono inconfutabili: si potrebbero trovare casi in cui Stazio starebbe “rispondendo” a Silio³²¹ e si può sempre ammettere che Silio abbia composto prima della *Tebaide* il grande racconto di Sagunto, che avrebbe poi ispirato Stazio³²².

Tuttavia, allo stato attuale della ricerca e alla luce di quanto è emerso in queste pagine, sembra più economico pensare che le pericopi siliane considerate in questo capitolo – incluso l’episodio di Sagunto ed esclusa la morte di Marcello (su cui, quanto ai rapporti con la *Tebaide*, non sono stati trovati indizi utili)³²³ – siano state influenzate dagli episodi staziani esaminati piuttosto che il contrario.

321 Ad esempio, come afferma da ultimo BERNSTEIN 2018, pp. 191-92 (cfr. BERNSTEIN 2016, pp. 240-41), l’importante ruolo di *Fides* nel poema siliano potrebbe essere alla base di Stat. *Theb.* XI 98-99: [...] *licet alma Fides Pietasque repugnent, / vincentur* (WALTER 2013, pp. 314-15, usa questa stessa consonanza per affermare che, invece, Silio starebbe “completando” il programma epico della Tisifone staziana).

322 In particolare, RIPOLL 2015b, pp. 631-33, ritiene che l’episodio saguntino, unitario, sia antecedente alla *Tebaide*, che ne riprenderebbe alcune suggestioni in svariati punti del suo poema (per il concetto di «memoria diffusa» cfr. *infra*, pp. 280-81). Sia MARKS 2013b sia MARKS 2014 sia BERNSTEIN 2018 sia LITTLEWOOD 2011, pp. lvi-lxix, alla fine, prudentemente sostengono la tesi di LOVATT 2010a dell’«*interplay*», cioè dell’influsso reciproco tra *Tebaide* e *Punica*, o della «metatestualità», come la chiama HULLS 2013 (cfr. SOERINK 2013). BERNSTEIN 2016, pp. 238-41, tende a considerare l’episodio di Sagunto antecedente alle opere staziane; VAN DER KEUR 2013 e WALTER 2013 propendono, invece, per l’antiorità della *Tebaide* (anche se WALTER 2013, p. 322, nota 28, immagina che Stazio, in tempi successivi, abbia ripreso alcuni passi siliani). Ora, proprio la sezione dei giochi funebri, su cui LOVATT 2010a si sofferma, sembra deporre per la superiorità di Silio (cfr. RIPOLL 2015a). L’unico punto fermo per la datazione dell’episodio di Sagunto è che al tempo della pubblicazione del libro IV delle *Silvae* (95 d.C.), esso doveva essere stato composto e divulgato, almeno in una sua prima versione (cfr. in dettaglio MARKS 2013b, pp. 298-99, su Stat. *silv.* IV 6, 75-84).

323 La dimensione competitiva in contesto eroico e il prodigio delle gocce di sangue certamente si ritrovano anche in Stazio, ma declinate in maniera molto diversa rispetto alla formulazione siliana.

Capitolo IV.

Possibili deviazioni epiche: la *Dios apate* dell'*Iliade* e l'epica flavia

Περὶ τοῦ κεστοῦ ἱμάντος ὡς λάβοι μὲν αὐτὸν Ἥρα παρὰ Ἀφροδίτης, δοίη δ' Ἑλένη, κλέψοι δ' αὐτὸν ἡ Ἑλένης θεράπεινα Ἀστυάνασσα, ἀφέλοι δ' αὐτὸν ἐξ αὐτῆς πάλιν Ἀφροδίτη.

Questo è quanto Tolomeo Chенno, nelle sue *Storie Nuove* composte tra il I e il II sec. d.C., narra a proposito del *kestos himas*, il cosiddetto cinto di Afrodite (Phot. *Bibl.* CXC 149a, 26-29). Erudito e inventore di miti¹, Tolomeo Chенno dà una versione stravagante del celebre episodio del libro XIV dell'*Iliade*, noto come *Dios apate*, in cui la dea Era chiede e ottiene da Afrodite questo prezioso oggetto allo scopo di sedurre Zeus e, con l'ausilio del dio Sonno, distrarlo dalla battaglia tra Greci e Troiani. Una rielaborazione assai curiosa dell'amplesso tra Zeus ed Era propiziato dal *kestos himas* si trova anche in Petronio: il rapporto tra Encolpio/Po-lieno e Circe, specialmente nelle sue prime fasi, è dipinto ironicamente sulla falsariga iliadica (cfr. soprattutto Petron. 127, 9, ma si veda già 126, 18) e compare addirittura un *licium [...] varii coloris filis intortum* (131, 4) che non può non ricordare il cinto di Afrodite².

- ¹ Su Tolomeo Chенno e il contesto storico-culturale in cui è inserito, prezioso è BOWERSOCK 2000, pp. 7-30. Sulla *Biblioteca* di Fozio, e per un commento su questo passo, cfr. da ultimi BIANCHI-SCHIANO 2016 *ad loc.*
- ² Cfr. SETAIOLI 1998, pp. 232-37 (2011, pp. 193-98), e SETAIOLI 1999; sulla versione petroniana del cinto di Afrodite, si veda nello specifico RONCALI 1986, p. 110. Secondo alcuni, l'amplesso con cui si conclude l'*Epodo di Colonia* archilocheo sarebbe una

Sulle orme dell'*Iliade*

La sequenza narrativa della *Dios apate* omerica è ricca fin dall'origine di implicazioni metanarrative tali da mettere in dubbio nelle sue riscritture successive (pur senza giungere agli effetti dissacranti di Petronio) l'applicabilità e la possibilità stessa di esistenza della *virtus* eroica: per questo motivo è strettamente inerente ai temi di questo volume e merita un'approfondita analisi la sua ricezione nelle *Argonautiche* di Valerio Flacco e, più brevemente, nella *Tebaide* di Stazio e nei *Punica* di Silio Italico.

1. La *Dios apate* omerica, il suo contesto narrativo e il *kestos himas*

L'inganno di Era a Zeus, o *Dios apate*, occupa buona parte del libro XIV dell'*Iliade* e si compone di varie fasi che vedono come protagonista la dea.

Era, vedendo Poseidone agire in favore dei Greci, decide di supportarlo distraendo Zeus attraverso il sesso e il sonno (*Il.* XIV 153-65). Si agghinda, dunque, nel modo più seducente possibile (vv. 166-86) e, uscita dal talamo, chiede ad Afrodite il *kestos himas* mentendo sui propri scopi: dice, infatti, di volerlo usare per riportare concordia tra Oceano e Teti (vv. 187-223). Ottenutolo, si reca a Lemno presso il dio Sonno, per convincerlo ad allearsi con lei: di fronte alle sue esitazioni, gli promette in sposa Pasitea, una delle Cariti, conquistando il suo appoggio (vv. 224-79). A questo punto, i due si recano sul monte Ida e Zeus, al vedere la moglie, è preso da improvvisa passione, come mai è successo con altre dee o donne mortali; Era all'inizio, ripetendo le menzogne che ha già detto ad Afrodite, finge ritrosia, ma Zeus, spandendo una nuvola, si unisce in amore con lei (vv. 280-351). Una volta che Zeus si è addormen-

versione poco sublime dell'unione tra Zeus ed Era: cfr. fr. 196a Swift 42-53 (= West), con SETAIOLI 1999, p. 256, e SWIFT 2019, pp. 380-81; una lontana eco, sempre in parodia, del γάμος tra Zeus ed Era è forse rintracciabile nell'amplesso frustrato di Mirrina e Cinesia in Aristofane (*Lys.* 839-953), come fanno pensare la simulata pudicizia nella ritrosia della donna e la menzione dello στρόφιον.

tato dopo l'amplesso, il dio Sonno si reca da Poseidone informandolo dell'inganno di Era a danno di Zeus e a favore degli Argivi (vv. 352-60).

Molte pagine sono state spese sull'analisi di questo episodio che, contrastando con le scene di guerra a causa del suo carattere apparentemente frivolo e giocoso, ha turbato critici antichi e moderni³. Per uno studio fruttuoso della ricezione della *Dios apate* nella poesia epica d'età flavia vanno puntualizzati soprattutto due elementi: in primo luogo, in che modo essa si integri nel contesto narrativo e nel piano di Zeus dell'*Iliade*; in secondo luogo, quali siano le fattezze concrete del *kestos himas* dato da Afrodite a Era.

Come è stato ampiamente sottolineato, la *Dios apate* è una componente narrativa fondamentale del blocco centrale dell'*Iliade* (libri XIII-XV), in cui Poseidone ed Era riescono provvisoriamente a sostenere i Greci contro i Troiani⁴. L'inganno ordito da Era, infatti, va di pari passo con l'azione di Poseidone. Questi, in sembianze umane, già all'i-

- 3 Sugli aspetti comici della *Dios apate* si veda GOLDEN 1990, pp. 48-50; per una messa a punto dei principali problemi a proposito dell'episodio rimando alle introduzioni nei commenti al libro XIV dell'*Iliade* (JANKO 1992, pp. 168-72, e KRIETER-SPIRO 2015, pp. 71-75), a MAZUR 2006, pp. 9-40 e 129-40, e a PIRONTI 2016. Non sono mancate nel mondo antico letture allegorizzanti (e.g., Heraclit.² 39; cfr. anche Plut. 2.15c e 2.19f, con BUFFIÈRE 1956, pp. 110-13) e moralistiche (si vedano, e.g., Xenoph. fr. B11 e fr. B12 Diels-Kranz = D8 e D9 Laks-Most; Plat. *Rp.* 390b-c; Plut. 2.20a-b e 46.693b-c). In epoca moderna sospetti di interpolazioni (cfr. GOLDEN 1989, pp. 1-2, nota 1) si sono affiancati a tentativi di identificare nella *Dios apate* nuclei di riti agricoli, pratiche culturali e tradizioni orientali; per un quadro d'insieme cfr. PIRONTI 2016, pp. 98-100, e PIRENNE-DELFORGE-PIRONTI 2016, pp. 237-43, che sottolineano, per converso, la pertinenza dell'elemento erotico al personaggio dell'Era greca; anche KELLY 2008 mette in guardia dall'eccesso di orientalismo che talora pervade gli studi omerici.
- 4 Si veda soprattutto ERBSE 1970; cfr. REINHARDT 1961, pp. 288-92; ERBSE 1986, pp. 200-1 (e 193-95); SCHÄFER 1990, pp. 85-104 (in particolare, pp. 87-92) e PIRENNE-DELFORGE-PIRONTI 2016, pp. 42-45. Anche GOLDEN 1989 (e 1990, pp. 55-56) evidenzia l'importanza della *Dios apate* (ponendo l'accento sulla separazione tra mondo degli dei e mondo degli uomini; cfr. *Sch. bT Il.* XIV 153b), ma la sua analisi è focalizzata sulla concezione del solo libro XIV, prestando il fianco alla naturale obiezione che solo in età alessandrina il libro XIV dell'*Iliade* acquisisce inizio e fine definiti.

Sulle orme dell'*Iliade*

nizio del libro XIII incoraggiava gli Argivi approfittando della distrazione di Zeus (vv. 1-135) e smetterà soltanto nel libro xv quando Zeus, destatosi, imporrà agli dei schierati con i Greci di astenersi dall'aiutare i loro protetti (vv. 1-219); la vicenda stessa della *Dios apate* comincia con Era che osserva Poseidone affaccendarsi in favore dei Greci (xiv 153-56) e si conclude con il dio Sonno che annuncia a Poseidone la riuscita del piano di Era (xiv 352-60)⁵.

Ci si soffermi adesso sui libri XIII-XV in rapporto allo svolgimento dell'intera *Iliade*⁶. Fin dal I libro Zeus favorisce i Troiani per esaudire la preghiera di Teti: il suo progetto finale è di concedere la vittoria ai Greci, ma nell'immediato vuole far trionfare i Troiani per vendicare l'onore leso di Achille⁷. Sia nel libro I sia nel libro IV Era rimprovera Zeus accusandolo di progetti occulti contro i Greci e riceve solo insulti e blande assicurazioni sulla futura distruzione di Troia (I 536-67; IV 1-72). Nel libro VIII, dopo un concilio (vv. 1-77), Era si oppone al piano apparentemente filo-troiano di Zeus cercando l'alleanza di Poseidone, il quale rifiuta (vv. 198-211), e tentando di scendere in battaglia insieme ad Atena, salvo essere fermata da Zeus e Iride (vv. 350-484)⁸. L'alleanza

- 5 Per lo sguardo di Poseidone, con cui inizia il libro XIII, e lo sguardo di Giove, con cui inizia il xv e si avvia a conclusione il blocco dei libri centrali dell'*Iliade*, cfr. LOVATT 2013, pp. 40-42; sullo sguardo di Era all'inizio della *Dios apate*, benevolo nei confronti di Poseidone e carico d'ira nei confronti di Zeus, cfr. PUCCI 2018, p. 174. Sull'interazione tra Era e Poseidone si veda WHITMAN-SCODEL 1981, pp. 11-15.
- 6 Utili MAZUR 2006, pp. 34-35 e 136-38; PIRONTI 2016, pp. 85-89 e 100-8; PUCCI 2018, pp. 153-200.
- 7 È ben noto che bisognerà attendere il libro VIII perché i Troiani inizino davvero a vincere contro i Greci: sulle "deviazioni" dei libri II e III e sulle modalità con cui Zeus a partire dal concilio divino del libro IV recupera il controllo degli eventi cfr. da ultimo BATTEZZATO 2019, pp. 151-90.
- 8 Zeus, in realtà, accenna a Era le proprie intenzioni (VIII 469-84), ma menziona Patroclo, Achille ed Ettore in maniera sibillina e, per giunta, offendendo la dea, la quale dopo il discorso di Zeus tace e sembra non aver compreso le intenzioni ultime dello sposo. Cfr. SEPPILLI 1977, p. 118; ERBSE 1986, pp. 193-95; SCHÄFER 1990, pp. 89 e 95-96. Si veda da ultimo PUCCI 2018, pp. 153-72, sul concilio del libro VIII e le tentate ribellioni al piano di Zeus (sui vv. 469-84 cfr. PUCCI 2018, pp. 169-70 e 159, nota 18).

tra Era e Poseidone, adombrata nel libro VIII, diviene operante nei libri XIII-XV. Quando Zeus si sveglia nel libro XV, finalmente espone con chiarezza il proprio piano a Era, dando garanzie della rovina di Troia (vv. 49-77); a questo punto, la dea nel resto del poema cessa, se non dalla propria ira e dal proprio risentimento nei confronti dei Troiani, almeno dal proprio ruolo di oppositrice ai disegni dello sposo⁹.

I libri XIII-XV, quindi, narrano di un momento in cui il piano di Zeus subisce una battuta d'arresto a causa dell'opposizione di altre divinità, le quali riescono ad arginare il potere del padre degli dei. La loro manovra di opposizione non arriva fino in fondo perché Zeus, appena si sveglia, interviene tempestivamente per dare vittoria ai Troiani e permettere l'ingresso in guerra di Patroclo, che prelude al ritorno di Achille. Si percepisce, in altre parole, che il piano di Zeus ha rischiato (di nuovo¹⁰) di essere vanificato e che il suo potere, dichiarato di gran lunga superiore a chiunque cerchi di sfidarlo (VIII 18-27 e 450-51), non sembra così saldo. Questo è in consonanza con una serie di passi, frequenti nei libri XIII-XV, in cui si fa riferimento a episodi, tradizioni mitiche o età precedenti al tempo dell'*Iliade*, quando Zeus non disponeva di quel potere che invece al tempo dell'*Iliade* ha (o dovrebbe avere)¹¹.

⁹ Cfr. PUCCI 2018, pp. 190-94 (i vv. 49-77 del libro XV, con la loro carica prolettica, hanno destato discussione già nella critica antica, testimoniataci dagli scoli, e alcuni di essi sono espunti da WEST 2000). Potrebbe sembrare che Era agisca contro il volere di Zeus ancora nel libro XVIII, quando di nascosto, attraverso Irade, esorta Achille a mostrarsi ai Troiani; il grido di Achille dà vittoria ai Greci, che finalmente conquistano il cadavere di Patroclo (XVIII 148-242; cfr. *supra*, p. 32). Segue un breve dialogo in cielo (vv. 356-67), in cui Zeus provoca Era, ma non si oppone a quanto la moglie ha fatto (al contrario di quanto accade dopo la *Dios apate*) perché, in effetti, ormai il suo piano prevede la vittoria dei Greci (ERBSE 1986, pp. 58-59; SCHÄFER 1990, pp. 108-9; EDWARDS 1991, pp. 187-89; CORAY 2016, pp. 145-46). Sull'ira selvaggia di Era e sui suoi legami con il mondo serpentesco, titanico e antiolimpico si veda O'BRIEN 1993, pp. 77-111, forse troppo condizionato da un'idea monolitica del personaggio. Per uno sguardo d'insieme sulla dea nella poesia arcaica cfr. PIRENE-DELFORGE-PIRONTI 2016, pp. 23-103.

¹⁰ Cfr. la questione dei libri II-VII dell'*Iliade* (e cfr. *supra*, nota 7).

¹¹ Cfr. soprattutto FRIEDMAN 2001 (che si sofferma su *Il. XIII* 345-60 e *XV* 184-99) e YASUMURA 2011, pp. 39-75; si veda anche SEPPILLI 1977, p. 113, sulla rappresentazione

È vero che alla fine del libro xv Zeus ha ripreso in mano la situazione (peraltro, prossima a evolversi in modo decisivo), ma è opportuno ribadire che, da una parte, il controllo di Zeus sull'azione e sulla narrazione non è così totale come si potrebbe essere indotti a credere, dall'altra, il rischio di una "*Iliade* alternativa" c'è stato per mano di Era (e di Poseidone) e attraverso vicende inerenti alla *Dios apate*.

Merita di essere sottolineato in questa storia il ruolo di Eracle: il dio Sonno, che all'inizio rifiuta di rendersi complice di Era, le ricorda l'aiuto che le ha prestato in passato quando ha addormentato Zeus, in modo da far sì che Eracle, vincitore di Ilio, fosse sbattuto da una tempesta nell'isola di Cos (*Il.* XIV 249-61). È Zeus stesso a richiamare questo episodio nel libro successivo (xv 18-30): ha provveduto lui a riportare Eracle ad Argo e a punire Era appendendola in mezzo all'aria (cfr. anche I 590-94). Il destino di Eracle, dunque, è al centro degli scontri tra Zeus ed Era ancor prima del tempo dell'*Iliade*¹²: si tratta di un elemento che avrà una feconda ricezione nella tradizione epica latina.

Ci si soffermi adesso sul dialogo tra Era e Afrodite, con la cessione del misterioso *kestos himas*. Era è ben cosciente della rivalità che la separa da Afrodite, dato che sono schierate l'una con i Greci e l'altra con i Troiani; eppure, sa di aver bisogno di lei per completare la propria *Ausrüstung* (XIV 166-86)¹³. La chiama, dunque, in disparte e, meditando inganni (v. 197: *δολοφρονέουσά*), le dice di voler riconciliare Oceano e Teti, da lungo tempo in lite; per questo le chiede di darle l'a-

di Oceano, principio degli dei. PUCCI 2018, pp. 174-75 (e bibliografia precedente), però, ritiene che questi eventi appartengano inequivocabilmente al passato e non gettino ombra sul potere monarchico dello Zeus iliadico (cfr. lo stesso PUCCI 2018, pp. 194-200).

12 YASUMURA 2011, pp. 49-57, tenta di ricostruire la trama di questa "Eracleide" pre-iliadica, secondo lui connessa con la Gigantomachia.

13 Per il parallelismo tra l'agghindarsi di Era in vista della sua seduzione e la vestizione del guerriero in vista della propria *aristia* si vedano già REINHARDT 1961, p. 291, e ERBSE 1970, p. 1 (cfr. ERBSE 1986, p. 200: «Die folgende Intrige [scil. l'inganno a Zeus] hat als ihre Aristie zu gelten»); ulteriori spunti in PUCCI 2018, pp. 177-79. Sul dialogo tra Afrodite ed Era cfr. MINCHIN 2011, pp. 19-21; PUCCI 2018, pp. 179-81; MOLLI 2021, pp. 163-65.

more e il desiderio, cioè le prerogative fondamentali della sua interlocutrice (vv. 198-99: δὸς νῦν μοι φιλότητα καὶ ἵμερον, ᾧ τε σὺ πάντας / δαμνᾷ ἀθανάτους ἢ δὲ θνητοὺς ἀνθρώπους). In risposta, Afrodite, non osando negare nulla a colei che dorme tra le braccia di Zeus (vv. 212-13: οὐκ ἔστ', οὐδὲ ἔοικε, τεὸν ἔπος ἀρνήσασθαι. / Ζηνὸς γὰρ τοῦ ἀρίστου ἐν ἀγκοίνῃσιν ἰαύεις)¹⁴, si sfila dal petto il *kestos himas*, raccomanda a Era di indossarlo per ottenere l'effetto desiderato ed Era, ottenuto lo scopo della visita, va via sorridendo (vv. 214-23):

ἦ, καὶ ἀπὸ στήθεσφιν ἐλύσατο κεστὸν ἱμάντα
ποικίλον· ἔνθα δὲ οἱ θελκτήρια πάντα τέτυκτο. (215)

ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἵμερος, ἐν δ' ὀαριστύς
πάρφασις, ἣ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.
τόν ῥά οἱ ἔμβαλε χερσίν, ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν.
τῇ νυν, τοῦτον ἱμάντα τεῶ ἑγκάτθεο κόλπῳ,
ποικίλον, ᾧ ἔνι πάντα τετεύχεται· οὐδέ σέ φημι (220)
ἄπρηκτόν γε νέεσθαι, ὅ τι φρεσὶ σῆσι μενοιναῖς.
ὡς φάτο, μείδησεν δὲ βοῶπις πότνια Ἥρη,
μειδήσασα δ' ἔπειτα ἐῶ ἑγκάτθετο κόλπῳ.

Del *kestos himas* è fornita una descrizione ai vv. 214-17: emerge che si tratta di un oggetto dotato di forza magica (θελκτήρια), che contiene e rende trasferibili gli attributi di Afrodite: l'amore carnale, il desiderio, l'incontro amoroso, il discorso persuasivo e seducente¹⁵. Ciò,

14 Secondo PIRONTI 2016, p. 91, Afrodite, con il suo breve discorso (XIV 212-13), mostrerebbe di aver almeno in parte intuito il piano di Era che si concretizzerà con l'amplesso. Il testo non permette di sostanziare questa tesi (cfr. MAZUR 2006, pp. 134-35, e MINCHIN 2011, p. 21); piuttosto, dietro queste parole, si potrebbe vedere un'anticipazione ironica degli eventi futuri (l'amplesso tra Zeus ed Era), i quali però ad Afrodite sfuggono. Gli scoli si soffermano proprio sul paradosso per cui Afrodite, la quale, in quanto dea dell'amore, dovrebbe avere una certa abitudine all'inganno (cfr. e.g. Sapph. fr. 1, 2 Voigt = Neri), viene ingannata da Era (Sch. bT Il. XIV 212: πῶς ἢ ἄλλους ἐξαπατάσα ἀπατάται νῦν;).

15 Cfr. CARASTRO 2006, pp. 96-98; BREITENBERGER 2007, pp. 72-81; PIRONTI 2007, pp. 42-45, e 2016, pp. 91-92. Sulla dimensione magica si vedano FARAONE 1990, pp. 220-29, e 1999, pp. 97-110, con pertinenti confronti con oggetti e riti mesopotamici. Quanto a φιλότης (XIV 216; cfr. anche vv. 163 e 198), intendo il termine, con

tuttavia, non risolve i problemi inerenti all'aspetto fisico dell'oggetto: come va immaginato? Gli aggettivi ποικίλος e κεστός si riferiscono verosimilmente alle decorazioni, ricche e a traforo¹⁶. Il termine ἰμάς è generico (nell'*Iliade*, per esempio, è usato per redini di cavalli e legacci di elmi) e l'unica cosa certa è che questo oggetto viene solitamente tenuto da Afrodite presso il petto¹⁷. Sulla base di rappresentazioni figurative di area mediterranea e orientale, è stato proposto che con *kestos himas* vada inteso un oggetto legato al culto di divinità femminili, in cui due strisce di tessuto si incrociano sul petto tra i seni formando come una croce di Sant'Andrea¹⁸. Lipotesi rimane la più accreditata presso gli studiosi moderni: considerare l'*himas* una vera e propria cintura, un amuleto da tenere in una piega della veste, o anche una sorta di reggiseno sembra meno probabile. Però, il *kestos himas*, che sembra intrinsecamente legato ad Afrodite, dopo l'*Iliade* scompare quasi del tutto dalle nostre testimonianze (si veda già l'*Inno ad Afrodite*, in cui la dea si agghinda per sedurre Anchise, ma senza che del *kestos himas* si faccia menzione): per questo è stato pensato che, avendo i Greci perso confidenza con un oggetto come la fascia sacra originaria, esso sia

la maggior parte degli studiosi, nel senso di *amore carnale*. Riguardo all'asindeto tra ὀαριστύς e πάρφρασις, in cui i due termini possono essere considerati sinonimici (in *Sch. A Il. XIV 216-17a* l'espressione è parafrasata con παραλογιστική ὁμιλία: cfr. BREITENBERGER 2007, pp. 122-23, ma si vedano le riserve in CARASTRO 2006, p. 98), discussione in JANKO 1992, p. 185, e KRIETER-SPIRO 2015, p. 107, che propone di intendere πάρφρασις come apposizione a tutti gli elementi del verso precedente. È stato proposto anche di espungere il v. 217, come fosse una glossa finita a testo.

- 16** Questo è il significato che danno anche gli scolii: ὅτι κεστός ἐκ παρεπομένου ὁ ποικίλος, ἀπὸ τοῦ διὰ τὰς ραφὰς κεκεντήσθαι, ἐμπεποικιλμένης τῆς φιλότητος καὶ ἰμέρου καὶ ὀαριστύος. καὶ οὐκ ἔστι κύριον ὄνομα ὡς ἔνιοι τῶν ἀρχαίων· διὸ καὶ ἐπ' ἄλλου λέγει "ἄγχε δέ μιν πολύκεστος ἰμάς" (*Il. III 371*). Da notare che in questo passo (*Sch. A Il. XIV 214*) non compare alcuna menzione di πάρφρασις.
- 17** Poco, invece, si può dedurre dal fatto che Afrodite dica a Era di porlo nel κόλπος a causa dell'ambiguità del termine κόλπος stesso (*seno* oppure *piega della veste*).
- 18** BONNER 1949. Cfr. anche KELLY 2008, pp. 286-89, il quale, pur senza entrare nella disputa sulla forma dell'oggetto, ne sottolinea la possibile paternità greca, criticando chi dà per scontato l'influsso orientale.

stato rimpiazzato con una collana lunga fino al petto ed eventualmente cesellata¹⁹.

Un ultimo punto che è stato sollevato a proposito delle fattezze del *kestos himas* riguarda gli elementi amorosi contenuti in esso: mentre alcuni critici ritengono che si tratti di pure forze magiche instillate nell'oggetto, altri pensano a raffigurazioni antropomorfe le quali conservano comunque il loro valore magico-divino²⁰. Alla luce del parallelo con l'egida di Atena, in cui simili elementi apparentemente astratti (afferenti all'ambito non erotico, ma guerresco) sono accostati alla testa della Gorgone avente carattere certamente figurativo²¹, è forse più verosimile che questa seconda ipotesi colga nel segno.

2. Tra Omero e i Flavi: fortuna della *Dios apate* in Apollonio Rodio e Virgilio

Tra i momenti di maggiore fortuna della *Dios apate* nella letteratura greca post-omerica merita un cenno la scena divina che apre il libro III delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (III 6-153)²². Un'analisi dell'influenza omerica nell'episodio apolloniano permetterà di apprezzare meglio la tecnica di Valerio Flacco, che si differenzierà sensibilmente dalle *Argonautiche* greche nella *Motivierung* dell'innamoramento di Medea.

19 BRENK 1977. Il *kestos himas*, in effetti, se si prescinde dai grammatici commentatori dell'*Iliade*, ricompare in letteratura in età ellenistica, quando *κεστός* diventa un sostantivo; cfr. Callim. fr. 43, 53 Pfeiffer (= fr. 50, 53 Massimilla) e l'*Epitafio per Adone* di Bione, in cui la dea dice che per il dolore il suo *κεστός* è perduto (v. 60).

20 Per la prima idea cfr. FARAONE 1999, pp. 97-99; per la seconda, SHAPIRO 1993, pp. 18-20, e BREITENBERGER 2007, pp. 78-81.

21 *Il.* v 738-42: ἀμφὶ δ' ἄρ' ὤμοισιν βάλειτ' αἰγίδα θυσανόεσσαν / δεινήν, ἣν πέρι μὲν πάντη Φόβος ἔστεφάνωνται, / ἐν δ' Ἔρις, ἐν δ' Ἀλκή, ἐν δὲ κρυόεσσα Ἰωκὴ, / ἐν δὲ τε Γοργεὶ κεφαλῇ δεινοῖο πελώρου, / δεινὴ τε σμερδινὴ τε, Διὸς τέρας αἰγιόχοιο. Si osservi come anche dal punto di vista formale l'*ekphrasis* dell'egida di Atena sia accostabile alla descrizione della fascia di Afrodite; cfr. da ultimo PUCCI 2018, pp. 181-82.

22 Un'eco della *Dios apate* è forse rintracciabile anche nel dialogo tra Era e Teti in Ap. IV 790-94 (con HUNTER 1993, pp. 98-99) e 810-16 (con FARRELL 2021, p. 144).

In Apollonio questa è la prima scena divina a essere raccontata in dettaglio: Era e Atena, dopo essersi accordate, si recano da Afrodite e la convincono a far innamorare Medea di Giasone; Afrodite, allora, persuade il figlio Eros promettendogli in dono una bellissima palla. I critici hanno spesso sottolineato l'atmosfera poco epica di questo lungo episodio olimpico, avvicinandolo al mimo ellenistico; questo, tuttavia, non deve far dimenticare che referenti primari per Apollonio sono le scene divine dell'epica omerica, delle quali sono accentuati i tratti frivoli²³. In particolare, Apollonio si rifà all'incontro tra Teti, Efesto e Charis (*Il.* XVIII 368-467), mescolato con la storia di Ares, Afrodite ed Efesto in *Od.* VIII 266-366; dal punto di vista narrativo importante è l'inizio del libro IV dell'*Iliade* con il concilio divino e l'istigazione a Pandaro di infrangere il patto tra Greci e Troiani (*Il.* IV 1 sgg.); infine, il clima di sotterfugi e la necessità da parte di Era di rivolgersi ad Afrodite per suscitare amore non possono che ricordare la *Dios apate* iliadica²⁴.

Se ci si sofferma su quest'ultimo punto, ci sono, oltre che affinità generali di carattere narrativo, precisi indizi testuali che stimolano un confronto fra il libro XIV dell'*Iliade* e la scena divina delle *Argonautiche*. Innanzitutto, come in Omero Era e Afrodite, così in Apollonio Rodio Era e Atena si incontrano in disparte dagli altri dei (*Il.* XIV 189: τῶν ἄλλων ἀπάνευθε θεῶν e Ap. III 8-9: [...] Διὸς δ' αὐτοῖο καὶ ἄλλων / ἄθανάτων ἀπονόσφι θεῶν): benché manchi il tema dell'opposizione ai piani di Zeus, la segretezza serve all'atmosfera generale di intrigo²⁵. Essa è accentuata dall'enfasi sull'inganno (δόλον) cui Era vuole ricorrere, proprio come nell'*Iliade* (Ap. III 12; cfr. *Il.* XIV 197: δολοφρονέουσα),

²³ HUNTER 1989, pp. 24-25, e FEENEY 1991, pp. 77-78. Utile l'analisi generale in CAMPBELL 1994, pp. 18-20.

²⁴ Per un'analisi dettagliata dei modelli omerici cfr. HUNTER 1989 e CAMPBELL 1994 *ad loc.*; ancora eccellente è LENNOX 1980, cui si aggiunga KNIGHT 1995, pp. 291-97.

²⁵ Cfr. CAMPBELL 1983, p. 7; HUNTER 1989, p. 98; CAMPBELL 1994, p. 22. VIAN 1980, pp. 12-13, pensa addirittura al timore da parte di Era che Zeus si rifiuti di essere coinvolto in un inganno.

e da cui Atena in qualche modo prende le distanze (Ap. III 19-21 e poi 32-35)²⁶.

In secondo luogo, è la caratterizzazione di Afrodite che serba memoria della *Dios apate*. La sua disponibilità preliminare nei confronti di Era ricorda la sua analoga disponibilità nell'*Iliade* (Ap. III 79-82; *Il.* XIV 194-96); anzi, il suo rifiuto di una qualunque ricompensa forse allude per opposizione al dio Sonno omerico, il quale si convince a collaborare solo attraverso la promessa di un premio (*Il.* XIV 242-79)²⁷. Sempre a proposito di Afrodite, il fatto che si stia acconciando i capelli all'arrivo di Atena ed Era (Ap. III 46-47) potrebbe richiamare la complessa *Ausrüstung* di Era propedeutica alla *Dios apate* (*Il.* XIV 175-77): mentre, però, in Omero Era si abbellisce e si abbiglia nobilmente, Afrodite non riesce a completare l'operazione a causa dell'arrivo delle ospiti (Ap. III 50)²⁸.

Di fronte ad Afrodite che dice di avere poco controllo sul testardo figlio Eros (III 90-99), Era e Atena ridono (vv. 100-1); la dea Era ride ancora alla fine del colloquio, dopo che Afrodite ha promesso che farà il possibile per convincere Eros (vv. 106-7). Come è stato notato, questo atteggiamento di Era somiglia a quello che conclude l'incontro tra Era e Afrodite in *Il.* XIV 222-23: è vero che in Apollonio Rodio manca il tema

26 Per l'atteggiamento di Atena, che si mette nelle mani di Era, si veda utilmente CAMPBELL 1983, pp. 8-10, e cfr. *infra*, pp. 290 e 299-300, i dialoghi tra Giunone e Pallade nel III e nel V libro delle *Argonautiche* di Valerio Flacco.

27 HUNTER 1989 e CAMPBELL 1994, pp. 79-81. Va detto, comunque, che Afrodite si mostra disponibile solo al vedere la dea Era che la supplica (Ap. III 76-78); nell'*Iliade*, invece, Afrodite è disponibile fin dal primo momento. Secondo LENNOX 1980, pp. 51-52 e 57-58, inoltre, le prime parole di Afrodite (vv. 52-54: Ἥθεῖαι, τίς δεῦρο νόος χρεῖά τε κομίζει / δηναίᾳς αὔτως; τί δ' ἰκάνετον, οὔτι πάρος γε / λίην φοιτίζουσαι, ἐπεὶ περίεστε θεάων;), nella loro accondiscendenza, possono celare una certa mordacità all'indirizzo di Era, forse proprio a causa dell'inganno che ha subito (o meglio, che subirà: nel mito la spedizione argonautica precede la guerra di Troia) in *Il.* XIV.

28 Secondo CAMPBELL 1983, pp. 11-12 e 129-30, addirittura, questo tocco umoristico (LENNOX 1980, pp. 51 e 70-71) potrebbe sfociare nel sarcasmo, se si pensa che in Apollonio Rodio si presenta con i capelli spettinati la stessa dea che nel giudizio di Paride sconfigge in bellezza proprio Era e Atena.

dell'inganno, ma il riso testimonia il controllo che Era ha della situazione²⁹.

Infine, l'intervento del ribelle Eros, che instilla amore nell'animo di Medea solo per ricevere la palla promessa dalla madre, pone l'accento sul contrasto tra frivolezza divina e sofferenza umana, uno dei temi cardine della *Dios apate*: questo contrasto è messo in luce proprio dal fatto che vengono usate espressioni simili sia per la passione che afferra Zeus nel momento in cui vede Era sia per il ben più drammatico innamoramento di Medea, quando viene colpita dalla freccia di Eros³⁰.

Se volgiamo lo sguardo all'*Eneide*, Virgilio non ripropone la *Dios apate* nella sua interezza, ma isola le sue componenti narrative (dialogo tra Era e Afrodite, coinvolgimento del dio Sonno, scena di seduzione) e utilizza ciascuna di esse in momenti chiave del poema. Forse non si può parlare propriamente di «memoria diffusa» nella misura in cui il lettore non è di fronte a scene perfettamente parallele che riprendono il medesimo modello³¹, bensì a scene costruite sulla base di sequenze narrative diverse del modello di riferimento (nel nostro caso, la *Dios apate* omerica). Tuttavia, anche in tutti questi casi il lettore è invitato a sollecitare la propria memoria letteraria, a riconoscere il modello comune dietro le molteplici rielaborazioni e a capire in che modo un episodio omerico, deviante rispetto al piano di Zeus e al filo conduttore dell'*Iliade*, sia integrato in un poema come l'*Eneide*, dominato dal fato

29 CAMPBELL 1994, pp. 95-96; cfr. LENNOX 1980, p. 62. Anche dopo Era manterrà il controllo sulle vicende relative all'innamoramento di Medea: per volere di Era, infatti, Medea resterà nel palazzo all'arrivo degli Argonauti e deciderà di non suicidarsi (Ap. III 250 e 818); inoltre, renderà Giasone più bello quando dovrà incontrare la fanciulla (vv. 919-25) e farà sì che la cornacchia parli in modo che i due giovani rimangano soli (v. 931; cfr. anche v. 942, con HUNTER 1989, p. 201, per la responsabilità congiunta di Afrodite).

30 *Il.* XIV 293-94: [...] ἴδε δὲ νεφέληγερέτα Ζεὺς. / ὡς δ' ἴδεν, ὡς μιν ἔρος πυκινὰς φρένας ἀμφεκάλυπεν e cfr. Ap. III 288-89: [...] οἱ [scil. Μηδείῃ] ἄηγτο / στηθέων ἐκ πυκιναὶ καμάτω φρένες.

31 Cosa che accade frequentemente nella *Tebaide* staziana (cfr., e.g., HERSHKOWITZ 1997 e *supra*, p. 180, nota 102). Per l'espressione «memoria diffusa», applicata a proposito di Lucano in Stazio, cfr. MICOZZI 2004.

e dal volere di Giove ma in cui tanta parte hanno istanze che al fato e al volere di Giove si oppongono³².

Già nei primi versi dell'*Eneide*, la scena che vede protagonisti Giunone ed Eolo (I 50-80) è influenzata dall'incontro tra Era e il dio Sonno: benché Eolo compaia nel libro x dell'*Odissea*, le sue caratteristiche e la sua funzione narrativa sono ampiamente ripensate nel poema virgiliano³³ e in questa ridefinizione gioca un ruolo importante proprio la *Dios apate*³⁴. Come Era nell'*Iliade*, così Giunone nell'*Eneide* si reca sulla terra (*Il.* XIV 225-30: Lemno; *Verg. Aen.* I 50-52: isole Eolie) per incontrare il proprio interlocutore, gli si rivolge in modo supplichevole (*Il.* XIV 231-41; *Verg. Aen.* I 64) e gli offre ricompense in cambio dei suoi servizi: mentre Era incontra resistenze quando promette al dio Sonno un trono prezioso (*Il.* XIV 238-62) e riesce ad avere ragione di lui solo dopo aver giurato di dargli in moglie Pasitea, una delle Grazie (vv. 267-79), Eolo è più malleabile e cede di fronte alla promessa di diventare marito della bellissima Deiopea (*Verg. Aen.* I 64-80)³⁵. Dal punto di vi-

32 In altre parole, sembra che Virgilio, riprendendo a distanza sezioni della *Dios apate* in punti connessi tra loro (come si vedrà), miri «alla costruzione di una memoria interna al testo poetico, cui il poeta affida in modo privilegiato la coerenza e la continuità della sua opera [...] disseminando nessi che il lettore è invitato a riconoscere» (MICOZZI 2002, pp. 51 e 54). L'unico studio a mia conoscenza sulla ricezione della *Dios apate* nell'*Eneide* è SCHMIT-NEUERBURG 1999, pp. 244-53, focalizzato sull'influsso degli scolii omerici su Virgilio; nelle pagine che seguono si tenterà, invece, di dare ragione del modo in cui il potenziale deviante della *Dios apate* venga sfruttato e, alla fine, integrato nel disegno dell'*Eneide*. Per una rassegna dei *loci* eneadici tratti dal libro XIV dell'*Iliade*, imprescindibile è KNAUER 1964, pp. 467-68.

33 Si vedano soprattutto HARDIE 1986a, pp. 90-97 (con bibliografia precedente), e FARRELL 2021, pp. 59-61.

34 Solo un cenno nei principali commenti (CONINGTON 1863, pp. 37-38; AUSTIN 1971, p. 47; GANIBAN 2009, p. 27). Qualcosa in più in LAUSBERG 1983, pp. 204-5 («Die Anlehnung an die *Dios apate* am Aeneisbeginn [...] ist einbezogen in grundlegenden Sinndeutung der Aeneishandlung»); GRANDSEN 1984, pp. 71-73; HARDIE 1986a, pp. 105-6; SCHMIT-NEUERBURG 1999, p. 246; FARRELL 2021, pp. 52-56 (Giunone vorrebbe per sé un ruolo "iliadico" nel poema).

35 Anzi, con CONINGTON 1863, p. 40, la risposta di Eolo (*Verg. Aen.* I 76-80: [...] *Tuus, o regina, quid optes / explorare labor; mihi iussa capessere fas est. / Tu mihi quodcumque hoc regni, tu scepra Iovemque / concilias, tu das epulis accumbere divum / nimborumque*

Sulle orme dell'*Iliade*

sta narrativo, la conseguenza dei *doli* (v. 130) di Giunone è lo scatenarsi della tempesta che porta Enea sulle spiagge libiche e provoca una *mora* nei disegni del fato (esposti da Giove a Venere pochi versi dopo: vv. 254-96)³⁶. Ricordiamo che, parallelamente, la *Dios apate* si inserisce in un complesso meccanismo, che coinvolge anche l'azione di Poseidone, mirante a favorire i Greci in opposizione ai disegni di Zeus³⁷. Sembra, dunque, che Virgilio, cogliendo la valenza deviante della *Dios apate*, ne abbia impiegato una sequenza narrativa saliente in un contesto di opposizione al volere di Giove e dei *fata*. E bisogna sottolineare, in ottica metanarrativa, che questo indugio, se prolungato, con la permanenza di Enea a Cartagine porterebbe nell'*Eneide* alla fine dell'epica eroica, l'epica della *virtus*, e alla sua trasformazione in una "epica elegizzata".

Considerazioni simili possono essere fatte a proposito della seconda scena eneidea influenzata dal libro XIV dell'*Iliade*, ossia il dialogo tra Giunone e Venere all'inizio del IV libro (Verg. *Aen.* IV 90-128). Benché le due dee, come nell'*Iliade*, siano abitualmente rivali, Giunone concorda con Venere un piano per trattenere Enea a Cartagine, facendo leva sull'amore di Didone e sul fatto che era stata proprio Venere a provocarlo (vv. 90-104). Accorta è la risposta di Venere (vv. 105-14):

Olli (*sensit enim simulata mente locutam,* (105)
quo regnum Italiae Libycas averteret oras)
sic contra est ingressa Venus: 'Quis talia demens

facis tempestatumque potentem) può alludere, nel riferimento a Giove, alla risposta di Afrodite in *Il.* XIV 212-13 (οὐκ ἔστ', οὐδὲ ἔοικε, τὸν ἔπος ἀρνήσασθαι· / Ζηγὸς γὰρ τοῦ ἀρίστου ἐν ἀγκοινησιν ἰαύεις) e, nel riferimento ai banchetti, alla promessa di un trono che Era fa al dio Sonno (*Il.* XIV 238-41: δῶρα δέ τοι δῶσω καλὸν θρόνον, ἄφθιτον αἰεὶ, / χρύσειον· Ἡφαιστος δέ κ' ἐμὸς παῖς ἀμφιγυήεις / τεύξει ἀσκήσας, ὑπὸ δὲ θρήνην ποσὶν ἦσει, / τῷ κεν ἐπίσχοιαις λιπαροῦς πόδας εἰλαπινάζων).

36 Una tempesta era ciò che Era aveva provocato per perseguire Eracle la prima volta che la dea aveva cercato di ingannare Zeus con la complicità del dio Sonno (*Il.* XV 26-28 e cfr. *supra*, p. 274; si vedano LAUSBERG 1983, p. 205, nota 8, e GRANDSEN 1984, p. 72).

37 A differenza che nell'*Odissea*, però, nell'*Eneide* il dio del mare Nettuno non appoggia l'operato di Giunone e ferma la tempesta; su questo cfr. FARRELL 2021, pp. 61-63 e 64, nota 71.

*abnuat aut tecum malit contendere bello,
 si modo quod memoras factum fortuna sequatur?
 Sed fatis incerta feror, si Iuppiter unam
 esse velit Tyriis urbem Troiaque profectis,
 miscerive probet populos aut foedera iungi.
 Tu coniunx, tibi fas animum temptare precando.
 Perge, sequar'.* (110)

Giunone, a questo punto, afferma che si interesserà personalmente della cosa (v. 115) e spiega il suo piano per le “nozze” di Enea e Didone. La scena si conclude con il sorriso di Venere (vv. 127-28).

Il discorso di Venere presenta alcune affinità con i discorsi di Afrodite a Era sia nella *Dios apate* sia nel III libro delle *Argonautiche*³⁸: la disponibilità che Venere mostra in Verg. *Aen.* IV 107-8 e che motiva con la maestà di Giunone, nonché la sua enfasi sul desiderio di fare tutto ciò che le è possibile compatibilmente con *fortuna* e *fata* (vv. 109 e 110-12), richiamano senz'altro *Il.* XIV 194-96 e 212-13 (“Ἡρῆ, πρέσβη θεά, θύγατερ μέγαλοιο Κρόνοιου, / αὐδὰ ὃ τι φρονέεις· τελέσαι δέ με θυμὸς ἄνωγεν, / εἰ δύνανται τελέσαι γε καὶ εἰ τετελεσμένον ἐστίν. / [...] οὐκ ἔστ', οὐδὲ ἔοικε, τεὸν ἔπος ἀρνήσασθαι· / Ζητὸς γὰρ τοῦ ἀρίστου ἐν ἀγκοίνῃσιν ἰαύεις), oltre che Ap. III 52-54 e 79-82. Infine, nel *sequar* di Verg. *Aen.* IV 114 è stata vista un'eco di Ap. III 34-35 in cui è Atena (come Afrodite, succube dei disegni di Era) a dichiarare di voler seguire ([...] ἦ τ' ἄν ἔγωγε / ἐσποίμην) Era e i suoi piani.

Eppure, tutto questo costituisce la premessa per il rovesciamento di Omero e Apollonio. In Virgilio Venere è perfettamente cosciente di quello che sta avvenendo e delle sue conseguenze³⁹: le sue resistenze

38 Si vedano NELIS 2001, pp. 146-48, e, tra i commenti, GILDENHARD 2012, pp. 118-39, con folta bibliografia precedente. Focalizzato sul comportamento di Era tra *Il.* XIV, Ap. III e Virgilio nella scena in esame è FARRELL 2021, pp. 143-47.

39 Secondo SCHMIT-NEUERBURG 1999, p. 247, l'acume della Venere virgiliana va letto in relazione agli scoli omerici che criticano l'ingenuità di Afrodite (cfr. *supra*, p. 275); si veda anche LAUSBERG 1983, pp. 235-36. CAIRNS 1989, pp. 204-5, è dell'idea che l'intera vicenda di Enea e Didone risenta in ultima analisi della *Dios apate*, filtrata attraverso il racconto di Demodoco in *Od.* VIII 266-366.

(Verg. *Aen.* IV 110-12) sono ironiche, se si pensa che Giove le ha rivelato i *fata* già nel I libro. Venere sa che Giunone sta cercando di opporsi ai fati, ritardandoli attraverso la permanenza di Enea a Cartagine e il connubio tra Enea e Didone (IV 105-6). Ma neanche Venere ostacola l'amore tra Enea e Didone, che anzi la dea ha incoraggiato alla fine del I libro (I 657-722)⁴⁰. Si verifica, dunque, una convergenza di intenti tra le dee rivali a spese di Didone (I 299: [...] *fati nescia*) e Venere è consapevole che lo *hymenaeus* (IV 127) architettato da Giunone avrà breve durata e sarà solo una *mora* nei disegni del fato⁴¹.

Alla luce di ciò, è Venere che in Virgilio gestisce il gioco e il dialogo. Ai fini della nostra analisi è interessante notare che la sua supremazia si esplica attraverso l'appropriazione di elementi che in *Il.* XIV e in Ap. III erano propri di Era. Il più evidente è il riso con cui l'incontro si conclude (Verg. *Aen.* IV 127-28), eco di *Il.* XIV 222-23 e Ap. III 106-7, ma a parti rovesciate: se nei modelli greci è Era a sorridere per aver ottenuto ciò che desiderava, in Virgilio Venere ride *dolis repertis*, cioè per aver scoperto gli inganni della sua interlocutrice o, forse più giustamente, degli inganni escogitati dalla sua interlocutrice⁴². Inoltre,

⁴⁰ Questa scena è a sua volta influenzata dall'innamoramento di Medea in Apollonio (NELIS 2001, pp. 93-96).

⁴¹ Ci si può chiedere, allora, quale sia la ragione profonda per cui Venere favorisca queste funeste nozze. Sulla base di quanto è stato finora argomentato, un connubio tra Enea e Didone, nell'ottica di Venere, è il modo migliore per assicurare a Enea un'accoglienza tranquilla. Inoltre, la Venere virgiliana assomma i caratteri sia della progenitrice di Enea, del popolo romano e della stirpe di Augusto sia dell'Afrodite greca: è, dunque, pur sempre la dea dell'amore (cfr. tra gli altri SMOLENAARS 2004a) e sarebbe contrario alle sue prerogative non favorire l'incontro amoroso tra Enea e Didone. Un'altra questione che si potrebbe sollevare riguarda la pertinenza della *mora* cartaginese al *fatum*: apparentemente le due cose sono in contraddizione, ma c'è il sospetto che i *fata* prevedano momenti in cui essi stessi siano devianti; in fondo, senza il *discidium* tra Enea e Didone non avrebbero luogo le Guerre Puniche, anch'esse (come sembra) volute dal fato (Verg. *Aen.* X 11-14; si consideri, peraltro, l'intero poema di Silio Italico).

⁴² FARRELL 2021, p. 147. Sull'interpretazione di *dolis repertis* cfr. da ultimo GILDENHARD 2012, pp. 138-39, sulla base di KONSTAN 1986. HALL 2011, pp. 624-27, si sofferma sulle ascendenze saffiche del riso di Venere: GELLIE 1972, interessante per

Verg. *Aen.* IV 113-14, con *tu coniunx* in apertura di verso, pare giochino in maniera maliziosa con la *Dios apate*: nelle parole di Venere, Giunone, se ha un piano che forse non coincide con i *fata* e con il volere di Giove, in qualità di moglie può fargli cambiare idea. Il lettore che riconosca il modello omerico si aspetta che il mezzo con cui Giunone possa indurre Giove a mutare consiglio sia il sesso, ma, quando l'allusione sembra diventare esplicita, il gerundio *precando* la smentisce⁴³. Infine, come Venere assume su di sé le parti dell'Era omerica e apolloniana, così sembra che Giunone si “abbassi” al ruolo di Afrodite nell'esordio del suo secondo discorso: *mecum erit iste labor* (v. 115), infatti, somiglia alle ultime parole di Afrodite in Apollonio, quando promette di parlare con Eros e di convincerlo (Ap. III 104-5: νῦν δ' ἐπεὶ ὕμμι φίλον τόδε δὴ πέλει ἀμφοτέρησιν, / πειρήσω καὶ μιν μιλίζομαι, οὐδ' ἀπιθήσει).

Come nella scena di Giunone ed Eolo, nel IV libro la *Dios apate* è ripresa in apertura di una sezione dell'*Eneide* che provoca indugio nel fato e nel disegno di Giove e minaccia lo statuto di genere dell'*Eneide* stessa. In entrambi i casi, protagonista è la dea Giunone, che però nei versi appena esaminati, rivela, a dispetto del tono polemico con cui esordisce, la propria subalternità: l'orchestratrice di *morae* mostra le proprie debolezze.

L'ultima scena virgiliana da considerare è la seduzione di Vulcano ad opera di Venere (Verg. *Aen.* VIII 370-415), grazie alla quale è realizzato lo scudo di Enea. Sebbene modello primario sia, com'è ovvio, la richiesta da parte di Teti a Efesto di costruire le armi di Achille (*Il.* XVIII 368-467)⁴⁴, l'atmosfera di inganno e l'elemento erotico spingono in altre direzioni. E, come rilevano i commentatori, il fatto che sia non

le questioni di metodo su come guardare agli dei virgiliani, offre poco materiale sulla scena in esame.

⁴³ Coglie perfettamente nel segno GILDENHARD 2012, p. 133, nota 142.

⁴⁴ Venere stessa nel suo discorso a Vulcano richiama quest'episodio (Verg. *Aen.* VIII 383), che funge da modello per Virgilio. Nel verso seguente (v. 384) Venere fa riferimento ad Aurora che chiede armi per il figlio Memnone, scena che doveva trovarsi nell'*Etiopide*.

una ninfa bensì la moglie a chiedere a Vulcano di provvedere alla costruzione delle armi per un figlio di lei (ma non di lui) complica il parallelismo con il libro XVIII dell'*Iliade* e apre la strada alla ripresa della *Dios apate*⁴⁵; da Virgilio, poi, è sempre tenuta presente la scena olimpica nel III libro delle *Argonautiche*⁴⁶. Nel ruolo della dea Era omerica e apolloniana in Virgilio troviamo Venere, la quale ha un atteggiamento supplice (Verg. *Aen.* VIII 382: *ergo [...] supplex venio*; cfr. *Il.* XIV 231-41), architetta inganni e percepisce, lieta, che la propria opera di seduzione ha avuto effetto (Verg. *Aen.* VIII 393: *sensit laeta dolis et formae conscia coniunx*; cfr. *Il.* XIV 197, 300 e 329: *δολοφρονέουσα*; cfr. Ap. III 12 e 19-21 e anche i passi sul riso di Era)⁴⁷. Vulcano, d'altra parte, assomma in sé molti personaggi suoi predecessori: l'Afrodite omerica e apolloniana, per la sua iperbolica disponibilità (Verg. *Aen.* VIII 395-404); il dio Sonno iliadico cui Era giunge supplice e che, dopo un'iniziale esitazione, si lascia convincere tramite un premio di natura sessuale (vv. 387-94); Zeus stesso, che, ingannato, ottiene l'amplesso con la moglie e poi si addormenta (vv. 404-6); Medea, soggetta alla passione amorosa e vittima degli intrighi divini (vv. 407-15 con la ripresa delle celebri similitudini di Ap. III 291-95 e IV 1061-65). Quest'episodio del libro VIII è da leggere in parallelo con l'azione disturbatrice di Era, che nel libro VII

45 Apre la strada anche alla ripresa di elementi del racconto di Demodoco in *Od.* VIII 266-366. Tra i commenti, particolarmente attento all'*imitatio* omerica è EDEN 1975 (pp. 116-17 e 120, a proposito della ripresa della *Dios apate*). Utili FRATANTUONO-SMITH 2018, pp. 472-73 (e *passim*, con bibliografia precedente) e, per gli elementi ironici presenti nel passo, ABBOT 2000, pp. 73-77, e AHL 2012, pp. 20-23. Per efficaci analisi complessive dell'episodio rimando a LYNE 1987, pp. 35-44, SCHMIT-NEUBURG 1999, pp. 248-53, e SMOLENAARS 2004a. Si veda anche LADA-RICHARDS 2006, focalizzata su questioni di *gender* (per le risonanze omeriche, nonché dell'*Inno ad Afrodite*, nel passo virgiliano cfr. LADA-RICHARDS 2006, pp. 35-41).

46 Sull'influsso apolloniano si veda NELIS 2001, pp. 339-45; spunti interessanti in SMOLENAARS 2004a, pp. 102-5, e LADA-RICHARDS 2006, pp. 67-68, nota 35.

47 Inoltre, come suggerisce finemente EDEN 1975, p. 120, le bianche braccia con cui Venere cinge Vulcano (Verg. *Aen.* VIII 387-88) possono rimandare all'epiteto omerico *λευκώλενος*, usato spesso per Era (*Il.* I 55).

ha evocato Alletto per suscitare la guerra tra Troiani e Italici⁴⁸ e nel libro I aveva suscitato l'intervento del dio Eolo: si possono effettivamente rintracciare varie affinità tra Era che corrompe Eolo e Venere che seduce Vulcano, come è emerso già da queste pagine, e tali affinità sono riconducibili alla matrice della *Dios apate* che funge da modello per Virgilio⁴⁹.

Nelle riprese della *Dios apate* nell'*Eneide*, si nota come vi sia una progressione di potere da Giunone a Venere: nel libro I Giunone è la protagonista indiscussa; nel libro IV, sebbene a Giunone possa sembrare di ingannare Venere, in realtà è Venere a vincere; nel libro VIII Venere domina. Tale progressione è evidenziata dall'acquisizione da parte di Venere di tratti di Era, primo tra tutti il riso⁵⁰. Dal punto di vista narrativo e metanarrativo, inoltre, le prime due scene virgiliane mantengono il potenziale deviante – rispetto al volere di Zeus/Giove e rispetto ai canoni di un'epica della *virtus* bellica – della *Dios apate* iliadica. L'episodio del libro VIII, invece, inverte quel potenziale: la scena di seduzione (forse la più provocatoria dell'*Iliade* e la meno *decora* dell'*Eneide*) è integrata all'interno dei disegni del fato, tanto che il risultato è la costruzione dello scudo di Enea, tra i punti più “densi di fato” del poema (Verg. *Aen.* VIII 731: [*scil. Aeneas*] *attollens umero famamque et*

48 Si veda soprattutto HARDIE 1986b, pp. 90-95, che presta attenzione alle componenti cosmologiche rintracciabili nelle due scene (cfr. la similitudine in Verg. *Aen.* VIII 391-92), se interpretate allegoricamente. Chiaramente, la *Dios apate* potrebbe costituire il prototipo di qualunque intervento di Giunone che evoca potenze non olimpiche (e.g., Alletto nell'*Eneide*, Tisifone nelle *Metamorfosi*) per la rovina dei mortali: in questa trattazione mi soffermo, tuttavia, sui passi in cui sia osservabile un influsso più diretto della *Dios apate* iliadica.

49 Cfr. HARDIE 1986a, pp. 104-5.

50 La cosa può avere carattere metapoetico, se si pensa che φιλομειδής, cioè *amante del sorriso*, è epiteto abituale di Afrodite nell'epica greca (e.g., *Il.* III 424). Dunque, mentre nell'*Iliade* (e in Apollonio Rodio) Era prende su di sé il sorriso che è proprio di Afrodite (uno spunto in PIRONTI 2016, p. 91), in Virgilio sembra che Venere si riappropri del suo epiteto caratteristico dopo che se ne era impossessata la rivale Era/Giunone.

Sulle orme dell'*Iliade*

fata nepotum)⁵¹, e il suo ingresso in guerra, che porta l'*Eneide* nei ranghi dell'epica bellico-eroica⁵².

Siamo, dunque, di fronte a una sapiente rielaborazione del materiale omerico. Se è vero che Virgilio riprende in tre passi eneadici sezioni diverse della *Dios apate*, è altrettanto vero che il lettore è invitato a scorgere le connessioni tra questi passi e il modo in cui la ricezione dell'episodio omerico si evolve man mano che il poema procede.

3. Scacco alla *virtus*: Valerio Flacco e il “successo” della *Dios apate*

Nel I secolo d.C. Valerio Flacco si mostra particolarmente ricettivo nei confronti della *Dios apate* iliadica: il libro VI ne riprende persino l'elemento più caratteristico, ossia il *kestos himas*. Tuttavia, prima di approfondire questa scena, indissolubilmente legata alla *teichoskopia* anch'essa di ispirazione omerica, occorre soffermarsi su un altro episodio significativo: il rapimento di Ila. Oggetto di interesse sarà sempre l'azione della dea Giunone⁵³.

- 51** LADA-RICHARDS 2006, pp. 40-41: «Because of Venus's erotic conquest of the male, Jupiter's militarist plan and the dream of Roman *imperium* can be consolidated. [...] In the Virgilian text, female speech is harnessed in the service of patriarchal imperialistic dreams [sic] and paves the way for the male domination of the descendants of Aeneas and the gendered victory of Augustus over the female Cleopatra on Aeneas's shield».
- 52** A suggello di ciò, si noti che l'ultimo dialogo tra Giove e Giunone nel libro XII, con la loro riappacificazione (Verg. *Aen.* XII 791-842), riprende per certi versi il dialogo tra Zeus ed Era nel libro XV dell'*Iliade*: qualunque potenziale deviante della *Dios apate* viene definitivamente soppresso nell'*Eneide* virgiliana.
- 53** Su Giunone nelle *Argonautiche* di Valerio Flacco si vedano SCHUBERT 1991 e HERSHKOWITZ 1998b, pp. 159-72, insieme alla pionieristica analisi di HARDIE 1989, pp. 5-9; meno utili DELARUE 2004 e MONAGHAN 2005. Meritano una nota anche le tensioni tra Giove e Nettuno, adombrate fin dal libro I delle *Argonautiche* valeriane (I 640-54) ed esplicitate nell'episodio della lotta tra Polluce, *sanguis Iovis*, e Amico, *Neptunia proles* (IV 99-343): esse possono essere eco della contesa tra Zeus e Poseidone su cui forniscono materiale i libri XIII-XV dell'*Iliade* (cfr. *supra*, pp. 273-74), come da ultima sostiene LAZZARINI 2012b, pp. 55-63 (in particolare, p. 58, nota 39). Si veda

3.1. Ila

Il mito di Ila, amasio di Ercole rapito da una ninfa presso una fonte in Misia, è noto grazie a un gran numero di testi letterari e testimonianze figurative: esso è legato alla tradizione argonautica perché Ercole e Ila fanno parte della spedizione ed Ercole viene abbandonato dai compagni proprio a causa della sua ricerca affannosa e vana di Ila⁵⁴. È, dunque, prevedibile che un'ampia sezione delle *Argonautiche* di Valerio Flacco sia dedicata alla narrazione di queste vicende (Val. Fl. III 481 – IV 57)⁵⁵; nient'affatto scontato, però, è che tra i suoi protagonisti compaia Giunone, cosa che viene giustamente rilevata dalla critica come una novità (quasi) assoluta⁵⁶.

anche Val. Fl. II 82-91, con le pene comminate a Giunone ad opera di Giove (cfr. *infra*, note 68 e 76).

- 54** Anteriormente a Valerio Flacco il mito è trattato diffusamente da Ap. I 1172-357, Theocr. 13 e Prop. I 20. KOCH 1955, MAUERHOFER 2004 e HEERINK 2015b affrontano in dettaglio questi testi, incluso il poema valeriano (altra bibliografia sarà fornita in seguito); sui soli Apollonio e Valerio Flacco cfr. HAPPLE 1957, pp. 135-211. Cenni al mito di Ila si trovano, comunque, in molti altri autori, tra cui lo stesso Virgilio (*ecl.* VI 43-44 e *georg.* III 6), e abbiamo notizia di versioni per noi perdute (e.g., in Nicandro da Colofone, con MAUERHOFER 2004, pp. 26-36 e 113-21). Per quanto riguarda la tradizione figurativa cfr. OAKLEY 1990.
- 55** Oltre alle sezioni salienti nelle già citate monografie sul mito di Ila, sulla narrazione valeriana cfr. GARSON 1963; LÜTHJE 1971, pp. 114-39; ADAMIETZ 1976, pp. 46-53; TRAGLIA 1987, pp. 308-15; MALAMUD-MCGUIRE 1993; SCAFFAI 1997b, pp. 53-58; LA PENNA 2000, pp. 169-82; LANDOLFI 2002; RÍO TORRES-MURCIANO 2013. Numerosi sono i contributi di Mark Heerink su questo argomento (HEERINK 2007; 2015a; 2020, pp. 199-201). Utili i commenti ai libri III e IV delle *Argonautiche* valeriane (in particolare, MANUWALD 2015 e KORN 1989). Di recente, sulle vicende di Ila come atto di una “tragedia erculea”, con abbondante materiale senecano, cfr. MANUWALD 2021.
- 56** In realtà, come nota KOCH 1955, p. 136 (cfr. SCAFFAI 1997b, pp. 53-54), in una versione tramandata da uno scolio a Teocrito il ratto di Ila asseconderebbe i desideri di Giunone di dare lustro a Giasone (*Sch.* Theocr. 13 75b: ἰδίως πεζόν φησι τὸν Ἡρακλέα εἰς Κόλχους ἔλθειν. ἢ γὰρ πολλὴ κατέχει δόξα, ὅτι βουλή Ἡρας ὑστέρησεν Ἡρακλῆς ὑπὲρ τοῦ τὸν Ἰάσονα κατορθῶσαι μόνον δοκεῖν τὸν εἰς Κόλχους πλοῦν καὶ μὴ ἐξειδοιοῦσασθαι τὸν ἄθλον αὐτοῦ); purtroppo, su questa variante (MAUERHO-

Alla vista di Ercole e Ila che, sbarcati in Misia, si dirigono verso i boschi (Val. Fl. III 485-86), Giunone ritiene che sia giunto il momento per sbarazzarsi del proprio arcinemico: d'altra parte, fin dal libro I la dea esprimeva il proprio rammarico per il fatto che alla spedizione argonautica, da lei incoraggiata in virtù della sua benevolenza per Giasone, partecipasse Ercole (I 107-20). L'azione di Giunone è piuttosto articolata e si compone di varie fasi, di cui si fornisce di seguito una sintesi.

Innanzitutto (III 487-508), Giunone ha bisogno di essere sola e per questo induce Pallade, anche lei fautrice della spedizione argonautica, a recarsi in Colchide per annunciare a Perse, il quale sta preparando un esercito contro il re Eeta suo fratello, che stanno per arrivare degli stranieri con cui allearsi; Minerva, benché percepisca l'inganno nelle parole della sua interlocutrice, obbedisce⁵⁷. Segue un monologo di Giunone (vv. 509-20), la quale lamenta la propria maestà ferita e si dichiara disposta a suscitare gli inferi pur di ristabilire il proprio onore contro Ercole. A questo punto, si dirige sulla terra e avvicina la ninfa boschiva Driope, promettendole come sposo il bellissimo Ila, paragonabile ad Apollo e Bacco (vv. 521-44). Infine, evoca un cervo che Ila insegue fino ad accostarsi alla fonte dove è rapito da Driope (vv. 545-64). Dopo un ulteriore cenno su Giunone (vv. 611-12: la dea manda agli Argonauti venti favorevoli per convincerli a partire, abbandonato Ercole), il libro IV si apre con un dialogo divino (IV 1-14) in cui Giove rimprovera la dea per quanto è successo in Misia e la accusa di aver reso difficile il prosieguo della missione argonautica; il discorso di Giove si conclude con la menzione di *Furias Veneremque* che Giunone sarà chiamata a suscitare a favore del suo protetto Giasone (evidente è l'accento a Medea).

FER 2004, p. 33, ipotizza una paternità eschilea) non sappiamo altro. Un intrigo divino alla base del ratto di Ila si trova anche in Draconzio (*Romul.* 2, con MAUERHOFER 2004, pp. 311-80): qui, però, è Venere che, desiderosa di vendicarsi della ninfa Climene (colpevole di aver rivelato il suo adulterio con Marte), chiede a Cupido di far innamorare le ninfe di Ila, causandone così il rapimento.

57 Gli eventi del libro V e VI smentiranno questo piano di azione dato che gli Argonauti, alla fine, si alleeranno con Eeta proprio secondo i desideri di Giunone e Minerva (V 280-96). La questione sarà affrontata nelle prossime pagine; cfr. provvisoriamente FUCECCHI 2014, pp. 120-24.

Come è stato notato dagli interpreti, l'agire di Giunone, assente in Apollonio Rodio, si rifà al modello virgiliano⁵⁸: il dialogo tra Giunone e Minerva ricalca quello tra Giunone e Venere in Verg. *Aen.* IV 90-128; nel monologo della dea si fondono elementi tratti da I 37-49 e VII 293-322 in apertura delle due metà dell'*Eneide*⁵⁹; la promessa matrimoniale a Driope ricorda quella a Eolo (Verg. *Aen.* I 64-80); l'evocazione del cervo richiama l'azione di Alletto contro il cervo di Silvia in VII 475-510. Anche il dialogo tra Giove e Giunone nel libro IV contiene materiale eneadico.

Eppure, l'intera articolazione del comportamento divino fa riferimento a un modello antecedente a Virgilio, ossia la *Dios apate* omerica, su cui la critica si è soffermata poco. Osservando l'operato della Giunone valeriana nella vicenda di Ila, si nota che la sequenza delle sue azioni sembra ripercorrere quanto Era ha compiuto nel libro XIV dell'*Iliade*. Mi riferisco in particolare al dialogo tra Giunone e Minerva, dominato da un clima di inganno (Val. Fl. III 490-91: *fallere* [...] / *molitur*) proprio come in Virgilio (*Aen.* IV 90-128) e proprio come in Omero (*Il.* XIV 187-223). Inoltre, a differenza di Virgilio, in cui Venere si rende conto di quanto sta succedendo e gestisce il gioco e il dialogo, la Pallade di Valerio Flacco, pur percependo l'inganno (Val. Fl. III 506-8), le lascia campo libero, avvicinandosi così all'obbediente Afrodite omerica⁶⁰. E l'offerta matrimoniale a Driope da parte di Giunone (Val. Fl. IV

58 Cfr. KOCH 1955, pp. 130-39; HAPPLE 1957, pp. 152-54; GARSON 1963; MAUERHOFER 2004, pp. 166-79; specificatamente sul monologo si veda EIGLER 1988, pp. 39-44. Un quadro riassuntivo dell'influsso eneadico sul comportamento di Giunone si trova in HERSHKOWITZ 1998b, pp. 159-64; cfr. da ultimo HEERINK 2015b, pp. 113-30 (soprattutto pp. 117-18).

59 Insieme a spunti ovidiani (MAUERHOFER 2004, pp. 170-71) ed echi del prologo dell'*Hercules Furens* senecano (MAUERHOFER 2004, pp. 169-70; BUCKLEY 2014, pp. 321-22; MANUWALD 2021, pp. 100-1); per possibili risonanze con l'*Hercules Oetaeus* cfr. BILLERBECK 1986a, pp. 349-50.

60 Sull'atmosfera di dissimulazione si veda HERSHKOWITZ 1998b, pp. 256-57. Anche nel libro III delle *Argonautiche* ellenistiche Atena ha un ruolo subalterno: ammettendo la propria incompetenza in questioni di intrigo e amore, si fida di Era. Sul personaggio di Pallade in questa scena cfr. SCHENK 1998, pp. 240-43, il quale sottolinea l'astuzia di Giunone e la passività di Minerva. Una simile sottomissione di

Sulle orme dell'*Iliade*

521-44) richiama non soltanto Virgilio, ma anche il dialogo omerico tra Era e il dio Sonno (*Il.* xiv 224-79)⁶¹; l'analogia è supportata dal fatto che sia nell'*Iliade* sia nelle *Argonautiche* le due scene appena ripercorse sono consecutive⁶². Inoltre, ha un ruolo il motivo che spingeva il dio Sonno a opporre resistenza alle richieste di Era: già una volta, per assecondare la dea e permettere che Eracle fosse sviato con una tempesta, aveva addormentato Zeus e aveva rischiato di essere duramente punito (*Il.* xiv 249-61). Al lettore che riconosca il modello omerico dietro la vicenda di Ila non sfugge l'analogia: Valerio Flacco, connettendosi con il precedente della *Dios apate* iliadica, mette in scena una Giunone che sta orchestrando proprio l'allontanamento di Ercole (sebbene non tramite una tempesta), con l'aiuto di un dio minore corrotto per mezzo dell'offerta di splendide nozze.

Ma, come si accennava *supra*, l'influsso della *Dios apate* si rivela nell'architettura complessiva dell'operato divino nell'episodio di Ila. La *Dios apate* iliadica termina in realtà nel libro xv: all'inizio del libro Zeus si risveglia, vede gli Argivi vittoriosi e Poseidone in mezzo a loro e commiserà i Troiani ed Ettore (xv 4-12). A questo punto, rimprovera aspramente Era, la minaccia rievocando il tempo in cui la punì appendendola per aria (vv. 13-33), ma al contempo le espone finalmente i suoi piani per il futuro della guerra – e dell'*Iliade* (vv. 49-77). Si riporta adesso il testo di Valerio Flacco (IV 1-14):

*Atque ea non oculis divum pater amplius aequis
sustinuit natiq̄ue pios miseratus amores*

Minerva ai piani non di Giunone, ma di Venere (e Giove) si ritroverà anche nel *De raptu Proserpinae* di Claudiano.

- 61** LANDOLFI 2002, p. 137: «Intatto resta l'ordito della scena che prevede, come nel più lontano archetipo omerico di *Il.* 14, 267-269, l'offerta della mano di una ninfa ad una divinità minore».
- 62** Va detto che in Valerio Flacco il termine *dialogo* usato a proposito delle scene con Giunone e Pallade e con Giunone e Driope è una forzatura, dato che l'unica a parlare è proprio la sposa di Giove e gli interlocutori si limitano ad assentire; come è stato ampiamente riconosciuto, ciò conferisce a Giunone un'autorità maggiore che in Virgilio e in Omero, contribuendo ad accentuare il clima di inganni e sotterfugi.

*Iunonem ardenti trepidam gravis increpat ira:
 'Ut nova nunc tacito <te>⁶³ pectore gaudia tollunt!
 Haeret inops solisque furit Tiryntius oris, (5)
 at comite immemores Minyae facilesque relicto
 alta tenent. Sic Iuno ducem fovet anxia curis
 Aesonium, sic arma viro sociosque ministrat.
 Iam quibus incertam bellis Scythicaeque paventem
 gentis opes, quanta trepidam formidine cernam! (10)
 Tum precibus, tum me lacrimis et supplice dextra
 attemptare veto. Rerum mihi firma potestas.
 I, Furias Veneremque move, dabit impia poenas
 virgo nec Aeetae gemitus patiemur inultos.'*

Innanzitutto, la transizione narrativa tra il III e il IV libro delle *Argonautiche* ricalca quella tra il XIV e il XV libro dell'*Iliade*. In Valerio Flacco le macchinazioni divine relative alla vicenda di Ila hanno lasciato il passo al dibattito tra gli Argonauti circa l'opportunità o meno di salpare e alla rappresentazione del dolore di Ercole, nel finale del libro III (Val. Fl. III 565-740), e solo all'inizio del libro IV ci si riallaccia alle azioni di Giunone; allo stesso modo, nell'*Iliade* l'ultima parte del libro XIV è occupata dalla battaglia tra Troiani e Argivi supportati da Poseidone (Il. XIV 361-522) e gli intrighi di Era tornano in primo piano con l'inizio del libro XV⁶⁴.

Poi, i versi che introducono il discorso di Giove (Val. Fl. IV 1-3), pur pieni di tessere virgiliane⁶⁵, ricordano da vicino sia la commiserazione

63 Cfr. KORN 1989, pp. 17-18, e LIBERMAN 1992, p. 93, per l'integrazione di *te* (congettura dell'umanista Carrion nel XVI secolo o possibile lezione del perduto manoscritto C), anziché *se* scelto da EHLERS 1980.

64 Non deve stupire che Valerio Flacco possa aver modellato la transizione tra due libri del poema sulla base della scansione (alessandrina) dei libri iliadici; come ha dimostrato FUCECCHI 2004 (cfr. anche WRIGHT 1998, pp. 145-47), la stessa cosa accade tra i libri V e VI delle *Argonautiche* sul modello dei libri I e II dell'*Iliade*.

65 Come rilevano i commenti, l'espressione *oculis aequis* si trova già in Virgilio (*Aen.* IV 372 e IX 209) e anche *miseratus amores* ha un suo corrispettivo in clausola nell'*Eneide*, a proposito di Dedalo che commiserà l'amore di Arianna per Teseo (*Aen.* VI 28-30). Per *pious amores* e il rapporto tra Ercole e Ila (tra amicizia eroica, sublimazione

che lo Zeus dell'*Iliade*, una volta svegliatosi, prova alla vista di Ettore colpito da Aiace sia l'ira con cui egli si rivolge a Giunone (*Il.* xv 9-13, in particolare 12-13: τὸν δὲ ἰδὼν ἐλέησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, / δεινὰ δ' ὑπόδρα ἰδὼν Ἥρην πρὸς μῦθον ἔειπεν)⁶⁶.

Infine, al discorso di Zeus nel libro xv dell'*Iliade* (13-33 e 49-77) corrisponde il discorso di Giove in Valerio Flacco⁶⁷. Colpisce che nell'*Iliade* Zeus alluda alla pena che inflisse a Era quando la dea allontanò Eracle con l'aiuto dei venti⁶⁸: Zeus intervenne personalmente e, oltre a punire Era, riportò Eracle ad Argo (*Il.* xv 18-30). È significativa l'analogia potenziale con la situazione delle *Argonautiche* di Valerio Flacco, in cui Giove potrebbe punire Giunone e riportare Ercole sulla nave Argo; ciò, tuttavia, non accade. In seguito, lo Zeus omerico espone finalmente i propri piani; anche in Valerio Flacco c'è uno sguardo sul futuro, ma si afferma che dovrà essere Giunone a gestire la situazione, con l'aiuto di Venere e delle Furie. In altre parole, mentre nell'*Iliade* Zeus afferma il proprio controllo sulle vicende e sulla narrazione, è come se in Valerio Flacco Giove stesse abdicando e affidando a Giunone la conduzione della restante parte dell'epica argonautica (quella che riguarda il conflitto in Colchide e le vicende di Medea, l'*impia virgo* di Val. Fl. iv 13-14)⁶⁹. Che cosa significa questo?

dell'*eros* e amore paterno) cfr. HAPPLE 1957, p. 169, e GARSON 1963, pp. 261-62, e poi almeno RIPOLL 1998, pp. 263-65, e LA PENNA 2000, pp. 169-82.

- 66** Un accenno all'ingresso in scena di Zeus libro xv dell'*Iliade*, senza riferimenti specifici alla *Dios apate*, si trova in MAUERHOFER 2004, p. 216.
- 67** La dizione del discorso di Giove (sul quale, nel suo complesso, cfr. SHEY 1968, pp. 112-14), risente comunque molto dell'influsso virgiliano (cfr. KORN 1989, pp. 23-24) e lucreo: Val. Fl. iv 13-14, con il riferimento a Medea mostra affinità con le minacce rivolte da Appio Claudio a Femonoe (Lucan. v 158-59: [...] *et nobis meritas dabis, impia, poenas / et superis, quos fingis*). In generale, per la caratterizzazione di Medea, anche nei libri successivi, Valerio Flacco sembra aver tenuto presente la sacerdotessa lucrea (BALDINI MOSCADI 1999).
- 68** Cfr. *Il.* xiv 249-61 e *Il.* i 590-94; sull'influsso di questi passi su Val. Fl. ii 82-91 cfr., e.g., DELARUE 2004, p. 85, e LOVATT 2013, p. 56, nota 75.
- 69** Qualcosa di simile sembra succedere in Verg. *Aen.* x 104-13, quando Giove nel concilio degli dei afferma di non parteggiare né per i Troiani né per i Latini (v. 112: [...])

Può essere opportuno tornare sulla funzione deviante della *Dios apate* iliadica: è emerso come si sia data ad opera di Era (e, in misura minore, Poseidone) la possibilità di una “*Iliade* alternativa”, scongiurata dal risveglio di Zeus che ristabilisce il proprio ruolo; Virgilio sfrutta questa potenzialità della *Dios apate*, scomponendo e impiegando l’episodio omerico in momenti importanti della sua epica, ma alla fine Giove e i *fata* riprendono il controllo e sia la missione di Enea sia l’epica bellico-eroica della *virtus* continuano. In Valerio Flacco, invece, pare che una tale potenzialità deviante vada a effetto: Giunone riesce ad allontanare Ercole (e a impedire che Ila diventi un guerriero maturo)⁷⁰ e, a causa dell’uscita di scena dell’eroe più forte e che già in diverse occasioni si è distinto come campione della *virtus*⁷¹, l’epica valeriana sembra allontanarsi dalla traccia eroica e prendere un’altra direzione rispetto a quella che Giove auspicherebbe (una direzione espressa, ad esempio, in Val. Fl. I 563-67, in cui l’apoteosi segue *bella e labores: Tendite in astra viri: me primum regia mundo / Iapeti post bella trucis Phlegraeque labores / imposuit; durum vobis iter et grave caeli / institui. Sic ecce meus, sic orbe perac-*

rex Iuppiter omnibus idem) e, quindi, apparentemente cessa dal proprio controllo sulla guerra; significativamente, però, conclude il proprio discorso con l’espressione *fata viam invenient* (v. 113) e il lettore (e Venere, e anche Giunone) sa fin dal libro I che cosa i *fata* prevedano (cfr. HARRISON 1991, p. 90).

- 70** La caratterizzazione di Ila richiederebbe una trattazione a parte: su Ila e sul suo fallimento rispetto ai suoi modelli eroici (anche l’Ercole di Draconzio lamenta di aver invano allevato Ila alla *virtus*), mi limito a rimandare ai contributi di RÍO TORRES-MURCIANO 2013 e HEERINK 2015b, pp. 113-26.
- 71** Basti pensare all’episodio di Lemno, in cui mentre gli Argonauti indulgono all’amore, Ercole rimane presso la nave e rimprovera Giasone facendogli recuperare la *virtus* (II 378-89: istruttiva la similitudine con un cavallo *bellator*). L’Ercole valeriano, più di Giasone, è eroe della *virtus* bellica autentica: Giasone, pur condividendo molti tratti con Ercole e pur ponendo al centro *virtus* e *gloria*, non rifugge dall’uso del *dolus* già con Acasto (cfr. I 485), cede all’amore con Ipsipile e arriva a dire che Medea è l’unico scopo della missione (VIII 37-43), salvo poi riprendere il ruolo di *ductor*. Lungo sarebbe il discorso, e copiosa la relativa bibliografia, sulla caratterizzazione di Giasone e sul confronto con Ercole, che esula dai temi del presente volume.

Sulle orme dell'*Iliade*

to / Liber et expertus terras remeavit Apollo)⁷². In ottica metapoetica, dall'epica eroica propugnata da Giove (un'epica della *virtus* guerresca sul modello iliadico ed eneadico, il cui paradigma è la gigantomachia)⁷³, per effetto di Giunone si passa a una "para-epica" guidata da Giunone stessa in collaborazione con Venere e le Furie, la cui componente fondamentale sarà l'amore di Medea e non la virtù bellica⁷⁴; ingrediente di questa "para-epica", come si nota già dall'episodio di Ila, è Ovidio, il cui influsso si manifesta nelle figure di Ermafrodito e Narciso che si specchiano nell'Ila valeriano⁷⁵.

In Valerio Flacco, insomma, la deviazione dal piano di Giove riesce: l'intrigo divino che domina l'episodio di Ila, di tradizione non solo virgiliana ma anche omerica, può essere interpretato come una *Dios apate* epigonale coronata da successo⁷⁶.

72 Su questi versi cfr., tra gli altri, FEENEY 1991, pp. 333-34; GROSS 2003, pp. 29-33; ZISSOS 2008, pp. 323-25; STOVER 2012a, pp. 51-61. Trovo poco fondata la posizione di GANIBAN 2014, pp. 261-67, secondo cui l'apostrofe sarebbe rivolta esclusivamente a Ercole e ai Dioscuri, figli di Giove, senza estendersi neanche agli altri Argonauti: *contra*, si veda il parallelismo tra la morale espressa in questi versi e il proemio delle *Argonautiche* (I 1-4), in cui il catasterismo è previsto per l'intera nave Argo dopo gli *ausa* che dovrà affrontare.

73 Cfr. RÍO TORRES-MURCIANO 2010, pp. 150-58, con riferimento ai già citati passi di Val. Fl. I 563-67 e IV 13-14.

74 Si veda FEENEY 1991, p. 324, e la sua suggestiva interpretazione di *arma viro* in Val. Fl. IV 8: con questo nesso, richiamo al cuore del genere epico (Verg. *Aen.* I 1: *arma virumque*), Giove starebbe ironizzando sulle capacità di Giunone di guidare una narrazione epica; cfr. anche ZISSOS 2004, pp. 339-40, e LOVATT 2013, p. 61. Che l'episodio di Ila in Valerio Flacco segnali il passaggio tra un'epica modellata sull'*Eneide* a un'epica che ne prende le distanze è la tesi centrale di HEERINK 2015a e 2015b, pp. 113-52; cfr. da ultima BLUM 2019, pp. 82-83.

75 Cfr. soprattutto MALAMUD-MCGUIRE 1993, pp. 200-8, e HEERINK 2015b, pp. 130-37. Per l'influsso di Ovidio sul paesaggio valeriano in Misia e per possibili echi del mito di Atteone cfr. MCINTYRE 2008, pp. 102-10.

76 Si potrebbe aggiungere che, in Valerio Flacco, come in Omero e a differenza di Virgilio, il potere di Giove non sembra così assoluto (complice il riferimento a episodi come in Val. Fl. II 82-91 citato *supra*, pp. 288-89, nota 53); viene, quindi, il sospetto che i suoi piani possano essere posti sotto scacco da una dea come Giunone

Rimane una domanda: Giove è davvero preso in contropiede dall'agire della sua sposa? Questa deviazione può davvero essere considerata tale? Giasone, inaugurando il dibattito tra gli Argonauti se salpare o meno senza Ercole e Ila, afferma, proprio all'esordio del discorso (III 617-21):

*O utinam, Scythicis struerem cum funera terris,
vox mihi mentitas tulerit Parnasia sortes,
agmine de tanto socium qui maximus armis
afforet, hunc Iovis imperiis fatoque teneri* (620)
ante procellosum scopulis errantibus aequor.

Giasone avrebbe ricevuto da Delfi un oracolo secondo cui il migliore in armi della spedizione argonautica, prima dell'attraversamento delle Simplegadi, non avrebbe partecipato all'impresa perché trattenuto dal fato e dai comandi di Giove⁷⁷. L'allontanamento di Ercole in Misia, allora, sembra voluto dal fato e da Giove stesso⁷⁸: come si concilia tutto questo con le riflessioni prima condotte a partire dall'analisi del comportamento di Giunone e del colloquio in Olimpo del libro IV?

(MEHMEL 1934, pp. 91-92: «Hier kann tatsächlich eine Gottheit den Plan Jupiters zunichte machen»).

77 Sulle differenze rispetto alle rivelazioni di Glauco in Apollonio Rodio e la maggiore responsabilità che grava sugli Argonauti valeriani cfr. già HAPPLE 1957, pp. 180-81, e, da ultimo, STOVER 2020, pp. 45-46. Sulla coincidenza in Valerio Flacco e nella tradizione epica tra il piano di Zeus/Giove e gli oracoli di Apollo cfr. DRÄGER 1998. Già nel libro I, in verità, l'indovino Mopso aveva profetizzato l'abduzione di Ila nella sua oscura predizione sugli aspetti funesti della spedizione argonautica (vv. 218-20: [...] *Subita cur pulcher harundine crines / velat Hylas? Unde urna umeris niveosque per artus / caeruleae vestes?*). Questi versi sono stati molto discussi perché, con la rappresentazione di Ila *hydrophoros*, sembrano contraddire il racconto dei libri III e IV: probabilmente si trova qui (come altrove nel poema) una «false narrative anticipation», una «negative allusion» a un racconto tradizionale da cui Valerio Flacco prenderà le distanze (così MALAMUD-MCGUIRE 1993, p. 198, e ZISSOS 1999, pp. 292-93; cfr. da ultimo RÍO TORRES-MURCIANO 2013, p. 37).

78 Cfr. anche Val. Fl. III 717 (*fata trahunt*) alla ripartenza dalla Misia e IV 26 (*hoc nemus, hoc fatis mihi iam domus*) nel discorso di Ila a Ercole addormentato.

Sulle orme dell'*Iliade*

Una risposta possibile è che Giove abbia previsto questo evento, ma disapprovi comunque le modalità con cui esso si sta realizzando⁷⁹: in questo senso, egli può rimproverare Giunone e può accusarla di star trasformando un'epica autenticamente eroica in una "para-epica" tragico-elegiaca, ma, significativamente, non riporta Ercole sulla nave Argo né si oppone all'allontanamento di Ercole in sé (tanto che il destino di Ercole è ora legato alla liberazione di Prometeo). Siamo di fronte a una tensione di non facile risoluzione tra deviazione narrativo-poetologica e *fata* gioviani: si tratta di una costante dell'*epos* valeriano e forse una delle sue cifre più caratteristiche. E infatti, l'intera vicenda di Medea, di cui la peripezia di Ila è un'anticipazione *in parvo*, può essere letta sotto la stessa prospettiva: una deviazione narrativa e metapoe-tica, propiziata da Omero e dalla *Dios apate*, che però, in fin dei conti, non si oppone all'adempimento ultimo della volontà di Giove.

3.2. Medea

La principessa colchica, molte volte evocata nel corso dei primi libri del poema, compare nel libro v: giovane e pudica sacerdotessa di Ecate turbata da spaventosi sogni, durante il primo casuale incontro con Giasone, pur colpita dallo straniero, non sembra particolarmente presa dalla passione amorosa (v 329-98)⁸⁰.

79 In questa direzione si collocano, tra gli altri, ADAMIETZ 1976, p. 52, nota 52; BILLERBECK 1986b, p. 3130; NERI 1986, pp. 2000-1; GROSS 2003, pp. 227-30; DRÄGER 2003, p. 427; MAUERHOFER 2004, pp. 191-93. Con chiarezza RÍO TORRES-MURCIANO 2010, pp. 156-57: «Júpiter conoce, incluso antes que la propia Juno, el futuro desarrollo de la aventura argonáutica, determinado por la tradición que exige la presencia de Medea tras la retirada de Hércules [...] El Saturnio se desentiende de una narracion que no es de su agrado». Cfr., infine, MANUWALD 2015, pp. 15-16: l'allontanamento di Ercole e il massacro di Cizico, pur apparentemente orchestrati da Giunone e Cibele, sono decretati dal fato, come si scopre a evento avvenuto.

80 Su questo incontro tra Medea e Giasone, di memoria omerica (Odisseo e Nausicaa), ma con echi virgiliani (Enea e Didone) e ovidiani (Salmacide ed Ermafrodito), si veda soprattutto STOVER 2003. Per la mancanza di passione in Medea cfr. LA PENNA 1981, p. 239: «Sorprende, poi, che dell'amore di Medea per l'eroe greco [...]

Eppure, il lettore sa bene quale ruolo fondamentale la giovane giocherà nelle vicende future sia grazie alla tradizione letteraria sia grazie a numerose prolessi presenti nel testo valeriano fin dal I libro⁸¹. Ri-entra tra queste prolessi il rimprovero di Giove a Giunone che è stato citato a proposito del ratto di Ila (IV 13-14): l'empia vergine è Medea e Giove prospetta l'intervento di Furie e Venere per opera di Giunone. Un'altra anticipazione si trova nel libro V, durante il colloquio tra Minerva e Giunone (V 280-96): di fronte a una Minerva che chiede come comportarsi in previsione della guerra che sta per scoppiare in Colchide, Giunone risponde (vv. 288-89): [...] *stat pectore fixum / Aetae sociare manus*. In maniera sconcertante e incoerente rispetto al precedente colloquio tra le due dee nel libro III⁸², Giunone afferma di voler unire gli Argonauti alle truppe di Eeta, laddove è verosimile che se gli Argonauti si alleassero con Perse (il quale vorrebbe che il vello fosse portato via dalla Colchide) riuscirebbero a ottenere il vello *manu militari*. Perché questa scelta di Giunone? La dea la giustifica con il desiderio di non privare Pallade dei piaceri della *virtus* guerresca, suo campo d'azione⁸³. Ma, come si evidenzia dal finale del suo discorso (vv. 289-91: [...] *Scio perfida regis / corda quidem, nullos Minyis exsolvet honores. / Verum alios tunc ipsa dolos, alia orsa movebo*), Giunone vuole gli Argonauti alleati di Eeta non perché pensa che con la guerra ottengano il vello ma in modo da innescare *alios dolos* e *alia orsa*, cioè, in sostanza, l'innamoramento di

non vi sia ancora nessun indizio». Dopo HULL 1975, la bibliografia su Medea in Valerio Flacco si è molto accresciuta: i contributi più significativi saranno citati nelle prossime pagine (cfr. da ultimi ZISSOS 2012; CORRIGAN 2013, pp. 191-260; DAVIS 2014; BUCKLEY 2016; STOCKS 2016, pp. 52-58; BATTISTELLA-GALLI MILIĆ 2020).

- 81** TSCHIEDEL 1991 passa in rassegna i punti in cui si allude a Medea nei primi quattro libri delle *Argonautiche*, mostrando come emerga l'immagine di una maga potentissima e intrinsecamente malvagia.
- 82** Nel libro III, come si è già sottolineato (p. 290), Giunone aveva mandato Pallade in Colchide per avvisare Perse dell'arrivo di potenziali alleati dalla Grecia (III 487-508).
- 83** V 286-87: [...] *Dimitte metus, ne proelia forte / hinc tibi grata negem*. Questa sarebbe la motivazione della scelta di Giunone secondo FERENCZI 1996, pp. 40-42, e 2014, pp. 148-49.

Sulle orme dell'*Iliade*

Medea, che permetterà alla vicenda argonautica di scorrere lungo i binari della tradizione⁸⁴.

Ed ecco, finalmente, nel libro VI l'azione concreta di Giunone⁸⁵. Durante la guerra tra Eeta e Perse, vedendo che essa non porterà al successo della spedizione argonautica (vv. 429-30), si accinge a ricorrere alla risorsa estrema (v. 431) e, dopo aver maledetto Vulcano e i tori che spirano fiamma, si ferma a considerare gli straordinari poteri magici di Medea. Decide, allora, di far sì che la fanciulla si innamori di Giasone e usi le proprie abilità per aiutarlo (vv. 449-50: *Ergo opibus magicis et virginitate tremendam / Iuno duci sociam coniungere quaerit Achivo*). Già adesso, nei pensieri di Giunone, l'amore è detto *caecus e saevus ignis* (v. 454). A questo punto, Giunone si reca da Venere e le chiede il famoso *cingulum*, in una scena che richiama in maniera inequivocabile il dialogo tra Era e Afrodite nella *Dios apate* iliadica (Val. Fl. VI 458-76):

*Ac prior hanc placidis supplex Saturnia dictis
aggreditur veros metuens aperire timores.
'In manibus spes nostra tuis omnisque potestas
nunc.' Ait 'hoc etiam magis adnue vera fatenti.
Durus ut Argolicis Tiryntius exsulat oris
mens mihi non eadem Iovis atque aversa⁸⁶ voluntas,
nullus honor thalamis flammaeve in nocte priores.* (460)

84 Così FUCECCHI 2006a, pp. 11-15, e 2014, pp. 121-23; si vedano anche WRIGHT 1998, pp. 129-32, e, focalizzato su Minerva, SCHENK 1998, pp. 240-45 (cfr. in particolare p. 242, nota 23).

85 Solo con molte forzature l'agire degli dei valeriani può essere considerato allegoria di sentimenti umani: le divinità compaiono nella loro concretezza fisica, sono narrativamente sviluppate come personaggi e impongono ai mortali decisioni che non sempre i mortali prenderebbero. Per l'interpretazione allegorica cfr. EIGLER 1991 e TSCHIEDEL 1991; *contra* cfr., e.g., FERENCZI 1998 e ZISSOS 2012, pp. 109-14 (e 2014, pp. 291-92).

86 Con LIBERMAN 2002, preferisco la congettura *aversa* rispetto alla lezione *adversa* stampata da EHLERS 1980 e svariati altri editori: il focus non è, infatti, l'opposizione ostile di Giove nei confronti di Giunone bensì il suo allontanamento, come è confermato, tra l'altro, dal modello omerico di *Il.* XIV 206, in cui l'allontanamento in questione riguarda la coppia di Oceano e Teti (cfr. FUCECCHI 1997, p. 110).

Da, precor, artificis blanda adspiramina formae (465)
ornatusque tuos terra caeloque potentes!

Sensit diva dolos iam pridem sponte requirens
Colchida et invisi genus omne exscindere Phoebi.
Tum vero optatis potitur nec passa precari
ulterius dedit acre decus fecundaque monstros (470)

cingula, non pietas quibus aut custodia fama,
non pudor, at contra levis et festina cupido
affatusque mali dulcisque labantibus error
et metus et demens alieni cura pericli.

'Omne' ait 'imperium natorumque arma meorum (475)
cuncta dedi. Quascumque libet nunc concute mentes.'

Parla per prima Giunone, usando un tono supplice (che ricorda quello usato da Era nei confronti del dio Sonno nell'*Iliade* e da Giunone nei confronti di Eolo nell'*Eneide*), ma contemporaneamente il verbo *aggreditur* esprime l'impazienza della dea, che allude a un altro incontro tra Giunone e Venere (sempre modellato sulla *Dios apate* iliadica e, a sua volta, modello per il passo in esame), cioè Verg. *Aen.* IV 90-128 (v. 92: *aggreditur*)⁸⁷.

Senza soffermarsi su ogni dettaglio di questa ricca scena valeriana⁸⁸, va sottolineato che, come nell'*Iliade* Era ingannava Afrodite raccontandole che il *kestos himas* sarebbe servito per ricomporre la lite tra Oceano e Teti (*Il.* XIV 200-10), così la Giunone di Valerio Flacco adduce un pretesto relativo a una coppia divina: la coppia in questione, però, è proprio quella di Giove e Giunone (Val. Fl. VI 462-64), in crisi da quando

⁸⁷ FUCECCHI 1997, pp. 106-7, e BAIER 2001, pp. 210-11.

⁸⁸ Numerosi sono i commenti al libro VI (FUCECCHI 1997, WIJSMAN 2000a, BAIER 2001 e SPALTENSTEIN 2005), tra i quali si segnala FUCECCHI 1997 per l'attenzione al modello omerico. Cfr. anche WRIGHT 1998, pp. 157-59; HERSHKOWITZ 1998b, pp. 258-59; ELM VON DER OSTEN 2007, pp. 60-62. Per il possibile influsso di questa scena sulla *Medea* di Draconzio (*Romul.* 10) cfr. DI RUSSO 2009 (recepita da GASTI 2016) e, in generale, sull'intertestualità tra la poesia epica d'età flavia e l'epillio di Draconzio si veda GALLI MILIĆ 2015.

Ercole erra lontano dall'Argolide⁸⁹. La scelta di Giunone di nominare Ercole è interessante perché, da un lato, rende la cosa altamente verosimile (si pensi al litigio con cui esordisce il libro IV), dall'altro, costituisce un probabile richiamo all'*Iliade*. In Omero, infatti, durante il dialogo tra Era e il dio Sonno, questi rievoca l'ira di Zeus una volta che ha scoperto che Eracle è stato mandato a Cos a causa degli intrighi di Sonno stesso e di Era (*Il.* XIV 249-61); inoltre, Eracle è nuovamente citato da Zeus come causa di contrasti con la moglie (*Il.* xv 18-30). Val. Fl. VI 462-64, quindi, sembra attivare questi passi corroborando sia la memoria omerica dietro l'incontro tra Giunone e Venere sia il legame tra l'allontanamento di Ercole e la necessità per Giunone di ricorrere a Medea⁹⁰.

A differenza dell'Afrodite iliadica, Venere in Valerio Flacco percepisce l'inganno (Val. Fl. VI 467-68)⁹¹ ma, come la sua corrispettiva nel libro IV dell'*Eneide* (Verg. *Aen.* IV 105-6 e 127-28), acconsente ai piani di Giunone e le cede il *cingulum*. Venere, infatti, sia nell'*Eneide* sia nelle *Argonautiche*, ha motivi personali per favorire i progetti dell'interlocutrice, cioè, rispettivamente, l'affetto materno per Enea e l'odio per il dio Sole (responsabile di aver svelato l'adulterio con Marte) e tutti i suoi discendenti, Medea inclusa⁹².

89 Secondo WIJSMAN 2000a, p. 184, dietro *etiam magis* (Val. Fl. VI 461) è possibile vedere una raffinata allusione al modello omerico: se Afrodite si è mostrata disponibile nell'*Iliade* (in cui le motivazioni della richiesta erano false), *tanto più* Venere deve essere disponibile adesso; il sottinteso è che in Valerio Flacco le motivazioni della richiesta siano vere – o almeno, questo è quello che Giunone vuol far credere a Venere.

90 Le risonanze omeriche di questi versi su Ercole non sono state colte adeguatamente; un rapido cenno in ADAMIETZ 1976, p. 86, e SPALTENSTEIN 2005, p. 137, che parla di un «souvenir approximatif».

91 Anche l'indefinito *quascumque* del v. 476 allude alla consapevolezza della dea: cfr. FUCECCHI 1997, pp. 112-13 e 118. In Omero, invece, il pronome usato da Afrodite non aveva questa sfumatura maliziosa (*Il.* XIV 220-21: [...] οὐδέ σέ φημι / ἄπρηκτόν γε νέεσθαι, ὅ τι φρεσὶ σῆσι μενοινᾷς).

92 Cfr. SCHMIT-NEUERBURG 1999, pp. 247-48. RIPOLL 2004, p. 198, coglie gli antecedenti senecani dell'ira di Venere nei confronti del Sole e della sua stirpe, ma a proposito del mito di Fedra. Inoltre, l'adulterio tra Marte e Venere è stato già ricordato

Viene adesso descritto il *cingulum* (Val. Fl. VI 470-74): nulla è detto sulle sue fattezze esteriori, ma il poeta si sofferma sulle sue componenti morali⁹³. La descrizione omerica (*Il.* XIV 214-17) è tenuta presente solo perché se ne attui uno stravolgimento totale: dai θελκτήρια omerici (*Il.* XIV 215) si passa ai *monstra* valeriani (Val. Fl. VI 470) e gli erotici φιλότης, ἡμερος e ὀαριστὺς πάρφασις (*Il.* XIV 216-17) si trasformano nei passionali e distruttivi *levis et festina cupido* e *affatus mali* (Val. Fl. VI 472-73). Inoltre, vengono aggiunti elementi negativi (*error* e *metus*) che ricordano le personificazioni compagne di Tisifone in *Ov. met.* IV 484-85 e, in generale, può aver influito sulla rappresentazione valeriana del *cingulum* (oltre che sulla struttura sintattica del passo) il *venenum furiale* di cui la furia ovidiana cosparge Atamante e Ino⁹⁴.

Questo oggetto, allora, è un vero e proprio amuleto in negativo: chiamato *acre decus* (Val. Fl. VI 470) e *artificis blanda adspiramina formae* (v. 465), l'ornamento di Venere in Valerio Flacco esaspera l'elemento magico presente in Omero al punto da renderlo demoniaco, in accordo con la caratterizzazione furiale di Venere e dell'amore nel corso delle intere *Argonautiche* latine. Così, la straordinaria potenza dell'oggetto che Venere mette a disposizione della sua interlocutrice (Val. Fl. VI 475-76: *'Omne' ait 'imperium natorumque arma meorum / cuncta dedi*) riprende sì le parole di Afrodite in *Il.* XIV 219-21 (soprattutto 220: ὅ ἔνι πάντα τετεύχεται), ma l'accezione è nettamente peggiorativa. Così, anche la contentezza di Giunone di cingersi di questi misteriosi veleni (Val. Fl. VI 477: *Cingitur arcanis Saturnia laeta venenis*), oltre a richiamare il sorriso con cui si concludono il colloquio tra Era e Afrodite nella *Dios apa-*

in Valerio Flacco in II 98-100 (ELM VON DER OSTEN 2007, pp. 62-63, e BUCKLEY 2016, pp. 82-83).

93 Rimando a FUCECCHI 1997 e BAIER 2001 *ad loc.*; utili spunti in FUÀ 1988, p. 36; SALEMME 1991, pp. 48-51 (e 1992, pp. 4-6); THOME 1993, pp. 446-47; FUCECCHI 1996, pp. 135-37; WRIGHT 1998, p. 158; ELM VON DER OSTEN 2007, pp. 63-65.

94 *Ov. met.* IV 500-7: *Attulerat secum liquidi quoque monstra veneni, / oris Cerberei spumas et virus Echidnae / erroneaeque vagos caecaeque obliviae mentis / et scelus et lacrimas rabiemque et caedis amorem, / omnia trita simul, quae sanguine mixta recenti / coxerat aere cavo viridi versata cicuta; / dumque pavent illi, vergit furiale venenum / pectus in amborum praecordiaeque intima movit.*

te (*Il.* XIV 222-23) e in molte delle sue riproposizioni nell'epica greca e latina, acquista un carattere inquietante e prelude alla cupezza delle scene successive.

Impossessatasi del *cingulum*, Giunone lascia Venere e, travestitasi da Calciope, sorella di Medea, si reca dalla principessa per convincerla a uscire dalle sue stanze e osservare dall'alto delle mura la guerra in corso (Val. Fl. VI 477 sgg.). Inizia una lunga scena di *teichoskopia*, il cui scopo è fare in modo che Medea, vedendo il valore bellico di Giasone e fissando in maniera sempre più ossessiva il suo sguardo su di lui, se ne innamori. Modello è il libro III dell'*Iliade*, ma l'atmosfera erotica della *teichoskopia* la avvicina a episodi come l'innamoramento di Scilla per Minosse in Ovidio (*met.* VIII 6-151) e nella pseudo-virgiliana *Ciris* e di Tarpea per Tito Tazio in Properzio (IV 4). Come la critica ha mostrato, la *teichoskopia* in Valerio Flacco permette il trapasso da una "epica eroica" e guerresca ("gioviana") a una "epica elegiaca" e tragica ("giunonica") in cui la *virtus* bellica, pur presente, è funzionale all'*eros* e i cui sbocchi saranno l'innamoramento di Medea e le conseguenze che ne verranno⁹⁵.

95 Cfr. soprattutto FEENEY 1991, pp. 325-28; FUCECCHI 1996 (e 2014, pp. 124-28); WRIGHT 1998, pp. 159-66; STOVER 2003, pp. 141-46 (che dà una diversa lettura della mescolanza tra *eros* e *virtus* bellica). Cfr. anche alcuni contributi di Mark Heerink (2015a, pp. 290-93; 2015b, pp. 126-30; 2020, pp. 196-99). Ancor prima, nella similitudine tra Giasone e Sirio nel corso del primo incontro con Medea (Val. Fl. V 368-71), *hebet [...] ingens / Iuppiter*: con l'ingresso in scena di Medea, Giove non fa più sentire i suoi influssi sul piano astrologico (DOMENICUCCI 2020, pp. 216-18) – né sul piano narrativo. Sull'intrusione del genere elegiaco (e tragico) nell'epica valeriana cfr. almeno ROUX 2010, pp. 285-86, e BARCHIESI 2001, pp. 328-31. Sull'azione di Giunone su Medea cfr. SCHENK 1999, pp. 355-64 e 369-79; più attenta al personaggio di Venere è ELM VON DER OSTEN 2007, pp. 53-88. Per la struttura narrativa della "teichoskopia erotica" cfr. HETZNER 1963, pp. 54-67, e, per una recente e informata rassegna sul tema della *teichoskopia* in epica, FUCECCHI 2019. Come già accennato (p. 18; cfr. p. 180, nota 102), la *Tebaide* di Stazio contiene due scene di *teichoskopia* (VII 243-397 e XI 354-402), che LOVATT 2006 (e 2013, pp. 236-46) legge in parallelo al modello valeriano. Una terza scena di *teichoskopia*, sempre influenzata da Valerio Flacco, si trova nel racconto di Ipsipile nel V libro della *Tebaide* (V 335-444, con FUCECCHI 2007, pp. 23-25, e CANNIZZARO 2016). AUGOUSTAKIS 2013b, infine, vede nella catabasi siliana (XIII 381 sgg.) tecniche narrative affini alla *teichoskopia*.

In questa sede si intende mostrare che questo trapasso da un modello di epica all'altro è attivato non soltanto dalla *teichoskopia* ma anche dalla *Dios apate*: non a caso, nella scena *clou* della “*teichoskopia* erotica” di Medea, ricompare proprio il *cingulum Veneris*. Giunone, travestita da Calcioppe, lo fa toccare a Medea, in modo da provocare l'innamoramento definitivo della fanciulla nei confronti di Giasone (Val. Fl. VI 668-74):

[*scil. Medea*]⁹⁶ *Interdum blandae derepta monilia divae
contrectat miseroque aptat flagrantia collo,
quaque dedit teneros aurum furiale per artus,* (670)
*deficit; ac sua virgo deae gestamina reddit
non gemmis, non illa levi turbata metallo,
sed facibus, sed mole dei, quem pectore toto
iam tenet.*

Che si tratti dello stesso oggetto descritto nell'incontro tra Venere e Giunone⁹⁷ è palesato da una serie di elementi. Innanzitutto, non si comprende quali altri ornamenti dal grande potere magico-erotico Giunone/Calcioppe possa avere se non quelli che Venere le ha precedentemente dato. Poi, è identica la connotazione furiale dell'oggetto, resa evidente dall'aggettivo usato al v. 670 e dal riferimento alla celebre scena virgiliana in cui Alletto causa l'invasamento di Amata tramite un serpente che diventa come una collana d'oro (Verg. *Aen.* VII 351-52: [...]

96 Nonostante l'opinione di BAIER 2001, p. 253, il soggetto è Medea, tanto che ai vv. 671-72 la *virgo* restituisce a Giunone il monile. Dubbio, semmai, è il referente di *blandae divae*: secondo alcuni si tratta di Venere (e.g., BAIER 2001 *ibidem*; quindi, *blandae divae* sarebbe un genitivo); secondo altri, più persuasivamente, di Giunone (e.g., FUCECCHI 1997, p. 225, DRÄGER 2003, p. 509, e SPALTENSTEIN 2005, p. 192, che interpretano *blandae divae* come dativo retto da *derepta*). Tra l'altro, la Giunone valeriana, quando ha esercitato una funzione in qualche modo erotica, cioè durante il colloquio con Driope, è detta *blanda* (Val. Fl. III 534: *Iuno vocat prensaque manu sic blanda profatur*), aggettivo che effettivamente in poesia è spesso impiegato a proposito di Venere (e.g., Stat. *silv.* II 7, 84).

97 Nonostante le perplessità di critici quali SOUBIRAN 2002, p. 276, e ZISSOS 2012, p. 117, nota 62.

fit tortile collo / aurum ingens coluber)⁹⁸. Infine, nel libro VII Venere, in un altro colloquio con Giunone afferma di averle subito dato i *cingula* che hanno causato turbamento in Medea (Val. Fl. VII 175: [...] *quis [scil. cingulis] mota loco labefactaque cessit*), senza tuttavia arrivare a farla capitolare: è chiaro il riferimento alla scena sulle mura che stiamo esaminando.

Un ulteriore problema riguarda le fattezze esteriori di questo oggetto, che in Valerio Flacco è descritto per la prima volta dopo la sua comparsa nell'*Iliade*. Già in Omero, come è stato sottolineato, l'aspetto esteriore del *kestos himas* era enigmatico e gli studiosi sono inclini a credere che si tratti di qualcosa di simile a una doppia fascia decorata e incrociata al petto. Nelle *Argonautiche* si parla di *cingula* (Val. Fl. VI 471; VII 174; VI 477: *cingitur*), cosa che farebbe pensare a un cinto, ma in VI 668-74 il termine usato è *monilia* e si utilizza l'espressione *aptare collo*, cosa che dà l'idea di una collana; in ogni caso, si tratta di un oggetto prezioso, d'oro e gemme, e straordinariamente concreto, non una semplice allegoria⁹⁹. Forse l'idea che al tempo di Valerio Flacco il cosiddetto cinto di Venere fosse immaginato come una collana¹⁰⁰ è,

98 HARDIE 1989, pp. 7-8; FUCECCHI 1997, p. 224; ELM VON DER OSTEN 2007, pp. 86-87. In misura minore, può aver esercitato il proprio influsso anche il finale del I libro dell'*Eneide*, in cui Cupido in forma di Ascanio si pone nel grembo di Didone, suscitando amore nei confronti di Enea (Verg. *Aen.* I 715-19).

99 Sul "revisionismo" anti-stoico di Valerio Flacco a proposito del *cingulum Veneris* cfr. ZISSOS 2014, pp. 292-93. Si può aggiungere che *aptare collo* è espressione tipica in contesti di impiccagione, come Ov. *met.* X 381 e Lucan. VIII 654-55 (cfr. FUCECCHI 1997, p. 225, e WIJSMAN 2000a, pp. 256-57, secondo il quale il monile sarebbe come un cappio per Medea, che di lì a poco soccomberà all'amore). A proposito di *monilia*, con lo stesso termine in Val. Fl. VIII 16-19 è indicato il gioiello che Medea intride di veleno per addormentare il drago a guardia del vello: quest'atto è considerato dal narratore un'anticipazione di quanto la principessa colchica farà con la veste e la corona che invierà a Creusa, novella sposa di Giasone (cfr. anche V 446-48 e VIII 234-36). Sebbene, com'è ovvio, i *cingula Veneris* toccati da Medea nel libro VI e la corona nuziale che ucciderà Creusa non possono essere lo stesso oggetto, Valerio Flacco cerca di accostarli attraverso precise scelte lessicali: su questa rete di passi e sugli antecedenti euripidei e senecani cfr. soprattutto LAZZARINI 2012a, pp. 72-73.

100 Cfr. LANGEN 1896-1897, pp. 447-48, ripreso da WIJSMAN 2000a, pp. 255-56, ed ELM VON DER OSTEN 2007, pp. 85-86; utili SALEMME 1991, p. 59, nota 19, e SPALTENSTEIN 2005, pp. 139-40, il quale, però, pensa che si tratti di «une sorte de pectoral».

tra tutte, la più verosimile. Il sostantivo *cingulum* non è incompatibile con un oggetto che si lega al collo¹⁰¹; sempre nel I sec. d.C. Marziale in qualche epigramma allude al *cestos* (Marziale e Stazio sono i primi a impiegare il nome greco per designarlo) visualizzandolo come una collana, seppur con qualche ambiguità¹⁰²; inoltre, considerata la quasi totale scomparsa del *kestos himas* dalle nostre fonti, è possibile che già nel mondo greco esso fosse assimilato a una collana lunga e cesellata che arrivasse fino al petto, elemento ben attestato in letteratura e iconografia (cfr. *supra*, pp. 276-77).

Al di là di questo, è importante sottolineare che attraverso la parziale riproposizione della *Dios apate* e della *teichoskopia* iliadiche Giunone tenta di suscitare amore in Medea, sottomettendo così la guerra all'*eros*: la guerra che Giasone e compagni combattono con valore in Colchide, come già detto, diviene l'occasione per l'innamoramento di Medea, non lo strumento per la conquista del vello. In termini metaletterari, Giunone per mezzo della *Dios apate* e per mezzo della *teichoskopia* (sequenze narrative iliadiche) vuole sottomettere l'epica della *virtus* guerresca (iliadica) a un'epica tragico-elegiaca: Giunone, paradossalmente, sfrutta l'*Iliade* "contro" un possibile svolgimento iliadico dell'*epos*¹⁰³.

101 Cfr. *ThLL* s.v. *cingulum* e, in particolare, l'esempio di Fest. p. 277, 6-8 Müller = p. 342, 28-30 Lindsay in cui, sotto il lemma *ricae* si parla di un (per noi misterioso) *muliebre cingulum capitis, quo pro vitta flaminica redimiatur*; cfr. anche Petron. 71, 11 con la cagnetta di Trimalchione *cingulo alligatam*.

102 Esplicito nell'assimilazione a una collana è Mart. XIV 206: *Collo necte, puer, meros amores, / ceston de Veneris sinu calentem*; l'epigramma successivo, però, parafrasa *cestos* con *balteus* (207: *Sume Cytheriaco medicatum nectare ceston: / ussit amatorem balteus iste Iovem*). In VI 13, 5-8 torna l'identificazione con una collana, con cui giocano Cupido e Giulia figlia di Tito (rappresentata nelle sembianze di Venere: *Ludit Acidalio, sed non manus aspera, nodo, / quem rapuit collo, parve Cupido, tuo. / Ut Martis revocetur amor summique Tonantis, / a te Iuno petat ceston et ipsa Venus*), sempre che il *nodus Acidalius* e il *cestos* siano la stessa cosa (come crede GREWING 1997, pp. 143-45); nulla aggiungono VI 21, 9 (*arcano [...] loro*) né gli epigrammi in cui *Ceston/Cestus* è nome di un *puer*.

103 Si può aggiungere che nel caso di Medea Giunone non riesce fino in fondo nel suo intento: Medea, infatti, rimane pervicacemente ancorata al *pudor* e non cede all'amore. Sarà dunque necessario, su richiesta di Giunone (VII 153-70), l'intervento di-

Sulle orme dell'*Iliade*

Abbiamo visto che un'operazione del genere era compiuta, a proposito del ratto di Ila, sempre da Giunone e sempre attraverso una riproposizione della *Dios apate*. Sembra evidente, a questo punto, che Valerio Flacco abbia intuito e sistematicamente messo in atto il potenziale deviante di questo episodio omerico, utilizzandolo prima per un episodio minore e poi al cuore stesso della narrazione.

Ma, come al termine della sezione su Ila, è opportuno chiedersi quale sia la posizione di Giove su questa deviazione rispetto all'epica e all'etica eroica della *virtus* che nel I libro egli sembra caldamente incoraggiare. E la risposta non è molto diversa¹⁰⁴.

Nel *Weltenplan* che Giove espone agli altri dei nel libro I delle *Argonautiche*, il dio, che dà voce ai *fata* fissati fin dall'origine del mondo (Val. Fl. I 531-60), mette in connessione l'impresa argonautica con lo spostamento del baricentro del potere mondiale dall'Asia all'Europa, che avverrà con la guerra di Troia. In particolare, Giove afferma (vv. 546-51):

[...] *Nec vellera tantum
indignanda manent propiorque ex virgine rapta
ille dolor, sed – nulla magis sententia menti
fixa meae – veniet Phrygia iam pastor ab Ida,
qui gemitus irasque pares et mutua Grais
dona ferat.* (550)

retto di Venere, la quale prenderà le sembianze di Circe, zia di Medea (cfr. STOVER 2011): si nota che è sempre Omero (sia l'Omero dell'*Iliade*, con la scena di Afrodite ed Elena nel III libro, sia l'Omero dell'*Odissea*, con il personaggio di Circe) a determinare la piega amorosa dell'*epos* valeriano (sull'importanza di Omero come cerniera tra i due diversi tipi di epica in Valerio Flacco, si veda già FEENEY 1991, pp. 326-28). Sempre a proposito del dialogo tra Venere/Circe e Medea vale la pena sottolineare che la componente magica dell'innamoramento di Medea, riassunta nel *cingulum*, adesso è presente nei baci furiali di Venere (VII 254-55: [...] *furialia figit / oscula*).

¹⁰⁴ Non a caso NERI 1986, pp. 2000-1, nella sua breve trattazione sul ruolo del fato in Valerio Flacco accosta l'episodio di Ila e l'innamoramento di Medea.

Il *pastor* è indubbiamente Paride, che con il ratto di Elena scatenerà la guerra di Troia, punto centrale del dispiegarsi del volere di Giove e del fato. Ma l'azione di Paride è presentata come complementare a un altro ratto, cioè la conquista del vello d'oro (*vellera*) e la conquista di una *virgo* (vv. 546-48). Questa vergine altri non può essere che Medea, il cui rapimento rientra, dunque, nell'ordine mondiale stabilito. Non bisogna, inoltre, trascurare che il ratto di Medea è una componente irrinunciabile della spedizione argonautica: un poema sulle *Argonautiche* non può non trattare di Medea, del suo innamoramento, dell'aiuto da lei prestato a Giasone e del suo allontanamento dalla Colchide e dal padre Eeta; anche da un punto di vista narrativo il ratto di Medea rientra necessariamente nell'ordine stabilito¹⁰⁵.

Ciò non toglie, tuttavia, che Giove disapprovi quanto accade in Colchide e il coinvolgimento di Medea. Giove esprime la propria disapprovazione in Val. Fl. IV 1-14, quando rimprovera Giunone dopo l'allontanamento di Ercole ed evoca il coinvolgimento delle Furie, di Venere e di Medea, chiamata *impia* per il suo futuro tradimento nei confronti di padre e patria.

Ancora più esplicito è il padre degli dei nel concilio divino che conclude il libro v¹⁰⁶. Dopo che Giunone e Pallade hanno già deciso in favore dell'alleanza tra gli Argonauti ed Eeta, Marte protesta perché percepisce che si sta architettando proditoriamente il ratto del vello d'oro a lui sacro (vv. 618-48); Minerva gli rinfaccia la legittimità del pro-

105 Cfr. GROSS 2003, pp. 27-28 e 128; FUCECCHI 2006a, p. 15; BUCKLEY 2016, pp. 83-84. KRASNE 2018, pp. 383-84, riconosce che Medea è un tassello del nuovo (dis)ordine voluto da Giove; in una prospettiva simile cfr. BUCKLEY 2018, pp. 234-36. Il discorso di Giove è stato uno dei passi del poema maggiormente studiati: rimando a ZISSOS 2008 per commento analitico e bibliografia precedente. Da ultimi cfr. ROMANO MARTÍN 2009, pp. 311-21; RÍO TORRES-MURCIANO 2010; FERENCZI 2014, pp. 139-46; GANIBAN 2014 (ma su GANIBAN 2014 cfr. *supra*, p. 296, nota 72). Sulla connessione tra spedizione argonautica e guerra di Troia sulla base del ratto di donne asiatiche ed europee, dopo BARNES 1981, cfr. ZISSOS 2002, pp. 85-87; FUCECCHI 2014, pp. 116-17; DAVIS 2014, pp. 196-99.

106 Sul concilio cfr. SCHENK 1999, pp. 120-35; ROMANO MARTÍN 2009, pp. 321-27; REITZ 2019, pp. 737-39. Sulla matrice omerica degli ultimi versi cfr. WRIGHT 1998, pp. 141-45; FUCECCHI 2004; ROMANO MARTÍN 2013.

Sulle orme dell'*Iliade*

prio supporto a Giasone e chiama in causa Giunone, madre di Marte e principale sostenitrice della spedizione (vv. 649-71). Ferma la lite Giove (vv. 673-89), il quale, pur soffermandosi perlopiù sul destino futuro di Perse e Medea, esordisce esortando Giunone e Pallade a proseguire nei loro piani, senza spingersi troppo oltre e senza provocare la morte di Perse (vv. 675-79):

Quolibet ista modo quacumque impellite pugna, (675)
quae coepistis, habent quoniam sua fata furores.
Te tamen hoc, coniunx, et te, mea nata, monebo:
sit Persen pepulisse satis nec vana retentet
spes Minyas finemve velint imponere bello.

La frase chiave è *habent sua fata furores* (v. 676). Giove riconosce che la guerra che sta per scatenarsi in Colchide secondo i piani di Giunone e Minerva è *furor*: d'altronde, è proprio lo schierarsi degli Argonauti dalla parte di Eeta che provocherà l'innamoramento di Medea (espressione suprema del *furor*, sempre su impulso divino), il suo allontanamento dalla Colchide e tutta la serie di eventi che seguiranno. Tutto ciò, però, confluisce nei *fata*: pur rimanendo *furor* e pur incorrendo nella disapprovazione di Giove (allo stesso modo in cui vi incorreva l'allontanamento di Ercole), ha la propria parte di fato (*sua fata*) e rientra nel progetto mondiale di Giove stesso¹⁰⁷.

In conclusione, la *Dios apate* iliadica trova una ricezione particolarmente favorevole in Valerio Flacco. Essa, sia nel caso del ratto di Ila

¹⁰⁷ Qualche utile osservazione in FERENCZI 1996, pp. 46-47, e SPALTENSTEIN 2004, p. 559. Cfr. soprattutto FERENCZI 2014, pp. 149-51 (p. 150: «Jupiter declares that whatever the gods do, i.e. whatever they make the mortals do, becomes part of fate»); pertanto, le traduzioni, e.g., di WIJSMAN 1996, pp. 297-98 («Madness meets an appropriate destiny»), e CAVIGLIA 1999, p. 519 («La follia va incontro alla fine che merita»), risultano riduttive. Cfr. RÍO TORRES-MURCIANO 2010, p. 155, per il collegamento con Verg. *Aen.* x 113 (*fata viam invenient*): il contesto, peraltro, è affine perché si tratta in entrambi i casi di concili divini in cui Giove decide di non prendere posizione di fronte a una guerra umana ma provocata dall'intervento divino, confidando nel fatto che i *fata* in qualche modo si dispiegheranno.

sia nel caso dell'innamoramento di Medea (in combinazione con la *teichoskopia*, sempre di matrice iliadica), funge da struttura narrativa che, in accordo con i piani di Giunone, permette una deviazione tragico-elegiaca (ma pur sempre epica), rispetto al tracciato di un'epica della *virtus* eroica e guerresca che sembra corrispondere ai desideri di Giove. Nel caso del libro VI, inoltre, la *Dios apate* è ripresa nel suo elemento più caratteristico, ossia il portentoso *kestos himas*, immaginato verosimilmente come una collana e deformato in senso furiale. Ma queste deviazioni prodotte dall'azione di Giunone sono apparenti: il piano di Giove e del fato, esposto nel *Weltenplan* e attraverso profezie ispirate da Apollo, prevede già l'allontanamento di Ercole dalla spedizione argonautica, nonché il coinvolgimento e il rapimento di Medea.

La deviazione narrativa e metanarrativa, nel dispiegarsi della quale la *Dios apate* gioca un ruolo fondamentale, è, dunque, una falsa deviazione preordinata da disegni superiori. Ciò non toglie che di fronte a essa chi dà espressione a tali disegni, cioè Giove, mostri insofferenza e disapprovazione: il *furor*, pur rientrando nei disegni del fato, rimane *furor*. E allo stesso modo Medea, anche se il suo agire è condizionato da Giunone e Venere ed è necessario per il prosieguo della trama argonautica e della storia del mondo, rimane *impia*¹⁰⁸.

108 Cfr. HULL 1975, p. 16: «Clearly if left to herself Medea would never have set her love above *pudor*. Valerius lays the responsibility for its victory squarely on Venus's shoulders, yet does not excuse Medea on these grounds». Sul carattere tragico del personaggio di Medea, fanciulla ingenua e maga potente, sospesa tra condizionamenti esterni e assenso sofferto dato all'amore, si veda RIPOLL 2004, pp. 195-200. Porre enfasi solo sui caratteri stregoneschi di una Medea intrinsecamente malvagia (e.g., TSCHIEDEL 1991) o sui pur pressanti interventi divini (e.g., BERNSTEIN 2008, pp. 55-61, cosa che può portare a vere e proprie apologie del personaggio come in CORRIGAN 2013, pp. 191-260) rischia di essere fuorviante. Cfr. anche BALDINI MOSCADI 2000 e FUCECCHI 2014, pp. 128-31. ZISSOS 2012 offre un'analisi delle sfaccettature di Medea, del suo particolare tipo di eroismo (la resistenza all'amore, su cui si veda FERENCZI 1998, pp. 339-44) e del suo alto grado di consapevolezza di fronte a quanto le accade (cfr. DAVIS 2014, p. 205: «Despite the fact that she is manipulated by the gods to achieve their world-historical ends, the Valerian Medea is no hollow cipher»).

4. La *Tebaide* di Stazio: la *Dios apate* al servizio del *nefas* (e un'eccezione nel libro XII)

Nella *Tebaide* non si trova, come nelle *Argonautiche*, una riproposizione in grande stile della *Dios apate*, ma se ne possono rintracciare alcuni elementi principalmente in due punti del poema¹⁰⁹, cioè l'esordio del libro X, dopo l'offerta del peplo a Giunone (e si veda una breve ripresa del tema nel libro XII), e l'*ekphrasis* del monile di Armonia nel libro II. In entrambi i casi, si cercherà di dimostrare, gli elementi tratti dalla *Dios apate* sono integrati nel mondo di *nefas* che la *Tebaide*, almeno fino al fratricidio, rappresenta.

4.1. Giunone, Iride, il dio Sonno e la dea Luna

Il libro X della *Tebaide* contiene una rielaborazione dell'offerta del peplo narrata in Omero: il peplo che le donne troiane donano invano ad Atena (*Il.* VI 286-311) è offerto dalle donne argive a Giunone (*Stat. Theb.* X 49-69). All'interno di questa scena si trova un'*ekphrasis* della veste, in cui è rappresentata Giunone prossima alle nozze con Giove (vv. 61-64): dietro di essa si può vedere una "correzione" della menzione della prima unione tra Era e Zeus in *Il.* XIV 294-96, nel contesto della *Dios apate*¹¹⁰. Ma i riflessi della *Dios apate* sono più marcati nei versi conclusivi di questa sequenza narrativa, quando Giunone diventa protagonista ed è espressa la sua reazione al dono delle donne (*Stat. Theb.* X 70-83):

¹⁰⁹ Com'è ovvio, Stazio riprende singoli elementi del racconto omerico della *Dios apate* anche altrove nella *Tebaide*: basti pensare all'inizio del libro VIII (1-126), in cui la rivalità tra Giove e Plutone ricalca, tra gli altri modelli, l'inizio del libro XV dell'*Iliade*. Si ribadisce anche qui che saranno oggetto di trattazione le sequenze in cui la *Dios apate* iliadica, nella sua architettura narrativa, gioca un ruolo centrale.

¹¹⁰ Rimando a CANNIZZARO 2020, pp. 221-23, e GIUSTI 2020, p. 189, per analisi dei modelli e bibliografia precedente sull'offerta del peplo nella *Tebaide* staziana. Sull'*ekphrasis* cfr. da ultima ECONIMO 2021, pp. 273-98.

Capitolo IV. Possibili deviazioni epiche

Quid faciat? Scit Fata suis contraria Grais (70)
aversumque Iovem, sed nec periisse precatus
tantaque dona velit; tempus tamen obvia magni
fors dedit auxilii. Videt alto ex aethere clausa
moenia et insomni vallum statione teneri:
horruit irarum stimulis motaque verendum (75)
turbavit diadema coma: non saevius arsit
Herculeae cum matris onus geminosque Tonantis
secubitus vacuis indignaretur in astris.
Ergo intempesta somni dulcedine captos
destinat Aonios leto praebere, suamque (80)
orbibus accingi solitis iubet Irin et omne
mandat opus. Paret iussis dea clara polumque
linquit et in terras longo suspenditur arcu.

Va subito sottolineato che questi versi, più che con qualunque altro modello, sono in stretto rapporto con le *Metamorfosi* di Ovidio: l'intera sequenza narrativa è modellata su un passo dell'episodio di Ceice e Alcione. Dopo la morte per naufragio di Ceice, la moglie Alcione lo attende a casa senza sapere nulla della disgrazia e prega incessantemente gli dei, in particolare Giunone, di far tornare il marito sano e salvo e ancora innamorato di lei (Ov. *met.* XI 573-82). Giunone, non sopportando queste vane preghiere, invia Iride presso il dio Sonno affinché questi mandi un'immagine ad Alcione di Ceice (vv. 583-91). Seguono la celebre descrizione della casa del dio Sonno e il colloquio tra Iride e il dio (vv. 592-632), a seguito del quale egli sceglie Morfeo perché compaia in sogno ad Alcione. Parallelamente, nel passo sopra riportato della *Tebaide* (Stat. *Theb.* X 70-83), Giunone non vuole che preghiere e offerte delle donne argive vadano perdute e decide di far calare un sonno profondo sulla guarnigione a guardia del vallo; l'incarico è affidato a Iride, la quale si reca dal dio Sonno. Proprio come in Ovidio, sono presenti un'*ekphrasis* della casa del dio (Stat. *Theb.* X 84-117) e la narrazione dell'incontro tra Iride e il dio (vv. 118-36)¹¹¹.

¹¹¹ Dopo alcuni vecchi contributi sul confronto tra le due *ekphraseis* (e.g., HELM 1892, pp. 61-65), lo studio di riferimento, anch'esso ormai datato, è KRUMBHOLZ 1955,

L'apparizione stessa del dio Sonno come personaggio e la sua complicità con Giunone fanno certamente pensare a suggestioni della *Dios apate* sia in Stazio sia in Ovidio¹¹². E infatti, come la critica ha rilevato, tra gli innumerevoli spunti che Ovidio integra e rielabora nell'episodio di Ceice e Alcione, figura la narrazione iliadica con l'incontro tra Giunone e *Hypnos*¹¹³. E nella *Tebaide*, in un contesto così marcatamente ovidiano, è possibile cogliere allusioni specifiche al libro XIV dell'*Iliade*?

In primo luogo, un elemento che differenzia il racconto della *Tebaide* da quello ovidiano e che riconduce al modello omerico è la motivazione di Giunone. In Ovidio la dea agisce per non essere invocata in favore di un uomo morto e per tenere lontane dai propri altari le mani luttuose di Alcione (*met.* XI 583-84: *At dea non ultra pro functo morte rogari / sustinet, utque manus funestas arceat aris* [...]). Una motivazione di natura rituale, dunque, unita a un atteggiamento poco empatico: manca qualunque menzione di Giove e, in generale, gli dei sono poco presen-

pp. 108-14. Cfr. da ultimi SCIOLI 2005, pp. 231-45, SCIOLI 2021 e CHINN 2022, pp. 103-9, con bibliografia precedente.

112 Cfr. già HELM 1892, pp. 116-17. Com'è ovvio, il dio Sonno (ὕπνος, *Somnus*, *Sopor*) compare in numerosi passi dell'epica greca (da Omero ed Esiodo fino a Nonno) e latina; un'interessante invocazione al dio Sonno, su cui qualche parola sarà spesa *infra*, pp. 330-32, si trova in Valerio Flacco (VIII 68-74). Al di là del genere epico, si vedano le celebri invocazioni al Sonno in Soph. *Ph.* 827-64 (ancora una volta, un sonno chiamato a ingannare) e Stat. *silv.* V 4. Sul dio Sonno e sugli inni a lui rivolti nella letteratura classica cfr. SCIOLI 2005 e SPINA ET AL. 2011. L'associazione tra sogno, travestimento e inganno riporta a un ulteriore modello omerico, cioè *Il.* II 1 sgg., con l'apparizione ad Agamennone del dio Sogno ingannatore (οὔλος Ὀνειρος; cfr. v. 6) mandato da Zeus. Anche questa scena ha fortuna in poesia latina: oltre ai passi esaminati adesso, e oltre a Sil. X 326-86 di cui si parlerà *infra*, pp. 325-33, basti pensare, sempre in Stazio, a *Theb.* II 1 sgg., quando Mercurio (come nell'*Iliade*, all'inizio del libro II) conduce con sé dall'Oltretomba il fantasma di Laio perché appaia in sogno a Eteocle.

113 E.g., VESSEY 1973, p. 304. Inoltre, il personaggio di Alcione (presaga del male futuro prima della partenza di Ceice, ma, dopo la sua morte, *nescia* della disgrazia) ricorda l'evoluzione di Andromaca tra VI e XXII libro dell'*Iliade*. Per l'intersezione di motivi elegiaci e omerici nell'episodio cfr. FANTHAM 1979, pp. 338-39, e, nello specifico sull'elegia, BLANCO MAYOR 2017, pp. 301-18. Cfr., tra i commenti, GRIFFIN 1997, pp. 228-34, e REED 2013, pp. 357-58.

ti nel corso dell'intera narrazione ovidiana¹¹⁴. Nella *Tebaide* (Stat. *Theb.* x 70-78), invece, le cause dell'azione di Giunone sono strettamente connesse all'offerta del peplo da parte delle donne argive¹¹⁵. Inoltre, la dea è ben cosciente dell'avversità dei *fata* (v. 70) e di Giove (v. 71) in caso di una sua azione a vantaggio degli Argivi, ma decide di cogliere l'attimo per favorire i suoi protetti, presa da un accesso d'ira alla vista (v. 73: *videt*) delle mura di Tebe e del vallo protetto da una guarnigione vigile: tale è la sua rabbia che il diadema che porta sul capo vacilla (vv. 73-76)¹¹⁶.

Ora, la tematizzazione sia dello sguardo di Giunone sia della sua opposizione rabbiosa a fati e Giove è attinta da Virgilio¹¹⁷, ma qualcosa di simile ricorre già in Omero, all'inizio della *Dios apate*. La dea Era dall'Olimpo guarda giù sulla terra (*Il.* xiv 153: εἰσεῖδε) e si irrita al vedere Zeus (vv. 157-58: Ζῆνα δ' ἐπ' ἀκροτάτης κορυφῆς πολυπίδακος Ἰδης / ἤμενον εἰσεῖδε, στυγερός δέ οἱ ἔπλετο θυμῶ); decide, pertanto, di ingannarlo, andando contro la sua volontà, pur di aiutare i propri protetti, che come in Stazio sono gli Argivi, i Greci (Stat. *Theb.* x 70:

¹¹⁴ Su questo insiste KIM 2015, pp. 19-22 (in particolare, su Giunone, pp. 30-31), con bibliografia precedente (cfr. BÖMER 1980, pp. 390-91; BOUQUET 2001, pp. 62-63; LATEINER 2013, p. 66). *Contra* GRILLONE 1967, p. 80, secondo il quale la dea sarebbe «impietosa».

¹¹⁵ Cfr. COFFEE 2015, p. 114, ma non sembra che nell'accettare il peplo ci sia da parte di Giunone solo un «sense of duty» nei confronti delle donne. Sull'atteggiamento di Giunone si vedano anche SCIOLI 2005, pp. 227-30, e FRISBY 2013, pp. 55-58.

¹¹⁶ Potrebbe essere operante l'allusione a un passo come *Il.* viii 199 (σεῖσται δ' εἰνὶ θρόνῳ, ἐλέλιξε δὲ μακρὸν Ὀλυμπον, espunto da WEST 1998 e con le puntualizzazioni, da ultimo, di PUCCI 2018, pp. 171-72), in cui la dea Era, presa da irritazione alla vista delle vittorie troiane e all'udire le parole di Ettore, si agita sul trono e fa tremare l'Olimpo, prima di andare a parlare con Poseidone cercando la sua alleanza: più modestamente (e, forse, in modo più umoristico), la Giunone staziana si limita a far tremare il diadema.

¹¹⁷ Cfr. Verg. *Aen.* vii 286-322, con l'ingresso in scena di Giunone, la quale vede dall'alto le navi di Enea (vv. 288-89: [...] *classemque ex aethere longe* / [...] *prospexit*) e prorompe in un lungo monologo, esordendo così (vv. 293-94): *Heu stirpem invisam et fati contraria nostris / fata Phrygum!*. Le affinità, anche a livello di dizione, non sono state colte adeguatamente da WILLIAMS 1972, p. 43.

Sulle orme dell'*Iliade*

suis [...] *Grais*). Era, come la Giunone staziana, dà voce ai propri pensieri attraverso il discorso indiretto e raggiunge una decisione (*Il.* XIV 159-65; *Stat. Theb.* x 70-82)¹¹⁸. Merita una menzione il parallelismo tra l'ira di Giunone e quella che la dea ha provato alla notizia della gravidanza di Alcmena e dell'amplesso di due notti da parte di Giove (*Stat. Theb.* x 76-78). Alcmena (con Semele) è nominata anche durante la *Dios apate*, all'interno del catalogo di donne mortali e dee che Zeus sciorina davanti a Era prima dell'amplesso (*Il.* XIV 323)¹¹⁹, ma il rapporto conflittuale tra Eracle e Era costituisce, come si è avuto occasione di sottolineare, un *Leitmotiv* dell'intero episodio omerico (*Il.* XIV 249-61 e 265-66; XV 18-30).

Questi elementi, nel quadro degli altri riferimenti all'*Iliade* che popolano l'inizio del libro x della *Tebaide*, come l'offerta del peplo e il rifacimento della *Dolonia* (su cui si veda l'intero capitolo III), fanno pensare che in questo passo sui pensieri di Giunone (*Stat. Theb.* x 70-83) il ricordo della *Dios apate* omerica sia vivo e operante.

Va considerato un altro aspetto, a partire dalle parole di Iride al dio Sonno (vv. 126-33):

*'Sidonios te Iuno duces, mitissime divum
Somne, iubet populumque trucidis defigere Cadmi,
qui nunc eventu belli tumefactus Achaeum
pervigil adservat vallum et tua iura recusat.
Da precibus tantis; rara est hoc posse facultas
placatumque Iovem dextra Iunone mereri'.
Dixit, et increpitans languentia pectora dextra,
ne pereant voces, iterumque iterumque monebat.* (130)

118 In Stazio, con l'esordio del v. 70 (*quid faciat?*), viene utilizzato anche il discorso indiretto libero (cfr. LAIRD 1992, p. 164).

119 Questo è notato anche da WILLIAMS 1972, p. 44 (cfr. Barth citato in JUHNKE 1972, p. 144, nota 389) e SCIOLI 2005, p. 228, nota 341.

Il discorso di Iride è breve e persuasivo¹²⁰. L'azione chiesta al dio Sonno, chiamato *mitissime divum*, è presentata come un ristabilimento delle sue prerogative (v. 129: *tua iura*) e come una delle poche occasioni che può sperare per accontentare insieme Giunone e Giove (vv. 130-31): il lettore si rende subito conto che si tratta di una menzogna, almeno nella prospettiva di Giunone (cfr. v. 71: *aversumque Iovem*). La dissimulazione è presente anche in Ovidio, ma in un senso diverso: sarà Morfeo a fingersi Ceice apparendo in sogno ad Alcione (Ov. *met.* XI 650-76)¹²¹, laddove Iride nella sua richiesta era sincera. Nemmeno la Giunone virgiliana mente quando parla a Eolo e Alletto nei libri I e VII dell'*Eneide*. L'elemento staziano della menzogna, invece, è proprio dell'incontro tra Era e Afrodite nella *Dios apate* (*Il.* XIV 187-223; cfr. v. 197: *δολοφρονέουσα*) e delle sue riprese successive in Virgilio (*Aen.* IV 90-128) e Valerio Flacco (Val. Fl. VI 458-76)¹²². Come l'Afrodite omerica e a differenza della Venere virgiliana e valeriana, il dio Sonno non si accorge (o si disinteressa) dell'inganno ed esegue quanto gli viene detto, anzi ordinato¹²³. D'altra parte, la preoccupazione circa il volere di Zeus che aveva il dio Sonno omerico (*Il.* XIV 242-62) viene trasferita a Iride

120 Cfr. LAIRD 1992, pp. 163-64: in fondo, Iride deve convincere un interlocutore per sua natura poco attento.

121 Sul sogno di Alcione cfr. GRILLONE 1967, pp. 79-83, e BOUQUET 2001, pp. 68-71. Quanto al senso di questa simulazione rimando a FANTHAM 1979, pp. 339-45, secondo cui l'intera narrazione tende verso l'incontro dei due sposi: un'apparizione dello spirito autentico di Ceice avrebbe interrotto la *climax* culminante nella metamorfosi. Per una spiegazione diversa cfr. LATEINER 2013.

122 Un cenno in HILL 1996b, p. 48, e GIUSTI 2020, p. 192, nota 96.

123 Del discorso di Iride va sottolineato il carattere impositivo. Benché in Stat. *Theb.* X 130 Iride parli di *precibus tantis*, che fa pensare a suppliche da parte di Giunone (come è nell'incontro tra Era e Sonno nell'*Iliade* e tra Giunone ed Eolo nell'*Eneide*), il verbo usato dalla messaggera divina nella prima frase è *iubet* (v. 127). Questo è in sintonia con le *Metamorfosi*, in cui il discorso di Iride si chiude con un ordine secco (Ov. *met.* XI 629: *imperat hoc Iuno*). In Stazio non solo l'elemento iussivo si trova fin dalle prime parole di Iride, ma la dea per sincerarsi che il dio Sonno abbia capito ripete più volte il suo discorso e lo colpisce al petto (Stat. *Theb.* X 132-33, con LAIRD 1992, p. 164): alla maggiore violenza verbale si aggiunge una dose di violenza fisica che nella tradizione letteraria il dio Sonno non aveva mai subito.

(Stat. *Theb.* x 131), quasi a prevenire le eventuali obiezioni del suo poco reattivo interlocutore. Insomma, sembra che l'elemento della menzogna e l'incontro tra Era (o una sua emissaria) e il dio Sonno, entrambi presenti nella *Dios apate* omerica ma in due scene distinte, siano stati conflati da Stazio nella scena appena esaminata.

Juhnke, infine, individua alcune consonanze tra il dio Sonno omerico e staziano, esaminando i suoi spostamenti dopo l'incontro con Era e con Iride. Ma né la sua azione sulle cime degli alberi, né la sua somiglianza con un uccello, né la nebbia che lo circonda sono paralleli stringenti, per quanto una memoria iliadica non si possa del tutto escludere¹²⁴. Più interessante, semmai, è che nei ritratti nella caverna del dio, egli compaia affiancato, tra gli altri, da *Voluptas* (Stat. *Theb.* x 101), *Amor* (v. 103) e *Mors* (vv. 104-6)¹²⁵. Mentre l'affinità tra Sonno e Morte è tradizionale¹²⁶, la connessione tra Sonno e piacere erotico, per quanto appaia piuttosto familiare in poesia latina, in contesto omerico potrebbe far pensare all'addormentamento di Zeus ad opera del dio Sonno e alla seduzione operata da Era che indossa il *kestos himas*.

Una scena ispirata a questa lunga sequenza narrativa si trova nel libro XII della *Tebaide* (Stat. *Theb.* XII 291-311)¹²⁷: Giunone, ancora una volta in opposizione ai voleri di Giove o, quanto meno, allontanandosi da lui (v. 292: [...] *sinu magni semet furata mariti*), vuole favorire le donne argive. Alla vista di Argia, decide di supportarla nella ricerca del corpo di Polinice e chiede aiuto di nuovo a una divinità minore e notturna:

124 JUHNKE 1972, p. 364. Cfr. *Il.* XIV 285 ([...] ἀκροτάτη δὲ ποδῶν ὑπο σείετο ὕλη, con il movimento di Era e Sonno) e Stat. *Theb.* x 144 ([...] *demitunt extrema cacumina silvae*, in cui però sono i boschi stessi ad abbassare le cime degli alberi). Per la nebbia cfr. *Il.* XIV 282 (*ἠέρα ἐσσαμένω*) e Stat. *Theb.* x 146 ([...] *subita caligine*). Quanto al paragone con un uccello, nell'*Iliade* c'è una similitudine esplicita (*Il.* XIV 290-91), mentre Stazio parla genericamente di ali (*Theb.* x 148).

125 Qualcosa al riguardo in JUHNKE 1972, pp. 144-45, nota 391.

126 Presente, certo, fin dall'*Iliade* (e.g., *Il.* XIV 231: Ὑπνώ [...] κασιγνήτω Θανάτοιο), ma molto sfruttato, e.g., da Virgilio a proposito della morte di Palinuro; cfr. SCIOLI 2005 per numerose testimonianze letterarie e iconografiche.

127 Sarà completata ora l'argomentazione iniziata *supra*, pp. 224-25, nel contesto della ricezione della *Dolonia*.

nella fattispecie, la dea Luna. Questo è il discorso che Giunone le rivolge (vv. 299-308):

*Da mihi poscenti munus breve, Cynthia, si quis
est Iunonis honos; certe Iovis improba iussu* (300)
*ter noctem Herculeam – veteres sed mitto querelas:
en locus officio. Cultrix placitissima nostri
Inachis Argia cernis qua nocte vagetur
nec reperire virum densis queat aegra tenebris?*
Et tibi nimbosum languet iubar: exere, quaeso, (305)
*cornua, et adsueto propior premat orbita terras.
Hunc quoque, qui curru madidas tibi pronus habenas
ducit, in Aonios vigiles demitte Soporem.*

Lattacco del discorso ricorda, soprattutto per l'affinità di contesto, l'espressione *da precibus tantis* (sempre a inizio esametro) che Iride, su mandato di Giunone, pronuncia di fronte al dio Sonno in *Theb.* x 130. Anche il riferimento all'onore di Giunone (XII 299-300) è frequente in contesti derivati dalla *Dios apate*: continuamente tematizzato da Iride nel suo discorso (x 126-33), si trova già sia nel primo discorso di Giunone nell'*Eneide* (Verg. *Aen.* I 48-49)¹²⁸ sia nella risposta di Afrodite a Era nell'*Iliade* (*Il.* XIV 212-13). Ma mentre nell'*Iliade* Era, nel chiedere aiuto al dio Sonno, gli ricorda i favori che egli le ha fatto in passato (*Il.* XIV 233-35), nella *Tebaide* Giunone ricorda alla sua interlocutrice quanto quest'ultima sia stata *improba* con lei (*Stat. Theb.* XII 300-1). E l'episodio menzionato in aposiopesi è l'aiuto che Luna ha prestato a Giove durante l'amplesso con Alcmena. La scelta non appare casuale in ottica intratestuale e intertestuale: da un lato, infatti, la grande ira che questo tradimento di Giove aveva suscitato in Giunone è usata come parallelo per l'ira che Giunone prova contro i Tebani nel libro x della *Tebaide* (x 76-78); dall'altro, il ricordo di vicende di Ercole lega questa scena all'incontro tra Era e il dio Sonno in Omero (*Il.* XIV 249-61, in

128 Cfr. anche il monologo di Giunone che in Valerio Flacco precede il ratto di Ila (Val. Fl. III 509-20). Per altri paralleli cfr. POLLMANN 2004, p. 156, la quale tuttavia non si sofferma sull'influsso della *Dios apate*.

Sulle orme dell'*Iliade*

cui, al contrario, il dio Sonno era alleato di Era contro Ercole¹²⁹. Infine, la fugace apparizione del dio Sonno (*Sopor*) alla guida del carro della dea Luna, il suggerimento di far addormentare nuovamente le guardie tebane e la stessa menzione dei Tebani come Aoni richiamano senza dubbio l'atmosfera del libro x (soprattutto Stat. *Theb.* x 79-83)¹³⁰.

Ci si può chiedere se Valerio Flacco, con la propria riproposizione della *Dios apate*, abbia esercitato un'influenza sui libri x e XII della *Tebaide*. Purtroppo, i dati per un confronto sono pochi: per quanto nelle *Argonautiche* la scena ispirata alla *Dios apate* sia piuttosto lunga, non è presente il dio Sonno, che è invece il co-protagonista dell'inizio del libro x della *Tebaide*¹³¹. Vedere in *Amor e Voluptas* in *Theb.* x 101 e 103 allusioni dirette al *cingulum Veneris* pare azzardato, così come pensare che Stazio abbia attinto l'idea della menzogna di Iride da Valerio Flacco. Forse i ragionamenti della Giunone staziana (Stat. *Theb.* x 70-78) possono ricordare quelli ben più articolati della Giunone valeriana (Val. Fl. VI 429-54), ad esempio nell'uso del discorso indiretto e, a tratti, del discorso indiretto libero (Stat. *Theb.* x 70 e Val. Fl. VI 453-54). Inoltre, la coscienza dell'avversità di Giove a piani che favoriscano gli Argivi (Stat. *Theb.* x 71: *aversumque Iovem*) potrebbe riflettere quanto la Giunone valeriana dice, mentendo, a Venere (Val. Fl. VI 463: *mens mihi non eadem*

129 Si veda anche Stat. *Theb.* VI 288-89 ([...] *parvoque Alcmena superbit / Hercule tergemina crinem circumdata luna*) tra le *imagines* argive in occasione del funerale di Ofelte. In Valerio Flacco, ovviamente, Ercole giocava un ruolo chiave nella ricezione della *Dios apate* tra III e IV libro delle *Argonautiche*. Sull'uso dell'aposiopesi in Stat. *Theb.* XII 300-1 e sulle tradizioni mitiche inerenti alla durata della notte dell'amplesso tra Giove e Alcmena (tre notti nel libro XII, due nel libro X) cfr. POLLMANN 2004, pp. 156-57, e WILLIAMS 1972, p. 44. Nel libro XII Stazio può aver preferito la tradizione delle tre notti per ragioni retoriche: Giunone farebbe pesare di più la colpa della dea Luna in modo da spingerla a sdebitarsi.

130 Cfr. SCIOLI 2005, pp. 263-65.

131 In Valerio Flacco il dio Sonno è brevemente invocato in VIII 68-74 ed è nominato il suo corno (v. 72) che potrebbe aver influenzato Stat. *Theb.* x 111. Sulla questione del corno si tornerà *infra*, pp. 331-32.

Iovis atque aversa voluntas)¹³². Per quanto riguarda il libro XII, ci sono alcune affinità con l'episodio di Ila in Valerio Flacco¹³³, ma nulla che non sia riconducibile alla comune matrice omerica e virgiliana.

4.2. Il monile di Armonia e alcune considerazioni conclusive

Eppure, è altamente verosimile che Stazio, in un altro punto del suo poema, abbia tenuto conto della riscrittura valeriana della *Dios apate* e del suo aspetto più caratteristico, cioè la metamorfosi furiale del *kestos himas*. Mi riferisco all'*ekphrasis* del monile di Armonia (Stat. *Theb.* II 269-305), di cui la critica recente ha messo in luce numerosi modelli e implicazioni di natura metaletteraria¹³⁴. Tra gli svariati ingredienti di questo gioiello (realizzato da Vulcano per vendicarsi dell'adulterio tra Venere e Marte), simbolo ed erede nel *nefas* della tradizione letteraria precedente, figura la forza peggiore che promana dal *kestos* (vv. 283-84: [...] *et quae pessima ceston / vis probat*)¹³⁵.

Il riferimento all'*Iliade*, in cui il *kestos himas* gioca un ruolo fondamentale, è esplicito, dato che Stazio include la fascia di Venere tra le

¹³² Se si accetta la congettura *aversa* in luogo del tradito *adversa* in Val. Fl. VI 463 (cfr. *supra*, p. 300, nota 86).

¹³³ Cfr. *supra*, note 128 e 129.

¹³⁴ Basilare è MCNELIS 2007, pp. 50-75, su cui si fondano CHINN 2011 e 2013, pp. 319-24 (ma il tentativo di rintracciare movenze orfiche nell'*ekphrasis* staziana non pare convincente). Oltre al commento di GERVAIS 2017, cfr., da ultimi, COFFEE 2015, pp. 112-13; CANNIZZARO 2017; STOVER 2018; SIMMS 2020, pp. 39-41; ECONIMO 2021, pp. 67-115; CHINN 2022, pp. 86-93 (benché bibliograficamente poco aggiornato).

¹³⁵ Già compaiono nel monile alcuni elementi di per sé collegati alla tradizione argonautica: si tratta dei pomi delle Esperidi e del vello di Frisso, per i quali è possibile rintracciare nei poemi di Apollonio Rodio e di Valerio Flacco le premesse per una loro contestualizzazione all'interno nel *nefas* del monile. Le considerazioni che seguono si trovano, con maggiore grado di approfondimento e bibliografia precedente, in CANNIZZARO 2017.

componenti del monile e la chiama con il suo nome greco¹³⁶. Peraltro, Stazio cita Pasitea nel novero di chi non contribuisce alla realizzazione del gioiello (Stat. *Theb.* II 286: [...] *Pasithea blandarum prima sororum*): nella *Dios apate* sono i favori di Pasitea che il dio Sonno chiede a Era (*Il.* XIV 275-76: [...] ἔμοι δῶσειν Χαρίτων μίαν ὄπλοτεράων, / Πασιθέην) ed è possibile che l'espressione *blandarum prima sororum* sia in relazione all'ambiguo epiteto omerico (pressoché identiche sono articolazione sintattica e posizione metrica)¹³⁷.

Numerosi, però, sono anche i riferimenti a Valerio Flacco. La deformazione in senso furiale del *kestos himas* iliadico accomuna il *cingulum Veneris* valeriano e il monile di Armonia al punto che i termini con cui i due oggetti vengono chiamati sono sovrapponibili¹³⁸. E il contesto generale mostra alcune consonanze: si tratta in entrambi i casi di doni dati a mortali da parte di divinità apparentemente benevole, ma che celano intenti funesti. Poi, le fattezze esteriori dei due oggetti, pur nella loro problematicità, evidenziano una certa somiglianza: in Valerio Flacco, come è stato sottolineato *supra*, pp. 306-7, si parla di un gioiello d'oro e gemme (VI 671-72) assimilabile a una collana (vv. 668-69) e in Stazio il monile è inequivocabilmente una collana. Per quanto riguarda l'aspetto più propriamente linguistico, i versi con cui si conclude la descrizione fisica del monile staziano sembrano echeggiare la sintassi

136 Stazio e Marziale (cfr. *supra*, p. 307) sono i primi autori latini a usare il termine *cestos* per il *cingulum Veneris*.

137 Esiste una discussione antica sull'epiteto omerico: cfr. Paus. IX 35, 4; l'aggettivo *prima*, inoltre, potrebbe alludere alla priorità di Omero nel chiamare per nome alcune delle Cariti. Stazio, comunque, è l'unico autore latino a menzionare Pasitea dopo Catullo (63, 42-43). Cfr. al riguardo GERVAIS 2017, pp. 188-89, e CANNIZZARO 2017, pp. 533-34, nota 31.

138 In Valerio Flacco il *cingulum Veneris* è chiamato *acre decus* (Val. Fl. VI 470), *monilia flagrantia* (vv. 668-69) e *aurum furiale* (v. 670). In Stazio il monile è detto *dirum monile* e *dotale decus* (Stat. *Theb.* II 266 e 272); esso ricomparirà nel libro IV con gli appellativi di *aurum exitiale* (v. 192), *aurum dotale* (vv. 205-6) e *aurum fatale* (v. 211). Cfr. anche *arcanis venenis* a proposito del *cingulum* (Val. Fl. VI 477) e *arcano igne* a proposito del monile (Stat. *Theb.* II 276). Sulle affinità lessicali tra i due oggetti cfr. MICOZZI 2019, p. 304, e PARKES 2012, p. 138.

del precedente valeriano (Val. Fl. VI 471-74 e Stat. *Theb.* II 286-88) e sia per Medea sia per Semele, venute a contatto con gli infausti *monilia*, è usato l'aggettivo *improba* (Val. Fl. VI 681-82 e Stat. *Theb.* II 292-93)¹³⁹. Stazio, insomma, nell'alludere al *kestos himas* iliadico, si rifà al *cingulum Veneris* valeriano, il quale a sua volta è un rifacimento del modello omerico: siamo di fronte a un caso esemplare di «*window reference*».

C'è da domandarsi ora se e in che modo Stazio riprenda il potenziale deviante inerente alla *Dios apate* iliadica e con cui soprattutto Virgilio e Valerio Flacco si sono confrontati. Il monile di Armonia nel libro II della *Tebaide* e l'azione del dio Sonno nel libro X costituiscono un ostacolo narrativo al dispiegarsi del fato, del volere di Giove e della trama del poema? E se sì, va a effetto?

Per rispondere a questa domanda è opportuno partire dal monile di Armonia. Come afferma McNelis, esso, piccolo e raffinato dono nuziale in pieno stile callimacheo, può essere considerato una rappresentazione del contenuto bellico della *Tebaide* e quindi, paradossalmente, un emblema della poetica anti-callimachea perseguita da Stazio¹⁴⁰. Ma la guerra, la guerra funesta è ciò che fin dall'inizio le potenze divine auspicano: sia la Furia, che nel libro I risponde alla maledizione di Edipo; sia Plutone, che nel libro VIII si atteggia a regista degli eventi che seguiranno; sia lo stesso Giove, che nel concilio degli dei annuncia di desiderare la distruzione di Tebe e Argo (I 211-47; cfr. vv. 241-42: [...] *nova sontibus arma / iniciam regnis*). L'allusione al *kestos himas* iliadico e valeriano (e, per estensione, l'allusione alla *Dios apate*) è perfettamente integrata nel piano divino e fatale (I 213: [...] *voce[m] fata sequuntur*, a proposito delle parole di Giove)¹⁴¹: il piano divino, però, è dominato non da una *virtus* "sana" come nell'*Iliade* bensì dal *nefas*, come mostra l'*ekphrasis* del monile.

¹³⁹ Su questi elementi cfr. FUCECCHI 1997, pp. 117 e 232.

¹⁴⁰ Cfr. MCNELIS 2007, pp. 50-75; utile anche BARCHIESI 2001, pp. 350-51.

¹⁴¹ Ciò prescinde dalla valutazione della maggiore o minore responsabilità delle potenze divine sopra elencate: se la regia degli eventi nella *Tebaide* pertenga a Giove o alle potenze inferi è oggetto di acceso dibattito tra gli studiosi (per la prima posizione cfr. DOMINIK 1994b e 2012; per la seconda cfr. GANIBAN 2007).

Più complesso è il caso del libro x della *Tebaide*: Giunone, infatti, favorendo gli Argivi, agisce in opposizione ai voleri del fato (v. 70) e di Giove (v. 71), che in questa fase sembra premere per la loro sconfitta. Va detto, però, che Giove non comparirà se non alla fine del libro, quando Capaneo scalerà le mura di Tebe, e non farà alcuna menzione dell'iniziativa di Giunone. Inoltre, come espresso nel I libro, Giove vuole la caduta sia di Tebe sia di Argo; che egli sia detto *aequus utrisque* (x 884), in riferimento alla sua imparzialità nei confronti degli dei pro-Tebani e di quelli pro-Argivi, ha sapore paradossale: la sua è un'imparzialità che mira alla rovina. Giunone, attraverso le proprie trame ovidiane e omeriche del libro x, determinerà il sonno della guarnigione a guardia del vallo di Tebe e una strage di Tebani, somma manifestazione di una *virtus* bellica degradata (cfr. *supra*, pp. 191-201): non c'è nulla di davvero contrario al volere di Giove. Come con il monile, la ripresa di alcuni elementi della *Dios apate*, nonostante la percezione di Giunone, non possiede il potenziale deviante che era proprio di questo episodio fin dall'*Iliade*. In un'epica all'insegna del *nefas* tutto, dalla *virtus* guerresca alla *Dios apate*, collabora verso il suo adempimento.

Un'eccezione è rappresentata dalla ricezione della *Dios apate* nel libro XII: Giunone, in effetti, agisce allontanandosi da Giove, ma è cruciale rendersi conto che questo accade solo dopo che i *fata* si sono compiuti e Giove si è ritirato; inoltre, compare la dea Luna che già altrove, con Opleo e Dimante, ha fatto da "riflettore" di una *virtus* pia (cfr. *supra*, pp. 221-23). Non escluderei che il potenziale deviante della *Dios apate* sia qui funzionalizzato proprio per sottolineare l'estraneità di parte del mondo divino e umano del XII libro (le donne *in primis*, supportate da divinità femminili) dal contesto marzialmente nefando dei primi undici libri del poema. In tal senso, ciò sarebbe un rovesciamento della situazione del libro x: mentre lì la *Dios apate* è, agli effetti, al servizio del *nefas* (un *nefas* mascherato da *virtus* bellica), nel libro XII è al servizio della *virtus* di Argia. E simbolo di questo rovesciamento è l'attitudine di Giunone quando ripensa l'amplesso di Giove con Alcmena: nel libro x esso era usato come *comparatum* per l'ira della dea che si risolve in un brutale massacro; nel libro XII è passato sotto silenzio in nome di

un'alleanza con la dea Luna e di un'eccelsa dimostrazione di valore¹⁴². L'eccezione del libro XII, dunque, non fa che confermare che nei libri precedenti, i primi undici della *Tebaide*, tutto concorre al *nefas*, *Dios apate* inclusa.

5. Silio Italico: tensioni di genere letterario e sottomissione al *fatum*

Mai esplicitamente menzionata nella *Tebaide*, in Silio Italico la *Dios apate* è evocata nel corso del dialogo tra Giunone e il dio Sonno in una breve scena che riprende elementi iliadici e ovidiani (Sil. x 326-86)¹⁴³. Dopo il trionfo dei Cartaginesi a Canne e la morte del console Emilio Paolo, Annibale desidera ardentemente assalire Roma con il proprio esercito: trascorre la notte, desto, immaginando di incendiare le mura e il Campidoglio (vv. 326-36). A questo punto, però, avviene un evento fondamentale per l'intero svolgimento dei *Punica*: la dea Giunone, che ha sempre sostenuto Annibale nella sua sfida contro l'*imperium* di Roma, vuole dissuadere l'eroe da questo progetto e, pertanto, convoca il dio Sonno incaricandolo di addormentare Annibale e suscitare sogni spaventosi (vv. 337-50):

*Quo turbata viri coniunx Saturnia coepto
 irarumque Iovis Latiique haud inscia fati
 incautum ardorem atque avidas ad futile votum
 spes iuvenis frenare parat. Ciet inde quietis
 regnantem tenebris Somnum, quo saepe ministro
 edomita inviti componit lumina fratris,
 atque huic adridens 'non te maioribus' inquit
 'ausis, dive, voco nec posco, ut mollibus alis
 des victum mihi, Somne, Iovem. Non mille premendi
 sunt oculi tibi nec spernens tua numina custos*

(340)

(345)

¹⁴² Sul mutato atteggiamento di Giunone riguardo all'amplesso di Giove e Alcmena cfr. GIUSTI 2020, p. 199.

¹⁴³ È imprescindibile la recente analisi di questo episodio in LITTLEWOOD 2017b (a complemento di LITTLEWOOD 2017a, commento al libro x dei *Punica*).

Sulle orme dell'*Iliade*

*Inachiae multa superandus nocte iuvencae.
Ductori, precor, immittas nova somnia Poeno,
ne Romam et vetitos cupiat nunc visere muros,
quos intrare dabit numquam regnator Olympi.* (350)

Nel seguito dell'episodio sono narrati l'azione del dio (vv. 351-56) e il sogno di Annibale (vv. 357-71): questi, che prima immaginava di mettere a ferro e fuoco la rocca Tarpea, ora vede innanzi a sé Giove fulminatore dalla rocca e sente una voce divina che gli intima di fermarsi. Sconvolto dal sogno, la mattina successiva, di fronte al fratello Magone che vorrebbe muovere contro Roma, il comandante decide di rinviare l'assalto (vv. 372-86)¹⁴⁴.

Il riferimento alla *Dios apate* è evidente nelle parole del narratore ai vv. 341-42¹⁴⁵: l'occasione principale in cui la dea si è servita del dio Sonno come *minister* per domare gli occhi del fratello e marito, che opponeva resistenza, è proprio l'episodio narrato nel libro XIV dell'*Iliade*. L'avverbio *saepe* potrebbe essere un'allusione sottile al fatto che anche prima della *Dios apate* Era si era servita del dio per addormentare Giove, come il dio Sonno afferma (*Il.* XIV 249-61)¹⁴⁶. A differenza di quanto accade nell'*Iliade*, comunque, Giunone non si reca nella dimora del dio (né, come in Ovidio e Stazio, manda Iride), ma lo convoca (segno, probabilmente, di maggiore autorità).

L'inizio del discorso di Giunone (vv. 343-45) è esplicito nel richiamare la *Dios apate* alla memoria sia del dio Sonno sia, ovviamente, del lettore: si trattava di *maiora ausa*, che il dio ha compiuto con le sue

¹⁴⁴ Sul sogno di Annibale, oltre a SPALTENSTEIN 1990 e LITTLEWOOD 2017a *ad loc.*, cfr. GRILLONE 1967, pp. 132-34; DÍAZ DE BUSTAMANTE 1985, pp. 37-38; BOUQUET 2001, pp. 152-55; SACERDOTI 2019, pp. 81-83 e 111-14. Secondo STOCKS 2018, p. 265, l'intervento del dio Sonno determina un «hint of (the potential for) friction» nel legame fraterno tra Annibale e Magone.

¹⁴⁵ Come sottolineano già RUPERTI 1798, p. 30, e FÜRSTENAU 1916, p. 56.

¹⁴⁶ SPALTENSTEIN 1990, p. 80, il quale, però, poi afferma: «Mais Sil. fait plus que généraliser avec ce 'saepe': c'est une allusion spirituelle aux nombreux démêles conjugaux de Jupiter et Junon».

*molles alae*¹⁴⁷. Verosimilmente la Giunone siliana sta rispondendo alle eventuali obiezioni che il suo interlocutore potrebbe farle dopo il precedente omerico: nell'*Iliade* il dio Sonno dice che già una volta aveva addormentato Zeus e sperimentato la sua ira e dunque, almeno inizialmente, rifiuta di obbedire a Era (*Il.* XIV 247-48: Ζηνὸς δ' οὐκ ἂν ἐγὼ γε Κρονίου ἄσπον ἰκοίμην / οὐδὲ κατευνήσαιμι, ὅτε μὴ αὐτός γε κελεύοι, cfr. v. 262: νῦν αὖ τοῦτό μ' ἄνωγας ἀμήχανον ἄλλο τελέεσαι); nei *Punica* la dea pare ribattere a tali rimostranze: *non te maioribus [...] / ausis, dive, voco nec posco* (*Sil.* x 343-44), nulla di simile, insomma, a quello che (nell'*Iliade*) era ἀμήχανον¹⁴⁸. Il sorriso di Giunone (v. 343: *Atque huic adridens*) potrebbe ricordare l'analogo sorriso che caratterizzava l'Era omerica (e gran parte dei suoi successori letterari) nel rivolgersi ad Afrodite (*Il.* XIV 222-23)¹⁴⁹.

Dopo l'allusione all'addormentamento di Argo dai mille occhi guardiano di Io (vv. 345-47)¹⁵⁰, Giunone espone la propria richiesta, cioè impedire attraverso *nova somnia* che Annibale desideri conquistare Roma, perché mai Giove glielo permetterà (vv. 348-50): in questi versi, e nel successivo intervento del dio Sonno, modello omerico di riferimento

147 È probabile, come afferma LITTLEWOOD 2017a, p. 149, che dietro l'uso di *maioribus ausis* (*Sil.* x 343-44) e *mollibus alis* (v. 344) siano da rintracciare implicazioni meta-letterarie, con riferimento ai generi dell'epica e dell'elegia. Su questa tensione tra generi si tornerà *infra*.

148 Un cenno in JUHNKE 1972, p. 213, nota 133, e in SPALTENSTEIN 1990, p. 80.

149 Sul sorriso di Giunone nei *Punica* cfr. LITTLEWOOD 2017a, pp. 148-49, che parla di un «seductive approach» rintracciabile dietro questo sorriso.

150 Nella versione ovidiana (*met.* I 668-723), invece, era Mercurio ad addormentare Argo con il suo canto e così accadeva in Valerio Flacco (IV 381-90); in generale (cfr. GANTZ 1993, pp. 198-202), anche nella tradizione greca è Hermes a uccidere il guardiano di Io. Quella di Giunone in Silio sembra essere un'affermazione razionalistica o paradossale: o considera il suo interlocutore un'incarnazione del sonno, che in parte della tradizione mitica ha colto Argo provocandone la morte, o sta dicendo al dio che addormentare Annibale è facile, non come lo sarebbe (stato) addormentare Argo dai mille occhi. Tra l'altro, l'addormentamento di Argo è un'impresa in cui il sonno certamente non agisce in favore di Giunone (cfr., e.g., *Stat. Theb.* I 253-55), dal momento che ciò permette la liberazione di Io, amante di Giove.

diviene l'inizio del II libro dell'*Iliade* (Zeus manda ad Agamennone Sogno ingannatore)¹⁵¹.

Oltre che la *Dios apate*, l'altro grande precedente per l'incarico che Giunone dà al dio Sonno è la scena dell'episodio di Ceice e Alcione (Ov. *met.* XI 573 sgg.) che è stata già trattata nelle pagine precedenti a proposito dell'apparizione del dio Sonno nella *Tebaide*. Joy Littlewood pensa, anzi, che in Sil. X 348 l'espressione *nova somnia* sia un'allusione alla poetica stessa delle *Metamorfosi* espressa fin dal proemio; più in generale, ritiene che Silio riproponga in maniera narrativamente più semplice l'episodio di Morfeo e Alcione (Ov. *met.* XI 633-709), in cui, però, è Annibale, il grande eroe epico della *virtus* bellica, a trovarsi al posto dell'eroina ovidiana, influenzata dall'elegia. Un tale contrasto di genere (epica contro elegia) sarebbe alla base per comprendere la portata dell'episodio siliano, nel quale per la prima volta Annibale conosce una battuta d'arresto e le sorti della Seconda Guerra Punica iniziano a mutare¹⁵².

Ma queste tensioni di genere, come è stato sottolineato, pervadono la rilettura valeriana della *Dios apate* (e della *teichoskopia*): con il coinvolgimento di Medea si assiste nelle *Argonautiche* al passaggio da un'epica della *virtus* guerresca a un'epica più "elegiaca" proprio grazie alla rifunzionalizzazione di questa scena omerica, la quale già nell'*Iliade* aveva un chiaro potenziale deviante. È stato anche messo in luce che questo passaggio era in qualche modo preordinato dai *fata* e assolveva a una precisa funzione nei piani del destino e di Giove. In Silio avviene qualcosa di simile: da parte cartaginese, le grandi imprese della *virtus* annibalica vengono smorzate dall'ingresso del mondo dell'elegia, sia nell'episodio in esame sia, in modo più palese, con la permanenza a Capua. Al contempo, questo accade in ossequio al fato, che fin dall'inizio prevede la vittoria finale di Roma. Giunone, a partire da questo episodio del libro X e dopo il discorso rivoltole da Giove durante

¹⁵¹ Cfr. *supra*, p. 314, nota 112, a proposito di *Il.* II 1 sgg., *Metamorfosi* e *Tebaide*. Per gli attributi del dio Sonno in Sil. X 351-56 si vedano VINCHESI 2001, pp. 604-5, e LITTLEWOOD 2017a, pp. 151-52; cfr. anche *infra*, pp. 330-32.

¹⁵² LITTLEWOOD 2017b, pp. 259-65.

la battaglia di Canne, agisce concretamente smettendo di ostacolare i *fata* e, come accadrà nel libro XII quando Annibale tenterà di assediare Roma, indurrà Annibale a desistere dalle sue imprese: non è un caso che nell'esordio di questa scena la dea sia chiamata *coniunx Saturnia* (Sil. x 337), con esplicito riferimento al suo essere moglie di Giove, e che sia detta *irarumque Iovis Latiiq̄ue haud inscia fati* (v. 338)¹⁵³.

In questa cornice acquista valore anche la concisa menzione della *Dios apate*. Sarebbe eccessivo sostenere che essa attivi mutamenti a livello metaletterario sulla base di quanto accade in Valerio Flacco: è, semmai, l'allusione alle *Metamorfosi* a far risaltare il contrasto tra generi in Silio Italico. Tuttavia, va evidenziato che, ancora una volta, la *Dios apate* compare in un momento cardine della narrazione, in cui sono in gioco implicazioni che coinvolgono la natura stessa dell'*epos*. La chiara e inequivoca sottomissione ai voleri del fato può ricordare, infine, quello che avviene nel libro VIII dell'*Eneide*: a differenza delle prime due scene eneadiche in cui Virgilio riprendeva la *Dios apate* con il suo potenziale deviante, l'episodio di Vulcano e Venere invertiva di segno questo potenziale, integrando la scena di seduzione nei progetti del fato e di Giove.

Anche in Silio Italico, dunque, il pur breve riferimento alla *Dios apate* pone questioni estremamente interessanti. È possibile immaginare un influsso da parte di Valerio Flacco? E in che rapporti è questo passo

¹⁵³ In generale, manca l'elemento dell'inganno (JUHNE 1972, p. 213), caratteristico sia del personaggio di Giunone in epica latina sia della ricezione della *Dios apate* omerica. Cfr. FÜRSTENAU 1916, p. 56 «Cum in Iliade somnum arcessat, ut Iovem defraudet, Sili Iuno idem facit, ut ei melius obtemperet». Per il mutamento di atteggiamento di Giunone dopo il libro IX dei *Punica*, evidente nei libri X e XII, cfr. già WEZEL 1873, pp. 25-26, e FÜRSTENAU 1916, pp. 52-57; più di recente, si vedano MARKS 2013a, p. 300, con bibliografia precedente (in particolare LAUDIZI 1989, pp. 83-84), MARKS 2005, p. 59, e FUCECCHI 1990, incentrato sulla caratterizzazione di Annibale in seguito al mutato favore divino; pressoché nulla in BURGEON 2020, pp. 317-25. KEITH 2000, p. 91: «After Cannae, however, Silius' Juno evinces an early and unVirgilian willingness to accommodate the designs of Jupiter». Va ricordato, comunque, che Giunone non cesserà mai di proteggere Annibale fino alla fine del poema.

siliano con l'episodio del libro x della *Tebaide* esaminato nelle pagine precedenti?

Partendo da quest'ultima questione, è difficile pensare di trarre conclusioni osservando brani di estensione così ridotta e, per giunta, dalla funzione narrativa tanto diversa¹⁵⁴. Non c'è nessun elemento che possa far propendere per l'influsso di Stazio su Silio o viceversa: l'intervento di Giunone e il coinvolgimento del dio Sonno, nonché le poche affinità puntuali (la velocità del dio Sonno, le sue ali, il suo corno, il carattere impositivo delle parole di Giunone/Iride), possono essere spiegate con il riferimento ai medesimi modelli, soprattutto Omero e Ovidio¹⁵⁵. Certamente, comunque, è possibile che la scelta da parte di Stazio o Silio di includere una scena con il dio Sonno abbia indotto l'altro a cimentarsi con una scena simile sempre nel libro x del proprio poema.

Quanto a Valerio Flacco, non sono rilevabili affinità di dizione tra il libro x dei *Punica* e i libri delle *Argonautiche* che mettono in scena momenti salienti della *Dios apate* (libri III-IV; libro VI). Come si è cercato di mostrare, anche in Silio sono probabilmente in gioco istanze metapoetiche, ma sembra forzato riferirle alla rilettura valeriana della *Dios apate*.

Tuttavia, è individuabile un influsso di Valerio Flacco sul passo siliano in esame. Nel libro VIII delle *Argonautiche* il poeta, mentre narra l'addormentamento del drago custode del vello, fa pronunciare a Medea un'invocazione al dio Sonno (VIII 68-74):

*Iamque manus Colchis †crinem†que intenderat astris
carmina barbarico fundens pede teque ciebat,*

¹⁵⁴ LITTLEWOOD 2017a, p. 148.

¹⁵⁵ Per la velocità: Sil. x 351-52: *Imperium celer exsequitur [...] volucris / per tenebras*; Stat. *Theb.* x 137-38: *Ipse quoque et volucrem gressum et ventosa citavit / tempora*; cfr. già *Il.* xiv 282: (riferito a Era e Sonno) [...] ῥίμφα πρήσσοντε κέλευθον. Per le ali: Sil. x 354-55: [...] *quatit inde soporas / devexo capiti pennas*; Stat. *Theb.* x 148-49: [...] *umentibus alis / incubuit*; cfr. già *Il.* xiv 290-91 con la similitudine tra il dio Sonno su un abete e un uccello. Sul carattere impositivo delle parole rivolte al dio Sonno cfr. Sil. x 351 (*imperium*) e 370 (*Lunonia iussa*), Stat. *Theb.* x 127 (*iubet*) e 134 (*deae iussis*), e, prima di loro, Ov. *met.* xi 629: *imperat hoc Iuno*. Sul corno cfr. subito *infra*.

*Somme pater: 'Somne omnipotens, te Colchi[di]s ab omni (70)
orbe voco inque unum iubeo nunc ire draconem,
quae freta saepe tuo domui, quae nubila cornu
fulminaque et toto quidquid micat aethere, sed nunc,
nunc age maior ades fratrique simillime Leto.
[...]'*

Il brano è interessante per la caratterizzazione di Medea, la quale, di fatto, si appropria delle funzioni del dio Sonno che invoca: Medea, maga potente, è solita domare gli elementi naturali (v. 72: *domui*) con l'aiuto del dio, e usa i suoi attributi, tra cui il corno (v. 72) e il *Lethaeus ramus* nominato poco dopo (vv. 83-85: *Contra Tartareis Colchis spumare <venenis> / cunctaque Lethaei quassare silentia rami / perstat*) e forse adombrato già al v. 68, se si accetta l'allettante congettura *vimen* per l'insostenibile *crinem*¹⁵⁶.

Questo passo¹⁵⁷ è stato citato perché potrebbe essere alla base della dizione siliana nell'episodio che è stato affrontato. Gli unici attributi del dio Sonno a cui Silio fa riferimento, a parte le ali (Sil. x 354-55), sono i papaveri incantati contenuti in un curvo corno (vv. 351-52: [...] *curvoque volucris / per tenebras portat medicata papavera cornu*) e la verga cosparsa delle acque del Lete (vv. 355-56: [...] *oculisque quietem / irrorat tangens Lethaea tempora virga*)¹⁵⁸. Ora, questi due attributi sono presenti nella breve rappresentazione del Sonno in Valerio Flacco e, in particolare,

156 Per una difesa della congettura *vimen* (cfr. Stat. *Theb.* II 30: Mercurio addormenta il mostruoso Cerbero *Lethaeo vimine*), a fronte di *crinem* stampato tra croci da EHLERS 1980 (che propone in apparato *vultum*) e considerato poco plausibile da LIBERMAN 2002 (che stampa la congettura di Heinsius *lumen*), si veda da ultima PELLUCCHI 2012, pp. 136-37; invita a prudenza LAZZARINI 2012a, pp. 116-17.

157 In Apollonio Rodio manca del tutto la preghiera al dio Sonno in discorso diretto (Ap. IV 146-47: "Υπνον ἀοσητήρα, θεῶν ὕπατον, καλέουσα / ἡδέϊη ἐνοπιῆ θέλξει τέρας). Per un commento al passo valeriano rinvio a NORDERA 1969, pp. 29-34; SPINA ET AL. 2011, p. 16; PELLUCCHI 2012 *ad loc.*; LAZZARINI 2012a *ad loc.*

158 Per la *virga* (in Silio) o il *ramus* (in Valerio Flacco) del dio Sonno e il Lete cfr. Verg. *Aen.* v 854-56: *Ecce deus ramum Lethaeo rore madentem / vique soporatum Stygia super utraque quassat / tempora*, come notano i commenti.

l'immagine del corno non sembra attestata in letteratura prima delle *Argonautiche*: Silio, dunque, potrebbe aver ripreso tale combinazione di attributi del dio proprio dal passo valeriano¹⁵⁹.

Ma ciò che maggiormente colpisce è la preghiera della Medea valeriana in rapporto al brano di Silio: il verbo *voco* si trova in entrambe le pericopi (Val. Fl. VIII 71; Sil. x 344), il carattere iussivo del discorso di Medea (Val. Fl. VIII 71: *iubeo*) è presente anche in Silio (Sil. x 351: *imperium*; v. 370: *iussa*); il verbo *domare/edomere* e l'avverbio *saepe*, usati in Valerio Flacco per indicare le numerose volte in cui Medea ha domato la natura con l'assistenza del dio (Val. Fl. VIII 72: [...] *freta saepe tuo [scil. cornu] domui*), sono gli antecedenti più probabili per la dizione siliana, quando il narratore allude alle volte in cui Giunone e il dio Sonno hanno domato gli occhi di Giove (Sil. x 341-42: [...] *Somnum, quo saepe ministro / edomita inviti componit lumina fratris*). E infine, mentre Medea desidera che il dio Sonno venga *maior* (Val. Fl. VIII 74) in consonanza con la grande impresa che sta per compiere (l'addormentamento del drago), in Silio Giunone chiede al dio *non maiora ausa* (Sil. x 343-44) in quello che sembra un rovesciamento voluto della preghiera di Medea.

Il fatto che Silio si sia verosimilmente ispirato al libro VIII delle *Argonautiche* per la scena di Giunone e del dio Sonno potrebbe, allora, far supporre che il poeta abbia notato l'enfasi che il suo predecessore in altri momenti dell'opera aveva dato alla *Dios apate* e per questo l'abbia ricreata nel libro x dei *Punica*. Questo, però, è del tutto indimostrabile. Quello che, invece, si spera di aver messo in luce è che la *Dios apate* iliadica, con la potenzialità deviante che le è propria, dopo la mediazione apolloniana e dopo l'utilizzo particolare che ne ha fatto Virgilio, conosce grande fortuna nella poesia epica d'età flavia: soprattutto Valerio Flacco ne esplora pienamente le possibilità metanarrative, riprendendone persino il suo oggetto più caratteristico, e il suo esempio può aver

¹⁵⁹ Cfr. RIPOLL 1999, p. 506. Il corno del dio Sonno è, invece, immagine frequente in Stazio (e.g., *Theb.* II 144-45 con GERVAIS 2017, p. 119), e si trova proprio nella descrizione del dio (x 111). Ma il fatto che sia Stat. *Theb.* x 111 sia Sil. x 351-52 presentino il *cornu* tra gli attributi del dio non è indizio che testimonia necessariamente un'interdipendenza tra *Tebaide* e *Punica*: modello comune per entrambi i passi potrebbe essere proprio il libro VIII delle *Argonautiche*.

Capitolo IV. Possibili deviazioni epiche

indotto Stazio e Silio Italico, sulla scorta anche dell'esempio ovidiano, a confrontarsi con alcuni episodi connessi alla *Dios apate*: l'uno la pone fondamentalmente al servizio nel *nefas*, che pervade il fosco mondo della *Tebaide*, l'altro al servizio del *fatum*.

Epilogo

Lo buon maestro cominciò a dire:
“Mira colui con quella spada in mano,
che vien dinanzi ai tre sì come sire: (87)
quelli è Omero poeta sovrano;
l’altro è Orazio satiro che vene;
Ovidio è ’l terzo, e l’ultimo Lucano. (90)
Però che ciascun meco si convene
nel nome che sonò la voce sola,
fannomi onore, e di ciò fanno bene”. (93)
Così vid’i’ adunar la bella scola
di quel signor de l’altissimo canto
che sovra li altri com’aquila vola. (96)

Molti secoli dopo i *Punica* di Silio Italico, a narrare di un incontro con Omero nell’Oltretomba è la *Commedia* dantesca¹: nel canto IV dell’*Inferno*

1 Una nota è d’obbligo: Dante (che è stato sopra citato secondo l’edizione di Giorgio Petrocchi) presumibilmente non conosceva il poema di Silio Italico né, dunque, la catabasi di Scipione contenuta in Sil. XIII 381 sgg. Infatti, allo stato attuale delle nostre conoscenze i *Punica*, sconosciuti nel Medioevo italiano, furono riscoperti da Poggio Bracciolini (con chiarezza DELZ 1987, pp. viii-ix: *Hoc unum autem constat omnes [scil. codices] qui hodie exstant ex illo vetere codice a Poggio reperto, ab editoribus dubitabili nomine S(angallensis) ornato emanasse; sed ut Poggii ipsius sic apographa ceterorum qui primis tribus decadibus novi poetae copiam sibi fecerant funditus perisse ducenda sunt*). Un altro codice conservato a Colonia, forse d’età carolingia, dopo alcune collazioni ad opera di filologi come Louis Carrion, è andato perduto: sulla tradizione

Dante e Virgilio, durante la loro visita nel Limbo, si imbattono in quattro anime illustri, che condurranno i due pellegrini in un nobile castello dove hanno sede gli *spiriti magni* (v. 119). Virgilio riconosce subito le quattro ombre e le presenta a Dante: si tratta, insieme a Virgilio stesso, dei poeti più celebri del mondo latino, indiscusse *auctoritates* nel mondo medievale e maestri di Dante. Ora, se anche prescindiamo dalla composizione di questa nobile schiera, in cui è probabile che siano adombrate complesse questioni di stile e di genere letterario, è indubbio che il primo a essere presentato è Omero, su cui il testo indugia alquanto: egli regge una spada, cammina innanzi agli altri come un re (vv. 86-87); la sua autorità è ribadita dall'appellativo *sovrano* a lui rivolto da Virgilio (v. 88), nonché dall'ultima terzina riportata (vv. 94-96), in cui il *seignor de l'altissimo canto* (Omero stesso, secondo la maggior parte degli interpreti) è paragonato a un'aquila maestosa che vola sopra tutti.

Dante non conosceva il greco e non era in grado di apprezzare in prima persona la grandezza della poesia omerica (se non attraverso epitomi in latino); eppure, sulla scorta della lettura approfondita degli autori latini e dei relativi commenti, cosciente dell'importanza straordinaria di Omero e del suo ruolo fondativo della poesia tutta, gli dà una posizione di assoluto rilievo sia nella narrazione sia nelle parole di Virgilio. E di certo una tale rappresentazione di Omero avrebbe trovato l'apprezzamento di Valerio Flacco, Stazio e Silio Italico: come abbiamo avuto modo di constatare, per loro, fini conoscitori della lingua greca, l'*Iliade* funge continuamente da modello – Omero è davvero il *sire* che *vien dinanzi ai tre!* –, per paradosso anche laddove essi si distaccano più vistosamente dalla traccia dell'epica guerresca.

È impossibile non fare i conti con Omero – e questo non vale solo per Virgilio: Valerio Flacco e Stazio ne riscrivono intere sequenze narrative; Silio Italico lo fa incontrare al giovane Scipione durante la catabasi; persino Dante, che pure non lo legge, non può esimersi dal citarlo e onorarlo nella *Commedia*. Si spera, con questo volume, di aver gettato più luce su come la poesia epica d'età flavia abbia recepito il suo *altissimo canto*.

manoscritta di Silio Italico, oltre alla prefazione all'edizione di Delz (DELZ 1969, pp. v-lxix) cfr. la sintesi di Michael Reeve in REYNOLDS 1983, pp. 389-91.

Riferimenti bibliografici

- ABBOT 2000 = J. C. ABBOT, *The Aeneid and the Concept of dolus bonus*, in «Vergilius», 46, 2000, pp. 59-82.
- ADAMIETZ 1976 = J. ADAMIETZ, *Zur Komposition der Argonautica des Valerius Flaccus*, München, 1976.
- AGRI 2020 = D. AGRI, *Opening up Texts: Flavian Interactions in Statius' Thebaid and Silius Italicus' Punica*, in «CQ», 70, 2020, pp. 310-331.
- AHL 1986 = F. M. AHL, *Statius' 'Thebaid': A Reconsideration*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 32.5, 1986, pp. 2803-2912.
- AHL 2010 = F. M. AHL, *Gendering the Underworld: Bodies in Homer, Virgil, Plato, and Silius*, in SCHAFFENRATH 2010, pp. 47-58.
- AHL 2012 = F. M. AHL, *Humour, Chance, and Choices: Human and Divine in the Aeneid*, in *Götter und menschliche Willensfreiheit. Von Lucan bis Silius Italicus*, hrsg. von T. Baier, München, 2012, pp. 13-27.
- AHL 2015 = F. M. AHL, *Transgressing Boundaries of the Unthinkable: Sophocles, Ovid, Vergil, Seneca, and Homer Refracted in Statius' Thebaid*, in DOMINIK-NEWLANDS-GERVAIS 2015, pp. 240-265.
- AHL-DAVIS-POMEROY 1986 = F. M. AHL – M. A. DAVIS – A. POMEROY, *Silius Italicus*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 32.4, 1986, pp. 2492-2561.
- AMBÜHL 2019 = A. AMBÜHL, *Venturi me teque legent (Lucan, Bellum civile 9.985). Self-fulfilling prophecies in der lateinischen Dichtung als Reflexionsfiguren einer Rezeptionsästhetik*, in *Ästhetische Reflexionsfiguren in der Vormoderne*, hrsg. von A. Gerok-Reiter et al., Heidelberg, 2019, pp. 133-157.
- ANTONIADIS 2018 = T. ANTONIADIS, *Tumidumque per amnem signa tulit (BC 1.204-205): Water-Symbolism and Callimachean Poetics in Lucan's Rubicon and Rivers of Flavian Epic*, in «Latomus», 77, 2018, pp. 920-938.

Sulle orme dell'*Iliade*

- ARICÒ 1991 = G. ARICÒ, *La vicenda di Lemno in Stazio e Valerio Flacco*, in KORN-TSCHIEDEL 1991, pp. 197-210.
- ARIEMMA 2000 = E. M. ARIEMMA, *Tendenze degli studi su Silius Italicus: una panoramica sugli ultimi quindici anni (1984-1999)*, in «BStudLat», 30, 2000, pp. 577-640.
- ARIEMMA 2010a = E. M. ARIEMMA, *New trends del dopo-Canne: considerazioni su Marcello nei Punica*, in SCHAFFENRATH 2010, pp. 127-150.
- ARIEMMA 2010b = E. M. ARIEMMA, *Fons Cunctorum Varro Mali: The Demagogue Varro in Punica 8-10*, in AUGOUSTAKIS 2010b, pp. 241-276.
- ASH 2015 = R. ASH, "War Came in Disarray..." (Thebaid 7.616): *Staius and the Depiction of Battle*, in DOMINIK-NEWLANDS-GERVAIS 2015, pp. 207-220.
- ASSO 2020 = P. ASSO, *Staius' Argonautic Background*, in «CPH», 115, 2020, pp. 659-676.
- AUGOUSTAKIS 2010a = A. AUGOUSTAKIS, *Motherhood and the Other. Fashioning Female Power in Flavian Epic*, Oxford, 2010.
- AUGOUSTAKIS 2010b = *Brill's Companion to Silius Italicus*, ed. by A. Augoustakis, Leiden-Boston, 2010.
- AUGOUSTAKIS 2013a = *Ritual and Religion in Flavian Epic*, ed. by A. Augoustakis, Oxford, 2013.
- AUGOUSTAKIS 2013b = A. AUGOUSTAKIS, *Teichoskopia and katabasis. The poetics of spectatorship in Flavian epic*, in MANUWALD-VOIGT 2013, pp. 157-175.
- AUGOUSTAKIS 2014a = *Flavian Poetry and its Greek Past*, ed. by A. Augoustakis, Leiden-Boston, 2014.
- AUGOUSTAKIS 2014b = A. AUGOUSTAKIS, *Silius Italicus*, in «Oxford Bibliographies Online», 2014.
- AUGOUSTAKIS 2014c = A. AUGOUSTAKIS, *Valerius Flaccus in Silius Italicus*, in HEERINK-MANUWALD 2014, pp. 340-358.
- AUGOUSTAKIS 2016a = *Staius*, Thebaid 8, ed. by A. Augoustakis, Oxford, 2016.
- AUGOUSTAKIS 2016b = *Oxford Readings in Classical Studies. Flavian Epic*, ed. by A. Augoustakis, Oxford, 2016.
- AUSTIN 1971 = P. *Vergili Maronis Aeneidos liber primus*, ed. by R. G. Austin, Oxford, 1971.
- AUSTIN 1977 = P. *Vergili Maronis Aeneidos liber sextus*, ed. by R. G. Austin, Oxford, 1977.
- AXELSON 1960 = B. AXELSON, *Lygdamus und Ovid. Zur Methodik der literarischen Prioritätsbestimmung*, in «Eranos», 58, 1960, pp. 92-111.
- BAIER 2001 = *Valerius Flaccus. Argonautica Buch VI. Einleitung und Kommentar*, hrsg. von T. Baier, München, 2001.
- BALDINI MOSCADI 1999 = L. BALDINI MOSCADI, *Conterrita virgo. Da Lucano a Valerio Flacco: un itinerario della memoria*, in «InvLuc», 21, 1999, pp. 43-53

Riferimenti bibliografici

- (rist. in EAD., *Magica Musa. La magia dei poeti latini: figure e funzioni*, Bologna, 2005, pp. 149-162).
- BALDINI MOSCADI 2000 = L. BALDINI MOSCADI, *Les métamorphoses de la magicienne: la Médée de Valerius Flaccus*, in *La magie. Actes du colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999*, éd. par P. Moreau, A. Maurice et J.-C. Turpin, vol. II, Montpellier, 2000, pp. 277-288 (trad. ital. in EAD., *Magica Musa. La magia dei poeti latini: figure e funzioni*, Bologna, 2005, pp. 135-148).
- BALDO 1995 = G. BALDO, *Dall'Eneide alle Metamorfosi. Il codice epico di Ovidio*, Padova, 1995.
- BALMACEDA 2017 = C. BALMACEDA, *Virtus Romana. Politics and Morality in the Roman Historians*, Chapel Hill (NC), 2017.
- BARAZ-VAN DER BERG 2013 = Y. BARAZ – C. S. VAN DER BERG, *Intertextuality. Introduction*, in «AJPh», 134, 2013, pp. 1-8.
- BARCHIESI 1984 = A. BARCHIESI, *La traccia del modello. Effetti omerici nella narrazione virgiliana*, Pisa, 1984 (trad. ingl. Princeton, 2015).
- BARCHIESI 1992 = A. BARCHIESI, *Riflessivo e futuro: due modi di allusione nella poesia ellenistica e augustea*, in «Aevum(ant)», 5, 1992, pp. 207-244.
- BARCHIESI 1993 = A. BARCHIESI, *Future Reflexive: Two Modes of Allusion and Ovid's Heroides*, in «HSPH», 95, 1993, pp. 333-365.
- BARCHIESI 2001 = A. BARCHIESI, *Genealogie letterarie nell'epica imperiale. Fondamentalismo e ironia in L'histoire littéraire immanente dans la poésie latine*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité Classique, tome XLVII, Vandœuvres-Genève, 21-25 Août 2000, éd. par E. A. Schmidt, 2001, pp. 315-362.
- BARKER-CHRISTENSEN 2020 = E. T. E. BARKER – J. P. CHRISTENSEN, *Homer's Thebes. Epic Rivalries and the Appropriation of Mythical Pasts*, Cambridge (MA), 2020.
- BARNES 1981 = W. R. BARNES, *The Trojan War in Valerius Flaccus' Argonautica*, in «Hermes», 109, 1981, pp. 360-370.
- BARRATT 1979 = M. *Annaei Lucani Belli Civilis liber V. A Commentary*, ed. by P. Barratt, Amsterdam, 1979.
- BATTEZZATO 2019 = L. BATTEZZATO, *Leggere la mente degli eroi. Ettore, Achille e Zeus nell'Iliade*, Pisa, 2019.
- BATTISTELLA-GALLI MILIĆ 2020 = C. BATTISTELLA – L. GALLI MILIĆ, *Foreshadowing Medea: Prolepsis and Intertextuality in Valerius Flaccus*, in COFFEE ET AL. 2020, pp. 205-241.
- BECK 2014 = D. BECK, *Simile Structure in Homeric Epic and Vergil's Aeneid*, in *Between Orality and Literacy: Communication and Adaptation in Antiquity*, ed. by R. Scodel, Leiden-Boston, 2014, pp. 244-266.
- BERNSTEIN 2008 = N. W. BERNSTEIN, *In the Image of the Ancestors. Narratives of Kinship in Flavian Epic*, Toronto-Buffalo-London, 2008.

Sulle orme dell'*Iliade*

- BERNSTEIN 2013 = N. W. BERNSTEIN, *Ritual Murder and Suicide in Flavian Epic*, in AUGOUSTAKIS 2013a, pp. 233-248.
- BERNSTEIN 2015 = N. W. BERNSTEIN, *Family and Kinship in the Works of Statius*, in DOMINIK-NEWLANDS-GERVAIS 2015, pp. 139-154.
- BERNSTEIN 2016 = N. W. BERNSTEIN, *Mutua uulnera: Dying Together in Silius' Saguntum*, in MANIOTI 2016a, pp. 228-247.
- BERNSTEIN 2017 = *Silius Italicus*, *Punica 2*, ed. by N. W. Bernstein, Oxford, 2017.
- BERNSTEIN 2018 = N. W. BERNSTEIN, *Inuitas maculant cognato sanguine dextras: Civil War Themes in Silius's Saguntum Episode*, in GINSBERG-KRASNE 2018, pp. 179-197.
- BESSONE 2000 = F. BESSONE, *Un distico sospetto, Penelope e la 'Dolonia'. Nota a Ovidio, Heroides 1, 39-40*, in «Quaderni del dipartimento di filologia linguistica e tradizione classica Augusto Rostagni», 14, 2000, pp. 139-153.
- BESSONE 2002 = F. BESSONE, *Voce femminile e tradizione elegiaca nella Tebaide di Stazio*, in *I Sette a Tebe. Dal mito alla letteratura*, Atti del Seminario Internazionale, Torino 21-22 febbraio 2001, a cura di A. Aloni et al., Bologna, 2002, pp. 185-217.
- BESSONE 2010 = F. BESSONE, *Feminine Roles in Statius' Thebaid: 'The Heroic Wife of the Unfortunate Hero'*, in *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Gender-Inszenierungen in der antiken Literatur*, hrsg. von M. Formisano und T. Führer, Trier, 2010, pp. 65-93.
- BESSONE 2011 = F. BESSONE, *La Tebaide di Stazio. Epica e potere*, Pisa-Roma, 2011.
- BESSONE 2013 = F. BESSONE, *Critical interactions. Constructing heroic models and imperial ideology in Flavian epic*, in MANUWALD-VOIGT 2013, pp. 87-105.
- BESSONE 2015 = F. BESSONE, *Sondaggi di stile. A proposito di uno studio sulla Tebaide di Stazio*, in «RFIC», 143, 2015, pp. 183-192 (recensione di SACERDOTI 2012).
- BETTINI 1977 = M. BETTINI, *Ennio in Silio Italico. A proposito dei proemi al I e al VII degli Annales e del proemio allo Scipio*, in «RFIC», 105, 1977, pp. 425-447 (rist. in ID., *Studi e note su Ennio*, Pisa, 1979, pp. 141-167).
- BIANCHI-SCHIANO 2016 = *Fozio, Biblioteca*, a cura di N. Bianchi e C. Schiano, Pisa, 2016.
- BIGGS 2019 = T. BIGGS, *River battles in Greek and Roman epic*, in *Structures of Epic Poetry*, ed. by C. Reitz and S. Finkmann, vol. II.1, *Configuration*, Berlin-Boston, 2019, pp. 355-390.
- BILLERBECK 1986a = M. BILLERBECK, *Aspects of Stoicism in Flavian Epic*, in *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, vol. V, 1985, ed. by F. Cairns, Liverpool, 1986, pp. 341-356.

- BILLERBECK 1986b = M. BILLERBECK, *Stoizismus in der römischen Epik neronischer und flavischer Zeit*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 32.5, 1986, pp. 3116-3151.
- BILLERBECK 1999 = *Seneca. Hercules Furens*, hrsg. von M. Billerbeck, Leiden-Boston, 1999.
- BINDER 2019a = G. BINDER, *P. Vergilius Maro. Aeneis. Ein Kommentar*, Band 2: *Kommentar zu Aeneis 1-6*, Trier, 2019.
- BINDER 2019b = G. BINDER, *P. Vergilius Maro. Aeneis. Ein Kommentar*, Band 3: *Kommentar zu Aeneis 6-12*, Trier, 2019.
- BITTO 2019 = G. BITTO, *Alexandrian book division and its reception in Greek and Roman epic*, in *Structures of Epic Poetry*, ed. by C. Reitz and S. Finkmann, vol. I, *Foundations*, Berlin-Boston, 2019, pp. 133-163.
- BLANCO MAYOR 2017 = J. M. BLANCO MAYOR, *Power Play in Latin Love Elegy and its Multiple Forms of Continuity in Ovid's »Metamorphoses«*, Berlin-Boston, 2017.
- BLUM 2019 = J. BLUM, "What Country, Friends, is This?" *Geography and Exemplarity in Valerius Flaccus' Argonautica*, in *The Epic Journey in Greek and Roman Literature*, ed. by T. Biggs and J. Blum, Cambridge, 2019, pp. 59-88.
- BOLT 2019 = T. J. BOLT, *Theomachy in Greek and Roman epic*, in *Structures of Epic Poetry*, ed. by C. Reitz and S. Finkmann, vol. II.1, *Configuration*, Berlin-Boston, 2019, pp. 283-315.
- BÖMER 1980 = P. Ovidius Naso, *Metamorphosen, Buch X-XI. Kommentar*, hrsg. von F. Bömer, Heidelberg, 1980.
- BONA 1988 = I. BONA, *La visione geografica nei Punica di Silio Italico*, Genova, 1988.
- BONNER 1949 = C. BONNER, *ΚΕΣΤΟΣ ΙΜΑΣ and the Saltire of Aphrodite*, in «AJPh», 70, 1949, pp. 1-6.
- BORIAUD 2009 = J.-Y. BORIAUD, *Cola di Rienzo et la mise en scène de la Lex Vespasiani de imperio*, in *La Lex de Imperio Vespasiani e la Roma dei Flavi*, Atti del Convegno Roma, 20-22 novembre 2008, a cura di L. Capogrossi Colognesi ed E. Tassi Scandone, Roma, 2009, pp. 115-124.
- BOUQUET 2001 = J. BOUQUET, *Le songe dans l'épopée latine d'Ennius à Claudien*, Bruxelles, 2001.
- BOWERSOCK 2000 = G. W. BOWERSOCK, *La storia inventata. Immaginazione e sogno da Nerone a Giuliano*, Roma, 2000 (ediz. orig. Berkeley-Los Angeles-London, 1994).
- BOWMAN 1994 = A. BOWMAN, *Life and Letters on the Roman Frontier. Vindolanda and its People*, London, 1994.
- BOYLE 1993 = *Roman Epic*, ed. by A. J. Boyle, London-New York, 1993.

Sulle orme dell'*Iliade*

- BREITENBERGER 2007 = B. BREITENBERGER, *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*, New York, 2007.
- BREMER 1987 = J. M. BREMER, *The so-called 'Götterapparat' in Iliad XX-XXII*, in BREMER-DE JONG-KALFF 1987, pp. 31-46.
- BREMER-DE JONG-KALFF 1987 = *Homer: beyond oral poetry. Recent trends in Homeric interpretation*, ed. by J. M. Bremer, I. J. F. De Jong and J. Kalff, Amsterdam, 1987.
- BRENK 1977 = F. E. BRENK, *Aphrodite's Girdle: No Way to Treat a Lady* (Iliad 14. 214-223), in «CB», 57, 1977, pp. 17-20 (rist. in ID., *Relighting the Souls. Studies in Plutarch*, in *Greek Literature, Religion and Philosophy and in the New Testament Background*, Stuttgart, 1998, pp. 209-212).
- BRIGUGLIO 2017 = S. BRIGUGLIO, *Fraternas acies. Saggio di commento a Stazio, Tebaide, 1, 1-389*, Alessandria, 2017.
- BRIZZI 1982 = G. BRIZZI, *I sistemi informativi dei Romani. Principi e realtà nell'età delle conquiste oltremare (218-168 a. C.)*, Wiesbaden, 1982.
- BRUÈRE 1958 = R. T. BRUÈRE, *Color Ovidianus in Silius Punica 1-7*, in *Ovidiana. Recherches sur Ovide*, éd. par N. I. Herescu, Paris, 1958, pp. 475-499 (rist. in AUGOUSTAKIS 2016b, pp. 345-364).
- BRUÈRE 1959 = R. T. BRUÈRE, *Color Ovidianus in Silius Punica 8-17*, in «CPh», 54, 1959, pp. 228-245 (rist. in AUGOUSTAKIS 2016b, pp. 364-387).
- BRU 2011 = H. BRU, *Le pouvoir impérial dans les provinces syriennes. Représentations et célébrations d'Auguste à Constantin (31 av. J.-C. - 337 ap. J.-C.)*, Leiden-Boston, 2011.
- BRUUN 2009 = C. BRUUN, *Riflessioni sulla parte perduta della cd. lex de imperio Vespasiani*, in *La Lex de Imperio Vespasiani e la Roma dei Flavi*, Atti del Convegno Roma, 20-22 novembre 2008, a cura di L. Capogrossi Colognesi ed E. Tassi Scandone, Roma, 2009, pp. 23-45.
- BUCKLEY 2010 = E. BUCKLEY, *War-epic for a new era: Valerius Flaccus' Argonautica*, in *Tradition und Erneuerung. Mediale Strategien in der Zeit der Flavii*, hrsg. von N. Kramer und C. Reitz, Berlin-New York, 2010, pp. 431-455.
- BUCKLEY 2014 = E. BUCKLEY, *Valerius Flaccus and Seneca's Tragedies*, in HEERINK-MANUWALD 2014, pp. 307-325.
- BUCKLEY 2016 = E. BUCKLEY, *Over Her Live Body? Marriage in Valerius Flaccus' Argonautica*, in MANIOTI 2016a, pp. 61-88.
- BUCKLEY 2018 = E. BUCKLEY, *Valerius' Natural Questions? Interpreting the Flavian Argonautica*, in «Phoenix», 72, 2018, pp. 218-238.
- BUFFIÈRE 1956 = F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956 (rist. Paris, 2015).
- BURCK 1984 = E. BURCK, *Historische und epische Tradition bei Silius Italicus*, München, 1984.

- BURGEON 2020 = C. BURGEON, *La uirtus, la fides et la pietas dans les Punica de Silius Italicus*, Turnhout, 2020.
- BURGESS 1971/1972 = J. F. BURGESS, *Pietas in Virgil and Statius*, in «PVS», 11, 1971/1972, pp. 48-60.
- CAIANI 1990 = L. CAIANI, *La pietas nella «Tebaide» di Stazio. Mezenzio modello di Ippomedonte e Capaneo*, in «Orpheus», 11, 1990, pp. 260-276.
- CAIRNS 1989 = F. CAIRNS, *Virgil's Augustan Epic*, Cambridge, 1989.
- CAIRNS-STOVER 2022 = F. CAIRNS – T. STOVER, *The Date of Valerius Flaccus' Argonautica and the Neapolitan Sebasta Records*, in «ZPE», 221, 2022, pp. 36-42.
- CAMEROTTO 2009 = A. CAMEROTTO, *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*, Padova, 2009.
- CAMPBELL 1983 = M. CAMPBELL, *Studies in the Third Book of Apollonius Rhodius' Argonautica*, Hildesheim-Zürich-New York, 1983.
- CAMPBELL 1994 = *A Commentary on Apollonius Rhodius Argonautica III 1-471*, ed. by M. Campbell, Leiden-New York-Köln, 1994.
- CAMPBELL 2012 = J. B. CAMPBELL, *Rivers and the power of ancient Rome*, Chapel Hill (NC), 2012.
- CANNIZZARO 2016 = F. CANNIZZARO, *Un compendio valeriano in Stazio. L'approdo degli Argonauti a Lemno: teichoskopia, Cizico, Simplegadi*, in «Sileno», 42, 2016, pp. 39-59.
- CANNIZZARO 2017 = F. CANNIZZARO, *Elementi argonautici nel monile di Armonia (Stat. Theb. II 269-305)*, in «Maia», 69, 2017, pp. 524-536.
- CANNIZZARO 2020 = F. CANNIZZARO, *Maidenhood, marriage, and literary appropriation: on Juno as casta diva in Stat. Theb. 10, 58-59*, in «MD», 84, 2020, pp. 219-229.
- CANNIZZARO 2021a = F. CANNIZZARO, *Intertestualità e menzogna: Ipsipile, Venere e problemi di Motivierung*, in *Menzogna e falsificazione*, a cura di A. Casadei, M. Foschi Albert e M. Tulli, 2021, Pisa, pp. 113-127.
- CANNIZZARO 2021b = F. CANNIZZARO, *Dal Reno al Tevere: poetica e politica fluviale nelle Silvae di Stazio*, in *Centro e periferia nella letteratura latina di Roma imperiale*, a cura di M. L. Delvigo, Udine, 2021, pp. 219-234.
- CANNIZZARO 2021c = F. CANNIZZARO, *Fraus annibalica (e scipionica?) all'opera: Sil. 7, 282-380 e la declinazione perversa della Dolonia*, in *Biblioteca di ClassicoContemporaneo*, vol. 12, Atti del V Seminario Nazionale per dottorandi e dottori di ricerca in Studi Latini, Roma, 6 dicembre 2019 – Università Roma Tre, Dipartimento di Studi Umanistici, a cura di M. De Nonno ed E. Romano, Palermo, 2021, pp. 37-52.
- CANNIZZARO 2022a = F. CANNIZZARO, *Hostile goddess and spotlight of pietas. The many sides of the Moon in the night ambush (Aeneid and Thebaid)*, in *Fly me*

Sulle orme dell'*Iliade*

- to the Moon. La luna nell'immaginario umano*, Atti del Convegno Internazionale, Genova, 12-13 dicembre 2019, a cura di L. Nicolini, L. Beltrami e L. Pagani, Genova, 2022, pp. 147-157.
- CANNIZZARO 2022b = F. CANNIZZARO, *Archi e imprese notturne: una nota esegetica (e testuale) a Val. Fl. 3.133-137*, in «Prometheus», 48, 2022, pp. 187-195.
- CARASTRO 2006 = M. CARASTRO, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, 2006.
- CASALI 2004 = S. CASALI, *Nisus and Euryalus: Exploiting the Contradictions in Virgil's Doloneia*, in «HSPH», 102, 2004, pp. 319-354.
- CASALI 2017 = *Virgilio, Eneide 2*, a cura di S. Casali, Pisa, 2017.
- CASALI 2018 = S. CASALI, *Imboscate notturne nell'epica romana*, in *La nuit. Imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité Classique, tome LXIV, Vandœuvres-Genève, 21-25 Août 2017, éd. par A. Chanot, 2018, pp. 209-256.
- CASALI 2022 = S. CASALI, *Didone come Luna*, in *Fly me to the Moon. La luna nell'immaginario umano*, Atti del Convegno Internazionale, Genova, 12-13 dicembre 2019, a cura di L. Nicolini, L. Beltrami e L. Pagani, Genova, 2022, pp. 127-146.
- CAVIGLIA 1999 = *Valerio Flacco. Le Argonautiche*, a cura di F. Caviglia, Milano, 1999.
- CELOTTO 2022 = G. CELOTTO, *Amor Belli. Love and Strife in Lucan's Bellum Civile*, Ann Arbor (MI), 2022.
- CHAUDHURI 2014 = P. CHAUDHURI, *The War with God. Theomachy in Roman Imperial Poetry*, Oxford, 2014.
- CHINN 2010 = C. M. CHINN, *Nec discolor amnis: Intertext and Aesthetics in Statius' Schield of Crenaeus (Theb. 9.332-338)*, in «Phoenix», 64, 2010, pp. 148-169.
- CHINN 2011 = C. M. CHINN, *Statius, Orpheus and Callimachus. Thebaid 2,269-296*, in «Helios», 38, 2011, pp. 79-101.
- CHINN 2013 = C. M. CHINN, *Orphic Ritual and Myth in the Thebaid*, in AUGUSTAKIS 2013a, pp. 319-334.
- CHINN 2022 = C. M. CHINN, *Visualizing the Poetry of Statius. An Intertextual Approach*, Leiden-Boston, 2022.
- CIECHANOWITZ 1982 = J. CIECHANOWITZ, *Das Problem der Apostrophe IX 980-986 in der Pharsalia von Marcus Annaeus Lucanus*, in «Eos», 70, 1982, pp. 265-275.
- CINGANO 2002 = E. CINGANO, *I nomi dei Sette a Tebe e degli Epigoni nella tradizione epica, tragica e iconografica*, in *I Sette a Tebe. Dal mito alla letteratura*, Atti del Seminario Internazionale, Torino 21-22 febbraio 2001, a cura di A. Aloni et al., Bologna, 2002, pp. 27-62.

- CIRIO 1998 = A. M. CIRIO, *Lettura di Omero: Canto X dell'Iliade*, Palermo, 1998.
- CIRIO 2003 = A. M. CIRIO, *Le livre X de l'Iliade*, in «Gaia», 7, 2003, pp. 183-188.
- CLARE 2004 = R. J. CLARE, *Tradition and originality: Allusion in Valerius Flaccus' Lemnian episode*, in *Latin Epic and Didactic Poetry. Genre, Tradition and Individuality*, ed. by M. Gale, Swansea, 2004, pp. 125-147.
- COFFEE 2009 = N. COFFEE, *The Commerce of War. Exchange and Social Order in Latin Epic*, Chicago, 2009.
- COFFEE 2012 = N. COFFEE, *Intertextuality in Latin Literature*, in «Oxford Bibliographies Online», 2012.
- COFFEE 2015 = N. COFFEE, *Gift and Society in the Works of Statius*, in DOMINIK-NEULANDS-GERVAIS 2015, pp. 106-122.
- COFFEE 2018 = N. COFFEE, *An Agenda for the Study of Intertextuality*, in «TAPhA», 148, 2018, pp. 205-233.
- COFFEE ET AL. 2012 = N. COFFEE ET AL., *Intertextuality in the Digital Age*, in «TAPhA», 142, 2012, pp. 383-422.
- COFFEE ET AL. 2020 = *Intertextuality in Flavian Epic Poetry*, ed. by N. Coffee et al., Berlin-Boston, 2020.
- COLEMAN 1988 = *Statius. Silvae IV*, ed. by K. M. Coleman, Oxford, 1988.
- COLLINS 1998 = A. COLLINS, *Cola di Rienzo, the Lateran Basilica, and the Lex de imperio of Vespasian*, in «Medieval Studies», 60, 1998, pp. 159-183.
- CONINGTON 1863 = *P. Vergili Maronis Opera, with a Commentary*, vol. 2, ed. by J. Conington, London, 1863 (rist. Cambridge, 2009).
- CONINGTON-NETTLESHIP 1871 = *P. Vergili Maronis Opera, with a Commentary*, vol. 3, ed. by J. Conington and H. Nettleship, London, 1871 (rist. Cambridge, 2009).
- CONRAU-LEWIS 2014 = K. CONRAU-LEWIS, *The Perversion of Virtue: a Case Study of Statius' Hippomedon*, in «Melbourne historical journal», 42, 2014, pp. 59-78.
- CONTE 1970 = G. B. CONTE, *Il balteo di Pallante*, in «RFIC», 98, 1970, pp. 292-300 (rist. in ID., *Virgilio. Il genere e i suoi confini*, Milano, 1984, pp. 97-107).
- CONTE 1974 = G. B. CONTE, *Saggio di commento a Lucano, Pharsalia VI 118-260. L'aristia di Sceva*, Pisa, 1974 (rist. in ID., *La 'Guerra civile' di Lucano*, Urbino, 1988, pp. 43-112).
- CONTE 1985 = G. B. CONTE, *Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano*, Torino, 1974, 1985² (rist. Palermo, 2012).
- CONTE 2009 = *P. Vergilius Maro. Aeneis*, ed. G. B. Conte, Berolini-Novi Eboraci, 2009.
- CONTE 2012 = G. B. CONTE, *Virgilio. L'epica del sentimento*, Torino, 2007, 2012².
- CONTE 2014 = G. B. CONTE, *Dell'imitazione. Furto e originalità*, Pisa, 2014.
- CORAY 2016 = *Homers Ilias. Gesamtkommentar (Basler Kommentar / BK)*, hrsg. von A. Bierl und J. Latacz. Band XI: 18. *Gesang*, Faszikel 2: *Kommentar*, hrsg. von M. Coray, Berlin-Boston, 2016.

Sulle orme dell'*Iliade*

- CORAY-KRIETER-SPIRO 2021 = *Homers Ilias. Gesamtkommentar (Basler Kommentar / BK)*, hrsg. von A. Bierl und J. Latacz. Band XIV: 21. *Gesang*, Faszikel 2: *Kommentar*, hrsg. von M. Coray und M. Krieter-Spiro, Berlin-Boston, 2021.
- CORRIGAN 2013 = K. CORRIGAN, *Virgo to Virago. Medea in the Silver Age*, Newcastle upon Tyne, 2013.
- CORTI 1987 = R. CORTI, *Due funzioni della similitudine nella Tebaide di Stazio*, in «Maia», 39, 1987, pp. 3-23.
- COWAN 2021 = R. COWAN, *Knowing Me, Knowing You: Epic Anagnorisis and the Recognition of Tragedy*, in PAPAIOANNOU-MARINIS 2021, pp. 43-64.
- COWHERD 1972 = C. COWHERD, *Latin Poetic Sources of the Fabian Book of the Punica of Silius Italicus*, diss. Chicago, 1972.
- CRIADO 2000 = C. CRIADO, *La teología de la Tebaida Estaciana. El anti-virgilianismo de un clasicista*, Hildesheim-Zürich-New York, 2000.
- CRISTOFOLI 1996 = R. CRISTOFOLI, *Note di lettura agli episodi di Eurialo e Niso*, in «GIF», 48, 1996, pp. 261-268.
- DANEK 1988 = G. DANÉK, *Studien zur Dolonie*, Wien, 1988.
- DANEK 2012 = G. DANÉK, *The Doloneia revisited*, in *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, ed. by Ø. Andersen and D. T. T. Haug, Cambridge-New York, 2012, pp. 106-121.
- DAVIS 1989 = M. DAVIS, *Ratis audax: Valerius Flaccus' Bold Ship*, in «Ramus», 18, 1989, pp. 64-73 (rist. in AUGOUSTAKIS 2016b, pp. 17-44).
- DAVIS 2014 = P. J. DAVIS, *Medea: From Epic to Tragedy*, in HEERINK-MANUWALD 2014, pp. 192-210.
- DE GUSSEM 2016 = J. DE GUSSEM, *Animal Imagery in Statius' Thebaid: a Common Place for Man and Woman*, in «QUCC», 113, 2016, pp. 159-177.
- DE JONG 2001 = I. J. F. DE JONG, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge, 2001.
- DELARUE 1974 = F. DELARUE, *Stace et ses contemporains*, in «Latomus», 33, 1974, pp. 536-548.
- DELARUE 2000 = F. DELARUE, *Stace, poète épique. Originalité et cohérence*, Louvain, 2000.
- DELARUE 2004 = F. DELARUE, *Junon chez Valérius Flaccus*, in «VL», 170, 2004, pp. 82-97.
- DELVIGO 2021 = M. L. DELVIGO, *Deus ipse loci: il Tevere e la certificazione della meta*, in «Prometheus», 47, 2021, pp. 97-117.
- DELZ 1969 = J. DELZ, *Die erste Junoszene in den Punica des Silius Italicus*, in «MH», 26, 1969, pp. 88-100.
- DELZ 1974 = J. DELZ, *Vorläufige Bestattung. Zu Statius, Thebais 10,441; mit einem Anhang zu 4,750*, in «MH», 31, 1974, pp. 42-45.

- DELZ 1983 = J. DELZ, Recensione di MINICONI-DEVALLET 1979 e VOLPILHAC-MINICONI-DEVALLET 1981, in «Gnomon», 55, 1983, pp. 211-220.
- DELZ 1987 = *Tiberius Catius Asconius Silius Italicus. Sili Italici Punica*, ed. J. Delz, Stuttgartiae, 1987.
- DEREMETZ 1995 = A. DEREMETZ, *Le miroir des Muses. Poétiques de la réflexivité à Rome*, Villeneuve d'Ascq, 1995.
- DEWAR 1991 = *Statius, Thebaid IX*, ed. by M. Dewar, Oxford, 1991.
- DI CESARE 1972 = M. A. DI CESARE, *Aeneid IX: The Failure of Strategy*, in «Rivista di Studi Classici», 20, 1972, pp. 411-422.
- DI RUSSO 2009 = G. DI RUSSO, *Valerio Flacco fonte di Draconzio? A proposito di Romuleon 10, 52-80*, in «Hermes», 137, 2009, pp. 233-251.
- DÍAZ DE BUSTAMANTE 1985 = J. M. DÍAZ DE BUSTAMANTE, *El sueño como motivo genérico y como motivo tradicional en Silio Itálico*, in «Euphrosyne», 13, 1985, pp. 27-50.
- DIETRICH 1999 = J. S. DIETRICH, *Thebaid's Feminine Ending*, in «Ramus», 28, 1999, pp. 40-53.
- DINGEL 1997 = J. DINGEL, *Kommentar zum 9. Buch der Aeneis Vergils*, Heidelberg, 1997.
- DINTER 2009 = M. DINTER, *Epic from Epigram: The Poetics of Valerius Flaccus' Argonautica*, in «AJPh», 130, 2009, pp. 533-566.
- DINTER-FINKMANN-KHOO 2019 = M. DINTER – S. FINKMANN – A. KHOO, *Nyktomachies in Graeco-Roman epic*, in *Structures of Epic Poetry*, ed. by C. Reitz and S. Finkmann, vol. II.1, *Configuration*, Berlin-Boston, 2019, pp. 245-281.
- DOMENICUCCI 2020 = P. DOMENICUCCI, *Le stelle di Valerio Flacco*, in «QUCC», 126, 2020, pp. 207-219.
- DOMINIK 1994a = W. J. DOMINIK, *Speech and Rhetoric in Statius' Thebaid*, Heidelberg-Zürich-New York, 1994.
- DOMINIK 1994b = W. J. DOMINIK, *The Mythic Voice of Statius. Power and Politics in the Thebaid*, Leiden-New York-Köln, 1994.
- DOMINIK 1996 = W. J. DOMINIK, *Statius' Thebaid in the Twentieth Century*, in *Worte, Bilder, Töne. Studien zur Antike und Antikerezeption*, Bernhard Kytzler zu ehren, hrsg. von R. Faber und B. Seidensticker, Würzburg, 1996, pp. 129-141.
- DOMINIK 2006 = W. J. DOMINIK, *Rome then and now: Linking the Saguntum and Cannae episodes in Silius Italicus' Punica*, in NAUTA-VAN DAM-SMOLENAARS 2006, pp. 113-127.
- DOMINIK 2010 = W. J. DOMINIK, *The Reception of Silius Italicus in Modern Scholarship*, in AUGOUSTAKIS 2010b, pp. 425-447.

Sulle orme dell'*Iliade*

- DOMINIK 2012 = W. J. DOMINIK, *Critiquing the critics: Jupiter, the gods and free will in Statius' Thebaid*, in *Götter und menschliche Willensfreiheit. Von Lucan bis Silius Italicus*, hrsg. von T. Baier, München, 2012, pp. 187-198.
- DOMINIK 2018 = W. J. DOMINIK, *Civil War, Parricide, and the Sword in Silius Italicus's Punica*, in GINSBERG-KRASNE 2018, pp. 271-293.
- DOMINIK-NEWLANDS-GERVAIS 2015 = *Brill's Companion to Statius*, ed. by W. J. Dominik, C. E. Newlands, and K. Gervais, Leiden-Boston, 2015.
- DOWDEN 2010 = K. DOWDEN, *Trojan Night*, in *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, ed. by M. Christopoulos, E. D. Karakantza and O. Levaniouk, Plymouth, 2010, pp. 110-120.
- DRÄGER 1998 = P. DRÄGER, *Zeus / Juppiter und Apollo(n): Die Parallelität in der Handlungsstruktur bei Homer, Vergil, Apollonios und Valerius*, in EIGLER-LEFÈVRE 1998, pp. 193-211.
- DRÄGER 2003 = C. Valerius Flaccus. *Argonautica / Die Sendung der Argonauten*, hrsg. von P. Dräger, Frankfurt am Main, 2003.
- DUCKWORTH 1967 = G. E. DUCKWORTH, *The Significance of Nisus and Euryalus for Aeneid IX-XII*, in «AJPh», 88, 1967, pp. 129-150.
- DUÉ 2012 = C. DUÉ, *Maneuvers in the Dark of Night: Iliad 10 in the Twenty-First Century*, in *Homeric Contexts. Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, ed. by F. Montanari, A. Rengakos and C. Tsagalis, Berlin-Boston, 2012, pp. 175-183.
- DUÉ-EBBOTT 2010 = C. DUÉ – M. EBBOTT, *Iliad 10 and the Poetics of Ambush. A Multitext Edition with Essays and Commentary*, Washington (D.C.), 2010.
- ECONIMO 2021 = F. ECONIMO, *La parola e gli occhi. Lekphrasis nella Tebaide di Stazio*, Pisa, 2021.
- EDEN 1975 = *A commentary on Virgil: Aeneid VIII*, ed. by P. T. Eden, Lugduni Batavorum, 1975.
- EDMUNDS 2001 = L. EDMUNDS, *Intertextuality and the Reading of Roman Poetry*, Baltimore-London, 2001.
- EDWARDS 1984 = A. T. EDWARDS, *Aristos Achaiōn: Heroic Death and Dramatic Structure in the Iliad*, in «QUCC», 17, 1984, pp. 61-80.
- EDWARDS 1987 = M. W. EDWARDS, *Topos and transformation in Homer*, in BREMER-DE JONG-KALFF 1987, pp. 47-60.
- EDWARDS 1991 = *The Iliad: A Commentary*, gen. ed. G. S. Kirk. Vol. v: books 17-20, ed. by M. W. Edwards, Cambridge, 1991.
- EHLERS 1980 = *Gai Valeri Flacci Setini Argonauticon libros octo*, ed. W.-W. Ehlers, Stuttgartiae, 1980.
- EIGLER 1988 = U. EIGLER, *Monologische Redeformen bei Valerius Flaccus*, Frankfurt, 1988.

- EIGLER 1991 = U. EIGLER, *Medea als Opfer – Die Götterintrige im VII. und VIII. Buch der Argonautica (VII 1 – VIII 67)*, in KORN-TSCHIEDEL 1991, pp. 155-172.
- EIGLER 2005 = U. EIGLER, *Caesar in Troja. Lucan und der lange Schatten Vergils*, in *Lucan im 21. Jahrhundert*, hrsg. von C. Walde, München-Leipzig, 2005, pp. 186-201.
- EIGLER-LEFÈVRE 1998 = *Ratis omnia vincet. Neue Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*, hrsg. von U. Eigler und E. Lefèvre, München, 1998.
- EISENHUT 1973 = W. EISENHUT, *Virtus Romana. Ihre Stellung im römischen Wertesystem*, München, 1973.
- EISSFELDT 1904 = E. EISSFELDT, *Zu den Vorbildern des Statius*, in «Philologus», 17, 1904, pp. 378-424.
- ELM VON DER OSTEN 2007 = D. ELM VON DER OSTEN, *Liebe als Wahnsinn. Die Konzeption der Göttin Venus in den Argonautica des Valerius Flaccus*, Stuttgart, 2007.
- ERBSE 1970 = H. ERBSE, *Zeus und Here auf dem Idagebirge*, in «A&A», 16, 1970, pp. 93-112.
- ERBSE 1986 = H. ERBSE, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, Berlin-New York, 1986.
- ESPOSITO 2019 = P. ESPOSITO, *Campanian Geography in Statius' Silvae*, in *Campania in the Flavian Poetic Imagination*, ed. by A. Augoustakis and R. J. Littlewood, Oxford, 2019, pp. 149-166.
- ESPOSITO 2020 = P. ESPOSITO, *Cesare nella Troade: l'impossibile rinascita del passato*, in «Thersites», 11, 2020, pp. 151-175.
- FABBRI 2020 = F. FABBRI, *Silio Italico, Punica IX: commento ai vv. 1-469*, diss. Venezia, 2020.
- FABER 2006 = R. A. FABER, *The Description of Crenaeus' Shield in Thebaid IX, 332-338 and the Theme of Divine Deception*, in «Latomus», 65, 2006, pp. 108-114.
- FANTHAM 1979 = E. FANTHAM, *Ovid's Ceyx and Alcyone: The Metamorphosis of a Myth*, in «Phoenix», 33, 1979, pp. 330-345.
- FANTHAM 1995 = E. FANTHAM, *The ambiguity of Virtus in Lucan's Civil War and Statius' Thebaid*, in «Arachnion», 3, 1995, online (<https://www.telemachos.hu-berlin.de/arachne/num3/index3.html>)
- FANTHAM-FAIREY 2008 = E. FANTHAM – E. FAIREY, *Statius*, in «Oxford Bibliographies Online», 2008.
- FANTUZZI 2011 = M. FANTUZZI, *The Dream of the Charioteer in the Rhesus ascribed to Euripides (728-803)*, in «TiC», 3, 2011, pp. 38-53.
- FANTUZZI 2012 = M. FANTUZZI, *Achilles in Love. Intertextual Studies*, Oxford, 2012.

Sulle orme dell'*Iliade*

- FARAONE 1990 = C. A. FARAONE, *Aphrodite's KEΣTOΣ and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual*, in «Phoenix», 44, 1990, pp. 219-243.
- FARAONE 1999 = C. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge (MA)-London, 1999.
- FARRELL 2001 = J. FARRELL, *Latin Language and Latin Culture. From ancient to modern times*, Cambridge, 2001.
- FARRELL 2005 = J. FARRELL, *Intention and Intertext*, in «Phoenix», 59, 2005, pp. 98-111.
- FARRELL 2021 = J. FARRELL, *Juno's Aeneid. A Battle for Heroic Identity*, Princeton-Oxford, 2021.
- FEDELI 1990 = P. FEDELI, *La natura violata. Ecologia e mondo romano*, Palermo, 1990.
- FEENEY 1982 = D. C. FEENEY, *A Commentary on Silius Italicus Book 1*, diss. Oxford, 1982.
- FEENEY 1991 = D. C. FEENEY, *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford, 1991.
- FEENEY 2004 = D. C. FEENEY, *Tenui ... latens discrimine: Spotting the differences in Statius' Achilleid*, in «MD», 52, 2004, pp. 85-105.
- FEENEY 2007 = D. C. FEENEY, *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History*, Berkeley-Los Angeles-London, 2007.
- FELDHERR 2014 = A. FELDHERR, *Viewing Myth and History on the Shield of Aeneas*, in «ClAnt», 33, 2014, pp. 281-318.
- FELICI 2016 = E. FELICI, *Nos flumina arcemus, derigimus, avertimus. Canali, lagune, spiagge e porti nel Mediterraneo antico*, Bari, 2016.
- FENIK 1964 = B. C. FENIK, *«Iliad X» and the «Rhesus». The Myth*, Bruxelles, 1964.
- FENIK 1968 = B. C. FENIK, *Typical Battle Scenes in the Iliad. Studies in the narrative techniques of Homeric battle description*, Wiesbaden, 1968.
- FENNO 2005 = J. FENNO, *“A Great Wave against the Stream”: Water Imagery in Iliadic Battle Scenes*, in «AJPh», 126, 2005, pp. 475-504.
- FERENCZI 1995 = A. FERENCZI, *Sine honore labores. Zum Virtusbegriff bei Valerius Flaccus*, in «Philologus», 139, 1995, pp. 147-156.
- FERENCZI 1996 = A. FERENCZI, *Die Götter bei Valerius Flaccus*, in «WHB», 38, 1996, pp. 37-48.
- FERENCZI 1998 = A. FERENCZI, *Medea – eine Heldin*, in EIGLER-LEFÈVRE 1998, pp. 337-346.
- FERENCZI 2014 = A. FERENCZI, *Philosophical Ideas in Valerius Flaccus' Argonautica*, in HEERINK-MANUWALD 2014, pp. 136-153.
- FERNANDELLI 1996 = M. FERNANDELLI, *Stazio Theb. 4, 116-144 e l'imitatio virgiliana*, in «Silenio», 22, 1996, pp. 82-97.

- FINKMANN 2019 = S. FINKMANN, *Killed by Friendly Fire. Divine Scheming and Fatal Miscommunication in Valerius Flaccus' Cyzicus Episode*, in *Antike Erzähl- und Deutungsmuster. Zwischen Exemplarität und Transformation. Festschrift für C. Reitz zum 65. Geburtstag*, hrsg. von S. Finkmann, A. Behrendt und A. Walter, Berlin-Boston, 2019, pp. 145-180.
- FITCH 1976 = J. G. FITCH, *Aspects of Valerius Flaccus' Use of Similes*, in «TAPhA», 106, 1976, pp. 113-124.
- FITZGERALD 1972 = G. J. FITZGERALD, *Nisus and Euryalus. A paradigm of futile behavior and the Tragedy of Youth*, in *Cicero and Virgil. Studies in honour of Harold Hunt*, ed. by J. R. C. Martyn, Amsterdam, 1972, pp. 114-137.
- FLORES 1964 = E. FLORES, *Interpretazioni staziane (I serie)*, in «RAAN», 39, 1964, pp. 179-197.
- FO 2012 = *Publio Virgilio Marone. Eneide*, a cura di A. Fo, Torino, 2012.
- FOWLER 1997 = D. P. FOWLER, *On the Shoulders of Giants: Intertextuality and Classical Studies*, in «MD», 39, 1997, pp. 13-34 (rist. in ID., *Roman Constructions. Readings in Postmodern Latin*, Oxford, 2000, pp. 115-137).
- FOWLER 2000 = D. P. FOWLER, *Epic in the Middle of the Wood: Mise en Abyme in the Nisus and Euryalus Episode*, in *Intratextuality. Greek and Roman Textual Relations*, ed. by A. R. Sharrock and H. L. Morales, Oxford, 2000, pp. 89-113.
- FRANCHET D'ESPÈREY 1999 = S. FRANCHET D'ESPÈREY, *Conflit, violence et non-violence dans la Thébaïde de Stace*, Paris, 1999.
- FRANCHET D'ESPÈREY 2019 = S. FRANCHET D'ESPÈREY, *La mort de Tydée dans la Thébaïde de Stace. Lambivalence de la condition héroïque dans l'épopée flavienne*, in *Antike Erzähl- und Deutungsmuster. Zwischen Exemplarität und Transformation. Festschrift für C. Reitz zum 65. Geburtstag*, hrsg. von S. Finkmann, A. Behrendt und A. Walter, Berlin-Boston, 2019, pp. 181-200.
- FRATANTUONO 2019 = L. M. FRATANTUONO, *Alma Phoebe: Lunar References in Virgil's Aeneid*, in «GLB», 24, 2019, pp. 61-79.
- FRATANTUONO-SMITH 2015 = *Virgil, Aeneid 5. Text, Translation and Commentary*, ed. by L. M. Fratantuono and R. A. Smith, Leiden-Boston, 2015.
- FRATANTUONO-SMITH 2018 = *Virgil, Aeneid 8. Text, Translation and Commentary*, ed. by L. M. Fratantuono and R. A. Smith, Leiden-Boston, 2018.
- FRIEDMAN 2001 = R. FRIEDMAN, *Divine Dissension and the Narrative of the Iliad*, in «Helios», 28, 2001, pp. 99-118.
- FRINGS 1991 = I. FRINGS, *Gespräch und Handlung in der Thebais des Statius*, Stuttgart, 1991.
- FRISBY 2013 = D. M. FRISBY, *Epic Precedence: Statius' Thebaid and its Intertextual Links to the Iliad of Homer*, diss. Nottingham, 2013.

Sulle orme dell'*Iliade*

- FRÖHLICH 2000 = U. FRÖHLICH, *Regulus, Archetyp römischer Fides. Das sechste Buch als Schlüssel zu den Punica des Silius Italicus. Interpretation, Kommentar und Übersetzung*, Tübingen, 2000.
- FUÀ 1988 = O. FUÀ, *La presenza di Omero in Valerio Flacco*, in «AAT», 122, 1988, pp. 23-53.
- FUCECCHI 1990 = M. FUCECCHI, *Empietà e titanismo nella rappresentazione siliana di Annibale*, in «Orpheus», 11, 1990, pp. 21-42.
- FUCECCHI 1993 = M. FUCECCHI, *Lo spettacolo delle virtù nel giovane eroe predestinato: analisi della figura di Scipione in Silio Italico*, in «Maia», 45, 1993, pp. 17-48 (rist. in FUCECCHI 2020, pp. 205-256).
- FUCECCHI 1996 = M. FUCECCHI, *Il restauro dei modelli antichi: tradizione epica e tecnica manieristica in Valerio Flacco*, in «MD», 36, 1996, pp. 101-165 (trad. ingl. in AUGOUSTAKIS 2016b, pp. 80-110).
- FUCECCHI 1997 = M. FUCECCHI, *La τειχοσκοπία e l'innamoramento di Medea. Saggio di commento a Valerio Flacco*, Argonautiche 6, 427-760, Pisa, 1997.
- FUCECCHI 1999a = M. FUCECCHI, *'Cavalli al pascolo' nella notte di Eurialo e Niso. Rovesciamento e reimpiego di uno scolio omerico nell'Eneide (con un'appendice su Stazio)*, in «RFIC», 127, 1999, pp. 206-222.
- FUCECCHI 1999b = M. FUCECCHI, *La vigilia di Canne nei Punica e un contributo allo studio dei rapporti fra Silio Italico e Lucano*, in *Interpretare Lucano. Miscellanea di studi*, a cura di P. Esposito e L. Nicastrì, Napoli, 1999, pp. 305-342.
- FUCECCHI 2004 = M. FUCECCHI, *"Quem circum vellera Martem / aspicio?" (Val. Fl. 1, 223 s.), ovvero: l'ira e i dubbi di una divinità 'disorientata'*, in *Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus. Ratis omnia vincet III*, hrsg. von F. Spaltenstein, München, 2004, pp. 107-131.
- FUCECCHI 2006a = *Una guerra in Colchide. Valerio Flacco*, Argonautiche 6, 1-426, a cura di M. Fucecchi, Pisa, 2006.
- FUCECCHI 2006b = M. FUCECCHI, *Ad finem ventum. Considerazioni sull'ultimo libro dei Punica*, in «Aevum(ant)», 6, 2006, pp. 311-345 (rist. in FUCECCHI 2020, pp. 105-162).
- FUCECCHI 2007 = M. FUCECCHI, *Tematiche e figure 'trasversali' nell'epica flavia, in Dialogando con il passato. Permanenze e innovazioni nella cultura latina di età flavia*, a cura di A. Bonadeo ed E. Romano, Firenze, 2007, pp. 18-37.
- FUCECCHI 2010 = M. FUCECCHI, *The Shield and the Sword: Q. Fabius Maximus and M. Claudius Marcellus as Models of Heroism in Silius' Punica*, in AUGOUSTAKIS 2010b, pp. 219-239 (trad. ital. in FUCECCHI 2020, pp. 163-203).
- FUCECCHI 2013 = M. FUCECCHI, *With (a) God on Our Side: Ancient Ritual Practices and Imaginery in Flavian Epic*, in AUGOUSTAKIS 2013a, pp. 17-32.

- FUCECCHI 2014 = M. FUCECCHI, *War and Love in Valerius Flaccus' Argonautica*, in HEERINK-MANUWALD 2014, pp. 115-135.
- FUCECCHI 2018 = M. FUCECCHI, *Flavian Epic: Roman Ways of Metabolizing a Cultural Nightmare?*, in GINSBERG-KRASNE 2018, pp. 25-49.
- FUCECCHI 2019 = M. FUCECCHI, *Teichoscopies in classical and late antique epic*, in *Structures of Epic Poetry*, ed. by C. Reitz and S. Finkmann, vol. II.1, *Configuration*, Berlin-Boston, 2019, pp. 207-244.
- FUCECCHI 2020 = M. FUCECCHI, *Il futuro del passato. I Punica di Silio Italico e lo sviluppo dell'epica storica romana*, Milano-Udine, 2020.
- FUHRER 2015 = T. FUHRER, *Teichoskopia: Female Figures Looking on Battles*, in *Women and War in Antiquity*, ed. by J. Fabre-Serris and A. Keith, Baltimore, 2015, pp. 52-70.
- FÜRSTENAU 1916 = G. FÜRSTENAU, *De Sili Italici imitatione quae fertur Enniana*, diss. Berolini, 1916.
- GABBA 1993 = E. GABBA, *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze, 1993.
- GALASSO 2022 = L. GALASSO, *Baebius' Ovid*, in: *Ilias Latina. Text, Interpretation, and Reception*, ed. by M. J. Falcone and C. Schubert, Leiden-Boston, 2022, pp. 194-210.
- GALLI MILIĆ 2015 = L. GALLI MILIĆ, *Valérius Flaccus et Stace à Carthage: la matrice flavienne du Romul. 10 de Dracontius*, in *Littérature, politique et religion en Afrique vandale*, éd. par É. Wolff, Paris, 2015, pp. 323-340.
- GANIBAN 2007 = R. T. GANIBAN, *Statius and Virgil. The Thebaid and the Reinterpretation of the Aeneid*, Cambridge, 2007.
- GANIBAN 2009 = *Vergil. Aeneid Book 1*, ed. by R. T. Ganiban, Newburyport (MA), 2009.
- GANIBAN 2014 = R. T. GANIBAN, *Virgilian Prophecy and the Reign of Jupiter in Valerius Flaccus' Argonautica*, in HEERINK-MANUWALD 2014, pp. 251-268.
- GANTZ 1993 = T. GANTZ, *Early Greek Myth. A Guide to the Literary and Artistic Sources*, Baltimore-London, 1993.
- GARCÍA AMUTXASTEGI 2015 = I. GARCÍA AMUTXASTEGI, *Comentario y estudio literario de los relatos de derrota en la épica romana: el libro IX de los Punica de Silio Italico*, diss. Vitoria-Gasteiz, 2015.
- GARSON 1963 = R. W. GARSON, *The Hylas Episode in Valerius Flaccus' Argonautica*, in «CQ», 13, 1963, pp. 260-267.
- GARSON 1969 = R. W. GARSON, *Homeric Echoes in Valerius Flaccus' Argonautica*, in «CQ», 19, 1969, pp. 362-366.
- GÄRTNER 1994 = U. GÄRTNER, *Gehalt und Funktion der Gleichnisse bei Valerius Flaccus*, Stuttgart, 1994.
- GASTI 2016 = *Blossio Emilio Draconzio. Medea*, a cura di F. Gasti, Milano, 2016.

Sulle orme dell'*Iliade*

- GELLIE 1972 = G. H. GELLIE, *Juno and Venus in Aeneid IV*, in *Cicero and Virgil. Studies in honour of Harold Hunt*, ed. by J. R. C. Martyn, Amsterdam, 1972, pp. 138-148.
- GÉLY 1994 = S. GÉLY, *L'Italie dans l'empire de Domitien*, in «Pallas», 40, 1994, pp. 209-219.
- GEORGACOPOULOU 2005 = S. A. GEORGACOPOULOU, *Aux frontières du récit épique: l'emploi de l'apostrophe du narrateur dans la Thébaïde de Stace*, Bruxelles, 2005.
- GERVAIS 2013 = K. GERVAIS, *Viewing violence in Statius' Thebaid and the films of Quentin Tarantino*, in *Epic Visions. Visuality in Greek and Latin Epic and its Reception*, ed. by H. Lovatt and C. Vout, Cambridge, 2013, pp. 139-167.
- GERVAIS 2015 = K. GERVAIS, *Tydeus the Hero? Intertextual Confusion in Statius, Thebaid 2*, in «Phoenix», 69, 2015, pp. 56-78.
- GERVAIS 2017 = *Statius, Thebaid 2*, ed. by K. Gervais, Oxford, 2017.
- GERVAIS 2021 = K. GERVAIS, *Senecan Heroes and Tyrants in Statius, Thebaid 2*, in PAPAIOANNOU-MARINIS 2021, pp. 129-148.
- GIBSON 2004 = B. GIBSON, *The repetitions of Hypsipyle*, in *Latin Epic and Didactic Poetry. Genre, Tradition and Individuality*, ed. by M. Gale, Swansea, 2004, pp. 149-180.
- GIBSON 2008 = B. GIBSON, *Battle narrative in Statius' Thebaid*, in SMOLENAARS-VAN DAM-NAUTA 2008, pp. 85-109.
- GILDENHARD 2012 = I. GILDENHARD, *Virgil, Aeneid, 4.1-299: Latin Text, Study Questions, Commentary and Interpretative Essays*, Cambridge, 2012.
- GINSBERG-KRASNE 2018 = *After 69 CE – Writing Civil War in Flavian Rome*, ed. by L. D. Ginsberg and D. A. Krasne, Berlin-Boston, 2018.
- GIUSTI 2020 = E. GIUSTI, *Casta Diva: Juno's "Unexpected Pain" in Statius' Thebaid*, in «Eugesta», 10, 2020, pp. 163-206.
- GLAESENER 1899 = H. GLAESENER, *Les caractères dans la Thébaïde de Stace*, in «Musée Belge», 3, 1899, pp. 97-117.
- GOLDEN 1989 = L. GOLDEN, *Διὸς ἀπάτη and the Unity of Iliad 14*, in «Mnemosyne», 42, 1989, pp. 1-11.
- GOLDEN 1990 = L. GOLDEN, *τὸ γελοῖον in the Iliad*, in «HSPH», 93, 1990, pp. 47-57.
- GOWING 2005 = A. GOWING, *Empire and Memory. The representation of the Roman republic in imperial culture*, Cambridge, 2005.
- GRANDSEN 1984 = K. W. GRANDSEN, *Virgil's Iliad. An essay on epic narrative*, Cambridge, 1984.
- GREBE 1989 = S. GREBE, *Die vergilische Heldenschau. Tradition und Fortwirken*, Frankfurt am Main, 1989.
- GREWING 1997 = F. GREWING, *Martial, Buch VI (Ein Kommentar)*, Göttingen, 1997.

- GRIFFIN 1997 = A. H. GRIFFIN, *A Commentary on Ovid Metamorphoses Book XI*, in «Hermathena», 162/163, 1997.
- GRILLONE 1967 = A. GRILLONE, *Il sogno nell'epica latina. Tecnica e poesia*, Palermo, 1967.
- GROSS 2003 = A. GROSS, *Prophezeiungen und Prodigien in den Argonautica des Valerius Flaccus*, München, 2003.
- GRUENEBERG 1893 = A. GRUENEBERG, *De Valerio Flacco imitatore*, diss. Berolini, 1893.
- GURY 1994 = F. GURY, *Semele, Luna*, in «Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae», VI, 1, 1994, pp. 706-715.
- HAFT 1990 = A. J. HAFT, «The City-Sacker Odysseus» in *Iliad 2 and 10*, in «TAPhA», 120, 1990, pp. 37-56.
- HAINSWORTH 1993 = *The Iliad: A Commentary*, gen. ed. G. S. Kirk. Vol. III: books 9-12, ed. by J. B. Hainsworth, Cambridge, 1993.
- HALL 2011 = A. E. W. HALL, «And Cytherea Smiled»: *Sappho, Hellenistic Poetry, and Virgil's Allusive Mechanics*, in «AJPh», 132, 2011, pp. 615-631.
- HALL 2007-2008 = *P. Papinius Statius. Thebaid and Achilleid* (3 voll.), ed. by J. B. Hall, Newcastle, 2007-2008.
- HANSLIK 1950 = R. HANSLIK, *Placentia*, in «Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft», XX, 2, 1950, pp. 1897-1910.
- HAPPLE 1957 = E. M. HAPPLE, *Die drei ersten Fahrtepisoden in den Argonautica des Apollonios Rhodios und Valerius Flaccus*, diss. Freiburg, 1957.
- HARDIE 1986a = P. R. HARDIE, *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*, Oxford, 1986.
- HARDIE 1986b = P. R. HARDIE, *Cosmological Patterns in the Aeneid*, in *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, vol. v, 1985, ed. by F. Cairns, Liverpool, 1986, pp. 85-97.
- HARDIE 1989 = P. R. HARDIE, *Flavian Epicists on Virgil's Epic Technique*, in «Ramus», 18, 1989, pp. 3-20.
- HARDIE 1993a = P. R. HARDIE, *The Epic Successors of Virgil. A study in the dynamics of a tradition*, Cambridge, 1993.
- HARDIE 1993b = P. R. HARDIE, *Tales of unity and division in imperial Latin epic*, in *Literary Responses to Civil Discord*, ed. by J. H. Molyneux, Nottingham, 1993, pp. 57-76.
- HARDIE 1994 = *Virgil. Aeneid. Book IX*, ed. by P. R. Hardie, Cambridge, 1994.
- HARDIE 2004 = P. R. HARDIE, *In the Steps of the Sibyl: Tradition and Desire in the Epic Underworld*, in «MD», 52, 2004, pp. 143-156.
- HARDIE 2006 = P. R. HARDIE, *Virgil's Ptolemaic Relations*, in «JRS», 96, 2006, pp. 25-41.

Sulle orme dell'*Iliade*

- HARDIE 2008 = P. R. HARDIE, *Lucretian multiple explanations and their reception in Latin didactic and epic*, in *Lucrezio, la natura e la scienza*, a cura di M. Beretta e F. Citti, Firenze, 2008, pp. 69-96.
- HARDIE 2015 = Ovidio. *Metamorfosi*, vol. VI, libri XIII-XV, a cura di P. Hardie, Milano, 2015.
- HARDIE 2021 = A. HARDIE, *Stattius' Via Domitiana: Inaugural carmen in Roman Campania*, in *Papers of the Langford Latin Seminar*, vol. XVIII, *Roman Poetry, Republican and Imperial*, ed. by F. Cairns, Prenton, 2021, pp. 271-323.
- HARRISON 1991 = Vergil. *Aeneid 10*, ed. by S. J. Harrison, Oxford, 1991.
- HARRISON 1998 = S. J. HARRISON, *The Sword-Belt of Pallas: Moral Symbolism and Political Ideology (Aen. 10.495-505)*, in *Vergil's Aeneid. Augustan Epic and Political Context*, ed. by H.-P. Stahl, Swansea, 1998, pp. 223-242.
- HASELMANN 2018 = H. HASELMANN, *Gewässer als Schauplätze und Akteure in den Punica des Silius Italicus*, Münster, 2018.
- HAUBOLD 2012 = J. HAUBOLD, *The Achaemenid empire and the sea*, in «MHR», 27, 2012, pp. 4-23.
- HEERINK 2007 = M. HEERINK, *Going a Step Further: Valerius Flaccus' Metapoetical Reading of Propertius' Hylas*, in «CQ», 57, 2007, pp. 606-620.
- HEERINK 2013 = M. HEERINK, *Silius versus Valerius. Orpheus in the Punica and the Argonautica*, in MANUWALD-VOIGT 2013, pp. 267-277.
- HEERINK 2015a = M. HEERINK, *Hylas, Hercules, and Valerius Flaccus' Metamorphosis of the Aeneid*, in «HSP», 108, 2015, pp. 265-308.
- HEERINK 2015b = M. HEERINK, *Echoing Hylas. A Study in Hellenistic and Roman Metapoetics*, Madison (WI), 2015.
- HEERINK 2020 = M. HEERINK, *Replaying Dido: Elegy and the Poetics of Inversion in Valerius Flaccus' Argonautica*, in COFFEE ET AL. 2020, pp. 187-203.
- HEERINK-MANUWALD 2014 = *Brill's Companion to Valerius Flaccus*, ed. by M. Heerink and G. Manuwald, Leiden-Boston, 2014.
- HEIL 2022 = A. HEIL, *Lieber mit Homer irren? Scheinbar unmögliche Autopsien in den Totenbegegnungen frühkaiserzeitlicher Epik*, Leiden-Boston, 2022.
- HEINZE 1996 = R. HEINZE, *La tecnica epica di Virgilio*, Bologna, 1996 (ediz. orig. Leipzig, 1915³).
- HELLEGOUARC'H 1972 = J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris, 1963, 1972².
- HELLMANN 2000 = O. HELLMANN, *Die Schlachtszenen der Ilias*, Stuttgart, 2000.
- HELM 1892 = R. HELM, *De P. Papinii Statii Thebaide*, Berolini, 1892.
- HENDERSON 1991 = J. HENDERSON, *Stattius' Thebaid / Form Premade*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 37, 1991, pp. 30-80 (rist.

- in ID., *Fighting for Rome. Poets and Caesars, History and Civil War*, Oxford, 2006, pp. 212-254).
- HENDERSON 1993 = J. HENDERSON, *Form Remade / Statius' Thebaid*, in BOYLE 1993, pp. 162-191.
- HERSHKOWITZ 1997 = D. HERSHKOWITZ, *Parce metu, Cytherea: 'Failed' Intertext Repetition in Statius' Thebaid, or, Don't Stop Me if You've Heard This One Before*, in «MD», 39, 1997, pp. 35-52 (rist. in AUGOUSTAKIS 2016b, pp. 129-148).
- HERSHKOWITZ 1998a = D. HERSHKOWITZ, *The Madness of Epic. Reading Insanity from Homer to Statius*, Oxford, 1998.
- HERSHKOWITZ 1998b = D. HERSHKOWITZ, *Valerius Flaccus' Argonautica. Abbreviated Voyages in Silver Latin Epic*, Oxford, 1998.
- HESK 2013 = J. P. HESK, *Seeing in the dark: kleos, tragedy and perception in Iliad 10*, in *Epic Visions. Visuality in Greek and Latin Epic and its Reception*, ed. by H. Lovatt and C. Vout, Cambridge, 2013, pp. 32-59.
- HESLIN 2008 = P. J. HESLIN, *Statius and the Greek tragedians on Athens, Thebes and Rome*, in SMOLENAARS-VAN DAM-NAUTA 2008, pp. 111-128.
- HETTINGER 2022 = J. HETTINGER, *Hochwasservorsorge im Römischen Reich. Praktiken und Paradigmen*, Stuttgart, 2022.
- HETZNER 1963 = U. HETZNER, *Andromeda und Tarpeia*, Meisenheim am Glan, 1963.
- HILL 1996a = P. Papini *Stati Thebaidos libri XII*, ed. D. E. Hill, Lugduni Batavorum, 1983, 1996².
- HILL 1996b = D. E. HILL, *Thebaid I revisited*, in *Epicedion. Hommage à P. Papinius Statius 96-1996*, éd. par F. Delarue et al., Poitiers, 1996, pp. 35-54.
- HINDS 1998 = S. HINDS, *Allusion and Intertext. Dynamics of appropriation in Roman poetry*, Cambridge, 1998.
- HINDS 2000 = S. HINDS, *Essential Epic: Genre and Gender from Macer to Statius*, in *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society*, ed. by M. Depew and D. D. Obbink, Cambridge (MA), 2000, pp. 221-244 (rist. in AUGOUSTAKIS 2016b, pp. 292-318).
- HOFFMANN 1999 = M. HOFFMANN, *Statius, Thebais 12, 312-463. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Göttingen, 1999.
- HOLMES 2015 = B. HOLMES, *Situating Scamander: 'Natureculture' in the Iliad*, in «Ramus», 44, 2015, pp. 29-51.
- HORSEFALL 1995 = N. M. HORSEFALL, *Aeneid*, in *A Companion to the Study of Virgil*, ed. by N. M. Horsfall, Leiden-New York-Köln, 1995, pp. 101-216.
- HORSEFALL 2008 = *Virgil, Aeneid 2. A Commentary*, ed. by N. M. Horsfall, Leiden-Boston, 2008.

Sulle orme dell'*Iliade*

- HOUSMAN 1933 = A. E. HOUSMAN, *Notes on the Thebais of Statius*, in «CQ», 27, 1933, pp. 1-16 e 65-73.
- HULL 1975 = K. W. D. HULL, *Medea in Valerius Flaccus's Argonautica*, in «Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society (literary and historical section)», 16, 1975, pp. 1-25.
- HULLS 2006 = J.-M. HULLS, *What's in a Name? Repetition of Names in Statius' Thebaid*, in «BICS», 49, 2006, pp. 131-144.
- HULLS 2013 = J.-M. HULLS, *'Well stored with subtle wiles'. Pyrene, Psamathe and the Flavian art of interaction*, in MANUWALD-VOIGT 2013, pp. 343-360.
- HULLS 2018 = J.-M. HULLS, *A Last Act of Love? Suicide and Civil War as Tropes in Silius Italicus's Punica and Josephus's Bellum Judaicum*, in GINSBERG-KRASNE 2018, pp. 321-338.
- HULLS 2021 = J.-M. HULLS, *The Search for the Self in Statius' 'Thebaid'. Identity, Intertext and the Sublime*, Berlin-Boston, 2021.
- HUNTER 1989 = *Apollonius of Rhodes. Argonautica, Book III*, ed. by R. L. Hunter, Cambridge, 1989.
- HUNTER 1993 = R. L. HUNTER, *The Argonautica of Apollonius. Literary Studies*, Cambridge, 1993.
- HURKA 2003 = F. HURKA, *Textkritische Studien zu Valerius Flaccus*, Stuttgart, 2003.
- HURLET 2016 = F. HURLET, *Sources and Evidence*, in *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*, ed. by A. Zissos, Chichester, 2016, pp. 17-39.
- HUTCHINSON 2013 = G. O. HUTCHINSON, *Greek to Latin. Frameworks and Contexts for Intertextuality*, Oxford, 2013.
- IGLESIAS MONTIEL 1987/1989 = R. M. IGLESIAS MONTIEL, *La importancia de los personajes femeninos en Estacio (a propósito de Theb. XI y XII)*, in «Estudios Románicos», 4, 1987/1989, pp. 633-642.
- IGLESIAS MONTIEL-ALVAREZ MORÁN 1984 = R. M. IGLESIAS MONTIEL – M. C. ALVAREZ MORÁN, *El pasaje de Niso y Eurialo en Estacio*, nell'opera collettiva *Simposio virgiliano. Conmemorativo del bimilenario de la muerte de Virgilio*, Murcia, 1984, pp. 353-367.
- IMMISCH 1931 = O. IMMISCH, *Necare*, in «RhM», 80, 1931, pp. 98-102.
- JACOBS 2021 = J. JACOBS, *An Introduction to Silius Italicus and the Punica*, London, 2021.
- JÄGER 2020 = N. JÄGER, *Amphiaraus. Ritual und Schwelle in Statius' 'Thebais'*, Berlin-Boston, 2020.
- JAL 1963 = P. JAL, *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale*, Paris, 1963.
- JANKO 1992 = *The Iliad: A Commentary*, gen. ed. G. S. Kirk. Vol. IV: *books 13-16*, ed. by R. Janko, Cambridge, 1992.

- JOLIVET 2004 = J.-C. JOLIVET, *Nyctegresiae Romanae. Exégèse homérique et re-tractatio de la Dolonie chez Virgile et Ovide*, in «Dictynna», 1, 2004, online (<https://journals.openedition.org/dictynna/163>).
- JONES 2005 = P. J. JONES, *Reading Rivers in Roman Literature and Culture*, Lanham (MD), 2005.
- JUHNKE 1972 = H. JUHNKE, *Homerisches in römischer Epik flavischer Zeit. Untersuchungen zu Szenennachbildungen und Strukturentsprechungen in Statius' Thebaid und Achilleis und in Silius' Punica*, München, 1972.
- KABSCH 1968 = E. KABSCH, *Funktion und Stellung des zwölften Buches der Thebais des P. Papinius Statius*, diss. Kiel, 1968.
- KARAKASIS 2014 = E. KARAKASIS, *Homeric Receptions in Flavian epic: Intertextual Characterization in Punica 7*, in AUGOUSTAKIS 2014a, pp. 251-266.
- KEITH 2000 = A. M. KEITH, *Engendering Rome. Women in Latin Epic*, Cambridge, 2000.
- KEITH 2002a = A. M. KEITH, *Ovidian Personae in Statius's Thebaid*, in «Arethusa», 35, 2002, pp. 381-402.
- KEITH 2002b = A. M. KEITH, *Ovid on Vergilian War Narrative*, in «Vergilius», 48, 2002, pp. 105-122.
- KEITH 2014 = A. M. KEITH, *Ovidian Geographies in Flavian Mythological Epic, in Geography, Topography, Landscape. Configurations of Space in Greek and Roman Epic*, ed. by M. Skempis and I. Ziogas, Berlin-Boston, 2014, pp. 349-372.
- KEITH 2018 = A. M. KEITH, *Engendering Civil War in Flavian Epic*, in GINSBERG-KRASNE 2018, pp. 295-320.
- KEITH 2019 = A. M. KEITH, *Women's Fides in Statius' Thebaid*, in *Fides in Flavian Literature*, ed. by A. Augoustakis, E. Buckley, and C. A. Stocks, Toronto, 2019, pp. 109-131.
- KELLY 2008 = A. KELLY, *The Babylonian Captivity of Homer: the case of the ΔΙΟΣ ΑΠΑΘΗ*, in «RhM», 151, 2008, pp. 259-304.
- KENNEY 2004 = *Ovidio. Metamorfosi*, vol. IV, *libri VII-IX*, a cura di E. J. Kenney, Milano, 2004.
- KIM 2015 = Y. E. KIM, *A Commentary on Ovid's Ceyx and Alcyone Narrative (Met. XI.410-748)*, diss. Durham (NC), 2015.
- KING 1987 = K. C. KING, *Achilles. Paradigms of the War Hero from Homer to the Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London, 1987.
- KISSEL 1979 = W. KISSEL, *Das Geschichtsbild des Silius Italicus*, Frankfurt am Main, 1979.
- KISSEL 1979 = W. KISSEL, Recensione di SANTINI 1991 (ediz. orig. 1983), in «AAHG», 41, 1988, pp. 19-21.

Sulle orme dell'*Iliade*

- KITTS 2013 = M. KITTS, *The Near Eastern Chaoskampf in the River Battle of Iliad 21*, in «Journal of Ancient Near Eastern Religions», 13, 2013, pp. 86-112.
- KLAASSEN 2010 = E. K. KLAASSEN, *Imitation and the Hero*, in AUGOUSTAKIS 2010b, pp. 99-126.
- KLINNERT 1970 = T. C. KLINNERT, *Capaneus – Hippomedon. Interpretationen zur Heldendarstellung in der Thebais des P. Papinius Statius*, diss. Heidelberg, 1970.
- KLOTZ-KLINNERT 1973 = P. Papinius Statius. *Thebais*, ed. A. Klotz et T. C. Klinnert, Lipsiae, 1973 (rist. Monachii-Lipsiae, 2001).
- KNAUER 1964 = G. N. KNAUER, *Die Aeneis und Homer. Studien zur poetischen Technik Vergils mit Listen der Homerzitate in der Aeneis*, Göttingen, 1964.
- KNIGHT 1995 = V. KNIGHT, *The Renewal of Epic. Responses to Homer in the Argonautica of Apollonius*, Leiden, 1995.
- KOCH 1955 = H.-H. KOCH, *Die Hylasgeschichte bei Apollonios Rhodios: Arg. I 1153 ff., Teokrit: Eidyllion XIII., Properz: Elegie I 20., Valerius Flaccus: Arg. III 459 ff.*, diss. Kiel, 1955.
- KONSTAN 1986 = D. KONSTAN, *Venus's Enigmatic Smile*, in «Vergilius», 32, 1986, pp. 18-25.
- KORN 1989 = M. KORN, *Valerius Flaccus, Argonautica 4, 1-343. Ein Kommentar*, Hildesheim-Zürich-New York, 1989.
- KORN-TSCHIEDEL 1991 = *Ratis omnia vincet. Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus* hrsg. von M. Korn und H.-J. Tschiedel, Hildesheim-Zürich-New York, 1991.
- KOZÁK 2013 = D. KOZÁK, *Traces of the Argo. Statius' Achilleid 1 and Valerius' Argonautica 1-2*, in MANUWALD-VOIGT 2013, pp. 247-266.
- KRASNE 2018 = D. A. KRASNE, *Valerius Flaccus's Collapsible Universe: Patterns of Cosmic Disintegration in the Argonautica*, in GINSBERG-KRASNE 2018, pp. 363-385.
- KRIETER-SPIRO 2015 = *Homers Ilias. Gesamtkommentar (Basler Kommentar / BK)*, hrsg. von A. Bierl und J. Latacz. Band x: 14. *Gesang*, Faszikel 2: *Kommentar*, hrsg. von M. Krieter-Spiro, Berlin-Boston, 2015.
- KRUMBHOLZ 1955 = G. KRUMBHOLZ, *Der Erzählungsstil in der Thebais des Statius*, in «Glotta», 34, 1955, pp. 93-138 e 231-260.
- KYTZLER 1962 = B. KYTZLER, *Gleichnisgruppen in der Thebais des Statius*, in «WS», 75, 1962, pp. 141-160.
- KYTZLER 1968 = B. KYTZLER, *Der Bittgang der argivischen Frauen (Statius, Thebais 10, 49-83)*, in «AU», 11, 1968, pp. 50-61.
- KYTZLER 1969 = B. KYTZLER, *Imitatio und aemulatio in der Thebais des Statius*, in «Hermes», 97, 1969, pp. 209-232.

- LA PENNA 1981 = A. LA PENNA, *Tipi e modelli femminili nella poesia dell'epoca dei Flavi (Stazio, Silio Italico, Valerio Flacco)*, nell'opera collettiva *Atti, Congresso internazionale di studi vespasiani*, Rieti, Settembre 1979, Rieti, 1981, pp. 223-251 (rist. in LA PENNA 2000, pp. 37-65).
- LA PENNA 1983 = A. LA PENNA, *Lettura del nono libro dell'Eneide*, in *Lecturae Vergilianae*, a cura di M. Gigante, vol. III, *L'Eneide*, Napoli, 1983, pp. 301-340.
- LA PENNA 1994 = A. LA PENNA, *Me, me, adsum qui feci*, in *me convertite ferrum...! Per la storia di una scena tipica dell'epos e della tragedia*, in «Maia», 46, 1994, pp. 123-134.
- LA PENNA 1996a = A. LA PENNA, *L'arrivo di Enea alla foce del Tevere (Aen. VII 25-36)*. *Saggio di analisi letteraria dell'Eneide*, in «SIFC», 89, 1996, pp. 102-122.
- LA PENNA 1996b = A. LA PENNA, *Modelli efebici nella poesia di Stazio*, in *Epicedion. Hommage à P. Papinius Statius 96-1996*, éd. par F. Delarue et al., Poitiers, 1996, pp. 161-184 (rist. in LA PENNA 2000, pp. 135-168).
- LA PENNA 2000 = A. LA PENNA, *Eros dai cento volti. Modelli etici ed estetici nell'età dei Flavi*, Venezia, 2000.
- LA ROCCA 1990 = E. LA ROCCA, *Iuno*, in «Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae», v, 1, 1990, pp. 814-856.
- LABATE 1980 = M. LABATE, *Ulisse, Eurialo e le armi di Achille (Ov., Met. XIII 98 sgg.)*, in «A&R», 25, 1980, pp. 28-32.
- LABATE 2010 = M. LABATE, *Passato remoto. Età mitiche e identità augustea in Ovidio*, Pisa, 2010.
- LADA-RICHARDS 2006 = I. LADA-RICHARDS, «Cum femina primum...»: *Venus, Vulcan, and the Politics of Male Mollitia in Aeneid 8*, in «Helios», 33, 2006, pp. 27-72.
- LAGIÈRE 2017 = A. LAGIÈRE, *La Thébaïde de Stace et le sublime*, Bruxelles, 2017.
- LAIRD 1992 = A. LAIRD, *Modes of reporting speech in Latin fictional narrative*, diss. Oxford, 1992.
- LAMBRINI 2013 = P. LAMBRINI, *Il dolo tra Grecia e Roma*, in *Civitas et civilitas. Studi in onore di Francesco Guizzi*, a cura di A. Palma, Padova, 2013, pp. 469-481.
- LANDOLFI 2002 = L. LANDOLFI, *Rursus Hylan et rursus Hylan per longa reclamata / avia (Val. Fl. Arg. 3, 596-597)*. *Intertestualità e dottrina nell'episodio del ratto di Ila*, in «Pan», 20, 2002, pp. 133-154.
- LANGEN 1896-1897 = C. Valeri Flacci Setini Balbi *Argonauticon libri octo*, enarr. P. Langen (2 voll.), Berolini, 1896-1897 (rist. Hildesheim, 1964).
- LATACZ 1977 = J. LATACZ, *Kampffparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*, München, 1977.
- LATEINER 2013 = D. LATEINER, *Poetic Doubling Effects in Ovid's "Ceyx and Alcyone" (Met. XI)*, in *Roman Literature, Gender and Reception. Domina Illustris*, ed. by D. Lateiner, B. K. Gold and J. Perkins, New York, 2013, pp. 53-73.

Sulle orme dell'*Iliade*

- LAUDIZI 1989 = G. LAUDIZI, *Silio Italico. Il passato tra mito e restaurazione etica*, Galatina, 1989.
- LAUDIZI 1991 = G. LAUDIZI, *Scipione e Appio Claudio in Silio Italico*, in «BStud-Lat», 21, 1991, pp. 3-16.
- LAURENTI 1990 = R. LAURENTI, *Virtus*, in «Enciclopedia Virgiliana», 5, 1990, pp. 564-568.
- LAUSBERG 1983 = M. LAUSBERG, *Iliadisches im ersten Buch der Aeneis*, in «Gymnasium», 90, 1983, pp. 203-239.
- LAUSBERG 1985 = M. LAUSBERG, *Lucan und Homer*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 32.3, 1985, pp. 1565-1622.
- LAZZARINI 2012a = *Laddio di Medea. Valerio Flacco*, Argonautiche 8,1-287, a cura di C. Lazzarini, Pisa, 2012.
- LAZZARINI 2012b = C. LAZZARINI, *Potere politico e potere dello sguardo. L'episodio di Àmico nelle Argonautiche di Valerio Flacco e i suoi modelli*, in «SIFC», 105, 2012, pp. 40-71.
- LEE 1979 = M. O. LEE, *Fathers and Sons in Virgil's Aeneid*. Tum genitor natum, Albany (NY), 1979.
- LEE 1988 = M. O. LEE, *Per nubila lunam: The Moon in Virgil's Aeneid*, in «Vergilius», 34, 1988, pp. 9-14.
- LEGRAS 1905a = L. LEGRAS, *Étude sur la Thébaïde de Stace*, Paris, 1905.
- LEGRAS 1905b = L. LEGRAS, *Les «Puniques» et la «Thébaïde»*, in «REA», 7, 1905, pp. 131-146 e 357-371.
- LENNOX 1977 = P. G. LENNOX, *Virgil's Night-Episode re-examined (Aeneid IX, 176-449)*, in «Hermes», 105, 1977, pp. 331-342.
- LENNOX 1980 = P. G. LENNOX, *Apollonius, Argonautica 3, 1ff. and Homer*, in «Hermes», 108, 1980, pp. 45-73.
- LESUEUR 1994 = *Stace. Thébaïde, Livres IX-XII*, éd. par R. Lesueur, Paris, 1994.
- LEVENE 2010 = D. S. LEVENE, *Livy on the Hannibalic War*, Oxford, 2010.
- LIBERMAN 1992 = G. LIBERMAN, *Problèmes dans le texte de Valerius Flaccus*, in «RPh», 66, 1992, pp. 93-110.
- LIBERMAN 1997 = *Valerius Flaccus. Argonautiques. Chants I-IV*, éd. par G. Liberman, Paris, 1997.
- LIBERMAN 2002 = *Valerius Flaccus. Argonautiques. Chants V-VIII*, éd. par G. Liberman, Paris, 2002.
- LITTLEWOOD 2011 = *A Commentary on Silius Italicus' Punica 7*, ed. by R. J. Littlewood, Oxford, 2011.
- LITTLEWOOD 2013 = R. J. LITTLEWOOD, *Invida fata piis? Exploring the significance of Silius' divergence from the night raids of Virgil and Statius*, in MANUWALD-VOIGT 2013, pp. 279-296.

- LITTLEWOOD 2017a = *A Commentary on Silius Italicus' Punica 10*, ed. by R. J. Littlewood, Oxford, 2017.
- LITTLEWOOD 2017b = R. J. LITTLEWOOD, *Epic on the edge: generic instability at the pivotal centre of Silius' Punica (10.336-371)*, in *The Literary Genres in the Flavian Age. Canons, Transformations, Reception*, ed. by F. Bessone and M. Fucecchi, Berlin-Boston, 2017, pp. 253-268.
- LÓIO 2012 = A. LÓIO, *Commemorating Events: The Victoria Sosibii in Statius, Silvae 4.3*, in «CQ», 62, 2012, pp. 281-285.
- LORENZ 1968 = G. LORENZ, *Vergleichende Interpretationen zu Silius Italicus und Statius*, diss. Kiel, 1968.
- LOVATT 1999 = H. LOVATT, *Competing Endings: Re-Reading the End of the Thebaid through Lucan*, in «Ramus», 28, 1999, pp. 126-151 (rist. in AUGOUSTAKIS 2016b, pp. 262-291).
- LOVATT 2005 = H. LOVATT, *Statius and Epic Games. Sport, Politics and Poetics in the Thebaid*, Cambridge, 2005.
- LOVATT 2006 = H. LOVATT, *The female gaze in Flavian epic: Looking out from the wall in Valerius Flaccus and Statius*, in NAUTA-VAN DAM-SMOLENAARS 2006, pp. 59-78.
- LOVATT 2010a = H. LOVATT, *Interplay: Silius and Statius in the Games of Punica 16*, in AUGOUSTAKIS 2010b, pp. 155-176.
- LOVATT 2010b = H. LOVATT, *Cannibalising History: Livian Moments in Statius' Thebaid*, in *Latin Historiography and Poetry in the Early Empire. Generic Interactions*, ed. by J. F. Miller and A. J. Woodman, Leiden-Boston, 2010, pp. 71-86.
- LOVATT 2013 = H. LOVATT, *The Epic Gaze. Vision, Gender and Narrative in Ancient Epic*, Cambridge, 2013.
- LOVATT 2014 = H. LOVATT, *Teamwork, Leadership and Group Dynamics in Valerius Flaccus' Argonautica*, in HEERINK-MANUWALD 2014, pp. 211-228.
- LOVATT 2015a = H. LOVATT, *Following after Valerius: Argonautic Imaginery in the Thebaid*, in DOMINIK-NEULANDS-GERVAIS 2015, pp. 408-424.
- LOVATT 2015b = H. LOVATT, *Death on the Margins. Statius and the Spectacle of the Dying Epic Hero*, in *War as Spectacle. Ancient and Modern Perspectives on the Display of Armed Conflict*, ed. by A. Bakogianni and V. M. Hope, London, 2015, pp. 73-92.
- LOVATT 2017 = H. LOVATT, *The beautiful face of war: Refreshing epic and reworking Homer in Flavian poetry*, in *The Literary Genres in the Flavian Age. Canons, Transformations, Reception*, ed. by F. Bessone and M. Fucecchi, Berlin-Boston, 2017, pp. 231-252.
- LÜTHJE 1971 = E. LÜTHJE, *Gehalt und Aufriss der Argonautica des Valerius Flaccus*, diss. Kiel, 1971.

Sulle orme dell'*Iliade*

- LYNE 1987 = R. O. A. M. LYNE, *Further Voices in Vergil's Aeneid*, Oxford, 1987.
- MACKIE 1998 = C. J. MACKIE, *Achilles in Fire*, in «CQ», 48, 1998, pp. 329-338.
- MACKIE 2008 = C. J. MACKIE, *Rivers of Fire. Mythic Themes in Homer's Iliad*, Washington (D.C.), 2008.
- MACRAE 2021 = D. E. MACRAE, *The Date of the Proem of Valerius Flaccus' Argonautica: New Epigraphic Evidence from Naples*, in «CPh», 116, 2021, pp. 119-125.
- MAKOWSKI 1989 = J. F. MAKOWSKI, *Nisus and Euryalus: A Platonic Relationship*, in «CJ», 85, 1989, pp. 1-15.
- MALAMUD-MCGUIRE 1993 = M. A. MALAMUD – D. T. MCGUIRE, *Flavian Variant: Myth. Valerius' Argonautica*, in BOYLE 1993, pp. 192-217.
- MALASPINA 1994/1995 = E. MALASPINA, *Diana Nemorensis vs. Diana Aventinensis. Priorità cronologica e paradigmi storiografici*, in «Documenta Albana», 16/17, 1994/1995, pp. 15-35.
- MALASPINA 1995 = E. MALASPINA, *Nemus sacrum? Il ruolo di Nemus nel campo semantico del bosco sino a Virgilio: osservazioni di lessico e di etimologia*, in «Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica dell'Università di Torino», 4, 1995, pp. 75-97.
- MALLIN 2013 = A. MALLIN, *The Thebaid, Statius' Homeric epic? Reflections of Domitian's Rome*, diss. Exeter, 2013.
- MANIOTI 2016a = *Family in Flavian Epic*, ed. by N. Manioti, Leiden-Boston, 2016.
- MANIOTI 2016b = N. MANIOTI, *Becoming Sisters: Antigone and Argia in Statius' Thebaid*, in MANIOTI 2016a, pp. 122-142.
- MANITIUS 1889 = M. MANITIUS, *Vorbilder und Nachahmer des Valerius Flaccus*, in «Philologus», 48, 1889, pp. 248-254.
- MANUWALD 2007 = G. MANUWALD, *Epic Poets as Characters: On Poetics and Multiple Intertextuality in Silius Italicus' Punica*, in «RFIC», 135, 2007, pp. 71-90.
- MANUWALD 2014 = G. MANUWALD, *Valerius Flaccus 1980-2013*, in «Lustrum», 56, 2014, pp. 7-107.
- MANUWALD 2015 = *Valerius Flaccus. Argonautica. Book III*, ed. by G. Manuwald, Cambridge, 2015.
- MANUWALD 2021 = G. MANUWALD, *'Herculean Tragedy' in Valerius Flaccus' Argonautica*, in PAPAIOANNOU-MARINIS 2021, pp. 91-105.
- MANUWALD-VOIGT 2013 = *Flavian Epic Interactions*, ed. by G. Manuwald and A. Voigt, Berlin-Boston, 2013.
- MARINIS 2015 = A. MARINIS, *Statius' Thebaid and Greek Tragedy: The Legacy of Thebes*, in DOMINIK-NEWLANDS-GERVAIS 2015, pp. 343-361.
- MARINIS 2021 = A. MARINIS, *Eteocles and Polynices in Statius' Thebaid: Revisiting Tragic Causality*, in PAPAIOANNOU-MARINIS 2021, pp. 149-169.

- MARKS 2005 = R. MARKS, *From Republic to Empire. Scipio Africanus in the Punica of Silius Italicus*, Frankfurt am Main, 2005.
- MARKS 2010 = R. MARKS, *Silius and Lucan*, in AUGUSTAKIS 2010b, pp. 127-153.
- MARKS 2013a = R. MARKS, *Reconcilable Differences: Anna Perenna and the Battle of Cannae in the Punica*, in AUGUSTAKIS 2013a, pp. 287-301.
- MARKS 2013b = R. MARKS, *The Thebaid and the fall of Saguntum in Punica 2*, in MANUWALD-VOIGT 2013, pp. 297-310.
- MARKS 2014 = R. MARKS, *Statio-Silian Relations in the Thebaid and Punica 1-2*, in «CPh», 109, 2014, pp. 130-139.
- MARKS 2020 = R. MARKS, *Searching for Ovid at Cannae: A Contribution to the Reception of Ovid in Silius Italicus' Punica*, in COFFEE ET AL. 2020, pp. 87-106.
- MARKUS 1997 = D. D. MARKUS, *Transfiguring Heroism: Nisus and Euryalus in Statius' Thebaid*, in «Vergilius», 43, 1997, pp. 56-62.
- MARKUS 2003 = D. D. MARKUS, *The Politics of Epic Performance in Statius*, in *Flavian Rome. Culture, Image and Text*, ed. by A. J. Boyle and W. J. Dominik, Leiden-Boston, 2003, pp. 431-467.
- MARTINDALE 1993 = C. MARTINDALE, *Redeeming the Text. Latin poetry and the hermeneutics of reception*, Cambridge, 1993.
- MATTHEWS 2008 = M. MATTHEWS, *Caesar and the Storm. A Commentary on Lucan De Bello Civili, Book 5 lines 476-721*, Bern, 2008.
- MAUERHOFER 2004 = K. MAUERHOFER, *Der Hylas-Mythos in der antiken Literatur*, München-Leipzig, 2004.
- MAZUR 2006 = S. MAZUR, *Apatē: Deception in Archaic Greek Culture*, diss. New Haven (CT), 2006.
- MCCLELLAN 2019 = A. M. MCCLELLAN, *Abused Bodies in Roman Epic*, Cambridge, 2019.
- MCDONNELL 2003 = M. MCDONNELL, *Roman Men and Greek Virtue*, in *Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, ed. by R. M. Rosen and I. Sluiter, Leiden-Boston, 2003, pp. 235-261.
- MCDONNELL 2006 = M. MCDONNELL, *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*, Cambridge, 2006.
- MCGUIRE 1989 = D. T. MCGUIRE, *Textual Strategies and Political Suicide in Flavian Epic*, in «Ramus», 18, 1989, pp. 21-45.
- MCGUIRE 1997 = D. T. MCGUIRE, *Acts of Silence. Civil War, Tyranny and Suicide in the Flavian Epics*, Hildesheim-Zürich-New York, 1997.
- MCINTYRE 2008 = J. S. MCINTYRE, *Written Into the Landscape: Latin Epic and the Landmarks of Literary Reception*, diss. St. Andrews, 2008.
- MCNELIS 2007 = C. MCNELIS, *Statius' Thebaid and the Poetics of Civil War*, Cambridge, 2007.

Sulle orme dell'*Iliade*

- MEBAN 2009 = D. MEBAN, *The Nisus and Euryalus Episode and Roman Friendship*, in «Phoenix», 63, 2009, pp. 239-259.
- MEHMEL 1934 = F. MEHMEL, *Valerius Flaccus*, diss. Hamburg, 1934.
- MEZZANOTTE 1995 = A. MEZZANOTTE, *Echi del mondo contemporaneo in Silio Italico*, in «RIL», 129, 1995, pp. 357-388 (trad. ingl. in AUGOUSTAKIS 2016b, pp. 434-458).
- MICOZZI 1999 = L. MICOZZI, *Aspetti dell'influenza di Lucano nella Tebaide*, in *Interpretare Lucano. Miscellanea di studi*, a cura di P. Esposito e L. Nicastrì, Napoli, 1999, pp. 343-387.
- MICOZZI 2002 = L. MICOZZI, *Il tema dell'addio: ripetizione, sperimentalismo, strategie di continuità e altri aspetti della tecnica poetica di Stazio*, in «Maia», 54, 2002, pp. 51-70.
- MICOZZI 2004 = L. MICOZZI, *Memoria diffusa di luoghi lucanei nella Tebaide di Stazio*, in *Lucano e la tradizione dell'epica latina*, Atti del convegno internazionale di studi, Fisciano-Salerno, 19-20 ottobre 2001, a cura di P. Esposito ed E. M. Ariemma, Napoli, 2004, pp. 137-151.
- MICOZZI 2010 = Stazio. *Tebaide*, a cura di L. Micozzi, Milano, 2010.
- MICOZZI 2019 = P. *Papinius Statius. Thebaidos liber IV*, a cura di L. Micozzi, Firenze, 2019.
- MILNOR 2009 = K. MILNOR, *Literary Literacy in Roman Pompeii. The Case of Vergil's Aeneid*, in *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, ed. by W. A. Johnson and H. N. Parker, Oxford, 2009, pp. 288-319.
- MINCHIN 2011 = E. MINCHIN, *The Words of Gods: Divine Discourse in Homer's Iliad*, in *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, ed. by A. P. M. H. Lardinois, J. H. Blok and M. G. M. Van der Poel, Leiden-Boston, 2011, pp. 17-35.
- MINICONI-DEVALLET 1979 = *Silius Italicus. La Guerre Punique, Livres I-IV*, éd. par P. Miniconi et G. Devallet, Paris, 1979.
- MOERNER 1890 = F. E. L. MOERNER, *De P. Papinii Statii Thebaide quaestiones criticae, grammaticae, metricae*, diss. Regimonti, 1890.
- MOLLI 2021 = L. MOLLI, *Seducenti menzogne: strategie del falso nella Dios apate omerica*, in *Menzogna e falsificazione*, a cura di A. Casadei, M. Foschi Albert e M. Tulli, Pisa, 2021, pp. 161-175.
- MONAGHAN 2005 = M. E. MONAGHAN, *Juno and the Poet in Valerius' Argonautica*, in *Roman and Greek Imperial Epic*, ed. by M. Paschalis, Herakleion, 2005, pp. 9-27.
- MONTANARI 2010 = F. MONTANARI, *The Case of Book Ten and the Unity of the Iliad Plot in Ancient Scholarship*, in «TiC», 2, 2010, pp. 1-17.
- MONTERO 2012 = S. MONTERO, *El emperador y los ríos. Religión, ingeniería y política en el Imperio Romano*, Madrid, 2012.

- MORGAN 2010 = L. MORGAN, *Musa Pedestris. Metre and Meaning in Roman Verse*, Oxford, 2010.
- MORLAND 1959 = H. MORLAND, *Ida (Aen. IX, 177), Berg oder Nymphé?*, in «SO», 35, 1959, pp. 71-87.
- MULDER 1954 = H. M. MULDER, *Publii Papinii Statii Thebaidos liber secundus*, diss. Groningae, 1954.
- MORZADEC 2009 = F. MORZADEC, *Les Images du Monde. Structure, écriture et esthétique du paysage dans les œuvres de Stace et Silius Italicus*, Bruxelles, 2009.
- NAGLER 1974 = M. N. NAGLER, *Spontaneity and Tradition. A Study in the Oral Art of Homer*, Berkeley-Los Angeles-London, 1974.
- NAGY 1979 = G. NAGY, *The Best of the Achaeans. Concept of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-London, 1979.
- NAGY 1983 = G. NAGY, *On the Death of Sarpedon*, in *Approaches to Homer*, ed. by C. Rubino and C. Shelmerdine, Austin (TX), 1983, pp. 189-217.
- NARDUCCI 1983 = E. NARDUCCI, *Pauper Amyclas (modelli etici e poetici in un episodio della Pharsalia)*, in «Maia», 35, 1983, pp. 183-194.
- NARDUCCI 2002 = E. NARDUCCI, *Lucano. Un'epica contro l'impero*, Roma-Bari, 2002.
- NAUTA-VAN DAM-SMOLENAARS 2006 = *Flavian Poetry*, ed. by R. R. Nauta, H.-J. Van Dam and J. J. L. Smolenaars, Leiden, 2006.
- NAZZARO 2008 = A. V. NAZZARO, *Lo sbarco notturno dei Greci (Aen. 2, 250-67) e l'ambigua immagine della tacita luna*, in *Prime giornate virgiliane*, a cura di A. V. Nazzaro, San Giorgio del Sannio, 2008, pp. 72-107.
- NELIS 2001 = D. NELIS, *Vergil's Aeneid and the Argonautica of Apollonius Rhodius*, Leeds, 2001.
- NERI 1986 = V. NERI, *Dei, fato e divinazione nella letteratura latina del I sec. d.C.*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 16.3, 1986, pp. 1974-2051.
- NESSELRATH 1986 = H.-G. NESSELRATH, *Zu den Quellen des Silius Italicus*, in «Hermes», 114, 1986, pp. 203-230.
- NEWLANDS 2002 = C. E. NEWLANDS, *Statius' Silvae and the Poetics of Empire*, Cambridge, 2002.
- NEWLANDS 2004 = C. E. NEWLANDS, *Statius and Ovid: Transforming the Landscape*, in «TAPhA», 134, 2004, pp. 133-155.
- NEWLANDS 2016 = C. E. NEWLANDS, *Fatal Unions: Marriage at Thebes*, in MANIOTI 2016a, pp. 143-173.
- NICOL 1936 = J. NICOL, *The Historical and Geographical Sources used by Silius Italicus*, Oxford, 1936.
- NICOLOSI 2013 = A. NICOLOSI, *Archiloco. Elegie*, Bologna, 2013.
- NIEMANN 1975 = K.-H. NIEMANN, *Die Darstellung der römischen Niederlagen in den Punica des Silius Italicus*, Bonn, 1975.

Sulle orme dell'*Iliade*

- NIENS 1987 = C. NIENS, *Struktur und Dynamik in den Kampfszenen der Ilias*, Tübingen, 1987.
- NORDERA 1969 = R. NORDERA, *I virgilianismi in Valerio Flacco*, in *Contributi a tre poeti latini (Valerio Flacco – Rutilio Namaziano – Pascoli)*, a cura di R. Nordera et al., Bologna, 1969, pp. 1-92 (trad. ingl. in AUGOUSTAKIS 2016b, pp. 45-79).
- O'BRIEN 1993 = J. V. O'BRIEN, *The Transformation of Hera. A Study of Ritual, Hero, and the Goddess in the Iliad*, Lanham (MD), 1993.
- O'HARA 2018 = *Vergil. Aeneid Book 8*, ed. by J. J. O'Hara, Newburyport (MA), 2018.
- OAKLEY 1990 = J. H. OAKLEY, *Hylas*, in «Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae», v, 1, 1990, pp. 574-579.
- PAPAIOANNOU-MARINIS 2021 = *Elements of Tragedy in Flavian Epic*, ed. by S. Papaioannou and A. Marinis, Berlin-Boston, 2021.
- PARATORE 1979 = *Virgilio. Eneide*, vol. III, *libri V-VI*, a cura di E. Paratore, Milano, 1979.
- PARKES 2009 = R. PARKES, *Hercules and the Centaurs: Reading Statius with Vergil and Ovid*, in «CPH», 104, 2009, pp. 476-494.
- PARKES 2010 = R. PARKES, *Dealing with Ghosts: Literary Assertion in Statius' Thebaid*, in «Ramus», 39, 2010, pp. 14-23.
- PARKES 2012 = *Statius, Thebaid 4*, ed. by R. Parkes, Oxford, 2012.
- PARKES 2014a = R. PARKES, *The 'Argonautic' Expedition of the Argives: Models of Heroism in Statius' Thebaid*, in «CQ», 64, 2014, pp. 778-786.
- PARKES 2014b = R. PARKES, *The Epics of Statius and Valerius Flaccus' Argonautica*, in HEERINK-MANUWALD 2014, pp. 326-339.
- PARKES 2014c = R. PARKES, *The Long Road to Thebes. The Geography of Journeys in Statius' Thebaid*, in *Geography, Topography, Landscape. Configurations of Space in Greek and Roman Epic*, ed. by M. Skempis and I. Ziogas, Berlin-Boston, 2014, pp. 405-426.
- PAVLOCK 1985 = B. PAVLOCK, *Epic and Tragedy in Vergil's Nisus and Euryalus Episode*, in «TAPhA», 115, 1985, pp. 207-224.
- PELLUCCHI 2012 = T. PELLUCCHI, *Commento al libro VIII delle Argonautiche di Valerio Flacco*, Hildesheim-Zürich-New York, 2012.
- PERILLI 2018 = M. M. PERILLI, *Le armi improprie di Sceva. Suggestioni della Centauromachia ovidiana in Lucano (VI 169-179)*, in «Maia», 70, 2018, pp. 300-311.
- PEROTTI 2005 = P. A. PEROTTI, *L'eroismo "privato" di Eurialo e Niso*, in «Latomus», 64, 2005, pp. 56-69.
- PETERS 1890 = J. F. PETERS, *De C. Valerii Flacci vita et carmine*, diss. Regimonti, 1890.

- PETROCHILOS 1989/1990 = N. PETROCHILOS, *Nisus and Euryalus (and Dolon)*, in «Archaïognosia», 6, 1989/1990, pp. 101-107.
- PIRENNE-DELFORGE-PIRONTI 2016 = V. PIRENNE-DELFORGE – G. PIRONTI, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris, 2016.
- PIRONTI 2007 = G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, 2007.
- PIRONTI 2016 = G. PIRONTI, *Dall'eros al racconto: Zeus e la sua sposa*, in *Gli dèi in Omero. Politeismo e poesia nella Grecia antica*, a cura di G. Pironti e C. Bonnet, Roma, 2016, pp. 85-110.
- PIZZOLATO 1995 = L. F. PIZZOLATO, *Fortunati ambo: per Niso ed Eurialo*, in *Studia classica Johanni Tarditi oblata*, a cura di L. Belloni, G. Milanese e A. Porro, Milano, 1995, pp. 265-283.
- POLLINI 1984 = E. POLLINI, *Il motivo della visendi cupido nel Giasone di Valerio Flacco*, in «Maia», 36, 1984, pp. 51-61.
- POLLMANN 2001 = K. F. L. POLLMANN, *Statius' Thebaid and the Legacy of Vergil's Aeneid*, in «Mnemosyne», 54, 2001, pp. 10-30.
- POLLMANN 2004 = K. F. L. POLLMANN, *Statius, Thebaid 12. Introduction, Text, and Commentary*, Paderborn-München-Wien-Zürich, 2004.
- POLLMANN 2008 = K. F. L. POLLMANN, *Ambivalence and moral virtus in Roman epic*, in *Vergil und das antike Epos. Festschrift Hans Jürgen Tschiedel*, ed. by S. Freund and M. Vielberg, Stuttgart, 2008, pp. 355-366.
- POMEROY 2010 = A. POMEROY, *To Silius Through Livy and his Predecessors*, in AUGUSTAKIS 2010b, pp. 27-45.
- POMEROY 2016 = A. POMEROY, *Silius Italicus and Greek Epic: Imperial Culture Wars*, in *Wordplay and Powerplay in Latin Poetry*, ed. by P. Mitsis and I. Ziogas, Berlin-Boston, 2016, pp. 413-435.
- PONTIGGIA 2021 = L. PONTIGGIA, *The Return of Jupiter. Aeneid 1, Punica 3, and Silius' Post-Lucanian Theology*, in *Domitian's Rome and the Augustan Legacy*, ed. by R. Marks and M. Mogetta, Ann Arbor (MI), 2021, pp. 158-170.
- POTZ 1993 = E. POTZ, *Fortunati ambo. Funktion und Bedeutung der Nisus/Euryalus-Episode in Vergils Aeneis*, in «Hermes», 121, 1993, pp. 325-334.
- PUCCI 2018 = P. PUCCI, *The Iliad – The Poem of Zeus*, Berlin-Boston, 2018.
- PURPURA 1999 = G. PURPURA, *Sulla tavola perduta della lex de imperio Vespasiani*, in «MEP», 2, 1999, pp. 261-298.
- PUTNAM 1965 = M. C. J. PUTNAM, *The Poetry of the Aeneid. Four Studies in Imaginative Unity and Design*, Cambridge (MA), 1965.
- PUTNAM 1994 = M. C. J. PUTNAM, *Virgil's Danaid Ekphrasis*, in «ICS», 19, 1994, pp. 171-189.
- QUINN 1968 = K. QUINN, *Virgil's Aeneid. A Critical Description*, London, 1968.

Sulle orme dell'*Iliade*

- QUINT 2001 = D. QUINT, *The Brothers of Sarpedon: Patterns of Homeric Imitation in Aeneid 10*, in «MD», 47, 2001, pp. 35-66.
- QUINT 2018 = D. QUINT, *Virgil's Double Cross. Design and Meaning in the Aeneid*, Princeton-Oxford, 2018.
- REBEGGIANI 2018 = S. REBEGGIANI, *The Fragility of Power. Statius, Domitian, and the Politics of the Thebaid*, Oxford, 2018.
- REED 2007 = J. D. REED, *Virgil's Gaze. Nation and Poetry in the Aeneid*, Princeton, 2007.
- REED 2013 = *Ovidio. Metamorfosi*, vol. v, libri X-XII, a cura di J. D. Reed, Milano, 2013.
- REINHARDT 1961 = K. REINHARDT, *Die Ilias und ihr Dichter*, Göttingen, 1961.
- REITZ 1982 = C. REITZ, *Die Nekyia in den Punica des Silius Italicus*, Frankfurt am Main, 1982.
- REITZ 2019 = C. REITZ, *Divine council scenes in ancient epic*, in *Structures of Epic Poetry*, ed. by C. Reitz and S. Finkmann, vol. II.2, *Configuration*, Berlin-Boston, 2019, pp. 719-745.
- REITZ-FINKMANN 2019 = *Structures of Epic Poetry* (4 voll.), ed. by C. Reitz and S. Finkmann, Berlin-Boston, 2019.
- REYNOLDS 1983 = L. D. REYNOLDS, *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Oxford, 1983.
- RICHARDSON 1987 = N. J. RICHARDSON, *The individuality of Homer's language*, in BREMER-DE JONG-KALFF 1987, pp. 165-184.
- RICHARDSON 1993 = *The Iliad: A Commentary*, gen. ed. G. S. Kirk. Vol. VI: books 21-24, ed. by N. J. Richardson, Cambridge, 1993.
- RIMELL 2018 = V. RIMELL, *Rome's Dire Straits. Claustrophobic Seas and imperium sine fundo*, in *The Production of Space in Latin Literature*, ed. by W. Fitzgerald and E. Spentzou, Oxford, 2018, pp. 261-287.
- RÍO TORRES-MURCIANO 2009 = A. RÍO TORRES-MURCIANO, *Las secuelas del fortunati ambo (Verg., Aen. IX 446-449): epopeya e imperio*, in «Emerita», 77, 2009, pp. 295-315.
- RÍO TORRES-MURCIANO 2010 = A. RÍO TORRES-MURCIANO, *El designio de Júpiter en Valerio Flaco. Providencia, historia y tradición literaria*, in «CFC(L)», 30, 2010, pp. 131-163.
- RÍO TORRES-MURCIANO 2013 = A. RÍO TORRES-MURCIANO, *Spes lusa (VAL. FL. 3.555). Hilas como anti-Julio*, in «CFC(L)», 33, 2013, pp. 35-55.
- RIPOLL 1998 = F. RIPOLL, *La morale héroïque dans les épopées latines d'époque flavienne: tradition et innovation*, Leuven, 1998.
- RIPOLL 1999 = F. RIPOLL, *Silius Italicus et Valérius Flaccus*, in «REA», 101, 1999, pp. 499-521.

- RIPOLL 2001 = F. RIPOLL, *Le monde homérique dans les Punica de Silius Italicus*, in «Latomus», 60, 2001, pp. 87-107.
- RIPOLL 2004 = F. RIPOLL, *L'inspiration tragique au chant VII des Argonautiques de Valérius Flaccus*, in «REL», 82, 2004, pp. 187-208.
- RIPOLL 2006 = F. RIPOLL, *Adaptations latines d'un thème homérique: La théomachie*, in «Phoenix», 60, 2006, pp. 236-258.
- RIPOLL2015a = F. RIPOLL, *Statius and Silius Italicus*, in DOMINIK-NEWLANDS-GERVAIS 2015, pp. 425-443.
- RIPOLL 2015b = F. RIPOLL, *Les «interactions» entre Stace et Silius Italicus*, in «REA», 117, 2015, pp. 621-637 (recensione di MANUWALD-VOIGT 2013).
- RIPOLL 2020 = F. RIPOLL, *Ulysses as an Inter (and Meta-)textual Hero in the Achil- leid of Statius*, in COFFEE ET AL. 2020, pp. 243-258.
- ROMANO MARTÍN 2009 = S. ROMANO MARTÍN, *El tópico grecolatino del concilio de los dioses*, Hildesheim-Zürich-New York, 2009.
- ROMANO MARTÍN 2013 = S. ROMANO MARTÍN, *Banqueting Gods in Valerius Flac- cus Arg. 5.690-5*, in «Mnemosyne», 66, 2013, pp. 666-681.
- RONCALI 1986 = R. RONCALI, *La cintura di Venere (Petronio, Satyricon 126-131)*, in «SIFC», 79, 1986, pp. 106-110.
- ROSATI 2009 = Ovidio. *Metamorfosi*, vol. III, libri V-VI, a cura di G. Rosati, Mila- no, 2009.
- ROSATI 2020 = G. ROSATI, *The Redemption of the Monster, or: The 'Evil Hero' in An- cient Epic*, in COFFEE ET AL. 2020, pp. 283-304.
- ROSSI 2001 = A. ROSSI, *Remapping the Past: Caesar's Tale of Troy (Lucan BC 9.964- 999)*, in «Phoenix», 55, 2001, pp. 313-326.
- ROUX 2010 = M. ROUX, *La figure féminine de Médée dans les Argonautiques de Vale- rius Flaccus: une nouvelle identité du genre épique?*, in *Figures de l'identité. Nais- sance et destin des modèles communautaires dans le monde romain*, éd. par M. Blandenet, C. Chillet et C. Courrier, Lyon, 2010, pp. 285-302.
- RUPERTI 1795 = *Caii Sillii Italici Punicorum libri septemdecim*, ed. G. A. Ruperti, vol. primum, Goettingae, 1795.
- RUPERTI 1798 = *Caii Sillii Italici Punicorum libri septemdecim*, ed. G. A. Ruperti, vol. alterum, Goettingae, 1798.
- SACERDOTI 2012 = A. SACERDOTI, *Novus unde furor. Una lettura del dodicesimo libro della Tebaide di Stazio*, Pisa, 2012.
- SACERDOTI 2014 = A. SACERDOTI, *Quis magna tuenti / somnus? Scenes of Sleep- lessness (and Intertextuality) in Flavian Poetry*, in AUGOUSTAKIS 2014a, pp. 13- 29.
- SACERDOTI 2019 = A. SACERDOTI, *Tremefacta quies. Spazi di transito nella Te- baide di Stazio e nei Punica di Silio Italico*, Napoli, 2019.

Sulle orme dell'*Iliade*

- SALEMME 1991 = C. SALEMME, *Medea. Un antico mito in Valerio Flacco*, Napoli, 1991.
- SALEMME 1992 = C. SALEMME, *Medea e il contagio d'amore*, in «BStudLat», 22, 1992, pp. 3-21.
- SANNA 2006 = L. SANNA, *Le similitudini animali nell'epica flavia: cuccioli ed eroi fanciulli*, in «Paideia», 61, 2006, pp. 631-652.
- SANNA 2008 = L. SANNA, *Dust, water and sweat: the Statian puer between charm and weakness, play and war*, in SMOLENAARS-VAN DAM-NAUTA 2008, pp. 195-214.
- SANTINI 1991 = C. SANTINI, *Silius Italicus and His View of the Past*, Amsterdam, 1991 (ediz. orig. Roma, 1983).
- SARSILA 2006 = J. SARSILA, *Being a Man. The Roman Virtus as a Contribution to Moral Philosophy*, Frankfurt am Main, 2006 (ediz. orig. Jyvackyla, 1982).
- SCAFFAI 1986 = M. SCAFFAI, *Rassegna di studi su Valerio Flacco (1938-1982)*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 32.4, 1986, pp. 2359-2447.
- SCAFFAI 1997a = *Baebii Italici Ilias Latina*, a cura di M. Scaffai, Bologna, 1983, 1997².
- SCAFFAI 1997b = M. SCAFFAI, *Valerio Flacco e gli scolii: sondaggi dai libri 3 e 4 degli Argonautica*, in «Prometheus», 23, 1997, pp. 40-58.
- SCAFFAI 2002 = M. SCAFFAI, *L'Ipsipile di Stazio, ovvero le sventure della virtù*, in «Prometheus», 28, 2002, pp. 151-170 e 233-252.
- SCAFFAI 2006 = M. SCAFFAI, *La presenza di Omero nei commenti antichi a Virgilio*, Bologna, 2006.
- SCHÄFER 1990 = M. SCHÄFER, *Der Götterstreit in der Ilias*, Stuttgart, 1990.
- SCHAFFENRATH 2010 = *Silius Italicus*, Akten der Innsbrucker Tagung vom 19. - 21. Juni 2008, hrsg. von F. Schaffenrath, Frankfurt am Main, 2010.
- SCHEIBNER 1939 = G. SCHEIBNER, *Der Aufbau des 20. und 21. Buches des Ilias*, Leipzig, 1939.
- SCHEIN 1984 = S. L. SCHEIN, *The Mortal Hero. An Introduction to Homer's Iliad*, Berkeley-Los Angeles-London, 1984.
- SCHENK 1998 = P. SCHENK, *Pallas – ein Beitrag zum Götterbild des Valerius Flaccus*, in EIGLER-LEFÈVRE 1998, pp. 233-248.
- SCHENK 1999 = P. SCHENK, *Studien zur poetischen Kunst des Valerius Flaccus. Beobachtungen zur Ausgestaltung des Kriegsthemas in den Argonautica*, München, 1999.
- SCHETTER 1959 = W. SCHETTER, *Die Buchzahl der Argonautica des Valerius Flaccus*, in «Philologus», 103, 1959, pp. 297-308.
- SCHETTER 1960 = W. SCHETTER, *Untersuchungen zur epischen Kunst des Statius*, Bonn, 1960.

- SCHIMANN 1998 = F. SCHIMANN, *Valerius Flaccus und Vergil – interpretatio Virgiliana*, in EIGLER-LEFÈVRE 1998, pp. 123-139.
- SCHLICHTEISEN 1881 = J. SCHLICHTEISEN, *De fide historica Siliii Italici quaestiones historicae et philologicae*, diss. Regimonti, 1881.
- SCHLUNK 1974 = R. R. SCHLUNK, *The Homeric Scholia and the Aeneid. A Study of the Influence of Ancient Homeric Literary Criticism on Vergil*, Ann Arbor (MI), 1974.
- SCHMIT-NEUERBURG 1999 = T. SCHMIT-NEUERBURG, *Vergils Aeneis und die antike Homerexegese. Untersuchungen zum Einfluss ethischer und kritischer Homerrezeption auf Imitatio und Aemulatio Vergils*, Berlin-New York, 1999.
- SCHÖNBERGER 1965 = O. SCHÖNBERGER, *Zum Weltbild der drei Epiker nach Lukian*, in «Helikon», 5, 1965, pp. 123-145.
- SCHRIJVERS 1990 = P. SCHRIJVERS, *Crise poétique et poésie de crise. La réception de Lucain aux XIXe et XXe siècles, suivi d'une interprétation de la scène 'César à Troie' (La Pharsale, 9,950-999)*, Amsterdam, 1990.
- SCHUBERT 1991 = W. SCHUBERT, *Socia Iuno. Zur Gestalt der Götterkönigin in Valerius Flaccus' Argonautica*, in KORN-TSCHIEDEL 1991, pp. 121-137.
- SCIOLI 2005 = E. J. SCIOLI, *The Poetics of Sleep: Representing Dreams and Sleep in Latin Literature and Roman Art*, diss. Los Angeles, 2005.
- SCIOLI 2021 = E. J. SCIOLI, *Revisiting Ovid's House of Somnus in Statius' Thebaid, in Domitian's Rome and the Augustan Legacy*, ed. by R. Marks and M. Mogetta, Ann Arbor (MI), 2021, pp. 173-191.
- SEO 2013 = J. M. SEO, *Exemplary Traits. Reading Characterization in Roman Poetry*, Oxford, 2013.
- SEPPILLI 1977 = A. SEPPILLI, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo, 1977.
- SETAIOLI 1998 = A. SETAIOLI, *Cinque poesie petroniane (Sat. 82.5, 83.10, 108.14, 126.18, 132.15)*, in «Prometheus», 24, 1998, pp. 217-242 (SETAIOLI 1998, pp. 232-237, trad. ingl. in ID., *Arbitri Nugae. Petronius' Short Poems in the Satyrice*, Frankfurt am Main, 2011, pp. 193-198).
- SETAIOLI 1999 = A. SETAIOLI, *La poesia in Petronio Sat. 127.9*, in «Prometheus», 25, 1999, pp. 247-257 (trad. ingl. in ID., *Arbitri Nugae. Petronius' Short Poems in the Satyrice*, Frankfurt am Main, 2011, pp. 199-209).
- SHACKLETON BAILEY 1983 = D. R. SHACKLETON BAILEY, *Notes on Statius' Thebaid*, in «MH», 40, 1983, pp. 51-60.
- SHACKLETON BAILEY 2003 = *Statius. Thebaid, Books 8-12. Achilleid*, ed. by D. R. Shackleton Bailey, Cambridge (MA)-London, 2003.
- SHAPIRO 1993 = H. A. SHAPIRO, *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600-400 B.C.*, Kilchberg, 1993.

Sulle orme dell'*Iliade*

- SHELFER 2011 = L. SHELFER, *Crime and Punishment in the Aeneid: The Danaids and the Legal Context of Turnus' Death*, in «CJ», 106, 2011, pp. 295-319.
- SHEY 1968 = H. J. SHEY, *A Critical Study of the Argonautica of Valerius Flaccus*, diss. Iowa City (IA), 1968.
- SIEPE 2019 = N. SIEPE, *Die Erzähltechnik des Silius Italicus. Eine narratologisch-intertextuelle Analyse am Beispiel der Schlacht von Cannae (8,622-10,577)*, diss. Bonn, 2019.
- SIMMS 2020 = R. SIMMS, *Anticipation and Anachrony in Statius' Thebaid*, London, 2020.
- SKUTSCH 1986 = *The Annals of Q. Ennius*, ed. by O. Skutsch, Oxford, 1985, 1986².
- SMOLAK 1975 = K. SMOLAK, *Zu Statius und Homer*, in «WS», 9, 1975, pp. 148-151.
- SMOLENAARS 1991 = J. J. L. SMOLENAARS, *Quellen und Rezeption. Die Verarbeitung homerischer Motive bei Valerius Flaccus und Statius*, in KORN-TSCHIEDEL 1991, pp. 57-71.
- SMOLENAARS 1994 = *Statius, Thebaid VII. A Commentary*, ed. by J. J. L. Smolenaars, Leiden-Boston, 1994.
- SMOLENAARS 1996 = J. J. L. SMOLENAARS, "On went the steed, on went the driver". *An intertextual analysis of Valerius Flaccus Argonautica 6.256-264, Statius Thebais 7.632-639 and Silius Punica 7.667-679*, in *On latin. Linguistic and literary studies in honour of Harm Pinkster*, ed. by R. Risselada, J. R. De Jong, A. M. Bolkestein, Amsterdam, 1996, pp. 151-161.
- SMOLENAARS 2004a = J. J. L. SMOLENAARS, *A Disturbing Scene from the Marriage of Venus and Vulcan: Aeneid 8.370-415*, in «Vergilius», 50, 2004, pp. 96-107.
- SMOLENAARS 2004b = J. J. L. SMOLENAARS, *La Sfinge in Stat. Theb. 2, 496-523: un'analisi intertestuale*, in *Lucano e la tradizione dell'epica latina*, Atti del convegno internazionale di studi, Fisciano-Salerno, 19-20 ottobre 2001, a cura di P. Esposito e E. M. Ariemma, Napoli, 2004, pp. 69-84.
- SMOLENAARS 2006 = J. J. L. SMOLENAARS, *Ideology and poetics along the Via Domitiana: Statius Silv. 4.3*, in NAUTA-VAN DAM-SMOLENAARS 2006, pp. 223-244.
- SMOLENAARS-VAN DAM-NAUTA 2008 = *The Poetry of Statius*, ed. by J. J. L. Smolenaars, H.-J. Van Dam, R. R. Nauta, Leiden-Boston, 2008.
- SNIJDER 1968 = P. Papinius Statius, *Thebaid. Book III*, ed. by H. Snijder, Amsterdam, 1968.
- SOERINK 2013 = J. SOERINK, *Statius, Silius Italicus and the snake pit of intertextuality*, in MANUWALD-VOIGT 2013, pp. 361-377.
- SOERINK 2014 = J. SOERINK, *Beginning of Doom. Statius Thebaid 5.499-753: Introduction, Text, Commentary*, diss. Gröningen, 2014.
- SORDI 1971 = M. SORDI, *Cola di Rienzo e le clausole mancanti della 'Lex de imperio Vespasiani'*, nell'opera collettiva *Studi in onore di Edoardo Volterra*, vol. II, Milano, 1971, pp. 303-311.

- SOUBIRAN 2002 = *Valerius Flaccus. Argonautiques*, éd. par J. Soubiran, Louvain-Paris-Dudley (MA), 2002.
- SPALTENSTEIN 1986 = F. SPALTENSTEIN, *Commentaire des Punica de Silius Italicus (livres 1 à 8)*, Genève, 1986.
- SPALTENSTEIN 1990 = F. SPALTENSTEIN, *Commentaire des Punica de Silius Italicus (livres 9 à 17)*, Genève, 1990.
- SPALTENSTEIN 2004 = F. SPALTENSTEIN, *Commentaire des Argonautica de Valérius Flaccus (livres 3, 4 et 5)*, Bruxelles, 2004.
- SPALTENSTEIN 2005 = F. SPALTENSTEIN, *Commentaire des Argonautica de Valérius Flaccus (livres 6, 7 et 8)*, Bruxelles, 2005.
- SPINA ET AL. 2011 = L. SPINA ET AL., *L'inno al sonno, da Stazio ai bugiardini*, in «Paideia», 66, 2011, pp. 9-51.
- STEELE 1930 = R. B. STEELE, *Interrelation of the Latin Poets under Domitian*, in «CPh», 25, 1930, pp. 328-342.
- STOCKS 2010 = C. A. STOCKS, *[Re]constructing epic. Sicily and the Punica in miniature*, in SCHAFFENRATH 2010, pp. 151-166.
- STOCKS 2014 = C. A. STOCKS, *The Roman Hannibal. Remembering the Enemy in Silius Italicus' Punica*, Liverpool, 2014.
- STOCKS 2016 = C. A. STOCKS, *Daddy's Little Girl? The Father/Daughter Bond in Valerius Flaccus' Argonautica and Flavian Rome*, in MANIOTI 2016a, pp. 41-60.
- STOCKS 2018 = C. A. STOCKS, *Band of Brothers: Fraternal Instability and Civil Strife in Silius Italicus's Punica*, in GINSBERG-KRASNE 2018, pp. 253-270.
- STOCKS 2019 = C. A. STOCKS, *Simply the best? Epic aristeiai*, in *Structures of Epic Poetry*, ed. by C. Reitz and S. Finkmann, vol. II.1, *Configuration*, Berlin-Boston, 2019, pp. 39-75.
- STOCKS 2022 = C. A. STOCKS, *Romuleos superabit voce nepotes: Remembering Romulus in Silius Italicus*, in *Silius Italicus and the Tradition of the Roman Historical Epos*, ed. by A. Augoustakis and M. Fucecchi, Leiden-Boston, 2022, pp. 249-265.
- STOVER 2003 = T. STOVER, *Confronting Medea: Genre, Gender and Allusion in the Argonautica of Valerius Flaccus*, in «CPh», 98, 2003, pp. 123-147 (rist. in STOVER 2012a, pp. 181-218).
- STOVER 2008 = T. STOVER, *The Date of Valerius Flaccus' Argonautica*, in *Papers of the Langford Latin Seminar*, vol. XIII, *Hellenistic Greek and Augustan Latin Poetry. Flavian and post-Flavian Latin Poetry. Greek and Roman Prose*, ed. by F. Cairns, Cambridge, 2008, pp. 211-229 (rist. in STOVER 2012a, pp. 7-26).
- STOVER 2009 = T. STOVER, *Apollonius, Valerius Flaccus, and Statius: Argonautic Elements in Thebaid 3.499-647*, in «AJPh», 130, 2009, pp. 439-455.

Sulle orme dell'*Iliade*

- STOVER 2011 = T. STOVER, *Unexampled Exemplarity: Medea in the Argonautica of Valerius Flaccus*, in «TAPhA», 141, 2011, pp. 171-200.
- STOVER 2012a = T. STOVER, *Epic and Empire in Vespasianic Rome. A New Reading of Valerius Flaccus' Argonautica*, Oxford, 2012.
- STOVER 2012b = T. STOVER, *Valerius Flaccus*, in «Oxford Bibliographies Online», 2012.
- STOVER 2018 = T. STOVER, *Civil War and the Argonautic Program of Statius's Thebaid*, in GINSBERG-KRASNE 2018, pp. 109-122.
- STOVER 2020 = T. STOVER, *Valerius Flaccus' Argonautica 3.598-725: Epic, History, and Intertextuality*, in COFFEE ET AL. 2020, pp. 43-64.
- STRUVE 2003 = T. STRUVE, *Cola di Rienzo und die antike lex regia*, in »Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquert«. *Festschrift für Knut Wolfgang Nörr*, hrsg. von M. Ascheri et al., Köln, 2003, pp. 1009-1029.
- SUMMERS 1894 = W. C. SUMMERS, *A Study of the Argonautica of Valerius Flaccus*, Cambridge, 1894.
- SWIFT 2019 = *Archilochus: The Poems. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, ed. by L. Swift, Oxford, 2019.
- TAISNE 1994a = A.-M. TAISNE, *L'esthétique de Stace. La peinture des correspondances*, Paris, 1994.
- TAISNE 1994b = A.-M. TAISNE, *Stylisation épique de l'Histoire Romaine de Tite-Live aux chants III et IV de la Guerre Punique de Silius Italicus*, in *Presence de Tite-Live. Hommage au Professeur P. Jal*, Actes du colloque (Tours, Université, 1992), éd. par R. Chevallier et R. Poignault, Tours, 1994, pp. 89-99.
- TAPLIN 1992 = O. TAPLIN, *Homeric Soundings. The Shaping of the Iliad*, Oxford, 1992.
- TARRANT 2012 = *Virgil. Aeneid. Book XII*, ed. by R. Tarrant, Cambridge, 2012.
- TAYLOR-BRIGGS 2014 = P. R. TAYLOR-BRIGGS, *Utere bono tuo feliciter: The Textual Transmission and Manuscript History of Valerius Flaccus' Argonautica*, in HEERINK-MANUWALD 2014, pp. 9-28.
- TEN KATE 1955 = R. TEN KATE, *Quomodo heroes in Statii Thebaide describantur quaeritur*, diss. Groningae, 1955.
- TESORIERO 2005 = C. TESORIERO, *Trampling over Troy: Caesar, Virgil, Lucan*, in *Lucan im 21. Jahrhundert*, hrsg. von C. Walde, München-Leipzig, 2005, pp. 202-215.
- THOMAS 1986 = R. F. THOMAS, *Virgil's Georgics and the Art of Reference*, in «HSPh», 90, 1986, pp. 171-198.
- THOME 1993 = G. THOME, *Vorstellungen vom Bösen in der lateinischen Literatur. Begriffe, Motive, Gestalten*, Stuttgart, 1993.
- THOMPSON-BRUÈRE 1968 = L. THOMPSON – R. T. BRUÈRE, *Lucan's Use of Virgilian Reminiscence*, in «CPh», 63, 1968, pp. 1-21.

- TIPPING 2004 = B. TIPPING, *Middling Epic?: Silius Italicus' Punica*, in *Middles in Latin Poetry*, ed. by S. Kyriakidis and F. De Martino, Bari, 2004, pp. 345-370.
- TIPPING 2010a = B. TIPPING, *Exemplary Epic. Silius Italicus' Punica*, Oxford, 2010.
- TIPPING 2010b = B. TIPPING, *Virtue and Narrative in Silius Italicus' Punica*, in AUGOUSTAKIS 2010b, pp. 193-218.
- TOLKIEHN 1991 = J. TOLKIEHN, *Omero e la poesia latina*, a cura di M. Scaffai, Bologna, 1991 (ediz. orig. Leipzig, 1900).
- TRAGLIA 1983 = A. TRAGLIA, *Valerio Flacco, Apollonio Rodio e Virgilio: gli episodi di Hylas e di Giasone e Medea*, in «Vichiana», 12, 1983, pp. 304-325.
- TRAINA 1979 = A. TRAINA, *Dira libido (sul linguaggio lucreziano dell'eros)*, nell'opera collettiva *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, Roma, 1979, pp. 259-276 (rist. in ID., *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, vol. II, Bologna, 1981, pp. 11-34).
- TSCHIEDEL 1991 = H.-J. TSCHIEDEL, *Medea – Zauberin und Liebende*, in KORN-TSCHIEDEL 1991, pp. 211-223.
- ULF 2008 = C. ULF, *Vom Anfang des Kosmos bis zum Menschen. Antike Konzeptionen von Wasserräumen und Wasserformen*, in *Wasser und Raum. Beiträge zu einer Kulturtheorie des Wassers*, hrsg. von D. G. Eibl et al., Göttingen, 2008, pp. 143-181.
- ULLRICH 2015 = C. ULLRICH, *Aeneida longe sequi? Ambiguierung und Disambiguierung als spezifische Formen der intertextuellen Kontrastimitation zwischen der Aeneis des Vergil und der Thebais des Statius*, diss. Bruchsal, 2015.
- VAN DER KEUR 2013 = M. VAN DER KEUR, *Of corpses, carnivores and Cecropian pyres. Funeral rites in Silius and Statius*, in MANUWALD-VOIGT 2013, pp. 327-342.
- VAN DER KEUR 2014 = M. VAN DER KEUR, *Meruit deus esse uideri: Silius' Homer in Homer's Punica 13*, in AUGOUSTAKIS 2014a, pp. 287-304.
- VENINI 1964 = P. VENINI, *Furor e psicologia nella Tebaide di Stazio*, in «Athenaeum», 52, 1964, pp. 201-213.
- VENINI 1969 = P. VENINI, *Silio Italico e il mito tebano*, in «RIL», 103, 1969, pp. 778-783.
- VENINI 1972 = P. VENINI, *Tecnica allusiva in Silio Italico*, in «RIL», 106, 1972, pp. 532-542.
- VENINI 1990 = P. VENINI, *Recensione di DELZ 1987*, in «Athenaeum», 78, 1990, pp. 258-260.
- VESPOLI 2021 = L. VESPOLI, *Unbeknownst to parents: the intertextual models of Val. Fl. 1.179-181 (Hom. Od. 2.372-376, Ap. Rh. 3.736-739, and Verg. Aen. 9.284-292)*, in «unaxovñ», 2, 2021, pp. 135-149.
- VESSEY 1973 = D. W. T. C. VESSEY, *Statius and the Thebaid*, Cambridge, 1973.

Sulle orme dell'*Iliade*

- VESSEY 1986 = D. W. T. C. VESSEY, *Pierius menti calor incidit: Statius' Epic Style*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 32.5, 1986, pp. 2965-3019.
- VIAN 1980 = *Apollonios de Rhodes. Argonautiques, Chant III*, éd. par F. Vian, Paris, 1980.
- VINCHESE 2001 = *Silio Italico. Le guerre puniche*, a cura di M. A. Vinchesi, Milano, 2001.
- VOLPILHAC-MINICONI-DEVALLET 1981 = *Silius Italicus. La Guerre Punique, Livres V-VIII*, éd. par J. Volpilhac, P. Miniconi et G. Devallet, Paris, 1981.
- VON ALBRECHT 1968 = M. VON ALBRECHT, *Silius Italicus. Freiheit und Gebundenheit römischer Epik*, Amsterdam, 1968.
- VON ALBRECHT 1991 = M. VON ALBRECHT, *L'Italia in Silio Italico*, nell'opera collettiva *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, vol. III, Palermo, 1991, pp. 1179-1190.
- VON MOISY 1971 = S. VON MOISY, *Untersuchungen zur Erzählweise in Statius' Thebais*, diss. Bonn, 1971.
- VON STOSCH 1968 = G. G. VON STOSCH, *Untersuchungen zu den Leichenspielen in der Thebais des P. Papinius Statius*, diss. Tübingen, 1968.
- WALBANK 1967 = *A Historical Commentary on Polybius*, vol. II, *Commentary on Books VII-XVIII*, ed. by F. W. Walbank, Oxford, 1967.
- WALDE 2007 = C. WALDE, *Per un'idrologia poetica: fiumi e acque nella Pharsalia di Lucano*, in *Lucanus doctus. Aspetti dell'erudizione nella Pharsalia di Lucano*, a cura di L. Landolfi, Bologna, 2007, pp. 13-48.
- WALTER 2013 = A. WALTER, *Beginning at the end. Silius Italicus and the desolation of Thebes*, in MANUWALD-VOIGT 2013, pp. 311-326.
- WALTER 2014 = A. WALTER, *Erzählen und Gesang im flavischen Epos*, Berlin-Boston, 2014.
- WEISSMANTEL 2020 = S. WEISSMANTEL, *Through the Eyes of the Night: Ecphrasis of Nocturnal Ambush Scenes in Roman Epic and Historiography*, in *The Values of Nighttime in Classical Antiquity. Between Dusk and Dawn*, ed. by J. Ker and A. Wessels, Leiden-Boston, 2020, pp. 275-289.
- WEST 1998 = *Homerus, Ilias*, vol. primum, *Rhapsodiae I-XII*, ed. M. L. West, Monachii-Lipsiae, 1998.
- WEST 2000 = *Homerus, Ilias*, vol. alterum, *Rhapsodiae XIII-XXIV*, ed. M. L. West, Monachii-Lipsiae, 2000.
- WEZEL 1873 = E. WEZEL, *De C. Silii Italici cum fontibus tum exemplis*, diss. Lipsiae, 1873.
- WHITE 2022 = G. WHITE, *Homer without the Calories: Eating and Drinking in the Ilias Latina*, in *Ilias Latina. Text, Interpretation, and Reception*, ed. by M. J. Falcone and C. Schubert, Leiden-Boston, 2022, pp. 143-155.

- WHITMAN-SCODEL 1981 = C. H. WHITMAN – R. SCODEL, *Sequence and Simultaneity in Iliad N, Ξ, and O*, in «HSPH», 75, 1981, pp. 1-15.
- WICK 2004 = M. *Annaeus Lucanus*, *Bellum Civile, liber IX. Kommentar*, hrsg. von C. Wick, München-Leipzig, 2004.
- WIJSMAN 1996 = *Valerius Flaccus, Argonautica, Book v. A Commentary*, ed. by H. J. W. Wijsman, Leiden-Boston, 1996.
- WIJSMAN 2000a = *Valerius Flaccus, Argonautica, Book vi. A Commentary*, ed. by H. J. W. Wijsman, Leiden-Boston, 2000.
- WIJSMAN 2000b = H. J. W. WIJSMAN, *Gesander alter Mezentius (Valerius Flaccus 6.279-385)*, in «Mnemosyne», 53, 2000, pp. 58-70.
- WILLCOCK 1987 = M. WILLCOCK, *The final scenes of Iliad XVII*, in BREMER-DE JONG-KALFF 1987, pp. 185-194.
- WILLIAMS 1960 = P. *Vergili Maronis Aeneidos liber quintus*, ed. by R. D. Williams, Oxford, 1960.
- WILLIAMS 1972 = P. *Papini Stati Thebaidos liber decimus*, ed. by R. D. Williams, Lugduni Batavorum, 1972.
- WILLIAMS 1986 = G. WILLIAMS, *Statius and Vergil: Defensive Imitation*, in *Vergil at 2000. Commemorative Essays on the Poet and His Influence*, ed. by J. D. Bernard, New York, 1986, pp. 207-224.
- WILLIAMS 1999 = C. A. WILLIAMS, *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford, 1999.
- WILLIAMS 2000 = M. F. WILLIAMS, *Crossing into Enemy Lines: Military Intelligence in Iliad 10 and 24*, in «ElectronAnt», 5, 2000, pp. 1-17.
- WILLS 1996 = J. WILLS, *Repetition in Latin poetry. Figures of Allusion*, Oxford, 1996.
- WILSON 1993 = M. WILSON, *Flavian Variant: History. Silius' Punica*, in BOYLE 1993, pp. 218-236.
- WILSON 2004 = M. WILSON, *Ovidian Silius*, in «Arethusa», 37, 2004, pp. 225-249.
- WISTRAND 1956 = E. WISTRAND, *Die Chronologie der Punica des Silius Italicus. Beiträge zur Interpretation der flavischen Literatur*, Göteborg, 1956.
- WRIGHT 1998 = T. L. WRIGHT, *Valerius Flaccus and the Poetics of Imitation*, diss. Staunton (VA), 1998.
- YASUMURA 2011 = N. YASUMURA, *Challenges to the Power of Zeus in Early Greek Poetry*, London, 2011.
- YUE 2011 = K. YUE, *The Treatment of Virtue in Silius Italicus' Punica*, diss. Exeter, 2011.
- ZAIA 2016 = S. ZAIA, *Sili Italici Punicorum liber nonus. Introduzione e commento*, diss. Padova, 2016.
- ZISSOS 1997 = A. ZISSOS, *Voyage and Progress: Studies in the Argonautica of Valerius Flaccus*, diss. Princeton, 1997.

Sulle orme dell'*Iliade*

- ZISSOS 1999 = A. ZISSOS, *Allusion and Narrative Possibility in the Argonautica of Valerius Flaccus*, in «CPh», 94, 1999, pp. 289-301 (rist. in AUGOUSTAKIS 2016b, pp. 111-126).
- ZISSOS 2002 = A. ZISSOS, *Reading Models and the Homeric Program in Valerius Flaccus's Argonautica*, in «Helios», 29, 2002, pp. 69-96.
- ZISSOS 2004 = A. ZISSOS, *Terminal Middle: The Argonautica of Valerius Flaccus, in Middles in Latin Poetry*, ed. by S. Kyriakidis and F. De Martino, Bari, 2004, pp. 311-344.
- ZISSOS 2006 = A. ZISSOS, *Reception of Valerius Flaccus' Argonautica*, in «IJCT», 13, 2006, pp. 165-185.
- ZISSOS 2008 = *Valerius Flaccus' Argonautica Book 1. A Commentary*, ed. by A. Zissos, Oxford, 2008.
- ZISSOS 2012 = A. ZISSOS, *The king's Daughter: Medea in Valerius Flaccus' Argonautica*, in «Ramus», 41, 2012, pp. 94-118.
- ZISSOS 2014 = A. ZISSOS, *Stoic Thought and Homeric Reminiscence in Flaccus' Argonautica*, in *The Philosophizing Muse. The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry*, ed. by M. Garani and D. Konstan, Newcastle, 2014, pp. 268-296.
- ZWIERLEIN 1986 = O. ZWIERLEIN, *Lucans Caesar in Troja*, in «Hermes», 114, 1986, pp. 460-478.

Elenco dei passi citati

Sono evidenziati con * i passi cui è data particolare rilevanza nel corso della trattazione e/o per cui si propongono interpretazioni originali. La lettera *n* a fianco del numero di pagina (e.g., in “94n”) indica che il passo viene citato soltanto in una delle note della pagina in questione. Le abbreviazioni di opere e autori latini sono tratte dal *ThLL*, talora con l’indicazione di nuove edizioni di riferimento; quelle di opere e autori greci sono tratte dal *GI* (o *GE*, il corrispettivo dizionario greco-inglese), con qualche modifica.

- Acc. *trag.* 322-23 Ribbeck³ = 153-54 Dangel: 76-77n, 133n
Acc. *trag.* 323 Ribbeck³ = 154 Dangel: 95n
- Aeschl. *Pers.* 745-50: 129
Aeschl. *Sept.* 378-79: 85n
Aeschl. *Sept.* 486-520: 48
Aeschl. *Sept.* 491-96: 96n
- Ap. I 151: 66n
Ap. I 1172-357: 289n
*Ap. III 6-153: 277-80
Ap. III 8-9: 278
Ap. III 12: 278, 286
Ap. III 19-21: 279, 286
Ap. III 32-35: 279
- Ap. III 34-35: 283
Ap. III 46-47: 279
Ap. III 50: 279
Ap. III 52-54: 279n, 283
Ap. III 76-78: 279n
Ap. III 79-82: 279, 283
Ap. III 90-99: 279
Ap. III 100-1: 279
Ap. III 104-5: 285
*Ap. III 106-7: 279, 284
Ap. III 250: 280n
Ap. III 288-89: 280n
Ap. III 291-95: 286
Ap. III 818: 280n
Ap. III 919-25: 280n
Ap. III 931: 280n

Sulle orme dell'*Iliade*

- Ap. III 942: 280n
Ap. IV 146-47: 331n
Ap. IV 790-94: 277n
Ap. IV 810-16: 277n
Ap. IV 831: 50n
Ap. IV 1061-65: 286
- Apollod.⁷ III 6, 8: 49
- App. VII 24: 116n
App. VII 25-28: 120n
App. VII 28: 116n
App. VII 29: 121n
App. VII 60-66: 227n
App. VII 62-63: 238n
App. VII 214-15: 250n
App. VII 216-17: 251n
App. VIII 75-96: 236n
- Archil. fr. 17a, 8-9 Swift: 77n
Archil. fr. 196a, 42-53 Swift = West: 269-70n
- Aristoph. *Lys.* 839-953: 270n
- Bion, v. 60: 277n
- Caes. *civ.* II 38, 4-5: 163n
Caes. *Gall.* IV 16-17: 130n
- Callim. fr. 43, 53 Pfeiffer (= fr. 50, 53 Massimilla): 277n
Callim. fr. 384 Pfeiffer: 132n
Cato *orig.* II 21 Jordan = fr. 58 Peter = fr. 36 FRH: 173
- Catull. 63, 42-43: 322n
Catull. 64, 357-60: 76n
- Cic. *Arch.* 24: 25n
Cic. *fam.* X 23, 1: 247n
Cic. *Marcell.* 13: 247n
Cic. *Mil.* 9: 164n
Cic. *off.* I 108: 233n
- CIL* IV 2310k: 174n
CIL VI 25427: 167n, 174n
- Ciris*: 304
- Curt. VIII 13, 13-16: 174n
*Curt. IX 4, 8-14: 84n
- Cyp. fr. 20 Bernabè: 77n
- Dig.* XLVIII 8, 9: 165n
Dig. XLVIII 19, 16: 165n
- Diod. IV 48: 31
*Diod. XVII 97, 3: 84n
- Don. *vita Verg.* 83-88 Brummer: 21-22n
- Drac. *Romul.* 2: 290n
Drac. *Romul.* 10: 301n
- Enn. *ann.* 432-34 Skutsch = 250 Vahlen²: 43n
Enn. *trag.* 212 Jocelyn: 50n
- Epiced. Drusi* 385-86: 83n
- Eur. *Ph.* 119-30: 48
Eur. *Ph.* 126: 48n
Eur. *Ph.* 127: 48-49, 52n
[Eur.] *Rh.* 158-59: 150n
[Eur.] *Rh.* 510-11: 164n, 235n
[Eur.] *Rh.* 780-86: 231n, 263n

Elenco dei passi citati

- Eur. *Suppl.* 881-87: 49, 98n
 Fest. p. 277, 6-8 Müller = p. 342, 28-30
 Lindsay: 307n
 Frontin. *strat.* I 1, 3: 236n
 FGrHist 26, 1, 34 (Conone): 171n
 Hdt. I 189: 128
 Hdt. VII 34-35: 129
 Heraclit.² 39: 271n
 Homer. 483-85: 35n
 *Homer. 696-740: 178
 Homer. 697: 178 e n
 Homer. 698: 178
 Homer. 700: 178 e n
 Homer. 707: 178
 Homer. 708-9: 178n
 Homer. 727: 178
 Homer. 729: 178
 Homer. 730: 178n
 Homer. 731: 178n
 Homer. 836-38: 35n
 Homer. 905-22: 83n
 Homer. 909-10: 77n
 Homer. 909: 109n, 133n
 Homer. 910: 133n
 *Homer. 911-12: 119n
 Homer. 913-17: 108n
 Homer. 917-20: 108n
 Homer. 921: 108n
 Homer. 1029: 123n
 Hor. *carm.* III 11, 35: 196
 Hor. *carm.* IV 2, 5-8: 117n
 Hor. *carm.* III 30, 7-9: 167n
 Hor. *epist.* I 2, 17-20: 193n
 Hor. *epist.* I 16, 52: 98n
 Il. I 55: 286n
 Il. I 188-222: 189n
 Il. I 536-67: 272
 Il. I 590-94: 274, 294n
 Il. II 1 sgg.: 314n, 328n
 Il. II 1-40: 196n
 Il. II 1-4: 227n
 Il. II 6: 314n
 Il. II 26-33: 196n
 Il. II 102-8: 156n
 Il. II 484-92: 118n
 Il. III 17: 154n
 Il. III 121-244: 18
 Il. III 369-82: 45
 Il. III 371: 276n
 Il. III 424: 287n
 Il. IV 1 sgg.: 278
 Il. IV 1-72: 272
 Il. IV 388: 152n, 185
 Il. IV 390: 156n
 Il. IV 391-98: 183 e n
 Il. IV 398: 189
 Il. IV 470-504: 32n
 Il. IV 482-87: 113n
 Il. IV 532-35: 32n
 Il. v: 18
 Il. v 1-2: 75n
 Il. v 87-92: 117
 Il. v 302-10: 98-99
 Il. v 302-6: 185
 Il. v 560: 52n
 Il. v 738-42: 277n
 Il. v 801-8: 183
 Il. v 808: 156n
 Il. VI 286-311: 18, 312
 Il. VII 170-74: 192

Sulle orme dell'*Iliade*

- Il.* VII 220: 40n
Il. VII 222: 40n
Il. VII 263-72: 99
Il. VIII 1-77: 272
Il. VIII 18-27: 273
Il. VIII 198-211: 272
Il. VIII 199: 315n
Il. VIII 350-484: 272
Il. VIII 450-51: 273
Il. VIII 469-84: 272n
**Il.* X: 147, 149-57
Il. X 1-179: 150
Il. X 1-20: 228
Il. X 1-4: 227
Il. X 23-24: 154, 227
Il. X 25-35: 228
Il. X 29-30: 154
Il. X 54-59: 177
Il. X 74: 228n
Il. X 75-79: 229
Il. X 75: 228n
Il. X 96-101: 117
Il. X 150-54: 229, 231
Il. X 155: 229
Il. X 157-58: 229
Il. X 159: 232n
Il. X 177-78: 154
Il. X 180-298: 150
Il. X 203-17: 154
Il. X 212-17: 153
Il. X 212-13: 160n
**Il.* X 220-26: 152, 253
Il. X 224-25: 253
Il. X 237-39: 192
**Il.* X 244: 151 e n, 193 e n
Il. X 245: 156
**Il.* X 251-53: 151, 171, 177, 178, 193, 211
**Il.* X 254-71: 154-56, 166, 175
**Il.* X 257-59: 155, 161n
Il. X 260: 194
Il. X 261-65: 162n
Il. X 266-67: 155
Il. X 274-76: 156, 200n
**Il.* X 277-94: 156, 170, 189n, 200
Il. X 289-90: 156, 183
Il. X 295: 156, 179
Il. X 297-98: 163n, 187
Il. X 299-337: 150
Il. X 307: 160n
Il. X 319-24: 183
Il. X 329-32: 253
Il. X 333: 156n
Il. X 334-35: 154
Il. X 335: 156n
Il. X 338-468: 150
Il. X 339-48: 151
**Il.* X 339: 151n, 171, 178
Il. X 354-59: 204
Il. X 354: 204
Il. X 358: 204
**Il.* X 366-68: 156-57 e n, 207-8
Il. X 370-76: 152
Il. X 370-71: 204n
**Il.* X 372: 184n, 204, 244
Il. X 378-81: 205
Il. X 382-445: 151
Il. X 405-31: 154
Il. X 446-57: 185
Il. X 446-53: 152
Il. X 458-68: 189, 200
Il. X 462-64: 152, 157
Il. X 465-68: 152
Il. X 469-579: 150
Il. X 472: 164
Il. X 474-75: 229n
Il. X 476: 152n
Il. X 477-81: 152, 211
Il. X 482-97: 152-53

Elenco dei passi citati

- Il.* X 482-83: 157, 169
Il. X 483: 197n
**Il.* X 485-86: 163, 187, 199
Il. X 488-93: 152
Il. X 489-90: 153n
Il. X 494-95: 198
**Il.* X 496-97: 198, 231n, 263n
Il. X 498-501: 152
**Il.* X 502: 152, 165, 193, 211
Il. X 503-6: 204n
Il. X 507-11: 157, 169
Il. X 509-11: 188-89, 193n
Il. X 515-19: 157, 172
Il. X 552-53: 157
Il. X 570-71: 157
Il. X 577-79: 157
Il. XI 52-55: 252 e n
Il. XI 492-97: 117n
Il. XI 544-65: 110n
Il. XI 547: 110n
Il. XI 563-65: 110n
Il. XII 22-23: 78
Il. XIII 1-135: 271-72
Il. XIII 178-80: 113n
Il. XIII 269-87: 153n
Il. XIII 345-60: 273n
Il. XIII 389-91: 113n
Il. XIII 526-39: 32n
**Il.* XIV 153-360: 270-77
Il. XIV 153-65: 270
Il. XIV 153-56: 272
Il. XIV 153: 315
Il. XIV 157-58: 315
Il. XIV 159-65: 316
Il. XIV 163: 275n
Il. XIV 166-86: 270, 274
Il. XIV 175-77: 279
Il. XIV 187-223: 270, 291, 317
Il. XIV 189: 278
Il. XIV 194-96: 279, 283
**Il.* XIV 197: 274, 278, 286, 317
Il. XIV 198-99: 274-75
Il. XIV 198: 275n
Il. XIV 200-10: 301
Il. XIV 206: 86n
**Il.* XIV 212-13: 275 e n, 282n, 283, 319
Il. XIV 214-23: 275-77
**Il.* XIV 214-17: 275-77, 303
Il. XIV 215: 303
Il. XIV 216-17: 303
Il. XIV 216: 275-76n
Il. XIV 217: 276n
Il. XIV 219-21: 303
Il. XIV 220-21: 302n
Il. XIV 220: 303
**Il.* XIV 222-23: 279, 284, 303-4, 327
Il. XIV 224-79: 270, 292
Il. XIV 225-30: 281
Il. XIV 231-41: 281, 286
Il. XIV 231: 318n
Il. XIV 233-35: 319
Il. XIV 238-62: 281
Il. XIV 238-41: 282n
Il. XIV 242-79: 279
Il. XIV 242-62: 317
Il. XIV 247-48: 327
**Il.* XIV 249-61: 274, 292, 294n, 302, 316, 319-20, 326
Il. XIV 262: 327
Il. XIV 265-66: 316
Il. XIV 267-79: 281
Il. XIV 267-69: 292n
Il. XIV 275-76: 322
Il. XIV 280-351: 270
Il. XIV 282: 318n, 330n
Il. XIV 285: 318n
Il. XIV 290-91: 318n, 330n
Il. XIV 293-94: 280n

Sulle orme dell'*Iliade*

- Il.* XIV 294-96: 312
Il. XIV 300: 286
Il. XIV 323: 316
Il. XIV 329: 286
Il. XIV 352-60: 270-71, 272
Il. XIV 361-522: 293
Il. XIV 414-17: 113n
Il. XV 1-219: 272
Il. XV 4-12: 292
**Il.* XV 9-13: 293-94
Il. XV 13-33: 292, 294
**Il.* XV 18-30: 274, 294, 302, 316
Il. XV 26-28: 282n
**Il.* XV 49-77: 273 e n, 292, 294
Il. XV 184-99: 273n
Il. XV 618-21: 53n
Il. XVI 384-93: 117n
**Il.* XVI 459-61: 252
Il. XVI 482-84: 113n
Il. XVI 548-683: 32
Il. XVI 652-55: 34n
Il. XVI 751-83: 32
Il. XVI 762-64: 45
**Il.* XVI 765-69: 42, 67
Il. XVI 847-50: 157n
**Il.* XVII: 32-34
**Il.* XVII 7-8: 35, 80
**Il.* XVII 7: 39, 52
Il. XVII 70-73: 33, 57
Il. XVII 106-24: 57
Il. XVII 114-24: 55n
Il. XVII 128: 39-40
Il. XVII 132-33: 40
**Il.* XVII 133-37: 41, 55, 62, 63, 205
Il. XVII 133: 41, 52
Il. XVII 192-208: 34
Il. XVII 205: 34-35n
Il. XVII 237-55: 55, 57
Il. XVII 256-61: 39, 55
Il. XVII 289-303: 56
Il. XVII 319-22: 33
Il. XVII 356-59: 42n, 55
**Il.* XVII 389-93: 43-44
Il. XVII 390: 44
Il. XVII 392: 44
Il. XVII 394-97: 44
Il. XVII 394: 44
Il. XVII 398-401: 50
Il. XVII 410: 35
Il. XVII 426-58: 60-61
Il. XVII 426-28: 60n
Il. XVII 441-55: 61
Il. XVII 443-45: 61
Il. XVII 448-50: 35n
Il. XVII 453-55: 33 e n
Il. XVII 464-65: 88
Il. XVII 508-15: 58
Il. XVII 543-74: 33
Il. XVII 545-46: 33
Il. XVII 593-96: 33
Il. XVII 643-50: 58
Il. XVII 651-72: 58
Il. XVII 673 sgg.: 35
Il. XVII 746-51: 52-53
Il. XVIII 15 sgg.: 51
Il. XVIII 32-34: 51
Il. XVIII 35-67: 94n
Il. XVIII 71: 94n
Il. XVIII 148-242: 32, 37-38, 273n
Il. XVIII 155-58: 57n, 67
Il. XVIII 162-64: 67
Il. XVIII 165-68: 59n
Il. XVIII 356-67: 33n, 273n
Il. XVIII 368-467: 278, 285
Il. XIX 397-424: 60n
Il. XX: 72
Il. XX 292-352: 79
Il. XX 307-8: 79

Elenco dei passi citati

- l.* XX 455-503: 122n
l. XX 498-99: 100
**l.* XXI 1-382: 71-76
l. XXI 1-33: 72
l. XXI 1-8: 79
l. XXI 1-2: 86
l. XXI 7-10: 118n
l. XXI 9-11: 119
l. XXI 9-10: 86
l. XXI 12-16: 74
**l.* XXI 12-14: 86
l. XXI 17-21: 87, 122
**l.* XXI 18-20: 79, 80, 197n
l. XXI 18: 74
l. XXI 20-21: 79
**l.* XXI 21: 86, 133n, 142n
l. XXI 22-24: 88, 120n
l. XXI 25-26: 87
l. XXI 26-28: 80
**l.* XXI 29: 86
l. XXI 33: 122
**l.* XXI 34-135: 72, 80, 90, 139
l. XXI 64-72: 80n, 93n
l. XXI 97-135: 152n
l. XXI 122-35: 90
l. XXI 122-25: 80
l. XXI 124-27: 90
l. XXI 124-25: 122-23n
l. XXI 126-35: 72n
l. XXI 130-32: 90
l. XXI 133-34: 90
**l.* XXI 136-38: 72, 75, 76, 90, 105, 125, 139
**l.* XXI 139-204: 72, 93, 139
l. XXI 140-42: 93
**l.* XXI 145-47: 75, 93, 105
l. XXI 147: 122
l. XXI 156-60: 93
l. XXI 161-62: 93
l. XXI 166-68: 54n, 122n
l. XXI 169-79: 81n
l. XXI 184-99: 93
l. XXI 205-10: 72, 139
l. XXI 211-32: 72
**l.* XXI 211-21: 75, 105, 125, 133, 139, 144
l. XXI 213: 133
l. XXI 214-16: 133
l. XXI 216-17: 133
**l.* XXI 218-20: 76, 79, 104
**l.* XXI 218: 104n
**l.* XXI 219-20: 104n, 133
l. XXI 221: 105, 133
**l.* XXI 222-26: 105, 109, 127, 139, 144
l. XXI 227-32: 76, 140
l. XXI 229-32: 104-5
l. XXI 233-83: 73
**l.* XXI 233-42: 124-25
**l.* XXI 233: 75-76, 105, 125, 140
l. XXI 235: 124
l. XXI 237: 124
l. XXI 238-39: 76
l. XXI 240-41: 108
l. XXI 240: 124
**l.* XXI 241-42: 109-10, 125, 144
**l.* XXI 242-46: 89, 111, 140
l. XXI 246-48: 110
l. XXI 248-50: 76
l. XXI 257-64: 128
**l.* XXI 265-71: 124-35
**l.* XXI 268-69: 111n, 125, 142n
l. XXI 270-71: 125
**l.* XXI 272-83: 77-78, 112, 135, 140
l. XXI 272-73: 78
l. XXI 273-74: 78
l. XXI 279-83: 135
l. XXI 279-80: 78
l. XXI 281-83: 78
l. XXI 281: 112n

Sulle orme dell'*Iliade*

**Il.* XXI 284-98: 73, 136, 140
Il. XXI 299-327: 73
**Il.* XXI 305-25: 78, 106, 140
Il. XXI 316-23: 134n
Il. XXI 324-27: 125
Il. XXI 328-82: 73, 81, 136, 140
Il. XXI 345: 136
Il. XXI 350-52: 136
Il. XXI 353-55: 136
Il. XXI 356-60: 136
Il. XXI 366: 136
Il. XXI 383 sgg.: 72
Il. XXI 403-6: 99
Il. XXII 205-7: 157n
Il. XXII 367-75: 113n
Il. XXIV 159 sgg.: 153n

IlP. fr. 14 Bernabé: 172n
IlP. fr. 25 Bernabé: 171n

Liv. I 53, 4: 164n
**Liv.* V 43-45: 163n, 197n
Liv. V 43, 8: 163n
Liv. V 44, 6: 163n
Liv. V 44, 7: 163n
Liv. V 45, 1-3: 163n
Liv. V 45, 2: 163n
Liv. V 47, 2: 163n
Liv. IX 2, 9: 164n
**Liv.* XXI 52-56: 115n
Liv. XXI 54, 1-3: 116n
Liv. XXI 54, 7-9: 116n
Liv. XXI 55, 2: 120n
Liv. XXI 55, 7: 120n
Liv. XXI 56, 4: 116n
Liv. XXI 56, 6: 116n
Liv. XXI 56, 7-9: 116n
Liv. XXI 56, 7: 120n
Liv. XXII 16, 5 - 18, 1: 227n

Liv. XXII 16, 5: 233n
Liv. XXII 16, 7-8: 240n
Liv. XXII 17, 4-6: 238
Liv. XXII 17, 4: 238
Liv. XXII 18, 1: 238
Liv. XXII 42, 11: 242
Liv. XXII 49: 145n
Liv. XXV 12, 2: 117n
**Liv.* XXV 23, 8 - 24, 7: 163n, 250n
Liv. XXV 24, 2: 163n
Liv. XXV 24, 6: 163n
Liv. XXVII 20, 19: 233n
Liv. XXVII 25, 7-10: 255n
Liv. XXVII 26-27: 250
Liv. XXVII 26, 7-8: 250n
Liv. XXVII 27, 2: 250n
Liv. XXVII 28, 1: 251n
Liv. XXIX 11, 13: 255n
Liv. XXIX 32: 121n
**Liv.* XXX 3-6: 236-41
**Liv.* XXX 5, 1-6: 240
**Liv.* XXX 5, 2: 240
**Liv.* XXX 5, 5: 240
**Liv.* XXX 5, 8: 239
**Liv.* XXX 6, 1: 239
**Liv.* XXX 6, 7: 239
Liv. XXX 7, 12: 235n
Liv. XLII 47, 4-9: 237n
Liv. XLII 47, 5: 237n
Liv. perioch. XX 18: 126n
Liv. perioch. LXXIX: 242

Lucan. I 183-222: 83n, 100
Lucan. I 324-31: 199n
Lucan. I 667-68: 27n
Lucan. I 213-27: 129
Lucan. II 26: 264n
Lucan. II 214-20: 83n
**Lucan.* III 509-762: 83n, 89n, 118

Elenco dei passi citati

- Lucan. III 580-82: 89n
 Lucan. III 587-89: 118n
 Lucan. III 661-69: 89n, 142n
 *Lucan. III 689-90: 89n, 120n, 142
 Lucan. III 694-96: 120n, 142n
 Lucan. III 696-98: 87n
 Lucan. III 706-7: 120n
 Lucan. IV 137-43: 83n, 129
 Lucan. IV 811-24: 24
 Lucan. V 158-59: 294n
 *Lucan. V 504-14: 177
 Lucan. V 507: 177
 Lucan. V 508: 177, 228n
 Lucan. V 509-10: 177
 Lucan. V 510: 228n
 Lucan. V 510-11: 177
 Lucan. V 511-12: 177
 Lucan. V 602: 43 e n, 67
 Lucan. V 654-71: 83n
 Lucan. VII 115-16: 83n
 Lucan. VII 205-13: 24
 Lucan. VII 552-55: 24
 Lucan. VII 617-19: 24
 Lucan. VII 689: 242-43
 Lucan. VIII 33-34: 83n
 Lucan. VIII 654-55: 306n
 Lucan. VIII 848-51: 135n
 Lucan. IX 848-80: 135
 *Lucan. IX 980-86: 24-25, 167n
- Mart. VI 21, 9: 307n
 Mart. VI 13, 5-8: 307n
 Mart. XIV 206: 307n
 Mart. XIV 207: 307n
- Nep. *Hann.* 4, 2: 121n
 Nep. *Hann.* 5, 2: 227n
- Od. IV 435-37: 154n
 Od. V 299-312: 77-78n
 Od. VIII 266-366: 278, 283n, 286n
 Od. IX 373-74: 165n
 Od. X 1-4: 227n
 Od. XI: 17n
 Od. XXIV 542-44: 189n
- Ov. *am.* I 9, 21-26: 176
 Ov. *ars* II 123-24: 176-77
 Ov. *ars* II 127-28: 176
 Ov. *ars* II 135-38: 176
 Ov. *ars* II 137: 178
 Ov. *epist.* I 39-46: 176
 Ov. *epist.* I 41-44: 176n
 Ov. *fast.* II 193-242: 174n, 233n
 Ov. *fast.* II 219-24: 117n
 Ov. *fast.* II 237-242: 133n
 Ov. *fast.* V 575: 248n
 Ov. *Ib.* 627-32: 175n
 Ov. *met.* I 668-723: 327n
 Ov. *met.* II 245: 83n
 Ov. *met.* II 201-328: 136n
 Ov. *met.* II 270-71: 136n
 Ov. *met.* III 59-64: 98-99n
 Ov. *met.* III 79-80: 117n
 Ov. *met.* III 141-42: 248n
 Ov. *met.* III 531-63: 110
 Ov. *met.* IV 88-89: 244n
 Ov. *met.* IV 99: 215n, 246n
 Ov. *met.* IV 484-85: 303
 Ov. *met.* IV 500-7: 303n
 Ov. *met.* IV 626-62: 52n
 Ov. *met.* V: 185
 Ov. *met.* V 47-73: 174, 186
 Ov. *met.* V 71: 264n
 Ov. *met.* V 293: 248n
 Ov. *met.* V 423-24: 219n
 Ov. *met.* VII 850: 248
 Ov. *met.* VIII 6-151: 304

Sulle orme dell'*Iliade*

- Ov. *met.* VIII 211: 252
Ov. *met.* VIII 267-68: 51n
*Ov. *met.* VIII 300: 50n, 66n, 229n
Ov. *met.* VIII 304-5: 66n
Ov. *met.* VIII 305: 66
Ov. *met.* VIII 318-23: 66n
Ov. *met.* VIII 420-24: 51n, 114n
Ov. *met.* VIII 470-74: 67n
Ov. *met.* VIII 547-59: 83n
Ov. *met.* IX 1-88: 83n
Ov. *met.* IX 711: 196
Ov. *met.* X 381: 306n
Ov. *met.* XI 410-748: 94n
Ov. *met.* XI 544 sgg.: 94n
Ov. *met.* XI 573 sgg.: 328
Ov. *met.* XI 573-82: 313
Ov. *met.* XI 583-91: 313
Ov. *met.* XI 583-84: 314
Ov. *met.* XI 592-632: 313
Ov. *met.* XI 616-18: 231-32n
Ov. *met.* XI 629: 317n, 330n
Ov. *met.* XI 633-709: 328
Ov. *met.* XI 650-76: 317
Ov. *met.* XII: 185
Ov. *met.* XII 111: 77n
Ov. *met.* XII 138-43: 45
*Ov. *met.* XIII 1-383: 175-77
Ov. *met.* XIII 15: 175
Ov. *met.* XIII 100-2: 175
Ov. *met.* XIII 104: 175
Ov. *met.* XIII 105-9: 175
Ov. *met.* XIII 106: 175
Ov. *met.* XIII 111: 175
Ov. *met.* XIII 238-54: 175
Ov. *met.* XIII 244: 175-76
Ov. *met.* XIII 246: 178
Ov. *met.* XIII 247-49: 175
Ov. *met.* XIII 249: 178
Ov. *met.* XIII 251-52: 176
*Ov. *met.* XIII 382-83: 177
Ov. *met.* XV 788: 253n
Ov. *Pont.* III 4, 108: 83n
Ov. *trist.* I 2, 99-100: 248n
Ov. *trist.* I 5, 23-24: 175
Ov. *trist.* I 9 33-34: 175
Ov. *trist.* IV 1, 23-24: 247n
Ov. *trist.* IV 2, 42: 83n, 133n
Ov. *trist.* V 4, 25-26: 175
Paneg. II [XII] 34: 134n
Paneg. IV [X] 30, 1: 81n
Paneg. XII [IX] 17-18: 81n
Paneg. in Mess., v. 141: 128
Paus. II 36, 8: 48n
Paus. IX 35, 4: 322n
Petron. 71, 11: 307n
Petron. 89, vv. 54-55: 172n
Petron. 122, vv. 130-31: 218n
Petron. 124, v. 277: 217n, 265n
Petron. 126, 18: 269
Petron. 127, 9: 269
Petron. 128, 6: 263n
Petron. 131, 4: 269
Phot. *Bibl.* CXC 149a, 26-29: 269
Plat. *Rp.* 390b-c: 271n
Plut. 2.15c: 271n
Plut. 2.19f: 271n
Plut. 2.20a-b: 271n
Plut. 46.693b-c: 271n
[Plut.] *VHom.* II 215 Kindstrand: 30n
Pol. III 40, 3-5: 126n

Elenco dei passi citati

- *Pol. III 68, 14 – 74, 11: 115n
 Pol. III 71, 1-9: 116n
 Pol. III 72, 3-4: 116n
 Pol. III 74, 2: 120n
 Pol. III 74, 5: 116n
 Pol. III 74, 7: 120n
 Pol. III 74, 11: 116n
 Pol. III 93, 3 – 94, 6: 227n
 Pol. III 93, 3-5: 240n
 Pol. III 94, 1-4: 238-39
 *Pol. III 94, 2: 239n
 Pol. III 94, 4: 238n, 239
 Pol. x 32: 250
 Pol. x 32, 3: 250n
 Pol. XIII 3: 236n
 *Pol. XIV 1-5: 236-41
 Pol. XIV 3, 4-7: 240n
 Pol. XIV 4, 1-3: 240n
 *Pol. XIV 4, 2: 240n
 Pol. XIV 4, 8: 239n
 Pol. XIV 5, 1: 239n
 Pol. XIV 5, 15: 236
- Procl.¹ 191-95 Severyns: 32n
- Prop. I 20: 289n
 Prop. III 3, 45-46: 83n
 Prop. IV 3, 35: 131
 Prop. IV 4: 304
- Quint. x 1, 92: 21
- Sapph. fr. 1, 2 Voigt = Neri: 275n
- Sch. Eur. Ph.* 127: 42n
 **Sch. Il.* x (T): 149
Sch. Il. x 3-4 (bT): 153n
Sch. Il. x 23 (bT): 154n
Sch. Il. x 75 (T): 228n
- Sch. Il.* x 158 (T): 229n
 **Sch. Il.* x 223 (T): 152n
 **Sch. Il.* x 233-39 (bT): 192
 **Sch. Il.* x 244 (A): 151n
Sch. Il. x 257 (T): 156n
 **Sch. Il.* x 258 (A): 155
Sch. Il. x 259 (bT): 155n
Sch. Il. x 260 (T): 156n
Sch. Il. x 262 (A): 155n
Sch. Il. x 277 (T): 169n
 **Sch. Il.* x 339 (bT): 151n
 **Sch. Il.* x 341 (bT): 171 e n
Sch. Il. x 372 (bT): 244
Sch. Il. x 382 (bT): 151
Sch. Il. x 449-51 (T): 152n
Sch. Il. x 500-1 (bT): 152n
Sch. Il. XIV 153b (bT): 271n
Sch. Il. XIV 212 (bT): 275n
Sch. Il. XIV 214 (A): 276n
Sch. Il. XIV 216-17a (A): 276n
Sch. Il. XVII 201 (bT): 35n
Sch. Il. XVII 133-36 (bT): 62n
Sch. Il. XVII 545-46 (T): 33n
Sch. Il. XXI 136 (T): 75n
 **Sch. Il.* XXI 145-46 (T): 75n
 **Sch. Il.* XXI 217 (Ge): 75n
 **Sch. Il.* XXI 218 (bT): 104n
Sch. Il. XXI 223 (bT): 73n
Sch. Il. XXI 281 (AT): 112n
- Sch. Od.* xv 45 (H): 229n
- Sch. Stat. Theb.* x 197-98: 196n
- Sch. Theocr.* 13, 75b: 289-90n
- Sen. contr.* x 6: 164-65n
- Sen. Ag.* 539: 53n

Sulle orme dell'*Iliade*

- Sen. *dial.* II 14, 3: 219-20n
 Sen. *dial.* V 21, 1-4: 128
 Sen. *epigr.* 69-70 Prato = *Anth.* 462-63
 Riese: 242
 Sen. *epigr.* 70, 1-2 Prato = *Anth.* 463,
 1-2 Riese: 246-47n
 Sen. *epist.* 21, 5: 167n
 Sen. *Herc. f.* 96-99: 248n
 Sen. *Herc. f.* 528-29: 203
 Sen. *Herc. f.* 1238: 248
 Sen. *Thy.* 707-13: 199
 Sen. *Thy.* 732-37: 188n
 Sen. *Thy.* 794-95: 246n
 Sen. *Tro.* 185-87: 77n, 104n, 133n
- Serv. *Aen.* V 808: 79n
 Serv. *Aen.* IX 307: 161n
 Serv. *Aen.* IX 373: 170n
 Serv. auct. *Aen.* II 166: 171n
 Serv. auct. *Aen.* IX 269: 161n
 Serv. auct. *georg.* II 162: 130
 Serv. + Serv. auct. *Aen.* VIII 728: 130n
 Serv. + Serv. auct. *Aen.* IX 374: 170n
- Sil. I 45-46: 117n
 *Sil. I 46-48: 116-17
 Sil. I 46: 127n
 *Sil. I 47-48: 143-44
 Sil. I 56-57: 233
 Sil. I 58: 234
 Sil. I 66-69: 235n
 Sil. I 132-33: 254
 Sil. I 439: 264n
 *Sil. I 531-32: 264-65n
 Sil. II 122: 264n
 Sil. II 578: 266n
 Sil. II 666-67: 265n
 Sil. II 668: 264n
 *Sil. II 683-91: 265-66 e n
- Sil. II 685-86: 266n
 Sil. II 687: 266n
 *Sil. II 693-707: 264 e n
 Sil. III 211-12: 126
 Sil. III 345: 145n
 Sil. III 442-65: 129n
 Sil. III 455-65: 128
 Sil. III 455: 129
 Sil. III 468-76: 129n
 Sil. III 585-90: 256n
 Sil. III 587: 255
 Sil. III 597-98: 132n
 Sil. III 599: 132
 Sil. III 616-17: 132
 Sil. IV 216: 127
 Sil. IV 355-400: 226n
 Sil. IV 480-528: 117-18
 Sil. IV 512: 139n
 *Sil. IV 520-524: 117
 *Sil. IV 525-528: 117-18
 Sil. IV 529-72: 118
 Sil. IV 529-53: 139
 Sil. IV 567-69: 118n
 Sil. IV 570-72: 118n
 *Sil. IV 573-703: 115-38, 138-45
 *Sil. IV 573-74: 118-19, 125, 132, 134,
 139n, 140
 Sil. IV 575-80: 119
 Sil. IV 581-97: 120, 139
 Sil. IV 585-88: 142n
 Sil. IV 589-90: 120n, 142n
 *Sil. IV 591: 120n, 142
 Sil. IV 598-621: 120-21, 139
 Sil. IV 600-2: 120-21
 Sil. IV 605-6: 120n
 Sil. IV 620-21: 121
 *Sil. IV 622-26: 121-22, 139n, 140
 *Sil. IV 622-23: 121n
 *Sil. IV 623: 122

Elenco dei passi citati

- Sil. IV 627-37: 122n, 139
Sil. IV 633-34: 122n
*Sil. IV 638-66: 123-34
Sil. IV 638-40: 124
Sil. IV 638: 124, 127
Sil. IV 639: 127
*Sil. IV 640-41: 124-25
Sil. IV 640: 127
Sil. IV 642: 127
*Sil. IV 643-48: 127-33, 140
Sil. IV 643-44: 127
*Sil. IV 644-45: 126-27
Sil. IV 646-47: 127, 137n
*Sil. IV 647-48: 143-44
*Sil. IV 648: 127
*Sil. IV 649-52: 143-44
*Sil. IV 649-50: 125, 142n
Sil. IV 651-54: 125
Sil. IV 652: 125
Sil. IV 655-56: 125
Sil. IV 657: 125
Sil. IV 659-60: 133
*Sil. IV 660-66: 125, 133-34, 140
Sil. IV 660-61: 133-34
*Sil. IV 662-65: 133, 143-44
Sil. IV 662-63: 133
*Sil. IV 662: 133, 144
Sil. IV 663-64: 133
*Sil. IV 665: 133, 142n, 144
Sil. IV 666: 133
Sil. IV 667-68: 135
*Sil. IV 669-75: 134-35, 140
Sil. IV 672-73: 135n
Sil. IV 674: 135
*Sil. IV 675-97: 135, 140
Sil. IV 680-84: 136
Sil. IV 682-84: 136
Sil. IV 684: 136
Sil. IV 685-89: 136
- *Sil. IV 690-91: 136-37
Sil. IV 691-92: 136
*Sil. IV 693-95: 136 e n, 137
Sil. IV 696-97: 137
Sil. IV 698-703: 135-36
Sil. IV 700-1: 134
Sil. V 24 sgg.: 116n
Sil. V 53 sgg.: 226n
Sil. VI 140-293: 98-99n
Sil. VII 74-89: 18
Sil. VII 116-22: 241n, 257, 258n
*Sil. VII 282-380: 148, 226-41, 258-67
Sil. VII 282-347: 227
Sil. VII 282-87: 227 e n
Sil. VII 287-90: 227-28
Sil. VII 287: 263n
Sil. VII 290-347: 227n
Sil. VII 290: 226n
*Sil. VII 291-99: 228-31
*Sil. VII 293: 229
*Sil. VII 294: 40n, 230n
*Sil. VII 298: 50n, 229, 230n
Sil. VII 303-4: 229
Sil. VII 305-21: 231
Sil. VII 305-7: 228
Sil. VII 308-21: 228
Sil. VII 308-12: 228
Sil. VII 308-10: 228n
*Sil. VII 313: 240
*Sil. VII 318-19: 239n
*Sil. VII 321-27: 231
*Sil. VII 325-27: 231, 263n
*Sil. VII 328-29: 231-32n
Sil. VII 328: 228n
Sil. VII 329-37: 262-63
*Sil. VII 329-30: 232, 240, 262
*Sil. VII 331-32: 232 e n, 240, 262
*Sil. VII 336-37: 233, 262
Sil. VII 337-47: 232

Sulle orme dell'*Iliade*

- *Sil. VII 341: 232
- Sil. VII 347-51: 233
- Sil. VII 347: 263n
- *Sil. VII 348-49: 233n
- Sil. VII 351-80: 227
- Sil. VII 353-59: 233
- Sil. VII 367-80: 234
- Sil. VII 368: 238
- *Sil. VII 369-70: 238
- *Sil. VII 371-74: 238
- Sil. VII 375-76: 234
- Sil. VII 377: 233
- *Sil. VII 380-82: 238
- Sil. VII 483-84: 244n
- Sil. VIII 591-94: 126
- *Sil. IX 66-177: 148, 226, 242-49, 258-67
- *Sil. IX 66: 248-49, 261-62
- *Sil. IX 70-76: 245
- Sil. IX 83-89: 245
- Sil. IX 83: 245
- Sil. IX 85: 245n
- Sil. IX 87: 245n
- Sil. IX 93: 244
- Sil. IX 100-5: 260n
- Sil. IX 100-1: 244
- Sil. IX 105: 244
- *Sil. IX 106-10: 245-46
- *Sil. IX 106: 244
- Sil. IX 114-15: 257n
- *Sil. IX 120-22: 257n
- Sil. IX 125: 248
- Sil. IX 128-29: 248
- Sil. IX 129-30: 243
- Sil. IX 136-40: 245n
- Sil. IX 140-41: 246n
- Sil. IX 147: 246n
- Sil. IX 148: 248
- Sil. IX 157-65: 246
- Sil. IX 157-59: 246-47n, 261
- *Sil. IX 161-62: 260
- Sil. IX 162-64: 261
- *Sil. IX 163: 246n
- *Sil. IX 164-65: 246
- *Sil. IX 168: 260
- *Sil. IX 169-72: 246, 248, 259
- *Sil. IX 169-70: 246
- *Sil. IX 169: 246n
- *Sil. IX 170-71: 246
- *Sil. IX 173: 260
- *Sil. IX 175: 242-43, 261
- Sil. IX 177: 244
- Sil. IX 180: 248
- Sil. IX 252-61: 247
- Sil. IX 254-59: 243
- *Sil. IX 260-61: 247
- *Sil. IX 264-66: 247-48
- Sil. IX 287-303: 75-76n
- Sil. X 194: 98n
- Sil. X 205-14: 117n
- Sil. X 301-4: 144-45n
- *Sil. X 326-86: 314n, 325-33
- Sil. X 326-36: 325
- *Sil. X 337-50: 325-29
- Sil. X 337: 329
- Sil. X 338: 329
- *Sil. X 341-42: 326, 332
- Sil. X 343-45: 326-27
- *Sil. X 343-44: 327 e n, 332
- *Sil. X 343: 327
- Sil. X 344: 327n, 332
- *Sil. X 345-47: 327
- Sil. X 348-50: 327
- Sil. X 348: 328
- Sil. X 351-56: 326, 328n
- Sil. X 351-52: 330n, 331, 332n
- Sil. X 351: 330n, 332
- Sil. X 354-55: 330n, 331
- Sil. X 355-56: 331

Elenco dei passi citati

- Sil. x 357-71: 326
 Sil. x 370: 330n, 370
 Sil. x 372-86: 326
 Sil. x 415-17: 260n
 Sil. XII 273-75: 256
 Sil. XII 278-79: 255
 Sil. XII 279-80: 255
 Sil. XIII 381 sgg.: 18, 258, 304n, 335n
 Sil. XIII 744-50: 257-58n
 *Sil. XIII 778-97: 25
 Sil. xv 17-128: 256, 258
 Sil. xv 101-2: 266n
 Sil. xv 130: 98n, 256
 Sil. xv 230-50: 237n
 Sil. xv 274-82: 257-58 e n
 *Sil. xv 334-80: 148, 226, 250-58, 267
 Sil. xv 334-42: 250
 Sil. xv 337-38: 255
 Sil. xv 340-42: 254n
 *Sil. xv 345-46: 253
 *Sil. xv 346-47: 253
 Sil. xv 349: 254n
 *Sil. xv 350-51: 254
 *Sil. xv 351: 253
 Sil. xv 352: 254
 Sil. xv 353-65: 250
 *Sil. xv 353: 254
 *Sil. xv 355: 254
 Sil. xv 355-60: 251
 *Sil. xv 356: 251
 Sil. xv 361: 250
 *Sil. xv 362-63: 251, 253, 255
 *Sil. xv 363-65: 252
 Sil. xv 370-71: 255
 Sil. xv 371-72: 252n
 Sil. xv 372-73: 254
 Sil. xv 375-78: 250-51
 *Sil. xv 377-78: 257n
 Sil. xv 377: 251-52
 Sil. xv 381-98: 250
 Sil. xv 381-96: 251
 Sil. xv 397-98: 251
 Sil. xv 527-30: 126
 Sil. xv 612-25: 232n
 Sil. xv 700: 65n
 Sil. xv 702: 65n
 Sil. xvi 580-91: 258n
 Sil. xvii 67-75: 234
 *Sil. xvii 67-70: 235
 Sil. xvii 76-84: 234
 *Sil. xvii 85-108: 234-35
 Sil. xvii 86-87: 234
 Sil. xvii 87: 235
 Sil. xvii 90-91: 235
 *Sil. xvii 116-18: 235
 Sil. xvii 121-45: 235
 Sil. xvii 133-37: 235n
 *Sil. xvii 141: 235, 263

 Soph. *Ai.* 576: 40n
 Soph. *Ph.* 827-64: 314n

 Stat. *Ach.* I 4-5: 15n
 Stat. *Ach.* I 24-94: 69n
 Stat. *Ach.* I 42: 69 e n
 Stat. *Ach.* I 47: 69n
 Stat. *Ach.* I 86-88: 84n
 Stat. *Ach.* I 538-59: 148n
 *Stat. *Ach.* I 542-43: 193n
 Stat. *Ach.* II 143-53: 84n
 Stat. *silv.* I 3, 20-33: 132n
 Stat. *silv.* I 4, 79: 131
 Stat. *silv.* I 6, 98-102: 167n
 Stat. *silv.* II 2, 52-58: 132n
 Stat. *silv.* II 7, 84: 305n
 Stat. *silv.* III 1, 117-33: 132n
 Stat. *silv.* III 3: 22n
 Stat. *silv.* IV 3, 72-84: 131n

Sulle orme dell'*Iliade*

- *Stat. *silv.* IV 3, 79-80: 109n
Stat. *silv.* IV 6: 22n
Stat. *silv.* IV 6, 75-84: 267n
Stat. *silv.* V 2, 52: 98n
Stat. *silv.* V 4: 314n
Stat. *Theb.* I 39-40: 85
Stat. *Theb.* I 43-44: 85, 107
Stat. *Theb.* I 98-99: 52n
Stat. *Theb.* I 211-47: 323
Stat. *Theb.* I 213: 323
Stat. *Theb.* I 241-42: 323
Stat. *Theb.* I 253-55: 327n
Stat. *Theb.* I 312-89: 210n
Stat. *Theb.* I 336-46: 222n
Stat. *Theb.* I 371-72: 222n
Stat. *Theb.* I 406-7: 208n
Stat. *Theb.* I 455-57: 208n
Stat. *Theb.* I 619-29: 114n
Stat. *Theb.* I 661-62: 203n
Stat. *Theb.* II 1 sgg.: 314n, 328n
Stat. *Theb.* II 30: 331n
Stat. *Theb.* II 144-45: 332n
Stat. *Theb.* II 266: 322n
*Stat. *Theb.* II 269-305: 321-23
Stat. *Theb.* II 272: 322n
Stat. *Theb.* II 276: 322n
Stat. *Theb.* II 283-84: 321
Stat. *Theb.* II 286: 322
Stat. *Theb.* II 286-88: 322-23
Stat. *Theb.* II 292-93: 323
Stat. *Theb.* II 460-61: 85
Stat. *Theb.* II 469-75: 187
*Stat. *Theb.* II 482 – III 1-217: 148, 181,
183-90, 258-67
Stat. *Theb.* II 482-95: 183-84
Stat. *Theb.* II 483-84: 184n
Stat. *Theb.* II 484: 183-84
Stat. *Theb.* II 496-504: 184, 196
Stat. *Theb.* II 496-97: 184n
Stat. *Theb.* II 503: 184
Stat. *Theb.* II 504-23: 183
*Stat. *Theb.* II 506: 183n
Stat. *Theb.* II 516: 183n
Stat. *Theb.* II 527-28: 184n
*Stat. *Theb.* II 529-32: 184, 215-16
Stat. *Theb.* II 535: 184
Stat. *Theb.* II 538-44: 184n
Stat. *Theb.* II 547-49: 184-85
Stat. *Theb.* II 555-58: 187
Stat. *Theb.* II 563-64: 185-86, 187
Stat. *Theb.* II 595-601: 187
Stat. *Theb.* II 610: 264n
Stat. *Theb.* II 613-28: 264n
Stat. *Theb.* II 624-26: 185
*Stat. *Theb.* II 629-43: 90n, 94n, 186-87
Stat. *Theb.* II 629-30: 186
Stat. *Theb.* II 638-39: 264n
Stat. *Theb.* II 642-43: 208n
Stat. *Theb.* II 644-60: 185
Stat. *Theb.* II 670-81: 187-88
*Stat. *Theb.* II 675-81: 187, 199, 264-65,
266n
*Stat. *Theb.* II 682-90: 188-89
Stat. *Theb.* II 682: 189
*Stat. *Theb.* II 688-90: 188-89, 193n
Stat. *Theb.* II 690: 207
Stat. *Theb.* II 704-43: 189, 200
Stat. *Theb.* III 58-98: 189
*Stat. *Theb.* III 83-85: 260
Stat. *Theb.* III 85-86: 207n
*Stat. *Theb.* III 87-88: 207, 260
*Stat. *Theb.* III 99-113: 189-90, 207, 264
Stat. *Theb.* III 102-3: 189-90
Stat. *Theb.* III 133-68: 94n
Stat. *Theb.* III 135: 264n
Stat. *Theb.* III 147-68: 187-88
Stat. *Theb.* III 176: 190n
Stat. *Theb.* III 178: 190n

Elenco dei passi citati

- Stat. *Theb.* III 179-213: 190n
 Stat. *Theb.* III 179-80: 190n
 Stat. *Theb.* III 211: 85n
 Stat. *Theb.* III 216: 190n
 Stat. *Theb.* III 544: 85
 Stat. *Theb.* III 669-77: 117n
 *Stat. *Theb.* IV 116-44: 85, 97-98, 113
 Stat. *Theb.* IV 116-22: 85
 Stat. *Theb.* IV 121: 106n
 *Stat. *Theb.* IV 128-29: 97, 113
 *Stat. *Theb.* IV 128: 98n, 99, 209
 Stat. *Theb.* IV 129-35: 97
 *Stat. *Theb.* IV 129: 52 e n, 107
 Stat. *Theb.* IV 130: 48
 *Stat. *Theb.* IV 132-35: 96-97
 Stat. *Theb.* IV 135: 98n
 *Stat. *Theb.* IV 136-44: 85, 97, 113
 Stat. *Theb.* IV 192: 322n
 Stat. *Theb.* IV 205-6: 322n
 Stat. *Theb.* IV 211: 322n
 Stat. *Theb.* IV 219: 88n
 Stat. *Theb.* V 92-94: 195
 Stat. *Theb.* V 95-96: 183n
 Stat. *Theb.* V 105: 209, 216
 Stat. *Theb.* V 109: 216
 Stat. *Theb.* V 130-34: 216-17
 Stat. *Theb.* V 131: 217
 Stat. *Theb.* V 132-33: 198n
 Stat. *Theb.* V 132: 195
 Stat. *Theb.* V 134-40: 195-96n, 217
 Stat. *Theb.* V 144-46: 209
 Stat. *Theb.* V 195-200: 225
 Stat. *Theb.* V 206-7: 198n
 Stat. *Theb.* V 211: 198n
 Stat. *Theb.* V 261-64: 186n
 Stat. *Theb.* V 335-444: 18, 304n
 Stat. *Theb.* V 394-95: 220n
 *Stat. *Theb.* V 558-65: 98-99
 Stat. *Theb.* V 560: 52n
 *Stat. *Theb.* V 562: 98, 114
 Stat. *Theb.* V 565-70: 99
 Stat. *Theb.* VI 288-89: 320n
 Stat. *Theb.* VI 433-35: 208n
 Stat. *Theb.* VI 558-59: 201n
 Stat. *Theb.* VI 633-38: 170n
 Stat. *Theb.* VI 646-730: 99
 Stat. *Theb.* VI 654: 52n
 *Stat. *Theb.* VI 656-59: 99
 *Stat. *Theb.* VI 706: 99
 Stat. *Theb.* VI 716-18: 99n
 Stat. *Theb.* VI 813-17: 99n
 Stat. *Theb.* VII 243-397: 18, 304n
 Stat. *Theb.* VII 315-37: 85n
 Stat. *Theb.* VII 315-18: 106n
 *Stat. *Theb.* VII 424-40: 85 e n, 99-100
 Stat. *Theb.* VII 424-25: 86n
 *Stat. *Theb.* VII 427-29: 99
 Stat. *Theb.* VII 430-31: 86n
 *Stat. *Theb.* VII 433-34: 99-100
 *Stat. *Theb.* VII 436-40: 100 e n
 Stat. *Theb.* VII 444: 117n
 Stat. *Theb.* VII 616: 197
 Stat. *Theb.* VII 640-43: 100
 *Stat. *Theb.* VII 649-87: 102n
 *Stat. *Theb.* VII 675: 102n
 Stat. *Theb.* VII 677-79: 102n, 110n
 Stat. *Theb.* VII 690 sgg.: 18
 Stat. *Theb.* VII 722-37: 85n
 Stat. *Theb.* VII 734-35: 85n
 Stat. *Theb.* VII 752-54: 88n
 Stat. *Theb.* VIII 1-126: 312n
 *Stat. *Theb.* VIII 65-79: 103
 Stat. *Theb.* VIII 138: 261
 Stat. *Theb.* VIII 218-70: 181n
 Stat. *Theb.* VIII 323: 197n
 Stat. *Theb.* VIII 460-65: 208n
 Stat. *Theb.* VIII 480: 208n
 *Stat. *Theb.* VIII 660-61: 100

Sulle orme dell'*Iliade*

- Stat. *Theb.* VIII 735-39: 60n
*Stat. *Theb.* VIII 742-44: 103-4
Stat. *Theb.* VIII 680: 102n
Stat. *Theb.* IX 1-31: 49-50
*Stat. *Theb.* IX 32-81: 50-51
Stat. *Theb.* IX 32-35: 50-51
Stat. *Theb.* IX 32-34: 51
Stat. *Theb.* IX 75-81: 51
*Stat. *Theb.* IX 86-195: 47-61, 63-69
Stat. *Theb.* IX 86-89: 49-50
*Stat. *Theb.* IX 87: 50n, 66n, 229n
*Stat. *Theb.* IX 89-94: 51-53, 113, 143-44
Stat. *Theb.* IX 90-91: 64
Stat. *Theb.* IX 91: 52n
*Stat. *Theb.* IX 93-94: 68
*Stat. *Theb.* IX 103-5: 53-54 e n
Stat. *Theb.* IX 107-9: 53-54
*Stat. *Theb.* IX 110-19: 54-55, 103n
*Stat. *Theb.* IX 114-15: 65
Stat. *Theb.* IX 115: 55
Stat. *Theb.* IX 117: 64
*Stat. *Theb.* IX 121-23: 55-56, 66
Stat. *Theb.* IX 123: 56
Stat. *Theb.* IX 133-39: 56
Stat. *Theb.* IX 137-38: 56
Stat. *Theb.* IX 140-41: 56-57, 66-67
*Stat. *Theb.* IX 141-43: 66-68
Stat. *Theb.* IX 141-42: 68
Stat. *Theb.* IX 141: 56, 67
Stat. *Theb.* IX 142: 67
Stat. *Theb.* IX 144-47: 57, 60
Stat. *Theb.* IX 144-45: 64
Stat. *Theb.* IX 157-65: 57-58
*Stat. *Theb.* IX 157-60: 64-65
Stat. *Theb.* IX 166-68: 58
Stat. *Theb.* IX 168: 56
Stat. *Theb.* IX 168-95: 58
Stat. *Theb.* IX 177-88: 51n
*Stat. *Theb.* IX 196-224: 60-61
Stat. *Theb.* IX 196-208: 60
Stat. *Theb.* IX 196-200: 53n
*Stat. *Theb.* IX 196-98: 68-69
Stat. *Theb.* IX 202-4: 54n
Stat. *Theb.* IX 206-8: 60n
*Stat. *Theb.* IX 209-24: 60, 89n
Stat. *Theb.* IX 211-17: 61
Stat. *Theb.* IX 220-24: 97
*Stat. *Theb.* IX 225-569: 84-115, 138-45
*Stat. *Theb.* IX 225-314: 85-91
*Stat. *Theb.* IX 225-26: 85-86, 88-89, 105n
*Stat. *Theb.* IX 228-29: 86
*Stat. *Theb.* IX 229: 86, 107n
Stat. *Theb.* IX 230-31: 86, 87
Stat. *Theb.* IX 232-35: 87
*Stat. *Theb.* IX 232-33: 86
Stat. *Theb.* IX 236-41: 87
Stat. *Theb.* IX 237-39: 87n
Stat. *Theb.* IX 239-40: 145n
*Stat. *Theb.* IX 242-51: 87-88, 92n
Stat. *Theb.* IX 248-50: 88
Stat. *Theb.* IX 252-83: 139
Stat. *Theb.* IX 257-58: 86, 142n
Stat. *Theb.* IX 263-64: 89
Stat. *Theb.* IX 266-83: 89
*Stat. *Theb.* IX 266-69: 89, 111, 140, 142n
Stat. *Theb.* IX 272-75: 142n
*Stat. *Theb.* IX 280: 89n, 142
Stat. *Theb.* IX 281-83: 89n
Stat. *Theb.* IX 284-314: 89
Stat. *Theb.* IX 284-88: 89n, 139
Stat. *Theb.* IX 289-314: 139
Stat. *Theb.* IX 292-302: 90, 140, 187n
*Stat. *Theb.* IX 294-301: 90
Stat. *Theb.* IX 296-97: 101, 112
Stat. *Theb.* IX 298-300: 90
Stat. *Theb.* IX 298-99: 90

Elenco dei passi citati

- *Stat. *Theb.* IX 298: 90
*Stat. *Theb.* IX 311-14: 89n
*Stat. *Theb.* IX 315-569: 91-115
Stat. *Theb.* IX 315-18: 91
Stat. *Theb.* IX 319-38: 91
*Stat. *Theb.* IX 328-31: 92n
Stat. *Theb.* IX 332-38: 91n
*Stat. *Theb.* IX 339-50: 92-93, 140
Stat. *Theb.* IX 340-43: 93
Stat. *Theb.* IX 342-43: 101-2
Stat. *Theb.* IX 343-46: 93
*Stat. *Theb.* IX 344-45: 105n
Stat. *Theb.* IX 347-48: 95n
Stat. *Theb.* IX 351-403: 93-94
Stat. *Theb.* IX 351: 140
Stat. *Theb.* IX 373: 94n
*Stat. *Theb.* IX 385-86: 92
*Stat. *Theb.* IX 393-96: 94-95
Stat. *Theb.* IX 393-94: 95
Stat. *Theb.* IX 401-3: 92n
*Stat. *Theb.* IX 404-15: 94, 105, 139n
Stat. *Theb.* IX 416-18: 94
Stat. *Theb.* IX 418-41: 94
*Stat. *Theb.* IX 418: 107
Stat. *Theb.* IX 421-45: 104, 140
Stat. *Theb.* IX 421-29: 104
*Stat. *Theb.* IX 429-45: 94-95, 104-5
Stat. *Theb.* IX 429-33: 104
*Stat. *Theb.* IX 429-30: 143-44
*Stat. *Theb.* IX 429: 144
Stat. *Theb.* IX 431-32: 95
Stat. *Theb.* IX 434-39: 104
*Stat. *Theb.* IX 434-37: 95, 104n
*Stat. *Theb.* IX 436-39: 143-44
*Stat. *Theb.* IX 436-37: 104n
Stat. *Theb.* IX 439-41: 104
Stat. *Theb.* IX 442-45: 94
Stat. *Theb.* IX 442-43: 95, 96, 198n
Stat. *Theb.* IX 446-49: 106
*Stat. *Theb.* IX 446-47: 105 e n
Stat. *Theb.* IX 446: 107, 140
Stat. *Theb.* IX 449-51: 106, 140
*Stat. *Theb.* IX 458: 105
Stat. *Theb.* IX 459-61: 106-7
*Stat. *Theb.* IX 462-80: 107-10
Stat. *Theb.* IX 462-66: 144
*Stat. *Theb.* IX 462: 107n
Stat. *Theb.* IX 463-64: 108
Stat. *Theb.* IX 466-69: 109
Stat. *Theb.* IX 469-70: 108
Stat. *Theb.* IX 470-74: 108n
Stat. *Theb.* IX 471-72: 108, 144
Stat. *Theb.* IX 473-75: 109
*Stat. *Theb.* IX 476-80: 109-10, 140
*Stat. *Theb.* IX 476-77: 143-44
Stat. *Theb.* IX 481-91: 110
Stat. *Theb.* IX 482: 107
Stat. *Theb.* IX 486-87: 110
*Stat. *Theb.* IX 492-501: 89, 111, 140
Stat. *Theb.* IX 492-94: 111
Stat. *Theb.* IX 495: 111
Stat. *Theb.* IX 500: 111
Stat. *Theb.* IX 502-5: 111
*Stat. *Theb.* IX 504-5: 111n, 142n
*Stat. *Theb.* IX 506-10: 111-12 e n, 140
Stat. *Theb.* IX 506: 112n
*Stat. *Theb.* IX 510-21: 112, 140
Stat. *Theb.* IX 514-15: 48
Stat. *Theb.* IX 522-39: 140
Stat. *Theb.* IX 522-25: 53, 113
Stat. *Theb.* IX 526-27: 144-45n
*Stat. *Theb.* IX 526: 115
Stat. *Theb.* IX 532-39: 139n
Stat. *Theb.* IX 532-36: 113
Stat. *Theb.* IX 537-39: 113
Stat. *Theb.* IX 540-46: 114
Stat. *Theb.* IX 546-65: 114
Stat. *Theb.* IX 566-69: 114, 139n

Sulle orme dell'*Iliade*

- Stat. *Theb.* IX 570 sgg.: 181n
Stat. *Theb.* IX 637 sgg.: 252n
Stat. *Theb.* IX 637-69: 225n
Stat. *Theb.* IX 712-35: 220
Stat. *Theb.* IX 812-14: 193n
Stat. *Theb.* IX 821-40: 220
Stat. *Theb.* X 15-48: 191n
Stat. *Theb.* X 17: 263n
*Stat. *Theb.* X 27: 97
Stat. *Theb.* X 49-69: 18, 312
Stat. *Theb.* X 61-64: 312
*Stat. *Theb.* X 70-155: 312-18
*Stat. *Theb.* X 70-83: 312-13, 316
Stat. *Theb.* X 70-82: 200, 316
Stat. *Theb.* X 70-78: 315, 320
*Stat. *Theb.* X 70: 315, 316n, 320, 324
*Stat. *Theb.* X 71: 315, 317, 320, 324
Stat. *Theb.* X 73: 315
Stat. *Theb.* X 73-76: 315
*Stat. *Theb.* X 76-78: 316, 319
Stat. *Theb.* X 79-83: 320
Stat. *Theb.* X 84-117: 313
Stat. *Theb.* X 101: 318, 320
Stat. *Theb.* X 103: 318, 320
Stat. *Theb.* X 104-6: 318
Stat. *Theb.* X 111: 320n, 332n
Stat. *Theb.* X 118-36: 313
Stat. *Theb.* X 126-33: 316-18, 319
Stat. *Theb.* X 127: 317n, 330n
Stat. *Theb.* X 129: 317
Stat. *Theb.* X 130-31: 317
Stat. *Theb.* X 130: 317n, 319
Stat. *Theb.* X 131: 318-19
*Stat. *Theb.* X 132-33: 317n
Stat. *Theb.* X 134: 330n
Stat. *Theb.* X 137-38: 330n
Stat. *Theb.* X 144: 318n
Stat. *Theb.* X 146: 318n
Stat. *Theb.* X 148-49: 330n
Stat. *Theb.* X 148: 318n
*Stat. *Theb.* X 156-346: 148, 181-82, 191-201, 258-67
*Stat. *Theb.* X 156-261: 191-96
Stat. *Theb.* X 156-75: 191
*Stat. *Theb.* X 162-63: 200
*Stat. *Theb.* X 170-75: 195
Stat. *Theb.* X 176-261: 191
Stat. *Theb.* X 187-218: 191
*Stat. *Theb.* X 192: 196, 263
Stat. *Theb.* X 193: 196
Stat. *Theb.* X 197-98: 195-96
*Stat. *Theb.* X 205-12: 195-96n
*Stat. *Theb.* X 213: 195, 263
*Stat. *Theb.* X 216-17: 200n
*Stat. *Theb.* X 225-26: 192
*Stat. *Theb.* X 226: 192
Stat. *Theb.* X 227-48: 191-92
Stat. *Theb.* X 236-44: 262-63
Stat. *Theb.* X 240-44: 195
*Stat. *Theb.* X 241-43: 262
*Stat. *Theb.* X 243-44: 262
*Stat. *Theb.* X 249-51: 192-93
*Stat. *Theb.* X 253-61: 192, 193-95
Stat. *Theb.* X 253: 194
Stat. *Theb.* X 258-59: 194 194, 200-1
Stat. *Theb.* X 259: 193
*Stat. *Theb.* X 260-61: 194
*Stat. *Theb.* X 262-325: 197-200
Stat. *Theb.* X 262-95: 199
Stat. *Theb.* X 266-71: 197-98
*Stat. *Theb.* X 267-68: 198n
*Stat. *Theb.* X 273-74: 198n
*Stat. *Theb.* X 274: 197, 209n
*Stat. *Theb.* X 275-76: 264n
Stat. *Theb.* X 277: 197n
Stat. *Theb.* X 279: 197n
Stat. *Theb.* X 281: 198n
*Stat. *Theb.* X 282-86: 216-17, 223n

Elenco dei passi citati

- *Stat. *Theb.* x 282-84: 200, 217, 265n
Stat. *Theb.* x 285-86: 200
*Stat. *Theb.* x 288-95: 199, 265, 266n
Stat. *Theb.* x 288: 266n
Stat. *Theb.* x 289-90: 266n
*Stat. *Theb.* x 293-94: 199
*Stat. *Theb.* x 295: 199-200
Stat. *Theb.* x 296-325: 199
*Stat. *Theb.* x 318-25: 198-99, 231n, 263n
*Stat. *Theb.* x 323: 264n
*Stat. *Theb.* x 326-28: 193
Stat. *Theb.* x 326: 263n
*Stat. *Theb.* x 329-35: 193
Stat. *Theb.* x 330: 193n
Stat. *Theb.* x 333-35: 193n
Stat. *Theb.* x 335: 200
Stat. *Theb.* x 336-46: 200
Stat. *Theb.* x 346: 200n, 202n
*Stat. *Theb.* x 347-448: 148, 181-82, 201-9, 258-67
Stat. *Theb.* x 347-50: 207
Stat. *Theb.* x 347-48: 202n, 203, 207
Stat. *Theb.* x 348-49: 201n
Stat. *Theb.* x 350-63: 201-2
*Stat. *Theb.* x 350: 207
*Stat. *Theb.* x 358-59: 209n
Stat. *Theb.* x 360-62: 207
*Stat. *Theb.* x 363: 207
*Stat. *Theb.* x 364-70: 202, 218-19, 259
*Stat. *Theb.* x 364: 259-60
Stat. *Theb.* x 365: 218
Stat. *Theb.* x 366-67: 218
Stat. *Theb.* x 368-70: 218
Stat. *Theb.* x 369: 218
*Stat. *Theb.* x 370-77: 219-21, 259
*Stat. *Theb.* x 370-71: 219-20n
*Stat. *Theb.* x 375: 220n
*Stat. *Theb.* x 378-80: 202n
Stat. *Theb.* x 381-82: 202n
*Stat. *Theb.* x 384-85: 203 e n
Stat. *Theb.* x 386-87: 204
Stat. *Theb.* x 390: 202n
Stat. *Theb.* x 392: 202n
Stat. *Theb.* x 393-94: 204
Stat. *Theb.* x 393: 204 e n
Stat. *Theb.* x 394-95: 204
Stat. *Theb.* x 395: 204n
Stat. *Theb.* x 397: 204
*Stat. *Theb.* x 398: 207
Stat. *Theb.* x 399-401: 260n
Stat. *Theb.* x 402-4: 206n
Stat. *Theb.* x 402: 204
Stat. *Theb.* x 405-13: 61
*Stat. *Theb.* x 406-7: 204-5
Stat. *Theb.* x 409-19: 205
Stat. *Theb.* x 410-11: 205
Stat. *Theb.* x 411: 42n, 63n
*Stat. *Theb.* x 414-19: 61-62, 63-64, 205
Stat. *Theb.* x 414: 63
Stat. *Theb.* x 419: 62n
Stat. *Theb.* x 420-44: 62
Stat. *Theb.* x 422-30: 205
Stat. *Theb.* x 429-30: 205n
Stat. *Theb.* x 431-34: 205
Stat. *Theb.* x 435-38: 205-6
*Stat. *Theb.* x 435-36: 207, 260
Stat. *Theb.* x 438: 206n
Stat. *Theb.* x 439-41: 206
Stat. *Theb.* x 441: 206n
*Stat. *Theb.* x 442-44: 206 e n, 207
Stat. *Theb.* x 443: 203
*Stat. *Theb.* x 445-48: 190, 190-91n, 207
Stat. *Theb.* x 447-48: 207n
Stat. *Theb.* x 450: 202
Stat. *Theb.* x 464: 200n
Stat. *Theb.* x 465: 201n

Sulle orme dell'*Iliade*

- Stat. *Theb.* X 482-85: 194-95
*Stat. *Theb.* X 488: 200n
Stat. *Theb.* X 671: 208n
Stat. *Theb.* X 729-30: 61n
Stat. *Theb.* X 783-84: 61n
Stat. *Theb.* X 834: 102
Stat. *Theb.* X 864-69: 106n
Stat. *Theb.* X 883-98: 74-75n
Stat. *Theb.* X 884: 324
Stat. *Theb.* XI 1: 102
Stat. *Theb.* XI 85-91: 103n
Stat. *Theb.* XI 97-112: 103n
Stat. *Theb.* XI 98-99: 321n
Stat. *Theb.* XI 113-18: 68n
Stat. *Theb.* XI 354-402: 18, 304n
*Stat. *Theb.* XI 551: 263 e n
Stat. *Theb.* XI 560-62: 61n
Stat. *Theb.* XI 574-79: 181n
*Stat. *Theb.* XII 105-463: 148, 182, 209-14, 258-67
Stat. *Theb.* XII 129-40: 224
*Stat. *Theb.* XII 129-30: 221, 224
*Stat. *Theb.* XII 134-36: 210, 224
Stat. *Theb.* XII 148: 213n
Stat. *Theb.* XII 177-86: 209
*Stat. *Theb.* XII 177: 98n, 209, 212n
Stat. *Theb.* XII 178: 209
Stat. *Theb.* XII 181-82: 209
Stat. *Theb.* XII 183-207: 212
*Stat. *Theb.* XII 183: 210, 212
Stat. *Theb.* XII 184: 224
Stat. *Theb.* XII 185: 211
Stat. *Theb.* XII 186: 209
*Stat. *Theb.* XII 193-94: 212
*Stat. *Theb.* XII 205: 211
Stat. *Theb.* XII 206: 210
Stat. *Theb.* XII 210: 213n
*Stat. *Theb.* XII 215: 213
Stat. *Theb.* XII 224-27: 212
Stat. *Theb.* XII 228-31: 210
Stat. *Theb.* XII 233-34: 210
Stat. *Theb.* XII 238: 213n
*Stat. *Theb.* XII 291-311: 211, 221-23, 224, 318-20
Stat. *Theb.* XII 291-94: 221
*Stat. *Theb.* XII 292: 224, 318
*Stat. *Theb.* XII 299-308: 221, 318-20
Stat. *Theb.* XII 299-300: 319
Stat. *Theb.* XII 299: 225n
*Stat. *Theb.* XII 300-1: 319-20 e n
*Stat. *Theb.* XII 305-11: 221-23
Stat. *Theb.* XII 305-6: 222
Stat. *Theb.* XII 307-8: 219, 222
Stat. *Theb.* XII 309-11: 222
Stat. *Theb.* XII 312-17: 222
Stat. *Theb.* XII 312: 222
Stat. *Theb.* XII 323-25: 211
Stat. *Theb.* XII 349: 209
*Stat. *Theb.* XII 354: 212, 213
*Stat. *Theb.* XII 356-58: 212
*Stat. *Theb.* XII 382-83: 211-12
*Stat. *Theb.* XII 385: 213 e n
*Stat. *Theb.* XII 405-8: 211
Stat. *Theb.* XII 409-10: 114n
Stat. *Theb.* XII 434-35: 213n
Stat. *Theb.* XII 441-42: 224n
Stat. *Theb.* XII 447-55: 212
Stat. *Theb.* XII 449-50: 222, 225n
*Stat. *Theb.* XII 452-55: 212
*Stat. *Theb.* XII 456-63: 61n, 213
Stat. *Theb.* XII 457: 213
*Stat. *Theb.* XII 462: 213
*Stat. *Theb.* XII 504-5: 261
*Stat. *Theb.* XII 508: 261-62
Stat. *Theb.* XII 797-99: 118
Stat. *Theb.* XII 810-19: 25
Stat. *Theb.* XII 810-12: 21

- Strab. v 1, 11: 128n
- Suet. *Cal.* 19: 129
- Tab. Vindol.* II 118: 174n
- Tac. *ann.* I 50, 3 – 51, 2: 163n
 Tac. *ann.* I 79: 129
 Tac. *hist.* III 25: 242
 Tac. *hist.* III 34, 1-3: 126n
- Theocr. 13: 289
- Val. Fl. I 1-4: 296n
 Val. Fl. I 8-10: 132n
 Val. Fl. I 12-14: 21n
 Val. Fl. I 107-20: 290
 Val. Fl. I 179-81: 179n
 Val. Fl. I 218-20: 297n
 Val. Fl. I 433-35: 66n
 Val. Fl. I 407-10: 38
 Val. Fl. I 485: 295n
 Val. Fl. I 531-60: 37-38, 308
 *Val. Fl. I 546-51: 308-9
 Val. Fl. I 546-48: 309
 Val. Fl. I 563-67: 295-96 e n
 Val. Fl. I 640-54: 288n
 Val. Fl. I 827-50: 264n
 Val. Fl. II 82-91: 288-89n, 294n, 296n
 Val. Fl. II 98-100: 202-3n
 Val. Fl. II 184: 179n
 Val. Fl. II 242-46: 179
 Val. Fl. II 294-95: 179n
 Val. Fl. II 378-89: 295n
 Val. Fl. III 32-33: 179n
 Val. Fl. III 59: 180n
 Val. Fl. III 71: 180n
 Val. Fl. III 74-80: 184n
 Val. Fl. III 76: 179n
- Val. Fl. III 87-90: 50n
 Val. Fl. III 98-100: 179n
 Val. Fl. III 115-16: 180n
 Val. Fl. III 119: 179n
 Val. Fl. III 124-29: 179-80n
 *Val. Fl. III 133-37: 179-80n, 180n
 Val. Fl. III 142: 179n
 Val. Fl. III 148: 179n
 Val. Fl. III 153-54: 65n
 *Val. Fl. III 177-81: 91-92 e n
 *Val. Fl. III 181: 92
 Val. Fl. III 186-89: 180n
 *Val. Fl. III 193-97: 179-80 e n, 246n
 Val. Fl. III 195-96: 179n
 Val. Fl. III 206-7: 179n
 Val. Fl. III 210-11: 179n
 Val. Fl. III 211: 179n
 Val. Fl. III 212-19: 179n
 Val. Fl. III 246-58: 180n
 Val. Fl. III 270-72: 180n
 Val. Fl. III 325: 180n
 Val. Fl. III 373-75: 180n
 Val. Fl. III 406-8: 247n
 *Val. Fl. III 481 – IV 57: 289-98
 Val. Fl. III 485-86: 290
 Val. Fl. III 487-508: 290, 299n
 Val. Fl. III 490-91: 291
 Val. Fl. III 506-8: 291
 Val. Fl. III 509-20: 290, 319n
 Val. Fl. III 521-44: 290, 291-92
 Val. Fl. III 534: 305n
 Val. Fl. III 545-64: 290
 Val. Fl. III 565-740: 293
 Val. Fl. III 611-12: 290
 *Val. Fl. III 617-21: 297
 Val. Fl. III 717: 297n
 *Val. Fl. IV 1-14: 290, 292-96, 309
 *Val. Fl. IV 1-3: 293-94
 Val. Fl. IV 8: 296n

Sulle orme dell'*Iliade*

*Val. Fl. IV 13-14: 294 e n, 296n, 299
Val. Fl. IV 26: 297n
Val. Fl. IV 99-343: 288n
*Val. Fl. IV 195-98: 100 e n
Val. Fl. IV 322-24: 113-14n
Val. Fl. IV 381-90: 327n
Val. Fl. IV 507-9: 21
Val. Fl. V 280-96: 290n, 299-300
Val. Fl. V 286-87: 299n
Val. Fl. V 288-89: 299
Val. Fl. V 289-91: 299-300
Val. Fl. V 302-11: 227n
Val. Fl. V 329-98: 298
Val. Fl. V 368-71: 304n
Val. Fl. V 446-48: 306n
Val. Fl. V 618-48: 309
Val. Fl. V 649-71: 309-10
Val. Fl. V 673-89: 310
*Val. Fl. V 675-79: 310
Val. Fl. V 676: 310
Val. Fl. VI 36-37: 118
*Val. Fl. VI 342-70: 37-47, 63-69
Val. Fl. VI 342-44: 39
*Val. Fl. VI 342: 66
Val. Fl. VI 343: 66
*Val. Fl. VI 345-46: 39-40, 64-65
*Val. Fl. VI 345: 40, 42n, 46
*Val. Fl. VI 346-47: 40-42, 55, 63-64
Val. Fl. VI 346: 41, 63
*Val. Fl. VI 347: 40, 63
Val. Fl. VI 347-48: 41
Val. Fl. VI 348-49: 42n
Val. Fl. VI 349: 40, 64
Val. Fl. VI 352-53: 64
*Val. Fl. VI 353-57: 42-43, 67-68
Val. Fl. VI 354: 67-68
Val. Fl. VI 355-56: 43n
Val. Fl. VI 355: 67
Val. Fl. VI 356-57: 64

*Val. Fl. VI 358-60: 43-44
Val. Fl. VI 358-59: 44
Val. Fl. VI 358: 44
Val. Fl. VI 359: 44
Val. Fl. VI 360: 44
Val. Fl. VI 361-63: 44
Val. Fl. VI 361: 44
*Val. Fl. VI 364-70: 44-46
Val. Fl. VI 365-66: 45
Val. Fl. VI 367: 45
*Val. Fl. VI 368: 65
Val. Fl. VI 369-70: 45
Val. Fl. VI 402-10: 47n
Val. Fl. VI 429-54: 320
Val. Fl. VI 429-30: 300
Val. Fl. VI 431: 300
Val. Fl. VI 449-50: 300
Val. Fl. VI 453-54: 320
Val. Fl. VI 454: 300
*Val. Fl. VI 458-76: 300-4, 317
Val. Fl. VI 461: 302n
*Val. Fl. VI 462-64: 301-2
Val. Fl. VI 463: 320-21 e n
Val. Fl. VI 465: 303
Val. Fl. VI 467-68: 302
*Val. Fl. VI 470-74: 303-4
Val. Fl. VI 470: 303, 322n
Val. Fl. VI 471-74: 322-23
Val. Fl. VI 471: 306
Val. Fl. VI 472-73: 303
Val. Fl. VI 475-76: 303
Val. Fl. VI 476: 302n
*Val. Fl. VI 477: 303-4, 306, 322n
*Val. Fl. VI 477 sgg.: 18, 304
Val. Fl. VI 563-68: 91n
Val. Fl. VI 575 sgg.: 18
Val. Fl. VI 621-30: 252n
Val. Fl. VI 631-35: 117n
*Val. Fl. VI 664-67: 68

Elenco dei passi citati

- *Val. Fl. vi 668-74: 305-7
 Val. Fl. vi 668-69: 322 e n
 Val. Fl. vi 670: 322n
 Val. Fl. vi 671-72: 305n, 322
 Val. Fl. vi 681-82: 323
 Val. Fl. vii 153-70: 307-8n
 Val. Fl. vii 174: 306
 Val. Fl. vii 175: 306
 Val. Fl. vii 254-55: 308n
 Val. Fl. vii 644-46: 84n
 Val. Fl. viii 16-19: 306n
 Val. Fl. viii 37-43: 295n
 *Val. Fl. viii 68-74: 314n, 320n, 330-32
 Val. Fl. viii 68: 331
 Val. Fl. viii 71: 332
 *Val. Fl. viii 72: 320n, 331, 332
 *Val. Fl. viii 74: 332
 Val. Fl. viii 83-85: 331
 Val. Fl. viii 234-36: 306n
 Val. Fl. viii 309: 230n
- Val. Max. i 1, 8: 255n
 Val. Max. v 5, 4: 242
- Vell. i 14, 8: 126n
- Verg. *Aen.* i 1: 296n
 Verg. *Aen.* i 37-49: 291
 Verg. *Aen.* i 48-49: 319
 *Verg. *Aen.* i 50-80: 281-82
 Verg. *Aen.* i 50-52: 281
 Verg. *Aen.* i 64: 281
 Verg. *Aen.* i 64-80: 281, 291
 Verg. *Aen.* i 76-80: 281-82n
 *Verg. *Aen.* i 92-101: 77-78, 112, 135
 Verg. *Aen.* i 97-98: 112n, 135n
 Verg. *Aen.* i 100-1: 78 e n, 81
 Verg. *Aen.* i 130: 281-82
 Verg. *Aen.* i 148-56: 67n
- Verg. *Aen.* i 254-96: 282
 Verg. *Aen.* i 296: 165
 Verg. *Aen.* i 299: 284
 Verg. *Aen.* i 469-73: 158-59n
 Verg. *Aen.* i 498-504: 173n
 Verg. *Aen.* i 657-722: 284
 Verg. *Aen.* i 715-19: 306n
 Verg. *Aen.* ii 44: 240n
 Verg. *Aen.* ii 152: 164n
 Verg. *Aen.* ii 255: 171-71, 178n
 Verg. *Aen.* ii 304-8: 117n
 Verg. *Aen.* ii 340: 172n
 *Verg. *Aen.* ii 390: 157-58 e n
 Verg. *Aen.* ii 391-92: 158
 Verg. *Aen.* ii 411: 158
 Verg. *Aen.* ii 416-19: 43n
 Verg. *Aen.* ii 420-30: 158
 Verg. *Aen.* ii 421: 158
 Verg. *Aen.* ii 496-99: 117n
 Verg. *Aen.* ii 626-31: 113n
 Verg. *Aen.* ii 707: 202n
 Verg. *Aen.* ii 721-23: 202n, 228
 Verg. *Aen.* iii 619: 110n
 *Verg. *Aen.* iv 90-128: 282-85, 291, 301, 317
 Verg. *Aen.* iv 90-104: 282
 Verg. *Aen.* iv 92: 301
 *Verg. *Aen.* iv 105-14: 282-85
 Verg. *Aen.* iv 105-6: 284, 302
 Verg. *Aen.* iv 107-8: 283
 Verg. *Aen.* iv 109: 283
 Verg. *Aen.* iv 110-12: 283-84
 Verg. *Aen.* iv 113-14: 285
 Verg. *Aen.* iv 114: 283
 *Verg. *Aen.* iv 115: 283, 285
 *Verg. *Aen.* iv 127-28: 283, 284, 302
 Verg. *Aen.* iv 127: 284
 Verg. *Aen.* iv 245-51: 52n
 Verg. *Aen.* iv 372: 293n

Sulle orme dell'*Iliade*

- Verg. *Aen.* IV 522-32: 227n
Verg. *Aen.* V 159-82: 211n
Verg. *Aen.* V 296: 166n
Verg. *Aen.* V 446-49: 113n
*Verg. *Aen.* V 803-11: 78-79
Verg. *Aen.* V 804-8: 79
Verg. *Aen.* V 806-7: 79
Verg. *Aen.* V 854-56: 331n
Verg. *Aen.* VI 10: 230n
Verg. *Aen.* VI 28-30: 293n
Verg. *Aen.* VI 33: 252
Verg. *Aen.* VI 86-89: 81n
Verg. *Aen.* VI 110-11: 202n
Verg. *Aen.* VI 268-72: 220n
Verg. *Aen.* VI 453-54: 173n
Verg. *Aen.* VI 625-27: 118
*Verg. *Aen.* VI 651-53: 230
Verg. *Aen.* VI 651: 230n
*Verg. *Aen.* VI 855-59: 36, 255
Verg. *Aen.* VI 860-86: 36
Verg. *Aen.* VII 8-9: 172
Verg. *Aen.* VII 25-36: 81
Verg. *Aen.* VII 94: 229-30
Verg. *Aen.* VII 286-322: 315n
Verg. *Aen.* VII 288-89: 315n
Verg. *Aen.* VII 293-322: 291
Verg. *Aen.* VII 293-94: 315n
Verg. *Aen.* VII 351-52: 305-6
Verg. *Aen.* VII 473-74: 192n
Verg. *Aen.* VII 475-510: 291
Verg. *Aen.* VII 586-90: 53n
Verg. *Aen.* VII 637: 263n
Verg. *Aen.* VII 761-82: 174n
Verg. *Aen.* VIII 26-65: 81
Verg. *Aen.* VIII 31-35: 133n
Verg. *Aen.* VIII 262-67: 113-14n
*Verg. *Aen.* VIII 370-415: 285-88
Verg. *Aen.* VIII 382: 286
Verg. *Aen.* VIII 383: 285n
Verg. *Aen.* VIII 384: 285n
Verg. *Aen.* VIII 387-94: 286
Verg. *Aen.* VIII 387-88: 286n
Verg. *Aen.* VIII 391-92: 287n
Verg. *Aen.* VIII 393: 286
Verg. *Aen.* VIII 395-404: 286
Verg. *Aen.* VIII 404-6: 286
Verg. *Aen.* VIII 407-15: 286
Verg. *Aen.* VIII 520-40: 81n
Verg. *Aen.* VIII 538-40: 81
Verg. *Aen.* VIII 538: 127n
Verg. *Aen.* VIII 658: 172n
Verg. *Aen.* VIII 728: 130
Verg. *Aen.* VIII 731: 287-88
Verg. *Aen.* IX 151: 191n
Verg. *Aen.* IX 153: 164, 195
*Verg. *Aen.* IX 176-449: 147-48, 158-74
Verg. *Aen.* IX 176-223: 191
Verg. *Aen.* IX 176-78: 187n
Verg. *Aen.* IX 176: 159, 244
Verg. *Aen.* IX 179-81: 160-61
Verg. *Aen.* IX 179: 201n, 253
Verg. *Aen.* IX 182: 253
*Verg. *Aen.* IX 184-85: 162, 163n, 168, 180
Verg. *Aen.* IX 184: 159, 254
Verg. *Aen.* IX 186-87: 159, 179n, 253
Verg. *Aen.* IX 188-96: 160
Verg. *Aen.* IX 188-91: 163n, 164, 228 e n
Verg. *Aen.* IX 194-95: 159, 161n
Verg. *Aen.* IX 197-98: 160
Verg. *Aen.* IX 197: 160
Verg. *Aen.* IX 198: 159
Verg. *Aen.* IX 199-206: 160
Verg. *Aen.* IX 199-200: 212, 253n
Verg. *Aen.* IX 205-6: 160, 206n
Verg. *Aen.* IX 205: 211
Verg. *Aen.* IX 209: 293n
Verg. *Aen.* IX 212: 253-54
Verg. *Aen.* IX 223: 253n

Elenco dei passi citati

- Verg. *Aen.* IX 224-313: 191
Verg. *Aen.* IX 224-28: 227
Verg. *Aen.* IX 226-27: 190n
Verg. *Aen.* IX 226: 229
Verg. *Aen.* IX 234-45: 160, 191
Verg. *Aen.* IX 236-37: 163n
Verg. *Aen.* IX 237-45: 184n
Verg. *Aen.* IX 237: 160n, 164
*Verg. *Aen.* IX 240-43: 160, 162, 196
Verg. *Aen.* IX 240: 189
*Verg. *Aen.* IX 243-45: 181
Verg. *Aen.* IX 246-56: 191-92
Verg. *Aen.* IX 246: 168n, 190n
Verg. *Aen.* IX 247-50: 168
Verg. *Aen.* IX 252-56: 168n
Verg. *Aen.* IX 257-62: 160
Verg. *Aen.* IX 263-74: 161, 184
Verg. *Aen.* IX 267-68: 161n
Verg. *Aen.* IX 272-73: 184n
Verg. *Aen.* IX 275-94: 161
Verg. *Aen.* IX 287-92: 179n
*Verg. *Aen.* IX 303-7: 161, 192
Verg. *Aen.* IX 306-7: 228
Verg. *Aen.* IX 307: 161, 193
*Verg. *Aen.* IX 314-66: 162-66
Verg. *Aen.* IX 314: 163n, 177
Verg. *Aen.* IX 316-19: 163-64
Verg. *Aen.* IX 318-19: 197n
Verg. *Aen.* IX 318: 198
Verg. *Aen.* IX 320-23: 169, 211
Verg. *Aen.* IX 320: 162
Verg. *Aen.* IX 321-22: 165
Verg. *Aen.* IX 321: 162
Verg. *Aen.* IX 325-26: 197n
Verg. *Aen.* IX 326: 198
*Verg. *Aen.* IX 339-41: 162-63 e n, 165, 187, 199, 265
Verg. *Aen.* IX 342-43: 165
*Verg. *Aen.* IX 342: 165, 208, 254
Verg. *Aen.* IX 349-50: 165n, 198
Verg. *Aen.* IX 352-53: 198, 229n
*Verg. *Aen.* IX 355-56: 165, 169, 189, 211
*Verg. *Aen.* IX 355: 171, 202n
Verg. *Aen.* IX 356: 193n
*Verg. *Aen.* IX 359-66: 165-66, 255
Verg. *Aen.* IX 364: 165
Verg. *Aen.* IX 365-66: 166
Verg. *Aen.* IX 367-74: 166
Verg. *Aen.* IX 371-74: 215-16
*Verg. *Aen.* IX 373-74: 170, 175, 246
*Verg. *Aen.* IX 373: 163n, 178
*Verg. *Aen.* IX 374: 170n, 180, 204n, 245
Verg. *Aen.* IX 376-77: 184, 204
*Verg. *Aen.* IX 381-83: 173, 184n, 210
Verg. *Aen.* IX 383: 210
Verg. *Aen.* IX 384-85: 166, 175
Verg. *Aen.* IX 385: 184n
Verg. *Aen.* IX 387-88: 173
Verg. *Aen.* IX 399-401: 204, 254, 260n
*Verg. *Aen.* IX 404-9: 161, 170, 218, 246
Verg. *Aen.* IX 404: 174n, 246
Verg. *Aen.* IX 405: 218
Verg. *Aen.* IX 406-8: 173, 218
Verg. *Aen.* IX 409: 218, 246
Verg. *Aen.* IX 410-15: 184n
*Verg. *Aen.* IX 412: 245
Verg. *Aen.* IX 420-21: 244-45
Verg. *Aen.* IX 424-30: 205
Verg. *Aen.* IX 427-29: 205n
Verg. *Aen.* IX 428: 164
Verg. *Aen.* IX 441-43: 53n
Verg. *Aen.* IX 444-45: 166-67, 206, 244
*Verg. *Aen.* IX 446-49: 159, 167, 190-91n
Verg. *Aen.* IX 450-502: 159, 167
Verg. *Aen.* IX 463-64: 233n
Verg. *Aen.* IX 473: 174n
Verg. *Aen.* IX 481: 211
Verg. *Aen.* IX 491-92: 247n

Sulle orme dell'*Iliade*

- Verg. *Aen.* IX 551-52: 41n, 63
Verg. *Aen.* IX 730: 199n
Verg. *Aen.* IX 792-96: 41, 63, 188n
Verg. *Aen.* IX 794: 41
Verg. *Aen.* IX 797-98: 110n
Verg. *Aen.* IX 806-14: 188n
Verg. *Aen.* X 11-14: 284n
Verg. *Aen.* X 102: 52n
Verg. *Aen.* X 104-13: 294-95
Verg. *Aen.* X 111-12: 168-69
Verg. *Aen.* X 112: 294-95n
Verg. *Aen.* X 113: 295n, 310n
Verg. *Aen.* X 205-6: 133n
Verg. *Aen.* X 261-62: 40
Verg. *Aen.* X 356-59: 43, 67
Verg. *Aen.* X 429-30: 260n
Verg. *Aen.* X 464-65: 252
Verg. *Aen.* X 468-69: 159
*Verg. *Aen.* X 495-509: 34, 36
*Verg. *Aen.* X 495-500: 96-97
Verg. *Aen.* X 501-5: 34
*Verg. *Aen.* X 510-605: 18, 79-81
Verg. *Aen.* X 510-15: 51
*Verg. *Aen.* X 510-12: 35
*Verg. *Aen.* X 510: 35
*Verg. *Aen.* X 513-15: 34-35, 79-80
Verg. *Aen.* X 517-20: 80
Verg. *Aen.* X 521-36: 80
*Verg. *Aen.* X 522-23: 80n
Verg. *Aen.* X 550-60: 80
*Verg. *Aen.* X 557-60: 80, 123n
Verg. *Aen.* X 586-601: 90n
Verg. *Aen.* X 606-32: 80-81, 112n
*Verg. *Aen.* X 666-79: 78
*Verg. *Aen.* X 668-69: 78
Verg. *Aen.* X 676-79: 78
Verg. *Aen.* X 693-96: 53
Verg. *Aen.* X 695: 53
Verg. *Aen.* X 723-28: 163n, 188n, 265
Verg. *Aen.* X 724: 165
Verg. *Aen.* X 773-76: 251
Verg. *Aen.* X 774-76: 36
Verg. *Aen.* X 810: 45n, 65
*Verg. *Aen.* X 835-37: 230-31
Verg. *Aen.* X 835: 230n
Verg. *Aen.* X 837: 50n, 230n
Verg. *Aen.* X 856-71: 60n
Verg. *Aen.* X 890-94: 235n
Verg. *Aen.* X 892-93: 89n
Verg. *Aen.* XI 5-11: 189n
Verg. *Aen.* XI 51-52: 252n
Verg. *Aen.* XI 78-80: 36
Verg. *Aen.* XI 393-94: 81n
*Verg. *Aen.* XI 522-31: 164n, 184, 196, 232n
Verg. *Aen.* XI 522: 196, 232n
Verg. *Aen.* XI 527: 232n
Verg. *Aen.* XI 530: 184
Verg. *Aen.* XI 677-89: 161-62
Verg. *Aen.* XI 681: 162n
Verg. *Aen.* XI 699-724: 164n
Verg. *Aen.* XI 759 sgg.: 164n
Verg. *Aen.* XI 782: 166, 212n
Verg. *Aen.* XII 8: 165
Verg. *Aen.* XII 19-20: 27n
Verg. *Aen.* XII 35-36: 81n
Verg. *Aen.* XII 346-61: 158-59n
Verg. *Aen.* XII 351-52: 183
Verg. *Aen.* XII 435-40: 27n, 251
Verg. *Aen.* XII 438-40: 251
Verg. *Aen.* XII 505-92: 118
Verg. *Aen.* XII 521-25: 117n
Verg. *Aen.* XII 532-34: 100
Verg. *Aen.* XII 715-22: 43n
Verg. *Aen.* XII 746-48: 122n
Verg. *Aen.* XII 766-83: 81n
Verg. *Aen.* XII 791-842: 288n
Verg. *Aen.* XII 896-905: 98

Elenco dei passi citati

Verg. *Aen.* XII 948-49: 56

Verg. *ecl.* VI 3: 31

Verg. *ecl.* VI 43-44: 289n

Verg. *georg.* I 104-10: 128n

Verg. *georg.* II 161-64: 130

Verg. *georg.* II 455-57: 165n

Verg. *georg.* III 6: 289n

Verg. *georg.* IV 165: 238n

Xen. *Cyr.* VII 5: 113n

Xenoph. fr. B11 Diels-Kranz = D8 La-
ks-Most: 271n

Xenoph. fr. B12 Diels-Kranz = D9 La-
ks-Most: 271n

Zonara VIII 26, 1-2: 227n, 238n

Zonara IX 12, 7-8: 236n

Studi e ricerche del Dipartimento di Lettere e Filosofia

Antichità e Filologia

1. FRANCESCO CANNIZZARO, *Sulle orme dell'Iliade. Riflessi dell'eroismo omerico nell'epica d'età flavia*, 2023.

Letteratura italiana e Romanistica

1. *L'illustre volgare. Riletture, riscritture e traduzioni dantesche nelle lingue romanze*, a cura di Michela Graziani, Michela Landi e Salomé Vuelta García, 2023.
2. «*La sintassi del mondo*». *La mappa e il testo*, a cura di Laura Bardelli, Elisa Caporiccio, Ugo Conti, Antonio D'Ambrosio, Carlo Facchin, Martina Romanelli, 2023.

Tradizionalmente la poesia epica d'età flavia è stata studiata in rapporto all'*Eneide* virgiliana; questo volume, invece, si sofferma sulla ricezione in *Argonautiche*, *Tebaide* e *Punica* di quattro grandi episodi dell'*Iliade* legati alla dimensione dell'eroismo. Omero non è soltanto archetipo della *virtus*, talora arcaica e primitiva, messa in campo dai protagonisti dei poemi esaminati, ma è usato persino come modello delle perversioni e della negazione della *virtus* stessa. Il volume, che evidenzia affinità e differenze tra Valerio Flacco, Stazio e Silio Italico in rapporto alla tecnica poetica e all'uso dei modelli, spazia lungo l'arco della poesia epica fino al I sec. d.C. e affronta anche questioni di cronologia relativa, piuttosto spinose specialmente per quanto riguarda *Tebaide* e *Punica*.

FRANCESCO CANNIZZARO (PhD, 2020), già allievo della Scuola Normale Superiore (2011-2016), è assegnista di ricerca presso l'Università di Firenze. I suoi interessi vertono soprattutto sulla poesia d'età flavia, su cui ha pubblicato numerosi contributi.

