



Cicu, Luciano (1999) *Catullo, Carme 76*. Sandalion, Vol. 20 (1997 pubbl. 1999), p. 57-77.

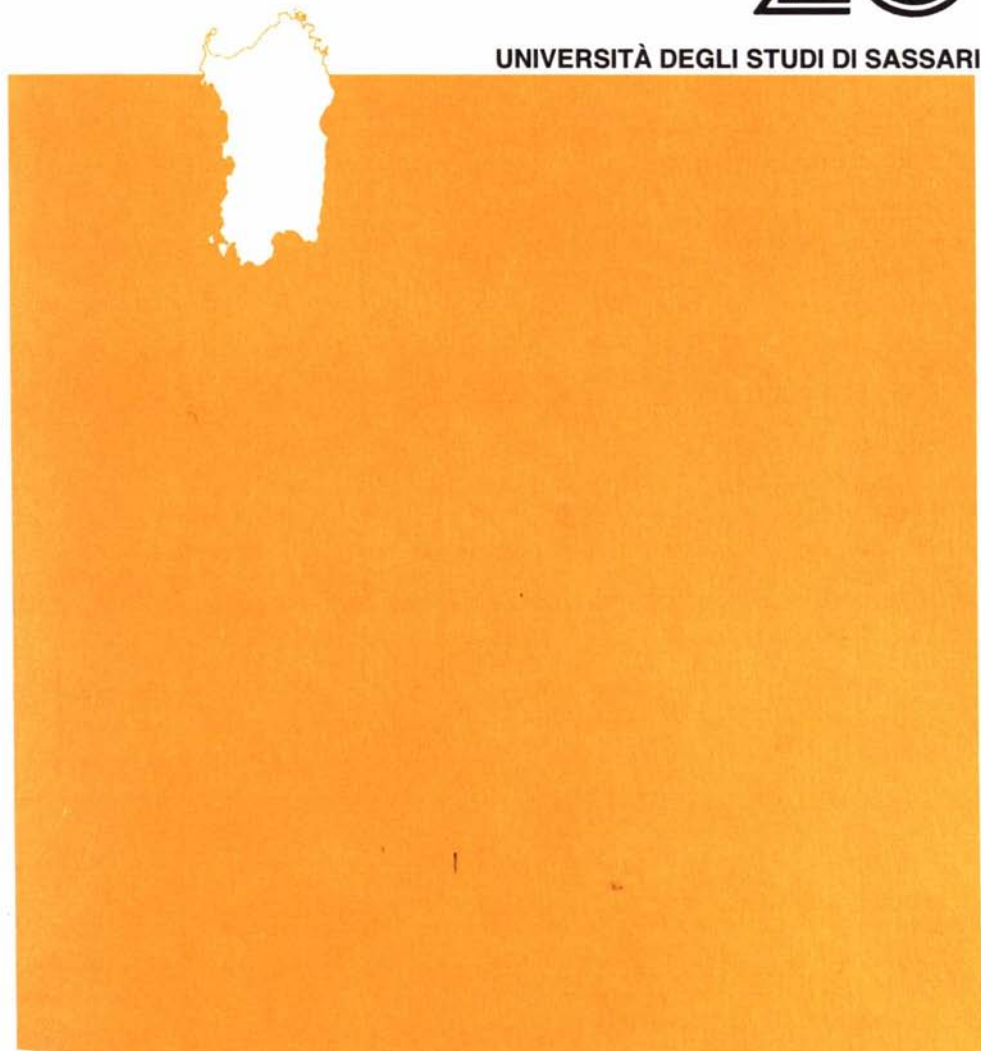
<http://eprints.uniss.it/5390/>

SANDALLION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI



Edizioni Gallizzi



Pubblicazione realizzata col contributo
della Regione Autonoma della Sardegna

Per scambi di Libri e Riviste:

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Anna Maria Mesturini
Giovanna Maria Pintus
Anna Maria Piredda

Via Università, 40 - 07100 SASSARI
Tel. 079.229701 - Fax 079.229619

SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



a cura di

Antonio M. Battegazzore, Luciano Cicu e Pietro Meloni

W. GEOFFREY ARNOTT, Wit and word play in the early hellenistic epigram □ GIORGIO BERNARDI PERINI, Valerio Edituo e gli altri. Note agli epigrammi preneoterici □ ROBERT MALTBY, The language of early latin epigram □ LUCIANO CICU, Catullo, Carme 76 □ HELENA KONDOYANNI, The arrangement of the epigrams in Martial's ninth book □ PAOLO MASTANDREA, [Martialis] *De habitatione ruris* (ANTH. 36 R.). Modelli classici ed emulazioni medievali □ GIANCARLO MAZZOLI, Epigrammatici e grammatici: cronache d'una familiarità poco apprezzata □ MARIA ALESSANDRA PETRETTO, Strumenti e ritmi musicali nell'*Anthologia Palatina* (6, 51; 6, 94) □ ANDREAS N. MICHALOPOULOS, Etymologising on proper names in latin epigraphic verse □ GIOVANNA MARIA PINTUS, *De divinis scripturis*. L'epigramma LXX di Prospero di Aquitania □ ANNA MARIA PIREDDA, La figura femminile nella poesia di Venanzio Fortunato □ ENZO DEGANI, Paolo Silenziario e la poesia latina.

Sassari 1997

Atti del Convegno Internazionale

organizzato da

The School of Classics
Università di Leeds

e

Istituto di Filologia Classica
Università di Sassari

EPIGRAMMATICA GRECA E LATINA

Sassari, 18-19 aprile 1996

a cura di

Luciano Cicu, Giovanna Maria Pintus e Anna Maria Piredda



Università degli Studi di Sassari

LUCIANO CICU

CATULLO, CARME 76

1. L'epigramma è, com'è noto, anche lo spazio privilegiato della soggettività, il genere che nel sistema letterario classico era destinato ad accogliere gli accadimenti, più o meno autentici e autobiografici, del mondo emozionale. In questo breve contributo ci soffermeremo ad esaminare in tale prospettiva il c. 76 di Catullo⁽¹⁾, un componimento esemplare per la sua densità espressiva⁽²⁾.

(1) La bibliografia relativa è nutrita. Richiameremo qui solo alcuni lavori specifici: B. CROCE, *Catullo, Carme LXXVI*, in *Poesia antica e moderna*, Bari 1950, pp. 65-71; L. PEPE, *Si vitam puriter egi: Sul carme 76 di Catullo*, GIF 3 (1950), pp. 300-309; R.M. HENRY, *Pietas and fides in Catullus*, «Hermathena» 75 (1950), pp. 63-68; 76 (1951), pp. 48-57; M. GIGANTE, *A Catullo, c. 76, vv. 5-6*, «Latomus» 10 (1951), pp. 137-142; E.V. MARMORALE, *L'ultimo Catullo*, Napoli 1952; A. TRAINA, *Catullo e gli dei. Il carme LXXVI nella critica più recente*, in *Poeti latini (e neolatini)*, Bologna 1986², pp. 93-117; I. WILLE, *Catullus Gedicht 76 als Spiegelbild seines Liebeserlebnisses und seiner Liebesdichtung*, «Altertum» 10 (1964), pp. 89-95; J. HELLEGOUARÇ'H, *Commentaire métrique du poème 76 de Catulle*, IL 27 (1965), pp. 171-174; P. MC GUSHIN, *Catullus' Sanctae Foedus Amicitiae*, CPh 62 (1967), pp. 85-92; H.A. KHAN, *Catullus 76. The Summing up*, «Athenaeum» 46 (1968), pp. 54-57; L.A. MORITZ, *Difficile est longum deponere amorem*, G&R 15 (1968), pp. 53-58; T.P. WISEMAN, *Dis invitis: a note on Catullus and the Gods*, in *Hommages à M. Renard*, Bruxelles 1969, t.I, pp. 778-784; K. QUINN, *Catullus. An Interpretation*, London 1972, pp. 115-128; J.J. BODOH, *Catullus 76*, «Emerita» 42 (1974), pp. 337-342; G. PENNISI, *Il carme 76 di Catullo*, Messina 1974, che dedica, tra l'altro, un paragrafo alla storia della critica sul carme (pp. 15-23); A.D. LEEMAN, *Catullus carmen 76*, «Lampas» 9 (1976), pp. 244-256; L. CASSATA, *Le gioie della buona coscienza (Cat. 76,5-6)*, A & R 22 (1977), pp. 1-4; J. GRANAROLO, *Catulle préchretien?*, LEC 54 (1986), pp. 29-45; P. PIETQUIN, *Analyse du poème 76 de Catulle*, LEC 54 (1986), pp. 351-366; M.B. SKINNER, *Disease Imagery in Catullus 76,17-26*, CPh 82 (1987), pp. 230-233; J.P. POWELL, *Two Notes on Catullus*, CQ 40 (1990), pp. 199-206; A. BARABINO, *Ancora sul carme 76 di Catullo: semantica della struttura*, «Maia» 46 (1994), pp. 135-148. Nel resto del contributo questi studi saranno citati con il solo nome dell'autore seguito dal numero della pagina.

(2) Alcuni giudizi. Il carme 76 rappresenta per PEPE, *Si vitam*, p. 300, "il vertice della spiritualità del Veronese"; per A. LA PENNA, *Problemi di stile catulliano (con una breve discussione sulla stilistica)*, «Maia» 8 (1956), p. 150, "il culmine della poesia catulliana... canto di passione irrimediabile e raccolta meditazione religiosa"; K. QUINN, p. 121, lo giudica «a poem full of tension».

In ossequio alla lezione di F. Leo al giovane E. Fraenkel⁽³⁾, cominceremo dal testo critico. Seguiremo, con minime varianti, l'edizione di W. Eisenhut⁽⁴⁾.

Si qua recordanti benefacta priora voluptas
 est homini, cum se cogitat esse pium
 nec sanctam violasse fidem, nec foedere nullo
 divum ad fallendos numine abusum homines⁽⁵⁾,
 multa parata manent⁽⁶⁾ in longa aetate, Catulle, 5
 ex hoc ingrato gaudia amore tibi.
 Nam quaecumque homines bene cuiquam aut dicere possunt
 aut facere, haec a te dictaque factaque sunt:
 omniaque⁽⁷⁾ ingratae perierunt credita menti.
 Quare cur te iam amplius excrucies? 10
 Quin tu animo offirmas atque istinc teque reducis
 et dis invitis desinis esse miser?
 Difficile est longum subito deponere amorem;
 difficile est, verum hoc qua lubet efficias:
 una salus haec est, hoc est tibi pervincendum; 15

(3) Con una osservazione inaspettata F. Leo aveva gelato l'entusiasmo del giovane studioso, richiamandolo alla necessità, prima di tutto, di un preliminare lavoro critico testuale. L'episodio è narrato dal medesimo Fraenkel nella introduzione alle *Ausgewählte kleine Schriften* di F. Leo.

(4) W. EISENHUT, *Catulli Veronensis liber*, Leipzig 1983. Ci soffermeremo a riflettere soltanto su alcune varianti significative ai fini del discorso critico.

(5) La punteggiatura di Eisenhut, costituita dai due punti, ci pare provochi uno stacco eccessivo fra le due parti inscindibili del periodo ipotetico.

(6) Alcuni editori, fra cui K.P. SCHULZE, *Catulli Veronensis Liber*, Lipsiae 1893, che curò una *nova editio* del testo proposto da AEM. BAERHENS, Lipsiae 1885 (1976); M. LENCHANTIN DE GUBERNATIS, *Il libro di Catullo*, Torino 1958; G. LAFAYE, *Catulle, Poésies*, Paris 1970; e lo stesso W. EISENHUT, hanno inserito dopo *manent* il monosillabo *tum*, derivato da *manentum* di O, in luogo del *cum* congetturato da BAERHENS nella citata edizione; altri, come CASSATA, *Le gioie*, pp. 9-10, seguito da PIETQUIN, *Analyse*, p. 351, introducono la variante congetturale *tam*. Seguiamo qui la lezione adottata da E.H. WARMINGTON, *Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris*, London 1968; H. BARDON, *Catulli Veronensis carmina*, Stuttgartiae 1973, e GRANAROLO, *Catulle*, p. 31, che ha il sostegno dei codici X e D, ovvero di gran parte del ramo poizore della tradizione, e si fa preferire anche per il fatto di essere *difficilior* rispetto alla marcatura banalizzante di *tum*.

(7) La lezione *omniaque*, trådita in pratica da tutti i codici e difesa, fra gli altri, da LENCHANTIN, LAFAYE, contro l'*omnia quae* dell'Aldina, adottata fra gli altri da BAERHENS, BARDON e GRANAROLO (*Catulle*, p. 32, n. 3) ci sembra ancora preferibile, per le ragioni di coerenza interna sottolineate da PIETQUIN, *Analyse*, p. 363, n. 27.

hoc facias, sive id non pote sive pote.
 O di, si vestrum est misereri, aut si quibus umquam
 extremo iam ipsa in morte tulistis opem,
 me miserum aspicate et, si vitam puriter egi,
 eripite hanc pestem perniciemque mihi: 20
 heu⁽⁸⁾ mihi, subrepens imos ut torpor in artus
 expulit ex omni pectore laetities.
 Non iam illud quaero, contra me ut diligat illa,
 aut, quod non potis est, esse pudica velit:
 ipse valere opto et taetrum hunc deponere morbum. 25
 O di, reddite mi hoc pro pietate mea!

2. La traduzione del messaggio risulta nel complesso agevole (per quanto lo possa essere la versione di una poesia!), eccetto che in alcuni passaggi.

Il primo ostacolo si incontra al v. 5 e riguarda la corretta interpretazione di *parata*, il suo collegamento con *manent* o, in alternativa, con *in longa aetate*. L'acribia filologica ha qui affilato i suoi ferri ed alla fine ha fatto giustizia dei tentativi di piegare il dettato del testo a intuizioni, a suggestioni o addirittura al desiderio di trovare prove per tesi preconcepite. Gran merito spetta in questa operazione a M. Gigante⁽⁹⁾, ad A. Traina⁽¹⁰⁾, che a più

(8) L'incipit di questo verso è uno dei punti più controversi del carme. Gli editori hanno proposto ben sei varianti: *hei* (P. LACHMANN, Berlin 1828 (rist. 1864, 1874) ed EISENHUT), *ei* (BAEHRENS, SCHULZE), *sei* (R. ELLIS, *Catulli carmina*, Oxonii 1928), *haec* (STATIUS), *heu* (WARMINGTON), *quae* (BARDON, LAFAYE e molti altri). Quest'ultima deriva dagli *Itali*, le altre da *seu* di X, O. Di recente LEEMAN, *Catullus*, p. 248, ha proposto di leggere *seu* come trascrizione erronea di *seic*, arcaismo per *sic*. La *lectio* è stata fatta propria e sostenuta con ragioni di ordine semantico e strutturale da PIETQUIN, *Analyse*, p. 356. Preferiamo la variante *heu*, adottata da WARMINGTON, perché, oltre alle palmari ragioni paleografiche (*seu*→*heu*), ha dalla sua il sostegno dell'*usus scribendi* di Catullo (64,94; 77,6 e 7; 101,6; e con ogni probabilità anche 68,92) e la frequenza davvero notevole dell'interiezione nel linguaggio poetico a partire da Ennio (*ann.* 1,126 V.) fino agli elegiaci, a Virgilio e Ovidio (oltre 50 occorrenze per ciascuno). Vale la pena di rilevare che, al contrario, *hei*, adottato da Eisenhut e da gran parte delle edizioni teubneriane, è attestato con una certa persistenza solo a partire dal IV secolo d.C.: Claudian. *De raptu Proserpinae* 3,313; Dracont. *De laudibus Dei* 3,592 ed altri, come si evince da *Poesis*, a cura di P. MASTANDREA e L. TESSAROLO, Bologna 1995.

(9) GIGANTE, *A Catullo*, pp. 137-142.

(10) Fondamentali soprattutto i due articoli pubblicati nella rivista "Convivium": *Catullo e gli dei*, pp. 358-368, e *Catullo e i misteri*, pp. 335-339, rispettivamente negli anni 1954 e 1959, ora entrambi in *Poeti latini (e neolatini)*, Bologna 1986², sollecitati dalla pubblicazione del noto saggio di V. MARMORALE, *L'ultimo Catullo*, e dall'acre polemica che ne seguì.

riprese è tornato sull'argomento e, infine, a L. Cassata⁽¹¹⁾. Essi, sviluppando le osservazioni già di Baehrens⁽¹²⁾, di Pascoli⁽¹³⁾ ed altri hanno concluso che: a) *parata* è participio del verbo *parare* e il suo significato in questo caso è "acquistare", non "preparare"; b) *longa aetas* è usato nel normale senso di "lungo spazio di tempo", soprattutto "della vita umana"⁽¹⁴⁾, e indica la durata dell'amore più o meno felice con Lesbia. Quel tempo sembra a Catullo lungo non per l'infelicità, come interpretava Lenchantin⁽¹⁵⁾, ma perché vissuto intensamente, con un coinvolgimento totalizzante, e perché in sostanza copre tutti gli anni della sua permanenza a Roma. Molte incertezze forse sarebbero cadute se si fosse dato il dovuto peso al successivo *longum amorem* (v. 13); c) *manent* è separato da *in longa aetate* e congiunto invece con *tibi, Catulle*. Il senso complessivo non è più dunque "nella tua esistenza futura ti attendono molte soddisfazioni"⁽¹⁶⁾, o come propone Granarolo⁽¹⁷⁾, "tu t'es préparé et assuré pour le restant de tes jours, des joies nombreuses", ma all'incirca, esplicitando i diversi passaggi, il seguente: "A te, o Catullo, da quest'amore ricambiato con tanta ingratitudine, rimangono le molte gioie della buona coscienza che ti sei conquistato con la fedeltà al patto d'amore, lealmente osservato per tutto il lungo periodo della tua vita dedicato ad esso".

Un altro luogo che ha diviso gli interpreti è il sintagma *dis invitis*⁽¹⁸⁾ del v. 12. Si è discusso se gli dei siano avversi all'amore di Catullo ed è que-

(11) CASSATA, *Le gioie*, pp. 3-8.

(12) Il grande filologo, pur attribuendo al nesso una valenza semantica di futuro (*ita nimirum recte loquitur adulescens, cui spatium adhuc longum quodque ante se positum videt est percurrendum*), sottolineava la stranezza dell'ablativo nel nesso *in longa aetate*, sostituiva perciò *in* con *cum*, e annotava coerentemente nel commento, Lipsiae 1885, p. 549, *ad loc*: '*in longam aetatem' fere hic expectatur*.

(13) G. PASCOLI, *Lyra*, Livorno 1934¹⁰.

(14) TRAINA, *Catullo e i misteri*, p. 126.

(15) LENCHANTIN, *ad loc*.

(16) Catullo, *Le poesie*, a cura di F. DELLA CORTE, Milano 1977, p. 191.

(17) GRANAROLO, *Catulle*, p. 33. «*Parata* - annota il TRAINA, *Catullo e gli dei*, p. 105 - presenta quel ricordo consolatore come possesso sicuro ma non attuale, come uno scrigno chiuso che si aprirà domani e rimarrà aperto a conforto del poeta *in longa aetate*, durante un tempo indefinitamente lungo». Dissente in parte da questa interpretazione CASSATA, *Le gioie*, p. 8: «Non sono queste gioie rinviate a un futuro più o meno lontano... sono gioie interiori, riposte nell'animo di Catullo, che se le è conquistate (*parata*) nel passato con tenace e integra fedeltà del suo amore e gli appartengono al presente (*manent*)».

(18) L'idea che non si dovesse fare nulla contro la volontà degli dei, è ribadita anche nel carne 68,77-78: *Nil mihi tam valde placeat, Rhamnusia virgo, / quod temere invitis suscipiatur eris*.

sto il motivo per cui egli è *miser*⁽¹⁹⁾, oppure se essi vorrebbero che Catullo ponesse fine alla sua infelicità, rinunciando all'osservanza del *foedus amoris*, considerato che questo era ormai stato unilateralmente rotto dalla donna e quindi non esisteva più⁽²⁰⁾. L'interesse della divinità sarebbe dettato in questo caso dal desiderio di ripagarlo per avere egli onorato la *pietas*. Entrambe si fondano su solide ragioni, ma la prima ha in più il pregio della semplicità e soprattutto il conforto di una lunga tradizione letteraria che risale fino ad Omero⁽²¹⁾.

Non comportano problemi di decodificazione le diverse varianti che si volessero adottare. In particolare il *seic* per *quae* del v. 21 si può rendere, come propone il Pietquin⁽²²⁾, con una correlativa al successivo *ut*.

Non mette conto di soffermarsi ormai sulla traduzione di *divum numine* con "Provvidenza", palesemente errato ed anacronistico⁽²³⁾, e di *in longa aetate* con "eternità", funzionale alla tesi del Marmorale, ma definitivamente confutata dal Traina⁽²⁴⁾.

A seguito di queste considerazioni, azzardiamo, senza nessuna pretesa estetica ma con intento puramente decodificatorio, la seguente traduzione del carme.

«Se qualche piacere trae l'uomo dal ricordo delle buone azioni che ha compiuto e dalla coscienza di essere pio e di non avere violato la sacra lealtà né di avere mai abusato, in nessun accordo, del nume degli dei per ingannare gli uomini, molte gioie ti sei conquistato, o Catullo, nel lungo tempo trascorso nella fedeltà a questo amore, come ricompensa di tanta ingratitudine. Infatti, tutto il bene che gli uomini

(19) È l'interpretazione del BAEHRENS, *ad loc.*, *quoniam di amoris tuo non favent*, seguita da innumerevoli traduttori e commentatori, tra i quali CASSATA, (*Le gioie*, p. 7, n. 8): è sua opinione che essa «si accorda benissimo con il tono generale di questo carme».

(20) È la tesi di TRAINA, *Catullo e gli dei*, p. 108: «gli dei non vogliono che tu sia infelice» e di GRANAROLO, *Catulle*, p. 33: «Il faut cesser d'être malheureux contre la volonté des dieux». La giustificazione di questa interpretazione in *ibid.*, p. 33, n. 8: «Le Ciel estime que Catulle est personnellement affranchi des liens du foedus violé par sa maitresse». Sulla questione: WISEMAN, *Dis inuitis*, pp. 778-784.

(21) CASSATA, *Le gioie*, p. 7, n. 28, cita anche le occorrenze pertinenti da Virgilio, *Aen.* 2 402, e da Properzio, 1,1,8.

(22) PIETQUIN, *Analyse*, p. 356.

(23) LENCHANTIN, *ad loc.* Ne prende le distanze, con onesta autocritica, anche GRANAROLO, *Catulle*, p. 33, n. 6: «Aujourd'hui, nous estimerions une telle formule quelque peu anachronistique et inadéquate: les divinités étant étroitement associés au processus du serment dans la croyance romaine». *Numen* significa la potenza degli dei (Cic. *Verr.* 4, 107; *nat. deor.* 2, 95). Chiamati a ricoprire il ruolo di garanti di un *foedus*, essi la esercitano per punire lo spergiuro, colpevole non solo nei confronti di chi viene ingannato, ma anche della stessa divinità, offesa dal disprezzo insito nel comportamento sacrilego.

(24) Decisive le ragioni apportate in *Catullo e gli dei*, soprattutto alle pp. 99-106.

ni possono dire o fare nei riguardi di qualcuno, tu, o Catullo, lo hai detto e fatto. Ma ogni cosa è andata perduta, consegnata ad una mente ingrata. Perché dunque ti dovrai ancora tormentare? Perché non rafforzi il tuo animo e non ti sottrai da questa situazione e smetti di essere infelice, dato che gli dei ti sono contrari?

È difficile deporre rapidamente un amore durato a lungo. È difficile, è vero, ma tu devi in qualunque modo farlo. Questa è l'unica via di salvezza, in questo tu devi vincere: questo tu devi fare, che sia possibile o no.

O dei, se è vero che provate compassione o se mai avete portato aiuto a chi stava già sulla soglia estrema della morte, volgete lo sguardo verso di me e se ho condotto una vita pura, strappatemi via questa peste rovinosa: ohimè, insinuandosi in profondità sotto gli arti, come un torpore, mi ha cacciato dal petto ogni letizia. No, non chiedo ora che lei ricambi il mio affetto, o, cosa impossibile, che voglia essere pudica: io desidero solo recuperare la mia salute e liberarmi di questa tetra malattia.

O dei, questo rendetemi in cambio della mia pietà».

3. Prima di inoltrarci nell'analisi critica, occorre sgombrare il campo da un'ultima questione preliminare, a lungo dibattuta, ovvero se il c. 76 sia da classificare nel genere elegiaco oppure in quello epigrammatico. Sostengono la prima tesi, fra gli altri, K. Quinn per il quale esso è addirittura "the prototype of Augustan love elegy", J.D. Bishop, J.J. Bodoh, M.B. Skinner, F. Della Corte; si schiera per la seconda soprattutto D.O. Ross⁽²⁵⁾. A. La Penna⁽²⁶⁾ ha giudicato questa ennesima *vexata quaestio* "un perditempo da filologi". Sebbene comprendiamo il fastidio per certi riti un po' stantii degli studi filologici, non possiamo nella circostanza condividere la sua valutazione. Se è vero infatti che ai fini dell'essenza poetica ha scarso rilievo se il carme sia un epigramma o una breve elegia, è pur vero che non è senza importanza che un testo sia stato pensato per essere scritto secondo i canoni di un genere o quelli di un altro⁽²⁷⁾.

La dimensione del carme, la sua struttura, la selezione e la condensazione dei temi orientano a collocarlo all'interno del codice epigrammatico. L'apparente ambiguità nasce dal fatto che alcuni suoi moduli espressivi e tematici sono poi stati utilizzati dalla successiva elegia romana.

⁽²⁵⁾ QUINN, *Catullus*, p. 115; J.D. BISHOP, *Catullus 76: Elegy or Epigram?*, CP 67(1972), pp. 293-294; BODOH, *Catullus 76*, p. 337; SKINNER, *Disease Imagery*, p. 231; DELLA CORTE, *Catullo*, p. 341; D.O. ROSS JR., *Style and Tradition in Catullus*, Cambridge Mass. 1969, pp. 88-90.

⁽²⁶⁾ LA PENNA, *Problemi*, pp. 150-151.

⁽²⁷⁾ G.B. CONTE, *Generi e lettori*, Milano 1991, p. 53 ss.

4. Del carme 76 sono state proposte numerose partizioni⁽²⁸⁾: la più lineare è quella che segna una demarcazione fra il “monologo interiore”⁽²⁹⁾ (vv. 1-16) e la preghiera (vv. 17-26). Noi, pur accettando la palese articolazione, preferiamo dividerlo in quattro parti in rapporto ai quattro motivi che marcano la sequenza logica del discorso: il ricordo dell’onestà sentimentale del poeta, che è la premessa per una futura serenità attesa dal senso di giustizia della divinità (vv. 1-10); la ribellione razionale di fronte al comportamento di Lesbia (vv. 11-12); la constatazione della vanità di ogni sforzo per sopire la passione (vv. 13-16); la preghiera agli dei, quale estremo tentativo per recuperare la salute mentale e con essa la salvezza (vv. 17-26).

L’assetto complessivo del discorso è reso fortemente unitario⁽³⁰⁾ dall’andamento sillogistico del ragionamento (chi si comporta bene, ottiene come premio la *voluptas*; il poeta ha condotto una vita pura; *ergo* gli spetta una ricompensa da parte degli dei sotto forma di guarigione dal *morbus* della passione per Lesbia); dal tema della *pietas*, che attraversa l’intero componimento, a partire dal *pius* del v. 2 fino al *pro pietate mea* del verso conclusivo; ed infine da una nota, lunga e dolente, che, in un crescendo di intensità, ne costituisce quasi il commento musicale. Sul piano del significante l’unitarietà del messaggio si traduce e manifesta soprattutto nella struttura compiuta della *Ring composition*⁽³¹⁾, qui perfettamente funzionale

(28) W. KROLL, *Valerius Catullus*, Stuttgart 1968^s (1922¹), p. 247, seguito da H. BARDON, *L’art de la composition chez Catulle*, Paris 1943, p. 61, e da altri, fra cui TRAINA, *Catullo e gli dei*, p. 106, e PIETQUIN, *Analyse*, p. 352 (ma quest’ultimo aggiunge una suddivisione ulteriore in otto parti) propendono per una articolazione del carme in due parti; LENCHANTIN, *Il libro di Catullo*, p. 233, BODOH, *Catullus 76*, p. 337, PENNISI, *Il carme 76*, pp. 33-38, pur con differenti impostazioni, si orientano per una divisione in tre parti; QUINN, *Catullus*, p. 406, ne propone una in quattro parti; R. ELLIS, *A Commentary on Catullus*, Oxford - London 1889², p. 355, addirittura in cinque. Stimolante la partizione suggerita da Pietquin, basata sul *nombre d’or*, che giustificerebbe una *disproportion “equilibre”* (p. 354 ss.), di 16 versi a 10 fra monologo interiore e preghiera, e dei 26 versi dell’intero carme in rapporto ai 16 del monologo interiore: entrambe le proporzioni danno infatti un quoziente rispettivamente di 1,6 e di 1,625, in linea con l’1,618, ovvero il numero ϕ che esprime il rapporto matematico stabilito dalla nota formula: radice quadrata di 5 più 1 fratto 2. Le diverse articolazioni proposte dipendono dalla prospettiva dell’analisi critica ed hanno tutte una loro relativa validità. Considerata la cura con cui Catullo progettava la struttura dei suoi carmi (A. TRAINA, *Strutture catulliane: il c. 52, in Poeti latini (e neolatini)*, pp. 83-89), è altamente probabile che abbia pianificato l’ordine e la misura dei motivi anche in questo epigramma. La discussione non è dunque oziosa.

(29) La formula è di PIETQUIN, *Analyse*, p. 353, ma già il BAEHRENS (p. 549) usava il termine *soliloquium* per stigmatizzare la cifra meditativa del carme.

(30) Lo ha rimarcato efficacemente tra gli altri M. Zicari nella recensione al citato saggio di Marmorale in *A&R* 9-10 (1953), pp. 120-131.

(31) La tecnica è di frequente usata da Catullo. Oltre al citato c. 52, lo testimoniano fra gli altri in modo ben visibile il c. 64 (D.A. TRAILL, *Ring composition in Catullus 64*, *CJ* 76 [1981], pp. 232-241) e il c. 68.

al percorso ideologico e semantico, e da un sistema di echi e rimandi che incatena gli anelli dell'intero carne.

5. Per comprendere il ruolo di asse portante ricoperto dalla *pietas*⁽³²⁾ nel c. 76 conviene esplorare e definire, per quanto è possibile, i suoi referenti concettuali sia in area religiosa sia in ambito familiare e sociale⁽³³⁾.

Cicerone⁽³⁴⁾, in un passo nel quale polemizza aspramente⁽³⁵⁾ con Epicuro per la sua concezione degli dei ed in cui è pertanto particolarmente impegnato a tracciare le esatte coordinate della concezione religiosa romana, definisce la *pietas*: *iustitia adversum deos*.

La decodificazione di questa formula, che condensa nella sua brevità un complesso sistema di concetti e di credenze, comporterebbe un discorso molto ampio, forse troppo per le dimensioni e gli obiettivi di questo contributo. Ci limiteremo pertanto ad una interpretazione sobria e funzionale.

La parola chiave è *iustitia*, un termine che proviene dall'ambito del *ius* e in quanto tale affonda le radici nel campo delle relazioni sociali, codificate dalle leggi positive, e interpersonali. La Stoa antica⁽³⁶⁾ la definiva "la scienza che attribuisce a ciascuno secondo il suo merito" e Cicerone⁽³⁷⁾, la virtù che *suum cuique distribuit*.

Era convinzione che fosse un concetto "generato" dalla debolezza degli uomini⁽³⁸⁾, necessario per l'organizzazione e il funzionamento delle aggre-

(32) L'importanza della *pietas* è stata più volte sottolineata dalla critica. Ci limitiamo qui a ricordare solo alcuni contributi: R.M. HENRY, 75 (1950), pp. 63-67; 76 (1951), pp. 48-57; P. OKSALA, "Fides" und "Pietas" bei Catull, «Arctos» 2 (1958), pp. 88-103; ROSS JR., *Style and Tradition*, pp. 80-90; QUINN, *Catullus*, p. 120.

(33) Su questi ultimi richiamano l'attenzione in particolare, negli articoli citati, P. MC GUSHIN, *Catullus' Sanctae* (lo schema adottato da Catullo nell'idealizzare la sua relazione amorosa, è quello del matrimonio romano), ROSS JR., *Style and Tradition*, pp. 80-95, e SKINNER, *Disease Imagery*, p. 232 (per descrivere il rapporto fra *amor - pietas* e *amor - morbus*, Catullo attinge al repertorio lessicale e alle metafore della vita politica e sociale contemporanea).

(34) Cic. *nat. deor.*, 1,116.

(35) Cic. *nat. deor.* 1,115: Epicuro avrebbe eliminato *omnem funditus religionem... rationibus*; *ibid.* 1,121: *Epicurus vero ex animis hominum extraxit radicibus religionem, cum dis immortalibus et opem et gratias sustulit*; *ibid.* 1,123: *Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos Epicuro videri, quaeque is de deis immortalibus dixerit invidiae detestandae gratia dixisse*.

(36) SVF III, 262 ss. M. POHLENZ, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, Brescia 1970, p. 49. Cic. *nat. deor.* 3, 38: *Nam iustitia, quae suum cuique distribuit, quid pertinet ad deos? Hominum enim societas et communitas, ut vos dicitis, iustitiam procreavit*.

(37) Cic. *nat. deor.* 3, 38.

(38) Cic. *rep.* 3, 23: *iustitiae non natura nec voluntas, sed imbecillitas mater est*.

gazioni sociali⁽³⁹⁾: insegnava infatti a *parcere omnibus, consulere generi humano*⁽⁴⁰⁾ e spingeva all'osservanza delle leggi e delle istituzioni⁽⁴¹⁾. Le ulteriori precisazioni paneziane, fatte proprie dalla cultura romana⁽⁴²⁾, non lo allontanavano dall'ambito umano, per cui appariva naturale chiedersi, insieme al personaggio del dialogo ciceroniano sulla natura degli dei, *iustitia... quid ad deos pertinet?* La risposta è contenuta nelle parole stesse con cui Cicerone completa la sua definizione: come esiste una *hominum communitas*, così esiste una *deorum cum hominibus communitas*⁽⁴³⁾ e quindi un rapporto che congiunge i due soggetti. Gli dei si propongono, anche nei tempi moderni, come garanti e giudici equi del comportamento dei singoli e delle comunità e continuano perciò ad attribuire agli uomini pii gli stessi *munera* della dea della giustizia *Themis*⁽⁴⁴⁾ durante l'età dell'oro. Essi non possono disinteressarsi della sorte degli uomini, ma fa parte dei loro doveri partecipare dall'esterno alle loro vicende, favorendoli o punendoli a seconda delle circostanze e soprattutto della loro *pietas*.

Fornisce la conferma di ciò, sotto forma di mito, ancora una volta Cicerone nella *fabula* della sacerdotessa Cleobe e dei propri figli, tradizionale *exemplum* scolastico, richiamato alla fine del primo libro delle *Tusculanae disputationes*⁽⁴⁵⁾. La storia raccontava che Cleobe doveva recarsi presso un tempio fuori città per compiere un sacrificio ma le giumente che dovevano essere aggiogate al carro tardavano ad arrivare; allora i figli, spogliatisi delle vesti e unti d'olio, si sostituirono agli animali e tirarono il carro. Giunta sul posto, commossa per il gesto, pregò gli dei che ricompensassero i figli *pro pietate*, in premio della *pietas* che avevano dimostrato nei suoi riguardi, e accordassero loro il dono più grande che possa esistere per un uomo. I giovani il giorno dopo furono trovati morti: era quello *quod maximum homini dari posset*.

⁽³⁹⁾ Cic. *nat. deor.* 3, 38: *Hominum enim societas et communitas, ut vos dicitis, iustitiam procreavit.*

⁽⁴⁰⁾ Cic. *off.* 1,41.

⁽⁴¹⁾ Cic. *leg.* 1, 42: *iustitia est obtemperatio scriptis legibus institutisque populorum.*

⁽⁴²⁾ POHLENZ, *L'ideale di vita attiva*, p. 49.

⁽⁴³⁾ Cic. *nat. deor.* 1,115. L'intera frase così recita: *Est enim pietas iustitia adversum deos, cum quibus quid potest nobis esse iuris, cum homini nulla cum deo sit communitas?* Non crede all'intervento punitore degli dei negli spergiuri d'amore Ovidio, *am.* 3,3, 1-4: *Esse deos, crede: fidem iurata sefellit / et facies illi, quae fuit ante, manet...; rem. am.* 687-689: *at tu nec voces (quid enim fallacius illis) / crede nec aeternos pondus habere deos.*

⁽⁴⁴⁾ Può essere utile qui ricordare, a conforto, due versi di Catullo, 68,53 ss.: *Huc addent divi quam plurima, quae Themis olim / antiquis solita est munera ferre piis.*

⁽⁴⁵⁾ Cic. *Tusc.* 1,113.

L'attenzione della divinità e i suoi interventi non potevano rimanere senza un corrispettivo da parte degli uomini, i quali, non potendo sdebitarsi con gli stessi mezzi, lo facevano manifestando la loro riconoscenza mediante la *sanctitas* ovvero, secondo la definizione di Cicerone, con la *scientia colendorum deorum*⁽⁴⁶⁾, imperniata sul *cultus*⁽⁴⁷⁾, *optumus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et voce veneremur*.

Il rapporto di scambio e di reciprocità è alla base della stessa *religio*, tanto che se si toglie di mezzo, come fa Epicuro, *cum dis immortalibus et opem et gratiam*, si finisce per estirpare *radicitus* la stessa religione⁽⁴⁸⁾. *Quid est enim cur deos ab hominibus colendos dicas* – continua ancora Cicerone⁽⁴⁹⁾ – *cum dei non modo homines non colant sed omnino nihil curent, nihil agant? Quae porro pietas* – soggiunge in un passo successivo⁽⁵⁰⁾ – *ei debetur a quo nihil acceperis, aut quid omnino cuius nullum meritum sit ei deberi potest?* Significativamente i due concetti di *pietas* e di *sanctitas* si trovano riuniti nella sintetica definizione di *religio* proposta da Cicerone⁽⁵¹⁾: *deorum cultus pius*⁽⁵²⁾, sintesi dunque di *pietas* e *sanctitas*.

Era dunque questo il modo di dimostrare da parte umana la *iustitia adversum deos*. Naturalmente il vocabolo *iustitia* è usato, nella formula ciceroniana, in senso traslato per significare una relazione, in questo caso, squilibrata tra due soggetti di livello differente.

⁽⁴⁶⁾ Cic. *nat. deor.* 1,116. Sulla necessità che si stabilisca un rapporto di *do ut des* tra l'uomo e la divinità, Cicerone insiste anche in *nat. deor.* 1,123: *Quae enim potest esse sanctitas si dii humana non curant, quae autem animans natura nihil curans?*

⁽⁴⁷⁾ *Nat. deor.* 2, 71.

⁽⁴⁸⁾ Cic. *nat. deor.* 1,121. Il medesimo concetto si legge poco prima: *nat. deor.* 1,115: con la sua dottrina (*rationibus*) Epicuro ha in pratica distrutto *funditus* l'idea stessa della religione. Il ragionamento si trova significativamente esposto anche in apertura di dialogo: *nat. deor.* 1,3-4.

⁽⁴⁹⁾ *Nat. deor.* 1,115.

⁽⁵⁰⁾ *Nat. deor.* 1,116. Un concetto molto simile a quello qui espresso da Catullo si legge in Cic. *pro dom.* 125: *ementiri, fallere, abuti deorum immortalium numine ad hominum metum timoremque quamobrem colendi sint non intellego nullo nec accepto ab his nec sperato bono*.

⁽⁵¹⁾ *Nat. deor.* 1,117.

⁽⁵²⁾ Che *religio*, *pietas*, *iustitia*, insieme con *fides*, termine su cui ci soffermeremo fra breve, costituissero una fitta rete di interrelazioni, lo attesta fra l'altro la frequenza con cui compaiono nei medesimi contesti. Alcune occorrenze: *pietas - religio*: Cic. *leg.* 2,26; *rep.* 1,2; *nat. deor.* 1, 14; 1, 115; *pietas - iustitia*: *fin.* 5, 65; *rep.* 6, 16; *nat. deor.* 2, 153; *pietas - fides*: *div.* 1,21; *pietas - fides - iustitia*: *nat. deor.* 1,4: *haut scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et excellentissima virtus iustitia tollatur*.

Com'è ben noto, la *pietas* si esercita anche nei confronti della patria e dei genitori⁽⁵³⁾, *quorum beneficiis maximis obligati sumus*⁽⁵⁴⁾, dei figli, dei parenti e degli amici⁽⁵⁵⁾: essa presiede in pratica a tutti i rapporti interpersonali e con la divinità, accende un flusso di solidarietà e riconoscenza, di crediti e debiti.

Il concetto di *pietas*, come si è accennato, trascina con sé quello di *fides*⁽⁵⁶⁾ e di riflesso quello di *foedus*, entrambi fondamentali nel sistema degli schemi culturali di Roma fin dalle origini⁽⁵⁷⁾. Narra infatti Livio⁽⁵⁸⁾ che il culto della *Fides* fu istituito da Numa Pompilio e il suo tempio fu edificato sul Campidoglio, dove si ergeva anche il tempio a Giove Ottimo Massimò. I due culti erano in qualche maniera collegati. "La dea *Fides* infatti operava nel segno di Giove garante dei patti tra i popoli (*foedera*)"⁽⁵⁹⁾ e la sua festa si celebrava il primo di ottobre, nel mese successivo cioè a quello dedicato a Giove. La stretta combinazione delle due divinità (la minore è un attributo personalizzato della maggiore), si spiega con il fatto che la *fides* è "une valeur romaine", come scrive il Boyancé⁽⁶⁰⁾, il *fundamentum iustitiae, id est dictorum conventorumque constantia et veritas*⁽⁶¹⁾, "ciò che trasforma in vincolo etico il vincolo o l'impegno contratto con altri, fondando in tal modo la fiducia dell'altro". Essa è, in breve, per il cittadino romano il fondamento della vita privata, economica, politica⁽⁶²⁾.

(53) Basti qui ricordare, senza ulteriori commenti, l'epiteto *pious* attribuito ad Enea.

(54) Cic. *off.* 1, 58. Un concetto affine in *rep.* 6, 16: *iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est.*

(55) Per gli ultimi due offre chiara testimonianza Catullo nei versi dedicati al fratello defunto e, in 68, 149-150, all'amico Allio: *hoc tibi... carmine munus pro multis, Alli, redditur officii.*

(56) Il concetto è puntualmente analizzato nel suo sviluppo storico, fra gli altri, da R. HEINZE, *Fides*, «Hermes» 64 (1929), pp. 140-166. J.P. HALLETT, *The Role of Women in Roman Elegy*, «Arethusa» 6 (1973), pp. 109-111, osserva che il sentimento di Catullo si sublima nella *fides* e nel *foedus* in «une sorte d'engagement contractuel, plus nettement romain qu' hellénique».

(57) PENNISI, *Il carme 76*, p. 53, sottolinea l'antichità dello stilema *fides - foedus* e non esclude che Catullo lo abbia attinto da Ennio, *ann.* 32 V.: *accipe daque fidem foedusque feri bene firmum.*

(58) Liv. 1, 21, 4. La notizia si legge anche in Dion. Hal. 2, 75, 2 e Plut. *Numa* 16. Precise informazioni sul culto in D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, Milano 1988, p. 317 ss.

(59) SABBATUCCI, *La religione*, p. 317.

(60) P. BOYANCÉ, *L'ultimo Catullo*, REA 55 (1953), p. 206. L'affermazione si legge nella recensione al noto saggio di MARMORALE, *L'ultimo Catullo*, dal quale prende le distanze con molta convinzione, ribadendo tra l'altro che la *fides* romana non ha nulla a che fare con le religioni orientali e in particolare con i culti misterici. La religiosità del c. 76, a suo parere, «n'a rien de mystique» ma è quella di un cuore che «se sent naturellement pur et bon, libérée des ses faiblesses par la fin de son amour et non par des rites cathartiques, jette sur la vie et sur les dieux le regard d'une conscience tranquille».

(61) Cic. *off.* 1, 23.

(62) POHLENZ, *L'ideale della vita attiva*, p. 51. La precedente affermazione è di HEINZE, *Fides*, p. 149.

Può essere interessante anche ricordare che nel tempio della *Fides* i Romani conservavano, oltre ai documenti attestanti l'attribuzione della cittadinanza ai veterani, soprattutto i trattati di pace, a significare che quella era la sede della *fides publica populi Romani*⁽⁶³⁾. Per gli affari pubblici, per quelli privati, ivi compreso il matrimonio e l'amicizia, per quelli internazionali, la *fides* era dunque un valore guida, "l'espressione stessa del popolo romano"⁽⁶⁴⁾, il fondamento della vita associata.

6. Sulla *pietas* e la *fides* e quanto era loro connesso, si fondava anche il codice d'amore⁽⁶⁵⁾, adottato da Catullo, e sui loro obblighi e divieti, impregnati di connotazioni religiose e giuridiche più o meno virtuali, si reggevano le nuove relazioni di coppia. Le violazioni degli accordi biunivoci non erano soltanto offese alla singola persona, ma infrazioni ai modelli culturali mitizzati e perciò percepite come colpa e delitto, sebbene ormai la società repubblicana, in piena evoluzione ideologica, andasse rapidamente prendendo le distanze, come è stato autorevolmente affermato⁽⁶⁶⁾, da quegli schemi.

Il lessico ne è spia eloquente. Il tacito contratto che vincola un uomo e una donna nel rapporto d'amore è indicato con il vocabolo *foedus*, il medesimo che significava i solenni accordi che Roma sottoscriveva con i popoli amici o anche i contratti fra individui per lo scambio di beni materiali. Trasportato nell'ambito della poesia erotica quale metafora, ora *foedus* impegnava i contraenti allo scambio di *benefacta* sotto forma di amicizia, affetto e abbandono spirituale e fisico.

Naturalmente non poteva esistere *foedus* senza *fides*, la quale, come era il pilastro dei patti internazionali e delle transazioni economiche, così era la condizione essenziale anche nel campo amoroso.

È noto come i Romani reagissero all'infrazione della *fides* da parte dei popoli che avevano sottoscritto un accordo: di solito era la guerra o la punizione esemplare. Fra innamorati non si potevano mettere in campo le legioni, ma la sensazione del tradimento degli impegni solennemente presi davanti al nume degli dei, l'ira e il desiderio di vendetta, erano i medesimi.

(63) Val. Max. 6, 6.

(64) M. MESLIN, *L'uomo romano*, Milano 1978, p. 216.

(65) LA PENNA, *Problemi*, p. 152.

(66) LA PENNA, *ibid.*, p. 152, parla di «valori ormai falsi»; GRANAROLO, *Catulle*, p. 35, sottolinea da parte sua che il comportamento di Catullo «n'était pas monnaie courante au siècle très corrompu, ou a vécu notre poète».

Questa volta l'amarezza per la delusione e l'ingratitude, che mai è così acuta come quando è provocata dall'inaspettato comportamento di un amico e/o di un amante, si manifestava con l'insulto e le accuse più sanguinose⁽⁶⁷⁾. Nel *foedus amoris*, allora come sempre, ciascuno dei contraenti operava una volontaria *deditio in fidem*, un abbandono senza difese nelle mani dell'amante non diverso nella sostanza da quello dei popoli vinti che si arrendevano a Roma senza condizioni: la differenza consisteva nel fatto che questi erano costretti alla soggezione dalla forza delle armi, gli amanti invece "si arrendevano" per scelta volontaria. Ovvio quindi che il *foedus* creasse aspettative di lealtà assoluta e facesse cadere le naturali precauzioni e difese, anche perché esso veniva celebrato sotto gli occhi e quindi l'avallo degli dei. Era umano che il patto violato provocasse nel *partner* una delusione intensa e dolorosa.

Catullo doveva essere particolarmente ingenuo e vulnerabile, come spesso lo sono i giovani, portato all'abbandono cordiale, a *tradere animam*, convinto che con gli amici, e a maggior ragione con le amanti, *tuta omnia forent*, come confessa nel carme ad Alfeno Varo⁽⁶⁸⁾, disarmata e stupita testimonianza della sua fragilità emotiva. È questo, forse anche più del c. 8, un passaggio obbligato per l'interpretazione del c. 76: vi ritroviamo il lamento della *fides* tradita; l'accusa di *fallacia*, conseguenza della "empietà" ovvero della violazione del principio della *pietas*, perché l'amico è venuto meno al dovere della solidarietà; la condanna di questi *impia facta* da parte degli dei; l'amara considerazione che i *dicta omnia factaque* del falso amico, non meno di quanto saranno le promesse di Lesbia⁽⁶⁹⁾, erano risultate vane e affidate al vento e alle nuvole; infine l'idea che comunque alla fine la giustizia sarebbe stata ristabilita per l'intervento degli dei e in particolare della *Fides*:

*Si tu oblitus es, at di meminere, at meminit Fides,
quae te ut paeniteat postmodo facti faciet tui⁽⁷⁰⁾.*

⁽⁶⁷⁾ Esempio, in questo senso, fra i tanti, il c. 37, soprattutto ai vv. 10 ss.

⁽⁶⁸⁾ Catull. 30. La freddezza dell'amico assume agli occhi del poeta il sapore del tradimento. Alfeno è accusato di essere *immemor* e *falsus* perché non prova compassione nei confronti del suo *dulcis amicus*. Prima era tutto latte e miele, lo esortava ad *animam tradere*, ma ora, nel momento del bisogno, era venuto meno alla *fides*, alla legge della lealtà amicale, e lo aveva lasciato solo con il suo dolore. Gli dei non avrebbero dimenticato!

⁽⁶⁹⁾ Catull. 70,3-4: *Dicit; sed mulier cupido quod dicit amanti/ in vento et rapida scribere oportet aqua.*

⁽⁷⁰⁾ Catull. 30,11-12.

Occorre sempre tenere presente che Catullo concepisce l'amore come una combinazione indissolubile di amicizia⁽⁷¹⁾ ed erotismo, fatto di tenerezza⁽⁷²⁾ e sensualità, e che quindi il tradimento di un amico produce per certi versi reazioni⁽⁷³⁾ assai simili a quelle del distacco dell'amante.

Tutti questi motivi permeano il c. 76, che resterebbe però soltanto l'eco di una concezione del mondo se non l'attraversasse, come una scarica elettrica, la passionalità dolente del poeta.

7. L'apertura⁽⁷⁴⁾ del carme ha toni pacati di serenità gnomica. Più che un principio è la conclusione di una meditazione sul percorso del suo itinerario amoroso, in bilico tra passato e futuro. I pensieri si fanno canto nel momento in cui Catullo – qui la persona dell'uomo e dell'artista sono un tutt'uno – cerca di trovare qualche consolazione alla sua infelicità nella buona coscienza e nel rifugio della ricompensa che di solito gli dei, secondo i noti canoni, riservano agli uomini pii. Egli non ha mai violato la *sanc-ta fides*, non ha fatto promesse menzognere né ha giurato il falso, chiamando sacrilegamente a testimoni gli dei: ha dunque rispettato il *foedus amoris* e non ha nulla di cui rimproverarsi. Al contrario ha detto e fatto tutto ciò che doveva. Non si può dire altrettanto di Lesbia: la donna lo ha illuso con promesse risultate alla fine false, gli ha giurato amore eterno, lo ha spinto a *tradere animam* per poi abbandonarlo, all'improvviso, senza un motivo, lasciandolo pieno di amore e di odio, ma impotente.

L'immediato inserimento del tema del ricordo unito a quello dei *bene-*

(71) Si ricordi in proposito la formula del c. 109 dove Catullo prega gli dei che la promessa di Lesbia di un amore eterno sia sincera e gli sia perciò concesso *tota perducere vital aeternum hoc sanctae foedus amicitiae*.

(72) Di questo stato emotivo è chiara testimonianza il c. 72, dov'è proposta la distinzione tra *diligere - bene velle* e *amare*.

(73) Sintomatico sotto questo profilo il c. 77, scagliato con rabbia dolorosa contro Celio Rufo, l'amico che lo aveva sostituito nel cuore volubile di Lesbia, per il quale ricorre ad immagini e parole che marcano anche il c. 76: *subrepsi, miser, eripuisti omnia nostra bona, pestis*.

(74) L'*incipit* non è nuovo né isolato nel *Liber*, anzi è quasi uno stilema caratterizzante, ma l'atmosfera mesta richiama soprattutto alla memoria l'epigramma 96 dedicato all'amico Calvo per i versi da lui scritti in memoria della defunta moglie Quintilia. Anche lì una protasi, aggrappata ad una precaria credenza popolare (Cic. *Tusc.* 1, 27 s.), avvia il discorso che si concluderà con l'apodosi, insieme al carme; anche lì rimpianto di *veteres amores*, di *olim missae amicitiae*, anche lì *pietas* d'amante che dona *gaudia* all'amata perfino dopo la morte.

facta priora⁽⁷⁵⁾, in un sintagma che ha sapore di *philosophia vulgaris*⁽⁷⁶⁾, evoca tempi trascorsi, ancora vivissimi nella memoria, e introduce insieme i temi scottanti del tradimento, del giudizio degli dei, dell'ingratitude. Il generico *hominis*, come avverrà subito dopo⁽⁷⁷⁾, dà un ampio respiro alla riflessione e proietta la vicenda autobiografica in una dimensione universale. Il discorso astratto si incarna subito nell'esperienza del vissuto e trasforma la meditazione in un monologo interiore.

Se è vero che gli dei hanno il compito di ristabilire la giustizia nei confronti di colui che *vitam puriter egit*, un giorno non lontano dovranno ricompensarlo con *multa gaudia*. Essi sanno bene chi ha rispettato la *fides* e chi l'ha violata.

Altre volte Catullo aveva cercato di riannodare il rapporto che sembrava spezzato, si era lamentato senza disperare, aveva sofferto in silenzio per i *furta* della sua donna⁽⁷⁸⁾, ma ora ha la netta percezione che tutto sia davvero finito e per sempre. Non resta ormai che prenderne atto e spegnere la passione che tuttora perdura viva nell'animo indomabile. È una constatazione agra da sopportare, ma impietosamente reale. L'anima è sconvolta. Catullo si sente svuotato di ogni gioia, *miser*: quell'amore che nel passato gli aveva regalato momenti di estasi e di esuberante felicità, ora si è trasformato in malattia, in *morbus*, rovinosa *pestis perniciosusque*.

Inutile ancora illudersi: bisogna uscirne, recuperare la salute della mente e dell'animo. Con un'impennata di orgoglio e di razionalità, egli si impone di cancellare la passione che lo consuma. Ma come fare? È ormai sfuggita al suo controllo. Ne è diventato preda. Si sente chiuso in un vicolo

(75) Sulla funzione determinante di *recordanti* ha richiamato l'attenzione TRAINA, *Catullo e i misteri*, p. 123. Molto pertinente la citazione (*ibid.* n. 2) di Cic. *Cat. M. 9: conscientia bene actae vitae multorumque benefactorum recordatio iucundissima est*.

(76) TRAINA, *Catullo e i misteri*, p. 123, n. 2. Anche il concetto espresso nel v. 4, *divum ad fallendos numine abusus homines*, trova una significativa occorrenza in Cic. *dom.* 125: *abuti deorum immortalium numine ad hominum metum timoremque*. Che il concetto facesse parte del codice amoroso lo conferma lo stesso Catullo, 64, 134-135, dove il tradimento di Teseo nei confronti di Arianna è stigmatizzato come uno spergiuro (*periuria*) seguito al disprezzo della potenza divina: *neglecto numine divum*. Sintomatica la dissacrazione del tema in Ov. *rem.* 687-688: *at tu nec voces (quid enim fallacius illis) / crede nec aeternos pondus habere deos*.

(77) Il modulo torna anche al v. 7: *Nam quaecumque homines bene cuiquam aut dicere possunt / aut facere, haec dictaque factaque sunt*.

(78) Catull. 68, 135-138. Nel c. 8 il tono disperato e deciso dei primi versi sfuma sul finire (vv. 15 ss.) in un gioco dispettoso di innamorati, preludio di una possibile ricomposizione dei rapporti.

cieco e vuole trovare una via d'uscita: *hoc est tibi pervincendum / hoc facias sive id non pote sive pote*. Lucidamente questa gli appare l'unica via di salvezza: *una salus haec est*, ma altrettanto lucidamente Catullo è consapevole che non potrà uscirne con mezzi umani.

La tensione, contenuta nel silenzio dell'anima, raggiunge a questo punto dimensione tragica. Egli non è un eroe, ma solo un piccolo uomo schiacciato da forze soverchianti: come in una tragedia euripidea, sa che la soluzione può venire soltanto da poteri superiori. Gli dei sono l'estrema risorsa ed a loro si rivolge perché "gettino un ponte sull'abisso e lo aiutino a passare sull'altra sponda, dove sono i frutti del suo *ingratus amor*"⁽⁷⁹⁾.

La preghiera per la liberazione⁽⁸⁰⁾ s'alza improvvisa dopo la sconfortata constatazione, ribadita dall'anafora, che è difficile liberarsi di un lungo amore. Il percorso espositivo è quello della lirica; perciò *transvolat in medio posita* e comunica soltanto i messaggi essenziali e più intensi. Non c'è abbandono nella preghiera, ma rabbia e disperazione. È un grido appeso ad una speranza: che gli dei siano fedeli alla loro missione di giustizia.

8. Nella sua *brevitas* il carme 76 condensa una fitta gamma di emozioni e la materia umana e poetica attinge picchi di tensione e di verità insolite nella lirica amorosa antica e nella stessa epigrammatica. Il codice letterario sembra quasi sommerso, ma non lo è, dall'urgenza della passione: Catullo non è un romantico di bassa lega ed ha troppo forte in sé il senso della disciplina dell'*ars* per abbandonarsi ad una espressione letteraria scomposta e istintiva. La lezione callimachea imbriglia e incanala le emozioni, impedendo loro di straripare e sconvolgere il discorso, senza peraltro privarle della loro verità. Il carme può così veicolare un intenso respiro doloroso, tramato d'amore, delusione, orgoglio umiliato, senso d'impotenza, rabbia, disperazione e lucida razionalità, e al contempo mantenere una straordinaria sapienza espressiva.

Tornano tutte insieme, suscitando echi infiniti nella memoria, le parole simbolo del dramma catulliano: *sancta fides, foedus, ingratus amor, excruciarī, affirmare, desinere, miser, pudica, diligere, salus, valere*. Sembra quasi che il poeta abbia voluto qui radunare, come per testamento, i temi più pregnanti del suo repertorio.

L'impasto lessicale scolpisce le emozioni vissute e le parole chiave,

⁽⁷⁹⁾ TRAINA, *Catullo e gli dei*, p. 109.

⁽⁸⁰⁾ QUINN, *Catullus*, p. 118: «It is a prayer for deliverance...».

incatenate da una serie di rimandi, si alleano alle figure retoriche, alla preziosità dell'arte allusiva e alla cadenza dei ritmi metrici, per costruire un vero gioiello di arte neoterica.

Ci limiteremo a sottolineare alcuni esempi, trascurando quanto è troppo evidente e perciò scontato per chi ha familiarità con il testo catulliano.

Nel primo verso l'accostamento di *recordanti* con *benefacta priora* e con *voluptas* introduce, in sintesi prolettica, tre dei temi portanti del carne: l'amore passato e quindi ormai archiviato nel ricordo, il bene compiuto, il premio atteso. *Voluptas* ha il suo corrispondente in *gaudia*, incastrato nel verso terminale del periodo ipotetico, con effetto ossimorico, fra *ingrato* e *amore*. *Ingratus* è a sua volta richiamato tre versi dopo nel sintagma *ingratae... menti*, con *variatio* di significato. L'invocazione *o di*, infine, marca l'apertura e la chiusura della preghiera con persistente gioco di echi e di circolarità interna⁽⁸¹⁾.

Prezioso l'ammiccamento dell'intertestualità⁽⁸²⁾ nel v. 21: *quae mihi subrepens imos ut torpor in artus*. L'occorrenza con l'ode saffica 31 è filtrata attraverso una sorta di autocitazione e di "autoemulazione" del c. 51, 9-10: *lingua sed torpet, tenuis sub artus / flamma demanat*. Le convergenze sono palesi, ma ciò che più colpisce è l'uso di *subrepens*, fedele calco del composto *hypadromeken*, che sostituisce il *demanat* della versione-rielaborazione del modello operata nel c. 51. Qui Catullo vuole citare la poetessa di Lesbo, non emularla. La *variatio* tende ad evocare, mediante una precisa nota verbale, il clima di intenso turbamento, anche fisico, caratteristico dell'ode di Saffo.

L'arte catulliana, intesa nel senso tecnico, esalta i registri linguistici anche con la scelta di ritmi adeguati. I registri del canto, come ha rilevato J. Hellegouarc'h⁽⁸³⁾, mutano gradualmente: il ritmo metrico risulta più vario e "normale" nelle alternanze di dattili e spondei nei primi sedici versi, decisamente più solenne per la presenza massiccia di spondei nella preghiera. Dall'andante riflessivo dell'*ouverture* si sale fino al *fortissimo* di *eripite hanc pestem perniciemque mihi* e al *reddite mi hoc pro pietate mea*, per sottolineare

(81) TRAINA, *Catullo e gli dei*, p. 109.

(82) C.J. FORDYCE, *Catullus. A Commentary*, Oxford 1961, p. 369, segnala il rapporto con il *subrepsi* del c. 77,3 mentre K. QUINN, *Catullus. The Poems*, London and Basingstoke 1970, p. 409 rileva, senza commento, l'occorrenza con il c. 51.

(83) HELLEGOUARC'H, *Commentaire*, pp. 171-174.

re l'accavallarsi e lo scontrarsi delle antitesi fedeltà-infedeltà, *pietas-impietas*, gratitudine-ingratitude, malattia-salute. La *climax* della tensione sale rapida trascinandosi dietro avviluppata l'intera struttura del carme, fusa in unità di senso e di ritmo.

9. Nel c. 76 Catullo si stacca decisamente dal clima formale e leggero del *ludere* neoterico e dell'epigramma greco-ellenistico, com'è facile dimostrare anche soltanto accostandogli altri suoi carmi più giocosi o un epigramma di Meleagro (*AP* 5,215)⁽⁸⁴⁾ che ruota su motivi similari:

Eros ti prego: addormenta la passione per Eliodora,
che mi toglie il riposo, rispetta la Musa che supplica.
Sì, per l'arco che tendi e non conosce altro bersaglio,
ma riversa su di me, sempre, saette alate:
se anche m'uccidi, sulla tomba parleranno per me
queste parole: «Guarda, straniero, il delitto di Eros».

La preghiera mantiene qui un tono garbato e "giocoso", che depura il messaggio dalle implicazioni drammatiche esplicite nella lettera del messaggio. Il *lusus* è manierato e lievemente ironico, assai lontano dalla passionale elaborazione del tema operata da Catullo. In Meleagro la preghiera ad Eros sa di minuetto, nel carme 76 l'invocazione di aiuto agli dei è un grido autentico, difficilmente frutto di recita. Immerso nel vortice delle forze che lo dominano, il poeta non riesce, e forse non vuole, evaderne con l'ironia.

Altre volte Catullo si era abbandonato al *lusus*: quando, ad esempio, aveva composto teneri versi per la morte del passero, eco di Anite (*AP* 7,190), o quando aveva invitato a cena il suo amico Fabullo, tema anch'esso di repertorio, che si ritrova in Filodemo (*AP* 11,44), o quando aveva lodato la bellezza della sua donna o scagliato giambi contro amici infedeli o, scherzosamente, contro gli amici più cari. Ma allora il gioco è scoperto e il pubblico di cenacolo, cui quei versi sono destinati, sa cogliere la *pointe* e applaude l'arguzia insolita o l'ammiccamento osceno.

C'è però anche un Catullo più serio: quello che piange la morte del fratello, che saluta la sua terra fascinosa, che abbraccia l'amico tornato a casa

⁽⁸⁴⁾ Anche Meleagro non sfugge alla norma dei richiami intertestuali ed è palese l'occorrenza con Teocrito (*ep.* 23,46). La traduzione è di G. GUIDORIZZI, Meleagro, *Epigrammi*, Milano 1992.

sano e salvo, che digrigna insulti contro la sua donna, lascivo e compiacente oggetto di piacere per un gruppo di debosciati frequentatori di *taberna*⁽⁸⁵⁾ o addirittura prostituta da strada⁽⁸⁶⁾.

10. Gioco o impegno, questa poesia spesso sa di vita ed è espressione di una nuova poetica che era maturata a Roma insieme con l'affermarsi dell'individualismo e della "moderna" cultura filellenica. Mai l'*Erlebnis* era entrato così massicciamente e con tanta verità nella letteratura. Per trovare modelli assimilabili nella produzione classica bisogna risalire ai poeti arcaici greci, a Mimnermo, che non a caso sarà uno dei fari dell'eglogia augustea⁽⁸⁷⁾, ad Archiloco e Saffo⁽⁸⁸⁾: dopo faticheremmo a incontrare un rapporto così stretto con la vita.

Non è scoperta originale dei neoteri: essi hanno soltanto condotto a maturazione una linea che risaliva per lo meno a Lucilio. Fu lui, il primo letterato romano professionista, ad avere mutato l'orizzonte della poesia latina, sostituendo i miti e gli eroi con le piccole, umili avventure dell'uomo comune, portando nei versi i suoi umori personali, le sue opinioni, le sue simpatie e antipatie e soprattutto affermando che la poesia non viene dall'esterno, ma ogni poeta la deve attingere dalla propria interiorità. Quando Lucilio scrive i suoi versi, afferma, li trae dalla regione più profonda e intima del suo animo: *ex praecordiis/ ecfèro versum* (590-91 M.).

Tra vari sperimentalismi questa linea giunge fino ai *poetae novi*, i quali la sviluppano in seno al callimachismo conducendola a piena maturazione e lasciandola in eredità alla generazione successiva. Lo attesta la produzione epigrammatica e "ludica" dei giovani contestatori, ma anche una formulazione di poetica che si legge in Catullo, 65,1-4:

Etsi me adsiduo defectum cura dolore
sevocat a doctis, Ortale, virginibus,

⁽⁸⁵⁾ Catull. 37,14 ss.

⁽⁸⁶⁾ Catull. 8, 4 ss.

⁽⁸⁷⁾ Prop. 1,9, 11: *plus in amore valet Mimnermi versus Homero.*

⁽⁸⁸⁾ Afferma C.M. BOWRA, *La lirica greca da Alcmane a Simonide*, Firenze 1973, p. 269, che «Saffo sa osservare le sue passioni con sguardo fermo ed esprimerle in tutto il loro potere schiacciante...» e, a proposito del fr. 31 L.-P.: «è indubbio che esso sia una poesia d'amore e che descriva un'esperienza personale». Il comune atteggiamento tra Catullo e i citati lirici greci arcaici nel rapporto situazione biografica ed espressione poetica è stato rilevato fra gli altri da A. LA PENNA, *L'integrazione difficile. Un profilo di Propertio*, Torino 1977, p. 29.

nec potis est dulcis Musarum expromere fetus
mens animi, tanta fluctuat ipsa malis...

Il passo fa parte del carme con cui Catullo dedica la sua versione della Chioma di Berenice all'amico Ortalo. Questi gli aveva chiesto una composizione originale. Il poeta avrebbe voluto esaudire la richiesta, ma non aveva potuto perché impedito dal dolore per la morte del fratello. La sola cosa che gli riuscì di fare fu tradurre appositamente per lui il celebre testo di Callimaco. Per quest'operazione bastavano le doti tecniche, poiché i contenuti stavano già tutti nel modello, e il dolore non lo aveva privato delle abilità del mestiere di poeta. Altro era il discorso se avesse dovuto comporre qualcosa di originale. Allora la *mens animi*, la parte più nascosta dell'anima, dove sono alloggiati i pensieri più intimi e personali⁽⁸⁹⁾, doveva essere sgombra da turbamenti dolorosi così che il poeta potesse generare, quasi partorire, come una madre il bimbo (all'azione del parto rinviano le metafore di *expromere* e *fetus*) il dolce frutto delle Muse.

Come si vede, la formulazione di Catullo ricalca nel senso e perfino nelle parole (*praecordia-mens animi; efferre-expromere; versum-fetus*) quella di Lucilio e testimonia l'esistenza, anche nella letteratura romana della tarda età repubblicana, di un filone di poesia consapevolmente radicato nel mondo delle emozioni personali ed in stretta relazione con il vissuto. Non è ancora esperienza totalizzante, ma solo un modo di fare poesia, che non rinuncia peraltro quasi mai, come si è visto, all'alta qualità dello stile⁽⁹⁰⁾. La compresenza di *carmina docta* tendenzialmente impersonali e di brevi componimenti-confessione, di eleganza callimachea o di volgare invettiva dai toni ipponattei romanizzati, ma anche di tenerezza e rabbia, di letizia e tormenti, di abbandoni e reazioni virili, spiega la particolare *Stimmung* del *Liber* catulliano e la sua perenne forza empatica capace di coinvolgere, commuovere e suscitare ammirazione nei lettori di ogni generazione.

⁽⁸⁹⁾ Cic. *rep.* 2,67: *ea quae latet in animis hominum quaeque pars mens animi vocatur. Mens animi* è sinonimo di *praecordia*.

⁽⁹⁰⁾ Non possiamo condividere l'osservazione che si legge in DELLA CORTE, *Catullo*, p. 341, secondo la quale l'elaborazione stilistica del carme metterebbe in ombra "l'elemento biografico": R. FREIS, *Form and Thought in Catullus* 76, «Agon» 1(1968), pp. 39-58. Le due componenti non sono in contraddizione, anzi, nel neoterismo si combinano perfettamente e ne costituiscono la cifra caratterizzante.

11. Per questa via infatti irrompe nella letteratura latina – e forse potremmo dire occidentale – l'introspezione e l'indagine sul mondo delle passioni individuali. I piccoli drammi legati all'emozione e l'autobiografismo portano in primo piano le avventure minime del quotidiano e riconoscono loro dignità di canto. Tutto può diventare motivo di poesia: l'incontro con gli amici, il viaggio, il ritorno ai luoghi cui si è affezionati, le situazioni imbarazzanti, perfino le simpatie o antipatie letterarie, gli sberleffi ai poetastri e le lodi calde all'arte dell'amico: accanto ad essi, in posizione di rilievo, l'amore, la gelosia, il tradimento, l'ingratitude, il desiderio e la malinconia, l'ineluttabilità della passione, l'amicizia, l'allegria e la sofferenza.

Germoglia così quella particolare atmosfera che prepara la grande elegia⁽⁹¹⁾ di Propertio e Tibullo, ma anche la sensibilità talora delicata e umbratile di Virgilio bucolico e per certi aspetti anche della sua poesia epica. Il *lusus* allora assumerà toni misurati e l'ironia più di una volta filtrerà la confessione tenendola in bilico tra verità e finzione. Alla fine Ovidio svelerà il gioco e il rito soffocherà di nuovo l'emozione profonda e la ricaccerà nei meandri dell'anima lasciando che di lei si occupino i filosofi.

Catullo vive ancora il processo nel suo slancio iniziale, con l'adesione del giovane provinciale, intelligente ed entusiasta, per certi aspetti quasi come un romantico *ante litteram*. La grande città, l'euforia delle nuove amicizie, il fascino irresistibile delle matrone disinibite lo affascinarono e lo sedussero.

La morte forse lo colse prima che le irruenti emozioni sedimentassero e si scagnessero nel freddo lago dello scetticismo.

⁽⁹¹⁾ A.L. WHEELER, *Catullus and the Tradition of Ancient Poetry*, Berkeley and Los Angeles 1964, definisce significativamente Catullo 'the pioneer' dell'elegia latina; P. GRIMAL, *Catulle et les origines de l'élegie romaine*, «Melanges de l'école française de Rome» 99 (1987), p. 256: «Il a progressé sur la voie qui allait conduire à la création de ce genre»; T.P. WISEMAN, *Catullus and his World*, Cambridge 1988, pp. 165 ss., afferma che l'opera di Catullo è centrale nella formazione dei caratteri peculiari dell'elegia romana.