

ROMEO SCHIEVENIN

Il prologo di Marziano Capella

Per un autore del mondo classico l'avvio di un'opera è sempre un momento delicato per le scelte e per i significati che l'operazione induce. Il lettore si aspetta che l'autore dichiari subito di che opera si tratta, che gli faccia capire quali saranno i temi affrontati e come saranno esposti, quali saranno i modelli di riferimento e i relativi rapporti, e magari quali le novità: di solito tutto questo non è complicato e proprio il proemio è lo spazio letterario dove l'autore assolve a questi doveri e soddisfa le attese del lettore; se però l'autore non dichiara, perché non vuole o perché non può, quanto il lettore si aspetta, allora corre il rischio di non farsi capire. Ma se con qualche accorgimento riesce a mettere sull'avviso il lettore che la comprensione potrebbe essere non lineare, allora da un lato il lettore, allertato, sa che il suo occhio deve essere più accorto, dall'altro l'autore può procedere tranquillo nella certezza di avere così assolto il suo compito proemiale. In questa situazione credo che si sia trovato Marziano Capella, davanti al primo foglio, per così dire, della sua opera.

Il *de nuptiis* si apre con un inno a Imeneo: un *incipit* di otto distici elegiaci all'apparenza ovvio e quasi scontato per un racconto di nozze; eppure questo inno si rivela un *unicum* nelle letterature classiche, ben diverso ovviamente dall'imeneo, il canto nuziale della *deductio*, o dall'epitalamio stesso, il canto davanti al talamo degli sposi: il dio tanto invocato nei cortei nuziali, non aveva ancora ricevuto l'onore di un inno compiuto, omogeneo, esclusivo¹. Gli elementi strutturali di questo inno, composto secondo i moduli canonici dell'innologia sacra, sono stati più volte rilevati dagli studiosi²: a una invocazione (*Tu quem psallentem...*) segue

¹ Motivi innici costituiscono anche la prima parte del carme 61 di Catullo, ma in un contesto di *deductio*. L'inno di M. appare autonomo dal carme catulliano; anche se la presenza della madre di Imeneo (una musa) presso i talami nuziali lascia intravedere un riferimento al genere epitalamico. Catullo accoglie la tradizione di Urania come madre di Imeneo, M. si limita a ricordare che la madre è una musa, perché anche Calliope o Melpomene erano tradite come madri di Imeneo; tralascia le fiaccole, accenna a Venere, ricorda il padre Dioniso, ignorato da Catullo; su questi aspetti vd. Fedeli, 1983, 17ss.; Thomsen 1992, 26-39. Per Stahl 1971, 85 l'inno a Imeneo presenterebbe una stretta dipendenza (lo studioso ne trae indicazioni cronologiche) dall'epitalamio di Palladio e Celerina di Claudiano (*carm. min.* 25, vv. 30-55, p. 358 Hall); in realtà non si va oltre qualche tradizionale elemento comune (ben più dotto per questo aspetto il testo di M.): diverse sono però le funzioni e il rilievo della figura divina, e soprattutto non è presente in Claudiano alcun riferimento a una funzione cosmica.

² Norden 1956, 74; Cristante 1987, 4ss.; Shanzer 1986, 45ss.; La Bua 1999, 416ss.; Bovey 2003, 15ss.; Zaffagno 1996, 223ss.

una aretologia, con l'enumerazione delle *dynameis* del dio espresse secondo il «Du-Stil» e il «relativ-Stil», e poi l'enunciazione della genesi divina del dio (*ghenos*), variata secondo le diverse ipotesi del mito; chiude l'inno la constatazione della musa Calliope che il dio, immediato esito positivo della preghiera, concede il suo favore. Solo qui, all'ultimo verso, davanti a Calliope, l'inno rende manifesta anche la sua connotazione proemiale esplicita; ma sul piano letterario questo inno è un'altra cosa, le sue funzioni non sembrano quelle statutariamente attese in un proemio.

L'inno condensa tutte le notizie, scarne, della tradizione classica su Imeneo, divinità un po' misteriosa³; subito, al primo verso, M. ricorda la sfera d'azione (*thalamis*) e l'origine del dio da una musa, innominata (*matre Camena progenitum*)⁴, due degli elementi tradizionali (*perhibent*) che qui trovano la loro ragione rispettivamente nel motivo nuziale dell'opera e nella presenza conclusiva della musa (*Calliopea*)⁵; su questa tradizione M. inserisce una novità, una constatazione oggettiva, *copula sacra deum*⁶, che pone l'azione di Imeneo in una sfera elevata, divina, dove in precedenza il dio non aveva operato: anticipa così la definizione del tema, il matrimonio divino, esplicitamente annunciato poi nella conclusione del proemio (*conubium diuum* v. 15). Dunque subito segni di innovazione e palesi significati traslati, ma non rivelati esplicitamente.

In questo insolito inno i versi 3-8 rappresentano poi un nucleo particolare, abnorme, la cui peculiarità non è sfuggita agli studiosi ma senza conseguenza alcuna sull'esegesi: in questi versi la figura di Imeneo assume una dimensione straordinariamente dilatata, una funzione che si estende all'intero cosmo; Imeneo è l'entità che con arcani legami⁷ tiene insieme gli elementi dissimili che costituiscono l'universo, è il principio che fa coesistere le diversità contrastanti dell'essere, gli elementi cosmici, le individualità sociali: per Marziano è Imeneo a garantire la coesione degli elementi primordiali del cosmo (*semina... pugnantia / elemen-*

³ Su Imeneo, Muth 1954; Contiades-Tsitsoni 1990; Horstmann 2004, 14-18; sulle diverse identificazioni mitiche della madre (Calliope, Clio, Urania, Tersicore) e del padre (Apollo, Dioniso) v. *Hymen, Hymenaios* in *RE* IX 1,126,37ss. [Maas]; Grimal 1990, 339 e 696.

⁴ Per il problema connessi alla presenza di Camena nel *de nuptiis*, vd. da ultima Bovey 2003, 22-31.

⁵ Alla fine dell'opera invece, in un contesto nuziale aperto dalle fiaccole (IX 888 v. 1), Marziano presenterà Imeneo come il *puer* tradizionale dell'ambito di Venere che su invito della dea canterà, come d'uso *fescennina quadam licentia* (IX 904), l'epitalamio agli sposi che stanno per coronare le nozze.

⁶ *Copula* ha qui valore attivo (*is qui coniungit*, così il *ThL*. IV 918 [Lambertz]) ed è un indizio della difficoltà ermeneutica del testo di M. l'osservazione del grammatico del *Commentum Einsidlense* (GL VIII 264): '*haec copula*' generis feminini in singularitate significat matrimonium et nuptias, ubi duo iunguntur; similiter '*haec copula*' in pluralitate neutri generis, unde Martianus '*copula sacra*' dixit i. nuptias. (cfr. Cristante 1987, 4 n.10).

⁷ Sono questi gli strumenti operativi del dio, rivelati dall'insistenza del lessico: *stringens... uinilis / complexu... nexa / ... ligas... maritas / ... socias / foedere... iugatur / concilians*.

ta / mundum), l'unione dei principi fisici con quelli razionali e vitali (*auram mentis corporibus socias*), le relazioni e la socialità umana, in una prospettiva tutta romana che pone come obiettivo ultimo del dio del matrimonio la *fides* (*sexus concilians et sub amore fidem*). Nessuna fonte antica attribuisce però queste *dynameis* al dio Imeneo; è dunque una innovazione arditata di M. Si è giustamente pensato, per analogie di figure e di concetti, all'Eros cosmico e quindi ad ascendenze eraclitee, a echi di Empedocle, a interferenze platoniche, a riflessi ermetici e degli *Oracula Chaldaica*, nel quadro composito di una concezione neoplatonica dell'universo⁸. Questa figura di Imeneo potrebbe essere certamente una creazione sincretica di M.; ma nel libro IX, alla conclusione del racconto di nozze, a un cenno di Venere (901ss.) proprio il dio Imeneo rivolgerà agli sposi un canto nuziale *quadam fescennina licentia*, e vi compariranno anche le fiaccole, simbolo principe del matrimonio e attributo primo di Imeneo, assenti nel proemio, dove sono invece ricordate le danze, i cori, le ghirlande (I l v. 14-16): un imeneo dunque, nel libro IX, secondo la tipologia tradizionale della *deductio*⁹, un inno cantato dal dio davanti al talamo nuziale, un imeneo che diventa un epitalamio¹⁰. Nella prassi narrativa delle *nuptiae* il dio è quindi concepito secondo i tratti costitutivi della tradizione, nell'inno proemiale invece Marziano conferisce a Imeneo una funzione unificatrice universale, ne fa una figura che opera nel cosmo intero, e tutto questo per Imeneo è una collocazione eccezionale, estranea alla sua figura tradizionale, su una scala di valori lontana dalla sua usuale sfera d'azione, sociale e religiosa. Tutto questo non può essere casuale, e certamente non più ascrivibile alla bizzarria di Marziano, ben radicata presso i critici fino a qualche decennio fa.

⁸ Stahl 1971, 85s. coglie nella figura di Imeneo una funzione allegorica del principio di unificazione degli elementi e lo accosta alla $\phi\lambda\lambda\alpha$ platonica di *Tim.* 32c e di *Gorg.* 508a. Una valenza cosmica e filosofica della *copula sacra* è rilevata da LeMoine 1972, 21ss. Préaux 1961, 231 identificava invece Imeneo con Eros «Son hymne à Hyménée, c'est à dire a Eros...», nel quadro della legge universale dell'amore e dell'armonia dei contrari di ascendenza eraclitea (Préaux 1974, 602 n. 1); dall'identificazione di Imeneo con Eros («in this case is merely another name for cosmic Eros») procede la lettura di Shanzer 1986, 45, che sottolinea consonanze con testi come il *Peruigilium Veneris* o gli *Oracula Chaldaica*; ora Eros cosmico nella tradizione arcaica sull'origine dell'universo rappresenta il principio cosmogonico (Hesiod. *Theog.* 116–120), e diventa poi, una forza della natura, presente in ogni progresso generativo e implicante gli esseri tutti, nella dinamica degli opposti (Platone *Conu.* 188a-e); su Eros cosmico Rudhardt 1986, 10ss.; Vernant 1989, 133-50 e Fasce 1977, 73-85. Nel prologo del *de nuptiis* invece Imeneo è compresenza conciliante di opposti e diversi, dagli elementi primari costitutivi dell'universo alle relazioni delle persone, dagli *elementa* alla *fides*. Eros è la forza generante, Imeneo l'unione, il legame, la coesistenza.

⁹ Non prevista nel *de nuptiis* e che può coincidere con l'ascesa al cielo di Filologia a II 143ss., ma altre sono le valenze di questo viaggio nel *de nuptiis* (Lenaz 1975, 25).

¹⁰ Per il valore dei termini 'imeneo' ed 'epitalamio' Muth 1954, 7; 23; 32-33, ripreso in Calame 1977; Contiades-Tsitsoni 1990 30ss.; vd. anche Morelli 1910, 401ss.

Nel proemio del *de nuptiis* Imeneo, il dio dell'unione matrimoniale, diventa dunque il dio dell'unione universale, il dio dell'insieme; la *copula* divina è l'elemento unificante l'universo tutto, il cosmo e gli esseri. Il lessico che esprime questa funzione, condensato in pochi versi, presenta una compatta omogeneità che lo distingue dai motivi topici del resto dell'inno: termini come *semina*, *uincula*, *pugnantia*, *complexus*, *nexa*, *elementa*, *mundus*, *mens*, *corpora*, *foedus*, *natura* sono estranei alla *lexis* epitalamica; costituiscono invece nel loro insieme la trama di un tessuto linguistico che nella letteratura latina porta inequivocabilmente a Lucrezio¹¹, anzi individuano i concetti fondamentali della fisica lucreziana¹²: rivelatore per questa interpretazione il v. 6 *auram mentis corporibus socias* che sintetizza lo stretto legame ontologico dei principi vitali e razionali con i rispettivi corpi, dottrina fondamentale del terzo libro di Lucrezio¹³. E si può trovare la ragione, e quindi anche la conferma, di questi richiami lessicali se si accosta l'inno a Imeneo all'altro inno lucreziano, ben più famoso,

¹¹ Isolati contatti con Lucrezio sono segnalati da Kopp 1836, 2 e da Goetz in Kopp (p. 2); per Zaffagno 1996, 224 nell'inno proemiale «non è estraneo neppure un lessico lucreziano», ma «perde ogni valenza atomistica per arricchirsi di valori epitalamici» (225 n. 5).

¹² I versi di M. non rinviano ovviamente a passi specifici, ma riecheggiano lessico lucreziano diffuso; ignorando le equivalenze semantiche, e.g. per *semina* Lucr. II 496-9, 725 (= IV 649), 985-90; IV 644; V 455-57; VI 789, 863; per *elementa* Lucr. II 393, 411, 463, 981; III 244, 374; IV 491; V 456, 599; VI 312, 330, 354, 494, 534, 1009-14; per *mundus* Lucr. I 73, 1054; II 181, 1105; III 16; IV 135, 213; V 96; VI 43, 565 e, tra le altre, una quarantina di occorrenze nel l. V; per *uincula* Lucr. VI, 356, 915, 1071; per *pugnare*: Lucr. I 780; II, 114-120, 205, 280, 79; V 380; VI 369; per *nexus* (sost. e agg.) Lucr. I 220, 240, 244; II 405; III 217; VI 958; (con lo stesso valore in Lucrezio anche *conexus*, sost. e agg.); per *complexus* (sost. e agg.) Lucr. II 154, 1066; V, 470, 922; per *foedus* Lucr. I 586; II 302; III 416, 781; V 57, 310, 924; VI 906 (per il rilievo dei *foedera naturae* in Lucrezio vd. Droz-Vincent 1996); per *concilio -atus* (sost. e agg.) Lucr. I 575, 611, 1043; II 100, 134, 551, 901, 936; V 465, 963; VI 889; per *amor* e *fides* infine, pur non ignoti all'uso lucreziano, sono i termini più sensibili per il tema del *de nuptiis* e trovano in M. uno spettro semantico più complesso; *dissonus* invece ha ormai il valore del lucreziano *dissimilis* (e vd. a I 92 *elementa liget dissona nexio*); superfluo infine ricordare le centinaia di occorrenze lucreziane di *corpus* e di *natura*. Non può invece appartenere alla scienza lucreziana l'attributo *arcanus*, caro a M.

¹³ In particolare vv. 94-139 e 323-49. Per l'espressione *auram mentis* Shanzer 1986, 48 pensa all'anima platonica del mondo (*Tim.* 30b e 31c) o alla dottrina ermetica del πνεῦμα, ma il plurale di M. escluderebbe un riferimento all'anima del mondo platonica; per le analogie invece tra la dottrina pneumatica stoica (e poi medioplatonica ed ermetica) e la psicologia di Epicuro vd. Verbeke 1945, 27ss. Nell'uso lessicale lucreziano *mens* equivale a *animus* (*animus dico mentem quam saepe uocamus* III 94; *consilium quod nos animum mentemque uocamus* III 139; *mens* III 101; 548; *mentis naturam animaeque* III 228; *mens animusque* III 402) e ad *aura* (*tenuis enim quaedam moribundos deserit aura* III 232; *uitalis... auras* III 405; *uitalibus auris* III 577; *mens animaeque potestas / omnis* III 600; *mens et corpus* III 920) e ai suoi equivalenti (*uentus uitalis* III 128; *aer* III 122; *uenti... calidique uaporis / semina* III 126; *uentus et aer / et calor* III 282).

quello a Venere. I punti di contatto sono subito evidenti. Comuni sono anzitutto le componenti strutturali essenziali: entrambi inni proemiali, indirizzati a due divinità che assumono una dimensione cosmica, in entrambi i casi estranea o quasi alla loro tradizione. Sia in Lucrezio che in Marziano le due divinità sono invocate perché prestino assistenza per un'opera letteraria; in entrambi i casi compare poi anche la musa Calliope, alla fine dell'inno in M., alla fine dell'opera in Lucrezio¹⁴; insomma nel proemio del *de nuptiis* Imeneo ha le stesse funzioni di Venere¹⁵ nel proemio del *de rerum natura*, e M. aggiunge un elemento specifico comune alle due figure che diventa segno riconoscibile della loro analogia: come la Venere lucreziana governa la natura (*rerum naturam sola gubernas* I 21), così Imeneo ha il potere esplicito di dominarla (*natura iugatur* I 1 v. 7)¹⁶. Le prerogative della Venere di Lucrezio passano a una divinità del suo ambito nuziale, con le stesse funzioni cosmiche e letterarie, sulla base dello stretto rapporto di collaborazione che lega Venere e Imeneo, esplicito in Catull. 61,61ss. *nihil sine te potest Venus /... / commodi capere*, confermato da M. al v. 9: *o Hymenaeae decens, Cypridis qui maxima cura es*; M. trasferisce sul piano teologico le prerogative nuziali del dio, espresse dai motivi propri dell'epitalamio; la Venere di Lucrezio è il principio della generazione, Imeneo è il dio dell'unione, della coesione, elemento fondante di ogni esistenza: diventa così allegoria del *de nuptiis*, dell'unione di Filologia e Mercurio.

Cosmici e lucreziani, i vv. 3-8 sono dunque fortemente connotati all'interno dell'inno proemiale; sono un chiaro segnale di allerta per il lettore accorto, al quale rivelano temi e finalità: come Imeneo, anche il *de nuptiis* e quindi il pensiero, la proposta letteraria e culturale di M., avrà un valore totalizzante, coinvolgerà l'individuo e l'universo tutto, con una prospettiva salvifica, proprio come il *de rerum natura* di Lucrezio. Se Imeneo rappresenta il matrimonio di Filologia e Mercurio, il dio nella sua funzione unificatrice non potrà che essere portatore del medesimo significato riposto da M. nelle nozze divine stesse, e cioè la divinizzazione di Filologia, il sapere totale, assunta a divinità e unita a Mercurio, il dio-logos: è dunque il sapere che salda e compone gli opposti apparenti; di fronte alla conoscenza specu-

¹⁴ Lucr. VI 94 *callida Musa / Calliope, requies hominum diuumque uoluptas*.

¹⁵ Una isolata notazione in questo senso nel farraginoso e infido lavoro di Ramelli 2001, 720.

¹⁶ In M. il *foedus* di Imeneo determina in ambito universale la *natura* (come sul piano individuale l'*amor* determina la *fides*); in L. la *natura* è guidata da Venere (*quae* [scil. *Venus*] *quoniam rerum naturam sola gubernas* I 21), e la corrispondenza con Lucrezio riaffiora in M. a I 85: Venere è *omnium generationum mater* e insieme *amorum uoluptatumque mater omnium*, un concetto lucreziano (Lucr. I 54-61), espresso con lessico ciceroniano (*parad. 14 mater; ut ita dicam, rerum omnium natura*); per questo aspetto e relativo lessico Pellicer 1966, 272-74 e Gigandet 1996. Si potrebbe anche cogliere l'eco delle discussioni tardoantiche sulla 'dea' Natura, in ambito cristiano e orfico; vd. la bella pagina di Curtius 1992 (1948), 123ss. oltre a Pellicer 1966, 273.

lativa lucreziana del *rerum cognoscere causas*, M. rimodula il patrimonio del sapere classico in chiave culturale e salvifica; per questo come Lucrezio, assume una poetica didascalica. Se «*docere* è il fine dichiarato del poema»¹⁷ lucreziano, il *Pelasgos docere nititur / artes* della chiusa del *de nuptiis* esplica e precisa l'esito di *cantare, edocere, narrare* del prologo. La presenza di Lucrezio nel proemio è una professione di fede nel sapere, e di fiducia nelle capacità intellettive e razionali dell'individuo¹⁸, a conferma di una scelta che trascende la poetica e la letteratura, una scelta impegnativa e forse non priva di rischi nei primi decenni del V secolo, anni in cui Girolamo¹⁹ legittimava le notizie biografiche su Lucrezio, autore che con la negazione di ogni provvidenza divina risultava incompatibile con il pensiero cristiano, ormai diffuso e trionfante.

Dopo questi versi M. si ferma, si stacca dalla pagina, esce letterariamente dall'opera a cui sta dando corpo e racconta quanto avviene attorno a lui, attorno all'autore che ha composto e cantato i versi proemiali, pensando all'intero progetto (*moliens*): il figlio, non sopporta quelle stupidaggini inconsistenti cantate dal padre, i cui capelli bianchi denunciano un'età che dovrebbe indurre a un contegno più consono e invita il padre a spiegarsi, a farsi capire. La replica paterna, non lineare e apparentemente fuori tono, è un'affermazione forte del proprio agire letterario e insieme un giudizio polemico sulla cultura del figlio; per chiarire la provenienza dei concetti annunciati gli riferirà il racconto di *Satura*, darà cioè inizio all'opera vera e propria.

Nel corso del *de nuptiis* M. sospenderà altre due volte il racconto, per discutere con *Satura* stessa prima del contenuto del *de nuptiis* (VI 575-9) e poi della sua poetica (VIII 806-9); nella chiusa finale, luogo letterario simmetrico al proemio per collocazione ma anche per le tematiche proemiali ivi riprese, tornerà a riaffermare, con la certezza e la soddisfazione di chi ha realizzato il suo progetto, la validità della sua impresa²⁰. Poiché tutti gli elementi strutturali comuni a tutti gli intermezzi metaletterari ricordati sono presenti anche nella

¹⁷ Così Giancotti 1978, 174.

¹⁸ *Si properus scrutator inquiris* (I 2), questo è il metodo che il padre suggerirà al figlio per cogliere l'origine della scienza: ricercare con passione.

¹⁹ Rapporti polemici con il pensiero di Girolamo su tema dottrinario puntuale e specifico ma rilevante per la teologia cristiana sono rilevati in Schievenin 2004.

²⁰ Sorpendente è la corrispondenza del lessico e dei concetti del prologo con la chiusa: *Satura* I 2 / *Satura* IX 997; *fabellam tibi... explicabo* I 2 / *Habes... fabulam* IX 997; *lucernas* I 2 / *lucernis* IX 997; *scaturiginis uena* I 2 / *gurgitem* IX 1000; *prolixitas* I 2 / *in nouena decidit uolumina* IX 997; *nugulas* I 2 / *nugis* IX 1000; *aggarrere* I 2 / *garrere* IX 998; *incrementis lustralibus decuriatum* I 2 / *senilem* IX 997; *respersum capillis albicantibus uerticem* I 2 / *iam canescenti rota* IX 999; *potius edoce* I 2 / *docere nititur* IX 997; *desipis... creperum sapis* I 2 / *indocta... saecula* IX 999; *ritu nictantis* I 2 / *nictantem... somnolentum* IX 999. I temi di dottrina e di poetica contestati e difesi nel prologo sono dunque ripresi e riaffermati con sicurezza e convinzione, e ne è prova e testimonianza l'opera stessa, nella chiusa di congedo. Sui versi finali del *de nuptiis* vd. Cristante 1978 e 1987.

parentesi proemiale (presenza dell'autore e richiamo a *Satura*, discussione sull'opera, assunzione di spunti e registri comici, autoderisione di M.), il lettore, confortato dalle analogie narrative ricorrenti nel *de nuptiis*, avrà gioco facile a sospettare che la sospensione di un racconto non ancora iniziato non possa essere un semplice diversivo fine a se stesso e neppure un momento ludico, come sarà a VII 725, per alleggerire quella esposizione delle *artes* che sposterà mortali e divini: potrebbe invece essere, come negli altri casi, uno dei passaggi che si sono rivelati fondamentali per l'elaborazione e la poetica, e quindi per l'esegesi e la comprensione totale del *de nuptiis*. Ma non è insolito e sospetto solo l'episodio iniziale in sé; è strana anche questa figura di figlio, impaziente e irriverente, che giudica in modo particolarmente negativo i versi del padre, e strana è anche la figura del padre che polemizza col figlio e gli ricorda, non so con quale efficacia pedagogica, la sua mancanza di cultura (*desipis... creperum sapiis*). Insomma, l'autore sceglie un esordio assurdo: una figuraccia letteraria con relativo rimprovero e questo a opera dello stesso dedicatario (che però si rivelerà tale solo alla fine del prologo: *fabellam tibi... explicabo* I 2), un figlio un po' sapientone e un po' indegato che rimane una figura enigmatica. Questa anomalia all'apertura dell'opera e la sua riposta finalità suscita, cosa evidentemente cercata dall'autore, la curiosità e il sospetto del lettore, che ripercorre il testo con occhio accorto.

Alcune strutture logiche di questo preambolo continuano a rimanere nell'ombra e gli studiosi non potevano che astenersi da qualsiasi tentativo di delineare un qualche significato complessivo per questo prologo insolito²¹.

M., *protos eures* nonostante il tono di modestia (*nescio quid, uersiculos*)²², è consapevole che nessuno ha mai posto mano e neppure pensato a una impresa come la sua (*nescio quid inopinum intactumque*). Il figlio, critico e polemico, non sopporta che il padre blateri vane sciocchezze, e lo interrompe (*interuenit*) mentre, preso dall'elaborazione dell'opera (*nescio quid... moliens*), sta rapidamente cantando i versi del proemio (*dum crebrius... cano*)²³. Il les-

²¹ Solo Courcelle 1948, 201 e n. 3 accenna, fuggacemente, a tracce di segreti orfici.

²² A partire da Catullo *uersiculi* indica poesia leggera, non impegnata (Marziale) o versi cui non si riconosce rilevanza poetica (Orazio); presso gli autori cristiani del IV-V sec. indica quasi sempre versetti delle sacre scritture; *nescio quid* (anche a IV 329) invece già nella lingua dei comici assume anche valenza indeterminata e indefinita e finisce quindi per indicare più una mancata precisazione che un difetto di conoscenza.

²³ Più che un valore iterativo («repeatedly» Johnson in Stahl 1977, 4 e Shanzer 1986, 202; «canto e ricanto» Cristante, 1987, 216; «cantando anzi ripetendo (*crebrius*)» Zaffagno 1996, 227; «un po' troppo frequentemente» Ramelli 2001; «das eine oder andere mal» Zekl 2005) *crebrius* sembra qui esprimere idea di 'rapidità', valore che si sviluppa in M. a partire da quella di 'frequenza', e che è attestata più volte proprio in relazione al ritmo veloce del canto: IX 904 *geminanteque crebrius* per l'inno cantato da Imeneo; IX 926 *medicabile crebrius carmen* e subito dopo *crebrior cantus* per la musica terapeutica; inoltre la medesima scena del canto di M. è resa dal figlio con *cantare deproperas* (I 2 e vd. l'analogo *dum haec Litteratura deproperat* III 263).

sico che rivela le ragioni dell'intervento del figlio non ammette sfumature e condensa un giudizio impietoso, ironicamente sprezzante: *nugulas ineptas*²⁴ *aggarrare non perferens Martianus interuenit*; la coppia ridondante sostantivo/attributo circoscrive un concetto di inutilità e di scarso valore e non può che riferirsi alla sostanza dei temi cantati, mentre *aggarrare*, verbo indicante il verso di animali, o metafora per oratori scadenti, indica il complessivo sgradevole e inutile effetto sonoro²⁵. Il figlio chiede spiegazioni di quel canto (*Quid istud...?*) e aggiunge una constatazione e una similitudine (*nondum uulgata materie... ritu nictantis antistitis*): nella prima²⁶ rivela la sorpresa davanti alle novità cosmiche del proemio: cose mai sentite, un dio Imeneo con qualità e potenze inaudite; e subito dopo, nella seconda, l'inno del padre è assimilato nelle parole del figlio all'inno che un sacerdote assonnato, così viene inteso *nictantis*, canta prima di aprire le porte e l'accesso di un tempio.

Il figlio dunque coglie le novità ma le respinge: e con sicurezza provocatoria le definisce sciocchezze prive di senso e inadatte a un padre assennato. L'inno proemiale, per quanto incomprensibile e inaccettabile, gli è chiarissimo: subito dopo per definirlo, usa il verbo inequivocabilmente adatto e pertinente (*ἵμνολογίσεις*); solo successivamente il figlio avanza la richiesta di maggior chiarezza: «perché piuttosto non dichiarai cosa proponi e riveli a cosa mirassero le tue parole?» (*quin potius... edoce... et... reuelato*); e il padre stesso gli farà osservare che, se ha riconosciuto l'inno (*ἐγέρισμον noscens*, dove *l'ἐγέρισμον* come vedremo, definisce proprio l'inno a Imeneo, e riflette il precedente *cantare deproperas*), avrebbe

²⁴ La lezione vulgata *nugulas ineptas*, attestata dalla tradizione manoscritta, pare preferibile a *nugulas ineptias* (Préaux), un diminutivo *hapax* fatto su *nugae*, rafforza nel giudizio sarcastico del figlio l'inconsistenza dei versi paterni e, nel quadro più ampio ma puntuale delle corrispondenze tra prologo e chiusa, sarà ripreso proprio dal medesimo sostantivo (*nugis* 1000). La lezione *nugulas ineptias* proposta da Préaux 1961 (accolta da LeMoine, 1972, 30 n. 17), propone il neologismo *nugulus*, aggettivo *hapax* derivato da un **nugus* non attestato: ma col medesimo radicale e con lo stesso valore Marziano usa l'attributo *nugalis* (VIII 807), attestato anche da Gellio (I 2,6; III 16,16; IV 1,1; VI 17,13) e da Frontone (231, 9-15 v.d.Hout), su cui Marache 1957, 50 e 176; l'attributo *ineptus* (o il sostantivo *ineptia*) ricorre in M. solo in questo passo. Sul piano semantico, diversamente da quello lessicale, la lettura *nugulas ineptias* difesa da Préaux non apporta variazione alcuna.

²⁵ Su *aggarrare* vd. Schievenin 1984, 99 n. 6 e 7; Zaffagno 1996, 228 n. 14.

²⁶ *Materies*, o più spesso *-a*, è metafora letteraria che indica l'argomento, il tema, l'oggetto (Hor. *ars* 38 *materiam... aequam uiribus*; in proemi: Phaedr. I *prol.* I *Aesopus auctor quam materiam reperit, / hanc ego poliui uersibus senaris*; Ou. *am.* I 1,2 *materia conueniente modis*); indica qui il contenuto dei versi cantati da M., e il *nondum uulgata*, motivi non ancora diffusi e noti (ed è un modo indiretto dell'autore per ribadire *ego primus*), potrebbe risultare ironico, come la similitudine successiva, per un inno a una divinità pagana, nel V sec.: *uulgare* potrebbe alludere a conoscenze culturali esoteriche cioè le *dynamis* di Imeneo sembrano quelle di una divinità egizia, cui rinvia il successivo *antistes nictans*.

dovuto capire che si trattava di un matrimonio²⁷, e la figura stessa di Imeneo (pur in forma ellittica) doveva offrire un'anticipazione del progetto (*Hymenaeo praelibante*) e rivelare le nozze²⁸.

Piuttosto misteriosi rimangono però i riferimenti agli inni, alle porte, agli accessi, al sacerdote, al suo sonno (*nicto* non è mai connesso a sonnolenza)²⁹; il contesto è complicato dalla compresenza non chiarita di lessico greco e tono ironico, e l'incertezza dei codici sul termine greco (ὑμνολογίσεις)³⁰ rende ulteriormente problematica la comprensione. Inoltre

²⁷ Non ha di conseguenza ragione l'integrazione <non> *noscens* di Willis 1980, 163 (esordiva: «Haec verba numquam satis intellexi...»), confermata poi nell'edizione (Willis 1983) ma rifiutata da Shanzer 1986, 55 e 202, Cristante 1987, 6 n. 20, Bovey 2003, 337 e recepita da Grebe 1999, 837: in realtà, secondo il testo tràdito, il figlio capisce il canto del padre (*cantare deproperas*), ma non lo condivide e non ne coglie il significato più ampio.

²⁸ *Nec liquet Hymenaeo praelibante disposita nuptias resultare?* (I 2). La metafora alimentare e sacrale (*praelibare*), frequente e quasi tecnica nella valenza letteraria a partire dagli autori del IV sec., è qui rigenerata da una forte ellissi di pensiero: Imeneo non è qui figura attiva e operante, ma a lui è indirizzato l'inno proemiale.

²⁹ *Nictare* (-ari) è attestato col valore di 'battere le ciglia' da Plin. *nat.* XI 144 *Plerisque uero* (scil. *hominibus*) *naturale ut nictari non cessent*; 156 *ideo neque nictatio nisi iis quae animal generant... eadem nictantur ab angulis membrana obeunte* e da Arnob. *nat.* III 18 *sequitur ut intellegi debeat superiectas pupulis eum habere membranulas, coniuere, nictare...*, riferito in metafora a luci momentanee reali (Lucr. VI 180 *nictantia fulmina*) o apparenti (Ciris 212 *nictantia sidera*); ricorre col valore di 'fare cenno con gli occhi' in Plaut. *Asin.* 784 *neque illa ulli homini nutet, nictet, annuat*; *Menaech.* 613 *Non... nuto neque nicto tibi*; *Merc.* 407 *nutent, nictent, sibilent*. Marziano lo usa col primo valore anche a IX 999 *nictantem cura somnolentum lucibus* (dove *CURA somnolentum* spiega *nictantem lucibus*) e col secondo a IX 888 *nictantes oculos*. Festo, 182 L, lo connetteva a *nitor* (*nictare et oculorum et aliorum membrorum nisi saepe aliquid conari*).

³⁰ Nei codd. di M. molto spesso il greco è tràdito con vistose corrotte. In questo caso la tradizione, compatta, tramanda *ὑμνολογίσεις*, con qualche variante per la fine della parola. Non attestato altrove, con un significato difficile da definire, il termine è apparso incompatibile con il contesto; già Grotius lo stampava con la *crux*. Kopp emenda in *ὑμνολογεῖς*, accolto nelle edizioni di Eyssenhardt e di Willis: il gamma iniziale sarebbe originato da erronea lettura dello spirito aspro angolato (documentazione paleografica in Kopp 1829, 526); Dick legge *ὑμνολογίσεις* (e così Shanzer e Cristante) più aderente alla tradizione manoscritta. Préaux 1961 ha difeso con passione e dottrina *ὑμνολογίσεις* (accolto da LeMoine 1972, 30), senza però lasciare intravedere una interpretazione nel contesto marziano. I termini *ὑμνολογίσεις* ed *ἐγέρσιμον* alluderebbero, secondo Préaux, a un medesimo moto dell'ispirazione seria dell'anima, ma la risposta di M. al figlio li pone in opposizione e soprattutto collidono col precedente *nugulas ineptas* (o *ineptias* di Préaux), riferito proprio ai versi di M.; inoltre la decisa rivendicazione dell'*ἐγέρσιμον* da parte dell'autore esclude una valenza ironica. Ulteriori osservazioni puntuali in Shanzer 1986, 54.

la risposta di M. che si tratta di *perspicui operis ἐγέρσιμον*³¹, non aiuta, anzi la presenza anche nella risposta del padre di un simmetrico termine greco la cui rarità fa sospettare un uso mirato, suscita ulteriori interrogativi: non può certamente riferirsi, sulla scorta del precedente teocriteo (XXIV 7) e dello scolio in *Theocr.* XVIII (p. 331 Wendel), pur in un contesto imenaico ed epitalamico, al canto di risveglio dopo la notte nuziale: è facile osservare che le nozze non sono ancora avviate, e che solo alla fine dell'opera si giungerà al talamo nuziale. E poi, perché usare i due termini greci? Quale il significato di questa scelta?

Le immagini evocate possono essere fuorvianti: il sacerdote, le porte e l'accesso ancora sbarrato fanno pensare giustamente a un tempio chiuso; nella similitudine di questo contesto letterario le porte e l'accesso potrebbero far pensare al proemio, il tempio chiuso all'opera non ancora iniziata, l'*antistes* al poeta come *Musarum sacerdos*³². Ma ὑμνολογίσεις pone l'inno proemiale di M. davanti alle porte chiuse, prima dell'apertura dell'accesso (*priusquam fores aditumque reseraris* I 2), scardinando ogni corrispondenza. Altra deve essere la via.

Il lessico che M. impone al figlio e che lui stesso riprende nella risposta, trova corrispondenza e spiegazione nel culto di Iside e di Serapide, rinvia cioè ai riti e ai sacerdoti egiziani. Sono note, anche da Apuleio³³, le cerimonie e gli inni che scandiscono la giornata presso un tempio isiaco, e particolare rilievo hanno i riti mattutini di apertura del tempio e di esposizione del simulacro della divinità alla venerazione dei fedeli; ma è Porfirio (*abst.* IV 9,5), che riferisce le notizie di Cheremone 'stoico', a testimoniarcene i dettagli di queste cerimonie presso i templi di culto egizio: il sacerdote, prima di aprire le porte, compiva dei riti col fuoco, faceva libagioni con l'acqua, ma soprattutto cantava inni per giungere infine, stando

³¹ Oscillanti le interpretazioni di ἐγέρσιμον. Per Préaux, 1974, 600 n. 2 ha valenza mistica e teologica; LeMoine 1972, 21 intende «veille of the envisioned work»; Shanzer 1986, 202 traduce «the reveille of a work that is clear as day» e osserva «... here it must be a noun meaning 'awakening' or 'morning song' to give point to the wordplay in *creperum sapere*» (55); Ramelli 2001, 5 intende «l'*incipit* della perspicua opera» e Johnson in Stahl 1977, 4 «opening passage of the work»; Zekl 2005 traduce «die Motivation zu dieser deutlich vor den Augen liegenden Arbeit».

³² Shanzer 1986, 53-54 vede in *antistes* «the combination of the poet-author as *Musarum sacerdos* of poetic convention with the priest typical of Hermetic dialogue settings» e, preferendo l'emendazione *adytum* di Grotius, considera l'opera «a sacred mystery like those of the temple».

³³ *Apul. met.* XI 22 ... *senex comissimus ducit me protinus ad ipsas fores aedis amplissimae ritumque sollempni apertionis celebrato ministerio ac matutino peracto sacrificio de operis adyti profert quosdam libros litteris ignorabilibus prae-notatos...* e ancora XI 20 ... *templi matutinas apertiones* e XI 27 *deae matutinis perfectis salutationibus*; su queste testimonianze vd. il commento puntuale di Griffiths 1975.

sulla soglia, a «svegliare la divinità» chiamandola per nome³⁴: l'inno a Imeneo cantato da M. è assimilato (ὑμνολογίσεις) dal figlio all'inno cantato dal sacerdote (ὑμνώδης) sulla soglia prima di aprire le porte e l'accesso al tempio³⁵. Sono le *dynameis*, anche cosmiche, che caratterizzano inni e aretalogie isiache a far scattare la similitudine?³⁶ Più elementi rafforzano la corrispondenza col testo porfiriano: il sacerdote, il mattino³⁷, l'inno, la soglia, le porte e l'accesso del tempio; anche il risveglio della divinità (ἐγείρειν) troverà corrispondenza nell'ἐγέρσιμον della risposta di M. Ma c'è di più: il testo di Porfirio chiarisce anche il *nictantis*, «come un sacerdote assonnato». Votati alla venerazione del divino e alla conoscenza scientifica³⁸ i sacerdoti egiziani, così riferisce Porfirio, conducono una vita austera e ritirata, seguono una dieta frugale e rigorosa, tengono un portamento grave e l'andatura misurata, ridono raramente, e raggiungono il controllo totale dello sguardo, al punto da poter eliminare il battito involontario delle ciglia³⁹: il verbo usato da Porfirio, σκαρδαμύττειν, è il corrispondente semantico di *nictare* di M. che qui ha dunque il valore suo proprio di 'bat-

³⁴ Porphyr. *abst.* IV 9,5: trattando della venerazione dell'acqua e del fuoco, Porfirio afferma: ὕδωρ <δὲ> καὶ πῦρ σέβονται μάλιστα τῶν στοιχείων... καὶ ταῦτα ἐν δεικνύοντες τοῖς ἱεροῖς, ὡς που ἔτι καὶ νῦν ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἀγίου Σαράπιδος ἡ θεραπεία διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος γίνεται, λείβοντος τοῦ ὑμνωδοῦ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ φαίνοντος, ὀπηνίκα [αν]έστως ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν. «Tra gli elementi venerano in particolare l'acqua e il fuoco... e dimostrano questo anche nei templi, in quanto ancora oggi il culto all'apertura del tempio di Serapide si compie con il fuoco e con l'acqua: l'innologo fa libagioni con l'acqua e fa vedere il fuoco quando, stando sulla soglia, sveglia il dio nella lingua patria degli Egiziani»; e poco prima (IV 8,2), per l'attività innodica: ἡμέραν δὲ (*scil.* διήρουν) εἰς θεραπείαν τῶν θεῶν, καθ' ἣν τρίς, κατὰ τὴν ἕω μεσουρανοῦντά τε τὸν ἥλιον καὶ πρὸς δύσιν καταφερόμενον, τούτους ὑμνοῦντες. «Dividevano... il giorno per il culto reso agli dèi, durante il quale cantano inni in loro onore per tre volte, all'aurora, a mezzogiorno e verso il tramonto».

³⁵ La sintassi ne è la conferma: *quid istud, mi pater, quod... cantare deproperas et... ὑμνολογίσεις*. Il verbo ὑμνολογίζω, transitivo, precisa l'oggetto di *cantare deproperas*. Per le funzioni e la rilevanza degli *hymnodoi* nel culto quotidiano di divinità egizie Dunan 1973, 171ss.

³⁶ Sulle aretalogie isiache in particolare Bergman 1968 e da ultima Rossignoli 1997, con bibliografia.

³⁷ Lo si può dedurre dalla convergenza di *nictantis* e del topos del *hiemale peruiquillum*, oltre che dall'apertura mattutina del tempio.

³⁸ Porphyr. *abst.* IV 8,2 Διήρουν δὲ νύκτα μὲν εἰς ἐπιτήρησι οὐρανίων, ἔνιοτε δὲ καὶ ἀγιστεῖαν, ἡμέραν δὲ εἰς θεραπείαν τῶν θεῶν... τὸν δὲ ἄλλον χρόνον πρὸς θεωρήμασιν ἦσαν ἀριθμητικοῖς τε καὶ γεωμετρικοῖς. «Dividevano la notte per l'osservazione dei corpi celesti, talora anche per i riti, e il giorno per il culto degli dei...; per il resto del tempo si dedicavano a speculazioni di aritmetica e geometria».

³⁹ Phorph. *abst.* IV 6,7 Τὸ δὲ σεμνὸν κάκ τοῦ καταστήματος ἑωράτο. Πορεία τε· γὰρ ἦν εὐτακτος καὶ βλήμα καθησθηκὸς ἐπετηδέυετο ὡς ὅτε βουληθεῖεν μὴ σκαρδαμύττειν. «La loro dignità si vedeva anche dal portamento. L'andatura era controllata e lo sguardo tranquillo era esercitato a tal punto che quando volevano non battevano le palpebre».

tere le ciglia' e nel contesto evoca, forse, sonnolenza e stanchezza, ma solo come cause del *nictare*, ma può anche indicare la formazione approssimativa del sacerdote. Anche *nictare* dunque è un elemento che rientra nel lessico cultuale dei sacerdoti egiziani. Porfirio precisa anche che l'invocazione del nome della divinità era espressa in lingua egiziana⁴⁰, e quindi esoterica al di fuori dell'Egitto, incomprensibile per i più a Cartagine, patria di M.: le *nugulae ineptae* di M. sono come l'inno del sacerdote⁴¹; l'oscurità dell'invocazione dei culti isiaci, l'esoterismo dell'inno cultuale si trasferiscono, nelle parole del figlio, all'inno di M.⁴².

Si chiarisce a questo punto il senso e il tono della similitudine con i riti egiziani di Iside e Serapide: «come un sacerdote 'assonnato e stanco, che sbatte le palpebre' canti un inno⁴³ prima di aprire le porte e l'accesso al tempio: hai cioè proposto un proemio oscuro e incomprensibile prima dell'inizio dell'opera!». Di qui la richiesta di chiarimenti. Ma poiché la cerimonia con il canto rituale aveva la funzione di svegliare (ἐγείρειν in Porfirio) la divinità per la venerazione del nuovo giorno, M. raccoglie dalle parole del figlio la sfida della similitudine, ne riprende il lessico metaforico e la valenza traslata e proclama, quasi rivendica, che il suo è proprio un canto di risveglio, un ἐγέρσιμον⁴⁴, cioè il canto d'inizio di una grande opera che risveglia e che nella realtà culturale di M. si concretizza col ritorno delle *Artes*. Se

⁴⁰ Porphyr. *abst.* IV 8,5 ... τῆ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ «nella lingua patria degli egiziani».

⁴¹ Per la rilevanza del rito quotidiano nei culti di Iside e Serapide, le grandi divinità ellenistiche il cui culto permane fino alla fine del paganesimo vd. Cumont 1929³, 149-152, e inoltre Sauneron 1961, 66, che traccia un rapido quadro del mondo sacerdotale egiziano in epoca pre-romana.

⁴² Esempi di inni isiaci e di altre divinità egizie, talora «oscuri» e «indecifrabili» in Barucq-Daumas 1980.

⁴³ Il neologismo ὑμνολογίζειν, la forma morfologica attestata dai codd., si può spiegare come una dissimilazione rispetto a ὑμνολογεῖν, d'uso esclusivamente cristiano (ὑμνολόγος è il salmista): una forma spuria per una religione dei pagani, che ricorda l'analogo *o dee haereticæ* di Tertulliano *adu. Marc.* I 29 (vd. Braun 1977, 33 n. 2.)

⁴⁴ Riferito a ὕπνος da Teocrito (γλυκερὸν καὶ ἐγέρσιμον ὕπνον, XXIV 7), per indicare un sonno dolce da cui ci si risveglia, è ripreso, sempre riferito a ὕπνος da Nonno di Panopoli nella *Paraphrasis* (20,42; 21,78) per indicare l'evento della risurrezione di Cristo, la cui morte è sonno da cui si risveglia: il risveglio di Cristo dalla morte è teologicamente essenziale. Marziano usa ἐγέρσιμον due volte: a IX 911 *egersimon ineffabile* definisce un *concentus* musicale in cui gli dèi riconoscono *intimum patrumque carmen*, una *superior melodia* eseguita da *Harmonia* in onore di una trascendenza superiore (*in honorem cuiusdam ignis arcani ac flammae insopibilis* IX 910); il valore di 'inno musicale misterioso e mistico' rispetto al sema radicale di 'risveglio' pare mediato dall'uso religioso attestato proprio a I 2, dove il termine, attestato nella grafia greca, indica l'inno che determina il gradito risveglio mattutino della divinità. Marziano, rispetto a Teocrito e all'uso di Nonno, testimonierebbe l'accezione di 'inno', mediata dai riti egiziani di 'inno del risveglio del dio'. Sulla questione vd. Préaux 1961, 230, le cui proposte testuali e interpretazioni sono seguite da LeMoine 1972, 19-49; Cristante 1978, 238; Shanzer 1986, 55; Baldwin 1987; Bovey 2003, 335-38; Barthelmess 1974, 251 e n. 58, legge ἐγέρσιμον *creperum*, compromettendo una lettura corretta.

per il figlio il verbo ὑμνολογίζειν induce una similitudine mordace e irrisoria (il rito di risveglio officiato da un ossimorico sacerdote assonnato), per il padre lo stesso canto di risveglio, l'ἔγερσιμον, diventa metafora di altri risvegli, quelli appunto delle *Artes* e del sapere che ritornano tra gli uomini.

M. insiste (ed è una conferma) nel riprendere la similitudine dei riti egiziani proposta dal figlio; dalle anticipazioni di Imeneo il figlio avrebbe dovuto capire, afferma il padre, che si trattava di nozze: *Hymenaeo praelibante disposita...* È qui ripresa, anche con parallelismo formale tra genitivo e ablativo assoluto, l'espressione porfiriana λείβοντος τοῦ ὑμνοδοῦ τὸ ὕδωρ (*abst.* IV 9,5) «dopo che l'innodo ha fatto libagioni con l'acqua», che individua la parte di cerimonia che precede il risveglio vero e proprio della divinità, a conferma che la replica di M. è fondata sull'uso metaforico della similitudine del figlio; l'inno a Imeneo è dunque assimilato nella risposta di M. alle cerimonie che precedono l'apertura del tempio e il risveglio del dio.

Subito dunque nel prologo il progetto elevato del suo lavoro. Ma un altro elemento lega sorprendentemente il testo di M. a Porfirio: M. precisa alla fine del prologo che l'opera ha origine *hiemali peruigilio* (I 2), un nesso apparentemente topico, che condensa invece la notte, la veglia, la durata delle notti invernali, prolungata rispetto a quelle estive⁴⁵; anche tutti questi elementi sono espliciti in Porfirio. I sacerdoti egiziani, ricorda Porfirio, si dedicano a osservazioni astronomiche durante la notte e allo studio della matematica e della geometria durante il giorno; nelle lunghe veglie invernali coltivano invece gli studi letterari senza preoccuparsi del guadagno, liberi dal lusso, cattivo padrone (*abst.* IV 8,3):

Τὸ δ'αὐτὸ καὶ ἐν ταῖς χειμερίοις ἐπιτήδευον νυξί, φιλολογία προσαγρυπνοῦντες ἅτε μήτε πορισμοῦ ποιούμενοι φροντίδα δεσπότης τε κακοῦ τῆς πολυτελείας ἐλευθεριάζοντες.

La Filologia di M. opera nelle ore notturne, effettua una veglia, ha un'ancella di nome *Agrypnia*⁴⁶; inoltre la *paupertas* è nel *de nuptiis* garanzia per il *sapiens*⁴⁷. Il passo di Porfirio

⁴⁵ Il motivo della lunghezza delle notti invernali è già in Cicerone (*parad.* pr. 5), dove, nella dedica a Bruto, oppone l'opuscolo dei *Paradoxa* al precedente *Brutus: Accipies igitur hoc paruum opusculum lucubratum his iam contractioribus noctibus, quoniam illud maiorum uigiliarum munus in tuo nomine apparuit* (e vd. Janson 1964, 97).

⁴⁶ L'espressione φιλολογία di Porfirio trova corrispondenze in M. nel lessico relativo a Filologia (II 99 *peruigilans*; I 22 *peruigil immodico penetrans arcana labore*) e nella personificazione di *Agrypnia* (Insonnia), II 112, una delle ancelle di Filologia; sulla valenza ascetica di questa pratica, riconducibile proprio al pensiero porfiriano, vd. le osservazioni puntuali in Lenaz 1976, 183.

⁴⁷ Porfirio aggiunge che i sacerdoti-sapienti non si danno pensiero del guadagno e sono liberi dal lusso, cattivo padrone (ἅτε μήτε πορισμοῦ ποιούμενοι φροντίδα δεσπότης τε κακοῦ τῆς πολυτελείας ἐλευθεριάζοντες, *abst.* IV 8,3); anche per M. il rapporto tra *paupertas* e scienza è fondamentale; vd. Schievenin 1986, 806ss. e 2003, 97.

potrebbe dunque avere una funzione nella concezione e nella struttura dell'opera stessa di M. Qui ci limitiamo a sottolineare la tessitura dei riferimenti.

I sacerdoti sono persone di elevata cultura, dediti allo studio e questo può spiegare l'origine della similitudine, che riflette analogie con la biografia di M.⁴⁸. Ma quel sacerdote *nictans* durante le cerimonie mattutine è ancora una volta un'anomalia: se il figlio è insolente nel rimarcare la sonnolenza del padre, segno di incapacità e imprecisione, ben più insolente si rivela nell'evocare il sacerdote che sbatte le palpebre, proprio quel sacerdote che attraverso il controllo del batter delle ciglia dovrebbe testimoniare la propria sapienza, acquisita nelle veglie notturne di studio letterario⁴⁹, esattamente come il padre M.; la similitudine sottesa è più significativa per quanto rivela del sacerdote che per l'ironia su M.: il rito religioso diventa un insolito parametro negativo di comparazione e la precisazione di *nictantis* si rivela irrisoria e offensiva per il rito, con argomenti e lessico che ricordano polemiche apologetiche.

La testimonianza di Porfirio risolve controversi problemi di testo, chiarisce l'uso diversamente inspiegabile del greco, dà un senso al dialogo col figlio. Ma evocare nel prologo Porfirio, l'allievo di Plotino e il maestro di Giamblico, non può che collocare l'opera su un piano del tutto estraneo e indipendente rispetto alla cultura cristiana che si va affermando⁵⁰.

Inno proemiale e intermezzo si rivelano così omogenei e saldamente connessi nella presentazione dell'opera; da una parte la proposta di una prospettiva universale di respiro lucreziano con una rivendicazione che rivela la presenza porfiriana, dall'altra il rifiuto arrogante, la derisione del padre e dei riti della religione pagana, in una totale assenza di *pietas*: ma al di là dei meccanismi lessicali e letterari il senso complessivo di questa pagina continua a sfuggire.

Il *de nuptiis* è, formalmente, l'esposizione di una *fabula* raccontata da *Satura* a M. e da questi riferita al figlio: le due parentesi metaletterarie già ricordate (VI 576ss. e VIII 806ss.) in cui l'autore discute del contenuto e della poetica dell'opera si collocano all'interno del tempo letterario di composizione dell'opera stessa. Gli altri momenti metaletterari, cioè il prologo all'inizio (con la genesi dell'opera e il rapporto contrastato col figlio dedicatario) e

⁴⁸ Nella chiusa (IX 999), pur in contesto autoironico, così M. descrive i propri guadagni: *paruo... uixque respersum lucro* e così le sue condizioni di lavoro: *nictantem cura somnolentum lucibus*; tratti comuni ai sacerdoti egiziani di Porfirio.

⁴⁹ Porphyr. *abst.* IV 8,3

⁵⁰ Allievo e collaboratore di Plotino, maestro di Giamblico, Porfirio è la figura di maggior rilievo e non solo nell'ambito del neoplatonismo tardoantico; esercitò la critica più serrata e puntuale alle dottrine cristiane nei quindici libri del *Contra christianos*, anche su specifiche questioni scritturali, sempre con elevata e riconosciuta tensione morale; con lui polemizzano autori cristiani e padri della chiesa, tra cui Girolamo che pure attinge alla sua opera (Moreschini 1997); i suoi libri furono anche messi al rogo nel 448 per decreto degli imperatori Valentiniano III e Teodosio II (Bidez 1913, 79). Per la storia e i problemi relativi al testo anticristiano di Porfirio vd. Beatrice 1991.

la chiusa alla fine (con la soddisfazione per l'esito, l'ambiente cartaginese, i dati biografici di M.) si collocano invece in un tempo storico e reale, che precede e segue sul piano cronologico oltre che letterario, rispettivamente l'avvio e la conclusione dell'opera vera e propria, cioè del racconto riferito da *Satura*.

Dunque all'inizio e alla fine del *de nuptiis* tempo storico e reale, con la presenza dell'autore, cioè il tempo di M.: in questo quadro letterario la figura cosmica di Imeneo, le presenze velate di Lucrezio e di Porfirio, il rifiuto del figlio, il suo atteggiamento critico e lo sfregio al culto pagano, la assenza di sapere delineano una situazione storica e culturale reale, che vede la cultura della tradizione classica e le religioni del paganesimo ormai oscurate, soppiantate dal cristianesimo, anzi già proibite dalle disposizioni imperiali: il metaforico tempio chiuso stesso ricorda la reale chiusura dei templi pagani. E la figura di Porfirio, cripiticamente evocata, rappresenta il polemista e l'avversario più fine e più temuto del pensiero cristiano, ben presente ai padri della chiesa: evocarlo all'inizio di un'opera non può essere senza significato.

L'arroganza del figlio riflette la forza e la sicurezza del vincitore. Quello di M. non è un pensiero dominante e diffuso, è un pensiero nascosto, che deve esprimersi su un registro basso (lo «spoudogheloion» e l'«autoironia» di Cristante)⁵¹, opportunamente mimetizzato da senili *nugae* poetiche; intellegibile però al lettore colto. Nell'assenza di cultura che si prospetta (*desipis...*, *creperum sapiis*), M. rivendica la centralità del sapere: al figlio rivela che la materia esposta non è un'invenzione, ma proviene dal racconto di *Satura*, dal genere letterario, cioè dalla tradizione, una tradizione ormai non più riconosciuta: il *de nuptiis* sarà un ἐγέρσιμον, un canto di risveglio, una programmata rifondazione del sapere: dunque una esplicita 'reazione pagana' alla situazione storica contingente.

L'episodio metaletterario del proemio lascia dunque intuire l'ambiente reale, il clima storico culturale in cui matura il *de nuptiis* e la proposta di M. In questo quadro si possono condurre a una ricomposizione unitaria e storica accenni isolati, che possono apparire *topoi* letterari o elementi di retorica fantastica. Così M. fa dire a Giove (IX 898) che è giusto che le arti (quelle arti che daranno la salvezza agli uomini)⁵² abbiano esclusiva dimora tra gli astri,

⁵¹ Cristante 1978 e, a proposito, quanto mai incauto il giudizio di Willis 1983, XXIII! Vd. anche Westra 1981.

⁵² *Nunc nunc beantur Artes, / quas sic sacratis ambo, / ut dent meare caelo, / reserent caducis astra / ac lucidam usque ad aethram / pia subuolare uota*, II 126. «Ora, ora gioiscono le Scienze, perché voi insieme [*scil.* Mercurio e Filologia] date loro una sacra sanzione per cui esse concedono ai mortali di avviarsi verso il cielo e dischiudono loro il mondo degli astri e consentono ai desideri degli eletti di sfiorare la sfera dell'etere luminoso» (trad. Lenaz).

poiché sono state vergognosamente cacciate dalla terra⁵³. E nel IX libro la folla dei presenti si affretta ad accorre, desiderosa di vedere Armonia finalmente «ricondata a noi»⁵⁴, dove *ad nos* indica il consesso celeste, ma anche la nuova disponibilità storica del trattato di M.: Armonia se n'era andata dal consorzio umano sdegnata perché i mortali, ignavi e stolti, erano incapaci di comporre carmi melodiosi (IX 899): ... *exosa terrigenae stoliditatis ignauiam, quam melicorum indocilis auget sine fine mortalitas; denique iam pridem homines dirutaque gymnasia, abscedens orbe terrisque, damnauit*⁵⁵. E i *diruta gymnasia*, lo sfascio della scuola, hanno prodotto *indocta... saecula* (IX 999), generazioni ignoranti; M. riproporrà la *paideia* classica, il ritorno del sapere di fronte all'ignoranza, la sua sintesi del sapere che sarà recepita nella cultura europea dei secoli successivi⁵⁶.

E ancora: Fronesi, la madre della sposa Filologia, offre come dono dotale sette giovani profetiche, colte e fedeli, che conoscono gli arcani segreti degli dei e che con la loro scienza divinatoria sono mediatrici tra gli dei e gli uomini (IX 892-96). Mercurio stesso in un primo momento aveva pensato di sposare Mantice, dotata di *nobilitas generis* e di *praeuidum perspicacis prudentiae ingenium* (I 6), e Apollo farà l'elogio dell'arte divinatoria (I 21). La divinazione versa però in uno stato pietoso. Astronomia stessa è dispiaciuta che le conoscenze dei moti e dei corpi degli dèi astrali siano giunte alla *profana loquacitas* degli uomini per alleviare le loro ansie (VIII 812-13): un esplicito rammarico per la banalizzazione dell'astrologia. E quando Mercurio e Virtù cercano Apollo nei templi e nelle grotte, dove rivelava profezie, in questi luoghi, ormai abbandonati, trovano solo foglie d'alloro rinsecchito, bende mezze strappate e attaccate da tarme e tarli; e ugualmente sono deserti gli spazi

⁵³ *Neque... defugiam... doctarum uirginum examinare sollertiam desidis ignauiae dissimulatione piguerit praesertim cum, terris indecenter expulsas, solis oporteat adhaerere sideribus* IX 898. Vd. Cristante 1987, 35 e n. 19 e 25 n. 19.

⁵⁴ *Maxima circumstantium multitudo... ad nos reductae tandem uirginis studio properanter concurrunt*, IX 904 e già prima (IX 900) (*Harmoniam*) *igitur repertam post saecula numerosa*. Su questi passi Cristante 1987, 35.

⁵⁵ «... le è venuta in odio la trascuratezza degli stolti terrestri, accresciuta senza limiti dagli uomini incapaci di comporre carmi melodiosi; così già da tempo si è allontanata dalla terra e ha ripudiato uomini e ginnasi in sfacelo» (trad. Cristante).

⁵⁶ Quanto alle polemiche sulla cultura dei cristiani tra IV e V secolo, sia sufficiente ricordare le note proteste di Agostino (*de doct. crist.* IV 7,14 *Sed male doctis hominibus respondendum fuit, qui nostros auctores contemnendos putant, non quia non habent sed quia non ostentant, quam nimis isti diligunt, eloquentiam*) e quelle, ancora più vivaci, di Girolamo (*uir. ill. praef. 7 Discant igitur Celsus, Porphirius, Iulianus, rabidi aduersum Christum canes, discant sectatores eorum qui putant ecclesiam nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores, quanti et quales uiri eam fundauerint, struxerint, adornauerint, et desinant fidem nostram rusticae tantum simplicitatis arguere suamque potius imperitiam recognoscant*); per un quadro sintetico ancora utili le pagine di De Labriolle 1934, 335ss.

aerei della scienza augurale; nei luoghi di culto di solito abitati dal dio, si vedono soltanto allori vecchi ed edere appassite, oppure un tripode arrugginito, sandali ammuffiti e tracce di responsi sbiaditi (I 9-10): Apollo Pizio, già da tempo offeso dalle impurità degli uomini⁵⁷, aveva rinunciato ad essere Augure e si era rifugiato, così si diceva, sulla cima segreta di una montagna indiana, sempre avvolta da nubi. Nel suo elogio invita tuttavia l'umanità alla divinazione: *consultet mortale genus* (I 21 v. 3). Difficile non mettere in relazione tutti questi accenni alla decadenza della divinazione con la situazione storica che già dal IV sec. prevedeva il divieto di divinazione⁵⁸.

Se tutto questo è verisimile, allora anche l'*auspicium* con cui Imeneo nell'ultimo verso del proemio dà il suo assenso alle nozze contribuisce a evocare una realtà scomparsa, soppiantata dal cristianesimo e rivendicata da M. nel suo quadro teologico⁵⁹: ma al di sopra della divinazione e degli dei olimpici è collocata Filologia, che conosce ogni cosa, il regno celeste, il Tartaro e l'Oceano e ogni presagio divino; anzi ha poteri teurgici⁶⁰: può costringere gli dei contro la loro volontà. Anche nella teologia, il sapere sopra tutto.

Conclusione. La omogeneità di proemio e intermezzo rende chiari gli elementi del prologo del *de nuptiis*: presenza di autori incompatibili con la cultura cristiana; contrasto dell'autore con la cultura dominante (cristiana, mai nominata), ma soprattutto rivendicazione e funzione del sapere della tradizione classica. A questo punto il *de nuptiis* può procedere: gli elementi proemiali attesi sono sufficienti per il lettore attento.

⁵⁷ *Iam pridem quippe offensus contaminate monendorum dedignatur augur Pythius nuncupari* (I 10).

⁵⁸ A singole specifiche proibizioni di attività divinatorie dei primi decenni seguono poi divieti genericamente antipagani; una rassegna in Gaudemet 1990; sulla persistenza degli auspici pubblici fino alla fine del IV secolo vd. Heim 1988; Lepelley 1979, 166 segnalava le ultime testimonianze epigrafiche di auguri nell'Africa Romana per gli anni 364-67; un quadro complessivo più specifico in Bouché-Leclercq 1879-82, IV 333-53. Shanzer 1986, 85 inquadra il passo all'interno della discussione sul *defectus oraculorum* e conclude: «One can be sure that he addresses some antioracular criticism».

⁵⁹ cfr. I 3 *suadente aruspicio*, riferito al passato (*quondam*), col medesimo valore nel contesto.

⁶⁰ I 22 *quin crebrius in nos / ius habet illa, deos urgens in iussa coactos*; I 37 *quotiens deos super eiusdem coactione instantiaque conquestos... ad se venire inaudita quadam obsecratione compelleret?* Sul problema Lenaz 1976, 73-80.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Baldwin 1987

B.Baldwin, *Egersimon in Martianus Capella*, «AJPh» CI (1987), 697-698.

Barthelmess 1974

J.J.Barthelmess, *The Fictional Narrative de Nuptiis Philologiae et Mercurii of Martianus Capella as Allegory*, diss. Washington 1974.

Barucq-Daumas 1980

Hymnes et prières de l'Égypte ancienne, par A.Barucq et F.Daumas, Paris 1980.

Beatrice 1991

P.F.Beatrice, *Le traité de Porphyre contre les chrétiens: l'état de la question*, Kernos 1991, 119-138.

Bidez 1913

J.Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Gent 1913 (= Hildesheim 1964).

Bouché-Leclercq 1879-82

A.Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris 1879-82 (=NewYork 1985).

Bovey 2003

Muriel Bovey, *Disciplinae cyclicae. L'organisation du savoir dans l'oeuvre de Martianus Capella*, Trieste 2003.

Braun 1977

R.Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977².

Calame 1977

R.Muth, *Imeneo ed Epitalamio*, in C.Calame (cur.), *Rito e poesia corale in Grecia. Guida storica e critica*, Bari 1977, 47-58.

Contiades-Tsitsoni 1990

Eleni Contiades-Tsitsoni, *Hymenaios und Epithalamion*, Stuttgart 1990.

Courcelle 1948

P.Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948².

Cristante 1978

L.Cristante, *La σφραγίς di Marziano Capella (σπουδογέλοιοι, autobiografia e autoironia)*, «Latomus» XXXVII (1978), 679-704.

Cristante 1987

Martiani Capellae De Nuptiis Philologiae et Mercurii liber IX, Introduzione, traduzione e commento di L.Cristante, Padova 1987.

Cumont 1929³

F.Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romaine*, Paris 1929³, (trad. it. *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari 1967).

Curtius 1948

E.R.Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948 (trad. it. *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze 1992).

De Labriolle 1934

P.De Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris 1934 (= 2005).

Droz-Vincent 1996

G.Droz-Vincent, *Les foedera naturae chez Lucrèce*, in C.Lévy (ed.), *Le concept de nature à Rome*, «Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (1992-1993)», Paris 1996, 191-211.

Dunan 1973

F.Dunan, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I, Leiden 1973.

Fasce 1977

Silvana Fasce, *Eros: la figura e il culto*, Genova 1977.

Fedeli 1983

P.Fedeli, *Catullus' Carmen 61*, Amsterdam 1983.

Gaudemet 1990

J.Gaudemet, *La legislazione antipagana da Costantino a Giustiniano*, in *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, a cura di P.F.Beatrice, Bologna 1990.

Giancotti 1978

F.Giancotti, *Il preludio di Lucrezio e altri scritti lucreziani ed epicurei*, Messina 1978.

Gigandet 1996

A.Gigandet, *Natura gubernans (Lucrece V 77)*, in C.Lévy (ed.), *Le concept de nature à Rome*, «Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (1992-1993)», Paris 1996, 213-225.

Goez 1794

J.A.Goez, *Martiani Capellae libri I-II*, Norimbergae 1794.

Griffiths 1975

Apuleius of Madauros, *The Isis-book (Metamorphoses, Book XI)*, edited with an introduction, translation and commentary by J.G.Griffiths, Leiden 1975.

Grimal 1990

P.Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1951 (trad. it. *Enciclopedia dei miti*, Milano 1990).

Heim 1988

F.Heim, *Les auspices publics de Constantin à Théodose*, «Ktema» XIII (1988), 41-53.

Horstmann 2004

Sabine Horstmann, *Das Epithalamium in der lateinischen Literatur der Spätantike*, München-Leipzig 2004.

Janson 1964

T.Janson, *Latin prose prefaces*, Stockholm-Göteborg-Uppsala, 1964.

Kopp 1829

Palaeographia critica, auctore Ulrico Friderico Kopp, pars quarta, volumen alterum, Mannhemi 1829.

Kopp 1936

Martiani Minei Felicis Capellae *De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem*, edidit Ulricus Fridericus Kopp, Francofurti ad Moenum 1836.

La Bua 1999

G.La Bua, *L'inno nella letteratura poetica latina*, San Severo 1999.

Lenaz 1975

Martiani Capellae *De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus*. Introduzione, traduzione e commento di L.Lenaz, Padova 1975.

LeMoine 1972

Fanny LeMoine, *Martianus Capella. A Literary re-evaluation*, München 1972.

Lepelley 1979

C.Lepelley, *Les cités de l'Afrique Romaine au bas-empire*, I, Paris 1979.

Marache 1957

R.Marache, *Mots nouveaux et mot archaïques chez Fronton et Aulu-Gelle*, Paris 1957.

Morelli 1910

C.Morelli, *L'epitalamio nella tarda poesia latina*, «SIFC» XVIII (1910), 319-422.

Moreschini 1997

C.Moreschini, *L'utilizzazione di Porfirio in Gerolamo*, in C.Moreschini - G.Menestrina (edd.), *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, «Atti del convegno tenuto a Trento il 5-7 dicembre 1995», Brescia 1997, 175-195.

Muth 1954

R.Muth, *Hymenaios und Epithalamion*, «WS» LXVII (1954), 5- 45.

Norden 1956

E.Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt 1956 (trad. it. di C.O.Tommasi Moreschini, Brescia 2002).

Pellicer 1966

A.Pellicer, *Natura. Etude sémantique et historique du mot latin*, Paris 1966.

Préaux 1961

J.Préaux, *Un nouveau mot latin: l'adjectif "nugulus"*, «RPh» XXXV (1961), 225-231.

Préaux 1974

J.Préaux, *Le culte des muses chez Martianus Capella*, in AAVV., *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P.Boyancé*, Rome 1974, 579-614.

Ramelli 2001

Marziano Capella, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, a cura di Ilaria Ramelli, Milano 2001.

Rossignoli 1997

Benedetta Rossignoli, *Le aretalogie: i manifesti propagandistici della religione isiaca*, «Patavium» IX (1997), 65-92.

Rudhardt 1986

J.Rudhardt, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris 1986.

Sauneron 1961

S.Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris 1957 (trad. it. *I preti dell'antico Egitto*, Milano 1961).

Schievenin 1984

R.Schievenin, *Racconto, poetica, modelli di Marziano Capella nell'episodio di Sileno*, «Museum Patavinum» II (1984), 95-112.

Schievenin 1986

R.Schievenin, *Marziano Capella e il proconsulare culmen*, «Latomus» XLV (1986), 797-815.

Schievenin 2003

R.Schievenin, *I talenti di Pedia*, in L.Cristante (ed.), *Incontri triestini di filologia classica I (2001-2002)*, Trieste 2003, 87-100.

Shanzer 1986

Danuta Shanzer, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii Book I*, Berkeley-Los Angeles-London 1986.

Stahl 1971

W.H.Stahl - R.Johnson - E.L.Burge, *Martianus Capella and the Seven liberal Arts, I, The Quadrivium of Martianus Capella*, New York - London 1971.

Stahl 1977

W.H.Stahl - R.Johnson - E.L.Burge, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts, II, The Marriage of Philology and Mercury*, New York 1977.

Thomsen 1992

O.Thomsen, *Ritual and desire. Catullus 61 and 62 and other ancient documents on wedding and marriage*, Aarhus 1992.

Verbeke 1945

G.Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain 1945.

Vernant 1989

J.P.Vernant, *Uno, due, tre: Eros*, in J.P.Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2000, 133-150 (= *L'individuo, la morte, l'amore*, Paris 1989).

Westra 1981

H.J.Westra, *The juxtaposition of the ridiculous and the sublime in Martianus Capella*, «Florilegium» III (1981), 198-214.

Willis 1978

J.Willis *Martianea VII*, «Mnemosyne» XXXIII (1980), 163-174.

Willis 1983

Martianus Capella, ed. J. Willis, Leipzig 1983.

Zaffagno 1996

Elena Zaffagno, *La 'persona' di Marziano Capella nel De Nuptiis*, «GIF» XLVIII (1996), 223-251.

Zekl 2005

Marziano Capella, *Die Hochzeit der Philologia mit Merkur (De nuptiis Philologiae et Mercurii)*, Übersetzt mit einer Einleitung, Inhaltsübersicht und Anmerkungen versehen von H.G.Zekl, Würzburg 2005.

