

MATTEO MASSARO

« ANILES FABELLAE »

ESTRATTO DAGLI

« STUDI ITALIANI DI FILOLOGIA CLASSICA »

VOL. XLIX - Fasc. 1-2

FIRENZE

CASA EDITRICE FELICE LE MONNIER

1977

ANILES FABELLAE

Cervius haec inter vicinus garrit anilis
ex re fabellas.

(Hor. Sat. II 6, 77-78)

A proposito di queste *aniles fabellae* i maggiori commentatori di Orazio anche nel nostro secolo si sono limitati a richiamare Tibull. I 3, 85 o Apul. Met. IV 27 (introduzione alla novella di Amore e Psiche),¹ in cui però ricorre effettivamente l'immagine di una vecchia che racconta favole. In Orazio invece chi *garrit aniles fabellas* è Cervio, un uomo oscuro ma presentato come saggio, almeno d'una saggezza pratica, intuitiva, come quella di Ofello (Sat. II 2): già questo fatto credo che renda insufficienti gli accostamenti solitamente proposti. Si sospetta facilmente, del resto, che quell'*aniles fabellae* debba essere locuzione dell'uso, magari proverbiale: e se ne trova conferma nella raccolta dell'Otto, che cita come primo esempio Cic. Nat. deor. III 12: *nec fabellas aniles proferas*, così interpretan-

¹ Cfr. Q. Horatius Flaccus, *Satiren* erkl. v. A. KISSLING erl. v. R. HEINZE, Berlin 1921⁵ (Kiessling¹ 1886), *ad loc.*: « ... der verbildete Städter verachtet dergleichen als alte Weibermärchen (*aniles*), gut genug höchstens zur Unterhaltung der Kinder- oder Spinnstube (*sedula anus*... *tibi fabellas referat* Tibull an Delia I 3, 85): und doch bergen sie, recht verstanden, mehr gesunde Lebensweisheit als aller hauptstädtische Dinerklatsch »: si riconosce dunque una certa carica ironica e polemica nell'espressione oraziana, senza tuttavia collegarla agli echi proverbiali che quel nesso doveva richiamare nel lettore, come vedremo. P. LEJAY si limiterà dal canto suo a rinviare più direttamente ad Apuleio: « *Anilis*, comme l'histoire de Psyché contée par une vieille femme dans Apulée; cf. dans Tibulle I 3, 85, la mère de Délie » (*Oeuvres d'Horace, Satires*, Paris 1911, *ad loc.*): prima ancora del Kiessling, A. PALMER (*The Satires of Horace*, London 1883) rimandava solo brevemente a Pers. 5, 91 (vedi sotto p. 123), probabilmente solo perché pure questo proverbiale, anche se in senso e contesto lontanissimi da Orazio.

dolo: « Ebenso verächtlich sprach man von Altweiberge-sch w ä t z ». Aggiunge però immediatamente in nota: « Dagegen spricht Hor. Sat. II 6, 77... achtungsvoll von den Märchen und Geschichten, wie sie die alten Mütterchen den Kindern erzählen. Vgl. Tibull I 3, 84 ». ¹

Emergono così i termini del problema che mi propongo di affrontare in queste note: anzitutto, individuare le caratteristiche dell'uso di questo nesso proverbiale negli autori greci e latini, tanto più che appare sempre in contesti di particolare rilievo; quindi cercare di

¹ *Die Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten der Römer*, Leipzig 1890 (rist. Hildesheim 1962), p. 28¹. La voce *anus* viene qui distinta secondo quattro accezioni proverbiali (nn. 120-123), di cui l'ultima non ha alcuna attinenza con le nostre *fabulae*, mentre le prime tre presentano aspetti comuni o interdipendenti: in particolare l'Otto distingue la 'credulità' delle vecchie (che si esprime in particolare come *anilis superstitio*) dalla 'credibilità' di quanto esse stesse raccontano (come propriamente nel nostro caso). Noi abbiamo tuttavia considerato per lo più promiscuamente le due accezioni, in quanto presentano evidenti segni di affinità e connessione reciproca: chi crede in racconti fantastici è indotto a raccontarne di simili, e viceversa. Ciò che ci è parso sostanzialmente proverbiale è infatti *anilis* nel senso di « sciocco, affatto irrazionale », come vedremo. Integrazioni agli esempi dell'Otto per *aniles fabulae* e simili hanno segnalato A. SONNY, *Zu den Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, in « Arch. Lat. Lexik. » IX, 1896, p. 55; M. C. SUTPHEN, *A Further Collection of Latin Proverbs*, I, in « Am. Journ. Philol. » XXII, 1901, p. 11; C. WEYMAN, *Zu den Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, « A.L.L. » XIII, 1904, p. 264 (ora raccolti e ristampati, insieme con altri contributi, a cura di R. HÄUSSLER, *Nachträge zu A. Otto, Sprichwörter...*, Hildesheim 1968). La raccolta però forse più completa di attestazioni del nostro nesso proverbiale, specie per gli esempi greci, credo sia la nota di A. S. PEASE a Cic. Nat. deor. III 12 (M. Tulli Ciceronis, *De natura decrum libri III*, vol. II, Cambridge, Mass., 1958 = Darmstadt 1969), anche se non va oltre il nudo elenco in ordine cronologico. Non meno preziosa, per quanto composta da un'angolatura diversa e con criteri forse piuttosto di rappresentatività che di completezza, la raccolta di J. BOLTE, *Zeugnisse zur Geschichte der Märchen*, Helsinki 1921, che si spinge fino al secolo scorso, spaziando per le diverse letterature europee: ne ho desunto materiale interessante ed utile specie per la seconda parte di questo lavoro. Fra le opere di consultazione generale, oltre all'ovviamente insostituibile *Thesaurus* per la parte latina, particolarmente utile mi è risultata la voce *μῦθος* (a cura di G. STÄHLIN) del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Stuttgart 1942, pp. 768-803: trad. it. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, VII, Brescia 1971, pp. 537-630.

risalire all'origine del nesso con le implicazioni storico-culturali che comporta. Al termine della nostra indagine un passo oraziano in apparenza banale e privo di problemi ermeneutici risulterà invece di eccezionale interesse e originalità nell'ambito della letteratura e cultura classica.

Non ci sono pervenute attestazioni del nostro nesso proverbiale¹ anteriori a Platone,² il quale nondimeno vi ricorre o allude già più volte nelle sue opere, non senza variazioni formali e soprattutto tonali, che si possono inquadrare in due categorie principali, diametralmente opposte. Da una parte infatti si possono indicare *Theaet.* 176b: *ὁ λεγόμενος γραῶν ὕθλος* e *Lys.* 205d: *ἄπερ αἱ γραῖαι ἄδουσι*, come esempi di un uso polemico o spregiativo del detto e dell'immagine proverbiale.³ D'altro canto lo stesso nesso e la stessa immagine vengono altrove applicati da Socrate – sempre nei dialoghi platonici – alla propria persona e al proprio insegnamento, con una

¹ La postilla marginale al titolo di Ant. Lib. 25, secondo un emendamento del copista stesso dell'unico codice pervenutoci – emendamento già accettato da R. HERCHER («Hermes» XII, 1877, p. 315) e da diversi editori e studiosi, ma respinto con differenti proposte da altri – attesterebbe la composizione di libri di *Γεγοῖα* = *aniles fabulae* (cfr. SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. Griech. Lt.*, I 1, München 1929, p. 446¹⁴) da parte della poetessa Corinna tradizionalmente collocata nell'età di Pindaro. D'altra parte anche questa datazione di Corinna è ancora, credo, disenssa, da quando E. LOBEL in «Hermes» LXVI, 1930, pp. 356-65 argomentò non potersi risalire oltre l'epoca ellenistica. Comunque il termine *γεγοῖα* in Corinna indicherebbe le favole mitologiche narrate dalle vecchie (non perciò «tales of old time» come traduce il *Lexicon* di LIDDELL-SCOTT-JONES, ma «old wives' tales» secondo la traduzione dell'EDMONDS, *Lyra Graeca*, 1927) senza alcuna allusione proverbiale.

² Sui proverbi platonici cfr. E. GRÜNWARD, *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Plato*, Progr. Berlin 1893, che a p. 6 comincia la sua raccolta proprio dal nostro nesso proverbiale, senza tuttavia riconoscerne le differenze d'impiego, contenuto e tono, ma accostando d'altra parte esplicitamente a *Gorg.* 527a il nostro *Hor. Sat.* II 6, 77.

³ Ci si riferisce nel primo caso alla morale corrente, che invitava a praticare la giustizia per apparire buoni, opposta all'*ἀληθές* del filosofo che pratica la giustizia per il dovere di somigliare agli dèi; nel secondo caso sono così qualificati i carmi mitologici sciocchi e fatui di un amante in onore del fanciullo amato: cfr. anche *Hp. ma.* 285e-286a, in cui Socrate così commenta l'affermazione di Ippia che gli Spartani sono entusiasti della sua capacità di raccontare loro storie mitologiche: *οἱ Λακεδαιμόνιοι... χρώνται (σοι) ὥσπερ ταῖς πρεσβύτιων οἱ παῖδες πρὸς τὸ ἡδέως μυθολογῆσαι.*

intonazione di sorridente bonomia: anzi proprio quest'uso, per i contesti in cui si presenta, appare in Platone più personale e intenzionale. Così nella sua opera maggiore, la *Repubblica*, Trasimaco pone Socrate di fronte all'alternativa di lasciarlo parlare di seguito senza interruzioni o di ottenere da lui solo cenni di assenso o dissenso come si fa con le vecchie che raccontano fiabe: Socrate preferisce senz'altro apparire come una di tali vecchie, anche a costo di ottenere, o forse proprio per ottenere semplici risposte affermative o negative, che condurranno più facilmente al riconoscimento della verità.¹ Nel *Gorgia* poi addirittura Socrate, dopo aver raccontato uno dei suoi grandi miti sulla sorte delle anime dopo la morte, previene da sé la probabile obiezione di avere raccontato «una favola di quelle che narran le vecchie»:

Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθος σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὡς περ γραῶς καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν, καὶ οὐδέν γ' ἂν ἦν θαυμαστὸν καταφρονεῖν τούτων, εἴ πη ζητούντες εἴχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εἰρεῖν....²

L'obiettivo di Socrate, qui come nella *Repubblica*, è dimostrare la bontà e appetibilità estrema della giustizia, sia per la sua natura, sia per l'utile che di conseguenza assicura non solo nella società ma all'uomo stesso che la pratica, tanto nel tempo della vita corporea, quanto – appunto – dopo la morte. Ora, se nella *Repubblica* l'immagine della vecchia che racconta favole è applicata al noto metodo dimostrativo socratico, nel *Gorgia* appare applicata al contenuto stesso di un pensiero di alto valore filosofico. Socrate si rende pienamente conto che il suo mito, narrato a conclusione di un lungo ragionamento – svolto in gran parte in forma dialogica, in ultimo in più solenne forma discorsiva – vien meno ai requisiti di razionalità

¹ *Resp.* I 350e: *ἢ οὖν ἕα με εἰπεῖν ὅσα βούλομαι, ἢ εἰ βούλει ἐρωτᾶν, ἐρώτα· ἐγὼ δέ σοι, ὥσπερ ταῖς γραῶσιν ταῖς τοὺς μύθους λεγούσας, «εἶεν» ἐρῶ καὶ καταπέσομαι καὶ ἀνανεύσομαι.*

² *Gorg.* 527a: già a principio di questo suo ultimo intervento nel dialogo Socrate chiariva: *Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγον, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἢ μέλλω λέγειν (523a).* Al culmine dunque di questo *λόγος* conclusivo, che altri giudicherà facilmente un *μῦθος*, Socrate, per nulla scosso dal giudizio altrui, non teme anzi di raccontare addirittura un *μῦθος ὥσπερ γραῶς*, che evidentemente nelle sue intenzioni doveva costituire invece il *λόγος* più profondo.

fin qui scrupolosamente osservati, per avventurarsi oltre i limiti del razionale alla ricerca, animata da viva e fiduciosa speranza, di una verità più alta. Proprio perché irrazionale, perché frutto – in fondo – di intuizione, il suo appare un *μῦθος ὥσπερ γραός*, ma non si vede una soluzione migliore, né razionalmente più verosimile (*βελτίω και ἀληθέστερα*) al suo problema. Il proverbiale *μῦθος ὥσπερ γραός* non cessa dunque di opporsi al discorso razionale, non però nel senso di essergli spregevolmente inferiore, bensì come intuizione più profonda di una verità che diventa salvifica.¹ Il *γραῶν ἕθλος* del *Teeteto* e il *μῦθος ὥσπερ γραός* del *Gorgia* risultano pertanto agli antipodi nella loro rispettiva valutazione e intenzione.²

Delle due intonazioni platoniche nell'uso del nesso proverbiale Cicerone, primo dei latini ad offrirne attestazioni,³ non sembra voler riprendere che quella spregiativa e polemica. La funzione polemica dell'espressione risulta particolarmente evidente nel *De natura deorum* in cui i tre principali interlocutori non esitano a ricorrervi contro le opinioni che intendono specialmente confutare o confutarsi a vicenda.⁴ D'altro canto Cicerone mostra una preferenza netta e quasi esclusiva per l'uso del nesso o dell'allusione proverbiale nelle opere teologiche, con riferimento ai miti o in genere alle credenze sugli dèi e il fato:⁵ egli si pone così in particolare sulla scia platonica

¹ Cfr. il commento conclusivo di Socrate al mito di Er: *Και οὐτως, ὃ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη και οὐκ ἀπόλετο και ἡμᾶς ἄν σώσειεν, ἄν πειθόμεθα αὐτῷ* e quanto importi questa « fede » nella vita umana ribadisce egli poco oltre: *ἄν ἐμοὶ πειθόμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχήν...*, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα και δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα και ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν και τοῖς θεοῖς (*Resp.* X 621e).

² In verità *ἕθλος* ha in sé una connotazione negativa (« ciance, frottole » e sim.: cfr. *Resp.* I 336d; *Lys.* 221d) che non è intrinseca in *μῦθος*; e vedremo i paremiografi registrare *γραῶν ἕθλοι* e non *γραῶν μῦθοι*. Tuttavia già per Platone doveva essere proverbiale – come abbiamo visto – anche *γραῶν μῦθοι* (ovviamente in senso negativo, almeno sul piano razionale se non morale), che del resto risulterà sempre in seguito la formula più attestata.

³ Una vaga anticipazione si può scorgere nel plautino *et multiloqua et multibibba* di *Cist.* 149: vedi sotto p. 128.

⁴ I 55 (Velleio contro gli Stoici); I 94 (Cotta accademico contro Velleio epicureo); II 5 e 70 (Balbo stoico contro la mitologia e le superstizioni correnti); III 12 e 92 (di nuovo Cotta, ma contro Balbo).

⁵ Cfr. ancora *Div.* I 7; II 19; 36; 125; 141; *Dom.* 105; *Tusc.* I 48: solo di contenuto morale sono sostanziate le *ineptiae* (come appunto lo *ἕθλος* e non *μῦθος* platonico) *paene aniles* di *Tusc.* I 93.

di *Lys.* 205d, senza mai tener conto della rivalutazione socratica di certi miti, interpretati o modificati a fini parenetici.

Numerose e molteplici le varianti formali dell'espressione proverbiale in Cicerone: da un nesso-base che si può indicare in *anilis superstitio*¹ (*Div.* I 7; *Dom.* 105), attenuato una volta in *superstitiones paene aniles* (*Nat. deor.* II 70; cfr. *Tusc.* I 93: *ineptiae paene aniles*), si sviluppa la chiarificazione *superstitio imbecilli animi atque anilis* (*Div.* II 125) e l'equazione *anile et plenum superstitionis*² (*Div.* II 19), con la variazione avverbiale *superstitiose atque aniliter* (*Nat. deor.* III 92). Posta quindi la corrispondenza proverbiale fra *anus* e *superstitio*, è lecito sottintendere l'allusione alla *superstitio* nel semplice richiamo – in contesti caratteristici – all'*anus* tipicamente qualificata *delira* (*Div.* II 141; *Tusc.* I 48) ovvero *excors* (*Nat. deor.* II 5), o più espressivamente ancora alle *aniculae* (*Div.* II 36), magari per giungere alla punta polemica dell'epicureo Velleio che accusa la dottrina stoica sulla *fatalis necessitas* o *εἴμαρμένη* (*Nat. deor.* I 55): *quanti autem haec philosophia aestimandast, cui tamquam aniculis, et his quidem indoctis, fato fieri videantur omnia.*

Rispetto a *superstitio*, che si rivolge alla 'credulità' delle vecchie, *fabellae aniles* di *Nat. deor.* III 12 si riferisce specificamente alla loro 'credibilità': entrambe costituiscono comunque due aspetti di uno stesso genere di proverbiale insipienza delle vecchie.

Proprio quest'ultima formula ciceroniana viene esattamente ripresa da Orazio nel passo da cui siamo partiti: viene ripresa tuttavia guardando non già a Cicerone, bensì a quella delle intonazioni platoniche che Cicerone aveva ignorato. Un confronto tra Orazio e il Socrate del *Gorgia* si può agevolmente istituire in questi termini: come Socrate amava il presentare la sua verità più alta e quasi la perorazione della sua causa per la giustizia nella forma di un *μῦθος ὥσπερ γραός*, così Orazio partecipa con piena approvazione alle discussioni d'argomento prettamente morale coi suoi vicini, lasciando esemplificare da Cervio con una *anilis fabella* la superiorità di una

¹ Dovuto presumibilmente al contenuto teologico delle opere in cui abbiamo visto il nostro nesso adoperato con maggiore predilezione.

² Così, in Porph. *De abst.* IV 16, p. 255 ΝΑΥΚΚ τὸ δὴ λεγόμενον γραῶν ἕθλος appare equivalente di *δεισιδαιμονία* (a proposito di pratiche magiche e sacrificali).

vita modesta e onesta nella pace interiore ed esteriore, su una vita agitata nella tensione del potere o della ricchezza: e appunto questa appare la verità etica principale professata da Orazio almeno nelle *Satire*. Chiaramente differente fra i due autori invece il genere di *fabula* qualificata come *anilis*, ma presentata come espressione di profonda verità: alla favola mitologica di Socrate Orazio sostituisce una più umile favola 'esopica'. Anche per questa scelta tuttavia non possiamo escludere in Orazio un suggerimento socratico. Il *Fedone* platonico attesta infatti che l'ultima occupazione di Socrate, alla vigilia della morte, fu la versione in poesia di favole di Esopo: ¹ difficilmente un qualsiasi uomo di pensiero e di coscienza, e Socrate in particolare, alla vigilia della morte prevista e attesa, si sarebbe occupato di presunte futilità, se non le avesse ritenute degne di una qualche seria attenzione. Piuttosto, l'atteggiamento in cui lo spirito socratico sembra più fedelmente rivivere in Orazio molto più che in Cicerone è quel gusto indefinibile dell'ironia pensosa che li conduce entrambi a presentare formalmente e sostanzialmente la loro verità più sentita come una *anilis fabella*, una favola di quelle che inventano e raccontano le vecchie nel farneticamento (si ricordi *Pannus delira* di Cicerone) della loro età che aggrava la naturale debolezza mentale del loro sesso. ² E come il *μῦθος ὡςπερ γραβός* socratico nasconde, nell'ironia, una frecciata polemica nei riguardi dei dissacratori ad oltranza del mito e soprattutto dei sofistici negatori di ogni verità etica e metafisica assoluta, così nella satira di Orazio la stupenda *anilis fabella* di Cervio sembra opporsi, con garbata ironia e altrettanto garbata – per non parere insofferente – polemica, alle chiacchiere petulanti dei cittadini, ma anche – mi sembra di ravvisare – alle futili *nugae* di cui Orazio conversa col dotto Mecenate, e implicitamente alle 'dottrine' ufficiali delle scuole filosofiche del tempo. Il punto in cui Orazio e Socrate mostrano, nelle loro *aniles fabulae*, di divergere profondamente appare invece il genere e l'oriz-

¹ *Phaed.* 61b: cfr. più tardi Plut. *De aud. poet.* 2, 16c; Diog. L. II 42 (che attesta anche di conoscere una di tali composizioni, di cui fornisce i due versi iniziali); Aug. *Cons. evang.* I 12 (*OSBL* XLIII 12); Avian. *fab. prol.*; Suda s. v. *Σωκρατικός*. Almeno Diogene non può evidentemente dipendere solo da Platone: cfr. L. ROSSETTI, *Tracce di un λόγος Σωκρατικός alternativo al Critone e al Fedone platonici*, «A&R» XX, 1975, pp. 34-43.

² Come vedremo sotto a p. 117.

zonte delle rispettive 'verità': per Socrate è una esigenza insopprimibile di speranza al di là della caducità umana, per Orazio – disilluso di fronte ad ogni speranza – la ricerca del migliore concreto *modus vivendi* sulla terra. Ancora molti anni più tardi, e quindi con un bagaglio, o un peso, di sapienza e maturità assai maggiori, a conclusione di una lettera indirizzata appunto allo stesso Mecenate dalla campagna per giustificare la sua assenza da Roma, e a commento di un aneddoto che sembra ripetere proprio la favola dei due topi, Orazio sentenzierà meditatamente: *metiri se quemque suo modulo ac pede verum est.* ¹ Il *verum* personale di Orazio resta dunque in fondo il topo di campagna dell'*anilis fabella* composta e narrata tanti anni prima.

Da quanto sin qui considerato risulta – a nostro avviso – decisamente inadeguato un confronto con Tibullo I 3, 84-85 ² per l'interpretazione del nostro passo oraziano. Basterà anche solo osservare che in Tibullo non è affatto presente il nesso proverbiale come tale, ma solo l'immagine vera e propria della vecchia intenta a *referre fabellas* a Delia per farle compagnia e custodirne la castità durante l'assenza del poeta. In Orazio invece (e in quasi tutti gli altri autori che usano l'espressione proverbiale) non è certo una vecchia bensì un uomo di età imprecisata ³ che *garrit aniles fabellas* dal contenuto, nonostante le apparenze, moralmente meditato e profondo: la scelta stessa del verbo accentua la proverbialità del nesso sottolineando l'arguta ironia dell'espressione nel suo complesso. ⁴

¹ *Epist.* I 7, 98. Si noti tra l'altro la presenza anche in questa epistola, in cui Orazio si riafferma decisamente topo di campagna, di una breve e vivace favoletta esopica (vv. 29-33) di significato piuttosto affine a quella dei due topi.

² L'immagine di Tibullo ci sembra piuttosto tornare, per es., in Dante, *Parad.* XV 121-126, a proposito delle donne della Firenze antica nel ricordo di Cacciaguida: «L'una vegghiava a studio della culla...; l'altra, traendo alla rocca la chioma / favoleggiava con la sua famiglia / de' Troiani, di Fiesole e di Roma». Anche questo «favoleggiare» infatti sembra rappresentativo di un clima di innocenza, come appare in Tibullo.

³ Secondo A. PALMER, *The Satires of Horace*, London 1883 (rist. 1971), *ad loc.*, nome fittizio allusivo di persona anziana per la proverbiale *cervina senectus* (cfr. OTTO, *Sprichw.* n. 378): non mancano tuttavia attestazioni epigrafiche di questo nome (cfr. *C.I.L.* VI, 7, 1 p. 1010).

⁴ *Garrus* appare di frequente nei Comici col significato di «parlare a vuoto, dir sciocchezze o spropositi», anche «prendere in giro», o, come inter-

Per lo stesso motivo di fondo non può apparire che parzialmente illuminante un confronto con Apul. *Met.* IV 27, giacché anche qui è appunto una vecchia che annuncia di narrare – come è naturale – *aniles fabulae*. Ci sono tuttavia in Apuleio elementi che consentono un effettivo accostamento con Orazio. Già sotto l'aspetto formale *aniles fabulae* risente del consueto uso proverbiale perché sembra indicare un certo genere di *narrationes lepidae*, quelle proprie delle vecchie e della loro fantasia lontana dalla presunta concretezza o razionalità maschile, a prescindere dalla circostanza che sia propriamente una vecchia a raccontarle. Ma certo più sostanzialmente affine fra i due autori appare la funzione intenzionale del nesso in questione: anche Apuleio infatti sembra voler con questa formula introdurre proprio la novella di più ampio respiro narrativo, artistico e probabilmente filosofico, o meglio misteriosofico, del suo romanzo.¹ In altri termini, Apuleio sembra seguire Orazio nel gusto di presentare il suo brano più pensosamente o anche solo artisticamente elaborato per mezzo di quella formula che l'uso comune – come vedremo ancor meglio nel seguito del nostro lavoro – riservava o prediligeva come strumento polemico e quasi sarcastico per demolire una dottrina o un'opinione combattuta.

Forse però non meno illuminante di Orazio, per intendere a sua volta l'atteggiamento di Apuleio, sarà il confronto con una affermazione del posteriore Giamblico a proposito dei precetti allegorici di Pitagora: *καὶ εἰ μὴ τις αὐτὰ τὰ σύμβολα ἐκλέξας διαπυύξειε καὶ ἀμώκωρ ἐξηγήσει <περιλάβοι>, γελοῖα ἂν καὶ γράωδη δόξειε τοῖς ἐν-τυγχάνουσι τὰ λεγόμενα, λήρου μεστὰ καὶ ἀδολεσχίας.*²

Accettando infatti una interpretazione allegorica in senso miste-

calare, « (fai lo) spiritoso! »: notevole Ter. *Phorm.* 492-96 in cui è collegato indirettamente anche con *fabulae*. Cicerone attesta sia un uso tipicamente polemico di *garrus*, accostabile a quello di *aniles fabulae* (*Nat. deor.* I 108; *De orat.* II 21), sia un uso prettamente colloquiale (*Att.* VI 2, 10; XII 1), nel senso di « chiacchierare alla buona »: penso che Orazio possa aver voluto giocare argutamente sul doppio senso di *garrus*.

¹ Una serie di lavori principali sulla nota novella apuleiana è stata raccolta e ristampata in *Amor und Psyche*, hrsg. v. G. BINDER und R. MERKEL-BACH (Wege der Forschung, 126), Darmstadt 1968.

² VP 23, 105 DEUBNER: « E se non si spiegassero quei precetti allegorici scelti (dandoci attorno) con una perfetta esegesi, tali detti potrebbero apparire alla gente ridicoli e degni di vecchie, pieni di ciarlataneria oziosa ».

rioso della novella di Amore e Psiche, possiamo comprenderne la presentazione in forma di *anilis fabula*, come espediente consueto presso i mistici per celare ai profani le loro verità intelleggibili solo se spiegate da un esperto, cioè da un iniziato.¹

In Cicerone, Orazio ed Apuleio potremmo così riconoscere forse, attraverso l'uso del nostro nesso proverbiale, tre rivoli di tradizione platonica, secondo le caratteristiche già esposte che riflettono i noti tratti culturali e personali dei tre autori. Cicerone fu di professione filosofica neo-accademica, e conseguentemente tacciava di *anilis superstitio* ogni fantasia mitologica o fatalistica; Apuleio, sempre come platonico, ma di tutt'altra corrente, rivaluta interpretandole allegoricamente tali fantasie fiabesche o *aniles fabulae*;² Orazio seppe rispecchiare l'aspetto forse più autentico e vivo del Socrate platonico, più pronto in genere a demolire la pseudo-sicurezza dottrinale avversaria con le armi insieme della logica e dell'ironia, che ad enunciare una sua verità assoluta, tanto da rifugiarsi piuttosto nella speranza di un *μῦθος ὡσπερ γράος*: così Orazio, più che alle filosofie correnti e concorrenti al suo tempo, affida la sua moralità e serenità pratica ad una *anilis fabella* di due topi.

La tradizione di gran lunga prevalente nell'uso delle nostre proverbiali *aniles fabulae* fu tuttavia senza dubbio, sia nella letteratura latina che nella greca, quella che potremmo chiamare 'ciceroniana': fu tra l'altro l'unica ad essere accolta nella letteratura cristiana. All'interno poi di questa tradizione si possono individuare diversi rami secondo la polemica specifica nel cui ambito si ricorre, contro

¹ Cfr. lo stesso Iambl. VP 32, 227: *τὰ τοιαῦτα σύμβολα, ἅπερ ψιλῆ μὲν τῇ φράσει γράωδεσιν ὑποθήκαις ἔοικε, διαπυύσσομενα δὲ θαυμαστὴν τινα καὶ σεμνὴν ὀφέλειαν παρέχεται τοῖς μεταλαβοῦσι* « siffatti precetti allegorici, che certo nella loro nuda formulazione appaiono simili a consigli di vecchie, ma interpretati offrono a chi ne partecipa una mirabile e nobile utilità ». Più o meno sullo stesso piano sembra Origene che vedremo sotto a p. 116.

² L'esempio di Apuleio ebbe un seguito nell'introduzione dei *Mythologiarum libri* di Fulgenzio presentati, con la tipica ridondanza barocca dell'autore, come una *rugosa sulcis anilibus fabula* composta – a suo dire – di notte e tra le immagini del sonno. Tra i miti interpretati allegoricamente da Fulgenzio compare appunto anche quello apuleiano di Amore e Psiche. Un'altra opera qualificata complessivamente dall'autore, nonostante la sua mole e dottrina, come *senilis* (equivalente in questo caso di *anilis*: cfr. del resto Apul. *Met.* IV 12) *fabula* è quella di Marziano Capella (cfr. IX 997).

l'avversario, al nesso proverbiale, per lo più indicante condanna definitiva e totale senza ulteriore necessità di prova.

Tra i filosofi, quasi direttamente, anche se tacitamente, opposto ad Orazio appare Seneca che in *Epist.* 94, 2 qualifica le sentenze spicciole della saggezza empirica, quelle che direi stavano più a cuore ad Orazio, come *anilia*¹ *habentes praecepta*, tali pertanto da non *descendere in pectus usque* a differenza della vera filosofia. Proprio in nome di questa vera e seria filosofia egli condanna anche il procedimento 'mitologico' usato dal suo stesso Crisippo (a proposito della dottrina morale sui benefici e la gratitudine), giudicandolo *levis ac fabulosus sermo et anilia argumenta*, adatti al massimo a un poeta, non a un filosofo (*Benef.* I 4, 5-6).² Perciò si dovrà forse intendere semplicemente di circostanza l'esortazione a comporre favole esopiche in latino rivolta da Seneca a Polibio per sperimentare il suo saggio superamento del dolore per il grave lutto subito (*Polyb.* 8, 3).

Più specificamente interessato — come è noto — alla problematica teologica, nel campo più ampio di quella filosofica, Giuliano ricorrerà al confronto proverbiale con le vecchie cantastorie nell'esordio del suo opuscolo contro il cinico Eraclio: *ἡκροόμεθα κινός οὔτι τορὸν οὐδὲ γενναίων ἑλακτοῦντος, ἀλλ' ὥσπερ αἱ τίτται μύθους ἄδοντος καὶ οὐδὲ τοῦτους ὑγιῶς διατιθεμένον.*³ D'altro canto in un opuscolo sulla Madre degli dèi Cibele egli non esiterà a difendersi energicamente dall'accusa rivoltagli da taluni *λίαν σοφοί* di credere in *ἕθλοι γραΐδιων οὐκ ἀνεκτοί*, come certi miracoli della dea che invece sono sicuramente attestati dalla tradizione storica delle città in cui si sono compiuti.⁴

¹ L'emendamento del Bücheler appare sicuro ed è unanimemente accolto dagli editori recenti (Beltrami, Préchac, Reynolds).

² Lo stesso Crisippo d'altra parte verrà accusato anche dal medico greco Galeno di essersi lasciato andare a quella *ἀδολεσχία*, tipica peraltro dei *grammaticoi* (cfr. *Hipp. et Plat. plac.* III, vol. V, pp. 315 e 339 KÜHN), come confermava il contemporaneo Sesto Empirico (*Math.* I 141), e caratterizzata come *γραΰδης*.

³ *Or.* VII 1, p. 204 a: « ascoltavamo un cane (cioè un cinico) che non abbaiava nulla di acuto né di nobile, ma cantava favole come le balie, e senza neanche disporle secondo un criterio ragionevole ». Cfr. di ricalzo § 21, p. 227a: *καίτοι τοῦτο τίττης ἔργον ἐστὶν ἐστραπέλου*.

⁴ *Or.* VIII 2, p. 161b.

Ma intanto, proprio perché tipico — come largamente attestato fin da Cicerone — delle controversie teologiche, particolare fortuna godette fin da principio il nostro nesso proverbiale presso gli scrittori cristiani sia greci che latini, i quali d'altro canto lo trovavano già presente nella lettera pastorale di S. Paolo a Timoteo: *τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραΰδεις μύθους παραίτου*.¹ Sia nella polemica antipagana che in quella antieretica l'accusa di credere o raccontare *aniles fabulae* viene agevolmente adattata ad ogni situazione e ad ogni avversario, così come doveva essere comune sia da parte dei pagani contro i cristiani, sia da parte degli eretici contro gli ortodossi. Qualche esempio più interessante — che raggrupperemo a parte per i due generi di polemica che abbiamo indicato — potrà testimoniare la particolare vitalità e dinamicità del nostro nesso in questo campo.

Già fra gli apologisti greci del II secolo Taziano non manca di qualificare come *γρασολογία* la dottrina pitagorica — o più precisamente secondo lui ferecidea — della metempsicosi.²

Più drastico e generalizzato il disprezzo di Clemente d'Alessandria che, dopo aver passato in rassegna le teologie delle principali correnti filosofiche pagane (eccetto la epicurea per manifesta indegnità), vede come in incubo i loro sostenitori piombargli addosso: *οἰοῦναι μορμώ τινα, δαιμονίων παρεισάγων ξένων ἄτοπον σκιαγραφίαν, μὴ θολογῶν ἕθλων γραϊκῶν· πολλοῦ γε δεῖ ἀνδράσιν ἐπιτρέπειν ἀκροῶσθαι τοιούτων λόγων, οἳ μὴδὲ τοὺς παῖδας τοὺς ἑαυτῶν.... ἐθίζομεν παρηγορεῖσθαι μυθίζοντες....*³

¹ *I Tim.* 4, 7; cfr. *ibid.* 1, 3-4; *2 Tim.* 4, 4; *Tit.* 1, 14 (*Ἰουδαῖοι μῦθοι*).

² *Or. Graec.* 3: ancora nel V secolo Enea di Gaza qualificherà come *γραὸς μυθολογία* la dottrina della metempsicosi (*Theophr.* in *PG* LXXXV 905 B). Più oltre Taziano registra ancora l'accusa mossa dai pagani ai cristiani di « cicalare fra donne e ragazzi e vergini e vecchie » (*ibid.* 33), accusa che Origene ritorcerà apertamente contro i pagani stessi: *καὶ εἰ χορὴ μυθίζειν ὡς ταπεινός καὶ γραΰδεις λόγους, ἐκείνους μᾶλλον χορὴ ἢ τοὺς ἡμετέρους* (*O. Cels.* V 20).

³ *Protr.* VI 67, 1 STÄHLIN (*GCS* Clem. I, p. 51): « [E in gran massa m'inonda una tal folla,] sbandierando avanti come uno spauracchio una assurda illusione di demoni strani, con gran chiacchiere di favole da vecchie: siamo certo assai lontani dal concedere a uomini di ascoltare simili discorsi, noi che neppure i figli nostri usiamo confortare ricorrendo a favole... »: si noti la particolare ridondanza enfatica di *μυθολογέω* e *ἕθλος*. Si dovrà poi tenere particolarmente presente questo passo quando discuteremo il problema dell'origine del nesso proverbiale.

Pressappoco contemporaneo di Clemente, Minucio Felice, nella sua apologia, che ricalca notevolmente i metodi classici della disputa filosofica, non rinuncia neppure a un ripetuto e qualificato ricorso alle *aniles fabulae*, probabilmente sulla scorta di Cicerone più che di S. Paolo. Come infatti abbiamo potuto notare nel *De natura deorum*, così nell'*Octavius* i due personaggi principali si accusano reciprocamente di credere in *aniles fabulae*: tali appaiono sia le dottrine cristiane a Cecilio,¹ sia la mitologia pagana ad Ottavio.²

Successore ideale di Clemente come massimo esponente della scuola teologica alessandrina anche Origene, come Minucio, raccoglie tra le altre l'accusa di narrare *aniles fabulae* rivolta dal platonico Celso - rappresentante della cultura pagana - ad alcuni 'miti' della S. Scrittura, in particolare della *Genesis* sulla creazione dell'uomo e il peccato originale, ritenuti dai cristiani rivelazione divina: *Ἰουδαῖοι... συνέθεσαν ἀπιθανώτατα καὶ ἀμυστότατα... μῦθόν τινα ὡς γράσει διηγούμενοι.*³ Origene non pensa di ribaltare semplicemente l'accusa ai miti pagani: piuttosto riconosce che la S. Scrittura si serve di miti, che possono anche apparire *παραπλήσιοι τοῖς παραδιδόμενοις ταῖς γρασίβη;* ma un pagano colto, e tanto più un platonico come Celso, dovrebbe sapere che di miti del genere si serviva proprio Platone affidandone il racconto al saggissimo Socrate, come nel *Convito*.⁴ A meno quindi di non voler buttare semplicisticamente all'aria buona parte dei tesori di sapienza pagana e cristiana, bisogna piuttosto sforzarsi di scoprire la verità autentica celata sotto il velo del mito, che non va dunque considerato adatto alle vecchie, ma al contrario ai dotti. La polemica sulle *aniles fabulae* si specializza così dal campo generale filosofico-teologico a problemi specifici di esegesi: ne ve-

¹ A conclusione della sua requisitoria non manca di qualificare il cristianesimo in blocco come *anilis superstitio* (13, 5), con espressione appunto tipicamente ciceroniana.

² Rispettivamente 11, 2 e 20, 4.

³ « Raccontando una favola come a un uditorio di vecchie »: Orig. *C. Cels.* IV 36 (e sgg.).

⁴ Sui miti di Platone tornerà S. Paolino da Nola, non certo però per trarne giustificazione per i miti biblici, come Origene, ma per condannarli senz'altro come *deliramentum* e *ridicula anilis fabulae cantilena* (*Epist.* 16, 4: prese di mira sono qui particolarmente certe figure mitologiche che compaiono proprio nel famoso mito di Er, cui Socrate annetteva una funzione « salvifica »: vedi sopra p. 108 n. 1).

dremo gli esempi più significativi a proposito della polemica anti-eretica.

Un attacco particolarmente virulento contro i miti in vario modo osceni e incestuosi dei pagani apparirà quindi in Arnobio,¹ e soprattutto nel suo discepolo Lattanzio, il quale partendo proprio dalla citazione di Cic. *Nat. deor.* II 70, presenta ben sette attestazioni² del nostro nesso proverbiale, con una ricchezza di varianti più o meno direttamente suggerita da Cicerone stesso.³ Sarà opportuno richiamare l'attenzione su *Div. inst.* V 13, 3 - in cui viene specificamente rintuzzata l'accusa di *anilis superstitio* mossa dai pagani ai cristiani - perché fornisce la prima giustificazione esplicita dell'origine e del valore del nesso proverbiale:

Si... feminae sexus infirmitate labuntur - nam interdum isti muliebrem aut anilem superstitionem vocant - viri certe sapiunt. Si pueri, si adulescentes improvidi sunt per aetatem, maturi certe ac senes habent stabile iudicium.

Avanzando in età dunque gli uomini acquistano intelligenza e sapienza, le donne non possono che aggravare la costituzionale debolezza mentale del loro sesso.⁴ Ne viene di conseguenza la gravità spregiativa del giudizio espresso dallo stesso Lattanzio nei confronti di Pitagora quando afferma (III 18, 16): *videlicet senex vanus, sicut otiosae aniculae solent, fabulas tamquam infantibus credulis finxit;* proprio per la tradizionale distanza e opposizione tra vecchi e « vecchiette ».⁵

¹ *Nat.* V 14: *cum historias, quaeso, perlegitis tales, nonne vobis videmini aut tetriculas puellas audire taediosi operis circumscribentes moras aut infantibus credulis avocamenta quaeritantes anus longaevas et varias fisiones sub imagine veritatis exprimeret?*

² *Div. inst.* I 17, 3; II 4, 4; III 18, 16; V 1, 16; 1, 27; 2, 7; 13, 3.

³ Si confrontino, tra le altre espressioni, *aniliter desipit* di Lact. II 4, 4 con *lanus delira* o *excors* di Cicerone e *anilia inepta* di V 1, 16 con le *ineptiae paene aniles* di *Tusc.* I 93.

⁴ Come potremo constatare ancor meglio da una *gradatio* agostiniana (*C. Faust.* XIII 6: vedi sotto p. 120).

⁵ La ricerca di nuove variazioni e amplificazioni dell'espressione proverbiale appare ancor meglio testimoniata, sempre nell'ambito della polemica antipagana, da Prudenzio con le sue *ineptiae di vinolentae anus* e le *ranidae edentularum cantilena* (*Perist.* 10, 249-50 e 304-305); quindi dalle

Fra le tarde attestazioni greche di impiego del modulo nella polemica antipagana¹ ricorderemo qui solo in particolare quella di Giovanni Filopono perché primo ed unico nella letteratura greca cita esplicitamente Platone come 'autore' del nesso *γραῶν ἕθλοι* per indicare opinioni e fantasie razionalmente infondate da riservare alle donne.²

Non meno ricorrente che nella polemica antipagana appare l'uso della nostra espressione proverbiale nella polemica fra ortodossi ed eretici per lo più imperniata sulla esegesi della S. Scrittura.

Già nel II secolo S. Ireneo accusava i Valentiniani di avere introdotto i *γραῶν μῦθοι* della loro fantasia nel testo sacro.³ Origene in un'opera strettamente esegetica mette in guardia da interpretazioni troppo materiali e letterali della S. Scrittura, che sono tipiche degli ebrei e delle vecchie: *εἰ μὲντοι γε μὴ μέλλομεν γραωδῶς καὶ Ἰοὺδαϊκῶς τὰς παρὰ τοῖς προφήταις... ἀναγεγραμμένας ἐπαγγελίας νοεῖν...*⁴

veterosae anilium opinionum suspiciones di Claudiano Mamerto (II 8: *OSEL* XI 129; in verità è rivolto a certi eretici negatori dell'immortalità dell'anima, ma per dichiararli più spregevoli degli stessi negatori classici pagani), fino agli *anilium commenta poetarum* di Ennodio XIII (*Epist.* 1, 9), 4: *Mon. Germ. Hist. AA VII*, p. 18.

¹ Oltre al citato Enea di Gaza, cfr. *Cyr. Ador.* VII 250-51 (*PG* LXVIII 532 C-D), e i bizantini Mich. *Sync. Paneg. Dion. Areop.* in *PG* IV 621-24, a proposito della *Teogonia* di Esiodo, e Phot. *Bibl. cod.* 181, a proposito della *Vita di Isidoro* di Damascio.

² *De opif. mundi* VII 14, p. 308 REICHARDT.

³ *Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ οὔτοι γραῶν μύθους συγκαττόσαντες, ἔπειτα ῥήματα καὶ λέξεις καὶ παραβολὰς ἔθεν καὶ πόθεν ἀποσπῶντες, ἐφαρμόζουσιν βούλονται τοῖς μύθοις αὐτῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* (*Adv. Haeres.* I 8, 1: *PG* VII 521-24 = I 1, 15 HARVEY): «Allo stesso modo anch'essi, rattoppando insieme favole da vecchie, quindi raccattando di qua e di là parole e frasi e paragoni, vogliono adattare la parola di Dio alle loro favole». Analoga accusa in termini simili e anche più pittoreschi muoverà quindi ai Valentiniani Tertulliano (*Adv. Val.* 3, 3). Cfr. pure sulla stessa linea Novatian. *Trin.* 10 e ancora nel V secolo *Cyr. Ep.* 50 che sembra coniare per l'occasione l'avverbio d'uso proverbiale *γρασπεπῶς* (e altrove il corrispondente aggettivo *γρασπεπής*).

⁴ *Io.* X 42 (*GOS* XXII 4, p. 219; il pensiero è ribadito in *Princ.* II 4, 3 [*GOS* XXII 5, p. 131]: *abiectione profecto et sprete anilibus fabulis...*). Tra le diverse formulazioni ciceroniane del detto proverbiale abbiamo incontrato anche *superstitiose atque aniliter* (vedi sopra p. 109): similmente il *γραωδῶς* di Origene deve alludere alla connotazione proverbiale delle vecchie

S. Basilio sembra applicare alla esegesi biblica quel procedimento che abbiamo visto già utilizzato col nostro modulo proverbiale specialmente da Cicerone e Minucio. Da una parte infatti nella sua maggiore opera esegetica, criticando l'interpretazione allegorica della separazione delle acque narrata dalla *Genesi*, esortava ad evitare questo genere di *aniles fabulae* che sostituisce le proprie elucubrazioni più o meno fantasiose al testo biblico rivelato;¹ da un altro lato nella grande opera dottrinale *Contra Eunomium*, avvertendo il pericolo opposto di una eccessiva e quasi mortificante aderenza alla lettera nell'interpretazione di passi come Ez. 8, 2, qualificava anche tale metodologia con l'appellativo di *Ἰουδαϊκοὶ καὶ γραῶδες μῦθοι*.² In una parola, al tipico equilibrio dottrinale e pastorale di S. Basilio apparivano *aniles fabulae* tutte le posizioni che vedeva contrarie a tale equilibrio, e quindi anche pericolosamente sconfinanti nell'errore, sia per un eccesso che per l'altro: la tipologia del nesso appare pertanto simile, nonostante l'opposizione del riferimento specifico.

La controversia esegetica del tempo si sviluppa del resto principalmente fra i sostenitori della lettera e i sostenitori dello 'spirito' o addirittura dell'allegoria, ciascuno naturalmente con le debite sfumature personali: il nesso proverbiale si dimostra anche in questo campo perfettamente adattabile, ma sembra di preferenza applicato ai sostenitori della lettera.

Dopo S. Ambrogio³ fra i latini ancora S. Girolamo ribadisce, seguendo un po' le orme di S. Basilio: *Alii vero terrenum sensum relinquentes et iudaicas atque aniles fabulas quae noxiae*

come «superstitiose», portate cioè a credere a qualsiasi racconto mirabile senza cercare una plausibilità razionale. In questo modo si corre però il rischio — come abbiamo visto essere accaduto a Celso — di presentare o ritenere come *anilis fabula* un racconto che è solo interpretato *aniliter*, mentre in effetti era stato composto con ben altro intento di verità. L'aver posto quindi in questo campo esegetico i Giudei sul piano delle vecchie doveva sonare apertamente e gravemente offensivo per coloro che si ritenevano gli unici autentici depositari della S. Scrittura.

¹ *Bas. Hexaem.* III 9 (*SC* XXVI p. 236).

² *Adv. Eunom.* I 14 (*PG* XXIX 544 C): si noti come ancora una volta, quando si tratta di interpretazioni troppo letterali, alle vecchie proverbiali vengono associati i Giudei (*Ἰουδαϊκοὶ καὶ γραῶδες μῦθοι*): era evidentemente una nota caratteristica della esegesi rabbinica.

³ *Exc. frat.* II 106 (*OSEL* LXXIII 307).

sunt, et acquiescentes sibi detrahunt in profundum, nimium ad alta conscendunt et multo peiores fingunt neniās....¹ L'equazione tra Giudei e vecchie comincia dunque ad apparire a sua volta proverbializzata nel senso specifico dell'interpretazione letterale della S. Scrittura.

Contro i manichei,² come presumibile, è l'attestazione più vigorosamente polemica del nostro nesso in S. Agostino:

fabula illa est longa et vana, puerile ludibrium et muliebre avocamentum et aniculare deliramentum continens initium truncum et medium putridum et finem ruinosum.³

Similmente contro i manichei sarà ancora indirizzato un violento e insieme pittoresco attacco di Marco Diacono, in cui elemento culminante appaiono sempre i *γραῶδες μῦθοι*.⁴

¹ In *Ezech.* XI 38 (CC LXXV 526): anche le *neniās* sono storicamente (cfr. Non. p. 212 L.) e proverbialmente (cfr. Capitol. *Ab.* = *Hist. Aug.* XII 12, 12) collegate alle donne o in particolare alle vecchie.

² Come già in Adamanzio: *τίς οὖν ἀνέξεται σοι τῆς γρασιολογίας;* (*Dial.* II 2: e così nella versione latina di Rufino: *et quis suscipiet aniles fabulas tuas?*). Similmente *anilibus fabulis similes* qualifica i libri di Mani il poco posteriore Hegemon. *Acta Arch.* 64 (GCS XVI 93).

³ *C. Faust.* XIII 6 ΖΥΧΑ (*CSEL* XXV, 383): le *anus*, anzi le *aniculae*, risultano dunque al vertice di una gradazione negativa che, partendo dai fanciulli, passa attraverso le donne, come abbiamo potuto già scorgere in Lattanzio (sopra p. 117). Ciò non toglie che lo stesso Agostino confessi di aver disprezzato un tempo le verità della fede cristiana *quasi aniles fabulas* indegne dell'orgoglio intellettuale di un giovinetto, che trovava invece assai maggiore appagamento proprio alla scuola dei manichei (*Util. cred.* 2: *CSEL* XXV 4; del resto sarei indotto a sospettare che tale giudizio fosse insinuato al giovane Agostino dagli stessi maestri manichei): ancora dunque un rovesciamento del nostro nesso proverbiale. In un'altra opera S. Agostino, impegnato a difendere l'autorità divina del Vecchio Testamento contro chi lo accusa, tra l'altro, di raccontare *aniles fabulae*, si chiede argutamente come si possano considerare *aniles fabulae* quei racconti veterotestamentari che S. Paolo, il quale raccomandava caldamente a Timoteo di evitare appunto le *aniles fabulae*, assumeva spesso a fondamento del suo insegnamento, credendovi senza riserve (*adv. Leg. et Proph.* II 6, 7, 8: *PL* XLII 642-43).

⁴ *Καὶ γὰρ τὸ μᾶθημα αὐτῶν, τοῖς γε νοῦν ἔχουσιν, πεπλήρωται πάσης βλασφημίας καὶ καταγνώσεως καὶ γραῶδων μῦθων ἐφελκόμενον γυναικάρια καὶ παιδιώδεις ἄνδρας κοῦφον ἔχοντας τὸν τε λογισμὸν καὶ τὴν διάνοιαν* (*Vita Porphyry.* 85 GRÉGOIRE-KUGENER): « Il loro insegnamento, per le persone almeno di

Infine Cassiodoro introduce l'allusione alle *aniles fabulae* addirittura nella sua redazione di un documento ufficiale, la lettera del Concilio di Nicea alla Chiesa di Alessandria con la comunicazione della condanna di Ario:

Haec igitur omnia fatua et anilia et blasphema anathemavit sanctum et universale concilium, et nec usque ad auditum impiae sectae atque tumoris huius aut intellectuum iniquorum sensum accommodavit.¹

Un particolare tipo di 'superstizione' spesso qualificato come *aniles fabulae* era la magia. Così Galeno, in un'opera di farmacologia, accusa il lessicografo Panfilo, autore di un lessico botanico, di essersi volto ai *μῦθοι γραῶν* delle maghe.² Il cosmografo Cleomede da parte sua stigmatizza come opinione da « vecchiette » (*γραῖδια*) quella che le eclissi di luna fossero opera di maghe particolarmente esperte.³ Quest'ultima convinzione del resto doveva essere così ben radicata che anche S. Basilio sentirà il dovere pastorale di intervenire energicamente.⁴

buon senso, è pieno di ogni bestemmia e opinione condannabile e favole di vecchie capaci di attrarre donnette e uomini infantili vuoti di pensiero e di giudizio». Anche qui appare dunque la *gradatio*, questa volta discendente, vecchie-donne-fanciulli.

¹ *Hist.* II 12,4 (*CSEL* LXXI 103 JACOB-HANSLIK). È notevole che le due fonti greche che riportano pure la lettera, e che Cassiodoro ha costantemente tenuto presenti nella redazione della sua *Historia ecclesiastica tripartita*, non contengono nulla di corrispondente ad *anilia*, mentre sottolineano solo ciò che in latino è espresso da *fatua* e *blasphema* (cfr. Socr. *Hist. eccl.* I 9 [PG LXVII, 77 C]: *τῆς ἀσεβοῦς δόξης ἢ ἀνομοίας καὶ τῶν βλασφημῶν ἐπιμῶν*; e Theodrt. *Hist. eccl.* I 9, 4-5 [GCS XLIV, 39]): Cassiodoro dunque, a meno di non voler supporre qualche altra redazione della lettera, a noi sconosciuta, ha voluto di proposito innovare il testo greco con l'introduzione di un'allusione proverbiale che ne avrebbe evidentemente accentuato il senso polemico e sprezzante.

² Cfr. *Simpl. medic.* VI, vol. XI, 792 K.

³ Cleomed. II 5, 115.

⁴ *Μῦθοί τινες καταγέλαστοι ὑπὸ γραϊδίων καθωνιζόμενον παραληρούμενοι πανταχοῦ διεδόθησαν, ὅτι μαγανείαις τισὶ τῆς οἰκείας ἔδρας ἀποκνηθεῖσα σελήνη πρὸς γῆν καταφέρεται* (*Hexaem.* VI 11): « Si diffusero dappertutto certe favole ridicole cianciate in delirio da vecchie avvinnazzate, che con certi incantesimi rimossa dalla sua sede normale la luna precipiti giù sulla terra ». Cfr. pure in proposito Ambr. *Hexaem.* IV 8, 33 che parla di *aniles fabulae ac vulgi opinioniones*.

Non mancano alcune, anche se rare, attestazioni del nostro nesso proverbiale nella polemica storiografica, in cui acquista il valore di «aneddoti, leggende, pettegolezzi incontrollati e futili».

Quintiliano raccomanda di non infarcire di tali minuzie il commento delle opere storiografiche: *nam qui omnis etiam indignas lectione scidas excutit, anilibus quoque fabulis accommodare operam potest.*¹ In particolare poi *aniles fabulae* sono qualificate le tradizioni orali rispetto alle fonti scritte: cfr. Prud. *Perist.* IX 17-20:

Aedituus consultus ait: « Quod prospicis, hospes,
non est inanis aut anilis fabula;
historiam pictura refert, quae tradita libris
veram vetusti temporis monstrat fidem; »²

e Iord. *Get.* 38: *nos.... potius lectioni credimus quam fabulis anilibus consentimus.*³

¹ *Inst. or.* I 8, 19. Cfr. però I 9, 2 in cui l'autore raccomanda come primo esercizio letterario per gli scolari il racconto di favole esopiche, *quae fabulis nuctricularum proxime succedunt*: appare qui in senso proprio quell'espressione che lo stesso autore aveva appena presentato proverbializzata nella forma *aniles fabulae*, ormai classica. La tradizione scolastica delle favole esopiche viene quindi confermata dai *Praeexercitamina Prisciani grammatici (ex Hermogene versa)*: *Fabula est oratio ficta verisimili dispositione imaginem exhibens veritatis. Ideo autem hanc primam tradere pueris solent oratores, quia animas eorum adhuc molles ad meliores facile vias instituunt vitae. Usi sunt tamen ea vetustissimi quoque auctores, ut Hesiodus Archilochus Horatius, Hesiodus quidem lusciniæ, Archilochus autem vulpis, Horatius muris (Rhet. Lat. min. p. 551 HALM = GL II 404 KEIL)*: il passo, mentre attesta la notorietà di cui godette la nostra favola oraziana, ci assicura d'altro canto dell'evidente eccezionalità in tutta la letteratura classica, anche a noi non pervenuta ma conosciuta dall'autore del trattato, del racconto di una favola esopica in un'opera letteraria.

² A proposito della passione del martire S. Cassiano dipinta sulla sua tomba ad Imola e raccontata dal sacrestano della chiesa.

³ *Mon. Germ. Hist. AA V 1*, p. 64 MOMMSEN. Ancora in pieno Medioevo la raccolta del Bolte (citata a p. 105 n. 1) registra un passo di Radulfus Tortarius (*Epist.* II 117-22 ed. OGLE-SCHULLIAN, Rome 1933), forse in qualche modo influenzato da quello di Prudenzio or ora riportato, esprime il medesimo contrasto tra una « storia ripetuta dalla tradizione » e la sua intrinseca credibilità da parte di uomini maturi (*creditur a gravibus fabula ficta viris*), credibilità accettata solo in parte dall'autore, soprattutto per l'esemplarità morale della storia: non vi compare espressamente il nostro nesso proverbiale, ma non meno esplicito risulta il contrasto tra le *fabulae fictae* e i *graves viri*.

Ben rappresentato risulta inoltre l'uso proverbiale di *aniles fabulae* nella polemica geografica.

Strabone polemizza con Eratostene, che doveva aver accusato la poesia omerica di essere, sul piano scientifico e in particolare geografico, una *γραῶδης μυθολογία*, mentre a lui sembra un'autentica *πολυμάθεια*.¹ Elio Aristide non crede a certe dicerie diffuse sul Nilo: *ἀλλ' οἶμαι τοὺς τοιοῦτους λόγους καὶ μύθους ταῖς τίτθαις ἄμεινον παριέναι τοῖς παιδαρίοις, ἐπειδὴν ἕπνου δέηται, διηγεῖσθαι, θάλατταν τινα γλυκεῖαν καὶ ἕπνου ποταμίους καὶ ῥέουσιν τὴν θάλατταν εἰς τὸν ποταμὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἕπνου φάρμακα.*²

In campo astronomico lo stoico Cleomede rimprovera Epicuro di aver creduto, a proposito del sole, tra le altre assurdità, anche a quanto asserivano gli Iberi, che il sole immergendosi nell'oceano al tramonto sfrigolasse come un ferro rovente nell'acqua: il che è un manifesto *μυθᾶριον γραῶδες*.³

Anche fra i Cristiani il viaggiatore geografo Cosma Indicopleuste ricorre tre volte al nostro nesso proverbiale in polemica contro teorie ritenute manifestamente false o contrarie alla S. Scrittura.⁴

Un ultimo campo di applicazione del nostro nesso proverbiale è quello morale, sia in senso proprio e specifico, sia in senso più generico e vago, quando *aniles fabulae* assume il significato di « chiacchiere inutili e vane, dicerie, pettegolezzi più o meno maligni ».

Le *veteres aviae* di Pers. 5, 92⁵ si possono confrontare diretta-

¹ Strab. I 2, 3: la polemica si estende quindi alla difesa generale della poesia come *πρώτη φιλοσοφία*, seppure sotto forma di *μῦθος*: vedi anche qui sotto p. 131 n. 5. Non deve aver notato la presenza di questo nesso proverbiale in Strabone J. KEIM, *Sprichwörter und paroemiographische Ueberslieferung bei Strabo*, Inaug.-diss. München, Tübingen 1909.

² *Or.* 36, 96, p. 293-94 KEIL (= 48, vol. II, 475-76 DINDORF): « Ma io penso di lasciare piuttosto siffatti discorsi e fantasie alle balie che le raccontino ai bimbi quando devono andare a nanna: un mare dolce e ippopotami e il mare che scorre verso il fiume e simili medicine per il sonno ». Similmente Tert. *Adv. Val.* 20, 3: *satis meminerat Ptolomaeus puerilium dicibulorum, in mari poma nasci et in arbore pisces; sic et in caelestibus nuceta praesumpsit*: si noti qui il riferimento, sempre di carattere proverbiale, non già alle *amus* che raccontavano le favole, ma ai *pueri* destinatari di quelle *fabulae*.

³ Cleomed. II 1, 89: cfr. Epicur. fr. 346b, p. 354 USENER.

⁴ Cfr. I 20; II 65; VII 95.

⁵ *Disce! sed ira cadat naso rugosaque sanna, / dum veteres avias tibi de*

mente con i *γραῶν ἔθλοι* di Plat. *Theaet.* 176b: si tratta sempre di «vecchi pregiudizi» di carattere morale. Interessante, d'altro canto, l'interpretazione del tardo scoliasta che spiega l'inusitata e difficile espressione di Persio con le consuete, notoriamente proverbiali *aniles fabulae* o – significativo in questo campo – *aniles ineptiae*.¹ *Aniles fabulae* sono pure qualificate da Apuleio le voci insistenti che lo accusano del delitto di magia: pettegolezzi o «storielle di vecchie comari»² troppo morbosamente e – abbiamo visto – proverbialmente attratte dai fatti di presunta magia.

A un'estrema povertà spirituale, esprimendosi in un puro vaniloquio, sembrano condurci gli *ψυδουρισμοὶ γραϊκοί*, non disgiunti dai calici di vino, di Clem. *Paedag.* III 4, 28, 3; nonché – sebbene in tono meno polemico e più dignitoso – le *vanae fabulae et aniles loquacitates* disprezzate dalla madre di S. Agostino che, anziana e pia vedova, badava solo a conversare con Dio nell'ascolto e nella preghiera.³

pulmone revello; e lo scoliasta interpreta: *Disce, inquit, et desine irasci: quo possimus aniles fabulas, quas nutris, de tuis praecordiis extrahere. – Veteres avias dicit aut aniles ineptias, aut inveteratam stultitiam* (ed. JAHN, Lipsiae 1843).

¹ Cfr. le *ineptiae paene aniles* di Cic. *Tusc.* I 93 (sopra, p. 109).

² *Apol.* 25; con la versione di C. Marchesi in: Apuleio di Madaura, *Della magia*, Bologna 1957.

³ *Aug. Conf.* V 17 SKUTELLA (la variante testuale *inanes* è giustamente respinta dall'editore). Il riferimento proverbiale alla vuota loquacità femminile da cui le anime sante si astengono torna, per es., nella medievale *Vita Guthlaci* (*Acta Sanctorum Apr.* II 39 [11 apr.], c. 1, 9) dei primi decenni dell'VIII secolo: *Non puerorum lascivias, non garrula matronarum deliramenta, non vacuas vulgi fabulas, non ruricularum bardigiosos vagitus... imitabatur*. Si notino qui gli accostamenti caratteristici: bambini, donne, «volgo», contadini, con una terminologia in parte tradizionale (specie *deliramenta* e *fabulae*), in parte «moderna» (*bardus*, secondo i glossari, traduce il gr. ἀρνής e vale *stultus, ineptus* e sim.). Ancora una volta possiamo richiamare l'attenzione sull'assoluto isolamento di Orazio nella rivalutazione della saggezza delle favole popolari «garrite» precisamente da un *ruricola*. Ancora oltre, verso la fine del secolo X il monaco Hartmannus scriverà in lode di s. Wiborada: *Inepta etiam parvulorum ludicra devitans, nugaces ioculatorum scurrilitates despiciens aniles veteranarum fabulas detestans ad incesta quaeque carmina pudicas aures obduxerat* (Mon. Germ. Hist. *Script.* IV, p. 452 PERTZ). Tornando infine a S. Agostino, ancora in contesto morale così apostrofa gli avari: *Delirare tibi videor, avarè, cum haec loquor, anicularia tibi videntur haec verba* (*In psalm.* XXXVIII 11: CC XXXVIII, p. 412).

Giungiamo così, dalla banalizzazione semantica (ma non polemica), a quella formale con *aniles res* di Capitol. *Max. Balb.* (*Hist. Aug.* XXI) 1, 3. Non viene tuttavia neppure qui sminuito il vigore polemico del detto e dell'allusione proverbiale: è infatti un senatore in una seduta del Senato a qualificare così gli argomenti che i colleghi si attardano a discutere invece di affrontare i problemi politici più seri e scottanti.

Nella grande varietà di contenuti e riferimenti specifici il nostro nesso mantiene dunque una sola caratteristica fondamentale: il richiamo alla proverbiale irrazionalità delle vecchie, un richiamo presupposto anche in quei casi, che possiamo ormai considerare decisamente isolati, in cui esso viene assunto con ironia «socratica» per esprimere copertamente una profonda, ma generalmente misconosciuta, verità con sostanziale serietà.

Un'ultima e definitiva conferma del valore del nostro nesso proverbiale ci viene dai paremiografi greci e dai grammatici latini. I primi ci offrono concordi la formula *γραῶν ἔθλοι*.¹ ἐπὶ τῶν μάτην ληρούντων,² preceduta o seguita da un proverbio apparentemente opposto, ma solo perché riferito agli uomini e non alle donne: *Γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος· ἐπὶ τῶν διὰ τὸ γῆρας ἐμπειροτέρων*.³

Festo da parte sua propone per *anus* due etimologie, una delle quali inequivocabile per il giudizio antico sulle vecchie:

Anus dicta est ab annorum multitudine, quoniam antiqui non geminabant consonantes; vel quod iam sit sine sensu, quod Graece dicitur ἄνοος.⁴

Le due ipotesi son poste sullo stesso piano (vel) come pienamente legittime entrambe: ma la coscienza di una derivazione della propria

¹ Cfr. quanto osservavamo sopra a p. 108 n. 2.

² Così sia Zenobio III 5, sia Diogeniano III 79 e naturalmente i bizantini a loro successivi, raccolti nel *Corpus Paremiographorum Graecorum* a cura di E. L. v. LEUTSCH e F. G. SCHNEIDEWIN.

³ Diogen. III 80; Zenob. III 4 completa il proverbio con l'indicazione del suo (presunto) autore: *ἐλλκισται μέντοι ἐκ τῶν Σόλωνος ἐλεγείων*: cfr. pure Plat. *Resp.* VII 536c-d; Cic. *Cato* 50; Val. Max. VIII 7 ext. 14; Plut. *Solon* 31, 7 (= fr. 22, 7 D.).

⁴ Fest. p. 5, 25-27 L.: cfr. pure il proverbio riferito a p. 434, 28 L.: *anus* (quod vult som)niat.

lingua dal greco era spesso presso i romani così accentuata da far supporre facilmente preferita la seconda ipotesi.

Ancora più esplicito comunque di Festo appare forse Servio, che così commenta la *vana superstitio* di *Aen.* VIII 187:

Superstitio est timor superfluus et delirus, aut ab aniculis dicta superstitio, quia multae superstites per aetatem delirant et stultae sunt: aut secundum Lucretium (I 66) superstitio est superstantium rerum, id est caelestium et divinarum.... inanis et superfluus timor.¹

E finalmente non solo non smentiscono, ma ribadiscono costantemente la tradizione classica i glossari o vocabolari medievali, di cui sarà interessante scorrere un elenco di definizioni di *anilis*:

- CGL IV 480, 8: Anileia fatuetas amentia
 CGL V 166, 33: Anilia fatuitas amentia
 CGL V 491, 16: Anilis inanis nichil demens.²
 CGL V 560, 51: Anilis inanis
 CGL V 589, 49: Anilia amentia fatuitas
 CGL V 626, 13: Anilis amentia
 CGL V 632, 24: Anilia amencia fatuitas.³

Sono almeno una cinquantina gli autori greci e latini – citati o non citati nel corso di questo lavoro⁴ – che hanno impiegato il

¹ Eppure Servio scriveva così nel commento a un'opera in cui le vecchie appaiono senza dubbio 'sagge' (si pensi anche solo alla *longaeva sacerdos* che ammaestra e guida Enea nel VI canto). Isid. *Orig.* VIII 3, 6, riprendendo quasi certamente la nota di Servio, sostituisce tuttavia le *aniculae* con i *senes*, forse perché non comprendeva il valore specifico proverbiale delle *aniculae* stesse. A riprova poi di una convinzione così radicata da suggerire espressioni proverbiali e paraetimologie dotte di questo genere, cfr. per es. Ov. *Met.* VI 37-38: *Mentis inops longaeva venis confecta senecta / et nimium vixisse diu nocet*, detto nei riguardi di una vecchia – sotto il cui aspetto si celava Atena – che pure aveva dato un saggio consiglio.

² Si noti l'elemento nuovo e pienamente indicativo *nichil* «una cosa da nulla, un nulla»; come dire di più o esser più espliciti?

³ Le glosse sono tratte da vari codici databili dal VII-VIII al X secolo in massima parte (vedi l'introduzione del Goetz alla sua raccolta). Si noti la netta prevalenza di *amentia* (e una volta *demens*) probabilmente sulla scorta della etimologia di Festo da *ἄνοος*.

⁴ Aggiungiamo qui Firm. *Err.* 17, 4 (citazione da Cicerone); Amm. XXI 16, 18; Hier. *Epist.* 128, 1 (in senso proprio); C. *Ioh.* 14; Ioseph. C. *Apion.* I 252 (nella versione latina attribuita a Cassiodoro); un caso

nesso proverbiale di cui ci occupiamo nelle opere pervenuteci. Essi coprono ininterrottamente tutto il periodo dal I secolo a. C. al VI d. C.:¹ prima di tale periodo non possiamo invece indicare che Platone, nel quale tuttavia il nesso appare già precedentemente e pienamente costituito nella sua proverbialità, ed impiegato personalmente con grande libertà e varietà di toni ed allusioni. Di tutti questi autori esclusivamente poeti sono solo Orazio e Persio, entrambi satirici, e il tardo Prudenzio, unico rappresentante del genere lirico-epico:² già questo dato formale può esser considerato significativo per caratterizzare l'impiego del nesso, che appare in effetti tipicamente polemico, e quindi – di sua natura – impoetico. Lo confermano, se vogliamo, gli stessi Prudenzio e Persio, che nella loro ricerca baroccheggiante o intellettualistica di novità formale (*rancidae edentularum cantilenae* da una parte e *veteres aviae* dall'altra) nascondono una sostanziale mediocrità poetica, non certo paragonabile con la scioltrezza e naturalezza delle *Satire* di Orazio, e della nostra II 6 in particolare, che perciò presenta l'unico impiego veramente 'poetico', cioè anche affettivo, del nesso. Un'altra caratteristica verificabile nell'uso di *aniles fabulae* è l'assenza da opere di tono più colloquiale o 'volgare', come la commedia o l'epistolario di Cicerone o il *Satyricon* di Petronio, sempre, a mio parere, perché trattavasi di locuzione tipica di polemiche ideologiche o comunque culturali:³ non

isolato di proverbialità di *γυβαίξωδης τσαρελα* in Pol. XII 24, 5 contro Timeo (polemica storiografica).

¹ Della sopravvivenza medievale del nesso testimoniano i glossari, nonché alcuni testi letterari, come almeno Michele Sincello e Fozio (vedi sopra p. 118 n. 1) fra i bizantini e Petr. Dam. *Epist.* V 13, 162 e VI 32, 227 (PL CXLIV 359 e 422) fra i latini, oltre i citati a p. 124 n. 3).

² Symphos. *Aenigm. praef.* (AL 83 RIESE) usa piuttosto l'immagine che la formula proverbiale, come Tibullo; Marziano Capella introduce il nesso proverbiale nei versi conclusivi della sua opera in prosa; solo Greg. Naz. *Carm.* II 7, 165 (PG XXXVII 1564) offre effettivamente un altro esempio di impiego poetico del nesso, in contesto però di classica e – direi – prosastica polemica antipagana.

³ Può risultare significativo in proposito il confronto tra gli *Acta martyrum* e l'opera parallela di Prudenzio *Sulle corone*. Nei primi, di carattere notoriamente quasi affatto popolare, ricorre di frequente l'accusa ai martiri cristiani di essere pazzi e credere in pure follie (cfr. gli *Acta mart. Scillitan.* 8; *Mart. Pionii* 19, 7; *Mart. Cononis* 4, 7; *Mart. Agap. Socc.* 3, 7; 5, 1; 6, 2; *Acta Eupli lat.* 2, 4; *Mart. Iren.* 3, 4: devo queste indicazioni al commento

doveva appartenere al linguaggio, pur così spesso colorito e ricco di espressioni proverbiali, della vita comune e quotidiana, sebbene la vecchia che racconta storie sia certo un'immagine popolare. Ma appunto è popolare, se vogliamo – pur nella stilizzazione elegiaca – la vecchia di Tibullo, o anche, all'opposto, la vecchia *multiloqua et multibiba* di Plaut. *Cist.* 149;¹ ma non le proverbializzate *aniles fabulae*. Ebbene, ancora una volta Orazio costituisce una eccezione assoluta: le sue *aniles fabellae* sono le uniche in contesto e tono perfettamente dimesso e popolare. Forse proprio l'estrema naturalezza di quella espressione in quel contesto non ha indotto i commentatori di Orazio ad approfondirla; ma di fronte a una massa così numerosa di esempi proverbiali, e in particolare considerando il recente e certo conosciuto uso ciceroniano, non credo possiamo fare a meno di pensare che ancora una volta Orazio è stato maestro nel dissimulare il raffinato artificio della sua poesia che incanta – è proprio il caso di dirlo, e non per retorica – con la sua apparente semplicità.

Non neghiamo naturalmente, anzi ribadiamo che anch'egli deve aver avuto un modello o piuttosto un suggerimento prediletto, e abbiamo creduto di poterlo indicare in Platone; ma l'indipendenza e l'originalità di Orazio restano integre su tutti i piani, del pensiero, dell'invenzione, della realizzazione artistica, perfino dell'espressione linguistica per il riuscito accostamento con le polemiche *aniles fabellae* di un verbo, ora polemico, ora però squisitamente colloquiale come *garrus*. Su tutto domina il tono, così proprio di Orazio, di signorile ironia e di umana – oserei dire popolare – saggezza del buon senso comune, rappresentato da un oscuro Cervio, e considerato forse superiore alla stessa sapienza filosofica e politica di Mecenate.²

di M. PELLEGRINO a Min. Fel. Oct. 11, 2 [Torino 1947]); in Prud. *Perist.* 6, 36-40 e 10, 301-306 la stessa accusa è espressa anche con le locuzioni proverbiali *anile dogma* o *edentularum cantilena*, del tutto assenti dagli *Acta*.

¹ Vedi sopra p. 108 n. 3: la proverbialità popolare dell'attrazione delle vecchie per il vino appare anche fuori della commedia, per es., in Phaedr. III 1, nonché, in altro campo, nella scultura ellenistica.

² Può essere utile confrontare l'invito di Orazio a Mecenate in *Carm.* III 29: sebbene, naturalmente, con immagini e linguaggio 'lirici', le *mun-dae.... cenae* di vv. 14-15, per es., sembrano richiamare proprio le *noctes*

* * *

Esaurita l'analisi descrittiva dei dati mediante l'enunciazione, il confronto e il tentativo di interpretazione puntuale e reciproca, non appare tuttavia ancora chiaramente motivata l'origine del nostro nesso proverbiale: un breve supplemento di riflessione ci consentirà forse di formulare almeno un'ipotesi al riguardo.

Prima di Platone, come abbiamo notato,¹ non troviamo traccia non solo di un nesso proverbiale come *aniles fabulae*, ma neanche di una qualsiasi rappresentazione negativa, specie sul piano intellettuale, della vecchia in quanto tale. Direi piuttosto il contrario: le vecchie nutrici dell'epos omerico e della tragedia appaiono sempre figure sagge, rappresentanti in particolare di una certa saggezza pratica del buon senso comune, che non di rado si mostra superiore alle passioni di altri protagonisti, e che ne fa in genere confidenti sicure anche di personaggi maschili. Oltre al titolo di *γραια πνευμαθής*² Omero conferisce talora ad Euriclea anche l'attributo formulare di *περίφρων*:³ in β 346 sgg. Euriclea appare dispensiera e custode di fiducia della casa d'Odisseo (*νόου πολυιδρύεισιν*) e unica confidente di Telemaco al momento di affrontare il viaggio per Sparta e Pilo, mostrandosi quindi qui come sempre degnissima della fiducia universalmente riposta in lei.

Così la *τροφός* della tragedia appare sempre più o meno buona e saggia consigliera accanto al protagonista femminile già nelle *Trachinie* di Sofocle; ma un ruolo importante assume ricorrentemente nelle tragedie di Euripide, come (fra quelle pervenute) nella *Medea*,

cenaeque deum di *Sat.* II 6, 65, nel corso delle quali appunto venivano raccontate quelle sagge *aniles fabellae* di cui abbiamo discorso.

¹ Vedi sopra pp. 106 e 127.

² Così in α 438, nell'ambito della presentazione di questo personaggio contrassegnato dalla 'saggezza' un po' come tutti i membri della casa d'Odisseo: già al v. 428 Omero l'aveva qualificata *κεδνὰ ἰδύια*.

³ Tale attributo appare in verità costante e specifico di Penelope; l'estensione ad Euriclea avviene, forse intenzionalmente, a partire dalla scena della lavanda dei piedi fino al momento della strage punitiva (τ 357; 491; υ 134; φ 381). Dopo la strage invece Odisseo riprende l'assoluta superiorità della saggezza frenando l'impeto di gioia di Euriclea (χ 411 sgg.) che torna ad essere nei versi formulari solo una *φίλη τροφός*.

nell'*Ippolito* e nell'*Andromaca*.¹ Anche, d'altro canto, nella commedia aristofanea le vecchie appaiono normalmente lascive e ubriacone più delle stesse giovani (cfr. *Donne a parlamento*, *Pluto*), ma non propriamente o tipicamente dissennate. Da quel pochissimo che ci è pervenuto di Menandro risulta che il personaggio della nutrice, piuttosto frequente — sembra — ma non di particolare rilievo, non si discosta comunque dalla rappresentazione positiva e dalla funzione 'sapienziale' già normale nella tragedia.² Venendo ai latini, diciamo che in Plauto appaiono più tipiche le vecchie avvinazzate di modello aristofaneo;³ Terenzio ci presenta diverse vecchie nutrici di ascendenza menandrea ovvero 'tragica'.⁴ E ancora negli epigoni del teatro classico, nelle tragedie cioè di Seneca, la nutrice, quando ha un ruolo significativo, appare rappresentante di una certa profonda saggezza pratica intuitiva, che potremmo quasi chiamare appunto 'oraziana'.⁵

¹ La saggezza di queste nutrici sembra anticipare talora contenuti tipicamente oraziani. Richiamerei in particolare l'attenzione sulla difesa e il consiglio del *μέτρον* contro gli eccessi, che giunge a concretizzarsi nella preferenza per una vita modesta e tranquilla di fronte a una vita splendida d'onori e ricchezze, ma esposta a turbamenti e 'tragedie': cfr. in particolare *Med.* 125-130 (opposizione di τὰ μέτρια a τὰ υπερβάλλοντα), in cui questo concetto viene espresso chiaramente; più generici *Hipp.* 264-66 (οὕτω τὸ λαν ἤσσαν ἐπανῶ τοῦ μηδὲν ἄραν· καὶ ξυμφήσονται σοφοί μοι) e *Andr.* 866-68 (τὸ λαν οὐτ' ἐκεῖν' ἐπήνεσα... οὐτ' αὖ τὸ νῦν σου δεῖμ' ὁ δειμαίνεις ἄραν). Naturalmente non si discute qui sull'originalità di tali concetti, ma solo sui personaggi che se ne fanno banditori, e cioè quelle vecchie le cui *fabulae* saranno invece, se già non erano, considerate proverbialmente stolte.

² Così nello *Scorbutico* un piano proposto dalla vecchia nutrice Simica, personaggio del resto scarsamente operante sulla scena, viene approvato con un *ποῦν ἔχεις* dal vecchio servo Geta (v. 884); nell'*Arbitrato* la vecchia nutrice riceve il nome significativo di *Σωφρόνη* «Saggia» anche se Gomme e Sandbach la ritengono *persona muta* (MENANDER, *A Commentary*, Oxford 1973, pp. 375 e 380-81). Dal fr. 294 H.-G. risulta conferito alla *τροφός* come attributo tipico quello di *πιστή*.

³ Si pensi all'*anus multibiba atque merobiba* di *Curc.* 76-77, oltre la *multibiba* già richiamata a p. 108 n. 3.

⁴ In particolare egli torna ad assegnare il nome di *Sophrona* alle nutrici dell'*Eunuchus* e del *Phormio* (verosimilmente sulla base degli stessi modelli greci): così buona e saggia confidente e consigliera accanto alla padrona Sostrata appare la vecchia nutrice Cantara negli *Adelphoe*.

⁵ Mi riferisco in particolare a *Phaedr.* 204 sgg., in cui non manca pure un cenno esplicito alla problematica specifica della favola oraziana dei due

Non desta meraviglia che anche nell'epica, genere tradizionalmente vicino alla tragedia e ancora più direttamente dipendente dal comune maestro Omero, la concezione generale della vecchia e specificamente della nutrice appaia in sostanza la medesima.

D'altro canto l'accostamento tipico delle favole con le donne e in particolare con le vecchie appare naturale nella tradizione popolare di ogni tempo, per il compito ad esse affidato di allevare i fanciulli nei primi anni di vita: strumento principale di questa prima educazione doveva essere appunto la favola, che poteva avere la funzione più modesta di svagare i bambini¹ o intimorirli per indurli all'obbedienza anche per i fini (per un adulto) più banali;² oppure anche una più autentica funzione educativa con finalità morali. In quest'ultimo senso le favole delle madri o nutrici suscitano talora l'attenzione di filosofi ed educatori, a cominciare ancora una volta da Platone,³ per continuare, tra gli altri, con Crisippo,⁴ Strabone,⁵

topi, con l'opposizione tra la casa povera e modesta, ma tranquilla e serena, di fronte alla casa ricca e potente, ma agitata.

¹ Cfr. Eur. *Herc.* 98 sgg. Chiara ed interessante la testimonianza di Plutarco, ripresa dall'attidografo Demone, sulle *δειπνοφόροι* della festa ateniese delle Oseforie, che ricordavano le madri dei fanciulli inviati a Creta per il tributo al Minotauro: καὶ μῦθοι λέγονται διὰ τὸ κάκεινας εὐθυμίας ἕνεκα καὶ παρηγορίας μύθους διεξιέναι τοῖς παισίν (*Thes.* 23). Cfr. pure Dio Chrys. *Orat.* 4, 74, p. 163-64 R. βουλόμενος αὐτὸν παραμυθῆσασθαι καθάπερ αἱ τίθηται τὰ παιδιά, ἐπειδὴν αὐτοῖς πληγὰς ἐμβάλωσι, παραμυθούμεναι καὶ χαρίζόμεναι μῦθον αὐτοῖς ὑστερον διηγῆσαντο. Per la funzione specifica di addormentare i bambini si ricordi, per es., Elio Aristide, cit. sopra, p. 123, e cfr. Tert. *Adv. Val.* 3, 3.

² A questo scopo dovevano servire quegli esseri mostruosi come la *μοομῶ* e le *μοομολόλαι* greche (si ricordi Clem. Al. cit., sopra p. 115) o le *Lamiae* (cfr. Hor. *Ars* 340 e Tert., loc. cit.) o *Maniae* latine di cui Festo attesta: *Manias autem, quas nutrices munitantur parvulis pueris, esse larvas, id est manes deos deasque* (p. 114 L.: cfr. *fabulae Manes* di Hor. *Carm.* I 4, 16). Sull'argomento si veda la nota recente di V. TANDOI, *Donato e la Lupus di Nevio*, in *Poesia latina in frammenti*, Misc. filol., Genova 1974, pp. 263-66, con i riferimenti e la bibliografia ivi citati.

³ Cfr. *Resp.* II 377-78; *Leg.* X 887d.

⁴ In Quint. *Inst. or.* I 1, 16 (*SVF* III 733 ARNIM).

⁵ Cfr. XV 3, 18 a proposito dell'educazione persiana in cui τὸ μὴθῶδες era considerato elemento essenziale dell'educazione dai 5 ai 24 anni. Più interessante ancora I 2, 8 in cui Strabone affronta esplicitamente l'argomento nell'ambito della difesa della poesia 'mitologica' di Omero dagli attacchi di chi non vi vedeva alcuna serietà 'scientifica' o filosofica in senso gene-

Tacito,¹ Massimo di Tiro,² Ausonio:³ l'esigenza comunemente avvertita e ribadita in questo campo era che si raccontassero sempre favole pedagogicamente utili, cioè in qualche modo positivamente veritiere e morali.

Ma se i personaggi femminili, in particolare anziani, dell'epica e del dramma vengono per lo più presentati come saggi o almeno non tipicamente stolti, e d'altro canto alle stesse favole che donne e vecchie raccontano ai fanciulli si riconosce una qualche funzione pedagogica positiva, come e perché il nesso proverbiale ha assunto una specifica funzione polemica in senso spregiativo? Viene spontaneo pensare che le favole adatte ai bambini⁴ non siano ritenute adatte agli uomini a cui si suol rinfacciare quell'espressione proverbiale quasi come un insulto:⁵ ma non mi sembra sufficiente. Se si

rile: la favola - egli spiega - è necessaria ed educativa per le mentalità infantili (*πρὸς τοὺς νηπιόφρονας*) tra le quali include quelle delle donne e della 'massa' (*πᾶς χυδαίος ὄχλος*): del resto, aveva già ricordato (I 2, 3) che per gli antichi la poesia (si deve intendere anche mitologica) era quasi una « prima filosofia » (*πρώτη τις φιλοσοφία*) maestra di vita pratica e concreta, specie nella giovinezza (*ἐκ νέου*), evidentemente ancora incapace di scoprire la verità con la pura attività razionale.

¹ O chi per lui ha composto il *Dialogus* (29, 1).

² *Philos.* IV 3 c-d (HOBEIN): anche per lui la poesia (mitologica) è come una prima filosofia per le anime ancora semplici, *καθάπερ αἱ τίθηται τοὺς παῖδας διὰ μυθολογίας βουκολῶσιν*.

³ *Epist.* 16, 88 sgg. SCHENKL = PASTORINO: *sic iste... nutricis inter lemmata / lallique somniferos modos / suescat peritus fabulis / simul et iocari et discere*: l'epistola è scritta in dedica di un volume di favole di Tiziano, versione in latino di Esopo, inviato da Ausonio a Probo per i suoi figlioletti.

⁴ Si ricordino Plat. *Hp. ma.* 286a (cit. sopra p. 106 n. 3); Aristid. *Or.* 36, 96 K. (sopra p. 123); Clem. Al. *Protr.* VI 67, 1 (sopra p. 115 e n. 3); cfr. anche Maer. *Somm. Scip.* I 2, 8-9: *hoc totum fabularum genus, quod solas aurium delicias profitebatur, e sacrario suo in nutricum cunas sapientiae tractatus eliminat*.

⁵ Ai numerosi esempi riportati nel corso del lavoro possiamo aggiungere qualcuno in cui, senza ricorrere propriamente al nesso proverbiale, si ritiene comunque indegno di un uomo maturo raccontare favole. Forse il più interessante, anche per la collocazione cronologica, è il dialogo di Ar. *Vesp.* 1174 sgg. tra il vecchio Filocleone, irresistibilmente versato a raccontare favole, sia di tipo genericamente puerile, sia di tipo propriamente esopico, come unico ed eccellente genere di discorso che sia capace di tenere in società; e il giovane figlio Schifaeone, decisamente avverso e quasi scandalizzato da tale tipo di 'discorsi' che ritiene del tutto sconvenienti ad un

riconoscesse davvero in quelle *fabulae* un nocciolo di verità etica o ontologica, non si prenderebbero a paradigma dell'assurdo, del fantastico, del totalmente infondato, cioè del 'puerile', diremmo noi. D'altra parte non ci si spiega perché il nesso proverbiale sorga e rimanga sempre tipico e quasi esclusivo - con le significative eccezioni che abbiamo notato - di un certo genere letterario e di determinati ambienti culturali: illuminante ci sembra in proposito l'esempio di Seneca, che nella *Fedra* attribuisce funzione 'sapienziale' alla vecchia nutrice, mentre nelle opere filosofiche parla con disprezzo degli *anilia praecepta* in qualche modo legati alle *aniles fabulae*. Non resta da supporre se non che il nesso avesse origine, certamente prima di Platone in cui esso appare già ben costituito e riconosciuto come proverbiale, in quegli stessi ambienti filosofici in cui resterà tipico, forse nella cerchia dei sofisti notoriamente polemici, nella loro pretesa di razionalità, contro gli antichi « miti », e in genere contro l'antica saggezza ed educazione tramandata concordemente dalle nutrici e dai poeti. Potremmo così spiegarci il giuoco - direi - divertito del Socrate platonico con quel nesso, come momento della sua generale ironia contro i sofisti.

Ma forse l'origine psicologica del nesso proverbiale si può più esattamente collocare nel momento in cui sorse il famoso aneddoto di Talete e della servetta, attestatoci per la prima volta proprio per bocca di Socrate in Plat. *Theaet.* 174a.¹ Talete e la sua servetta

uomo educato che voglia stare in società: nondimeno nei vv. 1401 sgg. Filocleone darà un eccellente saggio pratico di tale sua abilità. Non escludo, almeno come ipotesi, che in questa scena sia trasferito, a livello comico, quel contrasto che probabilmente, come accennerò, si doveva andar sviluppando in quegli anni tra la saggezza e civiltà tradizionale ampiamente 'mitologica' e la nuova sapienza e civiltà sofistica tutta impegnata a superare tradizione e mito in nome della ragione umana e umanistica (cfr. *τὰ ἀρθρωπικά* o *ἀρθρώπινα* del v. 1176 di Aristofane). Ancora un contrasto a suon di favole offre Aristofane tra un coro di vecchi e di donne (non di uomini) in *Lys.* 781. All'altro estremo cronologico della letteratura greco-latina Prudenzio oppone la rivelazione divina (non più ovviamente la semplice ragione umana) alla precedente civiltà mitologica rappresentata da *bardus pater aut avus augur, fabula veteris famae, garrula nutrix*, ecc. (*Apoth.* 294 sgg.). Sull'insofferenza già di un giovanetto per le favole delle nutrici cfr. anche, per es., Philostr. *Heroic.*, vol. II, pp. 136-37 KAYSER.

¹ Ripreso poi per allusione da Enn. *Scaen.* 242 V²; Hor. *Epist.* II 2,

sono presi a paradigmi della sapienza speculativa e della saggezza pratica, in una digressione in cui Socrate tesse l'entusiastico elogio della filosofia pura: poco oltre, Socrate qualifica come *ὁ λεγόμενος γράων ἔθλος*, con evidente disprezzo, le opinioni correnti sulla giustizia, quasi ponendole sul piano della servetta tracia di fronte alla divina grandezza di Talete. Il conflitto fra le due sapienze appare qui rappresentato in termini piuttosto radicali, quasi come scontro di civiltà: la civiltà del pensiero contro la civiltà dell'azione, la centralità dell'essere contro quella del fare, la superiorità della conoscenza come fondamento necessario dell'etica contro la concezione di un'etica intuitiva e tradizionale che appare essa stessa saggezza ma non è criticamente fondata. Sempre nel *Teeteto* però Socrate conduce anche una critica radicale contro i sofisti, i quali a loro volta enunciavano e difendevano assiomi, come quello protagoreo dell'« uomo misura di tutte le cose », assolutamente estranei alla mentalità e saggezza comune.¹ Socrate dunque, diciamo meglio il Socrate platonico, sembra combattere su due fronti: da una parte i *γράων ἔθλοι* della gente comune, dall'altra le elucubrazioni non meno pericolose dei sofisti che appaiono professori di retorica più che autentici e puri « amanti del sapere ». Così forse si spiega perché giunga ad usare contro questi perfino gli stessi proverbiali *γράων μῦθοι*, quando preferisce una speranza razionalmente possibile, anche se non dimostrata, alla loro negazione radicale che appare certo ancora più irrazionale.

Possiamo ora, servendoci dei risultati ottenuti e delle ipotesi formulate finora, approfondire l'interpretazione del passo di Orazio da cui siamo partiti per la nostra indagine. Forse Orazio ha potuto tener presente con una certa consapevolezza il conflitto radicale che sarebbe all'origine del nostro nesso proverbiale, recuperando coscientemente la positività sapienziale insita nell'espressione se interpretata secondo la mentalità comune e la prassi epico-drammatica, non senza sottintendere nel contempo il diverso tono che quel-

l'espressione aveva di fatto acquisito nell'atto in cui diventava proverbiale: finirebbe così per dichiarare, bonariamente ma fermamente, il suo dissenso da quella proverbializzazione negativa.¹ Egli, in altri termini, potrebbe aver usato il nesso *aniles fabellae* come indice 'proverbiale' (sottolineato dal diminutivo) di una certa civiltà e mentalità, non già però per condannarla, come si faceva e si farà di consueto, bensì per approvarla e farla propria, anche a dispetto della stessa cultura paludata e ufficiale del suo tempo.

MATTEO MASSARO

¹ Bene evidente risulta tale processo di proverbializzazione dal confronto tra Gell. I 19, 3-6 e la sua presumibile fonte immediata, Varrone, *ant. div.*, fr. 56a CARDAUNS (da Lact. *div. inst.* I 6, 10). Discutibile e discussa appare invece l'interpretazione di Herond. I 74-5 (cfr. fra gli altri i commenti di Headlam-Knox, Terzaghi e Cunningham), comunque estraneo al senso proverbiale che abbiamo esaminato.

135; Tert. *De an.* 6; *Adv. Val.* 24; Diog. Laert. I 8, 34 (cfr. OTTO, *Sprichw.*, p. 274, n. 1389).

¹ Così *Theaet.* 170e-171a: ἄρ' οὐχὶ ἀνάγκη, εἰ μὲν μηδὲ αὐτὸς ᾤετο μέτρον εἶναι ἀνθρωπίνον μηδὲ οἱ πολλοί, ὥσπερ οὐδὲ οἴονται, μηδὲν δὲ εἶναι ταύτην τὴν ἀλήθειαν ἢν ἐκεῖνος ἔγραψεν; εἰ δὲ αὐτὸς μὲν ᾤετο, τὸ δὲ πλεῖστοι μὴ σνοίεται....