

Annali della Facoltà di Studi Umanistici
dell'Università degli Studi di Milano

ACME

1/2022



ACME – Annali della Facoltà di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Milano

Direttore:
Fabrizio Slavazzi

Comitato di Direzione:
Irene Piazzoni - Paolo Rusconi
Paolo Spinicci - Chiara Torre - Raffaella Vassena

Comitato scientifico:
Alberto Bentoglio - Jocelyn Benoist - Luca Bianchi - Andrea Capra
Claudia Berra - Yves Chevrefils Desbiolles - Antonino De Francesco - Giovanni Iamartino
Oliver Janz - Georges Letissier - Francisco Rico

Coordinamento scientifico e redazionale:
Giovanni Colzani (giovanni.colzani@unimi.it)

La rivista è semestrale ed accoglie articoli e studi su tutti gli argomenti che costituiscono materia d'insegnamento della Facoltà. Gli originali debbono essere presentati via email, attraverso il responsabile del Coordinamento, Giovanni Colzani, al Direttore, e al Comitato di Direzione.

Gli articoli presentati per la pubblicazione sono sottoposti a doppia revisione scientifica anonima.

Vol. LXXV 2022

Abbonamenti/subscriptions:
Italia: 100 Euro - Europe: 120 Euro - Rest of the World: 130 Euro
Abbonamenti gestiti da/subscriptions managed by:
Libreria Ledi – International Bookseller
riviste@internationalbookseller.com

Ledizioni
Via Boselli 10 – 20136 Milano
Tel. +39-0245071824 Fax +39-0242108107
info@ledizioni.it

RIVISTA ONLINE/ONLINE JOURNAL AT:
<http://riviste.unimi.it/index.php/ACME/index>

Indice

Alessandro Russo, <i>Superstitiosi Vates. Nota a un frammento tragico di Ennio (sc. 319 V²)</i>	7
Damiano Fermi, <i>Il gamos proibito. Persistenza di un modello culturale in Diogene Laerzio (III 2)</i>	15
Elena Castelnuovo, <i>Presence in the distance: the classical and the Biblical tradition in prudentius' cathemerinon 5 and 9</i>	31
Francesco Vanoni, <i>Una nuova pagina inedita dell'omelia crisostomica Quod frequenter conveniendum sit: testo critico, traduzione italiana e note di commento</i>	45
Amedeo Raschieri, <i>Esempi animali e pietas filiale nella Dictio 17 di Ennodio</i>	57
Andrea Murace, <i>Per le fonti del De Aucupio di Pietro degli Angeli da Barga</i>	79
Cesare Fertonani, <i>Vivaldi e il Santo Sepolcro: nuove riflessioni e ipotesi</i>	103
Marco Emilio Erba, <i>«Copiati esattissimamente in misura rigorosa»: note sulle prime incisioni dei dittici eburnei del Tesoro del Duomo di Monza. Anton Francesco Gori, Anton Francesco Frisi e i fratelli Trivulzio nella seconda metà del Settecento</i>	117
Lorenzo Napolitano, <i>Un catalogo per la collezione di Francesco Molinari</i>	153
Christian Frigerio, <i>Bergson sulla spiaggia: Réverie marina e ontologia della memoria</i>	175
Beatrice Ambra Turri, <i>Kesri Singh: the fight for identity between divergent and hegemonic warrior masculinities in Amitav Ghosh's Flood of Fire</i>	191
Giovanni Ferrario, <i>L'equivalenza di una nuvola. Sulla forma fotografica</i>	221

ESEMPI ANIMALI E *PIETAS* FILIALE NELLA *DICTIO* 17 DI ENNODIO

ABSTRACT

La *Dictio* 17 (= 239 Vogel) di Ennodio è una *controversia* in cui il declamatore si scaglia contro un figlio che non ha provveduto al mantenimento del padre anziano tanto da provocarne la morte. L'argomentazione è rafforzata da esempi di animali, aquile e lupi, che, a differenza dell'accusato, si prendono cura dei genitori. Nell'esempio delle aquile è sfruttato un tema ampiamente diffuso nella tradizione esegetica biblica; in particolare, Ennodio dimostra strette consonanze con la versione di questo motivo che si legge in Paolino di Nola (*Carm.* 24 Hartel). Più oscuro rimane l'esempio dei lupi che in genere sono contraddistinti da ferocia e rapacità, mentre in Ennodio dimostrano una singolare benevolenza verso i genitori. Anche in questo caso si propongono alcuni precedenti biblici che possono aver influenzato la loro caratterizzazione positiva nella *controversia* ennodiana. Una lettura della *Dictio* 17 in chiave soltanto allegorica è da evitare, ma la scelta di questi esempi animali, connotati in modo fortemente cristiano, permette di pensare a un'interpretazione su più livelli, retorico, morale e spirituale.

The *Dictio* 17 (= 239 Vogel) of Ennodius is a *controversia* in which the *declamator* speaks against a son who did not provide for the care of his aged father and thus procured his death. The argument is reinforced by examples of animals – eagles and wolves – who, unlike the defendant, take care of their parents. In the example of the eagles, Ennodius exploits a theme that is widespread in the biblical exegetical tradition; in particular, he demonstrates close consonances with the version of this motif found in Paulinus of Nola (*Carm.* 24 Hartel). The example of wolves is more obscure; these animals are usually characterized by ferocity and rapacity, whereas in this case they show a singular benevolence towards their parents. Here again I propose some biblical precedents that may have influenced their positive description in this *controversia*. We must avoid an interpretation of *Dictio* 17 in a purely allegorical key, but the choice of these animal examples, connoted in a strongly Christian way, allows us to identify several interpretative levels, rhetorical, moral, and spiritual.

INTRODUZIONE

Il tema del conflitto tra padri e figli era molto diffuso nella declamazione antica anche nella declinazione estrema dei casi di parricidio.¹ Della questione si sono occupati non soltanto gli studiosi di declamazione, ma anche gli specialisti di diritto romano che

¹ Si veda almeno, anche per i riferimenti bibliografici agli studi precedenti, LENTANO 2012 e 2015. Sull'influsso di questo tema declamatorio sulla tragedia senecana vd. CASAMENTO 2015. Sul tema dell'obbligazione alimentare dei figli nei confronti dei genitori nella declamazione e, in particolare, in Ps. Quint. *Decl.* 5: MAL-MAEDER 2015 e 2018.

hanno approfondito il tema dell'obbligo da parte dei figli di nutrire i genitori.² A questo proposito, nella tradizione declamatoria, questo dovere è stato sintetizzato nella legge fittizia *Liberi parentes alant aut uinciantur* («i figli nutrano i genitori o siano messi in catene»)³ Il tema si trova non solo in tutte le principali raccolte di declamazioni, nelle *Controuersiae* di Seneca il Vecchio (1.1, 1.7, 7.4), nelle *Declamazioni minori* (330 e 368) e nelle *Declamazioni maggiori* (5) di Ps. Quintiliano, ma è anche citato in due passaggi dell'*Institutio oratoria* di Quintiliano (5.10.97 e 7.6.5).

L'obbligo del figlio di alimentare il padre, oltre che nella *Dictio* 17 (= 239 Vogel) di Ennodio, è presente anche nella *Dictio* 21 (= 363 Vogel), l'unica *controuersia* del *corpus* ennodiano che sia sviluppata in modo ampio. Quest'ultima, inoltre, costituisce l'antilogia della *Declamazione maggiore* 5 di Ps. Quintiliano; Ennodio, infatti, dichiara nell'introduzione della *Dictio* 21 di voler programmaticamente scrivere un discorso per correggere Quintiliano in nome della verità.⁴ Se il declamatore quintiliano propone il discorso di accusa del padre contro il figlio, che ha rifiutato di fornirgli i mezzi di sostentamento, Ennodio compone il discorso di difesa del figlio, che rimprovera al padre di non averlo liberato dai pirati, preferendogli il fratello.⁵

Nella *Dictio* 17 di Ennodio il padre non può più difendersi, poiché ormai è morto per consunzione dal momento che il figlio non ha provveduto al suo mantenimento.⁶

² BELTRAMI 1997; CENTOLA 2013; RIZZELLI 2017; D'AMATI 2017 e 2018.

³ Sul fatto che la pratica declamatoria abbia potuto favorire l'evoluzione del diritto in materia di obbligazione alimentare vd. D'AMATI 2017, p. 164. Sul significato del verbo *uincire* nella legge fittizia: FEDDER 2021.

⁴ *Liberi parentes aut alant aut uinciantur. cuidam duo filii, frugi et luxuriosus. piratas utriusque incidere. scripserunt patri de redemptione. pater uero uenditis facultatibus piratas expetiit. cui optio data est, quem uellet redimeret, quia parum pretii detulisset. ille elegit luxuriosum, quia aeger erat, redimere. qui cum reuerteretur, in uia mortuus est. frugi piratas euasit. pater petit ut alat. ille contradicit. Actio contra Quintilianum suscepta. ille enim patrem tuetur, nos filium. rogo ne arrogantiam putes, qui legeris* («I figli mantengano i genitori o siano incatenati. Un tale aveva due figli, uno frugale e l'altro dissoluto. Entrambi incapparono nei pirati. Scrissero al padre del riscatto. Il padre allora, venduti i suoi beni, si recò dai pirati. Gli fu concessa la possibilità di scegliere chi volesse riscattare, poiché aveva portato poco denaro. Quello scelse di riscattare il dissoluto poiché era ammalato. Mentre tornava, morì per la strada. Il figlio frugale sfuggì ai pirati. Il padre chiede che lo mantenga. Quello parla contro questa richiesta. Il dibattito avviene contro Quintiliano. Egli infatti difende il padre, noi il figlio. Lettore, ti chiedo di non pensare che sia un atto di arroganza»). I testi di Ennodio sono citati dall'edizione di VOGEL 1885; le traduzioni italiane, se non altrimenti indicato, sono mie.

⁵ Per un approfondimento critico su questa *controuersia* si possono vedere gli studi di HÅKANSON 1986; WINTERBOTTOM 2003; BUREAU 2007.

⁶ Il tema del parricidio è presente anche nella *controuersia* seguente (*Dict.* 18 = 243 Vogel): *In tyrannum, qui praemii nomine parricidae statuam inter uiros fortes dedit* («Contro il tiranno che come ricompensa dedicò al parricida una statua tra gli eroi»). La *controuersia* ancora seguente (*Dict.* 19 = 261 Vogel) è nuovamente incentrata sul tema del rispetto nei confronti dei genitori ormai defunti: *Dictio data Ambrosio in aleatorem qui agrum in quo parentes eius erant positi pro ludi pretio dedit* («Discorso offerto ad Ambrogio contro un giocatore d'azzardo che offrì come posta del gioco il campo in cui erano seppelliti i suoi genitori»). Le *Dict.* 17-18, forse risalenti all'anno 506 secondo la datazione di SUNDWALL 1919, sono dedicate, secondo quanto si legge nei rispettivi titoli, al giovane Aratore; sul rapporto tra Ennodio e Aratore vd. ZARINI 2009.

Il declamatore, certo, non ha dubbi che l'accusato debba essere condannato, ma il suo obiettivo specifico è dimostrare che sia necessario punirlo per parricidio e non semplicemente per incuria nei confronti del padre.⁷ Nella dinamica declamatoria si intende che il figlio si difenda affermando di non aver ucciso direttamente il padre con un atto violento e dunque di non poter essere considerato un parricida.⁸ Per il declamatore, invece, ci sono molti modi per far morire un padre, non soltanto l'omicidio, eppure tutti questi modi valgono come un parricidio.

Come in altre *controuersiae*, dunque, Ennodio concentra la sua attenzione su una situazione paradossale in cui la causa deve essere impostata sullo *status finitionis*, cioè sulla definizione di quale sia la vera natura del *factum* anche nel suo rapporto con la relativa *lex*.⁹ I giudici, infatti, sono chiamati a decidere se il figlio sia colpevole di parricidio o della sottrazione dei mezzi di sussistenza dovuti al padre. Implicita, ma ben conosciuta dai destinatari della *dictio*, è anche la determinazione della pena da infliggere all'accusato: egli deve essere destinato all'arresto, secondo la citata legge declamatoria, o condannato a morte nella forma estrema della *poena cullei*, come previsto per i parricidi?¹⁰

In questa *controuersia* il centro della narrazione (par. 3-5) è occupato dal ritratto patetico del padre che culmina con il confronto tra il vigore fisico della sua giovinezza e l'aspetto miserabile della vecchiaia (par. 4).¹¹ L'argomentazione si apre con una sezione più generale e convenzionale (par. 6) che sviluppa il tema del rapporto tra *natura* e *lex humana* in relazione ai doveri nei confronti dei genitori.¹² La declamazio-

⁷ Tale impostazione della questione è evidente fin dall'inizio del discorso dove il declamatore afferma (par. 1): *iste est filius qui grandaeuo patri, cum posset praebere alimenta, denegauit, id genii sceleribus suis adsocians, ut esset patre incolumi parricida* («Costui è il figlio che, mentre poteva fornire il cibo all'anziano padre, glielo negò, aggiungendo ai suoi crimini questa trovata geniale, il fatto di essere parricida anche senza uccidere il padre»).

⁸ Il declamatore risponde a questo tentativo di difesa attraverso un'interrogativa retorica (par. 2): *putas euasisse te debitum de non inlata genitori morte supplicium? ut esses nocentior; pepercisti* («Pensi di aver evitato la giusta punizione per non aver causato direttamente la morte di tuo padre? ti sei astenuto per essere ancora più colpevole»).

⁹ Sullo *status finitionis* vd. LAUSBERG 1989, pp. 49-57. Fondata, per esempio, sul paradosso e sullo *status finitionis* è anche la *Dict.* 14 (= 221 Vogel) contro un ambasciatore (*legatus*) che ha tradito la sua città: colui che, in virtù della sacralità della sua funzione, è per eccellenza ritenuto veritiero ha contraddetto con le sue azioni la lealtà che gli viene riconosciuta. In questo caso, dunque, il problema è se l'accusato debba essere definito *proditor* o *uerus legatus*.

¹⁰ Sulla *poena cullei* vd. CANTARELLA 1991, pp. 264-288. Che questa pena fosse conosciuta a Ennodio e al suo pubblico è evidente da un passo della *Dict.* 18 in cui vengono prospettate dal declamatore le pene per un tiranno e un parricida (par. 4): *utrique digni crucibus et de praesenti uita culleis effugandi, non creditis sufficere, uos debitum uitasse supplicium* («voi due, che meritereste la croce e dovrete fuggire da questa vita nel sacco dei parricidi, non credete sufficiente aver evitato il giusto supplizio»).

¹¹ *Iam erat genitor istius annorum fasce contritus, iam per tremenda senis membra aeu depopulatio uestigia olim robusta subuerterat, iam diuturnitatis morsibus in rugas, quae declarabat hominem, forma uergebat* («Ormai il padre di costui era stato logorato dal peso degli anni, ormai attraverso le tremule membra del vecchio la devastazione del tempo aveva annientato vestigia un tempo vigorose, ormai per i tormenti di una lunga vita l'aspetto, che mostrava qual uomo era stato, si volgeva alle rughe»).

¹² *Sufficit germini institutio naturae, quando quod solent facere doctores, infundit eorum pectoribus*

ne prosegue poi con una sezione dedicata a *exempla* tratti dal mondo animale (par. 7) sui quali si concentrerà questo contributo. Il primo esempio è quello delle aquile per il quale si metteranno in luce i rapporti con la tradizione zoologica antica, con quella esegetica di matrice biblica e con il loro reimpiego nell'ambito della poesia latina tar-doantica. Il secondo paragone, più breve ma più oscuro e problematico, è quello con i lupi che, in modo isolato rispetto alla tradizione precedente e successiva, sono presentati come esempi positivi di *pietas* verso i genitori.

GLI EXEMPLA DAL MONDO ANIMALE

In realtà, il tema del confronto con gli animali era già stato proposto in precedenza dal declamatore all'interno della *controversia*; all'inizio del par. 4, infatti, con una domanda retorica si era chiesto quali animali potessero eguagliare la crudeltà dell'accusato nei confronti del padre: *rogo, quibus est beluis comparandus, qui procuratione sua infert dura sine termino: cuius doli, dum manus abstinet ab auctore lucis, leto commutanda pepererunt?*¹³ Il confronto, in quel caso, si era dimostrato impossibile proprio per la difficoltà a trovare un secondo termine di paragone adeguato. Si noti l'uso del termine metaretorico *comparandus* che esplicita l'intenzione di servirsi di una *comparatio* al fine di creare un'espressione iperbolica e sottolineare così la mancanza di *pietas* nel figlio.¹⁴ Il declamatore aveva dunque rivolto il discorso verso la rappresentazione patetica della vecchiaia del padre e le considerazioni generali sulla naturalità del rispetto verso i genitori.

Il declamatore può così concludere (par. 6) che «chi è dotato di ragione non può mancare di ciò che sappiamo presente negli uccelli» (*nec deesse potest ratione praeditis, quod aibus probamus insertum*), cioè gli uomini, in quanto esseri razionali, devono necessariamente essere dotati della *pietas erga parentes* che è presente anche in esseri privi di ragione come gli uccelli. Questo passaggio logico permette di introdurre la sezione con gli esempi di animali (par. 7):¹⁵

lex humana («Alla prole basta la disposizione naturale, quando la legge umana infonde nei loro petti ciò che di solito fanno i maestri»). Sulla natura e sulla legge naturale nella declamazione: CITTI 2015.

¹³ «Chiedo a quali bestie bisogna paragonare chi con la sua cura provoca pene senza fine: chi, mentre tratteneva le mani dalla fonte della sua vita, con inganni causò azioni da cambiare con la morte?» Il termine *procuratio* è un *hapax* nel *corpus* ennodiano, mentre *curatio* si legge quindici volte nel senso generale di “cura” o in quello specifico di “cura medica”. Si preferisce, tuttavia, conservare, insieme agli editori, la lezione *procuratio* e non correggere il testo in *pro curatio*, poiché Ennodio riprende qui in forma nominale la precedente espressione *te procurante* (par. 3, *vixit te procurante eo infelicior pater, quod mori te procurante non meruit*, «grazie alle tue cure tuo padre visse tanto più infelice perché non meritò di morire a tua cura») per sottolineare l'aspetto paradossale del comportamento del figlio.

¹⁴ Per l'uso dei termini metaretorici all'interno della declamazione in funzione didattica si veda STRAMAGLIA 2015. A proposito dell'*hyperbole per comparisonem* vd. LAUSBERG 1998, pp. 263-264 e 411; nella *comparatio* con tale funzione si possono usare non soltanto elementi tratti dalle *res gestae* ma anche dal mondo naturale, come nel caso in questione (ivi, p. 625).

¹⁵ Il confronto con gli animali si trova molto spesso nella declamazione, vd. WINTERBOTTOM 1984, p. 341; L. Pasetti, in PASETTI *et al.* 2019, p. 307. In particolare, Pasetti sottolinea che «il paragone con gli

*Versa uice aquilas legimus fētuum ministerio pasci, et beneficia parentum, quot inplumes nati, quando ouorum tunicis exuuntur; indepti sunt, quadam districti aequitate restituunt. Non putant uolucres esse liberum adcepta denegare. Quale est ingenium, quod circa diligentiam suorum alites nescit imitari? Transeo multiplicibus exemplis luporum rapacitates: ieiuno escas parentibus ore deferunt et in pasta uisceribus fera ad creatores suos currit ore locupleti.*¹⁶

Entrambi gli esempi animali sono presentati come positivi e ancora una volta mirano a creare un effetto paradossale, poiché aquile e lupi, animali sempre caratterizzati dalla loro forza e rapacità, sono qui scelti come modelli di *pietas* filiale in forte contrasto con la condotta dell'accusato. Si noti che in entrambi i casi chiari segnali metaretorici evidenziano la funzione esemplare di questi elementi: da un lato, la sezione sulle aquile è introdotta dal verbo *legimus* che punta a una cultura scritta con la sua carica di autorevolezza argomentativa; dall'altro lato, il più breve passaggio sui lupi si apre con l'espressione *transeo multiplicibus exemplis* che combina la preterizione con l'indicazione della caratteristica esemplare del discorso.

L'ESEMPIO DELL'AQUILA NELLA TRADIZIONE ESEGETICA

Concentriamo l'attenzione sull'esempio dell'aquila e cerchiamo di comprendere a quale tradizione letteraria il declamatore faccia riferimento con il termine *legimus*. A questo proposito, occorre muoversi in due direzioni: verso l'esegesi biblica che riprende a sua volta la tradizione naturalistica antica, greca e latina, e verso la poesia di Paolino di Nola. Nel passaggio tra la zoologia antica e l'esegesi biblica l'attenzione sull'aquila si è concentrata soprattutto sull'acutezza della sua vista e sulla perenne giovinezza; in campo simbolico, poi, questo uccello ha assunto una polivalenza di significati che si sono accumulati progressivamente, con la coesistenza di elementi positivi e negativi, in campo cristologico, demonologico, psicologico e antropologico.¹⁷

L'aspetto che qui interessa è proprio quello della giovinezza dell'aquila che deriva dalla difficoltà a commentare il testo del *Salmo* 103(102).5b: *renouabitur ut aquilae*

ἄλογα ζῷα è suggerito anche da Ermogene (*De id.* 2,4,17, p. 151, 1-8 Patillon). Nelle *controuersiae* di Ennodio leggiamo un unico altro riferimento generico alle belve feroci in relazione al crudele comportamento della *nouerca* (*Dict.* 15.1 = 222 Vogel, *saeuissimarum more beluarum*).

¹⁶ «Viceversa, leggiamo che le aquile si nutrono grazie ai servizi dei figli, e, obbligati da un qualche principio di giustizia, ricambiano i favori dei genitori, quanti i figli implumi ne ottennero quando si spogliarono dei gusci. Gli uccelli non pensano che ci sia la libertà di negare i benefici ricevuti. Qual è il carattere della persona che non sa imitare i volatili nell'amore per i propri genitori? Tralascio con molteplici esempi la rapacità dei lupi: con le fauci digiune portano cibi ai genitori e la belva, che non si è nutrita delle viscere, corre dai suoi creatori con le fauci ricolme».

¹⁷ Sul tema si segnala l'approfondito studio di CICCARESE 1992, poi ripreso e riassunto in CICCARESE 2002, pp. 109-138 (con un'ampia antologia di testi). Sull'aquila nella tradizione ornitologica antica, soprattutto in Aristotele e Plinio, vd. CAPPONI 1979, pp. 78-94; sull'aquila nei bestiari vd. PASTOUREAU 2012, pp. 168-175; ZUCKER 2004, pp. 78-82. Per una guida generale sul tema degli animali nel mondo antico vd. LI CAUSI 2018.

iuuentus tua.¹⁸ Gli esegeti citano spesso questo versetto, ma evitano di approfondire il significato e preferiscono trasferire il discorso sul piano simbolico. Alcuni propongono una spiegazione scientifica in relazione con una muta senile delle penne: Massimo di Torino (*Serm.* 55.1) paragona l'aquila al cristiano battezzato che abbandona la vecchiaia del peccato per indossare il nuovo abito della santità;¹⁹ Gerolamo riprende la spiegazione della muta delle penne (*In Is.* 12.40.31), a cui collega (*In Mich.* 1.1.6) anche la citazione di un verso di Terenzio (*Haut.* 520-521, *uisa uero est, quod dici solet, aquilae senectus*, «davvero sembrò, come si è soliti dire, la vecchiaia dell'aquila») sulla scia di un'espressione proverbiale greca in riferimento a qualcosa di insolito e inaspettato.²⁰

Una spiegazione diversa dell'espressione del *Salmo* è offerta da Agostino (*In psalm.* 102.9) in cui l'immagine dell'aquila corrisponde alla resurrezione, alla giovinezza immortale dell'anima. In particolare, egli riprende una notizia di Plinio (*Nat. hist.* 10.3.15) secondo cui l'aquila non muore né di vecchiaia né di malattia ma di fame per la crescita sproporzionata del becco che non permette più all'uccello di nutrirsi.²¹ Per Agostino l'aquila riesce a riportare il becco a dimensioni normali attraverso il suo sfregamento su una roccia che raffigura simbolicamente Cristo (*I Cor.* 10.4); in questo modo l'uccello torna a mangiare e, insieme alla forza, riacquista una nuova giovinezza con una sorta di resurrezione.²²

Grazie ai casi analizzati fino a questo momento abbiamo compreso come la tradizione cristiana abbia sviluppato il motivo della vecchiaia e del ritorno alla giovinezza dell'aquila, ma non abbiamo ancora termini di confronto per l'elemento essenziale che ritroviamo in Ennodio, il fatto cioè che i piccoli dell'aquila si occupino di nutrire amorevolmente i loro anziani genitori. Per compiere questo passo ulteriore è utile leggere alcuni passi di Ambrogio, Gerolamo ed Eucherio di Lione. Al termine del libro terzo dell'*Expositio euangelii secundum Lucam*, interamente dedicato alla genealogia di Gesù (*Luc.* 3.23-38), Ambrogio scrive (3.50):

*et ideo circa fidem uir perfectus exigitur, in quo non per humum scientiae reptet infantia, non debilis quaedam nec carens sensibus mysticae cognitionis titubet aetas, quae uirtute iuuentutis amissa coronam gloriosi certaminis non requirat et senescentis aquilae modo, quae prius aut leporem rapere pedibus consuerat aut anserem, aeuo fessa minorum auium fetus inplumis requirat, qui solidiorem cibum adferre non possunt.*²³

¹⁸ «Si rinnoverà la tua giovinezza come quella dell'aquila». La medesima scelta dell'aquila come immagine della potenza e della forza vitale della giovinezza si legge anche in *Vulg. Is.* 40.31 (*qui autem sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilae, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient* «Quelli invece che sperano nel Signore, riacquisteranno la forza, metteranno penne come aquile, correranno e non faticeranno, cammineranno e non si stancheranno»). Sulla giovinezza dell'aquila in Massimo di Torino, Gerolamo e Agostino: CICCARESE 1992, pp. 313-319.

¹⁹ Vd. CICCARESE 1992, pp. 314-315.

²⁰ CICCARESE 1992, p. 315; CICCARESE 2002, p. 132 nt. 25.

²¹ La notizia è a sua volta derivata da Aristotele (*Hist. an.* 9.32 619A).

²² CICCARESE 1992, pp. 315-318. La medesima spiegazione fornita da Agostino si legge, all'epoca di Ennodio, in Cassiod. *In psalm.* 12.5.

²³ «E così per la fede è richiesto un uomo maturo, in cui l'infanzia della sapienza non strisci per ter-

Ambrogio usa l'immagine dell'aquila indebolita dalla vecchiaia per illustrare, in modo contrastivo, le caratteristiche del *uir perfectus*, l'uomo nel pieno della maturità spirituale.²⁴ Qui è l'aquila stessa a essere senza penne (*implumis*) e a procacciarsi il cibo, mentre in Ennodio sono i pulcini a essere definiti implumi e a fornire il nutrimento ai genitori.

Informazioni più simili a quelle di Ennodio erano forse presenti in Gerolamo in base a quanto leggiamo nell'anonimo commento ai *Salmi*, databile al VII secolo ed edito da H. Boese, che, a proposito del citato passaggio dei *Salmi*, attribuisce a Gerolamo un'annotazione sull'aquila (*Anonymi Glosa Psalmorum ex traditione seniorum*, 102.5):²⁵

*Hieronimus iterum dicit de ista aquila quomodo senescit: uadit usque ad altiora hoc est ad illum igneum caelum et sumit de illo igne et conburit alas suas et cadit in suum nidum et are-scunt illas pennas et pascunt illam sui pulli interim quod renouatur.*²⁶

In realtà, nelle opere conservate di Gerolamo non si legge il racconto dell'aquila che brucia le sue penne con la vampa del sole e viene nutrita dai suoi pulcini fino a che non riacquista l'uso delle ali.²⁷ Questo tema dell'incendio delle ali si trova invece, come vedremo più avanti, nel *Physiologus*, declinato però in modo diverso e senza l'accenno alla cura dei genitori da parte dei pulcini.

La perdita delle penne e la cura dei genitori a opera degli aquilotti sono accostate in un passo del vescovo Eucherio di Lione nell'opera di ammaestramento dottrinale indirizzata al figlio Salonio nella sezione dedicata al libro dei *Salmi* (*Instr.* 1.12.44, ll. 842-847 Mandolfo):

*Quomodo iuuentus aquilae renouatur secundum illud, quod legimus: Renouabitur sicut aquilae iuuentus tua? Aquilae dicuntur ui nimiae senectae implumes fieri et nido relatae uicissim pullis suis ministrantibus pasci, donec deterso senii ueterno recipiant cum pinnis usum uolandi. Secundum anagogen autem iuuentus nostra uel baptismo uel resurrectione renouatur.*²⁸

ra, l'età non sia debole né barcolla priva della conoscenza dei misteri, un'età che, persa la forza della gioventù, non ricerchi la corona della lotta gloriosa e alla maniera di un'aquila anziana, che, mentre prima era abituata a catturare con gli artigli una lepre o un'oca, indebolita dall'età senza piume vada in cerca dei pulcini di uccelli più piccoli, che non possono fornire cibo più nutriente». Sulla base dei passi paralleli, si preferisce riferire *implumis* alla vecchia aquila, sebbene la sintassi del passo potrebbe anche far pensare che *implumis* stia per *implumes* e si riferisca ai *minorum avium fetus*.

²⁴ Sul concetto di *aetas perfecta* e *uir perfectus* in Ambrogio: KREUTZER 2021, pp. 302-304.

²⁵ BOESE 1994, p. 12.

²⁶ «Gerolamo di nuovo dice di questa aquila in che modo invecchia: avanza fino ai luoghi più alti cioè a quel cielo infuocato e prende da quel fuoco e brucia le sue ali e cade nel suo nido e si dissecano quelle penne e la nutrono i suoi pulcini fintanto che si riprende».

²⁷ Certo questo racconto non è presente nella sezione del commento al *Libro di Michea* già menzionata in precedenza, come invece è indicato da BOESE 1994, p. 12 (nell'apparato dei *loci similes*); quel passo di Gerolamo contiene soltanto un generico riferimento alla perdita delle piume senza che ne venga specificata la causa.

²⁸ «In che modo la giovinezza dell'aquila si rinnova secondo quello che leggiamo: la tua giovinezza si rinnoverà come quella dell'aquila? Si dice che le aquile per effetto dell'eccessiva vecchiaia rimanga-

Qui le penne non sono incendiate dai raggi del sole ma la causa della loro caduta, come in Ambrogio, è l'estrema vecchiaia, mentre i pulcini sono i semplici strumenti attraverso cui l'aquila riacquisce una nuova giovinezza, che è interpretata in senso spirituale come il completo rinnovamento causato dal battesimo o dalla resurrezione.²⁹

L'ESEMPIO DELL'AQUILA IN PAOLINO DI NOLA

Il parallelo più vicino al passo di Ennodio si trova però in un componimento di Paolino di Nola, il *Carmen ad Cytherium* (= *Carm.* 24 Hartel).³⁰ Si tratta di un'ampia lettera, in trimetri e dimetri giambici alternati, indirizzata a Citerio e alla moglie, membri dell'aristocrazia dell'Aquitania. Nella prima parte (vv. 1-456) sono narrate le vicende di Martiniano, il personaggio incaricato da Citerio di portare a Paolino una lettera andata dispersa durante un naufragio lungo le coste della Gallia. La seconda parte (vv. 457-900) contiene i consigli di Paolino sulla formazione sacerdotale del figlio di Citerio, affidato giovanissimo alla comunità monastica di Primuliacum guidata da Sulpicio Severo, l'autore della *Vita Sancti Martini*. Nell'appendice conclusiva (vv. 901-942) Paolino esorta Citerio e la moglie ad abbandonare i beni materiali.

A noi interessa in particolare la seconda parte in cui l'immagine dell'aquila indebolita e accudita dai pulcini serve a descrivere i benefici che il figlio può offrire ai genitori anziani (vv. 851-860). In questo caso, il nutrimento spirituale diventa il mezzo per restituire il cibo ricevuto nell'infanzia con un passaggio dalla cura materiale dei genitori alla cura religiosa del figlio:³¹

*Pascetque natus in domo regis tuam
Partis senectam panibus,
Vt pullus aquilae dicitur repascere
Cura parentes mutua,
Quos uis senectae rursus implumes facit
Nidoque pascendos refert,
Donec replumi uestiantur corpore
Pennisque florescant nouis.
Versi uicissim more naturae nouo*

no senza piume e, tornate nel nido, a loro volta siano nutrite ad opera dei loro pulcini, finché, rimossa la debolezza della vecchiaia, riprendano con le penne la capacità di volare. Ma secondo il significato anagogico la nostra giovinezza è rinnovata dal battesimo o dalla resurrezione».

²⁹ Cfr. CICCARESE 1992, p. 315 nt. 68: «Una strana anomalia rappresenta la spiegazione di Eucherio di Lione [...], il quale fonde insieme la notizia sull'aquila, che perde le penne per l'avanzata vecchiaia, con quella che Ambrogio (*Hexaem.* V, 16, 55) riferisce alla cicogna, che si prende cura degli anziani genitori ormai incapaci di volare: per Eucherio è l'aquila che, divenuta implume e tornata nel nido, viene nutrita dai suoi piccoli, finché rimette le penne e recupera le forze». Sul confronto con la cicogna vd. *infra*. Secondo DULAËY 2021, pp. 358-359 nt. 3, la fonte di Eucherio è da riconoscere in Paolino di Nola (vd. *infra*).

³⁰ Su questo componimento vd. GUTTILLA 1990, pp. 177-178; GUTTILLA 1995; HARDIE 2021; NANNI 2007 (in particolare, pp. 588-589); WALSH 1976.

³¹ Per un approfondimento su questi versi: GUTTILLA 1995, pp. 22-23; KREUTZER 2021, pp. 418-420.

*Sunt filiis pulli senes.*³²

Nella similitudine di Paolino è centrale la nudità dell'aquila, che si collega alla calvizie degli anziani e, insieme, all'essere privi di capelli dei neonati.³³ Nella vecchiaia dei genitori si ha in modo paradossale una fioritura di nuove penne: la verità terrena viene rovesciata (*uersi uicissim*) e sostituita da una nuova realtà naturale (*more naturae nouo*). Il sacerdozio può essere così visto come paternità, con una metafora spiegata più avanti dal poeta stesso (vv. 891-896):

*Deo dedistis nutriendum filium,
Et ille sic uobis alit,
Vti uicissim nutriat canos puer,
Senibus magister paruulus,
Pietatis admirabili mysterio
Factus parens parentibus.*³⁴

L'immagine degli aquilotti è ampiamente sviluppata da Paolino con la descrizione del modo in cui essi imparano a volare (vv. 861-872); inoltre, l'aquila, con le sue ali distese e con la forma circolare del suo volo, diventa il simbolo della croce e del monogramma di Cristo (vv. 873-878), mentre il figlio di Citerio è invitato a emulare in senso spirituale questi uccelli (vv. 879-886). Il tema dell'aquila torna anche nei versi in cui Paolino proietta la beatitudine della famiglia dell'amico in una dimensione escatologica. Nel giorno del giudizio genitori e figlio ascenderanno al cielo e, insieme alla schiera dei beati, come aquile voleranno intorno a Dio (vv. 897-900).³⁵ Paolino sembra essere la fonte di Ennodio per l'esempio delle aquile, sebbene alcuni elementi siano ripresi nella *dictio* in modo fedele e altri acquistino una nuova forma.³⁶ In entrambi i casi è presente l'idea di scambio di benefici tra genitori e figli: il *repascere cura parentes mutua* (vv. 853-854) di Paolino corrisponde al *beneficia parentum ... restituunt* di Ennodio.³⁷ Il ribaltamento nelle funzioni di cura nel *Carmen* 24 è sotto-

³² «E con i pani preparati il figlio sostenterà la tua vecchiaia nella casa del re, come si dice che l'aquilotto con vicendevole cura nutre a sua volta i genitori, che la forza della vecchiaia rende di nuovo implumi e li riporta per essere nutriti nel nido, finché siano ancora rivestiti di un corpo piumato e tornino a fiorire con nuove penne. I vecchi, trasformati a loro volta secondo una strana legge della natura, sono pulcini per i loro figli» (trad. di A. Ruggiero).

³³ Cfr. NANNI 2007, p. 588: «unico passo in cui la vecchiaia è presa in esame per il suo oggettivo, concreto, carattere di intrinseca e ineliminabile debolezza, per lo stato di bisogno in cui getta, per la necessità di aiuto che comporta».

³⁴ «Avete dato a Dio un figlio da allevare ed egli lo nutre per voi in modo che a sua volta il fanciullo nutra voi quando sarete canuti e sia maestro ai vecchi un bambino, per il mirabile mistero dell'amore fatto padre a quelli che lo hanno generato» (trad. di A. Ruggiero).

³⁵ *Deinde cuncti, tota sanctorum cohors, / Ad corpus illud uerticis, / Quo sicut aquilae congregabuntur pii, / Et uos uolantes ibitis* («Infine anche voi tutti, tutta una schiera di santi, andrete in volo verso quel corpo del capo, dove come le aquile si raccoglieranno i santi», trad. di A. Ruggiero).

³⁶ Sulle riprese di Paolino di Nola nell'opera poetica di Ennodio vd. URLACHER-BECHT 2006; FILOSINI 2010, pp. 508-509.

³⁷ Per un'ampia discussione sul rapporto tra genitori e figli come *beneficium* e, in particolare, sul suo approfondimento da parte di Seneca si rimanda a D'AMATI 2017, pp. 155-156 nt. 48 (con ulteriori in-

lineato dall'espressione *uersi uicissim*; nella *dictio*, invece, la locuzione avverbiale *uersa uice*, che introduce l'esempio, serve a rimarcare la differenza tra il comportamento dell'accusato e quello dei pulcini.

Un'altra differenza è costituita dall'immagine della mancanza di piume, poiché nel Nolano, più fedele alla tradizione esegetica biblica, sono le aquile anziane a essere *implumes* (v. 855) a causa della vecchiaia (*uis senectae*), salvo poi riacquistare la loro livrea (v. 857, *replumi ... corpore*) dopo le cure dei figli, mentre in Ennodio è proprio la nudità dei pulcini (*implumes nati*) a evidenziare il loro stato di bisogno nel momento della schiusa. In entrambi gli autori, infine, è presente il riferimento alla natura: in Ennodio l'*institutio naturae* (par. 6, la «disposizione naturale») fa sì che la *pietas* nei confronti dei genitori sia innata e non debba essere appresa; Paolino, invece, usa il riferimento alla natura (v. 859, *more naturae nouo*) per spiegare il ribaltamento dei ruoli nel passaggio tra il nutrimento materiale e quello spirituale. Ennodio risulta così capace di innovare la tradizione declamatoria con l'inserimento di un *exemplum* dalla chiara connotazione cristiana anche attraverso il legame intertestuale con la tradizione poetica tardoantica.³⁸ Il diacono dimostra però una certa autonomia nel rileggere l'esempio dell'aquila, poiché lo piega alle proprie esigenze argomentative all'interno della contrapposizione tra la naturalità della *pietas* verso i genitori e l'estrema crudeltà dimostrata dall'accusato. Rimane aperta la questione se l'uso di questo materiale fortemente cristianizzato non porti verso una lettura allegorica della *dictio*, ma su tale punto proporremo qualche riflessione nelle conclusioni.

AQUILA, CICOGNA O UPUPA?

Nella tradizione antica la *pietas* verso i genitori non è una prerogativa dell'aquila, ma è condivisa con la cicogna e l'upupa la cui rappresentazione trova alcuni elementi di confronto con la trattazione ennodiana.³⁹ Proprio la cicogna, già definita *pietaticultrix* da Petronio (55.6 v. 4), è al centro di un'ampia trattazione di Ambrogio (*Hex.* 5.16.55)

dicazioni bibliografiche).

³⁸ Ennodio conosce e sfrutta in funzione esemplare anche un'altra informazione sulle aquile, il fatto che esse sottopongono i pulcini alla "prova del sole", già menzionata da Aristotele (*Hist. anim.* 9.34 620a) e poi divulgata da Plinio (*Nat. hist.* 10.3.10), ma presente anche in Lucano (9.902-905): i piccoli di aquila ancora implumi sono costretti a guardare il sole e quelli che si rifiutano vengono soppressi; per una lettura antropologica di questo comportamento vd. LENTANO 2013. Ecco come Ennodio riporta la notizia (*Epist.* 1.18.4 = 23 Vogel): *scientes rerum aquilas ferunt pullos suos in ipso uitae limine, quo ouorum tunicis exuuntur, ad solis parare radios et lucem seminis sui immensi splendoris obiectione cognoscere* («i conoscitori della natura riferiscono che le aquile espongono ai raggi del sole i loro pulcini nella soglia stessa della vita, quando si spogliano dalle tuniche delle uova, e riconoscono la luce della loro progenie tramite l'esposizione all'immenso splendore»). Per le riprese in ambito cristiano (Basilio di Cesarea e Ambrogio) vd. CICCARESE 1992, pp. 305-313; per il passo di Ennodio vd. GIOANNI 2006, p. 138. La prova del sole per i piccoli delle aquile è anche presente nel *Carm.* 2.150 (= 451 Vogel) di Ennodio; vd. DE LUCIA 2006; DI RIENZO 2005, pp. 213-214. Si noti ancora che Ennodio usa la medesima espressione *ouorum tunicis exuuntur* sia in *Epist.* 1.18.4 sia in *Dict.* 17.7.

³⁹ Sulla cicogna si veda CAPPONI 1979, pp. 158-162; sull'upupa: *ivi*, pp. 516-519.

in una sezione dedicata agli animali come esempi di ammaestramento morale per gli uomini.⁴⁰ Questi trampolieri riscaldano il padre, privo di piume per la vecchiaia, e lo nutrono:⁴¹ *Nam depositi patris artus per longaeuum senectutis plumarum tegmine alarumque remigio nudatos circum instans suboles pinnis propriis fouet et – quid dicam? – collaticio cibo pascit.*⁴² Ambrogio prosegue affermando che le giovani cicogne sostengono il padre durante il volo e propone un confronto tra questi uccelli e gli uomini a proposito delle obbligazioni alimentari con un esplicito riferimento alla legge naturale che regola il loro comportamento:

*Non recusant aues pascere patrem, quod etiam praescripta necessitate sub terrore poenarum plerique hominum recusarunt. Aues non scripta, sed nata lex stringit, aues ad hoc munus nulla praecepta conueniunt, sed gratiae naturalis officia.*⁴³

Ambrogio, in realtà, sviluppa un passo di Basilio di Cesarea (*Hex.* 8.5.4-6)⁴⁴ che a sua volta riprende, a proposito della cicogna come esempio di pietà filiale, notizie che si leggono anche in Aristotele (*Hist. an.* 9.13 615b), Eliano (*Nat. an.* 3.23), Plinio (*Nat.* 10.63) e Solino (40.26).⁴⁵ In particolare, Aristotele, nel passo citato, afferma che non solo le cicogne ma anche i gruccioni (μέροπες) nutrono gli anziani genitori.⁴⁶ Si può inoltre notare che in Eliano, come in Ambrogio, è presente il riferimento alla natura come guida per l'azione delle cicogne nei confronti degli anziani genitori (3.23): Τρέφειν μὲν τοὺς πατέρας πελαργοὶ γεγηρακότας καὶ ἐθέλουσι καὶ ἐμελέτησαν· κελεύει δὲ αὐτοὺς νόμος ἀνθρωπικὸς οὐδὲ εἰς τοῦτο, ἀλλὰ αἰτία τούτων φύσις.⁴⁷

Nella tradizione dei *Bestiari*, tardoantichi e medievali, sono invece i giovani di upupa ad accudire i genitori anziani; in particolare, essi strappano le loro vecchie penne e leccano i loro occhi, li riscaldano sotto le ali e li covano finché non ridiventano giovani.⁴⁸ Il *Physiologus Graecus*, databile al II-III sec. d.C. e composto probabilmente ad Alessandria d'Egitto, propone un'interpretazione allegorica della Sacra Scrittura e

⁴⁰ Su *pietaticultrix* in Petronio vd. SALANITRO 1996.

⁴¹ Su questo passo: BANTERLE 1979, pp. 305-307.

⁴² «Infatti la prole, stringendoglisi attorno, riscalda con le proprie penne le membra del padre giacente, prive ormai della protezione delle piume e del remeggio delle ali a causa della sua decrepita vecchiaia, e – che debbo dire? – lo nutre col cibo raccolto qua e là» (trad. di G. Banterle).

⁴³ «Gli uccelli non rifiutano di nutrire il padre, mentre molti uomini si sono rifiutati, nonostante l'obbligo imposto con la minaccia delle pene. Gli uccelli non sono obbligati da una legge scritta, bensì da una legge innata; non sono costretti a questo dovere da nessuna ingiunzione, ma da un impegno d'affetto voluto dalla natura» (trad. di G. Banterle).

⁴⁴ Su questo passo vd. NALDINI 1990, pp. 253-255, 389-390.

⁴⁵ Per un'epoca più tarda si veda Isid. *Orig.* 12.7.17 e Cassiod. *Var.* 2.14.3; questi passi sono discussi da SALANITRO 1996.

⁴⁶ Questa notizia sui gruccioni (*meropes*) fu ripresa da Plin. *Nat.* 10.99 e, quindi, da Isid. *Orig.* 7.34; forse anche Svetonio, sulla scia di Plinio, ricordò tale informazione: *Schol. Bern. Georg.* 4.14.

⁴⁷ «Le cicogne desiderano nutrire i genitori diventati anziani e se ne prendono cura. Non li costringe però a ciò una legge umana, ma la causa di queste azioni è la natura».

⁴⁸ Sui *Bestiari* antichi e medievali si veda la raccolta curata da ZAMBON 2018.

delle realtà naturali.⁴⁹ La notizia sull'upupa inizia col riferimento al precetto biblico del rispetto per i genitori e termina con un ammonimento agli uomini a seguire l'esempio dell'uccello (cap. 8).

Γέγραπται· «ὁ κακολογῶν π[ατέρα] ἢ μητέρα τελευτάτω». καὶ πῶς εἰσὶ τινες πατρολ[ῶε]ς; Ἔστιν πετεινὸν λεγόμενον ἔποψ· τὰ τέκνα τούτων ὅταν ἴδωσιν τοὺς γονεῖς ἑαυτῶν γηράσαντας, ἐκτίλλουσιν τὰς πτέρυγας αὐτῶν τὰς παλαιὰς καὶ λείχουσι τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ θάλλουσι τοὺς γονεῖς ὑπὸ τὰς πτέρυγας αὐτῶν καὶ νοσσοποιοῦσιν αὐτούς, καὶ νέοι γίνονται· λέγουσιν οὖν· «ὕμεις ἔνεο<σσο>ποιήσατε ἡμᾶς καὶ κεκμήκατε κάμνοντες καὶ τρέφοντες ἡμᾶς· καὶ ἡμεῖς κατὰ τὸ ὅμοιον ἐποιήσαμεν ὑμῖν». Καὶ πῶς οἱ ἀνόητοι ἄνθρωποι οὐκ ἀγαπῶσιν τοὺς ἑαυτῶν γονεῖς;⁵⁰

Non è un caso che questo racconto sull'upupa sia stato verosimilmente sviluppato in Egitto, poiché la sua connessione con le tradizioni culturali e religiose di quella terra è dimostrata dal confronto con quanto leggiamo negli *Hieroglyphica* di Orapollo a proposito del geroglifico per la "gratitudine" (1.55):

Εὐχαριστίαν δὲ γράφοντες, κουκουφᾶν ζωγραφοῦσι, διότι τοῦτο μόνον τῶν ἀλόγων ζῴων, ἐπειδὴν ὑπὸ τῶν γονέων ἐτραφῆ, γηράσαντι αὐτοῖς τὴν αὐτὴν ἀνταποδίδωσι χάριν· ἐν ᾧ γὰρ ὑπ' αὐτῶν ἐξετράφη τόπω, νεοσιᾶν αὐτοῖς ποιήσας, τίλλει αὐτῶν τὰ πτερά τροφᾶς τε χορηγεῖ, μέχρις οὗ πτεροφύσαντες οἱ γονεῖς βοηθεῖν ἑαυτοῖς δυνηθῶσιν.⁵¹

Tuttavia, tra le riscritture del passo del *Physiologus Graecus* è soprattutto quella che si legge nella versione B della traduzione latina a presentare alcune consonanze con la trattazione di Ennodio sulla *pietas* filiale.⁵² Ecco il commento finale alla sezione sull'upupa (cap. 10): *Si hoc aues irrationabiles inuicem sibi faciunt, quomodo homines, cum sint rationabiles, parentum suorum nutrimenta uicem reddere nolunt?*⁵³ In Ennodio, come introduzione all'esempio dell'aquila, leggiamo (par. 6): *non est ex*

⁴⁹ Per un'introduzione sull'opera vd. SCHNEIDER 2021; ZAMBON 2018, pp. 5-11.

⁵⁰ «Sta scritto: "Chi maledice suo padre o sua madre sia messo a morte" [Es 21, 16; Lv 20, 9]. E come possono esistere alcuni che uccidono i genitori? C'è un uccello chiamato upupa: i figli, quando vedono i genitori invecchiati, strappano le loro vecchie ali e leccano i loro occhi, li riscaldano sotto le loro ali e li covano e questi ridiventano giovani; allora dicono ai loro genitori: "Voi ci avete covati e avete faticato per allevarci; anche noi abbiamo fatto lo stesso con voi". E come possono esserci uomini senza senso che non amano i loro genitori?» (trad. di M. Sanson). Su questo passo vd. ZUCKER 2004, pp. 89-92.

⁵¹ «Se scrivono "gratitudine", disegnano un'upupa, poiché questo solo tra gli animali privi di ragione, dopoché è stato nutrito dai genitori, restituisce loro il medesimo servizio quando sono anziani; infatti, fatto per loro un nido nel luogo in cui è stato da loro nutrito, toglie le loro piume e procura i cibi, finché i genitori, dopo che le piume sono ricresciute, possono provvedere a se stessi». Cfr. FOURNET 2021, p. 102 nt. 75: «Le texte peut paraître incohérent: pourquoi la huppe témoignerait-elle de sa gratitude filiale en arrachant les plumes à ses parents et en attendant que d'autres repoussent? La solution est dans le *Physiologus* I, 8 [...]. Ce sont évidemment les vieilles plumes dont elle les débarrasse!».

⁵² I primi manoscritti conservati del *Fisiologo latino* risalgono al periodo tra VIII e IX sec., ma già in epoca anteriore dovevano circolare versioni latine del *Fisiologo greco*, addirittura forse prima della fine del IV sec. L'opera si diffuse in quattro versioni (A, B, C, Y); le traduzioni più antiche sono Y e C, ma la versione B fu quella più conosciuta nel Medioevo. Vd. ZAMBON 2018, pp. 125-127.

⁵³ «Se degli uccelli privi di ragione fanno questo l'uno per l'altro, come possono gli uomini, che possiedono la ragione, non voler ricambiare le cure dei propri genitori?» (trad. di C. Cremonini).

*adcidenti bonum, debita complere: nec deesse potest ratione praeditis, quod auibus probamus insertum.*⁵⁴ Quest'idea è ribadita da Ennodio anche nella chiusa dell'esempio dell'aquila con un'interrogativa retorica come nel *Physiologus latinus*. Nella *dictio* l'innata razionalità umana è sottolineata dal termine *ingenium* che si pone in contrasto con l'incapacità da parte dell'accusato di imitare gli uccelli (*alites*) nella cura per i genitori (*circa diligentiam suorum*). Nell'immaginario tardoantico, dunque, è ormai diffusa la percezione che alcuni uccelli – non importa se aquile, cicogne o upupe – siano dotati di una propensione naturale ad accudire i genitori anziani. Se questo vale per esseri privi di capacità razionali come gli animali, a maggior ragione, secondo gli autori analizzati, gli uomini non possono sottrarsi a tale compito.

L'ESEMPIO DEL LUPO

Maria Pia Ciccarese, a proposito della polivalenza simbolica degli animali nella tradizione esegetica cristiana, scrive: «i simboli animali si arricchiscono di sempre nuovi significati, che non si escludono a vicenda, ma si cumulano progressivamente».⁵⁵ Se questo fenomeno, come abbiamo visto, è osservabile a proposito dell'aquila, ciò avviene in modo ancora più evidente per il secondo esempio animale che leggiamo in Ennodio a proposito del figlio empio. In questo caso, Ennodio stravolge completamente la simbologia tradizionale e propone, con tutte le cautele del caso, quello che sembra essere l'unico caso noto di lupo buono nell'antichità greco-romana.⁵⁶ Anzi, con il consueto gusto per il paradossale, Ennodio propone un lupo che rappresenta insieme sia la sua consueta rapacità sia la *pietas* filiale (par. 7).

Il declamatore della *Dictio* 17 afferma esplicitamente (*transeo*) di voler tralasciare la caratteristica comunemente associata ai lupi, il loro desiderio sfrenato di rapina (*multiplicibus exemplis luporum rapacitates*).⁵⁷ Nella caratterizzazione paradossale

⁵⁴ «Compiere il dovere non è un bene che avviene accidentalmente: chi è dotato di ragione non può mancare di ciò che sappiamo presente negli uccelli».

⁵⁵ CICCARESE 1992, p. 325.

⁵⁶ Sulla simbologia del lupo: CICCARESE 2007, pp. 83-97; MAINOLDI 1984; PASTOUREAU 2012, pp. 75-79; PASTOUREAU 2018; RICHTER 1978; SADA 1992; ZAFFAGNO 2009 (sul lupo in Virgilio); ZUCKER 2004, pp. 294-297. Sul lupo tra zoologia e storia culturale si rimanda a CANETTI – CILLI – MONTANARI 2021.

⁵⁷ I lupi sono detti *rapaces* già da Orazio (*Carm.* 4.4.6, *Epod.* 16.20) e Seneca (*Oed.* 146); il termine astratto *rapacitas*, tipico dei lupi negli autori cristiani (Ambrogio, Cesario di Arles, Cassiodoro, Massimo di Torino), è qui usato da Ennodio al plurale per il singolare. Più volte Ennodio introduce, in funzione esemplare, lupi famelici e rapaci, spesso contrapposti alle pecore: *Dict.* 1.13 (= 1 Vogel), *Carm.* 1.8.2 (= 27 Vogel), *Opusc.* 2.43 e 105 (= 49 Vogel), *Opusc.* 4.27 (= 240 Vogel). In realtà, se è vero che la caratteristica topica dell'animale è la violenza rapace, già Orazio – in accordo con la tradizione diatribico-cinica – affermava che l'uomo si rivela peggiore degli stessi leoni e lupi perché, a differenza loro, si macchia di crimini contro i suoi stessi simili (*Epod.* 7.11-12: *Neque hic lupis mos nec fuit leonibus / umquam nisi in dispar feris*). Lo stesso confronto, che gioca a tutto discapito dell'uomo empio, nemico persino dei suoi familiari, è utilizzato anche da Basilio nell'ultima omelia esamero-nale, dove il precetto paolino di *Eph.* 6.1-4 è ricondotto a una legge di natura esemplificata fra l'altro dalla lupa che combatte per difendere i propri cuccioli e dove si condanna il figlio che offende l'età

di questi animali, Ennodio costruisce un breve periodo molto curato dal punto di vista retorico:⁵⁸ in questo modo, si sottolinea il comportamento eccezionale dei lupi, che, nonostante la loro fama di animali rapaci e il loro essere digiuni, portano il cibo ai genitori. Questo secondo esempio animale ribadisce che nutrire i genitori sia un dovere imposto dalla legge naturale che è seguito anche dalle bestie più feroci. Risulta così dimostrata l'impossibilità, espressa dal declamatore in precedenza (par. 4), di trovare nel mondo animale un termine di paragone adatto all'accusato.

Dal punto di vista lessicale, l'esempio dei lupi si può confrontare con alcuni versi del *Carm.* 1.7 (= 26 Vogel) di Ennodio, all'interno della serie di *adynata* con cui sono elogiati gli effetti dell'*eloquium* di Fausto (vv. 29-30): *faucibus e mediis inpasto uiscera praedam / ore potens tollas quam tenet ore leo*.⁵⁹ Le capacità letterarie e retoriche rendono il nobile corrispondente di Ennodio un novello Orfeo in grado di incantare le belve feroci e di sottrarre la preda al leone affamato. Se diverso è l'animale rappresentato, e dal leone del *carmen* si passa al lupo della *dictio*, identiche sono l'immagine e le parole-chiave: *inpasto/inpasta, uiscera/uisceribus, ore* (per due volte).⁶⁰

Un'immagine simile, applicata questa volta non a belve feroci ma a uccelli impuri e non a proposito della pietà familiare o filiale, si legge in Sedulio. Riguardo ai corvi che, per ordine del Signore, nutrono il profeta Elia, ritiratosi nel deserto sulle rive del torrente Cherit (*IReg.* 17.6), il poeta scrive (*Carm. pasch.* 1.170-174):

*Heliam corui quondam pauere ministri
Praebentes sine more dapes, alesque rapinis
Deditus atque auido saturans caua guttura rostro
Tradidit inlaesam ieiunis morsibus escam.*⁶¹

avanzata del genitore (*Hex.* 9.4).

⁵⁸ Si noti l'uso insistito dei sinonimi (*ieiuno/inpasta, parentibus/creatores*), l'allitterazione *creatores ... currit*, il chiasmo *ieiuno ... ore deferunt ... currit ore locupleti* e l'antitesi *ieiuno/locupleti*.

⁵⁹ «La preda, che il forte leone con la bocca trattiene, toglie da mezzo alle fauci mentre la bocca non si è nutrita delle viscere». Sulla figura di Fausto e sulla sua famiglia vd. KENNEL 2000, pp. 31-32 e 141-146.

⁶⁰ Sulla simbologia cristiana del leone vd. CICCARESE 2007, pp. 11-48; ZUCKER 2004, pp. 53-60.

⁶¹ «Un tempo i corvi ebbero timore di Elia quando come servi in modo contrario al loro costume gli fornivano il cibo e l'uccello, che è dedito ai furti e riempie le gole profonde con l'insaziabile becco, portò il nutrimento indenne dai morsi digiuni». Il medesimo racconto si può leggere nella corrispondente versione in prosa (*Sedul. Op. pasch.* 1.14): *Heliam praeter naturae dispositum corui diurnis epulis transegerunt, alesque uoracis rostri rapacitati subiectus, qui facilem praedam cauo gutturi subministrat, ieiunis morsibus escam deferebat inlaesam* («Al di là della loro disposizione naturale i corvi sostentarono Elia con pasti giornalieri e l'uccello che è sottomesso alla rapacità del becco vorace e che fornisce abbondante preda alla profonda gola portava cibo indenne dai morsi digiuni»). Per il significato di *transegerunt* in questo passo bisogna ricordare che il verbo *transigo* nel latino tardo può avere il senso di "conservare, preservare": vd. Cassiod. *Var.* 8.19.3 (*nobilissimo pudore castitatem corporis sub nimio labore transegit*). Questo episodio biblico si ritrova in poesia latina, prima di Sedulio, anche in Prudenzio (*Perist.* 5.405-408) a proposito del martirio di san Vincenzo; tra l'altro, il corvo che sta a guardia del cadavere del santo mette in fuga un lupo feroce (vv. 409-420). Sulla simbologia del corvo nell'antichità classica: SCHMIDT 2002.

Come in Ennodio la situazione è paradossale: i corvi, per il comando di Dio, nutrono il profeta con un'azione contraria alle loro abitudini (*sine more*). Il poeta, in particolare, sottolinea l'eccezionalità del comportamento con l'immagine del cibo portato nel becco dall'animale digiuno (*ieiunis morsibus*) che vorrebbe invece divorarlo proprio come i lupi della *Dictio* 17 (*ieiuno ... ore*).

In realtà, nella tradizione biblica c'è un caso in cui il lupo ha una connotazione non del tutto negativa; si tratta di quando Giacobbe (*Gen.* 49) raduna i suoi figli e profetizza il loro futuro con una serie di benedizioni in cui è spesso presente il paragone con animali e altri elementi naturali. A proposito di Beniamino, il figlio più giovane di Giacobbe, si dice nella versione dei *Settanta* (*Gen.* 49.27): Βενιαμὴν λύκος ἄρπαξ· / τὸ πρῶτον ἔδεται ἔτι / καὶ εἰς τὸ ἑσπέρας διαδώσει τροφήν.⁶² Beniamino, dunque, è un lupo rapace, un guerriero feroce, che tuttavia, alla fine della caccia, è capace di condividere la sua preda; in tal modo, Giacobbe preannuncia la storia della tribù di Beniamino e, in particolare, la figura di Saul. Questo passo divenne poi importante nella tradizione cristiana, poiché Beniamino, in virtù di questa caratterizzazione, fu interpretato come la prefigurazione dell'apostolo Paolo che, da principio, fu un lupo feroce, un persecutore dei cristiani e, dopo la conversione, divenne la fonte del loro nutrimento spirituale.⁶³

L'immagine del lupo, rapace ma capace di spartire la sua preda, e la figura cristianizzata del corvo, famelico ma servizievole verso il profeta Elia, possono aver avuto una qualche importanza nella caratterizzazione dei lupi di Ennodio soprattutto perché si tratta degli unici spiragli di bontà per figure animali che sono sempre contraddistinte da avidità e ferocia.⁶⁴ Come per l'esempio delle aquile, anche per i lupi che nutrono gli anziani genitori Ennodio innova la pratica declamatoria grazie all'influsso della tradizione esegetica biblica e forse anche con l'apporto di immagini tratte dalla poesia di Sedulio, anche se in questo caso è più difficile dimostrare una dipendenza stretta come quella con Paolino di Nola.

CONCLUSIONE: DIVERSI PIANI DI LETTURA

La *Dictio* 17, come le altre *controuersiae* di Ennodio, sembra avere una prevalente funzione educativa che ben si inserisce nel rapporto di discepolato spirituale, sociale e letterario tra Ennodio e i suoi giovani protetti.⁶⁵ Le *dictiones* sono testi significativi per la forma e per il contenuto, poiché sono state concepite non solo come modelli

⁶² «Beniamino lupo rapace; al mattino mangerà ancora e alla sera dividerà il cibo». Nella *Vulgata*: *Beniamin lupus rapax mane comedet praedam et uespere diuidet spolia*.

⁶³ Si veda, per esempio, Tert. *Adu. Marc.* 5.1.5. Sulla questione: HANNAH 2016; lo studioso, che ripercorre con attenzione la storia e la diffusione di questo motivo, ritiene che l'identificazione di Paolo con Beniamino risalga addirittura al I sec.

⁶⁴ A proposito di altri animali feroci convertiti alla *clementia*, per l'ambito pagano si possono citare i leoni ammaestrati e mansueti che giocano con le lepri in Marziale (1.6, 14, 22, 48, 51, 60, 104; vd. CITRONI 1975, pp. 35-37), mentre per quello biblico e cristiano si possono ricordare i leoni di *Dan.* 6.

⁶⁵ Sull'attività d'insegnamento di Ennodio vd. almeno il recente contributo di MARCONI 2020.

letterari stilisticamente elaborati ma anche come strumenti per veicolare valori importanti dal punto di vista sociale. Inoltre, la relazione tra genitori e figli era un tema sensibile per i giovani affidati alle cure spirituali di Ennodio che spesso erano orfani affidati alla Chiesa, come Aratore stesso, il destinatario della *Dictio* 17.⁶⁶ Il diacono si propone come padre spirituale dei suoi pupilli, prima ancora che come maestro di retorica, e sembra richiedere implicitamente a questi giovani di rimanere fedeli a tale legame anche con l'assicurazione di un vicendevole supporto materiale, politico e spirituale per il futuro.

Bianca-Jeanette Schröder ha ragione quando si schiera contro l'interpretazione allegorica cristiana delle *controuersiae* e delle *dictiones ethicae* di Ennodio e scrive: «il testo di questi esercizi scolastici non si basa su ciò che i posteri si aspettavano da un chierico, ma su ciò che la scuola si aspettava da un tema declamatorio».⁶⁷ Questa riserva rimane valida anche riguardo al motivo del rapporto tra padre e figlio, sebbene esso sia facilmente associabile ad argomenti evangelici, per esempio alla parabola del figlio prodigo (*Luc.* 15.11-32).⁶⁸ Certo, però, se la sola lettura allegorica cristiana non è giustificabile, il caso degli esempi tratti dal mondo animale mostra almeno che Ennodio ha compiuto una consapevole rifunzionalizzazione in chiave declamatoria di materiale in precedenza sfruttato da altri autori in un contesto sicuramente allegorico. Forse si può pensare che per l'autore e il suo pubblico fossero possibili e validi più piani di lettura: la *Dictio* 17 potrebbe essere così intesa come una *controuersia* utile per il perfezionamento retorico ma anche come un testo che veicola valori tradizionali a proposito del rapporto tra padri e figli a cui era facilmente associabile il precetto biblico sul rispetto per i genitori. Non si può escludere che a queste interpretazioni potesse affiancarsi anche l'apertura verso una lettura allegorica e spirituale per l'influsso di altri testi esegetici e poetici in cui gli esempi tratti dal mondo animale hanno questa funzione prevalente.

Amedeo Raschieri
Università degli Studi di Milano
amedeo.raschieri@unimi.it

⁶⁶ Sull'educazione degli orfani in Ennodio vd. MARCONI 2020, pp. 994-998. Sul caso di Aratore, *orbis parentibus* (Ennod. *Dict.* 9.17 = 85 Vogel), vd. ZARINI 2009, pp. 328-329.

⁶⁷ SCHRÖDER 2003, p. 261. Le critiche della studiosa sono soprattutto rivolte all'interpretazione di KENNELL 2000.

⁶⁸ A questo proposito, la tentazione di una lettura cristiana è ancora più forte per la *Dict.* 21 dove il padre ha scelto di riscattare dai pirati proprio il figlio prodigo e, in seguito alla morte di questi, nel momento del bisogno chiede i mezzi di sussistenza al figlio morigerato; vd. *supra*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BANTERLE 1979 : G. Banterle, *Sant’Ambrogio. Opere esegetiche I. I sei giorni della creazione*, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova Editrice, 1979.
- BELTRAMI 1997 : L. Beltrami, *I doveri alimentari erga parentes*, in *Pietas e allattamento filiale. La vicenda, l’exemplum, l’iconografia*, a cura di R. Raffaelli, R.M. Danese, S. Lanciotti, Urbino, QuattroVenti, 1997, pp. 73-101.
- BOESE 1994 : H. Boese, *Anonymi Glosa Psalmorum ex traditione seniorum*, II, *Psalmen 101-150*, Freiburg, Herder, 1994.
- BUREAU 2007 : B. Bureau, *Ennode de Pavie adversaire de “Quintilien” : éthique et éloquence autour de la controverse “liberi parentes alant aut uinciantur” (Ennod. Dict. 21, Ps. Quint. Decl. Maior. 5)*, in *Parole, «media», pouvoir dans l’Occident romain: hommages offerts au professeur Guy Achard*, textes réunis par M. Ledentu, Paris, De Boccard, 2007, pp. 147-172.
- CANETTI – CILLI – MONTANARI 2021 : *Uomini e lupi. Genetica, antropologia e storia*, a cura di L. Canetti, E. Cilli, A.A. Montanari, Bologna, Bononia University Press, 2021.
- CANTARELLA 1991 : E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Rizzoli, Milano, 1991.
- CAPPONI 1979 : F. Capponi, *Ornithologia Latina*, Genova, Istituto di filologia classica e medievale, 1979.
- CASAMENTO 2015 : A. Casamento, *Il padre che dovrei essere, il padre che vorrei. Dalle declamazioni di Seneca Padre alla tragedia senecana*, in *Présence de la déclamation antique: controverses et suasoires*, textes réunis par R. Poignault, C. Schneider, Clermont-Ferrand, Centre de recherches A. Piganiol-Présence de l’Antiquité, pp. 215-237.
- CENTOLA 2013 : D.A. Centola, *Alcune osservazioni sull’origine del diritto agli alimenti nell’ambito familiare*, «Teoria e storia del diritto privato» 6 (2013), pp. 1-40.
- CICCARESE 1992 : M.P. Ciccarese, *Il simbolismo dell’aquila. Bibbia e zoologia nell’esegesi cristiana antica*, «Civiltà classica e cristiana» 13, 3 (1992), pp. 295-333.
- CICCARESE 2002 : M.P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano I: agnello-gufo*, Bologna, EDB, 2002.
- CICCARESE 2007 : M.P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano II: leone-zanzara*, Bologna, EBD, 2007.
- CITRONI 1975 : M. Citroni, *M. Valerii Martialis Epigrammaton liber primus*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.
- CITTI 2015 : F. Citti, *Quaedam iura non lege, sed natura: Nature and Natural Law in Roman Declamation*, in *Law and Ethics in Greek and Roman Declamation*, ed. by E. Amato, F. Citti, B. Huelsenbeck, Berlin-Boston, De Gruyter, 2015, pp. 95-132.

- D'AMATI 2017 : L. d'Amati, *Parentes alere: imperatori, giuristi e declamatori*, «Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto» 7 (2017), pp. 143-166.
- D'AMATI 2018 : L. d'Amati, *Ancora su parentes alere*, «Roma e America. Diritto romano comune» 39 (2018), pp. 289-310.
- DE LUCIA 2006 : M. De Lucia, *Claudiano, le aquile e la prova del sole in Ennodio, carm. 2, 150 = 451 Vogel*, «Invigilata lucernis» 28 (2006), pp. 43-59.
- DI RIENZO 2005 : D. Di Rienzo, *Gli epigrammi di Magno Felice Ennodio*, Napoli, Dipartimento di Filologia Classica «F. Arnaldi» dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, 2005.
- DULAËY 2021 : M. Dulaey, *Eucher de Lyon. Œuvres exégétiques. Clés pour l'intelligence spirituelle. Instructions*, Paris, Éditions du Cerf, 2021.
- FEDDER 2021 : F. Fedder, *Zur Bedeutung des Begriffes vincire in der lex: Qui parentes non aluerit, vincitur*, «Hermes» 149, 4 (2021), pp. 410-431.
- FILOSINI 2010 : S. Filosini, *L'Hymnus de ascensione Domini di Ennodio*, «Paideia» 65 (2010), pp. 483-510.
- FOURNET 2021 : J.-L. Fournet, *Horapollon: un hiéroglyphe encore à déchiffrer ou la question horapollinienne*, «Studia Papyrologica et Aegyptiaca Parisina» 2 (2021), pp. 87-109.
- GIOANNI 2006 : S. Giovanni, *Ennode de Pavie. Lettres, I, Livres I et II*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- GUTTILLA 1990 : G. Guttilla, *Età fisica e età spirituale nei carmi di Paolino di Nola*, «Civiltà classica e cristiana» 11 (1990), pp. 171-181.
- GUTTILLA 1995 : G. Guttilla, *Il Carme 24 di Paolino di Nola e la sua novitas*, «Koinonia» 19, 1 (1995), pp. 5-31.
- HÅKANSON 1986 : L. Håkanson, *Die quintilianischen Deklamationen in der neueren Forschung, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 2.32.4, herausgegeben von W. Haase, Berlin-Boston, De Gruyter, 1986, pp. 2272-2306.
- HANNAH 2016 : D.D. Hannah, *The ravenous wolf: the Apostle Paul and Genesis 49.27 in the early church*, «New Testament Studies» 62, 4 (2016), pp. 610-627.
- HARDIE 2021 : P. Hardie, *Unity and Disunity in Paulinus of Nola Poem 24*, in *The Rhetoric of Unity and Division in Ancient Literature*, ed. by A.N. Michalopoulos et alii, Berlin-Boston, De Gruyter, 2021, pp. 413-424.
- KENNEL 2000 : S.A.H. Kennell, *Magnus Felix Ennodius. A Gentleman of the Church*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2000.
- KREUTZER 2021 : C.S. Kreutzer, *Weisheit und Alter in der Spätantike. Die Konstruktion von Sapientia und Senectus bei Ambrosius von Mailand und Paulinus von Nola*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2021.

- LAUSBERG 1998 : H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*, Leiden-Boston, Brill, 1998.
- LENTANO 2012 : M. Lentano, *Il vascello del parricida: un tema declamatorio tra mito e retorica (Seneca, Controversiae, 7, 1)*, «Bollettino di studi latini» 42, 1 (2012), pp. 1-14.
- LENTANO 2013 : M. Lentano, *L'aquila di Aristotele. Avventure simboliche dell'haliáetos nel mondo romano*, in *Aristoteles Romanus*, textes réunis par Y. Lehmann, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 85-105.
- LENTANO 2015 : M. Lentano, *Parricidii sit actio: Killing the Father in Roman Declamation*, in *Law and Ethics in Greek and Roman Declamation*, ed. by E. Amato, F. Citti, B. Huelsenbeck, Berlin-Boston, De Gruyter, 2015, pp. 133-154.
- LI CAUSI 2018 : P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, Bologna, il Mulino, 2018.
- MAINOLDI 1984 : C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris, Ophrys, 1984.
- MAL-MAEDER 2015 : D. van Mal-Maeder, *Entre raison et émotions: l'ethos du déclamateur de la cinquième Grande déclamation*, in *Reading Roman Declamation*, ed. by M.T. Dinter, C. Guérin, M. Martinho, Berlin-Boston, De Gruyter, 2015, pp. 91-108.
- MAL-MAEDER 2018 : D. van Mal-Maeder, [*Quintilien*]. *Le malade racheté (Grandes déclamations, 5)*, Cassino, Edizioni Università di Cassino, 2018.
- MARCONI 2020 : G. Marconi, *L'insegnamento della cultura cristiana nell'Italia ostrogota: l'apporto di Ennodio, diacono della chiesa di Milano*, «Koinonia» 44, 2 (2020), pp. 973-1001.
- NALDINI 1990 : M. Naldini, *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi (Omelia sull'Esamerone)*, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, 1990.
- NANNI 2007 : B. Nanni, *Paolino di Nola*, in *Senectus: la vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, a cura di U. Mattioli, Bologna, Pàtron, 2007, pp. 563-598.
- PASETTI ET AL. 2019 : L. Pasetti et al., *Le Declamazioni minori attribuite a Quintiliano I (244-292)*, Bologna, Pàtron, 2019.
- PASTOUREAU 2012 : M. Pastoureau, *Bestiari del Medioevo*, Torino, Einaudi, 2012 (ed. orig. *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2011).
- PASTOUREAU 2018 : M. Pastoureau, *Il lupo: una storia culturale*, Milano, Ponte alle Grazie, 2018 (ed. orig. *Le loup, une histoire culturelle*, Paris, Éditions du Seuil, 2018).
- RICHTER 1978 : W. Richter, *Wolf*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 15, München, Druckenmüller, 1978, coll. 960-987.
- RIZZELLI 2017 : G. Rizzelli, *Padri romani. Discorsi, modelli, norme*, Lecce, Grifo, 2017.
- SADA 1992 : E. Sada, *Genesi del lupo cattivo*, «Studi Medievali» ser. 3, 33, 2 (1992), pp. 779-797.

- SALANITRO 1996 : M. Salanitro, *L'uccello pio. Petronio, 55, 6 v. 4*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 124 (1996), pp. 300-305; edito in M. Salanitro, *Satyricon di Petronio. Saggi esegetici e critici*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2021, pp. 131-135.
- SCHMIDT 2002 : G. Schmidt, *Rabe und Krähe in der Antike. Studien zur archäologischen und literarischen Überlieferung*, Wiesbaden, Reichert, 2002.
- SCHNEIDER 2021 : H. Schneider, *Introduction to the Physiologus*, in *The Multilingual Physiologus. Studies in the Oldest Greek Recension and its Translations*, ed. by C. Macé, J. Gippert, Turnhout, Brepols, 2021, pp. 31-47.
- SCHRÖDER 2003 : B.-J. Schröder, *Charakteristika der Dictiones Ethicae und der Controversiae des Ennodius*, in *Studium declamatorium. Untersuchungen zu Schulübungen und Prunkreden von der Antike bis zur Neuzeit*, herausgegeben von J. Dingel, B.-J. Schröder, J.-P. Schröder, München, Saur, 2003, pp. 251-274.
- STRAMAGLIA 2015 : A. Stramaglia, *The Hidden Teacher 'Metarhetoric' in Ps.-Quintilian's Major Declamations*, in *Reading Roman Declamation. The Declamations Ascribed to Quintilian*, ed. by M.T. Dinter, C. Guérin, M. Martinho, Berlin-Boston, De Gruyter, 2015, pp. 25-48.
- SUNDWALL 1919 : J. Sundwall, *Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums*, Helsingfors, Helsingfors Centraltryckeri och Bokbinderi Aktiebolag, 1919.
- URLACHER-BECHT 2006 : C. Urlacher-Becht, *L'influence de Paulin de Nole sur les carmina d'Ennode*, in *Atti della terza giornata ennodiana: Pavia, 10-11 novembre 2004*, a cura di F. Gasti, Pisa, ETS, 2006, pp. 201-214.
- VOGEL 1885 : F. Vogel, *Magni Felicis Ennodii Opera*, Berlin, Weidmann, 1885.
- WALSH 1976 : P.G. Walsh, *Paulinus Nolanus, Carmen 24*, in *Latin Script and Letters AD 400-900. Festschrift presented to Ludwig Bieler on the occasion of his 70th birthday*, ed. by J.J. O'Meara, B. Naumann, Leiden, Brill, 1976, pp. 37-43.
- WINTERBOTTOM 1984 : M. Winterbottom, *The Minor Declamations Ascribed to Quintilian*, Berlin-New York, De Gruyter, 1984.
- WINTERBOTTOM 2003 : M. Winterbottom, *Ennodius, Dictio 21*, in *Studium declamatorium: Untersuchungen zu Schulübungen und Prunkreden von der Antike bis zur Neuzeit*, herausgegeben von J. Dingel, B.-J. Schröder, J.-P. Schröder, München, Saur, 2003, pp. 275-287.
- ZAFFAGNO 2009 : E. Zaffagno, *Attenti al lupo: favole, proverbi, credenze popolari*, in *Favolisti latini medievali e umanistici*, XIV, a cura di F. Bertini, C. Mordegli, Genova, Dipartimento di Archeologia, Filologia classica e loro tradizioni, 2009, pp. 51-61.
- ZAMBON 2018 : F. Zambon, *Bestiari tardoantichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, Firenze-Milano, Bompiani, 2018.
- ZARINI 2009 : V. Zarini, *Ennode et Arator: une relation pédagogique et son intérêt littéraire*, in *Manifestes littéraires dans la latinité tardive: poétique et rhétorique*, Actes du colloque

international (Paris, 23-24 mars 2007), textes réunis par P. Galand-Hallyn, V. Zarini, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, pp. 325-342.

ZUCKER 2004 : A. Zucker, *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Grenoble, Millon, 2004.

