

OYPANOBATEIN: MANILIO, IL VOLO E LA POESIA.  
ALCUNE PRECISAZIONI

Trarre giù gli astri dal cielo e far risuonare l'Elicono di canti mai uditi prima: questi gli obiettivi dichiarati nel proemio degli *Astronomica* (1.1-24)<sup>1</sup>, dove, al di là della classificazione sistematica dei corpi celesti, condotta spaziando fra i *praecordia mundi*<sup>2</sup>, Manilio si prefigge di sprofondarsi nelle fibre intime dell'universo (vv. 16-17) grazie all'assenso di quest'ultimo (v. 11). Un movimento verticale anziché orizzontale (*deducer*, non *ire per*), dunque, che fa del firmamento l'oggetto sia del canto, sia dell'indagine scientifica e del poeta l'osservatore ravvicinato delle parti più recondite dell'universo.

Nondimeno, se si esaurisse nella semplice contemplazione, lo studio degli astri rientrerebbe nel tradizionale dominio dell'attività filosofica<sup>3</sup>, lad-

<sup>1</sup> *Iuvat ire per ipsum / aera et immenso spatiantem vivere caelo / signaque et adversos stellarum noscere cursus. / Quod solum novisse parum est. Impensius ipsa / scire iuvat magni penitus praecordia mundi, / quaque regat generetque suis animalia signis / cernere et in numerum Phoebos modulante referre. / Bina mihi positos lucent altaria flammis, / ad duo templa precor duplici circumdatus aestu / carminis et rerum: certa cum lege canentem / mundus et immenso vatem circumstrepit orbe / vixque soluta suis immittit verba figuris.* Da alcuni anni a questa parte singolare interesse ha destato il proemio degli *Astronomica*: vd. E. Flores, *Dal fato alla storia: Manilio e la sacralità del potere augusteo fra poetica e ideologia*, "Vichiana" n.s. 11, 1982, 109-130 (ora in *Synesis*, Napoli 1991, 89-111, da cui cito); P.H. Schrijvers, *Le chant du monde. Remarques sur Astronomica I, 1-24 de Manilius*, "Mnemosyne" 36, 1983, 143-150; A.M. Wilson, *The Prologue of Manilius I*, "Pap. Liv. Lat. Sem." 6, 1985, 283-298; G. Flammini, *La "Praefatio" agli «Astronomica» di Manilio*, in AA.VV., *Prefazioni, prologhi, proemi di opere tecnico-scientifiche latine* (a cura di C. Santini-N. Scivoletto), I, Roma 1990, 29-64; Id., *Manilio e la "sollertia" nella storia delle acquisizioni tecnico-scientifiche: Astron. I, Praef. 66-95*, in AA.VV., *Manilio fra poesia e scienza* (a cura di Dora Liuzzi), Lecce 1993, 185-194.

<sup>2</sup> Vd. W. Schwartz, *Praecordia mundi. Zur Grundlegung der Bedeutung des Zodiak bei Manilius*, "Hermes" 100, 1972, 601-615.

<sup>3</sup> Cfr. Sen. *Nat. Quaest.* 1.1-2: *Quantum inter philosophiam interest, Lucili virorum optime, et ceteras artes, tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem quae ad homines, et hanc, quae ad deos pertinet; altior est haec et animosior, multum permisit sibi: non fuit oculis contenta, maius esse quiddam suspicata est ac pulchrius, quod extra conspectum natura posuisset. Denique inter duas interest, quantum inter deum et hominem, altera docet, quid in terris agendum sit, altera, quid agatur in caelo...;* 7: *Tunc iuvat inter ipsa sidera vagantem divitum pavimenta ridere et totam cum auro suo terram.* A proposito di quest'ultimo passo, può sembrare strano, ma sino al 1990 i vari commentatori di Manilio, da Th. Breiter (*M. Manilii Astronomica*, II, Leipzig 1908, 2 *ad loc.*) a J. van Wageningen (*Commentarius in M. Manilii Astronomica*, Amsterdam 1921, 27 *ad loc.*), da A. E. Housman

dove, a detta di Manilio, il cielo è lieto che i suoi ignoti recessi costituiscano materia di canto da parte dei poeti (*et cupit aetherios per carmina pandere census*, *Astr.* 1.12)<sup>4</sup>. Una prospettiva nuova, densa di frutti, si dischiude allora per chi voglia farsi carico di una simile impresa. Al poeta, depositario della verità<sup>5</sup>, corre l'obbligo di misurarsi con due altari (*bina mihi positis lucent altaria flammis* v. 20)<sup>6</sup>, ossia forma e contenuto, ugualmente importanti e degni di attenzione. Non si tratta dell'ennesima riproposizione di un problema sollevato già dal poema didascalico greco-arcaico<sup>7</sup> circa la difficoltà di armonizzare tematiche scabre e versi, giacché negli *Astronomica* il rapporto fra materia e cifra stilistica risulta ancora più travagliato di quanto non appaia nel *De rerum natura*, dove, come ho avuto modo di asserire altrove<sup>8</sup>, la dialettica *res / musaeus lepos*<sup>9</sup> si risolve nella dichiarazione dell'oggettiva difficoltà di combinare una materia oscura con una forma chiara (*De rer. nat.* 1.933 s.)<sup>10</sup>.

Gli ostacoli incontrati da Manilio nella stesura dell'opera sono dovuti al particolare ruolo rivestito dalla poesia astronomica<sup>11</sup> che, per parte propria, combina l'ornato con la scienza più ostica fra quelle esistenti. Sarà un caso

(*M. Manilius. Astronomicon*, I, Hildesheim-New York 1972<sup>2</sup>, 2 *ad loc.*) a D. Liuzzi (*Manilio. Astronomica. Libro I*, Lecce 1990, 130 *ad loc.*) non hanno individuato la chiara matrice maniliana del sintagma senecano. L'ha invece segnalata il Flammini, *art. cit.* (1990) 43, distinguendo il disprezzo moralistico del filosofo nei confronti dei disvalori della società dall'immagine maniliana preta di programmaticità letteraria. Dobbiamo per altro verso a J.H. Abry, *Manilius et Germanicus*, "Rev. Ét. Lat." 71, 1993, 179-202 (199-200) un sistematico confronto con gli accenti paralleli di Germ. *Arat. Phaen.* 12 ss.

<sup>4</sup> Opportunamente il Flores, *op. cit.* 103, richiama il caso analogo di *Astr.* 2.141-144: *Sed caelo noscenda canam, mirantibus astris / et gaudente sui mundo per carmina vatis, / vel quibus illa sacros non invidere meatus / notitiamque sui, minima est quae turba per orbem.*

<sup>5</sup> Sulla funzione sacrale della poesia hanno scritto pagine autorevoli soprattutto W. Wimmel, *Kallimachos in Rom. Die Nachfolge seines apologetischen Dichtens in der augusteer Zeit*, Wiesbaden 1960, 103 ss.; A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*, Heidelberg 1965, 17 ss.

<sup>6</sup> Si tenga conto del commento al passo offerto da S. Feraboli-E. Flores-R. Scarcia, *Manilio. Il poema degli astri (Astronomica). Libri I-II*, Milano 1996, 194.

<sup>7</sup> Cfr. B. Effe, *Dichtung und Lehre*, München 1977, *passim*.

<sup>8</sup> Cfr. L. Landolfi, *Manilio e le ansie dell'insegnamento: l'exkursus metodologico (Astr. II, 750-787)*, "Pan" 10, 1990, 29.

<sup>9</sup> Vd. Landolfi, *art. cit.* 29; Id., *Manilio e la recusatio (Astr. III, 1-42)*, in stampa nel III volume di *Polyanthema. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza*.

<sup>10</sup> Rinvio a G. Milanese, *Lucida carmina. Comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*, Milano 1989, 107 ss.

<sup>11</sup> Vd. ora Anna Maranini, *Filologia fantastica. Manilio e i suoi «Astronomica»*, Bologna 1994, 42-50.

che nel medesimo proemio maniliano, a conclusione di un'ampia rievocazione del mito delle età (*Astr.* 1.66-112)<sup>12</sup>, l'astronomia compaia per ultima, in ordine di tempo e di complessità, tra le scoperte umane? No di certo, tanto più che in sede di riflessione metodologica l'autore non si nasconde né il compito arduo che l'attende né la difficoltà in sé della scelta poetica (vv. 10 e24), la quale però consente di sostituire, per così dire, al ruolo del σοφὸς θεωρῶν quello del ποιητῆς θεωρῶν grazie alla sinergia fra poesia e scienza.

Oltrepassare il *novisse* (*Astr.* 1.16) per addentrarsi nell'*impensius... / scire* (v. 17) tra i misteri stellari<sup>13</sup> costituisce un'esperienza ardua, tale da suscitare nel poeta la vertigine dell'assoluto. Si presenta quindi la necessità di delineare rapidamente gli stadi attraverso i quali l'immagine del volo condotto a scopi conoscitivi – presente nel prologo degli *Astronomica* – e del conseguente rapimento estatico tenda a costituire uno 'standard' cui Manilio attinge in modo autonomo e consapevole.

Da più parti si è indicato<sup>14</sup> in Parm. Περὶ φύσεως, fr. 1 D.-K.<sup>15</sup> l'archetipo del viaggio astrale menzionato in *Astr.* 1.13 ss., ma se nel mondo greco la metafora dell'ὁδός quale itinerario gnoseologico sembra risalire inequivocabilmente al Maestro eleatico<sup>16</sup>, bisogna chiarire sinteticamente i termini che delimitano una tale esperienza conoscitiva e le forme della sua realizzazione, per poi passare all'analisi del passo maniliano oggetto del nostro interesse.

Sext. Emp. *Adv. math.* 7.111 ss. ci informa delle modalità della cosiddetta ascesa<sup>17</sup> di Parmenide, riportando testualmente l'attacco del suo poema (vv. 1-30) dal quale stralceremo i primi cinque esametri, utili al nostro assunto (vv. 1-5):

<sup>12</sup> Analizzata da Elisa Romano, *Teoria del progresso ed età dell'oro in Manilio* (1, 66-112), "Riv. Fil. Istr. Class." 107, 1979, 394-408; Loretta Baldini Moscadi, *Magia e progresso in Manilio*, "Atene e Roma" 24, 1980, 8-14; Flammini, *art. cit.* (1993) 185-194.

<sup>13</sup> Gli stadi della conoscenza testimoniati da questi esametri sono stati messi in luce dal Wilson, *art. cit.* 288-289.

<sup>14</sup> Cfr., ad es., F.F. Lühr, *Ratio und Fatum. Dichtung und Lehre bei Manilius*, Frankfurt am Main 1969, 20, n. 1; C. Salemmè, *Introduzione agli «Astronomica» di Manilio*, Napoli 1983, 38.

<sup>15</sup> Sul tema si consulti M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1979<sup>2</sup>, specie LI-CI, che offre un dettagliatissimo commento al passo citato.

<sup>16</sup> Precisa le ascendenze 'indoeuropee' dell'immagine M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, II, Roma 1976, 132-133.

<sup>17</sup> Secondo J. Bollack, rec. a K. Deichgräber, *Parmenides Auffahrt*, "Gnomon" 38, 1966, 321-329 (321), è impossibile interpretare il viaggio parmenideo come se avesse "le caractère d'une ascension": a dire il vero, tre sono le possibilità ermeneutiche avanzate dagli studiosi: a) viaggio verso il cielo (Mondolfo-Zeller; Ferri); b) viaggio verso l'oltretomba (Gilbert); c) viaggio verso le zone celesti della luce (Loew; Joël).

Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,  
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
δαίμονος<sup>18</sup>, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη<sup>19</sup> φέρει εἰδότα φῶτα·  
τῆ φερόμην· τῆ γὰρ πολύφραστοι φέρον Ἴπποι  
ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.

Le cavalle, che conducono il poeta-filosofo assecondando lo slancio del suo θυμός<sup>20</sup>, lo guidano alla via che dispensa molte conoscenze (v. 2) in possesso della misteriosa demone intenta a condurre per tutte le città l'uomo saggio (v. 3). Tale viaggio avviene su di un carro (v. 5) retto dalle κοῦραι<sup>21</sup>. Dal dettato parmenideo si ricava che:

- a) chi scrive si trova su di un cocchio trainato da cavalle;
- b) esse si attengono al suo θυμός nel percorrere la strada del sapere multiplo;
- c) il protagonista dell'esperienza in questione si autodefinisce εἰδὼς φῶς<sup>22</sup>, destinato alla conoscenza;
- d) le κοῦραι mostrano agli animali da tiro la direzione da imboccare.

Durante questo spostamento, la compresenza di cavalle, demone e vergini obbedisce ad una logica a metà strada fra il poetico e il mistico, per quanto da un lato l'impasto linguistico del brano, dall'altro l'intero contesto risentano di un misticismo più epidermico che sostanziale se è vero che, come sottolinea Untersteiner, "il pensiero greco, proprio nell'epoca di Parmenide, manifesta la tendenza a servirsi dello stile e degli schemi del pensiero religioso, allo scopo di esprimere concetti che religiosi non sono più"<sup>23</sup>. A tal proposi-

<sup>18</sup> Non è questa la sede per discutere della *vexata quaestio* circa la duplice lezione δαίμονες / δαίμονος al v. 2: basti pertanto rinviare al consuntivo di Untersteiner, *op. cit.* LII, n. 3.

<sup>19</sup> Anche in tal caso valgano le precisazioni ecdotiche di Untersteiner, *op. cit.* LII-LIII, n. 4.

<sup>20</sup> A cosa equivalga in sede proemiale il sostantivo θυμός adoperato da Parmenide, non si è in grado di chiarire in maniera definitiva: un'organica rassegna delle interpretazioni proposte in G. Casertano, *Parmenide, il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli 1978, 40-41.

<sup>21</sup> Le vergini di cui Parmenide parla saranno le Eliadi (cfr. v. 9 e 15), ἀθάνατοι ἠνίοχοι (v. 24), se ci si attiene all'interpretazione di Untersteiner, *op. cit.* LXIII; Casertano, *op. cit.* 42; G. Reale-L. Ruggiu, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano 1991, 170 e 175; non così per A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Assen-Maastricht 1986, 159, al cui dire: "The word is emphatic, since female charioteers are unusual: they are not further identified till 1.9, as the mares, though mentioned in 1.1, are not further described till 1.4".

<sup>22</sup> L'esatto valore del participio è stato chiarito da G.B. D'Alessio, *Una via lontana dal cammino degli uomini (Parm. frr. 1+6 D.-K.; Pind. Ol. VI 22-27; pae. VIII 10-20)*, "St. It. Fil. Class." 58, 1995, 143-181 (144, n. 3).

<sup>23</sup> Cfr. Untersteiner, *op. cit.* LVII.

to non sarà inutile ricordare come già in Hom. *Il.* 5.837 e 8.41<sup>24</sup> il cocchio rappresenti il mezzo caratteristico per giungere al divino e come persino le divinità lo utilizzino comunemente per guadagnare distanze di varia entità (cfr. Alc. fr. 2 V.; Sapph. 1.8-9 V.; Pind. *Pyth.* 10.65; Plat. *Phaedr.* 246e), tuttavia, soltanto a partire da Sim. fr. 39 D. è attestata l'immagine di un mortale salito su di un carro divino, quello di Nike<sup>25</sup>.

Persiste d'altronde la difficoltà di localizzare la traiettoria del viaggio, la cui meta ultima è la luce<sup>26</sup>. Di contro ad un'interpretazione di tipo sciamanico data dal Diels nel 1897<sup>27</sup>, corroborata nel 1935 da Meuli<sup>28</sup>, nel 1988 la Sassi<sup>29</sup> ha rilevato che, nella parafrasi del proemio parmenideo data da Sesto Empirico, il viaggio del filosofo eleatico “adombra l'itinerario della conoscenza filosofica; le cavalle che lo portano sono gli impulsi irrazionali dell'anima, le fanciulle che lo accompagnano rappresentano le sensazioni, Dike è la ragione che al filosofo dischiude il regno della conoscenza (*Adv. math.* 7.111 ss., cfr. 28 B 1 D.-K.). È una spiegazione allegorica ‘forte’, messa in secondo piano dopo che Reinhardt vi ha rilevato le tracce dell'immagine del carro dell'anima nel *Fedro* platonico”. L'allegorismo di Sesto, secondo la studiosa, ha continuato a pesare su numerosi interpreti, per i quali il viaggio di Parmenide costituisce un itinerario dall'ignoranza al sapere nelle forme di un passaggio dalle tenebre alla luce o come anabasi verso l'etere<sup>30</sup>, ma la proposta alternativa – vedere nell'esperienza narrata nel prologo la metafora di un rito iniziatico di catabasi nell'Oltretomba – appare piuttosto unilaterale almeno per due motivi:

I) il sapere alla cui ricerca va Parmenide, quantunque rivelato dalla divinità, non è quello di un *mystes* propriamente detto, per quanto l'ambiguità

<sup>24</sup> Citati da H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin 1897, 20; Reale-Ruggiu, *op. cit.* 169 n. 62.

<sup>25</sup> Cfr. D'Alessio, *art. cit.* 151-154, contro l'ipotesi affacciata da Durante, *op. cit.* 123-134, di un'estrazione orfica ‘tout court’ dell'immagine del carro.

<sup>26</sup> Così, da ultimo, M. Tulli, *L'esortazione di Parmenide al sapere*, “Mat. & Disc.” 31, 1994, 35-50 (43 ss.).

<sup>27</sup> Vd. Diels, *op. cit.* 14 ss.

<sup>28</sup> Cfr. K. Meuli, *Scythica*, “Hermes” 70, 1935, 171-173.

<sup>29</sup> Parole di Maria Michela Sassi, *Parmenide al bivio. Per un'interpretazione del proemio*, “Par. Pass.” 43, 1988, 383-396, a 383.

<sup>30</sup> Della nutritissima letteratura specialistica qui soltanto alcuni fra i contributi più significativi: W. Kranz, *Über Aufbau und Bedeutung des Parmenides Gedichtes*, “Sitzungsber. der Kgl. Preuss. Akad. Wiss. Berlin” 47, 1916, 1158-1176; H. Fraenkel, *Wegen und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1968, 157-197; C.M. Bowra, *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953, 38-53; K. Deichgräber, *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichtes*, “Abhand. Akad. Wiss. Lit. Mainz”, Geistes- und Sozialwiss. Klasse 11, 1958, 628-722.

del participio εἰδώς possa “volutamente sottolineare l'analogia con la situazione dei misteri, ma non è necessario né... corretto pensare che qui Parmenide voglia presentarsi in effetti come tecnicamente «iniziato»”<sup>31</sup>: basti considerare il fatto che il poema stesso contiene l'oggetto dell'indagine intellettuale del filosofo;

2) l'opposizione funzionale fra il cammino che conduce l'εἰδὼς φῶς e ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν / πλάζονται (fr. 6.4 ss. D.-K.) neutralizza la possibilità che il viaggio condotto dal poeta-filosofo derivi in prima istanza dall'immaginario culturale misterico, senza per questo scartare del tutto l'eventualità che Parmenide abbia potuto attingere al medesimo ‘standard’ iconografico testimoniato dalle lamine funerarie misteriche<sup>32</sup>.

In ultima analisi, quale che sia l'effettiva valenza del prologo parmenideo, sta di fatto che tanto la lirica corale quanto la prosa filosofica comprovano la diffusione del tropo del volo verso il cielo (o in cielo), servendosene ora per lodare l'inventiva del poeta di turno<sup>33</sup>, ora, viceversa, per scagionare da calunnie la figura del saggio per antonomasia, Socrate. È quanto avviene, com'è noto, in Pind. fr. 292 Sn.-M. e in Plat. *Apol.* 19c.

Per parte propria, a parodiare, in termini dissacratori, il prototipo del σοφὸς θεωρῶν identificato da Platone con Socrate interviene Aristofane, il quale in *Nub.* 225 coglie il maestro nell'atto di ἀεροβατεῖν<sup>34</sup> all'interno di un cesto, utile tanto a passeggiare nell'etere quanto a scrutare il sole<sup>35</sup>. Il sapido neologismo escogitato da Aristofane riappare sia nel predetto passo dell'*Apologia* (19b-c) in cui si conduce una serrata difesa del maestro rievocando la caratterizzazione negativa che di lui aveva dato la commedia in consentaneità con le accuse dei calunniatori (“Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων” τοιαύτη τίς ἐστὶν ταῦτα γὰρ ἐωρᾶτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνους κωμῳδίᾳ, Σωκράτη τινὰ ἐκεῖ περιφερόμενον, φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν...), sia in *Theaet.* 173e, dov'è Socrate stesso a precisare i compiti del filosofo citando Pindaro (τᾶς τε γὰς ὑπένερθε... οὐρανοῦ θ' ὑπερ)<sup>36</sup> per commentare la sublime vocazione della διάνοια, salita in cielo a studiare le stelle.

Torniamo a Manilio. Nella rubricazione dei passi paralleli ad *Astr.* 1.13-

<sup>31</sup> Citazione desunta da D'Alessio, *art. cit.* 145, n. 3.

<sup>32</sup> Come, cautamente, prospetta il D'Alessio, *art. cit.* 145, n. 6.

<sup>33</sup> Ne discute G.F. Gianotti, *Per una poetica pindarica*, Torino 1965, 66, n. 96.

<sup>34</sup> Vd. *Th.l.G.* s.v., coll. 765-766.

<sup>35</sup> Si veda l'interpretazione che del passo fornisce ora Guidorizzi in *Aristofane. Le nuvole* (a cura di G. Guidorizzi-D. Del Corno), Milano 1996, 220-221.

<sup>36</sup> Sul tema cfr. R.M. Polansky, *Philosophy and Knowledge. A Commentary on Plato's Theaetetus*, London-Toronto 1992, 134 ss.

14 si tende di solito a collegare il motivo del viaggio astrale con quello del carro visto come mezzo di locomozione a causa del loro diffuso abbinamento in ambito poetico<sup>37</sup>. Sarei viceversa del parere di tener ben distinte le due topiche in quanto, nel proemio all'opera, il poeta si limita a dare di sé un'immagine di derivazione 'platonica' più che 'parmenidea': come il Socrate dell'*Apologia*, egli si aggira infatti nell'aria (ἀεροβατεῖν *Apol.* 19c // *spatiantem vivere caelo*, *Astr.* 1.14), senza precisare, per il momento, le modalità del suo arrivo in cielo (*iuvat ire per ipsum / aera*, *Astr.* 1.13-14), preso com'è dal bisogno di descrivere l'esperienza rapinosa della compenetrazione con il firmamento.

Naturalmente non si tratta di un'aspirazione nuova o limitata al solo Manilio. Forse la più completa descrizione di quest'antica tensione verso l'οὐρανοβατεῖν resta quella data in una cornice esoterica da Vett. Val. *Anthol. libri novem* 1.231 P., allorché, ricordando la figura di Nechepso, ambigualmente citato in *Astr.* 1.41 e 47 assieme a Petosiride<sup>38</sup>, egli sostiene: Εἰς τοσοῦτον γὰρ ἐπιθυμίας καὶ ἀρετῆς ἔσπνευσαν (*scil.* οἱ παλαιοὶ βασιλεῖς)<sup>39</sup> ὡς τὰ ἐπὶ γῆς καταλιπόντας οὐρανοβατεῖν, ἀθανάτοις ψυχαῖς καὶ θεΐαις καὶ ἱεραῖς γνώμαις συνεπιστήσοντας. Καθὼς καὶ ὁ Νεχεψῶ ἐμαρτύρησε λέγων·

ἔδοξε δὴ μοι πάννυχον πρὸς ἀέρα  
<.....>  
καὶ μοί τις ἐξήχησεν οὐρανοῦ βοή,  
τῆ σάρκας [μὲν] ἀμφέκειτο πέπλος κυάνεος  
κνέφας προτείων

καὶ τὰ ἐξῆς.

Il passo suddetto è stato accostato dal Reitzenstein<sup>40</sup> ad *Ov. Fast.* 1.297 ss., versi nei quali il poeta augusteo celebra il destino fortunato di quanti si

<sup>37</sup> In tal senso insiste ancora il commento di Feraboli-Flores-Scarcia, *op. cit.* 193 *ad loc.*

<sup>38</sup> Lungi dall'essere composto, il dibattito circa i *regalis animi* (*Astr.* 1.41) e i *delecti sacerdotes* (v. 47) menzionati nel proemio maniliano, sembra comunque orientato a riconoscere nella casta dei re-sacerdoti ivi lodata le figure di Nechepso e Petosiride, la cui dottrina conosciamo grazie a E. Riess, *Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica*, "Philologus" Suppl. 6, 1892, 327-394; vd., inoltre, F. Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903 (= Hildesheim 1967<sup>2</sup>), 374; F. Cumont, *Les mages hellénisés* I, Paris 1938, 134 e 223.

<sup>39</sup> Motivo, questo, presente in Cic. *De re publ.* fr. 6 Ziegler (= Enn. *Varia* fr. 23-24. V<sup>2</sup>): *apud Ennium sic loquitur Africanus*: «*Si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est, / Mi soli caeli maxima porta patet*». Echi diretti in Germ. *Arat. Phaen.* 316 s.; Sen. *Ep.* 108.34 e Boeth. *De cons. philos.* 4.1.

<sup>40</sup> Cfr. R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechischen-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, 4-5 e n. 1.

sono sollevati alla contemplazione astrale aggirandosi fra le costellazioni stesse. La pertinenza del riscontro necessita a mio parere di una specifica. Questo non è l'unico brano in cui Ovidio abbia messo a profitto il tropo dell'οὐρανοβατεῖν: in *Met.* 15.146-149, nel corso di una lunga esposizione della sua dottrina<sup>41</sup>, Pitagora dichiara infatti di voler abbandonare la terra, lasciandosi trasportare da una nube, e di voler guardare dall'alto gli uomini tormentati dagli affanni esistenziali. Secondo una chiave di lettura ormai consolidata<sup>42</sup>, un riscontro immediato ad Ov. *Met.* 15.146-149

*Magna, nec ingeniis evestigata priorum  
quaeque diu latuere, canam: iuvat ire<sup>43</sup> per alta  
astra; iuvat, terris et inertis sede relictis,  
nube vehi...*

si individua proprio in Man. *Astr.* 1.13-14

*Hoc sub pace vacat tantum. Iuvat ire per ipsum  
aera et immenso spatiantem vivere caelo.*

È un vistoso esempio di intertestualità: basti confrontare i due luoghi, contigui, oltre che sul versante concettuale, anche su quello formale.

Ispirato da Apollo (Ov. *Met.* 15.143-145: *Et quoniam deus ora movet, sequar ora moventem / rite deum Delphosque meos ipsumque recludam / aethera et augustae reserabo oracula mentis*), Pitagora afferma di cantare grandi temi ignoti alle indagini dei suoi predecessori, intrecciando al motivo del πρῶτος εὐρητής<sup>44</sup> quello del volo conoscitivo verso il cielo, stavolta condotto su una nube. Da una posizione privilegiata, che alla lontana ricorda gli accenti di Lucr. *De rer. nat.* 2.9-10<sup>45</sup>, gli sarà consentito di osservare l'u-

<sup>41</sup> Per la cui interpretazione utile L. Alfonsi, *L'inquadramento filosofico delle Metamorfosi*, in AA.VV., *Ovidiana. Recherches sur Ovide* (a cura di N. Herescu), Paris 1958, 265-272.

<sup>42</sup> A partire da A. Cramer, *De Manilii qui dicitur elocutione*, diss. Argentorati 1882, i debiti di Manilio nei confronti di Ovidio sono stati più volte messi in luce: per il passo specifico, vd. Lühr, *op. cit.* 21-22; Saleme, *op. cit.* 38; E. Flores, *Augusto nella visione astrologica di Manilio ed il problema della cronologia degli Astronomicon libri*, "Ann. Fac. Lett. Napoli" 9, 1960-61, 5-66 (55-56); Id., *Il poeta Manilio, ultimo degli augustei, e Ovidio*, in AA.VV., *Aetates Ovidianae. Lettori di Ovidio dall'Antichità al Rinascimento*, (a cura di I. Gallo-L. Nicastri), Napoli 1995, 27-38 (27-28); S. Costanza, *Appunti sulla fortuna di M. Manilio Astr. I, 13 in Germanico, in Calpurnio Siculo e in Tertulliano*, "Vichiana" 12, 1984, 26-48 (32).

<sup>43</sup> *Imus in astra* ribatterà Avien. *Arat.* 4 riprendendo la vigorosa immagine ovidiana, il che sfugge alla pur attenta disamina di C. Santini, *Il proemio degli Aratea di Rufio Festo Avieno*, in *Prefazioni, prologhi...* 117-131.

<sup>44</sup> Ormai classico il saggio di K. Thraede, *Das Lob des Erfinders*, "Rhein. Mus." 105, 1962, 158-186.

<sup>45</sup> Ne ho discusso in *Per l'analisi di un προτροπτικός λόγος: Man. 4, 1-22*, "Orpheus" 15, 1994, 444-458 (449-452).

manità alla ricerca di un equilibrio interiore (*Met.* 15.150-152).

Tale sorta di dichiarazione programmatica ritardata, che sigilla la prima parte della rivelazione del filosofo (*Met.* 15.75-142), vertente sul sacrificio dei buoi, al contempo avvia la seconda e più impegnativa sezione della sua precettistica, basata su cosmogonia e metempsicosi (vv. 153-478). La funzione di cerniera riservata ai versi qui considerati non è secondaria rispetto a quella autocelebrativa in linea con le suggestioni provenienti da *Lucr.* 1.926-930 (= 4.1-5) e da *Verg. Georg.* 3.292, i quali, per parte propria, esaltano la novità dei temi affrontati. Laddove però i modelli si riservano il vanto di percorrere luoghi inaccessibili ed erti, Ovidio, almeno momentaneamente, affida a Pitagora il compito dell'autoelogio, riservandosi nella chiusa del poema (*Met.* 15.873-876) una celebrazione di tono trionfalistico ancora nei termini di un volo poetico, stavolta però condotto dopo la morte<sup>46</sup>, e privo delle componenti iniziatiche dell'οὐρανοβατεῖν vero e proprio:

*Cum volet, illa dies, quae nil nisi corpore huius  
ius habet, incerti spatium mihi finiat aevi:  
parte tamen meliore mei super alta perennis  
astra ferar.*

Se, nel proclama di una fama imperitura, traspare il riecheggiamento di *Hor. c.* 3.30.6-7 (*non omnis moriar, multaque pars mei / vitabit Libitinam*), Ovidio avrà poi modo di lodare i meriti di quanti si sono dedicati alla ricerca astronomica in quella sezione dei *Fasti* poc'anzi ricordata (1.295-298) nella quale la visione del firmamento condotta dalle plaghe terrestri<sup>47</sup> viene rovesciata nella salita verso l'etere, senza alcun cenno al mezzo di trasporto impiegato per raggiungere la meta:

*Quis vetat et stellas, ut quaeque oritur caditque,  
dicere? Promissi pars sit et ista mei.  
Felices animae, quibus haec cognoscere primis  
inque domus superas scandere cura fuit!*

Riguardo al μακαρισμός in questione è stato segnalato, una volta di più,

<sup>46</sup> La topica di estrazione lirico-elegiaca impiegata in questi versi è analizzata da F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Buch XIV-XV*, Heidelberg 1986, 488-491.

<sup>47</sup> Motivo variamente utilizzato sia da *Lucr.* 1.66-67; 5.1204-1205, sia da *Ps.-Verg. Aetna* 224-250 (registro di *loci similes* in Bömer, *P. Ovidius Naso. Die Fasten II*, Heidelberg 1958, 37 *ad loc.*). Di sfuggita vorrei segnalare come il poeta dell'*Aetna* non distingua, diversamente da Manilio, le fasi del *nosse* e dello *scire* (cfr. vv. 228 e 231, 235, 245), appiattendendo l'ascesa ai *praecordia mundi* nell'antitesi fra il *miranda tueri* caratteristico del bestiame (v. 224) e il *caput... attollere caelo* (v. 227) consono all'uomo. Ciononostante, la conoscenza sistematica del mondo fenomenico produce in chi la possiede *divina... animi ac iucunda voluptas* (v. 250), su parziale traccia lucreziana (cfr. *De rer. nat.* 3.28 *divina voluptas*).

il recupero di formule lucreziano-*virgiliane* (cfr. *De rer. nat.* 1.72-75; *Georg.* 2.490-493); tuttavia riterrei importante sottolineare come Ovidio si sia lasciato alle spalle tanto l'archetipo del "filosofo indagatore dei misteri dell'universo in un atto che è di sfida oltre che di ricerca"<sup>48</sup>, rivisitato in *Met.* 1.84-86, allorché dell'umanità si celebra il dono divino della *contemplatio caeli* che la distingue dal resto degli esseri viventi, quanto l'immagine dell'uomo osservatore del cosmo e scopritore in esso della presenza divina, paradigmaticamente valorizzata<sup>49</sup> da Cicerone in *De nat. deor.* 2.4, 90, 140, oltre che in *De leg.* 1.26 e che, com'è noto, costituisce uno dei capisaldi della dottrina ermetica (cfr. *Asclep.* 10) non ignota a Manilio.

In modo profondamente diverso da Cicerone, che nel secondo libro del *De natura deorum* fa esporre a Balbo la dottrina panteista abbracciata dalla Stoa, al cui dire la quarta prova dell'esistenza degli dèi poggia sul movimento uniforme del cielo e sulla sua regolare rivoluzione, nonché sulle alterne fasi solari, lunari e astrali (2.15) viste dall'uomo, Ovidio ritaglia un ideale di vita contemplativa secondo il diffuso schema protrettico dei βίοι<sup>50</sup> apponendovi una coloritura particolare: il θεωρητικὸς βίος non s'identifica appieno con il φιλόσοφος βίος propriamente detto, bensì si restringe alla nuda osservazione dei fenomeni celesti, una delle branche della ricerca filosofica. Assistiamo, per così dire, ad una sorta di riduzione del campo d'indagine della vita contemplativa, cui la scuola peripatetica, formale teorizzatrice del dibattito sulle scelte esistenziali, aveva assegnato (cfr. Cic. *De fin.* 5.11) sia l'osservazione sia la conoscenza dei fenomeni naturali nella loro interezza.

Quello disegnato da Ovidio è comunque un prototipo di vita rispettoso della volontà celeste, quella volontà misconosciuta invece dai Giganti, colpevoli di aver sovrapposto Ossa a Pelio nel tentativo di raggiungere l'Olimpo (*Met.* 1.307-308). Tramite l'emistichio *Sic petitur caelum* (v. 307) il poeta indica infatti al lettore l'unica conquista del cielo lecita all'uomo, plaudendo alla ricerca astronomica, capace di abbreviare le distanze oggettive esistenti fra la nostra vista e i recessi stellari (vv. 305-306) senza per questo sfidare i divieti divini.

Se torniamo adesso al passo degli *Astronomica*, punto di partenza della

<sup>48</sup> Cfr. R. Palla, *Appunti sul makarismós e sulla fortuna di un verso virgiliano*, "St. Class. Or." 33, 1983, 171-192 (180-181).

<sup>49</sup> L'equazione "*contemplatio caeli* = scoperta dell'esistenza di dio" è peraltro variamente attestata da Cicerone: vd., e.g., *De har. resp.* 19; *De nat. deor.* 1.100; 2.56; 2.95 e 105; 3.10; *Tusc. disp.* 1.62; 1.68-70.

<sup>50</sup> Della vasta dossografia sull'argomento si segnalano particolarmente i contributi di A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953, 167 ss.; A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1963, 203-224; A. Ghiselli, *Orazio Ode I, I. Saggio di analisi formale*, Bologna 1983<sup>2</sup>.

nostra analisi, risulterà più chiaro perché il poeta didascalico si spinga a sostenere che l'universo arride benevolo a quanti vi fissino lo sguardo con intensità, desiderando addirittura dischiudere le sue ignote ricchezze ai ritmi della poesia (*Astr.* 1.11-12): l'uomo può penetrare nei segreti del firmamento proprio in quanto parte di esso (*Astr.* 1.25-27; 2. 105-108)<sup>51</sup>, né Manilio nutre dubbi sul destino 'contemplativo' riservatoci dagli dèi, quel destino che Cicerone aveva annunciato nei termini seguenti: *Sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet* (*De nat. deor.* 2.140).

Il divario che separa la pagina maniliana da quella ciceroniana consiste nel principio che gli uomini possano contemplare il firmamento e i suoi segreti da un differente punto di osservazione, non più la terra, ma il cielo stesso, come per altro verso, risulta dall'appello al lettore contenuto in *Astr.* 4.390-392<sup>52</sup> o dal proclama orgoglioso racchiuso in 4.883-885<sup>53</sup>. Occorre tuttavia un'ulteriore precisazione. Se, in astratto, la specie umana è in grado di innalzarsi con la mente o con l'animo sino alla comprensione del cosmo e delle sue leggi regolatrici (cfr. *Astr.* 1.96-98; 4.920-921), in pratica tocca al poeta il privilegio di aggirarsi fra i penetranti celesti diventandone apostolo non diversamente da un iniziato a riti misterici (*Astr.* 2.136-144)<sup>54</sup>. L'οὐρανοβοῦατεῖν prevede un'effettiva presenza fisica fra gli enti celesti e non soltanto una proiezione della razionalità nei misteri astrali. Al massimo, come risulta dal prologo di Vettio Valente riportato in precedenza, lo sprofondamento corporeo fra gli astri è vissuto come sensazione reale (ἔδοξε), come esperienza concreta. A sua volta, l'armonia cosmica<sup>55</sup>, lieta dell'evento, celebrerà fragorosamente il tentativo di penetrare i suoi arcani<sup>56</sup>, una convinzione ribadita peraltro da Manilio in *Astr.* 2.141-142 e in 5.8-11.

Se, come abbiamo notato in precedenza, il poeta didascalico non ritiene bastevole la semplice conoscenza dei fenomeni astronomici (*Astr.* 1.16), reputando indispensabile avventurarsi all'interno del firmamento (*ibid.* 13-15 e 16-19), dal versante ideologico, a puntellare il riuso delle coeve immagini

<sup>51</sup> Né si dimentichi che l'astronomia, secondo Manilio, rappresenta un *munus divom* (cfr., ad es., *Astr.* 1.30 ss.; 2.105 ss. ecc.).

<sup>52</sup> ... *conaris scandere caelum / fataque fatali genitus cognoscere lege / et transire tuum pectus mundoque potiri.*

<sup>53</sup> *iam nusquam natura latet; pervidimus omnem / et capto potimur mundo nostrumque parentem / pars sua perspicimus genitique accedimus astris.*

<sup>54</sup> Vd. Liuzzi, *Astronomica. Libro II*, Lecce 1991, 10.

<sup>55</sup> Cfr. *Astr.* 2.115-116, segnalato da Feraboli-Flores-Scarcia, *op. cit.* 193 *ad loc.*

<sup>56</sup> Vd. *Astr.* 1.22-24 ... *certa cum lege canentem / mundus et inmenso vatem circumstrepit orbe / vixque soluta suis immittit verba figuris.*

ovidiane è indubbiamente la dottrina ermetica, assertrice della mistica salita al cielo. Si consideri, in merito, *C.H.* 10.25 (Ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνει καὶ μετρεῖ αὐτόν), passo alquanto trascurato dagli studiosi degli *Astronomica*<sup>57</sup>, dove l'uomo appare in grado di innalzarsi sino al firmamento e di misurarne gli spazi separando ciò che è superiore da ciò che è misero. Per l'ermetismo la via della conoscenza muove obbligatoriamente verso l'alto (cfr. *C.H.* 4.11 εὐρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν), come risulta anche da *C.H.* 5.5<sup>58</sup> dove Hermes annunzia a Tat, suo figlio, l'ascesa verso l'etere donde potrà distinguere la terra, il mare, i corsi d'acqua, l'aria, il fuoco, nonché i percorsi degli astri e la rapida rivoluzione del cielo.

Nel IV sec. d.C., rispettando la cronologia seguita da Preisendanz<sup>59</sup>, sorte non diversa toccherà in sostanza al *mystes* di *PMG* 1.539 nel corso di un'esperienza che trascende i limiti del fideismo per tramutarsi in reale compenetrazione dell'iniziato con gli spazi celesti. I rapporti che collegano ermetismo, magia e dottrina maniliana sono da tempo noti agli studiosi<sup>60</sup>, ma mi pare opportuno sottolineare come in *Astr.* 1.13-15 Manilio 'scavalchi' tanto la chiusa di *C.H.* 10.25 poc'anzi ricordato (καὶ τοῦτον μεῖζον, οὐδὲ τὴν γῆν καταλιπὼν ἄνω γίνεται [scil. ὁ ἄνθρωπος]· τοσοῦτον τὸ μέγεθός ἐστιν αὐτοῦ τῆς ἐκτάσεως), quanto il successivo, entusiastico tributo sciolto dall'autore dell'*Asclepius*<sup>61</sup> alla grandezza dell'umanità cui tutto è lecito, tanto che *non caelum uidetur altissimum; quasi e proximo enim animi sagacitate metitur* (6). In queste righe il genere umano parrebbe sì penetrare nell'etere (*inscendere posse videatur in caelum*), ma soltanto grazie alle componenti con cui partecipa della natura divina (*ex anima et sensu, spiritu*

<sup>57</sup> Il brano è considerato cursoriamente da Giovanna Vallauri, *Gli Astronomica di Manilio e le fonti ermetiche*, "Riv. Fil. Istr. Class." 32, 1954, 133-167 (144) e dal Lühr, *op. cit.* 77 n. 2 a proposito di *Man. Astr.* 1.96-98, là dove Manilio tratta dell'*ascensus* della *ratio*, ma a me sembra più stringente il raffronto con i vv. 13-15 dello stesso prologo, in quanto il poeta espone i compiti conoscitivi che gli toccano (μετρεῖν [scil. τὸν οὐρανόν] / *signaque et adversos stellarum noscere cursus*).

<sup>58</sup> Εἶθε δυνατόν σοι ἦν πτηνῶ γενομένῳ ἀναπτῆναι εἰς τὸν ἀέρα, καὶ μέσον ἀρθέντα τῆς γῆς καὶ οὐρανοῦ ἰδεῖν γῆς μὲν στερεόν, θαλάσσης δὲ τὸ κεχυμένον, ποταμῶν δὲ τὰ ρεῦματα, ἀέρος τὸ ἀνεϊμένον, πυρὸς τὴν ὀξύτητα, ἀστρῶν τὸν δρόμον, οὐρανοῦ τὴν ταχύτητα, τὴν περὶ ταῦτα περίβασιν.

<sup>59</sup> Cfr. *PMG* 1.539 Pr.: ὄψη σεαυτὸν ἀνακουφιζόμενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος, ὥστε σε δοκεῖν μέσον τοῦ ἀέρος εἶναι.

<sup>60</sup> In proposito, i contributi più importanti restano: Vallauri, *art. cit.* 133-167; Maria Valvo, *Manilio e l'Ermetismo*, "Sileno" 9, 1956, 108-117; Ead., «*Tu princeps auctorque sacri, Cyllenie, tanti...*». *La rivincita dell'uomo maniliano nel segno di Hermes*, *ibid.* 1978, 111-128; Romano, *art. cit.* 402-404; riserve parziali in Salemme, *op. cit.* 23-26.

<sup>61</sup> Sulla dibattuta cronologia dell'*Asclepius* basti rinviare all'introduzione di A.D. Nock a *Corpus Hermeticum. Tome II. Traités XIII-XVII. Asclepius* (a cura di A.D. Nock-A.-J. Festugière), Paris 1960, 259-295.

*atque ratione divinus*): in altri termini, esso non si sprofonda tutto nell'ebbrezza della conoscenza cosmica diretta, né guadagna fisicamente la distanza che lo separa dal cielo, dato che l'ascesa *sembra* tale, ma non lo è (*suspicit caelum*) e ad appressarsi al firmamento è soltanto l'*animi sagacitas*.

Esaminiamo ora in breve la metafora del carro in volo verso il cielo, presente in due sedi proemiali, *Astr.* 2.58-59 e 5.8-11, a segnalare insistentemente l'impresa sacro-magica compiuta dal poeta nel rivelare i segreti astrali. Nel primo dei due brani, il motivo in questione è indissolubilmente legato all'idea dell'originalità del canto esente da ogni possibilità di plagio<sup>62</sup>. Manilio resta nell'orbita segnata da Choeril. *Sam. fr.* 1.2 K. prima e poi da *Call. Aet.* 1.25 Pf. e *Ep.* 28.1-2 finché presenta i propri *integra... prata* (*Astr.* 2.53) contrapposti al sentiero battuto dai più (v. 50), fedele soprattutto a *Lucr.* 1.926-927 = 4.1-2<sup>63</sup>, intransigente difensore della sua originalità artistica; ma, rispetto ai suddetti ipotesti, Manilio segna una svolta non appena esalta le caratteristiche del suo itinerario verso gli astri su di un cocchio che non è né πτανός (*Pind. Pae.* 7b 13) né εὐποίητος (*Bacch.* 5.177) né νεοζυγής (*Choer. Sam.* 1.5 K.), bensì solitario (*soloque volamus / in caelum curru Astr.* 2.58-59), come si addice a chi destini il suo canto iniziatico ad una cerchia ristretta di fruitori.

Lo spunto, suscettibile di ulteriori variazioni, ricompare più oltre, nella chiusa dello stesso proemio (*Astr.* 2.136-144)<sup>64</sup>, in cui Manilio introduce l'immagine di una pista vuota (*vacuo... in orbe* v. 138) come termine di paragone del suo tragitto compositivo, una pista dove poter spingere il proprio carro senza incontrare nessuno:

*Haec ego divino cupiam cum ad sidera flatu  
ferre, nec in turba nec turbae carmina condam  
sed solus, vacuo veluti vectatus in orbe  
liber agam currus non occurrentibus ullis  
nec per iter socios commune gerentibus actus,  
sed caelo noscenda canam, mirantibus astris  
et gaudente sui mundo per carmina vatis,  
vel quibus illa sacros non invidere meatus*

<sup>62</sup> Del che si occupa A. Perutelli in un articolo intitolato *Il disagio del poeta didascalico: alcune considerazioni sui proemi II e III di Manilio*, di imminente pubblicazione, che ho potuto consultare in forma provvisoria grazie alla generosa cortesia dell'autore.

<sup>63</sup> Cfr. L. Baldini Moscadi: *Manilio e i poeti augustei: considerazioni sul proemio del II e del III libro degli «Astronomica»*, in AA.VV., *Munus amicitiae. Scritti in memoria di A. Ronconi*, I, Firenze 1986, 3-22.

<sup>64</sup> Pagine meditate sul tema in A. La Penna, *Estasi dionisiaca e poetica callimachea*, in *Id., Saggi e studi su Orazio*, Firenze 1993, specie 326-333.

*notitiamque sui, minima est quae turba per orbem.*

Balza subito all'attenzione come in questo pannello manchi ogni cenno all'οὐρανοβατεῖν, motivo recuperato solo nel quinto proemio, dove, in modo speculare rispetto all'attacco del poema, si riasserisce l'idea di un viaggio che toccherà, attraverso i fastigi, l'apice del cielo (*Astr.* 5.8-11) dietro sua stessa richiesta:

*Me properare etiam mundus iubet omnia circum  
sidera vectatum toto decurrere caelo,  
cum semel aetherios ausus conscendere currus  
summum contigerim sua per fastigia culmen.*

Che qui Manilio abbia reimpiegato materiale lucreziano è opinione fondata di Rösch<sup>65</sup> e di Bailey<sup>66</sup>, ma se l'emistichio *insignem conscendere currum* di *De rer. nat.* 6.47, sfrondata dell'epiteto esornativo, è ripreso alla lettera in *Astr.* 5.10, la possibilità che Lucrezio si sia ispirato direttamente al celebre modello parmenideo nell'ultimo proemio del suo poema non è verificabile per lo stato lacunoso della tradizione manoscritta che ostacola la ricostruzione del contesto d'appartenenza<sup>67</sup>. Di conseguenza, non siamo in grado di sostenere che il poeta epicureo proclamasse una propria ascesa verso l'alto: l'*insignis currus* lucreziano risulta di problematica decifrazione<sup>68</sup> se solo valutiamo il fatto che anche in Emped. 131.3-5 D.-K. ricorre l'immagine di un carro, quello dell'εὐσέβεια, che la Musa dovrebbe sospingere per una strada imprecisata. Se già Lucrezio imitava Empedocle<sup>69</sup>, a sua volta Manilio, emulando Lucrezio, non sembra avere ragioni particolari per incrociare reminiscenze empedoclee a reminiscenze parmenidee. Se ne deduce che, rispetto agli *Astronomica*, il carro 'in ascesa' del filosofo eleatico presenta sempre minori possibilità di diretto riscontro o anche solo di archetipia.

A dire il vero, più plausibile resta l'ipotesi per cui il poeta astronomico abbia utilizzato topiche preesistenti senza avere sistematica cognizione né del loro conio né dei loro numerosi riusi. D'altra parte, la sfibrante riscrittura

<sup>65</sup> Vd. H. Rösch, *Manilius und Lucrez*, diss. Kiel 1911, 56.

<sup>66</sup> Cfr. C. Bailey, *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, III, Oxford 1963<sup>2</sup> (= 1947), 1562-1563.

<sup>67</sup> Così Bailey, *op cit.* 1562.

<sup>68</sup> Da consultare l'articolo di A.A.R. Henderson, *Insignem conscendere currum* (*Lucretius* 6.47), "Latomus" 29, 1970, 739-743. Cfr. inoltre W. Suerbaum, *Untersuchungen zur Selbstdarstellung älterer römischer Dichter*, Hildesheim 1968, 19, n. 57; S. Koster, *Antike Epostheorien*, Wiesbaden 1970, 19, n. 40; R. Häussler, *Das historische Epos der Griechen und Römer bis Vergil*, I, Heidelberg 1976, 73, n. 158 e Paola Radici Colace, *Choerili Samii Reliquiae*, Roma 1979, 23-25.

<sup>69</sup> Rapporto più volte dibattuto dai critici, soprattutto dopo il bilancio di W. Kraus, *Lukrez und Empedokles*, "Philologus" 96, 1944, 68-107 e di J. Bollack, *Lukrez und Empedokles*, "Neue Rundschau" 1959, 656-686.

che di questo materiale aveva fatto la letteratura augustea aveva progressivamente dissolto la consapevolezza del debito contratto di caso in caso con testi greci di età arcaica, riducendo molti echi specifici alla stregua di comodo serbatoio per dichiarazioni di stampo metaletterario.

Più semplicemente, direi che Manilio coglie l'opportunità di rinverdire una logora metafora per consacrare il suo compito di iniziatore agli arcani astrali, certo di compiere una scelta che lo diversifichi dagli altri poeti, paghi di ripetere temi consueti (*Astr.* 3.5-26) senza alcuna originalità. E la solitudine non lo atterrisce, anzi lo incita a portare a termine un progetto letterario ambizioso, non tentato prima (*Astr.* 3.1-4).

La particolarità del testo maniliano consisterà dunque nell'alone sacro-magico impresso all'esperienza dell'ascesa verso l'alto, presentata come un rito iniziatico che, simultaneamente, consacra il poeta nel ruolo di depositario dei segreti celesti e il lettore in quello di neofita in una simbiosi estatica con l'universo che sorride propizio all'ansia conoscitiva dell'umanità.

Università di Palermo

LUCIANO LANDOLFI