

Fabio Gasti

Contenuti e forme di una mitologia latina: due casi

Abstract

L'articolo riflette su alcune modalità di narrazione letteraria di temi mitologici di ambiente latino o comunque adattati a esso. In particolare sono esaminati due racconti: quello di Evandro, che le fonti variamente vedono attivo in ambiente italico non soltanto come alleato di Enea nella guerra contro i Latini, ma anche come mediatore per la costruzione di un alfabeto latino, e quello di Cura, protagonista di un mito antropogonico che raccoglie una serie di motivi favolistici presenti in diverse culture.

In this article, we illustrate some of the characteristics of the literary narration of mythological themes born in and destined for the Latin cultural sphere or at least adapted to it. In particular, two tales are examined: the figure of Evander, whom the sources variously see as active not only as an ally of Aeneas in the war against the Latins, but also as a mediator in the construction of a Latin alphabet, and the figure of Cura, the protagonist of an anthropogonic myth that brings together a series of fable motifs present in different cultures.

1. Miti greci e mitologia latina

A qualunque livello di studio del latino (lingua, letteratura, cultura) è data ormai per acquisita la formale dipendenza dal greco.

Dal punto di vista della lingua, è prassi del curriculum riferirsi all'assetto della morfosintassi greca, per comunicare un quadro storico-linguistico di immediata verisimiglianza. Senza arrivare a sostenere l'opinione, pur autorevole, di Dionigi di Alicarnasso, che qualificava la lingua latina come uno dei dialetti greci e in particolare l'eolico¹, gli studenti – ovviamente quelli del curriculum classico – sono sollecitati a considerare certi fenomeni in modo da scoprire la parentela fra le lingue classiche ma soprattutto in modo da identificarle come lingue a ogni effetto, e non invece relitti di un passato basato su dinamiche altre rispetto a quelle che governano la comunicazione linguistica di oggi².

Altrettanto praticato è il confronto fra momenti e forme – se vogliamo, anche generi – della letteratura: a ogni studente all'inizio del curriculum viene chiarito puntualmente, alla stregua di slogan, che *Graecia capta ferum victorem cepit*³ e che,

¹ La teoria è comunque condivisa da una consistente tradizione grammaticale e storico-erudita. Ampia ed esauriente contestualizzazione in riferimento alla storia della cultura in DE PAOLIS (2015), ma sul tema si veda anche la ricostruzione culturale di GABBA (1963) e le osservazioni di ASCHERI (2011).

² Sull'approccio al latino essenzialmente come lingua e componente della cultura generale, anche a prescindere dalla conoscenza del greco, di recente ha scritto pagine intelligenti MILANESE (2024).

³ Notoriamente Hor. *Epist.* 2, 1, 156, con quel che segue.

ai tempi della seconda guerra punica, la musa alata *intulit se bellicosam in Romuli gentem feram*⁴. Anche in questo caso, la pratica didattica che mostra la tendenza dei letterati latini di epoche diverse a confrontarsi con la parallela tradizione greca risulta virtuosa in quanto almeno incoraggia la percezione della letteratura classica come un continuo dialogo e valorizza il concetto di tradizione letteraria e l'importanza – allora come oggi – dell'istituzione scolastica, che contribuisce a mantenere solida tale tradizione, con indubbi vantaggi dal punto di vista culturale anche nell'approccio allo studio delle letterature moderne.

Ma se c'è un ambito in cui la dipendenza della cultura latina da quella greca, in diverse e varie modalità di realizzazione, viene comunicata precocemente ed è di fatto immediatamente acquisita è quello mitologico. Il pantheon latino presto si adegua, per così dire, a quello greco, ed è anche questo un passaggio culturale (e culturale) favorito, se non del tutto determinato, dalla tradizione letteraria. In nome di tale adeguamento sappiamo che i latini – e si tratta di un esempio noto ed estremamente significativo – presto rinunciano addirittura alla preminenza contestuale di Marte, padre di Romolo e quindi padre di Roma, per replicare quella di Zeus nella figura di Giove, padre degli dèi e quindi padre di tutti⁵. Inoltre, nel quadro della naturale tendenza latina a collegare dinamiche religiose e culturali alla storia, in particolare alla storia delle istituzioni, è noto che particolare rilevanza in tal senso ha il tempio di Giove Capitolino, sede delle sedute importanti del senato e luogo di conservazione di archivi e dei Libri Sibillini, punto di riferimento pubblico durante le cerimonie dei trionfi. E, come spesso capita, la sua fondazione è accompagnata da un episodio straordinario opportunamente interpretato in termini di premonizione sulla grandezza e centralità di Roma⁶.

Il fatto è che, accanto alla costruzione di questo sistema mitologico per così dire parallelo – un Olimpo di riscontro insomma, enfatizzato dalla letteratura per i

⁴ Porc. Lic. *Carm.* fr. 1, 1.

⁵ La circostanza risulta del tutto acquisita in antico: Agostino, inoltre, documenta l'opinione di Varrone secondo cui anche il dio degli ebrei dovesse essere indentificato con Giove in quanto sommo dio: *Varro autem ipsorum, quo doctiorem apud se neminem inveniunt, deum iudaeorum Iovem putavit, nihil interesse censens quo nomine nuncupetur, dum eadem res intellegatur, credo illius summitate deterritus. Nam quia nihil superius solent colere Romani quam Iovem, quod Capitolium eorum satis aperteque testatur, eumque regem omnium deorum arbitrantur, cum animadverteret Iudaeos summum deum colere, nihil aliud potuit suspicari quam Iovem* (*Cons. evang.* 1, 22, 30).

⁶ Floro ricorda che durante gli scavi di fondazione era stata rinvenuta una testa umana: *sed illud horrendum, quod molientibus aedem in fundamentis humanum repertum est caput, nec dubitare cuncti monstrum pulcherrimum imperii sedem caputque terrarum promittere* (1, 1[7], 9). La notizia è anche in Livio, che tramanda il particolare raccapricciante che si trattava di *caput humanum integra facie*, interpretato come *magnitudinem imperii portendens prodigium* (1, 55, 1). Sul ricorso a un indovino etrusco, un tale Olo (da cui il nome: *caput + Oli*) o Oleno, per interpretare l'episodio cf. Dion. Halic. *Ant. Rom.* 4, 59-61.

motivi che conosciamo – a Roma si venerano numerosissimi *di indigetes*⁷, solennemente invocati insieme ad altri dèi romani del canone (Romolo-Quirino anzitutto) in sezioni eucologiche di testi letterari che evidentemente intendono riprodurre pratiche culturali⁸. Sappiamo infatti che la cultura latina conserva contenuti propri, fatti di personificazioni di fenomeni o di attitudini, di figure “sacre”, di eroi fondatori della coscienza civile, di personaggi dall’altissimo valore esemplare ed etico le cui notizie si perdono nella lontananza cronologica e nella verosimiglianza favolistica: insomma di contenuti fra lo storico-fantasioso e il mitografico che a tratti emergono nei prodotti letterari. E tali contenuti conservano, nell’immaginario letterario romano, un valore identitario che sembra quasi rivendicare un’autonomia appunto culturale e che non può non tenere conto di credenze e culti locali tutt’altro che soppiantati.

Questo valore identitario, cui la pratica didattica si riferisce sempre quando confronta l’*incipit* del poema di Livio Andronico in cui il poeta invoca la *Camena* e non la Μοῦσα dell’*Odissea* omerica⁹, finisce anche per autoalimentarsi creando doppi narrativi di situazioni originarie. La leggenda della fondazione di Roma da parte di Romolo viene ad arte duplicata dalla pubblicistica costantiniana, attenta a presentare la fondazione di Costantinopoli come provvidenziale e assolutamente priva di commistioni esiziali con gli dèi pagani¹⁰, ma comunque consacrata da simili auspici di grandezza dal punto di vista soprannaturale. Così, la più antica tradizione storiografica bizantina, a partire da Filostorgio (IV-V secolo), individua un momento sacrale e rituale alle origini della nuova Roma¹¹: Costantino infatti è rappresentato nell’arcaico gesto di tracciare il perimetro della città con una lancia guidato da una δύναμις celeste o addirittura – secondo un’altra versione – da un ἄγγελος¹². Avvicinare Costantino a Romolo, e quindi privilegiare elementi

⁷ Proprio il rapporto fra dèi “indigeni” e dèi “stranieri” (greci, in sostanza) dal punto di vista culturale è stata alla base della dissertazione di WISSOWA (1892).

⁸ E.g. Verg. *Georg.* 1, 498s.: *di patrii, Indigetes et Romule Vestaque mater, | quae Tuscum Tiberim et Romana Palatia servas...*; Ov. *Met.* 15, 861-67: *di, precor, Aeneae comites, quibus ensis et ignis | cesserunt, dique Indigetes genitorque Quirine | Urbis et invicti genitor Gradive Quirini | Vestaque Caesareos inter sacra Penates | et cum Caesarea tu, Phoebae domestice, Vesta, | quique tene altus Tarpeias Iuppiter arces, | quosque alios vati fas appellare piumque est*; Sil. 9, 292-95: *hinc Vesta et captae stimulatus caede Sagunti | Amphitryoniades, pariter veneranda Cybele | Indigetesque dei Faunusque satorque Quirinus | alternusque animae mutato Castore Pollux*.

⁹ La situazione, come sappiamo, risulta diversa dopo la “svolta” in senso letterario iniziata con Ennio, tant’è che Orazio non si fa scrupolo ad adeguarsi a quella che ormai non è più vista come sudditanza culturale ma consapevole ricezione di un modello letterario: *dic mihi Musa virum* (*Ars* 141).

¹⁰ E.g. Aug. *Civ.* 5, 25: *cui (scil. Constantino) etiam condere civitatem Romano imperio sociam, velut ipsius Romae filiam, sed sine aliquo daemonum templo simulacroque concessit* (scil. *Deus*).

¹¹ Philost. *Hist.* 2, 9 p. 22 Bidez – Winkelmann.

¹² Si tratta del frammento di una *Vita Constantini* conservato dal manoscritto *Angelicus gr.* 22 della Biblioteca Angelica di Roma (BHG 365).

essenziali e comunque molto generici di rappresentazione del mitico fondatore, costituisce una lettura celebrativa della romanità, poco importa se nel “nuovo corso” cristiano.

Il mio intendimento è sviluppare due casi di studio che valorizzino il dialogo fra contenuti e fonti, cioè fare riferimento ad alcuni di tali contenuti, fra i tanti a vario titolo attestati, in primo luogo per documentare almeno la ricchezza di tali racconti e, in secondo luogo, per riflettere su certi canali – che non sono rappresentati esclusivamente dai *Fasti* ovidiani, l’opera di valenza anche mitografica che immediatamente ricorre alla memoria – attraverso i quali rimane viva e circolante la tradizione in merito. Senza essere un antropologo o uno storico delle religioni, rivolgo la mia attenzione in particolare alle forme della letteratura, nell’ottica di valorizzare l’apporto dei letterati alla sistemazione culturale – talvolta anche di vera e propria costruzione – di temi e storie che, con varianti spesso legate all’autonoma fantasia degli scrittori, tanta fortuna avrebbero avuto dal Medioevo in poi.

2. Evandro dall’Arcadia al Lazio

Uno degli emblemi di questo travaso dalla Grecia e del radicamento nel tessuto culturale e religioso latino fino a perderne le origini è rappresentato dalla figura di Evandro, che scolasticamente è nota per la sua attiva presenza nella seconda parte dell’*Eneide* in quanto motivato alleato di Enea nella guerra contro Turno e i Latini. L’entrata in scena di Evandro in *Aen.* 8 avviene con le parole che il dio Tiberino «dalla dolce corrente» (l’espressione *fluvio... amoeno* al v. 31 ha il *color* di un epiteto omerico) rivolge a Enea consigliando di contare sull’aiuto dell’autorevole re arcade, stabilitosi coi suoi seguaci nel Lazio e fondatore di Pallanteo, la città sul colle Palatino che prende il nome dal suo avo Pallante (vv. 51-56)¹³. La leggenda è radicata nella tradizione storiografica rappresentata da Dionigi di Alicarnasso e da Livio, in quella erudita ed enciclopedica, rappresentata da Servio, che cita anche Varrone, e in quella letteraria come evidente nei *Fasti*¹⁴.

¹³ La rilevanza civica e sacrale del Palatino favorisce la semplificazione secondo cui, in ultima analisi, Evandro può essere considerato fondatore di Roma, un’opinione che registra Isid. *Etym.* 15, 1, 1: *de auctoribus, conditarum urbium plerumque dissensio invenitur, adeo ut nec urbis quidem Romae origo possit diligenter agnosci. [...] Alii dicunt ab Evandro, secundum quod Vergilius: Tunc rex Evandrus Romanae conditor arcis (Aen. 8, 313).* Così anche *Etym.* 15, 1, 55.

¹⁴ Rispettivamente Dion. Halic. *Ant. Rom.* 1, 31, 1; Liv. 1, 7; Serv. *ad Aen.* 8, 51; Varr. *Ling.* 1, 53; Ov. *Fast.* 1, 461ss.: confronto in DELCOURT (2001) e intelligente analisi del retroterra ovidiano (e virgiliano) in DELVIGO (2023). Molto attento alle modalità d’insediamento ps. Aur. Vict. *Orig.* 5, 3: *transvectus in Italiam Evander ob singularem eruditionem atque scientiam litterarum brevi tempore in familiaritatem Fauni se insinuavit atque ab eo hospitaliter benigneque exceptus non parvum agri modum ad incolendum accepit, quem suis comitibus distribuit exaedificatis domiciliis in eo monte, quem primo tum illi a Pallante Pallanteum, postea nos Palatium diximus.*

Livio, come Virgilio e Ovidio – ma in una forma testuale prevedibilmente ben diversa –, attraverso il sintetico racconto della vicenda di Ercole e Caco, illustra il mito eziologico del culto dell’eroe sul Palatino, fondato appunto da Evandro *profugus ex Peloponneso*¹⁵. Proprio questo trasferimento dall’Arcadia, dovuto al pericolo di generici *motus* incombenti¹⁶, è oggetto privilegiato del racconto ovidiano, che, secondo l’ispirazione alla base dei *Fasti*, trasfigura letterariamente l’origine dei *Carmentalia*, la festa di metà gennaio in onore di Carmenta, divinità dalle doti profetiche considerata madre di Evandro¹⁷.

L’elemento per noi interessante è che in Ovidio la narrazione del mito di Caco, che non può mancare proprio per la sua valenza eziologica e culturale (1, 537-84), è preceduta da un articolato discorso della madre al figlio (1, 479-536) che ha tutte le caratteristiche contenutistiche e strutturali di una *consolatio*, come l’invito alla sopportazione *viriliter* della sorte, il *topos* del *non tibi soli* con la serie di *exempla* illustri, l’auspicio finale di tempi più sereni, e pertanto dimostra l’intento di affrontare in modo originale un contenuto del tutto convenzionale. È questo infatti un trattamento che, in modo molto ovidiano, sottrae alle convenzioni il mito di Evandro e lo fa in due sensi: anzitutto concentra l’attenzione su Carmenta – assente l’altra variante che individua in Mercurio/Hermes il padre¹⁸ – e poi sviluppa una forma testuale in sostanza inattesa nel contesto e capace di sorprendere il lettore allontanandolo dalla semplice spiegazione erudita dell’occasione festiva.

Non è tutto. Un ulteriore elemento di originalità è rappresentato dal fatto che Ovidio non si limita ad allinearsi alla tradizione mitografica che vuole individuare nella

¹⁵ Ricostruisce il complesso quadro della patria di Evandro e della sua genealogia, in riferimento a Virgilio e ad altre varianti fra Grecia e Roma, ARRIGONI (2011), cui rinvio senz’altro per approfondimenti. La rilevanza del racconto eziologico di Ercole e Caco per la costruzione del “mito” romano di Evandro è stata di recente illustrata da SECCI (2013).

¹⁶ Rispetto a tale genericità di Ovidio, Servio testimonia la variante secondo la quale Evandro avrebbe ucciso il padre *suadente matre Nicostrata* e il Danielino aggiunge che pertanto giunge nel Lazio *exilio non sponte compulsus*.

¹⁷ Al dire di Livio, Evandro per l’appunto era *venerabilior divinitate credita Carmentae matris, quam fatiloquam ante Sibyllae in Italiam adventum miratae eae gentes fuerant* (1, 7) e per Ovidio *nobilior sacrae sanguine matris erat* (*Fast.* 1, 472). Dal canto suo lo stesso Ovidio, che adotta – come Servio – la grafia *Carmentis*, con gusto erudito documenta anche l’etimo del nome: *ipsa mone, quae nomen habes a carmine ductum* (*Fast.* 1, 467; cf. Serv. *ad Aen.* 8, 51: *quia carminibus vaticinabatur*; ps. Aur. Vict. *Orig.* 5, 2). Servio (come lo pseudo-Aurelio Vittore) attesta, come primo nome, Nicostrata, *quae etiam Carmentis dicta est*. Segnala la particolare rilevanza di Carmenta nel pantheon romano come “dea della parola” GUITTARD (2021).

¹⁸ Cf. invece Verg. *Aen.* 8, 138; ps. Aur. Vict. *Orig.* 5, 1. Secondo il Danielino era piuttosto il nonno: *Mercurius deinde est Nicostratae pater, quae fuit mater Evandri* (*Aen.* 8, 130). La confusione potrebbe essere creata dalla parallela notizia in cui a Carmenta e/o a Mercurio si attribuisce variamente l’invenzione di alcune lettere dell’alfabeto: vd. Cledon. *gramm.* V 26.34 Keil e *infra*.

vicenda di Ercole e Caco l'*aition* dell'*Ara Maxima*¹⁹: a conclusione del discorso di Carmenta, il poeta inserisce pure un riferimento esplicito alla futura divinizzazione della moglie di Augusto, Livia²⁰, un evento di eccezionale portata – visto che si tratta di una donna – che in verità sarebbe stato realizzato soltanto dal nipote Claudio nel 42, ma che Augusto stesso aveva in qualche modo preparato concedendo alla consorte il titolo di Giulia Augusta²¹. A questo pertanto Ovidio vuole riferirsi come tributo a una contemporaneità fortemente radicata a un momento fondativo del culto, come dimostra il parallelismo (*ut... sic...*) fra Carmenta e appunto Livia e come prevede l'idea genetica del poema²².

Il collegamento fra Grecia e Roma attraverso le figure di Carmenta ed Evandro si presenta anche sotto un altro aspetto, largamente documentato in ambito grammaticale ed erudito, ma non soltanto. Infatti, secondo la condivisa tradizione cui ho fatto cenno all'inizio, la lingua latina ha un'origine arcadica²³ e in particolare Evandro figura fra gli *inventores* dell'alfabeto in ambito latino insieme ad altri personaggi mitologici e divini²⁴. Già Livio lo considera *venerabilis vir miraculo litterarum, rei novae inter rudes artium homines* (1, 7, 8) e di questo abbiamo testimonianza in Tacito, che ricorda dapprima l'operazione di Cadmo di trasferire l'alfabeto fenicio in Grecia, quindi quella di Evandro in ambito latino arcaico (*ann.* 11, 14, 3: *in Italia Etrusci ab Corinthio Demarato, Aborigines Arcade ab Evandro didicerunt; et forma litteris Latinis quae veterrimis Graecorum*). Va detto che un ruolo più esteso di civilizzazione dall'ambito della scrittura a quello dell'agricoltura e dell'allevamento è poi sostenuto dallo pseudo Aurelio Vittore²⁵, per il quale il nostro personaggio diventa effettivamente simile a una delle divinità favorevoli al progresso umano di assodata tradizione classica. Anche l'antologia di Igino, una raccolta che partecipa senz'altro di una tradizione enciclopedica che non si

¹⁹ Qui puntualmente ai vv. 579-82; Verg. *Aen.* 8, 268-72: secondo il Danielino sorgeva ancora *post ianuas Circi Maximi* (*Aen.* 8, 271). D'altra parte, DUSO (2008) individua la tendenza di Ovidio a integrare sul tema il contenuto di Virgilio con la spiegazione liviana del mito in senso evemeristico.

²⁰ Ov. *Fast.* 1, 535-36: *utque ego perpetuis olim sacrabor in aris, | sic Augusta novum Iulia numen erit*.

²¹ Tac. *Ann.* 1, 8, 2.

²² Il trattamento del mito di Evandro presente nei *Fasti* sicuramente costituisce un'alternativa rispetto a quello virgiliano di *Aen.* 8, come prevede lo statuto del poema, ma – come mi pare emergere da questo particolare – non credo che il poeta voglia per questo decisamente suggerire una presa di distanza dall'ambiente augusteo attraverso la focalizzazione su un momento di storia antica laziale e non ancora romana (FANTHAM 1992).

²³ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.33.4. In sintesi su questa teoria antica GABBA (1963, 190-91).

²⁴ Troviamo una rassegna delle fonti in PUGLIARELLO (2003); in generale sulla tradizione BRIQUEL (1988).

²⁵ Ps. Aur. Vict. *Orig.* 5, 3: *primus itaque omnium Evander Italicos homines legere et scribere edocuit litteris, partim quas ipse antea didicerat; idem que fruges in Graecia primum inventas ostendit serendi que usum edocuit terrae que excolendae gratia primus boves in Italia iunxit*.

esaurisce nella mitografia²⁶, nell'ultimo testo (277: *rerum inventores primi*), sembra compensare tradizione greca e tradizione latina e presenta quella che potremmo definire un'azione combinata di figlio, che porta le lettere greche, e madre, che le trasforma in latine²⁷:

1. *Parcae, Clotho Lachesis Atropos, invenerunt litteras Graecas septem, A B H T I Y < ... >; alii dicunt Mercurium ex gruum volatu, quae cum volant litteras exprimunt; Palamedes autem Nauplii filius invenit aequae litteras undecim < ... >, Simonides litteras aequae quattuor, Ω E Z Φ, Epicharmus Siculus litteras duas, Π et Ψ. 2. Has autem Graecas Mercurius in Aegyptum primus detulisse dicitur, ex Aegypto Cadmus in Graeciam, quas Evandrus profugus ex Arcadia in Italiam transtulit, quas mater eius Carmenta in Latinas commutavit numero XV. Apollo in cithara ceteras adiecit.*

1. Le Parche Cloto, Lachesi e Atropo inventarono sette lettere greche (A B H T I Y < ... >); altri dicono che sia stato Mercurio dal volo delle gru, che quando volano disegnano delle lettere; anche Palamede, figlio di Nauplio, poi inventò undici lettere < ... >, Simonide quattro lettere (Ω E Z Φ), il siculo Epicarmo due lettere (Π e Ψ). 2. Si racconta che Mercurio per primo portò queste lettere greche in Egitto, e Cadmo dall'Egitto in Grecia; ancora, Evandro, fuggendo dall'Arcadia, le portò in Italia, e sua madre Carmenta le trasformò in latine, in numero di quindici. Apollo con la sua cetra aggiunse le rimanenti.

Questa testimonianza, come spesso capita nella tradizione enciclopedica ed erudita, rappresenta soltanto una delle varianti in un complesso di notizie sull'argomento, variamente condivise e riportate, che trova riscontri almeno in Plinio (*Nat.* 7, 192, che al proposito cita anche l'autorità di Gneo Gellio, lo storiografo latino del II sec. la cui opera non è posseduta), Servio Danielino (*Aen.* 6, 136), Isidoro (*Etym.* 1, 3, 6)²⁸. Alla ricerca di personaggi celebri e soprattutto “di passaggio”, Evandro non sfigura tra gli *inventores primi*, sebbene la sua menzione non sia tassativa in quello che ai nostri occhi si presenta come un canone suscettibile di variazioni, come succede in questi casi.

Ma è forse più significativo il ricorso al suo nome da parte di esponenti della tradizione grammaticale, cioè da parte di specialisti di lingua, come dimostra per tutti l'esposizione di Mario Vittorino sui *repertores litterarum* (*Ars* 4, 94-95 Mariotti = *gramm.* VI 23.14-22 Keil):

²⁶ Qualche osservazione al proposito in GASTI (2017, in particolare XXX-XXXIV).

²⁷ Qui e *infra*, traduzione di GASTI 2017.

²⁸ Un confronto fra questi testi di comune tradizione ho proposto in GASTI (2020), cui mi sento di rinviare senz'altro.

Repertores litterarum Cadmus ex Phoenice in Graeciam et Evander ad nos transtulerunt A B C D E [h] I K <L> M N O P [q] R S T <U> litteras numero XVI. Postea quasdam a Palamede et alias a Simonide adiectas implese numerum XXIII. Grammatici, praeterea Demetrius Phalereus, Hermocrates, ex nostris autem Cincius, Fabius, Gellius tradiderunt. Ex quibus Cincius “paucis – inquit – commutatis, ut ad linguam nostram pervenirent”. Eas namque Cadmus ex Phoenice in Graeciam, inde ad nos Evander transtulerunt.

Gli inventori delle lettere dell’alfabeto – Cadmo dalla Fenicia in Grecia ed Evandro a noi – introdussero le lettere in numero di sedici: A B C D E [h] I K <L> M N O P [q] R S T <U>. In seguito alcune introdotte da Palamede e altre da Simonide raggiunsero il numero di ventiquattro. Le hanno tramandate i grammatici, in particolare Demetrio Falereo, Ermocrate e poi tra i nostri Cincio, Fabio, Gellio. Fra questi Cincio dice “con poche variazioni, perché si adattassero alla nostra lingua”. Infatti Cadmo le introdusse dalla Fenicia in Grecia, e di lì Evandro a noi.

Questo testo è interessante appunto perché documenta la presenza della notizia in ambito tecnico, menzionando personaggi di varia estrazione e attribuendo a ciascuno invenzioni e integrazioni, non diversamente da quanto troviamo negli altri testi accennati, senza contare che anche la forma testuale di questo estratto non è in nulla diversa. Di tipicamente grammaticale osserviamo semmai il riferimento ad altri scrittori della stessa tradizione²⁹, ancora compensando quella greca e quella latina, con un’attenzione evidente anche nella ripetizione del succedersi delle operazioni di trasferimento dapprima da parte di Cadmo in Grecia e poi di Evandro a Roma.

Possiamo così notare come un personaggio, noto generalmente per il ruolo che, nella memoria scolastica, svolge nel libro VIII dell’*Eneide*, assume nella memoria letteraria e culturale degli antichi, a diversi livelli e in diversi ambiti, lo statuto di simbolo di un passaggio, di una fondazione e di un’eredità preziosa.

3. Cura e la creazione dell’uomo

Un secondo esempio di narrazione latina in cui dobbiamo vedere la suggestione, se non la derivazione, da un parallelo contenuto favolistico che attraversa tutte le culture riguarda la creazione dell’uomo e si trova nella composita e perfino

²⁹ Per Cincio vd. fr. 1 Peter (= GRF p. 2 Funaioli), per Fabio fr. 1 P. (= GRF p. 2 F.), per Gellio fr. 2-3 P. (= GRF 2 p. 120 F.).

disarticolata raccolta di *fabulae* tramandata sotto il nome di Igino³⁰, che per noi è il solo canale che la tramanda. È la storia di Cura – personaggio dal nome parlante³¹ –, cui è dedicata la *Fabula* 220:

1. *Cura cum quendam fluvium transiret, vidit cretosum lutum, sustulit cogitabunda et coepit fingere hominem. Dum deliberat secum quidnam fecisset, intervenit Iovis; rogat eum Cura ut ei daret spiritum, quod facile ab Iove impetravit. 2. Cui cum vellet Cura nomen suum imponere, Iovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dixit. Dum de nomine Cura et Iovis disceptarent, surrexit et Tellus suumque nomen ei imponi debere dicebat, quandoquidem corpus suum praeberisset. 3. Sumpserunt Saturnum iudicem; quibus Saturnus aequus videtur iudicasse: “Tu Iovis quoniam spiritum dedisti < ... > corpus recipito. Cura quoniam prima eum finxit, quamdiu vixerit Cura eum possideat; sed quoniam de nomine eius controversia est, homo vocetur quoniam ex humo videtur esse factus”.*

1. Nell’attraversare un fiume Cura notò del fango argilloso, lo prese avendo in mente qualcosa e cominciò a plasmare l’uomo. Mentre rifletteva fra sé su quanto aveva fatto, sopraggiunse Giove; Cura gli chiede di dargli vita e da Giove l’ottenne facilmente. 2. Ma se Cura voleva imporgli il proprio nome, Giove glielo vietò e affermò che bisognava dargli il suo nome. Mentre Cura e Giove discutevano sul nome, intervenne anche la Terra e affermava che era il suo nome che doveva essergli imposto, perché era stata lei a dargli il corpo. 3. Presero allora Saturno come giudice, e Saturno secondo loro giudicò in modo equo: “Tu, Giove, siccome gli hai dato vita < ... > riceverai il corpo; siccome è cura ad averlo plasmato per prima, Cura lo posseda finché vivrà; ma siccome è nata una controversia sul suo nome, si chiamerà uomo perché si sa che è fatto di terra (*humus*)”.

La storia costituisce una variante tutta latina – e per questo interessante ai nostri occhi – del generale mito antropogonico, una *fabula* che troviamo condivisa ampiamente dall’immaginario mitografico classico, come dimostrano per esempio il mito platonico della creazione dell’uomo affidata dagli dèi a Prometeo ed Epimeteo nella celebre versione del *Protagora* (320c ss.) e la sintetica ma altrettanto efficace rappresentazione ovidiana che fa di Prometeo stesso, *opifex rerum*, il

³⁰ MASCOLI (2002) fa il punto sul carattere composito dell’antologia di Igino e quindi sulla non unitarietà dell’opera.

³¹ Vedo nel nome allusione alla ‘cura’, cioè all’attenzione con cui il personaggio si dedica a plasmare l’uomo e alla ferma volontà di imporgli il proprio nome, a costo di una controversia addirittura con Giove. Non mi risulta del tutto chiara l’interpretazione (apparentemente cervelotica) che ravvisa la voluta anfibologia con l’altro significato del termine: «non solo Angoscia (in questo senso Cura appare come un demone infero), ma anche Coscienza» (GUIDORIZZI 2000, 488-89).

creatore dell'uomo dall'impasto della *recens tellus* con l'acqua piovana (*Met.* 1, 76-88). Un ulteriore elemento di interesse per noi è che la storia di Cura costituisce una versione isolata, che cioè nel mondo latino non ha alcun riscontro, e questa circostanza peraltro rappresenta uno dei pregi della raccolta iginiana, che contiene anche altri casi peculiari o testimonia varianti mitografiche originali: un ulteriore tratto comune ad altri testi di tradizione erudita ed enciclopedica³². In particolare riportano senz'altro all'ambiente latino la presenza di Saturno e soprattutto l'etimologia intuitiva e vulgata *homo ex humo*³³: risvolti linguistici simili a questo sono un ingrediente tipico della letteratura erudita e glossografica, ma qui il ricorso all'etimo non è ornamentale, bensì fornisce la chiave per concludere la *fabula*, e soprattutto ne esclude, proprio per ragioni linguistiche, l'ipotesi di un'eventuale origine greca.

Il mitografo latino ci lascia un racconto che costituisce in un certo senso un'antologia di elementi favolistici presenti in diverse narrazioni di molteplice estrazione culturale. Anzitutto troviamo la *fictio* (la radice di *fingere* è usata normalmente per indicare la creazione anche in contesti diversi e precristiani)³⁴ dell'essere umano dalla terra: qui compare il termine *lutum*, come anche in *fab.* 142, quando la creazione dell'uomo è attribuita a Prometeo ed è espressa con un vocabolario sostanzialmente analogo (*Prometheus Iapeti filius primus homines ex luto finxit*)³⁵; nella stessa situazione altrimenti si trova il sostantivo *limus* – come per esempio nella Vulgata geronimiana della *Genesi* (2, 7)³⁶ – e, ovviamente, *humus*. Il secondo elemento legato all'antropogonia è l'animazione dell'essere così formato attraverso l'insufflazione dello spirito vitale, gesto ampiamente attestato nella Bibbia, proprio a partire dal racconto della creazione ma anche in altri, per

³² Sullo specifico caso di Isidoro, GASTI (2020).

³³ La spiegazione etimologica è ovviamente condivisa da pagani e cristiani: la troviamo e.g. in Quint. *Inst.* 1, 6, 34 ed è frequente nella pratica esegetica: e.g. Lact. *Inst.* 2, 10, 3; Serv. *Georg.* 2, 340; Cassiod. *In psalm.* 139, 2. Isidoro cita l'etimo, evidentemente molto noto, per esemplificare l'etimologia *ex origine*: *Etym.* 1, 29, 3.

³⁴ E.g. Cic. *Mur.* 60: *finxit enim te ipsa natura ad honestatem, gravitatem, temperantiam, magnitudinem animi, iustitiam, ad omnes denique virtutes magnum hominem et excelsum*. A proposito della natura creatrice, e.g. Lucr. 1, 842; Sall. *Cat.* 1, 1; Ov. *Met.* 1, 83; Manil. 1, 143; Sil. 15, 84. Analoghi il significato del corrispondente ebraico *yatsar* 'modellare, dare forma'.

³⁵ Pausania ricorda che in Focide era conservata una reliquia consistente nei resti di quel *lutum* (10, 4, 4).

³⁶ La formulazione della Vulgata naturalmente fa testo e si ritrova in tutta la letteratura cristiana in riferimento alla creazione dell'uomo. Comunque, l'espressione *de luto terrae* è pure attestata, ma raramente: Ambr. *Noe* 24, 86; Aug. *In Iob* 38 p. 604.9. Ovidio, dal canto suo, conclude poeticamente la parte sulla creazione dell'uomo da parte di Prometeo immaginando che la *tellus* assumesse le varie forme umane fino ad allora sconosciute: *sic modo, quae fuerat rudis et sine imagine, tellus | induit ignotas hominum conversa figuras* (*Met.* 1, 87-88).

esempio quando si ridà vita a un morto³⁷; comunque, visto il significato di ‘respiro’ riconoscibile in *spiritus* – corrispondente a *rûah*, πνεῦμα, e quindi, per metonimia, ‘vita’ –, l’espressione *spiritum dare* si trova anche in età pagana nel significato generico di ‘dare la vita, far vivere’³⁸, secondo un’idea che, a partire da Anassimene, viene elaborata fra fisiologia e filosofia e sistemata in ambito stoico³⁹.

Ancora, registriamo un terzo contenuto narrativo nel gesto di imporre un nome alla nuova creatura (*nomen imponere*, *nomen dare*), che significa completare il processo di creazione, insomma farla esistere davvero: la formulazione è d’uso corrente, alla stregua di un idiomatismo, come dimostra sia la ricorrenza nell’antologia di Igino, sia la diffusione in testi di genere e cronologia varia, ma quello che importa qui è che il gesto, dotato di precise connotazioni antropologiche, trova un ulteriore parallelo nel racconto della *Genesi*, quando Dio conduce tutti gli animali ad Adamo affinché appunto desse loro un nome⁴⁰. L’idea è paragonabile a quella che sostiene il mito della creazione umana nel *Protagora* platonico, laddove Epimeteo si offre di gestire non l’imposizione del nome ai vari animali – che riposa su una sensibilità ebraica –, ma l’attribuzione a essi delle varie facoltà, secondo un criterio che ha analogo valore tassonomico, di catalogazione.

Non connessi all’antropogonia, ma comunque significativi per le risonanze mitologiche sono poi altri due *topoi* narrativi. Il primo è costituito dall’attraversamento del fiume, che qui ha indubbiamente una valenza contestuale, perché l’ambiente fluviale è quello in cui Cura trova il *lutum* da formare in figura umana, ma non è certamente sprovvisto di un significato più generale, quello cioè che riscontriamo in diverse situazioni mitologiche relative al passaggio, alla

³⁷ *Gen. 2, 7: et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem*; ma cf. anche *Sap. 15, 11: ignoravit qui se finxit et qui inspiravit illi animam quae operatur, et qui insuflavit spiritum vitalem*. Quanto al ridare la vita, e.g. *1 Reg. 17, 21* (Elia e il figlio della vedova); anche Giobbe, in riferimento alla propria esistenza, dice *donec superest halitus in me et spiritus Dei in naribus meis* (*Iob 27, 3*) e, al contrario, *si direxerit ad se cor suum, spiritum illius et halitum ad se trahat, deficiet omnis caro simul et homo in cinerem revertetur* (*Iob 34, 14-15*).

³⁸ E.g. *Sen. Suas. 2, 2; Sen. Epist. 29, 2*.

³⁹ Situazione analoga è quella che troviamo in *Fab. 142* a proposito di Pandora: *Vulcanus Iovis iussu ex luto mulieris effigiem fecit, cui Minerva animam dedit*. L’espressione *animam dare*, sinonimica rispetto a *spiritum dare*, costituisce una di quelle varianti linguistiche che fanno riflettere sull’unitarietà stilistica dell’antologia di Igino. La stessa osservazione è possibile fare a proposito del nominativo *Iovis*, qui presente, alternativo a quello di tradizione scolastica, *Iuppiter*, e molto più frequente di questo (in percentuale 3:1: GASTI 2017, XXVII e n. 29).

⁴⁰ *Gen. 2, 19-20: formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terrae et universis volatilibus caeli adduxit ea ad Adam ut videret quid vocaret ea. Omne enim quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia et universa volatilia caeli et omnes bestias terrae*. La rappresentazione genesiaca si basa naturalmente sull’idea che imporre un nome significa sancire la superiorità e la padronanza dell’uomo sugli animali (cf. *Gen. 1, 28*) attraverso l’elaborazione del linguaggio. L’espressione *nomen imponere* è utilizzata da Gerolamo nel contesto solenne della elezione di Pietro: *et imposuit Simoni nomen Petrum* (*Marc. 3, 16*).

trasformazione, prima fra tutte il superamento dell'Acheronte da parte delle anime. Nella stessa raccolta di Igino troviamo il riferimento all'attraversamento del fiume Eveno in Etolia in *Fab.* 12 e 13, entrambe relative al mito di Giasone, al suo incontro con Giunone e alla sua perdita di uno dei due sandali *in limo*, che ne avrebbe cambiato il destino una volta incontrato Pelia. Il secondo *topos* narrativo va ravvisato nella decisione di affidarsi a un *iudex* in grado di comporre la vertenza (*controversia*) dando ragione a uno dei contendenti: qui i contendenti sono tre, e cioè la Terra, che per così dire fornisce la materia (ma che non viene ricordata nel dispositivo del giudizio), Giove, che anima la materia stessa, e Cura, cui si deve l'iniziativa antropogonica, e il giudizio è – diremmo oggi – compensativo; si tratta dell'ovvia ripresa di una pratica giuridica – quella dell'arbitrato – che, per limitarci a due esempi notissimi in culture diverse, trova riscontro nel giudizio di Paride e in quello di Salomone e, in ambito letterario, oltretutto nella favolistica (Phaedr. 1, 10, 6; 3, 13, 3), risalta in composizioni di respiro scolastico-ludico, come il *Iudicium coci et pistoris iudice Vulcano* tramandato nel codice Salmasiano (199 Riese = 190 Shackleton Bailey), ma nondimeno nella tradizione degli agoni bucolici (Verg. *Buc.* 4, 58; Calp. 2, 9 e 22; 6, 3). Rilevante è poi l'individuazione dell'arbitro in Saturno, l'antica divinità italica poi assimilata al greco Crono, che regna nella mitica età dell'oro, protettore dell'Italia, *Saturnia tellus*, fautore dell'agricoltura e costruttore di città, insomma un dio-eroe propizio e civilizzatore; il suo coinvolgimento riposa appunto su questa immagine di un Saturno benevolo e saggio, tipicamente latina, e non su quella assimilabile al più cupo Crono, presto spodestato da Zeus, che rivela invece un orientamento culturale di riferimento alla cultura greca.

Infine, una nota lessicale ci permette di aggiungere una riflessione in merito a un aspetto compositivo e riguarda l'aggettivo *cretosus*. Si tratta di un termine utilizzato in maniera esclusiva da scrittori tecnici (Catone, Varrone, Vitruvio, Columella, Plinio il Vecchio, Palladio) per connotare appunto una determinata condizione del suolo: lo troviamo infatti variamente usato in *iunctura* con *terra*, *tellus*, *humus*, *solum*, *ager*, *regio*, *locus*⁴¹. Pare dunque eccentrica questa scelta da parte del nostro mitografo, ma nello stesso tempo essa ci rivela una figura di scrittore dalle letture per così dire enciclopediche, capace di servirsi di un netto tecnicismo in un contesto in cui non l'aspetteremmo, capace dunque di conferire allo scarno dettato della prosa un fattore di sensibile *color* linguistico.

⁴¹ L'unica occorrenza al di fuori della tradizione tecnica è ovidiana, in un contesto in cui il poeta, descrivendo la politica di alleanze di Minosse, utilizza una forma catalogica che in effetti ricorda esposizioni geografiche, quindi tecniche: *hinc Anaphen sibi iungit et Astypaleia regna, | promissis Anaphen, regna Astypaleia bello; | hinc humilem Myconon cretosaque rura Cimoli | florentemque thymo Cythnon planamque Seriphon | marmoreamque Paron, quamque inopia prodidit Arne | Siphnon* (*Met.* 7, 461-66).

Al termine della lettura è interessante osservare che il nostro testo, pur nella sua brevità che corrisponde, anche per la semplicità sintattica, alla forma predominante nella raccolta iginiana, si fa apprezzare proprio per la sua densità contenutistica, e probabilmente per questo motivo, unito a una ricezione sensibilmente romantica della storia, non è stato del tutto dimenticato in età moderna⁴². Nella sua breve estensione infatti la *fabula* concentra i molti topoi narrativi che abbiamo notato, condivisi dalla cultura classica e da quella giudaico-cristiana, e risulta effettivamente un prodotto piuttosto indicativo della tendenza dei mitografi a creare storie attingendo dal comune immaginario mitologico e accogliendo elementi di varia estrazione, fra religione, folklore e naturalmente letteratura. Questa circostanza, in aggiunta a quella per cui questo racconto è decisamente nato in ambito latino e destinato a esso, oltre a sollecitare riflessioni sul travaso “originale” di contenuti nel tessuto culturale latino, consente di leggere l’antologia di Igino con un’attenzione che va al di là del livello puramente informativo e apprezzare, senza sopravvalutazioni ma neppure senza letture superficiali o ristrette alla semplicità linguistica, un ambiente di pensiero e di scrittura.

Riferimenti bibliografici

ARRIGONI 2011

G. Arrigoni, *Da dove viene Evandro? Genealogie, topografia e culti in Virgilio*, «Aevum» LXXXV, 43-64.

ASCHERI 2011

P. Ascheri, *The Greek Origins of the Romans and the Roman Origin of Homer in the Homeric Scholia and in POxy. 3710*, in F. Montanari – L. Pagani (edd.), *From Scholars to Scholia: Chapters in the History of Ancient Greek Scholarship*, Berlin-New York, 65-86.

BRIQUEL 1988

D. Briquel, *Les traditions sur l'origine de l'écriture en Italie*, «RPh» LXII, 251-71.

DELCOURT 2001

A. Delcourt, *Évandre à Rome: réflexions autour de quatre interprétations de la légende*, «Latomus» LX, 829-63.

⁴² GUIDORIZZI (2000, 489), per argomentarne la «fortuna nella letteratura moderna, a partire dal XVIII secolo, in particolare in quella tedesca», cita la suggestione esercitata dal racconto nella lirica *Das Kind der Sorge* di Herder, nel dramma *Pandora* di Wieland, nel *Prometheus* di Goethe e in *Sein und Zeit* di Heidegger.

DELVIGO 2023

M.L. Delvigo, *Il passato di Evandro. Colpa, punizione, esilio da Gallo a Ovidio*, «Maia» LXXV, 398-408.

DE PAOLIS 2015

P. De Paolis, *La parentela linguistica fra greco e latino nella tradizione grammaticale latina*, in G.M.V. Haverling (ed.), *Latin Linguistics in the Early 21st Century*. Acts of the 16th International Colloquium on Latin Linguistics (Uppsala, June 6th-11th, 2011), Uppsala, 610-24.

DUSO 2008

A. Duso, *Ercole in Ovidio: modelli culturali e modelli letterari*, «Paideia» LXIII, 107-124.

FANTHAM 1992

E. Fantham, *The Role of Evander in Ovid's Fasti*, «Arethusa» XXV, 155-71.

GABBA 1963

E. Gabba, *Il latino come dialetto greco*, in AA.VV., *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Torino, 188-94.

GASTI 2017

F. Gasti (ed.), Igino. *Miti del mondo classico*, Sant'Arcangelo di Romagna.

GASTI 2020

F. Gasti, *Varianti mitografiche isidoriane*, in G.M. Masselli – F. Sivo (edd.), *Eroi, dei e condottieri. Varianti del mito in Europa. Atti del Convegno internazionale (Foggia, 25-26 novembre 2019)*, Foggia, 91-123.

GUIDORIZZI 2000

G. Guidorizzi (ed.), Igino. *Miti*, Milano.

GUITTARD 2021

C. Guittard, *Parole des dieux et dieux de la parole dans la religion romaine: carmen et prophétie*, in A.-I. Bouton-Touboullic (ed.), *Magna voce. Effets et pouvoirs de la voix dans la philosophie et la littérature antiques*, Paris, 321-34.

MASCOLI 2002

P. Mascoli, *Igino bibliotecario e gli Pseudo Igini*, «InvLuc» XXIV, 119-25.

MILANESE 2024

G. Milanese, *Le ragioni del latino*, Brescia.

PUGLIARELLO 2003

M. Pugliarello, *Miraculum litterarum. Evandro, Carmenta e l'alfabeto latino*, in E. Zaffagno (ed.) *FuturAntico*, I, Genova, 281-301.

SECCI 2013

D.A. Secci, *Hercules, Cacus, and Evander's Myth-making in Aeneid 8*, «HSPH» CVII, 195-227.

WISSOWA 1892

G. Wissowa, *De dis Romanorum indigetibus et novensidibus disputatio*, Marburg.