

DOI 10.11606/ISSN.2358-3150

# LETRAS CLÁSSICAS

15

Uma publicação anual do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas  
da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.



2011



USP – UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Marco Antonio Zago

Vice-reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

FFLCH – FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu

Vice-diretor: Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

DLCV – DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS

Chefe: Prof.ª. Dr.ª. Marli Quadros Leite

Vice-chefe: Prof. Dr. Paulo Martins

LETRAS CLÁSSICAS	ISSN 2358-3150 (on-line) ISSN 1516-4586 (impressa)
EDITORIA	Paulo Martins (Editor) Alexandre Pinheiro Hasegawa (Co-editor) José Marcos de Macedo (Co-editor) Lucas Consolin Dezotti (Editor executivo)
COMISSÃO EDITORIAL	Andre Malta Campos Alexandre Pinheiro Hasegawa José Marcos de Macedo Paulo Martins
CONSELHO EDITORIAL	Carlos Lévy (U. Paris IV/França) Donaldo Schuler (UFRGS) Elizabeth de Del Sastre (UBA/Argentina) Francisco Marshall (UFRGS) Hector Benoit (UNICAMP) Henrique Cairus (UFRJ) Jacyntho Lins Brandão (UFMG) João Batista Toledo Prado (Unesp-Araraquara) Joaquim Brasil Fontes (UNICAMP) Paula da Cunha Corrêa (USP) Paulo Martins (USP) William Fitzgerald (King's College London)
ENDEREÇO	<b>Comissão Editorial</b> LETRAS CLÁSSICAS (FFLCH/USP) Av. Prof. Luciano Gualberto, 403, 2º andar, sala 4 Cidade Universitária – São Paulo/SP – Brasil 05508-010
TELEFONE	(00-55-11) 3031-2330
FAX	(00-55-11) 3091-5035
SITE	<a href="http://www.revistas.usp.br/letrasclassicas">http://www.revistas.usp.br/letrasclassicas</a>

Copyright 2015 © by autores.

Proibida a reprodução parcial ou integral, desta obra, por qualquer meio eletrônico, mecânico, inclusive por processo xerográfico, sem permissão expressa do editor (Lei no. 9.610, de 19.02.98).

Serviço de Biblioteca e Documentação da FFLCH/USP

Letras clássicas / Departamento de Letras Clássicas e Vernáculos. / Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas / Universidade de São Paulo. — n.1 (1997)–. — São Paulo: FFLCH / USP, 1997–

Anual  
ISSN 1516-4586

1. Literatura grega 2. Literatura latina 3. Língua grega 4. Língua latina 5. Oratória grega 6. Oratória latina 7. Filosofia grega 8. Filosofia Latina

CDD 880

# A NOTE ON DIVINE HONOURS FOR ANTIGONOS GONATAS

STEPHANOS APOSTOLOU

National University of Athens

*Resumo.* Há praticamente um século, W.W. Tarn concluiu que Antígono Gônatas nunca havia sido honrado como um deus. Ele baseou seu ponto de vista (considerado posteriormente “a visão tradicional” sobre o assunto) não apenas na influência da filosofia estoica mas também em uma passagem bastante conhecida de Plutarco (*Moralia* 360c), em que Antígono Gônatas responde com sarcasmo ao poeta Hermódoto que “o escravo que carrega meu penico sabe que não sou um deus”. Este artigo propõe uma interpretação alternativa para essa passagem: Gônatas não rejeita as honras divinas, mas apenas uma natureza supostamente similar à divina. Tudo o que podemos depreender de sua fala é um sentimento de desaprovação com respeito àquelas honras, não havendo nada que fundamente a visão tradicional. O contexto do passo de Plutarco torna isso ainda mais claro, pois este constrói uma argumentação contra a prática muito comum de se prestar honras divinas para grandes reis, fornecendo uma lista exemplos dentre os quais a anedota referente a Gônatas constitui o ponto alto de seu raciocínio. Se Antígono jamais tivesse sido reverenciado como deus, o exemplo não faria sentido. Por outro lado, não poderia haver argumento melhor do que citar um rei desaprovando essa prática, mas um rei que – como todos os outros listados antes e depois dele – tenha recebido efetivamente honras divinas.

*Palavras-chave.* Antígono Gônatas; honras divinas; religião hellenística; culto imperial.

THE AIM OF THIS SHORT NOTE IS TO DRAW ATTENTION TO A TEXTUAL SOURCE that might supplement inscriptional evidence on divine honours for Antigonos Gonatas.<sup>1</sup> Curiously, it is no other than the famous anecdote about Antigonos and his night pot bearer cited in Plutarch’s *Moralia*, a passage which has been used by W.W. Tarn to support his claim that the king was never bestowed with divine honours.<sup>2</sup> The text is as follows :

\* Artigo recebido em 2.jan.2014 e aceito para publicação em 7.jul.2014.

<sup>1</sup> Presented in Habicht, 1996.

<sup>2</sup> Alongside Tarn’s persistence on character (see Tarn 1913: 21–36, 249–50, 253). According to Tarn, Gonatas had no reason to resort to such measures to legitimize his authority (see also Green (2007: 50). The description of his character bears resemblance to Alexander’s as portrayed by Tarn. In his view, Alexander was rather receptive to godlike honours, since he was taught

Whence old Antigonos, when some Hermodotos in his poems proclaimed him “Son of the Sun and God”, he retorted:

— My night-pot bearer knows no such things.<sup>3</sup>

There is no hint of denial whatsoever. The king states his contempt for any attribution of godlike nature and descent to himself. He does so with a distinct tone of sarcasm and signifies that he disapproves of any such proclamations. I suggest that the subject of his disapproval was a real phenomenon, a political necessity allegedly disagreeable on moral grounds but yet unwillingly accepted.

Ancient sources inform us of two other Macedonian kings who received divine honours yet they expressed their ambivalence on the issue. Alexander 3<sup>rd</sup>, when wounded in battle, expressed a skeptical spirit and cited a homeric verse from his favoured Iliad, that it was human and not divine blood that was pouring out of his body.<sup>4</sup> Closer to Antigonos, his own father Demetrios Poliorketes, whose divine honours are well attested, is said to have expressed his contempt over the Athenians for their urge to honour not only himself, but also his mistresses and some adulators.<sup>5</sup> Both cases relate to a common and well known practice. Alexander and Demetrios demonstrated the anticipated modesty towards the extravagant honours bestowed by the city states. The ironic response of Gonatas, disapproving the idea but not denying the fact, may be similar.

The context in Plutarch’s *De Iside et Osiride* is illustrative. Plutarch criticises the deification of powerful, yet mortal individuals. He strongly objects to the belief that Osiris, Isis and other divinities of that circle were not imperishable, but had tombs, like Osiris himself.<sup>6</sup> He argues against the

accordingly by Aristotle and probably was familiar with Isocrates’ reassurance to Philip that if he would subordinate the barbarians, he would be acknowledged as a god (Tarn (1948), v. II, 369). Clearly, Tarn’s persistence on character shaped his views on Alexander’s and Gonatas’ concept of divine honours

<sup>3</sup> Plu. *Moralia* 360c : ὅθεν Ἀντιγόνοσ ὁ γέρον Ἑρμοδότου τινὸς ἐν ποιήμασιν αὐτὸν Ἥλιου παῖδα καὶ θεὸν ἀναγορεύοντοσ “οὐ τοιαυτὰ μοι” εἶπεν “ὁ λασανοφόροσ σύνοιδεν”.

<sup>4</sup> Plu. *Alex.* 28.3 : ὕστερον δὲ πληγῇ περιπεσὼν ὑπὸ τοξεύματοσ καὶ περιαλιγῆσ γενόμενοσ “τοῦτο μὲν” εἶπεν “ὦ φίλοι τὸ ρέον αἶμα καὶ οὐκ ἴχώρ, οἶοσ πέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν”. Doubts have been expressed as to whether it was Alexander himself who made that remark or a flatterer (Aristobul. *FGrHist* 139 F 47 (=Ath. *Deipn.* 6.57) attributes it to Dioxiippus and D.L. 9.60 to Anaxarchus), or whether the comment expressed irony, modesty or flattery (Badian (1981), 64; Chaniotis (2003), 444). Other humorous ancient references to Alexander’s divine nature in Plu. *Moralia* 737A; *Alex.* 28.4 (with Ath. *Deipn.* 6.57). Green (1990), 403 stresses that Alexander’s “earthly moments” manifest the difference between a god proper and a godlike mortal.

<sup>5</sup> Democh. *FGrHist* 75 F 1 (=Athen. *Deipn.* 6.62) : καὶ ἦσαν οὗτοι κόλακεσ κολάκων ὥστε καὶ αὐτὸν τὸν Δημήτριον θαυμάζειν ἐπὶ τοῖσ γενομένοισ καὶ λέγειν ὅτι οὐδεὶσ ἐπ’ αὐτοῦ Ἀθηναίων γέγονε μέγασ καὶ ἀδρόσ τὴν ψυχῆν. For the actual status and purposes of these so called flatterers see Habicht (1970), 55 – 58; Walbank (1984), 88 n. 89; Mikalson (1998), 88.

<sup>6</sup> Plu. *Moralia* 359A-D.

view that myths were actually distorted narrations, stories about real and distinguished people, about unique individuals that were later proclaimed gods (in his opinion, this view was nothing more than an attempted justification by rulers who wished to be proclaimed gods).<sup>7</sup> Plutarch writes against Leon and Euhemeros,<sup>8</sup> the major supporters of the view that gods were mortals of an era long lost in a vague past, real rulers that posthumously were proclaimed gods.<sup>9</sup> After that, Plutarch lists famous rulers, mortals who despite their great deeds remain in collective memory as humans, not gods : Semiramis, Sesostris, Manes, Cyrus, Alexander. Plutarch is very precise :

“But if some, elated by a great self-conceit” as Plato says, “with souls enkindled with the fire of youth and folly accompanied by arrogance”, have assumed to be called gods and to have temples dedicated to their honour, yet has their repute flourished but a brief time, and then, convicted of vain-glory and imposture, “swift in their fate, like to smoke in the air rising upward they flitted”, and now, like fugitive slaves without claim to protection, they have been dragged from their shrines and altars, and have nothing left to them save only their monuments and their tombs.<sup>10</sup>

At this point Plutarch quotes Antigonos the Old, before he continues with a bitter remark made by Lysippos against a work of Apelles, which was depicting Alexander holding a thunder in his fist.<sup>11</sup> The phrase is introduced with ὅθεν in order to denote the dependence from the previous phrase. The anecdote is the cornerstone of Plutarch’s argumentation. Divine honours, in Plutarch’s view,<sup>12</sup> are vain, temporary, doomed to pass away shortly after the mortal godlike, to dissolve like smoke leaving behind only the tombstone of the deceased ruler who was proclaimed god. Plutarch’s Antigonos seems to believe exactly the same. To support his opinion, Plu-

<sup>7</sup> For the tendency of Hellenistic rulers to use that kind of reasoning to support their claims to godlike nature see Green (1990), 55 – 57; Buraselis (2004), 37; Buraselis – Aneziri (2004), 167ff; Buraselis (2007), 179 – 188.

<sup>8</sup> For Euhemeros see Bosworth (1999), 10; Winiarczyk (2002).

<sup>9</sup> Plu. *Moralia*. 360A.

<sup>10</sup> Plu. *Moralia* 360C : “εἰ δέ τινες ἐξαρθέντες ὑπὸ μεγαλαυχίας” ὡς φησιν ὁ Πλάτων “ἅμα νεότητι καὶ ἀνοίᾳ φλεγόμενοι τὴν ψυχὴν μεθ’ ὕβρεως” ἐδέξαντο θεῶν ἐπωνυμίας καὶ ναῶν ἰδρύσεις, βραχὺν ἦνθησεν ἡ δόξα χρόνον, εἶτα κενότητα καὶ ἀλαζονείαν μετ’ ἀσβείας καὶ παρανομίας προσοφλόντες “ὠκόμοροι καπνοιο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν” καὶ νῦν ὡσπερ ἀγώγιοι δραπέται τῶν ἱερῶν καὶ τῶν βωμῶν ἀποσπασθέντες οὐδὲν ἀλλ’ ἢ τὰ μνήματα καὶ τοὺς τάφους ἔχουσιν. Transl. by F.C. Babbitt, *Plutarch Moralia*, vol. 5, LOEB Classical Library 306, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1936.

<sup>11</sup> Plu. *Moralia* 360D.

<sup>12</sup> Badian (1981), 28 – 30; Walbank (1984), 89. Considerations as to the long lasting ambiguity on the borderline between divine and mortal can be traced back to Pindar (Nem. 6.1ff, where men and gods form two races that derive from the same origin, Gaia), if not to Homer (in reference to the Dioskouroi : τιμὴν δὲ λελόγγασιν ἴσα θεοῖσι, *Od.* 11.304). More familiar within the hellenistic context is the famous refusal of Callisthenes to acknowledge the godlike nature of Alexander (Arr. *Anab.* 4.11.2-9). See also Borza (1981), and n. 16 below.

tarch needed to illustrate examples of famous rulers who indeed received divine honours, yet prudently acknowledged reality, thus proving the point of the writer. The writer does not deny the existence of divine honours for mortal rulers. He criticises a real phenomenon, the manipulation of god-like honours by rulers in need of legitimacy and superhuman status. He refers to real cases, to a real king who received divine honours, yet verifies the futility of this practice. If Antigonos was really “not worshipped by anybody”,<sup>13</sup> the crucial position of the anecdote among Plutarch’s arguments would have been meaningless.

The king perhaps witnessed<sup>14</sup> the rise and fall of another godlike ruler, his father. He had seen the divine honours towards Demetrios Poliorketes collapse in Athens, along with his rule. He was aware of an elaborate scheme in Delos, where games and celebrations were held in honour of the Antigonids and the Ptolemies, a reflection of the powerplay in the Aegean.<sup>15</sup> The extent of the people’s belief and a city’s honesty on divine honours for living rulers was (and still is) highly debatable.<sup>16</sup> According to Plutarch many times in the past divine honours had been proven temporary and precarious. Nevertheless, Antigonos could not but accept their usefulness. His response to the poet Hermodotos does not include any sign of denial. Gonatas does not deny reality, he merely comments on the evident irrationality of the concept and he is certain that even “the little people” cannot be convinced of his godlike nature.<sup>17</sup> If, after all, there is any sign of denial in Plutarch’s passage and Gonatas’ response, its subject must be the divine nature of a living ruler, not the divine honours he was actually receiving from city states.

<sup>13</sup> Tarn (1913), 250

<sup>14</sup> Tarn (1913), 103; Gabbert (1997), 15 - 20.

<sup>15</sup> Buraselis (1982), 146 – 151; Hammond & Walbank (1988), 279, 290 – 295; Reger (1993), 158 – 159; Reger (1994), 44; Gabbert (1997), 54. Bruneau (1970), 577 – 583 claims that festivities and offerings do not coincide with great victories and periods of a strong grip over Delos or the Aegean by a Hellenistic ruler. Thus, he attributes all grandiose acts and practices on the island to a political need for magnificent display of glory and unparalleled success.

<sup>16</sup> A blurring of the boundaries between gods “proper” and godlike or deified mortals can be traced back quite far in the Greek past, it is not a sudden deterioration, as Plutarch conceived it many years after the fact. For the process by which mortals were introduced into the divine sphere and the ideology behind it see Préaux (1978), 239 – 241; Badian (1981), 31 – 44; Fredricksmeier (1981), 148 – 156; Walbank (1981), 209 – 221; Price (1984), 23 – 40; Walbank (1984), 75 – 80, 84 – 96; Walbank (1987), 371 – 374; Green (1990), 55 – 57, 396 – 406; Shipley (2000), 158 – 159; Green (2003), 266 – 274; Buraselis & Aneziri (2004), 164 – 168; Mikalson (2006), 213.

<sup>17</sup> Moreover, the wording *ισόθεος* / *ισόθειαι τιμαί* implies a clear distinction between an *ισόθεος* king and traditional gods. Walbank (1984), 94 – 95; Green (1990), 402 – 403; Shipley (2000), 156; Chaniotis (2003), 433; Mikalson (2006), 215, 219.

## BIBLIOGRAPHY

- Badian, E. 1981. "The Deification of Alexander the Great." In *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, ed. H.J. Dell, 27–71. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies.
- Borza, E.N. 1981. "Anaxarchus and Callisthenes: Academic Intrigue at Alexander's Court." In *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, ed. H.J. Dell, 73–86. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies.
- Bosworth, A.B. 1999. "Augustus, the Res Gestae and the Hellenistic Theories of Apotheosis." *JRS* 89: 1–18.
- Bruneau, P. 1970. *Recherches sur les Cultes de Délos à l'Époque Hellénistique et à l'Époque Impériale*. Paris: De Boccard.
- Buraselis, K. 1982. *Das Hellenistische Makedonien und die Ägäis : Forschungen zur Politik des Kassandros und der Drei Ersten Antigoniden (Antigonos Monophthalmos, Demetrios Poliorketes und Antigonos Gonatas) im Ägäischen Meer und in Westkleinasien*. München: Beck.
- Buraselis, K. and Aneziri, S. 2004. "Apotheose. Die griechische und hellenistische Apotheose." In *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, II, 158–186. Basel and Los Angeles: Foundation LIMC.
- Buraselis, K. and Aneziri, S. 2007. "Mythiki Yli kai Ellinistiki Monarchia : To ergaleio tou Mythou stin Ypiresia tis Politikis." In *Mythos meta Logou: Dialogoi gia tin Ousia kai ti Diachroniki Axia tou Archaïou Ellinikou Mythou*, eds. K. Buraselis and M. Stephanou, 177–197. Athens: Ikaria.
- Gabbert, J. 1997. *Antigonos II Gonatas, A political Biography*. London & NY: Routledge.
- Green, P. 1990. *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*. Berkeley: University of California Press.
- Green, P. 2003. "Delivering the Go(o)ds : Demetrius Poliorketes and Hellenistic Divine Kingship." In *Gestures. Essays in Ancient History, Literature, and Philosophy Presented to Alan L. Boegehold*, eds. G.W. Bakewell and J.P. Sickinger, 258–277. Oxford: Oxbow Books.
- Green, P. 2007. *The Hellenistic Age. A Short History*. NY: Modern Library.
- Habicht, C. 1970<sup>2</sup>. *Gottmenschen und griechische Städte*. Munich: Book.
- Habicht, C. 1996. "Divine Honours for King Antigonos Gonatas in Athens." *SCI* 15: 131–4.
- Hammond, N.G.L. and Walbank, F.W. 1988. *A History of Macedonia, vol. III : 336–187 B.C.* Oxford: Clarendon Press.
- Mikalson, J.D. 1998. *Religion in Hellenistic Athens*. Berkeley: University of California Press.
- Mikalson, J.D. 2006. "Greek Religion: Continuity and Change in the Hellenistic World." In *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, ed. G. R. Bugh, 208–222. Cambridge: Cambridge University Press.
- Préaux, Cl. 1978. *Le Monde Hellénistique : La Grèce et l' Orient de la Mort d'Alexandre à la Conquête Romaine de la Grèce, 323 – 146 av. J.-C.* Paris: Presses Universitaires de France.
- Price, S.R.F. 1984. *Rituals and Power : The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Reger, G. 1993. "The Date of the Battle of Kos." *AJAH* 10 (1985 [1993]): 155–77.
- Reger, G. 1994. "The Political History of the Cyclades, 260–200 B.C." *Historia* 43: 32–69.
- Shipley, G. 2000. *The Greek World After Alexander*. London and NY: Routledge.
- Tarn, W.W. 1913. *Antigonos Gonatas*. Oxford: Clarendon Press.
- Tarn, W.W. 1948. *Alexander the Great*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walbank, F.W. 1981. *The Hellenistic World*. NJ: Humanities Press.
- Walbank, F.W. 1984. "Monarchies and Monarchical Ideas." In *CAH VII*<sup>2</sup>, 84–100.
- Walbank, F.W. 1987. "Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus." *Chiron* 17: 365–82.
- Winiarczyk, M. 2002. *Euhemerus von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*. München: Saur.



*Abstract.* Nearly a century ago, W.W. Tarn concluded that Antigonos Gonatas had never been honoured as a god. He based his view (which was thereafter acknowledged as "the traditional view" on the subject) not only on the influence of the Stoic philosophy but also on a well known passage in Plutarch's *Moralia* 360c, where Antigonos Gonatas retorts sarcastically to the poet Hermodotos that "the servant who carries my night pot knows I am not a god". This paper offers an alternative interpretation of the passage. Gonatas does not reject divine honours, but only his supposed god-like nature. All we can deduce from his statement is a feeling of disapproval for those honours and there is no hint to support the traditional view. The context in Plutarch's text clarifies this further. Plutarch builds a case against a very common practice, the divine honours towards great kings. He lists examples and on the most crucial turn of his argument he adds the anecdote concerning Gonatas. If Antigonos was never worshipped as a god, this example would have been meaningless. There would be no better argument than citing a king's disapproval of this practice, but a king who - like all those listed before and after him - had indeed received divine honors.

*Palavras-chave.* Antigonos Gonatas; divine honours; Hellenistic religion; ruler cult.



# DIÁLOGO ENTRE TRADIÇÃO DIRETA E INDIRETA: VARIANTES DA TRADUÇÃO LATINA DA OBRA DE ISAAC DE NÍNIVE NO *TRACTATUS PAUPERIS* DE JOHN PECHAM

CÉSAR NARDELLI CAMBRAIA

Universidade Federal de Minas Gerais

*Resumo.* A reconstrução do trajeto seguido pela obra de Isaac de Nínive na sua difusão em língua latina apresenta diversos desafios, dada a sua grande amplitude geográfica e temporal. No presente trabalho, examinam-se as citações de Isaac de Nínive no *Tractatus Pauperis* de John Pecham, a fim de obter melhores evidências sobre a história de sua difusão em língua latina e de refletir sobre relação entre tradição direta e indireta no processo de elaboração de edições críticas.

*Palavras-chave.* Isaac de Nínive, Língua Latina, crítica textual, edição crítica.

## 1. ISAAC DE NÍNIVE: AUTOR, OBRA E TRADUÇÕES<sup>1</sup>

ISAAC NASCEU EM BET QATRAYE (NO ATUAL QATAR) E FOI ORDENADO BISPO de Nínive no monastério de Bet 'Abe (no norte de atual Iraque) por Jorge, o Católico, em 676 d.C. Cinco meses depois, renunciou ao cargo e foi viver como anacoreta na montanha de Matut, na região de Bet Huzaye (na atual província do Cuzistão no Irã). Posteriormente, transferiu-se para o monastério de Rabban Shabur (também no atual Irã, talvez próximo a Shushtar), onde aprofundou seus conhecimentos das Sagradas Escrituras. Morreu cego e com idade avançada aprox. em 700 d.C. e foi sepultado no próprio monastério de Rabban Shabur (Brock, 1999-2000).

Chialà (2002: 66–83) considera, com base em pesquisas mais recentes, que estariam entre as obras genuínas três conjuntos de capítulos e dois fragmentos de uma outra coleção. A *Primeira Parte* é composta de 82 capí-

<sup>\*</sup> Artigo recebido em 14.jan.2014 e aceito para publicação em 7.jul.2014.

<sup>1</sup> Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada oralmente na mesa redonda de crítica textual realizada durante a *XI Semana de Letras*, na Universidade de Ouro Preto, entre 25 e 28 de outubro de 2010.

tulos; a *Segunda Parte* compõe-se de 41 capítulos (dos quais o 16° e o 17° correspondem respectivamente ao 54° e ao 55° da *Primeira Parte*); a *Terceira Parte* apresenta 17 capítulos (dos quais o 14° e o 15° correspondem respectivamente ao 22° e ao 40° da *Primeira*, e o 17° corresponde ao 25° da *Segunda*); a *Quinta Parte* compreende apenas dois fragmentos próprios. Vê-se que, conjuntamente, a obra de Isaac compreende pelo menos 137 capítulos distintos.

Dessas coleções importa aqui especificamente a *Primera Parte*: do original em siríaco, foi traduzida para o grego em fins do séc. VIII ou princípios do séc. IX por dois monges - Patrikios e Abramios - do mosteiro de Mar Sabbas, situado próximo a Jerusalém, e do grego para o latim por volta de fins do séc. XIII. Chialà (2002: 354–7) cita três propostas para a data de tradução para o latim: Fabricius (1790–1809) considerou que a data lida por Grynaeus (1569)<sup>2</sup> — 1407 — se referiria ao tradutor do texto de Isaac para o latim; Munitz (1974) defendeu ter sido na época da ocupação latina de Constantinopla (1204–1261); e Gribomont (1960: 352) aventa como tradutor Pietro de Fossombone (1255/60–1337), também conhecido como Angelo Clareno, pelo fato de a tradução latina de Isaac aparecer repetidamente<sup>3</sup> junto à tradução da obra de João Clímaco, seguramente atribuída a Clareno. Mas Potestà (1990: 273 e 323), a partir de citação de Isaac<sup>4</sup> na obra de Pierre de Jean Olivi (*ca.* 1248–1298), sugeriu que a data da tradução seja mais antiga que a de Gribomont. Considerando que a maioria dos manuscritos com a tradução latina é dos sécs. XIII a XV, que o manuscrito considerado mais antigo (cód. plut. LXXXIX/96, Bibl. Medic. Laur. de Florença) seria do séc. XIII e que a citação mais antiga em latim do texto de Isaac parece estar no *Tractatus Pauperis* (concluído em 1270) de John Pecham (1230–1292), Chialà (2002) propôs o séc. XIII como *terminus ante quem* para a tradução latina.

<sup>2</sup> Consta ao final do texto de Isaac na edição de Grynaeus (1569: 1677) a frase “Vixit Anno Domini M.CCCC.VII” bem como no cód. *O.II.13* (f. 71v4) da Universidade da Basileia, o que sugere ter sido este o modelo para a aquela edição, já que ambos estão vinculados à mesma cidade da Basileia.

<sup>3</sup> Gribomont (1960: 350 e 352) cita os códs. 112 de Subiaco (*Scala Paradisi* de Clímaco, f. 79r; e *Collationes* de Isaac, f. 136r) e CCXVI [hoje desaparecido] de Assis (com a obra de Isaac, seguida da de Clímaco). Pode-se agregar a essa lista o cód. 387 da Biblioteca Nacional da Portugal (do qual se falará mais diante) com Clímaco, seguido de Isaac (f. 94v).

<sup>4</sup> Trata-se do trecho “Visiones, inquit, fiunt habentibus ignitium zelum Dei honoris et de hoc seculo desperatis; qui eis perfecte abrenuntiaverunt et a cohabitatione hominum recesserunt et post Deum nudi egressi sunt, nullum a visibilibus auxilium expectantes” (Olivi, *Questio octava de perfectione evangelica*, ff. 173rb–va, cód. Vat. Burghes. 358), retomado por Clareno em sua *Apologia* [n. 136] (Doucet, 1946: 157) a partir de Olivi segundo Postestà (1990: 273), como “Visiones fiunt habentibus celum ignitium Dei honoris et laudis et de hoc seculo desperatis, qui perfecte abrenuntiaverunt et a cohabitatione hominum recesserunt et post Deum nudi egressi sunt, nullum a visibilibus auxilium expectantes”. Segundo Postestà (1990: 273), Olivi, por sua vez, teria extraído essa citação da obra de John Pecham (*Tractatus Pauperis*, cap. 5).

Ainda que 68 dos 82 capítulos da *Primeira Parte* tenham sido traduzidos para o grego, apenas 26 desses 68 foram traduzidos para o latim. Já na tradição grega se agregaram ao texto de Isaac quatro capítulos de João de Dalyata (ca. 690 – ca. 780) e uma carta de Filoxeno (ca. 450–523) a Patrício. Desses cinco textos, apenas dois de Dalyata passaram para a tradição latina (caps. 17 e 18 na tradição grega antiga). A esses 28 capítulos (26 de Isaac mais 2 de Dalyata) se agregou à tradição latina um apêndice de origem variada<sup>5</sup> (ora como capítulo autônomo ora como parágrafo final de capítulo) e todo esse conjunto de 29 capítulos é o que acabou por circular sob o título *Livro de Isaac*, dentre outras denominações, como será mencionado mais adiante.

## 2. TRADIÇÃO LATINA DO LIVRO DE ISAAC

A tradição latina do *Livro de Isaac* está atualmente preservada em um conjunto extenso de testemunhos manuscritos e de edições impressas. Cambraia & Laranjeira (2010: 13-16) apuraram a existência de 95 testemunhos manuscritos latinos distribuídos por 13 diferentes países; além de mais 8 com paradeiro desconhecido. A esses, pode-se aqui acrescentar o ms. de origem italiana TM675, s. XIII.2, ff. 1-64, disponível atualmente para compra no estabelecimento francês *Les Enluminures*. Além dos testemunhos manuscritos, Cambraia & Laranjeira (2010: 13-16) informam que a tradição latina do *Livro de Isaac* conta também com 12 edições impressas.

Considerando a abundância de testemunhos com a tradução latina da obra de Isaac de Nínive, impõe-se aqui, em nome da exeqüibilidade, a escolha de apenas alguns desses testemunhos para a comparação com a tradição indireta. Há cinco que merecem especial atenção: *Bibl. Pinacoteca Accademia Ambrosiana* (Milão), A 49 sup., s. XIII, ff. 1<sup>r</sup>-75<sup>v</sup> [= *LMi*]; *Bibl. Med. Laur.* (Florença), Plut. LXXXIX/96, s. XIII, ff. 1-47 [= *LF*]; *Bibl. Città di Arezzo* (Arezzo), 311, s. XIII ex.-XIV in., ff. 306<sup>r</sup>-371<sup>v</sup> [= *LA*]; *Bibl. S. Convento* (Assis),<sup>6</sup> 426, s. XIV, ff. 1<sup>r</sup>-38<sup>v</sup> [= *LAs*]; *Bibl. Mazarine* (Paris), 659, s. XV, ff. 2<sup>r</sup>-103<sup>v</sup>, [= *LPm*]. Os quatro primeiros estão dentre os mais antigos a que se obteve acesso até o presente e o quinto pertenceu à biblioteca da Abadia de Saint Victor de Paris, cidade em que Pecham lecionou teologia entre 1269 (ano em que teria dado início à redação de seu *Tractatus Pauperis*) e 1272.

<sup>5</sup> Trata-se de um conjunto de frases extraídas de diferentes obras: *Epístolas*, de São Jerônimo; *Diálogos*, de São Gregório; e *Sentenças*, de Santo Isidoro.

<sup>6</sup> Trata-se ademais de testemunho pertencente a uma instituição de referência para a Ordem dos Franciscanos, ordem a que pertenceu Pecham.

3. O *TRACTATUS PAUPERIS* DE JOHN PECHAM

John Pecham nasceu em Patcham (região de Sussex) no sudeste da Inglaterra por volta de 1230-1240, foi educado no Priorado de Lewes, entrou para a Ordem Franciscana em fins da segunda metade do séc. XIII, estudou e lecionou na Universidade de Paris entre 1269 e 1272, lecionou em Oxford entre 1272 e 1275, foi Arcebispo de Canterbury entre 1279 e 1292, ano em que faleceu.

Produziu uma vasta obra,<sup>7</sup> mas interessa aqui o chamado *Tractatus Pauperis contra insipientem novellarum haeresum confictorem circa Evangelicam perfectionem*, também nomeado como *Tractatus de Perfectione Evangelica* ou *Libellus de Paupertate*, cujo incipit é “Quis dabit capiti”. Essa obra teria sido escrita entre 1269 e 1270 (quando estava em Paris), é constituído de 16 capítulos e foi composto em defesa do voto de pobreza.

Não há até o momento uma edição crítica integral do tratado de Pecham, mas capítulos seus aparecem editados em diferentes publicações: caps. 1-6, Van den Wyngaert (1925: 5-86); caps. 7-9, Delorme (1932: 54-62 e 164-193); caps. 10 e 16, com excertos dos caps. 7-9, 11, 12 e 15, Kingsford, Little & Tocco (1910: 27-90); caps. 11-14, Delorme (1944: 90-120); cap. 15, Delorme (1925: 79-88).

A edição de Kingsford, Little & Tocco (1910) baseia-se em cinco testemunhos (sendo o primeiro o testemunho-base e os dois últimos testemunhos apenas eventualmente consultados):

- (i) Oxford, Corpus Christi College, 182, ff. 1-36, fins do séc. XIII ou princ. do séc. XIV;
- (ii) Vaticano, Biblioteca do Vaticano, Borghese 161, ff. 59-182<sup>v</sup>, ca. 1300;
- (iii) Vaticano, Biblioteca do Vaticano, Lat. 1013, ca. 1300;
- (iv) Florença, Laurentiana (Ex Bibl. S. Crucis), Plut. XXXI sin. 3;
- (v) Londres, British Museum, Add. 36984, fins do séc. XIV.

A edição de Van den Wyngaert (1925) leva em conta quatro dos testemunhos usados na edição de Kingsford, Little & Tocco (1910), sendo o primeiro igualmente tomado como testemunho-base. Embora não tenha consultado o de Londres, consultou um outro testemunho:

- (vi) Florença, Laurentiana (Ex Bibl. S. Crucis), Plut. XXXVI dext. 12.

<sup>7</sup> Para conhecer esta vasta produção, conferir, p. ex., Kingsford, Little & Tocco (1910:1-12).

A edição de Delorme (1932) baseia-se nos dois testemunhos de Florença – cf. testemunhos em (iv) e (vi) acima. Já a edição de Delorme (1944) toma igualmente esses dois testemunhos como base mas foi realizada com colação completa do testemunho em (ii) e parcial dos testemunhos em (iii) acima e em (vii) abaixo:

(vii) Vaticano, Biblioteca do Vaticano, Lat. 1014.

Infelizmente os editores não fizeram uso consensual de siglas. Uma vez que a análise do presente trabalho levará em conta as diferentes edições, é necessário padronizar o uso das siglas, tentando manter sempre que possível os casos em que não há discordância entre os editores. Como resultado, propõe-se um sistema de siglas privilegiando a primeira atribuição de sigla para cada testemunho nas referidas edições (ver quadro ao lado).<sup>8</sup>

#### 4. CONFRONTOS ENTRE TRADIÇÃO DIRETA E INDIRETA DO LIVRO DE ISAAC

A presença de citações de Isaac de Nínive no *Tractatus Pauperis* de John Pecham chamou a atenção de Potestà (1990: 270–78), que esclarece que, na seção do apêndice da *Apologia* de Angelo Clareno dedicada à pobreza, Doucet, seu editor, indica que dois trechos teriam sido extraídos do *De perfectione evangelica* de Pecham, mas, diante de um exame minucioso, Potestà conclui que na verdade derivam de citação na *Quaestio nona de perfectione evangelica* de Pierre de Jean Olivi, ou seja, Clareno citou Pecham através de consulta a Olivi.

O exame das citações de Isaac em Pecham é interessante porque possibilita, por um lado, estabelecer a forma genuína do texto de Pecham, que, como se verá mais adiante, também apresenta variantes entre seus testemunhos, mas também porque, por outro lado, permite identificar qual dos testemunhos com a tradução latina de Isaac está mais próximo do testemunho que teria consultado Pecham e, provavelmente, estaria mais próximo da forma original dessa tradução. Enfim, a concordância entre as variantes

<sup>8</sup> Além desses testemunhos, a obra em questão também está presente nos seguintes manuscritos: Paris, Bibl. S. Victor (Montfaucon Bibl. Bibl. ii. 1372); Ravenna, Bibl. Classens. 139. 3. A e Bibl. Classens. 298; Praga, Bibl. Univers. v. D. 10, f. 147; Wolfenbützel, Bibl. Ducal. 550; Berlin, Bibl. Reg. lat. th. fol. 225; Munique, Bibl. Reg. lat. 23455 zz. 445; Brunswick, Bibl. Civit. 140; Bruxelas, Bibl. Reg. 1677. O cap. X encontra-se como *Apologia super regulam S. Francisci* nos manuscritos: Durham, Cathedral Library B. iii. 8; Besançon, Bibl. Civit. i. 19; e Trêves, 776 Miscell. (Kingsford, Little & Tocco 1910: 5-6, e Van den Wyngaert 1925: 1).

	Kingsford, Little & Tocco (1910: 19-20)	Van den Wyngaert (1925: 5)	Delorme (1932: 54)	Delorme (1944: 89)	Sistema adotado aqui
	Caps. 7-9, 11, 12, 15	Caps. 1-6	Caps. 7-9	Caps. 11-14	Caps. 1-16
Oxford, Corpus Christi College, 182, ff. 1-36, fins do séc. XIII ou princ. do séc. XIV	<i>O</i>	<i>O</i>	—	—	<i>O</i>
Vaticano, Biblioteca do Vaticano, Borgheese 161, ff. 59-182 <sup>v</sup> , ca. 1300	<i>B</i>	<i>B</i>	—	<i>H</i>	<i>B</i>
Vaticano, Biblioteca do Vaticano, Lat. 1013, ca. 1300	<i>V</i>	<i>A</i>	—	<i>V</i>	<i>V</i>
Florença, Laurentiana (Ex Bibl. S. Crucis), Plut. XXXI sin. 3	<i>L</i>	<i>F</i>	<i>A</i>	<i>A</i>	<i>L</i>
Londres, British Museum, Add. 36984, fins do séc. XIV	<i>M</i>	—	—	—	<i>M</i>
Florença, Laurentiana (Ex Bibl. S. Crucis), Plut. XXXVI dext. 12	—	<i>L</i>	<i>B</i>	<i>B</i>	<i>L</i> <sub>2</sub>
Vaticano, Biblioteca do Vaticano, Lat. 1014	—	—	—	<i>V</i> <sup>2</sup>	<i>V</i> <sub>2</sub>

da tradição indireta (as citações em Pecham) e as da tradição direta (os testemunhos da tradução latina de Isaac) fixam simultaneamente a forma que mais provavelmente seria a genuína em ambas.

Um primeiro aspecto de interesse quanto às citações de Isaac em Pecham diz respeito aos vários títulos com que a obra de Isaac circulou em latim. Como exemplo, têm-se as seguintes formas nos cinco testemunhos latinos eleitos para o presente estudo:

*LMi*: *Liber beati Ysaac syri viri regiliosi compostus in sermonibus quadraginta de contemplationis perfectione* (f. 1r1-2)

*LF*: *Liber Hisaac abbatis de Syria* (f. 1r1)

*LA*: *Liber beati Ysaac abbatis Syrie de [contemp]tu mundi et de contemplationis perfectione* (f. 306r1-2)

*LA<sub>3</sub>*: *Liber qui vocatur Ysaac cuius vitam comendat Gregorius* (f. 25r1)

*LPm*: *[I]saac de contemplatione* (f. 1r1-2)

*Liber Isaac abbatis Syrie de perfectione contemplationis* (f. 102v20-21)

Nas citações na obra de Pecham, a obra de Isaac é consistentemente intitulada *De perfectione contemplationis* (Van den Wyngaert (1925: 9, 11, 14, 64, 73, 74 e 78) e Delorme (1944: 90, 93, 94, 95, 102, 102<sup>bis</sup> e 104)), exceto por uma ocorrência como apenas *De perfectione* (Delorme 1944: 109). Este primeiro confronto entre tradição direta e indireta sugere que o título original com que a obra de Isaac circulou tenha sido, de fato, *De perfectione contemplationis* ou *De contemplationis perfectione*, pois assim aparece na obra de Pecham (concluída em 1270) e também em dois dos testemunhos mais antigos da tradição direta (*LMi* e *LA*). É de notar que a forma do título de *LPm* é mais próxima da tradição indireta, o que pode estar indicando que esse testemunho que pertenceu à Abadia de Saint Victor de Paris seja o mais próximo do consultado por Pecham, que estaria em Paris quando escreveu o seu *Tractatus*.

Um segundo aspecto de interesse quanto às citações de Isaac em Pecham diz respeito às freqüentes redivisões dos capítulos da obra de Isaac. Como exemplo, tem-se a seguinte quantidade de capítulos nos cinco testemunhos latinos eleitos para o presente estudo: *LMi*, 34 caps.; *LF*, 71 caps.; *LA*, 38 caps.; *LA<sub>3</sub>*, 37 caps. (+ 1 apêndice); *LPm*, 44 caps.<sup>9</sup> Em duas citações na obra de Pecham, indica-se o *livro* ou *tratado* de onde foram retiradas: tal é o caso da citação iniciada por *Visiones fiunt*, que, segundo assinalado, teria sido extraída do “tractatu 5” (Van den Wyngaert 1925: 64); e da citação

<sup>9</sup> Falta aos testemunhos *LA<sub>3</sub>* e *LF* um capítulo genuíno, que se inicia por *Continuum silentium*, que corresponde ao cap. 25 em *LMi*, cap. 24 em *LA* e cap. 28 em *LPm*.

iniciada por *Cum voveris*, que, segundo assinalado, teria sido extraída do “libro I” (Delorme 1944: 93), mas com a variante “II” nos testemunhos *B* e *L*<sub>2</sub>. Nos cinco testemunhos da tradição direta considerados aqui, a posição dessas duas citações por capítulo é a seguinte, respectivamente: *LMI*, cap. 5 e 2; *LF*, cap. 4 (27) e 2 (12);<sup>10</sup> *LA*, cap. 4 e 1;<sup>11</sup> *LAS*<sub>3</sub>, cap. 5 e 2; e *LPm*, cap. 7 e 2. Este segundo confronto entre tradição direta e indireta sugere que a divisão original está melhor preservada, no primeiro caso, em *LMI* e *LAS*<sub>3</sub>, testemunhos cuja divisão é compatível com a localização da citação informada por Pecham. No segundo caso, a situação é mais complexa, pois a variante do texto de Pecham presente no testemunho *L* da é compatível com *LA*, mas a variante presente nos testemunhos *B* e *L*<sub>2</sub> é compatível com *LMI* e *LAS*<sub>3</sub>, como no primeiro caso. Diante disso, pode-se inferir que, na verdade, seria a variante não-adoptada pelo editor de Pecham (no caso, Delorme) a que é genuína. Neste caso, é a tradição direta que permite retificar a tradição indireta.

O terceiro aspecto de interesse quanto às citações de Isaac em Pecham, que é o principal aqui, é o texto das próprias citações. A leitura dos dezesseis<sup>12</sup> capítulos do *Tractatus Pauperis* de Pecham permitiu identificar 32 citações de Isaac de Nínive,<sup>13</sup> embora algumas delas sejam repetições: desconsiderando as repetições, verifica-se a presença de 27 diferentes trechos da obra de Isaac de Nínive na obra de Pecham. As citações concentram-se em certos capítulos do *Tractatus*: cap. 1 = 6 cits.; cap. 5 = 1 cit.; cap. 6 = 4 cits.; cap. 7 = 1 cit.; cap. 11 = 6 cits. e cap. 12 = 13 cits. A seguir apresenta-se uma comparação entre as variantes da tradição indireta e da tradição direta.<sup>14</sup>

**Citação 1.**<sup>15</sup> *Majus omnibus est ut causas pugne longius prorogemus, quamquam ex hoc corpus angustiam patiat, ne cum supervenerit necessitas, ruinam propter*

<sup>10</sup> *LF* apresenta uma numeração confusa: a numeração explícita vai apenas até o número 4, embora na extensão coberta por esses 4 capítulos haja 27 subdivisões; depois aparecem apenas as subdivisões (44 delas). Uniformizando-se os critérios de descrição com base nas subdivisões, que aparece ao longo de toda a obra, seriam, na verdade, no conjunto 71 capítulos.

<sup>11</sup> Neste caso, trata-se dos capítulos que receberam respectivamente a numeração 4 e 1 mas são o quinto e o segundo da seqüência, já que o primeiro não recebeu numeração.

<sup>12</sup> O cap. 15 foi lido apenas através dos excertos presentes em Kingsford, Little & Tocco (1910: 60–3), pois não foi possível ter acesso a Delorme (1925: 79–88).

<sup>13</sup> É interessante notar que, para Pecham, o Isaac que tanto cita seria o do qual fala São Gregório em seus *Diálogos* (Van den Wyngaert 1925: 65 e 78), mas o citado por Gregório é, na verdade, o Isaac de Antióquia, e não o de Nínive.

<sup>14</sup> Não serão informadas variantes puramente formais, tais como *esurientes x exurientes*, *potius x pocius*, *laetitia x leticia*, etc.

<sup>15</sup> As citações transcritas a seguir foram extraídas de Van den Wyngaert (1925), Delorme (1932) e Delorme (1944).



*propinquitatem incurrat.* (Pecham, cap. 1, p. 9; Migne, cap. 18, col. 841) / *Maius omnibus est ut causas pugnae longius prolongemus a nobis, quamquam ex hoc corpus angustiam patiat, ne, cum supervenerit necessitas, ruinam propter propinquitatem incurrat.* (Pecham, cap. 11, p. 94, ls. 153-156; Migne, cap. 18, col. 841).

- a. Variantes da tradição indireta: cap. 1, *quamquam*] *quamquam autem L*; *supervenerit*] *venerit L<sub>2</sub>* / cap. 11, *omnibus*] *om. L<sub>2</sub>*; *prolongemus*] *prorogemus BVL<sub>2</sub>*; *propinquitatem*] *iniquitatem L<sub>2</sub>*.
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (26v8-11), *LA* (330r3-6), *LA<sub>s</sub>* (46v11-13), *LPm* (35r24-35v2) e *LF* (19r13-16)]: *Majus/Maius*] *Maius autem LMi LA LA<sub>s</sub> LPm LF*; *causas*] *causam LA*; *prorogemus/prolongemus a nobis*] *prorogemus LMi LPm, proregemus LA, prorogemus (modificado para prologemus) a nobis (sobrescrito) LA<sub>s</sub>, prolongemus a nobis LF*; *quamquam ex hoc corpus*] *quamvis corpus ex hoc LA<sub>s</sub>; ne*] *quia timor est ne LMi LA LA<sub>s</sub> LPm, quia timeo ne LF*; *necessitas*] *occasio et necessitas LF*; *ruinam*] *ruinam eorum LF, in ruinam LPm*; *propinquitatem*] *propinquitatem eorum (eorum sobrescrito) LA<sub>s</sub>*; *incurrat*] *incurras LF*.
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico<sup>16</sup> da tradição indireta no cap. 11, a variante adotada (*omnibus*) coincide com a dos cinco testemunhos da tradição direta (*LMi*, *LA*, *LA<sub>s</sub>*, *LPm* e *LF*), sugerindo ser a genuína. No segundo lugar-crítico, há duas variantes: *prorogemus*, no cap. 1, sem variação entre os testemunhos desse capítulo; e *prolongemus a nobis*, no cap. 11, com a variante *prorogemus* em *B*, *V* e *L<sub>2</sub>*. Curiosamente, o editor do cap. 11 (Delorme, 1944) parece não ter-se dado conta da existência dessa mesma citação no cap. 1, onde a forma única era *prorogemus*, justamente a variante que ele não adotou no cap. 11. Uma vez que a variante *prorogemus* está, na tradição direta, em *LMi* e *LPm*, além de aparecer ligeiramente deturpada em *LA* como *prorege-mus* e ainda como forma primitiva em *LA<sub>s</sub>* (tendo sofrido uma modificação incompleta para *prologemus*, em que ficou faltando um *-n-*, provavelmente por atração exercida pela palavra imediatamente anterior: *longius*), deve-se considerá-la como a genuína: surpreende nesse caso que o editor do cap. 11 tenha ficado com *prolongemus*, justamente a menos frequente na tradição indireta. No terceiro e quarto lugares-críticos da tradição indireta, as variantes adotadas no cap. 1 (respectivamente, *quamquam* e *supervenerit*) coincidem as dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo serem as genuínas. No quinto lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada no cap. 11 (*propinquitatem*) coincide com os cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína.

<sup>16</sup> Nos comentários a ordem dos lugares-críticos baseia-se na ordem em que aparecem na citação, e não na ordem em que aparecem nos itens *a* e *b*, que apresentam as variantes.

**Citação 2.** *Munda tibi cellam a delitiis et superfluitatibus, quia hoc adducet te ad abstinentiam invitum etiam et nolentem; | raritas rerum docet abstinere, quia || cum opportunitatem rerum accipimus, nosmetipsos non possumus continere.* (Pecham, [citação completa]<sup>17</sup> cap. 1, p. 11, e cap. 6, p. 83; [citação a partir da barra vertical simples] cap. 7, p. 59; [citação a partir da barra vertical dupla] cap. 11, p. 94, ls. 160-161; Migne, cap. 9, col. 819)

- a. Variantes da tradição indireta: cap. 1, quia<sup>1</sup>] et  $L_2$ ; cap. 6, etiam (*no cap. 6, não há et depois*)] et *OB*.
- b. Variantes na tradição direta [*LMi* (7r7-11), *LA* (311r30-311v4), *LA*<sub>3</sub> (29v22-30r3), *LPm* (9r10-15) e *LF* (5r1-4)]: *Munda*] *Munda igitur LF*; *delitiis et superfluitatibus*] *superfluitatibus et delitiis LF*; *hoc adducet te*] *hoc adducit te LMi LA*, *hoc aducit te LA*<sub>3</sub>, *adducet te hoc LPm*, *hec te adducet LF*; *abstinentiam*] *abstinentia LPm*; *invitum etiam*] *etiam invitum LPm LF*; *nolentem*] *renitentem LPm*, *nolentem id est defectio LF*; *Raritas*] *Caritas vel carentia LA*, *Karitas (com remissão a id est carentia na margem superior) LA*<sub>3</sub>; *docet*] *docet hominem LMi LA LA*<sub>3</sub> *LPm LF*; *opportunitatem rerum accipimus*] *accipimus rerum oportunitatem LA*, *oportunitatem rerum acceperimus LF*; *nosmetipsos non possumus*] *non poss<u>m<u>s nosmetipsos LA*.
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada no cap. 1 (*quia*) coincide com os cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína. No segundo lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada no cap. 1 (*etiam et*) coincide com três testemunhos da tradição direta (*LMi*, *LA* e *LA*<sub>3</sub>), sugerindo ser a genuína; enquanto as no cap. 6 (*etiam* e *et*) não coincidem com nenhum dos testemunhos diretos, sendo provavelmente não-genuínas.

**Citação 3.** *Qui non se elongat voluntarie a causis vitiorum, invitus trahitur a peccato. Hec enim sunt cause peccati: vinum, mulieres, divicie et prospera corporis habitudo. Non quod hec naturaliter sint peccatum, sed quia natura facile declinat ad peccati passiones propter ipsa.* (Pecham, cap. 1, p. 11-12, Migne, cap. 11, col. 821)

- a. Variantes da tradição indireta: enim] nim  $L_2$ ; naturaliter] rationaliter *L*; natura] rationaliter *L*.
- b. Variantes na tradição direta [*LMi* (8v21-26), *LA* (313r7-12), *LA*<sub>3</sub> (31r14-17), *LPm* (11r19-24) e *LF* (6r10-13)]: *se elongat*] *elongat se LMi LA LA*<sub>3</sub> *LPm LF*; *voluntarie a causis vitiorum*] *a causis vitiorum voluntarie LMi LA LA*<sub>3</sub> *LPm LF*; *a peccato*] *ad peccata LA*, *ad peccatum LF*; *enim sunt*] *sunt enim LMi LA LA*<sub>3</sub> *LPm*, *sunt LF*; *vinum mulieres divicie*] *mulieres divicie vinum*] *LPm*; *divicie*

<sup>17</sup> Este trecho à p. 83 difere do à p. 11 pela presença de *etiam* naquele mas de *etiam et* neste.

et prospera corporis habitudo] prospera corporis habitudo et divicie LF; et] ac LMi LA LAs<sub>3</sub> LPm LF; hec] om. LA; naturaliter sint] sint naturaliter LF; quia natura facile declinat] per hec declinatur LF; peccati passiones] passiones peccati LF; propter ipsa] per ipsa LMi LAs<sub>3</sub>, om. LF.

- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*enim*) difere da outra por faltar apenas um *e*, fato pouco relevante, já que é um erro óbvio. No segundo e terceiro lugares-críticos da tradição indireta, as variantes adotadas (respectivamente, *naturaliter* e *natura*) coincidem as dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo serem as genuínas.

**Citação 4.** *Quibus mundus mortuus est, hii sustinent adversitates gaudenter. Qui vero vivit hujusmodi nequeunt injuriam sustinere sed a vana gloria moti irati turbantur seu etiam a tristitia occupantur.* (Pecham, cap. 1, p. 13, Migne, cap. 13, col. 828)

- a. Variantes da tradição indireta: Qui] Quibus BLL<sub>2</sub>; hujusmodi] om. BL<sub>2</sub>; irati] om. L; seu etiam a] sive et L.
- b. Variantes na tradição direta [LMi (14v26-15r1), LA (319v17-21), LAs<sub>3</sub> (36r14-16), LPm (19r10-14) e LF (11r2-3/5-7)]: mundus mortuus est] est mundus mortuus LF; adversitates] adversitatem LF; Qui] Quibus LMi LA LAs<sub>3</sub> LPm, Et quibus LF; vero vivit] mundus vivit LMi LAs<sub>3</sub> LPm, non est mortuus LF; hujusmodi] hii LMi LA LAs<sub>3</sub> LPm, om. LF; injuriam] injurias LF; irati] LPm, ira LF; a] om. LA.
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*Qui*) diverge em relação aos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (*Quibus*), presente, a propósito, em três testemunhos da tradição indireta (*B*, *L* e *L<sub>2</sub>*). No segundo lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*hujusmodi*) diverge em relação aos cinco testemunhos da tradição direta, sendo igualmente divergente a outra existente na tradição indireta (a omissão dessa palavra): aparentemente o erro na tradição parece decorrer de uma leitura de *hii* (presente na tradição direta) como abreviatura para *hujusmodi*, mas, como o editor do texto de Pecham não informa onde desenvolveu abreviaturas, não é possível saber se esse erro remonta à própria tradição direta, à interpretação da tradição direta por Pecham ou ainda à interpretação da tradição indireta pelo editor do texto de Pecham. No terceiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*irati*) coincide com três testemunhos da tradição direta (*LMi*, *LA* e *LAs<sub>3</sub>*), sugerindo ser a genuína. No quarto lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*seu etiam a*) coincide com quatro testemunhos da tradição direta (*LMi*, *LAs<sub>3</sub>*, *LPm* e *LF*), sugerindo ser a genuína.

**Citação 5.** *Verbum durum sustinens homo scienter absque iniquitate que precesse- rit in ipso contra loquentem, coronam spineam capiti suo superimponit.* (Pecham, cap. 1, p. 14, Migne, cap. 1, col. 812)

- a. Variantes da tradição indireta: scienter absque iniquitate] iniquitate absque scienter *O*, absque iniquitate *L<sub>2</sub>*.
- b. Variantes na tradição direta [*LMi* (1r22-1v2), *LA* (306r23-26), *LA<sub>s3</sub>* (25r15-17), *LPm* (2r25-2v1) e *LF* (1r17-19)]: scienter] sciens *LF*; que] quod *LMi*; in] ab *LMi* *LA* *LA<sub>s3</sub>* *LPm* *LF*; ipso] illo *LF*; coronam] coronam quidem *LMi* *LA* *LA<sub>s3</sub>* *LPm* *LF*; superimponit] superponit *LPm* *LF*.
- c. Comentários: No único lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*scienter absque iniquitate*) coincide com quatro testemunhos da tradição direta (*LMi*, *LA*, *LA<sub>s3</sub>* e *LPm*), sugerindo ser a genuína.

**Citação 6.** *Humilitatis est perferre accusationes falsas cum gaudio sustinere. | Qui in veritate humilis est patiendo injuriam non turbatur nec excusat se super re in qua injuriam est perpessus sed veniam petit.* (Pecham, cap. 1, p. 14, Migne, cap. 15, col. 831 [antes da barra vertical] e cap. 16, col. 831-832 [depois da barra vertical])

- a. Variantes da tradição indireta: Humilitatis est preferre accusationes falsas]<sup>18</sup> *om. O*; falsas] *om. L<sub>2</sub>*; Qui] Qui enim *B*; injuriam<sup>2</sup>] injuria *O*.
- b. Variantes na tradição direta [*LMi* (18r17-18/18r27-18v3), *LA* (321v23-24/322r4-8), *LA<sub>s3</sub>* (38v20-21/39r5-7), *LPm* (23v17-19/24r5-10) e *LF* (13r10-11/13r19-22)]: est perferre] perfectio est *LMi* *LA* *LA<sub>s3</sub>* *LPm* *LF*; turbatur] conturbatur *LA<sub>s3</sub>*; re] rem *LF*; injuriam<sup>2</sup>] injuria *LF*; perpessus] passus vel perpessus *LPm*; sed] sed recipit accusationem ut veritatem nec sollicitus est suggerere hominibus quod sit accusatus sed<sup>19</sup> *LMi* *LA* *LA<sub>s3</sub>*, sed recipit accusationem ut veritatem nec est sollicitus suggerere hominibus quod sit accusatus sed *LPm*.
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, tanto a variante adotada quando a segunda existente divergem em relação aos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo não existir na tradição indireta a forma genuína: a origem do erro da variante adotada (mais próxima à genuína do que a variante de *O*) parece ser uma má leitura de abreviatura para *perfectio*, interpretada como *perferre*. No segundo e terceiro lugares-críticos da tradição

<sup>18</sup> Trata-se de salto-bordão, pois o trecho está entre duas ocorrências de *falsas* no texto de Pecham (...*accusationes falsas* patienter suffere. Unde Ysaac in eodem libro: *Humilitatis est preferre accusationes falsas*...)

<sup>19</sup> Como a diferença entre a tradição direta e indireta neste ponto está entre duas ocorrências da conjunção *sed*, há a possibilidade de que se trate de um outro salto-bordão, que pode remontar ao testemunho da tradição direta consultado por Pecham, à transcrição do próprio Pecham ou ainda à transcrição do editor de Pecham.

indireta, as variantes adotadas (respectivamente, *falsas* e *Qui*) coincidem as dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo serem as genuínas. No quarto lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*injuriam*) coincide a de quatro testemunhos da tradição direta (*LMi*, *LA*, *LA<sub>s</sub>* e *LPm*), sugerindo ser a genuína: a presença de uma mesma variante em *O* e em *LF* parece ser fruto de erro poligenético, dado que a diferença em relação á genuína remota provavelmente ao esquecimento de um *titulus* sobre o *a* final.

**Citação 7.** *Quousque deferat a corde suo sollicitudinem secularium propter necessarium usum nature ac dimictat Deum curare de ipsis, spiritualis ebrietas in ipso non movebitur et consolationem illam non habebit, de qua erat Apostolus consolatus.* (Pecham, cap. 5, p. 64; Migne, cap. 10 col. 820)

- a. Variantes da tradição indireta: *deferat*] *destruat* *B*.
- b. Variantes na tradição direta [*LMi* (8r16-20), *LA* (312v5-10), *LA<sub>s</sub>* (30v19-22), *LPm* (10v8-13) e *LF* (5v16-19)]: *deferat*] *destruat* *LMi LA LA<sub>s</sub> LPm LF*; *a*] in *LF*; *propter*] *preter* *LMi LA LA<sub>s</sub> LPm LF*; *usum nature*] *nature usum LA*; *ipsis*] *ipsis iter LA*, se *LPm*; *non movebitur*] *movebitur LA*, *movebitur non LF*; *habebit*] *sentiet* *LMi LA LA<sub>s</sub> LPm LF*.
- c. Comentários: No único lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*deferat*) diverge em relação aos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (*destruat*), presente, a propósito, em um testemunho da tradição indireta (*B*). Considerando as variantes da tradição direta, verifica-se que *LF* e *LA* são os testemunhos cujas variantes mais se afastam do texto da citação indireta.

**Citação 8.** *Visiones fiunt habentibus zelum ignitium Dei et de hoc seculo desperatis, qui ei perfecte abrenuntiaverunt et a cohabitatione hominum recesserunt et post Deum egressi sunt nudi, nullum a visibilibus auxilium expectantes, super quos irruit aliquando fortitudo propter sollicitudinem, et circumdat eos periculum mortis ex fame vel infirmitate aut ex aliquo incursu et tribulatione, ita ut, appropinquent desperationi. Consolationes ergo que fiunt talibus non fiunt illis qui eos superant in labore, quia quanto quis habet consolationem humanam ab aliquo visibilium, tanto huiusmodi consolationes non fiunt.* (Pecham, cap. 5, p. 64; Migne, cap. 18, col. 845) / *Quod visiones fiunt quibusdam perfecte sanctis et de hoc seculo desperatis, qui ei perfecte renuntiaverunt et post Deum nudi egressi sunt nullum a visibilibus auxilium expectantes.* (Pecham, cap. 6, p. 73; Migne, cap. 18, col. 845)

- a. Variantes da tradição indireta: cap. 5, *fortitudo*] *formido* *L*, *sollicitudo* *L<sub>2</sub>*; *quis*] *om. L* / cap. 6, *Quod*] *om. O*; *quibusdam*] *quidem O*; *sunt*] *om. O*.
- b. Variantes na tradição direta [*LMi* (29v22-30r5), *LA* (333r2-12), *LA<sub>s</sub>* (49v8-15), *LPm* (40r18-40v6) e *LF* (5v16-19)]: *Visiones fiunt*] *quibusdam perfecte sanctis*

vel *LMi LA<sub>3</sub>LPm LF*, quibusdam perfecte scientie vel *LA*; ignitium] ignitum *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm*, ingnitum *LF*; Dei] fidei *LF*; desperatis] desperati *LF*; ei] *om.* *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm LF*; egressi sunt nudi] nudi egressi sunt *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm LF*; nullum] in terra *LA*; a visibilibus auxilium] auxilium a visibilibus *LF*; visibilibus] visi<bili>bus *LPm*; super] sunt *LA*; irruit] irruunt *LF*; aliquando] *om.* *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm*; fortitudo] formido *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm*; et] vel *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm*, vel quando *LF*; infirmitate] ex infirmitate *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm*; aut] aut etiam *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm*; aliquo] alio *LF*; et] seu *LA*, vel *LF*; appropinquent] quasi appropinquent *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm LF*; Consolationes] Consolationum *LMi LA LPm*; non] nec *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm LF*; superant] superarent *LF*; quia] prima causa hec est *LMi LA LA<sub>3</sub>*, prima causa est *LPm*, et prima causa hec est *LF*; habet] plus habet *LF*; tanto] tanto sibi *LMi LPm*, tante sibi *LF*; hujusmodi] hujus *LA LA<sub>3</sub>*; consolationes] consolationes sibi *LA<sub>3</sub>*/ Quod visiones fiunt] *om.* *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm LF*; sanctis] scientie *LA*; et] habentibus zelum ignitum Dei et *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm*, habentibus zelum ingnitum fidei et *LF*; desperatis] desperati *LF*; renuntiaverunt] abrenuntiaverunt *LA<sub>3</sub>LPm*; et] et a cohabitatione hominum recesserunt et *LMi LA LA<sub>3</sub>LPm LF*.

- c. Comentários: Primeiramente é interessante notar que há cinco diferenças entre as duas citações do mesmo trecho na tradição indireta (note-se que a segunda citação repete apenas parte do início da primeira): cf. Ø no cap. 5 × *Quod* no cap. 6; *habentibus zelum ignitium Dei* no cap. 5 × *quibusdam perfecte sanctis* no cap. 6; *abrenuntiaverunt* no cap. 5 × *renuntiaverunt* no cap. 6; *et a cohabitatione hominum recesserunt* no cap. 5 × Ø no cap. 6; *egressi sunt nudi* no cap. 5 × *nudi egressi sunt* no cap. 6. No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*fortitudo*) diverge em relação a quatro testemunhos da tradição direta (*LMi LA LA<sub>3</sub>LF*), sugerindo ser genuína a outra (*formido*), mas note-se, a propósito, que a variante adotada ocorre em um dos testemunhos da tradição direta (*LPm*), fato curioso, já que sugere o copista de *L*, da tradição indireta, teria consultado um testemunho da tradição direta com a forma genuína e copiado (caso de contaminação). No segundo lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*quis*) coincide com a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína. No quarto lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*Quod*) diverge em relação a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (a omissão de *quod*). No quinto lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*quibusdam*) coincide com a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína. No sexto lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*sunt*) coincide com a de quatro testemunhos da tradição direta (*LMi, LA<sub>3</sub>, LPm e LF*), sugerindo ser a genuína.

**Citação 9.** *Anticipa solvere omnem colligationem extrinsecam a te ipso et tunc Deo poteris colligari.* (Pecham, cap. 6, p. 74, Migne, cap. 1 col. 811)

- a. Variantes da tradição indireta: a te ipso] *om. L.*
- b. Variantes na tradição direta [*LMi* (1r5-6), *LA* (306r4-6), *LA<sub>s</sub>* (25r2-3), *LPm* (2r3-5) e *LF* (1r2-4)]: Anticipa] Anticipa igitur *LA<sub>s</sub>* *LPm*; colligationem] obli-gationem *LPm*; Deo] Deo corde *LMi LA LA<sub>s</sub>*; Deo poteris] poteris corde *LPm*; poteris] poteris corde *LF*.
- c. Comentários: No único lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*a te ipso*) coincide com os cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína.

**Citação 10.** *Si posueris anime tue terminum paupertatis et per gratiam Dei fueris a sollicitudine liberatus et in tua paupertate fueris factus supra mundum, cave ne propter amorem pauperum questum diligas pro elemosyna facienda, et ponas animum tuum in turbationem ut accipias ab aliquibus et aliis largiaris, et exce-riens honorem subjectione petitionis rerum nomine aliorum, et excidas a libertate intentionis tue in sollicitudinem rerum secularium, quia gradus tuus sublimior est gradibus misericordium. Supplico tibi, ne subiciaris elemosyna similis nutrimenti puerorum. Sed solitudo perfectionis est caput. | Si res habes, semel eas disperse; quod si non habes, noli habere.* (Pecham, [citação completa] cap. 6, p. 78; [citação a partir da barra simples]<sup>20</sup> cap. 6, p. 83; Migne, cap. 9, col. 818-819)

- a. Variantes da tradição indireta: et<sup>2</sup>] vel *O*; aliquibus] aliquo *BL*.
- b. Variantes na tradição direta [*LMi* (6v22-7r7), *LA* (311r18-30), *LA<sub>s</sub>* (29v13-22), *LPm* (8v22-9r9) e *LF* (4v22-5r1)]: terminum] terminos *LPm*; sollicitudine] soli-citudinibus *LMi LA LA<sub>s</sub>* *LF*; fueris factus] factus fueris *LMi LA LA<sub>s</sub>* *LF*, fueris *LPm*; mundum] modum *LF*; animum tuum] animam tuam *LMi LA LA<sub>s</sub>* *LPm* *LF*; in] a *LPm*; turbationem] turbatione *LMi LA LPm LF*; aliquibus] aliquo *LMi LA LA<sub>s</sub>* *LPm*, alio *LF*; et aliis] ut aliis *LF*; exceriens] extermines *LMi LA LA<sub>s</sub>* *LPm LF*; honorem] honorem tuum *LMi LA LA<sub>s</sub>* *LPm LF*; libertate] liber-tate et nobilitate *LMi LA LA<sub>s</sub>* *LPm LF*; sollicitudinem] sollicitudine *LMi LA LA<sub>s</sub>* *LPm*, sollicitudines *LF*; rerum secularium] secularium rerum *LMi LA LA<sub>s</sub>* *LPm LF*; quia] et quia *LPm*; sublimior] *om. LPm*; gradibus] gradu *LMi LA LA<sub>s</sub>* *LF*; misericordium] misericordum *LMi LA LA<sub>s</sub>* *LPm LF*; elemosyna] elemosinam *LPm*; nutrimenti] est nutrimente *LMi*, est nutrimini *LA LA<sub>s</sub>* *LF*, est nutrimento *LPm*; puerorum] parvulorum *LF*; solitudo] sollicitudo *LF*; res] rem *LMi LA LA<sub>s</sub>*; eas] ipsas *LMi LPm*, ipsam *LA LA<sub>s</sub>*;
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante ado-tada (*et*) coincide a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína. No segundo lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*aliquibus*) diverge em relação a quatro dos testemunhos da tradição direta

<sup>20</sup> Este trecho à p. 83 difere do à p. 78 pela ausência de *quod* naquele.

(*LMi*, *LA*, *LAS<sub>3</sub>* e *LPm*), sugerindo ser a genuína a outra (*aliquo*), presente, a propósito, em dois testemunho da tradição indireta (*B* e *L*).

**Citação 11.** *Si, inquit, vanam gloriam abominaberis, fuge venantes eam; fuge tam amatores rerum quam acquisitionem ipsarum; elonga teipsum a prodigis sicut a prodigalitate; fuge luxuriosos sicut luxuriam, quia ubi simplex memoria conturbat mentem, quanto magis aspectus et conversatio cum eisdem!* (Pecham, cap. 11, p. 90, ls. 26-30; Migne, cap. 13, col. 829).

- a. Variantes da tradição indireta: acquisitionem] acquiretores *B*; ipsarum] earum *B*; prodigis] prodigiis *L<sub>2</sub>*; ubi] vir *L<sub>2</sub>*.
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (16r2-7), *LA* (319v16-21), *LAS<sub>3</sub>* (37r9-13), *LPm* (20r26-20v6) e *LF* (11v15-19)]: inquit] *om. LMi LA LAS<sub>3</sub> LPm LF*; abominaberis] abominaris *LMi LF*; venantes] vendentes *LF*; acquisitionem] acquiretores *LF*; ipsarum] earum *LF*; teipsum] te *LA*; sicut a] sicut et a *LMi*; sicut luxuriam] sicut et luxuriam *LMi LA LAS<sub>3</sub> LPm*; ubi simplex] simplex ubi *LAS<sub>3</sub>*, quam verbi simpliciter *LF*; memoria] memoria predictorum *LMi LA LF LAS<sub>3</sub> LPm*.
- c. Comentários: No primeiro e segundo lugares-críticos da tradição indireta, as variantes adotadas (respectivamente, *acquisitionem* e *ipsarum*) coincidem as de quatro testemunhos da tradição direta (*LMi*, *LA*, *LAS<sub>3</sub>* e *LPm*), sugerindo serem as genuínas. No terceiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*prodigis*) coincide a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína. No terceiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*ubi*) coincide a de quatro testemunhos da tradição direta (*LMi*, *LA*, *LAS<sub>3</sub>* e *LPm*), sugerindo ser a genuína: a origem da divergência em relação a *L<sub>2</sub>* (*vir*) e *LF* (*verbi*) parece dever-se a problema de interpretação da abreviatura *u<sup>i</sup>*, presente: ex., em *LA* e *LAS<sub>3</sub>*.

**Citação 12.** *Cum volueris facere initium bonae operationis, ad eventuras tibi tentationes prius praepara temetipsum; nam consuetudo est inimici, ut, cum viderit aliquem incipientem bonam conversationem fide ferventi et conscientia pura, obviet ei variis et diversis tentationibus.* (Pecham, cap. 11, p. 93, ls. 138-141; Migne, cap. 12, col. 821).

- a. Variantes da tradição indireta: initium] servitium *L<sub>2</sub>*; cum viderit] videns *L*, cum videt *BV*; conversationem] operationem *L*; obviet] obviiat *BVLL<sub>2</sub>*.
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (9r4-10), *LA* (313r18-21), *LAS<sub>3</sub>* (31r20-24), *LPm* (11v5-12) e *LF* (6r18-23)]: initium bonae operationis] bone operationis initium *LF*; eventuras] ve<n>turas *LA*, venturas *LF LPm* (aparentemente com apagamento de *um* e antes de venturas) *LAS<sub>3</sub>*; tibi tentationes prius] prius tibi tentationes *LAS<sub>3</sub>*; temetipsum] te ipsum *LF*; nam] ne hesites veritati Nam *LMi LAS<sub>3</sub> LPm*, ne hesites veritatem Nam *LA*, ne exites veritati Nam *LF*; viderit] videt



- LMi LA LAs<sub>3</sub> LPm*; *obviet*] *obviat LMi LA LAs<sub>3</sub>*; *variis et diversis tentationibus*] *temptationibus variis et diversis LA*, *diversis et variis tentationibus LF*.
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*initium*) coincide a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína. No segundo lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*cum viderit*) diverge em relação a quatro dos testemunhos da tradição direta (*LMi, LA, LAs<sub>3</sub> e LPm*), sugerindo ser a genuína uma outra (*cum videt*), presente, a propósito, em dois testemunhos da tradição indireta (*B e V*): note-se, porém, que a variante adotada coincide com um dos testemunhos da tradição direta (*LF*). No terceiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*conversationem*) coincide a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína. No quarto lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*obviet*) diverge em relação a três dos testemunhos da tradição direta (*LMi, LA e LAs<sub>3</sub>*), sugerindo ser a genuína a outra (*obviat*), presente, a propósito, em todos os quatro testemunhos da tradição indireta (*B, V, L e L<sub>2</sub>*): note-se, porém, que a variante adotada coincide com a de dois testemunhos da tradição direta (*LPm e LF*), mas esta parece ser uma *lectio facilior*, pois a distância entre o subordinador *ut* e o verbo de sua oração (*obviat/obviet*) deve ter levado o tradutor para o latim a esquecer-se de usar o subjuntivo, sugerindo, portanto, um “erro” tradutório, que remonta ao texto primitivo da tradução.

**Citação 13.** *Sic dilige otium solitudinis plus quam esurientes saeculi saturare et convertere multas gentes ad agnitionem supernam et ad honorem Dei. Melius est enim a peccati vinculo solvere temetipsum quam liberare servos a servitute, potius est tibi pacificare cum anima tua in unitate Trinitatis quae in te est, scilicet corporis et animae et spiritus, quam pacificare cum doctrina tua discordes.* (Pecham, cap. 11, p. 94, ls. 174-179; Migne, cap. 3, col. 814).

- a. Variantes da tradição indireta: Sic] *om. L<sub>2</sub>*; *saeculi*] *om. L*; *saturare*] *saturate V*; *scilicet*] *videlicet VL<sub>2</sub>*.
- b. Variantes da tradição direta [*LMi (3r10-17), LA (307v27-308r4), LAs<sub>3</sub> (26v10-14), LPm (4r25-4v6) e LF (2v1-7)*]: Sic] *om. LMi LA LAs<sub>3</sub> LPm LF*; *dilige*] *dilige effici LPm*; *agnitionem supernam*] *supernam agnitionem LMi LA LAs<sub>3</sub> LPm*; *ad*] *om. LA LAs<sub>3</sub> LPm*; *honorem*] *orationem LMi*; *est enim*] *enim est LAs<sub>3</sub>*, *est tibi LPm*; *temetipsum*] *teipsum LAs<sub>3</sub>*; *potius*] *Melius LF*; <sup>21</sup> *est*] *est enim LF*; *pacificare*] *pasci LMi LPm LF*, *pacificum esse LPm*; *cum*] *in LF*; *in unitate*] *unitatem (à margem como correção de veritatem) LF*; *scilicet*] *videlicet LMi LA LPm*; *corporis*

<sup>21</sup> Em *LF*, a frase seguinte a este período (*Gregorius namque dixit Bonum est theologiam edere propter Deum, sed melius est quod semetipsum mundet quis apud Deum*) aparece antecipada para antes dele.

- et animae et spiritus] corporis anime et spiritus *LMi*, anime corporis et spiritus *LA<sub>s</sub>*, corporis et anime et sp(iritus) *LPm*, anime et corporis *LF*; cum] *om. LF*.
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*Sic*) diverge em relação aos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (a omissão de *Sic*), presente, a propósito, em um testemunho da tradição indireta (*L<sub>2</sub>*). No segundo e terceiro lugares-críticos da tradição indireta, as variantes adotadas (respectivamente, *saeculi* e *saturare*) coincidem as dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo serem as genuínas. No quarto lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*scilicet*) diverge em relação a de três testemunhos da tradição direta (*LMi*, *LA* e *LPm*), sugerindo ser a genuína a outra (*videlicet*), presente, a propósito, em dois testemunhos da tradição indireta (*V* e *L<sub>2</sub>*): note-se, porém, que a variante adotada coincide com dois dos testemunhos da tradição direta (*LA<sub>s</sub>* e *LF*).

**Citação 14.** *Cum animam suam in sanctitate senserit, tunc prosit aliis et de aliis curet; nam cum inventus fuerit ab omnibus elongatus, poterit eis benefacere potius in zelo bonorum operum quam in verbis etc.* (Pecham, cap. 11, p. 95, ls. 199-201; Migne, cap. 17, col. 833)

- a. Variantes da tradição indireta: sanctitate] sanitate *L*; operum] *om. L*; etc.] *om. BVL*.
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (19v13-16), *LA* (323r14-18), *LA<sub>s</sub>* (40r10-12), *LPm* (25v17-21) e *LF* (14r14-17)]: Cum] Cumque *LMi LA<sub>s</sub> LPm LF*; animam suam] anima sua *LA*; sanctitate] sanitate *LMi LA LA<sub>s</sub> LPm LF*; tunc] tunc et (et na entrelinha) *LMi*, tunc et *LA LA<sub>s</sub> LPm LF*; curet] curam gerat *LMi LA LA<sub>s</sub> LPm LF*; omnibus] hominibus *LA LF*; in] *om. LPm*; etc.] *om. LMi LA LA<sub>s</sub> LPm LF*.
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*sanctitate*) diverge em relação aos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (*sanitate*), presente, a propósito, em um testemunho da tradição indireta (*L*). No segundo lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*operum*) coincide a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína. No terceiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*etc.*) diverge em relação aos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (a omissão de *etc.*), presente, a propósito, em três testemunhos da tradição indireta (*B*, *V* e *L*).

**Citação 15.** *Dilige vilia indumenta, ut orientes in te cogitationes tuas abiicias, i.e. elationis; nam qui splendida diligit, humiles cogitationes habere non potest, quia cor exterioribus figuracionibus conformatur.* (Pecham, cap. 12, ls. 103-105; Migne, cap. 2, col. 814).

- a. Variantes da tradição indireta: tuas] *om. BL<sub>2</sub>*; figurationibus] configurationibus *L<sub>2</sub>*.
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (2v13-17), *LA* (307v4-7), *LA<sub>s3</sub>* (26r17-19), *LPm* (3v22-27) e *LF* (2r14-16)]: indumenta] vestimenta *LF*; tuas] *om. LMi LA LA<sub>s3</sub> LPm LF*; abiicias i.e. elationis] id est elationis abicias *LF*; diligit] dilligunt *LA*; humiles cogitationes habere non potest] non possunt humilles habere cogitationes *LA*, humiles habere cogitationes non potest *LPm*; figurationibus] (cogitationibus *riscado*) figurationibus *LA<sub>s3</sub>*.
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*tuas*) diverge em relação aos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (a omissão de *tuas*), presente, a propósito, em dois testemunhos da tradição indireta (*B* e *L<sub>2</sub>*). No segundo lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*figurationibus*) coincide a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína.

**Citação 16.** *Si laboraveris manifeste contemni ab hominibus, faciet te Deus gloriari;*<sup>22</sup> *studeas despici, et repleberis honore divino.* (Pecham, cap. 12, ls. 119-121; Migne, cap. 13, col. 828).

- a. Variantes da tradição indireta: manifeste] manifesti *L<sub>2</sub>*.
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (15r22-23/26-27), *LA* (319r9-14), *LA<sub>s3</sub>* (36v7-11), *LPm* (19v10-15) e *LF* (11r21-24)]: hominibus] omnibus *LA LA<sub>s3</sub> LF*; faciet te Deus] te Deus faciet *LA*; gloriari] glorificari *LMi*.
- c. Comentários: No único lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*manifeste*) coincide com a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína.

**Citação 17.** *Sicut, inquit, pater gerit curam filii sui, ita Deus gerit curam corporis, quod pro Christo affligitur, et semper est iuxta illud.* (Pecham, cap. 12, ls. 131-133; Migne, cap. 14, col. 831)

- a. Variantes da tradição indireta: inquit] *om. BL*; Christo] ipso *L<sub>2</sub>*; est] *om. L*.
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (17v25-27), *LA* (321v2-3), *LA<sub>s3</sub>* (38v8-9), *LPm* (23r14-17) e *LF* (12v25-26)]: inquit] *om. LMi LA LA<sub>s3</sub> LPm LF*; gerit curam] curam gerit *LMi LA LA<sub>s3</sub>*; ita] ita et *LMi*; gerit curam<sup>2</sup>] curam gerit *LMi LA LF*; Christo] ipso *LMi LA LA<sub>s3</sub> LPm LF*; et semper est] *om. LF*.
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*inquit*) diverge em relação a dos cinco testemunhos da tradição direta,

<sup>22</sup> Na tradição direta, há, entre a parte anterior a este ponto e a seguinte, dois períodos, que aparecem em *LA* como “Quod, si habes humilitatem in corde tuo, ostendet tibi Deus gloriam Suam in corde tuo. Esto contemptus in magnitudine tua et non magnus in parvitate tua.”

sugerindo ser a genuína a outra (a omissão de *inquit*), presente, a propósito, em dois testemunhos da tradição indireta (*B* e *L*). No segundo lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*Christo*) diverge em relação a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (*ipso*), presente, a propósito, em um testemunho da tradição indireta ( $L_2$ ): a origem dessa variante na tradição direta deve estar na leitura equivocada da abreviatura *ipo* (como *xpo*), presente, p. ex., em *LMi*. No terceiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*est*) coincide com a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína.

**Citação 18.** *Quanto plus fatigatur et affligitur corpus, tanto magis tempore quo circumdat hominem acies daemonum cor eius a confidentia defensatur.* (Pecham, cap. 12, ls. 133-135; Migne, cap. 18, col. 843).

- a. Variantes da tradição indireta: [*nenhuma*].
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (27v13-15), *LA* (331r5-7),  $LA_3$  (47v11-13), *LPm* (36v24-27) e *LF* (19v28-30)]: *affligitur*] *acteritur LF*; *circumdat*] *circundant LA<sub>3</sub> LPm*; *hominem*] *homines LMi LA LA<sub>3</sub> LPm*, *eum LF*; *eius*] *ipsius LMi LA LA<sub>3</sub>*, *hominis LF*.
- c. Comentários: A ausência de variantes na tradição indireta impede inferências. É digno de nota o fato de *LPm* possuir uma variante (*eius*) divergente em relação à tradição direta mas coincidente com a tradição indireta.

**Citação 19.** *In ventre repleto secretorum Dei scientia non existit etc.* (Pecham, cap. 12, l. 136; Migne, cap. 5, col. 816).

- a. Variantes da tradição indireta: etc.] *om. BL*.
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (4r25), *LA* (309r8-9),  $LA_3$  (27v11-12), *LPm* (5v27-6r1) e *LF* (3r17)]: *secretorum Dei*] *secreto de LPm*; etc.] *om. LMi LA LA<sub>3</sub> LPm LF*.
- c. Comentários: No único lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*etc.*) diverge em relação a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (a omissão de *etc.*), presente, a propósito, em dois testemunhos da tradição indireta (*B* e *L*).

**Citação 20.** *Lugens est, qui vitam in fame et siti ducit omnibus diebus vitae suae propter spem futurorum bonorum; divitiae religiosi sunt consolatio, quae fit ex luctu, et laetitia quae fit ex fide.* (Pecham, cap. 12, ls. 139-141; Migne, cap. 15, col. 831)

- a. Variantes da tradição indireta: [*nenhuma*].

- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (18r1-4), *LA* (321v6-8), *LA<sub>s</sub>* (38v10-12), *LPm* (23r21-26) e *LF* (12v27-28)]: *vitam in fame et siti] in fame ac siti vitam LMi LA LA<sub>s</sub>, in fame et siti vitam LPm, in fame et siti LF; religiosi] monachi LMi; sunt consolatio] consolatio sunt LF.*
- c. Comentários: A ausência de variantes na tradição indireta impede inferências.

**Citação 21.** *“Quicumque vult post me venire, prius abneget semetipsum”,<sup>23</sup> ut sicut ille qui paratus est ascendere in crucem, assumit in mente sua mortis intentionem ac sic egreditur velut homo cogitans se non habere partem vitae iterum in hac vita; ita et qui perficere vult praedicta, nam crux est ad omnem tribulationem parata voluntas.* (Pecham, cap. 12, ls. 157-161; Migne, cap. 18, col. 839).

- a. Variantes da tradição indireta: *mente sua] mentem L; se non habere] om. L<sub>2</sub>; ita] om. L; voluntas] voluntas etc. L<sub>2</sub>.*
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (24v10-16), *LA* (328r10-16), *LA<sub>s</sub>* (44v9-13), *LPm* (32v15-22) e *LF* (16v20-24)]: *prius] om. LF; ascendere in crucem] ascendere in cruce LA LA<sub>s</sub>, crucem ascendere LPm, ascendere crucem LF; mente sua] corde suo LPm; ac sic] hac si LA; cogitans se non habere partem vitae] cogitans se non habere vite partem LMi LA<sub>s</sub> LPm, cogitans se vite non habere partem LA, non cogitans habere partem LF; et] facere debet LF.*
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*mente sua*) coincide com a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína. No segundo lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*se non habere*) coincide com a de três testemunhos da tradição direta (*LMi*, *LA<sub>s</sub>* e *LPm*), sugerindo ser a genuína. No terceiro e quarto lugares-críticos da tradição indireta, as variantes adotadas (respectivamente, *ita* e *voluntas*) coincidem com a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo serem as genuínas.

**Citação 22.** *Qui ieiunium negligit, apud cetera propugnacula laxis erit et infirmus.* (Pecham, cap. 12, ls. 226-227; Migne, cap. 18, col. 843)

- a. Variantes da tradição indireta: *erit] est BL<sub>2</sub>.*
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (27v20-21), *LA* (331r14-13), *LA<sub>s</sub>* (47v16-17), *LPm* (37r7-8) e *LF* (19r4-5)]: *ieiunium negligit] negligit jejunium LF; erit] est LMi LA LPm LF, om. LA<sub>s</sub>.*
- c. Comentários: No único lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*erit*) diverge em relação a de quatro testemunhos da tradição direta (*LMi*, *LA*, *LPm* e *LF*), sugerindo ser a genuína a outra (*est*), presente, a propósito, em dois testemunhos da tradição indireta (*B* e *L<sub>2</sub>*).

<sup>23</sup> Citação de Mateus, 16:24.

**Citação 23.** *Quando diabolus videt hanc armaturam super aliquem hominem, statim terretur adversarius et in continenti venit sibi in recordationem superationis suae quam a Salvatore passus est in deserto et virtus eius comburitur in armatura quae data est a principe nostro.* (Pecham, cap. 12, ls. 227-231; Migne, cap. 18, col. 842-843)

- a. Variantes da tradição indireta: *hominem*] *om. L*; *adversarius*] *om. L*; in *armatura*] et *invernatur L*.
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (27v5-10), *LA* (330v29-331r3), *LA<sub>3</sub>* (47v6-10), *LPm* (36v14-21) e *LF* (19v23-26)]: *Quando diabolus*] *diabolus quando LMi LA LA<sub>3</sub> LPm LF*; *super*] *apud LMi LA*; *adversarius*] *adversarius et tirannus LMi LA<sub>3</sub> LPm, om. LA LF*; *in continenti*] *om. LF*; *venit*] *om. LA*; *sibi*] *om. LMi LA LA<sub>3</sub> LPm LF*; *in*] *ad LMi LA LA<sub>3</sub> LF*; *recordationem*] *recordatione LA*; *Salvatore*] *Salvatore nostro LPm*; *quae data est*] *que data nobis est LMi, que data est nobis LA<sub>3</sub>, nobis data LF*.
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*hominem*) coincide com a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína. No segundo lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*adversarius*) coincide parcialmente com a de três testemunhos da tradição direta (*LMi*, *LA<sub>3</sub>* e *LPm* e *LF*), pois aparece nestes seguida de *et tirannus*, sugerindo ser parte de uma variante genuína: note-se, a propósito, que a variante não-adotada, presente em um testemunho da tradição indireta (*L*), coincide com a de dois dos testemunhos da tradição direta (*LA* e *LF*). A ausência de *et tirannus* em parte da tradição direta (*LA* e *LF*) pode ser um caso de salto-bordão, pois está entre duas palavras iguais, a conjunção *et* (... *adversarius et tirannus et...*). No terceiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*in armatura*) coincide com a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína.

**Citação 24.** *... ideo qui ieiunii armatura vestitur, omni tempore est accensus et zelotes; Elias, cum zelavit pro lege Dei, in hac armatura vicit.* (Pecham, cap. 12, ls. 231-233; Migne, cap. 18, col. 843)

- a. Variantes da tradição indireta: *ideo*] *om. BL<sub>2</sub>*; *Elias*] *hec Elias L*.
- b. Variantes da tradição direta [*LMi* (27v15-17), *LA* (331r7-9), *LA<sub>3</sub>* (47v13-14), *LPm* (36v27-37r3) e *LF* (18v30-19r2)]: *ideo*] *om. LMi LA LA<sub>3</sub> LPm LF*; *et*] *om. LF*, *et enim LPm*; *zelavit*] *zelaret LA<sub>3</sub>*; *vicit*] *vixit LMi LA LPm*.
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*ideo*) diverge em relação a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (a omissão de *ideo*), presente, a propósito, em dois testemunhos da tradição indireta (*B* e *L<sub>2</sub>*). No segundo lugar-crítico da

tradição indireta, a variante adotada (*Elias*) coincide com a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína.

**Citação 25.** *Hic est ordo sobrius et Deo amabilis, indumentis vilibus contentum esse ad necessitatem corporis et sic cibus ad sustentationem uti, non gastrimargiae causa, et participare parum de omnibus, et non hoc exprobare et hoc eligere, ut impleat ex ipsis ventrem; major est enim omni virtute districtio vinum praeter debilitatem aut infirmitatem non sumere.* (Pecham, cap. 12, ls. 309-314; Migne, cap. 53, col. 883).

- a. Variantes da tradição indireta: Hic] *om. L*; sic] *sicut L*; participare] *parcitate L*; exprobare] *reprobare BL<sub>2</sub>; et<sup>2</sup> om. L*; hoc] *illud L<sub>2</sub>*; enim] *om. L*; districtio] *discretio L<sub>2</sub>*; praeter] *propter L*.
- b. Variantes da tradição direta [LMi (73v22-74r4), LA (370r25-370v2), LAS<sub>3</sub> (90v14-91r1), LPm (100r16-26) e LF (47r8-14)]: indumentis] *Non respicere oculis hinc inde, sed semper ante se, non otiosa verba preferre sed tantum neccessaria LMi*, *Non respicere oculis hinc inde, sed semper ante se, non otiosa verba loqui sed tantum neccessaria LA LAS<sub>3</sub> LPm*, *Non respicere [...] novitiorum oculis hinc inde, sed semper ante se, non otiosa verba et juvenum loqui sed tantum neccessaria LF*; contentum] *contectum LA*; sustentationem] *sustentationem corporis LMi LA LAS<sub>3</sub> LF*; sic cibus] *cibus LPm*; uti] *Et sic uti LAS<sub>3</sub>*; gastrimargiae causa] *castrimargie LMi LA LAS<sub>3</sub> LF*, *castrimargie servire LPm*; non hoc] *etiam hec LPm*; exprobare] *reprobare LMi LA LAS<sub>3</sub> LPm LF*; hoc] *hec LPm*; impleat] *in LAS<sub>3</sub>*; ventrem] *ventrem suum LMi LPm*; enim] *tibi LMi*; districtio] *discretio LMi LA LAS<sub>3</sub> LPm LF*; debilitatem aut infirmitatem] *infirmitatem aut debilitatem LMi LA LAS<sub>3</sub> LPm LF*.
- c. Comentários: No primeiro, segundo e terceiro lugares-críticos da tradição indireta, as variantes adotadas (respectivamente, *Hic*, *sic* e *participare*) coincidem com os dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo serem as genuínas. No quarto lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*exprobare*) diverge em relação aos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (*reprobare*), presente, a propósito, em dois testemunhos da tradição indireta (*B* e *L<sub>2</sub>*). No quinto, sexto e sétimo lugares-críticos da tradição indireta, as variantes adotadas (respectivamente, *et*, *hoc* e *enim*) coincidem com os dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo serem as genuínas. No oitavo lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*districtio*) diverge em relação aos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (*discretio*), presente, a propósito, em um testemunho da tradição indireta (*L<sub>2</sub>*). No nono lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*praeter*) coincide com a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína.

**Citação 26.** ... *habere vultum pallidum et rugosum, lacrimari nocte dieque etc.* (Pecham, cap. 12, ls. 343-344; Migne, cap. 24, col. 852).

- a. Variantes da tradição indireta: lacrimari] jejunare  $L_2$ ; etc.] *om. L.*
- b. Variantes da tradição direta [ $LMi$  (73v22-74r4),  $LA$  (344r18-19),  $LA_3$  (60v8-9),  $LPm$  (57v24-26) e  $LF$  (28r26, com lacuna neste ponto)]: rugosum] rugosam faciem  $LPm$ ; lacrimari] lacrimare  $LMi LPm$ ; etc.] *om. LMi LA LA\_3 LPm.*
- c. Comentários: No primeiro lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*lacrimari*) coincide com a de apenas dois testemunhos da tradição direta ( $LA$  e  $LA_3$ ), mas, como a segunda variante da tradição direta (*lacrimare*) é lexicamente compatível com a primeira variante e não tem afinidade com a variante não-adotada da tradição indireta (*jejunare*), parece seguro considerar a primeira (*lacrimari*) como a genuína. No segundo lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*etc.*) diverge em relação a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína a outra (a omissão de *etc.*), presente, a propósito, em um testemunho da tradição indireta ( $L$ ).

**Citação 27.** *Quamlibet virtutem sine labore corporis factam reputa sicut abortivum exanime; oblatio iustorum lacrimae oculorum suorum et sacrificium eorum acceptabile gemitus eorum; in vigiliis clamabunt ad Dominum pondere corporis angustiatum et in dolore preces ad eum emittent. Communicant angelis sanctis in passionibus et tribulationibus ob suam propinquitatem.* (Pecham, cap. 12, ls. 397-402; Migne, cap. 17, col. 835).

- a. Variantes da tradição indireta: reputa] repente  $L$ .
- b. Variantes da tradição direta [ $LMi$  (21v8-15),  $LA$  (325r4-13),  $LA_3$  (41v14-20),  $LPm$  (28r26-28v9) e  $LF$  (15v6-14)]: factam] acquisitam  $LF$ , *om. LPm*; abortivum exanime] abortum exanimem  $LMi$ ; oculorum suorum] suorum oculorum  $LF$ ; eorum] *om. LF*, ipsorum  $LPm$ ; vigiliis] vigiliis. Oratio humilis tanquam ab ore ad aures Dei. O Domine Deus meus, illumina tenebras meas, in tempore tranquillitatis tue clama in operibus bonis humilitatis  $LF$ , vigiliis. (*na margem*: Oratio humilis tanquam ab ore ad aures Dei. Domine Deus meus, in tempore tranquillitatis tue clama in operibus humilitatis bonis)  $LA_3$ ; pondere] justum pondere  $LMi LA LA_3 LPm LF$ ; preces ad eum] preces ad eum  $LMi$ , preces ad Dominum  $LF$ , ad eum preces  $LA_3$ ; emittent] mittent  $LF$ ; Communicant] et in clamore vocis sue sancti ordines ad auxilium eorum accedent ut confortent eos in spe et consolentur. Communicant enim  $LA$ , et in clamore vocis sue sancti ordines ad auxilium eorum accedent ut confortent eos et in spe consolentur. Communicant enim  $LMi LA_3 LPm LF$ ; angelis] angeli  $LMi LA LA_3 LPm LF$ ; passionibus] passionibus suis  $LF$ ; tribulationibus] tribulationibus suis  $LA LF$ ; ob suam propinquitatem] propter propinquitatem suam  $LF$ , ob propinquitatem suam  $LPm$ .



- c. Comentários: No único lugar-crítico da tradição indireta, a variante adotada (*reputa*) coincide com a dos cinco testemunhos da tradição direta, sugerindo ser a genuína.

Há 72 lugares-críticos relativos às citações da obra de Isaac de Nínive no *Tractatus Pauperis* de John Pecham, ou seja, na sua tradição indireta. Em 48 (67%) deles, os editores de Pecham escolheram a variante que efetivamente era compatível com a maioria dos testemunhos da tradição direta aqui analisados (*LMi*, *LA*, *LAs*<sub>3</sub>, *LPm* e *LF*), o que sugere que sua escolha terá recaído sobre as variantes efetivamente genuínas. Em 24 (33%) casos, no entanto, a escolha da variante da tradição indireta não é compatível com a tradição direta; são eles:

- (a) cit. 1 (cap. 11): prolongemus] prorogemus *BVL*<sub>2</sub>;
- (b) cit. 2 (cap. 6): etiam (*no cap. 6, não há et de pois*) et *OB*;
- (c) cit. 4 (cap. 1): Qui] Quibus *BLL*<sub>2</sub>;
- (d) cit. 4 (cap. 1): hujusmodi] *om. BL*<sub>2</sub>;
- (e) cit. 6 (cap. 1): Humilitatis est preferre accusationes falsas] *om. O*;
- (f) cit. 7 (cap. 5): deferat] destruat *B*;
- (g) cit. 8 (cap. 5): fortitudo] sollicitudo *L*<sub>2</sub>, formido *L*;
- (h) cit. 8 (cap. 6): Quod] *om. O*;
- (i) cit. 10 (cap. 6): aliquibus] aliquo *BL*;
- (j) cit. 12 (cap. 11): cum viderit] videns *L*, cum videt *BV*;
- (k) cit. 12 (cap. 11): obviet] obviat *BVLL*<sub>2</sub>;
- (l) cit. 13 (cap. 11): Sic] *om. L*<sub>2</sub>;
- (m) cit. 13 (cap. 11): scilicet] videlicet *VL*<sub>2</sub>;
- (n) cit. 14 (cap. 11): sanctitate] sanitate *L*;
- (o) cit. 14 (cap. 1): etc.] *om. BVL*;
- (p) cit. 15 (cap. 12): tuas] *om. BL*<sub>2</sub>;
- (q) cit. 17 (cap. 12): inquit] *om. BL*;
- (r) cit. 17 (cap. 12): Christo] ipso *L*<sub>2</sub>;
- (s) cit. 19 (cap. 12): etc.] *om. BL*;
- (t) cit. 22 (cap. 12): erit] est *BL*<sub>2</sub>;
- (u) cit. 24 (cap. 12): ideo] *om. BL*<sub>2</sub>;
- (v) cit. 25 (cap. 12): exprobare] reprobare *BL*<sub>2</sub>;
- (x) cit. 25 (cap. 12): districtio] discretio *L*<sub>2</sub>;
- (y) cit. 26 (cap. 12): etc.] *om. L*.

A escolha das variantes da tradição indireta incompatíveis com o que sugere a tradição direta concentra-se nos caps. 1, 5, 6, 11 e 12: os três primeiros

editados por Van den Wyngaert (1925), com 9 escolhas inadequadas, e os dois últimos por Delorme (1944), com 15 escolhas inadequadas. A questão fundamental é por que, nesses casos, a escolha não foi a mais adequada?

No caso das 9 escolhas inadequadas de Van den Wyngaert (1925), verifica-se uma relação complexa entre os critérios da variante do testemunho-base e da mais frequente.<sup>24</sup> Em 4 casos (d, f, g, i), o editor ficou com a variante que estava no testemunho-base e era a mais frequente, ou seja, com a que seria esperada levando em conta o material que lhe estava disponível. Em 2 casos (c, o), ficou com a variante do testemunho-base, mesmo não sendo a mais frequente; e em 3 (b, e, h), ficou com a variante mais frequente, mesmo não estando no testemunho-base.

No caso das 15 escolhas inadequadas de Delorme (1944), a complexa relação entre os critérios de escolha de variantes também se manifesta. Diferentemente de Van den Wyngaert (1925), Delorme (1944) adota 2 testemunhos-base ( $L$  e  $L_2$ ), sem indicar a qual deles daria maior peso. Em 9 casos (a, l, m, p, r, t, u, v, x), o editor escolheu a variante mais frequente e presente em  $L_2$ ; em 4 casos (n, q, s, y), a mais frequente e presente em  $L$ ; em 1 caso (j), a presente em  $L_2$  e não poderia usar o critério da frequência por haver empate entre duas variantes; e em 1 caso (k), curiosamente elege a variante que não está nos testemunhos-base (a de  $V_2$ ) e nem é a mais frequente.

Esses 24 casos de escolha inadequada da variante poderiam de forma geral ter sido sanados se os editores de Pecham tivessem consultado testemunhos da tradição direta de Isaac de Nínive. Entretanto, a simples consulta a algum testemunho da tradição direta não seria suficiente, pois algumas das variantes inadequadas escolhidas aparecem efetivamente na tradição direta, tal é o caso de (a), (d), (g), (j) e (m): é preciso comparar também diferentes testemunhos da tradição direta, e não apenas consultar um deles.

A coincidência entre variantes não-genuínas na tradição indireta e direta da obra de Isaac de Nínive é interessante. Alguns casos poderiam ser erros poligenéticos: tal seria o caso de troca de letras (como em (a)), de omissões (como em (d)), de adaptações morfossintáticas (como em (j)) e de automatismos de cópia (como em (m)). Entretanto, em um caso específico (g) é possível que a questão seja mais complexa, pois adotou-se na tradição indireta uma variante não-genuína que existe na tradição direta e não parece poder ser fruto de erro poligenético: a variante não-genuína *fortitudo* existe tanto em *OBV* da tradição indireta como em *LF* da tradição direta.

<sup>24</sup> Para uma lista de critérios tradicionalmente empregados em edições críticas, conferir Cambraia (2005: 149–59).

Esse emparelhamento poderia estar indicando de qual testemunho (ou família) da tradição direta Pecham teria retirado as citações de Isaac; entretanto, um recorrido pela análise de cada uma das 27 citações realizada mais acima permite ver que é justamente *LF* o testemunho cujas variantes mais freqüentemente se afastam do texto da tradição indireta, razão pela qual parece pouco provável que este testemunho específico tenha sido de fato o modelo para Pecham. Se o emparelhamento nesse caso não seria atribuível a erro poligenético nem à condição de modelo principal para Pecham, uma hipótese provável é a existência de contaminação da tradição indireta pela tradição direta e, nesse caso, parece haver condições históricas que justificam a proposta, pois tanto os testemunhos *L* e *L<sub>2</sub>* da tradição indireta quanto o testemunho *LF* da tradição direta pertencem a um mesmo fundo (Biblioteca Laurenciana), sendo provenientes de uma mesma instituição (Biblioteca Sanctae Crucis). Trata-se, naturalmente, de uma contaminação infeliz, já que o testemunho *LF* é um dos que mais apresenta erros na tradição latina (Autori, 2008).

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste estudo foi refletir sobre as relações entre tradição direta e indireta na difusão da tradução latina da obra de Isaac de Nínive. Foi possível perceber que uma análise comparativa entre essas duas tradições contribui para um melhor conhecimento da difusão da obra de Isaac de Nínive bem como para a reconstituição da forma genuína tanto da obra de Isaac como do texto de Pecham:

- (a) O fato de o texto de Pecham apresentar a obra de Isaac basicamente sob o título *De perfectione contemplationis* sugere que essa tenha sido uma das primeiras formas com que circulou na tradução latina (como aparece em *L<sub>Pm</sub>* da tradição direta), pois, como já se mencionou, o título ganhou várias formas ao longo de difusão da tradição direta da obra de Isaac, presentes já nos testemunhos mais antigos.
- (b) O fato de o texto de Pecham fazer menção a certas divisões da obra de Isaac sugere que os testemunhos que apresentam divisão compatível com a presente em Pecham estariam mais próximos da divisão genuína (dos testemunhos da tradição direta analisados, seriam *LMi* e *LA<sub>s3</sub>*).
- (c) O confronto entre as variantes da tradição indireta e da tradição direta da obra de Isaac permitiu verificar que nem todas as escolhas de variantes realizadas pelos editores de Pecham foram necessariamente as mais

adequadas, pois algumas delas são incompatíveis com o que sugere a tradição direta.

- (d) Esse mesmo confronto permitiu identificar identidade entre certas variantes não genuínas tanto na tradição indireta quanto na direta, sugerindo assim ter havido contaminação da tradição indireta pela tradição direta.

Em síntese, este estudo demonstrou que, no processo de reconstituição da forma genuína de textos do passado na forma de edições críticas, é importante confrontar tradição direta e indireta, pois esse confronto permite decisões mais seguras e embasadas na escolha de variantes, bem como reconstrução da história da difusão dos textos

## REFERÊNCIAS

- Brock, S. 1999-2000. "From Qatar to Tokyo, by way of Mar Saba: the translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian)." *Aram* 11/12: 475-84.
- Cambráia, C.N. 2005. *Introdução à crítica textual*. São Paulo: Martins Fontes.
- Cambráia, C.N. 2008. "Elementos para a reconstrução da tradição latina do *Livro de Isaac*." Comunicação apresentada no *II Congresso Internacional de Estudos Clássicos em México*, na Universidade Nacional Autónoma de México, na cidade do México, no período de 8 a 12 de setembro de 2008.
- Cambráia, C.N.; Laranjeira, M.B. 2010. "Tipologia dos erros na tradição latina do *Livro de Isaac*." *Calígrama* (Belo Horizonte) 15: 7-48.
- Chialà, S. 2002. *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita: ricerche su Isaaco di Ninive e la sua fortuna*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Delorme, F. 1925. *Fr. Richardi de Mediavilla Quaestio disputata de privilegio Martini papae IV*. Quaracchi: Typografia S. Bonaventurae.
- Delorme, F. 1932. "Trois chapitres de Jean Pecham pour la défense des Ordres mendicants." *Studi Francescani* (Firenze) 29 (3ª ser.): 47-62, 164-93.
- Delorme, F. 1944. "Quatre chapitres inédits de Jean de Pecham, o.f.m., sur la perfection religieuse et autres états de perfection." *Collectanea Franciscana* (Roma-Assisi) 14: 84-120.
- Doucet, V. 1946. "Angelus Clarinus, Ad Alvarum Pelagium, Apologia pro vita sua." *Archivum Franciscanum Historicum* 39: 63-200.
- Fabricius, J. A. 1790-1809. *Bibliotheca graeca*. Hamburg: Carolvm Ernestvm Bohn.
- Gribomont, J. 1960. "La scala paradisi: Jean de Raithou et Ange Clareno." *Studia Monastica* (Barcelona) 2: 345-58.
- Grynaeus, J. J. 1569. *Monumenta s. patrum orthodoxographa*. Basel. (T. V: 1626-1677.)
- Kingsford, C. L.; Little, A. G.; Tocco, F., eds. 1910. *Fratris Johannis Pecham quondam Archiepiscopi Cantuariensis Tractatus Tres de Paupertate*. Aberdeen: Typis Academicis. (British Society of Franciscan Studies, II)

- Migne, J.-P. 1865. *Patrologiae cursus completus: series graeca*, vol. 86. Paris: Ed. do Autor (1815-75).
- Munitz, J. 1974. "A greek *Anima Christi* prayer." *Eastern Churches Review* 6: 170–80.
- Potestà, G. L. 1990. *Angelo Clareno: dai poveri eremiti ai fraticelli*. Rome: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- Van den Wyngaert, A., ed. 1925. *Tractatus pauperis a fratre Johanne de Pecham conscriptus*. Paris: Éd. de la France Franciscaine.



*Abstract.* The reconstruction of the path followed by the work of Isaac of Nineveh in its diffusion in the Latin presents many challenges, given the large geographical and temporal range. In this paper, we examine the quotes of Isaac of Nineveh in John Pecham's *Tractatus Pauperis* in order to get better evidence about the history of their diffusion in Latin and to discuss the relationship between direct and indirect tradition in the process of preparing critical editions.

*Keywords.* Isaac of Nineveh, Latin Language, Textual Criticism, Critical Edition.

**“BILDEPIGRAMME” CLASSICI E TITULI  
HISTORIAMUM TARDOANTICHI:  
“NOTIONAL ÉKPHRASIS” ED INTEGRAZIONE  
ERMENEUTICA FRA CONTINUITÀ E CAMBIAMENTO**

FRANCESCO LUBIAN

Università degli Studi di Macerata

*Resumo.* Este artigo tem como objeto um grupo homogêneo de epigramas cristãos da Antiguidade Tardia, os *tituli historiarum* dedicados a representar cenas bíblicas. Meu objetivo é estudar a natureza desses textos, particularmente o que tange à construção da relação texto-imagem e às práticas de leitura implicadas, mostrando continuidades e mudanças no que diz respeito à epigrafia inscricional e o “Bildepigramm” antigo.

*Palavras-chave.* Bildepigramm; epigrama; hermenêutica integrativa; *ékphrasis* nocio-nal; *tituli historiarum*; relação palavra-imagem.

ARGOMENTO DEL LAVORO SARÀ UN TIPO SPECIFICO DI *TITULI HISTORIAMUM* tardoantichi (fine IV - inizio VI sec.) dedicati a cicli di episodi vetero- e neotestamentari, di cui si indagherà il rapporto rispetto ai “Bildepigramme” antichi, nonché le modalità di lettura da essi implicate.

1. Le opere in questione sono i *Disticha* ambrosiani (21 coppie di esametri, diciassette dedicati ad episodi dell'Antico e quattro a vicende del Nuovo Testamento),<sup>1</sup> il *Ditthocheon* di Prudenzio (48 tetrastici esametrici, equamente divisi fra scene vetero- e neotestamentarie),<sup>2</sup> l'epigramma *Miracula Christi* (9 distici elegiaci dedicati a prodigi di Cristo)<sup>3</sup> e i *Tristicha* di Elpidio Rustico (24 tristici esametrici, costituiti da 8 coppie di eventi di Antico e Nuovo Testamento tipologicamente collegati e da altri 8 *tituli* di argomento neotestamentario).<sup>4</sup> Nonostante la brevità, tali testi sembrano richiedere una specifica attenzione critica, per via del loro statuto lettera-

<sup>\*</sup> Artigo recebido em 20.jan.2014 e aceito para publicação em 7.jul.2014.

<sup>1</sup> Biffi; Biffi (1994) 107-121.

<sup>2</sup> Bergman (1926) 435-447; Pillinger (1980).

<sup>3</sup> Hall (1985) 426-427.

<sup>4</sup> Groen (1942) 28-35; Corsaro (1955) 126-133.

rio irriducibilmente plurivoco: eredi almeno ideali della tradizione epigrafico-monumentale cristiana inaugurata da papa Damaso,<sup>5</sup> rappresentano un caso di *carmina 'epigraphico more'* che rivela un aspetto dell'integrazione tardoantica fra epigrafia e letteratura “di formato epigrafico”;<sup>6</sup> fanno uso degli stilemi della *forma brevis* epigrammatica,<sup>7</sup> e allo stesso tempo risultano tematicamente affini alla parafrasi biblica, di cui rappresentano una sorta di *uersio ultrabreuis*,<sup>8</sup> ma con specifiche peculiarità, dato che loro obiettivo è descrivere oggetti d'arte:<sup>9</sup> sotto questo aspetto, essi devono essere inquadrati nel più ampio gruppo dei cosiddetti “Bildertituli”.<sup>10</sup> In particolare, credo che tali componimenti possano essere considerati esempi di quella che è stata definita da J. Hollander “notional *ékphrasis*”:<sup>11</sup> è a dire, lasciando in sospeso la questione insolubile relativa all'effettivo impiego dei *tituli* per accompagnare reali cicli figurativi (con l'eccezione del *Dittochaeon*, le altre opere erano trasmesse da *codex unicus et deperditus*, e solo per i *Disticha* di Ambrogio risulta attestata – ma senza ulteriori prove – una collocazione precisa),<sup>12</sup> è più produttivo indagare il modo in cui essi “costruiscono” il loro referente figurativo. Già altrove ho provato a mettere in luce le caratteristiche tematico-formali di questi *tituli*, in modo da delineare qualche aspetto di un (sotto-)genere letterario, il genere iconologico, di cui si è finora più presupposta che dimostrata l'esistenza:<sup>13</sup> fra le principali vorrei richiamare la predilezione per il tempo presente “commentativo”, l'impiego di marche testuali funzionali alla *deixis ad oculos* come avverbi, pronomi e aggettivi dimostrativi, forme verbali che richiamano l'attenzione dello spettatore, nonché lo sporadico impiego di allocuzioni (intra- ed extra-diegetiche) che introducono un elemento drammatico o metanarrativo, o esplicano la funzione didascalica.

2. Al di là della constatazione che l'interpretazione di un'immagine non è mai un atto percettivo isolato, ma avviene sempre in un contesto

<sup>5</sup> Fontaine (1981) 111-125; Carletti (2001); Nazzaro (2002) 117-118; Calabi Limentani (2005); Trout (2005).

<sup>6</sup> Mayer; Miró; Velaza (1998) 23-85; Velázquez (2006).

<sup>7</sup> Nosarti (2010) 49-64.

<sup>8</sup> Kartschoke (1975) 111-4 (i *tituli* sono “Extremfälle kürzender Bibelparaphrase”); Charlet (1985), 636; Kässer (2010).

<sup>9</sup> Ravenna (1980) 3-14.

<sup>10</sup> Keydell (1962) 574-6; Bernt (1968) 30-37; Lausberg (1982) 191-192; 219-23; Lubian (2013) 217-24.

<sup>11</sup> Hollander (1988); Cometa (2012) 48-62.

<sup>12</sup> De La Bigne (1589) 1203-1204: *Incipiunt Disticha Sancti Ambrosii de diuersis rebus, quae in basilica Ambrosiana scripta sunt*. Quest'elucidazione è importante in funzione della classificazione dei *potivi tituli* di Pietri (1988), 144-8: fra altri elementi, la precisa determinazione del luogo in cui i *tituli* erano situati può fungere da indizio della loro reale natura di scrittura esposta.

<sup>13</sup> Lubian (2013) 217-219.

plasmato e “avviluppato” dalla semiosi verbale,<sup>14</sup> la funzione integrativa di testi scritti chiamati a colmare il “gap ermeneutico” tipico delle rappresentazioni visuali<sup>15</sup> è ben presente fin dal periodo greco arcaico e fin dall’inizio costitutiva dell’epigramma antico. Si pensi alla celeberrima descrizione pausaniana dell’arca di Cipselo (5,17,5-19,10), manufatto della prima metà del VI sec. a. C. caratterizzato dalla presenza di *ἐπιγράμματα*, in alcuni casi anche in esametri o metri consimili (5,18,2-19,5) che illustravano le scene ivi raffigurate,<sup>16</sup> o alle pratiche caratteristiche della ceramica figurata<sup>17</sup> e della statuaria<sup>18</sup> coeve e successive. Se gli esempi delle arti plastiche sono soprattutto relativi a casi in cui l’iscrizione indicava gli autori, il dedicante, committente o possessore di un’opera, o la qualità del risultato artistico raggiunto, esistono anche casi di epigrafi esplicative, funzionali all’esattezza della determinazione iconografica. In tutti questi casi, la parola scritta sottolinea e amplia il contenuto immediato trasmesso dall’immagine, e si trova ad integrare la sua stessa emergenza monumentale. È stato ben descritto il passaggio decisivo del rapporto fra testo epigrafico e opera d’arte costituito dalla perdita da parte degli epigrammi descrittivi della loro natura iscrizionale: nel momento stesso in cui, all’indivisibile unità del *medium* testo-referente, si sostituisce il rapporto del testo con l’immagine mentale dell’oggetto, trova diffusione la composizione di “fingierte Aufschriften” per oggetti mai esistiti.<sup>19</sup> Va però precisato che in tale cambiamento non va visto un processo “evolutivo”, un univoco e progressivo allontanamento ed autonomizzazione del testo epigrafico rispetto al referente extratestuale: molto più tardi, a inizio V sec. d. C., Eunapio (*FGH IV, fr. 78*) ricorda infatti la presentazione, nell’Ippodromo di Costantinopoli, di pannelli raffiguranti le imprese imperiali (*εἰκόνα τινὰ τῶν ἔργων*) da parte del prefetto Perse, ed afferma che una didascalia accompagnava la raffigurazione, evidentemente funzionale alla propaganda imperiale (*χειρὸς δὲ τινοῦ ὡς ἂν ἐκ νεφῶν προτεινομένης, ἐπίγραμμα ἦν τῇ χειρὶ: «Θεοῦ χειρὶ ἐλαύνουσα τοὺς βαρβάρους»*).

<sup>14</sup> Butor (1992); Bächtmann (2001<sup>3</sup>) 31-45. Per il mondo greco cristiano, cfr. Lange (1969) 13-38 e Schellewald (1992). Anche nel mondo romano l’ostensione figurativa si integra con l’orizzonte verbale della comunicazione: lo dimostra l’esempio di L. Ostilio Mancino che, dopo la conquista di Cartagine, espose una o più *tabulae* raffiguranti le sue vittoriose battaglie (146-145 a.C.), e *ipse adsistens populo spectanti singula enarrando, qua comitato proximis comitibus consulatum adeptus est* (Plin. *nat. hist.* 35,23); cfr. Cantino Wataghin (2001) 272-273.

<sup>15</sup> Morrison (1988) 269-280.

<sup>16</sup> Splitter (2000), 50-57; Snodgrass (2001); Debiasi (2005).

<sup>17</sup> Lorber (1979) 109-124; Wachter (2001) 283-330.

<sup>18</sup> Gualandi (1984).

<sup>19</sup> Friedländer (1912), 55-60; Bernt (1968) 30-31; Goldhill (1994); Graf (1995); Krieger (1998); Elsner (2002); Männlein-Robert (2007); Squire (2010).



3. Per quanto riguarda il mondo romano, va ricordato non solo l'uso delle *tabulae pictae*, documentabile dall'età repubblicana a quella tardoimperiale, ma anche e più specificamente il caso di alcune raffigurazioni pittoriche associate a testi iscritti: penso alle iscrizioni della Casa degli Epigrammi (*regio V,1,18*) di Pompei,<sup>20</sup> a quelle del criptoportico della casa di Properzio di Assisi<sup>21</sup> (si tratta in entrambi i casi, come noto, di epigrammi greci) o all'iscrizione di Faustino della grotta di Sperlonga,<sup>22</sup> ma anche ad alcune epigrafi funerarie di diverse epoche che accompagnavano κλίβαι o sarcofagi e in cui il testo creava con la raffigurazione un rapporto di mutua interrelazione (*CIL VI,1975 = CLE 441, CIL VI,17985a = CLE 856, CIL VI,25531 = CLE 1106 e ICVR V, 14076*, recentemente oggetto di studi),<sup>23</sup> nonché a brevi didascalie esegetiche presenti già in alcuni dipinti catacombali.<sup>24</sup>

Se, come sostiene A. Arnulf, “eine Untersuchung spätantiker und mittelalterlicher *Tituli* kommt nicht ohne Vergleich mit der antiken Epigrammdichtung aus”,<sup>25</sup> è però soprattutto rispetto ai “Bildepigramme” letterari che può essere misurato il rapporto con i nostri *tituli historiarum*, costituito evidentemente da continuità e spinte innovative: non un rapporto genetico dunque, ma un legame dovuto all'adozione di soluzioni parzialmente analoghe per tradurre l'interrelazione di due *media* diversi. Ci soffermeremo solo sulla categoria di “Bildepigramm” tematicamente più vicina ai *tituli*, quella avente interesse precipuo per l'oggetto della raffigurazione,<sup>26</sup> pur sapendo che talvolta è problematico far rientrare un epigramma in un'unica categoria.

3.1. Una parte significativa della produzione di Marziale ha per oggetto opere d'arte: al di là dei tipi ellenistici in cui l'epigramma si risolve in una lode dell'artista (10, 89), nella professione di ammirazione per la verosimiglianza dell'opera (3, 35; 40 [41]), o direttamente in un *Witz* che nell'oggetto d'arte vede solo un pretesto (4, 47), esistono anche “Bildepigramme” in cui è il contenuto della raffigurazione ad essere al centro dell'interesse del poeta. Particolarmente interessante è il libro degli *Apophoreta*, e segnatamente i distici 170–82, dedicati a opere d'arte. In tale sezione le modalità di traduzione intersemiotica (o intermediale)<sup>27</sup> delle opere figurative sono par-

<sup>20</sup> Bergmann (2007) 60-101; Prioux (2008) 29-63.

<sup>21</sup> Prioux (2008) 65-121; Squire (2009) 239-293.

<sup>22</sup> Squire (2009) 202-238.

<sup>23</sup> Koortbojian (1996) 229-231; Cugusi (1996<sup>2</sup>) 252-253; Davies (2007) 46-51; Trout (2011).

<sup>24</sup> Mazzoleni (1993).

<sup>25</sup> Arnulf (1997) 23.

<sup>26</sup> Categoria senz'altro minore quantitativamente, ma certo non inesistente: *contra* Kässer (2010), 152-153.

<sup>27</sup> Clüver (1998); Segre (2003), 80-108; Rajewski (2005); Lobato (2010).

ticularmente interessanti, perché il poeta fa riferimento ad opere esistenti e ben note al suo pubblico (fra gli altri il Βρούτου παιδιον di Strongilione, l'Apollon Sauroctono di Prassitele, un dipinto di Danae probabilmente sempre di Nicia, l'*Hercules fictilis* dell'etrusco Vulca), che le poteva ammirare, a Roma, in originale o sotto forma di copie. Data la conoscenza delle opere che si può presupporre nei lettori contemporanei, e l'insieme di strumenti linguistici adottati dal poeta (uso del presente in funzione commentativa, ma anche dimostrativi e forme allocutive), credo si possa ipotizzare che almeno alcuni degli epigrammi di Mart. 14, 170-82 per il pubblico del II sec. d. C. non fossero semplicemente "fittizi", ma mirassero ad attivare nel lettore una cooperazione interpretativa<sup>28</sup> che, (ri-)costruendo tramite gli strumenti dell'*ékphrasis* il referente figurativo, ne consentisse un'effettiva visualizzazione *in absentia*. In tal senso i titoli dei distici, in questo libro sicuramente di mano di Marziale (14,2), non avessero soltanto la funzione da lui ironicamente prospettata, ma costituissero una parte essenziale del testo, servendo in pratica da omologo *in absentia* del referente figurativo. In questa sezione i titoli rivestono infatti una funzione eccezionale rispetto al resto del libro: solo in due casi (14, 176; 178) il titolo non sarebbe indispensabile per conoscere oggetto e materiale della rappresentazione, diversamente da quanto accade nel resto del libro: negli *Apophoreta*, nel 51,7% dei casi il lemma del titolo viene esattamente ripetuto all'interno del testo, risultando del tutto superfluo, mentre nell'11,6% ne viene ripreso all'interno del testo un sinonimo.<sup>29</sup> Il dato non deve sorprenderci: se pensiamo infatti all'unione testo-immagine (effettiva opera d'arte, o sua evocazione) come a un macrotesto multi-semiotico, in mancanza di un reale referente extratestuale è il paratesto che dev'essere rafforzato in funzione suppletiva con un titolo tematico.<sup>30</sup>

3.2. Anche nella produzione epigrammatica di Ausonio, l'autore forse più emblematico del periodo in cui la letteratura latina è segnata, dopo un appannamento durato circa due secoli, da un successo crescente del genere,<sup>31</sup> vediamo rappresentate molte delle tipologie ellenistiche di "Bildepigramm", come la lode dell'artista (*epigr.* 57), o l'esaltazione della bellezza "più vera del vero" dell'opera (63-71); non mancano inoltre i testi che utilizzano l'oggetto artistico come mero pretesto per un *Witz* (15; 45-47;

<sup>28</sup> Iser (1974); Eco (1995<sup>2</sup>) 325-338; Eco (2002); Cometa (2012), 116-142.

<sup>29</sup> I dati sono tratti da Socas (2004) 234.

<sup>30</sup> La terminologia è quella di Genette (1989) 75-88; 307-310; sulla funzione dei titoli anche Schröder (1999) 178-179.

<sup>31</sup> Ancora fondamentali Munari (1958) 127-139 e Keydell (1962) 562-576; più recentemente Charlet (1997) 539-543.

51-52). Gli epigrammi ausoniani sono per lo più considerati uno "Spiel für Kenner", e il loro riferimento ad opere figurative senz'altro fittizio.<sup>32</sup> Senza dubbio caratteristiche fondamentali della poesia di Ausonio sono virtuosità linguistica, umorismo, e conoscenza della tradizione letteraria precedente; nella sua produzione, in ogni caso, non mancano alcuni epigrammi interessanti per la nostra ricerca. Si consideri l'epigramma 61:

*DE CASTORE POLLUCE ET HELENA*<sup>33</sup>  
*Istos, tergemino nasci quos cernis ab ouo,*  
*Patribus ambiguus et matribus adsere natos.*  
*Hos genuit Nemesis, sed Leda puerpera fuit;*  
*Tyndareus pater his et Iuppiter: hic putat, hic scit.*<sup>34</sup>

Si noti l'uso di dimostrativi (a partire da *istos* in apertura), l'esplicito riferimento alla percezione visiva del lettore nella relativa *quos cernis*, nonché un uso differenziato dei tempi verbali: il tempo presente, commentativo, è adottato per riferirsi all'oggetto di raffigurazione, mentre al v. 3 il perfetto allude agli antefatti, che non sono oggetto della raffigurazione ma vengono richiamati per dare profondità diacronica alla descrizione. Il tetrastico, secondo N. M. Kay "clearly ecphrastic", fu probabilmente composto da Ausonio con riferimento ad una precisa opera figurativa, pittorica o musiva,<sup>35</sup> anche se è da respingere la suggestiva ipotesi relativa a un collegamento con un mosaico cosiddetto 'dei misteri' del Kornmarkt di Trier, oggi conservato al Rheinisches Landesmuseum.<sup>36</sup> Ma, pur a prescindere da un legame con un referente noto, non si può negare che anche qui sia il testo stesso, con i suoi marcatori linguistici, ad richiamare all'integrazione ermeneutica del lettore, invitandolo alla "(ri-)costruzione" e visualizzazione del referente figurativo dell'epigramma, di modo che per il rapporto testo-immagine si potrebbe parlare di una forma di integrazione intersemiotica *in absentia*.

4. Naturalmente con questa disamina non intendo affermare l'esistenza di una linea evolutiva traghettante senza soluzione di continuità dalla Grecia arcaica a Marziale ai *tituli* iconologici; mi preme piuttosto sot-

<sup>32</sup> Arnulf (1997) 25.

<sup>33</sup> Per il titolo cfr. Prete (1978) 313. Sui titoli degli epigrammi ausoniani in generale Schröder (1999) 201-202.

<sup>34</sup> Green (1991) 81-82

<sup>35</sup> Kay (2001) 194; così anche Canali (2007) 138, n. 214: «L'epigramma è quasi sicuramente ecfrastico». Più scettico Green (1991) 403.

<sup>36</sup> Cagiano de Azevedo (1976) 89-91. Il mosaico, che raffigurava numerosi personaggi accompagnati da una didascalia che li identificava, del terzo quarto del IV sec., aveva probabilmente un significato culturale legato a riti misterici: Dunbabin (1999) 82; 85.

tolineare come tale (sotto-)genere adottati, per la strutturazione del rapporto testo-immagine, soluzioni in parte comuni a quelle sviluppate in altri contesti per l'analogo problema dell'integrazione ermeneutica, *in praesentia* o *in absentia*, fra testi scritti e rappresentazioni figurative. Non vanno d'altro canto sottovalutate le discontinuità fra "Bildepigramme" della tradizione classica e *tituli historiarum*, e le rispettive destinazioni e modalità di lettura. La differenza più macroscopica è forse quella che riguarda il più ampio tema della "drammatizzazione" del rapporto fra testo e immagine che avviene in epoca tardoantica,<sup>37</sup> influenzato da eventi capitali come l'avvento del Cristianesimo, l'iniziale influenza dell'aniconismo di matrice giudaica e antipagana, la presenza fra i fedeli di semi- e illetterati con esigenze catechetiche proprie. Le coordinate entro cui si sviluppa uno specifico "modo tardoantico cristiano" di intendere il rapporto fra testo e immagine andrebbero ricercate nel periodo tra il *Carmen* 27 di Paolino da Nola (403 d. C.), in cui i *tituli* che accompagnano le raffigurazioni del portico della *basilica noua* di Cimitile rappresentano un dispositivo catechetico per la massa di fedeli *non ... docta legendi* (v. 548), e si ipotizzano forme di lettura "comunitaria" ad opera degli alfabetizzati (vv. 585-6: *omnes picta uicissim / ... relegunt sibi*),<sup>38</sup> e le celebri epistole di Gregorio Magno a Sereno di Marsiglia del 599-600 d. C. (9,209; 11,10), in cui le *historiae* dipinte<sup>39</sup> diventano *tout court* la scrittura degli analfabeti (11,10: *Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus ... In ipsa legunt qui litteras nesciunt*).<sup>40</sup>

5. Per tornare in conclusione ai nostri testi e alle loro specificità tematiche, vorrei soffermarmi sull'influenza che in essi gioca l'esegesi.<sup>41</sup> Minimi approfondimenti del dato biblico si riscontrano in tutte le serie di *tituli*; a titolo esemplificativo citerò i *Miracula Christi*, opera che ha finora goduto di scarso interesse critico. Nel primo epigramma, dedicato all'Annunciazione, è forse possibile vedere un riferimento alla dottrina dell'incarnazione *de Verbo* e non *de Spiritu* (v. 1-2: *quo praescia uerbo / Concipiat salua uirginitate*

<sup>37</sup> Cavallo (1994); Cavallo (2004); Ruggieri (2004).

<sup>38</sup> Sul possibile ruolo di *aeditui, ostiarii, θυρωποι* nella lettura di scritture esposte cfr. Pietri (1988) 148-150; Cavallo (1994) 51-52; Agosti (1997) 38; Sartori (2005); Agosti (2010) 177-178. Interessante anche Aug. *in Ioh. tract.* 24,2, dove viene paragonata l'interpretazione di *pictura*, che immediatamente suscita lode, e *litterae*, che invece richiedono di essere lette. Nello stesso passo Agostino, invitando gli incolti a chiedere l'aiuto dei lettori per ascendere dal livello di *visio* e *laus* (tipico delle immagini) a quello della comprensione, sembra avere in mente non tanto la lettura di un testo, ma quella di un dispositivo testo-immagine.

<sup>39</sup> Il valore di *historia-ιστορία* passa in quest'epoca dal significato originario a quello di "picture-story" (Ruggieri [2004], 85, n. 26), in opposizione al valore ostensivo di *imago-eikōn* e soprattutto di *ἄγαλμα-simulacrum*, dalla forte connotazione materiale (Cantino Wataghin (2011), 19-20).

<sup>40</sup> Kessler (1985a); Kessler (1985b); Chazelle (1990), Mariaux (1993); Murray (1993); Murray (1994); Brennan (1996); Brown (1999); Van Dael (1999).

<sup>41</sup> Per *tituli* relativi a rappresentazioni trinitarie e alla Vergine cfr. Favreau (1996).

*deum*) - peraltro comune fino al V sec. e non sospetta di binitarismo -, mentre sicuramente ortodosso è il riferimento al concepimento verginale. Nel secondo epigramma, dei doni dei Magi viene ricordato il valore profetico relativo alle tre fattispecie di Cristo (v. 4: *Myrrham homo, rex aurum, suscipe tura deus*), particolare esegetico già proprio di Giovenco (1,249-251) in un passo lodato da Girolamo (*in Math.* 2,11), e del *Dittochaeon* (105-108). Anche negli epigrammi dedicati ai miracoli, accanto alla costante menzione dei particolari più straordinari si possono rintracciare minime *amplificationes* esegetiche. Di Cana si ricorda che fu il primo miracolo compiuto dal Signore, rivelandone la natura divina (v. 6: *Quo primum facto se probat esse deum*);<sup>42</sup> della resurrezione di Lazzaro, la distruzione della legge della morte (12: *Et durae mortis lex resoluta perit*); della guarigione dell'emorroissa, il potere sotterico della fede (16: *fit medicina fides*). Si tratta di temi assai diffusi nel pensiero dei Padri (e nella poesia cristiana) in relazione agli stessi episodi, e che sembrano qui tradotti a un livello catechetico "medio" per molti versi affine a quello praticato nel genere omiletico.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agosti, G. 1997. "The *poikilia* of Paul the Bishop." *ZPE* 116: 31-38.
- Agosti, G. 2010. "Saxa loquuntur? Epigrammi epigrafici e diffusione della *paideia* nell'Oriente tardoantico." *AntTard* 18: 163-180.
- Arnulf, A. 1997. *Versus ad picturas. Studien zur Titulusdichtung als Quellengattung der Kunstgeschichte von der Antike bis zum Hochmittelalter*. München: Deutscher Kunstverlag.
- Bätschmann, O. 2001. *Einführung in die kunstgeschichtliche Hermeneutik. Die Auslegung von Bildern*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bergman, I., ed. 1926. *Aurelii Clementis Prudentii Carmina*. Vindobonae-Lipsiae: Hoelder-Pichler-Tempsky A.-G.
- Bergmann, B. 2007. "A painted garland: weaving words and images in the House of the Epigrams in Pompeii." In *Art and Inscriptions in the Ancient World*, eds. Z. Newby; R. Leader-Newby, 60-101. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernt, G. 1968. *Das lateinische Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter*. München: Arbeo-Gesellschaft.
- Biffi, G.; Biffi, I. 1994. "Iscrizioni - Titoli." In *Sant' Ambrogio. Opere poetiche e frammenti. Inni - Iscrizioni - Frammenti*, eds. G. Banterle; G. Biffi; I. Biffi; L. Migliavacca, 107-21. Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice.
- Brennan, B. 1996. "Text and Image: 'Reading' the Walls of the Sixth-century Cathedral of Tours." *The Journal of Medieval Latin* 6: 65-83.

<sup>42</sup> Così già Lausberg (1982) 220; Calcagnini (1993) 29.

- Brown, P. 1999. "Image as a Substitute for Writing." In *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, eds. E. Chrysos; I. Wood, 15–38. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Butor, M. 1992. *Die Wörter in der Malerei*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Cagiano de Azevedo, M. 1976. "Il palazzo di Elena di Troia a Treviri." In *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart*, eds. P. Ducrey, C. Bérard, C. Dunant, F. Burkhalter, 89–91. Lausanne-Paris: De Boccard.
- Calabi Limentani, I. 2005. "Alcune riflessioni." *ACME* 58: 7–14.
- Calcagnini, D. 1993. "Tra letteratura e iconografia." *L'epigramma Miracula Christi. VetChr* 30: 17–45.
- Canali, L. 2007. *Decimo Magno Ausonio. Epigrammi. Note e indici di M. Pellegrini*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Cantino Wataghin, G. 2001. *Biblia pauperum*: a proposito dell'arte dei primi cristiani. *AntTard* 9: 259–74.
- Cantino Wataghin, G. 2011. "I primi cristiani, tra *images, historiae* e *pictura*." *AntTard* 19: 13–33.
- Cavallo, G. 1994. "Testo e immagine: una frontiera ambigua." In *Testo e immagine nell'Alto Medioevo: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo* 41, 15-21 aprile 1993. Spoleto, presso la sede del centro, vol. I, pp. 31–62.
- Cavallo, G. 2004. "Diffusione e ricezione dello scritto nell'antichità cristiana: strumenti maniere mediazioni." In *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*: 32. *Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2003*, 9–25. Roma: Istituto Patristico Augustinianum.
- Charlet, J.-L. 1985. "L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie latine chrétienne du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle." *Le monde latin antique et la Bible*, eds. J. Fontaine; C. Piétri, 613–43. Paris: Beauchesne.
- Charlet, J.-L. 1997. "Die Poesie." In *Spätantike: mit einer Panorama der byzantinischen Literatur. Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, eds. L. J. Engels; H. Hofmann, 495–564. Wiesbaden: Aula Verlag.
- Chazelle, C. M. 1990. "Pictures, Books, and the Illiterate: Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseilles." *Word and Image* 6: 138–53.
- Clüver, C. 1998. "Quotation, *Enargeia*, and the Functions of *Ekphrasis*." In *Pictures into Words*, eds. V. Robillard, E. Jongeneel, 35–52. Amsterdam: VU University Press.
- Cometa, M. 2012. *La scrittura delle immagini. Letteratura e cultura visuale*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Corsaro, F. 1955. *Elpidio Rustico*. Catania: Centro di Studi "Paolo Ubaldi" Università di Catania.
- Cugusi, P. 1996. *Aspetti letterari dei Carmina Latina epigraphica*. Bologna: Pàtron.
- Davies, G. 2007. "*Idem ego sum discumbens, ut me uidetis*: Inscription and image on Roman ash chests." In *Art and Inscriptions in the Ancient World*, ed. Zahra Newby, Ruth Leader-Newby, 38–59. Cambridge University Press.
- De La Bigne, M. 1589. *Sacra Bibliotheca Sanctorum Patrum seu Scriptorum Ecclesiasticorum tomus octavus. Editione secunda*, Parisiis.
- Debiasi, A. 2005. "*Eumeli Corinthii fragmenta neglecta?*" *ZPE* 153: 43–58.

- Dunbabin, K. M. H. 1999. *Mosaics of the Greek and Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eco, U. 1995. *I limiti dell'interpretazione*. Milano: Bompiani.
- Eco, U. 2002. “Les semaphores sous la pluie.” *Sulla letteratura*, 191–214. Milano: Bompiani.
- Elsner, J. 2002. “Introduction: the genres of *ekphrasis*.” *Ramus* 31: 1–18.
- Engemann, J. 1997. *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*. Darmstadt: Primus-Verlag.
- Favreau, R. 1996. “Épigraphie et théologie.” In *Épigraphie et iconographie. Actes du Colloque tenu à Poitiers les 5-8 octobre 1995*, ed. R. Favreau, 37–56. Poitiers: Université de Poitiers – Centre d'études supérieures de civilisation médiévale.
- Fontaine, J. 1981. *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Études augustiniennes.
- Friedländer, P. 1912. *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius: Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit*. Leipzig–Berlin: Teubner.
- Genette, G. 1989. *Soglie: i dintorni del testo*. Torino: Einaudi.
- Goldhill, S. 1994. “The Naïve and Knowing Eye: *Ekphrasis* and the Culture of Viewing in the Hellenistic World.” In *Art and Text in Ancient Greek Culture*, eds. S. Goldhill, R. Osborne, 197–223. Cambridge, Cambridge University Press.
- Graf, F. 1995. “*Ekphrasis*: die Entstehung der Gattung in der Antike.” In *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung*, eds. G. Boehm, H. Pfothhauer, 143–155. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Green, R. P. H. 1991. *The Works of Ausonius, edited with an Introduction and a Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Groen, D. H. 1942. *Rusticii Helpidii carmina notis criticis, uersione Bataua commentari-oque exegetico instructa*. Groningae: M. de Waal.
- Gualandi, G. 1984. “Il testo epigrafico come didascalia nelle opere d'arte greca nei complessi monumentali e nelle raccolte collezionistiche di Antichità.” In *Il museo epigrafico. Colloquio AIEGL – Borghesi 83*, ed. A. Donati, 51–84. Faenza: Fratelli Lega.
- Hall, J. B. 1985. *Claudii Claudiani Carmina*. Leipzig: Teubner.
- Hollander, J. 1988. “The Poetics of *Ekphrasis*.” *Word & Image* 4: 209–19.
- Kässer, C. 2010. “Text, Text, and Image in Prudentius' *Tituli Historiarum*.” In *Text und Bild. Tagungsbeiträge*, eds. V. Zimmerl-Panagl, D. Weber, 151–165. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Krieger, M. 1998. “The Problem of *Ekphrasis*: Image and Words, Space and Time – and the Literary Work.” In *Pictures into Words*, eds. V. Robillard, E. Jongeneel, 3–20. Amsterdam: VU University Press.
- Iser, W. 1974. “The Reading Process: a Phenomenological Approach.” *The Implied Reader*, 274–294. Baltimore: Johns Hopkins University Press. (Now in *Reader-Response Criticism*, ed. J. P. Tompkins, 1980, 50–69. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press.)
- Kartschoke, D. 1975. *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenecus bis Otfried von Weissenburg*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Kay, N. M. 2001. *Ausonius. Epigrams. Text with Introduction and Commentary*. London: Duckworth.

- Kessler, H. L. 1985a. "Pictorial Narrative and Church Mission in Sixth-century Gaul." *Studies in the History of Art* 16: 75–91. (Now in *Studies in Pictorial Narrative*, H. L. Kessler, 1994, 1–26. London: Pindar Press.)
- Kessler, H. L. 1985b. "Pictures as Scripture in Fifth-century Churches." *Studia Artium Orientalis et Occidentalis* 2: 17–31. (Now in *Studies in Pictorial Narrative*, H. L. Kessler, 1994, 357–379. London: Pindar Press.)
- Keydell, R. 1962. "Epigramm." In *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. V, coll. 539–577. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag.
- Koortbojian, M. 1996. "In commemorationem mortuorum: text and image along the 'street of tombs'." In *Art and Text in Roman Culture*, ed. J. Elsner, 210–233. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lange, G. 1969. *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*. Würzburg: Echter-Verlag.
- Lausberg, M. 1982. *Das Einzeldistichon. Studien zum antiken Epigramm*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Lobato, J. H. 2010. "La *écfrasis* de la catedral de Lyon como híbrido intersistémico." *AntTard* 18: 297–308.
- Lorber, F. 1979. *Inschriften auf korinthischen Vasen. Archäologisch-epigraphische Untersuchungen zur korinthischen Vasenmalerei im 7. und 6. Jh. v. Chr.* Berlin: Mann Verlag.
- Lubian, F. 2013. "Il genere iconologico e i suoi rapporti con i *Bildepigramme* dell'antichità." In *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive. Actes du colloque international de Mulhouse, 6-7 octobre 2011*, eds. M.-F. Gineste-Guipponi, C. Urlacher-Becht, 211–227. Paris, de Boccard.
- Männlein-Robert, I. 2007. "Epigrams on Art. Voice and Voicelessness in Ecphrastic Epigram." In *Brill's Companion to Hellenistic Epigram Down to Philip*, eds. P. Bing, J. S. Bruss, 251–271. Leiden-Boston: Brill.
- Mariaux, P.-A. 1993. "L'image selon Grégoire le Grand et la question de l'art missionnaire." *CrSt* 14: 1–12.
- Mazzoleni, D. 1993. "Riferimenti alla catechesi nelle iscrizioni cristiane del IV secolo." In *Esegesi e catechesi dei Padri (secc. II-IV). Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche, Roma, 26-28 marzo 1992*, ed. S. Felici, 163–170. Roma: LAS.
- Mayer, M; Miró, M. Velaza, J. 1998. *Litterae in titulis, tituli in litteris. Elements per a l'estudi de la interacció entre epigrafia i literatura en el món romà*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona.
- Morrison, K. F. 1988. *«I am You»: The Hermeneutics of Empathy in Western Literature, Theology, and Art*. Princeton: Princeton University Press.
- Munari, F. 1958. "Die spätlateinische Epigrammatik." *Philologus* 102: 127–39. (Also in *Kleine Schriften*, F. Munari, 1980, 115–127. Berlin: Freie Universität.)
- Murray, M. C. 1993. "Preaching, Scripture and Visual Imagery in Antiquity." *CrSt* 14: 481–503 .
- Murray, M. C. 1994. "The Image, the Ear and the Eye in Early Christianity." *EL* 238: 27–43.
- Nazzaro, A. V. 2002. "La poesia cristiana latina." In *Il latino e i cristiani*, eds. L. Dal Covolo, M. Sodi, 109–149. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Nosarti, L. 2010. *Forme brevi della letteratura latina*. Bologna: Pàtron.



- Pietri, L. 1988. “*Pagina in pariete reserata: épigraphie et architecture religieuse.*” In *La terza età dell'epigrafia. Colloquio AIEGL – Borghesi 86*, ed. A. Donati, 137–157. Faenza: Fratelli Lega.
- Pillinger, R. 1980. *Die tituli historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des Prudentius. Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Prete, S. ed. 1978. *Decimi Magni Ausonii Burdigalensis Opuscula.* Leipzig: Teubner.
- Prioux, É. 2008. *Petits musées en vers. Épigramme et discours sur les collections antiques.* Paris: Éditions du CTHS.
- Rajewsky, I. O. 2005. “Intermediality, Intertextuality, and Remediation: A Literary Perspective on Intermediality.” *Intermédialités* 6: 43–64.
- Ravenna, G. 1980. *Ekphrasis, descriptio: teoria, pratica e generi letterari.* Padova: CLESP.
- Ruggieri, V. 2004. “La flessione della scrittura nell’immagine (V-VI sec.)”. In *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica: 32. Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2003*, 75–87. Roma: Istituto Patristico Augustinianum.
- Sartori, A. 2005. “Tituli da raccontare.” *ACME* 58: 89–98.
- Schellewald, B. 1992. “»Stille Predigten« - Das Verhältnis von Bild und Text in der späbyzantinischen Wandmalerei.” In *Die Lesbarkeit der Kunst. Zur Geistesgegenwart der Ikonologie*, ed. A. Beyer, 53–74. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Schröder, B.-J. 1999. *Titel und Text. Zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften. Mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln.* Berlin-New York: W. de Gruyter.
- Segre, C. 2003. *La pelle di san Bartolomeo. Discorso e tempo dell'arte.* Torino: Einaudi.
- Snodgrass, A. 2001. “Pausanias and the Chest of Kypselos.” In *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, eds. S. E. Alcock, J. F. Cherry, J. Elsner, 127–141. Oxford: Oxford University Press.
- Socas, F. 2004. “*Lemmata sola legas.* Una revisión de *Xenia* y *Apophoreta*.” In «*Hominem pagina nostra sapit*». *Marcial, 1900 años después*, ed. J.J. Iso Echegoyen, vol. I, 227–246. Zaragoza: Diputación General de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte.
- Splitter, R. 2000. *Die „Kipseloslade“ in Olympia. Form, Funktion und Bildshnick: eine archäologische Rekonstruktion.* Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Squire, M. 2009. *Image and Text in Graeco-Roman Antiquity.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Squire, M. 2010. “Reading a view: poem and picture in the *Greek Anthology*.” *Ramus* 39.2: 73–103.
- Trout, D. 2005. “Damasus and the Invention of Early Christian Rome.” In *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Ascetism, and Historiography*, eds. D. B. Martin, P. Cox Miller, 298–315. Durham-London, Duke University Press.
- Trout, D. 2011. “Borrowed Verse and Broken Narrative: Agency, Identity, and the (Bethesda) Sarcophagus of Bassa.” In *Life, Death and Representation*, eds. J. Elsner, J. Huskinson, 337–358. Berlin-New York: W. de Gruyter.
- van Dael, P. C. J. 1999. “Biblical Cycles on Church Walls: *Pro Lectione Pictura*.” In *The Impact of Scripture in Early Christianity*, eds. J. den Boeft, M. L. Van Poll-Van De Lisdonk, 122–132. Leiden-Boston-Köln: Brill.

- Velázquez, I. 2006. "Carmina epigraphico more. El códice de Azagra (Madrid BN ms. 10029) y la práctica del 'género literario' epigráfico." In «*Temptanda Viast*», *Nuevos estudios sobre la poesía epigráfica latina*, eds. C. Fernández Martínez, J. Gómez Pallarés, 1–29. Bellaterra (Cerdanyola del Vallès. SPUAB, CD-Rom).
- Wachter, R. 2001. *Non-Attic Greek Vase Inscriptions*. Oxford: Oxford University Press.



*Abstract.* This paper focuses onto a homogeneous group of Late Antique Christian epigrams, the *tituli historiarum* dedicated to representations of biblical scenes. My aim is to study the nature of these texts, particularly in concern to the construction of the text-image relation and to the reading practices they imply, showing continuity and changes in respect to the forms of inscriptional epigraphs and the Antique "Bildepigramm".

*Keywords.* Bildepigramm; epigram; integrative hermeneutic; notional *ékphrasis*; *tituli historiarum*; word-image relation.

# PARMÊNIDE CHEZ LUCRÈCE

PAUL JACKSON

Open University, UK

*Resumo.* Estudos recentes sobre o alinhamento de Lucrécio com a tradição da poesia filosófica tendem a dar destaque à figura de Empédocles. Sem dúvida sua obra era familiar a Lucrécio, que tanto elogia quanto critica o poeta-filósofo nominalmente no primeiro livro do *De rerum natura*; mas Lucrécio não é o único. Filodemo, em seu *Sobre a piedade*, menciona o polêmico tratado epicurista *Contra Empédocles*, e Diógenes Laércio atesta que o próprio Epicuro teria escrito especificamente a respeito de Empédocles. A inscrição de Diógenes de Oinoanda também menciona Empédocles. Se a influência de Empédocles sobre Lucrécio (Campbell, Furley), e especialmente sobre o próêmio do *DRN* (Sedley), tem sido sugerida e efetivamente aceita, aquela de outro poeta-filósofo merece um exame mais aprofundado. A influência de Parmênides sobre Lucrécio foi relativamente negligenciada e, no meu entender, subestimada. O artigo de Rumpf na *Philologus*, “Lukrez und Parmenides” (1995), aponta a influência de Parmênides nos dois primeiros livros do *DRN*. Já Gale (1994) propõe que qualquer influência é indireta. Embora Lucrécio não mencione Parmênides no *DRN*, existem ecos intertextuais significativos entre as duas obras, e.g., ἐν δὲ μέσῳι τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ (F12) de Parmênides podendo corresponder a *quae...rerum naturam sola gubernas* (*DRN* 1.21) or *solis cursus lunaeque meatus...flectat natura gubernans* (*DRN* 5.76–7). Este artigo vai rastrear alguns desses paralelos para ir mais longe do que Rumpf, ao argumentar pela influência de Parmênides sobre o *DRN* como um todo, tanto no que respeita ao modo de expressão de Lucrécio quanto no que respeita ao conteúdo mesmo do *DRN* e à física epicurista que ele transmite. Assim, ficará demonstrado que realmente existe um Parmênides em Lucrécio, bem como poderá ensejar uma maior elucidação de Parmênides.

*Palavras-chave.* Lucrécio, Parmênides, poeta-filósofo, influência, intertextualidade.

THIS PAPER TAKES ITS TITLE FROM HENRI PATIN'S “L'ANTI-LUCRÈCE CHEZ Lucrèce”, the seventh chapter in his *Études sur la poésie latine*. According to Minadeo (1969: 19), Patin here represents Lucretius as being “in dubious conflict with Epicurean theological principles”.

The influence of Epicurus upon Lucretius has however been demonstrated elsewhere, with Sedley (1998: 102) referring to Lucretius as a fundamentalist – that, whereas other Epicurean philosophers had developed

\* Artigo recebido em 29.jan.2014 e aceito para publicação em 7.jul.2014.

Epicurus' philosophy in the two hundred years since his death, Lucretius remained true.

Yet Sedley (1998: 11) confesses that "Lucretius is thus, in West's terminology, a practitioner of the 'multi-correspondence simile.'" Multi-correspondences suggest multiple influences.

The influence of Empedocles upon Lucretius has been contentious. Sedley (1998: 34) claims that "Lucretius is the servant of two masters. Epicurus is the founder of his philosophy; Empedocles is the father of his genre." Whereas Furley (1989: 178) claims that "the Epicureans were certainly followers of Empedocles" philosophically. Although Sedley and Furley differ as to the extent of Empedocles' influence upon Lucretius, with Sedley (1998: 18) insisting that "it seems certain that Empedocles was not regarded by Epicurus or his successors as any sort of philosophical forerunner," they both acknowledge and recognise an influence.

But the influence of Parmenides upon Lucretius has been largely ignored. This is despite Gale (1994: 51–9) writing that "Lucretius' models were accordingly much earlier writers, the philosopher-poets of the sixth and fifth centuries B.C., especially Empedocles of Acragas and his predecessor Parmenides." Waszink (1954: 253) writes that "it seems not unlikely that Lucretius was acquainted with at least the beginning of the poem of Parmenides, Empedocles' master, and was impressed by Parmenides' identification of Light and Truth".<sup>1</sup> Gale (1994: 51–9) does conclude however that "on the whole, any influence seems more likely to be indirect: much may have come to Lucretius through Empedocles, with whose writings he was unquestionably familiar".<sup>2</sup>

Sedley (1998: 23) thinks that "there can be little doubt that it was to Empedocles, rather than to the only other available candidate, Parmenides, that Lucretius looked as his great Greek forebear in the tradition of cosmological poetry. This was certainly the comparison that regularly occurred to Roman readers." Here Sedley cites Quintilian:

[1] while among the Greeks we have Empedocles and among our own poets Varro and Lucretius.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> In Rumpf (2005: 78).

<sup>2</sup> "Theophrastus affirms that he [Empedocles] was an admirer of Parmenides and imitated him in his verses, for Parmenides too had published his treatise on nature in verse," "ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζῆλωτὴν αὐτὸν γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι· καὶ γὰρ ἐκέκινον ἐν ἔπεισι τὸν Περὶ φύσεως ἐξευεγκεῖν λόγον" (DK B89: DL VIII.55).

<sup>3</sup> "tum vel propter Empedoclea in Graecis, Varronem ac Lucretium in Latinis" (Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.4.4; DK A24).

and Lactantius:

- [2] Empedocles, whom one would be uncertain whether to count as a poet or philosopher, since he wrote about nature in verse, as Lucretius and Varro did among the Romans.<sup>4</sup>

Rumpf's article "Lukrez und Parmenides" challenges this. Here Rumpf (2005: 94) suggests that "the influence of Parmenides in Lucretius' books one and two is far more decisive than has usually been acknowledged, and that regardless of the diametrical opposition of the philosophical systems,<sup>5</sup> Lucretius consciously referred to and played with Parmenides' text." Rumpf (2005: 78) indeed reveals a "full series of parallels with the teaching of Parmenides' philosophy of being",<sup>6</sup> despite (2005: 78) citing Henderson who wrote "I can point to nothing in *De rerum natura* that definitely shows colour *Parmenideus*."

Indeed, Rumpf argues (2005: 79) that "Lucretius has taken direct inspiration from passages of Parmenides' poems in a whole series of other occasions, and in both the first two books of *De rerum natura*, one can recognise a continuous 'Parmenides thread', in spite of the fundamental difference of their philosophical systems".<sup>7</sup> Yet Rumpf concludes (2005: 92) that "the quest for parallels with Parmenides is certainly not yet completed here";<sup>8</sup> and it is indeed this quest that is continued in this paper.

Gale (1994: 51–9), though insisting that "it is difficult to find examples of Parmenidean influence," does concede that there is one "striking example." Parmenides writes that

- [3] in the midst of these is the goddess who steers all things; for she rules over hateful birth and union of all things.<sup>9</sup>

and Lucretius in his *DRN* writes

<sup>4</sup> "Empedocles, quem nescias utrumne inter poetas an inter philosophos numeres, quia de rerum natura versibus scripsit ut apud Romanos Lucretius et Varro" (Lactantius, *Institutiones Divinae* II.12.4; DK A24).

<sup>5</sup> Parmenides denied the existence of void, whereas the Epicureans considered everything to be atom *and* void.

<sup>6</sup> "Hier soll eingehender gezeigt werden, daß es eine ganze Reihe solcher Parallelen auch zu Parmenides' seinsphilosophischem Lehrgedicht gibt." Rumpf compares the two proems; "nothing from nothing;" and 'the world of the appearances.'

<sup>7</sup> "Wie hier gezeigt werden soll, hat Lukrez an einer ganzen Reihe weiterer Stellen auf Passagen aus Parmenides' Gedicht zurückgegriffen und läßt sich in den ersten beiden Büchern von *De rerum natura* ungeachtet der fundamentalen Verschiedenheit der philosophischen Systeme geradezu eine durchgängige, Parmenideslinie' erkennen."

<sup>8</sup> "Die Suche nach Parallelen zu Parmenides ist hier sicher noch nicht am Ende angelangt."

<sup>9</sup> ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ-  
πάντων γὰρ συγροεῖο τόκου καὶ μίξιός ἄρχει (DK B12).

[4] since therefore you alone [Venus] govern the nature of things.<sup>10</sup>

The parallel is of course between the words κυβερνᾶι and *gubernas*, both in prominent positions at the ends of their lines.

Gale (1994: 51–9) however dismisses the parallel, arguing that “the image of god as helmsman is common in Greek and Latin literature”.<sup>11</sup> The example provided comes from Cicero’s *De natura deorum*:

[5] if on the other hand some god resides within the world as its governor and pilot, maintaining the courses of the stars, the changes of the seasons and all the ordered processes of creation.<sup>12</sup>

Importantly, it ought to be mentioned that these are the words of Cicero’s *Epicurean* interlocutor, Gaius Velleius.

Rumpf (2005: 79) claims conversely that it is *this* parallel “which takes the Lucretian Venus close to the Goddess in Parmenides”.<sup>13</sup>

But it will be argued here that there is much more to this parallel than has previously been assumed.

The Lucretian Venus, as Smith (1975: 2–3) puts it, “is a figure of extraordinary complexity.” The proem of *DRN* is seemingly an invocation of the Olympian goddess, with the first words being

[6] mother of Aeneas and his race, darling of men and gods, nurturing Venus.<sup>14</sup>

Lucretius thereafter refers to her as “goddess”<sup>15</sup> and “divine one”;<sup>16</sup> and almost prays

[7] therefore all the more grant to my speech, goddess, an ever-living charm.<sup>17</sup>

This invocation, in such a prominent place, and the subsequent language seems inconsistent with Lucretius’ position on *religio*, denying the existence of these gods. Indeed Clay (1983: 236) cites Polignac who “turned to his prayer to Venus to show that Lucretius has ‘forgotten himself’ in invoking the very gods he would destroy.”

<sup>10</sup> “Quae quoniam rerum naturam sola gubernas” (*DRN* I.21).

<sup>11</sup> Lewis (1996: 358) translate *guberno* as “to steer, pilot...to direct, manage, conduct, govern, guide, control.” Etymologically, it is said to derive from the Ancient Greek κυβερνάω, which Liddell & Scott (1997: 397) translate as “to steer...to hold the helm of the state, guide, govern.”

<sup>12</sup> “sive in [ipso] mundo deus inest aliquis qui regat, qui gubernet, qui cursus astrorum mutationes temporum rerum vicissitudines ordinesque conservet” (*DND* I.52).

<sup>13</sup> “die die Lukrezische Venus in die Nähe der Göttin des Parmenides bringt.”

<sup>14</sup> “Aeneadam genetrix, hominum divomque voluptas, / alma Venus” (*DRN* I.1-2).

<sup>15</sup> “dea” (*DRN* I.6).

<sup>16</sup> “diva” (*DRN* I.12).

<sup>17</sup> “quo magis aeternum da dictis, diva, leporem” (*DRN* I.28).

Rather, however, it again becomes clear that Lucretius is being insincere. Masson (1907: 262), citing Buchanan, argues that “this invocation is merely ‘in the highest sense a parody.’” And Godwin (2004: 53) wittily dubs the proem a *Venus fly-trap*, with Lucretius exploiting the alluring goddess to entice the audience and lull it into a false sense of security. For beyond the proem Venus only fleetingly reappears, and is then merely representative of love.<sup>18</sup> In the 7,366 lines of hexameter verse beyond the proem, she only then appears on 33 other occasions; whereas *natura*, having appeared only three times in the proem, features on 149 occasions thereafter. Almost immediately after the proem, Lucretius writes

[8] from which *nature* makes all things and increases and nourishes them, and into which the same *nature* again reduces them when dissolved.<sup>19</sup>

And then in the fifth book of *DRN*, Lucretius writes that

[9] I will explain by what force *pilot nature* steers the courses of the sun and the goings of the moon<sup>20</sup>

with *gubernans* again at the end of the line. In *DRN*, the Venus of the proem *quae gubernans*, and Mars, have been appropriated by another *gubernator*, *natura*.<sup>21</sup>

There are several explanations for the inclusion of Venus in the proem. An invocation was customary in epic hexameter verse, Lucretius’ choice of medium, and so he is respecting a literary precedent. Lucretius can then expect comparison with his predecessors in the genre, and indeed challenge them.<sup>22</sup>

Sedley (1998: 21ff) reasons that the proem acknowledges the influence of Empedocles upon Lucretius, with Venus and Mars corresponding

<sup>18</sup> *DRN* I.228; II.173; 437; III.776; IV.1037-1287; V.737; 848; 897; 962; 1017. Indeed the very mention of *Veneres*, *Veneres* (*DRN* IV.1185) is contrary to traditional mythology.

<sup>19</sup> “unde omnis natura creet res auctet alatque / quove eadem rursum natura preempta resolvat” (*DRN* I.56-7).

<sup>20</sup> “solis cursus lunaeque meatus / expediam qua vi flectat natura gubernans” (*DRN* V.76-7).

<sup>21</sup> Also “may pilot fortune steer this far from us,” “quod procul a nobis flectat fortuna gubernans” (*DRN* V.107). The explanation for the occurrence of *fortuna gubernans* is a little more complex, but with a determinate *natura* determining through the deterministic *foedera naturae* the indeterminate swerve of the atom, then *fortuna gubernans* can be understood as *natura gubernans*. Compare Parmenides: “since it was just this that Fate did shackle / To be whole and changeless”, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ’ ἐπέδησεν / οὐλον ἀκίνητόν τ’ ἔμειναι (DK B 8.37-8).

<sup>22</sup> Conventionally, epic poems opened with an invocation of a muse. For instance, “tell me, O Muse, of the man of many devices”, Ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον” (*Od.* 1.1), is the opening of the *Odyssey*. Therefore Lucretius is going beyond epic tradition. Masson (1907: 261) stresses that Lucretius, in framing his scientific treatise within the framework of a poem, is following the literary example set by his predecessors.

to and merely representative of the Empedoclean φιλότης, *love*, and νεϊκός, *hate*.<sup>23</sup>

Methodologically, the proem is a philosophical strategy. Plato arranges his *Symposium* in such a way that various opinions about love are systematically offered, criticised, and rejected. Lucretius in *DRN* opens with the known and accepted gods of orthodoxy, who thereafter can then be criticised and rejected. It may also be that Lucretius wanted to initially engage his audience with the known and accepted, rather than immediately lose his audience without this. Once the audience was engaged, the delivery of Epicurean doctrine could be facilitated.

Structurally, Venus, as the goddess of love and therefore of attraction, sex, procreation, birth, creativity, and new life, is suitably placed at the beginning of *DRN*. The poem ends with the plague of Athens, which resulted in destruction, death, and decay. Therefore the opening and close of *DRN* reflect the cycle of life, and so Lucretius offers and presents an organised and ordered whole.

And Venus is the personification of the Epicurean *summum bonum*, pleasure (*voluptas*).

The Goddess in Parmenides is a mysterious figure too. Gallop (1984: 83) advises reading the previous reference [3] “in conjunction with the paraphrase of Aëtius”,<sup>24</sup> in which Aëtius writes that

[10] the midmost of the mixed bands is the <origin> and <cause><sup>25</sup> of movement and coming-to-be for all of them, and it is this that he calls “the goddess who steers”, “holder of the keys”,<sup>26</sup> “Justice”, and “Necessity”.<sup>27</sup>

Parmenides also writes

[11] and for these Justice, much-avenging, holds the keys of retribution.<sup>28</sup>

[12] therefore neither [its] coming-to-be / Nor [its] perishing has Justice allowed, relaxing her shackles, / But she holds [it] fast.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> F 17.

<sup>24</sup> Aëtius, DK A37 : Aëtius II.7.1 [*Dox.Gr.*335-6]: τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις <ἀρχὴν> τε καὶ <αἰτίαν> κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτην καὶ κληροῦχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην.

<sup>25</sup> Gallop (1984: 116): “the text is corrupt. The translation follows DK, supplying <ἀρχὴν> and <αἰτίαν>. Diels restored the text differently in *Dox.Gr.*”

<sup>26</sup> Gallop (1984: 116): “reading with DK κληροῦχον for the mss’ κληροῦχον.”

<sup>27</sup> Furley (1989: 28) doesn’t accept that the goddess is Justice, as “she refers in line 28 to θέμις τε δίκη τε (right and justice) in the third person, though I feel that this doesn’t necessarily preclude her from talking about herself, or an aspect of herself.

<sup>28</sup> τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληϊδας ἀμοιβούς (DK B1.14).

<sup>29</sup> τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ’ ἄλλουσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα, / ἀλλ’ ἔχει (DK B8.13-15).



[13] for strong Necessity / Holds [it] fast in the chains of a limit, which fences it about.<sup>30</sup>

[14] whence it grew and how Necessity did guide and shackle it / To hold the limit of the stars.<sup>31</sup>

And furthermore, Gallop (1984: 89) understands this goddess as being the subject of the following fragments:

[15] <she placed> young males on the right side [of the womb], young females on the left.<sup>32</sup>

[16] she devised Love first of all the gods.<sup>33</sup>

According to Aëtius at least, the Goddess in Parmenides is the holder of the keys; Justice; and Necessity. Or rather, the holder of the keys; Justice; and Necessity have appropriated the Goddess. Δίκη and Ἀνάγκη are feminine, as are ἀρχή and αἰτία, in much the same way as *natura* also retains that gender; κλειδοῦχον may be neuter, but can also translate to *goddess*;<sup>34</sup> and the adjective μεσαίτατος is here in the feminine.

Tarán (1965: 31) writes that “the fact that the goddess remains anonymous shows that she represents no religious figure at all and only stands as a literary device implying that the ‘revelation’ is the truth discovered by Parmenides himself. Parmenides could not have attributed any reality to the goddess because for him there existed only one thing, the unique and homogeneous being.” And Mourelatos (1970: 44) writes that “at every turn, the story of the Kouros’ encounter with the divine- the Heliades, Dike, the goddess- lacks any hint of worship.”

The parallel between Lucretius and Parmenides is not only this, that the goddesses in the poems of each are actually not religious figures, but also that they are both representative of the natural, scientific process.<sup>35</sup> Indeed Rumpf (2005: 81) writes that “a parallel exists in that a personified

<sup>30</sup> κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφίς ἔέργει (DK B8.30-1).

<sup>31</sup> ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὡς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη / πείρατ' ἔχειν ἄστρων (DK B10.6-7).

<sup>32</sup> δεξιτεροῖσι [μὲν] κόρους, λαιοῖσιν δ' αὐ <κτίσε> κούρας (DK B17).

<sup>33</sup> πρῶτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων (DK B13); “hence Parmenides declares Love to be the oldest of the works of Aphrodite,” διὸ Παρμενίδης μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον (Plutarch, *Amatorius* 756f); and “and he says that she [the goddess] is also the cause of the gods”, ταύτην καὶ θεῶν αἰτίαν εἶναι φησι (Simplicius, Commentary on *Physics*, *Comm. Arist. Gr.* IX,39).

<sup>34</sup> Liddell & Scott 1997: 379.

<sup>35</sup> Represented by Mars in the proem: “Mars mighty in battle,” “Mavors / armipotens” (DRN I.32-3). Indeed, Mars is only mentioned on one more occasion in DRN: “were taught by the Carthaginians to endure the wounds of war, and to confound the great hosts of Mars,” “belli docuerunt volnera Poeni / suffere et magnas Martis turbare catervas” (DRN V.1303-4), where Mars is merely a metaphor for war.

female being, indicated with Ἀνάγκη (DK 28 B 10,6) and *natura* (56 and 57), takes the role of natural events".<sup>36</sup> So this is as much a philosophical parallel as a literary one.

*Natura* in *DRN* corresponds to φύσις, also feminine, in the works of Epicurus. Therefore Parmenides influences Lucretius philosophically through Epicurus, bearing in mind Sedley, of Lucretius being a *fundamentalist*. But Lucretius is more explicit about the Parmenidean influence. To what extent, though, can this philosophical influence be understood?

Despite the fundamental difference of their philosophical systems, Parmenides more specifically influenced Epicureanism over the immortality and unchanging nature of atoms, looking back to [12]; the governance of *natura*, comparing [8] to [3] and also [10-16]; and limitations in nature, comparing [13-14] to "nature had provided a limit";<sup>37</sup> and "by fixed law of nature"<sup>38</sup> in *DRN*.

On a literary level, Gallop (1984: 5-7) claims that DK B1 is the proem of Parmenides' *On nature*, a proem which the Goddess dominates, with Parmenides writing

[17] when they brought and placed me upon the much-speaking route  
of the goddess.<sup>39</sup>

[18] the goddess received me kindly.<sup>40</sup>

This Goddess then promises to impart the true nature of things to him, which she does from DK B2 onwards. It is notable that beyond the proem, she is then referred to as the holder of the keys; Justice; and Necessity, aside from [3], which is in the Δόξα. In much the same way in *DRN*, Venus dominates the proem, and *natura* beyond, with instances of Venus beyond being merely representative of love. Therefore Parmenides directly influences the structure of not only Lucretius' proem, as Rumpf (2005: 79-83) suggests, which in itself adds another layer of complexity to an already complex proem to *DRN*, but indeed influences the whole of *DRN*.

If indeed this influence does exist, it must be asked why Parmenides is not named in *DRN*, when Heraclitus, Empedocles, and Anaxagoras are. For Gale writes (1994: 51-9) that "there is no direct evidence that Lucretius was actually familiar with Parmenides' poem. Unlike Democritus and Em-

<sup>36</sup> "Eine Parallele besteht zudem darin, daß mit Ἀνάγκη (DK 28 B 10, 6) bzw. *natura* (56 und 57) jeweils eine personifizierte feminine Instanz als Subjekt der Naturvorgänge fungiert."

<sup>37</sup> "finem natura parasset" (*DRN* I.551).

<sup>38</sup> "foedere naturae certo" (*DRN* V.924)."

<sup>39</sup> ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι / δαίμονος (DK B1.2-3).

<sup>40</sup> καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο (DK B1.22).

pedocles, he is not specifically mentioned in the *DRN*." For instance, Sedley (1998: 11) refers to the "paean of praise" for Empedocles:

[19] foremost among whom is Empedocles of Acragas.<sup>41</sup>

Gale (1994: 51–9) writes that "Simplicius' remarks on the scarcity of manuscripts of Parmenides' poem (admittedly several centuries later) perhaps tell against a direct acquaintance." The *admission* however is important. Rumpf (2005: 78) argues that "the fact that Parmenides was known in the Roman Epicurean circles is proved by the critic of Velleius in *Cic. Nat. Deor.* 1,11".<sup>42</sup>

And Gale (1994: 51–9) actually cites Henderson, who "notes that Parmenides' views were criticized in 'the traditional Epicurean review of earlier philosophers', and this, or his admiration for Empedocles, might have led Lucretius to read Parmenides himself," and making a comparison between the poems of Parmenides and Lucretius, Gale acknowledges the epic motifs in each, with Homeric, Hesiodic and Ennian influences, as well as the *light and darkness* symbolism<sup>43</sup> and *travel imagery*.

And so Rumpf (2005: 95) writes that Parmenides "pays homage to the founder of philosophical didactic poetry by way of constant innuendo while avoiding the difficult task of discussing the philosophy of Being, which would also have made inevitable a devastating critique."

<sup>41</sup> "quorum Acragantinus cum primis Empedocles est" (*DRN* I.716).

<sup>42</sup> "Daß Parmenides in römischen Epikureerkreisen jedenfalls bekannt war, zeigzt die Kritik des Velleius in *Cic. nat.deor.*1,11."

<sup>43</sup> Gale (1994: 58) writes that "light and darkness in the *DRN* often symbolize the contrast between the saving philosophy of Epicurus and the ignorance and consequent fears of the majority of the human race, especially in the proems" (also *DRN* II.15: "in what gloom of life," "qualibus in tenebris vitae;" III.1-2: "o you who first amid so great a darkness were able to raise aloft a light so clear, illuminating the blessings of life," "o tenebris tantis tam clarum extollere lumen / qui primus potuisti inlustrans commoda vitae;" IV.8. I.933: "next because the subject is so dark and the verses I write so clear," "deinde quod obscura de re tam lucida pango / carmina;" and V.11: "who by his skill brought life out of those tempestuous billows and that deep darkness, and settled it in such a calm and in light so clear," "quique per artem / fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris / in tam tranquillo et tam clara luce locavit"). "even while maidens, Daughters of the Sun, were hastening / To escort me, after leaving the House of Night for the light," "ὄτε σπερχοῖατο πέμπειν / Ἥλιάδες κούραι, προλιπούσαι δώματα Νυκτός / εἰς φάος (DK B1.8-10); "there are the gates of the paths of Night and Day," "ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων (DK B1.11); Sextus Empiricus, *Against the Mathematicians*, VII.111-14 explains the fragment: "and the maidens that lead him on are the senses...and visual faculties he calls 'maidens, Daughters of the Sun, leaving the House of Night' and 'hastening into the light,' because it is impossible to make use of them without light," "κούρας δ' αὐτοῦ προάγειν τὰς αἰσθήσεις...τὰς δὲ ὀράσεις Ἥλιάδας κούρας κέκληκε, δώματα μὲν νυκτός ἀπολιπούσας, ἐς φάος δὲ ὡσαμένας διὰ τὸ μὴ χωρὶς φωτός γίνεσθαι τὴν χρῆσιν αὐτῶν;" "on the one hand, aetherial fire of flame, / ... In contrast, dark night," "τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, / ... τάντια νύκτ' ἄδαῆ (DK B 8.56-9); and "but since all things have been named light and night... / ... All is full of light and obscure night together," "αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασαι... / πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτός ἀφάντου (DK B9.1-3).

But avoidance is not the only reason. Although Sedley claims the Empedoclean influence upon the proem of *DRN*, he (1998: 21) continues that it is “only at this level of detail that the Epicureans, Lucretius included, are prepared to applaud the ‘discoveries’ of Empedocles.” Therefore even with the example of Empedocles, any influence is understated.

And perhaps it is that Parmenides is not mentioned by very virtue of the extent of the influence which he wielded upon Epicureanism.

To my hypothesis then: *Venus, and more so natura, are, and are meant to be recognised as, Parmenides’ goddess.*

And does this illuminate Parmenides at all? Why indeed is there a Goddess in Parmenides’ poem? In much the same way as there is a Venus in *DRN*: methodologically, opening with the mythical, a pillar of poetry, before expounding his doctrine. The Goddess is representative of nature, rather than being a religious, and this helps elucidate such a mysterious figure. And of the poet himself, his scientific ambitions, and his influence upon Epicureanism, have each been made much more explicit.

#### BIBLIOGRAPHY

- Butler, H.E. 1989. *Quintilian: Institutio Oratoria*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts; London, England.
- Clay, D. 1983. *Lucretius & Epicurus*. Cornell University Press: Ithaca and London.
- Diels, H. 1965. *Doxographi Graeci*. Berolini: Apud Walter de Gruyter et socios.
- Diels, H. & Band, E. 1906. *Die fragmente der vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Diels, H. & Kranz, W. 1951. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Diels, H. & Kranz, W. 1952. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Furley, D. 1989. *Cosmic problems: Essays on Greek and Roman philosophy of nature*. Cambridge University Press: Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney.
- Gale, M. 1994. *Myth and poetry in Lucretius*. Cambridge University Press.
- Gallop, D. 1984. *Parmenides of Elea: Fragments. A text and translation with an introduction*. University of Toronto Press: Toronto, Buffalo, London.
- Godwin, J. 2004. *Ancients in Action: Lucretius*. Bristol Classical Press.
- Hicks, R.D. 1925. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers I*. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam’s Sons.
- Hicks, R.D. 1991. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers II*. London: England; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lewis, C.T. 1996. *An elementary Latin Dictionary*. Oxford University Press.
- Liddell, H.G. & Scott, R. 1997. *A Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

- Minadeo, R. 1969. *The lyre of Science: Form and Meaning in Lucretius' De Rerum Natura*. Wayne State University Press, Detroit, Michigan.
- Mourelatos, A.P.D. 1970. *The route of Parmenides: A study of word, image, and argument in the fragments*. New Haven and London: Yale University Press.
- Murray, A.T. 1931. *Homer: The Odyssey II*. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons.
- Murray, A.T. 1953. *Homer: The Odyssey I*. London: William Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Patin, M. 1914. *Études sur la poésie Latine*. Paris : Libraire Hachette et Cie.
- Rackham, H. 1961. *Cicero: De Natura Deorum, Academica*. London: William Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rouse, W.H.D. 1975. *Lucretius: De rerum natura*. Revised with new text, introduction, notes, and index by M.F.Smith. London: William Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rumpf, L. 2005. "Lukrez und Parmenides". *Philologus* 149.1: 78–95.
- Sedley, D. 1998. *Lucretius and the Transformation of Greek wisdom*. Cambridge University Press.
- Tarán, L. 1965. *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.



*Abstract.* Recent scholarship on Lucretius' engagement with the tradition of philosophical poetry has tended to focus on the figure of Empedocles. Lucretius was undoubtedly familiar with his work, both eulogising and criticising the poet-philosopher by name in the first book of the *De rerum natura*; indeed, he was not alone. Philodemus in his *On piety* mentions an Epicurean polemic treatise, *Against Empedocles*, and Diogenes Laertius records that Epicurus himself wrote specifically about Empedocles. The inscription of Diogenes of Oenoanda mentions Empedocles too. While the influence of Empedocles upon Lucretius (Campbell, Furley), and especially upon the poem to the *DRN* (Sedley), has been suggested and duly accepted, that of another poet-philosopher bears further exploration. The influence of Parmenides upon Lucretius has been relatively neglected and, I argue, underestimated. Rumpf's 1995 article in *Philologus*, "Lukrez und Parmenides", claims Parmenides' influence upon the first two books of the *DRN*. Gale, on the other hand, has suggested that any influence is indirect. Although Lucretius does not mention Parmenides in the *DRN*, there are nevertheless striking intertextual echoes between their works, such as Parmenides' ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ (F12) perhaps being answered by Lucretius' *quae...rerum naturam sola gubernas* (*DRN* 1.21) or *solis cursus lunaeque meatus...flectat natura gubernans* (*DRN* 5.76-7). This paper will draw out some of these parallels, and go beyond Rumpf to advocate a Parmenidean influence upon the *DRN* as a whole, with respect to both Lucretius' mode of expression, and the very substance of the *DRN* and the Epicurean physics it imparts. It will thus demonstrate that there really is a Parmenides within Lucretius, and perhaps allow for further illumination of Parmenides, as well.

*Keywords.* Lucretius, Parmenides, poet-philosopher, influence, intertextuality.

# ODISSEIA XIX: PENÉLOPE ANFITRIÃ

LILIAN AMADEI SAIS

Universidade de São Paulo

*Resumo.* O presente artigo aborda um canto chave tanto para a interpretação da *Odisseia* homérica como para o entendimento da personagem Penélope: nele, Penélope faz as vezes de anfitriã ao "mendigo-Odisseu" e, após a entrevista entre ambos, decide propor o desafio do arco e contrair novas bodas com seu vencedor. Trataremos das questões centrais da passagem: elas são relativas, principalmente, (1) ao poder que Penélope tem dentro da sociedade ficcional itacense e dentro de seu oikos, (2) à teoria do *early recognition* e (3) à motivação real de Penélope ao tomar a decisão de casar novamente. *Palavras-chave.* Penélope; Homero; *Odisseia*; reconhecimento; hospitalidade.

A *ODISSEIA*, EM SUA CONDIÇÃO DE POEMA DE RETORNO (*NÓSTOS*) E, CONSEQUENTEMENTE, DE POEMA DE VIAGEM, TEM COMO UM DE SEUS TEMAS PRINCIPAIS A HOSPITALIDADE. OS VÁRIOS VIAJANTES ALI APRESENTADOS (ALÉM DE ODISSEU, TEMOS TAMBÉM, POR EXEMPLO, TELÊMACO E MENELAU) DEPENDEM DA HOSPITALIDADE DE SEUS ANFITRIÕES PARA ESTABELECEM COM SUCESSO TANTO SUA ESTADIA EM TERRA ESTRANGEIRA COMO O TÉRMINO DE SUA VIAGEM.

A hospitalidade vai muito além de fazer com que o hóspede "sinta-se em casa", ou seja, que fique confortavelmente instalado, tendo acesso à um leito para descanso, a um banho (antes da comida) e a presentes que assinalam o modo como o anfitrião o honra: a importância da hospitalidade reside no fato de ser ela o elemento solidificador da relação (recíproca) de *xenia*.

Pedrick (1988: 85) argumentou que a preocupação de Penélope com o "mendigo-Odisseu" (que chega ao palácio e é maltratado pelos pretendentes) sugere que o *kléos* das mulheres nobres da *Odisseia* está intimamente ligado ao modo como elas tratam seus hóspedes. Efetivamente, cuidar de cama, mesa e banho, bem como de presentes tecidos à mão, é tarefa que compete à mulher, esposa, senhora do lar.

A transformação de Odisseu em mendigo, executada por Atena em *Odisseia* XIII, coloca o herói no limite entre ser e não-ser; não se trata de um simples disfarce, mas sim de uma modificação na aparência do herói reali-

\* Artigo recebido em 25.fev.2014 e aceito para publicação em 7.jul.2014.

zada de forma mágica. O mendigo é uma figura sem *status* social e, em certo sentido, anônima; como ninguém se importa com sua opinião, possibilita que ele observe as pessoas tais como elas são, livres de qualquer máscara ou disfarce; possibilita, também, que Odisseu descubra qual é a hospitalidade que cada um (Telêmaco, Eumeu, Penélope e, de outro lado, os pretendentes) oferece. Irreconhecível, Odisseu dará início à série de testes, etapa quase sempre obrigatória nas cenas típicas de reconhecimento, nas quais, após assegurar-se da lealdade de algumas personagens, o herói se dá a revelar.

O canto XIX é chave nas tentativas de interpretar Penélope, dado que ela faz poucas aparições no salão, e aqui ela assume o papel central de anfitriã. Até a chegada de Odisseu a Ítaca, no canto XIII, Penélope sofre, chora, e obedece; sua única astúcia está no passado, e deu errado. Contudo, após a chegada de Odisseu, e principalmente a partir do canto XVII, Penélope é uma personagem mais ativa – e mais enigmática.

Odisseu é o primeiro a mencionar um possível encontro entre ele, o “mendigo”, e Penélope:

Dá-me bons conselhos e manda comigo um guia,  
que até lá me conduza; depois através da cidade irei sozinho  
necessariamente; talvez alguém me dê uma côdea ou de beber.  
E chegando ao palácio do divino Ulisses,  
talvez conte as minhas notícias à sensata Penélope,  
imiscuindo-me entre os arrogantes pretendentes,  
para ver se me darão de jantar, pois comida não lhes falta.<sup>1</sup>  
(*Od.* XV, 310–16)

A fala, que funciona também como um teste a Eumeu, começa a aumentar a expectativa pelo encontro entre marido e mulher; a iniciativa do encontro, no entanto, parte de Penélope: quando ela sabe que o mendigo foi agredido por Antínoo, primeiro diz: “Que também Antínoo seja atingido por Apolo do arco famoso” (*Od.* XVII, 494) – o que pode ser entendido ironicamente, já que de fato ele será atingido pelo arco no massacre empreendido por Odisseu. Em seguida, Penélope pede que chamem Eumeu, e diz-lhe:

Vai, divino Eumeu, e diz ao estrangeiro que venha  
até aqui, para que o cumprimente e lhe pergunte  
se porventura sobre o sofredor Ulisses alguma coisa ouviu  
dizer, ou se o viu com os olhos: parece ter viajado muito.  
(*Od.* XVII, 508–11)

Eumeu descreve o estrangeiro como uma pessoa envolvente, e compara-o a um aedo; Penélope, em resposta, pede uma segunda vez que Eu-

<sup>1</sup> As traduções aqui citadas são sempre de Frederico Lourenço.

meu leve até ela o estrangeiro (v. 529); quando Penélope, nos vv. 539–540, manifesta o desejo de que Odisseu voltasse e castigasse junto com o filho os pretendentes, Telêmaco espirra, o que pode ser considerado um sinal de bom augúrio, ou seja, de concordância dos deuses com o que estava sendo dito, como fica claro na fala de Penélope em seguida:

Vai agora e chama para aqui o estrangeiro.  
 Viste como o meu filho espirrou depois de tudo o que eu disse?  
 Por isso não ficará por cumprir a morte dos pretendentes,  
 de todos: nem um escapará à morte e ao destino.  
 E outra coisa te direi; e tu guarda-a no coração:  
 se eu achar que o mendigo diz coisas verdadeiras,  
 dar-lhe-ei como roupa uma capa e uma túnica, belas vestes.  
 (Od. XVII, 544–50)

Note-se, portanto, que foi preciso que Penélope repetisse a ordem três vezes para que ela ganhasse a autoridade de um *múthos* e, assim, fosse atendida. A resposta de Odisseu ao recado de Eumeu se inicia no verso 561. Nela, o herói diz que tem notícias de Odisseu, mas que teme os pretendentes e que, portanto, o ideal seria que ele e a rainha se encontrassem depois do pôr-do-sol, horário em que nem mesmo os arrogantes pretendentes permanecem no palácio. Embora Odisseu, em sua falsa condição de mendigo, não esteja em posição de colocar condições a Penélope nem possua autoridade para determinar hora e local para o encontro deles, suas considerações são vistas com bons olhos tanto por Eumeu quanto por Penélope. Para Saïd (2011: 291):

This whole scene seems to me to serve entirely to reveal the true meaning of the *homophrosúne* between husband and wife, which inevitable involves ‘the internalisation by the wife of the values of the husband’ and thus underlines Penelope’s subordinate role. As Nancy Felson-Rubin (1994: 53) has pointed out, the meeting will only take place according to the conditions set down by the true master of the house, Odysseus.

Assim, no canto XIX estamos na noite do quarto dia desde o retorno de Odisseu, e temos a primeira noite dele no palácio: é a véspera do massacre. Se, na conversa com Eumeu, Odisseu evocou Penélope pelo epíteto “filha de Icário” (o mesmo que é utilizado pelos pretendentes, e que põe em relevo a sua condição de mulher disponível para o casamento), durante toda a conversa narrada no canto XIX Odisseu a chama de “esposa de Odisseu”, ou seja, trata-a como uma mulher casada com um homem vivo. Penélope, como sempre, apresenta-se acompanhada de servas leais: obedece, portanto, as regras de decoro.

É no verso 53 do canto XIX que o narrador volta a sua atenção para Penélope; ela sai do seu quarto, semelhante a Ártemis ou Afrodite, e se



senta em uma cadeira de prata e marfim, digna, portanto, de uma figura real. A Odisseu, por sua vez, não cabe mais assentar-se na soleira da porta, nem ao banco ser arremessado contra ele: a cena demonstra uma evolução no *status* que Odisseu ocupa no palácio, pois aqui Penélope providencia que ele se sente em um banco, diante de si (vv. 97-99). No canto XXIII, ele ocupará um *thrónon*, cadeira dedicada aos nobres. Esse avanço geográfico de Odisseu, que se inicia nas margens da praia, quando ele atinge a terra de Ítaca, até o momento em que ele alcançará novamente um *thrónon* e seu tálamo, no canto XXIII, é traçado vagarosamente no poema. Como destaca Duarte (2012: 137):

Os reconhecimentos de Odisseu em Ítaca são parte, como visto, do plano de vingança que Atena concebe com o herói para punir os pretendentes. Essa estratégia, calcada na experiência epifânica, também responde às necessidades específicas do herói, a de conquistar território paulatinamente, avançando geograficamente das margens – a praia, a cabana de Eumeu – em direção ao centro – o palácio, o salão, o tálamo –, onde confrontará os pretendentes.

Odisseu, até aqui, não sabe exatamente o que esperar de Penélope, pois não teve a chance de testá-la efetivamente. Cabe ressaltar que ele não sabe o modo como ela censurou o pretendente por ter-lhe jogado o banco. Nós, porém, sabemos. Do mesmo modo, nós, os ouvintes/leitores do poema, de agora ou de outrora, que estamos familiarizados com os códigos narrativos da tradição épica, podemos ansiar por um reconhecimento, visto que, ao menos segundo o modelo de Lord (1960: 175), estão aqui cumpridas as etapas necessárias para que haja um reconhecimento de Odisseu: ele é insultado (vv. 64-69); alguém o defende (Penélope, vv. 91-95). Faltaria, então, uma cena intermediária e daí, por fim, ocorreria o reconhecimento propriamente dito. Cresce, portanto, a expectativa.

A entrevista tem início no verso 104; Penélope parte diretamente para o questionamento acerca da identidade do herói. Em cenas de hospitalidade, primeiro oferece-se ao hóspede comida e bebida, para apenas depois interrogar sobre sua identidade. Essa, no entanto, não é uma recepção normal. O estrangeiro já está nesse *oikos* há alguns dias; nem Penélope, nem mesmo Telêmaco têm controle absoluto sobre a casa. Não é tão estranho, portanto, que a rainha não ofereça ao mendigo uma refeição. Odisseu rapidamente tira o foco da conversa sobre si e o lança à esposa; aliás, ele a chama *gúnai* (v. 107), palavra que pode ser entendido como “senhora” ou como “esposa”, e que pode ser encarada como uma nova ironia. Em seguida, Odisseu compara Penélope a um rei irrepreensível, símile curioso, que seria bem mais aplicável a um homem. Foley (2009: 189-190) afirma:

These two similes comparing a woman to a man form part of a group of similes of family or social relationship clustering almost exclusively around the incident in Phaeacia and the Family of Odysseus as it struggles to recover peace and unity on Ithaca. Many of these similes, like the two mentioned above, also evoke in the comparison an inversion of social role or a social theme with an equivalent difference of focus or point of view. (...) These “reverse similes”, as I shall call them, seem to suggest both a sense of identity between people in different social and sexual roles and a loss of stability, an inversion of the normal.

A comédia grega nos fornece exemplos de um mundo invertido, onde há, também, a inversão dos sexos (vide a *Lisístrata* aristofânica, por exemplo). No casamento, a mulher está subordinada ao homem, então essa inversão proposta pela comédia muitas vezes pode servir para questionar a hierarquia de modo mais universal, incluindo aí questões sociais e econômicas. Sobre o caso de Penélope, Foley (2009: 191) nota que ela não “take inappropriate advantage of her opportunity to wield power in Odysseus’ absence; yet to maintain his kingship she must come as close as a woman can to doing so”. Vernant (1992: 66–7) analisa o papel da mulher que, como mãe,

se identifica com a terra cultivada possuída por seu esposo, tendo o casamento o valor de um cultivo da terra onde a mulher seria o solo. Ela aparece intimamente ligada à casa do marido, a sua terra, a seu lar – ao menos enquanto habitar com ele, e partilhar do leito do dono da casa. Ela representa o lar do marido e suas virtudes particulares, especialmente as virtudes do lar real, como se no leito conjugal em que o rei dorme com a rainha residissem os poderes que qualificam a morada do príncipe a proporcionar a todo o seu domínio os soberanos apropriados a fazê-lo frutificar.

E, sobre Penélope, na continuação, Vernant (1992: 68) afirma:

A situação inicial é a seguinte: Telêmaco, ainda criança, não conta entre os homens. (...); na ausência de Ulisses, no vazio que abre no seio da casa a partida do chefe de família, e no seio do reino o desaparecimento do monarca, é Penélope quem representa, como dona da casa, a continuidade do lar e, como esposa do príncipe, a permanência da autoridade real.

Telêmaco ainda está se tornando um adulto e Penélope cumpre seu papel central, de manter o reinado do marido, embora ele esteja ausente. Pode-se ver nessa comparação que Odisseu faz, de Penélope com um bom rei, um elogio velado: dentro da sua condição feminina, e com todas as restrições que essa condição lhe imputa, ela vem mantendo o *oîkos* do melhor modo possível – como Odisseu mesmo viu, no canto anterior, tentando retirar dons dos pretendentes para compensar, em alguma medida, o prejuízo material causado por eles. Vale lembrar que, na *Odisseia*, a ordem no *oîkos* de Penélope e Odisseu está intimamente ligada à ordem na sociedade de Ítaca, e a desordem daquele parece também implicar desordem nesta. O símile

evocado pelo estrangeiro, ao mesmo tempo, reaviva a lembrança daquele que era o bom rei de Ítaca, justo e piedoso: o próprio Odisseu.

O filho de Laertes diz que sua história é muito triste para ser contada, então Penélope passa a falar de si. São significativos os primeiros versos de sua fala (vv. 124–129):

Estrangeiro, toda a minha excelência de beleza e de corpo [*aretèn eidós te démas te*] destruíram os imortais, quando para Ílion embarcaram os Argivos, e com eles o meu esposo, Ulisses. Se ele regressasse para tomar conta da minha vida, maior [*meisdon*] e mais bela [*kállion*] seria a minha fama [*kléos...emòn*]. Mas agora sofro, tais são os males que me deram os deuses.

Nessa fala, Penélope subordina a sua *areté* e o seu *kléos* à presença do marido. Ela reconhece, portanto, que sua excelência e glória estão vinculadas à manutenção de seu *oïkos*, e que novas bodas diminuiriam seu valor. Ainda assim, ela está em uma situação na qual não sabe mais como evitar o enlace (vv. 157–161):

Agora já não consigo fugir ao casamento, nem encontro outro estratagema [*állen mêtin êth' heurisko*]. Insistem os meus pais para que eu volte a casar; e preocupa-se o meu filho, ciente de que outros lhe devoram os haveres. Na verdade ele já é um homem, capaz de governar uma casa, à qual Zeus cede honrarias.

O momento de contrair novas bodas bate à porta; a mãe de Telêmaco vê que seu filho já é um homem, e o momento que fora sinalizado por Odisseu chegou. Penélope se mostra incapaz de tramar um novo ardil, estando desprovida de recursos astuciosos. Então volta a questionar o estrangeiro sobre sua identidade; sua insistência pode ser interpretada como a necessidade que ela sente de retirar informações dele, não apenas sobre si, mas também sobre o que sabe acerca de Odisseu.

Odisseu não revela a sua verdadeira identidade, mas sim conta uma história falsa, que ficou conhecida como o “terceiro conto cretense”. O primeiro conto cretense foi contado pelo herói para Atena e o segundo, para Eumeu. Aqui, no terceiro, Odisseu fala que se chama Éton e que deu hospitalidade ao filho de Laertes há vinte anos, quando os ventos lhe desviaram do caminho para Troia e o lançaram a Creta, onde teria permanecido junto com seus companheiros por doze dias. Eis o modo como o narrador descreve a reação de Penélope ao ouvir o relato sobre o marido (vv. 203–209):

E ela, enquanto ouvia, vertia uma torrente de lágrimas,  
a ponto de parecer que o próprio rosto se derretia.  
Como a neve se derrete nas montanhas mais elevadas,  
quando o Euro aquece o que o Zéfiro fez nevar,

e a neve, ao derreter, faz aumentar o caudal dos rios – assim se lhe derretiam as belas faces em torrente de lágrimas, chorando pelo marido, que estava à sua frente.

Trata-se de um símile fortíssimo, no qual a face de Penélope, de tão cheia de lágrimas, parece estar derretendo como derrete o gelo de um pico cheio de neve com os ventos do sul, típicos da primavera. Em seu *thumós*, Odisseu sente pena da mulher, mas mantém seus olhos como se fossem de chifre ou ferro: olhos de estátuas, imóveis, livres de lágrimas.

Vejamos Saïd (2011: 299):

Odysseus replies with another ‘Cretan’ tale in lines 165–202, claiming to have suffered at least as much as Penelope, and mentioning his meeting with Odysseus, which makes Penelope cry again, emphasizing by contrast Odysseus’ ability to control himself and disguise his feelings (19. 210–212). But, from line 215 onwards, Penelope proves herself to be a spouse worthy of Odysseus by her caution as well as her hospitality.

Penélope decide testar a veracidade do relato, e pede que o estrangeiro descreva as roupas de Odisseu. O multiastucioso começa dizendo que já faz muito tempo, mas em seguida descreve minuciosamente os trajes. No fim de seu relato, menciona o arauto que o acompanhava. Penélope reconhece que se tratam de “*sémata émpeda*” (literalmente, sinais firmemente fincados no solo, ou seja, consistentes, concretos, enraizados). A descrição tão detalhada das roupas de Odisseu faz com que novamente ele fique mais presente. Fora Penélope quem fizera aquelas roupas, e Odisseu sabe disso, como também sabe que, por esse motivo, sua descrição detalhada das roupas fariam com que a rainha as reconhecesse – e até mesmo se sentisse elogiada. Duarte (2012: 152–3) analisa:

Mais do que aceitar a veracidade do relato, Penélope reconhece Odisseu nas palavras do “hóspede”, um reconhecimento que se encaixaria no segundo tipo descrito por Aristóteles, os que são urdidos pelo poeta. Os sinais materiais, as vestes, a joia, *gnorísmata* tradicionalíssimos, não se apresentam diante dos olhos, mas são descritos, como em várias outras cenas dessa espécie. No entanto, se as vestes descritas correspondem às de Odisseu, sabe-se que o encontro narrado nunca aconteceu. Trata-se de um paralogismo. Penélope acredita no estrangeiro valendo-se do seguinte raciocínio: Odisseu possuía determinadas vestes e joia, que levava consigo para Troia; o hóspede soube descrevê-las à perfeição; conclui-se daí que o hóspede encontrou-se com Odisseu e que, portanto, fala a verdade. A falha lógica está no fato de que o estrangeiro poderia ter-se informado junto a alguém sobre as vestes que o herói portava ou, menos provável, mas verdadeiro nesse caso, o estrangeiro é o próprio Odisseu, hipóteses em que o encontro não teria se dado.

Penélope diz que nunca dará as boas-vindas a Odisseu por ele ter regressado à pátria, numa demonstração clara de que acredita que o herói está morto (vv. 257–8). O ceticismo de Penélope é facilmente explicável,

dado que até aqui a notícia mais recente que o estrangeiro lhe fornece sobre o marido data de vinte anos passados. O estrangeiro então narra notícias que recebera sobre Odisseu que são muito próximas ao que ele viveu e assegura que ele voltará ainda naquele mês (v. 306). Penélope responde (vv. 309–34):

Ah, estrangeiro, prouvera que tal palavra se cumprisse!  
 Então ficarias a saber o que é amizade e de mim receberias  
 muitos presentes, a ponto de te chamarem bem-aventurado!  
 Mas é isto que meu coração prefigura; e assim será:  
 nem Ulisses regressará a sua casa, nem tu obterás  
 transporte, pois cá em casa já não há ninguém que dê ordens,  
 como Ulisses as dava – se é que ele alguma vez existiu! –,  
 para dar as boas vindas ou o transporte a hóspedes estimados.  
 Mas agora, ó servas, lavaí o estrangeiro e fazei a cama dele:  
 ponde uma cabeceira, capaz e mantas luzentes, para que ele possa  
 esperar, bem agasalhado, pela Aurora de trono dourado.  
 Ao nascer do dia dai-lhe banho e ungi-o com azeite,  
 para que sentado ao lado de Telêmaco possa jantar  
 na sala de banquetes. E pior será para quem dentre eles  
 o insultar, ofendendo-lhe o coração; nesta casa tal pessoa  
 já não conseguirá mais nada, por muito que se encolerize.  
 De que modo, ó estrangeiro, ficarás tu a saber se entre as mulheres  
 eu me destaco pela compreensão sensata da inteligência [*nôon kai epíphrona mêtin*],  
 se todo sujo e vestido com farrapos te sentas a jantar  
 na sala de banquetes? Os homens são seres de vida breve.  
 Ao homem áspero que alberga ásperezos pensamentos,  
 todos os mortais rogam pragas e dores enquanto for vivo;  
 depois de morto todos fazem troça dele. Mas tratando-se  
 de um homem irrepreensível que alberga irrepreensíveis pensamentos,  
 a sua fama levam-na estrangeiros por toda a parte,  
 para todos os homens: e muitos louvarão o seu nome.

No início de sua fala, Penélope fala sobre a louvor que o estrangeiro receberia, caso sua profecia se cumprisse. Em seguida, ela declara que nem Odisseu retornará, nem o estrangeiro receberá auxílio sendo transportado para a sua terra – ou seja, ela vincula, pela negativa, o retorno do marido ao cumprimento total das leis de hospitalidade, que ela, sozinha, não tem como garantir ao estrangeiro. Embora Penélope declare que Telêmaco já seja homem, ninguém “dá ordens em casa” como Odisseu fazia, ou seja, nem ela nem o filho gozam da mesma autoridade que Odisseu gozava. Ao mesmo tempo que Penélope reconhece que sem a presença do marido as leis de hospitalidade não podem ser totalmente cumpridas, ela dá ao cumprimento das leis de hospitalidade papel de destaque, ao dizer que a fama do homem irrepreensível será espalhada por toda a parte pelos estrangeiros, que louvarão seu nome (vv. 332–4). Como destaca Saïd (2011: 299):

The reminder of the qualities of Odysseus, who was unequalled for his generosity in welcoming guests and ensuring their safe return home, leads into a scene of hospitality. Like the other female characters in the *Odyssey*, Penelope knows how to ensure that her guest is well looked after. In lines 317–318 she orders her maidservants to wash his feet and prepare a bed for him. She also orders them to prepare a bath for him on the next day and anoint him with oil so that he can be dressed appropriately for the feast to be held the next evening (19.319–28). Here again, as in Book 18, Penelope accepts the ‘sensible’ advice of the beggar<sup>2</sup> and orders Eurycleia to wash his feet (19.357–60).

O ceticismo de Penélope nessa passagem do poema é revelado, entre outras coisas, pelo uso da fórmula, no v. 315, *ei pot' êên ge*, traduzida por Lourenço como “se é que alguma vez ele existiu!”; nos dois poemas homéricos, essas palavras são ditas por personagens que acreditam que perderam algo para sempre. Cabe lembrar, porém, que Penélope não é a única cética em relação ao retorno do marido; Eumeu, servo fiel, afirma com todas as letras que acredita que seu amo já está morto:

Depressa tu, ó ancião, inventarias uma história,  
se alguém te oferecesse uma capa e uma túnica para vestires.  
Quanto ao meu amo, já os cães e as rápidas aves de rapina  
a carne lhe rasgaram dos ossos; já a alma lhe saiu do corpo.  
Ou então foram os peixes no mar a comê-lo e os ossos  
ficaram nalguma praia, envoltos em muita areia.  
Assim morreu ele longe, estabelecendo o luto daí por diante  
a quem o estimava, a mim especialmente: pois nunca amo  
tão bom encontrarei, por muito longe que procurasse,  
nem que voltasse a casa de meu pai e minha mãe,  
onde vim ao mundo e por eles fui criado.  
E porém não é por eles que me lamento, ainda que meus olhos  
os desejassem ver de novo, regressando à terra pátria!  
Não, é de Ulisses ausente que a saudade me aperta.  
Mas envergonho-me de pronunciar o seu nome,  
pois está ausente – tanto ele me estimou no seu coração!  
Chamo-lhe amigo honrado, embora esteja longe daqui.  
(*Od.* XIV, 131–47)

Voltemos para *Od.* XIX e rememoremos as fatos que acabamos de comentar: mesmo reconhecendo a limitação que tem para dar ordens no seu próprio *oikos*, Penélope resolve oferecer ao estrangeiro as etapas típicas do oferecimento do banho e da cama (vv. 317–22); solicita, portanto, às servas, que o lavem e façam-lhe a cama. Oferece-lhe, ainda, certa proteção dentro do *oikos* (v. 322–4).

<sup>2</sup> Notar, nos vv. 350 e 352, o uso de *pepnuménos* e *pepnuména*.

Até este ponto do canto, cumpriram-se todas as etapas das cenas típicas de reconhecimento propostas tanto por Lord<sup>3</sup> como, mais recentemente, por Gainsford.<sup>4</sup> Espera-se, portanto, que vá ocorrer o reconhecimento de Odisseu por Penélope. Mas a cena é interrompida pelo lava-pés de Euricleia, e é ela, a boa serva, quem reconhece Odisseu, não Penélope.<sup>5</sup> Finda a cena de reconhecimento, a pergunta é: Penélope teria ou não percebido o que se passara?

Se acreditamos que Penélope reconheceu, de fato, o marido nesse ponto do poema, estamos aderindo à teoria do *early recognition*, “reconhecimento antecipado/ precoce”, cujos principais defensores são Harsh (1950) e Vlahos (2007; 2011). Harsh, por exemplo, defende que há um reconhecimento consciente e que Odisseu e Penélope têm um conversa cifrada devido à presença das outras servas. Outros autores, como Amory (1963) e Austin (1970) fazem uma leitura mais psicologizante e acreditam que há um reconhecimento sim, mas intuitivo, na base do inconsciente. Contudo, o único elemento textual que poderia, talvez, embasar a teoria do *early recognition* está em *Od.* XXIV, 167–9, quando um dos pretendentes afirma que o desafio do arco foi um dolo de Odisseu, e que este ordenou à esposa que ela o propusesse aos pretendentes.

A evidencia textual de que Penélope não se apercebeu de nada, no entanto, é maior; a partir do momento em que Euricleia inicia o lava-pés de Odisseu, Penélope desaparece da narrativa e, quando ela volta a ser mencionada, nos vv. 478–9 do canto XIX, o narrador diz claramente que a serva procurou sua ama com os olhos para revelar o retorno do marido, mas que Atena desviara a atenção de Penélope para que ela não percebesse o que se passava entre os dois.

O que os pretendentes dizem quando chegam ao Hades (que Odisseu e Penélope tramaram juntos a matança) é apenas a opinião deles – eles nada sabem sobre como efetivamente foi tramado o dolo contra eles. Da veracidade do que diz o narrador, por outro lado, não há motivo para duvidar.

<sup>3</sup> Lord (1960: 175) foi um dos primeiros a ver no reconhecimento um modelo de cena típica e, para as cenas de reconhecimento de Odisseu em Ítaca, ele estabelece a seguinte estrutura:

- (1) Insulto contra Odisseu
- (2) Repressão contra quem o insultou
- (3) Elemento variável
- (4) Reconhecimento.

<sup>4</sup> Gainsford (2001: 4) propõe o seguinte esquema:

- (1) Teste que o herói disfarçado impõe aos demais para ver a lealdade deles
- (2) Engano, que consiste em uma história mentirosa sobre sua identidade
- (3) Previsão, feita por ele mesmo, do retorno de “Odisseu”
- (4) Reconhecimento

<sup>5</sup> Do mesmo modo, em *Od.* XVI, Argos parece substituir Eumeu no reconhecimento de Odisseu.

Em Homero, o que o narrador diz é, via de regra, tomado como verdade, simplesmente porque não há elementos para que se argumente o contrário. Por que, então, acreditar que apenas aqui o narrador tentaria “enganar” os receptores do poema?

Como nota Duarte (2012: 157):

Euricleia é no canto XIX a substituta. A criada está no lugar de Penélope, a quem caberia concluir a cena de reconhecimento por ela conduzida ao longo do canto, mas que não deve fazê-lo por uma exigência da narrativa. A bem amada deve ser sempre a última, ou estar dentre os últimos, a saber do retorno do herói, pois na mulher não se pode confiar plenamente.

Na retomada do diálogo entre Penélope e o “mendigo-Odisseu”, ela relata a ausência do sono e da fome, sinalizando, assim, o luto em que vive (vv. 510–23). Surpreendente, contudo, é o fim do canto: Penélope declara que proporá o desafio do arco aos pretendentes como forma de selecionar seu futuro marido (*Od.* XIX, 570–81).

A questão é: por que Penélope propõe nesse momento uma competição que lhe conduzirá às “bodas odiosas”, se na conversa com seu hóspede ele lhe relatara que Odisseu estava prestes a retornar a Ítaca? Na mesma conversa, ainda, há o relato da própria Penélope, que narra o sonho que tivera em alguma noite anterior (*Od.* XIX, 535–69); nele, uma águia mata os vinte gansos que ela possui em casa e, em seguida, revela que ela, águia, é Odisseu que voltará para se vingar, e os pretendentes são os gansos. Por mais que a própria Penélope não dê muito crédito ao seu sonho, dado que, como ela mesma explica, os sonhos podem passar pelo portão de chifres, e se cumprir, ou pelo portão de marfim, e iludir, é estranho que esse elemento, somado ao que lhe diz seu hóspede, não lhe inspire certa esperança e que ela, pelo contrário, decida finalmente eleger um novo marido. Alguns estudiosos gostam de fazer uma leitura mais psicanalítica ou, ao menos, psicologizante dos elementos do relato do sonho; essas leituras, em geral, encontram nele elementos que contribuem para a caracterização ambígua de Penélope e da cena; recentemente quem o fez foi Malta (2012: 22):

O principal decorre da identificação, no sonho, dos pretendentes com os gansos domésticos, que Penélope “se alegra em contemplar” (*iaínomai eisoróosa*, 537). O fato de ela chorar e lamentar sua morte (com o sonoro *klaîon kai ekókuon*, 541), tão intensamente de modo a despertar piedade (*oîktr’ olophuroménen*, 543), e depois parecer demonstrar alívio ao acordar e encontrá-los vivos (552-553), ativa em nós – mas, aparentemente, não em Odisseu – a inevitável sensação de que ela se compraz com a presença dos jovens no palácio. Como afirma Joseph Russo: “A dor de Penélope foi tão enfaticamente apresentada (*klaîon, ekókuon, olophuroménen*), que podemos com acerto inferir que, inconscientemente, ela é consideravelmente menos hostil aos pretendentes



do que frequentemente afirma em seu comportamento consciente. Num nível que nem ela mesma pode perceber, ela gosta (*iáinomai*) de ser cortejada.”

O fato textualmente verificável é que nessa parte final do poema o narrador se torna cada vez mais discreto no que diz respeito à Penélope<sup>6</sup> e, portanto, uma série de hipóteses interpretativas se apresentam. Uma hipótese possível é o já mencionado *early recognition*; Penélope teria, sim, reconhecido Odisseu no encontro que tivera com ele no canto XIX e que, agora, age como sua cúmplice, urdindo o estratagema que daria ao marido a possibilidade de vencer os pretendentes; ela estaria, nesse caso, mantendo Odisseu e Telêmaco à margem de seus planos, sem revelar-lhes suas verdadeiras intenções, ou por considerar que não é necessário, pois grande é sua sintonia com o esposo, ou como retribuição ao fato de eles terem dela ocultado toda a verdade até aquele momento.

Cabe analisar o texto com cuidado; antes de relatar o sonho, Penélope diz:

assim se agita o meu coração para trás e para frente,  
pois não sei se hei-de ficar com o meu filho e tomar conta  
da minha riqueza, das servas e do alto palácio,  
respeitando o leito do marido e a vontade do povo;  
ou se deva seguir aquele dentre os Aqueus que for o melhor,  
que faz a corte no palácio e oferece incontáveis dons nupciais.  
Enquanto o meu filho era uma criança irresponsável,  
não queria que me casasse, deixando assim a casa do marido.  
Mas agora já é adulto; já chegou ao limite da juventude:  
agora pede-me que abandone o palácio, porque está  
preocupado com os haveres que os Aqueus lhe devoram.  
(*Od.* XIX, 524–34)

Esse trecho da fala de Penélope, e especialmente seu início, apresentam o dilema no qual ela se apresenta de modo muito próximo ao colocado por Telêmaco:

Minha mãe tem no espírito o coração dividido:  
não sabe se há-de ficar comigo e tomar conta da casa,  
venerando o leito do marido e a opinião do povo,  
ou se deverá seguir o mais nobre dos Aqueus  
que no palácio a corteja e lhe oferece os melhores presentes.  
(*Od.* XVI, 73–77)

<sup>6</sup> Como nota Murnaghan (2009: 233), “Penelope’s motives during the second half of the poem are difficult to assess because the poet is generally uncommunicative about her thoughts, as he is not about Odysseus’, leaving us to deduce her state of mind from outward gestures and speeches”.

Acredito que Penélope sente-se pressionada, devido ao amadurecimento de Telêmaco, a tomar uma decisão, independentemente de sua vontade. Nesse sentido, o seu *thumós* está dividido não pelo que ela deseja, mas sim pelo dilema e a tomada de decisão propriamente dita. Para embasar a presente hipótese, é importante lembrar-se da cena da aparição de Penélope diante dos pretendentes no canto XVIII, e na sua fala a eles, na qual ela rememora que Odisseu, antes de partir para Troia, advertira-lhe que quando Telêmaco tivesse barba, e ele mesmo ainda não tivesse retornado para casa, ela deveria desposar quem quisesse (*Od.* XVIII, 270–1). Foley (1995: 93) analisa a definição aristotélica de personagem trágica e a compara com a atitude de Penélope na *Odisseia*:

In his *Poetics*, Aristotle defines tragic character in relation to tragic choice. Character, Aristotle argues, reveals a prohairesis or a process of undertaking moral commitment in which a person chooses to act or to abstain from action in circumstances where the choice is not obvious (*Poetics* 1450b8-10). The central moral decision on which the action of the *Odyssey* turns is Penelope's. (...) Yet she must make this decision in ignorance of Odysseus' identity; that is, she does not know who the beggar is and hence whether Odysseus is alive or dead. Thus, as in Aristotle's exemplar tragedy *Oedipus Tyrannos*, Penelope's choice entails the tragic dilemma of a person faced with the need to act without critical knowledge of the circumstances.

A deliberação de Penélope no trecho citado acima não conduz a uma decisão imediata, já que ela em seguida pede que o mendigo lhe interprete um sonho;<sup>7</sup> embora o mendigo o interprete como um bom augúrio, o ceticismo de Penélope prevalece; a pressão do momento de tomar uma decisão também. Então Penélope, mesmo que seja involuntariamente, às cegas, torna-se cúmplice de Odisseu, o que pode ser interpretado como um sinal de que os deuses estão ao lado do casal, conspirando a seu favor,<sup>8</sup> já que, no pensamento antigo, as coincidências são provas não apenas da existência, mas também da interferência dos deuses. O plano divino, portanto, aprova a (re)união de Odisseu e Penélope, tanto que, no canto XXI, a responsabilidade pela decisão do desafio do arco é atribuída a Atena (XXI, 1). Penélope,

<sup>7</sup> O primeiro elemento estranho no sonho é o fato de esse ser o único sonho homérico a ter que ser interpretado como uma profecia, pois ele não é claro, mas sim simbólico; ele também é o único sonho homérico que é conhecido apenas pelas palavras daquele que o sonhou, abrindo margem, assim, para a contestação de sua veracidade.

<sup>8</sup> Murnaghan (2009: 234–5): “The fact that Odysseus is before her [Penélope] and her action becomes the means by which he secures and discloses his return is a fortunate coincidence”. Duarte (2012: 159): “Para o pensamento antigo, essas felizes coincidências são mais significativas do que a ação voluntária, pois revelam a mão dos deuses por trás da dos homens. Tudo, então, conspira a seu favor”. Ver, ainda, Emlyn-Jones (2009: 228), que também defende a visão segundo a qual não há um reconhecimento precoce de Odisseu por Penélope, mas sim que ela toma a decisão do desafio do arco pela pressão que vive no momento e que, portanto, o fato desse desafio casar com os planos de Odisseu não passaria de uma coincidência.

esposa fiel, decide pelo desafio do arco, mas termina o XIX chorando, e assim começa o XX e se mantém no XXI, ao tirar o arco do estojo para oferecê-lo aos pretendentes.<sup>9</sup>

## REFERÊNCIAS

- Amory, A. 1969. "The reunion of Odysseus and Penelope". In *Essays on the Odyssey*, ed. C. H. Taylor Jr. Bloomington: Indiana University Press.
- Austin, N. 1970. *Archery at the dark of the moon*. Berkeley, Los Angeles, London.
- Bakker, E. J. 2009. "Homer, Odysseus, and the Narratology of Performance". In *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*, eds. Jonas Grethlein and Antonios Rengakos. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Bergren, A. L. T. 1983. "Language and the female in early Greek thought." *Arethusa* 16: 69-95.
- Byre, C. 1988. "Penelope and the Suitors before Odysseus (*Odyssey* 18. 158-303)." *American Journal of Philology* 109: 159-73.
- Cantarella, E. 1991. *Pandora's daughters: the role and status of women in Greek and Roman antiquity*. Trad. Maureen B. Fant. Nova Iorque: Penguin.
- Combella, F. 1983. "Wise Penelope and the contest of the bow". In *Twentieth-century interpretations of the Odyssey*, ed. H. W. Clarke, 103-111. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Doherty, L. E. 1992. "Gender and Internal Audiences in the *Odyssey*." *AJP* 113.2: 161-77.
- Doherty, L. E. 1995<sup>a</sup>. "Sirens, Muses, and Female Narrators in the *Odyssey*". In *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey*, ed. B. Cohen. New York: Oxford University Press.
- Doherty, L. E. 1995<sup>b</sup>. *Siren Songs. Gender, audiences, and narrators in the Odyssey*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Duarte, A. S. 2012. *Cenas de reconhecimento na poesia grega*. Campinas: Editora Unicamp.
- Emlyn-Jones, C. 2009. "The Reunion of Penelope and Odysseus." In *Oxford Readings in Classical Studies: Homer's Odyssey*, ed. L. E. Doherty. Oxford: Oxford University Press.
- Felson, N. 1994. *Regarding Penelope: From Character to poetics*. Princeton: Princeton University Press.
- Fletcher, J. 2008. "Women's space and wingless words in the *Odyssey*." *Phoenix* 62.1/2: 77-91.
- Foley, H. P. 1992. *Reflections of women in Antiquity*. Filadélfia: Dordun and Breach.
- Foley, H. P. 1995. "Penelope as Moral Agent." In *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey*, ed. B. Cohen. New York: Oxford University Press.

<sup>9</sup> Foley (1995: 107): "Penelope makes a choice to sacrifice her own desires in establishing the contest with the bow, and she is placed in a paralysing position in which she can take no action that is without negative consequences".

- Foley, H. P. 2001. *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton: Princeton University Press.
- Foley, H. P. 2009. "Reverse Similes and Sex Roles in the *Odyssey*." In *Oxford Readings in Classical Studies: Homer's Odyssey*, ed. L. E. Doherty. Oxford: Oxford University Press.
- Gainsford, P. 2001. "Cognition and type-scenes: the aoidos at work." In *Homer, tragedy, and beyond*, eds. Felix Budelmann, Michelakis Pantelis. Londres: Society for the promotion of Hellenic Studies.
- Graham, A. J. 1995. "The *Odyssey*, History, and Women." In *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey*, ed. B. Cohen. New York: Oxford University Press.
- Graziosi, B.; Baubold, J. 2013. *Homer: the resonance of Epic*. Duckworth: A & C Black.
- Gregory, E. 1996. "Unravelling Penelope: the construction of the faithful wife in Homer's heroines." *Helios* 23: 3–20.
- Griffin, J. 1992. *Homer: The Odyssey*. Oxford: Cambridge University Press.
- Harsh, P. W. 1950. "Penelope and Odysseus in *Odyssey* XIX." *AJP* 71: 1–21.
- Heitman, R. 2005. *Taking her seriously: Penelope and the plot of Homer's Odyssey*. United States of America: University of Michigan Press.
- Helleman, W. 1995a. "Homer's Penelope: A tale of feminine arete." *Echos du monde classique* 39, n. s. 14: 227–50.
- Helleman, W. 1995b. "Penelope as Lady Philosophy." *Phoenix* 49: 282–302.
- Holmberg, I. E. 1997. "The sign of mêtis." *Arethusa* 30: 1–33.
- Jong, I. J. F. de. 2001. *A narratological commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Katz, M. A. 1991. *Penelope's Renown: Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*. United Kingdom: Princeton University Press.
- Lacey, W. K. 1966. "Homeric HEDNA and Penelope's KYRIOS." *JHS* 86: 55–68.
- Lord, A. 1960. *The singer of tales*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lourenço, F. 2003. *Odisséia*. Lisboa: Ed. Cotovia.
- Malta, A. 2012a. "Penélope e a arte da indecisão na *Odisséia*." *Nuntius Antiquus* 8.1: 7–28.
- Malta, A. 2012b. *Homero Múltiplo*. São Paulo: Edusp.
- Marquardt, P. 1985. "Penelope *Polutropos*." *AJP* 106: 32–48.
- Murnaghan, S. 1987. *Disguise and Recognition in the Odyssey*. Princeton: Princeton University Press.
- Murnaghan, S. 1995. "The Plan of Athena." In *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey*, ed. B. Cohen. New York: Oxford University Press.
- Murnaghan, S. 2009. "Penelope's Agnoia: knowledge, power, and gender in the *Odyssey*." In *Oxford Readings in Classical Studies: Homer's Odyssey*, ed. L. E. Doherty. Oxford: Oxford University Press.
- Pedrick, V. 1988. "The hospitality of noble women in the *Odyssey*." *Helios* 15: 85–101.
- Säid, S. 2011. *Homer and the Odyssey*. Oxford: Oxford University Press.
- Schein, S. L. 1995. "Female Representations and Interpreting the *Odyssey*." In *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey*, ed. B. Cohen. New York: Oxford University Press.
- Scodel, R. 2004. "The story-teller and his audience." In *The Cambridge Companion to Homer*, ed. R. Fowler. Cambridge: Cambridge University Press.

- Vernant, J. P. 1974. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Vernant, J. P. 2002. *Mito e pensamento entre os gregos. Estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra.
- Vlahos, J. B. 2007. "Homer's *Odyssey*, Books 19 and 23: early recognition, a solution to the enigmas of ivory and horns, and the test of the bed." *College Literature* 34.2.
- Werner, C. 2001. "A ambiguidade do *kléos* na *Odisséia*." *Letras Clássicas* 5: 99–108.
- Werner, C. 2011. "O mito do retorno dos heróis de Troia e as funções narrativas dos presságios na *Odisseia* de Homero." *História, imagem e narrativas* 12: 1–23.



*Abstract.* The aim of this paper is to discuss a key Book (XIX) both to the interpretation of Homer's *Odyssey* and to the understanding of Penelope's character, in which Penelope acts as a hostess to the "beggar-Odysseus" and decides to propose, after the interview between them, the contest of the bow and contract a new marriage with the winner. We will discuss the main issues of the passage: they relate mainly to (1) the power that Penelope has within the fictional society of Ithaca and within her oikos, (2) the theory of the early recognition, and (3) Penelope's real motivation concerning her decision to remarry.

*Keywords.* Penelope; Homer; *Odyssey*; recognition; hospitality.

# DUE CASI PARTICOLARI DI RI-ETIMOLOGIZZAZIONE IN SOFOCLE: ODISSEO ED AIACE

GIOVANNA BATTAGLINO

Università degli Studi di Salerno, Italia

*Resumo.* Dois casos particulares de re-etimologização em Sófocles: Odisseu e Ájax. Nesta contribuição, procurar-se-á demonstrar como Sófocles - bem consciente do étimo difundido, fixado pelo *mythos* e/ou pela precedente produção lírica - realizou, em dois casos particulares uma consciente re-etimologização, em função do desenvolvimento do próprio drama.

*Palavras-chave.* Sófocles, tragédia, Ájax, Odisseu, re-etimologização.

SCHNEIDEWIN,<sup>1</sup> COMMENTANDO IL LUOGO SOFOCLEO,<sup>2</sup> NEL QUALE AIACE stesso riflette sulla οὐσία del proprio nome, acutamente rileva che “die tragischen Dichter lieben dergleichen einreiche Ausdeutungen der Eigennamen”.<sup>3</sup> Schneidewin coglieva, dunque, una particolare attitudine dei poeti tragici, i quali avrebbero manifestato una vera e propria predilezione per la tendenza ad etimologizzare o ad interpretare i nomi propri dei loro eroi, ravvisando, in essi, il riflesso di una particolare attitudine e/o aspetto del loro carattere o, addirittura, una vera e propria anticipazione del loro destino (compendiato nell’icastico sintagma *nomen omen*). In verità, la riflessione dello Schneidewin andrebbe ampliata, poiché la tendenza a ricercare il significato intrinseco dei nomi propri sarebbe una tendenza pienamente poetica – *id est*, non esclusivamente tragica, ma già epica e lirica –, come

\* Artigo recebido em 22.abr.2014 e aceito para publicação em 7.jul.2014.

<sup>1</sup> Schneidewin è autore di un commento, nato *ad usum scholarum*, ma, tuttora, di grande utilità. Il commento fu, poi, rivisto dal Nauck ed è, ancor oggi, ritenuto molto utile all’esegesi delle tragedie sofoclee. Esso non ha, nella sua finalità didattica, un limite, bensì un punto di forza: pur nel suo carattere condensato e sintetico, è ricco di riflessioni sia di carattere linguistico, retorico e stilistico, che di carattere contenutistico.

<sup>2</sup> Ad Soph. Aj. 430-433. (S.v. *infra*.)

<sup>3</sup> Schneidewin 1865: 64.

notava già Fuochi,<sup>4</sup> il quale, in un suo corposo articolo, è il primo a fornirci una vera e propria fenomenologia di tale attitudine poetica. La tendenza alla etimologizzazione dei nomi propri è ravvisabile già in Omero e concerne, non a caso, il nome del protagonista, Odisseo. A tal proposito, si consideri Hom. *Od.* 19. 405–9:

τὴν δ' αὖτ' Αὐτόλυκος ἀπαμείβετο φώνησέν τε·  
 ἄγαμβρός ἐμός θυγάτηρ τε, τίθεσθ' ὄνομα ὅτι κεν εἴπω·  
 πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε Ὀδυσσάμενος τόδ' ἰκάνω,  
 ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξιν ἀνά χθόνα πολυβότειραν·  
 τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ὄνομα ἔστω ἐπώνυμον· [...]<sup>5</sup>

A lei [scil. ad Euriclea] rispondendo Autolico disse:  
 “Genero mio e figlia mia, dategli il nome che io dico.  
 Io sono qui giunto, avendo preso in odio molti  
 uomini e donne sulla terra di molti uomini nutrice:  
 dunque il nome che lo denomina sia Ulisse...”  
 (trad. di Vincenzo Di Benedetto)<sup>6</sup>

Il passo omerico ivi citato rappresenta un contesto privilegiato, per quanto attiene all’etimologia dei nomi propri, dal momento che la spiegazione del nome proprio del protagonista è fornita esplicitamente ed è enfatizzata dal sintagma ὄνομα(α) ἐπώνυμον,<sup>7</sup> che costituisce una figura etimologica. Peraltro, ci troviamo in un contesto peculiare, in quanto il nome di Odisseo non gli deriva da vicende autobiografiche, né esprime il suo δαίμων, il suo destino – *aliis verbis*, non è connesso a nessuna delle sue avventure, le quali costituiscono l’oggetto del poema (come ci aspetteremmo) –, ma gli viene – per così dire – affibbiato dal nonno materno, sulla base della propria esperienza di vita. Così il nome di Odisseo appare quasi come un etronimo.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Fuochi 1898: 273. Al Fuochi va il merito di aver dedicato un’ampia sezione di tale articolo all’individuazione degli strumenti, dei quali il poeta – il poeta tragico in particolare, ma non solo – può servirsi, per etimologizzare o interpretare un nome proprio. In sostanza, il poeta può ricorrere allo σχῆμα ἐτυμολογικόν oppure ad un accostamento concettuale; l’accostamento concettuale può basarsi su un criterio di affinità oppure può essere antifrastico/ossimorico. Fuochi fornisce anche una vera e propria indagine sullo *status quaestionis*, menzionando gli studiosi che, prima di lui, si sono occupati del medesimo problema e discutendone criticamente l’approccio. Il tutto ha valore propedeutico-didascalico rispetto alla seconda – e più ampia – sezione del suo articolo, che ospita un vero e proprio elenco ragionato dei nomi propri che occorrono nelle tragedie di Eschilo, Sofocle ed Euripide. L’articolo di Fuochi, pur ben congegnato, manifesta evidenti limiti di natura “cronologica”; pertanto ho cercato di rimpinguarlo, con contributi più recenti.

<sup>5</sup> Per il testo omerico, seguo l’edizione critica di Allen (1908).

<sup>6</sup> Di Benedetto 2010: 1119.

<sup>7</sup> Esso, proprio a partire da Omero, si cristallizzerà, divenendo un sintagma topico, per quanto concerne l’introduzione dell’etimologia di un nome proprio.

<sup>8</sup> Utilizzo, qui – forse un po’ impropriamente – il termine etronimo, con valore di “nome attribuito da un altro”. Per una trattazione approfondita del nome di Odisseo nell’*Odisea*, rimando al sapiente saggio di Miralles. Lo studioso analizza il problema del nome del protagonista dell’O-

Peraltro, il verbo ὀδύσσομαι, proprio in qualità di verbo deponente, conserva uno statuto diatetico anfibologico. Di norma, tutti i commentatori e traduttori danno ad ὀδυσσάμενος valore attivo, considerando, di conseguenza, πολλοῖσιν ... ἀνδράσιν ... γυναίξιν come un *dativus incommodi*. Tuttavia, è plausibile che attribuire al verbo anche un valore passivo (“essere odiato da...”), attribuendo ai dativi appena menzionati un valore d’agente. Del resto, anche il *LSJ* ci conferma questa duplice valenza, dal momento che ci fornisce, per il verbo ὀδύσσομαι, sia il significato di “to be wroth against, hate (with dative)”, sia quello di “to be hated by (with dative)”. Tra l’altro, la spiegazione del nome di Odisseo è fornita da un personaggio dotato, a sua volta, di un nome parlante: Autòlico vale, propriamente, “vero lupo” e, come notava Ferrari, si tratta di un nome “adatto a un tipico *trickster*, figlio di Hermes [...] e celebre per le sue frodi ed i suoi furti”<sup>9</sup>.

Il φιλόμηρος<sup>10</sup> Sofocle dovette tener conto sia del contesto odissiacco, sia delle potenzialità diatetiche e semantiche del verbo ὀδύσσομαι. Si consideri il fr. 965 R, tradito dalla *Vita* (20):

ὀρθῶς δ’ Ὀδυσσεύς εἰμ’ ἐπώνυμος κακῶν·  
πολλοὶ γὰρ ὀδύσαντο δυσμενεῖς ἐμοί.

A buon diritto, ho un nome che trae origine dai mali:<sup>11</sup>  
molti, infatti, mi odiarono, manifestando ostilità nei miei confronti.<sup>12</sup>

*dissea* da tutte le possibili angolazioni: “Non si tratta solo del fatto che il nome Ὀδυσ[σ]εύς, che dà nome al poema, sia parlante. Ma anche che nel poema l’eroe stesso si dia un altro nome o altri parlino di lui, davanti a lui, e lo chiamino senza sapere chi sia o che egli si neghi o si proclami, o che il poeta ritardi nel nominarlo o lo nomini intenzionalmente in alcuni momenti e non in altri – o addirittura può accadere che dia per scontato che il suo pubblico ne conosca il nome che egli non menziona direttamente (come nel caso di Ὀυλυσσεύς ο Ὀυλίξης)” (Miralles 2012: 1–2), donde il latino *Ulixes* e l’italiano *Ulisse*. S.v. anche B. Marzullo, 1970, *Il problema omerico*, Milano-Napoli, Ricciardi.

<sup>9</sup> Ferrari 2005: 683, n.52. Sappiamo che Autolico era figlio di Hermes da una testimonianza post-omerica e, segnatamente, da Hesiod., fr. 64 M.-W. Da Omero stesso (Hom. *Il.* 11.266ss.) sappiamo che Autolico aveva derubato Amintore, figlio di Orcomeno, di un prezioso casco, decorato con zanne di cinghiale. Mi pare interessante anche riflettere sulla traduzione del passo odissiacco, realizzata da Ferrari ed, in particolare, sulla resa di ὀδυσσάμενος: egli intende “covando odio”, come a voler conferire al participio aoristo anche una sfumatura durativa che esso, di norma, non possiede, ma che addurrebbe – credo – un ulteriore *argumentum*, al fine di comprendere l’etimologia del nome di Odisseo. (In sostanza, Autolico odierrebbe gli uomini al punto tale da voler lasciare traccia di questo odio, nel nome del nipote, destinato ad essere ricordato dai posteri.)

<sup>10</sup> In tal modo, Sofocle è, più volte, definito da Eustazio, sia nel commento all’*Iliade* che nel commento all’*Odissea* (Stallbaum 1925: 65 κτλ.) Per un approfondimento della questione, si veda Miller (1946). Del resto, nella stessa *Vita* 16 (Schultz 1835: 175) leggiamo: *dicebat igitur [...] Sophoclem verum Homerum tragicum*.

<sup>11</sup> Letteralmente: “sono eponimo dei mali”.

<sup>12</sup> Ho cercato di proporre una mia traduzione per questo frammento sofocleo. Lloyd-Jones, nell’edizione dei frammenti sofoclei, curata per la Loeb, traduce così: “I am rightly called Odysseus, after something bad; for many enemies have been angry with me.” (Lloyd-Jones



In questo frammento sofocleo, sulla scorta del passo omerico, il τὸ ὀδύσσεσθαι dà ancora sostanza all'ἑπώνυμία. Tuttavia, diversa è la provenienza dell'odio o, se vogliamo, l'oggetto dell'odio. In tal caso, a prescindere dalla identificazione dei πολλοί,<sup>13</sup> c'interessa il fatto che l'odio – che giustifica e, quasi, legittima il nome di Odisseo – è un odio diretto contro Odisseo stesso. Ciò è suggerito chiaramente da due elementi, entrambi posti in sedi privilegiate del trimetro: ἑίμῃ, rafforzato dalla *positio post caesuram*, e ἔμοί, enfatizzato dall'esser collocato in *explicit*. Conformemente alla poetica sofoclea, che privilegia il singolo eroe, il singolo protagonista, Odisseo diviene egli stesso spiegazione vivente del proprio nome.<sup>14</sup> “È l'eroe, il carattere, che si impone in Sofocle, che costituisce il centro delle sue tragedie; l'eroe come luogo di ciò che accade: referente costante dell'azione, delle parole del dramma.”<sup>15</sup>

Secondo la DELG, la connessione ὀδύσσομαι-Ὀδυσ[σ]εύς costituirebbe una “*étymologie populaire*”;<sup>16</sup> che rimonterebbe proprio ad Omero. Chantraine cita proprio Hom. *Od.* 19.405 ss. come “le passage les plus explicite”,<sup>17</sup> concludendo che “l'*étymologie véritable est ignorée*”.<sup>18</sup> Ma, in questo contesto, più che la veridicità del procedimento di derivazione etimologica, c'interessa l'operazione poetica, sottesa alla connessione ὀδύσσομαι-Ὀδυσ[σ]εύς, elaborata da Omero e mutuata *cum variatione* da Sofocle. Ma Sofocle, che non si dimostra mai un acritico e prosastico “riutilizzatore” dei *fontes* –

1996: 416–7). Lloyd-Jones conferisce, all'ἑπί di ἑπώνυμος, un valore temporale (“after”), il che ha un chiaro valore esegetico, nel senso che tale traduzione suggerisce l'idea che Odisseo derivi il proprio nome dall'accadimento di eventi brutti. Tale interpretazione è sostenibile proprio se colleghiamo Soph. fr. 965 con Hom. *Od.* 19.405 ss., come, del resto, l'editore suggerisce – sia pur laconicamente – in nota. Io, pur essendo d'accordo con l'editore (del resto, il passo è citato proprio dalla *Vita Sophoclis*), ho cercato di proporre una traduzione un po' più neutra, tenendo conto anche del fatto che il frammento fa parte di quel gruppo di frammenti, per i quali non è stato possibile individuare una precisa tragedia di pertinenza. In ogni caso, è evidente la connessione tra ἑπώνυμία e i κακοί (rispetto ai quali il secondo trimetro del frammento sembra avere funzione epesegetica). Infine, Lloyd-Jones intende πολλοί... δυσμενείς come un unico sintagma (aggettivo + aggettivo sostantivato), il che non è impossibile, considerato che l'iperbato è figura cara a Sofocle. Tuttavia, la cesura eptemimere m'induce a scindere le due parole, dando a δυσμενείς un valore più pregnante (quasi appositivo, rispetto a πολλοί), valore che, in fondo, non fa che rafforzare il verbo ὀδύσαντο, cuore del trimetro, del frammento e dell'esegesi.

<sup>13</sup> S.v. la n. 10.

<sup>14</sup> Per quanto concerne la centralità dell'eroe sofocleo, s.v.: C. H. Withman, 1951, *Sophocles: A Study of Heroic Humanism*. Cambridge, Harvard University Press; G. Méautis, 1957, *Sophocle. Essai sur le héros tragique*, Parigi; G. M. Kirkwood, 1958, *A Study of Sophoclean Drama*, New York; B. M. W. Knox, 1964, *The Heroic Temper*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press. Tra i lavori più recenti, s.v.: C. Miralles, 2009, *La luce del dolore. Aspetti della poesia di Sofocle*, Napoli, Liguori editore; A. Rodighiero, 2000, *La parola, la morte, l'eroe. Aspetti di poetica sofoclea*, Padova, Imprimerium.

<sup>15</sup> Miralles 2009: 12-13.

<sup>16</sup> Chantraine 1977: 776.

<sup>17</sup> Chantraine 1977: *ibid.*

<sup>18</sup> Chantraine 1977: *ibid.*

mitici e/o poetici – compie un’ulteriore operazione poetica. A mio avviso, Sofocle opera, qui, una sorta di ri-etimologizzazione, rispetto al *fons* odis-siaco: pur conservando l’etimologia, ne cambia l’angolazione, ne modifica il vettore – invertendolo – e, forse, proprio in questo mutamento di direzione è ravvisabile, in sostanza, lo scarto tra *epos* e tragedia.

Ma vi è un caso più evidente di ri-etimologizzazione sofoclea, per la cui analisi posso muovermi su un terreno meno scivoloso e sdrucciolevole di quello offerto dal fr. 965 appena analizzato: è il caso del nome proprio di Aiace, al quale Sofocle ha dedicato l’omonima tragedia – l’*Aiace*,<sup>19</sup> appunto –, una delle sette pervenuteci integre. In questa tragedia, Aiace stesso riflette sul proprio nome e ne fornisce l’etimologia.<sup>20</sup> Si consideri Soph. *Aj.* 430–3:<sup>21</sup>

αἰᾶ· τίς ἄν ποτ’ ᾤεθ’ ᾧδ’ ἐπώνυμον  
 τοῦμὸν ξυνοῖσειν ὄνομα τοῖς ἔμοις κακοῖς;  
 νῦν γὰρ πάρεστι καὶ δις αἰάζειν ἔμοι  
 [καὶ τρίς· τοιοῦτοις γὰρ κακοῖς ἐντυγχάνω]<sup>22</sup>

**Aiai! Chi mai avrebbe pensato che il mio nome  
 fosse così consonante alle mie sciagure?**

**Ora posso ben gridare due**

[o tre volte ‘Aiai’: tali sono i mali in cui mi trovo.]

(trad. di M. P. Pattoni)<sup>23</sup>

Questi versi sono inseriti nell’ampia ῥῆσις di Aiace, che coincide – secondo una prassi tragica non comune – con il secondo episodio.<sup>24</sup> Dopo il

<sup>19</sup> Odisseo è uno dei protagonisti dell’*Aiace*. Tuttavia non ne costituisce l’eroe principale, né Sofocle qui si sofferma, in qualche modo, sull’etimologia del suo nome. Per tali motivi, non ho incluso riferimenti all’*Aiace*, per quanto concerne l’analisi del nome di Odisseo. Al contrario, Odisseo, nell’*Aiace*, rappresenta uno di quei personaggi “del tutto positivi, e in una certa misura ‘vincenti’ agli occhi del pubblico, perché costantemente versati nella realizzazione del giusto”. (Rodighiero 2000: 168–9).

<sup>20</sup> Cfr. Fuochi 1898: 299.

<sup>21</sup> Per quanto concerne il testo sofocleo, mi avvalgo dell’edizione critica oxoniense, elaborata da Lloyd-Jones e Wilson (Lloyd-Jones et Wilson, 1990<sup>3</sup>). Strumenti indispensabili per comprendere le ragioni delle scelte testuali più rilevanti sono: Lloyd-Jones et Wilson 1990<sup>3</sup>; Lloyd-Jones et Wilson 1997. Per gli *scholia*, resta fondamentale l’edizione curata da Papageorgius 1888.

<sup>22</sup> Lloyd-Jones e Wilson, sulla scorta di Morstadt (1864: 43), espungono il v. 433, “for, without it, Ajax’ grim pun, upon his name, is more effective” (Lloyd-Jones et Wilson 1990<sup>3</sup>: 19). Del resto, prima di Lloyd-Jones e Wilson, sempre sulla scorta del Morstadt, già Nauck e Fraenkel espungevano il trimetro, sentito come pleonastico. Kamerbeek, invece, difende il v. 433, contenente l’espressione τοιοῦτοις ... κακοῖς, che richiamerebbe, con “an intentional monotony” (Kamerbeek 1963: 96), κακοῖς τοιοῖσδε del v. 429 e τοῖς ἔμοις κακοῖς del v. 431. Garvie (1998: 165) e Finglass (2011: 264–5), invece, si pongono sulla medesima linea di Lloyd-Jones et Wilson *et alii*.

<sup>23</sup> Pattoni 1997: 153.

<sup>24</sup> Già lo scoliaste trovava rilevante la grande estensione della ῥῆσις di Aiace. S.v. *schol. ad l.*: Ἐντεῦθεν μακρὰν ῥῆσιν μῆκνει ὁ Αἴας. (Papageorgius 1888: 229)

κομμός, Aiace esprime il proprio dolore, “reflecting on the terrible appropriateness of his name”:<sup>25</sup> con piena consapevolezza intellettuale, recupera il concetto tipicamente greco, secondo cui esiste un preciso rapporto di corrispondenza tra ὄνομα e φύσις,<sup>26</sup> Aiace lucidamente rinviene uno stretto legame tra il suo dolore, espresso con la lamentosa interiezione αἰαί<sup>27</sup> – ed il suo nome. La riflessione che Aiace fa, in merito al proprio nome, sembra derivare “from the common Greek notion that a name is not a matter of convention, but belongs naturally to its bearer, and provides a clue to his character or destiny”.<sup>28</sup>

Naturalmente esistevano già etimologie pre-sofoclee per il nome di Aiace, come la “more optimistic etymology”<sup>29</sup> nelle *Eoie* esiodee – come ricorda Finglass – o come l’etimologia pindarica, secondo la sarebbe il nome dell’eroe sarebbe connesso con l’apparizione di un’aquila: Αἴας-αἰετός. Si consideri, a tal proposito Pind. *Isthm.* 5. 53:

καί νιν ὄρνιχος φανέντος κέκλετ’ ἐπώνυμον εὐρυβίαν Αἴαντα.

Ma quella sofoclea costituisce una vera e propria ri-etimologizzazione *post eventum*, se, per *eventum*, intendiamo la strage di bestiame che Aiace compie, durante la notte, perché reso folle da Atena, e che Sofocle presuppone come evento che, pur non rappresentato – ma fortemente alluso – dà l’avvio al dramma.

I vv. 430-2 – in particolare attraverso la dolorosa esclamazione αἰαί ed il verbo αἰάζειν<sup>30</sup> – richiamano un passo della ῥήσις di Tecmessa, nel lunghissimo, primo episodio, che può arricchire l’esegesi del passo appena esaminato; si tratta di Soph. *Aj.* 317-2:

ὁ δ’ εὐθὺς ἐξώμωξεν οἰμωγὰς λυγράς,  
 ἄς οὔ ποτ’ αὐτοῦ πρόσθεν εἰσήκουσ’ ἐγώ·  
 πρὸς γὰρ κακοῦ τε καὶ βαρυνύχου γόους  
 τοιοῦσδ’ αἰεὶ ποτ’ ἀνδρὸς ἐξηγεῖτ’ ἔχειν·  
 ἀλλ’ ἀψόφητος ὀξέων κωκυμάτων  
 ὑπεστέναζε ταῦρος ὡς βρυχώμενος.

<sup>25</sup> Finglass 201: 264.

<sup>26</sup> Cfr. Griffith 1978: 84, n. 5.

<sup>27</sup> Già lo scoliaste evidenziava tale legame. S.v. schol. ad. l: ἔστι δὲ καὶ τοῦτο ἀρχαιοτρόπον, τὸ πρὸς τὰς ὀνομασίας ἐκφέρειν τὰς συμφορὰς [...] ἐπλεξε δὲ τὸν ὄνομα παρὰ τὸ αἰ αἰ τὸ θρηνητικόν. (Parageorgius 1888: 229)

<sup>28</sup> Garvie 1998: 165.

<sup>29</sup> Finglass 2011: 265.

<sup>30</sup> Αἰαί ed αἰάζειν costituiscono, appunto, i due elementi per mezzo dei quali Aiace fornisce esplicitamente l’etimologia del proprio nome.

E subito proruppe in amari gemiti, quali prima non avevo mai udito da lui: infatti diceva sempre che tali lamenti sono propri soltanto di un uomo da nulla, un vile. Senza strepito di acute grida, gemeva sordamente, come un toro mugghiante. (Trad. di M. P. Pattoni)<sup>31</sup>

Come commenta Di Benedetto, “a proposito dell’esplosione di pianto, Tecmessa precisa che si tratta di un modo di piangere completamente diverso da come egli usava manifestare il suo dolore prima che la follia lo colpisse. Egli infatti evitava acuti gridi di dolore [...] e comprimeva i suoi lamenti mugghiando come un toro. Quando invece Aiace apprende dalla donna cosa sia effettivamente successo, esplose in un lamento incontrollato”.<sup>32</sup> Ciò significa che la strage che Aiace ha provocato ed il conseguente dolore, che egli ha patito, hanno causato, in lui, un profondo cambiamento: ciò lo conduce ad abbracciare una nuova forma comportamentale, che va a legittimare il suo lamento e che – mi sembra – può render anche conto anche del motivo per il quale Sofocle abbia atteso i vv. 430ss per fornire l’etimologia del nome dell’eroe. Fornire l’etimologia dell’eroe prima non avrebbe avuto senso: era necessario, dapprima, che l’eroe fosse folle e che poi, rinsavito, prendesse coscienza della propria follia, attraverso le parole di Tecmessa. Pertanto, l’inserimento dell’etimologia del nome proprio, oltre ad essere rifunzionalizzata in relazione al contenuto della tragedia, risulta anche adatta all’economia del dramma.

Per completare il quadro, si consideri anche Soph. *Aj.* 904:

ὡς ὠδε τοῦδ’ ἔχοντος αἰάζειν πάρα

Se egli è in questa condizione, a noi non rimane che il pianto.  
(Trad. di M. P. Pattoni)<sup>33</sup>

Qui, nell’ambito del dialogo lirico col coro,<sup>34</sup> Tecmessa attribuisce a se stessa il verbo αἰάζειν, ma è chiaro che esso richiama l’αἰάζειν del v. 432. Peraltro – come ci conferma il *ThLG* – si tratta delle uniche occorrenze sofoclee di tale verbo. Il legame tra i due passi è confermato dal fatto che il coro, al v. 914,<sup>35</sup> dice: δυσώνυμος Αἴας (“Aiace dall’infausto nome”). Ad ogni modo, il legame Αἴας-αἰᾶ-αἰάζειν era destinato ad aver fortuna. Infatti, come ci ricorda Jebb, “the association of Αἴας with αἶ αἶ appears in the legend that a hyacinth

<sup>31</sup> Pattoni 1997: 143.

<sup>32</sup> Di Benedetto 1983: 37.

<sup>33</sup> Pattoni 1997: 191.

<sup>34</sup> Si tratta del κομμός tra Tecmessa ed il coro, nell’ambito dell’*epipàrodos*, termine tecnico col quale si suole definire il secondo ingresso del coro (fatto raro in tragedia).

<sup>35</sup> Tra l’altro, come nota Fuochi (1898: 299), il v. 914 costituirebbe una ripresa compendiata dell’etimologia del nome di Aiace.

(on whose petals the letters AI were supposed to be legible) sprang from the blood of Ajax, as it had sprung from that of Hyacinthus".<sup>36</sup> A tal proposito, si consideri Ov. *Met.* 13. 397–8:

*Littera communis mediis pueroque viroque  
Inscripta est foliis; haec nominis illa querelae.*

Una sigla è iscritta tra i petali, identica per il giovinetto e per l'eroe: per quest'ultimo [scil. per Aiace] si tratta delle iniziali del nome, per il primo del simbolo del lamento. (trad. di G. F. Villa)<sup>37</sup>

Vorrei concludere questa mia breve analisi, mutuando le parole di Miralles, il quale scrive:

Non c'è parola che non si compia o che non sembri viva nella tragedia di Sofocle. Anche i nomi propri, che a volte valgono solo come tali sino a che qualche verso, qualche gioco di parole, o il risultato stesso dell'azione,<sup>38</sup> non li accenda e non li carichi di senso.<sup>39</sup>

## BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- Allen, Th. W., ed. 1908. *Homeri Opera*. III–V. Oxford (1917–1919).
- Chantraine, P. 1977. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Les Éditions Klincksieck.
- DELG = Chantraine 1977.
- Di Benedetto, V., ed. 1983. *Sofocle*. Firenze: "La nuova Italia" Editrice.
- Di Benedetto, V., ed. 2010. *Omero: Odissea*. Milano: BUR.
- Ellendt, H.; Genthe, H. 1872. *Lexicon Sophocleum*, vol. I–II. Berlin.
- Ferrari, F. 2005. *Omero: Odissea*. Torino: UTET.
- Finglass, P. J. 2011. *Sophocles: Ajax*. Cambridge–New York: Cambridge University Press. (Cambridge Classical Texts and Commentaries 48)
- Fuochi, M. 1898. "Le etimologie dei nomi propri nei tragici greci." *Studi Italiani di Filologia Classica* 6: 273–318.
- Garvie, A. F., ed. 1998. *Sophocles. Ajax*. With introduction, translation and commentary. Oxford: Aris & Phillips Classical Texts.
- Griffith, M. 1978. "Alkestis 636–641." *Harvard Studies in Classical Philology* 82: 83–6.
- Jebb, R. C. 1883–1896. *Sophocles: The plays and Fragments*, I–VII. Cambridge.

<sup>36</sup> Jebb 1883: 227 (vol. I).

<sup>37</sup> Villa 2010: 763.

<sup>38</sup> È proprio questo il caso di Aiace, come ho cercato di dimostrare *supra*.

<sup>39</sup> Miralles 2009: 18.

- Kamerbeek, J. C. 1963–1984. *The Plays of Sophocles*. 7 vols. Leiden: E. J. Brill.
- Kirkwood, G. M. 1958. *A Study of Sophoclean Drama*. New York: Cornell University Press.
- Knox, B. M. W. 1964. *The Heroic Temper*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Lloyd-Jones, H., ed. 1996. *Sophocles. Fragments*. London–Cambridge: Harvard University Press. (Loeb Classical Library)
- Lloyd-Jones, H.; Wilson, N. G., eds. 1990<sup>1</sup>. *Sophoclis Fabulae*. Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd-Jones, H.; Wilson, N. G., eds. 1990<sup>2</sup>. *Sophoclea: studies on the text of Sophocles*. Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd-Jones, H.; Wilson, N. G., 1997. *Sophocles: Second thoughts*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (Hypomnemata n. 100)
- LSJ = Liddel et Scott.
- Liddel, H. G.; Scott, R. 1996. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir. H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie. With a revised supplement. Oxford: Clarendon Press.
- M.-W. = Merkelbach et West.
- Merkelbach, R.; West, M. L., eds. 1967. *Fragmenta Hesiodica*. Oxford: Clarendon Press.
- Méautis, G. 1957. *Sophocle. Essai sur le héros tragique*. Paris: Albin Michel.
- Miller, H. M. 1946. “Ο φιλόμηρος Σοφοκλῆς and Eustathios.” In *Mélanges offerts à Édouard Delebecque*, ed. C. Froidefond, 261–76. Aix-en-Provence: Université de Provence.
- Miralles, C. 2009. *La luce del dolore. Aspetti della poesia di Sofocle*. Napoli: Liguori editore.
- Miralles, C. 2012. “Il nome di Ulisse.” *Annali Online di Ferrara—Lettere* 7.2: 1–11.
- Morstadt, R. A. 1864. *Beiträge zur Exegese und Kritik des sophokleischen Tragödie Elektra, Aias und Antigone*. Schaffhausen.
- Pattoni, M. P. 1997. *Sofocle: Aiace, Elettra*. Introd. a cura di E. Medda. Milano: BUR.
- Papageorgius, Petrus N., ed. 1888. *Scholia in Sophoclis tragoedias vetera*. Lipsiae: in Aedibus B. G. Teubneri.
- R = Radt et Kannicht.
- Radt, S.; Kannicht, R., ed. 1977. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. IV (Sophocles). Göttingen.
- Rodighiero, A. 2000. *La parola, la morte, l'eroe. Aspetti di poetica sofoclea*. Padova: Imprimerie.
- Schneidewin, F. W.; Nauck, A. 1865. *Sophokles, erklärt*, vol. 1–3. Berlin.
- Stallbaum, J. G., ed. 1925–1930. *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam*. Lipsia.
- Schultz, F. 1835. *De vita Sophoclis poetae commentatio*. Berlin: Phil. Diss.
- Villa, G. F. 2010. *Ovidio: Le metamorfosi*. Note di R. Corti. Milano: BUR.
- Withmann, C. H. 1951. *Sophocles: A Study of Heroic Humanism*. Cambridge: Harvard University Press.

*Resumo.* Il contributo mira alla disamina di due nomi propri di eroi – segnatamente Odisseo ed Aiace –, all'interno della produzione sofocle. Nel contributo si cercherà di mostrare come Sofocle – ben consapevole dell'etimo invalso, fissato dal mythos e/o dalla precedente produzione lirica – abbia, in questi due casi particolari, attuato una consapevole ri-etimologizzazione, in funzione dello svolgimento del proprio dramma.

*Parole chiave.* Sofocle, tragedia, Aiace, Odisseo, ri-etimologizzazione.

## TRADUÇÃO

### HORÁCIO. ARTE POÉTICA 1-100

BRUNNO V. G. VIEIRA

Universidade Estadual Paulista

Se em cavalgar cerviz quiser cabeça humana  
um pintor sobrepor, com variegadas plumas  
sobre imbricados membros, tal que, torpe, em negro  
peixe, termine o corpo de esbelta mulher,  
5 se vos trazem a ver isso, amigos, não riríeis?  
A um quadro assim, Pisões, acreditai, seria  
semelho um livro, cujas formas vãs traçadas  
fossem alucinação, em que cabeça e pés  
um todo não compõem. “Pintores e poetas  
10 igual poder de tudo ousar sempre tiveram”.  
Tal favor quer pedimos, quer damos. Sabêmo-lo.  
Mas não para irem juntas ira e paz, não para  
víboras a aves, tigres a ovelhas se unirem.  
A inícios graves, em geral, e promissores,  
15 um detalhe – que ao longe brilhe –, ou dois, de púrpura  
se afixa: como um bosque onde se honra Diana,  
e curvilíneas águas entre amenos campos,  
ou o Reno, ou chuvas do Arco-Íris, vêm descritos  
não sendo o seu lugar e vez. Eis que um cipreste  
20 sabes fingir: mas que faz isso entre naus rotas,  
se este, que lhe pagou o afresco, nada sôfrego?  
Por que ânfora, em princípio, sai da roda um jarro?  
Pois faz o que quiseses desde que uno e simples.  
Muitos poetas, pai e filhos dele dignos,  
25 somos logrados pela ilusão do que é certo:  
teimo em ser breve, fico obscuro; falta verve  
ao que intenta leveza; o altiloquente empola-se;  
se arrasta o muito cauto e o que teme a procela:

\* Artigo recebido em 9.jan.2014 e aceito para publicação em 7.jul.2014.



quem quer variar um tema uno em desvario  
 30 pinta um delfim no bosque, um javali no mar.  
 Na ausência de arte, a fuga do erro mais deturpa.  
 Perto da escola Emília, um releu escultor  
 unhas imitará no bronze e soltos cachos,  
 sem sucesso, porque propor um todo ignora:  
 35 se me desse a compor algo assim, preferia  
 a fazer tal papel ter um torto nariz,  
 mesmo admirado por cabelos e olhos negros.  
 Tomai, vós que escreveis, conteúdo afim às vossas  
 forças e refleti no que os ombros recusam,  
 40 no que podem levar. A quem pondera o assunto,  
 nem a eloquência falhará, nem a ordem clara.  
 Da ordem a virtude, e, se não minto, o charme,  
 é dizer já o que se deve já ser dito,  
 e adiar, e omitir o demais por agora,  
 45 que o autor do carme em germe ame isto, exclua aquilo.  
 Também sutil e parco em semear palavras,  
 algo exímio dirás, se palavra corrente  
 um hábil arranjo fizer nova. Se é preciso  
 algo inda inédito mostrar com neologismos  
 50 e forjar o que era inaudito aos Cétegos,  
 proceda assim, licença é dada com prudência.  
 Termos recém-criados crédito terão,  
 se emanarem de fonte grega quase imotos.  
 Quê? A Cecílio e Plauto Roma aceita? E oprime  
 55 Virgílio e Varo? Sou mal visto, se ousar eu  
 uns poucos termos, quando Ênio e Catão o pátrio  
 idioma aquilataram, com novos vocábulos  
 dilatando-o? Foi lícito, e sempre há de sê-lo,  
 cunhar um signo impregnado do presente.  
 60 Tal como a selva muda ano a ano suas folhas  
 – e as mais velhas caem –, termos vetustos se extinguem  
 e os mais novos, qual jovens, florescem, vigoram.  
 Nós, e o que é nosso, somos devidos à morte:  
 seja Netuno em terra um porto que resguarde  
 65 as naus dos Aquilões, seja um lago, que remos  
 já tocaram, em zona rural transformado,  
 seja um transposto rio, avesso antes às messes,  
 em melhor curso agora: obras mortais tem fim,  
 e, assim, não dura o viço e a graça das palavras.

70 Muitos termos extintos renascerão, outros  
cairão que agora em pleno viço estão, da fala  
apenas o uso é o juiz, é seu desejo a lei.  
Feitos de reis, de generais, e tristes guerras,  
mostrou Homero o metro em que se hão de escrever;  
75 em versos desiguais jungidos veio o pranto,  
depois se insere neles a votiva prece;  
qual autor deu à luz as tênues elegias,  
os críticos discordam e é algo inda em litígio.  
A Arquíloco com o próprio iambo a raiva armou;  
80 pé que os socos e os grandes coturnos tomaram  
apto ao diálogo, e capaz de o alarido  
vencer do vulgo, e à representação afeito.  
A Musa deu à lira honrar deuses e heróis,  
o vencedor no boxe e o corcel dianteiro,  
85 as paixões juvenis e o libertino vinho:  
se a prescrita função e o caráter dos gêneros  
não posso ou sei guardar, por que me chamam poeta?  
Pudico em nada, escolho ignorar a aprender?  
O cômico não quer se expor em versos trágicos,  
90 como, em canto ordinário, quase digno de soco,  
é indigno de narrar-se a ceia de Tiestes:  
que cada escolha tenha um estilo adequado.  
Porém, por vezes, a comédia eleva a voz  
e o irado Cremes polemiza altiloquente;  
95 mais vezes se condoem humildemente os trágicos  
Télefo e Peleu quando, um pobre, o outro exilado,  
sesquipedal palavreado verbalizam,  
se intentam tocar fundo o espectador com queixas.  
Não basta ser belo um poema; deve, sim,  
100 ser doce e conduzir a audiência aonde queira.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> O texto latino de que me servi é aquele constante em: Klingner, F., ed. 1959. *Horatius: Opera*. Lipsia: Teubner. Compulsei igualmente os fundamentais comentários de A. Rostagni (Rostagni, A. 1930. *Orazio: Arte poética*. Com intr. e coment. Torino: Chiantore) e de Brink (Brink, C. O. 2011. *Horace on poetry*. Cambridge: CUP), bem como a primorosa tradução de Rosado Fernandes (Rosado Fernandes, R. M. 2012. *Horácio: Arte poética*. Com intr. e notas. Lisboa: Calouste Gulbenkian).

## TRADUÇÃO

### A HISTORIOGRAFIA

#### (CÍCERO. DO ORADOR 2.51-64)

ADRIANO SCATOLIN<sup>1</sup>

Universidade de São Paulo

– [51] Pois bem – perguntou Antônio –, você considera que a escrita da história cabe a um orador de que espécie e a um homem de que valor no âmbito do discurso?<sup>2</sup>

– Se fala da escrita tal como praticada pelos gregos, ao maior – respondeu Cátulo. – Se à maneira dos nossos conterrâneos, não há necessidade alguma de um orador: basta não ser mentiroso.<sup>3</sup>

– E contudo – replicou Antônio –, para que você não despreze os nossos conterrâneos, os próprios gregos, de início, também costumavam escrever como nosso Catão, como Píctor, como Pisão.<sup>4</sup> [52] De fato, a história não passava de uma compilação de anais. Com esse objetivo, e para preservar a memória dos eventos públicos, o pontífice máximo, desde o início da história romana até o pontificado de Públio Múcio,<sup>5</sup> registrava por

<sup>1</sup> Artigo recebido em 9.jun.2014 e aceito para publicação em 7.jul.2014.

<sup>2</sup> Bolsista da CAPES (2012/2013) – Proc. nº 9121/11-0. Este trabalho vincula-se ao estágio pós-doutoral realizado na Universidade de Paris-Sorbonne – Paris IV, sob a supervisão de Carlos Lévy.

<sup>3</sup> Em *De oratore* 2, 36, Antônio apontara o orador como o único capaz de conferir imortalidade ao gênero histórico: “Quanto à História, testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira da Antiguidade, que outra voz a confia à eternidade, senão a do orador?” Em *De legibus* 1, 5, o personagem Ático atribui a Cícero a ideia de que o gênero histórico é o gênero oratório por excelência: *opus oratorum maxime*. Cf. também 2, 62, abaixo.

<sup>4</sup> Referência à enunciação da verdade, uma das “leis da história”, tal como Antônio apontará adiante (2, 63). Veja-se também a famosa Carta a Luceio, *Ad familiares* 5, 12, 3.

<sup>5</sup> Catão, o Censor (234-149; cônsul em 195, censor em 184), escreveu as *Origens*, obra histórica em 7 livros, de que possuímos fragmentos; Fábio Píctor (séc. III-II), autor de *Anais* em grego (não se sabe se a referência de Cícero seria a uma tradução latina feita pelo próprio autor, a uma tradução de outra autoria, ou ainda a um outro Píctor, de que não se tem notícia em outras fontes); Lúcio Calpúrnio Pisão Frugi (c. 179-8, cônsul em 133, data da morte incerta), autor de *Anais*, de que restam 48 fragmentos (ed. Chassignet). Todas as datas são a.C.

<sup>6</sup> Públio Múcio Cévola (cônsul em 133; pontífice máximo a partir de 130; morte não posterior a 115), um dos fundadores da jurisprudência romana, citado por Crasso, em *De oratore* 1, 212, como paradigma de jurisconsulto: “Já se investigássemos quem é corretamente denominado

escrito todos os fatos de cada ano, transcrevendo-os numa tábua branca e expondo-a em sua casa, para que o povo tivesse a oportunidade de tomar conhecimento de tais registros – eles que ainda hoje são denominados anais máximos.<sup>6</sup> [53] Muitos imitaram esse tipo de escrita, deixando, sem qualquer ornamento, apenas os registros de épocas, homens, lugares, feitos. Desse modo, tal como Ferécides, Helânico, Acusilau<sup>7</sup> e muitos outros, entre os gregos, assim foram o nosso Catão, Píctor e Pisão, que não dominam os meios com que se orna o discurso – esses elementos acabam de ser importados para cá – e, contanto que se entenda o que dizem, consideram que a única virtude do discurso é a brevidade. [54] Elevou-se um pouco acima deles e acrescentou maior grandiloquência à história um excelente varão, amigo íntimo de Crasso, Antípatro;<sup>8</sup> os demais não eram adornadores, mas apenas narradores dos fatos.

– É como afirma – assentiu Cátulo. – Porém, esse mesmo Célio<sup>9</sup> não ornou a história com a variedade de lugares, nem aperfeiçoou sua famosa obra com o arranjo das palavras ou um andamento fluente e uniforme do discurso,<sup>10</sup> mas, homem inculto que era e pouco preparado para discursar, burilou-o como pôde; ainda assim, superou, como você afirma, seus antecessores.<sup>11</sup>

jurisconsulto, eu diria que é aquele que é perito nas leis e nos costumes de que fazem uso os cidadãos privados numa cidade, bem como em responder a consultas, pleitear e acautelar, e mencionaria Sexto Élio, Mânio Manílio, Públio Múcio como pertencentes a esse grupo.”

<sup>6</sup> Os anais máximos, também denominados por Cícero *annales pontificum maximorum* (“anais dos pontífices máximos”) em *De legibus* 1, 6, eram expostos do lado de fora da Régia, a sede de poder do pontífice máximo, numa tábua ou lousa coberta de gesso (donde sua cor branca), sendo provavelmente repintados anualmente. Públio Múcio Cévola publicou uma compilação dos anais máximos em 80 livros por volta de 125-120.

<sup>7</sup> Ferécides de Atenas (séc. V), autor de *Historíai*, obra genealógica em 10 livros; Helânico de Mitilene (séc. V), autor de 23 obras de caráter mitográfico, etnográfico e cronológico, de que restam cerca de 200 fragmentos; Acusilau de Argos (fim do séc. VI, começo do séc. V), autor de uma obra intitulada *Genealogíai* ou *Historíai*, em 3 livros.

<sup>8</sup> Lúcio Célio Antípatro (final do séc. II), autor da *Guerra Púnica*, a primeira monografia histórica latina, em sete livros, de que nos restam 68 fragmentos (ed. Chassignet). Em *Brutus* 102, é caracterizado como um autor magnífico (*luculentus*) para a sua época, bastante versado em direito e professor de Crasso, entre muitos outros. Em *Ad Atticum* 13, 8, Cícero solicita ao amigo Ático que lhe envie o epítome da obra de Antípatro feito por Bruto.

<sup>9</sup> Trata-se de Célio Antípatro, mencionado por Antônio.

<sup>10</sup> O termo “lugares” (*locorum*), aqui, refere-se possivelmente aos excursos topográficos das obras históricas, pertencendo ao domínio da invenção (cf. Leeman, Pinkster & Nelson 1985 *ad loc.*), embora não se possa descartar a interpretação de “lugares-comuns” defendida por Ellendt e Wilkins – daí que preferimos uma solução mais neutra de tradução, ao contrário de May & Wisse (2001: 137), por exemplo, que, em sua tradução (“topographical variety”), restringem-se à primeira interpretação; “arranjo das palavras” (*verborum conlocatione*) e “andamento fluente e uniforme do discurso” (*tractu orationis levi et aequabili*) concernem à elocução.

<sup>11</sup> Também em *De legibus* 1, 6, o personagem Ático coloca Célio Antípatro acima de seus antecedentes no gênero histórico, acrescentando a observação de que os sucessores do historiador, apesar de seu exemplo, ter-se-iam voltado para a escrita descuidada dos antigos.

– [55] Não é de forma alguma de admirar – continuou Antônio –, que esse gênero ainda não tenha recebido lustro em nossa língua. De fato, nenhum de nossos conterrâneos dedica-se à eloquência senão para brilhar nas causas e no fórum; já entre os gregos, os homens mais eloquentes, apartados das causas públicas, aplicaram-se ao máximo não só aos demais gêneros ilustres, mas também à escrita da história.<sup>12</sup> De fato, soube que também o famoso Heródoto,<sup>13</sup> que foi o primeiro a ornar este gênero, não se ocupava de modo algum de causas. Contudo, tamanha é a sua eloquência, que a mim, ao menos, pelo que sou capaz de compreender das obras escritas em grego, deleita sobremaneira. [56] Depois dele, Tucídides,<sup>14</sup> na minha opinião, superou a todos com sua arte do discurso. De tal forma é denso pela abundância de temas, que chega quase a igualar o número de palavras ao número de pensamentos; de tal forma, além disso, é hábil e sintético em suas palavras, que não se sabe se são os temas que são abrilhantados pelo discurso ou as palavras pelos pensamentos. Contudo, soube que nem mesmo ele, embora tenha se dedicado à política, estava entre os que costumavam advogar causas, e conta-se que teria escrito esses livros depois de seu afastamento da política e, como era costume acontecer aos melhores cidadãos em Atenas, depois de sua condenação ao exílio.<sup>15</sup> [57] Depois dele veio Filisto de Siracusa,<sup>16</sup> que, por sua grande intimidade com o tirano Dionísio, consumiu seu tempo livre escrevendo história e, segundo me parece, imitou sobretudo Tucídides. Depois, provenientes de uma ilustríssima oficina retórica, por assim dizer, Teopompo e Éforo,<sup>17</sup> homens de eminente talento, impelidos por seu mestre Isócrates, dedicaram-se à história. Nunca, absolutamente, ocuparam-se de causas. [58] Por fim, ainda, provenientes da filosofia, em primeiro lugar, Xenofonte,<sup>18</sup> o famoso discípulo de Sócrates, depois

<sup>12</sup> Antônio emprega uma gama de termos ligados à ideia de luz e brilho para caracterizar a elocução que prefere ver no gênero histórico: “lustro” (*inlustrata*), “brilhar” (*eluceat*) e “ilustres” (*inlustris*). Fará o mesmo em 2, 56: “são abrilhantados” (*inlustrantur*).

<sup>13</sup> Heródoto de Halicarnasso (c. 485-424), autor da célebre *História*, denominado “Pai da História” (*pater historiae*) por Cícero em *De legibus* 1, 5.

<sup>14</sup> Tucídides de Atenas (séc. V, nascimento em c. 460, ano da morte incerto), autor da *História da Guerra do Peloponeso*.

<sup>15</sup> Temos aqui uma possível alusão ao próprio Cícero, que teria em Tucídides um antecedente ilustre de um exílio injusto infligido a um cidadão de bem. Lembre-se que Cícero fora exilado de 58 a 57, e que publicava seu *De oratore* apenas 2 anos depois de seu retorno, em 55.

<sup>16</sup> Filisto de Siracusa (c. 430-356), autor da *História da Sicília*, de que restam 76 fragmentos.

<sup>17</sup> Teopompo de Ceos (séc. IV), autor de um epitome de Heródoto, de uma *História da Grécia* em 12 livros e de uma *História de Filipe* em 48 livros; Éforo de Cime (c. 400-330), autor de *Histórias*, em 30 livros.

<sup>18</sup> Xenofonte de Atenas (c. 430-354), autor da *Anábase*, monografia em 7 livros, e da *História da Grécia*, também em 7 livros.

Calístenes,<sup>19</sup> da comitiva de Alexandre, discípulo de Aristóteles, escreveram história – e este último, por sinal, quase à maneira retórica. O primeiro adotou um tom mais brando e desprovido daquele ímpeto próprio do orador, menos veemente, talvez, mas, pelo menos ao que me parece, mais agradável. O mais jovem de todos eles, Timeu,<sup>20</sup> pelo que posso julgar, de longe o mais erudito e o mais abundante pela riqueza de temas e variedade de pensamentos, além de não grosseiro na própria composição das palavras, trouxe grande eloquência à escrita, mas nenhuma experiência no fórum.

[59] Depois de Antônio dizer tais palavras, César observou:

– E então, Cátulo? Onde estão os que afirmam que Antônio não sabe grego? Quantos historiadores citou! Com que conhecimento de causa, com que propriedade tratou de cada um!<sup>21</sup>

Respondeu Cátulo:

– Quem diria! Apesar de me espantar com isso, já estou deixando de admirar o que antes admirava muito mais: que este homem, apesar de desconhecer tais coisas, tivesse tamanha capacidade ao discursar.

– No entanto – redarguiu Antônio –, não é em busca de alguma utilidade para a oratória que costumo ler os livros de tais autores e de alguns outros, mas por prazer, quando tenho tempo livre. [60] “Como assim?”, [perguntarão vocês].<sup>22</sup> Tenho de confessar algo, porém: tal como, ao caminhar ao sol, ainda que caminhe por algum outro motivo, acabo ganhando cor naturalmente, do mesmo modo, depois de ler com muita atenção esses livros em minha vila de Miseno<sup>23</sup> – uma vez que em Roma é quase impossível<sup>24</sup> –,

<sup>19</sup> Calístenes de Olinto (séc. IV), autor de uma *História da Grécia* em 10 livros, de uma monografia sobre a Terceira Guerra Sagrada e dos *Feitos de Alexandre*.

<sup>20</sup> Timeu de Tauromênio (c. 350-260), autor de *Histórias da Sicília*, em 38 livros.

<sup>21</sup> A questão do conhecimento que Crasso e Antônio tinham da cultura e das letras gregas é importante no *De oratore* e, particularmente, no livro 2, dominado pela figura do segundo. No prefácio deste livro, em 2, 4, Cícero atribui a reputação de pouco conhecimento, no caso de Crasso, ou nenhum, no caso de Antônio, a uma busca deliberada de *dissimulatio scientiae*: “Ora, as coisas se passavam para os dois da seguinte forma: Crasso desejava não tanto que julgassem que não estudara, quanto que desprezava tais estudos, colocando acima dos gregos a prudência de nossos conterrâneos em todo tipo de assunto; Antônio, por outro lado, considerava que seu discurso resultaria mais aceitável a este nosso povo se pensassem que não tinha absolutamente nenhuma instrução. Assim, ambos aparentariam maior seriedade se um parecesse desprezar, o outro, sequer conhecer os gregos.” A *dissimulatio scientiae* de Antônio pode ser observada, nesta passagem sobre a historiografia, em 2, 55; 58 e, particularmente, 60-61.

<sup>22</sup> O *quid ergo* do original parece significar uma antecipação de Antônio da estranheza que sua observação teria causado em seus interlocutores. Daí nossa inserção de “perguntarão vocês”, não presente no texto, para maior clareza em português.

<sup>23</sup> Cidade portuária da Baía de Nápoles, a cerca de 5 km de Baias, abrigava diversas vilas pertencentes a romanos abastados, como Mário, Pompeu, César e Luculo. A vila de Antônio viria a pertencer, posteriormente, a seu neto, Marco Antônio, o triúmviro.

<sup>24</sup> Uma das várias passagens da obra em que Cícero contempla o decoro próprio de homens públicos importantes como Crasso, Antônio e Cévola: o ócio que possibilita a leitura restringe-se à

sinto que, ao tomar contato com eles, meu discurso como que ganha cor. Porém, para não passar a impressão de que meu conhecimento é muito vasto, compreendo, no que concerne aos gregos, apenas o que os próprios escritores pretendiam que fosse compreendido pelas pessoas comuns. [61] Se em algum momento me deparo com esses seus filósofos,<sup>25</sup> enganado pelos títulos dos livros, que são quase sempre dados a temas notórios e ilustres – da virtude, da justiça, da honestidade, do prazer –, não compreendo absolutamente uma palavra sequer, de tal forma estão enredados em discussões densas e cerradas. Quanto aos poetas, como se tivessem falado outra língua, não tento sequer chegar perto deles. Divirto-me com aqueles, como disse,<sup>26</sup> que escreveram seus feitos ou discursos ou que falam de forma a dar a impressão de que desejavam ser acessíveis a nós, que não somos muito eruditos. [62] Mas torno ao ponto. Vocês percebem que tarefa enorme é a escrita da história para o orador? Talvez a maior, se levarmos em conta a riqueza e a variedade do discurso. No entanto, não a encontro em parte alguma ensinada em separado nos preceitos dos rétores, pois são bastante evidentes. De fato, quem ignora que a primeira lei da história é não ousar dizer nada de falso? Em seguida, ousar dizer toda a verdade? Não haver suspeita de favorecimento na escrita? Ou de ressentimento? [63] É evidente que esses alicerces são de conhecimento geral. A edificação propriamente dita, por outro lado, reside nos temas e nas palavras.<sup>27</sup> A conformação dos temas demanda a ordem cronológica, a descrição topográfica; exige também, por se tratar de feitos grandiosos e memoráveis, em primeiro lugar, os planos, em seguida, as ações; depois, esperam-se as consequências e que se aponte, acerca dos planos, o que o escritor aprova, bem como que se declare, em relação aos

propriedade de campo de Antônio porque é apenas ali, longe do fórum e do Senado de Roma, que o orador está livre de suas ocupações públicas, que têm sempre prioridade em sua escala de valores.

<sup>25</sup> “Seus filósofos” é uma referência jocosa de Antônio aos interesses intelectuais de Cátulo, notório fileleno, e de César.

<sup>26</sup> Antônio refere-se ao que dissera anteriormente, em 2, 25: “Agora, quanto ao terceiro ponto que acrescentou, que vocês são do tipo que considera desagradável a vida sem tais estudos, isso não só não me encoraja a discutir, mas até me dissuade. Pois é tal como Caio Lucílio, homem culto e extremamente refinado, costumava dizer: preferia que seus escritos não fossem lidos nem pelos mais incultos, nem pelos mais cultos, porque os primeiros simplesmente não entenderiam, os segundos, talvez até mais do que ele próprio. Escreveu também a esse respeito: “Não cuido que Pérsio me leia” (pois ele era, como sabíamos, talvez o mais douto de todos os romanos), “prefiro que Lélío Décimo o faça” (sabíamos que era um homem honesto e não iletrado, embora não se comparasse a Pérsio). Do mesmo modo, se agora eu tivesse de discutir acerca destes nossos estudos, não gostaria de fazê-lo diante de camponeses, mas muito menos diante de vocês, pois prefiro que meu discurso não seja entendido a que seja criticado.”

<sup>27</sup> Nesta metáfora, em que o gênero histórico é assimilado a uma construção, os alicerces (*fundamenta*) constituem o substrato específico do gênero, no caso, a imparcialidade que possibilita a enunciação da verdade; a edificação (*aedificatio*), por sua vez, diz respeito ao aspecto retórico, aqui dividido em invenção (“nos temas”, *in rebus*) e elocução (“nas palavras”, *in verbis*). A invenção é desenvolvida em 2, 63; a elocução, em 2, 64.

feitos, não apenas o que se fez ou se disse, mas também de que modo, e, ao se tratar das conseqüências, que se expliquem todas as causas, sejam elas o acaso, a sabedoria ou a temeridade, e, dos homens em si, não apenas os feitos, mas também acerca da vida e natureza de cada um que se sobressair pela fama e pelo renome. [64] Deve-se buscar uma conformação das palavras e um gênero de discurso amplo e contínuo, que flua uniformemente e com alguma placidez, sem a aspereza própria dos tribunais e sem os aguilhões forenses dos pensamentos a que estamos habituados. Percebem que, de tantos e tamanhos elementos, não há nenhum preceito que se encontre nos manuais dos rétores?<sup>28</sup>

### REFERÊNCIAS

- Iso, J. J., ed. 2002. *Cicéron. Sobre el orador*. Madrid: Gredos.
- Kumaniecki, K. F., ed. 1969. *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 3 De oratore*. Leipzig: Teubner.
- Leeman, A. D., Pinkster, H. & Nelson, H. L. W. M. 1985. *Tullius Cicero. De oratore libri III Kommentar*, vol. 2. Heidelberg: Carl Winter.
- May, J. M. & Wisse, J., ed. 2001. *Cicero. On the Ideal Orator*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Merklin, H., ed. 2006. *Cicero. Über den Redner*. Stuttgart: Reklam.
- Nüßlein, Th., ed. 2007. *Cicero. Über den Redner*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.

<sup>28</sup> O tradutor agradece a colaboração e as sugestões de revisão de Marlene Lessa Vergílio Borges. Todas as referências de autores e datas foram tomadas a *Brill's New Pauly*, *The Oxford Classical Dictionary* e *The Oxford Dictionary of the Classical World*.



TRADUÇÃO

## A MEMÓRIA

(CÍCERO. DO ORADOR 2. 351–60)

ADRIANO SCATOLIN<sup>1</sup>

Universidade de São Paulo

Mas, tornando ao assunto [...],<sup>2</sup> não tenho tanto talento quanto Temístocles, a ponto de preferir a arte do esquecimento à da memória,<sup>3</sup> e sou grato ao famoso Simônides de Ceos,<sup>4</sup> que, segundo dizem, foi o primeiro a

\* Artigo recebido em 9.jun.2014 e aceito para publicação em 7.jul.2014.

<sup>1</sup> Bolsista da CAPES (2012/2013) – Proc. nº 9121/11-0. Este trabalho vincula-se ao estágio pós-doutoral realizado na Universidade de Paris-Sorbonne – Paris IV, sob a supervisão de Carlos Lévy.

<sup>2</sup> É o personagem Antônio quem tem a palavra no diálogo, neste momento.

<sup>3</sup> Em 2, 299-300, Antônio mencionara uma anedota sobre Temístocles e sua alegada memória prodigiosa: “Conta-se entre os gregos, por exemplo, que Temístocles, o célebre ateniense, era dotado de enorme discernimento e inteligência. Dizem que um homem douto e particularmente erudito dirigiu-se a ele e prometeu que lhe ensinaria a arte da memória, que então era divulgada pela primeira vez. Quando Temístocles perguntou o que aquela arte era capaz de realizar, o mestre lhe respondeu que ela o tornaria capaz de se lembrar de tudo. Temístocles lhe teria respondido que ficaria mais grato se ela o ensinasse a esquecer o que quisesse do que a lembrar. Vocês percebem que inteligência vigorosa e penetrante tinha esse homem, como sua mente era poderosa e vasta? Ele deu tal resposta para que pudéssemos compreender que nada, uma vez penetrado em sua mente, poderia alguma vez perder-se, sendo-lhe preferível poder esquecer o que não queria lembrar a lembrar o que tinha ouvido ou visto uma única vez.”

<sup>4</sup> Simônides de Ceos (c. 532/529-468/465), poeta lírico, elegíaco, de epigramas, entre outros gêneros. Segundo Quintiliano (11, 2, 14), Cícero estaria seguindo a tradição de Calímaco (ou do “calimaquiiano Apolas”, segundo a correção sugerida por Schneider), que chegou até nós no fr. 64 do poeta (em tradução inédita de Alexandre Agnolon):

Nem Camarina – mau tamanho! – tanto aterra  
Quanto de um homem pio a tumba revolver:  
Pois meu sepulcro, certa vez, que em Agrigento  
Os cidadãos, por Zeus, ergueram, reduziu-o  
A pó um tipo mau; o conheces talvez:  
É Fênix, mandachuva tenaz da Cidade.  
Minha campa na torre ergueu, mas a inscrição  
Desprezou: ‘aqui jaz o filho de Leoprepes,  
Divo homem de Ceos que prodigiosas coisas  
Descobriu, e a Memória bem antes de todos.’  
Dióscuros, por vós não cedeu! Nem por vós!  
Que do teto fatal me salvastes a vida,  
Da minha tão só, quando o palácio de Crânon  
Ruiu sobre a cabeça do afamado Escopas.

inventar uma arte da memória.<sup>5</sup> [352] De fato, dizem que, durante um banquete em Cránon, na Tessália, na casa de Escopas, um nobre rico,<sup>6</sup> depois que Simônides cantou a ode que compusera em sua homenagem, na qual, segundo o costume dos poetas, havia muitas partes em homenagem a Castor e Pólux com vistas à ornamentação, Escopas, com absoluta baixeza, disse que pagaria a Simônides a metade do combinado pela ode; quanto ao restante, se quisesse, deveria pedi-lo a seus Tindáridas,<sup>7</sup> a quem louvara tanto quanto a ele. [353] Dizem que, pouco depois, pediram a Simônides que fosse até a porta, pois havia ali dois jovens chamando-o insistentemente.<sup>8</sup> Ele se ergueu, foi até a porta, não viu ninguém. Enquanto isso, nesse exato momento, o teto da sala em que Escopas se banqueteara veio abaixo. Esse desabamento o matou, esmagando-o junto com seus parentes. Quando seus familiares quiseram sepultá-los e não conseguiram de forma alguma reconhecê-los em virtude do esmagamento, diz-se que Simônides, por se lembrar do lugar em que estavam reclinados, identificou cada um para o sepultamento. Conta-se que foi isso o que o fez descobrir, naquele momento, que é sobretudo a ordem que traz luz à memória.<sup>9</sup> [354] Assim, aqueles que exercitam esta parte de sua natureza devem escolher lugares, figurar na mente aquilo que querem guardar na memória e colocá-lo em tais lugares.<sup>10</sup> Desse modo, a ordem dos lugares conservará a ordem das coisas, ao passo

<sup>5</sup> Quintiliano (11, 2, 11-16) relata a mesma lenda acerca das origens da mnemotécnica.

<sup>6</sup> Segundo Quintiliano (11, 2, 14), os autores disputavam os detalhes da lenda: para Apolodoro, Eratóstenes, Euforíão e Eurípilo de Larissa, o banquete teria acontecido em Farsalo; para Calímaco, como apontado acima, ou para o “calimaquiano” Apolas, em Cránon. Ademais, disputava-se também o nome do homenageado na ode: além de Escopas, outras possibilidades eram Glauco de Caristo, Leócrates e Agatarco.

<sup>7</sup> Castor e Pólux, segundo uma das versões do mito, eram filhos de Tíndaro. É essa versão que se encontra em Homero (*Od.* 11.298–304, tradução de Frederico Lourenço):

Vi depois Leda, a esposa de Tíndaro,  
que a Tíndaro deu dois filhos de ânimo rijo,  
Castor, o domador de cavalos, e Pólux, o pugilista.  
A terra que dá vida cobre-os, embora estejam vivos:  
pois mesmo no mundo subterrâneo recebem honras de Zeus,  
vivendo e morrendo em dias alternados.  
Assim uma honra receberam igual à dos deuses.

<sup>8</sup> Quintiliano (11, 2, 12) acrescenta o detalhe de que os dois jovens estavam a cavalo (*duo iuvenes equis aduecti*).

<sup>9</sup> Quintiliano (11, 2, 17) tira da lenda uma conclusão semelhante, embora sem mencionar a ordem, mas os lugares: “Esse feito de Simônides parece ter mostrado que a memória é ajudada por lugares gravados na mente, algo em que qualquer um acreditará por experiência própria”.

<sup>10</sup> A *Retórica a Herênio* fornece definições e exemplos dos lugares e das imagens mentais que constituem a memória artificial (3, 29): “A memória constitui-se de lugares e imagens. Chamo lugar aquilo que foi encerrado pelo homem ou pela natureza num espaço pequeno inteira e distintamente, de modo que possamos facilmente percebê-lo e abarcá-lo com a memória natural: como uma casa, um vão entre colunas, um canto, um arco e coisas semelhantes. Já as imagens são determinadas formas, marcas ou simulacros das coisas que desejamos lembrar. Por exemplo, se queremos guardar na memória um cavalo, um leão ou uma águia, será preciso dispor suas

que a representação das coisas indicará as próprias coisas, e usaremos os lugares como a cera, as imagens, como as letras.<sup>11</sup> [355] Preciso dizer qual é a vantagem da memória para o orador, como é grande a sua utilidade, como é grande a sua força? Reter o que nos foi informado ao assumirmos a causa, o que nós mesmos refletimos? Todos os pensamentos estarem fixos na mente? Todo o aparato das palavras estar inteiramente classificado? De tal forma ouvir a fonte de nossas informações ou aquele a quem devemos responder, que não pareçam derramar seu discurso sobre nossos ouvidos, mas gravá-los em nossa mente? Dessa forma, apenas os que têm uma memória poderosa sabem o que, quanto e como falarão, o que já responderam, o que ainda falta responder; e lembram de muitos elementos que já trataram em outras causas, de muitos outros que ouviram em causas alheias.<sup>12</sup> [356] Por isso, reconheço, de minha parte, que o principal fator deste bem é a natureza, tal como de tudo de que falei anteriormente. Mas toda esta arte oratória, seja ela uma espécie de imagem ou semelhança de uma arte ou não, tem o poder, não de engendrar e produzir inteiramente algo do qual não há uma parte sequer em nossa natureza, mas de alimentar e consolidar aquilo que já nasceu e foi engendrado em nós.<sup>13</sup> [357] No entanto, não existe praticamente ninguém dotado de memória tão tenaz que consiga abarcar a ordem das palavras, nomes ou pensamentos sem dispor e marcar as coisas, nem, por outro lado, de memória tão fraca que não possa ser ajudada de alguma forma pela prática desse exercício. De fato, Simônides, ou qualquer outro que o tenha descoberto,<sup>14</sup> teve a sagacidade de perceber o seguinte: a imagem que se forma em nossas mentes é sobretudo aquela que é transmitida e impressa pelos sentidos; o mais aguçado de todos os nossos sentidos é o

imagens em lugares determinados.” (todas as traduções da *Retórica a Herênio* são tomadas à edição de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra).

<sup>11</sup> Comparação semelhante em *Retórica a Herênio* 3, 30: “Os lugares assemelham-se muito a tábuas de cera ou rolos de papiro; as imagens, a letras; a disposição e colocação das imagens, à escrita; a pronúnciação, à leitura.”

<sup>12</sup> A lista de vantagens da memória para o orador é um pouco diferente em Quintiliano (11, 2, 1), complementando o relato de Antônio: “[...] essa mesma capacidade [sc. a memória] apresenta como que certos estoques de exemplos, leis, pareceres legais, máximas, fatos, enfim, que o orador deve possuir em abundância e ter sempre à mão [...]”.

<sup>13</sup> Ideia análoga em *Retórica a Herênio* 3, 28-29: “Porém, como em tudo mais, é frequente a aptidão do engenho imitar a doutrina, e a arte, por sua vez, fortalecer e aumentar a comodidade natural. 29. Assim acontece aqui: às vezes a memória natural, se alguém a tem excelente, é semelhante à artificial, que, por sua vez, conserva e amplia a comodidade natural com um método de ensino”; e em Quintiliano (11, 2, 1): “Alguns consideraram que a memória é apenas um dom da natureza, e não há dúvida que é sobretudo nesta que ela reside. Porém, como tudo mais, a memória aumenta quando a cultivamos”.

<sup>14</sup> Quintiliano (11, 2, 16) revela-se cético tanto em relação ao relato como um todo, como em relação à atribuição a Simônides da paternidade da arte mnemônica: “No entanto, todo o relato acerca dos Tindáridas parece-me lendário, e o próprio poeta [sc. Simônides] jamais faz menção ao fato, ele que jamais se calaria acerca de uma glória tamanha”.

da visão; por isso, pode ser retido na mente com mais facilidade aquilo que, além de percebido pelos ouvidos e pela reflexão, também for transmitido à mente por intermédio dos olhos. Dessa maneira, uma espécie de formação de uma imagem visual assinala de tal maneira coisas obscuras e alheias à percepção visual, que poderíamos, por assim dizer, reter pela visão aquilo que mal conseguimos abarcar pelo pensamento. [358] Essas formas e corpos, tal como tudo que cai no domínio da visão, precisam de uma sede, porque um corpo não pode ser percebido sem um lugar. Por isso, não querendo ser prolixo e excessivo num assunto tão conhecido e banal,<sup>15</sup> devemos usar lugares variados, iluminados, claros, separados por pequenos intervalos, e imagens expressivas, vívidas, distintas, que possam nos ocorrer rápido e penetrar fundo na mente.<sup>16</sup> Tal capacidade será fornecida pelo exercício, donde nasce o hábito, o mesmo ocorrendo com a representação de palavras semelhantes pela mudança e flexão de caso ou pela transferência de sentido da espécie para o gênero,<sup>17</sup> e com a figuração de todo um pensamento pela imagem de uma única palavra, segundo o método e o modo de um grande pintor, que confere distinção aos lugares pela variação das formas.

[359] Mas a memória das palavras, que não é tão necessária para nós, distingue-se por uma maior variedade de imagens. De fato, há muitas palavras que, como articulações, ligam os membros do discurso e que não podem ser representadas por nenhuma analogia.<sup>18</sup> Devemos forjar imagens delas para uso constante. A memória das coisas é própria do orador. Podemos distingui-la pela correta disposição de cada máscara, abarcando assim os pensamentos pelas imagens, a ordem, pelos lugares. [360] E não é verdade, como dizem os ignorantes, que a memória fica sobrecarregada pelo peso das imagens e que mesmo aquilo que a natureza poderia reter por si mesma, acaba obscurecido.<sup>19</sup> De fato, pude ver pessoalmente homens eminentes e de memória quase divina: em Atenas, Cármasas, na Ásia, Me-

<sup>15</sup> Crítica sutil aos rétores que, como o autor da *Retórica a Herênio*, detinham-se longamente nos detalhes e nos exemplos dos lugares e das imagens.

<sup>16</sup> A *Retórica a Herênio* caracteriza longamente os lugares, em 3, 30-32; Quintiliano (11, 2, 18) é mais breve do que o *Auctor* e do que Antônio: “[sc. Os estudantes] aprendem os lugares mais amplos possível, marcados por uma grande variedade – uma casa grande, talvez, e dividida em muitas salas apartadas. Nela, gravam com cuidado, na mente, tudo quanto há de memorável, para que o pensamento possa percorrer todas as suas partes sem hesitação ou demora.”

<sup>17</sup> Ou seja, em jargão técnico, que é sistematicamente evitado pelas personagens do *De oratore*, a metonímia de gênero pela espécie.

<sup>18</sup> As conjunções, por exemplo, como observa Quintiliano (11, 2, 25), que concorda com Antônio, por sinal, no que respeita à menor importância da memória das palavras em comparação com a das coisas (11, 2, 23-26). A mesma ideia encontra-se em *Retórica a Herênio* (3, 39).

<sup>19</sup> Quintiliano (11, 2, 27) defende ideia semelhante à criticada aqui por Antônio: “a memória sofre sobretudo quando sobrecarregada”.

trodoro de Cépsis (dizem que ele ainda está vivo).<sup>20</sup> Os dois diziam gravar com imagens, nos lugares escolhidos, aquilo de que queriam se lembrar, como se escrevessem com letras na cera. Por isso, se não há uma memória natural, não se pode arrancá-la à força. Mas, se ela está dormente, é preciso acordá-la.<sup>21</sup>

## REFERÊNCIAS

- Iso, J. J., ed. 2002. *Cicéron. Sobre el orador*. Madrid: Gredos.
- Kumaniecki, K. F., ed. 1969. *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 3 De oratore*. Leipzig: Teubner.
- Leeman, A. D., Pinkster, H. & Nelson, H. L. W. M. 1985. *Tullius Cicero. De oratore libri III Kommentar*, vol. 2. Heidelberg: Carl Winter.
- May, J. M. & Wisse, J., ed. 2001. *Cicero. On the Ideal Orator*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Merklin, H., ed. 2006. *Cicero. Über den Redner*. Stuttgart: Reklam.
- Nüßlein, Th., ed. 2007. *Cicero. Über den Redner*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.

<sup>20</sup> Cármasas (c. 165-91 a.C.), filósofo acadêmico do período helenístico, citado em outras passagens importantes do *De oratore*, notadamente nas referências aos debates entre filósofos e rétores, no livro 1; Metrodoro (c. 140-71 a.C.), rétor (?) acadêmico (?) de Cépsis, na Ásia Menor. Quintiliano, citando *De oratore* 3, 358, faz menção a seu esquema mnemônico, que contemplaria 360 lugares (ou seja, um para cada grau) nos doze signos do Zodíaco: “devemos usar lugares variados, iluminados, claros, separados por pequenos intervalos, e imagens expressivas, vívidas, distintas, que possam nos ocorrer rápido e penetrar fundo na mente”. Isso me deixa ainda mais curioso por saber como foi que Metrodoro encontrou trezentos e sessenta lugares nos doze signos percorridos pelo sol”. Em *Tusculanas*, 1, 59, Cícero menciona, juntamente com Cármasas e Metrodoro, outros homens dotados de grande memória: Simônides (o mesmo do passo do *De oratore*), Teodectes, Cíneas e Hortênsio.

<sup>21</sup> O tradutor agradece a colaboração e as sugestões de revisão de Marlene Lessa Vergílio Borges. Todas as referências de autores e datas foram tomadas a *Brill's New Pauly, The Oxford Classical Dictionary* e *The Oxford Dictionary of the Classical World*.

## SUMÁRIO

STEPHANOS APOSTOLOU	
A note on divine honours for Antigonos Gonatas . . . . .	3
CÉSAR NARDELLI CAMBRAIA	
Diálogo entre tradição direta e indireta: variantes da tradução latina da obra de Isaac de Nínive no <i>Tractatus pauperis</i> de John Pecham . . . . .	9
FRANCESCO LUBIAN	
“Bildepigramme” classici e <i>tituli historiarum</i> tardoantichi: “notional <i>ékphrasis</i> ” ed integrazione ermeneutica fra continuità e cambiamento . . . . .	38
PAUL JACKSON	
Parménide chez Lucrèce . . . . .	51
LILIAN AMADEI SAIS	
Odisseia XIX: Penélope anfitriã . . . . .	62
GIOVANNA BATTAGLINO	
Due casi particolari di ri-etimologizzazione in Sofocle: Odisseo ed Aiace . . . . .	78
BRUNNO V. G. VIEIRA	
Tradução: Horácio, <i>Arte poética</i> 1-100. . . . .	88
ADRIANO SCATOLIN	
Tradução: Cícero, <i>Do orador</i> 2. 51–64 (“A historiografia”) . . . . .	91
ADRIANO SCATOLIN	
Tradução: Cícero, <i>Do orador</i> 2. 351–60 (“A memória”) . . . . .	97