

NOTE SULL'«APONUS» DI CLAUDIANO

Il recente volume a cura di Ornella Fuoco dedicato all'*Aponus* (carne minore 26) di Claudiano¹ testimonia la vivacità dell'interesse che, specie negli ultimi anni, i carmi minori del poeta alessandrino hanno suscitato tra gli studiosi²; il poemetto preso in esame, il più lungo in distici elegiaci del *corpus* claudiano, si presenta ricco di spunti e offre l'occasione per alcune considerazioni utili a definire meglio la personalità di uno dei più illustri esponenti della poesia tardoantica.

La Fuoco propone un'interpretazione complessiva del carme, incentrato sulla descrizione e sulla celebrazione delle fonti termali di Abano, presso Padova³, inquadrandolo nell'interesse, ben attestato nella produzione claudiana, per il tema dell'acqua, elemento che peraltro, nel mondo antico, ha goduto fin da tempi remoti di una considerazione particolare in virtù del carattere sacro ad essa riconosciuto tanto dai Greci quanto dai Romani⁴. La studiosa, ricorrendo a un'ampia esemplificazione, dimostra come la presenza dell'acqua sia decisamente ampia nell'opera del poeta alessandrino e come la sua rappresentazione risulti

¹) Cfr. Fuoco 2008. Il libro si compone di un'introduzione, che consta di una presentazione generale del *corpus* dei *Carmina minora* e di un'analisi complessiva del componimento in questione, di una buona traduzione italiana del carme e di un ampio commento, che fornisce una minuziosa analisi linguistico-stilistica e una discussione critico-interpretativa del componimento, sostenuta all'occorrenza da puntuali e sempre condivisibili notazioni filologiche. Il testo riprodotto dalla Fuoco è quello stabilito da Hall 1985, salvo che in isolati punti; anche le citazioni dell'*Aponus* in quest'articolo seguiranno l'edizione di Hall (le variazioni verranno segnalate di volta in volta).

²) Ne è testimonianza ad es. l'edizione integrale dei *Carmina minora*, con introduzione, traduzione italiana e commento curata dalla Ricci 2001 (per una recensione del volume cfr. Privitera 2003).

³) Esse sono a più riprese menzionate, nella letteratura latina, a partire dal I secolo (la più antica citazione è in Lucano 7.192 ss.; per una rassegna di questi testi cfr. Lazzaro 1981, pp. 47-78, e Fuoco 2008, pp. 35-38), ma, se si escludono i due testi, posteriori al carme di Claudiano e sicuramente influenzati da questo, di Cassiodoro (*var.* 2.39) e Ennodio (*epist.* 5.8), il componimento claudiano è il più ampio e dettagliato testo che parli del luogo in questione. Sui rapporti tra il carme claudiano e i testi di Cassiodoro ed Ennodio cfr. Majani 2006.

⁴) Cfr. Fuoco 2008, pp. 38-50.

«abbastanza diffusa e diversificata»⁵ a seconda dei contesti in cui compare: la menzione di fiumi, fonti, sorgenti assume cioè significati e accezioni di volta in volta differenti in base alla natura del testo, essendo ora semplice metonimia per indicare una regione o un popolo, ora una figura personificata (e divinizzata), ora una componente imprescindibile del *locus amoenus*. In tutti questi casi, che sono ricorrenti nella produzione ‘maggiore’ di Claudiano⁶, si può facilmente riconoscere la presenza di una matrice retorica, formatasi o quanto meno consolidatasi sulla tradizione poetica, epica in particolare, cui Claudiano ispira la propria produzione. Il giudizio complessivo della studiosa secondo cui mancherebbe «un denominatore comune ai diversi luoghi nei quali l’acqua compare»⁷ risulta pertanto condivisibile se guardiamo alle funzioni che essa assume, e alle modalità di rappresentazione poetica che Claudiano adotta di volta in volta, ma quel che resta in qualche modo sfuggente, ed è pertanto meritevole, a mio giudizio, di qualche considerazione supplementare, è soprattutto la presenza dell’acqua nei carmi minori, sui quali pure la Fuoco si sofferma. È infatti innegabile che, all’interno della silloge, ci sono almeno altri due casi, oltre all’*Aponus*, in cui l’acqua assurge a un ruolo che, nella produzione “maggiore”, non ha comunque mai: quello di protagonista assoluta della poesia. Si tratta del *c.m.* 28, il *Nilus*, forse incompiuto, e del ciclo di epigrammi (*c.m.* 33-38) dedicati al fenomeno del cristallo di rocca⁸. Che Claudiano dedichi un carme di ben cento versi a una sorgente termale che, per quanto illustre, mai aveva ricevuto tanta attenzione nella tradizione poetica precedente non può però essere spiegato solo alla luce di un più generale interesse del poeta per l’acqua. Questo fatto deve, a mio parere, essere messo in connessione da un lato con la natura del componimento e, allargando il discorso, del *corpus* dei carmi minori, dall’altro con il contesto storico-letterario nel quale l’autore si trova ad operare. È noto che l’eterogeneità di temi e di forme che caratterizza i carmi minori non consente sempre di trovare una giustificazione alla composizione di molti dei testi compresi nella raccolta. Il che, per un poeta di corte impegnato per lo più in una poesia direttamente al servizio di committenti ben individuati, costituisce uno dei punti più dibattuti della critica claudiana. E se è certamente difficile per molti dei carmi minori, tra i quali anche l’*Aponus*, dire, anche solo in via ipotetica, se rispondano a una motivazione occasionale o siano frutto di esercitazioni retoriche, è però indispensabile, credo, provare a rintracciare in essi la presenza di elementi ricorrenti sul piano contenutistico e della concezione della poesia e aspetti che rimandano alla cultura letteraria dell’epoca. A ben vedere ciò che avvicina l’*Aponus* ad altri carmi minori, al *Nilus* e agli epigrammi del cristallo di rocca *in primis*, ma anche ad altri testi⁹, è una certa attenzione per aspetti, fenomeni, elementi del mondo naturale dotati di un carattere di paradossalità.

⁵) *Ivi*, p. 49.

⁶) Gli esempi portati dalla Fuoco sono tratti dai panegirici, dalle invettive, dai fescennini, dal *Bellum Geticum* e dal *De raptu Proserpinae*.

⁷) Ancora Fuoco 2008, p. 49.

⁸) Su questi carmi cfr. Laurens 1986 e Ricci 1993-94.

⁹) Cfr. Fuoco 2008, pp. 38-39 nt. 62. Si può pensare innanzitutto al *Phoenix*, *c.m.* 27 (sul quale cfr. Ricci 1981) e al *Magnes*, *c.m.* 29 (oggetto di notevole attenzione da parte degli

È questo, in verità, l'aspetto centrale, nell'analisi della Fuoco, del carne minore 26, dominato, a giudizio della studiosa, dal motivo del contrasto tra l'acqua e il fuoco, contrasto che offre materia al poeta per dare espressione alla propria «fantasia immaginifica»¹⁰. Ma è un tratto che, qui come altrove, va messo in relazione più stretta con la presenza di una tradizione, retorica e letteraria, che aveva contribuito, per così dire, a formare, in epoca tardoantica, una più spiccata sensibilità nei confronti del mondo naturale. Il primo dato significativo, a tal proposito, può essere ravvisato proprio nel fatto che, tra IV e V secolo, sono attestati componimenti, tra i quali l'*Aponus* è senza dubbio dei più riusciti, interamente dedicati alla descrizione e alla celebrazione di elementi o fenomeni della natura. Basterebbe pensare, per limitarsi all'esempio più noto, alla *Mosella* di Ausonio, ma si potrebbero ricordare anche le opere di Avieno e il *De reditu suo* di Rutilio Namaziano, che dedicano un'attenzione inusitata al paesaggio¹¹. Nello specifico, mi sembrano non trascurabili i punti di contatto tra la *Mosella* e l'*Aponus*: al di là della diversa estensione, infatti, i due testi sono uniti dalla fusione di elementi descrittivi ed elementi celebrativi in una forma per molti versi originale. Ma, ad accomunare i due componimenti, è anche una certa affinità, ravvisabile pure a livello lessicale, nella rappresentazione della natura¹², dipinta come un quadro mirabile¹³ o come una *scaena* teatrale¹⁴, che, scoprendosi progressivamente alla vista, viene a svelare la presenza di un segreto misterioso, di una sacralità custodita sotto la superficie meravigliosamente illusoria¹⁵.

studiosi negli ultimi anni: cfr. Cristante 2003 e 2004; Fuoco 2004), ma pure all'*Hystrix*, c.m. 9, al *Torpedo*, c.m. 49 (su questi due testi cfr. Ricci 1981-82), al *De locusta*, c.m. 24, e al *De mulabus Gallicis*, c.m. 18; sugli interessi scientifici di Claudiano nei carmi minori cfr. Fargues 1933, pp. 309-320; Cameron 1970, pp. 343-348; Prenner 2003, pp. 7-48.

¹⁰ Così Fuoco 2008, p. 59.

¹¹ Spunti interessanti per lo studio della presenza del paesaggio, a partire dalle ricorrenze geografiche, nella letteratura tardoantica in Fo 1991; a proposito dell'*Aponus* lo studioso osserva soltanto (p. 290) che il carne «ha tutta l'aria di un'ennesima prova epidittica».

¹² Un contributo estremamente utile sulle modalità di rappresentazione della natura nella *Mosella* è offerto dalla Fuoco 1993, alla quale devo alcune considerazioni sul poemetto ausoniano.

¹³ Il verbo *mirari* compare in entrambi i testi: nell'*Aponus* è impiegato a v. 37, nella *Mosella* ricorre addirittura sei volte. Nel poemetto ausoniano si può considerare la frequenza del verbo *mirari* come indice di una più generale prospettiva visiva che caratterizza il componimento, rilevata proprio dalla ricorrenza di verbi della sfera del vedere; il sentimento di stupore di fronte alla natura insomma, come ha ottimamente messo in luce la Fuoco 1993 (cfr. in part. pp. 330, 335, 339-340 e 357-358), permea di sé la visione del paesaggio dell'intera *Mosella* (non a caso l'espressione *naturae mirabor opus* di v. 51 è considerata come quasi programmatica da Green 1991, p. 458).

¹⁴ Cfr. Claud. c.m. 26.45: *viva coronatos adstringit scaena vapores* (con Fuoco 2008, pp. 100-101); quanto alla *Mosella* ricorrono nel poemetto termini, come *spectaculum* (vv. 152 e 200), *spectare* (usato ben nove volte: vv. 6, 55, 150, 186, 206, 218, 234, 308, 422), *theatrum* (v. 156), *scaena* (v. 169), che configurano l'assimilazione del paesaggio a un teatro. Sul significato di tale rappresentazione cfr. Fuoco 1993, pp. 339-342 (ma anche Charlet 1988, p. 79, e Gualandri 1994, pp. 326-327).

¹⁵ Significativa a tal riguardo la ricorrenza nei due testi dei termini *arcanus* (*Mos.* 60; *Aponus* 30) e *secretus* (*Mos.* 58, 187; *Aponus* 43), ma nella *Mosella* anche di *penetrabile* (*Mos.* 60) e *profundus* (*Mos.* 28, 55, 60). Cfr. ancora Fuoco 1993, pp. 335-337.

È evidente come, alle spalle di questa poesia si possa riconoscere, ancora una volta, un'impronta retorica (com'è noto la descrizione – ἔκφρασις – e l'elogio – ἐγκώμιον – figuravano tra gli esercizi preliminari delle scuole di retorica), ma è altrettanto evidente che tale codificazione, di età imperiale, riposa su una tradizione poetica attestata già nel I secolo, in ambito latino, dalle *Silvae* di Stazio¹⁶. A proposito dell'*Aponus* Alan Cameron¹⁷ ha richiamato la pratica dei poeti di professione di età tardoantica di scrivere, in genere dietro compenso, componimenti sulla storia o sulle attrattive turistiche delle città visitate e ha rammentato altresì come l'ἐγκώμιον πόλεως fosse un vero e proprio genere letterario. Si può aggiungere a questo proposito come in una sezione del trattato *περὶ ἐπιδεικτικῶν* di Menandro di Laodicea (III secolo) intitolata *πῶς χρῆ χῶραν ἐπαινεῖν* il retore, dopo aver affermato che l'elogio di una regione deve essere impostato su due punti fondamentali, la posizione (θέσις) e la natura (φύσις), a proposito di quest'ultima precisi che essa è determinata da alcuni τόποι così riassumibili: la morfologia (se il luogo è montuoso o pianeggiante), l'idrografia (se è ricco o povero d'acqua) e le condizioni del terreno (se è fertile o sterile):

τὴν δὲ φύσιν τῆς χώρας δοκιμάζομεν ἀπάσης ἐκ τῶν ἕξ τόπων τούτων, ἢ γὰρ ὄρεινὴ τίς ἐστὶν ἢ πεδινή, ἢ ξηρὰ καὶ ἄνυδρος ἢ λιπαρὰ καὶ εὐδρος, καὶ ἢ εὐφορὸς καὶ πολυφόρος ἢ ἄφορος καὶ δύσφορος. ἀπὸ γὰρ τούτων χώρας ἀρετὴν καὶ κακίαν διαγιγνώσκομεν.¹⁸

Ora, ad un'attenta analisi del carme di Claudiano, non sfugge come proprio questi tre punti vengano analizzati nella prima parte della sezione efrastica (vv. 11-26)¹⁹. Con questo non si vuol sostenere che il poeta alessandrino abbia uniformato la propria descrizione ai precetti di Menandro: innanzitutto occorre tenere in considerazione che lo schema proposto dal retore greco è molto più articolato e preciso, ma ancor più rilevante è il fatto che, mentre Menandro identifica l'elogio di una regione con la sua descrizione e per questo si limita ad indicare quegli elementi che, nel celebrare un luogo, è opportuno, se non necessario, mettere in rilievo, non si può certo affermare che l'esaltazione del *fons* nel carme claudiano si risolva totalmente nella sua descrizione, che pure riveste tanta importanza nel complesso della poesia. Nell'*Aponus* infatti, a ben vedere, la celebrazione si realizza su due piani: se da un lato, attraverso l'ampia ἔκφρασις centrale, vengono magnificate le meraviglie naturali del luogo, dall'altro, nella parte conclusiva del carme, Claudiano concentra la propria attenzione sulle proprietà curative delle acque di Abano. Certamente il poeta nella descrizione della regione apionense dà risalto alla paradossalità del luogo che sta descrivendo, ca-

¹⁶ Per il rapporto della *Mosella*, il cui difficile inquadramento nel sistema dei generi letterari tradizionali ha generato un ampio dibattito tra gli studiosi, con le *Silvae* di Stazio cfr. Newlands 1988 (per i contatti con la tradizione letteraria vd. anche Szelest 1987). Mi sembra significativo che Green 1991, pp. 458-459, riconosca come tratto di originalità della *Mosella* la scelta di un soggetto di celebrazione non tradizionale, quale un fiume.

¹⁷ Cfr. Cameron 1970, p. 391.

¹⁸ Menandro retore, *tr.* 1.344.31-345.4, Russell-Wilson 1981, p. 28.

¹⁹ In particolare i vv. 11-12 prendono in considerazione l'altitudine del luogo, i vv. 13-16 la disponibilità d'acqua, i vv. 19-26 le condizioni del terreno.

ratterizzandolo come mirabile, ma la fertilità o la ricchezza d'acqua, che ovviamente non sono esclusive dell'area termale euganea, hanno in quella zona, dice Claudiano, un che di prodigioso, anzi di provvidenziale.

È su questo piano che s'inserisce il discorso, che il poeta affronta nell'ultima sezione del carme, sulle proprietà delle acque di Abano²⁰. Gli antichi ovviamente erano a conoscenza delle virtù terapeutiche delle acque sorgive e anche quelle aponensi erano note per il loro potere medicamentoso, come testimonia un passo della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio²¹. Il fatto abbastanza nuovo è trovare questo motivo come tema centrale in un testo poetico. All'*Aponus* possono essere accostati, sotto questo profilo, il passo dell'*Ordo urbium nobilium* di Ausonio dedicato alla fonte nei pressi di Bordeaux sacra a Divona e un epigramma bobiense attribuito a Naucellio e incentrato sulle *Aquae Maternae*²²: entrambi i testi fanno infatti esplicito riferimento alle virtù curative delle acque e anzi le mettono al centro dell'elogio stesso della sorgente. A proposito del poemetto ausoniano, è stata ipotizzata la conoscenza indiretta da parte del poeta dello scritto ippocratico περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων, nel quale si trovano elencate le proprietà dei vari tipi di acqua e si afferma esplicitamente l'importanza dell'acqua per la salute²³. Non si può escludere che pure Claudiano avesse letto questo trattato che ebbe notevole fortuna anche in epoca tarda; più significativa tuttavia sembra essere l'influenza sul poeta alessandrino di quel filone di letteratura scientifica o parascientifica che viene complessivamente indicato come paradossografia. All'interno di questa tradizione ricevettero particolare attenzione gli studi su quelli che i naturalisti latini chiamavano i *mirabilia fon-*

²⁰) Non mi sembra privo di significato che il nome del *fons* compaia solo qui, a v. 90, e nella forma greca *Aponon* che, come osserva già Hall 1985 in apparato, rinvia più direttamente alla pseudoetimologia ἄ-πόνων "senza affanni", "senza dolori" (ricostruita anche da Cassiodoro, *var.* 2.39.36-39), anticipando così il motivo, sviluppato pienamente nei versi finali, della salute recuperata dagli abitanti della regione in modo pacifico, senza sofferenza (l'avverbio *inpune* di v. 99 suona quasi come una chiosa del nome del *fons*).

²¹) Cfr. Plin. *nat. hist.* 31.32: *nec decolor species aeris argente, ut multi existimavere, medicaminum argumentum est, quando nihil eorum in Patavinis fontibus, ne odoris quidem differentia aliqua deprehendetur*. Su una possibile ripresa di un passo di Plinio (*nat. hist.* 31.90) in un punto dell'*Aponus* (vv. 56-58) cfr. Cazzuffi 2008.

²²) Cfr. Auson. *ordo urb. nobil.* 157-162: *Salve, fons ignote ortu, sacer almae perennis / vitree glaucae profunde sonore illimis opae, / salve, urbis genius, medico potabilis haustu, / Divona Celtarum lingua, fons addite divis. / Non Aponus potu, vitrea non luce Nemausus / purior, aequoreo non plenior amne Timavus* (come si vede, Ausonio menziona, tra una serie di celebri fonti termali messe a confronto con quella burdigalense, anche la sorgente aponense) ed *Ep. Bob.* 1: *Maternis est nomen aquis: hoc aliger illas / nomine donavit matris honore puer. / Vim dedit alma Salus duros propellere morbos / et qui Paeonia pollet in arte deus. / Quis neget haec opis esse deum? Quis numine eodem / res neget humanas arvaque et astra regi, / adversa inter se coeunt si corpora rerum / et sacer in vitreis ignis anhelat aquis?* (il testo è citato secondo l'edizione di Speyer 1963, p. 1); innegabili, come osserva anche la Fuoco 2008, p. 119, le affinità tematiche e lessicali tra questi versi e i vv. 81-82 dell'*Aponus* di Claudiano: *Quis casum meritis adscribere talibus audet, / quis negat auctores haec statuuisse deos?* Non è facile tuttavia determinare con sicurezza i rapporti tra i due autori, essendo ignote le date di composizione dei due testi e sapendo noi soltanto che la silloge degli *Epigrammata Bobiensa* è da datare tra la fine del IV e l'inizio del V secolo (cfr. Munari 1955, p. 21, ripreso anche da Speyer 1959, p. 1).

²³) Cfr. Di Salvo 2000, p. 264.

tium ac fluminum. In alcune di queste opere, tra i luoghi presi in esame, figura anche un lago d'acqua calda, graveolente e persino dannosa, situato in prossimità delle isole Eletridi e del fiume Eridano; si veda quanto si legge nel trattato pseudoaristotelico *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, noto anche col titolo latino *De mirabilibus auscultationibus*²⁴:

Ἐν ταῖς Ἡλεκτρῖσι νήσοις, αἱ κεῖνται ἐν τῷ μυχῶ τοῦ Ἄδριου φασὶν εἶναι δύο ἀνδριάντας ἀνακειμένους τὸν μὲν κασσιτέρινον τὸν δὲ χαλκοῦν, εἰργασμένους τὸν ἀρχαῖον τρόπον. λέγεται δὲ τούτους Δαιδάλου εἶναι ἔργα, ὑπόμνημα τῶν πάλαι, ὅτε Μίνω φεύγων ἐκ Σικελίας καὶ Κρήτης εἰς τούτους τοὺς τόπους παρέβαλε. ταύτας δὲ τὰς νήσους φασὶ προκεχωκέναι τὸν Ἡριδανὸν ποταμόν. ἔστι δὲ καὶ λίμνη, ὡς ἔοικε, πλησίον τοῦ ποταμοῦ, ὕδωρ ἔχουσα θερμόν· ὁσμή δ' ἀπ' αὐτῆς βαρεῖα καὶ χαλεπὴ ἀποπνεῖ, καὶ οὔτε ζῶον οὐδὲν πίνει ἐξ αὐτῆς οὔτε ὄρνεον ὑπερίπταται, ἀλλὰ πίπτει καὶ ἀποθνήσκει. ἔχει δὲ τὸν μὲν κύκλον σταδίων διακοσίων, τὸ δὲ εὖρος ὡς δέκα.²⁵

Alcuni studiosi hanno creduto di poter identificare questo lago, nel quale, aggiunge il trattatista, sarebbe caduto Fetonte colpito dal fulmine di Zeus, col *caeruleus lacus* di cui parla Claudiano a v. 28 del suo carme e quindi più in generale con l'*Aponus*²⁶. Si tratta forse di una forzatura, ma se il luogo di cui si parla in questo trattato fosse davvero la sorgente termale di Abano, il carattere mirabile delle acque aponeusi, che nel carme claudiano è continuamente sottolineato, soprattutto nella sezione efrastica, attraverso il motivo del contrasto acqua-fuoco, potrebbe essere dunque attestato anche nella tradizione paradossografica. Quel che dal nostro punto di vista è rilevante è ad ogni modo che, per il componimento di Claudiano, si possa ravvisare una vasta, e non sempre facilmente districabile, rete di rapporti con la tradizione retorica, letteraria e forse anche paradossografica che interviene a fornire al poeta alessandrino gli strumenti attraverso i quali deformare la rappresentazione di un paesaggio che pure egli dovette assai verosimilmente aver visto di persona²⁷.

È per questo gioco prospettico che dunque molti riferimenti contenuti nel carme, che la Fuoco analizza con finezza non disgiunta da cautela interpretativa, risultano non del tutto perspicui. Mi limito ad un esempio: nel testo di Claudiano, a v. 38, si parla di alcune *veteres hastae*, qualificate come *regia dona*, che si vedono, dice il poeta, sul fondale del *fons*²⁸. La Fuoco, dopo aver commentato

²⁴) Ma notizie analoghe, benché meno dettagliate, si trovano anche in un trattato più tardo, conosciuto come *Paradoxographus Florentinus*, che raccoglie ed elenca una serie d'informazioni relative ad acque prodigiose o dotate di caratteristiche particolari. Cfr. *Par. Flor.* 31, Öhler 1913, p. 43, rr. 14-16 (la fonte originaria è, secondo lo studioso, da rintracciarsi in un passo di Apollonio Rodio, 4.595-601 e 618-621).

²⁵) *De mirab. ausc.* 836a 20-836b 2, Biehl 1898, pp. 64-65.

²⁶) Cfr. Öhler 1913, pp. 106-107; Landi 1919-20, pp. 225-232, e Braccesi 1984, pp. 19-21.

²⁷) Cfr. per un quadro delle posizioni degli studiosi su questo punto Fuoco 2008, pp. 20-22.

²⁸) Cfr. Claud. *c.m.* 26.37-38: *tunc omnem liquidi vallem mirabere fundi, / tunc veteres hastae, regia dona, micant* (*tunc* di v. 38 è la lezione di quasi tutti i codici, accolta dalla Fuoco 2008, pp. 95-96, al posto del *tum*, di un solo codice, stampato da Hall 1985). Anche questi versi presentano affinità con un passo della *Mosella* di Ausonio, vv. 55-67, per i quali cfr. Fuoco 1993, pp. 334-339.

che esse «rappresenterebbero i doni votivi offerti da personaggi eminenti, forse come ringraziamento per un beneficio ricevuto»²⁹, segno dunque che la sorgente era oggetto di un culto vero e proprio, riporta che, come gli archeologi hanno rilevato, nulla si è trovato in zona di queste antiche lance e da ultimo confuta la correzione proposta da Heinsius di correggere *hastae*, tradito dai codici, con *tali* (“dadi”)³⁰, sulla scia di un passo di Svetonio secondo il quale il futuro imperatore Tiberio, in occasione di una sua spedizione verso l’Illirico, avrebbe gettato nel *fons Aponi*, su consiglio dell’oracolo di Gerione sito nelle vicinanze, dei *tali aurei* (ancora visibili *sub aqua*, dice il biografo, ai suoi giorni) per trarre gli auspici³¹. A che cosa alluda Claudiano in questo verso non è affatto chiaro; si possono ricordare a riguardo le ipotesi avanzate da Luciano Lazzaro e Lorenzo Braccesi. Il primo³² interpreta le *hastae* come doni votivi gettati nelle acque da capi tribù locali, molto prima dell’arrivo dei Romani nella regione aponense³³; pur ammettendo che questa pratica non ha trovato riscontro nei ritrovamenti archeologici in quanto pare che le offerte fossero ordinatamente deposte presso le rive del lago, anche Lazzaro si appoggia per questa sua ipotesi al passo di Svetonio menzionato sopra. Ben diversa l’interpretazione fornita da Braccesi³⁴ che adombra invece nelle *veteres hastae* la memoria di antiche leggende locali che ricordavano l’approdo nella regione di Antenore, fondatore della città di Padova (chiamata proprio *Antenoreae urbi* a v. 1 del carne): Claudiano potrebbe dunque, secondo lo studioso, riferirsi qui alle armi dell’eroe troiano, consacrate nel territorio patavino, come parrebbe di poter evincere dall’espressione virgiliana *armaque fixit* di *Aen.* 1.248 e dal relativo commento di Servio che sottolinea l’equivalenza di *figere* e *consecrare*.

Non è facile risolvere l’enigma, considerata la vaghezza del riferimento³⁵ (un discorso analogo potrebbe applicarsi anche al *semita* dell’aratro di Ercole, menzionato a vv. 25-26, che pure tante discussioni ha prodotto fra gli studiosi³⁶). Il punto è che allusioni di questo genere ben difficilmente possono essere

²⁹) Fuoco 2008, p. 96.

³⁰) Cfr. Heinsius 1665, p. 853.

³¹) Cfr. Svet. *Tib.* 14: *et mox, cum Illyricum petens iuxta Patavium adisset Geryonis oraculum, sorte tracta, qua monebatur ut de consultationibus in Aponi fontem talos aureos iaceret, evenit ut summum numerum iacti ab eo ostenderent; hodieque sub aqua visuntur hi tali.*

³²) Cfr. Lazzaro 1981, p. 61.

³³) L’abitudine di gettare offerte votive, in particolare monete, in fonti o laghi considerati sacri è testimoniata anche da Plinio il Giovane, *ep.* 8.8, per la sorgente del Clitumno, la cui acqua è tanto limpida e trasparente *ut numerare iactas stipes et relucetis calculos possis.*

³⁴) Cfr. Braccesi 1984, p. 28.

³⁵) Mi sembra tuttavia troppo semplicistica e non adeguata al nostro passo la lettura della Gasparotto 1954 ripresa da Bolisani 1960-61, p. 33; secondo la studiosa poiché delle vecchie lance nulla si è trovato si tratterebbe qui «di una di quelle trasformazioni poetiche della realtà» tipiche del poeta alessandrino. «Le aste – sostiene pertanto Bolisani – son dette *regia dona* nel senso generico di oggetti preziosi e quindi degni di re». Siamo però di fronte, a mio avviso, a un riferimento troppo preciso, per quanto di non agevole decifrazione, per essere considerato frutto della fantasia poetica dell’autore.

³⁶) Cfr. Claud. *c.m.* 26.23-26: *Praeterea grandes effosso marmore sulci / saucia longinquo limite saxa secant. / Herculei (sic fama refert) monstratur aratri / semita, vel casus vomeris egit opus.* Cfr. Fuoco 2008, pp. 90-92.

ricostruite attraverso la comparazione di fonti differenti e peraltro disposte lungo un arco cronologico assai esteso, senza tornare a porsi il quesito di fondo che l'*Aponus* ci propone: quello della sua destinazione, ossia della genesi della sua composizione. Sia che pensiamo, riprendendo la suggestione di Cameron, a una committenza diretta del carne ad opera degli abitanti del luogo, magari in seguito a un soggiorno del poeta nella regione euganea, sia che, più semplicemente, ci limitiamo ad osservare che comunque all'origine del componimento si dovette collocare una visita al *fons*, quel che mi pare possibile affermare è che la conoscenza diretta del luogo può servire a giustificare la natura, per noi sfuggente, di certi riferimenti presenti nel testo, eco forse di leggende o tradizioni locali attestate ancora all'altezza del IV-V secolo e poi andate irrimediabilmente perdute, con le quali Claudiano poté entrare in contatto e che trasfigurò in materia poetica a fini chiaramente encomiastici. Echi e leggende popolari sono peraltro attestate per le acque aponensi anche da altri testi antichi: Marziale ad esempio definisce i *fontes* di Abano *rudes puellis*³⁷, espressione nella quale alcuni studiosi hanno ipotizzato un accenno ad una sorta di superstizione che impediva alle donne di immergersi nelle acque di *Aponus*, ritenendo che la loro presenza nei bagni provocasse un incantesimo nefasto³⁸. Una credenza analoga si trova riportata da Cassiodoro nell'epistola indirizzata, per conto del re Teodorico, ad un architetto perché si faccia carico del restauro degli edifici della regione termale euganea³⁹. E lo stesso Cassiodoro riferisce anche un'altra tradizione locale: quella di affidare alle acque aponensi la risoluzione di contese per furti di bestiame⁴⁰. Insomma il quadro è evidentemente più ampio di quello che le nostre fonti, letterarie e non, ci consentono di ricostruire e anche i riferimenti oscuri del carne di Claudiano possono essere pertanto interpretati come tessere di un mosaico che non possediamo per intero. È anzi forse possibile ravvisare in questo carattere del testo un'ulteriore modalità attraverso cui prende forma l'arte fortemente allusiva del poeta alessandrino. Anche qui è possibile ricorrere a un esempio: a vv. 89-90 Claudiano esclama: *Felices, proprium qui te meruere, coloni, / fas quibus est Aponon iuris habere sui*. È stata osservata correttamente l'ascendenza virgiliana della formula del μακαρισμός⁴¹; ma a ben vedere virgi-

³⁷) Cfr. Mart. 6.42.4 (i *fontes Aponi* inaugurano un elenco di rinomate località termali che il poeta mette a confronto con i bagni dell'amico Etrusco, oggetto di celebrazione dell'epigramma).

³⁸) Cfr. Lazzaro 1981, p. 52; Grewing 1997, pp. 297-298, e Watson 2003, p. 192. Un accenno anche in Fuoco 2008, pp. 37-38 nt. 59.

³⁹) Cfr. Cassiod. *var.* 2.39.51-56: *sed ut ipsum quoque lavacrum mundiis redderetur, stunda quadam continentiae disciplina in undam, qua viri recreantur, si mulier descendat, incenditur, propterea quia et ipsis altera exhibitio decora collata est: scilicet ne ardentium aquarum fecundissimum locum non crederent habuisse, unde plurima largiretur, si uterque sexus uno munere communiter uteretur* (il testo è riportato secondo l'edizione di Fridh 1973).

⁴⁰) Cfr. Cassiod. *var.* 2.39.87-95: *corda illa, ut ita dixerim, montium in vicem secretarii negotia contentiosa discingunt. Nam si quis forte pecus furatum pilis nativis solito more spoliare praesumpserit, undis ardentibus frequenter immersum necesse est ut ante decoquat quam emundare praevaleat. O vere secretarium iure reverendum, quando in his aquis non solum sensum, sed etiam verum constat esse iudicium et quod humana nequit altercatione dissolvi, fontium datum est aequitate definiri.*

⁴¹) Cfr. Fuoco 2008, p. 123, ma anche Ricci 1999, pp. 336-338.

liana è anche la clausola del verso 89, eco di *Aen.* 1.12: *Urbs antiqua fuit (Tyrii tenuere coloni)*, e oggetto già di riprese da parte di Ovidio, Lucano e Silio Italico⁴²; lo stesso Claudiano la usa anche in *Gild.* 508: *insula (Sardiniam veteres dixere coloni)*⁴³. Ha ragione la Fuoco a credere che qui *colonus* sia impiegato, secondo un uso attestato in poesia, col semplice significato di “abitanti”⁴⁴. Ma che alcuni interpreti del passo, come Braccesi⁴⁵, in considerazione del fatto che nella poesia epica *coloni* per eccellenza sarebbero i Troiani fondatori di Roma o i Tirii fondatori di Cartagine, siano stati indotti a vedere in questi *coloni* – non senza, a mio avviso, una certa forzatura – i compagni di Antenore, troiani anch’essi, mi sembra quanto meno indicativo del grado di allusività insito nell’espressione. Aggiungo che, per contro, troppo restrittiva mi pare la proposta di Lazzaro⁴⁶ il quale, con riferimento a una centuriazione dell’area aponense, risalente, con buona probabilità, all’età augustea nel contesto della distribuzione di terra ai veterani delle guerre civili, ritiene che Claudiano accenni qui a una deduzione agraria, avvenuta in epoca molto antica⁴⁷.

Quanto fin qui detto ha dato, credo, un’idea del carattere epico-celebrativo della *dictio* del carme claudiano, carattere che peraltro anche la Fuoco mette adeguatamente in luce nel suo commento. Il tono elevato, la presenza di una sorta di proemio – i primi dieci versi, nei quali il poeta riflette sulla propria missione di *vates*, chiamato a celebrare il *fons* con i suoi versi per non essere ritenuto colpevole, in caso di silenzio, dalle Muse e dalle Ninfe⁴⁸ – e ancora la riflessione sulle cause della natura mirabile delle acque aponensi dovuta in ultima analisi ad

⁴² Riporto dei vari esempi solo la clausola del verso: *Ov. medic.* 53 (*misere coloni*), *met.* 6.318 (*sprevere coloni*), *met.* 14.434 (*dixere coloni*), *met.* 15.289 (*habuere coloni*), *trist.* 3.9.3 (*venere coloni*); *Luc.* 4.605 (*periere coloni*), 6.384 (*fregere coloni*); *Sil.* 1.288 (*advertere coloni*); in età tardoantica la clausola è attestata, con l’accusativo plurale del sostantivo, anche in un poeta cristiano, Cipriano Gallo, *gen.* 1110 (*cobibere colonos*).

⁴³ Anche a proposito di questo verso hanno osservato gli studiosi (cfr. Cameron 1970, p. 106, e Olechowska 1978, p. 166) come sembri prevalente un’eco letteraria (ancora una volta virgiliana: *buc.* 9.4) più che un preciso, e non altrimenti attestato, riferimento a ipotetiche riforme agrarie.

⁴⁴ Cfr. Fuoco 2008, p. 123.

⁴⁵ Cfr. Braccesi 1984, pp. 25-26.

⁴⁶ Cfr. Lazzaro 1981, p. 108.

⁴⁷ Va rilevato che è un’interpretazione che potrebbe dare conto dell’idea di merito e di possesso legittimo della terra di Abano che i versi in questione contengono. Ma mi sembra che il punto debole delle due, pur diverse, ipotesi interpretative di Braccesi e di Lazzaro, risieda nella difficoltà di spiegare l’alternanza di tempi verbali dei versi in questione: se accettiamo cioè che il perfetto *meruere* si riferisca a *coloni* appartenenti in qualche modo al passato, come si giustifica il presente *est*? Credo che qui Claudiano dica fortunati gli abitanti della regione che hanno meritato di nascere o di risiedere lì, e che, in virtù di questo privilegio, possiedono, oggi, Abano di diritto: in fondo se il *fons* è voluto dagli dei, le fortune elargite ai *coloni* possono essere concepite nei termini di meriti concessi dalla provvidenza come a un gruppo di eletti. Neanche a questi versi infatti è estranea una connotazione di sacralità, evidente nell’uso dell’espressione *fas est*, che, come nota giustamente la Fuoco 2008, p. 123, «sottolinea l’esclusività del privilegio di coloro che godono dell’*Aponus*».

⁴⁸ Cfr. Claud. *c.m.* 26.7-10: *nonne reus Musis pariter Nymphisque tenebor, / si tacitus soli praeterereare mihi? / Indictum neque enim fas est a vate relinqui / hunc qui tot populis provocat ora locum?* Per un commento a questi versi cfr. Fuoco 2008, pp. 76-81.

un piano provvidenziale, voluto dal *pater rerum* in persona (v. 83 ss.), non lasciano dubbi sulla serietà del discorso portato avanti da Claudiano in questi cento versi. Mi pare rilevante, a tal riguardo, prendere in esame, più approfonditamente, la dimensione filosofica che il carne prospetta. Non che il componimento possa essere interpretato come espressione definita del credo claudiano, sul quale, com'è noto, molte discussioni si sono generate tra gli studiosi⁴⁹; certo, la religiosità che emerge dal carne non è propriamente ambigua (i meriti del *fons*, afferma l'autore, vanno ascritti agli dei⁵⁰), ma si presenta in qualche modo sfuggente e, per così dire, restia a definirsi in termini espliciti. Nella stessa espressione *pater rerum* menzionata poco sopra, ad esempio, nulla vieta di riconoscere un riferimento a Giove, *pater* per antonomasia, come ricorda la Fuoco⁵¹, ma ancora una volta prevalente mi sembra la reminiscenza letteraria: e infatti il nesso, che si trova per la prima volta in Virgilio (*georg.* 4.382), è lì riferito non a Giove, ma all'Oceano, mentre con allusione alla somma divinità olimpica è impiegato da Seneca (*Herc. O.* 1587), e negli autori cristiani si trova usato addirittura per qualificare il Dio cristiano o suo figlio Gesù⁵². Il fatto è che, come ha dimostrato assai lucidamente Claudio Moreschini, in Claudiano, il cui paganesimo è ormai fuor di dubbio, la presenza di aspetti della cultura filosofica e religiosa del suo tempo non va letta tanto come espressione dell'adesione (certo non fervente) a questa o quella concezione filosofica o religiosa, ma anche, e innanzitutto, come manifestazione di un'erudizione che comprendeva pure, evidentemente, suggestioni di tal genere⁵³. A tale proposito mi pare meritevole di essere considerata con più attenzione l'ipotesi, avanzata dalla Fuoco nel suo commento, di intendere l'espressione *qui saecula dividit astris* impiegata da Claudiano a v. 83 per qualificare il *pater rerum* non nel senso più facile, che pure la studiosa accetta nella traduzione, di "che divide i secoli con gli astri", ma nel significato di "che assegna i secoli agli astri". «Il poeta alluderebbe cioè – osserva la Fuoco – al potere della divinità superiore (*ille pater rerum*) di attribuire ai vari astri, corrispondenti ad altrettante divinità, le epoche, i secoli, del loro dominio»⁵⁴. A favore di questa interpretazione sta, come segnala la stessa studiosa, il confronto con un altro brano claudiano del *De consulatu Stilichonis*, in cui, in riferimento al *verendus senex* che scrive le leggi del cosmo nella spelonca del tempo infinito, si dice che *numeros dividit astris*, ossia che assegna agli astri le cadenze, i ritmi del

⁴⁹) Un chiaro quadro della questione in Moreschini 2004, pp. 57-77.

⁵⁰) Cfr. Claud. *c.m.* 26.81-82, già citati *supra*, nt. 22.

⁵¹) Cfr. Fuoco 2008, p. 120.

⁵²) Cfr. ad es. Auson. *vers. Pasch.* 6; Paul. Nol. *carm.* 6.1. Curioso in tal senso quanto, a proposito del v. 83 dell'*Aponus*, annota Landi 1919-20, p. 220 nt. 1: «Il poeta a *Christi nomine alienus* ha qui un bel verso che può invidiarci qualsiasi scrittore cristiano».

⁵³) A proposito dell'espressione *pater rerum* è interessante quanto osserva Bolisani 1960-61, p. 40, secondo il quale Claudiano qui ammetterebbe «uno dei punti capitali di qualsiasi civile religione», ossia l'esistenza di un «Essere Supremo [...] premuroso del bene dei suoi figli». Lo stesso Bolisani tuttavia sposa altrove (p. 36) la tesi del cristianesimo di Claudiano che, come ha dimostrato Moreschini 2004, non trova più credito presso gli studiosi.

⁵⁴) Cfr. Fuoco 2008, p. 120.

movimento⁵⁵. Quest'ultimo passo è stato analizzato da Moreschini, il quale ha dimostrato come Claudiano sembri rifarsi a una precisa concezione filosofico-religiosa, ben attestata in epoca tardoantica soprattutto nell'ambito dell'ermetismo, che identificava l'eternità (αἰών) con il dio sommo⁵⁶. Se s'interpreta così anche il nostro passo si potrebbe pensare dunque che, più che volere alludere a Giove o a una divinità ben precisa, Claudiano ancora una volta intenda riecheggiare dottrine di ampia circolazione, sicuramente di ambito pagano ma di quel paganesimo sincretistico tipico della tarda antichità, che un poeta dotto, come lui, senza dubbio conosceva, per quanto spesso preferisse presentarle «con una elaborazione poetica sua propria, anche a costo di commettere inesattezze»⁵⁷.

È ad ogni modo significativo questo sforzo di Claudiano di sollevarsi dal piano dell'osservazione stupita del paesaggio e dei suoi caratteri mirabili per interrogarsi sulle cause remote del fenomeno eccezionale: da questo punto di vista il carme in questione da un lato mostra punti di contatto con una certa tradizione di poesia dedicata a bagni e terme⁵⁸, nella quale non è infrequente un riferimento alle origini dell'acqua che lì sgorga⁵⁹, dall'altro proprio da questo genere di testi si distanzia in modo rilevante per il tono, decisamente più elevato, nonché per l'estensione, notevolmente più ampia. Si ha insomma l'impressione che nell'*Aponus* Claudiano, presentando, come fa in molti altri suoi carmi minori, uno dei tanti *mirabilia* del mondo naturale, dimostri un non trascurabile interesse nei confronti di un'interpretazione filosofico-scientifica di fenomeni, aspetti, elementi paradossali. Che tale interesse sia apparso a molti studiosi superficiale dipenderà forse dal fatto che la formazione del poeta alessandrino, com'è tipico dell'epoca tardoantica, è fondata in primo luogo sulla retorica e sulla letteratura: in altri termini non è sorprendente che nella poesia claudiana trovino spazio, filtrati appunto dalla tradizione, e dunque spesso già ridotti a erudizione spicciola, glossa erudita, dossografia, anche spunti di carattere propriamente filosofico e religioso. Alla luce di tale considerazione anche l'ampia sezione descrittiva

⁵⁵ Cfr. Claud. *Stil.* 2.433-440: *mansura verendus / scribit iura senex, numeros qui dividit astris / et cursus stabilesque moras, quibus omnia vivunt / ac pereunt fixis cum legibus. Ille recenset / incertum quid Martis iter certumque Tonantis / prospiciat mundo; quid velox semita Lunae / pigraque Saturni; quantum Cytherea sereno / curriculo Phoebique comes Cyllenius erret.*

⁵⁶ Cfr. Moreschini 2004, pp. 63-66.

⁵⁷ *Ivi*, p. 66.

⁵⁸ Su tale tradizione, attestata tanto in ambito greco quanto in latino, cfr. l'imponente lavoro di Busch 1999.

⁵⁹ Oltre al già menzionato *Ep. Bob.* 1 (cfr. *supra*, nt. 22, ma si veda anche *Ep. Bob.* 38, Speyer 1963, p. 48), si possono qui citare due testi, posteriori all'*Aponus*. Il primo è un epigramma (*AL* 387 R.) mutilo, dedicato a una sorgente d'acque calde, probabilmente situata nei pressi di Grenoble, di Ilario di Arles, fiorito nella prima metà del V secolo. Il componimento (per il quale si rimanda a Courtney 1993, p. 454) presenta, come il carme claudiano, il tema del contrasto acqua-fuoco e un riferimento a una provvidenza sovranaturale (qui indicata con l'espressione *alta manus*) che concilia gli opposti a beneficio dell'uomo. Il secondo passo è il brano del *De reditu suo* di Rutilio Namaziano (1.249-270) incentrato sulla descrizione delle *Aquae Tauri*: anche qui compaiono il motivo del contrasto acqua-fuoco (le acque sono qualificate esplicitamente come *miracula*) e l'indagine sull'origine della sorgente, ricostruita attraverso l'αἴτιον che ne illustra il nome (per questi versi cfr. Doblhofer 1972-77, II, p. 128 ss., e Fo 1992, p. 85).

va del carne minore 26, vista nell'ottica di un'enfaticizzazione delle potenzialità della parola poetica, apparirà non solo come espressione della «scrittura turgida» e della «fantasia immaginifica»⁶⁰ di Claudiano, ossia come manifestazione d'una particolare cifra stilistica o di una certa tecnica compositiva. Essa si rivela, a mio avviso, anche come la dimostrazione di un'idea di natura, per così dire, ribassata, diventata cioè dato mirabile, paradosso cristallizzato, curiosità antiquaria. Anche quei motivi che, come afferma la Fuoco, «nella lettura del carne non possono non risultare stucchevoli [...] come quello del monte che, arbitro, chiama a patti l'acqua e le fiamme per garantirne l'equilibrio (cfr. vv. 75-78) o quello celebrativo, tendente a porre in rilievo la capacità del *fons* di tenere lontana la morte (cfr. vv. 83-100)»⁶¹, a ben vedere sono perfettamente coerenti con la struttura del carne: innanzitutto anche l'immagine del monte-arbitro potrebbe essere un'eco letteraria di Ovidio⁶², ma soprattutto nei motivi celebrativi, che, a giudizio della Fuoco, «talora rischiano di soffocare le descrizioni»⁶³, e che, come detto, sono retaggio dell'educazione retorica, si potrebbero in realtà ravvisare le ragioni di fondo del componimento stesso. Il prevalere anche in questo testo di un interesse essenzialmente contemplativo-descrittivo nei confronti della realtà dovrebbe, in altri termini, essere visto come la spia della tendenza di Claudiano a ricondurre ogni motivo celebrativo, specie laddove la poesia potrebbe elevarsi a un discorso compiutamente filosofico sulle leggi che governano la Natura, a un discorso frammentario che può soltanto prendere in esame uno alla volta singoli elementi del mondo esterno (fonti, fiumi, animali curiosi, fenomeni bizzarri come il magnetismo o il cristallo di rocca).

È insomma in questo continuo ritorno dal macrocosmo al microcosmo che si svela, almeno in parte, l'intento ultimo di Claudiano: celebrare, attraverso lo stupore della vista, la natura straordinaria delle acque aponensi significa riconoscere alla poesia, soprattutto quando voglia affrontare grandi temi, la limitatezza dei suoi orizzonti conoscitivi⁶⁴, ma, proprio all'interno di un'ispirazione "minore", il poeta alessandrino finisce per conferire alla poesia stessa una centralità assoluta⁶⁵. La celebrazione delle virtù terapeutiche del *fons* di Abano, contenuta nella sezione finale del carne, assolve così il compito che lo stesso Claudiano si era assunto nei versi iniziali⁶⁶, laddove il *vates* aveva lanciato a se stesso, alla sua

⁶⁰) Così Fuoco 2008, p. 59.

⁶¹) *Ivi*, pp. 58-59.

⁶²) Cfr. *Ov. met.* 11.150-174: qui è lo Tmolos che fa da giudice alla gara tra Pan e Apollo.

⁶³) Così Fuoco 2008, p. 58.

⁶⁴) Indicativo a tal riguardo l'*incipit* del *c.m.* 29, *Magnes*, dello stesso Claudiano (vv. 1-9), per il quale si rimanda alle già citate analisi di Cristante 2003 e Fuoco 2004.

⁶⁵) Si può anche in questo notare un motivo di congruenza con la *Mosella* di Ausonio, a proposito della quale la Fuoco 1993, p. 357, ha scritto: «Il mondo poetico e spirituale di Ausonio è molto lontano da quello di Lucrezio o di Virgilio, poeti in cui la visione della natura implica profonde e complesse motivazioni ideologiche. [...] Ausonio», prosegue la studiosa, «non rappresenta la natura nelle sue forze cosmiche o nei suoi aspetti più sublimi, eppure anche solo nella descrizione di piccoli particolari, dimostra una personale visione del paesaggio».

⁶⁶) Il carne presenta così una circolarità strutturale non trascurabile: la sezione conclusiva (vv. 67-100) infatti riprende e sviluppa il tema della salute elargita dal *fons* che era accennato proprio nei primi versi. I legami tra le due parti del componimento sono sottolineati da alcuni precisi richiami interni: da un lato, è notevole il fatto che, a v. 67, Claudiano torni a rivolgersi

abilità poetica e, implicitamente, alla capacità del lettore di seguirlo nel gioco, una vera e propria sfida a non far cadere un prodigio della natura di tal genere nel silenzio, in quell'empio silenzio che anche il professore di retorica Ausonio temeva gli venisse rimproverato, nell'*Ordo urbium nobilium*, per non aver celebrato la sua patria Bordeaux tra le prime città⁶⁷.

ROBERTO MANDILE
roberto.mandile@unimi.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Biehl 1898 G. Biehl (ed.), *Aristotelis Parva naturalia*, Lipsiae 1898.
- Bolisani 1960-61 E. Bolisani, *Il carne su Abano di Claudiano*, «Atti dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti» 73 (1960-61), pp. 21-42.
- Braccesi 1984 L. Braccesi, *La leggenda di Antenore*, Padova 1984.
- Busch 1999 S. Busch, *Versus balnearum: die antike Dichtung über Bäder und Baden in römisches Reich*, Stuttgart - Leipzig 1999.
- Cameron 1970 A. Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970.
- Cazzuffi 2008 E. Cazzuffi, *Terme euganee tra Claudiano (Aponus 56-58) e Plinio il Vecchio (Naturalis Historia 31.90)*, «Lexis» 26 (2008), pp. 407-414.
- Charlet 1988 J.-L. Charlet, *Aesthetic Trends in Late Latin Poetry (325-410)*, «Philologus» 132 (1988), pp. 74-85.
- Courtney 1993 E. Courtney, *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford 1993.
- Cristante 2003 L. Cristante, *La calamita innamorata (Claud. carm. min. 29 «Magnes»: con un saggio di commento)*, in L. Cristante (a cura di), *Incontri triestini di filologia classica 1, 2001-2002*, Trieste 2003, pp. 35-85.
- Cristante 2004 L. Cristante, *Ancora sulla calamita innamorata: a proposito del «Magnes» di Claudiano*, in *Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, Actes du Colloque international (Lausanne, 20-22 mars 2003), volume édité par O. Bianchi - O. Thévenaz sous la direction de P. Mudry, Bern - Frankfurt a.M. 2004, pp. 131-137.

direttamente al *fons* attraverso le medesime movenze inniche del proemio; dall'altro, è significativo il ribaltamento di prospettiva con cui il motivo del valore terapeutico delle acque è presentato: se a v. 2, ad esempio, è il *fons* ad allontanare i *fata noxia* degli abitanti, a v. 94 sono gli abitanti a cercare *fata sibi prosperiora* nel *fons*.

⁶⁷) Cfr. Auson. *ordo urb. nobil.* 128-132: *Impia iam dudum condemno silentia, quod te, / o patria, insignem Baccho fluvisque virisque, / moribus ingenisque hominum procerumque senatu, / non inter primas memorem, quasi conscius urbis / exiguae immeritas dubitem contingere laudes.* Cfr. per un commento di questi versi Di Salvo 2000, pp. 240-245.

- Di Salvo 2000 L. Di Salvo (a cura di), *Ausonio: Ordo urbium nobilium*, Napoli 2000.
- Doblhofer 1972-77 E. Doblhofer (Hrsg.), *Rutilii Namatiani De reditu suo sive Iter Gallicum*, Heidelberg 1972-77.
- Fargues 1933 P. Fargues, *Claudien, études sur sa poésie et son temps*, Paris 1933.
- Fo 1991 A. Fo, *Itinerari e sogni geografici tardolatini*, «AION - Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Dipartimento di Studi del mondo classico e del Mediterraneo antico, Sezione linguistica» 13 (1991), pp. 51-71, ripubblicato in S. Fasce (a cura di), *Temi e discussioni di geografia antica*, Genova 1994, pp. 287-309 (da cui cito).
- Fo 1992 A. Fo (a cura di), *Rutilio Namaziano. Il ritorno*, Torino 1992.
- Fridh 1973 Å.J. Fridh (ed.), *Magni Aurelii Cassiodori Variarum libri XII*, Turnholti 1973, pp. 3-499.
- Fuoco 1993 O. Fuoco, *Tra rivelazione e illusione. La natura nella Mossella di Ausonio*, «Bollettino di Studi Latini» 23 (1993), pp. 329-358.
- Fuoco 2004 O. Fuoco, *Gli amori del magnete: evoluzione di un tema (Claud. Carm. min. 29)*, «Filologia Antica e Moderna» 14, 27 (2004), pp. 71-106.
- Fuoco 2008 O. Fuoco (a cura di), *Claudiano: Aponus (carm. min. 26)*, Napoli 2008.
- Gasparotto 1954 C. Gasparotto, *L'euganeo dio Apono e le sue salutari acque*, Abano Terme 1954.
- Green 1991 R.P.H. Green (ed.), *The Works of Ausonius*, Oxford 1991.
- Grewing 1997 F. Grewing, *Martial, Buch VI: ein Kommentar*, Göttingen 1997.
- Gualandri 1994 I. Gualandri, *Aspetti dell'ekphrasis in età tardo antica*, in *Testo e immagine nell'Alto Medioevo*, Atti della XLI Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-21 aprile 1993), I, Spoleto 1994, pp. 301-341.
- Hall 1985 J.B. Hall (ed.), *Claudii Claudiani Carmina*, Leipzig 1985.
- Heinsius 1665 N. Heinsius (ed.), *Cl. Claudiani quae extant*, Amstelodami 1665 (Lugduni Batavorum 1950¹).
- Landi 1919-20 C. Landi, *Su l'idillio XXVI di Claudiano e il fonte di Abano nell'antichità*, «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti» 36 (1919-20), pp. 215-233.
- Laurens 1986 P. Laurens, *Poétique et histoire: étude de neuf épigrammes de Claudien*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 45 (1986), pp. 345-367.
- Lazzaro 1981 L. Lazzaro, *Fons Aponi: Abano e Montegrotto nell'antichità*, Abano Terme 1981.

- Majani 2006 C. Majani, *Fons Aponi in Claudiano, Cassiodoro ed Ennodio*, in F. Gasti (a cura di), *Atti della terza giornata Ennodiana* (Pavia, 10-11 novembre 2004), Pisa 2006, pp. 207-218.
- Moreschini 2004 C. Moreschini, *Paganus pervicacissimus. Religione e "filosofia" in Claudiano*, in W.-W. Ehlers - F. Felgentreu - S.M. Wheeler (Hrsg.), *Aetas Claudiana: eine Tagung an der Freien Universität Berlin vom 28. bis 30. Juni 2002*, München 2004.
- Munari 1955 F. Munari (ed.), *Epigrammata Bobiensia*, Roma 1955.
- Newlands 1988 C. Newlands, *Naturae Mirabor Opus. Ausonius' Challenge to Statius in the Mosella*, «Transactions and Proceeding of the American Philological Association» 118 (1988), pp. 403-419.
- Öhler 1913 H. Öhler (ed.), *Paradoxographi Florentini anonymi opusculum de aquis mirabilibus ad fidem codicum manu scriptorum editum commentario instructum*, Diss. Tubingae 1913.
- Olechowska 1978 E.M. Olechowska (ed.), *Claudii Claudiani De bello Gildonico*, Leiden 1978.
- Prenner 2003 A. Prenner, *Quattro studi su Claudiano*, Napoli 2003.
- Privitera 2003 T. Privitera, *La memoria letteraria nei «Carmina minora» di Claudio Claudiano*, «Giornale Italiano di Filologia» 55 (2003), pp. 329-335.
- Ricci 1981 M.L. Ricci (a cura di), *Claudii Claudiani Phoenix (carm. min. 27)*, Bari 1981.
- Ricci 1981-82 M.L. Ricci, *Osservazioni su fonti e modelli nei Carm. Min. 9 e 49 (Birt) di Claudiano*, «Invigilata Lucernis» 3-4 (1981-82), pp. 197-214.
- Ricci 1993-94 M.L. Ricci, *Esercizi poetici per il cristallo*, «Invigilata Lucernis» 15-16 (1993-94), pp. 269-283.
- Ricci 1999 M.L. Ricci, *Note sulla presenza di Virgilio nei carmi minori di Claudiano*, «Invigilata Lucernis» 21 (1999), pp. 333-340.
- Ricci 2001 M.L. Ricci (a cura di), *Claudii Claudiani Carmina Minora*, Bari 2001.
- Russell - Wilson 1981 D.A. Russell - N.G. Wilson (eds.), *Menander Rhetor*, Oxford 1981.
- Speyer 1959 W. Speyer, *Naucellius und sein Kreis. Studien zu den Epigrammata Bobiensia*, München 1959.
- Speyer 1963 W. Speyer (ed.), *Epigrammata Bobiensia*, Lipsiae 1963.
- Szelest 1987 H. Szelest, *Die Mosella des Ausonius und ihre literarische Tradition*, «Eos» 75 (1987), pp. 95-105.
- Watson 2003 L.C. Watson - P.A. Watson (eds.), *Martial. Select Epigrams*, Cambridge - New York 2003.