

MARCIA E L'ELEGIA

Tracce di un eros negato tra Lucano e Silio Italico*

Riassunto: L'obiettivo del presente lavoro è quello di contribuire a indagare il complesso rapporto tra epica ed elegia, analizzando in particolare due casi tra loro legati: la figura di Marcia (moglie di Catone) nel secondo libro del *Bellum Civile* di Lucano e la figura di Marcia (moglie di Regolo) nel sesto libro dei *Punica* di Silio Italico – modellata per diversi aspetti sulla Marcia lucanea.

In particolare, il mio scopo sarà quello di mettere in luce come in entrambi gli episodi vengano reimpiegati numerosi motivi di matrice elegiaca, e come d'altra parte questo recupero avvenga con modi e finalità assai differenti. Così, se per la *Marcia Catonis* Lucano seleziona con cura il modello di eroine elegiache virtuose (cioè mogli fedeli, che si mostrano simpatetiche con le sofferenze del marito / amato, come l'Aretusa properziana o la Laodamia ovidiana), e sfrutta dunque paradossalmente il linguaggio elegiaco per creare il tipo della consorte perfetta, Silio Italico nella sua emulazione si mostra meno selettivo, con l'effetto che la sua Marcia, vera e propria *relicta* elegiaca (cf. Ariemma 1999), finisce per opporsi alla *virtus* del marito, più che per rappresentarne l'altrettanto virtuosa controparte femminile.

Parole chiave: Lucano, Silio Italico, Marcia, Catone, Regolo

1. Sin dall'antichità la singolare vicenda matrimoniale di Marcia – prima sposa feconda di Catone il Giovane, poi ceduta da questi all'amico Ortensio e quindi nuovamente ripresa in moglie da Catone – ha suscitato allo stesso tempo curiosità e perplessità. Plutarco, ad esempio, ne racconta brevemente la vicenda in *Cat. min.* 25–6 spiegando le ragioni della singolare richiesta di Ortensio, ma successivamente riporta anche una diceria, probabilmente messa in giro da Cesare, in base alla quale Catone avrebbe ripreso in moglie la donna unicamente allo scopo di entrare in possesso della ricca eredità dell'amico. Quintiliano, invece, ci attesta che la questione – e, in particolare, la singolare condotta tenuta da Catone – era divenuta addirittura un tema declamatorio (*inst.* 3,5,11 e 10,5,15).¹

*) Ringrazio Gabriella Moretti e Biagio Santorelli per i suggerimenti che mi hanno offerto durante la stesura di questo lavoro, nonché gli anonimi *referees*, che con le loro osservazioni hanno contribuito a migliorarlo: resta inteso che ogni errore o mancanza è da attribuirsi unicamente a me.

1) Per le fonti storiche sulla figura di Marcia si veda Sannicandro 2010, 85–7.

Anche Lucano, poi, dedica un certo spazio alla vicenda nel secondo libro del *Bellum Civile* (vv. 326–91). Qui a prendere la parola è la stessa Marcia che, subito dopo il funerale di Ortensio e ormai alle soglie della guerra civile, chiede con un accorato discorso all'ex-marito Catone di riprenderla con sé:

*'Dum sanguis inerat, dum vis materna, peregi
iussa, Cato, et geminos excepi feta maritos:
visceribus lassis partuque exhausta revertor
iam nulli tradenda viro. Da foedera prisci
illibata tori, da tantum nomen inane
conubi; liceat tumulo scripsisse 'Catonis
Marcia', nec dubium longo quaeratur in aevo
mutarim primas expulsa an tradita taedas.
Non me laetorum sociam rebusque secundis
accipis: in curas venio partemque laborum.
Da mihi castra sequi: cur tuta in pace relinquar
et sit civili propior Cornelia bello?'*

(Lucan. 2,338–49)

È interessante osservare, tuttavia, che, rispetto alle altre versioni della vicenda, questa di Lucano contiene una particolare variazione sul tema: sin dall'inizio quello che Marcia chiede è un matrimonio senza frutto, "il vuoto nome del connubio". E il motivo della precisazione, d'altra parte, si può ricostruire facilmente: Marcia ormai non è più in grado di avere figli, e al severo Catone, la più perfetta incarnazione del *sapiens* stoico nella storia romana,² non si addice piacere che non sia finalizzato alla procreazione (*Venerisque huic maximus usus, / progenies*, Lucan. 2,387–8). Eppure, la richiesta è tutt'altro che usuale, e le sue conseguenze sul piano letterario potrebbero forse meritare qualche considerazione.³

2) Implicito il giudizio di Lucano (che pure lo definisce come *parens verus patriae* e lo ritiene il più degno di essere divinizzato, cf. Lucan. 9,601–4), più esplicito invece quello di Seneca: *Catonem autem certius exemplar sapientis viri nobis deos immortalis dedisse quam Vlixem et Herculem prioribus saeculis*, Sen. dial. 2,2,1.

3) È significativo il fatto che, com'è stato osservato da Radicke 2004, 210–1, tale episodio sembri trovare un perfetto pendant in quello della seduzione di Cesare da parte di Cleopatra (Lucan. 10,53–106), in cui al contrario è proprio la carica erotica della donna a fungere da motore dell'azione. Il parallelismo – suggerito anche

Proprio il fatto che l'etica rigoristica di Catone escluda il piacere fine a se stesso, infatti, ha il paradossale effetto di rendere sconveniente l'atto sessuale anche nel contesto di un'unione che sarebbe, di per sé, pienamente legittima.⁴ Marcia, forse la più perfetta e la più casta delle mogli epiche, si viene così a trovare in una posizione che, pur partendo da premesse narrative e filosofiche completamente diverse, per un momento presenta paradossali affinità con quella di una *relicta* elegiaca – e del resto proprio dal mondo dell'elegia sembrano essere ripresi e adattati diversi motivi che ricorrono in questi versi.⁵

In primo luogo, nelle parole sopra citate sembra essere rievocato il modello di Didone. Se già nell'espressione *da tantum nomen inane / conubii* è stata riconosciuta un'eco del discorso della Didone epica (*non iam coniugium antiquum, quod prodidit, oro, / [...] tempus inane peto*, Verg. Aen. 4,431–3),⁶ del tutto evidente è poi il recupero del modello della Didone elegiaca della settima eroide: mentre questa concludeva la sua lettera precisando che la sua iscrizione funebre non sarebbe stata “Elissa di Sicheo” (*Nec consumpta rogis inscribar Elissa Sychaei*, Ov. Her. 7,193),⁷ e immaginava quindi un diverso epitaffio che commemorasse il suo amore per Enea e il suo suicidio (7,195–6), Marcia chiede di essere indicata proprio come

dalla posizione in cui si collocano i due brani, cioè nel secondo libro rispettivamente della prima e della terza tetrate del poema – contribuisce infatti a sottolineare ancora una volta le profonde differenze tra Cesare e Catone, persino nel loro approccio all'amore carnale.

4) Anzi, la figura di Catone sembra essere caratterizzata nel *Bellum Civile* proprio attraverso il suo ruolo di padre e legittimo sposo, che egli assume non solo nei confronti di figli e moglie, come mette in luce Armisen-Marchetti 2003, 252–7, ma anche nei confronti della patria stessa. In proposito cf. Moretti 2007, 11–3.

5) Sulla presenza di motivi elegiaci nell'episodio di Marcia, interessanti gli spunti indicati – schematicamente, ma con notevole precisione – già da Harich-Graz 1990, 223: „in 327 das Paraklausithyronthema, 343 f. das Bekenntnis zu einer über den Tod hinausreichenden Liebe; 348 den Wunsch, den Geliebten in allen Lebenslagen zu begleiten; 348 f. die Rivalität unter Frauen“. In particolare, sulla ripresa del modello della Cornelia di Prop. 4,11 – eroina elegiaca, si noti, alquanto particolare, in quanto anche lei legittima moglie – si veda Caston 2011, 136–42.

6) Tanto più che *tempus inane* era inteso, almeno da Servio, se non originariamente da Virgilio, come *sine officio coeundi* (Serv. ad Verg. Aen. 4,433). Cf. Ariemma 1999, 97.

7) Sul recupero del modello della Didone eneidea cf. Ariemma 1999, 96–7; per la Didone ovidiana invece cf. Fantham 1992, 143.

Marcia Catonis (Lucan. 2,343–4), quasi a voler recuperare la sua (perduta) condizione di matrona *univira*.⁸

Di nuovo, poi, una matrice elegiaca è riscontrabile anche nella richiesta *da mihi castra sequi*. Si tratta della ripresa di un celebre motivo che ha la sua origine già nell'irrealizzabile desiderio di seguire l'amato a caccia espresso dalla Fedra euripidea (Eur. Hipp. 208–49)⁹ e che successivamente è ripreso più e più volte nella letteratura latina nella forma di un impossibile proposito di seguire l'amato o il coniuge in guerra: è il celebre motivo di Aretusa.¹⁰ Tuttavia, tale motivo, nel caso di Marcia, si declina in una maniera del tutto particolare: mentre Aretusa si limitava a dar voce a un desiderio impossibile (*Romanis utinam patuissent castra puellis! / essem militiae sarcina fida tuae*, Prop. 4,3,45–6), Marcia chiede apertamente di poter seguire il marito in guerra, e a ciò aggiunge l'esplicita esternazione della sua invidia per un'altra donna, cioè Cornelia, figura peraltro a sua volta ricca di tratti elegiaci;¹¹ il cui analogo desiderio è stato esaudito. Sotto questo aspetto, dunque, Marcia sembrerebbe ancor più elegiaca della sposa properziana, e più affine semmai a un'altra legittima 'moglie' della tradizione letteraria, Laodamia, che pure riprendeva in modo analogo il motivo di Aretusa,¹² esprimendo tutta la sua invidia nei confronti di altre donne, le nemiche troiane:

*Troasin invideo, quae si lacrimosa suorum
funera conspicient, nec procul hostis erit:*

8) Sul desiderio di Marcia di recuperare il suo *status* di *univira* si veda Sannicandro 2010, 94.

9) Per la Fedra delle *Heroides*, invece, non si tratta più di un semplice vagheggiamento: l'eroina ovidiana sembra piuttosto rivendicare apertamente di aver cambiato abitudini per venire incontro ai gusti dell'amato (Her. 4,37–50).

10) Cf. Sannicandro 2010, 95–6. Sul motivo di Aretusa fondamentale Rosati 1996, 139–55; in riferimento alla figura di Marcia si veda in particolare 146 n. 25.

11) In proposito si vedano Bruère 1951, 221–36; Sannicandro 2010, 43–81; Conger McCune 2013, 185–96 e Caston 2011, 142–6. Per l'analogia tra la figura di Cornelia e la moglie di Ovidio come *relicta* nelle opere dell'esilio cf. invece Mancini 2016.

12) Sulla rielaborazione del modello di Aretusa nell'epistola di Laodamia – e sulle differenze fra la trattazione properziana e quella ovidiana del topos – si veda Rosati 1991, 103–4; in particolare per il recupero del modello di Laodamia nell'episodio di Marcia cf. Sannicandro 2010, 95–6.

*ipsa suis manibus forti nova nupta marito
 inponet galeam Dardanaque arma dabit;
 arma dabit, dumque arma dabit, simul oscula sumet
 (hoc genus officii dulce duobus erit)*

(Ov. Her. 13,137–42)

Un elemento la cui ‘preistoria elegiaca’ mi pare non sia stata finora considerata, poi, è lo stesso singolare abbigliamento della donna. Catone e Marcia, infatti, per le loro seconde nozze rinunciano a ogni forma di raffinatezza o di pompa:

*Hae flexere virum voces, et, tempora quamquam
 sint aliena toris iam fato in bella vocante,
 foedera sola tamen vanaque carentia pompa
 iura placent sacrisque deos admittere testes.*

(Lucan. 2,350–3)

E per quanto riguarda nello specifico Marcia, che già prima era stata descritta nelle sue gramaglie di vedova (*miserando concita vultu, / effusas laniata comas contusaque pectus / verberibus crebris cineresque ingesta sepulchri*, 2,334–6), è sottolineato in particolare che ella non assume nessuno degli ornamenti tipici della sposa romana¹³ – in questo, dunque, è perfettamente conforme al modello del marito, che pure è descritto (vv. 2,372–8) con barba e capelli incolti, in lutto per le sorti dello stato romano:

*Non timidum nuptae leviter tectura pudorem
 lutea demissos velarunt flamma vultus,
 balteus aut fluxos gemmis astrinxit amictus,
 colla monile decens umerisque haerentia primis
 suppara nudatos cingunt angusta lacertos.
 Sicut erat, maesti servat lugubria cultus*

(Lucan. 2,360–5)

13) Il non-matrimonio di Marcia e Catone è descritto attraverso la tecnica, tipicamente lucanea, della negazione per antitesi, cf. Esposito 2004, 41–2 e Sannicandro 2010, 98: l’elemento erotico, dunque, più che essere del tutto assente, è ostentatamente negato.

2. Tuttavia, il completo rifiuto di ogni forma di ornamento nuziale da parte di Marcia costituisce ovviamente un caso limite, così come del resto costituiva notoriamente un caso limite, anche per la sensibilità dei contemporanei, il rigorismo di Catone. Eppure, non si tratta di una scelta del tutto senza precedenti. Già Aretusa, subito dopo aver rivendicato la superiorità dell'amore coniugale su ogni altra forma di amore (*omnis amor magnus, sed aperto in coniuge maior: / hanc Venus, ut uiuat, uentilat ipsa facem*, Prop. 4,3,49–50), aveva sottolineato il suo rifiuto di lussuosi ornamenti (*nam mihi quo Poenis nunc purpura fulgeat ostris / crystallusque meas ornet aquosa manus?*, vv. 51–2); ma poi, soprattutto, nella tredicesima eroide Laodamia aveva ostentato una forma di trascuratezza che presenta diverse analogie con il singolare *cultus* di Marcia:

*Nec mihi pectendos curast praebere capillos,
nec libet aurata corpora veste tegi:
ut quas pampinea tetigisse Bicorniger hasta,
creditur, huc illuc, qua furor egit, eo.
Conueniunt matres Phylaceides et mihi clamant:
'indue regales, Laodamia, sinus!'
Scilicet ipsa geram saturatas murice vestes,
bella sub Iliacis moenibus ille geret;
ipsa comas pectar, galea caput ille premetur;
ipsa novas vestes, dura vir arma feret?
Quo possum, squalore tuos imitata labores
dicar et haec belli tempora tristis agam.*
(Ov. Her. 13,31–42)

Si può notare nello specifico che, tanto nel caso di Laodamia quanto in quello di Marcia, ciò che rende inappropriato il *cultus* è sia, in generale, il fatto che la vicenda si svolga in tempo di guerra (*haec belli tempora* in Ovidio; *tempora quamquam / sint aliena toris iam fato in bella vocante* in Lucano), sia, più in particolare, il desiderio, esplicito nel caso di Laodamia, implicito in quello di Marcia, di conformarsi all'esempio del marito.¹⁴ E se la moglie di Catone non

14) In proposito, il narratore interviene a commentare *non aliter placitura viro* (Lucan. 2,337), ed è questo l'unico punto nell'episodio in cui compare il verbo *placeo*: in Lucano, insomma, Marcia piace sì a Catone, ma solo in gramaglie. Una

ha modo di spiegare chiaramente le sue ragioni – a differenza dell’eroina elegiaca –, pure le parole di quest’ultima (*Nec mihi pectendos curast praebere capillos, / nec libet aurata corpora veste tegi*) sembrano trovare un’eco nella descrizione lucanea del matrimonio attraverso la negazione per antitesi (*non timidum nuptae leviter tectura pudorem / lutea demissos velarunt flammae vultus* etc.).

Del resto, se le analogie tra la Laodamia di Ovidio e la Marcia di Lucano possono a prima vista sembrare alquanto sorprendenti, un’ulteriore conferma della progressiva specializzazione di questo motivo, che dall’elegia sembra passare progressivamente al mondo epico, si avrà nella sua rielaborazione staziana. Nel quarto libro della *Tebaide*, infatti, sarà un’altra sposa perfetta, Argia, a rifiutare ogni ornamento – e in particolare, ovviamente, la collana di Armonia – in quanto preoccupata per la spedizione bellica del marito Polinice:

*‘Non haec apta mihi nitidis ornatibus’ inquit,
 ‘tempora, nec miserae placeant insignia formae
 te sine: sat dubium coetu solante timorem
 fallere et incultos aris advertere crines.
 Scilicet – infandum! –, cum tu cludare minanti
 casside ferratusque sones, ego divitis aurum
 Harmoniae dotale geram? Dabit aptior ista
 fors deus, Argolicasque habitu praestabo maritas,
 cum regis coniunx, cum te mihi sospite templa
 votivis implenda choris; nunc induat illa,
 quae petit et bellante potest gaudere marito’.*

(Stat. Theb. 4,200–10)

Qui non solo viene ripreso chiaramente il modello di Laodamia,¹⁵ ma attraverso la neanche troppo velata frecciata rivolta da Argia a Erifile (*nunc induat illa, / quae petit et bellante potest gaudere marito*), che della perfetta moglie epica costituisce l’esatto opposto, si può intuire anche come il rifiuto degli ornamenti in momenti inappropriati sia sentito ormai come caratterizzante del tipo

debole eco di questo luogo si percepisce forse ancora nelle parole del Catone dantesco: “Marzia piacque tanto a li occhi miei” (Dante, *Commedia*, Pg. 1,85).

15) In proposito si veda Bessone 2002, 212–4.

della sposa rispettabile.¹⁶ È evidente quindi la tendenza di questo motivo a specializzarsi come tema di elogio della moglie dell'eroe: e se anche la sua cupa declinazione lucanea non sembra trovare particolare fortuna nei testi successivi, pure non si può fare a meno di inserire la stessa Marcia in questa galleria di donne – anzi, è da osservare che il secondo libro del *Bellum Civile* sembra essere il primo caso in cui tale movenza, nata nel contesto dell'elegia, trova un suo spazio nel mondo dell'epica guerresca.¹⁷

Se però da una parte è vero, come si è cercato di dimostrare sin qui, che la figura di Marcia non sembra del tutto impermeabile ai modelli elegiaci, bisognerà d'altro canto notare che questi modelli sono selezionati da Lucano con estrema cura: Aretusa e Laodamia non sono eroine qualsiasi, ma appartengono entrambe al sottoinsieme delle legittime spose, e della stessa Didone è ripreso il mancato epittaffio che l'avrebbe ricordata come sposa (fedele?) del primo marito Sicteo. A Marcia, insomma, è sì permesso di dare voce al suo – legittimo, ma necessariamente casto – amore per Catone attingendo al ricco patrimonio di temi e motivi elaborato dalla tradizione elegiaca, ma solo a patto di attenersi a una ristretta categoria di modelli, quella cioè delle donne il cui amore si inserisce all'interno di una relazione socialmente riconosciuta e legittimata dal vincolo matrimoniale.

3. A questo punto, dalla *Marcia Catonis* lucanea, possiamo passare a considerare un'altra Marcia dell'epica latina, sua diretta erede,¹⁸

16) Nessuna sorpresa, dunque, che il passo staziano sia a sua volta ripreso, insieme con quello di Laodamia, in un elogio vero e proprio, cioè nella *Laus Serenae* di Claudiano: *non illo nitidos umquam bellante capillos / comere, non solitos gemmarum sumere cultus: / numinibus uotisque uacas et supplice crine / uerris humum; teritur neglectae gratia formae, / cum proprio reditura uiro* (Claud. carm. 30,221–25); cf. Bessone 2002, 214.

17) Converterà ricordare che per molti altri aspetti Laodamia, con la sua insistita esortazione alla prudenza, se non addirittura alla viltà in guerra, è alquanto distante sia dalle lucanee Marcia e Cornelia, che vorrebbero rimanere accanto ai rispettivi coniugi in guerra sino allo scontro finale, sia da Argia, che interviene attivamente al fine di ottenere dal padre la partenza della spedizione (Stat. Theb. 3,686–710) e che poi a Tebe si recherà veramente – anche se solo dopo la fine delle operazioni belliche – per poter recuperare il cadavere del marito (Stat. Theb. 12,280–348).

18) Il fatto che Silio sembri attribuire il nome di Marcia alla moglie di Regolo, anonima in tutte le altre fonti a noi pervenute, proprio in onore della Marcia lucanea, era stato già osservato da von Albrecht 1964, 65. Per ulteriore bibliografia sull'argomento cf. Ariemma 1999, 87 n. 19 e Augoustakis 2010, 158 n. 4.

e cioè la Marcia di Regolo, cui Silio Italico dedica ampio spazio nel sesto libro dei *Punica*. La Marcia di Silio – converrà notarlo sin dall’inizio – di per sé avrebbe una vicenda coniugale assai meno travagliata rispetto al suo modello lucaneo: storicamente è stata dapprima la moglie feconda del console Atilio Regolo e poi, una volta morto questi a Cartagine, ne è stata la vedova fedele, più o meno vendicativa a seconda delle versioni considerate – secondo Diodoro Siculo (24 fr. 12) avrebbe fatto torturare dai figli due prigionieri cartaginesi per vendicare la morte del marito.¹⁹ Cos’ha allora in comune con la Marcia di Lucano? Qui si inserisce l’emulazione di Silio che, nel creare una sua propria Marcia, intesa come tipo letterario di perfetta moglie stoica, sceglie il momento giusto nella vicenda storica per ricreare una situazione che si presti a una richiesta assai simile a quella della Marcia lucanea. Proprio durante la famosa ambasceria di Regolo a Roma, quella in cui l’ex-console scongiurerà eroicamente ai concittadini di accettare lo scambio di prigionieri proposto dai nemici, chiedendo anzi di essere rinvio a Cartagine per onorare la parola data ai nemici, Silio immagina che la sua Marcia preghi il marito di ritornare a casa almeno per una notte, rinnovando di fatto il vincolo matrimoniale, ma anche questa volta – si noti – senza eros:

*‘Quo fers gressus? non Punicus hic est,
Regule, quem fugias, carcer. Vestigia nostri
casta tori domus et patrum sine crimine servat
inviolata larem. Semel hic iterumque (quid, oro,
pollutum est nobis?) prolem gratante senatu
et patria sum enixa tibi. Tua, respice, sedes
haec est, unde ingens umeris fulgentibus ostro
vidisti Latios consul procedere fasces,
unde ire in Martem, quo capta referre solebas
et victor mecum suspendere postibus arma.
Non ego complexus et sanctae foedera taedae
coniugiumve peto. Patrios damnare penates
absiste ac natis fas duc concedere noctem’.*

(Sil. 6,437–49)

19) Sul ruolo della moglie di Regolo nella vicenda – e nello specifico su questo passo di Diodoro – si veda Minunno 2005, 221–2. In generale, per le diverse fonti sulla fine di Regolo risulta ancora fondamentale lo studio di Mix 1970; in particolare per le fonti sfruttate da Silio si veda invece Fröhlich 2000, 266–8.

In particolare, può valere la pena di soffermarsi brevemente sulle precise parole usate da Marcia per chiarire i termini della sua (non) richiesta: *non ego complexus et sanctae foedera taedae / coniugiumve peto*, ossia, letteralmente, “io non chiedo abbracci e i patti della santa fiaccola, o un matrimonio”. La vicinanza rispetto alla formulazione lucanea (*da foedera prisca / illibata tori, da tantum nomen inane / conubii*) è evidente: eppure il significato preciso delle parole di Marcia, e di conseguenza in che senso vada interpretata l'allusione a Lucano, è stato oggetto di dibattito.

Antony Augoustakis (2010, 171–2), intendendo evidentemente *coniugium* nel suo significato di “cerimonia nuziale”, ritiene che quello che la Marcia di Silio sta dicendo fra le righe è proprio di non voler ripetere l'errore della sua antecedente lucanea: la Marcia di Regolo, insomma, minimizzando l'entità della sua richiesta, sottolineerebbe qui di non avere intenzione di chiedere – come aveva fatto, sbagliando, la Marcia di Catone – un nuovo matrimonio, ma unicamente il tempo di una notte, così come del resto preciserà in seguito.

Questa interpretazione, estremamente suggestiva e convincente sul piano intertestuale, lascia però aperto qualche problema su quello del significato letterale del passo. In primo luogo, nel caso dell'episodio siliano, non è intervenuto nessun nuovo matrimonio a spezzare il vincolo fra i due coniugi e dunque Marcia, nel momento in cui parla, è effettivamente la moglie di Regolo: ben poco senso avrebbe precisare il fatto che non è richiesto un formale *coniugium*.²⁰ Ma poi, soprattutto, se si legge la richiesta nel suo complesso, risulta abbastanza evidente che anche la Marcia di Silio, proprio come la Marcia di Lucano, sta in realtà rassicurando Regolo su tutt'altro punto: ben difficilmente i *complexus* del v. 447 potranno essere intesi, soprattutto nel contesto di un linguaggio estremamente pudico, come altro che un riferimento agli aspetti più propriamente sensuali del *coniugium*,²¹

20) Semmai, a me pare che la scelta del termine *coniugium* nasconda un gioco letterario più complesso: il poeta dei *Punica* sembrerebbe qui voler smascherare l'allusione nascosta in Lucano riconoscendone ed esplicitandone il modello virgiliano: *non iam coniugium antiquum, quod prodidit, oro, / [...] tempus inane peto* (Verg. Aen. 4,431–3).

21) Peraltro, tutto l'incipit del verso (*non ego complexus...*) sembra quasi una citazione properziana: *non ego complexus potui diducere uestros / tantus erat demens inter utrosque furor* (Prop. 1,13,19–20), in cui il contesto è tutt'altro che casto.

e così anche il riferimento alla fiaccola nuziale è interpretato da Spaltenstein – sulla base anche di Lucan. 2,378–9: *nec foedera prisca / sunt temptata tori* – come un eufemismo per indicare l’atto sessuale: non i patti nuziali intesi nel loro valore formale, ma piuttosto ciò che con tali patti si promette. Del resto, andrà notato che il termine *foedera* (in genere accompagnato dal genitivo di specificazione *lecti*) in ambito elegiaco aveva già da tempo assunto il significato di unione amorosa,²² e il fatto che in questo caso il genitivo di specificazione sia *sanctae taedae*²³ ben si spiega col fatto che a parlare è la *casta* Marcia.

Proprio come la moglie di Catone in Lucano, anche la moglie di Regolo in Silio, di fatto, chiede un rinnovamento dell’unione coniugale (ossia, in questo caso, che il marito accetti di ritornare a casa), ma precisa anche sin dall’inizio l’esclusione dell’elemento erotico: a Regolo, proprio come a Catone, in tali circostanze non si addice alcuna forma di piacere non necessario. Eppure, anche una richiesta formulata in questi termini incontra il rifiuto dell’ex-console, deciso a rimanere presso i suoi aguzzini cartaginesi e a rifiutare ogni vantaggio che il recupero dello *status* di cittadino comporterebbe: Regolo, si direbbe, è ancora più inflessibile di Catone.

Mentre la Marcia di Lucano assume solo qualche tratto dell’eroina elegiaca, la Marcia di Silio può essere considerata invece una *relicta* vera e propria già da quando Regolo, ancora a Roma, decide di non pernottare nella casa di famiglia e poi, a maggior ragione, dopo la sua definitiva partenza per Cartagine. Non stupisce, quindi, che nei *Punica* Marcia adotti pienamente sia la gestualità sia il modo di esprimersi proprio della *relicta*, trascendendo in questo

22) In proposito si veda il commento di Spaltenstein 1986, 422, e la riflessione di Ariemma 1999, 99 n. 41, il quale fa notare come l’espressione, pur provenendo indubbiamente dal mondo della poesia amorosa, sia adattata al contesto e resa pregnante tramite un accorto uso dell’aggettivazione: si tratta sì di *eros*, ma di un *eros* privo di ogni forma di oscenità.

23) Meno specifico sembra essere invece il significato dell’espressione *foedera taedae* nei due passi in cui ricorre in Lucano, la prima volta nel discorso di Cornelia a Pompeo nel quinto libro (*hostis ad adventum rumpamus foedera taedae, / placemus socerum, sic est tibi cognita, Magne, / nostra fides?*, 5,766–8), e la seconda in quello di Lentulo nell’ottavo libro (*num barbara nobis / est ignota Venus, quae ritu caeca ferarum / polluit innumeris leges et foedera taedae / coniugibus [...]?*, 8,397–400) – paralleli citati da Fröhlich 2000, 284–5. In entrambi i casi, infatti, si sta parlando genericamente di “patti coniugali”, e non c’è bisogno di postulare necessariamente un riferimento alla sfera sessuale.

il suo modello lucaneo e attingendo in maniera diretta al repertorio dell'elegia.²⁴

Un primo elemento particolarmente significativo in questo senso è costituito dall'ingresso in scena di Marcia che va incontro, insieme con "tutta l'Italia", al marito appena sbarcato:

*Obvia captivo cunctis simul urbibus ibat
Ausonia*

[...]

*Ecce trahens geminum natorum Marcia pignus,
infelix nimia magni virtute mariti,
squalentem crinem et tristes lacerabat amictus.*

(Sil. 6,389–90; 403–5)

Nella raffigurazione della donna, infatti, sembrerebbe che l'autore si stia riferendo a un duplice modello. Da una parte, il gesto di strappare capelli e vesti sembra richiamare il lutto della Marcia di Lucano, ma è opportuno notare che mentre questa portava il lutto per Ortensio, la Marcia di Regolo non è in lutto per altri che per il proprio marito (prigioniero, e non morto): il suo atteggiamento, dunque, anche in questo caso, non è molto diverso da quello di una Laodamia o di un'Argia. D'altro canto, però, il fatto che questa scena, così come in seguito quella della separazione definitiva, abbia luogo sulla spiaggia sembra rimandare a un topos tipico dell'elegia, che trovava forse un suo primo modello addirittura nell'Arianna catulliana (64,52–9).²⁵ Nello specifico, poi, il fatto che Marcia si rechi ad accogliere il marito accompagnata dai due figli parrebbe ricostruire una scena molto vicina a quella descritta dall'Ipsipile ovidiana, che immaginava di accogliere proprio in questo modo Giasone nel caso in cui egli avesse fatto ritorno a Lemno:

24) La figura di Marcia come *relicta* è stata analizzata da Ariemma 1999, il quale, proponendo una rilettura dell'intero episodio, ha messo in luce soprattutto come numerosi siano i motivi rielaborati a partire dal modello di Didone nel quarto libro dell'*Eneide* e come, inoltre, il discorso della donna possa essere considerato, soprattutto a motivo della sua strategia persuasiva, una 'Werbung' elegiaca, affine nella sua impostazione alle epistole delle *Heroides* ovidiane (su quest'ultimo punto si vedano in particolare le pp. 93–5).

25) Che in tale episodio sia riconoscibile un recupero del modello dell'Arianna catulliana è suggerito in particolare da Ariemma 1999, 100–1.

*Dic age, si ventis, ut oportuit, actus iniquis
intrasses portus tuque comesque meos,
obviaque exissem fetu comitante gemello,
(hiscere nempe tibi terra roganda fuit!)*

(Ov. Her. 6,141–4)

Del resto, la stessa Marcia di Regolo, appena prende la parola, rivendica orgogliosamente il suo *status* di sposa feconda: *semel hic iterumque [...] prolem gratante senatu / et patria sum enixa tibi* (vv. 6,440–2). Così, più che la Marcia lucanea (*geminos excepi feta maritos*), sembra ricordare proprio Ipsipile:

*Nunc etiam peperit: gratare ambobus, Iason!
Dulce mihi gravidæ fecerat auctor onus.
Felix in numero quoque sum prolemque gemellam,
pignora Lucina bina favente dedi.*

(Ov. Her. 6,119–22)

Le parole usate sono assai simili e la variazione più evidente è costituita dal fatto che, nell'ottica tutta romana che pervade l'episodio dei *Punica*, alla benevola assistenza di Lucina (*favente Lucina*) si sostituiscono le felicitazioni del senato e della patria tutta (*gratante senatu / et patria*). Ancor più ricca di motivi elegiaci, poi, è la successiva *peroratio* con cui la donna cerca di convincere Regolo a portarla con sé a Cartagine:

*'Tollite me, Libyes, comitem poenaeque necisque.
Hoc unum, coniunx, uteri per pignora nostri
unum oro: liceat tecum quoscumque ferentem
terrarum pelagique pati caelique labores.
Non ego Amyclaeum ductorem in proelia misi,
nec nostris tua sunt circumdata colla catenis.
Cur usque ad Poenos miseram fugis? Accipe mecum
hanc prolem. Forsan duras Carthaginis iras
flectemus lacrimis, aut si praecluserit aures
urbs inimica suas, eadem tunc hora manebit
teque tuosque simul; vel si stat rumpere vitam,
in patria moriamur. Adest comes ultima fati?'*

(Sil. 6.500–11)

Si tratta, ancora una volta, di una variazione sul motivo di Aretusa, spinto qui alle sue estreme conseguenze: consapevole del fatto che Regolo non va in guerra, ma a morire, Marcia, si propone come compagna non di fatiche e battaglie, ma direttamente della morte.²⁶ Allo stesso tempo, però, non rinuncia a inserire nella sua tirata anche un altro motivo di recriminazione tipico delle *Heroides* ovidiane, ossia quello del *non ego*, che sembra riprendere in particolare la formulazione (oltre che della Didone virgiliana²⁷), della Didone ovidiana e quella di Ipsipile stessa:

*Non ego sum Phthia magnisque oriunda Mycenis,
nec steterunt in te virque paterque meus.*
(Ov. Her. 7,165–6)

*Quid mihi cum Minyis, quid cum Tritonide pinu?
Quid tibi cum patria, navita Tiphy, mea?
Non erat hic aries villo spectabilis aureo,
nec senis Aeetae regia Lemnos erat.*
(Ov. Her. 6,47–50)

26) Si tratta di una singolarissima commistione di dottrina stoica e motivi elegiaci: se al mondo dell'elegia, e in particolare all'Aretusa di Properzio risale il desiderio di seguire il coniuge tra i pericoli – cf. Vinchesi 2005, 103 –, e se tradizionale topos erotico è anche il desiderio di voler morire insieme all'amato, d'altra parte è pur vero che l'idea di un suicidio (*si stat rumpere vitam*) condiviso sembra avere interessanti antecedenti storici e letterari. Ad esempio, Tacito ci testimonia che insieme con Seneca avrebbe tentato vanamente il suicidio – almeno in un primo momento – pure la moglie Paolina (ann. 15,63–4), e la moglie Arria esprime il desiderio di morire insieme con il marito Trasea Peto (ann. 16,34); inoltre nel primo libro delle *Argonautiche* di Valerio Flacco il suicidio di Esone, che presenta diverse affinità con il tipico suicidio stoico, è accompagnato da quello della moglie Alcimedea, alle cui parole peraltro sembrerebbe richiamarsi anche la Marcia di Silio ('*me quoque*' ait '*casus comitem quicumque propinquat / accipies nec fata traham natumque videbo / te sine [...]*' dice l'Alcimedea di Valerio, vv. 1,763–5; *vel si stat rumpere vitam, / in patria moriamur. Adest comes ultima fati*, vv. 6,510–1, sono invece le parole di Marcia in Silio).

27) V. Verg. Aen. 4,425–7: *non ego cum Danais Troianam excindere gentem / Aulide iuravi classemve ad Pergama misi, / nec patris Anchisae cineres manesve re- vellii*. In proposito cf. Ariemma 1999, 105.

Ancora, sempre l'epistola di Ipsipile sembra essere riecheggiata nelle ultime parole che Marcia rivolge a Regolo:

*'En, qui se iactat Libyae populisque nefandis
atque hosti servare fidem! Data foedera nobis
ac promissa fides thalamis ubi, perfide, nunc est?'*

(Sil. 6,516–18)

*Heu! Ubi pacta fides? Ubi conubialia iura
faxque sub arsueros dignior ire rogos?*

(Ov. Her. 6,41–2)

In conclusione, dunque, parrebbe che la Marcia di Regolo si mostri assai più ricettiva del ricco patrimonio elegiaco rispetto alla Marcia di Catone, accogliendo accanto al modello di Aretusa e di Laodamia, le cui richieste erano più facilmente conciliabili con la morale tradizionale, anche quello di altre *relictæ* letterarie, sul cui *status* di mogli legittime la tradizione appare quantomeno discorde: paradigmatico appunto il caso di Ipsipile, che nell'epistola ovidiana rivendica tendenziosamente la legittimità di un matrimonio (vv. 43–4) di cui nelle altre versioni del mito non vi è traccia alcuna.

Silio, insomma, parrebbe in questo caso proseguire sulla strada indicata da Lucano, ma con un risultato nel complesso assai diverso. La Marcia lucanea rimane, di fatto, la perfetta compagna dell'eroe stoico Catone,²⁸ col quale condivide un comune orizzonte di valori, e la ripresa di motivi tipicamente elegiaci, se da un lato contribuisce a connotare Marcia in quanto figura femminile, dall'altro non disturba il significato complessivo del passo, che esalta, senza forma alcuna di contraddittorio, l'eroismo etico del futuro martire di Utica. Al contrario, invece, la Marcia di Silio, vera *relicta*, adotta non solo i modi, ma anche la 'Weltanschauung' di un'eroina elegiaca: e così, rimanendo legata a un orizzonte etico del tutto diverso, e anzi apertamente contrapposto rispetto a quello del marito, può arrivare ad accusarlo (con uno stridente rovesciamento della prospettiva sull'episodio) persino di *perfidia*.²⁹ E anche se nel

28) Non a caso contrapposta a Cleopatra, perfetta compagna dell'ugualmente vizioso Cesare; cf. Radicke 2004, 493–4.

29) Sul ruolo sovversivo di Marcia nei *Punica* fondamentali le osservazioni di Augoustakis 2006; si veda anche Augoustakis 2010, 178–82.

complesso, la grandezza morale di Regolo non viene scalfita,³⁰ essa emerge per contrasto, e non in analogia, rispetto alla figura della moglie. Mentre dunque il Catone di Lucano era posto a fianco a una compagna in tutto e per tutto alla sua altezza, il Regolo di Silio è volutamente accostato a un personaggio di stampo completamente diverso, che, con la propria debolezza squisitamente femminile, offre anzi un contraltare rispetto al quale la figura del *sapiens* può meglio distaccarsi e grandeggiare incontrastata in tutta la propria sovrumana statura morale.

Bibliografia

- von Albrecht, M., *Silius Italicus, Freiheit und Gebundenheit römischer Epik*, Amsterdam 1964.
- Ariemma, E. M., Il tradimento di Regolo in Silio Italico. Tra esemplarità epica e *understatement* elegiaco, in: G. Abbamonte et al. (edd.), *Satura. Collectanea philologica Italo Gallo ab amicis discipulisque dicata*, Napoli 1999, 79–116.
- Armisen-Marchetti, M., Les liens familiaux dans le *Bellum Civile* de Lucain, in: I. Gualandri / G. Mazzoli (edd.), *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale. Atti del Convegno internazionale di Milano-Pavia (2–6 maggio 2000)*, Como 2003, 245–258.
- Augoustakis, A., *Coniunx in limine primo: Regulus and Marcia in Punica 6*, *Ramus* 35, 2006, 144–68.
- Augoustakis, A., *Motherhood and the Other: Fashioning Female Power in Flavian Epic*, Oxford 2010.
- Bessone, F., Voce femminile e tradizione elegiaca nella Tebaide di Stazio, in: A. Aloni et al. (edd.), *Atti del seminario internazionale 'I Sette a Tebe. Dal mito alla letteratura'*. Torino, 21–22 Febbraio 2001, Bologna 2002, 185–217.
- Bruère, R. T., *Lucan's Cornelia*, *CP* 42, 1951, 221–36.
- Caston, R. R., *Lucan's Elegiac Moments*, in: P. Asso (ed.), *Brill's Companion to Lucan*, Leiden / Boston 2011, 133–52.
- Conger McCune, B., *Lucan's Militia Amoris: Elegiac Expectations in the Bellum Civile*, *CJ* 109, 2013, 171–98.
- Esposito, P., *Lucano e la negazione per antitesi*, in: P. Esposito / E. M. Ariemma (edd.), *Lucano e la tradizione dell'epica latina. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Fisciano-Salerno, 19–20 ottobre 2001*, Napoli 2004, 39–67.
- Fantham, E. (ed.), *Lucan. De bello civili. Book II*, Cambridge 1992.

30) A garantirlo è lo stesso narratore dell'episodio, ossia il fido scudiero Maro, che si propone appunto di tramandare l'esempio paterno al figlio di Regolo, Serrano, ferito nel corso della battaglia del Trasimeno.

- Fröhlich, U., *Regulus, Archetyp römischer Fides. Das sechste Buch als Schlüssel zu den Punica des Silius Italicus. Interpretation, Kommentar und Übersetzung*, Tübingen 2000.
- Harich-Graz, H., *Catonis Marcia*. Stoisches Kolorit eines Frauenportraits bei Lucan (II 326–50), *Gymnasium* 97, 1990, 212–23.
- Mancini, A., Il modello inatteso: Pompeo, Cornelia e l'Ovidio dell'esilio, *RCCM* 58, 2016, 373–81.
- Minunno, G., Remarques sur le supplice de M. Atilius Régulus, *LEC* 73, 2005, 217–34.
- Mix, E. R., *Marcus Atilius Regulus: Exemplum Historicum*, The Hague 1970.
- Moretti, G., *Patriae trepidantis imago*. La personificazione di Roma nella *Pharsalia* fra *ostentum* e disseminazione allegorica, *Camena* 2, 2007, 1–18.
- Radicke, J., *Lucans poetische Technik*, Leiden / Boston 2004.
- Rosati, G., Protesilao, Paride e l'amante elegiaco: Un modello omerico in Ovidio, *Maia* 43, 1991, 103–14.
- Rosati, G., Il modello di Aretusa (Prop. IV 3): tracce elegiache nell'epica del I sec. d. C., *Maia* 48, 1996, 139–156.
- Sannicandro, L., Per un studio sulle donne della *Pharsalia: Marcia Catonis*, *MH* 64, 1996, 83–99.
- Sannicandro, L., I personaggi femminili del *Bellum Civile* di Lucano, Rahden/Westf. 2010.
- Spaltenstein, F., *Commentaire des Punica de Silius Italicus, livres 1 à 8*, Genève 1986.
- Vinchesi, M. A., Tipologie femminili nei *Punica* di Silio Italico: la *fida coniunx* e la *virgo belligera*, in F. Gasti / G. Mazzoli, *Modelli letterari e ideologia nell'età flavia*. Atti della III Giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia, 30–31 ottobre 2003), Pavia 2005, 97–126.

Genova

Diletta Vignola