

ISABELLA TONDO

LA BARBA DEL MONTE ATLANTE.
UNA NOTA SU METAFORA, CORPO E SPAZIO
(VERG. *AEN.* 4, 246-251 E *OV. MET.* 4, 656-662)

Mercurio è in volo verso Cartagine. Ha appena ricevuto gli ordini imperiosi di Giove che intende richiamare Enea ai suoi compiti, ridestarlo dalla sosta oziosa presso Didone ed esortarlo a riprendere solerte il viaggio verso l'Italia.

Il dio dai piedi alati corre rapido verso la meta, sorvola le acque e quasi sfiora l'imponente Atlante, il monte che con la sua cima sembra toccare il cielo, anzi sorreggerlo. Così lo descrive Virgilio nel IV libro dell'*Eneide* (*Aen.* 4, 246-251):

*Iamque volans apicem et latera ardua cernit
Atlantis duri caelum qui vertice fulcit
Atlantis, cinctum adsidue cui nubibus atris
Piniferum caput et vento pulsatur et imbri,
Nix umeros infusa tegit, tum flumina mento
Praecipitant senis, et glacie riget horrida barba.*

Il monte ha barba, mento, spalle, testa, fianchi, tutti attributi ben dati secondo Servio che, commentando i versi in questione, spiega che i termini sono quelli propri di un uomo perché tale un tempo era Atlante. Un uomo, un re, avvertito da un oracolo di guardarsi bene dal figlio di Giove che un giorno gli si sarebbe presentato. Così infatti avvenne: si trattava di Perseo che, respinto dall'arroganza di Atlante, decise di punirlo mostrandogli il viso della gorgone che lo pietrificò al primo sguardo¹.

¹ SERV. *Aen.* 246 ad loc.: *bene ei quae sunt hominis dat: nam rex fuit. Qui cum audisset oraculo, cavendum esse a Iovis filio, et timore nullum susciperet, a Perseo in monte conversus est viso Gorgonis capite, eo quod illum noluit suscipere.* Sul riferimento di Virgilio alla figura del Titano un tempo uomo anche J. CONINGTON-H. NETTLESHIP, *The work of Virgil, Aeneidos IV*, Hildesheim-New York 1979, p. 276. La figura di Atlante vanta molteplici e affascinanti rappresentazioni nel

L'operazione poetica di Virgilio è assai fine perché la descrizione del monte Atlante toccato da Mercurio è in realtà quella dettagliata e minuziosa di un corpo che rimanda, in filigrana, alla vicenda di metamorfosi raccontata nel mito. Quel monte, insomma, era davvero un corpo e, anche se pietrificato, continua a mantenere il profilo e le antiche fattezze fisiche di un uomo.

Dunque una prova di inclusività narrativa: attraverso la metafora Virgilio gestisce contemporaneamente i due piani del racconto – la descrizione del monte Atlante e la condizione di Atlante prima della metamorfosi – includendo (e nascondendo) il racconto mitologico del re pietrificato all'interno della singola descrizione orografica.

Accanto all'allusiva lettura virgiliana, chi rappresenta ben dispiegata nel suo sviluppo la metamorfosi di Atlante è Ovidio, in un passo particolarmente interessante perché ripercorre con cura il procedimento di trasformazione coinvolgendo uno per uno i termini noti che designano, per metafora, le parti di un monte (*met.* 4, 656-662):

*Quantus erat, mons factus Atlas; nam barba comaeque
in silvas abeunt, iuga sunt umerique manusque,
quod caput ante fuit, summo est in monte cacumen,
ossa lapis fiunt: tum partes altus in omnes
crevit in immensum (sic di statuistis) et omne
cum tot sideribus caelum requievit in illo.*

Ecco allora che la metafora monte/corpo si snoda attraverso un'ideale corrispondenza delle parti tra loro che ci viene illustrata in modo sistematico: la barba e la chioma divengono le foreste (*in silvas abeunt*), i gioghi sono le spalle e le mani (*iuga sunt umerique manusque*), il *caput* diventa *cacumen*, le ossa divengono pietra (*ossa lapis fiunt*)². Nella metamorfosi ovidiana di Atlante il

mondo classico: il Titano sorregge il cielo, per un compito assegnato o per una pena da scontare, ora col capo e le mani (HES. *Theog.* 517-519, 746-747) o sulle spalle (AESCH. *Prom.* 425-430; APOLLOD. 1, 2 B) o sulla nuca (OVID. *Fast.* 5, 180). Virgilio stesso, più avanti, in *Aen.* 4, 480-482 (cfr. 6, 796-797), presenta un Atlante non più immobile a sorreggere il peso della volta celeste bensì *axem umero torquet stellis ardentibus aptum* (V. LA BUA, *s.v. Atlante*, in *EV I*, Roma 1984, pp. 390-391). Numerose le attestazioni letterarie sul mito del Titano che sorregge il cielo: AESCH. *Frag.* 312 Sidgwick; EUR. *Herc.* 403-407; HDT. 4, 184; APOLLOD. *Bibl.* 2, 5, 11; CIC. *Pro Sest.* 19; VERG. *Aen.* 8, 137-141; VITR. 6, 7, 6; GERM. *Arat.* 264-265; POMP. MELA, 3,101; STAT. *Theb.* 5, 430; *Silv.* 1, 1, 160; 4, 2, 19-20; SIL. 1, 201-210; 15,142; ARNOB. 2,69. Per questi e altri paralleli si rimanda a A.S. PEASE, *P. Vergili Maronis Aeneidos IV*, Darmstadt 1967, p. 253. Per un'ampia rassegna delle rappresentazioni iconografiche di Atlante si rimanda al LIMC III, 2, *s.v. Atlas*, Zürich-München 1986, pp. 6-13. Il primo ricordo del monte Atlante è in Erodoto (4, 184, 3), posto all'estremità della Libia, nel paese degli Atlanti e denominato dai nativi talora *Dyris* o *Addiris* secondo Strabone 17, 3 (cfr. PEASE, *op. cit.*, p. 253). Il mito del Titano Atlante si confonde, fino ad identificarsi, con la leggenda, di probabile origine africana, del monte Atlante "colonna del cielo", così alto da rendere impossibile la visione della sua cima; tale racconto può gettar luce su un'analoga funzione attribuita da molte culture alla montagna, quella appunto di "sostenere il cielo", di esserne colonna, cfr. PIND. *Pyth.* 1, 36.

² La metamorfosi delle ossa in pietra richiama quella inversa di Deucalione, cfr. A. BARCHIESI (a cura di), *Ovidio. Metamorfosi I*, Milano 2005, pp. 198-199. I versi di Ovidio richia-

prima (uomo) e il *dopo* (monte) si condensano in un cortocircuito temporale: la metafora di barba, spalle e capelli ha infatti l'ulteriore funzione di ricordare le fattezze umane di un tempo anche nella nuova condizione di monte. Si tratta di quell'*anamnesi* delle forme perdute che è presente nel discorso di Pitagora alla fine del poema³. Ecco allora l'alternarsi di passato e presente con *ante* e l'opposizione *fuit / est: quod caput ante fuit, summo est in monte cacumen* (v. 658)⁴.

Il poeta introduce una distinzione tra due terminologie, quella propria dell'uomo (*caput, barba...*) e quella descritta come propria del monte (*cacumen, iugum...*). Si assiste al procedere parallelo di due linguaggi, corporeo e spaziale, che si confrontano in modo serrato: nella metafora (*caput/cacumen*) agisce una rassomiglianza e, insieme, una differenza.

È proprio la metafora a generare la metamorfosi, come già acutamente rilevato da Pianezzola⁵. L'operazione realizzata da Ovidio è innanzitutto quella di servirsi dei correnti usi traslati che un termine quale *caput* ha già nella lingua latina per indicare la vetta della montagna. Le voci anatomiche scelte dai due poeti, infatti, appartengono tutte all'immaginario del monte personificato, come il motivo della barba e dei capelli ad indicare i boschi e che ritornano in varie rappresentazioni dello stesso Atlante⁶ ma anche del monte Tmolos (*met.* 11, 156 ss.) o riecheggiano nell'aggettivo latino *intonsi* (letteralmente 'non sbarbati'), attestato come traslato per i monti⁷. Ad un'indagine lessicale più accurata sembra, infatti, che il corpo sia il privilegiato piano di espressione per la montagna. In questa direzione conducono i molteplici termini "trafugati" dal lessico anatomico che, per il tramite della metafora, sono confluiti nella denotazione del monte nelle sue parti.

Queste le voci latine: *caput, frons, facies/os, mentum, supercilium, dorsum, scapulae, tergum, pectus, fauces, latus, gremium, viscera, medullae, pedes*. Le fonti abbracciano tutto l'arco della letteratura latina, da Catone ad Agostino,

merebbero direttamente il passo virgiliano di *Aen.* 4, 246 ss. secondo F. BÖMER, *P. Ovidius Naso Metamorphosen* IV-V, Heidelberg 1969-1986.

³ A. PERUTELLI, *Il ricordo delle forme perdute*, in G. PAPPONETTI (a cura di), *Ovidio poeta della memoria* (Atti del Convegno internazionale di Studi, Sulmona 19-21 ottobre 1989), Sulmona 1991, pp. 75-86.

⁴ Tra i vari esempi che possono citarsi di questa compresenza prima/dopo può essere utile il rimando alla vicenda degli ugualmente pietrificati Emo e Rodope: anche qui c'è un uso di *quondam* per i corpi un tempo mortali che si oppone al *nunc* della metamorfosi (*met.* 6, 87-89): *Threiciam Rhodopen habet anguis unus et Haemum, / nunc gelidos montes, mortalia corpora quondam. / nomina summorum sibi qui tribuere deorum.*

⁵ Cfr. E. PIANEZZOLA, *Ovidio. Modelli retorici e forma narrativa*, Bologna 1999, pp. 30-33. Sulla continuità dei processi metamorfici in Ovidio si rimanda alle pagine di G. ROSATI, *Narciso e Pigmalione. Illusione e spettacolo nelle metamorfosi di Ovidio*, Firenze 1983.

⁶ Cfr. SIL. 1, 201-210. Sulla metamorfosi di Atlante si veda anche l'occorrenza in VAL. FL. 5, 411-413.

⁷ Cfr. VERG. *Buc.* 5, 63; SERV. *Comm. ad Ecl.* 5, 63. In alcune voci metaforiche legate all'associazione corpo/monte, quali *caput, barba, pedes*, ecc. può essere talora presente un aspetto di umanizzazione della natura espressamente ricercato dal poeta, come studiato da Alessandro Perutelli a proposito del motivo delle braccia degli alberi, cfr. A. PERUTELLI, *I 'braccia' degli alberi. Designazione tecnica e immagine poetica*, in MD 15 (1985), pp. 9-48.

intensificandosi particolarmente in età imperiale⁸. Alcuni di questi termini anatomici si ritrovano utilizzati nell'indicazione spaziale di altri elementi naturali, come mostrano ancora alcune espressioni tipiche del nostro linguaggio, quali "braccio di mare" o "lingua di terra": si tratta dei *geomorfonimi*, ovvero le denominazioni delle peculiarità morfologiche degli elementi naturali che, quando attinte al lessico anatomico, testimoniano come il simbolismo del corpo abbia da sempre fornito un sicuro parametro di misura (si pensi ai sistemi metrici del 'piede') e di orientamento (destra/sinistra, alto/basso) all'incapacità umana di dare una dimensione alle cose, così da esteriorizzare l'invisibile, renderlo percettibile e integrarlo nell'esperienza collettiva⁹.

Nel mondo greco, addirittura, si registra un ulteriore slancio "immaginfico" che individua nella montagna gambe (κνήμιοι) e, addirittura, caviglie (σφύρα) e gomiti (ἄγκων). Le attestazioni di cui abbondano Omero e i lirici in primo luogo sono riecheggiate in un passo di Eustazio (*Comm. a Dionisio Periegete* 309) dedicato all'uso metaforico di parti del corpo per gli elementi naturali; tra questi primeggia proprio il monte per la quantità e varietà delle voci utilizzate. Il commentatore cerca di ripercorrere il procedimento analogico che ha originato la metafora sulla base di un'ideale similarità morfologica (es. 308, 35 «chiamano ciglia (ὄφρυς) le sporgenze montane (ὄρειναί... ἔξοχαί)»; 309, 21 ἢ δὲ φάραγξ ἢ ὄρεινή παρωνυμία ἐστὶ τῆς ἐν Ζώοις φάρυγγος). Così fa anche Isidoro quando riconduce per analogia i colli, prominenze naturali, al 'collo' anatomico che si erge dal corpo (Isid. *diff.* 1, 376 *colles (sunt) prominentiora iuga montium, quasi colla*) e, come lui, tanti altri tra grammatici e retori¹⁰. Altre volte, poi, accade che il monte stesso, nella sua interezza, sia assimilato ad una singola parte del corpo, quando lo sguardo dell'osservatore si distanzia ad abbracciare l'orizzonte o un'ampia superficie terrestre. Ecco allora spuntare i monti come le "mammelle" della terra (in greco *mastós* indica "mammella" e, per analogia, "colle"), immagine di pindarica memoria (PIND. *Pyth.* 4, 8) citata da Bruno Migliorini come esempio di "metafora reciproca": le mammelle femminili possono ugualmente per metafora designarsi "colli". Sorte analoga tocca anche alle "vene" di cui Ovidio fornisce l'interpretazione etimologica dalle "vene" della terra; le vene, esattamente, di quei sassi trasformati in

⁸ Cfr. *Tb.LL. s.v. mons*. Sull'uso antico di alcuni di questi termini per indicare le parti della montagna cfr. PLIN. *N.H.* 2, 115.

⁹ Una piccola *summa* sul corpo come parametro di misura del mondo può leggersi nel capitolo introduttivo al lavoro di P. ZUMTHOR, *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medioevo*, Bologna 1995 (= Paris 1993), pp. 17-27. Sul corpo come *prius* conoscitivo per il mondo si rimanda ai molteplici lavori di G.R. CARDONA, che all'argomento ha dedicato un'attenzione costante nel tempo, così che è possibile citare più di un suo lavoro in cui compaiono delle pagine sul corpo secondo la prospettiva dell'etnolinguistica che correla categorie linguistiche a categorie conoscitive. Cfr. *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Roma-Bari 1985; *I sei lati del mondo*, Roma-Bari 1986; *I linguaggi del sapere*, Roma-Bari 1990; *La conoscenza del mondo naturale*, in C. PIGNATO (a cura di), *Pensare altrimenti. Esperienza del mondo e antropologia ella conoscenza*, Roma-Bari 1987, pp. 116-146.

¹⁰ Oltre al già visto Eustazio si possono annoverare DONAT. *Ars Grammatica* 3, 6; PS. PLUT. *De Homero* 2, 19-20; DEM. *De elocutione* 77-90; SACERD. 6, 467 1-2 (Keil), ecc.

uomini da Deucalione e Pirra e divenute così le loro ‘vene corporee’: *quae modo vena fuit, sub eodem nomine mansit* (*met.* 1, 410)¹¹.

Il sistema metaforico del corpo e della montagna funziona insomma talmente bene da aver generato anche alcuni eccessi come quello segnalato con un certo sdegno da Quintiliano che, a ragione, cita il caso della “verruca” del monte come esempio di *humilitas* da aborrire. L’immagine è presente in un frammento d’esordio di una tragedia perduta che viene così commentato dall’autore (*Inst.* 8, 3, 48):

Deformitati proximum est humilitatis vitium (ταπεινώσιν vocant), quae rei magnitudo vel dignitas minuitur, ut ‘Saxea est verruca in summo montis vertice’ cui natura contrarium sed errore par est, parvis dare excedentia modum nomine, nisi cum ex industria risus inde captatur.

Il *vitium* commesso è quello di aver assimilato il troppo piccolo (verruca) al troppo grande (rilievo montano), ottenendo l’effetto di sgradevolezza (*Inst.* 8, 6, 14 *humiles translationes... saxea est verruca... et sordidae*) e mancando l’obiettivo della metafora, la cui funzione secondo Quintiliano è di sortire maggior effetto: *metaphora enim aut vacantem locum occupare debet aut, si in alienum venit, plus valere eo quod expellet* (8, 6, 18).

La similitudine sottesa all’espressione potrebbe essere la seguente: la verruca sta al corpo come la roccia prominente sta al monte. Ad essere contestato dallo scrittore è l’eccessivo scarto di dimensione che una metafora come “verruca del monte” presuppone. La curiosa metafora è altresì corredata di un aggettivo che deve ulteriormente specificarla e distinguerla. La verruca è infatti *saxea*, quasi a dover esplicitare il fatto che sia una verruca “di pietra”.

In altre parole si tratta di una metafora possibile ma impropria. Possibile all’interno di un’analogia accreditata come corpo/monte, ma impropria nell’uso.

A voler poi ragionare ancora sulla natura retorico-linguistica del particolare tipo di metafora oggetto d’indagine, quella cioè del corpo proiettato sullo spazio geografico, dovrà considerarsi che gli antichi, secondo quanto ci è pervenuto, riconoscono in espressioni come “testa del monte” particolari metafore del tipo animato > inanimato¹²; in alcuni casi, poi, ci si ritrova di fronte al fenomeno noto della *catacresi* o della metafora obbligata che esplica una funzione primaria nella comunicazione linguistica. La *catacresi* agisce, infatti, a livello di linguaggio: «è una sorta di metafora della lingua e non del solo individuo, e procura d’incrementare e modificare il patrimonio linguistico comune, facendo sì che si possa estendere la denominazione a qualsiasi oggetto»¹³.

¹¹ Cfr. B. MIGLIORINI, *La metafora reciproca*, in ID., *Saggi linguistici*, Firenze 1957, pp. 23-30.

¹² Cfr. QUINT. 8, 6, 1-19; DONAT. *Ars Grammatica*, 3, 6; PS. PLUT. *De Homero* 2, 19, 1; DEMETR. *De stile*, 79; SACERD. 6, 467, 1-2 Keil.

¹³ Cfr. G. GUIDORIZZI-S. BETA, *La Metafora*, Pisa 2000, p. 14; della *catacresi*, poco prima definita «cellula iniziale da cui derivò il processo metaforico» (p. 14), il lavoro annota, di volta in volta, la progressiva attenzione e consapevolezza del fenomeno da parte dei grammatici, a partire da una nozione aristotelica (*Poetica* 1457 b 1-33) a proposito di alcune azioni, come quella del dif-

Che sia poi il corpo a supplire, per catacresi o in un meccanismo di metafora reciproca, le parole “mancanti” allo spazio, non stupisce in virtù di quella funzione già ricordata del corpo da sempre misura del mondo, codice universale di conoscenza in ogni civiltà. Si potrà facilmente osservare, infatti, come la metafora monte/corpo è non solo di natura “ontologica”¹⁴, perché permette di categorizzare oggetti fisici non delineati e definiti, come appunto la montagna, così da poter poi riflettere su di essi, ma è anche una metafora *conoscitiva*, per dirla con Ricoeur¹⁵. È infatti a partire dalla metafora “corpo” che si potrà leggere e descrivere non solo la montagna e le sue parti ma altri fenomeni ad essa correlati, come le eruzioni vulcaniche, le operazioni di scavo, descritte da Plinio Il Vecchio come “ferite” (*ulcera*) inferte ad un corpo¹⁶ o, ancora, la nascita di un fiume come dal “grembo” interno del monte. In particolare, la metafora del fiume partorito dal monte non è affatto inusuale (secondo il mito, anche Emo e Rodope, trasformati in montagna, avrebbero concepito il fiume Ebro). La montagna partoriente è poi il soggetto di una famosa favola di Fedro, nella quale il tanto atteso parto è un piccolo topo¹⁷.

Il feto di un monte, oltre ad un fiume o un topo, talora può essere anche un fiore. Nelle *Argonautiche* di Valerio Flacco (7, 355 ss.) Medea, nella ricerca di erbe per i suoi filtri magici, coglie il fiore, partorito dalla montagna precedentemente “fecondata” dal sangue di Prometeo lì incatenato. Il passo, particolarmente interessante, oltre a confermare il motivo della montagna partoriente,

fondersi dei raggi solari che, mancando di un nome proprio, ricorrono al prestito metaforico. H. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, trad. it. Bologna 1969 (= München 1949) individua due forme di catacresi: a) per spostamento di limite (la parola appartiene ad area affine e limitrofa); b) per dislocazione e salto (area non affine, es. “gamba del tavolo”).

¹⁴ Adatto liberamente un’espressione di G. LAKOFF-M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, tr. it. Chicago 1980. Una recente riflessione sul rapporto metafora e vita quotidiana nella lingua latina può leggersi nel lavoro di W. SHORT *Thinking Places, Placing Thoughts. Spatial Metaphors of Mental Activity in Roman Culture*, «I Quaderni del Ramo d’oro on-line» n. 1, 2008, pp. 106-129. A partire dall’analisi di alcune espressioni usuali, Short spiega come la lingua latina si serva di concrete metafore spaziali di movimento per illustrare astratti processi mentali e cognitivi.

¹⁵ P. RICOEUR, *La metafora viva*, tr. it. Milano 1986 ha lavorato sul superamento della retorica di sostituzione, propria del tropo, per individuare nella metafora la sua funzione ermeneutica e rivelativa. La “metafora conoscitiva” è ripresa anche da U. ECO, *Metafora*, in *Enciclopedia IX*, Torino 1980, pp. 191-236; conoscitiva perché aiuta a pensare la somiglianza delle cose tra loro, tra unità culturali, e riesce a parlarci della società che l’ha prodotta. Già Aristotele notava la portata speculativa della metafora perché costringe la mente a cogliere le relazioni tra due elementi e ha il merito di “porre davanti agli occhi”, cfr. *Rhet.* 1410 b 6-20; 1411 b 22-1412 a 15.

¹⁶ PLIN. *N.H.* 36, 125.

¹⁷ Cfr. PHAEDR. *fab.* 23, *Mons parturiens: Mons parturibat, gemitus immanes ciens / eratque in terris maxima expectatio. / At ille murem peperit. Hoc scriptum est tibi, / qui, magna cum mineris, extricas nihil.* Si vedano anche: HOR. *ars* 139; GREGOR. *Cypr.* 4, 5; DIOG. 8, 75; MICH. *Apostol.* 21, 12; ATHEN. 14, p. 616; ARSEN. *Violar.* 485. Nei favolisti tardi il motivo persisterà con la progressiva sostituzione della montagna con una donna o un uomo, cfr. *Romul. Nil. Fab.* 2, 5; *Fab. Metricae* 1.21; *Fab. Rhytm.* 2.5. Cfr. L. HERVIEUX, *Les fabulistes latins II*, Paris 1985. Il ‘parto del monte’ è rubricato anche da R. TOSI, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1992, n. 1746.

presenta accanto ad essa anche la figura di un partner (Prometeo) e attribuisce al sangue del Titano una valenza seminale¹⁸.

In conclusione, per tornare al nostro Titano barbuto, ritroveremo Atlante nella *Naturalis historia* di Plinio come il *fabulosissimus mons* del Nord Africa¹⁹ e anche nella *Rerum mirabilium natura* di Giulio Solino (24, 8-11). Si descrive una montagna fantastica in Africa, Atlante, il cui *caput* tocca i circoli lunari. Il Titano e la sua metamorfosi, non più menzionati, sono solo un ricordo nel “corpo” di questo monte. Dal linguaggio del sapere al linguaggio del fantastico il passaggio è stato effettuato, già preparato dall’operazione ovidiana e dai racconti di geografi²⁰ e storici.

Ciò che continua a persistere nei racconti è sempre il corpo. In gioco c’è un paradigma culturale che talora il mito, in stretta relazione con il linguaggio, può contribuire ad illuminare.

Siamo insomma all’interno di quegli “indistinti confini” di cui parlava Italo Calvino a proposito delle *Metamorfosi* di Ovidio: «un universo in cui le forme riempiono fittamente lo spazio scambiandosi continuamente qualità e dimensioni... La contiguità fra dèi ed esseri umani... è uno dei temi dominanti delle *Metamorfosi* ma non è che un caso particolare della contiguità fra tutte le figure o forme dell’esistente, antropomorfe o meno»²¹.

I confini tra le cose sono contigui e confusi, non nel senso di un disordine, ma, al contrario, nel senso di una ordinata e progressiva “fusione” di quelle che sono le rassomiglianze tra le cose stesse, fino alla rappresentazione di uno spazio come vero e proprio *macrocosmo* che rispecchia, in proporzione, l’ordinata struttura di un corpo umano.

ABSTRACT

Il mito di Atlante e la sua metamorfosi in montagna, nei racconti di Virgilio e Ovidio, sono il punto di partenza per una breve riflessione linguistica sulla terminologia latina dello spazio geografico che risulta costituita da molti vocaboli anatomici. Il corpo, da sempre misura del mondo, offre un campo metaforico efficace per la montagna dei latini che sarà così costituita da numerosi elementi umanizzati quali testa (*caput*), piedi (*pedes*), spalle (*umeros*) e barba (*barba*), quasi fosse una figura umana completa.

The myth of Atlas and its metamorphosis in the mountain are the starting point, especially from the stories of Virgil and Ovid, for a brief analysis about Latin lexicon of

¹⁸ La montagna partoriente è invece ben nota alla cultura mesopotamica, al ciclo di Gilgamesh, in cui appare il monte fecondato dall’opera di Elin e, da quest’unione, il generarsi di boschi, fiumi, ecc. Così nei misteri mitriaci, Mitra nascerebbe da una montagna o da una pietra cfr. J. BOTTERO-S.N.KRAMER, *Uomini e dei della Mesopotamia*, Torino 1992, cap. *Le Cosmogonie*. La compresenza di un identico motivo in culture altre si rivela interessante non solo per uno studio comparativo del soggetto “parto del monte” ma, soprattutto, per una conferma di categorie culturali più generali e profonde alla base di codificazioni particolari che un dato motivo ha operato nella lingua e nell’immaginario.

¹⁹ Cfr. PLIN. *N.H.* 5, 1-5.

²⁰ Cfr. HDT. 4, 184; 4, 10; PHEREC. fr.33 a, *F.H.G.* 1, p.79; POMP. MELA 3, 101; DIOD. SIC. 3, 53, 56.

²¹ I. CALVINO, *Gli indistinti confini*, prefazione alle *Metamorfosi* di Ovidio, Torino 1984.

geographical space, which is built on anatomical vocabulary. The body, often considered as measure the world, offers a metaphorical instrument to render the Latin idea of mountain, that will be made up of a large number of humanized elements such as head (*caput*), feet (*pedes*), shoulders (*umeros*) and beard (*barba*), just like a real full human figure.

KEYWORDS: metafora, metamorfosi, corpo, montagna, Atlante.