

Riccardo Di Donato, *Aristeuein, Premesse antropologiche ad Omero*, "Anthropoi" 4, ETS, Pisa 2006, pp. 147.

Un uomo che da oltre trent'anni legge Omero e i poeti greci nella prospettiva delle istituzioni civili e religiose che fondano quella società ha raccolto in volume alcune riflessioni svolte tra il 2002 e il 2004 nel quadro di una ricerca di interesse nazionale su "Forme della espressione, forme della tradizione e forme della ricezione dell'epica greca arcaica", esposte e dibattute in varie sedi nel corso degli ultimi anni.

Spesso Di Donato ha scelto di esporre gli argomenti delle sue indagini attraverso un'analisi dettagliata dei contributi apparsi nel corso degli studi, affrontando la storia della cultura antica in generale attraverso quella della disciplina che professa: così egli ripropone nella pagina il percorso dell'attività didattica che svolge in aula con i suoi allievi, rimeditando analiticamente le pagine dei suoi predecessori. Questo è il metodo affrontato tra l'altro in *Per un'antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990, *Esperienza di Omero*, Pisa 1999, *Geografia e storia della letteratura greca arcaica, Contributi a una antropologia storica del mondo antico*, Milano 2001, *Hierà, Contributi a uno studio storico-antropologico della religione greca*, Pisa 2001. In questo volume egli ha deciso di svolgere le sue argomentazioni prevalentemente in una forma meno a lui consueta, almeno finora, riordinando le testimonianze dell'antico in forma sintetica, secondo le strutture costitutive degli oggetti studiati, piuttosto che seguendo la strada del percorso euristico che le ha messe in luce: ne risulta una lettura più fruibile, pur se mostra continuamente i suoi riferimenti al dibattito scientifico e al suo sviluppo fino ad oggi attraverso la discussione critica degli interventi sulle singole testimonianze, in modo certamente più accattivante.

L'interesse per la forma espositiva ha attratto fortemente l'attenzione del recensore, distogliendolo per un momento dai contenuti dell'indagine. Questa è scandita attraverso l'analisi di sei concetti essenziali per qualificare l'identità dei protagonisti della narrazione epica delle società dell'epos: *aeidein*, *oikos*, *aristeuein*, *geras*, *synoikein*, *onoma*.

*Aeidein* rappresenta un dossier aperto sul dibattito tuttora in corso sul concetto di oralità: l'autore recupera i recenti contributi offerti dagli scavi della Cadmea e dal ritrovamento del ciottolo di Olimpia, per accogliere la retrodatazione al XXII/XXI secolo dell'arrivo nel Peloponneso di popolazioni parlanti greco. Prudentemente Di Donato non si pronuncia sulla possibilità di una tradizione scritta di temi epici, che pure è stata autorevolmente considerata in tempi recenti, ma preferisce sottolineare il profondo radicamento di quei temi e delle espressioni formali da essi assunte nella coscienza dei parlanti greco.

*Oikos* riporta la riflessione sull'epos alle strutture socioeconomiche che in quella forma comunicativa si rispecchiano, per recuperare un termine e un concetto che alcuni ragionevolmente non disdegnano. Appunto per questo non si può non apprezzare la scelta che l'Autore fa per "uno studio di fisiologia, di funzionamento reale di organismi reali e vitali, intesi nella loro componente umana (morale e sociale)" rispetto alla direzione prevalente che "privilegia la morfologia, lo studio e la classificazione delle forme reali"; non meno apprezzabile la scelta espressa che privilegia "spiegazioni di ordine storico e sociale piuttosto che spiegazioni di carattere strutturale, invarianti determinate da una forma originaria di un presunto *esprit humain* di ordine universale". "Antropologia λέγεται πολλαχῶς", potremmo forse dire parafrasando un'espressione corrente del Filosofo, e qui la scelta di Di Donato radica la sua lettura delle società antiche a una base forte in cui anche l'economia ha riconosciuto la sua parte, piuttosto che nella ricerca di costanti correnti in civiltà diverse, letterate e preletterate, secondo una non confessata matrice idealistica acquisita per il tramite, dichiarato o meno, di solito non dichiarato, dello strutturalismo. Sul fondamento delle acquisizioni della scuola francese,

partendo dalla psicologia storica di Meyerson alle ricerche dei maestri dell'École, soprattutto Gernet e dopo di lui Vernant, al quale il nostro saggista era personalmente legato da un forte rapporto di devota amicizia (l'aggiornamento del tempo imposto dalle circostanze nel momento di mandare in stampa rinnova l'amarezza della perdita), e Vidal-Naquet, del quale ha contribuito a far conoscere più di una pagina, si radica la discussione dei contributi indiscutibili portati al problema dagli studi di Polanyi, Finley, Scheid-Tissinier e, su un altro versante, da Dodds, un altro ricercatore esemplare cui il nostro saggista ha dedicato pagine significative anche per la storia della filologia classica in Inghilterra (si veda, tra l'altro, in questo volume, l'appendice c, ma altresì l'introduzione che Di Donato ha scritto all'ultima ristampa di *I Greci e l'irrazionale*, Milano 2001<sup>1</sup>, 2003<sup>2</sup>, con una nuova prefazione dello stesso).

Non a caso il titolo del terzo saggio, *Aristeuein*, è stato attribuito al libro. Esso prende le mosse da una riflessione sulla vecchia questione omerica, come fu intesa fino alla "rivoluzione oralistica": quali che siano i limiti di quel'antico dibattito, apparsi fin troppo evidenti dopo il 1928 (ma non ugualmente in tutti i paesi europei, almeno fino a qualche anno fa), esso ha avuto il merito indiscutibile di spostare il centro dell'attenzione dalla persona irraggiungibile del poeta al contesto storico cui l'ipotetico autore fa costante riferimento e ai motivi etici dei quali fornisce insegnamento ai suoi destinatari propri, e documento a noi.

Su questo stimolo, ancora sulla traccia aperta dai maestri dell'École, Di Donato approfondisce il concetto di *aristeus* in relazione alle attività della guerra, in una società di uguali in competizione agonale per il primato, e di subordinati appartenenti alla stessa classe sociale, i *therapontes*, ai quali compete in esclusiva l'assistenza ai guerrieri sul campo di battaglia e nell'accampamento, giungendo per questa via alla conclusione che "Omero sembra oscillare tra una logica che per comodità diremo delle età oscure, dominata dall'individualismo, e quella [...] che è propria delle società oplitiche" (p. 42), secondo le suggestioni di van Wees. In questo contesto il tipo ideale dell'azione eroica si intende in rapporto alla ricompensa sociale costituita dal *geras*; una volta che è privato di questo, Achille si rifiuta di *aristeuein*: l'analisi delle scene tipiche mostra una serie di procedure e di atti in cui si sostanzia (quasi ritualmente) l'azione dell'*aristos*, dal momento in cui riveste l'armatura a quello in cui lotta per spogliare della sua l'avversario abbattuto.

Il saggio seguente, dedicato appunto al *geras*, è occasione per definire lo scopo ultimo di qualsiasi azione eroica costituisce il fondamento dell'identità stessa dell'eroe, ma si presta soprattutto ad un approfondimento metodologico, in funzione dell' "intersezione tra due ambiti distinti, quello storico - della tradizione degli studi antichistici - e quello antropologico - nato a contatto con diverse forme di pensiero e di società, anche a noi contemporanee" (p. 53). E' questa la dialettica che definisce l'identità di studioso di Riccardo Di Donato, che in questa analisi mette apertamente in gioco se stesso e tutta la sua opera.

La soluzione del dilemma che lo scrittore si è posto sta nell'esigenza di interpretare il testo (ora quello omerico, domani un altro, pur lontano per situazione storica e natura linguistica), "entro un suo contesto che, se non storico nel senso letterale del termine, può e, secondo la linea che propongo per il nostro caso, deve essere storico-antropologico, capace cioè di riferirsi alle forme di pensiero di una reale comunità umana" (p. 55), ed è assolutamente pertinente il confronto che segue tra il lavoro del filologo che interpreta i testi in relazione agli eventi e alle istituzioni del loro tempo, e di quello che li costituisce, l'uno e l'altro sulla base di differenti classi di testimonianze tramandate dall'antichità: il secondo infatti "nell'atto di ipotizzare una singola parola capace di colmare un vuoto della tradizione o di correggere una lezione tradita che appaia incongruente, deve tenere conto di quanto è compatibile con la funzione mediatrice che il testo ha svolto tra autore e destinatario, che sono - l'uno e l'altro -

reali e quindi storici” (ibid.), e prosegue osservando che “in molti casi, la linguistica storica e comparativa consente di ricostruire percorsi semantici diacronici, in cui, a continuità di significante corrisponde una, più o meno limitata, varietà di significati fino a costituire una vera gamma semantica. Uno degli elementi capaci di determinare la variazione di significati è proprio il variare del contesto che è costituito dalla interazione delle forme di pensiero e delle forme di società dei destinatari, oggettivata in una civiltà ricostruibile” (ibid.). Questo il senso dell’analisi concettuale che Di Donato traccia riguardo ai termini chiave dello status e alle azioni dell’eroe epico, a partire dal macrocontesto (la società cui sono destinati i testi, in questo caso i poemi) fino al microcontesto, costituito dalla collocazione del singolo significante entro il singolo verso in cui è inserito.

Segue l’analisi di varie occorrenze di *geras*, anzitutto nel contesto dell’assemblea dei Greci nel primo libro, dove appunto la contesa sorge in relazione ad esso: l’analisi storico-antropologica sgombra definitivamente il campo da qualsiasi pretesa di uno psicologismo spicciolo con intenzioni atemporali che volesse interpretare l’adunanza eroica secondo l’ethos espresso nel detto un po’ triviale *cherchez la femme*, più adatto ad un romanzo francese dell’Ottocento. *Geras* risulta un elemento neutro, che individua “il tratto connettivo tra la situazione identitaria individuale e quella collettiva” (p. 63), il riconoscimento, indipendente dall’oggetto che lo rappresenta, dell’eccellenza dell’*aristos* da parte del gruppo sociale in cui egli agisce.

*Synoikein* prende l’occasione dell’analisi del lessico familiare nell’epos per affrontare un altro problema di metodo, a proposito del lessico familiare, un tipico tema di interesse antropologico. Il primo significativo contributo in materia è la sezione dedicata alle lingue letterarie nell’*Aperçu* di Meillet, del 1913, fortemente ispirato alle tendenze positiviste che egemonizzavano la contemporanea ricerca scientifica, e quindi attento in particolare all’identificazione dei caratteri normativi della lingua. Ma proprio la definizione meilletiana di lingua artificiale e poetica, attraverso l’idea di dizione, questa di ascendenza saussuriana, ha aperto la via alle analisi di Milman Parry sulla lingua dell’epos: la teoria della *oral poetry*, per poter essere articolata, richiede l’assunzione di un contesto comunicativo che è individuabile soltanto con gli strumenti offerti dall’antropologia.

A partire dalla griglia di Meillet, sono termini di riferimento fondamentali per intendere i nomi di parentela un saggio di Chantraine del 1946/47 e la sezione ad essi dedicata nel *Vocabulaire* di Benveniste (1969). Il primo muove dalle due coppie elementari marito/moglie e padre/madre, ma si fonda soprattutto su metodi di linguistica storica espressi in un’ottica assai rigida, nell’ambito dell’antico conflitto tra patrilinearità e matrilinearità; tuttavia la sensibilità terminologica del linguista gli consente un’analisi attenta del sistema polionomastico relativo a questi concetti polari; nel sistema indoeuropeo egli non ravvisa una particolare attenzione per il sistema familiare, quanto piuttosto per quello della paternità, carica di un carisma religioso ignoto all’alternativo riferito alla maternità, in modo da realizzare la polarità tra uomo e donna piuttosto in termini giuridici di potere che attraverso la relazione coniugale. Benveniste, sia pur nella prospettiva frammentaria e frammentata del suo *Vocabulaire*, tende invece a cogliere certi aspetti trasversali del sistema parentale, come in relazione alla pluralità del concetto di *nipote*, che Di Donato riporta all’influenza dell’antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss, che proprio in quegli anni teneva i suoi corsi a Parigi.

Come in altri settori, anche in questo Louis Gernet ha lasciato un segno significativo in un breve scritto dei primi anni del Novecento, e rimasto inedito per oltre sessant’anni. *Quelques désignations homériques de la parenté*, che proprio Di Donato ha pubblicato per la prima volta nel 1983 e poi illustrato in diverse occasioni, ma soprattutto nel ricordato studio del 1990, si segnala per l’attenzione dedicata a certe relazioni sociali, caratterizzata costantemente dall’uso privilegiato della funzione guerriera: in esso Gernet ha messo in luce il vizio di gran parte dei prodotti della linguistica storica,

cioè l'uso di strutture di pensiero sostanzialmente eteronome rispetto all'oggetto studiato. È in questa sede che occorre integrare i metodi della linguistica con quelli dell'antropologia storica, come hanno mostrato di saper fare nell'ultimo decennio del secolo XX Elisa Avezzù, in un saggio scritto in collaborazione con Oddone Longo, e ancora una volta Evelyne Scheid-Tissinier.

*Onoma*, sesto e ultimo saggio di questo ciclo pareroico, svolge le sue riflessioni intorno alla vicenda dell'infanzia di Odisseo e quella del suo ritorno, dalla caccia al cinghiale sul Parnaso con la ferita da lui riportata, fino al riconoscimento della vecchia nutrice, che ritrova la cicatrice al tatto, mentre gli fa il bagno, ed esclama il nome del suo antico alunno. Quel nome rievoca altri ricordi e altre storie, a partire da quella del nonno Autolico, il Lupo, "che si distingueva tra tutti per il furto e per lo spergiuro", e corrucciato trovò il nome per il nipote Ὀδυσσεύς, con connessione paretimologica, dal verbo che denotava quel suo corruccio, ὀδύσσομαι, e quindi si rievocano le molte altre valenze inquietanti di quel fiero nome. È ancora un saggio intenso, che ritrova le profondità del testo antico in relazione agli istituti e all'etica di quel mondo.

Il libro termina con tre appendici. La prima, *Omero in compagnia*, è l'introduzione che Di Donato pubblicò a suo tempo per la traduzione italiana da lui curata al volume di Pierre Vidal Naquet, *Il mondo di Omero* (Roma 2001), la seconda è il testo pronunciato alla Fondazione Cini di Venezia per la presentazione dei volumi di analisi formulari compiute da Carlo Odo Pavese a Esiodo e a Omero, rispettivamente in collaborazione con Paolo Venti e Federico Boschetti (gennaio 2004), mentre la terza, *L'Omero di Eric R. Dodds*, riproduce una comunicazione tenuta poco dopo a Verona.

Sarebbe ridicolo negare che questa discussione nasce anche da una forte simpatia personale e dalla condivisione di alcune scelte politiche, anche nell'ambito accademico, da parte di chi scrive nei confronti dell'autore del libro. Ma essa si argomenta soprattutto per la necessità, che con lui condivido, di un forte radicamento storico delle discipline letterarie, dall'antropologia alla filologia classica, come ci hanno insegnato, a partire da esperienze scientifiche e personali del tutto differenti, Vernant e Pasquali, moderni maestri di coloro che fanno. Lo studio della storia, cui un giovane professore di eloquenza esortava nel 1806 il suo pubblico pavese, e che salvò Dídimo dal suicidio di Iacopo, ci consente di sostituire valori di lunga durata alla pretesa dell'immortalità del classico e altre turpi bestemmie che sembrano suggerite dal Maligno, "eritis sicut di", ma anche di sfuggire a facili quanto illusorie connessioni tra fenomeni irrimediabilmente distanti nello spazio e nel tempo, a meno che non se ne recuperi, appunto da documenti storici, un elemento di connessione. Per questo anche chi da qualche tempo scrive prevalentemente di *Textkritik*, anche in virtù delle affinità di metodo che l'autore di questo libro individua, non può sottrarsi ai problemi suscitati da questo libro, prodotto maturo di un ricercatore instancabile, appassionato nel dialogo con l'antico e i suoi interpreti, molti dei quali sono stati suoi maestri o compagni di studi, di parecchi dei quali ha curato e introdotto l'edizione italiana. Nel panorama dell'antichistica moderna, un personaggio forte, non solo per il suo piglio e la voce sonora, ma per la profonda consapevolezza che rivela della sua materia, e delle possibilità formative sempre presenti in essa.

Trento

Vittorio Citti

Juan Antonio López Férez (ed.), *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica* («Estudios de Filología Griega», 7), Madrid (Ediciones Clásicas) 2002, 606 pp.; *Mitos en la literatura griega helenística e imperial* («Estudios de Filología Griega», 8), Madrid (Ediciones Clásicas) 2003, 579 pp.

In una prolusione pronunciata nel 1764 alla 'Königliche Gesellschaft der Wissenschaften' di Göttingen, Ch.G. Heyne ritenne di poter riconoscere la causa principale dell'attività mitopoietica dei primitivi nello stupore dell'uomo di fronte a quello che non era in grado di capire e di spiegare: *rerum itaque caussarum ignoratio omni mythologiae fundum substruere putanda est* (*Opuscula Academica*, I, 1785, 191). Alla concezione del mito come osservatorio privilegiato della psicologia umana, ed espressione più genuina ed immediata del primo periodo dell'umanità, quando l'uomo pensava ancora come un selvaggio o -come si dice più spesso- come un bambino, Heyne (su cui cf. ora S. Fornaro, *I Greci senza lumi. L'antropologia della Grecia antica in Christian Gottlob Heyne [1729-1812] e nel suo tempo*, Göttingen 2004) era giunto sulla scorta degli innovativi apporti critici della filosofia Settecentesca, rappresentati, tra gli altri, dal pionieristico approccio comparativo di F.J. Lafiteau, dalla ricerca della *mentalité primitive* di B. de Fontenelle, ma soprattutto dalla rivoluzionaria *Scienza Nuova* di G. Vico, il primo a sostenere che il mito sarebbe nato «dalla paura che l'uomo ha di fronte a se stesso», e, alla luce della particolare sensibilità dei primi uomini e della loro straordinaria capacità immaginativa, ad individuare nella poesia il 'linguaggio' del mito. E come 'lingua' primitiva dal valore simbolico il mito fu inteso proprio da Heyne: per la prima volta negli studi di antichistica le acquisizioni sui moderni popoli 'primitivi', spesso frutto dei resoconti di viaggi, furono considerate utili per spiegare molti elementi della civiltà greca arcaica. Dopo Heyne, la mitologia e lo studio dei miti divennero una vera e propria scienza: a partire dai *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* di K.O. Müller (1825), per tutto l'Ottocento si assistette al proliferare di cattedre di storia delle religioni, di scienza dei miti, di mitologia comparata; grazie a studiosi del calibro di M. Müller, A. Lang, P. Decharme, si sviluppò la cosiddetta 'antropologia del mondo antico', illustrata nel corso del Novecento, prima, da J.G. Frazer e, successivamente, dagli esponenti della *Myth and Ritual School* di Cambridge, che, allo studio del mito e della religione, e in special modo all'analisi delle relazioni fra mito e rito e all'indagine sulle loro ricadute sociali, applicarono le nuove conoscenze dell'antropologia comparata.

Il crescente interesse nei confronti del mito finì tuttavia per generare interrogativi più profondi, spesso di non facile o univoca risposta, a tutt'oggi, in molti casi, irrisolti: la gamma delle possibili funzioni mitiche, gli effetti dello sviluppo delle istituzioni sociali e della cultura scritta, il carattere e il significato dei miti del Vicino Oriente e il loro influsso sulla Grecia, le forme peculiari assunte dai miti greci e le loro connessioni con le modalità razionali del pensiero, la posizione dei miti in quanto espressioni dell'inconscio, o simboli universali. Tutto il primo cinquantennio del Novecento è attraversato dal dibattito sul mito e in particolare sul rapporto tra mito e storia: dal contrasto tutto nietzschiano fra mito e ragione critica, e dunque dall'inconciliabilità tra mito e storia, ereditati dalla visione universale e mistica di M. Eliade, allo storicismo razionalista di M.P. Nilsson, fino al tentativo di rivalutazione della forza e dell'attività formatrice della raffigurazione mitica di E. Cassirer. E se, fino ad allora, pur da posizioni diverse, nulla era sembrato più familiare e concreto della mitologia, al punto che, come era giunto a dichiarare il fondatore dei *Mythologiques*, C. Levi-Strauss, «un mito è riconosciuto come tale da ogni lettore, in ogni parte del mondo», soprattutto nell'ultimo ventennio del secolo scorso, una volta ridimensionata la validità e la portata della teoria strutturalista (applicata nel modo più produttivo per il mito greco dal gruppo parigino raccolto intorno a J.-P. Vernant, su cui si rimanda al pregevole contributo di A. Paradiso in *Belfagor* 56, 2001, 287-306), si è andata progressivamente affermando una vera e propria crisi del «prodotto mito» (per un panorama delle teorie sul mito da Heyne a Levi-Strauss si rimanda, tra gli altri, a F. Graf, *Il mito in Grecia*, trad. it. a cura di C. Romani, Roma-Bari 1987 [ed. or. *Griechische Mythologie*, München-Zürich 1985]). Ne *L'invention de la mythologie* (1981) M. Detienne (seguito da C. Calame, in diversi contributi

apparsi tra il 1986 e il 1991) è giunto alla conclusione che il mito non ricopre nessuna accezione e nessun contenuto permanenti, ma è una *forma introvabile*: «Il trionfo dell'illusione mitica è far credere agli inventori moderni della mitologia che nulla è più concreto, reale ed evidente del mito. In realtà [...] lungi dal conferire identità alla mitologia, il mito si rivela un significante disponibile per una varietà di significati diversi» (*L'invenzione della mitologia*, trad. it. di F. Cuniberto, Torino 1983, 159-60). Che il «mito non è un'essenza» e forse non esiste affatto, si è spinto ad affermare P. Veyne in un libro dal titolo quanto mai eloquente: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* (1983).

Appare dunque evidente che, a distanza di più di due secoli e mezzo dalla nascita dello studio scientifico della mitologia, e nonostante le diverse interpretazioni proposte (per un quadro complessivo si vedano, da ultimi, D. Dubuisson, *Mitologie del XX secolo. Dumézil Levi-Strauss Eliade*, trad. it., Bari 1995 [ed. or. Lille 1993] e C. Grottanelli, *Problemi del mito alla fine del Novecento*, QS 46, 1997, 183-206), non è facile, ancora oggi, trovare una definizione soddisfacente del mito, comprenderne a fondo il valore e il significato che ad esso la società e la cultura greca hanno attribuito. Se, da un lato, se ne avverte con rinnovata intensità l'attualità, la vitalità culturale, come dimostra il fiorire continuo di studi dedicati alla ricezione del mito, e al processo di manipolazione, rielaborazione e 'correzione' del patrimonio mitologico nella letteratura moderna (di recente si vedano almeno D. Susanetti, *Favole antiche. Mito greco e tradizione letteraria europea*, Roma 2005, e il volume curato da M. Vöhler e B. Seidensticker, in collaborazione con W. Emmerich, *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, Berlin-New York 2005), dall'altro si registra da più parti la necessità di tornare ad indagare tra le pagine più significative di quella letteratura che, per secoli, ha creato miti, e di essi si è alimentata, seguendo una tradizione narrativa che affonda le sue radici nei tempi più remoti, quando, come afferma Erodoto (2.53), Esiodo ed Omero «composero per i Greci gli alberi genealogici degli dèi, diedero agli dèi i loro soprannomi, distribuirono loro gli onori e le funzioni, e resero chiara la loro figura» (tra gli esempi più recenti si rimanda a M. Lefkowitz, *Greek Gods, Human Lives. What We Can Learn from Myths*, New Haven-London 2003, e a *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, a cura di M. Guglielmo e E. Bona, Alessandria 2003).

È quest'ultima l'idea alla base dei quarantasei saggi raccolti da A. López Férez in due volumi, pubblicati a Madrid rispettivamente nel 2002 e nel 2003, e dedicati all'analisi della natura, delle caratteristiche e delle funzioni del mito nella letteratura greca dall'età arcaica a quella imperiale: si tratta dei contributi presentati al V e VI «Coloquio internacional de Filología griega», presso la «Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)» della capitale spagnola, rispettivamente il 2-5 marzo 1994 (*Estudios de mitología griega I. Mitos en la literatura griega arcaica y clásica*) e il 22-25 marzo 1995 (*Estudios de mitología griega II. Mitos en la literatura griega helenística e imperial*).

#### 1) *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica*

Il contributo di F. Graf, *La g n se de la notion de mythe*, 1-15, che apre il volume, si presenta come un'indagine di tipo storico-metodologico sulle origini dell'emblematica categoria del 'mito', nonch  sulla sua evoluzione «en Gr ce et   Rome aussi bien que pendant les d buts de notre discours scientifique,   l' ge des lumi res» (p. 1). Se la nozione attuale di «mito» non   che il prodotto dell'evoluzione intellettuale europea degli ultimi tre secoli, originatasi proprio dalle rivoluzionarie intuizioni dell'et  dei Lumi, per comprendere il pensiero dei Greci sul mito   quanto mai necessario un percorso attraverso le tappe essenziali della cultura letteraria antica, partendo dall'etimologia stessa del termine μ θος: dalla cultura greca arcaica, in cui allude semplicemente al 'racconto' del

poeta, sinonimo di λόγος ο ἔπος, alla critica razionalistica dei presocratici, con i quali si afferma, per la prima volta, la contrapposizione tra il *raisonnement rationel* e la tradizione mitologica, antropomorfa (vd. infra il contributo di Ramos Jurado), alla ricerca della verità nella storiografia, da Ecateo ed Erodoto fino al μυθῶδες tucidideo, inteso come «des récits poétiques sur un passé lointain» (p. 4).

La critica esercitata a cavallo dell'ultimo ventennio del Novecento da Detienne, Veyne e Calame nei confronti della moderna mitologia scientifica e delle sue categorie, e, soprattutto, l'assenza, nella lingua greca antica, di una sorta di *native category* che alludesse a ciò che oggi chiamiamo «mito», costituiscono il punto di partenza dell'indagine di L. Edmunds: *Oral Story-Telling and Archaic Greek Hexameter Poetry*, 17-33. Essenziale è, per lo studioso statunitense, la valorizzazione dell'aspetto orale della cultura greca, della funzione e delle circostanze della *performance*, e dunque il contesto (sociale, politico, culturale) in cui la letteratura greca si è formata (sul tema, complesso e poderoso, mi piace ricordare l'analisi offerta da A. Aloni, *Cantare glorie di eroi. Comunicazione e performance poetica nella Grecia arcaica*, Torino 1998, soprattutto pp. 11-76). Edmunds si cimenta con la dibattuta questione della distinzione tra poesia e narrazione orale, analizzando i diversi esempi arcaici di *storytelling*: dai racconti omerici alla distinzione erodotea tra *logios* e *aidos*, nonché alle fasi originarie, sostanzialmente orali, di un genere come l'*ainos*. La problematica distinzione tra cantore e *storyteller* è a tutt'oggi oggetto di un intenso dibattito critico, che prende le mosse soprattutto dall'analisi dei numerosi racconti dell'*Odissea*: si vedano, da ultimi, G. Cerri, *Odisseo, l'eroe che narra se stesso*, in *Ulisse nel tempo. La metafora infinita*, a cura di S. Nicosia, Venezia 2003, 31-55 e, più in generale, A. Camerotto, *Le storie e i canti degli eroi*, QUCC 74, 2, 2003, 9-31.

All'analisi della funzione e delle caratteristiche dei miti rispettivamente nell'*Iliade* e nell'*Odissea* sono dedicati i contributi di E. Crespo, *Los mitos de la Ilíada*, 35-54, e di P. Wathelet, *Leçons à tirer des mythes de l'Odyssee*, 55-72; e alla ricerca del personale apporto esiodeo in campo mitologico è dedicato il contributo di J.A. Fernández Delgado, *Elaboración hesiódica del mito*, 73-92. Se l'analisi di Crespo mira a distinguere le molteplici stratificazioni del mito nell'*Iliade*, alla luce della documentazione iconografica ed archeologica, ma soprattutto delle fonti micenee e dei poemi epici arcaici, proponendo un'analisi *diacronica* dei miti presenti nel poema omerico (si individuerebbero così, forse con un certo grado di semplificazione, miti appartenenti alla cultura greca accanto ad altri di origine micenea; miti pertinenti alla tradizione epica accanto a «miti» originali, specificamente 'omerici', o a trattamenti 'omerici' di miti tradizionali), il lavoro di Delgado coglie nell'opera esiodea una stratificazione di miti e di racconti tradizionali, nell'ambito dei quali, pur essendo numerosi quelli di derivazione orientale, l'autore individua nella tendenza all'organizzazione del materiale mitico in forma di genealogia, di catalogo, una possibile prova dell'apporto originale del poeta, insieme ad alcune scelte nella disposizione del materiale mitologico, le denominazioni delle entità mitiche, e i tentativi di attenuazione degli aspetti più crudi del mito tradizionale, che definisce come «procedimientos de compensación estético-moral» (p. 90). Quella di Wathelet sull'*Odissea* si presenta, infine, come un'indagine strutturale, che mira a cogliere il carattere essenzialmente iniziatico del mito nel poema omerico: l'intero periplo odissiaco (dai Feaci ai Lotofagi, ai Ciclopi, a Circe) e la stessa «Telemachia» (su cui si segnala, dello stesso autore, in collaborazione con J.-M. Renaud, *L'initiation de Télémaque dans l'Odyssee*, in A. Hurst, F. Letoublon [édd.], *La Mythologie et l'Odyssee*, Hommage à Gabriel Germain [Actes du Colloque international de Grenoble, 20-22 may 1999], Genève 2002, 273-86) vengono interpretati come una sorta di *Bildung*: ora come una storia paradigmatica di tirocinio pedagogico e di passaggio dall'adolescenza all'età adulta, ora come un processo di integrazione in un gruppo di individui già costituito, ovvero come acquisizione di potere

o di saperi non comuni tra i mortali. A parere di Wathelet, la presenza del tratto iniziatico sarebbe una caratteristica comune a tutti i miti: dalle vicende di Achille al viaggio degli Argonauti, alle imprese di Eracle o di Teseo. Per quanto certi approcci panritualistici possano apparire oggi superati, o quanto meno discutibili, si deve tuttavia registrare un moderato recupero del modello iniziatico come mezzo di decodificazione dei miti greci: un filone critico che ha avuto i suoi più prestigiosi esponenti in W. Burkert, J. Bremmer, ed è alla base di recenti contributi come quello di K. Waldner, *Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis*, Berlin-New York 2000; e, in particolare, sulla *Telemachia* come *Entwicklungsroman*, si veda G. Wöhrle, *Telemachs Reise: Väter und Söhne in Ilias und Odyssee oder ein Beitrag zur Erforschung der Männlichkeitsideologie in der homerischen Welt*, Göttingen 1999.

Una rivalutazione degli inni omerici, almeno fino agli anni Settanta considerati composizioni «secondarie», e soprattutto della loro funzione di *riorganizzazione del sacro*, è proposta da A. Bernabé nel suo contributo, *Los mitos de los Himnos Homéricos: el ejemplo del «Himno a Afrodita»*, 93-110, che assume come *exemplum* uno degli inni più noti e più complessi, quello ad Afrodite, di cui analizza le principali componenti mitologiche. Lo studio di J. Pòrtulas, *De la serpiente de Cadmo a la lira de Anfión*, 111-23, è invece dedicato alle modalità con cui i Greci antichi costruirono il proprio *background* poetico, con un'attenzione particolare ai miti di fondazione, in cui è possibile cogliere il carattere *civilizzatore* della poesia e dunque la funzione ordinatrice attribuita dalla comunità ai poeti mitici e archetipici, spesso sottoposti ad un processo di eroizzazione, come dimostra la importante serie di studi dedicata all'opposizione eroe-dio (valgano per tutti i nomi di A. Brelich e di G. Nagy), di cui Pòrtulas ripercorre le tappe principali.

Il ruolo del mito nella poesia corale tardo-arcaica è delineato da B. Zimmermann, *Myth in Dithyrambic Poetry*, 151-57, e da F. García Romero, *La función del mito en el epinicio*, 159-74: se il contributo di Zimmermann ricostruisce la storia e le caratteristiche strutturali e tematiche del ditirambo, soffermandosi, in particolare, sull'analisi del fr. 75 Maehler di Pindaro e, soprattutto, sul fr. 15 Maehler di Bacchilide, di cui individua l'eredità omerica, gli influssi esercitati dalla coeva produzione tragica e la duplice funzione, culturale e rituale, da una parte, ed estetica, dall'altra, svolta dai temi mitologici, il saggio di García Romero ripercorre il lungo dibattito critico sulla complessa e problematica funzione del mito nell'epinicio, in specie nella storia degli studi pindarici, e si sofferma sugli epinici 3 e 5 di Bacchilide, dedicati entrambi al trionfo equestre di Ierone di Siracusa, da cui emerge il carattere essenzialmente paradigmatico del mito (istruttivo è il confronto tra la narrazione erodotea delle vicende di Creso e Ciro e la trattazione del medesimo motivo nel terzo epinicio di Bacchilide).

Ampio spazio è dedicato alla relazione tra mito e tragedia, oggetto dei contributi di R. Buxton, *Time, Space and Ideology: Tragic Myths and the Athenian Polis*, 175-89, B. Deforge, *Fonctions du mythe chez Eschyle*, 191-210, F. Jouan, *Les légendes attiques dans le théâtre de Sophocle*, 211-30, J.A. López Férez, *Mitos en las obras conservadas de Eurípides*, 231-386. Lo studio di Buxton, autore di una più generale monografia sul mito greco e i suoi contesti storico-culturali (pubblicata in italiano con il titolo *La Grecia dell'immaginario. I contesti della mitologia*, Firenze 1997; ed. or. Cambridge 1994), affronta, attraverso una revisione dei principali filoni interpretativi di ispirazione storico-sociologica, gli aspetti principali dell'ambiguo e controverso rapporto tra *polis* e tragedia (da J.-P. Vernant, P. Easterling, N. Loraux, alla lettura metaforica dello *spazio* tragico di F. Zeitlin, fino all'analisi del rapporto *tragedia-ideologia*, da S. Goldhill all'interpretazione «*Marx-oriented*» di V. Citti), ponendo l'accento sull'impossibilità di una spiegazione univoca per il paradosso della «*simultaneous proximity and distance*» (p. 176) dello spazio tragico nei confronti della società



contemporanea e delle sue ideologie dominanti. I contributi di Deforge, Jouan e López Férez esplorano la produzione dei tre tragediografi maggiori in relazione alle sue componenti mitologiche: Deforge prende le mosse dall'analisi delle tragedie eschilee, catalogate secondo il mito che le sottende, e prosegue con una particolareggiata disamina delle modalità di utilizzo e selezione del mito da parte del tragediografo (con un'attenzione particolare al *viaggio* mitico: da quello delle Danaidi verso Argo, narrato nelle *Supplici*, a quello degli Argivi verso (e da) Troia, tema dell'*Oresteia*); Jouan enfatizza la funzione idealizzatrice nei confronti del passato svolta, nei drammi sofoclei, dai miti e dalle leggende attiche, e analizza le tragedie frammentarie che narrano le vicende mitiche di Tereo, Teseo, Fedra, Trittolemo, ma soprattutto l'*Edipo a Colono*, una fonte fondamentale per la ricostruzione dei culti e delle istituzioni ateniesi; e, infine, López Férez presenta, nel suo corposo contributo, una trattazione complessiva e sistematica delle trame euripidee in relazione alle loro fonti mitologiche e al rapporto con la tradizione letteraria precedente: istruttivo, in particolare, il dettagliato confronto, per quanto riguarda la funzione attribuita al mito, con i poemi del *Ciclo* e con la tragedia eschilea, nonché l'interpretazione del rapporto tra racconto mitico e realtà storica, tra volere divino e responsabilità umana.

Ai personaggi e ai motivi ricorrenti del dramma satiresco, nonché alle varie interpretazioni antiche (da Orazio a Demetrio a Zenobio) e moderne (da Schlegel a Sutton, da Seaford a Frye) di questa produzione letteraria, dedica una trattazione sistematica B. Seidensticker, *Myth and Satyr-Play*, 387-404, protagonista dell'attuale dibattito critico sul σατυρικὸν δράμα con diversi contributi, tra cui il più recente, edito a Darmstadt nel 1999 in collaborazione con R. Krumeich e N. Pechstein (*Das Griechische Satyrspiel*), contiene molte delle argomentazioni avanzate in sintesi in questo saggio. L'analisi delle principali componenti strutturali e delle convenzioni del genere, e in particolare del suo rapporto con il mito, è svolta con acume da Seidensticker, nonostante i limiti inevitabili dovuti alla scarsità e all'esiguità delle testimonianze disponibili, spesso ridotte ai soli titoli dei drammi. Sul personaggio mitico del Ciclope, da Omero al suo riutilizzo drammatico, si concentra A. Melero, *El tema del Cíclope en el teatro griego*, 405-16: il tema consente un istruttivo *excursus* sul mito attraverso i diversi generi della produzione teatrale, dalla farsa dorica (Epicarmo) alla 'contestualizzazione' del motivo omerico nell'*archaia*, ad opera di Cratino, fino alle significative innovazioni parodiche del dramma satiresco euripideo. In particolare, Melero avanza l'ipotesi che sia possibile cogliere, nella caratterizzazione di alcuni personaggi o di intere scene di commedie aristofanee, come nell'esodo delle *Vespe* (per cui cf. J. van Leeuwen, *Aristophanis Vespae*, Leiden 1909<sup>2</sup>, XII.) e delle *Tesmofoiazuse*, allusioni al Ciclope euripideo: se così fosse, dovremmo ipotizzare per il dramma satiresco una datazione anteriore al 422 (anno di rappresentazione delle *Vespe*); ma se è vero che, a parere di D.F. Sutton (*The Date of Euripides' Cyclops*, Ann Arbor 1974, e, in sintesi, in *The Greek Satyr Play*, Meisenheim am Glan 1980, 108-20), il *Ciclope* fu portato in scena nel 424, è altresì vero che la maggioranza degli studiosi ritiene (a ragione, credo) che sia da accogliere la datazione del 408 proposta da R. Seaford (*The Date of Euripides' Cyclops*, JHS 102, 1982, 161-72; e che «the late date of the *Cyclops* is most likely» sostiene anche B. Seidensticker in questo volume, p. 402 n. 73).

Al complesso rapporto tra mito e filosofia sono dedicati i contributi di E.Á. Ramos Jurado, *El mito en los Presocráticos*, 125-50, G. Morocho Gayo, *Hermenéutica y alegoría en los mitos de Platón*, 417-37, A. Díaz Tejera, *Aristóteles. El mythos como fábula y argumento*, 471-80. Sebbene la contrapposizione di μῦθος e λόγος, che, come si è detto, ha dominato per anni gli studi sull'origine della filosofia greca, subisca in questi anni una fase di profonda revisione (si vedano, da ultimi, R. Buxton [ed.], *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 1999, e K. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000, con le

osservazioni di M.L. Gemelli Marciano in *Gnomon* 78, 2006, 97-106), e possa sembrare quanto meno rischioso discutere un argomento così problematico in poche pagine, la questione dell'influsso del mito sull'origine del pensiero scientifico e filosofico in Grecia è affrontata da Ramos Jurado che, in maniera utile ed equilibrata, ripercorre sistematicamente la storia dell'evoluzione del pensiero greco (all'interno della quale si insiste su una continuità *mythos-logos*), e della critica razionalista del mito, da Anassimandro ad Anassimene a Senofane. Dal canto suo, l'analisi di Morocho Gayo si propone di ricostruire il trattamento del mito tradizionale che Platone propone, e il suo atteggiamento nei confronti della coeva esegesi storica e allegorica, tanto nel suo aspetto filosofico e religioso, quanto rispetto all'*hermeneia* sofistica. Il contributo di Díaz Tejera, infine, si sofferma sulle due diverse accezioni del termine *mythos* all'interno del *corpus* aristotelico, inteso come *fabula* nei trattati teorici e pratici, e come *argumentum* in quelli poetici: all'origine della distinzione, a parere dell'autore, vi sarebbe la concezione poetica del mito come «representación comprensiva de la realidad humana» (p. 480). Sulle caratteristiche del mito nella prosa del IV secolo si concentrano A. López Eire, *El mito en la oratoria griega*, 439-69, e J. Lens Tuero, *El mito en la historiografía griega del siglo IV*, 481-93: López Eire mette in evidenza il carattere ora paradigmatico, ora puramente ornamentale, assunto dal mito nelle varie tipologie dell'oratoria epidittica, dall'epitafio all'encomio al panegirico, analizzando l'uso «amplificatorio» che di esso fecero Isocrate e i sofisti; e Lens Tuero discute l'atteggiamento critico degli attidografi del IV secolo nei confronti dei miti tradizionali, a fronte della nascita di nuove forme di mitizzazione, come la paradossografia, che è all'origine del processo ellenistico di eroizzazione dei personaggi storici.

Al mito, trascurato dagli studiosi, dell'uccisione del fratello Apsirto da parte di Medea è dedicato il saggio di J.N. Bremmer, *Why did Medea Kill her Brother Apsyrtos?*, 495-513 (versione aggiornata del contributo apparso in J.J. Clauss, S.I. Johnston [eds.], *Medea*, Princeton 1987, 83-100), che esamina e le caratteristiche che quel delitto assume nella tradizione delle fonti antiche e il suo significato rispetto al ruolo simbolico del rapporto fratello-sorella nell'antropologia antica e moderna, essenziale per comprendere le diverse varianti del mito e la forza del suo impatto sul pubblico greco. Chiude il volume il contributo di M. Martínez, *Las islas de los bienaventurados/afortunadas: historia de un mito en la literatura griega arcaica y clásica*, 515-44, che affronta uno dei più celebri miti della cultura occidentale, quello delle «Isole fortunate», ovvero «isole dei Beati» o «isole dei morti», che, nell'escatologia greca, si materializza nei Campi Elisi o nel Giardino delle Esperidi, ripercorrendone le principali attestazioni nella letteratura greca, da Esiodo a Pindaro, da Aristofane a Platone, fino a Licofrone. Giova ricordare che a questo altrove utopico, forse connesso con il celebre mito dell'età dell'oro, ma, almeno a partire dal V secolo, interpretabile anche alla luce delle dottrine orfico-pitagoriche, Martínez ha recentemente dedicato la monografia *Las Islas Canarias en la Antigüedad clásica*, Tenerife 2002.

## 2) *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*

Il volume, dedicato alla presenza, allo sviluppo e alla funzione dei miti nella letteratura greca ellenistica e imperiale, dal 330 a.C. ai primi decenni del VI d.C., si apre con il contributo di A.S. Hollis, *Myth in the service of kings and emperors*, 1-14, che analizza l'utilizzo del mito da parte dei poeti di età ellenistica e imperiale a fini essenzialmente encomiastici, all'origine di un nuovo processo mitopoietico che prevede fenomeni di mitizzazione del presente o di un passato molto recente, per celebrare, con stile elaborato e raffinato, la gloria delle dinastie reali.

Utili ed articolate rassegne sulle componenti mitologiche dei diversi generi di poesia ellenistica sono fornite da M. Brioso Sánchez, *El concepto de divinidad en las Argonáuticas de Apolonio de Rodas*, 15-54, J.G. Montes Cala, *Los exempla mitológicos en la bucólica griega*, 55-77, S. West, *Lycophron's 'Alexandra': something old and something new*, 79-95, E. Calderón, *El mito en la poesía helenística menor*, 97-112, e, sulla poesia narrativa greca di epoca imperiale, da F.J. Cuartero I Iborra, *Mitos en Nono de Panópolis y otros poetas del alto Egipto*, 175-95. Brioso Sánchez istituisce un confronto dettagliato tra la componente religiosa dei poemi omerici e quella delle *Argonautiche*, individuando nel poema alessandrino, accanto all'indubbia emulazione del modello arcaico, il forte influsso della religiosità coeva, evidente soprattutto nell'interesse per i culti, i riti, le notizie antiquarie, ma anche nell'accentuata propensione all'elemento portentoso, miracoloso, magico. Lo studio di Montes Cala analizza, da una prospettiva essenzialmente storico-letteraria, la relazione del paradigma mitico con il suo contesto poetico, fornendo un utile inventario ragionato (pp. 76-77) degli *exempla* mitologici attestati nel *corpus* dei poeti bucolici greci. Gli elementi di continuità e di innovazione rispetto alla tradizione letteraria e mitografica precedente, presenti nel poema di Licofrone, sono oggetto dell'analisi della West, che, se da un lato ne sottolinea le forti affinità con Callimaco ed Apollonio Rodio, dall'altro individua nello spostamento di focalizzazione (dai personaggi maggiori alle figure marginali, dai vincitori agli sconfitti), ma soprattutto nella scelta del punto di vista di Cassandra per la narrazione dell'epopea troiana, una soluzione per molti aspetti originale, che trova solo in parte il suo prototipo nell'*Ecuba* e nelle *Troiane* euripidee. L'indagine di Calderón mette in luce la funzione letteraria essenzialmente esplicativa o eziologica del mito nella poesia minore di età ellenistica (da Arato di Soli a Eratostene di Cirene, da Nicandro di Colofone a Ermesianatte a Filita di Cos), cogliendone il carattere colto ed erudito, la tendenza ad innovare i miti tradizionali, con la predilezione di varianti più rare di culti e leggende locali, espressione di «una nueva visión del mundo, pleno de colorido y barroquismo» (p. 112). Infine, il lavoro di Cuartero I Iborra si fa apprezzare per l'interessante confronto tra i miti presenti nelle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli e quelli descritti nella *Biblioteca* dello pseudo-Apollodoro: due opere considerate come *summae*, ma che divergono nettamente per l'uso delle fonti e per l'atteggiamento di fronte al patrimonio mitologico.

La speculazione filosofica, che in età ellenistica si arricchisce di forti connotazioni etiche, è oggetto del contributo di R.M. Aguilar, *El mito y su función en la filosofía helenística: escépticos, académicos y estoicos*, 157-73, che, attraverso un'analisi dettagliata delle dottrine scettica (Pirrone di Elide, Timone di Fliunte, Sesto Empirico), accademica (Arcesilao e Carneade) e stoica (Zenone, Cleante, Crisippo), segnala, alla luce del loro rapporto con la religione e con le credenze tradizionali, il ruolo essenzialmente passivo svolto in esse dal mito, che i filosofi del tempo si limitano ad accettare (è il caso degli stoici) o a negare (gli scettici e, soprattutto, la nuova accademia). E un'eredità della concezione platonica del *mythos* come integrazione del *logos* può essere considerata, a parere di I. Gallo, *Funzione e significato dei miti nei dialoghi "moralì" di Plutarco*, 197-208, la funzione attribuita da Plutarco ai miti e ai racconti tradizionali, spesso frutto di un sincretismo filosofico e religioso (il contributo esamina i tre principali miti plutarchei: Timarco, nel *Demone di Socrate*, Tespesio, nel *Ritardo della punizione divina*, e Silla, nel *Volto che appare nel cerchio della luna*): ne deriva l'immagine di una sostanziale continuità tra logica discorsiva e logica fantastica, in cui alla funzione estetica dei miti si affianca sempre uno scopo morale ed educativo. Della razionalizzazione dei miti eroici si occupa nel suo contributo A. Pérez Jiménez, *De cuando los dioses perdieron su divinidad: orígenes de la interpretación histórica de los mitos divinos*, 137-55, che ricostruisce il fenomeno della «perdita di divinità» da parte degli dèi tradizionali, dalle sue prime manifestazioni, nel VI seco-

lo, con le censure di Senofane e di Parmenide nei confronti delle divinità antropomorfe di Omero, al suo apice nei secoli IV-II, quando, favorito dalla penetrazione nel mondo ellenistico delle dottrine astrologiche e, soprattutto, dal trionfo delle interpretazioni allegoriche, il metodo di umanizzazione degli dèi del mito risulta sistematicamente applicato nei romanzi, negli scritti storici e teologici. Un'accurata panoramica delle diverse correnti filosofiche di età imperiale, è infine offerta da E.Á. Ramos Jurado, *Mito y filosofía en época imperial*, 321-44, che individua nella scelta dell'esegesi allegorica e nell'attribuzione di un carattere protrettico ai racconti della tradizione da parte della speculazione filosofica del tempo (dagli eredi della dottrina stoica ed epicurea fino al giudaismo ellenizzante di Filone di Alessandria, e ai neoplatonici Plotino e Porfirio) un significativo tentativo di conciliazione tra mito e filosofia.

Vasto spazio è dedicato alla 'seconda sofistica', suggestivo crocevia storico, culturale, sociale tra il mondo greco tradizionale e l'emergere di una nuova civiltà, cristiana e romana: J.A. Caballero López, *La herencia mitológica en los autores de la Segunda Sofística: la obra de Elio Aristides*, 209-32, coglie nelle opere di Elio Aristide (dagli encomi ai discorsi retorici, fino all'aretologia smisurata dei discorsi sacri) una funzione amplificatrice del mito, ottenuta sovente mediante allusioni e comparazioni che risentono fortemente della religiosità popolare coeva, dominata da sogni, oracoli, iniziazioni ai misteri; il contributo di G. Anderson, *Some Aspects of Lucian's Use of Myth*, 233-43, costituisce a sua volta un'utile, documentata rassegna delle critiche luciane al mito, e pone particolare attenzione alla demolizione satirica dei dettagli più vulnerabili delle credenze tradizionali, nonché all'originale opera di ampliamento del repertorio mitologico svolta dallo scrittore di Samosata.

La questione del rapporto tra mito e storiografia è affrontata per l'età ellenistica da J. Lens Tuero, *Mito y utopía en la historiografía helenística*, 113-35, che, in continuità con il lavoro dedicato alla storiografia del IV secolo nel primo volume, analizza il fenomeno dell'equiparazione tra mito eroico e mito etnico (l'utopia etnografica, non solo come allusione ad un imprecisato *mundus alter*, ma dotata di un'importante dimensione socio-politica), parallelo all'equivalenza tra mito divino e monarchico, da Teopompo agli stoici a Timeo. Per l'età successiva, A.B. Bosworth, *Arrian, Megasthenes and the Making of Myth*, 299-320, indaga sulla funzione del mito in Arriano, Megastene ed Ecateo di Abdera, cogliendo un interessante *trend* nella creazione del cosiddetto «mito dell'India», dalla rassegna mitologica sulla preistoria di quel paese, fornita da Megastene nel libro I dei suoi *Indika*, alla conquista da parte di Dioniso, narrata negli *Indika* di Arriano, fonte principale della successiva evoluzione del mito (nato con le imprese di Alessandro Magno) di una conquista occidentale dell'India.

Al mito del grande diluvio, dalle sue attestazioni nella letteratura greca (la storia di Deucalione in tutte le sue varianti) alle sue più antiche connessioni con le tradizioni mitiche orientali, note attraverso le fonti mesopotamiche e bibliche, è dedicato l'esemplare contributo di M.L. West, *The Flood Myth in Ovid, Lucian and Nonnus*, 245-59, uno dei saggi più acuti e stimolanti del volume. Punto di partenza dello studio è un'analisi delle caratteristiche della narrazione biblica del diluvio, che viene confrontata, con una dovizia di particolari che testimonia la nota competenza dell'autore sulle civiltà del Vicino Oriente, con l'analogo mito babilonese, conosciuto come *athrahasis*, narrato nell'epopea di Gilgamesh: alla ricerca della persistenza del mito attraverso le diverse epoche della storia letteraria, dalla versione originaria fino alla tarda antichità, ma anche delle inevitabili manipolazioni e trasformazioni cui per natura tutti i racconti della tradizione sono sottoposti, West ne analizza le attestazioni, da Epicarmo a Pindaro a Ovidio, da Luciano ad Apollodoro, fino ai virtuosismi letterari di Nonno di Panopoli.

Tre contributi sono dedicati all'uso del mito nel romanzo. La dettagliata analisi di C. Ruiz Montero, *El mito en Caritón de Afrodiasias y Jenofonte de Éfeso*, 345-59, mette a confronto la

funzione poetica del mito (e la differenza tra *mythos* e *diegema*, ovvero *fabula* e narrazione, secondo la definizione del manuale retorico di Teone) nel romanzo di Caritone di Afrodizia e in quello di Senofonte Efesio, ponendo particolare attenzione sull'uso della tradizione letteraria mitica come modello sul quale si costruisce l'opera nei suoi differenti livelli: se in Caritone il mito è più presente, e ha una funzione metadiegetica ed evocatrice, in Senofonte Efesio prevalgono motivi folclorici, popolari e religiosi. La funzione paradigmatica del *mythos* tradizionale nei *Pastoralia* di Longo Sofista è illustrata da E. Bowie, *The Function of Mythology in Longus' 'Daphnis and Chloe'*, 361-76, attraverso lo studio di tre *exempla* mitologici presenti nel romanzo: la metamorfosi di Pitys, narrata da Dafni a Cloe (1.27), il mito di Siringa raccontato dal padre di Dafni (2.33), e quello di Eco, narrato da Dafni (3.22). Utili riflessioni sulle principali tecniche narrative dei romanzi di Achille Tazio e di Eliodoro emergono dal lavoro di B.P. Reardon, *Mythology in Achilles Tatius and Heliodorus*, 377-89, che sottolinea la piena consapevolezza del valore simbolico del mito da parte di Achille Tazio, e il suo frequente uso in similitudini, illustrazioni, come soggetto di immagini o canti, o nelle numerose *ekphraseis* che costellano il romanzo, soprattutto al fine di suscitare curiosità e aspettativa nei lettori, laddove Eliodoro, prodigo di riprese omeriche, ma alquanto distaccato nei confronti del mito, persegue lo stesso scopo attraverso narrazioni prodigiose di sogni e oracoli.

Informati sono i contributi di J.J. Moralejo, *El mito en la retórica imperial (Elio Teón, Hermógenes, Apsines, Aftonio)*, 391-401, che fornisce un'accurata rassegna sulla retorica di età imperiale in relazione al suo lavoro di ripresa, imitazione, reinterpretazione del materiale mitico tradizionale, mettendo in luce i suoi meriti nell'opera di recupero, conservazione e antologizzazione dei classici; e di A. López Eire, *El mito, los refranes y la epistolografía: el ejemplo de las Cartas de Libanio*, 261-98, sulle due funzioni, paradigmatica e poetica, del mito nell'epistolografía: un argomento complesso che offre allo studioso l'occasione per un sintetico ma esaustivo *excursus* sull'epistolografía e sulle sue componenti più caratteristiche, in particolare i proverbi, spesso di argomento mitologico, ai quali è dedicata una rassegna conclusiva. Una funzione principalmente paradigmatica e metaforica è attribuita al mito e ai personaggi della tradizione letteraria anche negli scritti medici di Galeno: è quanto emerge dal contributo di J.A. López Férez, *Mitos y personajes míticos en Galeno*, 403-74, una rigorosa ricerca sulla ricorrenza dei termini *mythos*, *mytheuo*, *mythologema*, *mythologia* nell'opera del celebre medico del II sec. d.C.

Un'ampia rassegna degli studi relativi al rapporto tra mito e scritti fondanti del cristianesimo (da Herder a Strauß, dall'estremo *Mito di Cristo* di Drews fino alle analisi comparativistiche di Gunkel e di Bousset), è fornita da A. Piñero nel suo saggio *Mito y Nuevo Testamento*, 475-90, alla problematica ricerca degli elementi 'mitici' del Nuovo Testamento. Il volume si conclude con lo studio di A. Esteban Santos, *Erudición, mito y sentimiento (mitógrafos)*, 491-516, sulla mitografia in epoca ellenistica e imperiale, che offre una classificazione del materiale mitografico greco e latino: dalle opere di tipo enciclopedico, come la ricchissima *Biblioteca* di Apollodoro (compendio delle credenze tradizionali dei Greci sul proprio immaginario mitologico e religioso), alla raccolta degli *erothika pathemata* di Partenio, fino alle collezioni di metamorfosi di Antonino Liberale, di grande importanza per la sua relazione con i latini, e con Ovidio in particolare: alla ricca *bibliografía selecta* offerta dall'autrice si può oggi aggiungere la recente monografia di Ch. Zgoll, *Phänomenologie der Metamorphose. Verwandlungen und Verwandtes in der augusteischen Dichtung*, Tübingen 2004, sul genere delle «metamorfosi» dalla tarda grecità all'età augustea.

Ciascuno dei due volumi presenta, oltre a una *Bibliografía auxiliar* ad opera dell'editore (I 545-58; II 517-30), gli «Abstracts» dei singoli contributi (I 559-63; II 531-36), compilati in parte dagli

autori, in parte da López Férez, che ha curato anche i dettagliati *Índices* (I 565-606; II 537-79), suddivisi in I) *Índice de pasajes citados*, II) *Índice de autores, obras y otros conceptos notables*, III) *Índice de nombres mitológicos*.

In conclusione: si tratta di una raccolta di contributi ampia ed eterogenea, che segna un significativo progresso nell'ambito degli studi sul mito nella letteratura greca; non è però chiaro perché, in un progetto che dichiaratamente si propone di affrontare in maniera sistematica «la presencia, desarrollo y función de los mitos en la literatura griega arcaica y clásica» (vol I, *Nota previa*), siano assenti contributi dedicati alla funzione del mito nella commedia: un tema che è oggetto di una consolidata serie di studi, tra i quali vanno ricordati almeno O. Mössner, *Die Mythologie in der dorischen und altattischen Komödie*, Erlangen 1907; U. Reinhardt, *Mythologische Beispiele in der Neuen Komödie (Menander, Plautus, Terenz)*, Mainz 1974; H. Hofmann, *Mythos und Komödie. Untersuchungen zu den 'Vögeln' des Aristophanes*, Hildesheim-New York 1976; H.-G. Nesselrath, *Myth, Parody and Comic Plots: the Birth of Gods and Middle Comedy*, in G.W. Dobrov (ed.) *Beyond Aristophanes. Transition and Diversity in Greek Comedy*, Atlanta 1995, 1-27; R. Kerkhof, *Dorische Posse, Epicharm und attische Komödie*, München-Leipzig 2001, pp. 116-28, 155-61; F. Casolari, *Die Mythentravestie in der griechischen Komödie*, Münster 2003; Th. Mangidis, *Antiphanes' Mythentravestien*, Frankfurt am Main 2003.

I due volumi sono stati pubblicati vari anni dopo i *Coloquios*, «superados», come si legge nella *Nota previa* di entrambi, «no poco retrasos, inconvenientes y dificultades»: per cui va dato merito, alla maggioranza degli autori, di aver aggiornato bibliograficamente i propri contributi e, all'editore, di aver approntato una ricca *Bibliografía auxiliar* ai saggi di ciascun volume, che fornisce un'utile selezione (aggiornata al 2001) di studi generali e specifici sul mito greco e integra la bibliografia dei singoli contributi. La stampa dei volumi è molto ben curata: mi limito a segnalare che, nei titoli correnti di entrambi, l'*Índice de pasajes citados* diventa *Índice de términos relevantes* (I 583; II 555).

Bari

Paola Ingrosso

Fausto Montana (cur.), *Interpretazioni antiche di Aristofane*, Agorà Edizioni, La Spezia 2005, X-272 pp., € 38,00

L'ardua questione, a tutt'oggi scarsamente esplorata<sup>1</sup>, dell'esegesi antica ad Aristofane nelle sue molteplici forme (*scholia, marginalia, hypomnemata*) è ora oggetto di uno studio notevole per rigore

<sup>1</sup> Per l'esegesi aristofanea papiracea, cf. G. Zuntz, *Die Aristophanes-Scholien der Papyri*, Byzantion 13, 1938, 631-90; 14, 1939, 545-614 (zweite, verbesserte Auflage mit einem Nachwort und 6 Tafeln, Berlin 1975); K. McNamee, *Marginalia and Commentaries in Greek Literary Papyri*, Diss. Duke University 1977 (per la commedia vd. le pp. 175-200); N. Athanassiou, *Marginalia and Commentaries in the Papyri of Euripides, Sophocles and Aristophanes*, PhD Thesis, Univ. College London 1999; S. Trojahn, *Die auf Papyri erhaltenen Kommentare zur Alten Komödie. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Philologie*, München-Leipzig 2002. Sul corpus scoliografico aristofaneo resta tuttora fondamentale la pur datata monografia di P. Boudreaux, *Le texte d'Aristophane et ses commentateurs*, Paris 1919, cui vanno aggiunti numerosi articoli curati in particolare da W.J.W. Koster, D. Holwerda e N.G. Wilson. Per il testo degli scoli, come è noto, si dispone ora della nuova edizione complessiva pubblicata a Groningen dal 1960 sotto la direzione di Koster e Holwerda, ad oggi mancante dei soli scoli a *Tesmofozia* ed *Ecclesiazuse*.

metodologico e acribia critica. Con eccellente padronanza degli strumenti ermeneutici e bibliografici Fausto Montana, Maria Lorenza Muzzolon e Serena Perrone ricostruiscono alcune tappe della storia esegetica del testo aristofaneo (che dai perduti *hypomnemata* alessandrini giunge sino alla «magmatica congerie» [IX] degli scolii bizantini, attraverso i compositi e stratificati commentarii papiracei di età romana imperiale), con l'obiettivo programmatico di stabilire «una continuità opportunamente mediata fra la critica aristofanea degli antichi e quella moderna» (cito da p. X della *Premessa* di Montana).

Nel saggio iniziale (*L'esegesi ad Aristofane su papiro*, pp. 1-53) F. Montana, accreditato specialista fra l'altro di esegesi papiracea aristofanea<sup>2</sup>, muove da un serrato vaglio critico, e non di rado polemico, della recente monografia di Silke Trojahn per affrontare preliminarmente (pp. 1-15) più generali problemi di ordine testuale e tradizionale. In relazione alla distinzione terminologica, che la studiosa mutua da E.G. Turner (*Greek Papyri*, Oxford 1968, 121 [ed. it., *Papiri greci*, a cura di M. Manfredi, Roma 1984, 140]), fra *hypomnemata* (commenti continui al testo letterario e da esso separati) e *scholia* (brevi note poste in margine al testo letterario), M. respinge l'uso indiscriminato del termine *scholion* per ogni genere di annotazione marginale proponendo, in considerazione della differente genesi e natura delle note papiracee e degli scolii medievali, di «riservare *scholion*/scolio alle note dei manoscritti medievali, adottando un vocabolo diverso per i papiri: *marginalia* [...]» (p. 5 n. 20). E la confutazione della classificazione della Trojahn dei testimoni analizzati in *wissenschaftliche Hypomnemata, einfache Kommentare (umfangreiche e knappe)* e '*Lesehilfen*' offre il destro per ribadire le sostanziali differenze fra *marginalia* e *hypomnemata* (i primi, rispondenti a esigenze estemporanee e non sistematiche, sono più esposti dei secondi a «interventi selettivi e manipolazioni di ogni genere e livello culturale», p. 10), omologati invece dalla Trojahn sotto la categoria dei 'commentarii elementari', e per affermare la probabile derivazione del materiale ipomnemato papiraceo di età imperiale romana da epitomi e rielaborazioni di più estesi commenti precedenti (questione, quest'ultima, diffusamente discussa dall'A. nel saggio *I grammatici alessandrini nei papiri di Aristofane*: vd. n. 2). Ne risultano così scalfite anche le conclusioni della Trojahn, che in ultima analisi accoglie l'ipotesi di N.G. Wilson (*A Chapter in the History of the Scholia*, CQ 17, 1967, 244-56) di una genesi tardoantica del *corpus* scoliografico e di una differenza solo quantitativa fra *marginalia* e *scholia*: essi differiscono, a parere di M., anche e soprattutto a livello qualitativo, né esiste prova di una loro relazione genetica, sicché si dimostra valida la tesi di G. Zuntz che *marginalia* papiracei e scolii medievali derivino indipendentemente dal medesimo patrimonio ermeneutico alessandrino, epitomato nei commenti di età imperiale.

<sup>2</sup> *Le note marginali ai Cavalieri di Aristofane nel papiro Oxford Bodl. Ms. Gr. Class. f. 72 (P)*, Eikasmos 11, 2000, 85-96; *I marginalia di P.Bingen 18 e l'interpretazione di Ar. 'Eq.' 1008*, Eikasmos 12, 2001, 161-72; *Uno scolio del tipo "ὄκ ἀγῶς" ad Aristoph., 'Equ.' 551 in P.Berol. 21105?*, ZPE 135, 2001, 21-22; *Una glossa non letta ad Aristoph., 'Pac.' 513, in P.Duk. inv. 643v.*, APF 48, 2002, 25-28; *I grammatici alessandrini nei papiri di Aristofane*, in: R. Pretagostini-E. Dettori (curr.), *La cultura ellenistica. L'opera letteraria e l'esegesi antica* (Atti del Convegno COFIN 2001, Università di Roma "Tor Vergata", 22-24 settembre 2003), Roma 2004, 371-84. L'A. ha inoltre curato la voce *Aristophanes* per il fascicolo I.1.3 (*Aristophanes-Bacchylides*) dei *Commentaria et Lexica Graeca in Papyris reperta (CLGP)*, a cura di G. Bastianini, M. Haslam, H. Maehler, F. Montanari, C. Römer, München-Leipzig, in corso di pubblicazione, nonché varie schede nel *Lessico dei Grammatici Greci Antichi (LGGA)* online, a cura di F. Montanari, F. Montana, L. Pagani, F. Razzetti, [www.lgga.unige.it](http://www.lgga.unige.it).

Successivamente (pp. 15-53) M. riconsidera 17 dei 21 papiri aristofanei analizzati dalla Trojahn<sup>3</sup>, dando conto di nuove acquisizioni (un inedito P.Acad. che, inserendosi esattamente fra i tre frammenti del P.Bodl.Gr.Class. f 72 [P], ha in parte confermato precedenti congetture dello stesso M.: cf. Eikasmós 11, 2000, 85-96) e formulando spesso proposte di integrazione e ipotesi interpretative che, rilevanti per originalità e verosimiglianza, dimostrano la perizia dell'A. nel trattare il complesso groviglio di problematiche inerenti all'opera aristofanea. Altre volte, invece, egli assume un condivisibile atteggiamento di cauta prudenza: è il caso del POxy. VI 856 (fr. A, col. I, r. 8), nel cui testo critico si suggerisce di mantenere il tràdito ]αβάλλω(ν), in riferimento a Clistene (r. 7), data la pari plausibilità delle integrazioni παρ]αβάλλων (congettura che, avanzata da Athanassiou sulla base di Σ *Ach.* 118, la Trojahn attribuisce a sé)<sup>4</sup> e δι]αβάλλων, proposta di M. che mi sembra avvalorata anche dal frequente ricorrere del verbo διαβάλλειν negli scolii medievali concernenti questo κωμωδούμενος (Σ *vet. Nub.* 355a, *vet./Tr. Av.* 831a, *Thesm.* 235, e cf. Σ *vet./Tr. Vesp.* 1187b). Una prudenza che sarebbe stato consigliabile adottare anche in altri casi in cui le congetture di M., pur sempre plausibili, restano precarie per via delle condizioni fortemente lacunose del testimone: nello stesso POxy. VI 856 (fr. B, rr. 23-24), ad esempio, l'integrazione οἰόμεθα ὅτι ὁ δ]ὲ Τήλεφ[ος ο]ὐκ ἄν ἐπ[ραττε ταῦτα; proposta al r. 24 (una spiegazione dell'interrogativa brachilogica di *Ach.* 555-56 τὸν δὲ Τήλεφον οὐκ οἰόμεσθα;, modellata sul primo emistichio di *Ach.* 555 ταῦτ' οἶδ' ὅτι ἄν ἐδρᾶτε), sebbene verosimile sul piano grammaticale (il costruito οἶμαι + ὅτι, pur molto raro in greco, sembra comunque consentito in età tarda: cf. R. Kühner-B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II.2, Hannover-Leipzig 1904<sup>3</sup>, 356), non si può accertare per la estrema lacunosità della linea.

M.L. Muzzolon (*Aristarco negli scolii ad Aristofane*, pp. 55-109) offre un utilissimo e inedito inventario dei frammenti esegetici di Aristarco di Samotracia che, rintracciabili negli *scholia vetera* ad Aristofane sotto forma di citazioni esplicite, sono dettagliatamente presentati in un'ampia introduzione (pp. 55-65): si tratta in tutto di 29 frammenti, riguardanti 8 commedie aristofanee (ad eccezione di *Acarnesi*, *Lisistrata* ed *Ecclesiazuse*) e in particolare le *Rane*, il cui commentario, aristarceo di provenienza, si ritiene fondato non su una ἔκδοσις originale, bensì su quella di Aristofane di Bisanzio. Assai eterogenea risulta la tipologia tematica, diffusamente illustrata dall'A., di tali frammenti, che spaziano dalle più cospicue note lessicologiche e grammaticali, spesso riprese in forma anonima nella *Suda*, ad interventi interpretativi del contenuto e annotazioni sull'origine dei passi tragici parodiati, da lezioni o varianti testuali di matrice aristarcea a note su fatti e personaggi storici del V secolo allusi nel testo: riguardo a queste ultime, non a torto la M. respinge la convinzione, radicata nella critica moderna almeno a partire da Boudreaux, di una limitata dimestichezza di Aristarco con le problematiche storico-politiche, rilevando come le esigue note esegetiche di tal genere pervenute non bastino a provare l'inaffidabilità dell'erudito in questo campo, come già notava O. Gerhard (*De Aristarcho, Aristophanis interprete*, Diss. Bonnae 1850, 36-37). Quanto alle fonti, si argomenta convincentemente a favore dell'importanza, per la conservazione dei frammenti aristarchei, della figura di Didimo, il cui contributo pervenne agli scolasti, variamente rielaborato, verosimilmente grazie alla mediazione di Simmaco (Didimo è esplicitamente menzionato solo negli scolii a *Thesm.* 31, *Ran.* 970 e 990; altri frammenti anonimi sono a lui ricondotti in base o a stilemi particolari, come il μῆποτε

<sup>3</sup> P.Oxy. VI 856; P.Bodl.Gr.Class. f 72 (P); P.Oxy. XI 1402; P.Berol. 13929+21105; P.Bingen 18; P.Oxy. XI 1371; P.Rain. N.S. III 20 (P.Vindob. G. 29423); P.Strasb. 621; P.Oxy. LXVI 4509; P.Rain. N.S. I 34 (P.Vindob. G. 29780) + P.Vindob. G. 29833 C; P.Duk. inv. 643; PSI VI 720; P.Louvre s.n.; P.Oxy. LXVI 4521; P.Oxy. XXXV 2737; P.Flor. II 112; P.Amh. II 13.

<sup>4</sup> Una disattenzione facilmente spiegabile, dal momento che la stessa studiosa in bibliografia (p. 247) ammette di non aver potuto consultare lo studio di Athanassiou.



incipitario, o ad affinità con il lessico di Esichio, la cui fonte principale, Diogeniano, utilizzò la *léxis komiké* didimea).

Gli scoli catalogati (pp. 66-78) sono corredati di un sintetico, ma esaustivo, apparato critico a piè di pagina e di un'utile traduzione italiana, sempre rigorosa e aderente al testo greco, salvo qualche rara, lieve svista: ad esempio, nella prima citazione omerica (*Il.* 9.541) presente nello  $\Sigma$  *Pax* 1210c (p. 69), la M. traduce con «svella» l'indicativo aoristo omerico βάλει (peraltro non riportato dallo scoliasta: sarebbe stata forse auspicabile una resa limitata al solo προθέλυμνα, citato nello scolio), sebbene nel commento (p. 85) proponga una corretta traduzione.

Nelle successive *Note di commento* (pp. 79-109) una sistematica contestualizzazione del passo aristofaneo interpretato, cui si aggiunge un'eventuale discussione dei problemi testuali da esso sollevati (cf. il commento agli scoli a *Eq.* 487a, *Vesp.* 220c, *Ran.* 970b-c, 990a-b), funge da preambolo all'analisi puntuale dei frammenti, nella quale con apprezzabile equilibrio l'A. si cimenta con controverse esegetiche antiche spesso tuttora irrisolte: ardui problemi testuali riguardano, ad esempio, gli scoli a *Ran.* 320 (i moderni sono ancora divisi fra la lettura Διαγόρας, sostenuta da Aristarco, e quella δι' ἀγορᾶς, preferita da Apollodoro di Tarso, sebbene non si possa escludere qui un'ambiguità volutamente creata da Aristofane, forse affidata ad una sapiente interpretazione dell'attore)<sup>5</sup> e a *Ran.* 1437-41 (luogo dibattuto tanto nell'antichità, quando Aristarco e Apollonio ne proponevano l'atetesi, quanto nella critica attuale che, pur nella disparità delle soluzioni proposte, opta in genere per la trasposizione di versi)<sup>6</sup>. E ancora discussa è anche l'attribuzione del verso euripideo (Αἴγυπτος, ὡς ὁ πλείστος ἔσπαρται λόγος) citato in *Ran.* 1206: l'ipotesi di Aristarco ( $\Sigma$  1206c) che il verso sia l'*incipit* originario dell'*Archelao*, in seguito rielaborato da Euripide, è in parte accolta dalla M. (che propende tuttavia, con Fritzsche, per una rielaborazione più tarda ad opera di Euripide il Giovane), orientata a negare l'esistenza di un'altra tragedia il cui prologo menzionasse Egitto («nei cataloghi letterari alessandrini veniva dato il verso d'apertura di ogni opera e difficilmente Aristarco avrebbe potuto esserne ignaro», 102 n. 107); tuttavia non mi sembra si possa escludere che sia qui allusa una tragedia già perduta in età alessandrina e perciò ignota ad Aristarco, come suppone Annette Harder (*Euripides' Kresphontes and Archelao*, Leiden 1985, 181), che pensa all'*incipit* della *Danae* o del *Ditti* (sulla questione, vd. da ultimo R. Kannicht [ed.], *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 5 [Euripides], Göttingen 2004, 885-86).

Nello studio conclusivo di S. Perrone, *Aristofane e la religione negli scholia vetera alle Rane* (pp. 111-229), l'annoso problema - inscindibilmente connesso al valore, serio ed eversivo ovvero comico e disimpegnato, della ἰαμβικὴ ἰδέα in Aristofane - dell'atteggiamento del poeta verso la religione è affrontato in modo affatto inedito alla luce dei pareri espressi in merito dai commentatori antichi negli scoli alle *Rane*, la commedia aristofanea più 'compromessa' con il tema del sacro, per via del protagonista divino, del coro eleusino, dell'ambientazione oltremondana.

Un *trait d'union* fra critica antica e moderna è sagacemente stabilito dall'A. in una ricca premessa (pp. 111-162), ove la discussione sugli scoli alle *Rane* è preceduta da una lucida e aggiornata rassegna critica delle contrastanti interpretazioni avanzate a riguardo dagli studiosi moderni, nella quale la P. non manca di prendere posizione (è confutata, ad esempio, l'idea di quanti negano totalmente alla commedia ogni carica eversiva in campo politico e religioso, appellandosi alla sua presunta libertà di

<sup>5</sup> Cf. P. Totaro, in: G. Mastromarco-P. Totaro (curr.), *Commedie di Aristofane*, II, Torino 2006, 595 n. 56.

<sup>6</sup> Sulla tormentata questione si veda ora Totaro, cit., 96-98.

espressione)<sup>7</sup> e di evidenziare i limiti di taluni orientamenti esegetici (come quello storico-antropologico che, guardando alla commedia come mero documento di una religione, ha l'inconveniente - superato dalle recenti analisi antropologico-strutturaliste - di ricondurre tutti i drammi indiscriminatamente ad un'unica struttura rituale).

Il materiale scoliografico è considerato - e in ciò risiede uno dei maggiori pregi del lavoro - non solo per il suo valore documentario, ma anche e soprattutto per verificare se e come il giudizio, o pregiudizio, morale dei critici antichi in materia abbia potuto influire sulla tradizione testuale delle *Rane*, conducendo a interventi - congetture, differenti attribuzioni delle battute (cf. scoli a *Ran.* 51, 637b, 645b, 830), scelta di *variae lectiones* (cf. scoli a *Ran.* 320) - finalizzati ad attenuare l'irriverenza o presunta blasfemia di certi passi: un caso emblematico è la battuta di Xantia in *Ran.* 308 ὄδῃ δὲ δείσας ὑπερεπυρρίασέ σου (v.l. μου), la cui interpretazione 'castigata' proposta da Aristarco (un 'candido' riferimento alla chioma fulva del servo: Σ 308a) si oppone a una esegesi oscena (che vede nel passo un'allusione al fallo, non è chiaro se di Xantia o di Dioniso: Σ 308b) ovvero blasfema (una battuta rivolta al sacerdote di Dioniso, come riteneva Demetrio Issione, *ap.* Σ 308c-d).

Ciascuno degli scoli catalogati (pp. 163-225), provvisti di una fedele traduzione italiana, di un eventuale apparato critico e di un breve commento, cui segue un'appendice dei termini religiosi e grammaticali che vi figurano (pp. 226-29), è classificato in base a varie tipologie tematiche ricorrenti, singolarmente discusse nella parte introduttiva: Dioniso; i Misteri eleusini; altri riti e culti; degradazione del divino; linguaggio degli dèi, doppi sensi e volgarità; parodia; distribuzione delle battute e varianti testuali.

La discussione sugli scoli concernenti i Misteri eleusini, ad esempio, evidenzia acutamente come agli scoliasti in genere sfugga l'ambiguità, rintracciata invece nelle *Rane* dai moderni, fra rito misterico e rito teatrale, la quale si risolve in un sottile gioco metateatrale (l'esempio più significativo è *Ran.* 354 ss.) fra coro come componente drammatica da un lato, e come gruppo di iniziati eleusini dall'altro, ossia fra 'funzione' e 'ruolo' del coro, per usare le fortunate definizioni di K.J. Dover (*The Chorus of Initiates in Aristophanes' Frogs*, in: J.M. Bremer-E.W. Handley [edd.], *Aristophane* [Entretiens Hardt XXXVIII], Vandœuvres-Genève 1993, 173-201 [ivi pp. 177-78]): un interessante parallelo, anche per l'analogo sfondo rituale in cui si colloca, è la preghiera che conclude le *Tesmofo-riazuse* (vv. 1227-31), ove l'ambivalenza del coro (coro comico e insieme *dramatis persona* comprendente donne fedeli a Demetra e Core che celebrano la festa delle Tesmoforie) è rivelata soprattutto dal verbo παίζειν (v. 1227), evocante la saldatura, nella commedia, fra riti e danze in onore delle Tesmofore e gioco teatrale<sup>8</sup> - proprio come accade in *Ra.* 375 (παίζων καὶ χλευάζων).

<sup>7</sup> Alla luce della testimonianza di [Xen.] *Ath.* 2.18, nonché dei due decreti di Morichide e di Siracosis, limitativi della libertà di espressione dei commediografi, e dell'attacco giudiziario mosso da Cleone contro Aristofane dopo la messa in scena dei *Babilonesi*, a parere della P. «non si può negare che vi sia stato [...] un certo condizionamento politico nei confronti del teatro greco» (114 n. 13). Un'opinione affine sulla questione, a lungo dibattuta, è stata recentemente sostenuta con solide argomentazioni da A.H. Sommerstein (*Harassing the Satirist: the alleged Attempts to prosecute Aristophanes*, in: I. Sluiter-R.M. Rosen [eds.], *Free Speech in Classical Antiquity*, [Suppl. Mnemosyne 254], Leiden-Boston 2004, 145-74), il quale, nell'ambito di un'originale riconsiderazione degli attacchi politico-giudiziari cleoniani contro Aristofane, respinge la concezione - propria di una precisa corrente critica inaugurata da A.W. Gomme - della commedia come pura *fiction*, raccogliendo le fonti antiche comprovanti i tentativi di censura cui essa fu soggetta, pur godendo sempre di una sostanziale libertà garantitale, se non dalla legge, almeno dall'opinione pubblica.

<sup>8</sup> Cf. C. Moulton, *Aristophanic Poetry*, Göttingen 1981, 140, e ora C. Austin-S.D. Olson (eds.),

Altro argomento prediletto dagli scolasti, che ne fanno spesso una questione di genere, è l'irriverente dissacrazione del divino cui soggiace non solo Dioniso (mangione, pavido, molle ed effeminato), ma anche Eracle, che nelle *Rane* (e prima ancora negli *Uccelli*) assume la fisionomia della tradizionale maschera comica di eroe bulimico e beone, dalla quale pure Aristofane aveva preso le distanze in *Vesp.* 57-60 e *Pax* 741-42. A proposito di tale incongruenza la P. cita G. Mastromarco (*Introduzione a Aristofane*, Roma-Bari 1994, 102, 163), il quale avrebbe tentato di appianare l'apparente contraddizione postulando «un recupero della maschera comica di Eracle ghiottone nella seconda fase della attività poetica aristofanea, come dimostrerebbe l'autoproclamazione del commediografo a novello Eracle nelle *Vespe* (vv. 1029-43)» (cito le parole della P. da p. 156); in realtà il referente di Aristofane nelle *Vespe* (che appartengono alla prima fase, 427-421 a.C., della carriera drammaturgica aristofanea secondo la tripartizione che di questa propone Mastromarco) non è la maschera comica dell'Eracle bulimico, bensì un aspetto serio di questo personaggio, visto come eroe impavido e ardimentoso: una puntuale distinzione fra queste due facce, l'una comica e l'altra seria, della figura di Eracle in Aristofane è stata di recente stabilita da R. Lauriola (*Aristofane, Eracle e Cleone: sulla duplicità di un'immagine aristofanea*, *Eikasmós* 15, 2004, 85-99 [vd. le pp. 85-88]), che si richiama peraltro esplicitamente a Mastromarco. L'aporia può invece spiegarsi supponendo o una polemica di Aristofane verso l'uso passivo e stereotipato di tale maschera da parte dei suoi rivali (mentre egli ha saputo portare in scena un originalissimo Dioniso travestito da Eracle: è questa l'effettiva posizione di Mastromarco), o un atteggiamento meramente convenzionale del poeta che attacca i suoi colleghi per l'uso - e abuso - di triti scherzi comici, cui egli stesso tuttavia fa ricorso<sup>9</sup>.

Pur nella specificità della trattazione, dedicata a problemi e momenti particolari della storia critica del testo aristofaneo, il presente lavoro apporta un contributo senz'altro importante agli studi sull'argomento: l'auspicio è che il penetrante acume e l'ineccepibile metodo di indagine qui esibiti possano essere in futuro applicati ad altri aspetti dell'esegesi antica ad Aristofane, in attesa di uno studio organico e sistematico, di cui attualmente non si può che lamentare l'assenza.

Bari

Marta Flora Di Bari

F.G. Herrmann (ed.), *New Essays on Plato. Language and Thought in Fourth-Century Greek Philosophy*, The Classical Press of Wales, Swansea 2006, pp. viii - 227.

Dopo i saggi dedicati al linguaggio e al pensiero nella filosofia greca da Michel Fattal nel 2001 (*Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan), è ora pubblicata questa

*Aristophanes. Thesmophoriazusae*, Oxford 2004, 350-51.

<sup>9</sup> È questa, ad esempio, l'opinione espressa di recente da I.C. Storey, *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford 2003, che a riguardo parla di «a stance, a great game involving poets and spectators» (281). Un problema affine, intensamente dibattuto da esegeti antichi (cf.  $\Sigma$  *vet. Nub.* 543a) e moderni, è posto dalla parabasi delle *Nuvole seconde* (vv. 518-62), ove il poeta respinge polemicamente una serie di  $\pi\omicron\upsilon\eta\rho\acute{\alpha}$   $\sigma\acute{\kappa}\acute{\omega}\mu\mu\alpha\tau\alpha$ , puntualmente elencati ai vv. 537-44, alcuni dei quali (il motivo delle torce accese, le grida di dolore) egli tuttavia utilizza nel finale della stessa commedia: cf. K.J. Dover (ed.), *Aristophanes. Clouds*, Oxford 1968, lxxxv, 168-69; G. Guidorizzi (cur.), *Aristofane. Le Nuvole*, Milano 1996, 259, che parla a riguardo di un ironico «scherzo autoreferenziale» da parte di Aristofane.

collezione, a cura di Fritz-Gregor Herrmann, incentrata essenzialmente sul problema della connessione tra linguaggio e pensiero in Platone. Si tratta di nove contributi proposti in occasione della «Second Celtic Conference in Classics», svoltasi a Glasgow dal 4 al 7 settembre 2002. In realtà i singoli autori si sono mossi con una certa indipendenza rispetto alla tematica suggerita dal titolo della raccolta; per cui c'è chi ha prestato maggiore attenzione all'etica e alla politica (Richard Stalley e Antony Hatzistavrou), chi ha affrontato questioni riconducibili all'ontologia platonica (Verity Harte, Fritz-Gregor Herrmann, Patricia Clarke, Vasilis Politis, Andrew Mason), chi ha ripercorso in un'ottica nuova problemi di struttura del contenuto (Stefan Büttner) o di interpretazione (Stephen Halliwell). Pur non essendo quindi rilevabile immediatamente la relazione tra i vari contributi, tuttavia l'editore li propone come tasselli di un'unica strategia di indagine tesa a mettere in luce, tramite un'attenta e diretta lettura dei testi, la «natura» della filosofia di Platone, la quale finisce per essere la «natura» della filosofia occidentale del quarto secolo a.C. Punti di partenza e d'appoggio risultano per lo più singole parole e concetti (è il caso di νόμιμον, δικαιοσύνη, μίμησις, ὅμοιος, οὐσία, θυμοειδής, ἐπιθυμητικόν, βίος πολιτικός, φαίνεσθαι, πίστις, τὸ παντελῶς ὄν, κίνησις, αἰώνιος), e il quadro complessivo che ne emerge mostra la grande attualità di un pensatore che ancor oggi, a distanza di ventiquattro secoli, continua a fornire motivo per riflettere sui meccanismi del pensiero di fronte alla realtà diveniente e alle relazioni che con essa occorre, per natura, intrattenere. Ma cos'è la realtà diveniente? Come determinarla? Quando si conclude che essa è la «Natura», si è davvero risolto il problema della distanza tra il soggetto che percepisce la Natura (ma che, per altro, le appartiene) e l'oggettività esterna di ciò che esiste?

Verity Harte, nel suo *Beware of Imitation: Image Recognition in Plato* (pp. 21-42), focalizza il problema dell'essere e l'illusione di verità che si esplicita quando si confonde ciò che è imitazione della realtà con la realtà medesima, scordando che l'imitazione rimane pur sempre, per definizione e per essenza, imitazione. Platone, in alcuni esemplari passaggi, risulta consapevole della distanza tra realtà e imitazione; in particolare nel *Fedone* (72-77) è discussa la tesi secondo cui l'apprendimento consiste nella ricezione e nell'organizzazione di «forme»: ma come non sbagliare nel far questo? Si sbaglia inevitabilmente o è possibile evitare l'errore? Al centro della questione sta il problema del «ricordare»: si può ricordare infatti in conseguenza di una manifestazione sia di somiglianza sia di dissomiglianza. Sembra però decisivo un ulteriore atto di esperienza perché la comparazione tra immagine e realtà si realizzi consentendo la comprensione. V. H. non solo si chiede se da questo atto di ulteriore esperienza concreta risulti poi una comprensione necessariamente vera (e non falsa o equiparabile a un sogno), ma, soprattutto, se tale operazione consenta di concludere a favore della realtà di un'esistenza prenatale. Resta acquisito infatti che la percezione della somiglianza di qualcosa con qualcos'altro implica che il concetto di questo «qualcos'altro» sia condizione necessaria, anche se non sufficiente, per stabilire la somiglianza. Viceversa il pensiero della somiglianza di qualcosa sarà sufficiente per pensare la somiglianza ma non necessario per pensare il «qualcosa».

Da ciò consegue, per i Platonici che intendono guadagnare l'esperienza della reale conoscenza, la necessità di ammettere la conoscenza prenatale quale elemento decisivo appunto per l'esperienza della conoscenza. Dal lato opposto stanno le «generalizzazioni» induttive dei non-Platonici. Infine, come definire il caso e l'esperienza dei «sognatori»? La loro rimane pur sempre un'esperienza reale, non ottenuta però per una corretta via.

Sempre sul *Fedone* si sofferma anche Fritz-Gregor Herrmann, per indagare il valore tecnico e il significato di οὐσία: *Οὐσία in Plato's Phaedo - The Meaning, Usage and History of a Technical Term* (pp. 43-73). Il proposito, anzitutto, è quello di sottolineare il modo speciale e consapevole con cui Platone adotta e adopera la terminologia scientifica a sua disposizione, adattandone le caratteristi-

che alle proprie esigenze teoriche; più specificamente è quindi mostrata l'invenzione e l'uso filosofico, da parte di Platone, di οὐσία: uno dei termini più rappresentativi e fortunati della filosofia post-platonica. Prima della *Repubblica* non è facile documentare tale uso; F.G. H. ritiene che ciò si possa fare in modo chiaro e difendibile solo per il *Fedone*. Grazie all'analisi dettagliata delle cinque attestazioni di οὐσία in tale dialogo (65d 9-e 5; 76d 7-77e 5, due volte; 78c 6- 9; 101b 10-102a 2), egli perviene alla conclusione che non solo il significato va inteso nel senso di «what something is», ma che sta cominciando a emergere il richiamo al «being of what will shortly be called a 'form' (εἶδος or ἰδέα)» (p. 54). Insomma, l'«essere» di una «forma» è, in senso speciale, l'essere quello che essa è, è il suo essere; e.g. l'οὐσία del «bello» è, in un modo speciale, la sua stessa proprietà. F.G. H. analizza anche l'impiego di οὐσία in *Charmid.* 168c, *Gorg.* 472b e *Protag.* 349b. La conclusione è che comunque l'innovazione nell'uso di οὐσία da parte di Platone si possa considerare documentato; forse l'uso di ὁ μὲν ἔστω τῶν πραγμάτων (l'essenza delle cose) che si ritrova nel pitagorico Filolao (fr. 6) può costituire un'anticipazione; resta che il senso di «what is» di Platone risulterebbe radicalmente diverso dal «what is» di Filolao: da semplice riconoscimento dell'esistenza Platone sarebbe pervenuto all'identificazione di «ciò che qualcosa è».

Un'altra questione riconducibile alla metafisica - e che per di più attiene a un aspetto specifico della struttura del sistema platonico - è affrontata nel saggio di Stefan Büttner, *The tripartition of the soul in Plato's Republic* (pp. 75-93); al centro sta l'esigenza di spiegare se, nel IV libro della *Repubblica*, Platone intenda distinguere nettamente tre anime (tre *homunculi*); se così non è, perché differenziare tra ἐπιθυμητικόν e θυμοειδές? Non sarebbe sufficiente distinguere la parte razionale da quella irrazionale? S. B. ritiene che in realtà la visione di Platone sia unitaria e che solo l'esigenza razionale e, insieme, conoscitiva tipica dell'uomo (che l'autore riassume nel κρῖνειν τι) implichi una spiegazione strategicamente articolata. In più, occorre aggiungere che proprio l'attività esplicativa del κρῖνειν si applica alle emozioni in modo, per così dire, empirico. Ed ecco allora che l'unitarietà dell'interpretazione ontologico-metafisica relativa alla natura dell'uomo si rivela come la traduzione di un complesso, ma comunque convergente, processo gnoseologico ancorato alla scansione dei desideri: l'ἐπιθυμητικόν è desiderio che risulta dalla percezione (αἴσθησις); lo θυμοειδές è desiderio sorto dall'opinione (δόξα) che l'equilibrio della condizione umana vada preservato; il λογιστικόν è desiderio che deriva dalla conoscenza dell'agire in modo scientifico (ἐπιστήμη). Per Platone il λογιστικόν è, come giustamente ricorda S. B., «the inner man of man» (τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἔντος ἄνθρωπος), *Rep.* 589 a 7-b 1; ma ciò stabilisce insieme una separazione e dalla realtà esterna e dalla realtà interna (cioè dall'insieme di ἐπιθυμητικόν + θυμοειδές). Un'unitaria consapevolezza di sé, punto di partenza per osservare e giudicare la realtà diveniente.

Con il saggio di Patricia Clarke, *Appearance and Belief in Theaetetus* 151d-187a (pp. 125-48), si rimane sulla questione della conoscenza: il problema messo a fuoco è connesso alla dottrina protagorea dell'«uomo-misura». In particolare, l'analisi della studiosa procede dalla domanda: quando si dice che qualcosa *appare* a me, ciò significa che io credo che qualcosa esista così come mi appare? Ovviamente al fondo sta la questione ontologica per eccellenza: la possibilità di dire qualcosa di 'qualcosa' implica di per sé l'esistenza del 'qualcosa'? Tuttavia P. C. aggira la questione rimanendo ancorata, grazie a un'ampia e precisa analisi linguistica, al problema del φαίνεσθαι, nel suo significato sia di «essere manifesto» sia di «apparire a ...». Il risultato è che la glossa di Platone al punto della dottrina protagorea in cui si discute della relatività della «percezione del vento» in quanto caldo o freddo (= *Theaet.* 152a 6-8) non può essere interpretata come semplice forma di giudizio o di credenza rispetto a ciò che è (così come invece, secondo la studiosa, risulterebbe anche dai recenti lavori di

Gail Fine), ma che tale glossa sottintende una maggiore distanza tra quello che si pensa che X sia, quello che X appare e quello che X è di fatto.

Nel contributo di Vasilis Politis, *The Argument for the Reality of Change and Changelessness in Plato's Sophist 248e 7-249d 5*, (pp. 149-75), si discute del cuore della metafisica platonica: come è possibile e in che cosa consiste il cambiamento? Com'è possibile che il cambiamento *sia*? Due grandi ipotesi sembrano essersi confrontate: quella che prevede una ontologia «inclusiva» frutto di un'interpretazione della realtà che evoca come decisivo il livello del non-sensibile (*the tier-insensitive interpretation*), e quella che piuttosto immagina un'ontologia «non inclusiva» determinata da diversi livelli di realtà e che è frutto di una *tiered interpretation*. V. P. intende sostenere la bontà della *tiered interpretation* al di là di ogni ragionevole dubbio, concentrando la sua analisi sul concetto di τὸ παντελῶς ὄν (*Soph.* 248a 8-249a 1) e sull'unico modo in cui egli ritiene interpretabile tale espressione. Infatti, se un'interpretazione non-ristretta rinvia all'«essere nella sua completezza», nel senso di un «all-inclusive being», un'interpretazione ristretta allude all'«essere nella sua completezza» nel senso di «perfect being» (p. 150). Ed è quest'ultima la più plausibile: «For Plato will argue that *complete being* (τὸ παντελῶς ὄν), in the sense of *perfect being* and the upper tier, includes change because the soul that cognizes perfect being must itself be a perfect being and this soul changes in so far as it cognizes those beings» (p. 160). È evidente che, sullo sfondo, l'obiettivo più generale di Platone sarebbe, secondo V. P., quello di ammettere come «reale» il cambiamento: e ciò non potrebbe essere consentito che da un'interpretazione «ristretta» dell'ontologia; un'interpretazione che permetterebbe di rispondere alla domanda «What is there?» in virtù di un legame di dipendenza ontologica tra i distinti enti della realtà cui appartiene il medesimo interrogante.

Un ultimo saggio pone ancora al centro la metafisica di Platone: quello di Andrew S. Mason, *Why does Plato believe in Timeless Eternity?* (pp. 177-88). Anche se forse non fu il primo filosofo occidentale a concepire l'eternità senza tempo, certo per primo Platone adoperò termini quali αἰώνιος, αἰδίος, ἀεὶ ὄν. Ma che vuol dire, esattamente, «timeless eternity»? Com'è che una serie di vocaboli che hanno a che fare con il tempo e la temporalità possono essere attribuiti alla non-temporalità? Non sono tuttavia solo questi gli interrogativi ai quali A.S. M. tenta di rispondere; un paragrafo importante del saggio è dedicato a tratteggiare il parallelo tra 'assenza di tempo' e 'continuità': ciò che sarebbe in comune a entrambe è il fatto di non essere soggette né a generazione né a distruzione. Se l'eternità è considerata da Platone insieme come 'assenza di tempo' e come 'continuità', ecco che l'eternità sarebbe qualcosa di qualificabile in modo negativo: come appunto qualcosa di non soggetto a generazione né a distruzione. Ma un'interpretazione di questo tipo, che si applica bene al *Timeo*, non immediatamente potrebbe essere accettata nella prospettiva del *Parmenide*, dove l'esistenza di ciò che è fuori del tempo è senz'altro ammessa. Rimane assodato peraltro che solo un'esistenza senza tempo può garantire un'assoluta durata: e questo è il caso di ciò che appartiene al mondo delle Idee.

Ritorna a porre l'accento su questioni di etica e politica il contributo di Antony Hatzistavrou, *Happiness and the Nature of Philosopher-Kings* (pp. 95-124). La tesi dell'autore è sostanzialmente quella tradizionale, anche se ne viene accentuato il tratto «esternalista» quanto a motivazioni etiche: più che il desiderio di beneficiare la società malata oppure di realizzare un'aspettativa ideale, decisivo è il dato caratteriale/educativo. Solo per mezzo dell'attività educativa l'assunzione del proprio ruolo sociale da parte del filosofo non costituisce per nulla un sacrificio rispetto all'obiettivo di una vita altrimenti felice, e garantisce che si realizzi una stretta connessione tra aspettative e desideri individuali e il concreto esercizio del potere. Lo studioso analizza i due sensi in cui Platone intende la natura umana: da un lato sta il bagaglio di specifiche doti naturali che l'educazione poi svilupperà; dall'altro stanno i tratti caratterizzanti che la persona ha acquisito dopo un percorso educativo. A

quest'ultimo versante va connessa l'attività del politico che è insieme filosofo. Ma il filosofo, daccapo, deve sacrificare qualcosa nel suo realizzarsi come politico? Secondo A. H. lo stato di armonia psichica guadagnato tramite il processo educativo sembra trovare il suo esito necessariamente equilibrato nel concetto di giustizia. Il ruolo normativo della ragione contribuisce fortemente alla realizzazione di ciò; tuttavia a questo punto occorre chiedersi se l'agire correttamente secondo giustizia e secondo virtù sia indispensabile al mantenimento dell'armonia psichica oppure se in ciò giochi un ruolo decisivo l'intuizione e la comprensione della realtà ideale. La questione si fa in ogni caso problematica laddove si consideri inevitabile che il filosofo sia chiamato a «sacrificare» i propri interessi personali in nome di quelli pubblici. In tutto questo che ruolo svolge quella che viene definita la «mixed life», il modello di vita dove si contemperano le esigenze intellettuali e contemplative con quelle politiche e attive? A. H., dopo aver esaminato il fondamento del «principio di distribuzione» della felicità nella città perfetta, conclude la sua ricerca sostenendo che solamente nella società perfetta il filosofo-re potrà sperimentare il «tipo» di felicità al quale la sua natura e il suo senso di giustizia lo destinavano. Il saggio di apertura di Richard Stalley, *Low and Justice in Plato* (pp. 1-20), focalizza la questione etica in relazione alla realtà naturale. Al centro il concetto di νόμος nei suoi significati di (a) sistema legale e di (b) principi interni normativi. Ebbene, qual è la relazione tra giustizia e legalità? E come si può distinguere tra giusto e ingiusto? Sono questioni, ovviamente, di grande rilevanza e che da sempre sono fonte di discussione e analisi da parte di storici e filosofi; R. S. affronta lo sviluppo del pensiero platonico tra *Eutifrone*, *Apologia*, *Critone* e *Gorgia*. Ma emerge l'impressione che la posizione di Socrate non sia sempre univoca: da un lato c'è il rinvio a un'idea di νόμος generale per cui la giustizia non può dipendere dalla volontà di un legislatore; dall'altro c'è la necessità di riconoscere al singolo la possibilità di contrapporsi alla legge. In nome di che cosa? La relazione che intercorre tra la *Repubblica* e le *Leggi*, insieme poi all'avvento della cosmologia del *Timeo*, lasciano però solo intuire lo scenario all'interno del quale il problema va posto e affrontato.

Il saggio di chiusura di Stephen Halliwell, *An Aristotelian Perspective on Plato's Dialogues* (pp. 189-211), affronta l'insieme dei dialoghi platonici dalla prospettiva di Aristotele: che ne pensava e come, secondo lui, dovevano esser letti? S. H. è restio ad accettare l'idea che, per Aristotele, il Socrate di Platone, dipendendo da Platone, ne sia in pratica l'alter-ego e che dunque il pensiero del Socrate platonico debba esclusivamente essere immediatamente identificato con il pensiero di Platone: la posizione di Aristotele sarebbe più sfumata; anzi: sarebbe rivelatrice di una complessa analisi che approda al riconoscimento dell'impegnativa tecnica retorica (e dunque dell'originalità) esibita da Platone nei suoi dialoghi. Cosicché in *Pol.* 2.6.1265a 10-13, si può leggere: «Ebbene, tutti i dialoghi socratici manifestano la loro vivacità (τὸ περιττόν), ingegnosità (τὸ κομψόν), originalità (τὸ καινοτόμον) e spirito di ricerca (τὸ ζητητικόν). Ma è certo difficile che sia tutto perfetto». Su questi quattro vocaboli si sofferma l'indagine di S.H. il quale poi, di qui, procede per sostenere che Aristotele avrebbe mosso una serie di rilievi all'idea estetico-letteraria di Platone: un atteggiamento - questo dello Stagirita - perfettamente in linea con la volontà di manifestare con chiarezza la propria presa di distanza dalla dottrina platonica sviluppata nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Inevitabilmente la conclusione sarà che: «Aristotle offers his critique of Plato's texts as an incisively dialectical but even so a partial, incomplete engagement with their rich resources of thought and language» (p. 204).

I saggi presentati sono individualmente accompagnati da una puntuale serie di riferimenti bibliografici; sono poi seguiti dai collettivi *index rerum*, *index locorum*, *index verborum* (solo greco) che permettono una rapida ricerca dei passi e una pronta individuazione delle argomentazioni. Si tratta di una silloge di ottimo livello, di buona originalità e fruibilità che testimonia degnamente il punto di ec-

cellenza della ricerca di matrice anglosassone allorché si accompagna a solide basi linguistico-lessicali.

Venezia

Stefano Maso

M. Pani - Elisabetta. Todisco, *Società e istituzioni di Roma antica*, Roma, Carocci, 2005 (Università / 697. Studi storici), pp. 247, € 20,40.

Sarebbe interessante per la storia degli studi classici in Italia paragonare questo volume destinato prevalentemente - ma non esclusivamente - all'università con i Manuali Hoepli di *Antichità pubbliche romane* destinati nel primo quarto del secolo scorso alla scuola secondaria<sup>1</sup>. A parte, ovviamente, il diverso livello, condizionato dalla diversa destinazione (ma è significativo che di tali nozioni si parlasse già nella scuola secondaria), salta subito agli occhi il contrasto fra la staticità paradigmatica dei Manuali, dove la diacronia è interna a ogni quadro istituzionale, e il dinamismo del nostro testo, dove inversamente sono i vari quadri istituzionali a essere dislocati e ripetuti entro una cornice diacronica, scandita in tre fasi di ampiezza decrescente: *Formazione e assetto della res publica* (pp. 7-100), *Il potere personale e l'impero* (pp. 101-68), *L'autocrazia tardo-antica* (pp. 169-204). È dunque un impianto descrittivo vs un orientamento storico e sociologico, una storia di Roma *sub specie institutionum*. Alle inevitabili ripetizioni (dovute anche alle diverse mani) si è ovviato mediante una fitta rete di rimandi. L'opera ci è sembrata una panoramica di esemplare chiarezza, lontana tanto da una facile divulgazione quanto da un appesantimento erudito. Didatticamente utilissime le tre *Appendici* (*Cartine, Selezione di letture consigliate di testi antichi, Riferimenti cronologici*), e i tre *Indici* (*dei nomi di persona e di divinità, dei luoghi e dei popoli*). Quanto all'essenziale *Bibliografia* (pp. 225-30), ne ripareremo.

Non tocca a noi, non specialisti, metter bocca su questioni particolari. Ci limiteremo dunque a qualche considerazione generale, riservando un'analisi più puntuale ai risvolti lessicali della trattazione. Dalla lettura del primo settore, l'evoluzione istituzionale dalla Roma dei re alla Roma di Augusto, emergono con chiarezza i comportamenti caratteristici di quello che un tempo si sarebbe chiamato «le génie romain» (A. Grenier): la grande capacità di assimilazione, riconosciuta già da Polibio (6.25) e ribadita da Plinio (*nat.* 25.4) e con questa connesso l'empirismo, alieno da ogni aprioristica teorizzazione (Roma non conobbe mai un sistema filosofico, e dovette aspettare un imperatore bizantino per la codificazione del diritto) e perciò appunto dotato di flessibilità capace di adattarsi alle più disparate contingenze, ma sempre puntigliosamente rispettoso dei valori tradizionali (il *mos maiorum*): un connubio, questo, di tradizionalismo e pragmatismo che mi ha sempre ricordato un altro popolo costruttore d'imperi, l'inglese, e che trovò il suo punto di maggiore equilibrio nella riforma augustea: «bisognava arrivare al potere personale con [...] accortezza e gradualità, come se nulla cambiasse» (p. 35), un gattopardesco «tutto deve cambiare perché nulla cambi» alla rovescia. Fu però

<sup>1</sup> Il manuale dello Hubert, tradotto da A. Wittgens nel 1902, fu interamente rimaneggiato e scorcciato da D. Bassi e E. Martini nel 1924 (non ho dato la sigla del nome di Hubert perché essa compare come F.G. nell'edizione del 1902, come W. in quella del 1924, come I. C. nei cataloghi coevi dei Manuali Hoepli, mentre la *Prefazione dell'autore* datata Rawitsch 1886, riportata nell'edizione del 1902, porta solo il cognome). L'edizione originale tedesca (*Römische Staatsaltertümer*, Berlin 1886<sup>3</sup>), gentilmente consultata per me da Francesco Citti, porta la sigla F. G.



un compromesso instabile, lasciando irrisolto il problema dei criteri di successione al potere che avrebbe condizionato tutta la storia dell'impero sino al suo fallimento (p. 204).

Un'altra questione dibattuta dagli storici della Roma repubblicana è sino a che punto si possa parlare di modello democratico. Gli AA. si esprimono con prudenza ed equilibrio (p. 25: «una democrazia pilotata da pochi», e vd. p. 68), ma il prevalere della base censitaria mi ha fatto sempre propendere per un modello essenzialmente oligarchico, e sottoscriverei la decisa affermazione di L. Homo: «Rome [...] ne réalisera jamais la démocratie» (*Les institutions politiques romaines*, Paris 1950, 445), anche se questo potere oligarchico poté convivere con un'attiva e spesso turbolenta partecipazione del *populus* ai «riti elettorali» e alla gestione delle magistrature, secondo la conciliante posizione di C. Nicolet (*Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*, trad. it. Roma 1980, 481 ss.): una società che ha saputo organizzare le sue contraddizioni.

Alla fine del terzo settore si accenna alla privilegiata posizione e all'importante ruolo della Chiesa nella società cristianizzata del tardo impero (p. 196). A me pare però che sia taciuta, o comunque sottovalutata, la sua incidenza sull'economia, in quanto le copiose donazioni richieste dal dovere della carità ne facevano insieme un collettore e un redistributore di ricchezze.

Uno dei maggiori meriti didattici dell'opera è la costante attenzione alla terminologia latina delle «realità» romane. Siamo nel campo del lessico, e in un settore «tecnico», il linguaggio politico, burocratico e istituzionale, poco familiare agli studenti<sup>2</sup>, non senza tangenziali incursioni nell'etimologia (così a p. 71 si dà l'etimologia di *dignitas*, a p. 120 quella di *auctoritas*, a p. 124 quella di *suffectus*, a p. 182 quella di *consistorium*, e a p. 187 si desidererebbe quella di *primicerius*<sup>3</sup>). Così lo studente che a pp. 92-94 apprenderà che *provincia* significava originariamente «l'incarico» dato a un magistrato e poi, per estensione, il territorio dove tale incarico si esplicava, non si meraviglierà di incontrare in Terenzio un'espressione come *provinciam cepisti duram* (*Phorm.* 724), corrispondente al nostro «ti sei preso una gatta da pelare». E sarà un modo di agganciare l'attualità all'antichità scoprire che il «chiarissimo» del nostro mondo accademico ha un lontano precedente nel *clarissimus* del II s. d. Cr., come la «nomination» di recenti trasmissioni televisive lo ha nella *nominatio* delle candidature senatoriali sottoposte all'imperatore (p. 130).

Facciamo seguire, pagina per pagina, una serie di annotazioni sempre pertinenti alla terminologia. P. 39: non si intenderà la funzione dei *quaestores parricidii* se non si avverte che il senso originario di *parricidium* (qualunque ne sia l'etimologia) era «uccisione di un uomo libero» (P. Fest. p. 247 L.).

P. 42: la formula del *senatus consultum ultimum* era *videant consules, ne quid res publica detrimenti capiat* (con qualche variante lessicale, cf. *Theis. ling. Lat. s. v. detrimentum*, 840, 40 ss.).

P. 72: un altro caso in cui sarebbe opportuno avvisare che l'area semantica del lessema latino non coincide in tutto con quella del suo discendente italiano è *felicitas*, «il favore della fortuna» che accompagna il condottiero (cf. *Sulla felix*, con le amare considerazioni di Sen. *prov.* 3.8). Il concetto di «fortunato» nasce da quello di «fertile».

P. 89: chi non sia particolarmente versato nel diritto romano resterà perplesso di fronte al senso letterale di una locuzione come «l'istituto del *fundum fieri*»: la formula è esplicita da P. Fest. p. 79 L.: *Fundus quoque dicitur populus esse rei, quam alienat, hoc est auctor*, e così commentata da Gior-

<sup>2</sup> L'ottimo volume di C. de Meo, *Lingue tecniche del latino*, Bologna 2005<sup>3</sup>, a c. di Mariella Bonvincini, dedica solo un paragrafo al *Linguaggio politico* (pp. 209-23, aggiornamenti pp. 443-56). Un tempo vi sopperivano le *Fraseologie* (vedile in A. Traina-G. Bernardi Perini, *Propedeutica al latino universitario*, Bologna 1998<sup>6</sup>, rist. 2007, 396).

<sup>3</sup> Chi è iscritto per primo nella tabella (*tabula cerata*) degli *officia*, cioè al vertice di una categoria burocratica della cancelleria imperiale.

gio Bernardi Perini nella sua edizione di Gellio (Torino 1992, II 1184): «è tecnicismo della lingua giuridica e significa “farsi promotore, autorizzare, ratificare” (propriamente “farsi base, fondamento”»).

P. 155: *imperium maius et infinitum* è considerato, a partire dal Mommsen, un termine tecnico per una forma eccezionale di *imperium*: il che va contro la costante connotazione negativa di *infinitus* nella latinità pagana, dominata da una ideologia del «limite», a livello sia etico che cosmologico (a eccezione della cosmologia epicurea di Lucrezio)<sup>4</sup>. In realtà i soli passi in cui compare *imperium infinitum* (Cic. *Verr.* II 2.8 e II 3.213 riferito a M. Antonio Cretico; *dom.* 23 e 55 riferito ad Aulo Gabinio e Calpurnio Pisone)<sup>5</sup> a un’attenta esegesi rivelano che, ancora una volta, *infinitus* ha una valenza polemicamente negativa, un «dominio sfrenato» (come traducono Laura Fiocchi e N. Marinone *Verr.* II 2.8, Milano 1992, 353). La dimostrazione, per me ineccepibile, fu data da J. Beranger, *À propos d’un imperium infinitum. Histoire et stylistique*, in *Mélanges Marouzeau*, Paris 1948, 19-27. Non so se dopo se ne sia trattato: certo è che la *Bibliografia della lingua latina (1949-1991)* di F. Cupaiuolo (Napoli 1993, 549) dà per *infinitus* due soli lavori non pertinenti, e che l’articolo di M. Pavan, *Imperium sine fine dedi (Verg. Aen. 1,279)*, in AA.VV., *L’infinito dei Greci e dei Romani*, Genova 1989, 115-17, il *Dizionario giuridico romano* di F. del Giudice e S. Beltrani (Napoli 1993, 217) e la «breve sintesi» di Gabriella Poma, *Le istituzioni politiche del mondo romano* (Bologna 2002, 123) registrano ancora *imperium infinitum* come termine tecnico.

P. 156: «*foreign clientelae*»: l’ibridismo anglolatino mostra implicitamente la mancanza di un aggettivo latino corrispondente all’inglese, cui suppliva il genitivo, cf. Dolab. *ap.* Cic. *fam.* 9.9.2: *regum ac nationum clientelis*; Tac. *dial.* 36: *clientelis... exterarum nationum (Thes.)*.

P. 175: una minuzia morfologica: se il plurale *Iulii* e *Claudii* è dato correttamente con due *i* (da un tema in *-io-*), il contiguo *Valeri* sarà da correggere in *Valerii*<sup>6</sup>.

P. 191: l’enumerazione di attività commerciali, *navicularii, pistores, suarii* è conclusa da «lavoratori delle miniere». Il termine latino per questi ultimi era *metallarii*.

La *Bibliografia*, avvertono gli AA. (p. 225), privilegia opere di carattere generale, le più recenti e possibilmente tradotte in italiano. Non invaderemo il campo di specifica competenza degli AA. (mi si conceda il ricordo di una sintesi illuminante come la *Nouvelle histoire romaine* di L. Homo, Paris 1941, riedita da C. Piétri nel 1969; e accanto a *L’uomo romano*, a c. di A. Giardina, non sempre convincente, metterei *L’homme romain* di M. Meslin, Paris 1978, trad. it. Milano 1981, un saggio problematico e stimolante, in chiave antropologica, né ometterei l’originale *Religione di Roma antica, dal calendario festivo all’ordine cosmico*, di D. Sabatucci, Milano 1988, e qui mi fermo, non senza segnalare la mancanza di letteratura su un argomento oggi così attuale come la donna nel mondo antico e specificamente romano); ma c’è un settore, al confine tra lessicologia e storiografia, che mi appare francamente lacunoso. Così, per integrare quanto si è osservato sopra sulla terminologia, la relativa opera di riferimento è J. Hellegouarc’h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1963, cui affiancare la silloge di H. Drexler (ed.), *Politische Grundbegriffe der Römer*, Darmstadt 1989. Si tratta in gran parte dei «Wertbegriffe», le idee-forza della società romana cui più volte si riferiscono gli AA., e di ognuno dei quali esiste una

<sup>4</sup> Ne ho accennato nella Introduzione a F. Stolz-A. Debrunner-W.P. Schmid, *Storia della lingua latina*, trad. it. Bologna 1993<sup>4</sup>, XXXIV s.

<sup>5</sup> Si ricorderanno dell’espressione ciceroniana Ps. *Ascon. ad Verr.* II 2.8 e *Lact. div. inst.* 1.11.32.

<sup>6</sup> Così si correggano a p. 11 «Flamino» in «Flaminio», a p. 44 s. *sibillini* in *sibyllini*, a p. 47 *preno-*men in *praenomen*, a p. 136 «morigeretezza» in «morigeratezza», a p. 145 *caesaris* in *Caesaris*, a p. 179 «alla sua morte di Teodosio» eliminare «di».

specifica letteratura (oltre alla panoramica di H. Oppermann (ed.), *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt 1967). Per fare qualche esempio: *amicitia* (L.F. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993); *felicitas* (L. Zieske, *Felicitas*, Hamburg 1972); *fides* (G. Freiburgher, *Fides. Études sémantiques et religieuses depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris 1986); *libertas* (C. Wirszubski, *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, trad. it. Bari 1957); *pietas* (relativa voce dell'*Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, 93-101, con copiosa bibliografia). Ciò non toglie che questo è un libro che avrei voluto in programma nei miei lontani anni di studente.

Bologna

Alfonso Traina

N. Marinone, *Cronologia ciceroniana*, seconda edizione aggiornata e corretta con nuova versione interattiva in cd-rom, a cura di Ermanno Malaspina, Collana di Studi Ciceroniani, Roma (Centro di Studi Ciceroniani)-Bologna (Pàtron editore) 2004, 518 pp., € 40, ISBN 88-555-2773-8.

Opera indubbiamente meritoria, la seconda edizione della *Cronologia ciceroniana* di Marinone risponde all'esigenza di aggiornare un utile strumento di consultazione divenuto ormai familiare al pubblico degli studiosi. Dopo la scomparsa dell'autore, la curatela è stata assunta da Ermanno Malaspina, già collaboratore di Marinone nella stesura della prima edizione. Lo studioso ha provveduto ai necessari aggiornamenti mantenendo opportunamente intatta la struttura dell'opera, fedele ai «due cardini», su cui era impostata la ricerca di Marinone: «Il tempo e l'uomo» (cf. N. Marinone, *Cicerone: il tempo e l'uomo. Presentazione della Cronologia Ciceroniana*, Ciceroniana 10, 1998, 87-91, p. 87). Resta così invariata, anche nella paginazione, l'originaria ripartizione nelle sezioni *Repertorio* (con la possibilità di risalire dal dato all'anno) e *Date* (con la possibilità di risalire dall'anno al dato), ciascuna delle quali ripartita tematicamente in A) *Vita pubblica e privata*, B) *Attività politica, forense e letteraria*, C) *Epistolario*. Restano al loro posto anche l'utile *Calendario* (la puntualissima tavola di corrispondenza tra il calendario pre-giuliano e quello astronomico) e la *Bibliografia*. Gli aggiornamenti, la cui presenza è indicata da asterischi posti a margine delle singole voci, occupano invece la parte finale del volume, e sono a loro volta organizzati in tre sezioni: la prima (pp. 489-500) riguarda la *Vita* (A) e le *Attività* (B), nonché il *Calendario* e la *Bibliografia* (poche note che segnalano nuove edizioni e ristampe di opere già menzionate, mentre le aggiunte vere e proprie occupano una sezione separata); la seconda sezione (pp. 501-509) riporta gli aggiornamenti all'*Epistolario*, particolarmente necessari dopo le recenti edizioni LOEB e UTET, curate rispettivamente da D.R. Shackleton Bailey, e C. Di Spigno; infine, alle pp. 511-15, viene segnalata la *Bibliografia aggiuntiva*, selezionata – come già nella prima edizione – in base al criterio di funzionalità rispetto alla cronologia.

Oltre all'accurata revisione del volume, si deve a Malaspina l'introduzione di una importante novità: l'aggiunta al supporto cartaceo di un CD-Rom che consente la consultazione dell'opera in formato elettronico. Come avverte il curatore nella *Premessa alla seconda edizione* (p. 11), la possibilità di una «redazione informatica» della *Cronologia* (se pur in forma diversa da quella proposta) era già stata contemplata dallo stesso Marinone, «pioniere dell'uso del computer nelle discipline classiche». La genesi del progetto è del resto documentata nel CD, e accessibile attraverso l'*Introduzione e guida* in cui il lettore viene minutamente informato delle differenze con l'edizione a stampa e della paternità dei materiali prodotti. Il supporto elettronico ha innanzitutto reso possibile l'aggiunta di nuovi dati, o meglio - avverte il curatore - l'introduzione delle «parti soppresse del libro»: materiali in gran parte

già raccolti durante l'elaborazione del primo volume e lasciati da parte per ragioni di spazio. Vengono così resi disponibili l'elenco completo dei *Fasti consolari* durante la vita di Cicerone (a suo tempo redatto da Marinone), un agile *Repertorio prosopografico* e un'ampia *Rassegna bibliografica* (curati e aggiornati da Malaspina). Il repertorio prosopografico si configura come un sintetico elenco alfabetico dei personaggi legati alla vita di Cicerone, per ciascuno dei quali sono forniti ragguagli bibliografici essenziali a chiarire i rapporti con l'Arpinate, mentre i collegamenti ipertestuali alla cronologia consentono di risalire rapidamente agli episodi biografici e/o ai passi dell'opera ciceroniana che riguardano un dato personaggio, nonché ad ulteriori ragguagli bibliografici.

Quanto alla *Rassegna bibliografica*, di consistenza doppia rispetto a quella contenuta nel volume (1400 titoli a fronte di 700), è strutturata in numerosi comparti tematici (ad es. sussidi bibliografici, edizioni critiche delle opere ciceroniane, prosopografia). I materiali così classificati (ad eccezione dei sussidi bibliografici) sono disponibili anche in ordine alfabetico, nella *Nota bibliografica*, accessibile come la *Rassegna* tramite il link *Bibliografia*.

Sul piano formale, l'accesso ai dati è possibile secondo due modalità: una semplice e una complessa. La prima consiste nel passaggio dai menu introduttivi alle singole pagine (otto in tutto: *Fasti consolari*, *Opere*, *Prosopografia*, *Calendario*, *Epistolario*, *Bibliografia*, *Vita*, *Ricerca parole*); la modalità complessa (accessibile dal link *Cronologia ciceroniana*) è invece caratterizzata dalla presenza di frames che riuniscono in un'unica pagina tutte le otto pagine elencate sopra, velocizzando il passaggio dall'una all'altra.

La struttura ipertestuale possiede l'indubbio vantaggio di integrare i nuovi dati introdotti da Malaspina (i *Fasti consolari*, la *Prosopografia*, la *Bibliografia*), con il materiale già disponibile su carta: così, si risale facilmente non solo dal dato all'anno e dall'anno al dato (com'era nel cartaceo), ma anche, per così dire, 'dal dato al dato': ad esempio, dalla *Pro Archia* (in *Opere*) al profilo di Archia e da lì, a tutti gli anni e a tutti i personaggi della vita ciceroniana che hanno una qualche connessione con Archia. Un'ulteriore possibilità di indagine sembra promettere il link *Ricerca parole*: non si tratta però, come del resto avverte la *Guida*, di un vero e proprio motore di ricerca, ma dell'accesso alla riproduzione in formato pdf delle sezioni *Vita* e *Opere*, all'interno delle quali è possibile effettuare ricerche di parole tramite il menu «cerca-trova».

Nel suo complesso il CD si presenta come uno strumento utile e agevole: non solo riproduzione, ma prezioso complemento della versione cartacea, si fa particolarmente apprezzare per la trasparenza della struttura (si segnala la chiarezza della *Guida*) e la facilità di accesso ai dati.

Bologna

Lucia Pasetti

Seneca, *La 'Consolatio ad Helviam matrem' con un'antologia di testi*, a cura di Anna-Maria Cotrozzi, Roma, Carocci 2004, pp. 196.

Tempo di consolazioni, questo: dalla Spagna ci vengono *Palabras contra el dolor, La consolación filosófica latina de Cicerón a Frontón*, di F. Lillo Redonet, Madrid 2001, dall'Italia *La parola del dolore, Primi scritti sulla letteratura consolatoria fra medioevo e umanesimo*, di G. Chiecchin, Roma-Padova 2005. E ora, centrato sul solo Seneca, anzi su una sola delle tre consolazioni senecane, questo libretto che merita di essere presentato, anche se un po' in ritardo, e anche se la *Guida al testo* ci avverte subito ed esplicitamente che il libro «è stato pensato in prospettiva didattica, per gli studen-

ti dei corsi universitari di latino» (p. 9: l'A. insegna Didattica del latino all'Università di Pisa): il che non ha mancato di condizionare la traduzione e il commento, come vedremo. Ma già l'*Introduzione* (pp. 11-23), articolata in tre parti, trascende un livello puramente scolastico. La prima parte, *Tipologie letterarie*, riflette, com'è oggi di attualità, sul genere della *consolatio* e in particolare sui suoi sottogeneri, la *consolatio exilii* e la *consolatio mortis*, sulle loro convergenze (si sa che per gli antichi l'esilio equivaleva a una morte civile) e divergenze, sulla scia degli studi di Rita Degl'Innocenti Pierini: una studiosa a buon diritto onnipresente anche nel commento, e che ci è da tempo debitrice di un commento alla *Consolatio ad Polybium*. La seconda parte riguarda *La dottrina stoica*, il cui iniziale rigore è conciliato (tramite la Stoa di mezzo) con l'*humanitas* romana: la *ratio* modera il dolore rivendicato dalla *pietas*. Infine, *La retorica* segnala i topoi in buona parte comuni coi declamatori e mostra con esempi come sia appunto alla retorica e ai suoi topoi delegato il compito di selezionare e adattare ai vari contesti posizioni filosofiche apparentemente contraddittorie (come la valutazione dell'esilio nella *ad Helviam* e nella *ad Polybium*, o la *commutatio loci* nella *ad Helviam* e nelle *Epistulae*). Ma retorica non è stilistica: e l'originalità di Seneca consiste anche nel modo in cui concreta e riscatta formalmente la convenzionalità dei topoi della retorica. Qualche pagina introduttiva come sistematico punto di riferimento delle sparse annotazioni del commento non ci sarebbe stata male.

La *Bibliografia* (pp. 193-96) informa sulla edizione critica di base, la oxoniense del Reynolds (con una sola eccezione, concernente però un passo antologizzato della *ad Polybium*) e gli altri testi adibiti dall'A. Non cederemo alla facile tentazione di integrarla (tanto più che me ne sono occupato nella mia edizione delle *Consolationes*, Milano, BUR, 2004<sup>9</sup>, 35-39), ma non posso non notare l'assenza dell'edizione del Waltz (*Consolations*, Paris, Belles Lettres, 1975<sup>6</sup>), solitamente preferita dai traduttori dei *Dialoghi* non tanto per i suoi meriti filologici quanto per la comoda traduzione francese. Il che, a suo modo, è anche un segno di originalità. Qualche integrazione bibliografica me la riservo nell'analisi del commento.

La traduzione, come si è detto, risente della finalità didattica dell'opera. È una traduzione che direi esegetica, in quanto mira a rendere con la maggiore chiarezza possibile il pensiero di Seneca, senza troppo curarsi di renderne la tensione stilistica, ma non senza qualche civetteria lessicale, come la corposa metafora di 10.10, dove i *certi fines* della *ratio* (di ascendenza oraziana, sarebbe stato bene notarlo) diventano i «ben fissati paletti» della ragione (p. 91); o come l'attualizzazione di *subruit* (*animus*, 17.1) nel neologismo sociopolitico (assente nel *GDLI*) «destabilizzare» (p. 123: la traduzione etimologica è quella di Paola Ramondetti, Torino, Utet 1999, 877: «minare sotto sotto»). Di altri casi discuteremo oltre.

Anche il commento ha, nel suo ambito, un taglio originale. Certo il suo primo scopo è di dipanare puntigliosamente il filo non sempre lineare del discorso senecano, dichiararne le fonti, filosofiche e letterarie, motivarne le aporie, in fecondo dialogo coi non numerosi commentatori precedenti (si potevano sfruttare di più le dense note della Ramondetti); ma è davvero insolito l'interesse ai fenomeni morfologici e sintattici, anche i più elementari (ma cos'è troppo elementare per la competenza dei nostri studenti di latino?). Salutiamo con piacere la corretta definizione di «periodo ipotetico dell'oggettività» (p. 104), che non è ancora riuscita a scalzare il contraddittorio «periodo ipotetico della realtà». Analogo discorso andrà fatto per gli approfondimenti lessicali e semantici (con particolare attenzione ai «falsi amici») e per la costante segnalazione degli stilemi e della loro funzionalità.

E ora cogliamo l'occasione per rivisitare e discutere con l'A. la più bella delle *Consolazioni* senecane. *Ad Helv. 2.5* (p. 37): *hoc adhuc defuerat, lugere vivos*. L'ossimoro che chiude epigrammaticamente il capitolo mi richiama Pascoli, *Il giorno dei morti*, 210: «orate requie, o figli morti, ai vivi!», anch'esso posto epigrammaticamente a conclusione del discorso della madre.

*Ad Helv.* 3.2 (p. 38): *muliebris dolor*. La donna in Seneca è valorizzata solo in quanto si neghi come donna, assuma cioè una *virtus virilis* (cf. 16.6, pp. 100 s.). Su questo tema della *mulier virilis* esiste una ricca e specifica letteratura, di cui avremmo desiderato qualche titolo (rimando alla mia *Introduzione al De providentia*, Milano, BUR, 2004<sup>4</sup>, 20).

*Ad Helv.* 4.1 (pp. 40 s.): *quos contingo*, «quelli che mi sono a contatto». Traduzione iperetimologica, denotando qui il verbo un rapporto di parentela (cf. *ThLL* s.v. 715,14 ss.), «i congiunti».

*Ad Helv.* 8.2 (p. 69): *formator universi*, «creatore dell'universo». Non è la prima volta che mi capita di dissentire dal termine «creatore» (e di «creazione» si parla nel commento), rispondente a una cosmogonia cristiana estranea al pensiero antico e in particolare stoico (più oltre il dio è detto *artifex*, il demiurgo platonico). La riprova linguistica è che in Seneca *creator* ha una sola occorrenza nelle tragedie in riferimento mitologico a Giove come padre degli dei (*Phae.* 888).

*Ad Helv.* 9.3 (p. 77): *in eam te regionem casus eiecit, in qua [...]*, «il caso ti ha scaraventato in una terra, nella quale [...]». «Scaraventato» è traduzione ipersemanantica, privilegiando l'urto traumatico col punto d'arrivo, mentre *eicio* denota piuttosto la violenza espulsiva del punto di partenza, cf. *ep.* 54.7: *eici est inde expelli unde invitus recedas*; trattandosi di un'isola, penserei alla metafora del naufrago *in litus eiectus* (*ep.* 9.16, e cf. la citazione virgiliana di *ben.* 7.23.2). Tradurrei ora (autocorreggendomi) «scagliato».

*Ad Helv.* 11.7 (p. 96): *corpusculum*. È il greco *σωμάτιον*: la sua storia è ora tracciata da A. La Penna, *Paideia* 39, 2004, 235 ss.

*Ad Helv.* 13.8 (p. 108): *si magnus vir cecidit, magnus iacuit*. Non credo a reminiscenza virgiliana (*Aen.* 2.557: *iacet ingens litore truncus*, il corpo decapitato di Priamo), penso invece a un verso omerico sul guerriero caduto che ha avuto fortuna negli scrittori latini: si vedano i miei *Poeti latini (e neolatini)*, IV, Bologna 1994, 197-204 (p. 199 sul passo senecano).

*Ad Helv.* 18.5 (p. 131): l'infantile *garrulitas* del nipote Lucano non mi appare adeguatamente resa da «il parlottare», che è un parlare a bassa voce e quasi in segreto, proprio l'opposto della *garrulitas*, chiosata *verbositas* e considerata un vizio (si ricordi il *garrulus* che *consumet* Orazio nella *sat.* 1.9), tranne che nei bambini (non per nulla Seneca aggiunge *neminem satiatura*, quasi un ossimoro, e Svetonio, *Aug.* 83, la determina con *amabilis*, cf. *ThLL* s.v., 1697, 49 s.). Sarebbe propriamente «chiacchiericcio»: io avevo proposto «cicaleccio», la Ramondetti poeticamente «cinguettio».

*Ad Helv.* 18.9 (pp. 134 s.): *illo vivo nefas est te quod vixeris queri*. È istruttivo il confronto proposto dall'A. con l'indicativo di *ben.* 1.1.11: *quam multi, quod nati sunt, queruntur*, dandosi del congiuntivo *vixeris* due spiegazioni alternative: o «la soggettività del punto di vista» di Elvia contro l'oggettivo *nati sunt*, o «attrazione modale» in dipendenza da infinito, e sarà esatta la prima, come rivela Seneca stesso invitando la madre, contro gli assalti del dolore, a pensare al padre (*patrem cogita*). Quanto al perfetto *vixeris*, l'A. inclina a vedervi un valore aoristico («l'azione in sé, senza l'interesse per la sua durata») e tenta di renderlo con un pesante «ti lamenti di esserti trovata a vivere». È poco probabile la persistenza di tale valore in questo periodo e in questo contesto: l'antiorità qui è motivata dal fatto che il dolore attuale di Elvia per l'esilio del figlio deve essere controbilanciato dalla coscienza di tutto quello che Elvia ha fatto per il padre (*cui [...] tot nepotes pronepotesque dando effecisti ne unica esses*), donde lo sguardo retrospettivo a tutta la vita della madre.

Restano i passi scelti da altre opere (nove, su *Modalità del discorso consolatorio, Della ricchezza e della povertà, Commutatio loci*), ma possiamo fermarci qui, concludendo alla maniera di Seneca che si tratta di un'opera utile agli studenti e non inutile agli studiosi.

Diana de Paco Serrano, *La tragedia de Agamenón en el teatro español del siglo XX*, Universidad de Murcia, 2003, 375 pp. (Cuadernos de teatro, 23).

Le molteplici competenze di Diana de Paco Serrano, filologa classica e premiata autrice teatrale, sono rispecchiate in questo studio, attento alla tradizione letteraria ma anche agli aspetti tecnici della messinscena, dedicato alle riprese, implicite o esplicite, della materia dell'*Oresteia* nel teatro spagnolo contemporaneo. Dopo una breve introduzione che rende conto dei criteri che hanno guidato il lavoro, la prima parte del libro verte su una serie di considerazioni generali sulla 'carica mitopoietica' delle opere dei tragici antichi. I problemi fondamentali affrontati in esse ed i personaggi a tutto tondo che le animano, infatti, si rivelano degli importanti punti di partenza per il drammaturgo moderno, e tale legame non viene in definitiva messo in crisi neppure dal brusco ridimensionamento degli eroi del mito, o dall'eclissi, più o meno accentuata e comunque connessa al fenomeno precedente, del coro. Non manca una rassegna delle varie ipostasi drammatiche delle vicende di Agamennone nell'antichità, da Omero fino a Draconzio, che si spinge poi, in maniera più cursoria, fino al ventesimo secolo.

Nella seconda parte vengono attentamente analizzate le singole opere, collocate in un percorso cronologico che dal dopoguerra si spinge fino agli anni '90. La lettura di queste ampie 'schede', distesamente argomentate e ricche di citazioni, permette di verificare la presenza di tendenze diffuse, che variamente s'intrecciano e si contaminano tra opere ed autori (come l'incontro delle tragedie familiari degli Atridi con la religiosità cattolica, o l'entrata in scena di istanze direttamente connesse al femminismo), ma anche di non poche peculiarità che caratterizzano i singoli testi, tra le quali si possono citare le molteplici metamorfosi ed ibridazioni cui vengono sottoposte le relazioni familiari ed affettive dei personaggi della tradizione, in un gioco di variazioni bizzarre e destabilizzanti.

La prima opera ad essere presa in esame è la tragicommedia *Electra* (1949) di J.M. Pemán, garbata parodia dell'*Oresteia* con intenti didascalici, dove si lanciano messaggi di pace, richiamandosi al contempo ad una visione tradizionalista e diffidente, per esempio, nei confronti dell'industrializzazione. Ne *La esfinge furiosa* (1951) di J.G. Schroeder, i componenti della famiglia dei Dabio rivivono ad Ibiza le vicende degli Atridi, con un accento particolare sullo scontro tra morale tradizionale e trasgressione. L'esperienza della guerra civile condiziona profondamente l'inedito *Los Átridas* (1951) di J.M. Recuerda, dove la paradigmatica 'famiglia universale' che dà il nome all'opera è messa in scena con nomi generici (Hijo Menor, Muchacha...) e risulta vittima dei 'nuovi dei', ambizione e violenza. In *El pan de todos* (1952-1953) di A. Sastre si consuma la cupa parabola (l'azione ha luogo in inverno tra piogge incessanti) del nuovo Oreste, il rivoluzionario David Harko, che finirà suicida nel cortile della propria abitazione testimoniando la difficoltà di mantenere puri gli ideali. Una notevole fedeltà al modello eschileo, coniugata con originali spunti innovativi, si riscontra in *Orestíada 39* (la cifra indica l'anno di ambientazione, il 1939; l'opera risale al 1960) di A. Martínez Ballesteros: il ruolo dell'araldo è svolto dalla radio, Alberto-Oreste imbastisce una vera e propria investigazione per scoprire la verità sull'assassinio del padre, e quando alla fine si suicida perseguitato dalle Furie, queste ultime lo veglieranno dopo essersi trasformate in recitatrici del rosario. Nell'*Egisto* (1971) di D. Miras, il protagonista è amante e figlio di Clitennestra, ed assume l'identità di Oreste dopo un incontro con lo spettro del padre reminiscente del noto episodio dell'*Amleto*. Una decisa e corrosiva volontà demitificatrice emerge nell'*Electra y Agamenón* (1981) di L. Píriz-Carbonell, dove Elettra ama incestuosamente Agamennone. Un tono apologetico pervade la *Clitennestra* (1989) di M. J. Ragué Arias, che pone la materia mitica al servizio del proprio femminismo militante e fa della protagonista la vittima della violenza che pervade l'universo maschile. Le vicende degli Atridi sono ambientate al tempo della guerra civile («paralelo nacional en nuestro siglo de la guerra de Troya»)

anche ne *La urna de cristal* (1990) di R. Gil Novales, con particolare attenzione alla figure di Adelaide-Ifigeneia, monaca uccisa per ordine del padre, mentre Clitennestra viene rivalutata come antesignana delle donne maltrattate in *Electra Babel* (1992) di L. Ortiz, atto unico in cui l'Elettra del titolo dialoga con una serie di personaggi che compaiono come ricordi o illusioni. *Los restos: Agamenón vuelve a casa* (1997), di R. Hernández, è infine una sorta di dilatata *anagnorisis*, costellata di *flashbacks*, in cui il Vagabondo e la Muchacha, dopo essersi incontrati casualmente, scopriranno infine di essere padre e figlia, Agamennone ed Elettra; e quest'ultima confesserà, con toni di «rabbiosa attualità», gli abusi subiti da parte di Egisto e l'uccisione dei due amanti.

Nell'epilogo che conclude l'opera (seguito da un'ampia bibliografia) la de Paco Serrano infine decanta ed organizza le molteplici tracce e suggestioni emerse nelle dense pagine precedenti. L'autrice propone una serie di chiavi di lettura in senso diacronico, notando alcune costanti generali (l'approfondimento psicologico, sulla scia di Euripide e Seneca; la quasi totale mancanza di una riconciliazione finale) e giungendo a conclusioni applicabili in generale al fenomeno della sopravvivenza della tragedia classica nel teatro contemporaneo: essa non solo permette di esemplificare verità universali in tempo di crisi, consentendo per giunta di evitare la censura sotto il velo dell'arcaismo, ma soprattutto risulta imprescindibile perché garantisce agli autori la possibilità del ritorno alle origini, la relazione perfetta tra mito e rito.

Si può senza dubbio affermare che *La tragedia de Agamenón* risulta nel suo complesso un'opera meritevole. La de Paco Serrano riesce ad inquadrare efficacemente ciascuno dei testi presi in esame, dai più noti ai più oscuri (non mancano infatti gli inediti), innestando con ammirevole sicurezza e sensibilità una fitta rete di corrispondenze con la tradizione classica, senza peraltro ignorare parallelismi ed analogie nelle altre letterature occidentali. In qualche caso, forse, si sente la mancanza di sinossi che rendano conto dei singoli intrecci, ma si tratta di un aspetto assolutamente secondario, a fronte dell'approfondita trattazione dei personaggi che costituisce senz'altro il punto di forza dell'opera, la quale ha inoltre il pregio di portare all'attenzione del lettore, soprattutto se non iberico, un significativo ed attraente 'spaccato' della drammaturgia spagnola contemporanea.

Siena

Tommaso Braccini