

RECENSIONI

[*Filodemo, La provvidenza*], Edizione, traduzione e commento a cura di Claudio VERGARA, «La Scuola di Epicuro», Collezione di testi ercolanesi fondata da Marcello Gigante e diretta da Francesca Longo Auricchio e Mauro Tulli, volume XXI, Napoli 2025, pp. 397.

Con la pubblicazione del ventunesimo volume, la prestigiosa collezione «La Scuola di Epicuro» si arricchisce, grazie al prezioso contributo di Claudio Vergara (V.), dell'edizione critica, per la prima volta completa, di uno dei trattati più interessanti della Biblioteca ercolanese, conservato in un rotolo anepigrafo piuttosto frammentario che ha anche subito una singolare vicenda di “spezzettamento”, noto con il titolo *De providentia* e attribuibile con buona probabilità a Filodemo. L'opera, oltre ai limiti “materiali” con i quali ci è giunta, presenta anche notevole ampiezza e complessità di contenuti, molto tecnici e non sempre perspicui, che hanno reso il lavoro del V. oltremodo difficile, per quanto esso sia stato realizzato con notevole acribia e metodo scrupoloso, non senza una giusta dose di cautela, indispensabile in casi simili.

Dopo l'Indice (pp. 5-7) e la Prefazione (p. 9), il volume si apre con le *Abbreviazioni bibliografiche* (pp. 11-26) e l'*Elenco delle opere ercolanesi di riferimento citate* (pp. 27-29); seguono le *Abbreviazioni degli Inventari e Cataloghi antichi citati* (p. 31). L'evidente ricchezza della bibliografia (completa e aggiornata) rivela sin da subito l'impegno e la cura scrupolosa con cui il V. ha condotto la sua ricerca. Lo studioso introduce poi l'opera (*Introduzione*, pp. 33-78), dedicando il primo paragrafo al problema dell'identità dell'autore e del titolo del trattato, mentre nel secondo affronta l'argomento che lui ritiene centrale nell'intero libro, ovvero la provvidenza stoica e la posizione critica epicurea (pp. 46-56). Dopo un paragrafo dedicato ai possibili obiettivi polemici (pp. 56-60), troviamo una sintesi degli argomenti divisa in utili sottoparagrafi che aiuta il lettore a comprendere l'importanza e l'ampiezza dei contenuti del libro filodemeo (pp. 60-78), per noi fonte preziosa per la conoscenza di alcuni temi relativi alla teologia, sia stoica che epicurea.

Prima di procedere oltre nella descrizione del volume, intendo soffermarmi su qualche punto problematico che emerge già da queste prime pagine introduttive,

partendo in primo luogo dal problema del titolo, per poi affrontare le questioni della paternità e dell'obiettivo polemico.

Come riconosce il V. (p. 35), non abbiamo certezza né sul nome dell'autore né sul titolo del trattato, essendo andata perduta la parte della *subscriptio* che riportava queste informazioni e mancando, inoltre, elementi oggettivi interni al testo che possano essere d'aiuto. Il V. nell'affrontare la questione del titolo (pp. 35-38) riferisce le ipotesi degli studiosi che negli anni si sono occupati dei pezzi di papiro che ora sono da lui per la prima volta ascritti al medesimo trattato (*PHerc.* 1577, 1579, 1100, 1636, 1670). Tra le varie proposte riportate (pp. 35-37), le più significative sembrano quelle avanzate dal Crönert il quale ipotizzava che i *PHerc.* 1577 e 1579 appartenessero al II libro *De dis* filodemeo, che il *PHerc.* 1100 fosse un libro incerto della stessa opera e, infine, che il *PHerc.* 1670 (di cui si sono occupati nel tempo più studiosi, pp. 36 s.), fosse uno scritto filodemeo contro la dottrina stoica della provvidenza. Matilde Ferrario, che ha studiato a lungo il *PHerc.* 1670 fornendo il contributo più significativo su di esso prima dell'edizione del V. (p. 37), riprese la paternità filodemea e propose il titolo "Sulla provvidenza" ma seguito da un punto di domanda, perché prudentemente non escludeva altre possibilità (un trattato sul destino, sugli dèi, sulla natura, su argomenti vari contro gli Stoici), lasciando così la questione sostanzialmente aperta.

Secondo il V. (p. 37) la proposta della Ferrario è "ancora oggi appropriata", a suo dire anche alla luce dei contenuti degli altri papiri attribuiti all'opera, nei quali intravede a più riprese passi critici contro la provvidenza stoica. Il V., però, con apprezzabile onestà intellettuale, ammette che il titolo non è altro che "una proposta che non ne esclude altre (che richiamino più o meno da vicino la provvidenza)", così come non esclude "altre eventualità" (p. 37 s.): ad esempio, la possibilità che il testo del papiro fosse la parte dedicata specificamente alla provvidenza di un più ampio trattato in vari libri, anche se conclude che non ci sono nei frammenti elementi che vadano in questa direzione.

A me sembra invece che si debba riflettere ulteriormente sul titolo partendo da quanto ipotizzato dal Crönert: è assai significativo il fatto che lo studioso pensasse a un libro *De dis* per i papiri che il V. nella sua ricostruzione del rotolo ha attribuito alla prima parte della stessa opera di *PHerc.* 1670 (che si colloca alla fine del rotolo stesso), mentre in quest'ultimo testo lo studioso tedesco individuava la tematica specifica relativa alla provvidenza, che veniva evidentemente qui sviluppata, cioè nella seconda metà del papiro. A mio avviso ci troviamo dinanzi a un libro (forse di una più ampia opera) che affrontava vari argomenti relativi alla teologia e alla cosmologia e non esclusivamente la dottrina della provvidenza, argomento trattato solo da un certo punto in poi e fino alla conclusione.

Che l'opera verosimilmente trattasse di varie questioni teologiche e cosmologiche e che solo nella parte finale sviluppasse la critica alla dottrina della provvi-

denza, potrebbe essere evidente se diamo uno sguardo all'occorrenza del termine πρόνοια (v. *Index verborum*, s.v., p. 392): esso dovrebbe ricorrere in misura costante in un'opera completamente o prevalentemente dedicata alla provvidenza, mentre possiamo notare che si registra solo a partire da col. 169 (in col. 14, 6 s. però leggiamo θεόν προνοούμενον) e che la parola più ricorrente, soprattutto nella prima metà ma anche oltre, è θεός (v. *Index verborum*, s.v., p. 386); parecchio presente anche il termine κόσμος (v. *Index verborum*, s.v., p. 387). D'altronde, anche leggendo i contenuti delle colonne è possibile rendersi conto del fatto che sono affrontati molti temi, non necessariamente legati al problema della provvidenza, come invece, il V. tende a interpretare, anche se con qualche margine di dubbio. La collocazione del tema della provvidenza alla fine del libro, dopo la trattazione di altre questioni, sembra richiamare l'ordine dell'elenco delle quattro parti della teologia stoica fornito dallo stoico Cornelio Balbo nel *De natura deorum* ciceroniano (II 3): esistenza degli dèi, loro caratteristiche, governo divino dell'universo e, infine, cura divina delle vicende umane.

Non si può peraltro escludere del tutto che si tratti del II libro *De dis* filodemeo. Sappiamo che nel I libro di questo trattato (*PHerc.* 26) il filosofo affrontava gli effetti negativi provocati negli uomini dalla religione popolare, in particolare la paura degli dèi e della morte, da cui è libero il saggio epicureo che vive sereno grazie alla retta conoscenza della natura. Sappiamo che la teologia epicurea non si limita a screditare solo la religione popolare, bensì polemizza anche contro quella filosofica che, pur pretendendo di superare quella, non ne elimina affatto i pericoli. Filodemo fa riferimento all'errata e diffusa convinzione che gli dèi siano responsabili dei mali degli uomini, in particolare (come ricorda V. p. 39 nota 21) in col. I ll. 10-14, secondo una nuova lettura effettuata da Marzia D'Angelo (che studia il papiro in vista di una nuova edizione), troviamo una critica contro l'atteggiamento di coloro che, colpiti da mali, accusano gli dèi, non avendo rette opinioni su di essi. Questa critica sembra anticipare un tema che è ampiamente sviluppato anche nel nostro libro (coll. 194-199). Pertanto, il titolo proposto dal V. non mi pare possa rappresentare l'opera nel suo insieme, che sembra, per quello che riusciamo a leggere, molto di più di una trattazione sulla provvidenza.

Per quanto riguarda la seconda questione, ovvero l'attribuzione filodemea, come sostiene il V. (p. 38), pur rimanendo ipotetica, "è più che plausibile", grazie al contributo offerto da numerosi argomenti interni al testo. Il V. riporta in primo luogo alcuni contenuti di altre opere teologiche filodemee che in qualche misura richiamano questioni affrontate nel trattato (p. 39 s.), argomento, invero, piuttosto debole visto che sono richiamati problemi che erano trattati anche da altri epicurei che si dedicavano alla teologia, come ad esempio Demetrio Lacone, nella cui opera conservata dal *PHerc.* 1055 leggiamo spunti polemici su temi simili a quelli affrontati da Filodemo, come nota lo stesso V. (p. 39), soprattutto la critica contro il dio-cosmo (ma numerosi sono anche altri richiami testuali, che il V. op-

portunamente non manca di sottolineare di volta in volta nel suo commentario). Lo studioso passa poi ad analizzare gli elementi interni al testo che riguardano lo stile per individuare “indizi riconducibili in maniera più sicura al suo (*sc.* di Filodemo) *usus*” (p. 40), ricerca resa difficile dal cattivo stato di conservazione del rotolo. Tuttavia, il V. individua molti indizi di un certo peso che rendono altamente probabile l’attribuzione filodemea (pp. 41-45): il metodo polemico che segue un ordine, uno schema e un’impostazione ben precisi; il lessico tipico della polemica; gli aspetti più propriamente stilistici (soprattutto la sintassi); il trattamento dello iato, che è costantemente evitato; l’uso di parole e nessi assai ricorrenti nelle altre opere del filosofo.

La terza questione, l’individuazione dell’obiettivo polemico contro cui si rivolge Filodemo, è affrontata (pp. 56-60) dopo un paragrafo intitolato *Inquadramento della provvidenza stoica e posizione epicurea*, in cui il V. sintetizza molto bene le differenti concezioni delle due Scuole e l’inconciliabilità delle loro posizioni in tema di dio, mondo, provvidenza, fato, ecc. Lo studioso apre la trattazione (p. 56) affermando che in un’opera che tratta la dottrina stoica della provvidenza sia “scontato che il bersaglio principale della polemica sia Crisippo”, visto che il filosofo stoico vi dedicò molta attenzione in varie opere, sia specifiche sull’argomento che incentrate su altri temi. Inoltre, il V. (p. 57) afferma di poter individuare nell’organizzazione dei contenuti dell’opera filodemea un’impostazione che ricalca quella del *Perì pronoias* crisippeo.

A ben vedere, affermare ciò appare discutibile visto che, da una parte, dell’ampio trattato del filosofo stoico (in quattro libri) ben poco conosciamo per tradizione indiretta, dall’altra, il papiro, alquanto frammentario, è ovviamente passibile in molte porzioni di interpretazioni differenti da quelle proposte dallo studioso. Senza contare la circostanza che del nome di Crisippo non abbiamo traccia in nessuna colonna sopravvissuta e questo non credo possa essere dovuto alla reticenza dell’autore nel nominare i suoi avversari, come pensa il V. (p. 57), ma piuttosto al fatto che forse il filosofo stoico era menzionato ma non così di frequente come ci aspetteremmo in un trattato rivolto soprattutto contro di lui. Se è plausibile che in alcuni punti Filodemo discuta e confuti dottrine, opinioni o affermazioni crisippee, come i riscontri testuali riportati dallo studioso sembrano dimostrare (pp. 57 s.), ciò non esclude che l’opera epicurea fosse rivolta allo stesso tempo e nella stessa misura (o forse in misura anche maggiore) contro altri bersagli e su tematiche diverse dalla provvidenza. Questo potrebbe avere conferma nel fatto che un avversario viene menzionato in apertura del libro, posizione assai significativa (col. 2, 21), laddove, come giustamente osserva il V. (p. 58), “verosimilmente, Filodemo poneva le basi della discussione e faceva riferimento ai bersagli della sua polemica”. Si tratta di un Apollofane, probabilmente il filosofo di Antiochia del III sec. a.C., discepolo di Aristone di Chio, che conosciamo come avversario di Filodemo anche in altri suoi trattati (p. 58 nota 11). Nell’opera,

inoltre, come scrive lo stesso V. (p. 58 s.), si fa “riferimento a una pluralità di filosofi, con espressioni generiche (...) che possono rimandare a dottrine altrettanto generali e, allo stesso tempo, condivise”. Per citare qualche esempio, in col. 2 Filodemo sembra riferirsi a un gruppo di persone empie che seguono dottrine errate (p. 62); in col. 22 critica probabilmente i poeti e le persone comuni che disonorano gli dèi attribuendo loro caratteri del tutto estranei alla natura divina (pp. 266 ss.); in col. 31, dove leggiamo una critica ai miti tradizionali, è nominato Omero. Non mancano anche richiami a quanto dicono “gli antichi” (col. 198, 29), che probabilmente sono i poeti più che gli esponenti della Stoa antica (come suggerisce il V., p. 356) o forse quelli che Cicerone (*De fato* 39) definisce “veteres philosophi”, divisi tra sostenitori del determinismo (Democrito, Eraclito, Empedocle, Aristotele) e sostenitori della visione antideterministica (i cui nomi invece non sono citati).

Che poi il tema della provvidenza nella Scuola stoica sia stato trattato non solo da Crisippo, ma anche da Cleante, Panezio e Posidonio lo stesso V. riconosce (p. 59 s.), il quale sottolinea pure come questi si occuparono delle stesse questioni e pertanto potrebbero essere presenti con le loro teorie da confutare in alcuni punti del testo. È probabile che Filodemo avesse intenzione di rivolgersi sin dall'inizio a più avversari, toccando le singole tematiche, ora specificando l'obiettivo nel caso in cui si fosse trattato di una posizione personale di qualche pensatore, ora invece lasciando nel vago ogni riferimento laddove la critica si fosse appuntata contro posizioni comuni.

Passando ai contenuti del libro filodemeo, sarebbe impossibile e forse anche fuori luogo darne conto in questa sede in maniera dettagliata data la notevole ampiezza degli argomenti affrontati. Tuttavia, al fine di offrirne un'idea generale, mi limiterò a elencarne i principali parafrasando per lo più i titoli dei singoli sottoparagrafi forniti dal V. nella sua sintesi (pp. 60-78): la guida divina del cosmo e il problema dell'esistenza del male; le caratteristiche della natura divina e la critica alle concezioni altrui, non solo filosofi, ma pure poeti, mitografi e uomini comuni; la confutazione alla concezione del dio cosmo; la critica alla generazione divina del cosmo; i movimenti e i cambiamenti di forma dei corpi e le loro cause; le qualità fisiche dei corpi (proprietà comuni, universali e particolari), compresi quelli celesti e la formazione di composti eterni come quelli divini; la critica al condizionamento della provvidenza nella vita umana; le cause delle malattie del corpo e la volontà divina; le cause dei fenomeni atmosferici e delle calamità naturali; l'uso della mantica; le cause degli eventi con riferimento a provvidenza, fato, necessità e caso.

Per quanto riguarda gli aspetti più tecnici dell'edizione (*Premessa all'edizione*, pp. 79-152), è da segnalare un'importantissima novità, ovvero il lavoro di ricongiungimento effettuato dal V. tra le scorze (*PHerc.* 1577, 1579, 1636, 1100) e il midollo (*PHerc.* 1670) del rotolo, che fino al 2020 (anno in cui lo studioso ha

pubblicato il suo primo contributo al riguardo) si ritenevano appartenenti a rotoli separati. Il V. a tal fine si è avvalso soprattutto dei dati paleografici (p. 82): nei vari pezzi, infatti, ha individuato la stessa mano di scrittura, che pare un *unicum* nella collezione ercolanese, e “la perfetta congruenza dell’organizzazione dello spazio scritto e dello spazio non scritto”. Questo lavoro straordinario ha consentito di raddoppiare il numero dei frammenti associati alla stessa opera e quindi di conoscerne meglio i contenuti (p. 81 s.), anche se le parti superstiti sono comunque minori rispetto a quelle perdute (p. 83), come si evince chiaramente dalla preziosa *Maquette* allegata al volume. Sulla base di un’attenta analisi paleografica, il V. ha anche eliminato “pezzi all’ottri” che sono stati incollati per errore nelle cornici di *PHerc.* 1670 (pp. 99-104). Grazie alle nuove acquisizioni derivate dagli *addenda* e dai *subtrahenda*, il V. ha potuto precisare le caratteristiche paleografiche del papiro, superando le posizioni di Guglielmo Cavallo (p. 114 s.) che aveva collocato il *PHerc.* 1670 nel Gruppo P, e ha potuto affermare che gli apici ornamentali diritti ed estesi sono usati sistematicamente (e non in modo più o meno sistematico) e che la scrittura è caratterizzata da morbidezza (non dalla rigidità di cui parlava il Cavallo); inoltre, ha potuto anche escludere l’ipotesi avanzata da Gianluca Del Mastro che il papiro fosse vergato da più mani (p. 116).

Sui *signa* presenti nel papiro il V. (pp. 117-119) segnala un uso abbondante e canonico di *paragaphoi* semplici o uncinate accompagnate da *vacuum* in linea, *diplai*, *asteriskoi* e un caso di *ano stigmé*; interessante anche la presenza di due casi di linee lasciate in bianco (col. 20 tra ll. 34 e 35 e col. 186 tra ll. 19 e 20), con funzione incerta (p. 118) a causa della lacunosità dei passi. A mio avviso andrebbe approfondita meglio almeno la funzione degli *asteriskoi* che ricorrono in quattro colonne a fine linea (coll. 2, 1; 93, 23; 189, 14; 200, 26) e sono coronati da punti su tutti e quattro i lati in due casi (coll. 2 e 200), solo sui lati in alto e in basso negli altri due (coll. 93 e 189). Lo studioso scrive che essi avrebbero semplice “funzione di riempitivo” (p. 118), ma non giustifica la sua affermazione e non ipotizza neppure eventuali motivazioni della diversa presenza dei punti, che forse potrebbe avere una qualche ragione d’essere (richiami a distanza nel testo tra punti della trattazione che presentavano una qualche caratteristica comune?). Se dobbiamo sempre tener presente quello che scrive E.G. Turner (*Papiri Greci*, ed. it. a cura di M. Manfredi, Roma 1984 [ed. orig. *Greek Papyri, An Introduction*, Oxford 1968 I ed., 1980 II ed.], p. 132 n. 31), cioè che “sarebbe errato supporre che tutti i dotti si servissero dei segni nello stesso modo, o che i segni avessero sempre lo stesso significato in tutti i generi letterari”, è pure vero che un significato, per quanto difficile da comprendere, nell’uso dei segni è sempre presente. Nel nostro papiro non mi pare così scontato che l’asterisco sia usato a fine linea come semplice riempitivo, ovvero sostanzialmente come puro elemento decorativo, funzione che sarebbe certamente credibile nella *subscriptio*. G. Nocchi Macedo (*Formes et fonctions de l’astérisque dans les papyrus littéraires grecs et latins*, «Segno e Testo»

IX, 2011, pp. 3-33, non presente nella bibliografia del volume) dedica ai papiri ercolanesi un paragrafo del suo contributo sull'uso dell'asterisco nei testi papiracei (pp. 21 s.), in cui elenca i vari usi (diversi da quelli degli Alessandrini) finora noti del segno in questione (non conosce o comunque non cita il nostro papiro): sottolineare qualcosa nel testo, attirare l'attenzione del lettore su un passo particolarmente interessante, senza rinviare a un commentario (con l'eccezione del solo *PHerc.* 1065, che conserva l'opera di Filodemo, *De signis*); funzione di interpunzione e di divisione intertestuale; funzione di riempitivo a fine linea per allineare le colonne del testo, un uso a cavallo tra estetica e funzionalità per *la mise en page* del testo (p. 22). Quest'ultimo uso, attestato solo nei papiri di Ercolano, potrebbe essere quello presente nel nostro papiro, anche se non possiamo eliminare la possibilità di altre funzioni. Ad esempio, in col. 200 l'asterisco a fine l. 26 potrebbe essere il segnale della presenza di una citazione (si noti che a l. 27, subito dopo la citazione, c'è uno *spatium vacuum*, presente anche in col. 189, 15, laddove pure ricorre l'asterisco).

Alla ricostruzione virtuale del rotolo (la già citata *maquette*), con cui lo studioso ha collocato tutti i pezzi conservati, in originale o nei disegni, nella loro posizione originaria, basandosi su criteri geometrici e materiali (p. 120), è dedicato un lungo e interessante paragrafo (pp. 122-150): lo studioso ci spiega nei dettagli il difficilissimo lavoro compiuto attraverso metodi e tecniche che negli ultimi anni si sono perfezionati sempre più (p. 124), la cui applicazione al papiro è risultata particolarmente fruttuosa anche ai fini della comprensione del libro nel suo insieme. Molto notevole anche la ricomposizione da lui effettuata delle ultime colonne del *recto* (spiegata alle pp. 138-140): grazie all'analisi della misura dei pezzi più interni il V. ha potuto ricostruire ben nove colonne consecutive (coll. 193-201) che consentono una conoscenza decisamente migliore dei pezzi rispetto a quanto fosse possibile in passato, allorquando si leggevano separatamente.

Alle pp. 140-145, il V. spiega la localizzazione delle colonne del *verso*, riprodotte da alcuni disegni sia napoletani che oxoniensi, e il probabile motivo per il quale lo scriba in *PHerc.* 1670 sia ricorso al *verso* del rotolo, ricordando (p. 140 n. 133) di averne già trattato in precedenza (pp. 87-97 e 108-112). Chi vergò il rotolo, terminato lo spazio sul *recto*, concluse la trascrizione sul *verso*, voltando il rotolo stesso solo alla fine senza capovolgerlo (p. 141). Resta incomprensibile il motivo di una tale scelta: non è chiaro perché lo scriba non aggiunse piuttosto *kollemata* alla fine (p. 144 s.), come sarebbe stato opportuno in un prodotto curato ed elegante. Il V. immagina (p. 145) che forse il rotolo inizialmente fosse stato pensato come una copia di qualità, poi, per ragioni sconosciute, si sia trasformato in altro in corso d'opera, ipotesi che a dire il vero non pare molto convincente; più probabile forse una qualche circostanza banale, come la mancanza momentanea di materiale scrittorio e la necessità di portare a termine il lavoro in tempi stretti.

Gli ultimi due paragrafi della Premessa sono dedicati rispettivamente alle precedenti edizioni e studi e alla presente edizione (pp. 145-152), che – come detto – comprendendo anche tutti i papiri di recente attribuzione e prendendo in considerazione frammenti finora trascurati dagli studiosi, ricostruisce un testo più completo (circa il doppio del passato) e in molte porzioni nuovo, in particolare per quanto riguarda i pezzi di papiro conservati in originale, letti con maggiore precisione grazie alle immagini a infrarosso e ai microscopi ottici e digitali (p. 150).

Prima del testo il V. inserisce delle utili Tavole di concordanza (pp. 153-168), alle quali seguono il *Conspectus siglorum* e il *Conspectus signorum* (pp. 169-171), dal primo dei quali apprendiamo i nomi di tutti gli studiosi, italiani e stranieri, esperti di papiri ercolanesi e di filosofia antica, con cui l'editore ha discusso il testo del papiro.

Al centro del volume (pp. 173-244) troviamo il testo greco delle colonne, accompagnato da traduzione italiana a fronte e apparato critico in calce, cui segue un ampio e approfondito commentario (pp. 245-374). Impossibile sarebbe discutere le tante questioni testuali e contenutistiche che emergono dalla lettura di un libro così ricco e complesso, pertanto in questa sede non andrò oltre la proposta di qualche osservazione su alcuni punti specifici, fornendo al massimo qualche spunto di riflessione.

In col. 14 (p. 180 s.) leggiamo un riferimento a qualche notizia che Teofrasto (usato evidentemente come fonte dossografica, come dice il V. p. 258; ma cf. anche *PHerc.* 1055 col. XIX 3 Santoro, dove lo stesso Teofrasto è chiamato in causa a proposito di un giudizio su Bione di Boristene) fornisce sui “fisici”, ovvero i filosofi naturalisti ionic. A l. 5 ricorre il termine ὑπολήψεις che il V. traduce “opinioni” (p. 180), affermando in commento (p. 259) che qui sarebbe “vox media”, diversamente da col. 10,7 s. e da altri numerosi testi epicurei. A mio avviso, trattandosi di un termine tecnico, che ha una sfumatura negativa canonica nel linguaggio epicureo, traducibile con “supposizioni”, quindi “false opinioni”, sarebbe ben strano che Filodemo lo adoperi, nella stessa opera e a breve distanza, ora con significato tecnico, ora con valore generico. Anche se potrebbe essere una parafrasi di un giudizio teofrasteo (come V. non esclude, p. 258), verosimilmente negativo, l'uso delle parole è comunque filodemeo.

In col. 49 (p. 193 s.), da l. 24 si parla delle induzioni che gli Stoici operano sul creato in base ai criteri di ordine e bellezza ma non sul primo moto della generazione. Immediatamente prima (ll. 20-23) in contesto lacunoso si comprende la presenza di una critica a qualcosa che gli Stoici non avrebbero potuto dimostrare né inferire per percezione diretta. Quest'ultimo concetto è, secondo me, presente nel verbo ἐπιβάλλω (l. 23) che invece il V. traduce con “applicarsi” (p. 193), valore che nel commento (p. 286) ribadisce, senza escludere quello più tardo di “comprendere”. A me pare, invece, che il verbo in questo luogo (come di solito avviene

nei testi epicurei) abbia un valore tecnico: esso è usato in ambito epistemologico in riferimento all'inferenza logica, come il corrispondente sostantivo ἐπιβολή, "percezione diretta" e l'avverbio ἐπιβλητικῶς "per percezione diretta" (cf. ad esempio, Epic., *Ep. Hrd.* 50, dove l'avverbio è usato a proposito dell'immediata intuizione della mente nel cogliere la forma di un corpo; subito dopo, nel § 51, troviamo ἐπιβολάς τῆς διανοίας, ἐπιβάλλομεν, ecc. sempre in contesto epistemologico). Il valore logico da riconoscere all'uso del termine anche nel nostro passo può trovare conferma a l. 25 della colonna stessa, dove leggiamo σημειοῦντ[αι, anch'esso verbo tecnico epicureo che significa "inferire" (così anche V., p. 287). Il verbo ἐπιβάλλω, inoltre, nel significato di "dedicarsi, applicarsi" scelto dal V. richiede il dativo oppure il costrutto περί + genitivo, entrambi assenti nel nostro caso. Propongo pertanto per le ll. 21-23 la traduzione "fatto che né avrebbero potuto dimostrare **né avrebbero potuto inferire** (invece di "né vi si applicavano" del V., p. 193), facendo dipendere anche il secondo verbo dall' ἄν di l. 22.

Secondo il V. (p. 318 s.) in col. 188 (p. 218 s.) e nella successiva col. 189 (p. 219 s.) sono presenti contenuti che riguardano il determinismo fisico degli Stoici in riferimento agli uomini; alla base ci sarebbe la critica alla possibilità che la provvidenza condizioni le loro nature. Secondo Filodemo è contro natura ammettere un condizionamento divino sugli uomini e sulle loro caratteristiche fisiche. A l. 24 di col. 188 Filodemo utilizza l'immagine delle "spiralì" per costruire un non chiarissimo paragone; il V. traduce le ll. 23-27 (p. 219) "dal momento che nemmeno siamo, come spirali (ἑλικες l. 24), cose rimosse intorno ([περι]ῤρέματα integrato dal V. a l. 25) [a partire da un punto centrale] tra quante si realizzano secondo una ragione antecedente". Il V. spiega il passo inquadrandolo all'interno della teoria stoica dell'evoluzione delle qualità dei corpi (p. 320 s.): "la generazione (...) del cosmo ha luogo, per azione della divinità, al centro dello spazio infinito che contiene il vuoto e la materia (...). A partire dal centro (...) si diffondono in tutto lo spazio circostante (...) «le ragioni seminali» che guidano da principio la generazione e l'evoluzione dei corpi". Questa complicata spiegazione potrebbe non essere necessaria, se per una migliore comprensione del passo ci rifacciamo al § 42 *De fato* di Cicerone, dove viene riportata una spiegazione di Crisippo sul destino e sulle cause preordinate e si fa riferimento a un "turbinem", "la trottola", che (come pure il cilindro) non può muoversi se non è spinta, ma una volta spinta essa ruota per sua propria natura. Il termine *turbinem* mi pare accostabile a ἑλικες di l. 24, e l'espressione "causis antepositis" sembra richiamare invece προηγούμενον || [λόγ]ον (laddove io proporrei [ἄτ]ιον, invece di [λόγ]ον, sulla base di col. 198, 24): nel suddetto passo ciceroniano, a proposito di fato e necessità si discutono le diverse tipologie di cause, tra cui quelle "antecedenti". Il V. nell'ampio commento (pp. 320-322) non cita il luogo ciceroniano, ma un passo di Gellio (VII *SVF* 2) da cui apprendiamo che secondo Crisippo il fato si diffonde nel cosmo con movimenti simili a quelli della spirale (p. 322). Il riferimento sembrerebbe

opportuno se non fosse per il fatto che nel papiro l'immagine della spirale è utilizzata come termine di paragone negativo per gli uomini, spinti da una causa antecedente.

In col. VI 29-33, Filodemo polemizza con un avversario tacciandolo di ignorare persino le nozioni basilari della *paideia* (p. 372). Il V. ricostruisce così il testo: [οὐ]||τ[ε δ' ἦ]δ[ε]ν οὐτ' ἤκου||σε[ν οὐθ'] ὅλως ἔμαθεν κτλ. e traduce: “Né ha imparato, né ha sentito, né ha appreso affatto (etc.)”. Tuttavia, non sembra convincente la sua integrazione a l. 30 ἦ]δ[ε]ν, che è piuccheperfetto 3° attivo (I persona singolare?) di οἶδα con valore di imperfetto, per due motivi: in primo luogo, poiché gli altri due verbi correlati sono aoristi, non imperfetti; poi, perché il concetto sarebbe ridondante, visto che subito dopo troviamo quasi una ripetizione con ἔμαθεν. Perciò proporrei εἶ]δ[ε]ν, aoristo II di ὁράω, “né ha visto”, che sembra ricostruire un *climax* migliore.

Nel tirare le somme alla fine della lettura del volume (chiuso da tre utili *Indices: nomenclum, verborum, tabularum*, pp. 375-397), non possiamo che essere grati al V. per il suo imponente lavoro e giudicarlo molto positivamente, in quanto frutto meditato di lunga ricerca e intelligente riflessione, il cui merito più significativo è l'averci restituito tutto il possibile in termini testuali e interpretativi su un testo ercolanese di difficile ricostruzione e comprensione ma al contempo di grande rilevanza, che non aveva ancora ricevuto uno studio completo e approfondito, condotto con metodi aggiornati e strumenti moderni.

MARIACAROLINA SANTORO
mariacarolinasantoro@gmail.com

Daniele MACRIS, *I greci di Messina. Storia e cronache dei greci messinesi dall'VIII al XXI secolo* («Περαία» 5), Di Nicolò Edizioni, Messina 2024, pp. 215.

La presenza greca nell'Italia meridionale costituisce un argomento estremamente interessante, che attira costantemente l'attenzione di esperti e profani. In Grecia se ne parla frequentemente, anche grazie alla presenza di paesi nei quali si possono ascoltare i dialetti griko (in Puglia) e greko (in Calabria).

Meno conosciuta è un'altra culla della civiltà greca sulla sponda antistante Reggio Calabria: Messina, in Sicilia, la cui fondazione risale ai Calcidesi nell'VIII secolo a.C., che le diedero il nome originario di Zancle (*zánklē* = falce), in riferimento alla forma del suo porto.

Questo vuoto bibliografico va a colmare lo studio di Daniele Macris, presidente della Comunità Ellenica dello Stretto e docente presso il liceo classico "Francesco Maurolico", dal titolo *I greci di Messina. Storia e cronache dei greci messinesi dall'VIII al XXI secolo*. Come leggiamo nella retrocopertina, si tratta di una "rapida, agile ed informata panoramica sulla presenza greca a Messina dal Medioevo ai nostri giorni, con particolare riguardo per la lingua, l'arte, le vicende storiche, economiche e culturali. Messina si rivela un crocevia fondamentale per la presenza greca nel Mediterraneo. Il contributo dei Greci, con la loro continua presenza nella città, è visibile in ogni ambito, onomastico, toponomastico, folklorico e tradizionale. Particolare importanza riveste poi la continuità linguistica nell'ambito del greco moderno, ininterrottamente parlato e scritto a partire dal XV secolo. Pertanto si deve considerare l'eredità culturale, insieme con il patrimonio sociolinguistico, una ricchezza fondamentale ed inalienabile della città e del suo territorio".

Precisamente questo ultimo elemento, l'eredità culturale e sociolinguistica della città, percorre tutte le pagine del libro, cosicché il lettore da un lato prende coscienza dell'enorme importanza di questa ricchezza fondamentale e inalienabile della città e dei dintorni, dall'altro diventa lui stesso partecipe e corresponsabile per far sì che non si perdano i frammenti della memoria. Di conseguenza il libro non costituisce solo una semplice esposizione di testimonianze della grecità dal Medioevo ad oggi, ma dà il via al prosieguo della ricerca sulla grecità di Messina, che fino ai nostri giorni continua ad avere una presenza intensa ed attiva nella vita scientifica, spirituale, culturale e scolastica della città. Come sottolinea l'autore (p. 195) "il presente lavoro non presume caratteri di esaustività e rimanda alla bibliografia in calce per approfondimenti su lingua, onomastica, toponomastica, arte, cultura, tradizioni".

Partendo dall'età bizantina fino ai nostri giorni lo scrittore mette in risalto l'importante presenza greca nelle lettere, nelle arti, nell'istruzione e nella vita religiosa della città. Sono importanti i casi di eminenti dotti, che hanno lasciato

un'impronta indelebile nella storia e nella cultura della città, come il famoso matematico, fisico ed astronomo Francesco Maurolico (1494-1575), i cui genitori trovarono rifugio a Messina dopo la presa di Costantinopoli. Il suo prezioso contributo alle scienze è dimostrato dal fatto che uno dei più noti crateri della Luna porta il suo nome. Un'altra importante figura della grecità della città è stato l'illustre grecista Costantino Lascaris, discendente di una nobile famiglia bizantina. Egli trascorse gran parte della sua vita a Messina, dove fu nominato nel 1467, con privilegio speciale, professore di greco presso il Monastero del S. Salvatore. La sua grammatica, intitolata *Epitome delle otto parti del discorso*, stampata nel 1476 a Milano, è il primo libro interamente in greco dato alle stampe (fino ad allora c'era la traduzione latina a fronte). Potremmo enumerare molti altri casi in cui, sia durante il dominio turco che dopo la caduta di Costantinopoli, illustri studiosi trovarono rifugio nella città, ma la lista sarebbe lunga. Oltre all'instimabile opera di eruditi e scienziati, la presenza greca si nota in molti nomi propri (Alessandro, Anastasio, Antioco, Basilio, Ciriaco, Costantino, Cono, Epifanio, Gregorio, Giorgio, Procopio) e cognomi (Macrì, Foti, Maurolico, Papalia, Papandrea, Scopelliti), come anche in toponimi. Tra i più caratteristici ricordiamo "Grecià", termine con cui si indicava fino al 1678 il quartiere ai limiti del porto, in cui c'erano molte chiese di rito greco (Ss. Costantino ed Elena, S. Lucia dei Greci, S. Giovanni Evangelista ecc.). Secondo le fonti impiegate dall'autore, nella bolla del 1484, al centro della città si contavano ventotto chiese di rito greco, conservatesi lungo un arco di tre secoli, con alcuni mutamenti di sito, dovuti a cambiamenti dell'impianto urbano. Di particolare importanza artistica, storica e religiosa sono anche molte icone, molte delle quali adornano il Museo Bizantino e Cristiano di Atene, descritte da Daniele con particolare attenzione e precisione.

Come si sottolinea nel libro, i greci di Messina "rappresentano una convergenza ed una sovrapposizione tra la grecità bizantina tardomedievale e quella moderna, col suo codice espressivo quasi codificato, arrivata in diverse ondate dal quindicesimo al ventesimo secolo, principalmente dalla Grecia occidentale, e non solo". Così, dunque, attraverso continue ondate migratorie di greci che si insediano nella città in diversi periodi, arriviamo agli inizi del XX secolo, ad una data che significherà inattesi cambiamenti in tutta la vita della città: il terremoto del 28 dicembre 1908, catastrofe di proporzioni bibliche, che provocò sulle due coste dello Stretto (Reggio Calabria e Messina) danni irreparabili e colpì in modo irrecuperabile la grecità della città a molti livelli. Basta riferirsi alla completa distruzione delle chiese di S. Nicola dei Greci e della Madonna del Graffeo, che non furono ricostruite, come anche alla decimazione della Comunità ellenica in numero e patrimonio. Nonostante tutto, alcune famiglie, anche se economicamente rovinate, riuscirono a sopravvivere e a conservare la lingua e la tradizione religiosa, mentre parecchie emigrarono in Argentina. Di particolare importanza è l'indagine sulla stampa greca dell'epoca, di cui l'autore analizza diversi contributi, relativi

alla costante attenzione riservata in Grecia alle conseguenze del terremoto sulla grecità cittadina. Attraverso le pagine dei quotidiani del tempo, «Acropoli», «Estia» ed «Embròs», di tiratura nazionale, si può accertare l'impressionante gara di solidarietà che coinvolse il governo e l'opinione pubblica greca di fronte alla «catastrofe biblica» del 28 dicembre 1908.

Col passare del tempo e lungo tutto il ventesimo secolo, in diversi periodi, la grecità di Messina si arricchirà di nuovi insediamenti greci dalla Grecia, ma anche dalle zone grecofone calabresi. La maggior parte converrà nella città per gli studi universitari, alcuni per matrimoni e molti vi si stabilirono in modo permanente. Erano in precedenza avvenuti trasferimenti di donne da Costantinopoli e dall'Asia Minore dopo la cacciata del 1922, che si sposteranno con Italiani, ed è molto importante che Daniele le ricordi – come in tutti gli altri casi – con i loro nomi. In modo parimenti analitico e con robusta documentazione l'autore si riferisce anche ai cosiddetti “matrimoni di guerra”, verificatisi in Grecia durante l'occupazione italiana, quando parecchi soldati siciliani si unirono sentimentalmente a donne greche e le sposarono, col risultato di rafforzare il decimato elemento greco, indebolito dal terremoto del 1908. Queste donne, sebbene unite con matrimonio cattolico, hanno insegnato ai figli la lingua, conservando le usanze greche, pur a livello familiare. L'autore si sofferma in particolare sull'enorme contributo offerto dal grande grecista siciliano Bruno Lavagnini (1898-1992), fondatore dell'importante Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici di Palermo, che favorì in genere gli studi greci e la cultura greca in Sicilia.

Attraverso questa presentazione attenta, analitica e documentata dell'elemento greco a Messina, l'autore mette in luce il costante impegno per la conservazione dell'organo espressivo di tale eredità culturale, vale a dire la lingua greca. È questo l'elemento per il quale oggi ci si batte, soprattutto all'interno dell'operosa Comunità Ellenica dello Stretto, fondata nel 2003 e caratterizzata da un'attività intensa nell'insegnamento del greco e nella promozione della cultura greca attraverso iniziative pubbliche, illustrate da Daniele in modo molto dettagliato.

Nell'appendice sono presentate poesie di Irene Katerinaki (1934–2024), importante componente della Comunità, e dello stesso autore, oltre a un significativo apparato fotografico.

Il libro di Daniele Macris aggiunge così un'importante tessera al ricco mosaico linguistico e storico di questa città significativa, che è stata e continua a essere un crocevia di popoli e civiltà, in cui l'elemento greco permane in un dialogo costante tra passato e presente, proiettato verso il futuro nel rispetto della lingua, della sua conservazione e della promozione della civiltà greca nel Meridione del Paese vicino.

Marilena CASELLA, *Antiochia e i suoi buleuti. I discorsi 48 e 49 di Libanio e le dinamiche del rapporto tra potere locale e potere centrale*, 'Monografie del Centro Ricerche di Documentazione sull'Antichità Classica' 56, «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER, Roma-Bristol 2023, pp. 236.

Il volume di Marilena Casella colma una significativa lacuna bibliografica, fornendo la prima traduzione in lingua italiana delle orazioni 48 e 49 (ed. Förster, Lipsia 1906) del retore Libanio di Antiochia (313-393 d. C.). Poiché manca, ancora oggi, uno studio sistematico e una traduzione integrale in lingua moderna delle 64 orazioni che rientrano nel *corpus* dell'autore, il lavoro costituisce un prezioso contributo agli studi libaniani, rendendo accessibili due testi tanto ostici linguisticamente – e concettualmente – quanto essenziali per comprendere la prassi politico-amministrativa di una città orientale nella seconda metà del IV sec. e, come lascia intendere il titolo del volume, i complessi rapporti tra potere locale e governo centrale¹. L'A. adotta infatti un approccio storico orientato specificamente su questa dialettica politica, con uno sguardo attento alla documentazione epigrafica e giuridica, tenendo al contempo ben presente le implicazioni relative al genere retorico in cui si inseriscono i due discorsi. Nel complesso, la monografia può essere considerata il riuscito tentativo di tracciare un profilo della poliedrica realtà istituzionale, economica e sociale in cui Libanio nacque e – a periodi alterni – visse e si colloca perfettamente nella cosiddetta «esplosione del tardoantico» – per utilizzare un'espressione di Giardina² – ossia nel vivace panorama di studi che, già a partire dagli anni Duemila, costituisce la reazione a una ormai superata e pregiudizievole visione di decadenza rivolta verso un'età in cui la produzione letteraria si sviluppa nella polarità tra tradizione classica e ascesa del Cristianesimo.

Il volume è suddiviso in due parti (*Parte I*, pp. 9-132, dedicata all'analisi delle tematiche affrontate nei discorsi; *Parte II*, pp. 133-194, con il testo greco e la relativa traduzione), nell'*Introduzione* (pp. 3-8) sono chiariti le metodologie e il *focus* della ricerca, che vede nella città di Antiochia di Siria una «capitale imperiale ad intermittenza»³, un campo d'indagine privilegiato per definire il rapporto città-governo centrale nella tarda antichità, e nelle due orazioni una testimonianza di particolare interesse.

¹ I due discorsi furono tradotti da Normann, in lingua inglese, nel 1977; tuttavia, in quanto inseriti all'interno di un volume più ampio, dedicato a varie orazioni libaniane, essi, corredati di poche note esplicative, sono privi di un'analisi e di un commento sistematici. Cf. A. F. NORMAN, *Libanius. Selected Works, 2, Selected Orations*, Cambridge Mass.-London 1977, pp. 409-489.

² A. GIARDINA, *Esplosione di tardoantico*, «Studi Storici» 40 (1999), pp. 157-180.

³ M. CASELLA, *Una capitale intermittente: la vicenda di Antiochia di Siria nel IV secolo d.C.*, in B. GIROTTI – CH.R. RASCHLE (a cura di), *Città e capitali nella tarda antichità*, Bologna 2020, pp. 195-215.

Entrambe le orazioni aderiscono al codice retorico dello *ψόγος* – inteso quale pubblica denuncia – e si indirizzano rispettivamente alla *βουλή* antiochena e al βασιλεύς Teodosio I. L'orazione 48, datata con precisione dall'A. al 388 (p. 24), è assunta quale *terminus ante quem* per la stesura della posteriore orazione 49: Libanio, dapprima intento ad agire a livello locale, cercherebbe di stimolare i *buleuti* indolenti per risollevare le sorti della decadente curia antiochena; in seguito, fallito il precedente tentativo, egli tenta l'approccio a livello centrale con l'*Or.* 49, redatta sotto forma di *relatio* all'imperatore e al prefetto del pretorio d'Oriente (§ 1: ὁ τοῖς ἄλλοις ἄρχουσιν ἐφεστηκώς), degni di lode, secondo il retore, per l'impegno fattivo a favore dei consigli municipali.

Per quanto accomunati dal tema della *μαλακία* dei curiali, la differente densità retorica dei due discorsi – già notata da C. Rother (*De Libanii arte rhetorica quae-stiones selectae*, Diss. Breslau 1915) e da P. Petite, che li definì «faux doublets»⁴ – si spiega con la maggiore o minore diffusione che l'oratore sembra attendersi per ciascuno di essi. L'*Or.* 49 risulta più curata sotto il profilo formale e argomentativo, poiché, oltre al tema dell'inazione delle *βουλαί*, elogia la politica e gli sforzi di rivalorizzazione di queste istituzioni cittadine intrapresa dal *praefectus Orientis* Taziano, in sezioni riservate alla διήγησις (§ 31), suggerendo l'ipotesi che il discorso fosse «probabilmente destinato, di fatto, al prefetto stesso, a cui potrebbe essere stato recapitato per mezzo di quell'ambasceria auspicata in *Or.* 48, 27 (πεμπέσθω τοίνυν πρεσβεία)» (p. 20). L'*Or.* 48, invece, dalla «bassa densità retorica» (p. 25), costituirebbe uno scritto destinato a essere fruito da una riunione informale, cui, secondo l'A., avrebbero partecipato solo i *buleuti* vittima dei soprusi dei *πρωτοί*.

Le sezioni *Situazione della βουλή di Antiochia* (pp. 39-52) e *Stratificazioni all'interno dell'ordo curialis* (pp. 53-66) sono dedicate alla disamina della struttura dell'aristocrazia municipale antiochena, internamente ripartita in *πρωτοί*, *δεύτεροι* e *τρίτοι* (*Or.* 48, 40); al disimpegno dei suoi membri; ai soprusi di questi perpetrati ai danni dell'armonia del consiglio; all'analisi della crisi annessa a tali dinamiche. Se l'*Or.* 48 si presenta quale lunga parenesi ai membri del consiglio per stimolarne l'azione a riappropriarsi di «ciò che al momento è trascurato» (§ 2), nell'*Or.* 49 la prospettiva del retore cambia e il tono diviene esplicitamente accusatorio: è l'atteggiamento ostruzionistico nei confronti della politica imperiale a compromettere ogni tentativo di intervento e di rivalsa. La rovina dell'*ordo* non è pertanto imputabile all'oppressione o all'incapacità dei governatori, bensì alla passività, all'indolenza e alla noncuranza (ῥαθυμία) dei *buleuti* stessi, cui il retore rivolge un invito a deporre quell'ignavia eccessiva (*Or.* 48, 43: ἀποθέμενοι δὲ τὴν πολλήν

⁴ P. PETIT, *Recherches sur la publication et la diffusion des discours de Libanius*, «Historia» 5 (1956), p. 499.

ταύτην μαλακίαν), che, insieme al mancato rispetto dei provvedimenti imperiali (*Or.* 49, 11), li rende nemici interni delle *boulai*.

Come opportunamente sottolinea l'A., il merito di Libanio – «niente affatto convinto che fosse stata l'accresciuta pressione degli organismi imperiali a determinare il disimpegno dalle responsabilità degli antichi gruppi dirigenti municipali» (p. 34) – è l'aver relativizzato e ridimensionato l'autoritarismo e l'autoreferenzialità esercitati dal potere centrale sulle organizzazioni periferiche: nell'ottica di un sodalizio impero-città, l'intervento legislativo, la cui richiesta permea tanto il discorso 48 che il 49, è, *de iure*, prerogativa imperiale, ma esso, *de facto*, è conseguenza diretta di una locale richiesta sussidiaria, che costituirebbe l'*occasio legis*.

Nella coeva *Or.* 56 ricorrono le medesime accuse contro gli indolenti *buleuti*⁵, dei quali qui si condanna l'aspro individualismo, la riluttanza alla concertazione, la disarmonia interna, l'odio e l'invidia per le ricchezze reciproche (§§ 27-28). Dalla lettura incrociata delle *Orr.* 48-49 e dell'*Or.* 56 (ma si vedano anche le *Orr.* 35 e 58) emerge, circa l'organizzazione municipale cittadina, un quadro antitetico rispetto ai toni encomiastici e idealizzanti dell'*Antiochicus* (*Or.* 11), in cui, dopo aver passato in rassegna le quattro virtù cardinali della βουλή, Libanio arriva a definirla una «radice su cui si erge l'intera struttura della città» (§133), un organo compatto, convocato dai funzionari ogniqualvolta occorresse emanare decreti. A tali deliberazioni i *buleuti* si sarebbero opposti, se esse avessero calpestato il diritto; mentre, se giustizia avesse trionfato, avrebbero espresso la loro più sincera approvazione (§142). Tuttavia, un quadro tanto divergente non sorprende, se si considerano il genere e l'occasione dell'*Or.* 11, perfettamente aderenti ai dettami della retorica dell'elogio che implica, necessariamente, l'elusione di una realtà degradante nella costruzione della *laudatio urbis*. Altrove, invece, in linea con le *Orr.* 48-49, i *buleuti* sono descritti come intenti ad assentire a qualsivoglia proposta con un lieve cenno del capo, spaventati e nascosti dietro il vicino, come fanno, ad esempio, alcuni ex studenti di Libanio ormai membri del consiglio, affetti da una ignobile afonia (*Or.* 35, 6).

Tale processo di deterioramento dell'organo municipale ha in sé una serie di concause, il cui esito sono l'abbandono delle *boulai* da parte dei consiglieri municipali e un'irreversibile disgregazione interna. Il *discrimen* storico, nei discorsi in esame, è individuato nell'età costantiniana, quando la *translatio imperii* dischiude nuove e allettanti possibilità di carriera per i *curiales* locali, con l'aspettativa di una rapida mobilità sociale. All'interno dello stesso *ordo* si era venuta a creare una divisione tra curiali oppressori e curiali oppressi, a causa dei *clivages*

⁵ Si veda, a tal proposito, la monografia di M. CASELLA, *Storie di ordinaria corruzione. Libanio, Orazioni LVI, LVII, XLIX. Introduzione, Traduzione e Commento storico*, «Pelorias» 19, Messina 2010.

economici e sociali. A esercitare un controllo monopolistico sulle attività municipali sono i *πρωτοί* (in Occidente *principales*, *primores*, *primates* o *summates*), una ristretta frangia aristocratica presentata da Libanio come rivolta a pratiche tiranniche. Essi avrebbero trasformato la propria preminenza in un vero e proprio *patrocinium* (come attesta la *lex costantiniana* in CTh. 13, 10, 1 del 313), arrogandosi la prerogativa di raccomandare la nomina o l'esenzione dall'*ordo* di un *obnoxius* e la ripartizione dei *munera curialia* (λειτουργία).

Attraverso l'analisi di due similitudini icastiche, secondo le quali questi buleuti, agli occhi di Libanio, sarebbero come un toro in corsa che causa lesioni alle vacche del loro stesso gregge o a un montone che ferisce a testate gli agnelli (*Or.* 48, 40), l'A. sottolinea come «la crescente differenziazione delle fortune sembra uno dei fattori più sintomatici da tenere in considerazione quando si affronta il problema della fuga dei buleuti per sfuggire agli obblighi municipali» (p. 63).

Tra gli *escamotages* volti all'elusione dei compiti assegnati, vi era ad esempio quello del trasferimento in una città ospitante, presso la quale il curiale fuggitivo avrebbe tenuto nascosti la propria *origo* e il proprio *status*, in quanto una rigida punitiva regolamentava che il reo sostenesse *duarum civitatum onera* (CTh. 12, 1, 12 del 325). Tale aspetto è esaurientemente trattato nella sezione *I buleuti e la proprietà terriera* (pp. 67-74), in cui si evidenzia come i buleuti meno abbienti, presentati quali proprietari terrieri da generazioni (*Or.* 48, 3), siano costretti ad alienare la propria *substantia curialis* per assolvere il proprio *munus*, alimentando un mercato di terre, i cui principali acquirenti sono identificabili negli stessi *πρωτοί* o nei *parvenus* da loro favoriti (*Or.* 48, 3), determinando una dinamica di progressiva dissoluzione del prestigio della *boulé*, nonché la sua corrosione interna, in quanto «nell'*ordo* veniva meno la solidarietà di un gruppo, [...] la subordinazione dell'interesse della collettività a quello personale» (p. 74).

Sebbene una simile prassi sia autodegenerativa, in quanto la fuga si traduce in trasgressione della *πατρώα τάξις* (*Or.* 48, 7), è altresì attestata una certa mobilità di ritorno: gli stessi disertori rientravano nelle proprie città da *honorati*; tuttavia, quanto più il grado raggiunto nell'amministrazione imperiale era elevato, tanto più l'elusione dei *munera* passava inosservata (*Or.* 48, 13: παρεωρώντο) e restava impunita. In un simile scenario – oggetto del capitolo *Dalla βουλή al συνέδριον di Costantinopoli* (pp. 87-96) – Costantinopoli, la Νέα Ῥώμη, si impose come principale polo d'attrazione, sicché l'*ordo curialis* antiocheno divenne ben presto un bacino di reclutamento per il giovane συνέδριον costantinopolitano, al punto che la capitale è a più riprese da Libanio dipinta come divoratrice di uomini (*Or.* 1, 215: πόλις [...] μεγάλη τρυφῶσα τῷ Βοσπόρῳ; *Or.* 1, 279: πόλει τῇ τῶν ἄλλων πόλεων τρυφῶσιν τοῖς ἰδρωσιν)⁶. Tuttavia, se le strutture centrali locali furono pro-

⁶ Sul tema si veda anche il contributo dell'A.: M. CASELLA, *La vocazione centripeta. Una*

gressivamente private delle loro *élites* municipali, lo stesso depauperamento avrebbe concorso ad accrescere il prestigio della città di provenienza, in quanto i notabili integrati nell'*ordo* imperiale avrebbero costituito una risorsa strategica cui avrebbero potuto ricorrere le comunità d'origine.

Tale spinta centrifuga ebbe una rilevante influenza sulle nuove direttrici della formazione dei futuri *cives*, tratteggiate dall'A. nella sezione *I nuovi percorsi formativi: da Antiochia verso Berito o Roma* (pp. 96-112), in cui si esamina un *Leitmotiv* della produzione oratoria ed epistolare libaniana: il biasimo per il reticolo degli spostamenti della mobilità studentesca sotto influenza delle discipline allora in voga, ormai caratterizzanti nel *curriculum* del nuovo studente «apprendista funzionario» (p. 98). Traspare il frequente rammarico nei confronti di quegli studenti che hanno abbandonato il greco, recandosi in Italia o a Berito, per cercare di imparare il latino, lingua che, insieme ai fondamentanti del diritto (*Or.* 1, 214) e alla tachigrafia, dava ormai ricchezze e incarichi di potere. La prassi prevedeva che tali spostamenti fossero autorizzati dallo stesso governatore provinciale, tramite lettere informative da consegnare ai *magistri census* una volta arrivati nel nuovo polo culturale. Nella querimonia libaniana i *πρωτοί* assistono soddissfatti alle partenze dei figli dei loro colleghi di rango inferiore (*Or.* 48, 29), senza soppesare l'umiliazione che sarebbe potuta derivare ai loro stessi figli rimasti nella *boulé*, qualora la mobilità di ritorno avesse riguardato chi, dai bassi ranghi, avrebbe raggiunto posizioni di prestigio.

Contro una diffusa preferenza per le discipline tecniche, funzionali ai complessi compiti di gestione amministrativa, che favoriva una formazione più pratica che teorica (si veda l'*Or.* 3, *Pro Rhetoribus*), Libanio, retore-maestro *engagé*, intende la sua professione come «un mezzo per difendere l'autoaffermazione delle città orientali all'interno dell'impero» nonché come «educazione etico-civica»⁷, in nome di quella restaurata *παιδεία* di matrice greca di cui si fa vessillo, poiché solo i *λόγοι* formano alla vita politica e preservano la *τάξις* poliade. Nell'*Or.* 49 l'intervento dell'autorità imperiale è infatti sollecitato anche in favore della tradizionale educazione ellenica: «Certamente sarebbe congruente con la tua indole, o imperatore, emanare una legge per i cui effetti siffatti individui non debbano apprendere ciò che li porterà lontano dalle *boulaí*, bensì ciò che li indurrà a ripercorrere la strada dei loro antenati, la cui ambizione era appagata nel momento in cui recavano aiuto alla loro patria grazie alla lingua greca» (pp. 189-90).

La stagnante e dicotomica situazione vissuta dai buleuti è al centro della sezione *Tra connivenza e indolenza* (pp. 117-124), nella quale si evidenzia l'ostentato in-

divergenza ideologica tra Libanio e Temistio di fronte alla prospettiva costantinopolitana dei buleuti di Antiochia, «HISTORIKÀ» 6 (2016), pp. 205-242.

⁷ CASELLA, *Storie di ordinaria corruzione*, cit., p. 27.

teresse dei locali a richiedere il ripristino dei membri del consiglio, cui, però, va recriminato un simultaneo atteggiamento passivo a fronte dell'intensificatosi fenomeno delle *immunitates* e del blocco del reclutamento dei buleuti da parte dei *πρωτοί* per trarne vantaggio personale. Il ricorso ad una topica della panegiristica poliade, ossia l'associazione città-madre, esplicita l'assunto ideologico libaniano per il quale agli obblighi verso la propria città va posposta anche la propria vita (*Or.* 49, 17).

Particolarmente apprezzabile è la rinnovata prospettiva con cui il volume affronta la complessa realtà antiochena; l'A., difatti, in *Per una conclusione: la βουλή antiochena e le prospettive di una nuova centralità* (pp. 125-132), invita a distanziarsi da una rigida e assolutistica lettura in termini di crisi dell'organo municipale e a considerare, invece, i processi in atto del curialato orientale in termini di evoluzione, in riferimento alla capacità di inserimento e adattamento ai nuovi contesti imperiali, nell'interesse della preservazione dei reciproci interessi. Tale ottica indurrebbe all'esclusione di un'oppressione unilaterale da parte del governo centrale e a optare, invece, per un dinamico dialogo tra la città e l'impero, il cui anello di comunicazione è incarnato dal prefetto del pretorio. È, infatti, proprio l'ampio margine di iniziativa preservato dalla *boulé* a permettere il prevalere di linee politiche locali, in grado di orientare e dissuadere i rappresentanti del potere centrale.

Emerge pienamente il profilo di Libanio quale lucido testimone dei cambiamenti in atto, al netto della sua autorappresentazione come oratore nostalgicamente ancorato al passato; l'epistolario, infatti, è permeato di perorazioni che lo vogliono, da maestro, raccomandare suoi allievi affinché raggiungano il senato costantinopolitano o prestigiose ἀρχαί, collocandolo – in tal modo – tra attualità e tradizione, in quanto, ideologicamente, «la sua posizione è quella di chi nel passato vede la dimensione ideale e idealizzata [...] ma nel contempo di chi vive nel presente e dimostra di saperne cogliere ed interpretare le istanze e i problemi, rendendosi propositivo di fronte alle urgenze e [...] entrando in dialogo con i suoi interlocutori, ai quali lascia sempre messaggi ammantati di spunti proattivi e non solo costruiti sul tono aspro di rimostanze e rimproveri.» (p. 130). Egli non contesta la legittimità della mobilità sociale né il diritto individuale a migliorarsi, ma rivolge le sue riserve ai mezzi impiegati per il conseguimento di tali obiettivi; così come l'atteggiamento verso le discipline emergenti non risulta condizionato da alcuna ostile pregiudiziale ideologica, purché esse non si configurino come alternativa totalizzante all'educazione tradizionale, nell'ottica del binomio *τά τε βουλευτήρια τά τε διδασκαλεῖα*, con cui suggella la chiosa dell'*Or.* 49.

Completano il lavoro due appendici (*Appendice I: Prosopografia dei buleuti attestati nelle Orr.* 48 e 49, pp. 193-195; *Appendice II: Lessico libaniano*, pp. 195-198); tre Tavole (pp. 199-202); una vasta bibliografia (pp. 203-222); un'utile indice dei nomi propri di divinità, luoghi, persone, popoli (pp. 223-225). L'indagine

è condotta attraverso un'esaustiva disamina delle fonti antiche e un accorto vaglio della più moderna letteratura critica. Di grande utilità sono le note di commento che accompagnano la traduzione, cui è affidato il compito di puntualizzare aspetti del lessico e della realtà geografica, politica e istituzionale in cui opera un retore il cui greco, criptico e ostico, sembra spesso «volutamente allontanare il lettore»⁸.

CARLO AMBROSINO

⁸ A. GARZYA, *Storia e interpretazione di testi bizantini*, Londra 1974, I, p. 309.

Filomena GIANNOTTI – Daniele DI RIENZO (a cura di), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina*, Atti dell'International Workshop (Siena, 13 e 14 giugno 2024), «Studi di antichistica» 1, Firenze University Press-USiena Press, Firenze-Siena 2025, pp. 237.

La nuova collana «Studi di antichistica», fondata e diretta da Tommaso Braccini, Stefano Ferrucci, Alessandro Fo e Filomena Giannotti, prende il via con la pubblicazione degli Atti di un *International Workshop* tenutosi a Siena nel giugno del 2024. Il presupposto fondamentale del volume è ben focalizzato da Filomena Giannotti nel suo saggio introduttivo, *Tra autobiografismo e confessio: verso un osservatorio sull'autobiografia latina tardoantica* (pp. 7-14): nel momento in cui ci si trova ad analizzare opere appartenenti alla tradizione letteraria antica, è necessario rinunciare ad applicare rigidamente alcune categorie interpretative moderne. L'autrice mette in rilievo il diffuso autobiografismo che anima molti testi tardolatini, da non intendere però semplicemente come «racconto in prima persona della propria vita» (p. 7); occorre piuttosto soffermarsi su modalità, forme e contesti in cui tale dimensione si esplica. Se tra il IV e il VI secolo, afferma Giannotti, è possibile individuare una quantità di testi in cui sono riscontrabili elementi autobiografici superiore a quella di altri periodi della letteratura classica, questo fenomeno sembra riconducibile al fatto che essi hanno tratto origine «dalla stessa *humus* storica e culturale, segnata in particolare dalla profonda rivoluzione del cristianesimo» (p. 8). La religione cristiana, nell'antichità come in tempi moderni, ha infatti avuto il merito di restituire dignità al singolo individuo e di legittimare così un discorso letterario incentrato sulla ricerca e sull'espressione della propria interiorità, secondo il modello agostiniano delle *Confessiones*. Inoltre, non è da sottovalutare un altro elemento che costituisce lo sfondo storico delle vicende biografiche oggetto delle varie narrazioni prese in esame, ovvero le invasioni barbariche con i traumi e le devastazioni che comportarono. È comunque anche grazie a questo modello culturale promosso dal Cristianesimo che «diviene possibile per l'individuo fornire una versione originale del significato delle proprie esperienze» (p. 13), attingendo a modalità letterarie differenti: negli scrittori tardoantichi si riscontra, infatti, la tendenza «a 'inventare' la propria forma di autobiografia, declinandola nei modi più diversi» (p. 13): l'indagine su questo assunto è proprio l'ambito su cui il *Workshop* intendeva promuovere una riflessione comune.

Il volume si articola in cinque sezioni, che raccolgono in tutto tredici contributi.

La prima parte, dal titolo *Tradizione e costruzioni autobiografiche*, contiene il *Keynote Speech* di Roy K. Gibson, *Autobiographical Elements in Printed Editions of Late Antique Latin Letter Collections* (pp. 17-33), in cui l'autore sostiene che, soprattutto nel Cinquecento e nel Seicento, gli editori delle raccolte epistolari tar-

doantiche, a causa della mancanza di precise indicazioni nella loro trasmissione manoscritta, abbiano ristabilito la sequenza delle lettere privilegiando in particolare quelle ricostruzioni che accentuassero il potenziale autobiografico già insito, per la natura dei temi trattati, nelle epistole. Tale scopo, secondo Gibson, è stato spesso raggiunto predisponendo le edizioni in modo tale da ricomporre l'ordine cronologico delle missive: questo tipo di operazione, in particolare, ha riguardato, tra il 1568 e il 1706, le raccolte epistolari di Cipriano, Ambrogio, Gerolamo, Agostino e Paolino di Nola.

La seconda sezione, *I tre grandi Padri della Chiesa latini*, è aperta dal contributo di Daniele Di Rienzo, *Lacrimavi ergo, fateor, etiam ego: elementi autobiografici nel primo libro del De excessu fratris di Ambrogio* (pp. 37-52): il primo libro del *De excessu fratris* si configura come il discorso funebre (probabilmente poi ampiamente rielaborato in fase di stesura scritta) tenuto in occasione della morte del fratello dallo stesso Ambrogio, il quale, secondo Di Rienzo, acquisisce la fisionomia sia del *consolator* che del *consolandus*: il testo mostra, infatti, al tempo stesso i contorni di una *laudatio funebris*, di una *consolatoria* e di una *μνησὶς*. Per questo gli elementi autobiografici sono riconoscibili sotto più prospettive: da una parte, nella rievocazione della vita di Satiro, che si manifesta come intimamente legata a quella di Ambrogio (i due, infatti, in virtù della comune fede cristiana, avevano modellato le proprie esistenze secondo principi e aspettative simili, mettendo in pratica il precetto evangelico per cui un vero rapporto di fratellanza non è quello stabilito da un vincolo di sangue, ma quello che si realizza nella condivisione degli insegnamenti di Cristo); dall'altra, come conseguenza dell'espressione della propria sofferenza, che trova personale redenzione grazie alla catarsi realizzata tramite la scrittura, e che – nel momento in cui l'esperienza privata viene a collocarsi su un piano universale – si offre, tramite la mediazione delle Sacre Scritture, come conforto per coloro che condividono quello stesso dolore.

Il saggio di Leopoldo Gamberale, *Dal sogno alla realtà. Spunti di autobiografia intellettuale in Gerolamo* (pp. 53-69), analizza in particolare il trattamento che Gerolamo ha riservato alle informazioni relative alla propria persona e il modo in cui le ha a volte adattate a situazioni specifiche, nell'intento di costruire una sua autobiografia intellettuale. Se, infatti, le notizie che abbiamo sulla biografia di Gerolamo sono ricavate dalle sue stesse opere, occorre notare però che esse sono state spesso oggetto di una rielaborazione letteraria (soprattutto a partire dal modello ciceroniano): è il caso, per esempio, delle *Epist.* 22 e 14, nelle quali la descrizione della vita monastica di Gerolamo nel deserto viene modificata, tramite moduli letterari e scritturali, a seconda dei diversi scopi e destinatari delle lettere, così che la differente fisionomia che la stessa esperienza acquisisce nelle due missive porta Gamberale alla conclusione che entrambe siano latrici di una verità solo parziale, in virtù della presenza di un filtro intellettuale tramite cui l'autore riscrive la propria esistenza. Questa è, tra l'altro, per Gamberale una tendenza che

accomuna ai moderni gli autori antichi, forse dovuta al fatto che essi «amano dare di sé un'immagine a misura della propria opera; o anche che desiderano lasciare ai lettori la libertà di interpretare; o, ancora, che creano una propria autobiografia intellettuale» (p. 53).

È poi su un'opera meno celebre di Agostino, le *Retractationes*, e non sul suo capolavoro, le *Confessiones* – che, come ha sottolineato Giannotti nella sua *Introduzione*, avrebbe richiesto un *Workshop* a parte – che si concentra il contributo di Fabio Gasti, *Esperienza di sé e scrittura: le Retractationes di Agostino* (pp. 71-83). Si tratta di un'opera molto significativa, dal momento che in essa la riconsiderazione e la correzione degli scritti letterari avviene «alla luce del mutare delle condizioni personali e ambientali dello stesso Agostino e della Chiesa africana» (p. 72). Gasti fa notare come questo tipo di operazione debba essere ricondotta sia alla «considerazione dell'emergenza e della vivacità di annosi e recenti dibattiti in tema di dottrina», sia al desiderio – frutto del senso di responsabilità avvertito da Agostino nei confronti della propria comunità religiosa, in virtù dell'autorevolezza da essa accordatagli – di «lasciare un'eredità di pensiero affidabile, riconoscibile e soprattutto complessivamente non ambigua» (p. 72). Nelle *Retractationes*, in definitiva, è possibile osservare il rapporto tra l'autore e la sua produzione, meditando sulla maniera in cui la parabola esistenziale di Agostino abbia trovato un riflesso nell'evoluzione delle sue opere.

La terza sezione, *Percorsi autobiografici in versi*, è quella più cospicua.

Ad aprirla è il contributo di Angelo Luceri, *Carmina sola loquor: Claudiano e la rappresentazione di sé come poeta* (pp. 87-99), che indirizza la sua analisi alla poesia di Claudiano, rilevando come in essa l'autore abbia spesso disseminato notizie autobiografiche; esse, tuttavia, sono solitamente legate a questioni letterarie e funzionali alla volontà del poeta di presentarsi nel ruolo di *vates*. Luceri evidenzia, infatti, che «l'aspetto che della propria vita Claudiano intende rivelare riguarda unicamente la sua trasfigurazione in una missione coincidente nella piena condivisione degli ideali di coloro ai quali si rivolge» (p. 98), proprio nel tentativo di assumere di fronte ad essi la fisionomia del *vates*. La validità di questo assunto è riscontrata attraverso l'analisi di vari componimenti, tra i quali mette conto evidenziare l'importanza della *praefatio* all'epitalamio di Palladio e Celerina (*Carm. min.* 25): in questo testo, secondo Luceri, Claudiano esprime il dovere, impostogli dal suo ruolo di *vates* (oltre che da un senso di ossequio nei confronti del padre della sposa, a lui superiore per rango), di celebrare le nozze dell'amico Palladio, al quale è legato in virtù di interessi culturali e, verosimilmente, letterari condivisi.

Ausonio è l'oggetto del contributo di Silvia Mattiacci, *L'Ephemeris di Ausonio e l'autobiografia del quotidiano: riflessioni a partire da un'analisi del carme 1* (pp. 101-117); la studiosa si domanda, con riferimento all'*Ephemeris*, se sia più opportuno parlare di autobiografia o di un *lusus* letterario. Partendo dall'analisi del primo carme della piccola silloge, preso in esame come caso di studio, Mattiacci

sottolinea come il dialogo continuo con i modelli classici, organizzato talora perfino con una tecnica centonaria, sia alimentato dall'esperienza del Bordoiese come insegnante, esperienza che «collegata alla pratica dei *Colloquia* potrebbe aver lasciato traccia anche nella rivisitazione drammatizzata dello schema dell'*ordinatio diurna*, una forma letterariamente diffusa di ideale autorappresentazione a cui Ausonio dà una veste nuova e un'identità romano-cristiana, determinandone la fortuna in ambito liturgico e monastico» (p. 113). In particolare, l'innovazione di Ausonio consisterebbe, secondo Mattiacci, nel fatto che egli stesso è il protagonista unico dell'opera: questa centralità dell'autore, allora, conferisce spessore autobiografico all'*Ephemeris*, che finisce per presentarsi come «un'autobiografia del quotidiano, una sorta di immagine per scene della sua giornata-tipo letterariamente stilizzata, che è anche un'immagine della sua abilità di poeta» (p. 113).

Costruiti ed elaborati letterariamente si presentano anche i numerosi riferimenti autobiografici nei *Carmina minora* di Sidonio, studiati da Stefania Santelia, nel saggio *Raccontarsi nei Carmina minora: Sidonio e il tempo della 'tenera giovinezza'* (pp. 119-128). Il fine del poeta è quello di presentare ai propri *sodales*, destinatari privilegiati del *libellus*, «una immagine 'rassicurante' non solo di sé, ma di tutto ciò che lo/li circonda» (p. 120), tramite il riuso di *topoi* tradizionali, per esempio quello elegiaco del turbamento amoroso. A questo proposito, viene riportato come esempio il carme in cui Sidonio racconta del proprio battesimo (*Carm.* 16): il testo, molto raffinato da un punto di vista retorico, è costruito su motivi tradizionali, tra cui spicca quello della sintomatologia psicofisica (paralisi, rossore, tremore, paura...) tipica dell'innamoramento, sul modello dell'ode 31 V. di Saffo. Nello stesso componimento, inoltre, ricorre il *topos* cristiano dell'ingresso nella *Sancta Mater*: l'attraversamento della soglia, anche in questo caso, prende forma a partire da moduli elegiaci, che trovano il loro archetipo nel carme 68b di Catullo.

Ad un altro importante autore dedica poi le sue cure Francesco Lubian, con il contributo *In te compositae mihi fixa sit anchora vitae: autobiografia (e agiografia) nei Natalicia di Paolino di Nola* (pp. 129-146): nella serie di componimenti scritti per onorare il patrono della sua Nola, la scrittura di sé di Paolino si presenta strettamente intrecciata con il racconto agiografico dei *Felicitas gesta patroni*: specialmente nei primi due carmi della raccolta, infatti, la figura di Felice è talmente centrale nella vita del poeta da «consentire di affermare un po' paradossalmente che Paolino, pur raccontando la propria vita retrospettivamente e in prima persona, non riveste il ruolo di narratore autodiegetico della propria autobiografia, perché il vero protagonista del racconto è il santo» (p. 138). Nei *Natalicia* 4 e 5, invece, il racconto agiografico della *Vita Felicitas* diventa anche «un mezzo di autorappresentazione del poeta» (p. 144). Si può concludere, dunque, che complessivamente le due vicende biografiche (e conseguentemente le trasposizioni letterarie delle stesse) tendono a riflettersi e fondersi l'una nell'altra.

L'analisi di Antonella Bruzzone, in *Lettere dal carcere. Spazi di autobiografia nella poesia di Draconzio* (pp. 147-167), si concentra, con riferimento alla *Satisfactio*, all'*Epithalamium Ioannis et Vitulae* e al *De laudibus dei*, sul racconto autobiografico che Draconzio fa della propria esperienza in carcere, rilevando come questo sia stato rielaborato sulla base di testi letterari e scritture, tra cui spicca il modello ovidiano. In particolare Draconzio condivide con Ovidio una complessa sfera di sentimenti, che vanno dall'ambigua posizione nei confronti del potere, ora adulato ora smascherato, all'orgogliosa rivendicazione della propria autonomia e del proprio ruolo di poeta, che tradisce il difficile rapporto che l'autore ha con sé stesso e con gli amici, tanto che «squarci autobiografici si aprono comunque e si mescolano, si confondono con quelli letterari», dal momento che si tratta di «testi che contengono un denso nucleo di irrisolta umanità (non estraneo naturalmente il precedente delle *Confessiones* di Agostino)» (p. 150).

Conclude questa terza parte il contributo di Silvia Condorelli, *Ego Fortunatus amore: autorappresentazione di Venanzio Fortunato, poeta elegiaco cristiano* (pp. 169-190): soffermandosi sulla dimensione autobiografica riscontrabile nel più tardo degli autori considerati, Venanzio Fortunato, la studiosa evidenzia il frequente ricorrere nei carmi del *nomen auctoris*, che «ha evidentemente la funzione di suggello autoriale del testo»; si tratta di «una *sphragis* che si presenta tanto più efficace in termini di rappresentazione autobiografica quanto più è articolata» (p. 181). In certi casi, poi, la firma dell'autore consente anche di inquadrare il significato del componimento all'interno delle coordinate culturali e religiose in cui il testo è stato composto: per esempio, a proposito del distico finale del *Carm.* II 16, 165 s., *haec, pie, pauca ferens ego Fortunatus amorel auxilium posco, da mihi vota, precor*, Condorelli sottolinea non solo la presenza del *nomen auctoris*, ma anche quella del termine *amor*, con cui Venanzio riconduce l'ispirazione della propria poesia all'interno dei principi cristiani della *charitas* e dell'*amor spiritualis*.

Si intitola *Diari: un'anima in pellegrinaggio* la quarta sezione del volume, che comprende il solo saggio di Rocco Schembra, *Gli Itineraria ad loca sancta di età tardoantica: un genere in costruzione tra resoconto di viaggio e autobiografia* (pp. 193-203): contrariamente a quanto sostenuto in alcuni studi, secondo Schembra è possibile riscontrare nell'*Itinerarium Egeriae* una componente autobiografica, avvertibile a partire dal fatto che a prevalere, nelle parole di Egeria, è la dimensione del ricordo, e che la rappresentazione che lei offre del viaggio verso quei luoghi santi è esperienziale, e dunque autobiografica. Se si fa riferimento, per esempio, alla descrizione che la pellegrina fa della valle ai piedi del monte Sinai (*Peregr. Aeth.* 1, 1), emerge che «il paesaggio viene letto attraverso le lenti deformanti di chi per tutta la sua vita aveva immaginato quei luoghi, se li era raffigurati nella sua fantasia, ne aveva creato una riproduzione mentale non verificata con la realtà, ma derivante esclusivamente dalla sua continua frequentazione con le Sacre Scritture e dal suo animo infervorato di credente» (p. 197). In altre parole, il ricordo

di quella valle non è scientifico, ma autobiografico, in quanto plasmato sulla base della sua personale percezione.

I saggi di Elena Castelnuevo e Noelia Bernabeu Torreblanca danno forma alla sezione conclusiva della raccolta: i *Traumi esistenziali e ringraziamenti a Dio* evocati dal titolo sono, nello specifico, quelli che hanno segnato la vita e l'opera di Paolino di Pella e di Patrizio d'Irlanda.

A proposito del primo, Elena Castelnuevo, con il suo intervento *L'Eucharisticos di Paolino di Pella: le confessioni di un convertito?* (pp. 207-224), mette in luce come in tale narrazione autobiografica, accanto alla dimensione del ringraziamento a Dio, da una parte sia osservabile ancora un forte attaccamento dell'autore alla propria *domus* (probabilmente in conseguenza dei saccheggi dei barbari) e ai valori romani tradizionali, dall'altra sia leggibile tra le righe una notevole componente apologetica, dovuta probabilmente alla scelta di Paolino di uno stile di vita cristiano meno radicale rispetto alle correnti ascetiche in voga al tempo.

Infine, Noelia Bernabeu Torreblanca, nel suo contributo *La Confessio di Patrizio d'Irlanda: il ruolo dell'elemento autobiografico nella letteratura confessionale tardoantica* (pp. 225-237), ritiene che l'opera sia stata probabilmente concepita come uno scritto apologetico in un vero contesto giudiziario e che solo in un secondo momento Patrizio, essendosi reso conto «che il modello fornito dal *genus iudiciale* offriva una base molto adeguata per la composizione di una confessione cristiana», abbia trasformato il testo in «una testimonianza dell'opera di redenzione misericordiosa di Dio, attestata dal resoconto di una vita assolutamente singolare» (p. 234). La studiosa, inoltre, si sofferma sullo stretto legame riscontrabile tra confessione e autobiografia, sostenendo come la seconda sia subordinata alla prima nella misura in cui «tornare a sé stesso permette all'individuo di conoscere il proprio *homo interior*, e in questo modo di trovare Dio, che è all'interno di tutti noi» (p. 226).

In conclusione, il volume – che si colloca fra gli atti fondativi di «un *International Network*, LALAB (Late Antique Latin AutoBiographies), finalizzato a una costante e durevole indagine sulle tendenze generali dell'autobiografia latina fra il IV e il VI sec. d.C., con eventuali incursioni nei secoli precedenti e successivi» (Giannotti, p. 8), e destinato a trovare espressione in un sito attualmente in costruzione (<https://lalab.unisi.it/>) – si presenta molto ricco di interessanti osservazioni e di nuove feconde prospettive su un tema tanto complesso quanto affascinante. In questi Atti, piuttosto che inseguire la ricerca di 'un'etichetta' o di una 'formula' che possa spiegare e ordinare una realtà che si manifesta come inevitabilmente sfumata e articolata, si è lasciato che forme e contenuti autobiografici raccontassero la propria verità, e se ne sono indagati contorni, contesti, modalità e significati. Il senso ultimo dell'intera raccolta, quindi, è ben sintetizzato dal titolo che, attingendo alle *Confessiones* di Agostino (X 8, 14), è stato scelto per l'intero convegno: *in aula ingenti memoriae meae* è lo spazio in cui l'individuo in-

contra sé stesso e in cui *repositum est quod nondum absorbit et sepelivit oblivio* (*Conf.* X 8, 12). Chi scrive, allora, conserva il passato e mette in salvo dal silenzio e dalla dimenticanza il ricordo della propria vita e del proprio tempo; inoltre, è tramite la memoria che ogni essere umano costruisce la propria coscienza e la propria identità, senza le quali, se davvero «di tutte le cose è misura l'uomo» (Protagora, fr. 80 B I DK), non sarebbe neppure possibile la conoscenza.

CARLOTTA PICCHI

Maurizio BETTINI, *Arrogante umanità. Miti classici e riscaldamento globale*, Einaudi, Torino 2025, pp. 144.

Il volume di Maurizio Bettini propone una riflessione sull'arroganza umana e sulla superbia antropocentrica, che ci sta spingendo a distruggere il pianeta e a non fare abbastanza per frenare il problema del riscaldamento globale. Sceglie, però, una prospettiva singolare: partire dal mito di Fetonte, il ragazzo che, per dimostrare di essere figlio del Sole, chiede di poter guidare il suo carro e, incapace di condurlo, danneggia gravemente la terra. Le antiche storie mitiche, quindi, si rivelano quanto mai in grado di farci riflettere su temi di stretta attualità. Bettini parte dalla frammentaria tragedia che Euripide dedica a Fetonte e dal momento in cui il ragazzo, per accertare la sua discendenza divina, esprime come desiderio quello di condurre il suo carro. Nel testo tragico Elio segue il figlio montando su uno dei suoi cavalli infuocati (per altre fonti su un secondo carro), dandogli istruzioni. Rimane in un frammento l'affermazione della madre Climene nel guardare il cadavere del figlio che, dopo aver causato danni immensi alla terra, è stato abbattuto da un fulmine di Zeus (in altre versioni del mito cade nel fiume Eridano). Il mito è ripreso nel *Timeo* di Platone (22, c-e); per il filosofo la disavventura del ragazzo nasconderebbe verità cosmiche (corpi infuocati che si avvicinano alla terra e provocano eventi distruttivi). I miti, osserva Bettini, sono densi di significato e invitano a riflettere su una molteplicità di temi. Nella versione ovidiana (*met.* 1, 550-579; 2, 1-339) Epafio mette in dubbio la paternità di Fetonte che chiede una prova alla madre (*met.* 1, 760, *ede notam*) perché lei lo possa ascrivere al cielo (*ad-sere*). Lo studioso osserva opportunamente che le richieste del ragazzo acquisiscono un'inflessione fortemente giuridica: il sostantivo *nota* indica un segno riconoscibile e incontrovertibile, il verbo *adsero* (*met.* 1, 761), in particolare, è usato per rivendicare lo *status* giuridico di un individuo (soprattutto nel passaggio dallo stato servile allo stato libero). Successivamente Fetonte chiederà al padre delle testimonianze che accertino la paternità; il termine *pignora* (*met.* 2, 38 e 91) indica anche i figli di un matrimonio legittimo. Il diritto, d'altronde, è il midollo della cultura romana. Il Sole s'impegna a concedergli quello che lui chiederà, giurando sull'acqua della palude Stigia (il giuramento più vincolante che esista), rendendo ineluttabile l'avventura del figlio. Fetonte chiede uno *ius*, quello di guidare i cavalli, ma, come osserva il padre (*met.* 2, 56-58), non ha la capacità giuridica di esercitarlo, poiché è cosa interdetta ai mortali e ad altri dèi. Fetonte, quindi, chiedendo uno *ius* che non gli spetta, rischia di commettere un'*iniuria*, un'ingiustizia; il suo agire rientra nel campo della *hybris*: «il suo è un comportamento in cui l'arroganza sfocia nell'ingiustizia» (p. 32). Fetonte, tuttavia, non vuole offendere gli dèi o il cosmo, ma solo dimostrare di essere vera progenie di suo padre. Il ragazzo ragiona da romano, secondo i criteri di una cultura in cui il maschio ha nel padre il suo parametro di riferimento. Un'ansia ricorrente tra i figli maschi romani è

proprio vedere se si è all'altezza dei propri padri. Fetonte, quindi, è portatore e vittima di una cultura patriarcale («è la stirpe maschile ad essere al centro dei suoi pensieri», p. 34). Vedendo la sua superficie bruciare, la terra invoca Giove che, con un fulmine, sbalza giù dal carro Fetonte. In un'altra versione del mito (Hyg., *Fabulae*, 153-154), di fronte all'immane incendio scatenato dal ragazzo, Giove favorisce un allagamento di tutta la terra, cosicché tutta l'umanità si estingue, tranne Pirra e Deucalione. In tal modo il diluvio appare una conseguenza degli incendi causati dall'ambizioso giovane. I due sconvolgimenti cosmici del mito appaiono quindi collegati, con successione tra fuoco e acqua. È interessante il confronto tra la storia di Fetonte e quella di Icaro. I due miti hanno in comune il cielo come ambientazione, un padre (i cui consigli vengono ignorati) e un figlio come protagonisti, la fine tragica del ragazzo, dovuta al sole, la caduta in acqua e, soprattutto, il superamento dei limiti imposti all'uomo (guidare il carro del sole – volare). Il mito di Fetonte, però, esprime, arroganza, ambizione, desiderio folle di affermazione, mentre Icaro si perde per ingenuità e slancio giovanile. Entrambe le storie, però, mettono in guardia gli uomini dal tentare imprese che rischiano di farli peccare di *hybris*. A questo punto Bettini si sofferma su tre aspetti del mito, la tradizionalità (il mito «appartiene a una lunga catena di riprese, trascrizioni, evocazioni che ce lo rendono familiare e vicino», pp. 44-45), la sua significatività (ha potenziali di senso sempre nuovi), la sua circolarità ed «apertura»; l'autore fa riferimento ad esempio alla fortuna di cui hanno goduto in tempi di lotta all'emancipazione femminile miti come quelli di Clitennestra, Medea o Antigone. Un mito come quello di Fetonte, in cui gli eventi catastrofici prodotti sono presentati sotto forma di una colpa umana, di un gesto di arroganza, ha acquisito nel tempo nuova significatività. In diverse opere (da Seneca a Claudiano), per esempio, Fetonte diventa simbolo del sovrano incapace di reggere le redini dell'impero, Giove paradigma del successore che ripara al mal fatto. Nell'XI epistola di Dante i vescovi corrotti portano il carro della Chiesa fuori dal tracciato. Le conseguenze del volo folle di Fetonte descritte in modo particolareggiato nel testo ovidiano, come lo scioglimento dei ghiacciai o l'inaridimento di intere zone, diventano di straordinaria attualità se pensiamo alle conseguenze del riscaldamento globale, dovuto ad un'azione antropica ugualmente sconsiderata (non vi è, però, per noi un Giove che ristabilisca l'ordine violato). L'essere umano, arrogante come Fetonte, ascrive a sé uno *ius* che non gli compete ed è prossimo a commettere un *nefas*. Si macchia infatti di una profonda ingiustizia, dal momento che i popoli delle aree del globo meno responsabili dell'inquinamento sono quelle che pagano e pagheranno maggiormente le conseguenze del cambiamento climatico. Ad essere maggiormente colpiti, inoltre, sono e saranno bambini che vivono in Paesi a basso reddito di Asia, Africa e Sud America. Bettini ricorda a questo punto un famoso passo di una delle *Epistole a Lucilio* (95, 52), in cui Seneca afferma che la natura ci ha generati parenti (*cognati*) ed ha instillato in noi amore reciproco. I Paesi re-

sponsabili dell'inquinamento globale ledono i diritti più elementari che dovrebbero essere garantiti agli uomini. D'altra parte, l'idea nella nostra cultura che l'uomo abbia una primissima autorizzazione a spadroneggiare sul mondo e sulla natura affiora già dai primi due paragrafi della *Genesi*. Secondo la Bibbia, l'uomo, in quanto fatto a immagine e somiglianza di Dio, si colloca al di fuori del contesto naturale ed ha ricevuto il compito di soggiogare e dominare la natura. Anche l'azione di dare il nome agli animali è un modo per sottometterli al proprio volere. Abbastanza diverso appare invece il rapporto dei Romani nei confronti della natura. L'immagine della madre terra che nel racconto ovidiano della storia di Fetonte si lamenta per le distruzioni che la stanno coinvolgendo riporta alla mente dello studioso il passo in cui Plinio il Vecchio afferma che scavare nella superficie terrestre per l'estrazione mineraria può essere vista come una violazione della Terra, cui essa stessa talvolta si ribellerebbe con voragini e terremoti (*Nat. Hist.* 33, 1). L'azione di Fetonte, inoltre, comporta danni al mare (e quindi al dio Nettuno) e, tra gli altri, al fiume Tevere. Bettini ricorda come nella concezione romana alterare il regime delle acque poteva causare turbamenti nei culti e provocare l'ira divina (in *Ann.* 1, 79 Tacito scrive che anche degli scrupoli religiosi furono tra i motivi per cui durante il regno di Tiberio si preferì non deviare flussi d'acqua che causavano le inondazioni del Tevere). Lo studioso menziona, a questo punto, l'idea di Serse di costruire un ponte per unire Sesto a Abido, quasi a soggiogare le acque dell'Ellesponto. Il ponte viene spazzato via da una tempesta e, nei *Persiani* di Eschilo (vv. 744 ss.), la sconfitta finale di Serse è attribuita alla sua *hybris*, che si era manifestata anche nel tentativo di incatenare l'Ellesponto, come fosse suo schiavo. Ad essere colpite dall'azione sciagurata di Fetonte sono anche le fonti, per i Romani consacrate da un'aura di sacralità. I Romani, inoltre, consideravano alcuni tipi di boschi sacri e inviolabili (*luci*) e ritenevano che alcuni alberi fossero sotto la tutela di qualche divinità. Se non vi è, dunque, una concezione animistica della natura nel mondo romano, tuttavia vi è la convinzione che essa costituisca un canale per accedere al divino; violare flora e fauna può, dunque, comportare una potenziale offesa a qualche ente soprannaturale. Nel nostro mondo, invece, la natura non rinvia ad alcun carattere divino. L'ecosistema non è tutelato da qualche divinità, come nel mondo antico, ma siamo solo noi a poterlo proteggere (o distruggere). Serve, quindi, una coscienza della sostenibilità che possa riprodurre quel «rispetto» per l'ambiente che per i Greci e Romani derivava dalla concezione religiosa della natura. Bettini ricorda il mito di Erisittone; nella versione callimachea (*Hymnus in Cererem*, vv. 24 ss.) Erisittone distrugge nel bosco della sacra Dotio, sacro a Demetra, un immenso pioppo (per creare una dimora destinata al godimento del cibo). La dea si vendica costringendolo con una sorta di contrappasso ad una fame insaziabile, fino alla dissoluzione del corpo. Interessante anche la versione ovidiana (*met.* 8, 740 ss.). Erisittone, da sempre empio, colpisce l'albero sacro a Cerere (in questo caso una quercia), che nemmeno i suoi compagni vole-

vano abbattere. L'albero colpito si umanizza in un lamento. La cosa non deve stupire; tra mondo umano e natura vegetale esisteva a parere degli antichi un rapporto di continuità (in molti racconti mitici, ad esempio, un personaggio diviene una pianta; basti pensare a Dafne, alle sorelle di Fetonte, a Mirra). Espressioni arboree come *stirps*, *propago*, *suboles* indicano sia lo sviluppo umano sia quello della pianta; una parola come *nepos* indica anche un particolare tralcio di vite oppure *corpus* designa anche il tronco di un albero. La *Bibbia* e la cultura filosofica occidentale, invece, depersonalizzano la natura, definendola altro rispetto all'uomo. Tornando al racconto ovidiano, le ninfe riferiscono a Demetra l'atto di Erisittone. Ad un cenno della dea le messi si scuotono, quasi per mostrare solidarietà nei confronti della quercia. Cerere invia Iris nei territori della Fame, che s'insinua nel corpo dell'uomo. Erisittone finirà per divorare qualunque cosa, compreso se stesso, strappando brandelli dalle proprie carni. Il mito di Erisittone, quindi, acquisisce un nuovo senso, mettendoci in guardia sul fatto che abbattere alberi può portare alla privazione di cibo. Anche da questa storia trapela un'umanità ingorda, che finisce per provocare la rovina di se stessa. Se i Romani manifestano un religioso rispetto verso l'ordine naturale, tuttavia non esitarono a praticare l'attività mineraria ed estrattiva, a procurarsi marmi e pietre dalle montagne, a gettare in mare enormi blocchi di pietra per ampliare le ville o costruire peschiere, a disboscare. Tuttavia, rispetto a noi, avevano almeno la consapevolezza che dietro l'ambiente vi fossero delle forze che occorre rispettare. La domanda finale che pone Bettini è inquietante: cosa penseranno di noi le future generazioni? I Romani, infatti, avevano sommo rispetto degli antenati, definiti *maiores*, proprio perché uomini in grado di guardare in avanti, di pensare al benessere dello stato. Noi di certo saremo considerati dai posteri dei «cattivi antenati», a causa della nostra società presentista, con poco interesse verso il passato e ancor meno attenta alle esigenze delle generazioni future, cui lasciamo in eredità i problemi enormi da noi creati. La storia di Fetonte e le altre vicende mitiche citate rivelano una sorprendente attualità, poiché acquisiscono nuovi significati e ci spingono ad aprire gli occhi sul mondo in cui conviviamo. Il libro, quindi, mentre ci illumina sulle concezioni antropologiche degli antichi, ci fa riflettere sui nostri orizzonti di pensiero e sulla necessità di aprire gli occhi di fronte ai danni causati dall'uomo, a causa, ancora una volta, della sua *hybris*.

FRANCESCO MONTONE
montone.francesco@pietroaldi.com

Edmondo V. D'ARBELA, *Excerpta Marchesiana e altri scritti. Traduzioni in latino dalla Storia della letteratura latina di Concetto Marchesi*. Con introduzione e a cura di Enrico Renna, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2024, pp. 319.

L'uscita del volume curato da Enrico Renna (d'ora in avanti R.) ha in qualche modo anticipato, verrebbe da pensare, il periodico ritorno del dibattito sull'utilità e sulla promozione dello studio della lingua latina già dalla scuola secondaria di primo grado, se si considera che tale ristampa (in forma rinnovata, come si dirà più avanti) riporta alla luce un tassello rilevante della didattica umanistica italiana del primo Novecento: le traduzioni in latino che Edmondo V. D'Arbela (Gerusalemme 1892 - Milano 1985; da qui in poi D'A.) trasse dalla *Storia della letteratura latina* (vol. I, Messina-Roma 1925) di Concetto Marchesi e che pubblicò per la prima volta, con intento dichiaratamente scolastico, nel suo *Avviamento al comporre latino* (Milano, 1934).

La nuova edizione non si limita a riconsegnare alle stampe gli *Excerpta* darbelliani; un ricco apparato di testi e di materiali, che attinge a fondi archivistici sia pubblici sia privati, restituisce un quadro completo della carriera di D'A., illuminando la rete di relazioni fra le scuole lombarde, l'università e l'editoria scolastica (e non solo) fra le due guerre.

Alla breve premessa del curatore (pp. 7-8) segue un ricordo di D'A. da parte della nipote (pp. 9-11), la scrittrice Serena D'Arbela, che consegna al lettore un ritratto dello zio senza orpelli, ponendone in risalto la vena intransigente e autocritica dell'uomo e l'assoluta abnegazione dell'insegnante fortemente appassionato della latinità.

L'ampia introduzione di R. (pp. 13-48) funge, al tempo stesso, da bussola storica e da cornice critica, soffermandosi in prima battuta (pp. 13-23) sulla genesi e sulla fortuna dell'opera marchesiana, per rievocarne i presupposti ideologici, in particolare il rifiuto del "filologismo" a favore di una filologia intesa come recupero dell'"umanità viva" degli antichi, da consegnare a un pubblico più vasto e non limitato ai soli "addetti ai lavori".

Molti, infatti, sono gli spunti di riflessione suggeriti dal curatore nell'analisi del *Fortleben* della *Storia* marchesiana, attraverso precisi riferimenti agli interventi di Campagna, Franceschini, Lana, Pieraccioni, Traina (pp. 13-21), senza tralasciare i richiami ad altri recensori, quali Basile, Arnaldi, Rostagni, Tescari, Perrotta e Funaioli (pp. 21-22), chiudendo infine con il giudizio di Manara Valgimigli, che evidenzia quanto la suddetta opera del filologo messinese risentisse del particolare stile (da lui stesso ribattezzato come "drammatico") di Seneca.

Esaurita l'opportuna trattazione sulla fatica letteraria del Marchesi, nei successivi sei paragrafi (pp. 24-48) R. approfondisce la figura e l'opera di D'A., muovendo dagli anni di formazione fiorentina sotto la guida di Girolamo Vitelli,

volgendosi poi alla lunga docenza al liceo "Parini" di Milano dal 1933 al 1957, anno del suo pensionamento (pp. 24-26).

Uno sguardo ancor più attento viene riservato alla prolifica attività editoriale scolastica degli anni Venti, puntualmente individuata (pp. 26-28, soprattutto per il ricchissimo apparato di note) sin dai primi lavori, come ad esempio la traduzione in latino del *Tiritituf* di L. Capuana (1927), o i commenti al X libro di Livio (1926), al XIII degli *Annales* di Tacito e ai libri II-III dell'*Eneide* virgiliana (tutti editi a Milano nel 1927), per citarne solo alcuni.

A questi si aggiungono i precisi richiami (pp. 29-32, con relative note) al fortunato *Vocabolario della lingua latina* (realizzato in collaborazione con A. Annaratone e C. Cammelli, Milano, 1950), e – tra le altre – alle apprezzate edizioni critiche di Catullo (Milano, 1947) e di Cicerone (*Orator*, Milano, 1958, e *Brutus*, Milano, 1967), cui si aggiunge quella properziana (Milano, 1964).

R. tratteggia con chiarezza ed eleganza il profilo dello studioso, tenendo conto della mappa delle "scuole" filologiche italiane (Milano, Firenze, Torino) e restituendo al lettore la solidità dell'*institutio* e del metodo del latinista gerosolimitano, evidente nel rigore testuale e nell'attenzione didattica legata alla percezione del latino come lingua viva.

Il curatore si sofferma, quindi, sulla traduzione in latino di D'A. dei tredici capitoli della *Storia* marchesiana (pp. 33-41), che dagli inizi della letteratura di Roma antica si volge a Virgilio e a Ovidio, passando da Lucrezio a Seneca, da Livio a Giovenale, concludendo con la monografia su Stazio, per esemplificare con lucidità e padronanza le caratteristiche principali di ciascun autore servendosi delle considerazioni di Marchesi. A tal proposito, R. dimostra attraverso alcuni esempi (pp. 37-40) che il *vertere* di D'A., pur nella fedeltà sostanziale al dettato marchesiano, ne condensa in latino il ritmo senza perdere incisività (come rilevato in seguito anche da F. Bernini, A. Traina e G. Bernardi Perini, pp. 40-41).

I paragrafi 4-5 della *Einleitung* arricchiscono, attraverso i ragguagli su un'inedita lettera d'elogio del 9 giugno 1934 inviata da Marchesi a D'A., la nostra conoscenza dei rapporti tra i due, cui si aggiunge una rapida disamina sulla loro convergenza di interessi, specialmente nell'analisi della poesia oraziana e della prosa degli *Annales* di Tacito (pp. 41-44).

Completano il circostanziato saggio introduttivo due paragrafi (pp. 44-48) che illuminano i rapporti personali e scientifici di D'A. con L. Castiglioni, I. Cazzaniga, A. Grilli, e infine M. Untersteiner, documentati da una selezione di lettere inedite (pubblicate in coda al volume, nella sezione *Documenti e lettere*, alle pp. 283-313).

A seguire (pp. 49-163) vengono riportati gli *Excerpta Marchesiana*, con testo originale a fronte, di cui si fornisce di seguito la successione: Cap. I, *Inizio della letteratura latina*; Cap. II, *Fine della palliata*; Cap. III, *Arte della Bucolica*; Cap. IV, *Georgica*; Cap. V, *L'arte di Ovidio*; Cap. VI, *Opere di Ovidio. Amores*; Cap.

VII, *Metamorfosi*; Cap. VIII, *Tito Livio*; Cap. IX, *Arte e stile di Seneca*; Cap. X, *La dottrina morale*; Cap. XI, *Valore artistico del poema di Lucrezio*; Cap. XII, *Valore artistico e letterario delle satire di Giovenale*; Cap. XIII, *P. Papinio Stazio*.

Valutando la selezione operata da D'A. emerge l'idea di accompagnare i lettori alla scoperta di autori fortemente rappresentativi della letteratura latina, tenendo conto della varietà dei generi particolarmente produttivi, ma nella lingua di Roma: un apparato di note assai fitte suggerisce, a partire dalla parola o dalla pericope in italiano, importanti rilievi sul lessico da adoperare (ad esempio nell'opposizione astratto/concreto, o ancora attraverso numerose precisazioni su arcaismi e neologismi) ricorrendo più volte alla prosa ciceroniana (minore, invece, la presenza di Quintiliano), resa più evidente dalla corretta intuizione di R. di aggiungere in coda agli *Excerpta* un utilissimo *Indice dei luoghi antichi* (pp. 165-174), assente nell'edizione originale.

Segue l'*Introduzione* all'*Avviamento*, ripubblicata con il titolo *Osservazioni di stile latino* (pp. 175-254); anche in questo caso R. si premura di aggiungere opportunamente un indice relativo ai passi antichi citati (pp. 255-262). Le *Osservazioni* si presentano come un ordinato compendio di stilistica che, dalla scelta del lessico all'impiego dei casi, dal controllo dell'ipotassi alla scansione cadenzata delle clausole, palesa l'assoluta padronanza di D'A., il quale dimostra di aver messo a frutto anche una proficua meditazione sulla *Lateinische Stilistik für Deutsche* di Karl Fr. von Nägelsbach (Nürnberg, 1876⁶) e su *La corretta latinità* di Felice Ramorino (Firenze, 1921): al lettore più attento non sfuggirà, nello scorrere queste pagine, la lucidità pedagogica delle indicazioni e dei criteri metodici dell'autore.

A precedere la sezione riservata ai documenti e alle lettere (di cui si è già detto sopra), R. ristampa anche la recensione a *Scriver latino* di U. E. Paoli (pp. 263-271; pubblicata nel 1951). In questo caso le considerazioni di D'A. non si limitano all'elogio di un testo che rappresenta senz'altro una delle più valide stilistiche edite in Italia, ma puntellano la trattazione del filologo fiorentino suggerendo numerosi spunti che l'autore stesso trovò pienamente opportuni, al punto da inserirli senza indugio nella riedizione dell'anno successivo: un ulteriore elemento a riprova, come spesso sottolineato da R., della stima e della considerazione di cui D'A. godeva in ambito accademico.

Chiude il volume la postfazione (pp. 315-319) curata dal prof. Giovanni Benedetto, ordinario di Filologia classica presso l'Università degli Studi di Milano nonché esperto delle vicende degli studi classici, che si concentra anzitutto sulle trattazioni in latino della storia della letteratura latina e più in generale sull'uso ancora vigente tra gli anni Cinquanta e Sessanta di volgere in latino alcuni dei classici italiani (Petrarca, Leopardi) e stranieri (Racine, Byron). Richiamando l'utilità della sezione riservata da R. agli scambi epistolari, lo studioso mette in evidenza la profondità del legame tra D'Arbela, anche per la sua attività editoriale e

didattica, e alcuni tra i più rilevanti filologi dell'Ateneo milanese del suo tempo (i già citati Castiglioni, Cazzaniga e Grilli), arricchito da un dialogo continuo e vivace.

Anche negli anni difficili della contestazione universitaria, come Benedetto ha modo di rilevare in chiusura grazie ad alcune righe inviate da D'A. a Untersteiner il 12 gennaio 1969, il Nostro non perse quella scintilla che aveva animato gran parte della sua attività di studioso, che – pur consapevole del decisivo cambiamento che si profilava all'orizzonte – confessava di non dedicarsi ad altra occupazione, se non quella di rileggere i classici per suo «puro diletto».

Gli *Excerpta Marchesiana* di Edmondo V. D'Arbela, unitamente agli altri testi raccolti grazie al pregevole lavoro di riedizione curato scrupolosamente da Enrico Renna, testimoniano dunque un'intensa stagione della vita culturale del nostro Paese, in cui la traduzione in lingua latina era palestra al contempo di stile e di pensiero per le nuove generazioni. La densa *Introduzione* del curatore mostra la matrice ideologica e pedagogica della complessa opera del latinista, intrecciando filologia e didattica in un quadro organico e ben documentato, di sicuro profitto non soltanto per gli specialisti, ma anche per quanti vogliano conoscere un importante tassello della storia dell'insegnamento classico in Italia.

SALVATORE RUSSO
Università degli Studi di Palermo
salvatore.russo06@unipa.it

Tommaso BRACCINI, *Avventure e disavventure dei classici. Libri perduti, ritrovati e sognati dall'antichità a oggi*, Carocci Editore, Roma 2024, pp. 176.

Il volume di Tommaso Braccini *Avventure e disavventure dei classici. Libri perduti, ritrovati e sognati dall'antichità a oggi*, Carocci Editore, Sfere, Roma 2024, non trova casi affini nel panorama degli studi. È una rassegna di storie filologiche scelte, un racconto documentato di casi emblematici di storia del testo, ma è anche una avvincente tessitura delle peripezie di alcune tradizioni manoscritte. È un libro di filologia, prima di tutto, che poggia la sua documentazione su studi autorevoli precedenti, pubblicati nel corso degli ultimi duecento anni per scandire la storia del testo di alcuni autori classici a partire dai loro manoscritti, sempre con rigore metodologico, acute intuizioni, precise ricostruzioni, e sapiente consapevolezza dei contesti culturali e storici in cui ogni testo è stato oggetto di studio o di interesse. Una ricognizione di questi saggi, articoli, libri indimenticabili, compare nella bibliografia, ampia e ragionata, collocata alla fine del volume e distribuita capitolo per capitolo (pp. 151-174). Ma questo libro non è solo questo. Ha l'ambizione di pervadere col fascino conferito dal racconto i dati relativi al luogo, la circolazione e il contenuto dei manoscritti, corpo centrale di qualunque approccio filologico ai testi antichi. Ogni buon docente, non escluso quello di filologia classica e di letteratura greca e latina, sa bene che i giovani, perfino i più riottosi nei confronti di una disciplina dura come la filologia, si lasciano trasportare dal piacere di una narrazione avvincente, in quanto capace di traghettare i contenuti più profondi rendendoli accessibili e irresistibili all'attenzione. Lo studioso, però, muove anche dalla consapevolezza, radicata in ogni cultore di *humanae litterae*, che le vicende culturali, e specificamente quelle legate alla fortuna di un testo e alla diffusione di un manoscritto, si dipanano in un quadro che assume a volte perfino i contorni di un 'giallo'.

Un tentativo assimilabile a questo – mi si perdoni il paragone coraggioso – ma molto più tecnico, potrebbe essere rappresentato da P.O. Kristeller, *Catalogus Translationum et Commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries: Annotated Lists and Guides*, ma è ovvio che, se l'aspirazione di entrambi nasceva dal desiderio di descrivere la storia del testo di alcuni autori greci o latini, il Kristeller procedeva per rispondere ad un requisito di totale esautività e ad un criterio esclusivamente, oltre che scientifico, informativo; Braccini invece trasceglie un episodio saliente e quindi singolare della tradizione di alcuni autori come ad esempio Euripide, Aristotele e Pindaro, Catullo, Fedro, Petronio, Luciano, Rutilio Namaziano, perché questi diventino esemplari delle peripezie di un classico e quindi l'oggetto di una trattazione piacevole a leggersi. L'impressione è che la storia dei testi sia irresistibilmente affascinante, in quanto suggerisce quanto la componente del caso e/o l'acutezza di alcuni uomini straordinari sia

stata significativa nella trasmissione e affermazione di uno scrittore piuttosto che di un altro. Ma insegna pure come non sia sufficiente limitarsi alla disciplina filologica e letteraria per approcciare la storia del testo, giacché la storia vera e propria e quella delle idee, la geografia dei luoghi, le vicende degli uomini e il gusto del pubblico, hanno pagato il loro contributo alla fortuna di un 'classico' piuttosto che dell'altro.

Il primo capitolo non poteva non essere dedicato alla biblioteca di Alessandria, uno dei luoghi più significativi e celebri della cultura antica, la cui storia e la cui distruzione rappresenta in parte ancora un mistero (si vedano gli studi di Canfora). Essa cede il passo al primo puzzle della storia, Omero: bizzarro apparirà constatare che proprio il testo di quello che ormai viene ritenuto il 'patchwork' di un rapsodo o il primo 'puzzle' della storia letteraria, debba una delle due più antiche versioni scritte ad un codice elegante, costellato di preziose miniature, redatto proprio ad Alessandria tra V e VI secolo, per poi cominciare le sue disavventure quando fu lasciato in eredità a Cosimo Pinelli, gran cancelliere del regno di Napoli, e fu turpemente depredato durante il viaggio dai pirati turchi all'altezza di Ancona (1602).

Più celebre è il caso dei testi scolastici di Aristotele, passati da Teofrasto a Neleo, suoi discepoli, ad Apellicone di Teo - che li riportò ad Atene dopo una parentesi asiatica, che comprese pure una 'reclusione' "in cantina", infine ai filologi Tiranione (bibliotecario di Cicerone) e Andronico di Rodi. Dal novero degli scolastici uscì presto il II libro della *Poetica*, "cenerentola" del corpus. In modo forse un poco meno rocambolesco, la fortuna di Platone come supporto alla didattica fu legata a Leone il matematico, vescovo a Tessalonica tra 840 e 843, ma anche capo della nuova "scuola della Magnaura", una sorta di università. In questo capitolo il senso del titolo "l'ospite muto" si spiega con la mancata comprensione da parte di Petrarca, che, avendo tra le mani il manoscritto orientale, ignorava il greco e lo stesso Omero, a cui avrebbe rivolto parole come "uomo magnifico, come vorrei capirti!". Erano mani già note quelle di Michele Coniata, ecclesiastico allievo di Eustazio di Tessalonica, che in una Atene come quella del 1182 e in condizioni di degrado (esemplare il caso del Partenone divenuto chiesa cristiana), in tempi oramai lontani dai marmi di Augusto, per fortuna si era portato alcuni libri di Costantinopoli. Ciò garantì la possibilità di citare, tra gli ultimi, versi dell'*Ecale* di Callimaco, un poemetto che presto sarebbe scomparso, insieme a parte della propria biblioteca finita in mano ai Veneziani che la vendettero all'asta.

Se il ruolo della Chiesa a volte è stato salvifico verso alcuni autori, altre volte invece la trascrizione di preghiere o testi cristiani ha determinato l'occultamento totale o parziale del testo pagano sottostante. Questo è quanto accadde al manoscritto di X secolo di Archimede contenente il *Metodo*, *Il trattato sui corpi galleggianti* e lo *Stomachion*: questi testi su pergamena furono soprascritti dalle preghiere di Giovanni Mironàs (1229). Così, il genio matematico di Archimede subì alterne

vicende. Il valore straordinario delle sue macchine da guerra e balistiche, che cominciò durante l'assedio di Siracusa secondo il racconto di Plutarco, lo rese noto ma pose anche le condizioni della sua morte, avvenuta per l'eccesso estemporaneo di un soldato romano. Una sorte così ingiusta per l'uomo è stata poi in parte compensata da due fortune per i suoi scritti sul *Metodo*: la prima fu quella di essere messi in salvo durante l'assedio della Biblioteca del Metochio del Santo Sepolcro, non lontano da Costantinopoli, grazie ad un antiquario parigino di origini turche, Solomon Guerson. La seconda fu che la nuora di Salomon, avendone capito il valore, riuscì a mettere in contatto la biblioteca con le aste di Christie's a New York.

Qui terminano le avventure descritte per gli scrittori greci (fino alla p. 72) e si dipartono quelle che interessano gli scrittori latini e occupano, quasi esclusivamente, la seconda parte del volume (p. 150).

Nelle pagine latine si delinea ancora meglio la funzione selettiva esercitata dalla Chiesa nella salvaguardia del testo e dei manoscritti antichi. Se Plauto fu cancellato a favore dei *Libri dei Re* nel codice pergameneo A, oggi conservato presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano, esso proveniva dalla raccolta di San Colombano a Bobbio (Piacenza). San Colombano, proveniente dall'Irlanda, approdò prima in Gallia e poi in Svizzera e in Italia, sempre con l'intento di coniugare la missione evangelica con quella culturale, da esercitarsi preferibilmente per mezzo di scrittori edificanti, come il 'privilegiato' Terenzio (con un manoscritto forse bobbiese oggi detto Bembino perché finito poi nelle mani di Pietro Bembo), e come l'intoccabile Virgilio (con il cosiddetto Mediceo, finito presso il Granduca di Toscana ma della stessa provenienza). Il testo di Plauto, invece, fu scoperto dal cardinale Angelo Mai nel 1815. Fu solo grazie alle cure meticolose e decennali di W. Studemund che il testo delle *Cistellaria* e della *Vidularia* oggi sono in parte ancora noti, mentre fu F. Ritschl a mettere a fuoco che il *cognomen* del loro autore fosse *T. Maccius Plautus*.

Di percorso 'carsico' parla Braccini a proposito di Catullo, molto fortunato a livello scolastico ma non senza sussulti. L' 'onda sismica' partì da Verona nel 1375 per i tre manoscritti ai quali si deve finalmente la diffusione del Catullo completo. Tra di essi, quello destinato alla Bibliothèque Nationale di Parigi, partì dall'abbazia parigina di Saint-Germain-des-Prés, e rimase nascosto nel campanile per essere sottratto alla furia dei rivoluzionari. Non molto diversamente era accaduto all'Aristotele sepolto in cantina di cui si è detto, o all'*Inno Omerico* a Demetra del manoscritto di Giovanni Eugenio, a cui era toccato addirittura un pollaio nei pressi di Mosca. Un finto occultamento, derivato da un insopprimibile desiderio di mettere insieme tutta l'opera, fu quello dei libri perduti degli *Ab Urbe condita* di Livio: dalla Norvegia all'Etiopia, a Costantinopoli, furono in molti a segnalarne l'avvistamento, fino al 1925, quando addirittura sembrarono essere passati per Napoli e destare le voci contrarie di studiosi di valore come Giorgi Pasquali e Gi-

rolamo Vitelli. Certo la competenza in filologia e codicologia lascia di fatto più dubbi che rimedi, quando Marino Statileo (1644) si fregiò del merito di aver scoperto il codice di Petronio di Traù in Dalmazia con i frammenti poetici del romanzo, su cui lo stesso Statileo avviò anche una edizione a stampa della Cena di Trimalcione, uscita nel 1664.

Il percorso delle *Fabulae*, di per sé oggetto di tradizione orale e a volte di manipolazione casuale, dimostra tutte le difficoltà legate al genere attraverso il caso esemplare di Fedro, la cui *editio princeps* fu a cura di Niccolò Perrotti (1474 per il nipote *Pirrus*) e comprendeva trenta favole, di cui alcune audaci, non note altrove; non di meno Igino fu affidato ad un solo codice trovato a Frisinga dall'umanista Micyllus (Jakob Moltzer) e trascritto con alcuni fraintendimenti prima della sua quasi totale scomparsa.

Un capitolo che tutti dovrebbero conoscere è quello dedicato alle avventure del codice di Tacito scoperto a Jesi nel 1902 (la cui storia filologica è pure abbastanza complessa per via dei suoi rapporti con un originale proveniente dall'abbazia tedesca di Hersfeld di IX secolo). A Jesi fu proprietà della famiglia Balleani e con l'avvento del nazismo divenne oggetto di malsano interesse e feticismo da parte dei Tedeschi del Terzo Reich e di Himmler, che lo ritenevano il "sacro archetipo della germanicità" (107) per via delle dichiarazioni iniziali della *Germania* sulla purezza della razza germanica. Essi cercarono ossessivamente di procurarselo prima con la diplomazia di Hitler (1937), poi attraverso le ispezioni codicologiche e paleografiche di R. Till (1943), infine, con rapine e irruzioni da parte delle SS dopo l'8 settembre nelle case dei Balleani. Solo nel 1994 il codice è stato acquisito dallo Stato Italiano e collocato nella Biblioteca Nazionale di Roma.

È presso i demonologi del Rinascimento che ha avuto fortuna il *Libro delle meraviglie* di Flegonte di Tralle, prodotto all'epoca dell'imperatore Adriano, interessato a profezie e incantesimi. La storia di una vampira. Filinnio, che torna dalla tomba in cerca dell'amore e muore due volte, consente di rintracciare le origini classiche di questo motivo, diffusosi però pienamente in Grecia e in Europa orientale a partire dall'età bizantina. Molto famose le sue declinazioni: dalla ballata *La sposa di Corinto* di Goethe, ricca di riverberi gotici, fino al *Dracula* di Bram Stoker, e alla *Carmilla* di J. Sheridan Le Fanu della seconda metà dell'Ottocento.

Invece, la vicenda di Luciano Samosata è stata condizionata dalla storia e dalla natura dei suoi scritti. Il tono troppo franco e le tirate polemiche contro fanfaroni e ciarlatani lo aveva fatto percepire come un autore che doveva subire una *damnatio memoriae*, tanto che nella Suda veniva definito come un calunniatore e un avvocato fallito. Ciò non determinò subito la scarsa diffusione della sua opera, che fu portata a Roma da Emanuele Crisolora, nel 1396 approdato da Costantinopoli a Firenze per insegnare greco. Fu in seguito che gli scritti di quest'uomo proveniente dalla Siria, forse di lingua aramaica, che aveva appreso così bene la

lingua greca da essere elogiato da Fozio, incappò nelle manie puriste di tedeschi come H. S. Chamberlain, teorico del razzismo (ne *I Fondamenti del XX secolo*, 1899), che focalizzava la Siria come luogo della contaminazione dell'elemento ariano col sangue semitico: da questo condizionamento non rimase immune nemmeno il grande Wilamowitz, che, nella sua letteratura del 1905, lo definì ripetutamente un 'giornalista'; né altri come J. Geffcken, che lo chiamò 'disgustoso semita' (1907).

Ad Apuleio dovette molto Boccaccio, che si rifece ad un episodio del suo romanzo in una delle sue novelle, per averle lette in un manoscritto di Montecassino. In quell'epoca si trovava a Napoli, ove scoprì la passione per le lettere, e insieme all'amico Zanobi da Strada, più volte si recò nell'abbazia per leggere e annotare i suoi manoscritti. Il codice apuleiano, derivato da un originale di IV secolo (oggi F e custodito a Firenze), è stato ricopiato più volte in codici che oggi hanno qualche pregio in quanto presumibilmente derivati da esso prima che subisse importanti corruzioni. Tra di essi c'è ϕ , codice di XII-XIII secolo, che contiene anche un passo molto discusso (detto *spurcum additamentum*) per la sua incerta paternità apuleiana. È ancora Boccaccio ad aver ricopiato nei suoi *Miscellanea Laurenziana* (una specie di Zibaldone) i *Carmina priapea*, forse provenienti dalla stessa sede.

Il capitolo diciottesimo ci riporta in area greca. Le Anacreontiche sono 60 brevi componimenti in stile anacreonteo, furono scoperte dallo Stephanus mentre si trovavano a Lovanio e furono edite nel 1554. Fu di qui che nacque la fama che li seguì, tanto da essere posti prima sotto il nome dello scrittore di V-IV secolo a.C. come lo stile e il contenuto leggero sembravano attestare, poi identificati con rifacimenti bizantini. Quel che conta è che grazie a questa precoce edizione il loro testo fu diffuso e apprezzato a lungo nei secoli successivi, tanto da ispirare Goethe, Voltaire, Lord Byron, Victor Hugo, e incassare anche qualche insuccesso, come quello dell'*Anacréon ou l'amour fugitif* musicato da Cherubini, fischiato all'Opera di Parigi per il libretto "assurdo" e "indecente". In effetti, dopo Lovanio il codice avrebbe fronteggiato innumerevoli spostamenti: Heidelberg, Roma, e ancora Heidelberg, ma diviso in due (la seconda parte andò ed è ancora a Parigi).

Il penultimo capitolo, il 19, dal titolo 'L'amante, la vergine e la macchia di inchiostro: *Metioco e Partenope, Dafni e Cloe*' tratta prima del romanzo scritto da un poeta afgano nel secolo XI, 'Unşurî, e trasmessoci da un papiro, desumendolo da un originale arabo o greco (già ad Erodoto era noto Metioco e greci sono molti nomi). Le informazioni tratte dal papiro sono state integrate con quelle derivanti da "un pulviscolo di frammenti" di lessici orientali e di commenti greci, ma il fatto che Luciano lo conoscesse come opera teatrale rappresentata ad Antiochia e a Zeugma lungo l'Eufrate, e che proprio lì vi siano mosaici con questi soggetti, indica che è andato perduto qualcosa di molto importante nella storia culturale del luogo e anche nella nostra. Si dovrebbe riflettere non solo sulla quantità delle perdite, ma anche sulle ragioni, ovvero su quanto ha subito il destino di una mi-

nore diffusione a causa del territorio a cui è stata affidata la sua tradizione. Più fortunato il romanzo di Dafni e Cloe, che secondo Goethe doveva essere riletto una volta all'anno. Non ha cessato di suggestionare anche contemporanei cinematografhi (*Laguna blu* del 1986) e fotografi (K. Lagerfeld), ma questo è stato il giusto risarcimento per quell'opera di danneggiamento volontario perpetrato dall'ufficiale francese Paul-Louis Courier che, nel 1809, scoprì che una parte importante del romanzo era tramandato solo nel codice laurenziano. Sfoderando armi affilate e degne di un "lestofante" filologo, al fine di aggiudicarsi l'esclusiva e la pubblicazione del testo, danneggiò l'esemplare irreparabilmente, dopo averlo copiato.

Degno di chiudere un volume che insegna a ricalcare le orme del passato in maniera nostalgica ma soprattutto ammirata, è il cap. 20 con Rutilio Namaziano, "l'ultimo souvenir dell'antichità". Fu un altro ufficiale francese a trovarlo nella biblioteca dell'abbazia di Bobbio, ma poi il manoscritto scomparve. Esso, mutilo, ha lasciato varie copie, ma una integrazione di 39 versi è stata possibile in seguito al fortunato ritrovamento e riconoscimento della studiosa Mirella Ferrari a Torino. Ancora un segno di quel motto di Terenziano Mauro, valido per tutti i libri: *Habent sua fata libelli*, "I libri hanno un loro destino".

MARIANTONIETTA PALADINI
Università di Napoli Federico II
mariantonietta.paladini@unina.it

Lidia PALUMBO, *Platone demiurgo del testo e del mondo. Sulla poetica dei dialoghi*, Loffredo, Napoli 2024, pp. 334.

L'ultima pubblicazione di Lidia Palumbo si impone come un contributo di raro spessore ermeneutico nel panorama degli studi platonici contemporanei, offrendo una lettura inedita dell'intero *corpus* dialogico. Su diversi aspetti di questo tema – in particolare il discorso sulla *mimesis* e sulla capacità drammatica tipicamente platonica di mettere in scena la filosofia – Palumbo si è già espressa in numerosi e importanti contributi, ma in tale volume offre ancora una volta un approfondimento originale.

L'opera indaga il legame indissolubile tra forma e contenuto, tra stile e concetti, tra *logos* e messa in scena. L'assunto di fondo, sorretto da una solida tessitura filologica e da una scrupolosa lettura intertestuale, è che la filosofia platonica si realizzi come filosofia visiva e drammatica, in cui la scrittura si configura come prassi demiurgica. Il *corpus platonicum* va, quindi, interpretato come un vivente, un insieme di "testi-mondo", di Dialoghi intesi come un organismo unitario in cui ogni parte è funzionale all'intero. L'insieme degli scritti, come accade nel *Timeo*, è un sistema ordinato, vivente, in cui pensiero, anima e universo respirano all'unisono. Tale visione è oltremodo produttiva, perché consente di rileggere le apparenti contraddizioni tra i Dialoghi come variazioni prospettiche, occasioni per affinare lo sguardo dialettico del lettore. La vera unità – secondo l'Autrice (d'ora in poi solo A.) – non è logica o sistematica, ma organica: infatti, solo lo sguardo dell'anima è in grado di coglierla. E se è con gli occhi dell'anima che bisogna rivolgersi al cosmo platonico, innanzitutto è necessario guardare le immagini esplicite e implicite per cogliere i nodi semantici profondi che collegano tra loro i testi, formando una rete di significati interni che rendono il *corpus* un tutto coerente (*Introduzione*, pp. 1-42).

L'A. si concentra, a tal fine, nel primo capitolo (*Il corpus platonicum come cosmo vivente*, pp. 43-114), sul carattere visivo della scrittura platonica. Individua, pertanto, nel concetto di "modello" l'elemento centrale della riflessione del filosofo. Il paradigma consente di attuare due degli obiettivi perseguiti da Platone, e cioè l'idea che tutto, compreso il *corpus*, sia un intero, e l'idea che ogni concetto debba avere sempre un suo corrispettivo pratico. Il modello rappresenta il cuore pulsante della teoria platonica, ossia l'idea che esista una somiglianza originaria tra tutti gli enti. Tale parentela rende possibile il confronto tra le cose, attraverso l'impiego di modelli come strumenti di comprensione e rappresentazione della realtà tutta. Il modello non si limita dunque a illustrare un concetto: lo mette in scena, lo visualizza e lo rende esperibile. Esso equivale all'attuazione pratica della presentazione teorica dei principali nuclei fondativi del pensiero platonico. Tale capacità della parola di evocare immagini è per Platone lo strumento principale per «illustrare il messaggio del testo in modo che esso non vada via dall'anima di chi legge dopo che sia finita la lettura» (p. 47).

La rete dei modelli narrativi e simbolici presentati successivamente costruisce le tappe di un percorso che guida il lettore all'interno della filosofia vissuta come esperienza formativa sin dalla figura del tessitore, che nel *Politico* diventa paradigma dell'uomo politico, e che viene tematizzata non solo per analogia funzionale (entrambe le attività intrecciano), ma anche per il suo valore epistemologico. Tra le diverse discussioni offerte dall'A. va sicuramente citata quella intorno all'*Apollogia*, dove si sviluppa, sebbene in penombra, il modello dello specchio, ossia di Socrate, riflesso dell'ignoranza della città. Questo stesso modello diventa «operante, esplicitamente citato, nell'*Alcibiade primo*» (p. 60), favorendo un gioco di rimandi interni al *corpus* platonico, che ne costituisce una sorta di costante morfologica. L'A. ricava, inoltre, dalla sua lettura intra-dialogica ed extra-dialogica, un Socrate, produttore di immagini, che non è un semplice maestro, ma piuttosto un dispositivo riflettente che svela il sé. Non è un caso che proprio in questi Dialoghi si trovi l'implicita fondazione di una filosofia che non trasmette dottrine, ma che modella l'interiorità.

Tale specchio è al tempo stesso etico e maieutico, ed è questo secondo aspetto socratico che consente l'anamnesi, ovvero il riemergere del sapere latente nell'anima, come viene dimostrato dall'esperimento dello schiavo presente nel *Menone*, che rappresenta la più chiara messa in scena «di un problema formulato prima, in modo assertorio (l'apprendimento è reminiscenza), e di cui costituisce una dimostrazione che vuole mostrare la "tenuta" della teoria alla prova dei fatti» (p. 88). Anche il medesimo Menone è un modello: egli rappresenta il lettore che, assistendo all'interrogazione dello schiavo condotta da Socrate, apprende ciò che riguarda sé stesso e i propri errori. Tra questi, il più grande per Platone è sicuramente la forma di ignoranza, che rappresenta la prigionia in cui si trova ogni anima umana prima che venga liberata dalla filosofia. Lo stato di prigionia viene rappresentato da una straordinaria immagine, quella della caverna. Secondo Palumbo, l'allegoria della caverna è, in realtà, l'allegoria dei Dialoghi, poiché gli interlocutori di Socrate sono anch'essi prigionieri che scambiano il falso col vero e che, solo con l'*exetazein*, possono uscire dalla caverna dell'ignoranza. Platone, dunque, non si limita a descrivere il processo filosofico, anzi lo mette in scena, invitando il lettore a viverlo in prima persona, come Glaucone che – pur stando fuori dal racconto allegorico della caverna – viene invitato ad entrarci, immaginandolo. Da tali esempi ciò che si deduce è che i Dialoghi inscenino il funzionamento del pensiero pensante: essi sono tutti specchi poiché agiscono sui «loro lettori nella stessa maniera in cui Socrate agisce sui suoi interlocutori: sono occasioni di consapevolezza» (p. 91, n. 120).

Accanto ai modelli espliciti, ritroviamo discusse in questo volume anche delle immagini che si presentano in altro modo, nascoste tra le pieghe del testo. Si tratta di modelli impliciti, celati e silenziosi, che si muovono nella zona del non detto, stimolando un'interpretazione più profonda da parte del lettore. L'A., infatti, nel

secondo capitolo (*Alcuni esempi di modelli impliciti nel testo dei dialoghi*, pp. 115-163), ricostruisce il sottotesto iconico che veicola significati filosofici attraverso l'allusione. Uno degli esempi più emblematici è l'ape (*melissa*), che incontriamo nel *Menone*, nel *Fedone* e nello *Ione*. Ciò che può apparire come mera figura marginale, rappresenta invece l'emblema della virtù, la quale, con Platone, si trasfigura in *arete* comunitaria e spirituale. Accanto al modello luminoso dell'ape, si incontra, sempre nel *Menone*, un altro modello, oscuro, dell'iscrizione nella circonferenza. Esso rappresenta – secondo la tesi dell'Autrice – «il modello negativo dell'insegnamento inteso come inserimento di nozioni nell'anima» (p. 162). Seguendo questa proposta interpretativa, la metafora del triangolo (virtù) iscritto nel cerchio (anima) mostra quanto sia difficile, se non impossibile, trasmettere un insegnamento inteso – alla maniera sofistica – come iscrizione di un contenuto in un contenente.

A partire da questa sezione si fanno ancor più esplicite le riflessioni sulla narrazione dialogica, sui personaggi, sul grado di affidabilità dei narratori. A tal proposito, Palumbo, nel terzo capitolo (*Sulla messa in scena come messa in movimento della teoria*, pp. 165-227) suggerisce che la scrittura drammatica sia utilizzata da Platone per valutare, insieme al lettore, così come fa Socrate con i suoi interlocutori, la tenuta – e dunque l'affidabilità – di tutto ciò che nei Dialoghi si teorizza. L'esempio più chiaro di ciò si trova all'inizio del *Timeo*: qui Socrate esprime l'intenzione di vedere «in azione questa sua teorizzazione» (p. 167). Tra l'altro, la messa in scena di *kallipolis* stabilisce anche un legame profondo tra un dialogo narrato (la *Repubblica*) e un dialogo drammatico (il *Timeo*). La messa in pratica di quanto si dice nella *Repubblica*, che si esplica attraverso l'uso dell'immagine, consente inoltre di poter parlare di verità. Se la filosofia deve confrontarsi con la dimensione dell'apparenza per poterla distinguere, in tale confronto la mediazione immaginativa diviene preminente: in questa zona liminare tra verità e verosimiglianza si situa l'analisi dell'uso di *hosper* – considerato un "operatore di visività" – per esempio nel *Fedone*.

Per avere uno sguardo d'insieme che penetri profondamente la filosofia platonica, l'A., nel quarto capitolo (*Sulla contrapposizione come figura della rappresentazione*, pp. 229-258), introduce, accanto al dispositivo dei modelli, un altro strumento operativo platonico, quello della associazione-contrapposizione. Se infatti il modello serve a cogliere la verità delle cose indagando la somiglianza, vi è un altro meccanismo operativo utilizzato da Platone teso piuttosto ad afferrare l'opposizione tra gli enti, altrettanto importante per fare dei Dialoghi «atti scenici dotati di potere visivo» (p. 229).

Si giunge così all'ultima parte del volume, precisamente al quinto capitolo (*Sui marciapiedi della vita*, pp. 259-301) che raccoglie e porta a compimento le direttrici sviluppate nei capitoli precedenti. Dopo aver esplorato la natura visiva,

narrativa e drammatica del pensiero platonico, l'A. affida il consolidamento della propria tesi a un testimone d'eccezione, Aristotele, il quale diviene la voce autorevole che conferma la natura poetica dei *logoi sokratikoi*. L'A. mostra come Aristotele, nella *Poetica*, riconosca – benché spesso sottotraccia – ai Dialoghi platonici uno statuto propriamente mimetico, ponendoli accanto alle più alte forme dell'arte drammatica. Attraverso le immagini è possibile apprendere. Aristotele è molto chiaro su questo punto cruciale nel quarto capitolo della *Poetica*: vedere le immagini consente di collegarle a ciò di cui esse sono immagini, e ciò provoca apprendimento e piacere. Infatti, i Dialoghi platonici presentano sempre scene familiari al lettore, il quale apprende solo quando vi è il rimando dalla scena alla vita. La rappresentazione mimetica, come quella che troviamo nei Dialoghi, rende possibile quel distacco che deriva dal non essere implicati in prima persona: il lettore dei Dialoghi è allora uno spettatore contemplante, che apprende non perché vede (il vedere riguarda la vita percepita e vissuta), ma perché contempla, e la contemplazione è «un atto della mente che può avere per oggetto solo un'immagine» (p. 272). Lo sguardo, inoltre, consente una comprensione che non è mai solo intellettuale, ma anche sempre emotivamente connotata: in questo modo si realizza la possibilità di rendere educativo il dolore. Distaccandoci da noi stessi, immedesimandoci nei personaggi, riusciamo ad osservarci da lontano: «dalla scena guardiamo alla vita e, anestetizzata così la vita, spogliatala del dolore, osiamo dire che il dolore insegna» (p. 305, n. 5). Con l'intento di consentire ai lettori di vedere ciò che in superficie non si vede, strumento privilegiato utilizzato da Platone è la metafora, che Aristotele definisce come la capacità di cogliere somiglianza tra cose diverse. L'analisi di questo e altri aspetti della *Poetica* consente all'A. di affermare che sin da Aristotele Platone è considerato un poeta. Il volume si chiude quindi in una sorta di *Ringkomposition*: ciò che era stato messo in luce dall'analisi interna ai Dialoghi trova ora una legittimazione teorica esplicita nel pensiero aristotelico (*Conclusioni*, pp. 303-309).

Al termine della lettura di questo volume si può osservare come Palumbo centri pienamente gli obiettivi posti all'inizio dell'opera. Il libro si distingue per la capacità di riattivare, con autentica forza maieutica, il senso più profondo della filosofia platonica e di rendere visibile al lettore una bellezza che si lascia afferrare solo da chi è disposto a sostenerne le difficoltà. L'A. restituisce così ai Dialoghi la loro vocazione più autentica: la scrittura del Platone poeta è strutturalmente iconica e drammatica nella misura in cui è sempre in movimento, e, proprio per queste sue caratteristiche, «sforzandosi di rappresentare la vita, possiede di questa la resistenza a essere definita, incasellata, etichettata» (p. 162).

MARIANNA ALTRUDA
Università di Napoli Federico II
marianna.altruda15@gmail.com

Valeria MELIS, Rita FRESU, *La amiche di Lisistrata. Lingua, genere, comicità nel tempo*, Morlacchi Editore, Perugia 2021, pp. 264.

The book *La amiche di Lisistrata: Lingua, genere, comicità nel tempo* constitutes a significant contribution to the study of female roles and language in ancient Greek comedy, with a particular focus on the female characters in Aristophanes' plays. Through multidimensional analysis, the authors explore how comedic elements, language, and gender intersect, challenging and subverting traditional stereotypes of antiquity.

The book is structured into five chapters, each addressing different aspects of female presence in comedy. The first chapter, *Comico e femminile: una doppia infrazione*, examines the dual transgression represented by the presence of women in comedy, both as characters and as a thematic concern. It analyses how society expected specific linguistic behaviours from women and how comedies either reinforced or subverted these stereotypes. The second chapter, *Un percorso à rebour: comico e femminile nel teatro di Aristofane*, undertakes a retrospective study of the relationship between women and comedy in Aristophanic drama. It explores the evolution of scholarship on the language of female characters and the methodological approaches employed in such studies. The third chapter, *Una donna (quasi) anonima sulla scena delle Tesmoforiazuse*, focuses on female presence in *Thesmophoriazuse* - *L'orazione della Γυνή Α*, with particular emphasis on the rhetorical strategies of the Γυνή Α. Key aspects include the concept of φιλοτιμία, references to motherhood, and the use of invective language against women. The fourth chapter, «Sex-crazed whores» o astai? *Il linguaggio del Coro delle vecchie nella Lisistrata*, examines the role of the Chorus of old women in *Lysistrata*, analysing their linguistic strategies and interactions with other characters. Special attention is given to how the vocabulary of the Chorus contributes to shaping female identity and power within the play. The final chapter, *Erinni, ostessa o filosofa? Una rivalutazione del personaggio di Penia attraverso l'analisi del suo linguaggio*, reassesses the character of Penia, portraying her not merely as an archetype of poverty but as a philosophical and social symbol. It explores Penia's rhetorical engagement and her ideological conflict with Chremylus in *Plutus*, highlighting the cultural implications of her character.

The study draws upon both traditional and contemporary theoretical approaches, examining comedy through the linguistics lenses, gender studies, and literary analysis. Particularly compelling is its focus on the relationship between language and gender, a field that, despite growing academic interest, remains insufficiently explored in Italian and international scholarship. The book successfully illuminates the complexity of female presence in Aristophanic comedy, deconstructing conventional notions of passivity and weakness in female characters. The analysis is thorough and well-articulated, although in some instances, the theoretical ap-

proach may appear highly specialised, potentially posing challenges for readers without a philological background. Overall, *La amiche di Lisistrata* is an invaluable study that significantly contributes to contemporary research on ancient Greek comedy, language, and gender. Its exploration of the diachronic interplay between comedy and societal structures makes it an essential resource for scholars in Classical Studies, literature, and gender studies.

SOPHIA GIAPANTZALI
Democritus University of Thrace
sofigiap@helit.duth.gr

Presocratici. Volume I. *Sentieri di sapienza attraverso la Ionia e oltre da Talete a Eraclito*, a cura di M. Laura GEMELLI-MARCIANO. Edizione italiana riveduta e ampliata, Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori, [Milano] 2023, pp. CXIII-613; Volume II. *Sentieri di sapienza da Velia ad Agrigento da Parmenide a Empedocle*, a cura di M. Laura GEMELLI-MARCIANO. Edizione italiana riveduta e ampliata, *ibid.* 2024, pp. XXXII-536.

Questi primi due volumi sui cosiddetti presocratici curati da Laura Gemelli-Marciano (d'ora in poi G.-M.) per la Valla sono, ci avverte la premessa a p. [XI], «una versione totalmente rivista, ampliata e profondamente rielaborata di quella tedesca» in *Tusculum (Die Vorsokratiker*, Bd. I, Patmos / Artemis & Winckler, Düsseldorf 2007; Bd. II, *ibid.* 2009¹, Akademie Verlag [de Gruyter], Berlin 2013³). Del I vol. la traduzione italiana è opera di Benedino Gemelli, del II della stessa G.-M., che ora attende al III ed ultimo della serie, previsto con il titolo *Sentieri della sapienza dalla Ionia ad Atene: da Anassagora agli atomisti*: sarà in versione italiana la messa a punto aggiornata della 2^a ed. tedesca (Akademie Verlag [de Gruyter], Berlin 2013).

Meglio parlare dei *cosiddetti* presocratici poiché la G.-M., nel solco del compianto Walter Burkert, contrasta il pregiudizio, classicistico ed evolucionistico, che vedeva al centro Socrate e prima di lui vaghe ombre di una teoresi imperfetta, di un *logos* non ancora depurato a dovere da concrezioni mitiche e addentellati magici. Di tali costruzioni intellettualistiche, tuttora perduranti dogmatiche, la G.-M. passa in rassegna genesi e storia nella prima parte dell'Introduzione al I vol. (pp. XV-XXII), citando anzi tutti Johann August Eberhard, che per primo risulta aver coniato l'aggettivo *vorsokratisch* nella sua storia generale della filosofia (Halle 1788, p. 47), e poi Tiedemann, Tennemann, gl'influentissimi Hegel e Zeller, fino ai *Vorsokratiker* del Diels. Il complesso dei pregiudizi classicistici sui filosofi d'età arcaica, ben illustrato dalla G.-M. nel séguito dell'Introduzione (pp. XXII-LXXXIX), si può ridurre ad alcuni punti nodali: a) il preconetto del progresso dal cosiddetto mito al cosiddetto *logos*; b) scienza e filosofia elevate a conquiste di singoli individui estranei e/o sottrattisi ad un orizzonte sacrale-religioso; c) l'isolabilità della cultura greca (il presunto 'miracolo greco') rispetto a Vicino Oriente ed Egitto; d) la possibilità di raggruppare sotto l'unica egida di presocratici forme di pensiero che, seppur sopravvissute in frammenti, nondimeno consentirebbero di riconoscere istanze razionali in evoluzione 'rettileina'; e) l'applicabilità di criteri ermeneutici sostanzialmente analoghi a testi tanto in poesia quanto in prosa, esoterici ed essoterici. La G.-M. formula lucide obiezioni a tali ipotesi, assurte nei decenni a dogmi, argomentando i dati di fatto seguenti⁹: a)

⁹ Userò per la *pars destruens* della G.-M. le cinque medesime lettere a-e con le quali ho distinto altrettanti capisaldi delle proiezioni classicistiche sui 'presocratici'.

non esiste, almeno fino al IV sec. a.C., un termine greco sicuro per qualificare ciò che intendiamo noi per mito, mentre in epica *μῦθος* designava il discorso autorevole d'una divinità o d'una persona di vaglia, e *λόγος* per lo più un discorso manipolatore e tendenzialmente ingannevole; b) la scienza, in molti dei cosiddetti presocratici (*in primis* Pitagora, Eraclito, Parmenide, Empedocle), è senz'altro dono sacro, dirompente rivelazione divina, scoperta del numinoso in sé, anzi che frutto delle sole facoltà razionali dell'uomo; c) influssi orientali ed egizi sulla Grecia arcaica sono ben documentabili, e permettono di giustificare, ad es., concezioni non antropomorfe delle divinità (Senofane, Eraclito) o tipi innegabilmente sciamanici com'è il caso di Aristeia, Abàri, Ermotimo ed Epimenide; d) non v'è affatto, nei 'presocratici', la coscienza di far parte d'un gruppo omogeneo di filosofi, di volta in volta in confronto dialettico coi loro predecessori; e) non si può mai prescindere dalla funzione e dai destinatari per cui furono ideate le singole opere dei filosofi arcaici: l'impronta esoterica della maggior parte dei testi pitagorici, o dell'*ὄχλολοῖδος* Eraclito, e ancor più di Parmenide Zenone Empedocle, peraltro di vedute assai divergenti gli uni dagli altri, non ha misura comune, ad es., con le argomentazioni retoriche di Anassagora, finalizzate a persuadere un vasto pubblico profano, né in certa parte cogli strali di Senofane contro le presunzioni di rapsodi e logografi nel figurarsi il divino. Analogamente, la prosa «non è per nulla indice di un pensiero razionale che rompe con la tradizione cosiddetta mitica rappresentata dalla poesia, ma semplicemente un modo di espressione tipico di determinati testi, tecnici e non» (p. LXVII). Vana e mal orientata è altresì la ricerca di un'acquietante sistematicità in testi filosofici d'età arcaica, poiché le presunte incoerenze non si devono quasi mai all'esiguità di frammenti o testimonianze, ma ineriscono all'essenza stessa di collaudati procedimenti conoscitivi: «Si può semmai dubitare di una eccessiva sistematicità attribuita loro [sc. ai testi superstiti dei 'presocratici'] dalle testimonianze indirette» (p. LXXXVII).

All'Introduzione generale (pp. XV-LXXXIX) e alle abbreviazioni bibliografiche (pp. XCIII-CXIII) seguono nel I vol. le rispettive sezioni, consistenti in introduzione, testo greco, meditata traduzione a fronte e note di commento a fine volume, su Talete (pp. 3-27 + 455-59), Anassimandro (29-61 + 460-67), Anassimene (63-87 + 468-473), Pitagora e i pitagorici antichi (89-303 + 474-527), Senofane (305-353 + 528-544), Eraclito (355-541 + 545-606). Il II vol. ha una bibliografia autonoma (pp. XV-XXXII) che in parte si sovrappone a quella del I; seguono le tre sezioni, ordinate secondo i criteri del I vol., rispettivamente su Parmenide (pp. 3-79 + 355-401), Zenone (81-123 + 402-410) ed Empedocle (125-351 + 411-530). Ambedue i voll. sono corredati da utili tavole delle concordanze sia con Diels-Kranz sia con altri editori di nuovi frammenti (pp. 609-613 nel I vol., 533-36 nel II). Per intuibili ragioni di compromesso con la pur seriore tradizione dosografica, la Curatrice ripropone per ciascun filosofo le pur opinabili suddivisioni tematiche che ritroviamo in Diels-Kranz, avvertendo però, a buon diritto, che

tali distribuzioni dei contenuti non corrispondono affatto alle architetture originarie delle opere, ma sono maldestri espedienti «per indicare una traccia nel buio», là dove «si annida l'origine non solo della sapienza, ma della nascita e della crescita dell'uomo e del cosmo, quella che la nostra civiltà occidentale, sopraffatta dai miti della razionalità, dell'efficienza e, soprattutto, della tecnologia, ha completamente dimenticato. Alcuni fra i cosiddetti presocratici, Eraclito, Parmenide, Empedocle, con le loro parole generatrici di confusione e smarrimento ci ricordano che il salto nel buio e la perdita di orientamento sono il presupposto imprescindibile per liberarsi dall'*achlys*, la 'nebbia' di abitudini inveterate, che preclude la visione di altre vie di ricerca possibili» (così nel I vol. alle pp. XXIV-XXV).

Verrei ora ad alcuni miei *marginalia* asistematici, desultorii e di modesta importanza. Sul I vol.: 1. mi trova del tutto concorde l'identificazione dei soli Aristeia, Abàri, Ermotìmo ed Epimenide quali θεῖοι ἄνδρες dalle doti sciamaniche (pp. L-LVII e 98-101), potendosi predicare di loro soli (in parte invero anche di Pitagora) la facoltà *volontaria* di separare l'elemento 'sottile' dal corpo 'grossolano' e di addentrarsi in altre dimensioni, sebbene per Ermotìmo – andrebbe sottolineato – manchi nelle fonti che ne parlano l'esplicita protezione di una divinità¹⁰; 2. riguardo agli stati d'estasi esperiti da ψυχαί libere dai vincoli corporei (p. LIV, continuazione della n. 3), si sarebbe potuto citare, negli stessi dialoghi delfici plutarchei, non solo quanto occorso a Timarco (*gen. Socr.* 590 B-C), ma pure, e forse ancor meglio, l'*incipit* del triduo iniziatico di Tespesio (*ser. num. vind.* 563 E ἐπεὶ γὰρ ἐξέπεσε τὸ φρονοῦν τοῦ σώματος, οἷον ἂν τις ἐκ πλοίου κυβερνήτης εἰς βυθὸν ἀπορριφεὶς πάθοι τὸ πρῶτον, οὕτως ὑπὸ τῆς μεταβολῆς ἔσχευ' εἴτα μικρὸν ἐξαρθεὶς ἔδοξεν ἀναπνεῖν ὅλος καὶ περιορᾶν πανταχόθεν, ὥσπερ ἐνὸς ὁμματος ἀνοιγ-θείσης τῆς ψυχῆς), utile anche per il simbolismo dell'immersione abissale preliminare alla rinascita ad un altro stato dell'essere¹¹; 3. a proposito del controverso demone getico Ζάλμοξις (Σά- nei soli codd. erodotei), al quale sono riservate equilibrate osservazioni (pp. 102-03), la G.-M. ha ragione nel dire che in Hdt. IV 95.4-5, malgrado lo storico si limiti a parlare di ritiro sotterraneo del Geta e di

¹⁰ Mi permetto di rimandare al mio *Figure 'sciamaniche' nella cultura greca arcaica*, in B. ȘTEFĂNESCU – I. GOMAN (coord.), *Interferențe culturale. Studia in honorem Aurel Chiriac sexagenarii*, Oradea 2012, p. 81. In quest'articolo raccoglievo e tentavo di ordinare tutti i dati rimastici su quelle quattro figure 'sciamaniche' (la più rilevante delle quali è senza dubbio Aristeia, i cui Ἀριμάσπεα, purtroppo per noi, son pressoché *deperditi*) in vista di una possibile monografia sullo sciamanesimo greco che rimane tuttora un *desideratum*.

¹¹ Rinvio al mio commento *ad loc.*: M. TAUFER, *Il mito di Tespesio nel De sera numinis vindicta di Plutarco*, Napoli 2010, pp. 90-108. Va detto tuttavia che Timarco di Cheronea, secondo *gen. Socr.* 590 A, sarebbe stato contemporaneo di Socrate, diversamente da Tespesio contemporaneo di Plutarco; tuttavia, pesa su Timarco il sospetto che possa esser invenzione dello stesso *cheronese* Plutarco (la simiglianza dei nomi e la medesima provenienza non possono non sollevare interrogativi).

piena credibilità acquisita presso i suoi dopo ch'egli emerse il quarto anno, tale credibilità presuppone che Ζάλμοξις avesse narrato ai suoi discepoli quanto veduto e appreso nella sua triennale catabasi/permanenza infera: par confermarlo implicitamente un passo, certo più tardo, che additerei, Diod. Sic. I 94.2, ove ritroviamo il Geta assimilato a sapienti antichi, come Mosè e Zoroastro, che affermavano di aver ricevuto da divinità le leggi per i propri popoli; Ζάλμοξις, da parte sua, avrebbe menzionato τὴν κοινὴν Ἑστίαν, ciò che peraltro sa, a ben vedere, di *interpretatio Pythagorica* se richiamiamo il fr. di Filolao su 'Estia nel centro della sfera' (DK 44 B 7 = 121 A G.-M.)¹²; 4. benché siano degni di nota i rilievi della G.-M. (pp. LXIV-LXVI) a favore di una datazione post-eschilea del *Prometheus Vincetus* (dopo il 430 a.C.), tragedia che ai vv. 436-506, nei quali il Titano esalta il progresso umano come merito proprio, rifletterebbe un'intenzionale e tipicamente sofistica distinzione fra le arti inattestata prima dell'ultimo terzo del V sec., più suasive restano, a mio avviso, le osservazioni formulate da Vincenzo Di Benedetto sulla linea religiosa tradizionale e arcaica che al contrario si riconosce in questa sezione, dove le τέχναι elencate dal Titano, di là dalle apparenze, sarebbero in verità private dallo stesso Eschilo di un autentico valore, mancandovi la stessa invenzione del fuoco (elemento che dà inizio a un *attivo* progresso umano), la mantica oracolare (così centrale nel poeta di Eleusi) e soprattutto le forme d'aggregazione umana nella *polis* che ritroveremo invece nel famoso stasimo dell'*Antigone*, laddove PV 436-506 lascia l'impressione di un'umanità del tutto passiva senza l'aiuto divino¹³; 5. giacché la stessa G.-M. è ben cosciente della distinzione altamente qualitativa fra κακοί, i molti in senso deteriore, e ἀγαθοί, i pochi uomini di autentico valore (p. 376), ci saremmo attesi, nel fr. 98 A di Eraclito (= DK 22 B 104) διδασκάλῳ χρεῖωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί, una resa diversa da «malvagi» per κακοί e «buoni» per ἀγαθοί (p. 447), visti

¹² Suggestive considerazioni sui due passi, di Diodoro e di Filolao, ha proposto Zoe PETRE in *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Iași 2004, p. 169.

¹³ V. DI BENEDETTO, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino 1978, pp. 131-36. Vedute analoghe, in forma più ampia e perspicua, ha espresso SUZANNE SAÏD nel cap. IV del suo bel libro *Sophiste et tyran, ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris 1985, pp. 131-154. Le due monografie son peraltro note alla G.-M., che altrove le annota come «voci dissenzienti» (*Indovini, magoi e meteorologi: interazioni e definizioni nell'ultimo terzo del V secolo a.C.*, ne *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici. The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics*, a cura di Maria Michela SASSI, Pisa 2006, p. 208 n. 9). Certo, il I stasimo dell'*Antigone* non è la *rhesis* prometeica e la questione resta spinosa: a tal proposito, non senza acume ch'è onesto riconoscergli, ha sollevato «schwere Zweifel an der Verfässherschaft des Aischylos» Christian UTZINGER nel suo *Periphrades Aner. Untersuchungen zum ersten Stasimon der Sophokleischen »Antigone« und zu den antiken Kulturentstehungstheorien*, Göttingen 2003, pp. 217-229 (il passo che ho citato è a p. 229).

da un lato l'ambiguità del termine 'malvagio' o 'cattivo' (che non equivale sempre a 'dappoco' o 'inetto': basti l'adagio *corruptio optimi pessima*) e dall'altro il netto depotenziamento semantico, rispetto ad ἀγαθός/*bonus*, subito dall'italiano 'buono' (che può ormai designare qualsiasi individuo pacifico, non necessariamente eminente nella comunità cittadina, né punto differenziato in un'accezione esoterica¹⁴): avrei pertanto privilegiato tradimenti più incisivi in linea con le scelte di Colli, Diano e Trabattoni¹⁵; 6. sebbene sia questione di sfumature, nel celebre fr. 100 (= DK 22 B 49) εἰς ἑμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾦ del medesimo Eraclito avrei conservato la valenza eventuale della protasi¹⁶ anziché ridurre il verbo all'indicativo (p. 449: «se è il migliore»), e pertanto riconsiderato la testimonianza di Simmaco in *Ep.* IX 115 (p. 267 rr. 5-6 Seeck: [...] *vel secundum Heraclitum physicum qui summam laudis arbitrabatur placere uni, si esset optimus qui probaret*), fonte a torto respinta da Colli come inattendibile per la presunta integrazione esplicativa della condizionale¹⁷. Sul II vol.: 1. se una volta reputavo risolutiva, al v. 3 del proemio

¹⁴ Accezione altrove ben evidenziata dalla G.-M., p. es. nel rendere opportunamente τὸν [...] Παρμενίδην [...] καλὸν δὲ καγαθὸν τὴν ὄψιν in *Pl. Parm.* 127b (= DK 28 A 5) con «Parmenide [...] di aspetto aristocratico» (II vol., p. 33; corsivo mio). Capisco, ben inteso, che in DK 28 A 5 come nel fr. eracliteo 98 A (= DK 22 B 104) risalta pure la valenza schiettamente nobiliare di ἀγαθός, ma rimango dell'idea che il nostro ormai slavato 'buono' non giovi alla chiarezza interpretativa.

¹⁵ G. COLLI, *La sapienza greca* III. *Eraclito*, Milano 1980, p. 77 («i molti sono scadenti, pochi invece valgono»); Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*. Testo critico e trad. di C. DIANO, Fond. Valla, [Milano] 1980, p. 37 («i molti son nulla e solo i pochi hanno valore»); Eraclito, *I frammenti*. Trad. di F. TRABATTONI, Milano 1989, 1991², p. 73 («la moltitudine è inetta, e solo pochi hanno valore»). Noto a margine che la G.-M., in un altro frammento eracliteo (il 34 alle pp. 402-03 = DK 22 B 112), distingue apprezzabilmente il σοφονεῖν («essere saggi» nell'accezione quasi sempre morale e dunque 'limitata' della parola) dalla successiva σοφία (la «sapienza», cioè una *competenza* anche pratica di livello esoterico).

¹⁶ Come ad es. in TRABATTONI, *ed. cit.* (alla n. 7), p. 39: «purché sia il migliore». La tendenza delle versioni italiane più e meno diffuse (delle quasi dieci consultate mi limito a G. GIANNANTONI per Laterza, Roma-Bari 1979, rist. 1993, p. 207 e a G. REALE per Bompiani, Milano 2006, p. 353) è tuttavia quella di 'obiettivare' la protasi («se è il migliore»). DIANO, *ed. cit.* (alla n. 7), p. 35, batteva un'altra via omettendo, credo per maggior efficacia espressiva, il verbo («se ottimo»).

¹⁷ COLLI, *ed. cit.* (alla n. 7), p. 158, rigettava come ridondanti anche altri testimoni tardi, giacché le fonti anteriori (Cic. *Att.* XVI 11.1 e Gal. *dign. puls.* 1.1 [VIII 773 r. 15 Kühn]) riportano soltanto εἰς ἑμοὶ μύριοι. Ma non mi sembra argomento solido, poiché Cicerone e Galeno, visti i due rispettivi contesti in cui citano Eraclito, si possono esser limitati alla sola frase d'effetto, per così dire, del luogo eracliteo ch'essi ancor leggevano per intero. Superfluo ricordare che *si esset* in Simmaco non va inteso come propriamente irreali, atteso l'obbligo dell'impf. cong. nella proiezione al passato di un'eventualità plausibile al presente. Indubbia è peraltro la congettura *si* (al posto di *is* o di varie omissioni dei mss.) di Josias Mercier (il 'Mercerus', sempre genericamente e malamente citato «Mercer» nell'apparato weidmanniano di Seeck) presso la seconda edizione dell'epistolario di Simmaco a cura di JACQUES LECT(ius), Eust. Vignon, [Genevae] 1598, p. 459 n. 2.

parmenideo (8 G.-M. = DK 28 B 1), la congettura di Cerri ἢ κατὰ πάνθ' ἃ τ' ἔη φέρει εἰδότα φῶτα, che in effetti ritocca solo minimamente la paradosi (sovrapponibili sono le lezioni ametriche in Sext. Emp. *M.* VII 111 πάντ' ἄτη, πάντ' αἶτη e πάντα τῇ¹⁸) e dà un senso plausibile («che porta l'uomo sapiente per tutte le cose che siano», interpretava Cerri¹⁹), ora, rimeditando il verso, resto meno persuaso da quel congiuntivo eventuale (tra l'altro, meglio sarebbe stato πάνθ' ἃ κ' ἔη con particella), e mi lascio volentieri convincere dalla G.-M., che rivalutando la vecchia congettura di Simon Karsten πάντ' ἄδαῃ ricavata dal confronto col fr. 16A r. 12 (= DK 28 B 8, 59) νύκτ' ἄδαῃ e a suo tempo apprezzabilmente argomentata²⁰, propone «che porta l'uomo “che sa” attraverso tutti i “luoghi oscuri”» (p. 35), con un'ottima difesa dell'emendamento basata anche su fattori fonosemantici (p. 362) e in linea con la rilettura di Parmenide, già di Peter Kingsley, in senso antintellettualistico e ‘letteralmente’ esoterico che mi trova affatto concorde; 2. nello stesso proemio, la versione dei tormentati vv. 31-32 τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα «come “ciò che sembra” dovrebbe esser tenuto in alta considerazione quando attraversa tutte le cose» (p. 37) ritengo abbia elevate probabilità di cogliere nel segno alla luce del commento *ad loc.* (a p. 372, dov'è notevole l'osservazione che «περῶντα veicola poi l'immagine del viaggio e dell'attraversamento fino agli estremi») e dell'esegesi complessiva di Parmenide proposta dalla G.-M.; 3. che l'Aurispa potesse aver messo mano sopra un esemplare dei *Καθαρμοί* di Empedocle non lo darei per sicuro (così invece a p. 137); è sì vero che l'umanista di Noto fu impressionante e fortunato cacciatore di codici e che la lettera pubblicata dal Sabbadini in effetti così riporta (a parte la grafia corrotta ἐμπεδοκλον²¹), ma sulla riscoperta e nuova sparizione di Empedocle nella prima metà del XV sec. condivido lo scetticismo di Nigel Wilson²²; 4. nel fr. 74 A (= DK 31 B 43) di Empedocle *ex* Plut. *fac. lun.* 929 D-E, là dove leggiamo che la luce della luna, essendo un riflesso di quella solare, non giunge a noi né calda

¹⁸ La prima è nel Laur. 85.19 (ora siglato N e mal collazionato da Mutschmann, che nel suo apparato teubneriano del 1914 annotava πάντ' ἄστη anziché l'evidente πάντ' ἄτη che si legge all'ottavo rigo del f. 124; ma è svista nota da tempo), la seconda nel Laur. 85.11 (ora siglato L) e la terza nei rimanenti recenziori di Sesto.

¹⁹ Parmenide di Elea, *Poema sulla natura*. Introd., trad. e note di G. CERRI, Milano 1999, rist. 2014, p. 147 (comm. a p. 169).

²⁰ *Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*. Recensuit et illustravit S. KARSTEN, I.2. *Parmenides*, Amstelodami 1835, pp. 54-55. Intelligenti le obiezioni contro varie congetture che già andavano affastellandosi.

²¹ *Carteggio di Giovanni Aurispa* a c. di R. SABBADINI, Roma 1931, p. 11 n. (f).

²² Il quale, nondimeno, lasciava aperta la questione: «The claim sounds implausible, but one has to admit that it is not immediately clear how a confusion with another text could have led him to make this error» (N.G. WILSON, *From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance*, London 1992, p. 162).

né luminosa «come ci sarebbe da aspettarsi se ci fosse stato un accendersi e un mescolarsi delle due luci», la G.-M. (p. 253) traduce la condizionale implicita nel gen. assoluto preferendo l'integrazione τῶν di Bernardakis (ὥσπερ ἦν εἰκὸς ἐξάψεως καὶ μίξεως <τῶν> φώτων γεγεννημένης) a δυοῖν del Pohlenz; da parte mia, sarei dell'idea di colmare con <τούτων τῶν> (forse già congetturato da altri) la lacuna segnalata dai due principali testimoni, ossia dai Parigini greci 1672 (inizio XIV sec., *siglum* E nella teubneriana del Pohlenz) e 1675 (XV sec., *siglum* B nella medesima), a prescindere dalla diversa estensione della lacuna segnalata nei due codici²³, sia perché i compendi possibili di τούτων possono occupare pochissimo spazio e casi di aplografia con un vicino τῶν son frequenti, sia perché le indicazioni dell'ampiezza di una lacuna in antigrifi deperditi andranno intese in modo approssimativo, non esatto, come svela ad es., nello stesso *corpus* plutarcheo, il Vind. Phil. gr. 148 (XI sec.), archetipo superstite di tutti i recenziori delle *Quaestiones convivales*²⁴.

Questi miei appunti, a ben vedere, non sono che granelli di sabbia a fronte dell'immenso, meritorio cimento della G.-M., capace di riproporre i cosiddetti 'presocratici' in una luce assai diversa rispetto alle rappresentazioni vulgate cui siamo avvezzi fin dai banchi del liceo, e capace d'intuizioni di ampia portata senza per ciò rinunciare ad una doverosa attenzione filologica a questioni di (apparente) dettaglio.

MATTEO TAUFER

AICC - Delegazione del Trentino - Alto Adige/Südtirol

matteo.taufer@gmail.com

²³ Di circa quattro lettere nel primo e di due/tre nel secondo: ho verificato di persona l'esattezza dell'apparato teubneriano al f. 813 (terzultimo rigo) del Par. gr. 1672 e al f. 409 (quartultimo rigo) del Par. gr. 1675.

²⁴ Valgano anche per altri codici (plutarchei e non) esibenti lacune dei rispettivi antigrifi le prudenti osservazioni di KARL WESSELY (*Zwei Wiener Plutarchhandschriften*, «WS» 3 [1881], pp. 293-94) sul Vindobonense delle *quaest. conv.*: «Lücken werden in grosser Zahl angezeigt; dabei scheint der Schreiber besonders genau verfahren zu sein. Abgesehen davon, dass in erfreulicher Weise öfters Lücken so weit offen gelassen sind, dass sich die vorgeschlagenen wahrscheinlichen Ergänzungen ohne Zwang einfügen lassen, finden wir nun aber auch Lücken, in denen der Schreiber die ausgefallenen Buchstaben durch Punkte anzeigte, er wollte offenbar die Grösse der Lücke feststellen».

Silvia CONDORELLI, *Tra Gallia e Italia sulle tracce di Catullo. Echi del Veronese nella poesia del VI secolo*, Quaderni di «Paideia», 25, Stilgraf Editrice, Cesena 2022, pp. 215.

Studiare le vie della trasmissione di un testo antico nel corso dei secoli è impresa che chiama in causa diverse competenze, da quelle codicologiche a quelle storiche, accompagnate da una ricostruzione accurata del *Fortleben* di ogni autore nell'ambito di quadri culturali che variano con l'evoluzione delle condizioni sociali e delle modalità di trasmissione del sapere. In tal senso, i secoli del tardoantico rappresentano un momento di fondamentale snodo nelle traiettorie di propagazione dei testi: alcuni percorrono un tragitto pressoché ininterrotto, soprattutto se entrano nella pratica scolastica; altri si perdono in un oblio senza rimedio; altri ancora procedono lungo traiettorie carsiche: lunghi periodi di apparente quiescenza vengono illuminati da inaspettate rinascite, contrassegnate da un rinnovato interesse e una successiva propagazione dei testi. È questo il caso di un classico per eccellenza, Catullo, che si impose all'attenzione dei contemporanei e divenne un modello già nella generazione immediatamente successiva, in particolare con Virgilio e Orazio, per l'indiscutibile fascino e la poliedrica originalità della sua lingua poetica; fu probabilmente, però, questa stessa carica innovativa a decretarne la mancata inclusione nei canoni scolastici – gli unici che potevano assicurare una trasmissione continuativa alle opere letterarie – poiché allo sperimentalismo catulliano furono ben presto preferiti i più tersi autori di età augustea, che si imposero come *auctores*. La stessa configurazione del *Liber*, che verosimilmente circolò in assetti editoriali mai ben determinati, non aiutò a definirne il *corpus* dei componimenti in maniera univoca, lasciando ampio margine per una circolazione autonoma di componimenti singoli o sillogi ristrette. Anche la tradizione manoscritta, che ebbe inizio in una fase molto avanzata (fine XIV secolo), ha per molto tempo avallato la convinzione che Catullo fosse conosciuto, in età tardoantica, semplicemente sulla scorta di citazioni di seconda mano. Tuttavia, diverse ricerche condotte dagli studiosi sia in ambito codicologico che letterario hanno ormai evidenziato come anche nei secoli tra il VII e il XII Catullo fosse autore letto e ammirato in diverse regioni europee. È dunque sulla scorta di questi presupposti, esplicitati in una densa *Introduzione* (pp. 9-33), che prende l'abbrivio l'indagine condotta da Silvia Condorelli: seguendo un criterio geografico e analizzando secondo i metodi della critica intertestuale diverse occorrenze lessicali, nonché espressioni di chiara derivazione catulliana, la studiosa ricostruisce una mappatura della circolazione di testi catulliani in Gallia e in Italia nel VI secolo attraverso le voci poetiche di alcuni importanti autori di questo secolo.

Emblematico è il caso di *Catullo in Gallia all'inizio del VI secolo* (pp. 35-69), in cui Condorelli presenta un dato molto significativo dal punto di vista della storia culturale della regione: in Gallia la ricerca di una continuità con la tradi-

zione romana tra IV e V secolo passa anche – in alcune *élites* culturali soprattutto – attraverso un forte richiamo alle voci della letteratura più preziosa, assurte a simbolo di una volontà di rimarcare un'appartenenza che rimane sotto traccia, ma che va individuata; in tal senso alcune rare, ma significative citazioni di testi catulliani in Ausonio e in Sidonio Apollinare si pongono come delle gemme, che danno corpo e senso a quella costante ricerca di un preziosismo stilistico che rimane il tratto peculiare della produzione gallica; ma non basta: esse assumono anche una rilevante funzione nell'ambito di una persistente, quasi dissimulata resistenza di tipo culturale con finalità identitarie.

Imparentato per via materna con Sidonio, cresciuto all'ombra di una solida *institutio* di tradizione familiare, Avito di Vienne si pone invece in maniera dialettica con il patrimonio degli *auctores*, con cui aveva sicuramente nutrito gli anni della formazione. Ai *facta* dei poeti antichi egli oppone i *facta* conservati dalla Scrittura, gli unici degni di una fatica letteraria, nel caso specifico la composizione parafrastica di un lungo poema articolato in cinque libri, *de spiritalis historiae gestis carmina*, sui temi biblici che vanno dal peccato originale alla cacciata dall'Eden al diluvio universale fino alla traversata del Mar Rosso. La dichiarazione programmatica di non volersi rifare ai modelli classici, perché finalizzati a rappresentare una falsa dottrina e una visione del mondo distorta, spiega perché alcune persistenze tratte da Virgilio e altri poeti sembrano a volte nulla di più che materiale inerte, tessere da ricomporre in nuove fogge senza l'incremento di senso che ci si aspetta da questo tipo di operazioni di recupero consapevole; a volte, anzi, il riuso di materiale linguistico risulta funzionale a esprimere la propria decisa contrapposizione rispetto agli inganni contenuti nei testi dei pagani. Tuttavia, nonostante la posizione espressa da Avito fosse di radicale rifiuto, la tentazione dell'*ars* della poesia non di rado si impone sulle serissime dichiarazioni di principio, e l'abitudine alla ricerca della raffinatezza formale prevale. In questo gioco di riprese dissimulate trova spazio anche Catullo, un Catullo non mediato dai recuperi operati da poeti che riducono lo stacco temporale con il poeta gallico (ad esempio Stazio, o lo stesso Sidonio), ma che si pongono come riprese dirette e incontrovertibili. Bastino due esempi: in *de mundi initio* (*carm.* 1,168), all'interno di un quadro in cui la nascita di Eva da Adamo viene rappresentata come prefigurazione tipologica, con l'espressione *gemina nocte* Avito indica le due notti che precedettero la Resurrezione, notti in cui dalla ferita di Cristo nacque e prese vigore la Chiesa. Il sintagma è palesemente ripreso dal celebre passo che contiene la traduzione artistica da Saffo (Catull. 51 – Sapph. *frg.* 31 Voigt) e in cui ai vv. 11 s. si legge *tintinant aures, gemina teguntur/ lumina nocte*. Alla raffinata enallage catulliana, però, in cui *gemina* è legato sintatticamente a *nocte* per indicare il buio che scende sui due *lumina* offuscati per l'estasi della visione amorosa, si sostituisce un recupero in cui alla tensione dell'originale subentra una ripresa che, pur smorzando la ricercatezza stilistica dell'originale in una lettura semplificata, conferisce

al passo una «Stimmung decisamente lirica» (p. 52), nonostante sia funzionale a esprimere un piano puramente denotativo. In *de diluvio mundi*, che contiene la parafrasi di Gn 6-8, Avito racconta le fasi della costruzione dell'arca di Noè: colline e monti vengono spogliati dei loro alberi, affinché l'enorme quantità di legno potesse servire alla realizzazione dell'opera; in *carm.* 4, 299 si legge *Pelion immensas cum mittat vertice quercus*, che risulta esemplato sul famoso *incipit* del carme 64 *Peliaco quondam prognatae vertice pinus*; la coincidente collocazione metrica di alcuni precisi lessemi e la sovrapponibilità tematica della scena (la costruzione della nave Argo per l'impresa di Giasone e compagni) sono altrettanti segnali di una ripresa non casuale, ma deliberata dell'ipotesto catulliano, con l'intenzione di porre a confronto l'impresa folle, il *nefas* degli Argonauti che osarono sfidare il mare per un motivo futile, con il *sacer labor* messo in atto dal patriarca, che invece obbediva a un ordine divino.

Il criterio geografico adottato nella disamina delle traiettorie percorse dalla *lectio* del Veronese si sposta poi dalla Gallia per indagare la sorte di *Catullo nell'Italia ostrogota* (pp. 73-117): il fervore anche culturale, oltre che politico e sociale, di questa fase della storia italiana è indagato attraverso la voce poetica di tre figure a diverso titolo rappresentative delle peculiari istanze e prospettive letterarie del tempo: Ennodio, Boezio, Aratore.

Figura complessa di diacono e uomo di studi sia sul versante cristiano che pagano, Ennodio affiancò alla sua attività di rappresentante della chiesa milanese (e in seguito di vescovo della sede pavese) un'intensa produzione epistolografica, in cui ben emerge la vasta rete di amicizie nelle sedi del potere politico ed ecclesiastico. A corredo di questa sua dimensione pubblica Ennodio abbinò una corposa produzione di opere in versi, che spesso si legavano a precisi intenti di autopromozione o di offerta di un *munus* poetico. Si tratta di poesie in cui il versante pagano della sua formazione scolastica e la tensione morale della sua condizione diaconale vivono una costante, ma feconda antitesi: l'apparente irrisolutezza di questa dialettica ne rappresenta forse il tratto più affascinante. È in quest'ottica che il riscontro di alcuni nessi tratti dai versi di Catullo ci confermano l'immagine di un poeta fornito di una *doctrina* ispirata non soltanto ai testi normalmente inseriti nel curriculum della formazione scolastica, ma anche a letture tutt'altro che canoniche. Per dare un'idea di questo rapporto, scegliamo qualche esempio tratto da un componimento del I libro dei *carmina*, uno dei più rappresentativi dell'arte ennodiana, ovvero l'epitalamio per Massimo (*carm.* 1,4 = 388 Vogel), in cui è senz'altro notevole l'apporto di sintagmi catulliani alla costruzione della *facies* poetica. Nella sezione iniziale in distici, Ennodio spiega come all'aspirazione del futuro sposo ad abbracciare la castità della fede si opponga una *necessitas* di natura, ovvero la propagazione della stirpe: è nell'ambito di questa dinamica oppositiva che si colloca l'allocuzione a Cupido della madre Venere. Quest'ultima polemica contro la *frigida virginitas* e consiglia di mettere da parte i *sublimia vota*; l'innesto

di questa componente mitologica ha il ruolo di simboleggiare la forza vitale che deve guidare il novello sposo perché accresca il popolo di Dio, e Venere assume dunque la funzione di *pronuba*; nell'ambito di questo snodo tematico, al v. 11 si legge *in rerum vultu lex iungit pronuba taedas*, che riprende il catulliano carme 66, 79 *nunc vos, optato quas iunxit lumine taeda*. Ancora, nella sezione in strofe saffiche dello stesso epitalamio, ai vv. 41 s. *fulserant raro sub hiant filol' pectoris gemmae in roseis papillis* si propone l'immagine di una sensuale *nudatio Veneris*, che nelle notazioni cromatiche trova i suoi accenti più felici; tuttavia, l'immagine delle *roseae papillae* è diretta emanazione di un sintagma identico, recuperato da un contesto completamente alieno alla rarefatta atmosfera dell'epitalamio, poiché è tratto dal carme 55, in cui a parlare è una *femella* che esercita nella *porticus* del teatro pompeiano, che così si rivolge a Catullo (vv. 11 s.): *quaedam inquit: 'nudum reclude pectus; / en hic in roseis latet papillis'*: mondato dal *sensus obscenus* che assume nel carme catulliano, il nesso è rifunzionalizzato per aggiungere una tessera preziosa a un quadro di estetizzante sensualità. Al v. 96, in cui Venere imprime baci a Cupido prima della sua missione, Ennodio così si esprime: *molliam mellitis artavit ad oscula labris*; già Catullo aveva operato un ardito recupero dell'aggettivo *mellitus*, utilizzato da Varrone in senso proprio e tipico della *Umgangssprache*, per innalzarlo a parola poetica volta ad indicare la *dulcedo* che è connessa a ciò che riguarda l'amata (*mellitus* è il *passer* di *carm.* 3); ma *mellitus* è anche Giovenzio, il ragazzino a cui Catullo ruba un tenero bacio: in *carm.* 48, 1-3 *Mellitos oculos tuos, Iuuenti, / si quis me sinat usque basiare, / usque ad milia basiem trecenta* e in *carm.* 99, 1 s. *Surripui tibi, dum ludis, mellite Iuuenti, / suaviolum dulci dulcius ambrosia*, che costituiscono i modelli da cui Ennodio attinge in maniera diretta.

Più complesso, perché intriso di pregnanti riferimenti ideologici, è il richiamo esplicito di Boezio al v. 2 del carme 52 di Catullo, *Sella in curuli struma Nonius sedet*, che fu citato da Plinio il Vecchio quale esempio (*nat.* 37, 81) di *vis satirica*, e che conobbe una tradizione isolata e ben attestata nell'ambito delle esemplificazioni relative al corretto uso dei metri giambici nella trattatistica grammaticale (Cesio Basso, GLK 6, 257 ed Elio Festo Aftonio, GLK 6, 136). Nella sua celebre ultima opera, in una prosa tratta dal terzo libro (4, 1-5), Boezio riflette sul tema dell'*honor*, che non è intrinseco alle cariche pubbliche e non conferisce rispettabilità a chi ne è indegno, anzi ne rende palesi i *vitia*. È *Philosophia* a proporre in maniera particolarmente incisiva questa verità, insinuando che Boezio si era reso complice, con il suo silenzio, della palese inadeguatezza di alcuni *nequissimi homines* della corte teodericiana. Il fatto che Boezio sferzi *nominatim* queste persone cercando la mediazione del dissacrante verso catulliano depone a favore della concreta possibilità che non soltanto il verso in questione, ma l'intera movenza comunicativa di cui il componimento era portatore fossero ben presenti all'ambiente dell'aristocrazia senatoriale romana di VI secolo, verosimilmente insieme a porzioni significative del *liber*.

Dopo un breve ma significativo approccio alla poesia dell'*Historia Apostolorum* di Aratore, l'indagine continua portando la ricerca su *Catullo alle soglie del medioevo: Venanzio Fortunato* (pp. 119-157). Un'ampia e circostanziata ricostruzione della mappa biografica di questo prolifico autore, la cui vita si prolungò fino al primo decennio del VII secolo, ci porta tra Italia e Gallia: un itinerario materiale e intellettuale che rappresentare una perfetta cerniera tra i due poli di questo saggio. Nell'*Index* allestito da Manitius per l'edizione dei 'Monumenta Germaniae Historica' di Leo è segnalata un'unica eco catulliana, l'espressione *hiulcatus agros* del carme 6, 10, 6, in cui il verbo *hiulcare* è un neoconio del Veronese tratto da *carm.* 68, 62, che nella memoria poetica di Venanzio si contamina di una risonanza virgiliana da *georg.* 2, 353 *ubi hiulcata siti findit Canis aestifer arva*. La coerenza di un recupero consapevole del verbo dal testo catulliano, piuttosto che dalla mediazione virgiliana, è dato da un elemento di assoluta rilevanza: il carme venanziano è una lunga elegia offerta a Dinamio di Marsiglia, con cui il poeta si giustifica per non aver inviato un *munus* poetico all'amico, in una situazione che riproduce la dinamica del rapporto tra Catullo e Allio descritta nel carme 68. È sulla base di questa palese ripresa testuale che B.L. Ullman, in un lavoro sulla trasmissione del testo di Catullo del 1960 (*Studi in onore di Luigi Castiglione*), formulò l'affascinante ipotesi che circolasse tra Auxerre e Tours il *liber* catulliano, esemplare su cui si sarebbe basata l'antologia poetica testimoniata dal codice *Thuaneus* (a questa raccolta, tra l'altro, farebbe riferimento Venanzio in un carme di ringraziamento a Gregorio di Tours, il 9, 7).

Altri echi dai *carmina docta* sono discussi nelle pagine del capitolo, come pure da *nugae* ed *epigrammata*; particolarmente interessante il caso del breve 'ciclo dei baci', *carm.* 5 e 7, in cui il famoso passaggio dal sapore filosofico contenuto nei versi 4-6 di *carm.* 5 (*Soles occidere et redire possunt:/ nobis cum semel occidit brevis lux,/ nox est perpetua una dormienda*) è riecheggiato nel distico incipitario di un epitafio, composto per il prelado Servilione, in cui la sostanza dell'effimero di cui è composta la vita umana è riscattata dalla sicura speranza di una vita eterna, premio per una condotta morale perfetta: *Quamvis longa dies, brevis hic et hospita lux est;/ sola tamen nescit vita beata mori* (*carm.* 4, 13). Un altro testo assai noto, il carme 76 – che ai versi 5 s. (*multa parata manent in longa aetate, Catulle,/ ex hoc ingrato gaudia amore tibi*) contiene la sofferta enucleazione del senso catulliano di una *pietas* pienamente vissuta *erga deos et erga homines* e che è condizione preliminare di una ricompensa che possa nel tempo risarcire il dolore – è ripreso nel carme 3, 3 di Venanzio, indirizzato a Eufronio vescovo di Tours, per augurare al prelado che la sua funzione episcopale possa durare per molti anni: v. 31 *haec tibi lux maneat longos, venerande, per annos*.

Nelle *Conclusioni* (pp. 159-161) l'autrice ripercorre brevemente l'itinerario tracciato in questo denso saggio, il cui pregio fondamentale consiste, a nostro giudizio – al di là del valore intrinseco alla ricostruzione antiquaria e all'indagine sti-

listica, sottesa alla ricostruzione della tecnica compositiva di questi autori e del loro rapporto con gli *auctores* –, nell'aver mostrato come gli strumenti dell'indagine intertestuale, se opportunamente affiancati alle indagini di natura squisitamente codicologica, sono un validissimo contributo allo studio della trasmissione dei testi e alla ricostruzione delle traiettorie nella circolazione dei libri, non sempre storicamente documentabili in base al materiale in nostro possesso, ma che possono essere in parte presupposte sulla base di dati intertestuali molto concreti. In tal senso, l'acquisizione più solida mi pare quella relativa alla sicura circolazione e al profondo apprezzamento di una serie di *carmina docta* (61, 62, 64, 66 e 68), mentre la produzione 'minore' appare conosciuta soprattutto per *tesserae* da riutilizzare, a volte con un certo grado di allusività, in un ambito culturale elitario e di particolare prestigio. Chiudono il libro una *Bibliografia* corposa e informata (pp. 163-206) e l'*Indice dei loci antichi* (pp. 209-215).

DANIELE DI RIENZO
Università di Napoli Federico II
daniele.dirienzo@unina.it

Maria Rosaria PETRINGA, Philologa zetemata. *Studi di filologia patristica*, Biblioteca di «Commentaria Classica», 5, Litterae Press, Catania 2024, pp. 324, ISBN 979-12-985036-1-8 (digitale); ISBN 979-12-985036-6-3 (cartaceo).

I venticinque saggi raccolti in questo volume, selezionati tra le pubblicazioni di Maria Rosaria Petringa degli ultimi sedici anni, sono il frutto di una ricerca condotta con costante rigore metodologico e grande obiettività. I contributi riflettono l'ampiezza degli interessi dell'Autrice, la sua passione per la letteratura cristiana antica in lingua greca e latina e il suo impegno nella filologia patristica. Essi mettono inoltre in luce le sue qualità di studiosa, maturate attraverso una lunga esperienza di ricerca, guidata da un'intuizione acuta e sostenuta da un metodo estremamente accurato, che si distingue per l'attenzione costante alla *constitutio textus*, all'esegesi, all'analisi linguistica, nonché alla storia della tradizione e della ricezione dei testi tardoantichi.

Il nucleo del volume è costituito da dieci saggi dedicati ad aspetti ecdotici e linguistici dell'anonimo poema dell'*Heptateuchos* (V sec. d. C. circa): la parafrasi biblica rappresenta infatti un ambito di particolare interesse per l'Autrice, che ne mette in evidenza in modo convincente il significato nel contesto delle altre riscritture bibliche tardoantiche di area latina. Accanto a questo filone principale, il volume affronta una pluralità di temi: i *Cesti* di Giulio Africano, i versi di Enderlechio, i termini tecnici e rari negli autori cristiani e nel glossario tardoantico degli *Hermeneumata Celtis*, oltre a studi specifici su autori quali Giovenco, Paolino di Nola, Gregorio di Nazianzo, Firmico Materno e Agostino. Ne risulta un quadro ricco e articolato, in cui non mancano piste di ricerca inattese, capaci di condurre oltre i confini inizialmente presupposti. Ne indico qui solo alcune.

Particolarmente considerevole è il rilievo attribuito allo studio dei manoscritti e delle antiche edizioni, nella consapevolezza che ogni libro possiede una propria 'biografia', intrecciata con la storia dei suoi possessori. L'autore del poema dell'*Heptateuchos* resta tuttora anonimo, sebbene l'opera sia stata in passato attribuita a un Cipriano 'Gallo' dall'ultimo editore, Rudolf Peiper. Nell'ambito dell'esame delle prime edizioni a stampa (il poema è spesso inserito fra le opere di Cipriano di Cartagine), la Petringa ha studiato una copia dell'edizione del 1564 conservata presso la Bibliothèque nationale de France (Tolbiac – Rez-de-jardin – magasin C-322), nella quale ha individuato per prima annotazioni attribuibili a Giuseppe Giusto Scaligero (1540-1609). Tali note, trascritte da un certo Pierre Bonenfant a partire da un codice posseduto e annotato dallo Scaligero stesso («ut emendato codici non emendati cedant», p. 33), testimoniano anche l'apprezzamento dello studioso per questi versi («sane digna sunt haec poemata, quae legantur», p. 35), offrendo un episodio insieme suggestivo e rimarchevole sul piano filologico.

La ricerca di nuovi testimoni del poema ha inoltre condotto a una scoperta di grande interesse: un frammento – finora sconosciuto – di una parafrasi metrica anonima del *Liber Genesis*, conservato nel codice Oxford, Bodleian Library, Canon. Bibl. Lat. 80. L'Autrice con esemplare precisione ne presenta l'edizione critica integrale con traduzione e commento, aprendo al contempo la prospettiva di ulteriori ritrovamenti, che potrebbero portare all'individuazione di altri frammenti o persino dell'opera completa.

Non meno rilevante, sia pur di tono diverso, è il caso del giovane Giacomo Leopardi e del suo manoscritto autografo conservato a Firenze (Biblioteca Nazionale Centrale, Rari 342 N. 20), contenente il progetto di un'edizione con traduzione latina dei *Cesti* di Giuliano Africano. Nel 1815, in appena sei mesi, Leopardi si dedicò con straordinaria intensità all'interpretazione del testo, pur potendo contare esclusivamente su edizioni a stampa e senza accesso diretto ai manoscritti, che pure conosceva. Le sue richieste epistolari di collazione dei codici rimasero senza risposta; ciononostante, le sue congetture e i suoi commenti, spesso di notevole acutezza, risultano sorprendentemente validi e trovano, come ha dimostrato la Petringa, non di rado conferma nella tradizione manoscritta.

Un esempio particolarmente efficace del metodo dell'Autrice è offerto dall'analisi del verso *lanigerae pecudes et equorum duellica proles*. In seguito a un'ipotesi formulata da Max Manitius nel 1886, Peiper inserì nel 1891 tra i frammenti dell'*Heptateuchos* un verso tramandato da Aldelmo nella forma *lanigerae pecudes et equorum bellica pubes*, ritenendolo appartenente alla parafrasi del libro di Giobbe. Tuttavia, già nel 1894 lo stesso Manitius ritrattò questa interpretazione, rinviando a Lucrezio 2,661. L'errore introdotto da Peiper – spiegato con attenzione dalla Petringa – fu recepito dalla tradizione lessicografica, mentre la rettifica di Manitius rimase a lungo trascurata. Grazie alla sua vasta cultura letteraria, alla familiarità con la bibliografia e a un fine senso filologico, l'Autrice riesce a chiarire definitivamente la questione, risolvendo un caso che presenta i tratti di un vero e proprio 'giallo' filologico.

Il volume è dedicato alla memoria dei genitori e si rivolge anche agli studenti. I numerosi colleghi e studiosi autorevoli ricordati nelle note introduttive ai singoli saggi delineano la rete nazionale e internazionale entro cui si colloca la ricerca della Petringa, nonché le sue principali figure di riferimento scientifico – tra essi Klaus-Dietrich Fischer, María Teresa Santamaría Hernández, Antonio María Martín Rodríguez, Marcello Gigante, Maria Luisa Chirico, Marcello Marin, Carmelo Crimi, Roberto Palla, Sandro Leanza, Gennaro Luongo e Antonio Vincenzo Nazaro, scomparso nel 2020, «indimenticabile Maestro», cui è dedicato l'ultimo contributo. Questa dimensione personale, intrecciata al rigore scientifico, conferisce alla raccolta un carattere al tempo stesso intimo e riflessivo. La convinzione metodologica che invita a studiare il particolare per comprendere il tutto funge da

filo rosso, che guida il lettore attraverso un libro ammirevole, che si presenta così non solo come testimonianza del percorso fecondo di una studiosa, ma anche come un contributo significativo allo sviluppo degli studi sulla letteratura cristiana antica.

MECHTHILD PÖRNBACHER
m.poernbacher@t-online.de