



ATENE E ROMA

Rassegna dell'Associazione Italiana di Cultura Classica



ATENE E ROMA

Rassegna dell'Associazione Italiana di Cultura Classica

Direttore

SALVATORE CERASUOLO

Comitato Scientifico: Giovanni Benedetto, Luciano Canfora, Mario Capasso, Maria Luisa Chirico, Massimo Fusillo, Louis Godart, Gianfranco Maddoli, Giulio Massimilla, Giancarlo Mazzoli, Angelo Russi, Giovanni Salanitro, Renzo Tosi, Mauro Tulli, Markus Asper, Monserrat Jufresa, Francisco García Jurado, Laurent Pernot, Ulrich Schmitzer

Redazione: Serena Cannavale (Caporedattore), Carmela Capaldi, Gennaro Celato, Natascia Pellé, Renato Uglione

Nuova Serie Seconda, Anno XII - Fascicolo 1-2, 2019

SOMMARIO

PAOLO FEDELI, <i>Orazio, Carm. 4, 12. L'importanza di chiamarsi Virgilio</i>	Pag. 1
MAURO TULLI, <i>Lingua e formazione umanistica: riflessioni su greco e latino</i>	» 13
PAOLO DE PAOLIS, <i>Il dibattito sull'insegnamento delle lingue e delle culture classiche in Italia</i>	» 21
EMANUELE LELLI, <i>Folklorica VI (Theocr. id. 5: 65, 96-97, 104-5)</i>	» 41
ANTONIO TIBILETTI, <i>Wilamowitziana: Maria Cardini a Berlino e di ritorno a Napoli (1913-1915)</i>	» 49
VALENTINA CARUSO, <i>Sulle Peliadi di Euripide</i>	» 64
ROCCO SCHEMBRA, <i>La tradizione manoscritta dell'Homilia in mulieres unguentiferas di Gregorio di Antiochia (PG 88, cc. 1848-1866)</i>	» 84
EDUARDO SIMEONE, <i>Esistenzialismo e teomorfismo in Omero</i>	» 109
ANATOL BRUSCHI, <i>Alcune note critiche sugli scoli Bembini dell'Eunuco</i>	» 117
JADRANKA CERGOL, <i>Il popolo etrusco e i poeti augustei: i casi di Properzio e Orazio</i>	» 128
GENNARO CELATO, <i>Sulla condizione degli studi classici nel Seicento: appunti dall'epistolario di N. Heinsius</i>	» 149

RICORDI

GHERARDO UGOLINI, <i>Ricordo di Diego Lanza</i>	» 160
---	-------

RECENSIONI

Giovan Giovine, <i>De Antiquitate et varia Tarentinorum fortuna</i> , a cura di C.D. FON- SECA (A. Gatti); M. LENTANO, <i>Nomen. Il nome proprio nella cultura romana</i> (F. Montone); C.P.E. SPRINGER, <i>Cicero in Heaven. The Roman Rhetor and Luther's Reformation</i> (F. Gatti); <i>Generi senza confini</i> , a cura di G. MATINO, F. FICCA e R. GRISOLIA (F. Condore); <i>Plutarco. L'arte di capire la poesia</i> , saggio introduttivo, traduzione e note di S. NANNINI (F. Mori); G. IEROPOLI, <i>Giovanni Semerano e la dicotomia indoeuropeisti-semitisti</i> (C. Tugnoli); E. PUGLIA, <i>Le sirene dell'Odissea. Da Omero a Capossela</i> (L. Raffaele); G. CORDIBELLA - S. PRANDI (edd.), <i>Celso Secondo Curione. «Pasquillus extaticus» e «Pasquino in estasi»</i> (O. Montepaone); A. GOSTOLI, A. FONGONI AND F. BIONDI (ed.), <i>Poeti in agone. Competizioni poetiche e musicali nella Grecia antica</i> (R. Rocha).	» 170
--	-------

AMMINISTRAZIONE Pensa MultiMedia s.r.l. - Via A.M. Caprioli, 8 - 73100 Lecce - tel. 0832-230435
Distribuzione: Edipress s.r.l. - Tel. 0832.230435 - 331.8852907. e-mail redazione@edipressrl.it
Per abbonamenti: Edipress s.r.l. - Tel. 0832.230435 - 331.8852907. e-mail abbonamenti@edipressrl.it

PAOLO FEDELI

ORAZIO, *CARM.* 4, 12.
L'IMPORTANZA DI CHIAMARSI VIRGILIO

ABSTRACT

Since Antiquity has been debated whether the invitation made by Horace, *Carm.* 4,12, to a Virgil might have been addressed to the Poet or to some other person with the same name. The purpose of the present contribution is to show how everything leads to the conclusion that in the Ode 4,12 Virgil is someone other than the Poet.

*Iam veris comites, quae mare temperant,
impellunt animae lintea Thraciae,
iam nec prata rigent nec fluvii strepunt
hiberna nive turgidi.*

Nidum ponit Ityn flebiliter gemens 5
*infelix avis (heu, Cecropiae domus
aeternum opprobrium, quod male barbaras
regum est ultra libidines!).*

Dicunt in tenero gramine pinguium 10
*custodes ovium carmina fistula
delectantque deum, cui pecus et nigri
colles Arcadiae placent.*

*Adduxere sitim tempora, Vergili:
sed pressum Calibus ducere Liberum* 15
*si gestis, iuvenum nobilium cliens,
nardo vina merebere.*

*Nardi parvus onyx eliciet cadum,
qui nunc Sulpiciis accubat horreis,
spes donare novas largus amaraque
curarum eluere efficax.* 20
*Ad quae si properas gaudia, cum tua
velox merce veni: non ego te meis*

*immunem meditor tingere poculis,
plena dives ut in domo.*

*Verum pone moras et studium lucri
nigrorumque memor, dum licet, ignium
miscere stultitiam consiliis brevem:
dulce est desipere in loco.*

25

Il carme è caratterizzato da una struttura bipartita: i vv. 1–12 descrivono l'avvento della primavera, i vv. 13–28 formulano l'invito all'amico e nella conclusione offrono una giustificazione esistenziale alle pressanti sollecitazioni. Ben si comprende, quindi, perché mai la prima parte del carme presenti numerose affinità con una serie di epigrammi che, all'inizio del X libro dell'*Anthologia Palatina*, sono legati al motivo dell'arrivo della bella stagione e ne descrivono gli effetti (10, 1–16). Tuttavia, diversamente dagli epigrammi, in cui l'arrivo della primavera si associa all'invito a riprendere la navigazione, Orazio lega il cambiamento stagionale ai mutamenti della vita umana e, in tal modo, conferisce una dimensione nuova al sottogenere dei canti in onore della primavera¹.

Nella seconda parte del carme, il motivo dell'invito scherzoso aveva un suo antecedente illustre nell'invito rivolto da Catullo a Fabullo nel c. 13; è col carme catulliano che Orazio sa di doversi misurare, e vi riesce nel migliore dei modi, utilizzando proprio l'espedito dell'inversione, di cui Catullo si era servito nel formulare il suo singolare invito a Fabullo: di conseguenza, se l'unico bene che il poeta neoterico metteva a disposizione dell'ospite era un *unguentum*, per di più di Lesbia, nel caso del poeta augusteo sarà proprio il suo ospite a dover portare con sé il nardo profumato.

Il compito di creare un legame fra i motivi, apparentemente privi di contatto, dell'arrivo della primavera e dell'invito a bere è affidato alla strofa centrale, sin dal suo inizio: nel v. 13 *adduxere sitim tempora*, Vergili si scorge un'allusione a un invito a bere di Alceo (*fr.* 367 Voigt) per festeggiare l'arrivo della primavera; all'esortazione di Alceo a mescergli 'quanto prima' il vino corrisponde la smania intensa del Virgilio oraziano, che è espressa da *ducere Liberum / si gestis* (vv. 14-15). Nella strofa centrale del carme (vv. 13-16) è inserito il nome del destinatario, com'era avvenuto nel carme precedente per Mecenate; la caratterizzazione della

¹ S. COMMAGER, *The Odes of Horace. A Critical Study*, New Haven-London 1962, p. 277.

stagione fornisce la giustificazione dell'invito, di cui il lettore nota subito il carattere giocoso. Nella prima strofa della sezione dedicata all'invito, infatti, viene messo in chiaro da Orazio che, se Virgilio ha la smania di bere vino buono, dovrà meritarselo: e, subito, gli viene proposto il contraccambio. La contiguità di *nardo* e *vina* nella chiusa della strofa mette in chiaro il meccanismo dello scambio a cui Orazio intende ricorrere.

Era fatale che un'ode diretta a un Virgilio, apostrofato per di più proprio al centro del carme, fosse intesa come rivolta al grande poeta augusteo, e non sorprende che ciò sia avvenuto sin da epoca antica. Porfirione non aveva alcun dubbio: il suo *Vergilium adloquitur* a commento dei due versi iniziali, seguito proprio da una citazione virgiliana (*Aen.* 8, 403), fa capire chi sia per lui il destinatario del carme. Ben diverso, però, è l'atteggiamento espresso nel commento dello ps.Acrone, dove non manca il rinvio all'identico contesto virgiliano, ma si premette che Orazio *ad Vergilium negotiatorem scribit, admonens veris tempus esse aptum navigio*: compare sulla scena, quindi, un misterioso personaggio, un mercante non meglio specificato che con l'arrivo della primavera dovrebbe riprendere i suoi viaggi per mare. Su questa scia le *inscriptiones* di alcuni manoscritti titolano il carme *ad Vergilium quendam unguentarium*, e il loro sembra un tentativo d'identificare il commercio praticato dal *negotiator*. È evidente che, sia nel caso dello ps.Acrone sia in quello dei manoscritti, si tratta di autoschediasmi da parte di chi ritenne di poter desumere l'attività del destinatario da alcuni accenni contenuti nell'ode; di conseguenza, la menzione di *merx* nel v. 22 avrà stimolato a individuare un Virgilio *negotiator* e quella del *nardus* (v. 16) e del *nardi parvus onyx* (v. 17) avrà fatto pensare a un Virgilio *unguentarius* o mercante di profumi. Più misteriosa, invece, e intrigante è la notizia di origine oscura, riportata da antichi commentatori, che designa Virgilio quale *medicus Neronum*: ai *Nerones* si sarà pensato a causa del v. 15 *iuvenum nobilium* (sc. *Neronum*) *cliens*; ma da dove possa derivare la qualifica di *medicus* non si riesce a capire². Si può senz'altro ammettere che il tono scherzoso del carme non permetta di prendere troppo sul serio la terminologia legata al traffico e ai commerci: tuttavia lo *studium lucri* ("la smania di guadagno") che l'invitato dovrà mettere da parte per accorrere al convito (v. 25) avrà pure un senso non propriamente scherzoso, che ha ben poco in comune con la parsimonia e le economie del poeta contadino, e mal

² A giudizio di C.M. BOWRA, *Horace, 'Odes' IV. 12*, «CR» 42 (1928), p. 165 sarebbe stata provocata dai vv. 19-20.

si concilia con l'immagine convenzionale di Virgilio e con i suoi legami di affettuosa amicizia nei confronti di Orazio³.

In difesa del Virgilio poeta si è sostenuto che quello del destinatario non è un nome qualsiasi: tutti, si asserisce, avrebbero pensato al poeta e amico di Orazio⁴, anche perché a lui erano stati indirizzati due carmi (1, 3; 1, 24): si può, tuttavia, obiettare che ciò non era affatto scontato dieci anni dopo la pubblicazione dei libri I-III dei *Carmina* e ad anni di distanza dalla morte di Virgilio⁵. Si fa notare, allora⁶, che la collocazione di 1, 3 – dopo due odi dedicate rispettivamente a Mecenate (1, 1) e ad Augusto (1, 2) – è analoga a quella della chiusa del IV libro, in cui a Mecenate è diretto il carme XI e ad Augusto il XIV e il XV. Si pretende, dunque, di scorgere tra l'inizio del I libro e la fine del IV una simmetria, di cui in verità non si capisce bene lo scopo: a meno che non si pensi, col senno di poi, ad un Orazio che ha deciso di porre la parola fine alla poesia lirica. Però, come spesso avviene in ricostruzioni del genere, non tutto quadra alla perfezione: ci si è dimenticati, infatti, dell'imbarazzante presenza, all'interno della serie del IV libro, del carme XIII, un'ode di vendetta nei confronti di una Lice ormai in pieno sfacelo fisico che, con ogni probabilità, era stata una delle *libertinae* o *meretrices* in gioventù cantate da Orazio.

I 'virgiliani' convinti tirano in ballo, a questo punto, le allusioni alle *Bucoliche* che compaiono nel carme: tuttavia, poiché tali allusioni si concentrano nelle strofe in cui si parla della natura e dei pastori, c'è da chiedersi a chi, se non a Virgilio, Orazio potesse rinviare in tale materia. In particolare, se a ragione i vv. 4-5 della VI ecloga virgiliana (*pastorem, Tityre, pinguis / pascere oportet ovis, deductum dicere carmen*) sono stati evocati per individuare in Virgilio il modello, e questa è stata considerata una prova decisiva per vedere in lui il destinatario del carme (come se i due aspetti fossero strettamente connessi), con altrettanta fondatezza si potrebbe rinviare a tutt'altro autore come modello, citando con Putnam un epigramma di Porcio Licino tramandato da Gellio (19,

³ I termini della disputa a favore o contro l'attribuzione al Virgilio poeta sono riassunti in modo eccellente da F. BELLANDI, *Virgilio 2*, «Enc. Oraz.» vol. I, Roma 1998, pp. 942-944.

⁴ Così e.g. W. WILI, *Horaz und die augusteische Kultur*, Basel 1948, p. 358.

⁵ R.J. TARRANT, *Virgil and Vergilius in Horace's 'Odes' of Horace*, in H.-C. GÜNTHER (Ed.), *Virgilian Studies. A Miscellany Dedicated to the Memory of Mario Geymonat*, Nordhausen 2015, p. 438.

⁶ L.A. MORITZ, *Horace's Virgil*, «G&R» n.s. 16 (1969), p. 175, R. MINADEO, *Vergil in Horace's 'Odes' 4. 12*, «CJ» 71 (1975-76), p. 162; D.E. BELMONT, *The Vergilius of Horace, 'Ode' 4. 12*, «TAPhA» 110 (1980), p. 8.

9, 13), che col contesto oraziano presenta singolari consonanze (*fr.* 6 *M. custodes ovium tenerae propaginis, agnum, / quaeritis ignem?*). Desumere, quindi, dalla strofa dichiarazioni di poetica e vedervi un «oblique but memorable tribute to Virgil's incomparable art»⁷ sembra alquanto azzardato. Sottolineare, poi, che Pan e l'Arcadia compaiono solo qui nella poesia d'Orazio, non ha un gran senso: la tematica pastorale, infatti, è presente anche nella descrizione della primavera attribuita a Meleagro in *Anth.Pal.* 9, 363, 1-8; analogamente, ritenere probante ai fini dell'identificazione del destinatario la presenza in Virgilio di *dicere* nel senso di *canere* (un uso normale nella poesia augustea), oppure quella, altrettanto frequente nella poesia augustea, del verbo *placere* e di *niger* in riferimento a piante⁸, significa essere decisamente fuori strada.

Si sostiene, però, che la memoria della poesia virgiliana va ben al di là delle *Bucoliche*; ciò è senz'altro vero⁹, anche se ci si è ampiamente fondati su materiale non virgiliano o su pseudoparalleli: su materiale non virgiliano, nel caso di *veris comites* del v. 1, per cui si è rinviato a ps.Verg. *Cul.* 344 *comes huic erat aura secunda*, dando per certa e acclarata la paternità virgiliana del *Culex*; su pseudoparalleli, nel caso del v. 3 *prata rigent* che si considera dipendente da *Aen.* 4, 251 (*Atlas glacie riget horrida barba*, o del v. 9 per *tener* quale epiteto dell'erba dei campi e per *pinguis* detto di animali. E si potrebbe continuare: basterà dire che con troppa facilità si parla di una 'evidenza linguistica' che, invece, non è lecito desumere da isolate parole in comune¹⁰. In ogni caso, la memoria della poesia di Virgilio non costituisce un dato peculiare di 4, 12, perché è ampiamente diffusa nel IV libro; per di più qui essa si fonde con la memoria della poesia di Catullo, che è largamente presente nel carme, in particolare nella sezione dell'invito.

A loro volta i sostenitori del Virgilio poeta devono fare i conti con obiezioni non lievi, prima fra tutte quella d'ordine cronologico: il IV libro delle odi oraziane è stato pubblicato intorno al 13 a.C., quando Virgilio era già morto da sei anni e, in ogni caso, non c'è carme del libro per cui si possa risalire ad epoca anteriore al 19 a.C.; è chiaro, d'altronde,

⁷ G. DAVIS, *Polyhymnia. The Rhetoric of Horatian Lyric Discourse*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991, p. 186.

⁸ A. SALVATORE, *Orazio e Virgilio (interpretazione di Hor. 'Carm.' IV 12)*, «Vichiana» III s. 5 (1994), pp. 46-47.

⁹ Cf. già C.M. BOWRA, *op. cit.*, p. 166.

¹⁰ D.E. BELMONT, *op. cit.*, pp. 13-19 e J.T. KIRBY, *Vergilian Echoes in Horace 'Carm.' 4. 12: A Computer Study*, «Vergilius» 31 (1985), pp. 30-39 rappresentano casi istruttivi in materia.

che la ripresa della poesia lirica da parte di Orazio è posteriore alla fatidica data del 17 a.C., quando Augusto lo scelse quale cantore ufficiale in occasione dei *ludi saeculares*.

Si è pensato, allora, che 4, 12 sia un carme della prima produzione lirica di Orazio, non pubblicato a suo tempo, poi riesumato per riempire il IV libro e per ovviare, in tal modo, a una ispirazione ormai languente¹¹. C'è da chiedersi, però, come mai proprio un carme giovanile, escluso dalla prima raccolta (i libri I-III) perché ritenuto immaturo, sia stato riesumato per fungere da omaggio a Virgilio *post mortem*. C'è chi pensa, allora, a un carme scritto fra il 23 e il 19 a.C., che sarebbe stato incluso nell'ultima produzione lirica di Orazio «just to recall that affectionate sharing of scents and wines: one joyous night when the two aged poets were briefly able to relive their youth and their Epicurean friendship»¹². Ma, anche in questo caso, ben difficilmente i lettori augustei avrebbero giustificato il cattivo gusto di un invito espresso in un tono frivolo e tutt'altro che adeguato all'immagine e al ricordo del sommo poeta: se il Virgilio poeta fosse realmente il destinatario di un'ode concepita dopo la sua morte, in luogo di scanzonati versi d'invito a fare bisboccia ci si attenderebbe un serio e solenne epicedio, magari simile a quello per Quintilio Varo che, guarda caso, era in un'ode (1, 24) rivolta proprio a Virgilio.

Per ovviare a tali difficoltà si è voluta scorgere in 4, 12 una dominante vena melanconica¹³, enfatizzando l'accento conclusivo alla provvisorietà dell'umana esistenza. Una volta imboccata la strada delle lacrime si è giunti a parlare di “un estremo addio e di un ultimo abbraccio” di Orazio a Virgilio¹⁴ e addirittura a considerare il carme rivolto a Virgilio nell'oltretomba, con l'invito a tornare nel mondo dei vivi per un party immaginario! Che il tono complessivo dell'ode resti scherzoso, è normale in un carme d'invito; di conseguenza l'accento finale alle fiamme del rogo risulta non solo fuori luogo, ma addirittura grottesco se lo si considera rivolto a Virgilio dopo la sua morte. Eppure c'è chi definisce il carme di

¹¹ Così K. QUINN, *Latin Explorations. Critical Studies in Roman Literature*, London 1963, p. 14. C.M. BOWRA, *op. cit.*, p. 166 definisce il IV libro come un'antologia, «a collection of assorted pieces of very varied character».

¹² A. CUCCHIARELLI, *Opportune Insanity: An Interpolation in Horace, 'Carmina', 4. 12. 25-8*, «CQ» n.s. 61 (2011), p. 318.

¹³ N.E. COLLINGE, *The Structure of Horace's Odes*, Oxford 1961, p. 75.

¹⁴ Così J. STRAUSS CLAY, *Sweet Folly: Horace, Odes 4. 12 and the Evocation of Virgil*, in M. PASCHALIS (Ed.), *Horace and Greek Lyric Poetry*, Crete 2012, p. 137.

Orazio come «his public monument to Virgil»¹⁵ e chi vi vede un «Horace's memorial to Virgil»¹⁶!

C'è da decidere, tuttavia, se a questa presunta celebrazione *post mortem* di Virgilio si addicano espressioni che nei confronti di un defunto appaiono tutt'altro che elogiative: Orazio, infatti, non si limita ad affibbiare al destinatario la qualifica di *iuvenum nobilium cliens*, ma gli attribuisce lo *studium lucri* (v. 25), dopo aver accennato alla sua *merx* (v. 22). Tutto ciò ben si giustifica in riferimento a qualcuno che svolge un'attività commerciale, ma suona decisamente offensivo in un carme a ricordo e a celebrazione del venerato poeta: inconsistenti sono i tentativi di vedere in *studium lucri* un garbato accenno alla parsimonia di un poeta contadino come Virgilio¹⁷ o di scorgere in *merx* un'allusione alla sua intensa attività poetica¹⁸. Non si considera, oltre tutto, che *lucrum*, nelle non rare occorrenze oraziane, ha s e m p r e una chiara connotazione negativa¹⁹. In un suo libro molto recente Peter Heslin, che vede i poeti del circolo di Mecenate in continua e rissosa polemica fra loro per assicurarsi il favore del comune patrono e dei potenti, e nei richiami allusivi scorge, in luogo di atti d'omaggio, velenosi doppi sensi, ambigue frecciate e malcelati attacchi, non si è lasciato sfuggire l'occasione che gli offriva il carme oraziano: egli ritiene che, a distanza di anni dalla morte di Virgilio, un Orazio ormai vecchio abbia riesumato intenzionalmente un inedito carme giovanile, in cui il suo invito a fare bisboccia non risparmiava critiche a Virgilio, considerato come un arrampicatore sociale ossessionato dal denaro: Orazio lo avrebbe fatto con lo scopo di smitizzare e svilire il culto del poeta dell'*Eneide* da parte dei contemporanei²⁰. A pensarci bene proprio questa è l'unica possibilità d'intendere il carme se lo riteniamo rivolto al poeta dell'*Eneide*: tuttavia, prima di sostenere simili argomenti bisognerebbe almeno trovare altri esempi di un atteggiamento malevolo di Orazio nei

¹⁵ MORITZ, *op. cit.*, p. 193.

¹⁶ D.H. PORTER, *Horace, 'Carmina', IV, 12*, «Latomus» 31 (1972), p. 87.

¹⁷ E. MALCOVATI, *L'invito a Virgilio (Orazio, carm. IV 12)*, «Ann.Fac.Lett.Cagliari» 12 (1942), p. 47; F. ARNALDI, *L'ode a Virgilio di Hor. Carm. IV, 12*, «Rend.Acc.Arch.-Lett.Art.Napoli» 24-25 (1949-50), p. 230.

¹⁸ W. WILL, *op. cit.*, p. 358.

¹⁹ Cf. *Carm.* 1, 9, 14; 2, 4, 19; 3, 16, 12; *Sat.* 1, 1, 39; 2, 3, 25; *Epist.* 1, 12, 14 e M.C.J. PUTNAM, *Artifices of Eternity. Horace's Fourth Book of Odes*, Ithaca-London 1986, p. 206 n. 13; eppure, successivamente, PUTNAM stesso (*Horace to Torquatus. Epistle 1. 5 and Ode 4. 7*, «AJPh» 127, 2006, p. 93), ha giustificato l'espressione rinviando all'humour che «permeates» il carme!

²⁰ P.J. HESLIN, *Propertius, Greek Myth, and Virgil*, Oxford 2018, p. 264.

confronti di Virgilio. Per parte mia, continuo a credere che non aveva torto Fraenkel, quando a proposito dello *studium lucri* disinvoltamente rinfacciato a Virgilio dopo la sua morte, affermava che «un minimo di buon senso dovrebbe metterci al riparo dall'umorismo che trasforma Orazio, il più delicato di tutti i poeti, in un mostro d'insensibilità»²¹.

Per i sostenitori del Virgilio poeta non sembrano esistere ragionevoli prospettive di successo; a meno che non si ricorra al drastico rimedio dell'espunzione dell'ultima strofa. Eliminati gli ultimi quattro versi, si possono mettere da parte sia le fiamme del rogo sia i lucrosi guadagni; minimizzando, poi, l'accento ai legami clientelari – che, sia detto con chiarezza, in sé e per sé non ha nulla di sgradevole, ma che costituirebbe indubbiamente una nota stonata in un carme di rievocazione del sommo poeta – si può intendere l'ode come un nostalgico ricordo di Virgilio, non a caso collocato dopo il carme per il genetliaco di Mecenate (ma bisognerebbe pur sempre chiedersi perché mai subito dopo nel IV libro si trovi un carme che ha come destinataria una vecchia meretrice ormai in sfacelo)²².

Ma esistono fondati motivi per ritenere non oraziana l'ultima strofa del carme? Se ne critica vagamente la ridondanza, perché essa insiste sul motivo del *carpe diem* e ripete l'invito già fatto: ma si può obiettare che tanto l'autocitazione quanto la ripresa di motivi già presenti nello stesso carme o già trattati in altri non rappresentano affatto una rarità in Orazio (macroscopico è il caso di 4, 7 *diffugere nives* nei confronti di 1, 4 *solvitur acris hiems*). In quanto, poi, agli elementi del *sermo urbanus* dell'ultima strofa (*uerum*, solo qui attestato nella poesia lirica di Orazio ma ampiamente presente nella sua produzione in esametri, e *in loco*), tutt'al più essi sarebbero poco appropriati a una seria rievocazione del ricordo di Virgilio; di contro, se il destinatario non è il poeta defunto, la loro presenza si giustifica col tono familiare dell'invito e, nel caso di *uerum*, con l'urgenza dell'appello. Ché se, poi, si ritiene intollerabile la presenza di *uerum* nei *carmina*, allora anziché ricorrere al rimedio drastico dell'espunzione della strofa è molto più economico correggere in *rerum pone moras*, («concedi una tregua ai tuoi affari»), come ha fatto Shackleton Bailey nella sua edizione. Si mette in risalto che espungendo i vv. 21-24 si otterrebbe una perfetta struttura di 3+3 strofe, per di più col nome di Virgilio all'inizio della seconda sezione (v. 13): ma ad essa si può contrapporre l'analoga

²¹ E. FRAENKEL, *Horace*, Oxford 1957, p. 418 n. 1: cito la traduzione italiana di S. LILLA (Roma 1993, p. 569 n. 55).

²² A. CUCCHIARELLI, *op. cit.*, pp. 316-319 ha proposto l'espunzione dell'ultima strofa con argomenti non trascurabili, che tuttavia non convincono.

perfezione di uno schema, da Orazio prediletto nel IV libro (4, 7; 4, 9; 4, 11; 4, 13), che prevede un identico numero di strofe collocate prima e dopo quella centrale: in tal modo, per di più, il nome del destinatario viene fatto proprio nella strofa centrale, come avveniva per quello di Mecenate nel carme precedente. Resta la collocazione, apparentemente anomala, nel v. 26, del parentetico *dum licet* all'interno della rappresentazione dei 'neri fuochi' anziché nell'esortazione del verso seguente: ma non troppo diverso è il caso di 2, 11, 13-17 *cur non sub alta vel platano vel hac / pinu iacentes sic temere et rosa / canos odorati capillos, / dum licet, Assyriaque nar do / potamus uncti?*: lì, in un invito a bere e a godere delle gioie del banchetto, il parentetico *dum licet* è inserito nel bel mezzo di chiome profumate e di raffinati unguenti, mentre va unito al successivo *potamus*. Il coinvolgimento nelle 'gioie' del banchetto è presentato col tipico invito a godersi la vita 'finché è consentito' (v. 26 *dum licet*) anche in *Sat.* 2, 6, 95-97 *quo, bone, circa, / dum licet, in rebus iucundis vive beatus, / vive memor, quam sis aevi brevis* e in *Epist.* 1, 11, 20-21 *dum licet ac vultum servat Fortuna benignum, / Romae laudetur Samos et Chios et Rhodos absens*²³.

La strofa finale, quindi, va mantenuta: anzi, proprio dalla conclusione si può valutare la distanza fra il carme di Orazio e gli epigrammi ellenistici che cantano l'arrivo della primavera: in essi, infatti, l'esortazione conclusiva riguarda di solito la ripresa della navigazione e, dunque, dei traffici e dei commerci; qui, invece, il motivo iniziale ha costituito solo il pretesto per l'invito a Virgilio e ha consentito di sviluppare le riflessioni sul tempo che passa e i moniti a cogliere i troppo brevi momenti di spensieratezza. Si potrebbe pensare che nell'invito a *desipere* sia presente un'infrazione nei confronti del senso oraziano del *modus*: ma non è così, perché si tratta comunque di brevi e illusori momenti. La limitazione dello stato di follia alla fase del convito è ribadita dall'ultima parola del carme: la gnome che lo chiude definisce *dulce* il *desipere*, cioè il mettere da parte quella saggezza che dovrebbe accompagnare costantemente l'uo-

²³ Cf. anche Prop. 1, 19, 25-26 *quare, dum licet, inter nos laetemur amantes; / non satis est ullo tempore longus amor*, Ov. *Ars* 3, 61-62 *dum licet et vernos etiam nunc editis annos, / ludite; eunt anni more fluentis aquae*, Sen. *Phaedr.* 773-6 *res est forma fugax: quis sapiens bono / confidat fragili? dum licet, utere. / Tempus te tacitum subruit horaque / semper praeterita deterior subit*. Si tratta di una formula eufemistica, che sottintende un invito a vivere intensamente quanto resta della vita; essa è molto frequente – sin da un frammento tragico d'incerto autore citato da Cic. *De orat.* 3, 162, *Acad.* 2, 89 (= *Trag.inc.* 47 R.³) – soprattutto in poesia, in particolare nelle definizioni della brevità dell'esistenza, accompagnate dall'invito ad approfittare del poco tempo che agli uomini è concesso.

mo; tuttavia si tratta di una condizione d'irrazionalità che non solo è di breve durata (la *stultitia brevis* del v. 27), ma deve verificarsi *in loco*, cioè nel momento opportuno (il *kairós* del v. 28)²⁴.

«How could Horace not expect us to assume Vergilius is *the* Vergilius?», si chiede Quinn²⁵, con atteggiamento tipicamente moderno: si può obiettare che Orazio avrà pure pensato a un'imperitura fama nei secoli; ma i suoi primi lettori erano i contemporanei e ad essi egli si rivolgeva. Ogni lettore del tempo di Orazio, ben a conoscenza com'era della morte di Virgilio, posto di fronte a un carme non celebrativo diretto a un personaggio dallo stesso nome, avrebbe capito che esso non era rivolto al poeta defunto, ma a un altro Virgilio, sicuramente noto a Roma in quegli anni proprio perché *iuvenum nobilium cliens*. Rovesciando i termini della domanda di Quinn ci si potrebbe chiedere: «se il carme non recasse il nome del destinatario, chi mai penserebbe a Virgilio?».

Negli anni più recenti, contro l'identificazione col Virgilio poeta sono state formulate importanti obiezioni da Günther, da Kraggerud e da Tarrant. Ci si è chiesti come sia possibile che, in un carme di nostalgica rievocazione del sommo poeta augusteo, a parte le stranezze del contenuto e di alcune espressioni, non compaia neppure un accenno diretto alla sua opera e neppure un elogio della sua gloria poetica²⁶. Nei confronti di quanti ritengono 4, 12 un'ode antica e inserita a distanza di anni nel IV libro, si è obiettato che tutto in essa rinvia il lettore contemporaneo di Orazio al presente: a scrivere non è più l'Orazio legato al podere in terra Sabina, dove un tempo trovava rifugio dalle beghe della vita in città, ma un Orazio che, ora, in città è saldamente radicato, come in tutte le odi del IV libro, per la sicurezza raggiunta grazie al consolidamento del potere di Augusto. Ben diversa era stata la scelta di Virgilio, che a Roma aveva preferito l'epicurea Napoli e a Roma compariva solo per brevi visite: qui, però, Orazio si rivolge a qualcuno che è intimamente legato alla vita dell'Urbe, perché vi esercita un'attività redditizia. Una conferma della contemporaneità del carme con l'epoca di redazione del IV libro viene dal vino che Orazio intende offrire all'amico²⁷: si tratta, infatti, di un vino

²⁴ Nel commento a *Epist.* 1, 18, 59 tutti i codici di Porfirione citano il verso in modo inesatto (*dulce est desipere in i o c o*): ma ben si accorda con la scelta di Orazio in favore dello stile familiare il fatto che *in loco*, con valore temporale, dopo Terenzio (*Ad.* 216. 827; *Heaut.* 537. 827) compaia solo in prosa (*Thll.* VII 2, 1598, 79 sgg.).

²⁵ K. QUINN, *op. cit.*, p. 11 n. 1.

²⁶ H.-C. GÜNTHER, *Die Ästhetik der augusteischen Dichtung. Eine Ästhetik des Verzichts. Überlegungen zum Spätwerk des Horaz*, Leiden-Boston 2010, p. 113 e n. 184.

²⁷ R.J. TARRANT, *op. cit.*, pp. 443-445.

pregiato, quello di Cales, ben diverso dal *vile Sabinum* (*Carm.* 1, 20, 1) che un tempo Orazio avrebbe voluto offrire a Mecenate, quando in campagna si vantava di cibarsi di olive, di cicorie e di *leves malvae* (*Carm.* 1, 31, 15–16). Il vino di 4, 2, per di più, viene dagli *horrea Sulpicia* (v. 18), che già da Porfirione e dallo ps.Acrono vengono identificati con i cosiddetti magazzini di Sulpicio Galba (cfr. *CIL* VI 236 *horreorum Galbianorum*); situati nella *Regio XIII*, ai piedi dell'Aventino, essi servivano da deposito di generi alimentari (più spesso di grano, ma proprio il nostro caso fa capire che vi veniva custodito anche altro: Porfirione attesta che al tempo suo *vino et oleo et similibus alia referta sunt*, mentre per lo ps.Acrono *illic oleum condi consueverat*). Anche questo particolare, dunque, ci conferma che è Roma l'ambiente in cui agiscono i protagonisti del carne. Di conseguenza, a meno che non si voglia considerare di buon gusto l'invito a godere delle gioie della vita rivolto a un defunto dell'importanza del poeta dell'*Eneide*, è da escludere che 4, 12 appartenga a un'epoca diversa da quella degli altri carmi del IV libro. Ogni elemento utile rinvia al cambiamento di condizione introdotto nella vita di Orazio dai *ludi saeculares* del 17 a.C. e induce a concludere che il carne sia stato scritto, come tutti gli altri del IV libro, dopo quella data.

Identificare il compagno di bisbocce di Orazio fra i *Vergilii* attivi in quello stesso periodo costituisce un'impresa improba e destinata, in ogni caso, a rimanere priva di rassicuranti certezze, se si considera la frequenza dei *Vergilii* a Roma sin dal I sec. a.C.²⁸: Kraggerud²⁹ si è schierato in favore di *Marcus Vergilius Eurysaces*, un facoltoso liberto il cui monumento funebre si trova a Roma nei pressi della Porta Maggiore; la sua qualifica di *pistor redemptor* (dunque di mugnaio appaltatore) nell'iscrizione funebre avrebbe il vantaggio di spiegare gli accenni alle merci e ai guadagni, oltre che l'epiteto di *iuvenum nobilium cliens*. Per parte sua Tarrant presenta a titolo d'esempio un campionario di possibili candidati, ma ha il buon senso di non proporre uno in particolare³⁰. C'è da riflettere, a parer mio, su una circostanza in stretto rapporto con l'epoca di composizione dell'ultimo libro dei *Carmina*: il fatto che si tratti di un Virgilio qualsiasi non è privo di senso, ma costituisce una dimostrazione perfetta di ciò che Orazio si sforza di dimostrare nel IV libro: perché il motivo-guida nell'ultimo li-

²⁸ Cf. H. GUNDEL, *Vergilius*, «RE» VIII A,1 (1955), col. 1015.

²⁹ E. KRAGGERUD, *The Enigmatic 'Vergili' at Hor. Carm. 4. 12. 13 and a Roman Monument*, «Proceed. Virg. Soc.» 28 (2014), pp. 219-235.

³⁰ R.J. TARRANT, *op. cit.*, p. 447 esclude quello proposto da KRAGGERUD perché «his hybrid name suggests a non-Roman origin».

bro dei carmi è quello che rivendica alla poesia, molto più delle statue e dei monumenti, la capacità di accordare l'immortalità, a condizione che si trovi un adeguato cantore del proprio nome. Rivolgendosi a un personaggio poco noto, Orazio può dimostrare che, invitandolo a bere a casa sua, è capace con la sua poesia di accordargli una fama imperitura.

Addirittura si potrebbe scorgere nell'ode un sottile e intelligente espediente: che, infatti, un Virgilio da non identificare col poeta sia destinatario di un'ode in cui non mancano reminiscenze del Virgilio poeta, può essere il frutto di una consapevole e raffinata decisione da parte di Orazio: come, infatti, conclude Tarrant, «from Horace's point of view, the attraction of this Vergilius may have consisted, at least in part, in the possibility for poetic playfulness that he presented – itself a form of *stultitia*? But as is fitting in a poem that remains mindful of mortality, Vergilius perhaps offered Horace as well a means to honor the 'real' Virgil in the only way now possible for him, through allusion and poetic recollection»³¹. D'altronde la presenza di reminiscenze virgiliane in un carme diretto a un omonimo del poeta non costituirebbe una novità nella poesia augustea: Properzio, nel suo I libro, si rivolge più volte a un Gallo, da lui definito di nobile lignaggio, che non va identificato col poeta Cornelio Gallo, che nobile non era³², e lo fa servendosi di un lessico e di *iuncturae* che rinviano proprio al poeta. Si tratta di una forma di scherzosa allusività, come lo sarebbe, ai giorni nostri, un atto d'omaggio analogo, con versi di Montale, a un signore che ha lo stesso cognome del defunto poeta, ma che non ha nulla a che vedere con lui.

Sarà opportuno concludere, dunque, che se c'è ricordo di Virgilio nel corso del IV libro, esso è puramente allusivo nei confronti dei suoi versi: ma un accenno diretto a lui e alle sue opere manca, qui e nelle altre odi del IV libro, e sarebbe veramente segno di cattivo gusto se, in un carme destinato a celebrare e a ricordare l'amico poeta, Orazio avesse riesumato un antico carme d'invito, caratterizzato da un tono leggero e scherzoso, da ambigui accenni a criticabili atteggiamenti del defunto e da una conclusione tutt'altro che felice. Sconosciuta rimane l'identità del destinatario, ma il carme può essere valutato e apprezzato anche in mancanza di un tale dato.

Università di Bari
paolo.fedeli@uniba.it

³¹ R.J. TARRANT, *op. cit.*, pp. 450-451.

³² Nonostante D.O. ROSS, *Backgrounds to Augustan Poetry: Gallus, Elegy and Rome*, Cambridge 1975, pp. 51-84 e altri dopo di lui: ma cf. P. FEDELI, *Sesto Properzio. Il primo libro delle elegie*, Firenze 1980, p. 153 e ora anche R.J. TARRANT, *op. cit.*, pp. 447-449.

MAURO TULLI

LINGUA E FORMAZIONE UMANISTICA:
RIFLESSIONI SU GRECO E LATINO

ABSTRACT

This paper aims to underline the crucial role played by Greek and Latin language and, more in general, by Humanities in the Italian school system. With the study of philosophy, the study of literature and the study of the past, which develop self-awareness, depth of thought and historical reasoning, the positive practice of Greek and Latin language broadens the combinatory ability, the understanding of the ancient world and its highest intellectual heritage. In order to achieve the best results, the study of Greek and Latin language requires time and constant exercise, as shown by the paideutic tradition. The study of Greek and Latin language should be encouraged through the direct contact with the ancient world from a young age.

Il dibattito acceso in Europa per garantire un futuro della scuola nel segno di un civile progresso per lo più ha sottolineato la necessità della formazione umanistica. Ne offre la prova il meritato successo del volume di Martha Nussbaum, che, pubblicato negli Stati Uniti e subito diffuso nel nostro Paese, indica la necessità della formazione umanistica per la creazione di cittadini con capacità critica, non vincolati al freddo profilo di strumenti per le rivalità di mercato. Un paradigma è Socrate, il suo interrogare, il suo distinguere per solidità, nelle pagine di Platone, fra *doxa*, *episteme*, *nous*, fra livelli della conoscenza. Da qui un rifiuto di un progresso misurato con il canone quantitativo della crescita economica,

* Questo contributo nasce in margine al convegno “Il Futuro del Passato”, voluto dal Centro di “Antropologia del Mondo Antico”, presso l’Università di Siena, 13 e 14 dicembre 2016, al seminario promosso dalla “Direzione Generale sugli Ordinamenti della Scuola”, presso Palazzo Barberini, Roma, 16 dicembre 2016, e al convegno sulla didattica per le “Olimpiadi” di greco e latino, VIII edizione, presso l’Università “Mediterranea”, Reggio Calabria, 7 maggio 2019.

ATENE E ROMA

ANNO 2019, NUOVA SERIE SECONDA, XIII - FASC. 1-2
DOI: 10.7347/AR-2019-p12 – ISSN 0004-6493

per la scelta di un progresso misurato con il canone sociale della libertà e della dignità¹.

È oggi palese il ruolo di cittadini pronti al dialogo con lo straniero, al concreto impegno di ospitalità per tutelare il contatto e lo scambio fra le culture. Certo il panorama sociale, innervato di minoranze religiose o etniche, rende la necessità della formazione umanistica più grande, perché dalla formazione umanistica deriva il rispetto della diversità, da credere arricchimento, non debolezza, positivo stimolo, non vergogna. Nella cornice della formazione umanistica, il rispetto della diversità poggia sullo studio della filosofia, che alimenta la coscienza dell'io, sullo studio della letteratura, che scopre la profondità dell'io, sullo studio della storia, che indica la ragione dell'io: un cammino lungo e duro, che offre al termine l'interpretazione migliore delle culture in Europa, la velocità nel comprendere passioni o attese.

Il contributo che giunge al dibattito dal campo così variegato della ricerca e delle professioni è senza dubbio prezioso. L'esperienza conferma che dalla formazione umanistica discende un positivo risultato nell'intero arco di discipline, pure o tecniche. Nello studio dell'*Enciclopedia* di Hegel, della terzina di Dante o della Spagna di Ferdinando, matura la capacità nel capire la fisica delle particelle subatomiche, anche perché la fisica poggia sullo studio della realtà materiale nel tempo. Lo scopo della formazione umanistica non è certo la creazione di un gruppo intellettuale senza un rapporto con l'articolazione del mondo: protagonisti della ricerca e delle professioni ricordano il ruolo della formazione umanistica, da non confinare nella marginalità di meritorie, se non bizzarre o astruse propensioni².

Spesso la statistica ne offre la prova. Per medicina o per ingegneria, l'eccellenza deriva dalla formazione umanistica e, nel confronto con la formazione scientifica, la media dei voti ottenuti dai giovani con il sostegno della formazione umanistica è non inferiore o superiore. Per il padre della neuroestetica Semir Zeki, di per sé il cervello che ha ricevuto impulso dalla formazione umanistica non trova ostacoli per ogni attività in rapporto con la formazione scientifica, perché non le scinde, ma per intima funzione le intreccia³. È minimo lo scarto che divide anatomia e

¹ M. C. NUSSBAUM, *Not for Profit: Why Democracy needs the Humanities*, Princeton 2010, 2016², trad. it. Bologna 2011, con introduzione di T. De Mauro.

² Con A. VARNI, *Non chiudiamoci nel passato*, «Il Sole 24 Ore» 11 settembre 2016.

³ S. ZEKI, *Inner Vision: An Exploration of Art and the Brain*, Oxford 1999, trad. it. Torino 2003.

ortopedia o elettronica e meccanica dalla formazione umanistica. Senza temere il rischio dell'espressione iperbolica, è possibile dire che un positivo risultato nel parlare, scrivere, pensare, distinguere, accostare, connettere nasce con la formazione umanistica: sulla formazione umanistica poggia l'intuizione della bellezza e della varietà.

Non persuade il progetto con la libertà per la costruzione di un percorso fra discipline di natura empirica, italiano, inglese, matematica, e discipline di natura dinamica, storia, fisica, per la creazione di cittadini pronti al concreto successo⁴. È utile ribadire su greco e latino l'irrinunciabilità dell'obbligo quale positivo risultato della scelta preliminare, dell'obbligo ancorato al desiderio della migliore crescita con la grande forza e il respiro della formazione umanistica. Palese l'errore in Europa, spesso confessato, ad esempio in Francia o in Germania, l'errore che suggerisce per lo più il ripristino della didattica su elementi puntuali di greco e latino.

Il Classico è la sede per la formazione umanistica, non un percorso per antichisti⁵. Per la formazione umanistica il ruolo di greco e latino ha un rapporto con il ruolo di storia, italiano, filosofia. Non ha senso richiamare l'attrito della conoscenza con la competenza, per espandere il ruolo di storia, italiano, filosofia nello spazio della conoscenza e serrare il ruolo di greco e latino nello spazio della competenza. L'attrito della conoscenza con la competenza trova la soluzione nella diacronia, con la conoscenza che rende possibile la conquista della competenza: escludere la scuola su *Eneide*, aoristo e locativo dalla conoscenza non è che affievolire lo spessore che deriva dalla formazione umanistica, matrice per la competenza sull'intero arco di discipline.

Per la formazione umanistica, un positivo esercizio su greco e latino ha centralità ineludibile, perché offre capacità combinatoria, fertile immersione nel passato e la conquista del patrimonio intellettuale più alto.

Il contatto con la lingua che non vive più costringe di per sé al concreto allenamento su meccanismi argomentativi da gestire con capacità combinatoria: è possibile su greco e latino il concreto allenamento che giunge con la matematica. La prova è ad esempio il grande successo nel campo della matematica dopo un positivo esercizio su greco e latino.

⁴ Elaborato da V. FIANO, *Il posto di fisica e storia*, «Il Sole 24 Ore» 11 settembre 2016.

⁵ L'interpretazione che ne offre C. GIUNTA, *Fine del classico come metonimia*, «Il Sole 24 Ore» 11 settembre 2016, non persuade: un percorso per antichisti, la scuola su *Eneide*, aoristo e locativo, per la crescita intellettuale dei giovani dotati di curiosità per le culture di Atene o di Roma.

Voce illustre della fisica, Guido Tonelli ha sottolineato che sia per la matematica sia per il positivo esercizio su greco e latino il problema è il tassello che manca, il tassello che, da integrare nel sistema, indica la soluzione o spesso rovescia il pur plausibile assetto del sistema⁶.

Ma su greco e latino il concreto allenamento ha per oggetto la trama del passato, non avanza sul campo di algide astrazioni, scava nel tempo e indica la ragione dell'io, ne suggerisce ogni caratteristica. Forse ha senso qui un binomio ancorato al grande impegno di Giorgio Pasquali: filologia e storia⁷. Senza dubbio aprire un varco nei dettagli di un testo con adeguato rigore offre fertile immersione nel passato sia per capire l'articolazione del sistema di riflessioni, esigenze, ambizioni che offre il testo, sia per la meticolosa indagine del viaggio che nel tempo, fra pericoli di ogni tipo, il testo vive per approdare al nostro sguardo.

Un positivo esercizio su greco e latino rende possibile, al termine, la conquista del patrimonio intellettuale più alto che giunge dal passato, più alto per la forza poetica e per la forza speculativa. Dalla tradizione che ha voce in greco e latino deriva in Europa la letteratura migliore, Dante, allievo di Virgilio allievo di Omero, e, con la celebre frase di Alfred Whitehead, è possibile scorgere nelle pagine di Cartesio e di Hegel un risultato ultimo delle pagine che offre Platone⁸. Il positivo esercizio su greco e latino, più che un paradigma, indica la profondità dell'io, è la base del confronto dal quale deriva la coscienza dell'io.

Certo, per un positivo esercizio su greco e latino è inevitabile postulare un dominio di sé, un adeguato controllo del tempo, un profilo austero dei giovani, senza dubbio non diffuso, ma conciliabile con le ambizioni o con le pulsioni che spesso costellano il quotidiano. Lo scarso entusiasmo nello studio di greco e latino nasce anche da ostacoli nel comprendere la ragione della meta che al termine splende.

Il problema non è nuovo. Esiodo negli *Erga* (289-292), fra l'immagine di un fertile assetto che Zeus con *dike* suggerisce nel mondo e l'immagine di un *panaristos* che avanza per la conquista del sapere, leva un appello accorato al fratello Perse: il sudore bagna il cammino dell'*arete*, lungo e duro, ma, nel confronto con la felicità che dalla meta deriva, il

⁶ G. TONELLI, *Perché la versione serve a un fisico*, «Il Sole 24 Ore» 28 agosto 2016, che trova un paradigma, l'eccellenza dell'ingegneria Ferrari.

⁷ G. PASQUALI, *Filologia e storia*, Firenze 1920, 1964², con introduzione di A. Ronconi, 1998³, con introduzione di F. Giordano.

⁸ A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York 1929, trad. it. Milano 1965, con introduzione di N. Bosco.

cammino, al termine, appare semplice⁹. L'*eudaimonia*, la felicità, splende con la conquista del sapere, dopo un logorio, la *tribe*, che Platone indica nella *VII Epistola* (342 a-344 d). È un logorio che pervade lo spazio dell'*aisthesis* per attingere con dolore, con affanno, *mogis*, la dimensione ideale¹⁰. Per il II libro delle *Leggi* (659 c-660 a) un serio tormento dei giovani è da escludere, *to spouden me dynasthai pherein*. Ma un sostegno per comunicare il nucleo dell'*arete* giunge dalla musica, ritmo e armonia. Il testo, di per sé intollerabile, se colpisce l'anima dei giovani con il manto della musica, è accettato. Da qui la forza poetica del confronto con il male del corpo. Un cibo dolce deve circondare il testo, mirabile medicina per l'anima, il cibo dolce della musica, ritmo e armonia, per la creazione di un incantesimo, *epode*, con il quale convincere l'anima¹¹.

Non è possibile riassumere qui le riflessioni che da secoli registrano e nutrono il non semplice impegno sulla *paideia*. Ma giunge prezioso il tormentato esame di Antonio Gramsci nei *Quaderni* del 1932. Per lo studio su greco e latino è indispensabile favorire nei giovani la diligenza, il canone intellettuale di esattezza e precisione, la focalizzazione con adeguato rigore su elementi puntuali, per non dire la ripetizione di attività governate con metodo¹². Il meditato commento di Federico Condello dimostra che qui trova la base ogni speranza per la creazione della scuola giusta, in direzione democratica. Nella temibile carenza di strategia politica, fra un mercato che richiede la conquista del sapere per la prassi e un elitarismo per lo più non motivato, fra la libertà nella scelta dei giovani e la polemica sterile che nasconde un sostegno della formazione privata, il Classico, per il concreto allenamento al rapporto con la tradizione di natura dinamica e sempre misurato con capacità critica, offre non abituali opportunità di uguaglianza¹³.

Il testo in un cibo dolce. Ma oggi? Purtroppo è inevitabile ammettere che per lo più oggi un cibo amaro soffoca il testo. Un esame pur molto fugace della realtà indica ostacoli di ogni tipo, fra la preparazione dei giovani e l'impianto della didattica, fra la valorizzazione dei docenti e il rapporto con la lingua.

⁹ Analisi di G. ARRIGHETTI, *Esiodo, Opere*, Torino 1998.

¹⁰ Minimo il prezzo, per un istante sublime: A.W. PRICE, *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*, Oxford 2011.

¹¹ Analisi di A. BARKER, *Psicomusicologia nella Grecia antica*, Napoli 2005, con introduzione di A. Meriani.

¹² A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, ed. V. Gerratana, III, Torino 1975, 12 (XXIX), 2.

¹³ F. CONDELLO, *La scuola giusta: in difesa del liceo classico*, Milano 2018.

Purtroppo la preparazione dei giovani su greco e latino è condizionata da un crollo quantitativo della didattica nel tempo. Se nel 1859 lo schema di Gabrio Casati fissava per la didattica su greco e latino 60 ore per settimana nell'arco di 8 anni di Ginnasio e Liceo, se nel 1923 lo schema di Giovanni Gentile ne inseriva 4 in più di greco, dopo il progetto di Giovanni Bottai nel 1940 la creazione della Scuola Media nel 1962 colpisce la didattica su greco e latino: 39 ore per settimana nell'arco di 5 anni di Ginnasio e Liceo nel 2010 con lo schema di Mariastella Gelmini¹⁴. Da qui un bisogno ineludibile, più ore di greco e latino, per garantire con il percorso di Ginnasio e Liceo la conquista del patrimonio intellettuale che giunge dal passato. Un paradigma è il grande successo del PNI, l'esperienza che ha donato al Classico 5 ore in più di matematica e fisica. Ma un rapporto più fertile con le culture di Atene o di Roma nasce anche da più ore per la storia, che non ha senso credere utile solo per il periodo ultimo, dallo studio sia dell'arte sia della realtà materiale di Atene o di Roma. Del resto il positivo esercizio su greco e latino è impedito da lacune della Scuola Media, che non sempre offre un sostegno per la lingua in generale o per la grammatica stessa dell'italiano: forse, dopo un adeguato controllo, è indispensabile favorire un recupero di lacune, per la conquista di meccanismi argomentativi che il positivo esercizio su greco e latino richiede.

L'impianto della didattica è senza dubbio invecchiato, custodisce, pur con il fluire del tempo, un'eredità mnemonica, non conciliabile con la libertà e con la dignità¹⁵. Il dibattito acceso in Europa spesso ha sottolineato il vantaggio di un contatto senza pause dei giovani con la voce dei docenti, di un grande impegno di personalizzazione, che anche il percorso di tipo superiore, accademico, suggerisce con la migliore interpretazione del bilancio fra ore dello studio e ore della didattica nel metro del CFU. Ma il bisogno non è nuovo: già Platone lo indica nella *VII Epistola* (340 b-342 a), un bisogno che oggi è possibile appagare con più ore per la didattica, con la scuola più accogliente, con il maggiore assorbimento dello studio nella didattica¹⁶. Certo è indispensabile favorire,

¹⁴ Con lo schema di Gabrio Casati 8, 8, 11, 10, 10, 5, 4, 4, con lo schema di Giovanni Gentile 8, 7, 7, 10, 10, 8, 8, 6: oggi 0, 0, 0, 9, 9, 7, 7, 7, con la didattica su greco e latino che perde anche nell'arco di 2 anni di Ginnasio e 3 di Liceo.

¹⁵ Un buon panorama offre F. ROSCALLA, *Greco, che farne?*, Pisa 2016.

¹⁶ Per il *syzen* dei giovani con il maestro nel *Kepos* analisi di P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981, 1993², con introduzione di A.I. Davidson, 2002³, trad. it Torino 1988, 2005².

per la didattica su greco e latino, il rapporto dei giovani con la lingua e arginare la prassi mnemonica, sia proiettando la lingua nella storia, che la lingua vive con plasticità di natura dinamica, sia legando la lingua con le culture, che la lingua rende possibile capire con adeguato rigore. Se la lingua è da collocare nella storia e fra le culture, giova un contatto dei giovani con il testo, un contatto anche precoce con la letteratura¹⁷. Più di un documento papiraceo dimostra che l'alfabetizzazione di epoca ellenistica e imperiale avveniva sul testo di Omero. Certo, un contatto anche precoce con la letteratura, non con il manuale, che soffoca la letteratura nelle strettoie di un cammino grigio¹⁸. La didattica su greco e latino trova oggi senza dubbio un sostegno nell'elettronica, repertori di ogni tipo in rete, un viaggio più semplice nei dettagli della grammatica, motori per la ricerca sulla letteratura per ponti da gestire con la velocità di un lampo, ma è utile non dimenticare che dall'elettronica giunge un panorama peculiare della tradizione su Atene o su Roma, per un rapporto con le discipline molto fugace.

Non è possibile credere al positivo impegno per la valorizzazione dei docenti senza un esame crudele del bilancio. Il rapporto CENSIS dimostra che l'Italia purtroppo non è lontana da un triste primato negativo in Europa sul bilancio per la scuola: 8.5 della spesa pubblica, media in Europa 10.9, nel 2018, e dal confronto con il PIL non giunge un sostegno, 3.9, media in Europa 4.7, nel 2018. Un problema, questo, di natura politica. Investire sulla scuola e in generale sulla formazione umanistica o sulla formazione scientifica rende nel tempo, non è che investire per il futuro, perché dalla formazione umanistica o dalla formazione scientifica deriva un positivo risultato nel campo sociale. Per la valorizzazione dei docenti è indispensabile, certo, garantire la preparazione che il ruolo richiede. Su greco e latino la base deriva da Ginnasio e Liceo: la seconda prova di maturità, più che la scala oggi adottata per l'inglese o per il tedesco, ne indica la solidità. Ma è indispensabile anche un controllo preliminare sia per il percorso in L 10 sia per il percorso in LM 15, per non dire di ogni esame che il percorso richiede. Se l'esperienza del TFA offre un contributo minimo, è da gestire con scrupolo estremo la selezione per la conquista dell'abilitazione in A 13 e, al termine, la conquista dell'abilitazione in A 13 fornirà la cornice ineludibile per la didattica su

¹⁷ È prezioso il contributo di R. PIERINI, R. TOSI, *Capire il greco*, Bologna 2014.

¹⁸ Per l'alfabetizzazione di epoca ellenistica e imperiale analisi di R. CRIBIORE, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton 2001.

greco e latino, per la didattica sulla storia e sulla realtà materiale di Atene o di Roma.

Il rapporto con il testo e con la lingua è il problema forse oggi più acuto, un tormento sia dei giovani sia, per la ricerca di soluzione, dei docenti. È indispensabile favorire maggiore curiosità, se non concreto entusiasmo per il testo e senza dubbio giova un sostegno per il positivo esercizio dei giovani sulle architetture che la lingua nasconde. Per Maurizio Bettini al centro è la seconda prova di maturità, che ha certo funzione decisiva per la didattica di Ginnasio e Liceo, se per la scelta di un cammino è da immaginare un rapporto con la meta¹⁹. Dopo il paradigma che ha donato l'esperienza delle "Olimpiadi" di greco e latino, il grande agone nazionale, I edizione nel 2012, organizzato dalla "Direzione Generale sugli Ordinamenti della Scuola", il Ministero ha promosso nel 2018, con il decreto 769, un assetto nuovo per la seconda prova di maturità: la traduzione di un testo con le tre domande, al termine, "di tipo euristico", sulla letteratura, sulla grammatica o sulla storia, un testo per il quale il candidato ha disponibili, con la traduzione, sia il testo che precede sia il testo che segue. Michele Napolitano ha sottolineato che, per la seconda prova di maturità, la traduzione deve conservare un rilievo ineludibile per la valutazione, al di là di ogni risultato sulle tre domande²⁰. Certo non ha senso affievolire il rapporto con il testo e con la lingua per il gusto di banalizzanti divagazioni, di un dramma estrapolato dalla storia, di un mito senza la radice del tempo. Il testo, con la lingua sulla quale il testo poggia, è la colonna per la costruzione di un futuro nel segno di un civile progresso.

Università di Pisa
mauro.tulli@unipi.it

¹⁹ M. BETTINI, *Discipline classiche e prassi scolastica: come modificare l'insegnamento del greco e del latino*, «ClassicoContemporaneo» 2 (2016). Aspro il dibattito con W. LAPINI, *L'autunno caldo della maturità*, «Le Parole e le Cose» 21 settembre 2016.

²⁰ M. NAPOLITANO, *Il liceo classico: qualche idea per il futuro*, Roma 2017. Giusta, per il decreto 769, per le tre domande, la condanna di F. CONDELLO, *L'esame è istigazione all'idiozia*, «La Repubblica» 29 gennaio 2019.

PAOLO DE PAOLIS

IL DIBATTITO SULL'INSEGNAMENTO DELLE LINGUE E DELLE CULTURE CLASSICHE IN ITALIA

ABSTRACT

The paper deals with the debate about the crisis of classical teaching in Italy, with specific reference to the current situation of the Humanistic High School (Liceo classico). After a short survey of several studies (books and articles) about this topic, the paper tries to summarize the principal reasons of this crisis and to give some hints for the future.

Da alcuni anni, e in maniera sempre più intensa in tempi più recenti, stiamo assistendo a un vivace dibattito sull'insegnamento delle lingue e delle culture classiche, che si collega al più vasto tema del ruolo e del valore della formazione e delle discipline umanistiche¹. Un aspetto specifico di questa discussione tocca poi in particolare il liceo classico e il suo modello formativo², con varie proposte di riforma, che riguardano sia il

¹ Al tema dell'importanza degli studi umanistici sono stati dedicati libri di grande successo, fra i quali mi limito a ricordare M.C. NUSSBAUM, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna 2011 [ediz. orig. *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton 2010, 2013²] e N. ORDINE, *L'utilità dell'inutile. Manifesto*, Bompiani, Milano 2013; anche per l'ambito più specifico del ruolo del latino e delle discipline classiche, sono apparsi negli ultimi anni importanti contributi di filologi e studiosi della cultura classica (L. CANFORA, *Gli antichi ci riguardano*, Il Mulino, Bologna 2014; I. DIONIGI, *Il presente non basta. La lezione del latino*, Mondadori, Milano 2016; M. BETTINI, *A che servono i Greci e i Romani?*, Einaudi, Torino 2017), e di uno studioso di letteratura italiana e comparata (N. GARDINI, *Viva il latino. Storie e bellezza di una lingua inutile*, Garzanti, Milano 2016); un notevole successo editoriale ha anche riscosso, per quanto riguarda il greco, il volume di una non specialista di discipline classiche, A. MARCOLONGO, *La lingua geniale. 9 ragioni per amare il greco*, Laterza, Roma-Bari 2016. Una rassegna critica del dibattito in atto negli anni più recenti in F. CONDELLO, *La scuola giusta. In difesa del liceo classico*, Mondadori, Milano 2018, pp. 78-94.

² La discussione ha avuto un momento culminante nel *Processo al liceo classico*, orga-

suo attuale curriculum che le modalità di insegnamento delle discipline classiche, con particolare attenzione alla questione del ruolo, delle finalità e degli aspetti didattici dell'insegnamento delle lingue antiche accanto a quello della cultura classica³. In questo specifico contesto, le questioni oggetto della discussione più serrata riguardano la stessa ragione di essere di una scuola come il liceo classico nella società attuale e l'utilità di una formazione fondata soprattutto su discipline umanistiche tra le quali un ruolo centrale è assegnato alle due lingue antiche, il greco e il latino. Proprio delle lingue classiche viene messa in discussione la 'utilità'⁴, e questo suscita una serie di interventi sempre più numerosi sulla valenza formativa dell'insegnamento delle lingue antiche e, soprattutto, sulla necessità di prevedere una formazione 'linguistica' per la conoscenza della cultura classica.

Il dibattito è stato molto intenso in Italia negli ultimi anni proprio perché il nostro paese rappresenta un caso ormai isolato in Europa, in quanto è ormai l'unico sistema scolastico che attribuisce un ruolo sostanziale alle discipline classiche in uno dei suoi segmenti formativi. In questo senso è opportuno che non ci lasciamo ingannare dalle notizie che periodicamente appaiono sulla stampa a proposito di presunte 'riprese' di interesse per la cultura classica in altri paesi, che si manifesterebbero in scuole estive, corsi

nizzato a Torino nel novembre del 2014 dalla Fondazione Scuola della Compagnia di San Paolo, cui hanno partecipato intellettuali di ambito umanistico come Luciano Canfora, Ivano Dionigi, Tullio De Mauro e Umberto Eco, ma anche studiosi di diritto del lavoro come Umberto Ichino (che sosteneva l'accusa contro il liceo classico) e magistrati come Umberto Spataro (gli Atti sono pubblicati in U. CARDINALE – A. SINIGAGLIA [a cura di], *Processo al liceo classico. Resoconto di un'azione teatrale*. Torino, Teatro Carignano, 14 novembre 2014, il Mulino, Bologna 2016). Programmaticamente dedicati al liceo classico sono i due volumi, apparsi a distanza di qualche anno dal 'processo' torinese, di M. NAPOLITANO, *Il liceo classico: qualche idea per il futuro*, Salerno Editrice, Roma 2017, e F. CONDELLO, *La scuola giusta*, cit. Si veda anche C. GIUNTA, *E se non fosse la buona battaglia? Sul futuro dell'istruzione umanistica*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 125-130 (riprende un articolo apparso nel «Sole 24 ore» del 10 settembre 2016), che affronta il tema del futuro del liceo classico, in una prospettiva sostanzialmente riduttiva.

³ Una accurata rassegna ragionata del dibattito sul liceo classico era già stata svolta qualche anno fa da R. LUZZI, *La cultura e la formazione classica nella società contemporanea. Rassegna di un dibattito culturale (aprile-ottobre 2016)*, «ClassicoContemporaneo» 2 (2016), *Discussioni*, pp. 20-35 (<http://www.classicocontemporaneo.eu/PDF/269.pdf>), nell'ambito di una ampia sezione dedicata proprio a questo argomento.

⁴ Sulla questione della 'utilità' in generale e sull'ambiguità della nozione di 'servire' non posso che rimandare ai lucidi e stimolanti capitoli iniziali di M. BETTINI, *A che servono*, cit., pp. 5-18.

per amanti del greco e del latino, corsi di 'latino vivo' e anche di 'greco vivo', uso del latino in mezzi di comunicazione come la radio o i *social network*⁵: si tratta di episodi, sicuramente interessanti, ma marginali ed oserei dire estemporanei, basati su interessi individuali, mentre il vero nodo è il modello formativo di base attuato nel resto dei paesi europei (e non), che riserva un ruolo sempre più ridotto al latino e alle lingue classiche⁶. Credo che fenomeni di questo genere siano destinati ad essere transitori e passeggeri se non trovano – e non sembra proprio che trovino – un riflesso nella organizzazione degli studi superiori⁷.

⁵ Cito solo qualche esempio scelto a caso: nell'estate del 2016 ha avuto una certa eco nella stampa (H. SHERWOOD, *Latin revival: cathedral courses find new fans of 'dead language'*, «The Guardian» 4th July 2016, ripreso in Italia da C. BELLONI, *In Inghilterra è boom dei corsi estivi di latino: «L'inglese non basta»*, «Corriere della sera» 16 luglio 2016; vd. anche G. FREGONARA, *Agli inglesi piace il latino (un po' meno l'Europa)*, «Corriere della sera» 9 luglio 2016, che rileva però la scarsa presenza dell'insegnamento del latino nelle scuole inglesi) il successo di *summer schools* di latino tenute in monasteri inglesi (suppongo ormai pressoché deserti e quindi sedi molto adatte per periodi di vacanze culturali; è peraltro sintomatico che l'articolo di Sherwood sia collocato nel sito del «Guardian» sotto la rubrica 'Religion', con il solo *tag* a 'Languages'); ben nota è l'esistenza di un notiziario in latino (*Nuntii Latini*) trasmesso dal primo canale radiofonico dell'emittente radiotelevisiva pubblica della Finlandia, disponibile anche sul web (<http://areena.yle.fi/1-1931339>); latino e greco vivente infine sembrano avere un certo successo non solo in Italia, dove varie iniziative vengono promosse dalla Accademia *Vivarium Novum*, che tiene sia corsi estivi che annuali di questo genere (vd. gli ultimi bandi di ammissione per il 2018/2019, all'indirizzo web <https://vivariumnovum.net/it/year/admission> per i corsi annuali e all'indirizzo <https://vivariumnovum.net/it/summer> per i corsi estivi), ma anche in Francia e in altri paesi (si vedano i corsi dell'*Institut Universitaire Saint-Pie X* di Parigi per il latino, e, per una rassegna di varie esperienze, la lista presente nel sito <http://www.via-neolatina.fr/commentaria/graecum/>); infine, per quanto riguarda i *social network*, basterà ricordare che *Facebook* ammette fra le sue lingue il latino e che esistono numerosi gruppi di discussione sul latino e sul greco antico, anche in lingua latina.

⁶ La tendenza generale sembra quella di una progressiva riduzione del ruolo delle lingue classiche, come è stato ad esempio previsto nella riforma dei licei francesi proposta e avviata nel 2015, che ha suscitato vivaci proteste proprio per la riduzione degli spazi dedicati al latino e al greco.

⁷ Non si può certo escludere che però qualcosa possa accadere in senso opposto a livello più strutturale; nel 2010 Boris Johnson, all'epoca sindaco di Londra, aveva sollecitato l'allora candidato conservatore alla carica di Primo Ministro, David Cameron, ad aumentare, in caso di vittoria elettorale, il peso dell'insegnamento del latino e greco nelle scuole pubbliche inglesi. Questo auspicio non sembra aver avuto particolari esiti durante il governo Cameron, ma l'intenzione della *Premier* successiva, Theresa May, di rilanciare le antiche *grammar schools*, fortemente ridimensionate dal governo laburista di Tony Blair, aveva acceso qualche speranza di riaprire spazi quanto meno per l'insegnamento del latino, che però non sembra essersi poi concretizzata.

La formazione classica nella scuola europea si è andata progressivamente riducendo soprattutto nel secolo scorso⁸. Se guardiamo ancora al sec. XIX, vedremo che il latino e il greco occupavano un ruolo centrale nella formazione scolastica, peraltro ancora fortemente orientata sulle discipline umanistiche, soprattutto per quello che riguardava la formazione delle *élites* destinate ai più importanti ruoli professionali, amministrativi e politici. Come scriveva Cesare Cases nella prefazione alla edizione einaudiana de *I Buddenbrook*, nella Lubeca ottocentesca di Thomas Mann «non si concepiva un membro della *Burgerschaft* che ignorasse il latino»⁹. Questo avveniva perché la formazione umanistica in generale, di cui il latino era una sorta di punta di diamante, era ritenuta l'unica in grado di produrre membri della collettività in grado di governare i processi politici, lasciando invece a chi aveva una formazione esclusivamente scientifica un ruolo solo operativo e tecnico, con un meccanismo che ricorda curiosamente quanto avveniva nel mondo antico, dove solo l'apprendimento della retorica apriva la strada alla carriera politica. D'altronde anche chi si dedicava a professioni non umanistiche, come la medicina, proveniva comunque da solidi studi classici: è molto istruttivo al riguardo il racconto di Sigmund Freud nella *Psicopatologia della vita quotidiana*, nel quale il medico moravo è in grado di correggere un duplice errore di citazione mnemonica in un verso di Virgilio recitato da un suo giovane compagno di viaggio, con una competenza del testo e della metrica virgiliana invidiabile anche per un professore di latino¹⁰. Cito queste testimonianze – peraltro provenienti dal mondo di lingua germanica che aveva fortemente privilegiato la formazione culturale classica, tanto da divenire un modello per altri paesi europei come l'Italia –

⁸ Per uno sguardo di insieme sulla storia del latino dall'Umanesimo al XX secolo è sempre utile l'originale sintesi di F. WAQUET, *Le latin ou l'empire d'un signe. XVI^e-XX^e siècle*, Albin Michel, Paris 1998 [trad. it. *Latino. L'impero di un segno (XVI-XX secolo)*, Feltrinelli, Milano 2004; trad. ingl. *Latin or the Empire of a Sign. From the sixteenth to the twentieth centuries*, Verso, London-New York 2001].

⁹ C. CASES, *Introduzione*, in TH. MANN, *I Buddenbrook*, Einaudi, Torino 1992, p. VIII.

¹⁰ Il giovane compagno di viaggio di Freud aveva infatti citato *Aen.* IV 625 *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor* in forma scorretta e incompleta (*Exoriare ex nostris ossibus ultor*): vd. S. FREUD, *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori*, trad. it., Rizzoli, Milano 1980 [ediz. orig. *Zur Psychopathologie des Alltagsleben (Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum)*, Verlag von S. Karger, Berlin 1904], pp. 33-34. L'episodio, come è ben noto, sarà poi ampiamente trattato da S. TIMPANARO, *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 19-38.

non per rimpiangere un passato glorioso, ma proprio per sottolineare il fatto che il modello che si basava su una 'prevalenza' della formazione umanistica di tipo letterario appartiene ad una società che è definitivamente tramontata, fondata su strutture sociali, economiche e tecnologiche che ormai non esistono più; un tempo nel quale la comunicazione destinata a 'rimanere' era di natura esclusivamente scritta e richiedeva quindi comunque competenze linguistiche indispensabili anche per 'decodificare' informazioni e testi di contenuto scientifico. Preso atto di questo mutamento radicale, la domanda da porsi è cosa fare in un mondo come quello attuale nel quale la comunicazione avviene con una pluralità di strumenti in continua evoluzione, che non hanno più da tempo una centralità dello scrivere (e del leggere).

In questo senso la prima osservazione da fare è che la crisi della cultura classica è la crisi della cultura umanistica su base letteraria nel mondo contemporaneo. Le due questioni non si possono dunque scindere, come si vedrà anche dalle ragioni che si possono individuare di questa crisi. Da questo punto di vista le discipline classiche sono le più esposte in quanto rappresentano l'anello più debole della catena, sia perché si prestano maggiormente ad alcune delle obiezioni rivolte in generale alla cultura umanistica, sia perché offrono il fianco a obiezioni specifiche. Vediamo di esaminare alcune di queste obiezioni, che coincidono in sostanza con le cause stesse della crisi della cultura classica e umanistica.

La prima, principale, obiezione è quella, cui si è già fatto riferimento, della loro scarsa 'utilità'¹¹: l'argomento, molto adoperato a proposito delle lingue classiche, rientra comunque nella più generale obiezione alla cultura umanistica, vista come un qualcosa di inutile rispetto a discipline e a modelli formativi che privilegiano i saperi pratici e applicati; l'argomento viene poi ribaltato dai difensori della cultura classica e umanistica, che cercano di individuare l'importanza e il ruolo fondamentale di questi saperi anche nella moderna società tecnologica¹². L'argomento resta però

¹¹ Troppo lungo sarebbe elencare quanti hanno avanzato accuse di questo genere allo studio della cultura classica e in particolare al liceo classico, opinione che sembra ormai saldamente acquisita a livello di comune sentire; mi limito a ricordare che questo argomento è fortemente presente in A. ICHINO, *Gli argomenti dell'accusa*, in U. CARDINALE – A. SINIGAGLIA, *Processo*, cit., pp. 61-72, in particolare nell'accusa di 'inefficienza' rivolta al liceo classico.

¹² Si pensi solo alle argomentazioni di fondo espresse da M. NUSSBAUM, *Non per profitto*, cit.; N. ORDINE, *L'utilità*, cit.; M. BETTINI, *A che servono*, cit.; io stesso, in un ormai datato intervento a un convegno udinese (P. DE PAOLIS, *Il futuro degli studi classici nel-*

forte, ancora più forte in una società in crisi economica e lavorativa, che tocca soprattutto le fasce giovanili, e diventa di fatto un potente deterrente per le famiglie che devono iscrivere i figli a scuola e cercano quindi di trovare un indirizzo scolastico che dia qualche prospettiva concreta di impiego.

Un secondo argomento è quello della ‘difficoltà’ delle lingue classiche, anche in questo caso utilizzato in forme diametralmente opposte; se infatti c’è chi da un canto sottolinea a fini negativi la difficoltà di apprendere lingue complesse e lontane dalla nostra sensibilità linguistica, come il greco e il latino¹³, non manca chi al contrario stigmatizza questo ar-

l’Università che cambia, in *Le scienze dell’uomo componenti essenziali dell’unità dei saperi*. Atti del Convegno, Udine, 14 ottobre 2005, Udine 2006, pp. 43-52), avevo sostenuto che l’abbandono dello studio delle discipline classiche avrebbe comportato dei costi ‘sociali’ molto pesanti nella società moderna, argomento che mi sembra ancora del tutto applicabile alle dinamiche attuali. Da questo punto di vista alcuni dei fenomeni preoccupanti cui stiamo assistendo in tutto il mondo occidentale (sia in Europa che negli Stati Uniti), nascono dalla prevalenza di un pensiero ‘semplice’, nutrito dall’illusoria convinzione che problemi di grande complessità possano essere risolti con pochi e incisivi provvedimenti di stampo autoritario, manifestando in questo modo la più totale assenza di una esperienza di elaborazione di un pensiero critico, abituato ad esaminare la realtà in tutte le sue innumerevoli sfaccettature. L’assenza di quella elaborazione critica del pensiero che, da Socrate in poi, è la caratteristica più importante delle metodologie umanistiche, deriva proprio dall’abbandono della formazione di questo tipo e diviene, come ha mostrato lucidamente Martha Nussbaum, il pericolo più grande per le nostre democrazie. In questo senso credo anche io che la difesa del classico non possa essere programmaticamente fondata sull’elogio dell’inutilità (vd. al riguardo le condivisibili argomentazioni di F. CONDELLO, *La scuola giusta*, cit., pp. 217-222), ma che si debba ragionare del concetto stesso di utilità senza atteggiamenti rigidi esclusivamente rivolti agli aspetti tecnologici ed economici.

¹³ Una argomentazione del genere, riferita al greco, si può trovare già in B. VESPA, *È ancora utile studiare il greco nel 2012?*, «Panorama» 1 febbraio 2012 (intervento che non mancò di suscitare vivaci reazioni), che sosteneva che «la lingua è troppo ostica per la maggior parte degli studenti perché essi possano mai assaporare davvero in originale i versi di Omero, i Dialoghi di Platone, le commedie di Aristofane, le favole di Esopo», mentre per il latino il discorso era diverso, perché «Cesare, Tacito, Virgilio letti in originale sono un arricchimento dell’anima», argomentazione che difetta curiosamente di logica, perché non entra nel merito linguistico ma equivale a dire che Platone e Aristofane non arricchirebbero lo spirito, a differenza di Tacito e Virgilio. Questa obiezione, peraltro, non si trova mai esplicitata nei contributi più argomentati favorevoli a un ridimensionamento della cultura e del liceo classico (si vedano ad esempio A. ICHINO, *Gli argomenti dell’accusa*, cit.; M. MALVALDI, *Non si possono ignorare le statistiche*, in U. CARDINALE – A. SINIGAGLIA, *Processo*, cit., pp. 79-98; S. MARMI, *Le cose come sono. Oltre le due culture*, in U. CARDINALE – A. SINIGAGLIA, *Processo*, cit., pp. 85-98), ma fa parte di una sorta di *communis opinio* molto popolare, attestata dai tanti interventi estemporanei sull’argomento che si trovano in *blog* e *forum* di discussione sul *web*.

gomento come la riprova di un atteggiamento contemporaneo che evita le difficoltà ed è quindi un ennesimo segno della crisi ideale del nostro tempo¹⁴.

Un'altra obiezione è quella della pertinenza sociale e della valenza ideologica delle discipline classiche: il liceo classico e il latino vengono considerati come scuole e lingue di *élite* lontane dalle fasce sociali popolari¹⁵; un tempo a questa obiezione si aggiungeva il pregiudizio del latino come disciplina 'reazionaria', che negli anni Sessanta e Settanta veniva alimentato dal ricordo dall'uso della latinità a fini 'imperialistici' in epoca fascista¹⁶. Anche se quest'ultimo pregiudizio sembra ormai scomparso, l'idea che il liceo classico sia il liceo delle *élites* sociali ed economiche è dura a morire, malgrado che questa rappresentazione sia sempre più lontana dalla realtà, come appare dal dato statistico relativo alle percentuali di iscritti al primo anno del liceo classico rispetto al totale degli iscritti alle altre scuole secondarie superiori, che mostra come le percentuali più basse si registrino nelle aree più ricche dell'Italia settentrionale, per poi crescere progressivamente al Centro, nel Sud e nelle Isole, con un dato inversamente proporzionale alla concentrazione di ricchezza nel paese¹⁷.

¹⁴ L'argomento del pericolo di un abbassamento del livello degli studi (cf. P. MASTROCOLA, *Contro la scuola facile*, «Il Sole 24 ore» 29 maggio 2016: «La traduzione dal latino e greco è una delle ultime cose difficili che sono rimaste nella scuola italiana») viene fortemente utilizzato nel dibattito sulla seconda prova della maturità dai sostenitori della utilità delle prove di traduzione dal greco e dal latino; vd. anche *infra*, n. 23.

¹⁵ Vd. soprattutto A. ICHINO, *Gli argomenti dell'accusa*, cit., pp. 60-70, per il quale «il liceo classico è figlio di Gentile e della cosiddetta "più fascista delle riforme" ... che aveva uno scopo molto chiaro e iniquo: creare una scuola d'élite che fosse in grado di ridurre la mobilità sociale e di impedire alle classi svantaggiate l'accesso alle posizioni dominanti» (p. 62).

¹⁶ Sul falso mito del liceo classico 'scuola fascista' non posso che rinviare al documentato capitolo *Un liceo nato fascista?*, in CONDELLO, *La scuola giusta*, pp. 101-120.

¹⁷ Nell'anno scolastico 2018/2019 (Fonte: MIUR - Ufficio Statistica e Studi, reperibile al link <https://www.miur.gov.it/documents/20182/0/Focus+Iscrizioni/6ae983cd-9e0e-48a3-9108-7959d7938861?version=1.0>, tav. 5), a fronte di una media nazionale di iscritti al liceo classico del 12% sul totale degli iscritti al primo anno dei licei (percentuale in lieve ripresa rispetto ai due anni scolastici precedenti) le percentuali distinte per area geografica mostrano dati sensibilmente diversi fra le varie aree del Paese: 9,6% Nordovest, 8,3% Nordest, 13,1% Centro, 13,9% Sud, 15,6% Isole. Analogo divario si registra verificando le percentuali degli iscritti al liceo classico sul totale degli iscritti al primo anno delle scuole secondarie di secondo grado (vd. sito citato, tav. 6), per le quali la scelta del liceo classico rappresenta il 6,5% del totale (con un ulteriore lieve incremento rispetto al dato percentuale storicamente più basso, il 5,8% toccato nell'a.s. 2015/2016). Le regioni settentrionali

Un ultimo argomento fa riferimento al mancato rinnovamento della didattica delle discipline classiche e del liceo classico in generale: si tratta di un argomento usato sia dai detrattori che da alcuni difensori del classico (che vedono nel rinnovamento della didattica uno strumento di valorizzazione delle discipline classiche), sul quale però torneremo più avanti.

Di fronte a queste critiche e alla conseguente individuazione di alcune cause della crisi del classico, nel dibattito contemporaneo troviamo una serie di risposte, più o meno efficaci. Alcune di queste risposte, in realtà, risultano poco convincenti proprio perché, magari inconsapevolmente, si richiamano a quella struttura sociale, culturale, economica di un mondo passato, cui abbiamo fatto in precedenza riferimento, che non può più ritornare e che è illusorio cercare di far rivivere.

La prima di queste risposte individua nello studio delle lingue antiche uno strumento di esercizio delle capacità mentali¹⁸; in generale questo approccio cerca di dimostrare che l'impegno speso nell'apprendimento linguistico di lingue difficili come il greco e il latino ha delle ricadute nell'affinare le capacità logiche e interpretative di una persona, rendendola poi adatta ad applicare queste capacità anche in campi molto diversi, compresi quelli scientifici¹⁹. In questo modo si cerca di rispondere

registrano percentuali molto basse, in media intorno al 4,8% (con i valori più bassi nel Nordest, 4,2% in Veneto e 4% in Friuli – Venezia Giulia, con punta minima in Emilia-Romagna, 3,5%, e punta massima in Liguria con il 7,6%), le regioni centrali una media del 7,2% (dato minimo in Toscana 4,6, massimo nel Lazio 10,6%, che rappresenta la percentuale nazionale più alta), le regioni meridionali una media del 7,9% (minimo in Puglia 6,8%, massimo in Calabria 9,5%), le isole una media dell'8% (Sicilia 9,2%, Sardegna 6,9%). Va notato che anche al Sud la regione con la minore percentuale di iscrizioni è la Puglia, che è invece l'area economicamente meno disagiata del Sud. Una analisi sulla provenienza sociale degli iscritti al classico, fondata su dati come quelli di AlmaLaurea, in F. CONDELLO, *La scuola giusta*, cit., pp. 240-246, mentre per i dati complessivi sulla scelta del classico in relazione anche all'area geografica e al genere, vd. *ibid.*, pp. 30-41.

¹⁸ Una frase che ricordo veniva spesso pronunciata ai primi tempi dei miei studi di latino alle scuole medie era "il latino insegna a ragionare", facendo così dello studio di questa lingua una sorta di esercizio mentale, che fa venire in mente il titolo del volume di R. CRIBIORE, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton University Press, Princeton - Oxford 2001, in cui sono raccolte soprattutto le molte testimonianze degli esercizi linguistici che venivano utilizzati nelle scuole dell'Egitto greco-romano. Sulla definizione del latino come 'lingua logica', anche in opposizione a quella del greco come 'lingua geniale', vd. F. CONDELLO, *La scuola giusta*, cit., pp. 205-207.

¹⁹ Si vedano fra gli altri gli interventi di U. ECO, *In difesa del liceo classico*, «La Stampa» 11 maggio 2016 (pubblicato postumo), e di scienziati come G. TONELLI, *Perché la versione*

a due delle obiezioni principali (“a che servono le lingue classiche” e “le lingue classiche sono difficili”). L’argomentazione – che viene criticata anche da alcuni difensori dell’importanza delle lingue classiche²⁰ – si presta in effetti all’ulteriore obiezione che qualunque altra lingua complessa o qualunque altra disciplina avrebbe lo stesso effetto²¹, che però appare mitigata se si considera che latino e greco hanno prodotto alcuni dei capisaldi della cultura occidentale e quindi rispondono anche all’esigenza di metterci in contatto diretto con i testi fondanti della nostra civiltà: ma questa è un’argomentazione diversa, su cui ritorneremo più avanti, mentre la sola considerazione di una sorta di ‘allenamento logico’ da realizzare con il latino resta piuttosto debole. Alla base di questo ragionamento c’è comunque una valida considerazione di ordine generale, che già faceva all’inizio del sec. XIX Wilhelm von Humboldt nel suo progetto di riforma delle scuole prussiane, osservando che lo scopo del-

serve a un fisico, «Il Sole 24 ore» 28 agosto 2016, e L. RUSSO, *Meglio studiare senza traduzione*, «Il Sole 24 ore» 26 giugno 2016 (ma l’argomentazione si può trovare anche in N. GARDINI, *In difesa del liceo classico, scuola modello per l’occidente*, «Il Sole 24 ore» 28 agosto 2016). L’argomento viene ribattuto con forza da V. LATRONICO, *Non obbligateci al latino*, «Il Sole 24 ore» 16 maggio 2013 (un articolo di qualche anno fa che condensa una serie di dure obiezioni allo studio del latino), e più recentemente da A. ICHINO, *Gli argomenti dell’accusa*, cit., pp. 63-69, e S. MARMI, *Le cose come sono*, cit., pp. 95-98, sulla base di dati statistici relativi ai risultati di ammissione alla Scuola Normale di Pisa, ai test di ammissione a corsi di laurea a numero chiuso e alle *performances* universitarie di studenti provenienti dal liceo classico a confronto con quelli provenienti dallo scientifico e da altri indirizzi. Più equilibrata l’analisi degli esiti universitari dei diplomati del liceo classico in F. CONDELLO, *La scuola giusta*, cit., pp. 162-166.

²⁰ Vedi P. ISOTTA, *La sublime inutilità del latino, voce e suono della nostra libertà*. «Il Fatto quotidiano» 6 agosto 2016, che inizia proprio con il criticare chi «afferma che il latino è utile essendo “formativo”, ossia una “ginnastica mentale”», e M. FUSILLO, *Perché non difendo il liceo classico (così com’è)*. «Le parole e le cose» 3 ottobre 2016 (<http://www.leparoleelecose.it/?p=24565>), a proposito delle affermazioni di N. Gardini, *In difesa del liceo classico* (vd. *supra*, n. 19).

²¹ Cf. M. BETTINI, *A che servono*, cit., p. 108, che cita tra l’altro (n. 1) G. PASQUALI, *Il latino in iscorcio*, «Pegaso» 2/1, febbraio 1930, 182-191 [rist. in IDEM, *Pagine stravaganti*, I, *Pagine stravaganti vecchie e nuove. Pagine meno stravaganti*, Sansoni, Firenze 1968, pp. 123-133], p. 189 [= pp. 130-131], che sfatava il mito della lingua latina maestra di logica con parole che ancora adesso, a quasi un secolo di distanza, appaiono di grande attualità: «nell’estensione nella quale viene, a nostra vergogna, predicata ancora in molte scuole italiane, quella logicità è una leggenda, inventata appunto dai maestri di scuola in un momento del periodo positivistico e democratico nel quale il liceo umanistico appariva minacciato in tutta Europa, persino nei paesi latini, persino in Europa». Questa era anche la principale obiezione di V. LATRONICO, *Non obbligateci al latino*, cit.

l'insegnamento linguistico consiste nella capacità «di dedicarsi facilmente e rapidamente allo studio di qualsiasi lingua esistente sulla base della propria conoscenza della struttura linguistica in generale»²². Ma anche in questo caso, se per Humboldt era naturale che questa competenza linguistica generale si potesse conseguire con lo studio delle lingue classiche, la stessa cosa è difficile sostenere in questo tipo di società così diversa dalla Prussia di inizio Ottocento.

Strettamente collegata a questo tipo di risposta è anche la posizione di chi sostiene che la difficoltà del greco e del latino siano un valore cui non si deve rinunciare; questa è una risposta che è sottesa ad alcune delle prese di posizione sulla questione del latino (e del ruolo della traduzione nella seconda prova della maturità), che si lega alla preoccupazione di un abbassamento generale del livello degli studi²³.

Un altro argomento molto adoperato è quello della 'bellezza del latino', che riprende, su un piano però più legato all'aspetto culturale e pedagogico, alcuni elementi che abbiamo già segnalato in precedenza: chi studia latino e greco riesce a ottenere alcune competenze (di pensiero,

²² Cf. G. UGOLINI, *Alle origini del Ginnasio Umanistico Prussiano*, «Quaderni di storia» 78 (2013), pp. 5-53: p. 33 (traduzione italiana di W. VON HUMBOLDT, *Der Königsberger und der Litauische Schulplan*, in Id., *Werke in fünf Bänden*, IV, *Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*, hrsg. von A. FLITNER – K. GIEL, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002⁶, pp. 133-199: p. 170).

²³ Fra gli interventi che sostengono che lo studio linguistico del latino e del greco sono uno dei pochi compiti 'difficili' rimasti nella scuola attuale e che quindi la loro eliminazione comporterebbe un abbassamento del livello delle nostre scuole, segnaliamo L. RICOLFI, *Liceo classico: no, il problema non è il latino*, «Il Sole 24 ore» 16 ottobre 2016; P. MASTROCOLA, *Contro la scuola facile*, cit.; F. SABATINI, *Il greco, il latino e il pensiero complesso*, «Corriere della sera» 23 ottobre 2016, e M. VELADIANO, *Quella scelta al ribasso che alla lunga non paga*, «Repubblica» 17 luglio 2016 (gli ultimi due interventi però sottolineano anche l'esigenza di adeguare le metodologie didattiche per l'insegnamento delle discipline classiche ai cambiamenti verificatisi nella scuola negli ultimi anni). Vi sono poi alcuni altri interventi, soprattutto di docenti universitari di greco, che ribadiscono con forza l'importanza dell'insegnamento linguistico e dell'esercizio traduttivo: cf. S. RIZZA, *Intervista a G. Zanetto: Latino e greco restino centrali*, «Metronews» 26 settembre 2016; T. DRAGO, *Come difendere il classico dai suoi nemici*, «Il Manifesto» 2 ottobre 2016; W. LAPINI, *L'autunno caldo della maturità*, «Le parole e le cose» 21 settembre 2016 (<http://www.leparoleelecose.it/?p=24387>). Quest'ultimo intervento era fortemente legato al dibattito (svoltosi spesso con toni fortemente polemici) sulla seconda prova della maturità, che ha recentemente visto, con il D. Lgs. 13 aprile 2017, nr. 62, l'introduzione di nuove modalità, attuate per la prima volta nell'esame dell'a.s. 2018-2019, in parte basate su alcune delle proposte innovative. Sulla discussione legata alla seconda prova della maturità vd. ancora F. CONDELLO, *La scuola giusta*, cit., pp. 86-90.

di interpretazione dei fenomeni, di relativizzazione, di comprensione della realtà) che si porterà dietro qualunque sarà la scelta lavorativa e professionale²⁴.

Un'altra risposta, che si riferisce soprattutto a coloro che ritengono lo studio dei classici e del latino come forma elitaria di acquisizione del sapere, riservata agli strati sociali più elevati, cerca invece di sottolineare il valore del latino come disciplina 'democratica'²⁵, che, lungi dall'essere uno strumento 'reazionario', educa all'esercizio della critica e alla apertura mentale, a valori quindi fondamentali per la vita di una democrazia²⁶. Abbiamo peraltro già visto²⁷ come in realtà la crisi del classico sia molto più forte nelle regioni italiane più ricche, il che mostra come le classi economicamente più solide stiano ormai abbandonando questo tipo di istruzione, ritenuta evidentemente, a differenza di quanto avveniva nel passato, non più funzionale alla formazione delle future classi dirigenti²⁸. In realtà si può ormai dire che il liceo classico non è certamente più il liceo delle *élites* ma, semmai, della classe media intellettuale, che non detiene più una centralità economica e verso la quale, al contrario, sta montando sempre più forte l'ondata populistica che caratterizza non solo la società italiana ma tutte le società occidentali. Forse in alcuni casi famiglie con un alto livello di istruzione, ma con redditi ormai tendenti verso il basso, sperano ancora che il liceo classico possa esercitare

²⁴ Il tema è alla base del già ricordato N. GARDINI, *Viva il latino*, cit. (che raccoglie numerosi interventi pubblicati in precedenza in vari articoli), su cui vedi anche A. MAS-SARENTI, *Bellezza del latino*, «Il Sole 24 ore» 1 maggio 2016, e S. STUCCHI, *Latino, la bellezza (e la vitalità) di una lingua inutile*, «Il sussidiario.net» 30 luglio 2016 (<http://www.ilsussidiario.net/News/Educazione/2016/7/30/SCUOLA-Latino-la-bellezza-e-la-vitalita-di-una-lingua-inutile/716631/>).

²⁵ Vd. G. PALUMBO, *Noi che abbiamo fatto il classico*, «La letteratura e noi» 30 maggio 2016 (http://www.lalletteraturaenoi.it/index.php/scuola_e_noi/500-noi-che-abbiamo-fatto-il-classico.html).

²⁶ Questa è una delle idee di fondo di M. NUSSBAUM, *Non per profitto*, cit., in riferimento alla cultura umanistica in generale, che si può anche ritrovare sottesa, con riferimento alla cultura classica, anche in libri come quelli di L. CANFORA, *Gli antichi*, cit. e F. CONDELLO, *La scuola giusta*, cit.

²⁷ Vd. *supra* n. 17; vd. anche F. CONDELLO, *È davvero così di classe il liceo classico?* «Il Manifesto» 20 settembre 2016, che nota come più della metà degli iscritti al liceo classico provenga dalle classi sociali medie o medio-basse (il tema è poi ampiamente trattato in F. CONDELLO, *La scuola giusta*, cit., pp. 240-246).

²⁸ Questo dato attuale non sembra essere preso minimamente in considerazione nell'accusa di 'iniquità' che A. ICHINO, *Gli argomenti dell'accusa*, cit., pp. 69-70, rivolge al liceo classico.

una sorta di funzione di ‘ascensore sociale’ aprendo ai loro figli prospettive professionali più redditizie.

Lascio per ultima una considerazione che si presta a rispondere a molte delle obiezioni che abbiamo sopra elencato, a partire da quella della ‘utilità’ del latino e delle discipline classiche: il latino è fondamentale non solo per conoscere il mondo classico, ma anche, e soprattutto, per conoscere e restare saldamente ancorati a tutto quello che la cultura occidentale ha prodotto nei secoli seguenti e che è ancora alla base della nostra società. Si tratta di un argomento declinato, in forme diverse, nei volumi che abbiamo già ricordato di Bettini e Dionigi²⁹, ma che possiamo ritrovare anche in molti degli interventi che abbiamo ricordato e in alcuni lavori specifici³⁰. Si tratta di un argomento, a mio avviso, molto forte e valido, ma non mi nascondo che esso ha una valenza sostanzialmente ‘intellettuale’, che quindi ha poca presa su chi – e purtroppo non sono pochi – ritiene che la cultura sia una sorta di *hobby* del quale si può benissimo fare a meno³¹.

Se consideriamo nel suo complesso il dibattito che ho cercato di riassumere, vedremo che buona parte di esso tocca un punto a mio avviso nodale, cioè l’approccio e le metodologie didattiche che vengono utilizzate per l’insegnamento delle lingue classiche. Questo punto viene sot-

²⁹ Considerazioni molto stimolanti a questo proposito si possono trovare in tutta la parte centrale del volume di M. BETTINI, *A che servono*, cit.; anche I. DIONIGI, *Il presente non basta*, cit., in una prospettiva di grande respiro culturale, coglie nel latino lo strumento di trasmissione di alcune lezioni fondamentali per il presente, quali il primato della parola, la centralità del tempo, la nobiltà della politica.

³⁰ Vd. in particolare, per un approccio diverso ma convergente nel segnalare la grande valenza culturale del latino, S. SETTIS, *Salviamo il latino, la lingua più parlata del mondo*, «Repubblica» 10 agosto 2016, che rileva come esso sia alla base della enorme comunità linguistica neolatina, trovando anche spazi in altre comunità linguistiche, e vada quindi considerato come disciplina profondamente ‘europea’ e ‘mondiale’. In S. SETTIS, *Futuro del ‘classico’*, Einaudi, Torino 2004, troviamo anche una delle più acute riflessioni sull’idea di ‘classico’ e l’idea che la civiltà antica possa servire come termine di comparazione con quella contemporanea.

³¹ A un classicista non può non venire in mente il desolato quadro della cultura dell’aristocrazia romana disegnato da Ammiano Marcellino in *Res Gestae* XXVIII 14, 4 *Quidam detestantes ut venena doctrinas, Iuvenalem et Marium Maximum curatore studio legunt, nulla volumina praeter haec in profundo otio contrectantes, quam ob causam non iudicium est nostris*; ma almeno gli accidiosi *nobiles* romani leggevano le satire di Giovenale e le biografie di Mario Massimo! Sul tema, oggetto di grande attenzione, del basso livello di istruzione e acculturazione del nostro paese, mi limito a rimandare a G. SOLIMINE, *Senza sapere. Il costo dell’ignoranza in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2014.

tolineato anche da chi (come Sabbatini) difende il ruolo delle discipline classiche e anche della traduzione, ed è poi molto battuto da tutti coloro che si pongono su una linea di rottura più radicale con le prassi scolastiche tradizionali³². Io credo che questo sia il punto centrale e che una risposta vada cercata in questa direzione, provando a ricollocare la cultura classica/umanistica nel contesto della società attuale e delle sue modalità di apprendimento e di approccio alla conoscenza. Queste ci possono piacere o no, ma credo che una battaglia per opporci sia persa in partenza; piuttosto, come è sempre accaduto nella storia dell'Occidente, va ritrovata la forza innovativa del passato classico, il 'Futuro del passato', se vogliamo usare il titolo di un convegno senese del 2016.

Certo, non possiamo più pensare che la cultura classica possa avere il ruolo propulsivo che ha ricoperto in momenti determinanti della storia dell'Occidente, come la rinascita carolingia, l'Umanesimo, il neoclassicismo del sec. XIX: però in tutti questi momenti il recupero del passato è stato lo strumento più potente dello slancio verso il futuro. Questo elemento può aiutarci soprattutto nel riprendere quello che ancora la cultura classica e umanistica può dire e dare al mondo contemporaneo, non per 'insegnare' qualcosa, ma per offrirci da un canto un termine di riferimento 'diverso' da quello attuale, che ci aiuta a comprendere e ad accettare l'esistenza di modelli sociali e culturali differenti non solo fra passato e presente, ma anche nella nostra stessa epoca³³, e dall'altro ci fa

³² Su questo tema numerosi sono i contributi di Maurizio Bettini, che è più volte intervenuto sul tema dell'esercizio traduttivo dal greco e dal latino: vd. M. BETTINI, *Quelle inutili anzi dannose traduzioni greche e latine*, «Repubblica» 5 marzo 2015; M. BETTINI – L. SPINA – G. PUCCI, *Per una discussione utile (senza pregiudizi e fraintendimenti) sul liceo classico*, «ClassicoContemporaneo» 1 (2015), *Discussioni*, pp. 1-11 (<http://www.classico-contemporaneo.eu/index.php/archivio/numero-1/125-numero-1/discussioni/142-per-una-discussione-utile-sul-liceo-classico>); M. BETTINI, *Basta con la vecchia versione, per greco e latino domande su stile e cultura*, «Repubblica» 24 giugno 2016), e ha poi dedicato acute pagine alle finalità dello studio delle lingue classiche (BETTINI, *A che servono*, pp. 106-116). Sul tema, oltre al già ricordato intervento di F. SABATINI, *Il greco, il latino*, si vedano anche G. GUASTELLA, *Il latino e le gabbie disciplinari*, in S. ROCCA (a cura di), *Latina Didaxis XXX. Atti del convegno Gli Stati Generali del Latino. Il latino nella ricerca, nella formazione, nella tradizione europea*. Genova, 17-18 aprile 2015, Ledizioni, Milano 2016, pp. 31-46; L. SERIANNI, *Il latino nella scuola e nella società, oggi. Riflessioni di uno storico della lingua italiana*, in R. PERRELLI – P. MASTANDREA (a cura di), *Latinum est, et legitur ... Prospettive, metodi, problemi dello studio dei testi latini*. Atti del Convegno, Arcavacata di Rende 4-6 novembre 2009, Hakkert, Amsterdam 2011, pp. 137-150; L. SERIANNI, *Preservare il latino è ripensarlo* «Il Sole 24 ore» 21 maggio 2016.

³³ Cf. S. SETTIS, *Futuro del 'classico'*, cit., pp. 106-114, che, a partire da una considera-

capire come in passato siano stati affrontati problemi che sono ancora di grandissima attualità: la guerra e la pace, lo straniero e, più in generale 'l'altro'³⁴, temi sui quali sono state realizzate iniziative di grande interesse³⁵.

Veniamo così al nucleo del problema, che riguarda il complesso rapporto fra le forme di apprendimento del mondo contemporaneo e l'utilizzazione della cultura classica che avviene principalmente (anche se non esclusivamente) attraverso la sua produzione scritta, che rimane la più importante fra le fonti a nostra disposizione. Ciò implica, evidentemente, il problema dell'apprendimento delle due lingue classiche³⁶, che sono quelle in cui ci è stata trasmessa questa letteratura: al riguardo non ho soluzioni³⁷, ma vorrei semplicemente proporre alcuni spunti.

zione di Levi-Strauss sulla riscoperta della classicità nel Rinascimento come prima forma di etnologia, in quanto poneva a confronto due modelli diversi di società, rivendica la funzione del classico «come efficace chiave d'accesso alla molteplicità delle culture del mondo contemporaneo», in cui esso diviene «lo stimolo a un serrato confronto non solo fra Antichi e moderni, ma anche fra le culture “nostre” e le “altre”» (p. 113).

³⁴ Va sottolineato il fatto che l'antichità non ci offre soluzioni: di fronte ad esempio al problema dello straniero, se guardassimo alla realtà sociale antica, dovremmo concludere che la soluzione sarebbe la schiavitù o la limitazione dei suoi diritti fondamentali e delle capacità giuridiche. La conoscenza del passato ci fa però capire come la questione fosse affrontata anche da un punto di vista teorico e pratico, con l'elaborazione di soluzioni diverse, che si sono evolute nel corso del tempo.

³⁵ Ricordo ad esempio il convegno *Le parole della pace, le parole della guerra*, svoltosi all'Università di Palermo dal 5 al 7 maggio 2016, con interventi che mettevano a confronto termini e concetti fra antichità e mondo contemporaneo, e quello più recente *Migrare*, svoltosi anch'esso all'Università di Palermo dal 20 al 22 maggio 2019; un'altra iniziativa di grande interesse e successo è il progetto 'Classici contro', curato da Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani, dell'Università Ca' Foscari di Venezia, che da anni promuove, con una significativa partecipazione delle scuole, una riflessione sulla forza propulsiva del classico come motore capace di rimettere in discussione idee, stereotipi e semplificazioni della nostra visione della realtà.

³⁶ Una storia complessiva delle varie vicende dell'insegnamento delle lingue classiche dall'Antichità ai giorni nostri si può trovare in M. RICUCCI, *Storia della Glottodidattica*, Armando, Roma 2014.

³⁷ Devo confessare che la lettura dei molti interventi sulla crisi della cultura classica e umanistica mi ha spesso portato a condividere analisi e ragionamenti sulle sue cause, mentre ho più raramente trovato proposte in grado di indicare vie praticabili e di successo, sia nelle tesi dei 'conservatori' che in quelle degli 'innovatori' (che spesso, pur combattendosi aspramente, finiscono per essere singolarmente vicini in alcune delle descrizioni dell'esistente), ricordandomi che, malgrado tutti i nostri sforzi, *fata volentes ducunt, nolentes trahunt*.

1) La lingua serve, perché se vogliamo veramente comprendere i testi che ci trasmettono la cultura classica, non possiamo limitarci a leggerli nelle pur ottime traduzioni di cui disponiamo: per cogliere il vero spirito di questi testi dobbiamo saperli vedere e decifrare nella loro struttura linguistica originale. Naturalmente ciò va adattato e commisurato al tipo di scuola in cui si studia la cultura classica e tenendo sempre presente il fatto che i licei, e soprattutto il liceo classico, non devono formare futuri filologi classici (pochi sceglieranno questa strada e non è su di loro che vanno costruiti gli obiettivi formativi generali) ma persone che ricopriranno poi nella vita ruoli molto diversi.

2) Ciò implica che un testo va sempre compreso e non ridotto a una caricaturale serie di frasi smozzicate e prive di senso³⁸; l'operazione della traduzione non può quindi che essere un punto di arrivo e non di partenza.

3) Da questo punto di vista mi pare ingenerosa l'affermazione che nulla sia stato fatto per innovare la didattica delle lingue antiche; moltissimi docenti di liceo hanno sperimentato e sviluppato metodologie innovative rispetto a quelle tradizionali, spesso in condizioni di grandissima difficoltà e tutte queste esperienze sono preziosissime se vogliamo veramente trovare una maniera innovativa di insegnare le lingue classiche³⁹; ma forse più che innovativa, vorrei dire che dobbiamo trovare una maniera 'efficace' per veicolare le lingue classiche a chi viene da modalità di apprendimento molto diverse da quelle dei ragazzi di cinquant'anni fa. Questo è un compito ineludibile perché, a fronte dei tanti docenti che, come dicevo prima, si sono fortemente impegnati nella ricerca di nuove e più adeguate forme di insegnamento, non possiamo nasconderci che esistono ancora nella scuola italiana forti sacche di resistenza all'aggiornamento e all'innovazione, con conseguente uso di metodologie ormai desuete per non dire dannose.

³⁸ Si veda l'esempio della ridicola traduzione di *Lacedaemonii victo proelio iure nigro delectabantur* («Gli Spartani, vinta la guerra, a buon diritto (*iure*) si sollazzavano con un negro») citata da L. SERIANNI, *Il latino nella scuola*, cit., p. 137.

³⁹ Vorrei ricordare, fra le tante, le numerose iniziative in questo senso sviluppate proprio dal Centro 'Antropologia e Mondo Antico' dell'Università di Siena. Per una serie di riflessioni teoriche sui problemi della didattica delle lingue classiche, si vedano i contributi raccolti in R. ONIGA – U. CARDINALE (a cura di), *Lingue antiche e moderne dai licei alle università*, Il Mulino, Bologna 2012, e in A. BALBO – M. RICUCCI (a cura di), *Prospettive per l'insegnamento del latino. La didattica della lingua latina fra teoria e buone pratiche*, Loescher, Torino 2015 (I Quaderni della ricerca, 16).

4) Dunque l'apprendimento delle lingue classiche non può non partire dai meccanismi di apprendimento dei ragazzi che ci troviamo di fronte, molto diversi da quelli dei ragazzi del passato (non migliori o peggiori, diversi). Dobbiamo sviluppare modi di apprendere basati su nessi associativi e non logico-deduttivi, pensando a quanto la tecnologia digitale o l'uso delle immagini influenzano l'apprendimento fin dai primissimi anni di età. Un salto di qualità di questo tipo è già stato effettuato per le lingue moderne, il discorso per le lingue classiche, non più parlate, è un poco più complesso ma deve essere affrontato.

5) L'insegnamento della lingua va dunque mantenuto ma va evitato il 'grammaticalismo': in altre parole lo studio di una lingua, in particolare di una lingua non più parlata come il latino ma consistente solo in un *corpus* di testi non accrescibile deve servire a capire cosa dicono quei testi non a distinguere il nome di un costrutto da un altro (era questa la 'tara' dell'insegnamento tradizionale del latino e del greco)⁴⁰. Anche su questo punto è in atto un vivace dibattito sui metodi con cui insegnare la lingua latina, sul quale però non posso in questa sede soffermarmi⁴¹.

⁴⁰ La questione era già più che sentita in Italia negli anni a cavallo fra il XIX e il XX secolo, come appare dalla relazione della Commissione nominata nel 1893 dal Ministro della Pubblica Istruzione Ferdinando Martini per il riordino dell'insegnamento del latino nei ginnasi e nei licei, la cui redazione fu affidata a Giovanni Pascoli: cf. G. MILANESE, *I "lacci e gli sbadigli": Pascoli, Martini, Giolitti, e l'insegnamento di latino e greco nell'ottocento italiano*, «Aevum» 84 (2010), pp. 899-904. Sui rischi connessi ad eliminare la conoscenza linguistica in nome della lotta al grammaticalismo e al nozionismo, vd. però F. CONDELLO, *La scuola giusta*, cit., pp. 167-215.

⁴¹ Mi riferisco ovviamente alla questione del cosiddetto 'metodo naturale', elaborato da Hans Henning Ørberg già negli anni Cinquanta del secolo scorso, ma che ha cominciato a riscuotere un certo successo nelle scuole e fra i docenti italiani solo da alcuni anni, finendo anche per essere per così dire 'validato' dalle indicazioni nazionali per il liceo classico. La bontà e l'efficacia del metodo sono da tempo oggetto di un dibattito fra i suoi fautori e i suoi critici, che ci porterebbe lontano dal nostro tema e nel quale preferisco quindi non entrare. Mi limito a manifestare una certa perplessità, che nasce dal fatto che nella prassi didattica questo metodo adoperava un 'latino' artificiale in luogo dei testi reali. Devo però al contempo ammettere che una certa utilità potrebbe essere rinvenuta in questa metodologia didattica, purché essa venga considerata solo come una forma di primo approccio, fermo restando che poi l'obiettivo devono essere i testi latini, i classici in primo luogo, testimonianza di un rapporto stretto fra scritto e parlato, ma anche quelli di epoche successive (mi riferisco al medio latino usato nel Rinascimento e in epoca moderna; i testi medievali, pur se testimoni di una latino in qualche modo ancora vivo, sono invece troppo complessi e difficili per essere adoperati nella prassi scolastica), nelle quali il latino era ancora una lingua di comunicazione scritta condivisa, almeno in ambito dotto. Per la comprensione dei classici latini saranno comunque indispensabili le conoscenze delle strutture

6) L'approccio linguistico deve dunque spiegare i fenomeni linguistici e individuarne le funzionalità⁴²; un approccio come questo, si badi bene, è tutt'altro che semplicistico e non va assolutamente visto come un abbassamento del livello: al contrario, far capire i fenomeni linguistici vuol dire alzare il livello, ottenendo però il risultato di fissarli meglio nella mente grazie alla comprensione della loro genesi, rispetto ad un apprendimento basato esclusivamente sulla loro memorizzazione⁴³.

7) È anche opportuno procedere ad una accorta semplificazione della grammatica, finalizzata a fornire gli strumenti per una comprensione dei testi latini e non per costringere a ricordare fenomeni linguistici rari o rarissimi e fuori della norma⁴⁴; da questo punto di vista andrà sempre adoperata la possibilità, nella elaborazione dei manuali di grammatica,

grammaticali, nell'ottica di far comprendere le ragioni dei fenomeni linguistici e di non limitarsi ad apprenderli mnemonicamente. Sul metodo naturale e sui suoi inizi in Italia, si può ancora con profitto consultare L. MIRAGLIA, *Come (non) si insegna il latino*, «Mikromega» 5 (1996), pp. 217-233.

⁴² Un esempio interessante è l'introduzione al latino di R. ONIGA, *Il latino. Breve introduzione linguistica*, Franco Angeli, Milano, 2004, 2007² [trad. ingl. *Latin: A Linguistic Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2014], che ha il pregio maggiore di proporre un approccio organico e una visione coerente della grammatica latina in chiave generativista, sia dal punto di vista della morfologia che della sintassi, ma che, come nota G. GUA- STELLA, *Il latino e le gabbie disciplinari*, cit., p. 43 n. 20, non è un testo che si presti ad una utilizzazione didattica. Purtroppo l'approccio di Oniga, adattato e semplificato, può essere utile a chi si accinga a preparare una nuova grammatica latina scolastica.

⁴³ Gli espedienti mnemotecnici del passato possono essere utili per ricordare le catene delle Alpi o i mesi giuliani latini, ma sono del tutto fuorvianti per i fenomeni linguistici.

⁴⁴ In realtà anche gli antichi grammatici latini erano presi da un'irrefrenabile passione per la discussione di casi difficili e rari («gourmands d'exceptions, de mots inhabituels, de flexions bizarres, de tours ambigus» li definisce J. COLLART, «*Ne dites pas ... mais dites*» (*quelques remarques sur la grammaire des fautes chez les Latins*), «Revue des Études latines» 50 [1972], pp. 232-246: p. 236), ma quest'atteggiamento non pare didatticamente molto efficace. Una polemica rovente ha suscitato qualche tempo fa l'intervento di L. SERIANNI, *Preservare il latino*, cit., che sosteneva l'opportunità di ridurre l'apparato teorico – specie nelle scuole dove il latino ha un ruolo marginale – assicurando la conoscenza di fenomeni linguistici essenziali, quali le prime tre declinazioni latine, la coniugazione attiva e passiva e la declinazione pronominale (si veda l'intervento critico di W. LAPINI, *Tre declinazioni possono bastare*, Roars 27/06/2016, <http://www.roars.it/online/tre-declinazioni-possono-bastare/>). Al riguardo vorrei solo osservare, tornando ai grammatici antichi, che anche essi erano messi in seria difficoltà dalla quarta e dalla quinta, di cui talvolta non riuscivano a cogliere le differenze con la seconda e con la terza: segno di una marginalità e di una residualità delle caratteristiche morfologiche di queste due declinazioni, che ci fa guardare in maniera diversa alla proposta, sicuramente provocatoria ma acuta, di Serianni.

di tarare le impostazioni a seconda dell'obiettivo, lavorando su forme 'modulari' di grammatica⁴⁵.

8) Proseguendo nel ragionamento della 'modularità' linguistica, si potrebbe anche fare una ulteriore riflessione sul 'canone degli autori'. Le indicazioni nazionali sul liceo classico si propongono già degli obiettivi piuttosto ragionevoli (soprattutto prosa specie per il latino, evitando autori dalle strutture linguistiche [o dialettali per il greco] troppo complesse); ma su questo punto sarebbe opportuna una riflessione didattica ulteriore che consenta la lettura di testi che siano sia adeguati alle competenze linguistiche sia significativi per la conoscenza del mondo antico. Mi chiedo se, in questa prospettiva, non sarebbe opportuno valorizzare maggiormente le opere erudite, che ci danno tantissime utili informazioni sulla cultura antica.

9) Fra le iniziative innovative che possono avere utili ricadute sulla didattica, vorrei ricordare l'esperimento della certificazione linguistica del latino promosso dalla Consulta Universitaria di Studi Latini (CUSL)⁴⁶; già Guastella⁴⁷ segnalava come l'individuazione di diversi livelli di competenza delle lingue classiche potesse essere uno strumento per quella 'grammatica modulare' cui si è appena fatto riferimento. La CUSL è impegnata nella elaborazione di modelli di certificazione che dovrebbero divenire il punto di riferimento per le esperienze pilota di certificazione già sviluppate e in via di ulteriore sviluppo⁴⁸. Prevedendo

⁴⁵ Cf. G. GUASTELLA, *Il latino e le gabbie disciplinari*, cit., p. 44.

⁴⁶ Sui presupposti teorici e sulle esperienze della certificazione rimando a S. ROCCA – M. TIXI, *Didattica del latino e competenza linguistica: una proposta di certificazione*, in R. ONIGA – U. CARDINALE, *Lingue antiche e moderne*, cit., pp. 159-174; vd. anche I. TORZI, *Le nuove prospettive della Certificazione delle Competenze della Lingua Latina*, «Nuova Secondaria» 37/3 (2019), pp. 53-78.

⁴⁷ G. GUASTELLA, *Il latino e le gabbie disciplinari*, cit., p. 44.

⁴⁸ La certificazione ha ottenuto un significativo riconoscimento con la sottoscrizione di un protocollo nazionale, di più vasto respiro, fra CUSL e Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca. In precedenza erano stati sottoscritti protocolli finalizzati alla realizzazione di una certificazione linguistica del latino fra la CUSL e gli Uffici scolastici regionali di Piemonte, Liguria, Lombardia, Veneto, Emilia-Romagna (che ha compreso un precedente accordo con l'Ambito territoriale di Ferrara), Marche, Lazio, Campania, Puglia, Basilicata, Sicilia, nonché con la provincia autonoma di Trento. Sessioni di certificazione si sono finora svolte, a partire dal 2012, in Liguria, Piemonte, Lombardia, Veneto, Emilia-Romagna, Marche, Campania, Puglia, Basilicata, Sicilia, e nella provincia di Trento. La CUSL ha inoltre predisposto anche un syllabo e modelli di prove per i vari livelli, che formano la base per le sessioni di certificazione. Per informazioni sugli sviluppi della certificazione si può consultare il sito CUSL all'indirizzo <http://www.cusl.eu/wordpress/?cat=51>.

infatti un meccanismo che segue i modelli certificativi delle lingue moderne, con i tre livelli A, B e C, tutti distinti in due ulteriori sottolivelli, sono stati elaborati strumenti di accertamento che prevedono un ruolo più attivo da parte dei discenti, con un uso limitato della traduzione (che infatti non compare nelle certificazioni di lingue moderne) e una pluralità di esercizi di varie tipologie che hanno sempre la funzione di evidenziare le capacità di comprensione linguistica e, in misura più limitata, una competenza attiva.

10) Anche a proposito del liceo classico, la CUSL ha elaborato un documento che si presenta come un tentativo di comprendere le ragioni delle difficoltà di questa scuola e di suggerire soluzioni, nella consapevolezza che ci si deve «porre l'obiettivo di 'riconfigurarlo', al fine di tutelarne l'esistenza. Tutelarlo non può essere che cambiarlo»⁴⁹. Il documento identifica un significativo ruolo del liceo classico nella opportunità di 'riconvertire' in una prospettiva più attuale le categorie di linguaggio e di pensiero che uno studente apprende nello studio di lingue e civiltà lontane, in chiave esterna e quindi storica. Tra le soluzioni concrete proposte dal documento, particolarmente interessante è quella di creare «nuclei di apprendimento fondanti alla cui costituzione collaborino concretamente più discipline curriculari alla luce del principio dell'integrazione»; il documento sottolineava inoltre l'esigenza di un ripensamento della struttura della seconda prova di maturità e dell'aggiornamento dei docenti.

11) Proprio l'ultima osservazione del documento CUSL ci introduce in un altro dei nodi principali della questione, la formazione degli insegnanti, essenziale se vogliamo veramente rendere migliore lo studio del latino e del greco. Una buona occasione in questo senso, malgrado i limiti e le difficoltà più volte segnalate, sono stati i due cicli di Tirocinio Formativo Attivo (TFA), che hanno dato modo di intervenire sulle metodologie didattiche, quando essi sono stati svolti come vere occasioni di formazione dei docenti e non come stanche ripetizioni dei normali seminari di laurea o di dottorato. Il futuro della formazione insegnanti appare ora meno definito, nell'incertezza che avvolge il destino dei percorsi formativi definiti dalla legge 107 del 2015, che comunque prevedeva un primo anno di formazione che ricalcava sostanzialmente i meccanismi del TFA. Quale che sia in definitiva il sistema prescelto, do-

⁴⁹ Il documento è consultabile nello spazio del sito CUSL dedicato al dibattito sul liceo classico, all'indirizzo <http://www.cusl.eu/wordpress/?cat=52>.

vremo comunque continuare a proporre modelli di didattica delle lingue classiche adeguati ai ragazzi delle nostre scuole.

Concludo ribadendo che l'unico modo per non morire è cambiare: non dobbiamo però promuovere un cambiamento che segua le mode e abbassi il livello degli studi, ma, al contrario, dobbiamo tendere alla elaborazione di modalità di apprendimento più efficaci, di livello sempre alto, che devono però essere rivolte a chi nella vita vorrà intraprendere le strade più disparate. Il fine del liceo classico non è il filologo o l'archeologo, ma un cittadino consapevole, in possesso delle fondamentali categorie metodologiche e di pensiero e dello spirito critico indispensabili per il suo ruolo nella società di domani, qualunque sia la scelta professionale futura.

Università di Verona
paolo.depaolis@univr.it

EMANUELE LELLI

FOLKLORICA VI
(Theocr. *id.* 5: 65, 96-97, 104-5)

ABSTRACT

A comparative approach to Theocritus' *Idylls* shows many analogies between ancient and modern folklore, namely the folklore of South Italy. Thus, in *id.* 5,65 the mention of heryca refers to a specific species of this plant, still employed in Southern Italy to prepare coal. In 5,96 the juniper is evoked because of its dangerous thorns, in the wise of a proof of love by the lover; in 5,104-105 the cup made of cypressus wood has a peculiar religious and artistic function, like similar objects in Sicilian folklore.

L'approccio comparativo alla cultura popolare antica, che valorizza le tradizioni orali particolarmente conservative del Meridione italiano, documentate non solo attraverso i repertori dei folkloristi dell'otto- e novecento, ma anche attraverso veri e propri campi etnografici di ricerca, nel quadro metodologico di quella che ho definito 'demofilologia', di cui ho esposto le linee generali in *FAM*, rende possibile, a mio avviso, chiarire diversi brani di autori greci e latini, e recuperare tasselli preziosi di cultura popolare antica (e moderna).

Accanto a brani significativi, cruciali per l'interpretazione generale di un testo breve (per esempio un epigramma: come in Asclepiade *A.P.* V 7 = IX G.-P.) o persino famosi (come la scena del matricidio di Clitemnestra nelle *Coefore* eschilee) o, comunque, molto dibattuti¹, l'approccio

¹ Ne ho dato conto in E. LELLI, *Folklorica*, «Philologus» 155 (2011), pp. 146-155; IDEM, *Folklorica II*, «QUCC» 101 (2012), pp. 217-224; IDEM, *Folklorica [III]*, «Hermes» 142 (2014), pp. 94-101; IDEM, *Folklorica IV (briciole di folklore)*, «I Quaderni del Ramo d'Oro» 5 (2014), pp. 166-175 e IDEM, *Folklorica V (Eur. Alc. 947; Ion 1189-1193; Cycl. 327-328; Ar. Nub. 292-294)*, «QUCC» 3 (2017), pp. 95-103, folklorica a cui fanno seguito queste note.

demofilologico può contribuire a chiarire anche tessere più piccole, ma altrettanto significative, di un autore antico. È il caso dei tre microtesti, tutti teocritei e tutti dal quinto idillio, per i quali propongo, in queste pagine, spunti esegetici comparativi.

15. Theocr. *id.* 5, 64-5

Dopo una prima serie di botta e risposta, il capraio Comata e il pastore Lacone decidono di chiamare a giudice della loro ‘gara’ un taglialegna di passaggio, Morzone (63-5):

... .. ἀλλὰ τὸν ἄνδρα,
αἰ λῆς, τὸν δρυτόμον βωστρήσομες, ὃς τὰς ἐρείκας
τήνας τὰς παρὰ τὴν ξυλοχίζεται· ἔστι δὲ Μόρσων.

“Anzi, chiameremo quell’uomo,/ se vuoi, il taglialegna, quello che sta facendo legna/ delle eriche lì vicino a te. È Morzone”.

Il passaggio non ha attirato una particolare attenzione da parte degli studiosi. Il solo Gow, rimandando ad un verso dell’*Agamennone* (295: γρᾶιας ἐρείκης θωμὸν ἄψαντες πυρί), commentava sinteticamente che Morzone «is probably cutting it (*erica*) for fuel» (Edmonds, 1912, traduceva: “woodcutter that is after fuel”)². Che l’erica venga “tagliata”, innanzi tutto, non è precisazione superflua: già gli scolii, infatti, glossano l’*hapax* ξυλοχίσδεται con ξυλεύεται, ξύλα τέμνει (65a), τέμνει (65b). Meno bene quasi tutti i traduttori, che intendono il verbo nel senso di “raccolgere”, fin da Kiessling (1819), che rende “colligit”: “gathering” (Banks 1891), “coglie” (Romagnoli, 1925), “fait des fagots” (Legrand, 1925), “chopping” (Rist, 1978), “raccolgie” (Pisani, 1984), “raccolgie fascine” (Cavalli, 1991), “raccolgie” (Palumbo, 1993). Fa eccezione “sta a far legna d’erica” di Gigante Lanzara (1992). Proprio la vulgata interpretativa di un Morzone che “raccolgie” erica, e l’idea che di questa specie abbiamo noi moderni nel nostro immaginario collettivo, ha sconsigliato di approfondire il particolare teocriteo. Che, invece, a mio avviso, nasconde un ben più pragmatico e folklorico motivo.

L’erica che tutti conosciamo, infatti, un arbusto ornamentale, aghi-

² A.S.F. GOW, *Theocritus*, I-II, Cambridge 1952.

foglio, dai fiori bianchi a grappolo, è solo una delle specie del genere erica, che, in realtà, proprio nelle zone dell'Europa mediterranea, è ben più presente e diffuso con la specie di *erica arborea*. Si tratta di una pianta, arbustiva sì, ma che può raggiungere i sei-sette metri di altezza. Nei rilievi tra i Nebrodi e i Peloritani, fino agli Iblei che si affacciano sulle coste siracusane, e ancora sui prospicienti rilievi dell'Aspromonte grecanico, fino alla Sila ionica, è questa la specie di erica, nativa, che popola il paesaggio collinare. E probabilmente lo popolava fin dai tempi di Teocrito: non a caso, dunque, il poeta definisce Morsone un vero e proprio *δρυτόμος*, non un semplice "raccoltore": un "taglialegna" che, appunto, ben si inserisce nel paesaggio di un'erica arborea, e che sarebbe stato fuori posto se immaginato semplicemente a "raccoliere" cespugli o rametti secchi³.

Sul motivo pragmatico per cui Teocrito sceglie proprio questa specie, tuttavia, mi ero da molto tempo interrogato. La questione mi è stata risolta, credo, dall'amico Mario Sarica, direttore del Museo Cultura e Musica dei Peloritani di Gesso (ME). Proprio in una visita sui Peloritani, dove ho potuto constatare autopicamente la pervasiva presenza dell'erica arborea in tutta la vallata, il mio 'informatore' ha potuto documentarmi la diffusa tradizione della produzione di carbone, che costituiva, fino al secolo scorso, l'occupazione millenaria e prevalente di numerose famiglie residenti, appunto, sulle propaggini appenniniche siculo-calabre. Orbene, questa produzione di carbone aveva proprio nell'erica arbustiva uno dei materiali prevalenti. Il tronco, nonché la radice dell'erica, oltre che più facili da tagliare, erano considerati particolarmente adatti alla carbonizzazione⁴.

Se, dunque, come sembra più che probabile, la tradizione dei carbonai dei monti siculo-calabri affonda le radici nel mondo antico, o ne costituisce – in ogni caso – una proficua comparazione, anche un ultimo elemento del piccolo mosaico teocriteo trova una sua profonda ragion

³ Unica eccezione, nel panorama dei commenti teocritei, mi sembra la nota di Johan Schreber riportata nel commento di Kiessling (1819): «ἐρείκας, Heide. Non tam speciem apud nos vulgarem, quam cineream, scopariam, arboream *Linn.* sp. pl. p. 501.502. et forsitan alias plures similes frutescentes, nostrate maiores, in Italia et Oriente crescentes, intelligi debere, verisimile fit, si descriptiones auctorum consulimus».

⁴ Cf., proprio per la Sicilia, M. GIACOMARRA, *Le Madonie. Culture e società*, Petralia Sottana 2000, p. 109: «nel *lignu sarbaggiu* i carbonai raggruppano: pomo selvatico, acero, agrifoglio, biancospino, olmo, erica, cerro, quercia, frassino, perastro, alaterno, vitami di vigne abbandonate. I legni di questo tipo forniscono, all'infuori dell'olmo e del pomo, un carbone leggero».

d'essere, tutta pragmatica: Morzone, un δρυτόμος, “fa legna di erica” per l'attività carbonifera del territorio che Teocrito, evidentemente, conosce molto bene.

16. Theocr. *id.* 5, 96-97

Iniziato il vero e proprio ‘agone’ bucolico, Lacone e Comata scambiano una serie incalzante di botta e risposta. Uno dei temi iniziali proposti riguarda i doni che entrambi sono disposti a fare per i loro amati, rispettivamente una ragazza (Clearista), Comata, e un fanciullo (Cratida), Lacone. Comata dichiara per primo quale dono intenda fare a Clearista, subito seguito da Lacone (96-99):

Κο. κήγῶ μὲν δωσῶ τᾶ παρθένῳ αὐτίκα φάσσαν
 ἐκ τᾶς ἀρκεύθῳ καθελῶν· τηνεῖ γὰρ ἐφίσδει.
 Λα. ἀλλ' ἐγὼ ἐς χλαῖναν μαλακὸν πόκον, ὀππόκα πέξω
 τὰν οἶν τὰν πέλλαν, Κρατίδα δωρήσομαι αὐτός.

“E io darò presto alla fanciulla una tortora/ tirandola giù dal ginepro: sta proprio lì!” (96-97).

Ho già chiarito⁵ che, come documentano decine di rappresentazioni vascolari, il dono di un volatile era tipico omaggio tra innamorati. Così, ancora, in alcune zone del Meridione italiano, fino a qualche decennio fa⁶. Su un cratere del V sec. a.C. è raffigurato un uomo che sale su un albero proprio per catturare un uccello (Louvre, Campana 636): si tratta, chiaramente, di nati che sono già ben sviluppati ma che ancora non sanno volare. Non si tratta cioè né di uova o di pulcini o di caccia a mani nude a tortore capaci di spiccare il volo, come leggo (irrealisticamente) in tutti i commenti.

Sembrirebbe dunque una facile preda, come chiarisce Verg. *B.* 3, 68-69, ove Dameta dichiara di aver “segnato” il luogo ove le colombe hanno nidato, evidentemente per andarle a prendere entro 20-25 giorni.

Più significativo, pertanto, sembrerebbe il dono menzionato da La-

⁵ E. LELLI, *Pastori antichi e moderni. Teocrito e le origini popolari della poesia bucolica*, Hildesheim 2017, pp. 90-91.

⁶ Cp 22, 25, 26; Mo13; Pu1224, 40-44.

cone: “Allora io donerò a Cratida una morbida lana, per una mantella,/ quando toserò quella pecora nera” (98-99). Perché proprio una lana nera? “Le pecore nere erano più rare, e la lana era più ricercata”; “con la lana nera si facevano i giubbini e le calze del pastore”, mi hanno testimoniato in Campania, Calabria, Lucania e Sicilia. Forse perché, già nere, non avevano bisogno di tinture, e non erano soggette a sporcarsi quotidianamente. Un particolare che non solo non appare affatto esornativo, ma è legato al folklore pastorale.

Ma il precedente dono di Comata, dunque, è così meno ‘prezioso’ di quello proposto da Lacone?

Ancora una volta, credo, il nostro (oramai) lacunosissimo immaginario urbano ha giocato un ruolo determinante nell’interpretazione dell’immagine teocritea. Quel che a tutti – me compreso, in Lelli, *Pastori antichi...*, cit. – è sfuggito, infatti, è rilevare che il ginepro non si presenta, nel paesaggio mediterraneo, oggi come un tempo, nella sola specie *Juniperus sabina*, un arbusto dalle tipiche bacche nere, impiegato in funzione ornamentale e alimentare, ma soprattutto, proprio nelle zone montane in cui è ambientato l’idillio quinto teocriteo, nella specie *Juniperus communis*, un genere arboreo che può arrivare, tra l’altro, a dieci metri di altezza, e che ha foglie aghiformi assai pungenti ma, soprattutto, rami e fronde ricoperti di insidiosissime spine.

È proprio questo, dobbiamo concludere, il ginepro sul quale vuole salire Comata a “tirar giù” la tortorella dal nido! Solo in tal modo si può spiegare, ancora una volta grazie alla messa a fuoco di un particolare pragmatico del mondo agropastorale, la battuta del capraio, e la preziosità del dono promesso a Clearista: Comata, per la ragazza, sarà disposto ad arrampicarsi su un albero non solo molto alto, ma soprattutto pieno di pericolose spine. Davvero una prova d’amore.

Non sembri peregrino aggiungere una testimonianza personale. Avevo appena dato alle stampe il volume *Pastori antichi e moderni*, quando, nella primavera del 2018, ho visto di persona, in un alto e spinoso ginepro sabino, il nido di due tortore.

17. Theocr. id. 5, 104-105

Dopo un paio di battute in cui i pastori rimproverano alle proprie capre e pecore di sconfinare nel territorio del contendente, si torna al tema dei doni. Sempre Comata, per primo, dichiara il dono per Clearista, questa volta addirittura due (104-105):

ἔστι δέ μοι γαυλὸς κυπαρίσσινος, ἔστι δὲ κρατήρ,
ἔργον Πραξιτέλεως· τᾶ παιδὶ δὲ ταῦτα φυλάσσω.

“Io ho una tazza di legno di cipresso, e un cratere,/ opera di Prassitele! e li conservo per la ragazza”.

Sono del parere, come scrivevo ancora in Lelli, *Pastori antichi*, cit., p. 93, che il riferimento a Prassitele non vada interpretato come un tassello raffinato o alessandrino, ma come espressione proverbiale, che, già dopo tre generazioni dalla morte del famoso artista, poteva certamente circolare nel mondo grecizzato. Anche in Eronda (4, 23), del resto, si menziona la grande fama di Prassitele e dei suoi figli, anch'essi scultori. L'espressione, in sostanza, si dovrà intendere alla stregua delle analoghe espressioni iperboliche presenti in gran numero nei carmi teocritei, in questo, come “le Muse mi amano più di Dafni” (80-81) o in altri, come “sono più forte di Polluce” o “rivaleggia con Eracle” (4, 8-9).

Se dunque in uno dei doni promessi da Comata a Clearista, il “cratere ‘opera di Prassitele’”, va vista la menzione di un oggetto di gran valore, il γαυλὸς nominato appena prima ha destato non pochi dubbi agli studiosi: è sembrato, infatti, un problema l'accostamento di un'opera pregiata a quello che, stando alle testimonianze in nostro possesso, è parso un oggetto pastorale. E non è mancato chi ha ipotizzato che proprio in questa coppia di oggetti possa ravvisarsi una metaforica opposizione metapoetica tra stili. Secondo Belloni⁷, il cratere di Prassitele, autore che alcune testimonianze antiche tratteggiano come particolarmente incline a soggetti plastici erotici, ben si presterebbe ad evocare, se posto accanto alla coppa pastorale, la ‘contaminazione’ dei generi letterari e dei motivi (erotico e pastorale) di cui il poeta darebbe prova in questo carme. Anche Zanker ritiene che l'attribuzione sia intenzionalmente e ironicamente a Prassitele: «Theocritus could argue that, while Homer makes the heroes attribute their treasures to Hephaestus, he has come half way (if no more) to bringing Comata's bowl down to earth»⁸.

⁷ L. BELLONI, *Un secchio di legno ed un cratere di Prassitele: citazioni metaletterarie nel V idillio di Teocrito (Theocr. V, 104-115)*, in L. BELLONI (cur.), *Le immagini del testo, il testo nelle immagini: rapporti fra parola e visualità nella tradizione greco-latina*, Trento 2010, pp. 309-325.

⁸ G. ZANKER, *Realism in Alexandrian Poetry: a Literature and its Audience*, London 1987, p. 168.

Niente di tutto questo, credo, va letto nelle parole di Comata.

Che il γαυλός di v. 104 sia un oggetto pastorale, non v'è dubbio. Ma c'è, ancora una volta, un particolare, che non è stato approfondito dai commentatori. Il γαυλός che Comata serba per Clearista è “di legno di cipresso”. Questo particolare mi aveva da sempre incuriosito: perché proprio il cipresso?

“È uno dei legni più duri”, mi avevano detto i miei intervistati⁹. E tuttavia, concordemente, decine e decine di pastori e agricoltori, dall'Abruzzo alla Campania, dalla Puglia alla Sicilia, avevano anche aggiunto che il legno di cipresso non si impiega mai per utensili di servizio. Non si impiega per tazze, bicchieri o altri recipienti. La ragione sta nel fatto che il legno di cipresso rilascia, pur trattato, e pur a distanza di anni, odori ed essenze acri e pungenti, che adultererebbero liquidi o cibi. Insomma, nel mondo agropastorale, non si impiegano tazze di cipresso.

Dunque Teocrito si è sbagliato? Cogliamo qui un errore del poeta nella descrizione del suo mondo pastorale?

Certamente no. La spiegazione, ancora una volta, viene dalla comparazione folklorica, e, ancora una volta, mi è stata suggerita dall'amico Mario Sarica. Visitando il Museo dei Peloritani, infatti, rimasi colpito da una statua lignea, risalente ai primi anni del secolo scorso. Emanava un profumo particolare. “È di cipresso”, mi disse il mio accompagnatore. “In cipresso i pastori dei Peloritani, da sempre, realizzano oggetti che non hanno funzionalità pratica, ma estetica. Realizzano oggetti *d'arte popolare*”. Decine e decine, mi dice Mario Sarica, sono le tazze e gli oggetti di questo tipo, realizzati proprio in cipresso.

La testimonianza, a mio avviso, è risolutiva, e spiega finalmente perché Teocrito abbia specificato che la tazza di Comata è “di legno di cipresso”. Non c'è opposizione fra il γαυλός e il “cratere degno di Prassitele”: anzi! Entrambi sono oggetti preziosi, l'uno perché realizzato in modo così raffinato, da sembrare un' “opera di Prassitele”, l'altro perché – come sa chi appartiene alla cultura agropastorale – è in legno di cipresso, dunque ‘non serve a nulla’, non è impiegato nel quotidiano, non ha una funzionalità di utensile, ma è realizzato come oggetto d'arte, con funzione magari votiva, o religiosa, ma d'arte.

Non sarà forse un caso, allora, che le attestazioni del raro termine γαυλός, tutte posteriori a Teocrito, compaiano in un anonimo epigram-

⁹ Ba 34; Mo 13, 16, 21.

ma votivo (*A.P.* VI 35) e, nel romanzo di Longo (1, 4, 3; 4, 26, 2; 32, 3), in elenchi di ἀναθήματα.

Persino la celebre coppa effigiata del *Tirsi*, si noti, è pensata per essere impiegata: il capraio, infatti, “non l’ha ancora mai sfiorata con il labbro” (59), per tenerla in serbo. Ma il capraio non direbbe quel che dice, se la coppa non avesse (o potesse avere) *anche* una funzione pratica. La tazza di Comata, invece, è “di cipresso”, e il poeta non specifica altro: chi coglie il senso delle sue parole, sa che quella tazza è preziosa, perché è un *bene artistico*, non funzionale, come pure ne esistono nella dura società agro-pastorale.

prof.emanuele.elli@gmail.com

ANTONIO TIBILETTI

WILAMOWITZIANA:
MARIA CARDINI A BERLINO E DI RITORNO A NAPOLI
(1913-1915)

ABSTRACT

The surviving letters of Maria Cardini to Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1913-1915), published here, are discussed against their historical background. Apart from informing us about her life in 1913-1915, they especially contribute to sketching the personality of Maria Cardini insofar as they relate to the blossoming of her three lifelong passions: Hellenism, poetry, and politics.

ἀρχαίης σοφίης ἅμα χαίρετον ἡγεμονῆες
ὑμετέρης φιλήης μνήμα τόδ' ἐστὶν αἰεί.¹

Nel 1913 Maria Cardini (Arezzo, 24.08.1890 - Firenze, 4.05.1978)² si laurea con una tesi sui *Cataloghi Esiodei*³ sotto la supervisione di Ales-

¹ Epigramma di dedica a Wilhelm Dilthey (Wiesbaden, 19.11.1833 - Suisi allo Sciliar, 1.10.1911) e a Hermann Diels (Biebrich, 18.05.1848 - Berlino, 04.06.1922) da parte di Walther Kranz (Georgsmarienhütte presso Osnabrück, 23.11.1884 - Bonn, 18.09.1960) in H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1934⁵ (e successive). La dedica si rivela quanto mai idonea in apertura del presente contributo: chissà se nel leggerla Maria Cardini avrà pensato ai maestri di Berlino Hermann Diels e Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff!

² Un sunto biobibliografico in S. TIMPANARO, *Premessa*, in *Maria Cardini. Tra antichità classica e impegno civile*, Pisa 2000, pp. 1-31 e G. REALE, *Presentazione*, in *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. TIMPANARO CARDINI, Milano 2010, pp. XI-XXIV. Ulteriori riflessioni in G. ARRIGHETTI, *Ricordo di Maria Timpanaro Cardini*, «Athenaeum» 58 (1980), pp. 199-204, S. TIMPANARO, *Nascita di Maria Timpanaro Cardini*, «Belfagor» 56 (2001), pp. 198-202, G. ARRIGHETTI, *Maria Cardini e Sebastiano Timpanaro fra antichità classica e impegno civile*, «Il Ponte» 57 (2001), pp. 9-18, V. DI BENEDETTO, *Ricordo di Maria Timpanaro Cardini*, «Il Ponte» 57 (2001), pp. 19-33, G. ARRIGHETTI, *Sebastiano Timpanaro: ritratto della madre*, «Sileno» 39 (2013), pp. 3-12. Del soggiorno a Berlino non si hanno informazioni approfondite, se non l'epigrafico cenno in S. TIMPANARO, *Premessa*, cit., p. 4 e G. ARRIGHETTI, *Sebastiano Timpanaro*, cit., p. 5.

³ Poi pubblicata come M. CARDINI, *I Cataloghi Esiodei*, «Athenaeum» 9 (1921), pp. 81-93. Vd. doc. 3 e nota 48.

sandro Olivieri, uno degli allievi di Girolamo Vitelli⁴ che a Napoli (dove insegnava dal 1905) aveva fondato la propria scuola⁵. Già dal semestre successivo, all'età di ventitré anni, prese a risiedere a Berlino nel distretto di Charlottenburg, Pestalozzistrasse 51^a, a un chilometro dal castello di Sophie Charlotte e Friedrich I Hohenzollern e dal Rathaus di recente costruzione. Nella pur breve frequentazione della Friedrich-Wilhelms Universität (aveva ottenuto una borsa di studio per un anno, ma non poté usufruirne a pieno a causa della guerra) trasse ispirazione e insegnamento per la vita futura. Spronata dal “profondo acume critico”⁶ di Hermann Diels avrà appreso il metodo filologico rigoroso e disciplinato: «per comprendere a fondo concetti e sistemi della filosofia greca è indispensabile avere a portata di mano le fonti originali, sulle quali poter osservare *in statu nascendi* il processo evolutivo del pensiero greco»⁷. Corroborava così un interesse già insorto per la storia del pensiero filosofico-scientifico antico. I *Vorsokratiker* del Diels (Berlin 1903, 1906², 1912-1922³, in seguito anche nelle edizioni aggiornate da Walther Kranz), opera imprescindibile per lo studioso della materia⁸, furono lo strumento di studio di una vita: vincitrice del concorso Laterza, Maria ebbe presto occasione di tradurli in opere parziali (*I Sofisti*, Bari 1923, poi anche *Gli Eleati*, Lanciano 1931); giunse poi cogli anni a farne il modello – pur con novità e spunti di originalità⁹ – per l'edizione del

⁴ Così afferma S. TAMPANARO, *Premessa*, cit., p. 2 e di nuovo S. TAMPANARO, *Nascita*, cit., p. 198.

⁵ R. CANTARELLA, *Alessandro Olivieri (Senigallia, 15-II-1872 - Napoli, 11-X-1950)*, «Aevum» 24 (1950), pp. 511-513, E. DEGANI, *La filologia greca nel secolo XX*, in *La filologia greca e latina nel secolo XX. Atti del congresso internazionale (Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 17-21 settembre 1984)*, II, a cura di E. DEGANI, Pisa 1989, pp. 1091-1097.

⁶ *I Sofisti. Frammenti e testimonianze*, a cura di M. CARDINI, Bari 1923, p. XI.

⁷ *I Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, I, a cura di M. TAMPANARO CARDINI, Firenze 1958, p. VII.

⁸ Vd. il giudizio di U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Adresse der Akademie an Hrn. Hermann Diels zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum am 22. Dezember*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» (1921), p. 131. Su Diels vd. almeno W.M. CALDER III, *What Sort of Fellow Was Diels?* in *Hermann Diels (1848-1922) et la science de l'antiquité*, a cura di W.M. CALDER III, Genève 1999, pp. 1-35; sull'opera vd. W. BURKERT, *Diels' Vorsokratiker. Rückschau und Ausblick*, in *ibid.*, pp. 169-197 e W. RÖSLER, *Hermann Diels und die Fragmente der Vorsokratiker*, in *Die Modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*, a cura di A.M. BAERTSCHI – C.G. KING, Berlin-New York 2009, pp. 360-393.

⁹ G. ARRIGHETTI, rec. a M. TAMPANARO CARDINI, *Pitagorici*, «Physis» 7 (1965), pp. 251-254.

proprio *opus maximum* (*I Pitagorici*, I-III, Firenze 1958, 1962, 1964)¹⁰.

A Berlino la giovane Maria Cardini portò con sé la passione per la poesia. In quello stesso anno pubblicava la prima raccolta di liriche ancora di tono tradizionale, *I Canti* (Napoli 1913), già rinnegata nel '15 come «libro sorpassato [...] divenuto indifferente e perfino antipatico e ostile»¹¹. Tornata a Napoli attraversò un nuovo periodo della sua vita, intenso ma breve e presto abbandonato (lettera a Tzara del 22 ottobre 1919) e persino tenuto nascosto a chiunque gliene domandasse¹². La ricerca di un nuovo *ego* si manifestò con l'assunzione del *nome de plume* Maria D'Arezzo, l'adesione alla cerchia dadaista di Tristan Tzara (dal quale fu presentata ufficialmente al Cabaret Voltaire di Zurigo), il lavoro redazionale nella rivista *Le pagine* e la scrittura tutta personale con influsso crepuscolare e futurista¹³. Con il carme *Volata* Maria fece il debutto ufficiale da poetessa dadaista sul *Dada Almanach* del 1920 (al maschile – forse per errore – Mario d'Arezzo).

Ma influssi e tendenze a parte, ciò che conta è lo spirito, il *Geist* – termine evidentemente caro a Maria. Fu in virtù di una spontanea corrispondenza di spiriti che fin da subito poté creare una connessione con l'altro maestro berlinese, «anima di poeta» e «spirito d'artista» [doc. 1]: con Wilamowitz specialmente, infatti, la Cardini ebbe affinità elettive. Lo spirito «aspirante [...] a rivivere in sé l'Ellenismo» della Cardini fu permeato dallo spirito «risvegliatore e animatore della Grecia» di Wilamowitz: «wieder lebendig zu machen»¹⁴. In Wilamowitz trovò l'araldo della *Geistesgeschichte*. Un pretesto per un primo contatto trovò Maria nel far dono al maestro del libro di *Canti* fresco di stampa; per esso Wilamowitz riservò perdute parole di apprezzamento, formali ma forse sincere [doc. 1]. Wilamowitz dovette nutrire una certa affezione per l'allieva di Napoli: grazie a Maria saranno affiorati in lui lontani ricordi del Bel Paese che tanto amava e del quale conservava un tesoro inestimabile di

¹⁰ Sulla produzione della Cardini, oltre a G. ARRIGHETTI, *Ricordo*, cit. e G. REALE, *Presentazione*, cit., pp. XVII-XXIV, vd. anche M. ISNARDI PARENTE, *Maria Timpanaro Cardini (Arezzo, 25 agosto 1890 - Firenze, 4 maggio 1978)*, «RFIC» 106 (1978), pp. 494-499.

¹¹ M. PASQUINI, *Maria d'Arezzo: una poetessa d'avanguardia*, «Il Ponte» 57 (2001), p. 40.

¹² Sul periodo vd. S. TIMPANARO, *Premessa*, cit., pp. 6-11 e G. REALE, *Presentazione*, cit., pp. XII-XV.

¹³ M. PASQUINI, *Maria d'Arezzo*, cit., pp. 34-43.

¹⁴ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Geschichte der Philologie*, Leipzig 1959³, p. 1.

memorie; con lei poté discorrere di poesia e di letture originali [doc. 3].

Nel *Wintersemester* 1913-1914 Maria Cardini seguì probabilmente i corsi di Wilamowitz su “Griechische Literatur der Kaiserzeit” e “Griechische Heldensage”¹⁵. Durante i primi mesi a Berlino avviò e concluse la traduzione della *Einführung* di Wilamowitz al *Ciclope* di Euripide [docc. 2, 4], la quale tuttavia mai fu pubblicata. Fece forse appena in tempo a frequentare anche la “Griechische philosophische Prosa” del *Sommersemester* '14. Il ritorno in Italia fu approntato in tutta fretta (non ebbe tempo nemmeno di ritirare i documenti consegnati all'Università [doc. 7]) per le allarmanti tensioni belliche. Sfortunatamente la prima lettera scritta da Napoli [doc. 7] non reca la data. Maria parla in una «ora grave di conseguenze per il futuro». La Grande Guerra era alle porte. Il 28 giugno del 1914 il mondo assistette all'assassinio dell'Arciduca Francesco Ferdinando a Sarajevo¹⁶. La crisi di luglio sfociò in agosto nella dichiarazione di guerra della Germania a Russia (1 agosto) e Francia (3 agosto). La “unsatisfactory reply” (dal *Daily Mirror* del 4 agosto) della Germania all'ultimatum di Londra avrebbe esteso la guerra su scala mondiale. L'Inghilterra dichiarava ufficialmente guerra alle ore “7pm” di quello stesso giorno. Il rientro in patria di Maria ebbe luogo forse nel medesimo mese di luglio. Rimase iscritta all'Università di Berlino [doc. 10] nella speranza di potervi fare presto ritorno, invano. Lasciava in sospeso un'esperienza che le aveva già regalato molto: «solamente per aver conosciuto Lei, sarei felice d'essere stata a Berlino» [doc. 10]¹⁷.

Nel mese di novembre del '13 Maria era stata ospite presso la famiglia Wilamowitz. Di quell'esperienza sarà «memore sempre e sempre grata» [doc. 10]. In quell'occasione conobbe la moglie Marie Mommsen [docc. 2, 3 e nota 43] e verosimilmente anche il figlio maggiore di Wilamowitz, Tycho. La sorte avversa che questi incontrò all'alba del 15 ottobre 1914 sui «prati di asfodelo»¹⁸ di Iwangerod addolorò profondamente Wila-

¹⁵ M. AMSTRONG – W. BUCHWALD – W.M. CALDER III – H. LÖFFLER, *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff Bibliography (1867-2010)*, Hildesheim-Zürich-New York 2012², p. 180.

¹⁶ Vd. il ricordo di Pasquali in G. PASQUALI, *Ritorno a Gottinga*, in *Pagine stravaganti di un filologo*, I, Firenze 1994, pp. 93-97, qui p. 94.

¹⁷ Su Wilamowitz professore vd. G. PASQUALI, *Ulrico di Wilamowitz-Moellendorff*, ivi, pp. 82-83; sulla sua indole bonaria verso i giovani studiosi vd. pp. 86-87.

¹⁸ A. BIERL – W.M. CALDER III, *The Tale of Oblomov: Tycho von Wilamowitz-Moellendorff (1885-1914)*, «Eikasmos» 2 (1991), pp. 257-283, qui p. 282 e L. LEHNUS, *Ulrich*,

mowitz, pur orgoglioso della «splendida morte da soldato» del primogenito, il quale «cadde per il re e per la madrepatria»¹⁹. Non passarono molti giorni (non più di una ventina) che Wilamowitz scrisse a Maria ricordando Tycho: il rammarico di non poter leggere gli *ipsissima verba* è grande. Wilamowitz inviò ad amici stretti delle *Nachrichten von Tychos Tod*. In una telegrafica missiva comunica la ferale notizia ad A.B. Drachmann (23 ottobre 1914)²⁰. Negli stessi giorni Wilamowitz avrà scritto anche alla Cardini; eppure la risposta di lei [doc. 8] è enigmatica: a cosa rispose davvero? In filigrana alle parole «la patria è una parola magica» sembrerebbe celarsi la *consolatio ad se ipsum* di Wilamowitz espressa in termini patriottici (se ne conservano due vivide testimonianze, la lettera a William Roger Paton datata “Eichenallee/12.13.1.15” e la famosa missiva del 22 marzo 1915 a Gilbert Murray)²¹. Al contrario, il “religioso rispetto” nei confronti di Tycho e la menzione *in primis* del certificato universitario da parte della Cardini suonano stonati in un momento di lutto: che Wilamowitz avesse soltanto accennato alla volontaria e pericolosa partenza per il fronte di Tycho? Possibile ma poco probabile date le circostanze. La Cardini non avrà tardato a rispondere, sicché Wilamowitz scrisse già consapevole della morte del figlio. Come a Drachmann, Wilamowitz avrà inviato una comunicazione stringata a Maria, forse motivando il ritardo nella spedizione del certificato con il momento di lutto [il doc. 7 purtroppo non reca la data]. Il messaggio della morte di Tycho commosse la Cardini la quale, invece di trovare parole di cordoglio, preferì pronunciarsi in tono consolatorio enfatizzando il motivo

Tycho, e J.S.M., «QS» 43 (1996), pp. 203-210 [rist. in IDEM, *Incontri con la filologia del passato*, Bari 2012, pp. 619-627]: «meads of asphodel».

¹⁹ A. BIERL – W.M. CALDER III, *The Tale of Oblomov*, cit., p. 269: rispettivamente “herrlichen Soldatentod” (comunicazione del luogotenente Steinecke) e “starb für König und Vaterland” (comunicazione del sottufficiale Fritz).

²⁰ A. BIERL – W.M. CALDER III, *The Tale of Oblomov*, pp. 263, 282.

²¹ Rispettivamente W.M. CALDER III, *Ambivalent Loyalties: A Letter of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff to W.R. Paton*, in *Text and Tradition. Studies in Greek History and Historiography in Honor of Mortimer Chambers*, a cura di R. MELLOR – L. TRITTLE, Claremont 1999, pp. 287-301 e G. MURRAY, *Memories of Wilamowitz*, «A&A» 4 (1954), p. 14; la lettera è ripubblicata in A. BIERL – W.M. CALDER III – R.L. FOWLER, *The Prussian and the Poet. The Letters of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff to Gilbert Murray (1894-1930)*, Hildesheim 1991, p. 116 e nota 522. Come Tycho, anche l'allievo di Wilamowitz Paul Friedländer prese parte alla guerra “freiwillig”, ma sopravvisse: W.M. CALDER III – B. HUSS, “*The Wilamowitz in Me*”. *100 Letters between Paul Friedländer and Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1904-1931)*, Los Angeles 1999, pp. 65-135.

dell'*amor patriae*. Wilamowitz avrebbe apprezzato. «Il mio pensiero è tutto rivolto alla madrepatria»²². Il figlio si era fatto avanti «sul campo dell'onore»²³ e i genitori ne avrebbero accettato la morte quale «offerta sacrificale per la madrepatria»²⁴.

Per Wilamowitz Maria «provò quell'ammirazione, giusta ma in parte eccessiva, che la sua personalità potente e prepotente esercitava»²⁵, tale da far divampare in lei la «febbre del lavoro e della ricerca» [doc. 3]. E tutta l'ammirazione traspare nelle dieci lettere (di cui Sebastiano Timpanaro jr. possedeva una fotocopia, ma mai pubblicate)²⁶ preservate nel *Nachlass Wilamowitz* alla *Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek* di Gottinga (*Cod. Ms. Wilamowitz* 188), inviate da Maria Cardini a Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff nel limitato periodo intercorso tra il soggiorno berlinese e il ritorno a Napoli (1913-1915). Già nella città partenopea ella aveva potuto assaggiare i contenuti della filologia tramite l'Olivieri²⁷: in lui confluivano la tradizione romana di Enea Piccolomini, *Urvater* della tedesca *Altertumswissenschaft* in Italia (nel 1868 aveva studiato a Berlino con Kirchhoff, Moriz Haupt e Mommsen), e la pisana del Vitelli (studente a Lipsia nel 1872 con Ritschl e Georg Curtius)²⁸. Maria Cardini si formò come studiosa negli anni dell'intemperie filologica in Italia (la «guerra dello Scimmione», 1898-1917)²⁹, quando la corrente scientifica e positivista si batteva duramente contro l'esteticismo romantico e umanistico di Fraccaroli e Romagnoli. Dall'Olivieri

²² W.M. CALDER III, *Ambivalent Loyalties*, p. 295 (lettera di Wilamowitz a Paton): «Mein Sinnen ist ganz beim Vaterlande».

²³ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Erinnerungen (1848-1914)*, Berlin 1929², p. 204 «auf dem Felde der Ehre» (trad. it. di A. Pensa, *Filologia e memoria*, Napoli 1986, p. 258).

²⁴ W.M. CALDER III, *Ambivalent Loyalties*, p. 294 (lettera di Wilamowitz a Paton): «Opfer für das Vaterland».

²⁵ S. TIMPANARO, *Nascita*, cit., p. 200.

²⁶ S. TIMPANARO, *Premessa*, cit., p. 10.

²⁷ R. CANTARELLA, *Alessandro Olivieri*, cit., pp. 512-513.

²⁸ Su Piccolomini vd. G.D. BALDI, *Enea Piccolomini. La filologia, il metodo, la scuola*, Firenze 2012, pp. 10-11. Su Vitelli vd. R. PINTAUDI – C. RÖMER, *Le lettere di Wilamowitz a Vitelli*, «ASNP» 11 (1981), pp. 363-398, R. PINTAUDI, *Girolamo Vitelli studente a Lipsia*, «ASNP» 12 (1982), pp. 561-588, IDEM, *Una conferenza inedita di Girolamo Vitelli sulla filologia*, «ASNP» 14 (1984), pp. 1269-1289, IDEM, *Domenico Comparetti e Girolamo Vitelli: storia di un'amicizia e di un dissidio*, Messina 2002, p. 117.

²⁹ *Filologi e antifilologi. Le polemiche negli studi classici in Italia tra Ottocento e Novecento*, a cura di G.D. BALDI – A. MOSCADI, Firenze 2006.

sarà giunta a Maria la *Weltanschauung* dei «tedescanti italiani»³⁰, i quali ben sapevano scindere la Germania dei filologi dalla Germania dei politici³¹. Ma fino all'inizio del '15, prima di sostenere la causa della «quarta guerra di indipendenza»³² italiana, Maria non faceva di simili distinzioni; era anzi risoluta in tutto a «combattere le menzogne che corrono sul conto della Germania» [doc. 7 con doc. 9] quali erano veicolate da giornali come *Il Secolo*, *Il Messaggero* e *Il Corriere della Sera* in una serrata campagna antitedesca [doc. 10 e nota 57].

Maria Cardini seguì le orme dei suoi illustri colleghi scegliendo di perfezionare la propria preparazione classica in Germania. Oltre ai già citati Piccolomini e Vitelli, Rostagno fu allievo di Usener e Bücheler a Bonn nel 1887; tra 1908 e 1909 Pasquali studiò a Gottinga con Schwartz, Leo, Pohlenz e il venerato Jacob Wackernagel per poi trascorrere il semestre estivo del 1909 presso Wilamowitz a Berlino (fu infine libero docente a Gottinga tra il 1912 e il 1914)³³; negli anni '20 Vogliano a Berlino fu intimo amico di Paul Maas³⁴. Anche Maria si trasferì nella Capitale prussiana: là poté comprendere cosa significasse filologia monumentale intesa come *Totalitätsideal* e *Gesamtkunstwerk*, sintesi perfetta di tutte le discipline dell'antichistica³⁵. Ella ebbe infatti la fortuna di apprendere cosa *Altertumswissenschaft* significasse dagli insegnamenti di Wilamowitz, ὁ πᾶνυ – come soleva dire il collega teologo di Berlino

³⁰ A. DI GIGLIO, *Girolamo Vitelli. Lettere storico-filologiche a Giorgio Pasquali*, Firenze 2010, p. 44 (lettera 3 di Vitelli a Paquali del 30 novembre 1910).

³¹ Sulla «disputa dello Scimmione» quale sfondo storico della lettera di Luigi Castiglioni a Wilamowitz vd. A. TIBILETTI, *Wilamowitziana: Luigi Castiglioni on Wilamowitz's Zwangsemeritierung*, «ICS» 44 (2019), c.d.s.

³² S. TIMPANARO, *Premessa*, cit., p. 9.

³³ M. GIGANTE, *Gottinga e Pasquali in dieci sue lettere*, «SIFC» 3 (1985), pp. 161-169 e C.F. RUSSO, *Ich, Giorgio Federico Guglielmo Ercole Francesco*, «Belfagor» 39 (1984), pp. 686-689. Su Pasquali vd. C.J. CLASSEN, *L'influsso di Giorgio Pasquali sulla filologia classica in Germania*, in *Giorgio Pasquali e la filologia classica del Novecento*, a cura di F. BORNHANN, Firenze 1988, pp. 135-158. Vd. ora anche F. GIORDANO, *Lo studio dell'antichità. Giorgio Pasquali e i filologi classici*, Roma 2013. Ulteriori indicazioni in nota 41.

³⁴ L. LEHNUS, *Vogliano filologo e la Germania*, in *Achille Vogliano cinquant'anni dopo*, a cura di C. GALLAZZI – L. LEHNUS, Milano 2003, pp. 9-52 [rist. in L. LEHNUS, *Incontri*, cit., pp. 181-227].

³⁵ I termini furono coniatì rispettivamente da Harald Patzer (Friedenau presso Berlino, 02.07.1910 - Frankfurt am Main, 26.03.2005) nel suo saggio *Wilamowitz und die klassische Philologie*, in *Festschrift Franz Dornseiff*, a cura di H. KUSCH, Leipzig 1953, p. 247 e dal filosofo Eusebius Trahdorff (Berlino, 18.10.1782 - Berlino, 15.03.1863) nell'opera *Ästhetik oder Lehre von der Weltanschauung und Kunst*, Berlin 1827.

Adolf Harnack – della Scienza dell'Antichità [doc. 10]. Nelle parole di elogio del maestro [doc. 1] Maria aveva colto appieno la lezione cardine di Wilamowitz sul compito della scienza storico-filologica, quello che gli si palesò come folgorante "intuizione" nel suo viaggio per l'Italia: «infinitamente più importante è che l'unità della vita storica si imponga qui a chiunque osservi», e ancora «la storia dello spirito può suonare sublime, può essere sublime: resta il pericolo che lo spirito si dissolva in parole moderne se la vita che lo ha generato non viene concepita come un tutto e studiata e interpretata con amore e persino con abnegazione in tutte le sue manifestazioni concrete»³⁶.

Significativamente l'ultima lettera data 3 aprile 1915. Maria scrive dalla casa di famiglia, domiciliata in «Napoli-Vomero, Parco Antonina, Villa Giovene»³⁷. Il tono sembra presagire il congedo. La Cardini è cosciente del momento. L'1 gennaio aveva scritto a Wilamowitz che «l'entusiasmo per Francia e Inghilterra è molto raffreddato» [doc. 9], ma ben presto gli assetti politici mutarono. Il 26 aprile l'Italia metteva in tavolo nuovi piani con il Patto di Londra e di lì a poco, il 23 maggio, si sarebbe schierata a fianco della Triplice Intesa rinnegando l'Alleanza; il 27 agosto avrebbe poi dichiarato guerra all'Impero tedesco. Il patriottico Wilamowitz, *deutscher Kujawiak* appassionatamente fedele all'imperatore e al *Kaiserreich*, troncò bruscamente la corrispondenza con l'Italia³⁸. Nonostante il fervido grido di partecipazione – «Hoch Deutschland!» [doc. 8, con docc. 9, 10] – Maria Cardini non fece eccezione. Ma anche nella disgrazia ricevette dal maestro un'ultima lezione: fedeltà incondizionata alla Nazione e partecipazione attiva alla politica dovevano costituire parte integrante dell'impegno sociale e civile nella vita di un *Gelehrter*. L'intervento dell'Italia in guerra contro la Germania la persuase

³⁶ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Erinnerungen*, cit., pp. 135-136 «Aber ungleich wichtig war, daß die Einheit des geschichtlichen Lebens sich hier jedem aufdrängt, der ... verfolgt» e «Geistesgeschichte mag sublim klingen, mag sublim sein: die Gefahr bleibt, daß der Geist sich in modernen Worten verflüchtigt, wenn das Leben, welches ihn erzeugt hat, nicht als Ganzes erfaßt und in allen seinen körperlichen Erscheinungen mit Liebe, auch wohl mit Entsagung verfolgt und verstanden wird» (trad. it. di A. Pensa, *Filologia e Memoria*, cit., p. 180).

³⁷ S. TIMPANARO, *Premessa*, cit., p. 6.

³⁸ L. CANFORA, *Cultura classica e crisi tedesca. Gli scritti politici di Wilamowitz (1914-1931)*, Bari 1977, B. VOM BROCKE, *Wissenschaft und Militarismus*, in *Wilamowitz nach 50 Jahren*, a cura di W.M. CALDER III – H. FLASHAR – TH. LINDKEN, Darmstadt 1985, pp. 649-719. Su Diels vd. H. MENSCHING, *Hermann Diels: Ein Text aus dem Weltkrieg (1917)*, in *Nugae zur Philologie-Geschichte*, VII, Berlin 1994, pp. 31-50.

infine a deporre il suo filogermanismo e a schierarsi *in prima acie* per la patria: «[Maria] era stata crocerossina; dopo Caporetto si era sentita ancor più solidale con quella che ormai poteva essere considerata una lotta per difendere la patria invasa»³⁹.

Di seguito si presenta l'edizione delle lettere discusse⁴⁰. Il lettore avrà potuto ravvisare nella storia e nelle ideologie della giovane Maria Cardini così come nel pur breve rapporto personale ed epistolare con Wilamowitz una vicenda singolarmente affine a quella vissuta nei medesimi anni da Giorgio Pasquali, inizialmente sostenitore della Germania e della neutralità italiana, poi arruolato *freiwillig* nell'esercito del Regno d'Italia⁴¹. A differenza di Pasquali, che dal 1920 riprese i contatti con Wilamowitz, Maria Cardini non ebbe più occasione di scambi con il maestro di Berlino, né nelle sue opere evocherà mai il suo nome.

1. {1}

Berlino 27 ottobre 1913

Illustre Professore,

vivamente La ringrazio delle gentili espressioni che ha per i miei versi⁴². Mi sono permessa di mandarglieli, perché, attraverso le Sue opere, ho sentito che Ella non è soltanto un grandissimo filologo, ma anche un'anima di poeta. E poi, conosce tanto bene la mia bella lingua italiana! Ho pensato che l'inquietudine d'uno

³⁹ S. TIMPANARO, *Premessa*, cit., p. 10. Sui coinvolgimenti politici di Maria Cardini vd. *ibid.*, pp. 10-11.

⁴⁰ Si ringrazia la *Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek* di Gottinga per la concessione di pubblicare i documenti. Per motivi di uniformità e chiarezza si annota la data in apice a ogni lettera. L'ordine cronologico risulta modificato rispetto alla numerazione segnata a matita sui rispettivi documenti del fascicolo del *Nachlass Wilamowitz* (marcata qui nelle graffe). Sulla base del catalogo in B. ALLEGRANTI, *Archivi e collezioni speciali. Guida ai fondi archivistici e librari della Scuola Normale* (online) sembra non esservi traccia della parte mancante della corrispondenza (lettere di Wilamowitz alla Cardini) nella *Biblioteca e Archivio di Sebastiano Timpanaro jr.* in Pisa, dove sono custoditi anche i documenti di Maria Timpanaro Cardini. S. TIMPANARO, *Premessa*, cit., p. 10 accenna alle lettere di Maria Cardini al Wilamowitz ma non alle risposte di questo.

⁴¹ A. DI GIGLIO, *Girolamo Vitelli*, cit., pp. 56-57 con A. GUIDA, *Giorgio Pasquali, un filologo classico fra Berlino e Roma*, in *Gli antichisti italiani e la Grande Guerra*, a cura di E. MIGLIARIO – L. POLVERINI, Milano-Firenze 2017, pp. 69-105 con la corrispondenza in A. GUIDA, *Wilamowitz e Pasquali: nuove testimonianze*, «APapyrol» 21-22 (2009-2010), pp. 291-316. Vd. il ricordo autobiografico di Pasquali citato in nota 16. Per Pasquali ant-interventista vd. G. MASTROMARCO, *Il neutralismo di Pasquali e De Sanctis*, «QS» 3 (1976), pp. 115-137.

⁴² M. CARDINI, *I Canti*, Napoli 1913.

spirito tormentato dal mistero della vita e dal problema della conoscenza, aspirante a penetrare e a rivivere in sé l'Ellenismo nelle sue significazioni più profonde, poteva bene essere compresa da Lei, spirito d'artista, risvegliatore e animatore della Grecia.

Grazie, mi creda sempre

Sua dev.^{ma}

Maria Cardini

2. {6}

domenica <2 (o 9) novembre 1913>⁴³

Illustre Professore,

La ringrazio vivamente del suo gentilissimo invito e lo accetto di cuore. Mi sono permessa in questo tempo di tradurre la sua Introduzione al Ciclope⁴⁴, e gliela porterò, perché, se non Le dispiace, la legga con suo comodo e veda se ho sempre bene interpretato il Suo pensiero.

Alla Signora gentile, a Lei, a tutta la Sua famiglia, il mio saluto devoto.

Maria Cardini

3. {2}

Charlottenburg Pestalozzist. 51^a 10 novembre 1913

Mi permetta, illustre Professore, ch'io Le mandi oggi, per iscritto, i ringraziamenti che non potei esprimerle ieri a voce, per la timidezza che mi prese. L'onore grande concessomi e l'accoglienza cordiale della Sua Signora e di Lei verso una straniera sconosciuta, mi hanno veramente commosso. E sopra tutto io La ringrazio per il bene immenso che è venuto al mio spirito dall'avvicinare una persona così grande così nobile, e così semplice come Lei. Ella ha la potenza di accrescere le mie energie, di rendere il mio spirito più ansioso e più inquieto per tutto quello che non so, di darmi la febbre del lavoro e della ricerca.

⁴³ A casa Wilamowitz (Eichenallee 12, Berlino-Westend, nel distretto di Charlottenburg) si riceveva il mercoledì sera: W.M. CALDER III, *The Correspondence of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff with Werner Jaeger*, «HSCP» 82 (1978), p. 305 e nota 18. L'incontro ebbe dunque luogo, come consuetudine, mercoledì 5 novembre 1913 (il doc. 2 daterebbe dunque a domenica 2 novembre) o eccezionalmente la stessa domenica della lettera, 9 novembre (eventualità meno probabile). I ringraziamenti della Cardini giungono con la lettera di lunedì 10 novembre [doc. 3].

⁴⁴ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Griechische Tragödien übersetzt*, III.8 *Kyklop*, Berlin 1906, pp. 5-22. Per un giudizio sintetico su Wilamowitz traduttore vd. G. PASQUALI, *Ulrico di Wilamowitz-Moellendorff*, cit., p. 77.

Io sono entusiasta di Lei: credo che non Le dispiacerà e non La farà sorridere l'espressione schietta di un sentimento sincero e disinteressato come il mio carattere. Se non fosse una pretensione da parte mia il supporre che in qualche occasione io possa esserle utile, Le direi di servirsi di me e della mia attività per qualsiasi cosa.

Poiché desiderava leggere qualche libro italiano, mi piace indicarle due libri di Angelo Conti, anima candida e profonda di esteta finissimo, cioè "La beata riva" e "Sul fiume del tempo"⁴⁵; e ancora i libri di Giovanni Papini, pensatore originalissimo, spirito inquieto in cerca della verità⁴⁶. E conosce una delle più belle cose del Pascoli, il poemetto "Paulo Ucello"?⁴⁷ Questi libri ed altri ancora io li ho qui con me; se desidera leggerli prima di farli venire dall'Italia, non ha che da scrivermelo; io sarò felice di mandarglieli.

Ed ora posso chiederle un favore: che quando avrò finito il mio studio sui Cataloghi esiodei⁴⁸, Lei me lo legga e me lo giudichi? Il coraggio di farle questa domanda mi viene dal ripensare al Suo buon sorriso.

Gradisca insieme alla Signora gentilissima e a tutta la Sua famiglia i miei profondi ossequi.

Maria Cardini

4. {7}

Pestalozzistr. 51^a Charl. Telef. Wilhelm 5005 <? 1913>

Illustre Professore,

Le mando la traduzione promessa – manca tuttavia la fine, non ancora finita di copiare. E scusi il ritardo: le preoccupazioni materiali della vita fanno perdere tanto tempo! Sarei felice se tro-

⁴⁵ A. CONTI (Roma, 21.06.1860 - Napoli, 08.07.1930), *La beata riva*, Milano 1900, *Sul fiume del tempo*, Napoli 1907.

⁴⁶ G. PAPINI (Firenze, 09.01.1881 - Firenze, 08.07.1956), *Il crepuscolo dei filosofi*, Milano 1906, *Il tragico quotidiano*, Firenze 1906, *La coltura italiana*, Firenze 1906, *Il pilota cieco*, Napoli 1907, *Le memorie d'Iddio*, Firenze 1911, *L'altra metà. Saggio di filosofia metafisica*, Ancona 1911, *La vita di Nessuno*, Firenze 1912, *Parole e sangue. Quattordici racconti tragici*, Napoli 1912, *Un uomo finito*, Firenze 1913, *Ventiquattro cervelli. Saggi non critici*, Milano 1913. Quali di queste opere la Cardini avesse inviato a Wilamowitz non è possibile determinare.

⁴⁷ G. PASCOLI (San Mauro di Romagna, 31.12.1855 - Bologna, 06.04.1912), *Poemi Italici*, Bologna 1911 (*Paulo Ucello* è il primo della serie).

⁴⁸ M. CARDINI, *I Cataloghi* (vd. nota 3). Nessun ringraziamento a Wilamowitz si riscontra nelle note del saggio.

vasse la traduzione di suo gusto: questi studi sulle tragedie sono così interessanti, che vorrei fossero più conosciuti in Italia.

Le mando anche un mio scriverello⁴⁹, che, glielo avverto prima, non val nulla; può cestinarlo senza leggerlo!

Ed anche Le mando (a proposito del Ciclope m'è venuto in mente) un dramma satiresco che un giovane italiano scrisse qualche anno fa e che fu rappresentato con successo⁵⁰. Forse Lei non lo conosce.

Gradisca, illustre Professore, i miei più devoti ossequi per Lei e per la Sua famiglia.

Dev.^{ma}

Maria Cardini

5. {3}

Pestalozzist. 51^a Charlottenburg. L'ultimo del 1913

Illustre Professore,

Gradisca, insieme alla Signora gentilissima e a tutta la Sua famiglia, i miei più vivi auguri per il nuovo anno. Gradisca anche il Poema divino, nel più artistico commento che finora ne sia stato fatto. La copertina è un mio semplice lavoro, e Le sono grata perché per Lei ho avuto l'occasione, per alcuni giorni, di sentire il mio spirito unificato con quello d'un ignoto alluminatore fiorentino della Rinascenza.

Devotamente

Maria Cardini

6. {4}

Pestalozzist. 51^a Charlottenburg. il 9 del 1914

Illustre Professore,

mi permetto di chiederle un consiglio urgente, per il quale non posso attendere fino al giorno in cui verrà da Lei. Il prof. Olivieri di Napoli mi ha scritto in questi giorni che avrebbe biso-

⁴⁹ Difficile dire a quale scritto si riferisca e se mai esso sia stato effettivamente pubblicato: se così fu, questo sarà forse M. CARDINI, *Intorno a un'anfora lucana col mito delle Pretidi*, «Neapolis» 1 (1914), pp. 256-264. In nota vi è apposto un ringraziamento al prof. Macchioro, ma nessun cenno a Wilamowitz è fatto (come nel caso esposto in nota 48).

⁵⁰ La perifrasi della Cardini è estremamente generica: forse R. SIMONI (Verona, 05.09.1875 - Milano, 05.07.1952), *Turlupineide*, Milano 1908. Questa *revue* (genere teatrale facilmente accostabile per tono leggero, scherzoso-satirico ed erotico al classico dramma satiresco) venne messa in scena a Milano il 21 aprile 1908 con un successo tale da ispirare imitazioni già dall'anno successivo. Nel 1908 Simoni aveva trentatré anni, nel 1913 trentotto, dunque ancora a buon diritto "giovane" artista.

gno di consultare il libro “Philotesia” dedicato a Paul Kleinert⁵¹, e che non ha potuto trovarlo a Napoli; perciò mi prega di prenderlo io alla Biblioteca e di mandarglielo raccomandato, ché egli lo terrebbe solo pochi giorni.

Ora io non so se questo si possa fare, e penso che mi assumerei una grave responsabilità di fronte alla biblioteca nel caso che, anche essendo raccomandato, il libro andasse smarrito.

La prego molto di dirmi come posso regolarmi, e Le chiedo infinite scuse del disturbo.

Devotamente

Maria Cardini

7. {9}

Napoli, via Costantinopoli 101 <? 1914>

Illustre Professore,

Le giunga gradito il saluto che le mando dall'Italia – saluto pieno della più viva simpatia per la Germania, che ho imparato ad ammirare e ad amare nel mio soggiorno costà.

Io sono entusiasta del Suo paese – e con tutte le mie forze cerco di combattere le menzogne che corrono sul conto della Germania, dovute all'ignoranza e alla malafede.

In quest'ora grave di conseguenze per il futuro, io, italianissima di nazione e di sentimento, m'inchino alla Germania, alla forza di cui dà prova; e se la Croce Rossa tedesca non avesse rifiutato ogni aiuto straniero, avrei prestato anche la mia opera di infermiera in favore del Suo grande popolo.

Molti che ne parlano male, non lo conoscono, non ci sono mai stati; altri confondono la Germania nell'avversione nostra secolare all'Austria – *tedeschi* è ancora per molti italiani sinonimo di *oppressori* – ma la luce si farà, si deve fare⁵².

Io ho letto i bellissimo discorsi che Ella ha tenuto costà⁵³ – ricevo continuamente giornali tedeschi e rimpiango infinitamente di non essere più a Berlino. Chi sa quando potrò tornare! Intanto io sono ancora iscritta a cotesta università, il mio diploma di Laurea e i miei documenti sono rimasti costà, non feci a tempo a ritirarli prima che l'università si chiudesse. Sono sicuri, non è vero? Spero di sì. Intanto potrebbe Ella farmi un certificato che attesti ch'io

⁵¹ *Philotesia. Paul Kleinert zum LXX Geburtstag dargebracht*, a cura di A. HARNACK, Berlin 1907.

⁵² A. GUIDA, *Giorgio Pasquali*, cit., pp. 73-74.

⁵³ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Reden aus der Kriegszeit*, I.1-2, Berlin 1914.

ho frequentato l'università di Berlino? Mi sarebbe molto utile qui in Italia. Se potrà inviarmelo, gliene sarò gratissima. Gradisca, illustre Professore, insieme alla gentilissima Signora e a tutta la Sua famiglia, i miei devoti ossequi e i miei auguri fervidi per la sua grande Patria.

Maria Cardini

8. {5}

Napoli – via Costantinopoli 101, 7 novembre 1914

Illustre Professore,

Le mie più vive grazie per la Sua premura ad occuparsi di me, e per il certificato inviatomi. La Sua lettera mi ha molto commosso. Penso al Suo figlio maggiore con religioso rispetto⁵⁴. La patria è una parola magica! Che la vittoria incoroni la Sua! Con questo augurio che mi viene dal più profondo dell'anima, e che io continuamente rinnovo, esprimo la mia immensa gratitudine per tutto quanto ebbi e ricevetti durante un anno, costà, dal suo popolo grande. Hoch Deutschland! Per sempre.

Mi ricordi alla Sua famiglia e riceva i miei profondi ossequi.

Maria Cardini

9. {8} (biglietto postale)

Napoli, 1 del 1915

Illustre Professore,

ho ricevuto il secondo volumetto dei Suoi discorsi di guerra⁵⁵, e La ringrazio vivamente. Peccato che io non abbia il primo volumetto!⁵⁶ M'interessano in modo straordinario. Io le ho spedito due giornali italiani, perché parlano della Germania; vedrà così l'opinione pubblica italiana, la quale è molto cambiata dai primi giorni della guerra. Ora l'entusiasmo per Francia e Inghilterra è molto raffreddato. Si capisce!

I miei auguri più fervidi e più sinceri per l'anno nuovo sono sopra tutto per la Sua patria grande e forte. Che l'anno 1915 la veda vittoriosa!

Gradisca insieme a tutta la Sua famiglia i più profondi ossequi.

Maria Cardini

⁵⁴ Su Tycho von Wilamowitz-Moellendorff vd. *supra* con note 18 e 19.

⁵⁵ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Reden aus der Kriegszeit*, II.3-5, Berlin 1915.

⁵⁶ Vd. nota 53.

10. {10}

Napoli, 3 aprile 1915 Parco Antonina, Villa Giovene – Napoli – Vomero

Illustre Professore,

memore sempre e sempre grata della cortesissima ospitalità ricevuta in Sua casa, e delle ore bellissime che vi passai, Le mando un saluto rispettoso e devoto, pregandola di comunicarlo alla Sua simpatica indimenticabile famiglia.

Solamente per aver conosciuto Lei, sarei felice d'essere stata a Berlino. E con tutte le mie forze combatto e cerco di convincere chi, non conoscendo la Germania, e sopra tutto confondendo Germania e Austria in un unico ereditario sentimento di rancore contro il tedesco, esprime sentimenti di malvolenza contro il Suo paese.

Le mando alcuni opuscoli da cui si rileva l'opinione illuminata di varie illustri personalità italiane⁵⁷.

Le rinnovo gli auguri e i saluti e l'assicuro della mia devota ammirazione.

Sua

Maria Cardini

anto.tibiletti@gmail.com

⁵⁷ Pasquali aveva scritto l'articolo *La barbarie teutonica* ne «Il giornale d'Italia» del 17 settembre 1914 per prendere posizione a favore della condotta della Germania contro le accuse della stampa italiana. M. PAVAN, *Gli antichisti e l'intervento dell'Italia nella prima guerra mondiale*, «Rassegna storica del Risorgimento» 51 (1964), pp. 71-78 presenta altri documenti antinterventisti e filotedeschi.

VALENTINA CARUSO

SULLE *PELIADI* DI EURIPIDE*

ABSTRACT

Daughters of Pelias are remembered by Euripides' *Life* as the poet's first drama. The surviving fragments do not allow us to reconstruct with certainty which version of the myth of Pelias' murder was chosen. By their analysis and the comparison with other literary and iconographic sources it seems, however, that Euripides gave her a negative characterization in this drama, for the first time in its production and perhaps in the history of Greek theater.

1. *Medea sulla scena prima di Euripide*. Alla sua apparizione sulla scena nell'omonimo dramma euripideo del 431, il personaggio di Medea era ben noto agli spettatori ateniesi. Già numerose composizioni epiche e liriche avevano cantato l'impresa argonautica e il ruolo in essa rivestito dalla maga barbara, rappresentata come creatura dai fatali ed inusitati poteri magici¹: nel lungo racconto pindarico della *Pitica* IV, Medea non

* Il contributo muove dall'indagine sulla rappresentazione di Medea nei drammi frammentari di Euripide svolta grazie alla borsa di studio concessami dall'Associazione Italiana di Cultura Classica nel 2013. La presente rielaborazione scritta si è avvalsa delle ricerche bibliografiche condotte presso la Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité Classique di Genève, grazie a una borsa di studio, dal 13 al 25 giugno 2016.

¹ Sulle fonti arcaiche del mito di Medea cf. P. GIANNINI, *Medea nell'epica e nella poesia lirica arcaica e tardo-arcaica*, in *Medea nella letteratura e nell'arte*, a cura di B. GENTILI – F. PERUSINO, Venezia 2000, pp. 13-27; M. D. M. VEGA VEGA, *Medea épica y lirica. La evolución hacia lo negativo de un personaje femenino*, in *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos (Santiago de Compostela, del 15 al 20 de septiembre de 2003)*, II, ed. por F. GONZÁLEZ CASTRO – A. ALVAR EZQUERRA – A. BERNABÉ – P. CAÑIZARES FERRIZ – G. HINOJO ANDRÉS – C. RUEDA GONZÁLEZ, Madrid 2005, pp. 537-544; M. PELLEGRINO, *Il mito di Medea nella memoria letteraria della polis del V sec. a.C.*, «Kleos» 11 (2006), pp. 523-538, in part. pp. 528-530; M. DURAND, *Médée l'ambigüe. Approches plurielles d'une figure de légende*, Paris 2014, pp. 20-25. Degne di nota sono le attestazioni di miracoli di ringiovanimento, analoghi a quello delle tragiche *Peliadi*: nei *Nostoi* attribuiti ad Agia di Trezene è citato quello di Esone (fr. 7 Bernabé²), episodio al centro, come si dirà, anche

usa la sua μήτις e i suoi φάρμακα con «intenciones malignas» e solo in quanto «mujer enamorada que ayuda a su amante»²; ma, nella fiera opposizione al padre (cf. *Ol.* XIII 53-54) e nel decisivo contributo al successo dell'uomo da cui pretende fedeltà sponsale (cf. *Pyth.* IV 222-223), ella è una «mujer masculina, impetuosa y valiente»³, che può dunque essere già designata come futura «assassina di Pelia» (250 Πελιοφόνου)⁴. In tale personaggio il teatro greco del V sec. a. C. trovò, dunque, un archetipo dalle spiccate potenzialità tragiche, emblema della lotta tra due mondi, destinata a tradursi in crudele distruzione di legami familiari e, soprattutto, in grandioso quanto devastante dissidio interiore⁵.

Dalle pur scarse notizie pervenute, l'esotica e magica forza dell'eroina sembra aver talora ispirato la parodia di alcuni testi comici arcaici⁶. Del resto, carattere satiresco dovette avere quella che fu forse prima apparizione di Medea in un agone tragico, nelle *Nutrici* di Eschilo, le cui scarse sopravvivenze (fr. 246b, 246c, 246d R.)⁷ sono integrate dalla notizia

di un frammentario dramma eschileo; Simonide è invece testimone del ringiovanimento, pure realizzato attraverso la cottura in calderone, di Giasone (fr. 548 Page, cf. Pherecid., *FgrHist* 3 F 113 ab = *argum.* Eur. *Med.* ii 137 Schw.). La testimonianza di Creofilo sulla morte di Creonte e la fuga di Medea ad Atene (fr. 9 Bernabé = [I] schol. Eur. *Med.* 264 [II 160, 1 Schw.]) è stata ritenuta collegata alla versione mitica, confluita nei perduti *Giocchi in onore di Pelia* stesicorei (fr. 178, 179, 180 Page, cf. Paus. III 18, 16, V 17, 9-11), su una incruenta morte di Pelia, alternativa a quella violenta e per mano delle figlie: cf. *infra*.

² M. D. M. VEGA VEGA, *art. cit.*, pp. 541-542.

³ *Ivi*, p. 539.

⁴ È questa, rileva T.B.L. WEBSTER, *The Tragedies of Euripides*, London 1967, p. 34, la prima attestazione del dato mitico, non essendo chiari, come si dirà *infra*, né la datazione né il contenuto delle sofoclee *Rhizotomoi*.

⁵ M. DURAND, *Médée l'ambigüe...*, cit., pp. 141-150, evidenzia la fecondità, in tal senso, del segmento mitico ambientato a Iolco: nei due ringiovanimenti, di opposto esito, di Esone e Pelia si dispiegano i poteri e i sentimenti al contempo positivi e negativi di Medea, perciò protagonista, come si vedrà *infra*, di drammi tanto satireschi che tragici.

⁶ Come illustrato da A. MELERO, *Les autres Médées du théâtre grec*, in *Médée et la violence*. Colloque International organisé à l'Université de Toulouse-Le Mirail les 28, 29 et 30 mars 1996 à l'initiative du Centre de Recherches Appliquées au Théâtre Antique (CRATA), Toulouse 1997 («Pallas» 45 [1996]), pp. 57-68, 57-58 (cf. anche la traduzione in lingua spagnola del contributo, *Las otras Medeas del teatro griego*, in A. LÓPEZ – A. POCINA [eds.], *Medeas. Versiones de un mito desde Grecia hasta hoy*, I, Granada 2002, pp. 315-328), e M. PELLEGRINO, *art. cit.*, pp. 532-533, in ambiente dorico una *Medea* compose il siciliano Epicarmo, nonché Dinocolo; attestata ne è anche una fliacica, di Rintone, e all'eroina furono intitolate commedie dai poeti dell'*archaia* Cantaro e Strattide.

⁷ Qui e di seguito, ove non diversamente indicato, i frammenti di Eschilo e Sofocle

tràdita dall'ipotesi della *Medea* euripidea (fr. 246a R.): nel dramma sarebbe stato inscenato il ringiovanimento delle nutrici di Dioniso e dei loro mariti, attraverso il rituale di cottura già sperimentato per Esone e Pelia⁸. In generale sembra potersi riconoscere, nella rievocazione di un 'meraviglioso' episodio dell'infanzia del dio, un'intonazione tipicamente popolare e, appunto, satiresca, che doveva riguardare anche la caratterizzazione di Medea. Ad ogni modo, non vi è concreto e plausibile sostegno all'ipotesi di un'ispirazione ad Eschilo per il macabro ringiovanimento di Pelia nelle *Peliadi* di Euripide⁹.

Medea fu inoltre presente in ben quattro tragedie sofoclee, dedicate a tutte le varie fasi della saga dell'eroina, tranne quella corinzia: anche in questo caso, tuttavia, l'esiguità dei frammenti superstiti e l'impossibilità di stabilire una certa datazione rendono complessa la ricostruzione delle analogie e differenze con la caratterizzazione euripidea del personaggio. Nelle *Donne della Colchide* (frr. 336-349 R.) si rievoca l'aiuto dato da Medea a Giasone: in tale operato rientrava anche l'uccisione di Apsirto, cui allude il fr. 343¹⁰. A tale episodio si ricollega anche il fr. 546 degli *Sciti* (frr. 546-552 R.), dramma sulla cui trama è tuttavia difficile formulare ipotesi, che non siano quella, generica, di una narrazione delle gesta degli Argonauti¹¹. In altri due drammi frammentari di Sofocle la critica ha tradizionalmente ravvisato identità di argomento con le prime due tragedie euripidee in cui compare Medea. In ispecie, si ritiene che le *Rhizotomoi* (frr. 534-536 R.) trattassero, come le *Peliadi*, dell'inganno

saranno citati secondo il testo e la numerazione dei *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, voll. 3, *Aeschylus*, e 4, *Sophocles*, ed. S. RADT, Göttingen 1985 e 1977.

⁸ Il prodigioso argomento dovette procurare alle *Nutrici* una notorietà testimoniata dallo scolio ai *Cavalieri* 1321, secondo cui Aristofane vi trasse ispirazione per il ringiovanimento di Demo.

⁹ Cf. A. MELERO, *art. cit.*, pp. 58-59. M. DI MARCO, *Sulle «Trophoi» di Eschilo*, «GIF» n.s. 13 [34] (1982), pp. 83-97, dimostra con puntuali argomentazioni l'infondatezza della teoria del Maass secondo cui Ovidio, *met.* VII 294-296, nel postulare un rapporto di causa-effetto tra il ringiovanimento di Esone e quello delle nutrici di Dioniso, avrebbe avuto come fonte il dramma di Eschilo: il poeta elegiaco dovette, piuttosto, rielaborare forzatamente l'accostamento tra i due prodigi contenuto nell'*hypothesis* della *Medea*. Cf. anche R. AÉLION, *Euripide héritier d'Eschyle*, I, Paris 1983, p. 290.

¹⁰ Cf. J.V. BAÑULS OLLER – P. CRESPO ALCALÁ, *Sófocles fr. 534 Radt: una aportación a la caracterización de Medea*, «Kleos» 11 (2006), pp. 67-97, in part. pp. 68-69, n. 5.

¹¹ Cf. *Ivi*, p. 69 n. 5. U. WILAMOWITZ (*Hellenistische Dichtung*, II, Berlin 1924, p. 197) ravvisò nella tragedia un diretto modello per Apollonio Rodio, seguito da F. STOESSL (*Apollonios Rhodios*, Berna 1941, pp. 120-126), che propose una ricostruzione proprio a partire da Ap. Rh. IV 316-491 e dalla *Medea* di Accio.

con cui queste furono indotte dalla maga a fare a pezzi il padre al fine di ringiovanirlo, cuocendolo in un calderone. Probante è a lungo sembrato il frammento 534 R., in cui si descrive un rituale realizzato da Medea con la cottura di erbe, presumibilmente malefiche, dal momento che, per difendersi dai loro effluvi, ella si copre gli occhi. Tuttavia l'esiguità del testo¹² e l'assenza di riscontri letterari o iconografici determinanti per una sicura datazione del dramma¹³ impediscono, di comprendere se Sofocle rielaborasse la stessa versione del mito utilizzata da Euripide (su cui cf. *infra*). Resta dunque altrettanto valida l'ipotesi che le *Rhizotomoi* rappresentassero il momento della saga mitica ambientato in Colchide¹⁴. Al di là del contesto, nei versi superstiti sembra tratteggiata l'immagine, poi di ampia fortuna letteraria, dell'eroina selvaggiamente forte ancorché solitaria, in contatto con un'oscura dimensione pre-civica che sconvolge l'ordine costituito¹⁵. Analoghe incertezze sorgono sulla ricostruzione dell'*Egeo* di Sofocle (fr. 19-25 R.), dramma omonimo di quello euripideo incentrato sulle vicende ateniesi di Medea, in ispecie sui tentativi di indurre con l'inganno il marito Egeo ad eliminare il redivivo figlio Te-

¹² ἡ δ' ἐξοπίσω χερὸς ὄμμα τρέπουσ' / ὄπὸν ἀργινεφῆ στάζοντα τομῆς / χαλκίοισι κάδοις δέχεται * * / * * * / * * αἱ δὲ καλυπταὶ / κίσται ρίζων κρύπτουσι τομάς, / ἄς ἦδε βοῶσ ἀλαλαζομένη / γυμνῆ χαλκίοις ἦμα δρεπάνοις. «Ella, volgendo gli occhi dietro la mano, raccoglie, in vasi di bronzo, il succo di bianca nube che stilla dal taglio ... Le ceste coperte nascondono i tagli delle radici, che ella, levando nuda forti grida rituali, recideva con falci di bronzo». Già TH. ZIELIŃSKI, *Tragodoumenon libri tres*, Cracow 1925, pp. 70-72, riteneva superfluo l'uso di erbe velenose per ringiovanire Pelia nonché per l'ariete usato da Medea come prova per convincere il re; e T.B.L. WEBSTER, *op. cit.*, p. 34, rilevava la difficoltà di immaginare come Medea avesse potuto trovare presso la corte del re un coro di raccogliatrici d'erbe, che, come si evince dal fr. 535, intonerebbero poi un'invocazione ad Helios ed Ecate.

¹³ W. SCHMID (– O. STÄHLIN, *Geschichte der Griechischen Literatur*, I, *Die Klassische Periode der Griechischen Literatur*, II, München 1940, p. 431) non esclude una datazione posteriore a quella delle *Peliadi*, fissata al 455 (cf. *infra*), mentre per TH. ZIELIŃSKI (*Iresione*, I, Leopoli 1931, p. IX) la tragedia di Sofocle precedette quella di Euripide, che vi si ispirò.

¹⁴ In ispecie, il fr. 534 potrebbe riferirsi alla preparazione di droghe da parte di Medea per aiutare Giasone a sconfiggere il drago (cf. A. MOREAU, *Le mythe de Jason et Médée. Le va-nu-pied et la sorcière*, Paris 1994, p. 68, n. 36) o alle libagioni fatte da questi ad Ecate, su consiglio della sposa, per soggiogare i tori di Eeta: l'episodio è narrato nel passo delle *Argonautiche* (III 1214 ss.) il cui scolio tramanda il frustulo. Cf. R. AÉLION, *Quelques grands mythes héroïques dans l'œuvre d'Euripide*, Paris 1986, p. 144.

¹⁵ Cf. lo studio di J.V. BAÑULS OLLER – P. CRESPO ALCALÁ, *art. cit.*, in part pp. 73 ss., che sviluppa un articolato confronto con la caratterizzazione euripidea del personaggio, nonché con alcuni protagonisti sofoclei.

seo¹⁶. Controversa risulta proprio la presenza del personaggio di Medea: di recente ribadita dagli studi di Hahnemann, sulla base della tradizione mitica e della presunta necessità di limitare le colpe di Egeo, essa è stata confutata da Mills, in ragione della frequente rappresentazione letteraria del re come debole e timoroso, oltre che dello spazio probabilmente riservato alla vicenda dei Pallantidi, chiaramente allusa dal fr. 24¹⁷.

2. *Le Peliadi*. «Il faut attendre les pièces d'Euripide (*Les filles de Pélidas, Médée, Égée*) pour que Médée devienne une sorcière dangereuse et maléfique»¹⁸: la caratterizzazione scenica di Medea – dai tratti necessariamente sfocati nei frustuli eschilei e sofoclei, seppur, come visto, potente, scaltra e ‘virile’ – subisce una decisiva negativizzazione nel teatro di Euripide; ciò risulta già evidente nelle due tragedie frammentarie in cui il poeta portò in scena le vicende della saga precedenti e successive a quelle della *Medea*, presumibilmente prima del 431. Al 455 sono infatti databili, secondo la *Vita di Euripide*, le *Peliadi*, primo dramma per il quale il poeta ottenne un coro, classificandosi terzo nell’agone¹⁹.

2.1. *Il mito*. Il nucleo mitico plausibilmente riprodotto nel dramma

¹⁶ Per il testo e la ricostruzione del dramma cf., e. g., T.B.L. WEBSTER, *op. cit.*, pp. 77-80; R. AÉLION, *Euripide héritier...*, cit., I, p. 292; II, p. 74 ss., 89 ss., in part. pp. 97-98; EADEM, *Quelques grands mythes* cit., pp. 220-222; S. MILLS, *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford 1997, pp. 237-245; Euripide, *Tragédies, tome VIII, Fragments, 1^{re}-4^e partie*, texte établi et traduit par F. JOUAN – H. VAN LOOY, Paris 1998-2003, I, *Aigeus-Autolykos*, 1998, pp. 1-13; *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, voll. 5.1-5.2, *Euripides*, editor R. KANNICHT, Göttingen 2004, 5.1, pp. 151-157; Euripides, *Fragments*, I-II, edited and translated by C. COLLARD – M. CROPP, Cambridge-London 2008, I, *Aegeus-Meleager*, pp. 3-11. Tali recenti interpretazioni concordano nel definire solo presumibile, tra gli espedienti messi in atto dalla maga per raggiungere il suo scopo, l’invio di Teseo alla caccia del toro maratonio, variante mitica di larga diffusione iconografica: l’episodio è invece evidentemente alluso dal fr. 25 del dramma sofocleo (cf. C. HAHNEMANN, *Sophokles’ “Aigeus”: Plaidoyer for a Methodology of Caution*, in *Shards from Kolonos: Studies in Sophoclean Fragments*, edited by A.H. SOMMERSTEIN, Bari 2003, pp. 201-218, in part. 211-212).

¹⁷ Cf. C. HAHNEMANN, *Zur Rekonstruktion und Interpretation von Sophokles’ Aigeus, «Hermes»* 127 (1999), pp. 385-396; EADEM, *Sophokles’ “Aigeus”...*, cit.; e già Callimachus, I, *Fragmenta*, ed. R. PFEIFFER, Oxonii 1949, p. 227, n. (a); S. MILLS, *Sophocles’ Aigeus and Phaedra*, in A.H. SOMMERSTEIN (ed.), *Shards from Kolonos...*, cit., pp. 219-232, in part. p. 226 ss.

¹⁸ A. MELERO, *art. cit.*, p. 59.

¹⁹ Ἦρξατο δὲ διδάσκειν ἐπὶ Καλλιῶ ἀρχοντος κατ’ ὀλυμπιάδα πα’ ἔτει πρώτῳ. πρῶτον δὲ ἐδίδαξε τὰς Πελοπιάδας, ὅτε καὶ τρίτος ἐγένετο. «Fece il suo esordio teatrale

è noto attraverso numerose testimonianze posteriori²⁰: intenzionata ad aiutare l'amato Giasone a vendicarsi dei torti subiti da Pelia, Medea riesce a farsi accogliere nel palazzo di Iolco, dove propone alle figlie del re di compiere un rito per ringiovanire il padre. Per convincerle della potenza delle sue arti magiche, ella ne mostra il successo su un ariete, che fa a pezzi e poi bollire in un calderone d'acqua bollente con erbe magiche, trasformandolo in agnello. Le Peliadi, dunque, uccidono il padre allo stesso modo, solo tardivamente comprendendo il terribile inganno di cui sono state vittime.

Come osservato da Robert²¹, i racconti mitici sono ripartibili in due filoni. Secondo quello principalmente rappresentato da Pseudo-Apollodoro (I 9, 27), nonché da Ovidio (*met.* VII 297-349), Pausania (VIII 11, 1-3) e Nicolao Damasceno (90 F 54 Jacoby), Medea non ricorre ad alcun travestimento per introdursi nella casa di Pelia: Ps.-Apollodoro narra che ella e Giasone consegnino pacificamente al re il vello d'oro, per poi recarsi a Corinto, dove la donna escogita il malefico piano; in Pausania Medea conquista la fiducia di Pelia dicendo di aver rotto ogni rapporto con Giasone, ed è poi ella stessa a fare a pezzi il re (VIII 11, 2); dopo la scoperta dell'assassinio Giasone e Medea vengono banditi da Acasto, che – racconta Ps.-Apollodoro – rende al padre funerali solenni. Diodoro Siculo (IV 50-53) ed Igino (*fab.* 24) sono invece i più antichi testimoni di un altro racconto, in cui taluni, come si dirà, riconoscono diretta ispirazione teatrale: Giasone e i suoi arrivano in segreto in Tessaglia, dove, su ordine di Medea, nascondono la flotta; la maga si reca da sola a Iolco, travestita da vecchia sacerdotessa di Artemide e – come asserito da Diodoro (IV 50, 6; 51, 1-2) – simulando un delirio e incitando i cittadini a accogliere una statua della dea da lei in realtà riempita di droghe; una sola delle Peliadi, Alceste, resta scettica sulla capacità della maga di ringiovanire il re – secondo Diodoro anche dopo il prodigio

sotto l'arcontato di Callia, nel primo anno dell'ottantunesima Olimpiade. Portò in scena per prime le *Peliadi*, risultando terzo». La collocazione cronologica potrebbe essere avvalorata dall'appartenenza, supposta da T.B.L. WEBSTER, *op. cit.*, p. 36, della tragedia alla stessa trilogia del *Licimnio*: questo sarebbe precedente al 449, poiché nel suo fr. I JvL. si ha una descrizione di Eracle in tetrametri anapestici, probabilmente parodiata negli *Archilochi* di Cratino. I.A. HARTUNG, *Euripides restitutus*, I, Hamburgi 1843, p. 52 ss., pensò invece ad una tetralogia *Peliadi-Fenice-Stenebea-Danae*.

²⁰ Per un'accurata rassegna cf. D. PRALON, *Les Péliades d'Euripide*, in *Médée et la violence...*, cit., pp. 69-83, in part. pp. 69-70, n. 3.

²¹ Cf. C. ROBERT, *Medeia und die Peliaden*, «Arch. Zeit.» 32 (1875), pp. 134-140, 134.

dell'ariete (IV 52, 2) –, ma non riesce a convincere le sorelle, che cedono all'inganno; dopo che le fanciulle hanno compiuto il terribile rituale sul padre, Medea le induce a salire con lei sul tetto della reggia per preparare Ecate, brandendo torce, segnale in realtà convenuto con Giasone, al che gli Argonauti fanno irruzione nel palazzo; Giasone cede infine il regno ad Acasto, e parte con Medea per Corinto. Diodoro aggiunge dettagli estranei alle altre fonti: prima delle figlie, Medea convince Peliia stesso del ringiovanimento, asserendo di essere stata inviata da Artemide a premiare il pio re; finge poi di attuare il miracolo su sé stessa – in realtà semplicemente liberatasi del trucco in una camera a parte; ed infine fa apparire, per mezzo dei suoi φάρμακα, immagini simili a draghi, dai quali sostiene di essere stata condotta a Iolco (IV 51, 4-6); quando poi le Peliadi comprendono di aver ucciso il padre, vorrebbero suicidarsi, ma Giasone riesce a farle desistere, in virtù della loro inconsapevolezza del crimine (IV 52, 4-5); dopo aver convocato il popolo di Iolco, egli si giustifica, e dà le Peliadi in mogli a giovani di nobile famiglia, tra cui Admeto che sposa Alceste (IV 53, 1-2). Pausania (VIII 11, 1, cf. *Hyg. fab.* 24, 4) riporta invece una peculiare interpretazione della fine delle Peliadi, che, orripilate da quanto fatto, si sarebbero rifugiate in Arcadia, dove la loro tomba era visibile a Mantinea.

Il ritrovamento di testi o frustuli interpretabili come argomenti del dramma non fornisce informazioni utili a determinare quale versione o quali particolari del mito Euripide avesse scelto di rielaborare. Solo le linee essenziali della vicenda emergono nel riassunto redatto da Mosè di Corene nei suoi *Progymnasmata* (III 4)²², che si segnala per una sbrigativa descrizione, interpretabile come 'razionalistica' spiegazione, del ringio-

²² *Euripides ... de Medea ... ait ... illam Iasonem quendam insecutam navem conscendisse et e Scythia provincia in Thessaliam venisse. Ibi artes magicas exercuit: decreverat enim regem qui terrae imperabat dolosis consiliis perdere. Idcirco persuasit filias eius ad senectutem patris respiciens et quia mascula proles, quae in paternum regnum succederet, ei deesset: "si ipsae vultis, equidem illum in iuvenilem aetatem restituere possum". His dictis statim pergit eis demonstrare, qua ratione res patrari possit: arietem laniavit et in lebetem coniecit ignemque subdidit. Atque fervente cum motibus lebetis, arietem vivum declaravit.* «Riguardo a Medea ... Euripide ... racconta ... che ella, seguendo un certo Giasone, si imbarcò su una nave e dalla provincia della Scizia giunse in Tessaglia. Lì esercitò le sue arti magiche: infatti aveva deciso di far morire con piani ingannevoli il re che dominava quella terra. Perciò persuase le sue figlie, in considerazione della vecchiaia del padre e del fatto che egli non aveva figli maschi che potessero succedergli nel regno: "Se voi voleste, potrei certamente riportarlo all'età giovanile". Detto ciò, passò subito a dimostrare loro come potesse compiere ciò: fece a pezzi un ariete, lo gettò in un calderone e lo mise a cuocere. E poiché

vanimento di Pelia: (4) *Hoc modo filiabus deceptis Medea Peliam lanian-dum curavit: eratque, inquit* (Euripides scil.), *in lebetes et nil amplius* «In-gannate le figlie in questo modo, Medea fece in modo che Pelia fosse fatto a pezzi: (Euripide) dice che fu messo nel calderone e niente più»²³. Altrettanto generici aspetti della trama possono evincersi dalla proble-matica ricostruzione di brani papiracei. Il fr. 18 col. II del *POxy. 2455* (II sec. d. C.) fa esplicito riferimento, nell'edizione fornita da Luppe, all'inganno dell'ariete con cui Medea plagia le Peliadi²⁴: la presenza della parola γήρωσ nella col. I e di π]ατροκτ[ο]ν[nel successivo fr. 108 inducono a riconoscere il contesto di una antica *hypothesis*²⁵. Papatomopoulos ha poi pubblicato un altro frammento (*PSP 208*, II sec. d. C.), di cui restano solo poche parole finali, riconducibile ad una raccolta di argomenti tratti da cicli leggendari²⁶: il fatto che esso sia seguito da un più ampio testo identificabile come ipotesi della *Medea* ne avvalorava il ri-

il calderone si muoveva per la bollitura, dichiarò l'ariete vivo». La versione latina dell'originale testo armeno, tradata da Mai – Zohrab, fu edita e tradotta in tedesco da K. T. Schmidt (cf. H. MEYER, *Medeia und die Peliaden*. Eine attische Novelle und ihre Entstehung. Ein Versuch zur Sagenforschung auf archäologischer Grundlage, Roma 1980, p. 42).

²³ D. PRALON, *art. cit.*, pp. 71-72, n. 6, mette in luce come il riassunto di Mosè si inserisca nell'ambito di una più ampia critica sull'inverosimiglianza della trama euripidea. Controversa appare, peraltro, la notazione secondo cui Medea propose il ringiovanimento di Pelia per ovviare alla mancanza di eredi maschi, laddove tutta la tradizione parla del figlio Acasto (Diodoro, che pure lo ignora in IV 40, lo nomina invece in IV 53, 1): la maga potrebbe qui alludere ad una voce probabilmente sparsasi a Iolco sulla distruzione dell'equipaggio di Argo.

²⁴ Cf. W. LUPPE, *Plazierung und Identifizierung von P. Oxy., 2455, fr. 18*, «Anagenesis» 3 (1983), pp. 125-142: col. II ll. 8 ss. .]. ζ τήν ἐλπ[ίδα τῆς ἀνανεώσε- | ω]ς κομίζουσιν. [ἡ δὲ τιμωρίαν τὴν εὐ- | πετε]στάτην ἔλα[βην τὰς θυγατέρας πι- | στ]ῶσαμένη[ι] καὶ τὸ [δοκοῦν εἶναι παρά- | δοξον ὡς ἐστὶν δυ[νατὸν παραδειγ- | μασιν δείξασα]σα- κρ[εῖδον γὰρ πολυετή | ἤδη λα[βο]ύσα κατὰ μ[έ]λη διείλε(ν) καὶ | κα[τέθ]ηκεν εἰς λ[έ]βη[τα καὶ καθεψήσασα | ἐποίησεν ἄ]ρνα· νεο[«... offrendo la speranza del ringiovanimento. Ella compì la vendetta più veloce avendo persuaso le figlie e mostrato possibile, con esempi, ciò che sembrava essere impossibile: avendo preso un vecchio ariete, lo fece a pezzi e lo mise in un calderone; e, dopo averlo bollito, lo trasformò in un agnello».

²⁵ col. I ll. 17 ss.]ς |]νεπ[|]θέλων |]υθη | ἐπὶ γήρωσ, fr. 108]ονδε[|] λωσιν- [|]ν αὐτόν, [(αὐτοῦ?) | π]ατροκτ[ο]ν[|]σ[]σω[|] . [

²⁶ M. PAPTOMOPOULOS, *Un argument sur papyrus de la Médée d'Euripide*, «RecPap» 3 (1964), pp. 37-47:]ετο τὴν Ἰωλκόν. [|]ποιήσας· αὐτὸς δὲ τη[. C. AUSTIN, *Nova Fragmenta Euripidea in Papyris Reperta*, Berlin 1968, p. 92, non riprodusse invece il frammento, ritenendo che fosse troppo generico e non ci fossero prove del legame con le *Peliadi*.

ferimento alle *Peliadi*, dramma il cui ricordo doveva essere ancor vivo nel II sec. d. C. Ancora, Sijpestein riconosce «a school exercise», o, più probabilmente, «a hypothesis to a tragedy» o «a mythological handbook» nel Papiro di Amsterdam 35 (III sec. d. C.): è prevalentemente leggibile la colonna II, in cui si tratta del ringiovanimento dell'ariete, cui Pelia assiste, per poi, presumibilmente, subirlo senza successo²⁷.

Neanche le pur numerose rappresentazioni vascolari del mito offrono elementi decisivi per la ricostruzione della trama euripidea. Può in generale osservarsi, in tali raffigurazioni, una duplice tendenza: in alcune le Peliadi, ora entusiaste ora più dubbiose, affiancano Medea nella preparazione del rituale, alla presenza o no del padre come vittima designata; in altre le figlie esortano o fisicamente sostengono Pelia, che si consegna spontaneamente alle arti della maga. Nelle alternative versioni è stato riconosciuto l'influsso dei due principali filoni mitografici e, in particolari quali l'esitazione delle giovani, il distacco forse polemico di una delle Peliadi o l'inconsapevole persuasione della madre al rito mortale, un diretto influsso delle riscritture tragiche dell'episodio²⁸. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che l'immagine di Pelia inconsapevole fosse mutuata dalle *Rhizotomoi*, mentre quella del suo consenso dalle *Peliadi*²⁹. Si è detto, però, dell'attuale incertezza sull'argomento della tragedia sofoclea e sul suo rapporto con quella di Euripide: l'iconografia non può che confermare, in definitiva, le potenzialità 'drammatiche' del mito, ma senza garantire in che modo e da quale dei due poeti essi fossero state sfruttate.

Consideriamo, dunque, come i dati forniti da tali testimonianze pos-

²⁷ Cf. P.J. SIJPESTEIJN, *The Rejuvenation Cure of Pelias*, «ZPE» 9 (1972), pp. 104-110, 106: col. II ll. 25-56 Πελίου μ[| τὴν ἤξιγ[| μεν ἀπο[σεν τὴν δ[| σιν διὰ ο[| χην τῆς ο[| βον εἰς ετ[| σάντων ε[| ὅτι τὸν γε[| ον εἰς γερ . [| παρ' αὐτῆ[α[| τὸ ῥηθὲν [| κρειὸν σ[| νέον ἐπ[| θεασαμε[ν | τῆς γέρων [| λαβεῖν ἐν[| πείραν το[Πελει- | ἄδων επα[| τὴν δοχμ[| ..ος οἰκε[| ἑαυτὸν [| τον.[| δαξα[| θοντα[| μενο[| και τῆς [κα- | θεψησασα[Πε- | λειάδες δι[πα- | τρὸς ἀναίρε[| θοντα δευ[| θυγατέρες [| βη ταῖς ἐλ[. «Cette trame décousue correspond à la première catégorie de récits selon C. Robert» (D. PRALON, *art. cit.*, p. 71, n. 5). Un più recente tentativo di ricostruzione del testo è in W. LUPPE, *Der Amsterdamer Peliaden-Papyrus*, «APF» 51 (2005), pp. 59-64.

²⁸ Per un'accurata rassegna di tale documentazione si veda Euripide, *Medea*, I, *Prolegomena*, a cura di A. MARTINA, Pisa - Roma 2018, pp. 320-323 con relativa bibliografia (in part. p. 321, in riferimento all'anfora arcaica di Londra, Brit. Mus. II B 221).

²⁹ Cf. L. SÉCHAN, *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*, Paris 1967, pp. 467-481, in part. p. 474 ss., e ancora A. MARTINA (a cura di), *Medea...*, cit., p. 323.

sano combinarsi con quelli emergenti dai frammenti superstiti del dramma euripideo, per formulare più precise ipotesi sulla sua articolazione, sulla caratterizzazione dei personaggi e sui messaggi da essa veicolati.

3. *I frammenti delle Peliadi: la ricostruzione della trama.* La tradizione indiretta ha preservato 16 frammenti riconducibili con sostanziale attendibilità alle *Peliadi* di Euripide (di due più frequentemente riferiti all'*Egeo* si dirà, invece, *infra*): di limitata estensione – taluni semplici citazioni lessicografiche – e perlopiù di carattere sentenzioso, essi consentono limitate, e sovente contrastanti, ma talora interessanti riflessioni sull'interpretazione euripidea del mito, nonché sulla caratterizzazione del personaggio di Medea. Prendendo le mosse da una lettura del testo ricostruito da Jouan – van Looy – di cui useremo la numerazione e a cui si rimanda per l'apparato critico³⁰ –, sarà possibile un confronto tra le più note interpretazioni e ricostruzioni proposte per la tragedia.

Il fr. 1 presenta la protagonista e l'ambientazione del dramma:

Μήδεια πρὸς μὲν δώμασιν τυραννικοῖς
«Medea nei pressi del palazzo del re».

Nel fr. 2 è invece una domanda, presumibilmente accusatoria, rivolta da un personaggio ad un altro:

Τί χρῆμα δράσας; φράζε μοι σαφέστερον.
«Avendo fatto cosa? Dimmelo più chiaramente».

Carattere sentenzioso hanno invece i fr. 3, 4, 5: i primi due contengono riflessioni rispettivamente sui pericoli cui è esposto chi detiene il potere e sull'ingratitudine dell'umana amicizia; nel terzo un personaggio presumibilmente adulto si rivolge ad uno più giovane ribadendo la necessità per le donne di osservare discrezione, pudicizia e sottomissione all'uomo:

³⁰ Cf. F. JOUAN – H. VAN LOOY, *op. cit.*, II, *Bellérophon-Protésilas*, 2000, pp. 515-530, edizione secondo cui qui e di seguito saranno citati i frammenti euripidei. Opportuno e specifico riferimento sarà peraltro fatto a R. KANNICHT, *op. cit.*, 5.2, pp. 607-614, e C. COLLARD – M. CROPP, *op. cit.*, II, *Oedipus-Chrysippus. Other Fragments*, pp. 60-71. La traduzione italiana dei testi è di chi scrive.

Τὸ δ' ἔσχατον δὴ τοῦτο θαυμαστὸν βροτοῖς
 τυραννίς, οὐχ εὐροις ἂν ἀθλιώτερον.
 Φίλους τε πορθεῖν καὶ κατακτανεῖν χρεῶν,
 πλεῖστος φόβος πρόσεστι μὴ δράσωσί τι.
 «Questo, che è per gli uomini estremamente mirabile,
 la tirannide, non potresti trovarlo più miserando.
 Il tiranno è costretto a rovinare e uccidere gli amici,
 e vive nella costante, enorme paura che gli facciano qualcosa»³¹;

Ἐν τοῖσι μὲν δεινοῖσιν ὡς φίλοι φίλων·
 ὅταν δὲ πράξωσ' εὖ, διωθοῦνται χάριν
 αὐτοὶ δι' αὐτοὺς εὐτυχεῖν ἡγούμενοι.
 «Nei pericoli si comportano come amici degli amici;
 quando hanno successo, disdegnano la riconoscenza,
 ritenendo di dovere a sé stessi la loro fortuna»;

Αἰνῶ· διδάξαι δ' ὧ τέκνον σε βούλομαι.
 Ἔστ' ἂν μὲν ἦς παῖς, μὴ πλέον παιδὸς φρονεῖν,
 ἐν παρθένοις δὲ παρθένου τρόπους ἔχειν,
 ὅταν δ' ὑπ' ἀνδρὸς χλαῖναν εὐγενοῦς πέσης,

 τὰ δ' ἄλλ' ἀφεῖναι μηχανήματ' ἀνδράσιν.
 «Concordo. Voglio darti un insegnamento, o figlia.
 Finché sei una bambina, non devi pensare più di quanto si conviene a una
 bambina,
 tra le vergini devi tenere un comportamento consono a una vergine,
 quando poi ti ponga sotto il mantello di un uomo di nobili natali,

 per il resto devi lasciare le macchinazioni agli uomini».

³¹ In generale nel frammento è riconoscibile un *topos*, tragico e non solo (cf., oltre a Eur. *Suppl.* 444-446, Hdt. III 80, 4-5, Plat. *resp.* 567a-b), la critica alla tirannide. L'idea che il tiranno debba guardarsi continuamente da tradimenti degli amici e agguati dei nemici viene però, sintetizzata in quella della necessità di eliminare gli amici, ed espressa con una sintassi ellittica che ha destato vari sospetti di corruzione del testo. Cf. F. JOUAN – H. VAN LOOY, *op. cit.*, II, p. 526; R. KANNICHT, *op. cit.*, 5.2, p. 611. Dunque per D. KOVACS, *Tyrants and Demagogues in Tragic Interpolation*, «GRBS» 23 (1982), pp. 31-50, 48-50, i versi sono da riscrivere o da riconoscere come malriuscita imitazione di epigoni, come la simile riflessione in *Ion* 621-631. Per gli ulteriori sviluppi tragici del motivo cf. J. DE ROMILLY, *Il pensiero di Euripide sulla tirannia*, in *Atti del III Congresso Internazionale di Studi sul Dramma Antico* (= «Dioniso» 43) Siracusa 1969, pp. 175-187.

Un'altra esortazione, in forma proverbiale³², a non inimicarsi i potenti è contenuta nel fr. 6:

πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε τοῖς κρατοῦσί σου.
«Non tirare calci agli sproni dei tuoi signori».

Ancora di intonazione gnomica sono i fr. 7, 8 e 9: una contrapposizione, a motivo dell'ingiustizia, tra mondo umano e divino; una breve riflessione sull'interesse sotteso alla generosità; e una più ampia sugli effetti delle buone o cattive compagnie:

Οὐκ ἔστι τὰ θεῶν ἄδικ', ἐν ἀνθρώποισι δὲ
κακοῖς νοσοῦντα σύγχυσιν πολλὴν ἔχει.
«Non ci sono ingiustizie tra gli dèi, mentre tra gli uomini,
corrotte dai mali, provocano molta confusione»;

Ὅρῳσι δ' οἱ διδόντες εἰς τὰ χρήματα.
«Coloro che donano mirano al guadagno»³³;

Ὅ γὰρ ξυνῶν κακὸς μὲν ἦν τύχη γεγώς,
τοιούσδε τοὺς ξυνόντας ἐκπαιδεύεται,
χρηστοὺς δὲ χρηστός· ἀλλὰ τὰς ὁμιλίας
ἔσθλας διώκειν, ᾧ νέοι, σπούδαζετε.
«Quando il malvagio si trova in compagnia,
insegna ai suoi compagni a divenire tali,
mentre l'onesto insegna a diventare onesti; dunque, o giovani,
fate in modo di perseguire le buone compagnie».

Una battuta di dialogo pare riconoscersi nel fr. 10, attacco contro un personaggio ingannatore:

Φθείρου· τὸ γὰρ δρᾶν οὐκ ἔχων λόγους ἔχεις.
«Va' in malora! Non sapendo agire fai discorsi».

Come accennato, semplici lemmi sono infine i fr. 11-16:

³² Cf. Pind. *Pyth.* II 94-96, Aesch. *Ag.* 1624, Eur. *Bacch.* 794-795.

³³ Herwerden intendeva οἱ διδόντες come οἱ ἐκδιδόντες (*scil.* filiam), come nel fr. 5 del *Tieste*, oltre che nel fr. 11, 6 della *Danae*. Kannicht ritiene l'interpretazione plausibile, richiamando Theogn. 185 ss.

ἀρταμεῖν «dilaniare»; εὐστόχως «cogliendo nel segno»; κατηβολή «parte spettante»; λύσιμον «salvifico/che può essere riscattato/che può essere risolto»; ὄβρια «cuccioli di animali selvatici»³⁴; ἀντεμμάσασθαι «rendere in cambio, colpire»³⁵.

Lo scolio alla *Medea* 693 identifica nel fr. 1 il primo verso delle *Peliadi*. Come osserva Webster, «a flat narrative by a god is unlikely at this early date»³⁶; potrebbe essere invece Medea stessa ad esporre al pubblico il proprio piano, come nell'*Elettra* sofoclea³⁷. Plausibile è apparsa a gran parte della critica l'ipotesi di Vater di un pur singolare caso di prologo dialogico³⁸, in cui un complice – da Collard – Cropp identificato in Giasone³⁹ – rivolga alla donna le ultime raccomandazioni prima dell'ingresso in città e concordi magari il segnale finale⁴⁰. «La formule ne caractérisé

³⁴ Kannicht riporta anche la lezione alternativa ὄβρικάλα, che fu proposta da Valckenaer e considerata da Nauck sulla scorta del verso 143 dell'*Agamennone* citato da Claudio Eliano, *nat. anim.* VII 47.

³⁵ Jouan – van Looy accolgono la correzione ipotizzata da Nauck su ἀντεμμάσασθαι trådito da Esichio α 5343 (Latte), e solo dubitativamente accettano l'attribuzione del termine alle *Peliadi*, congetturata da van Meurs sulla palesemente corrotta indicazione del lessico, πολίας (πολιάσιν Musuro). Accogliendo la diversa lettura datane da Nauck, Εὔπολις Πόλεισιν, Kock considerò il lemma com fr. dub. 458 del commediografo; si può tuttavia osservare, già con W. BUCHWALD, *Studien zur Chronologie der attischen Tragödien 455 bis 431*, Weida i. Thur. 1939, p. 12, ad fr. 611, che lo stesso errore grafico (πολία) è nell'indicazione esichiana di provenienza del fr. 11, sul cui uso tragico non può, però, esserci dubbio, in forza del confronto con Eur. *Hel.* 816 e *Alc.* 494. Kannicht accoglie, invece, la correzione del lemma in ἀντενδάσασθαι, suggerita da Herwerden e Jackson in base al confronto delle due interpretazioni esichiane rispettivamente con Eur. *Her.* 218 e *Soph. Trach.* 791.

³⁶ T.B.L. WEBSTER, *op. cit.*, p. 35.

³⁷ In tal caso il palazzo menzionato e tradizionalmente identificato con quello di Pelia potrebbe invece essere quello di suo padre in Colchide, dove la sua vicenda ha inizio: cf. C. COLLARD – M. CROPP, *op. cit.*, II, p. 67, n. 1 ad fr. 601.

³⁸ Cf. Euripidis *Rhesus* cum scholiis antiquis recensuit et annotavit F. VATER, Berolini 1837, p. lxiv; e inoltre W. BUCHWALD, *op. cit.*, p. 10. Il termine Μήδεια potrebbe essere, in tal caso, interpretato, con P. ELMSLEY, Euripidis *Medea*, recensuit et annotavit, Oxonii 1818, ad 646, p. 180, come vocativo. *Contra*, W. NESTLE, *Die Struktur des Eingangs in der attischen Tragödie*, Stuttgart 1930, p. 53.

³⁹ Cf. C. COLLARD – M. CROPP, *op. cit.*, II, p. 67, n. 1 ad fr. 601.

⁴⁰ Accogliendo tale interpretazione, T.B.L. WEBSTER, *op. cit.*, p. 35, così ricostruisce i versi successivi: «Medeia, on the one hand standing at the palace, let us make our plans, but afterwards I shall return to the ship and you will seek entry». Il frammento è stato sovente accostato al fr. 752 N. dell'*Ipsipile*, tratto però dal racconto di Dioniso che introduce gradualmente la situazione dell'eroina.

pas la tragédie seulement à la façon de tout *incipit*. Elle en résume le thème. Médée se retrouve seule devant le palais. Elle affronte seule le pouvoir royal, pas plus estimé que celui d'Œdipe puisqu'il est, lui aussi, dit tyrannique»⁴¹.

Alla parte iniziale della tragedia potrebbe riferirsi anche il fr. 2. L'attribuzione postulata da Hartung al personaggio di Alcesti – che interrogherebbe la maga sulle modalità del ringiovanimento⁴² – trova difficoltà non solo nella necessità di emendare δράσας in δρώσας, ma anche nella constatazione, già nella fonte indiretta, lo scolio a *Med.* 693, dell'identità tra tale verso e quello delle *Peliadi*. Oltre che ad una domanda di Medea a Giasone su come attuare il piano⁴³, è dunque suggestivo pensare che, qui come nel più tardo dramma, la battuta sia pronunciata da un personaggio ingannato dalla donna dichiaratasi vittima di un'ingiustizia: nella *Medea* Egeo, qui probabilmente Pelia, cui, secondo il racconto pausaniano, Medea dice di aver subito torti dallo sposo, in una «citation intertextuelle» che «aurait pour fin de relativiser les justifications de Médée, quelque ignoble que se montre Jason» nei successivi sviluppi della saga tragica⁴⁴.

⁴¹ Cf. D. PRALON, *art. cit.*, pp. 74-75. Può essere interessante notare, a tal riguardo, che anche nel terzo episodio della *Medea* il palazzo reale di Pelia sia assimilato a quello di Creonte quale emblema del potere cui l'eroína si contrappone: 734-740 Πελλίου δ' ἐχθρός ἐστὶ μοι δόμος / Κρέων τε. [...] / [...] / τὰμὰ μὲν γὰρ ἄσθενῆ, / τοῖς δ' ἄλβος ἐστὶ καὶ δόμος τυραννικός. «ma la casa di Pelia mi è ostile, e così Creonte. [...] Ma la mia posizione è debole, mentre loro hanno prosperità e una casa regale» (trad. E. Cerbo). Proprio sulla base del confronto con tali versi K.H. LEE, *Medea and the House of Pelias*, «CJ» 68 (1972), p. 78, difende al v. 487 la lezione tràdita δόμον contro la congettura di Elmsley φόβον. I.A. HARTUNG, *op. cit.*, I, p. 63, sostiene che nelle *Peliadi* Medea voglia punire Pelia per l'esilio di Giasone, e non, secondo il racconto diodoreo, per l'assassinio dei congiunti dell'amato: una così negativa caratterizzazione del re avrebbe reso meno commovente e coinvolgente la soluzione drammatica della sua uccisione ad opera delle figlie.

⁴² I.A. HARTUNG, *op. cit.*, I, p. 65

⁴³ F. JOUAN – H. VAN LOOY, *op. cit.*, II, p. 526.

⁴⁴ D. PRALON, *art. cit.*, p. 75. L'attribuzione pare possibile a R. KANNICHT, *op. cit.*, 5.2, ad 602, p. 610. M. WRIGHT, *The Lost Plays of Greek Tragedy*, II, *Aeschylus, Sophocles and Euripides*, London-New York 2019, p. 233, ipotizza: «This self-quotation is unusual and slightly puzzling, since the verse in question does not seem very significant or striking. Did any of the audience or readers of *Medea* notice the verse and identify its source? If so, it suggests that Euripides wanted to remind them of *Daughter of Pelias* and make them aware of a relationship – of some sort – between his earlier and later plays on the same subject. In that case, the self-quotation in F602 [= 2 JvL.] was probably not unique; I suspect that if *Daughter of Pelias* survived we would be able to trace other allusions and

Dopo la parodo e in uno dei primi episodi sembrano collocarsi le *gnomai* dei fr. 3 e 4: l'amara riflessione sulla solitudine del potere e in generale sull'impossibilità di fidarsi del prossimo trova immediata attribuzione al personaggio di Pelia, magari in un discorso di compianto del proprio destino rivolto all'ospite Medea⁴⁵: ma non può escludersi che a parlare sia questa stessa, oppure Giasone⁴⁶. Ad uno stesso contesto potrebbero riferirsi anche i fr. 5 e 6: le esortazioni alla modestia e alla sottomissione, la prima delle quali evidentemente rivolta ad un giovane personaggio femminile, sembrano pronunciate da Pelia piuttosto che da Medea. Interlocutore del re potrebbero essere le figlie tutte – appellate singolarmente come Coro⁴⁷ – o, come arguito dalla più parte della critica, la sola Alcesti, la figura miticamente più rilevante e a cui, come visto, parte della tradizione mitografica ascrive un preciso ruolo di antagonista della maga⁴⁸.

intertextual echoes between the two plays. It may even be that *Medea* was even deliberately designed as a 'sequel' to *Daughter of Pelias*. In that case, the presentation of Medea in the later play will have depended in part on the audience's knowledge of the earlier plays, and the character will have been constructed specifically on the basis of similarity to or difference from these alternative versions».

⁴⁵ Così intende T.B.L. WEBSTER, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁶ In tal caso bisognerebbe riferire le battute all'inizio o alla fine del dramma, unici momenti in cui l'eroe è presente: così I.A. HARTUNG, *op. cit.*, I, pp. 63 e 67-68, che li colloca rispettivamente nel prologo e nell'esodo.

⁴⁷ Anche sulla composizione del Coro delle *Peliadi* dati esterni alla lettura del testo superstite non consentono univoche conclusioni. Il titolo del dramma potrebbe suggerire che esso sia composto dalle figlie di Pelia, come nel caso delle Madri dei Sette nelle *Supplici*: l'ipotesi, sostenuta da W. BUCHWALD, *op. cit.*, pp. 9-13, troverebbe conforto nel modello delle *Danaiidi*, il cui Coro è in rapporto e interagisce con il personaggio di Ipermestra, in modo analogo a quello immaginabile per Alcesti e le sorelle. I più recenti editori dei frammenti F. JOUAN – H. VAN LOOY, *op. cit.*, II, p. 519, e C. COLLARD – M. CROPP, *op. cit.*, II, p. 62, esprimono dubbi legati al numero delle Peliadi e soprattutto al loro diretto coinvolgimento nell'azione, in specie nel macabro rito che si svolge presumibilmente nel palazzo, dunque fuori scena. T.B.L. WEBSTER, *op. cit.*, pp. 34-35, avvalora invece la possibilità con l'esempio dell'*Elena* – tragedia in cui il Coro entra nel palazzo e poi lo lascia: Medea potrebbe poi aver raccontato l'assassinio nella presunta scena sul tetto.

⁴⁸ Come illustrato da T.B.L. WEBSTER, *op. cit.*, pp. 33-34, le rappresentazioni iconografiche del mito forniscono significative indicazioni sulla dibattuta questione della presenza di Alcesti nella tragedia. Ella era stata erroneamente identificata nella figura centrale dell'affresco pompeiano VI 13, 2, che, in trono, sembra pronta a ricevere Medea quando questa entra a palazzo; la critica più recente l'ha invece giustamente individuata nella Peliade che si dissocia dal miracolo dell'ariete. Va osservato che nessuna raffigurazione databile prima della tragedia euripidea mostra un dissenso tra le Peliadi: l'hydria del pittore

Incerta risulta la collocazione dei sentenziosi frammenti 7, 8 e 9, quest'ultimo forse più chiaramente rivolto alle giovani Peliadi⁴⁹, ma, come gli altri, potenzialmente adatto a ciascuno dei tre personaggi principali⁵⁰. L'intonazione scopertamente aggressiva del fr. 10 pure potrebbe addirsi a più di un personaggio, da Alceste una volta scoperto l'inganno di Medea⁵¹ a Pelia ancora incredulo verso la maga, a questa stessa⁵². Dei fr. 11-16, termini ascritti da fonti lessicografiche alle *Peliadi*, è, infine, impossibile definire contesto e collocazione: va tuttavia osservata la loro generica appartenenza al campo semantico della lotta, che può far, dunque, ipotizzare un riferimento alla vendetta di Medea, e, in particolare, alla messa in scena del suo terribile piano contro Pelia⁵³.

Alla tragedia parte della critica ha, infine, ascritto due frammenti di incerta collocazione: il fr. adesp. 188c Kn.-Sn., che illustra la genealogia di Giasone, ma che in tal senso potrebbe appartenere a questo come ad altri drammi: Αἴσωνος υἱὸς Κρηθέως ἀφ' αἵματος «il figlio di Esone, della stirpe di Creteo»; e l'euripideo fr. inc. 858 Kn., più coerentemente

di Villa Giulia (Cambridge 12.17, *ARV*² 623, 66), la prima a differenziare le figure delle figlie, può essere datata al 450/440 a.C. (mentre la coppa Vaticana 16538 e la pyxis del Louvre CA 636, *ARV*² 1289, 25 sono databili invece al 440 circa, l'originale del rilievo Laterano 9983 intorno al 420).

⁴⁹ Cf. F. JOUAN – H. VAN LOOY, *op. cit.*, II, p. 523.

⁵⁰ I.A. HARTUNG, *op. cit.*, I, pp. 65-68, ipotizza che il fr. 8 sia pronunciato da Medea nella scena in cui cerca di convincere le Peliadi a ringiovanire il padre, mentre i fr. 7 e 9 apparterrebbero al discorso finale con cui Giasone si discolpa nei confronti di Pelia e ringrazia i compagni per il loro aiuto.

⁵¹ Cf. F. JOUAN – H. VAN LOOY, *op. cit.*, II, p. 522.

⁵² Cf. I.A. HARTUNG, *op. cit.*, I, p. 64.

⁵³ Cf. D. PRALON, *art. cit.*, pp. 81-83: «ἀντεμμάσασθαι [...]. Emprunté au vocabulaire de la lutte, [...] désigne une contre-prise. Comme le fragment 610 *TGF*² [= 10 JvL.], il évoque un affrontement et même une empoignade, connote une réplique, voire une vengeance. La glose ἀρταμεῖν [...] évoque immanquablement le dépeçage de la viande, explicitement donné pour un acte de boucherie, d'autant plus horrible qu'il serait accompli avec soin. L'adverbe εὐστόχως [...], fait référence au combat ou à un concours [...]. [...] κατηβολή [...], signifie que quelque chose advient brutalement et s'impose [...]. Il connote à la fois une brutalité inattendue et une contrainte. Peut-être caractérise-t-il le coup de tranchoir. Il convient au destin de Pélias. L'adjectif Λύσιμον [...], peut signifier "libératrice, libérable, ou soluble". Au féminin, il peut s'appliquer à Médée, en tant qu'elle supprime le tyran et la tyrannie, à l'une des Péliades en tant qu'elle pense délivrer Pélias des peines de la vieillesse. Ὀβριὰ [...], peut désigner, [...], les petits du porc-épic et semble pouvoir s'étendre à tous les petits d'animaux. Il peut servir d'hypocoristique pour désigner les Péliades elles-mêmes, les mettant sous l'influence de l'Artémis protectrice des portées animales».

attribuibile all'*Egeo* (fr. 18 JvL.): ὦ θερμόβουλον σπλάγγνον «o animo di indole ardente»⁵⁴.

4. *L'interpretazione del dramma: il personaggio di Medea*. Dai versi superstiti delle *Peliadi* non è dunque possibile trarre conclusioni circostanziate sullo sviluppo dell'azione drammatica. Degna di considerazione solo parziale appare l'ipotesi sostenuta da parte della critica ottocentesca – e meticolosamente sviluppata nella ricostruzione di Hartung – che da Euripide derivasse il racconto diodoreo, caratterizzato da più di una radduplicazione interna. Tuttavia alcuni elementi di tale versione sembrano di chiara impronta teatrale: come osservato da Mierow, l'espedito del travestimento di Medea da sacerdotessa in preda a delirio mistico e il segnale lanciato da questa a Giasone con le torce sul tetto sono più che plausibili reminiscenze delle scene che nell'*Agamennone* vedono protagonisti Cassandra e la sentinella⁵⁵.

Un'ispirazione al primo dramma dell'*Oresteia* sembra d'altra parte plausibile proprio nella costruzione del personaggio di Medea: pur nella difficoltà, dovuta alla scarsità dei frammenti, di definirne i tratti psicologici, la generica caratterizzazione e funzione negativa inducono a postularne un modello nella Clitemestra eschilea. È peraltro noto che, in una più antica tradizione mitica, ella non era responsabile della morte di Pelia: attestato da rappresentazioni figurative databili dall'ultimo quarto del VI sec. al terzo del V sec. a. C., nonché da Ferecide e Pindaro, il dato non trova riscontri anteriori alla metà del VI sec. Una differente versione, confluita innanzitutto in Stesicoro, contemplava una morte onorevole di Pelia celebrata con giochi, di seguito ad una pacifica com-

⁵⁴ Sul fr. adesp. 188c cf. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 2, *Fragmenta adespota, testimonia volumini 1 addenda, indices ad volumina 1 et 2*, editores R. KANNICHT – B. SNELL, Göttingen 1981, p. 68. Il fr. 858 fu attribuito alle *Peliadi* da P. ELMSLEY, *op. cit.*, p. 58, seguito da W. BUCHWALD, *op. cit.*, p. 13, ad fr. 858 (che però non esclude l'*Egeo*). F. JOUAN – H. VAN LOOY, *op. cit.*, IV, p. 8, ad fr. 858, preferiscono l'*Egeo* per la menzione di Medea nello scolio ad Ar. *Ach.* 119 che lo riporta, ma riconoscono che sarebbero possibili anche le *Peliadi*. R. KANNICHT, *op. cit.*, 5.2, p. 890, lo annovera invece tra i frammenti incerti (respingendo però nettamente la teoria di Wilson e Rutherford, secondo cui apparterebbe ai *Temenidi*, rappresentati dopo gli *Acarnesi*). Accettando l'appartenenza all'*Egeo* si potrebbe pensare, con T.B.L. WEBSTER, *op. cit.*, pp. 77 e 79, che l'epiteto rientri tra le accuse lanciate, ai fr. 15 e 16 JvL., da Teseo a Medea.

⁵⁵ Cf. H.E. MIEROW, *Euripides' First Play*, «CJ» 42 (1946), pp. 106-108, 107.

posizione tra questi e Giasone: Medea, prima ricordata come innocente, dovette essere resa artefice e colpevole della vendetta da una fonte letteraria del VI sec. (da Dugas indentificata in Creofilo)⁵⁶. Come osserva Aéliion, «Euripide a recueilli la version d'une Médée meurtrière qui se trouvait déjà chez Pindare, comme Eschyle avait recueilli la version d'une Clytemnestre meurtrière qu'il trouvait chez Stésichore et chez Pindare»⁵⁷, con presumibilmente analogo intento drammaturgico sulla potente figura femminile. Le trame dell'*Agamennone* e delle *Peliadi* sono in tal senso simili: «une femme qui, par la ruse et l'hypocrisie, accomplit un meurtre, voulu peut-être par la justice des dieux, mais réalisé dans des conditions horribles; un homme qui se cache pendant qu'elle agit»⁵⁸. La vendetta di Medea pare anzi superare, per crudeltà e scaltrezza, quella di Clitemestra, in forza del travestimento e del coinvolgimento delle figlie della vittima; e, analogamente all'assassinio di Agamennone, quello di Pelia è rivendicato dalla donna come restaurazione di Dike, che si configura inevitabilmente, però, anche come usurpazione del potere di un re, pur manifestamente empio. Al di là di ciò, come visto, non è possibile discernere quali sentimenti e motivazioni prevalessero in Medea: ad una caratterizzazione 'debole' di Giasone, analoga a quella del dramma del 431, potrebbe aver fatto riscontro nella maga un arrivismo forte quanto l'amore; mentre la tradizionale raffigurazione positiva dell'eroe di Argo potrebbe aver lasciato spazio alla scelta di un finale pacifico della vicenda, con la rinuncia al regno a favore di Acasto. Tale soluzione si rivelerebbe coerente con un gusto tipicamente euripideo nella finale riabilitazione dei personaggi negativi che Mierow riconosce come già tipica della prima maniera del poeta, come del resto un'atmosfera magico-romantica, data dall'esotica origine di Medea, destinata poi a sfociare nell'elemento illusorio proprio di drammi più tardi come il *Fetonte* e l'*Andromeda*⁵⁹.

⁵⁶ Cf. C. DUGAS, *Le premier crime de Médée*, «REA» 46 (1944), pp. 5-11.

⁵⁷ R. AÉLION, *Euripide héritier...* cit., II, p. 284.

⁵⁸ *Ivi*, p. 285. Sull'analogia tra le due eroine nel segno della ferocia e della scaltrezza nella realizzazione dei propri piani cf. anche M. DURAND, *Médée l'ambigüe...*, cit., pp. 244-247.

⁵⁹ Cf. H.E. MIEROW, *art. cit.*, pp. 107-108, che sottolinea come particolarmente suggestiva e commovente agli occhi del pubblico sarebbe stata la scena, che Hartung immagina sulla base del racconto diodoreo, in cui Giasone distoglieva le Peliadi dal suicidio. *Contra* G. MURRAY, *Euripides and His Age*, New York 1913, p. 69 e U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Analecta Euripidea*, II, Berolini 1875, pp. 172-181.

È suggestivo notare, infine, che alcuni degli elementi fin qui apparsi plausibili nella ricostruzione delle *Peliadi* sono presenti anche nella più celebre riscrittura greca del personaggio di Medea dopo quella euripidea, le *Argonautiche* di Apollonio Rodio; e, ancor più significativamente, essi compaiono nel racconto dell'inganno mortale teso ad Apsirto, ovvero il primo dei delitti familiari di cui Medea si fa, direttamente o indirettamente, artefice – gli altri tre, l'assassinio di Pelia da parte delle figlie, il figlicidio compiuto dalla maga stessa e il tentato omicidio di Teseo da parte del padre Egeo, sono, come visto, al centro delle tre tragedie dedicate da Euripide al personaggio. Nel IV libro del poema, come nella versione diodorea dell'uccisione di Pelia, Medea è l'ideatrice ed esecutrice del piano⁶⁰; ella convince i messi del fratello a combinarle un incontro, con lo stesso pretesto usato, secondo Pausania, per farsi accogliere a Iolco, ovvero di essere stata abbandonata da Giasone⁶¹. Anche la dinamica dell'agguato è simile a quella dell'uccisione di Pelia descritta da Diodoro: Medea attira la vittima diffondendo nell'aria filtri che creano immagini portentose – come i draghi mostrati al re⁶²; Giasone e i suoi nascondono la flotta⁶³ in un'isoletta prospiciente e, dopo che l'eroe ha ucciso a tradimento Apsirto, la donna brandisce un segnale di fuoco per gli Argonauti,

⁶⁰ Ap. Rh. IV 411-416 Φράζεο νῦν· χρειῶ γὰρ ἀεικελίουσιν ἐπ' ἔργοις / καὶ τόδε μητίσασθαι, [...] / αὐτὰρ ἐγὼ κείνῳ γε τεὰς ἐς χεῖρας ἰκέσθαι / μειλίξω. «Rifletti: è necessario, dopo le orribili cose compiute, pensarne un'altra ancora: [...] lui, sarò io a ingannarlo perché cada nelle tue mani» (trad. G. Paduano).

⁶¹ Ap. Rh. IV 435-441 Ἢ δ' ὅτε κηρύκεσσι ἐπεξυνώσατο μύθους, / θελεγμέν, εὐτ' ἂν πρῶτα θεᾶς μετὰ νηὸν ἴκηται / συνθεσίη νυκτός τε μέλαν κνέφας ἀμφιβάλῃσιν, / ἐλθέμεν, ὄφρα δόλον συμφράσσειται ᾧ κεν ἐλοῦσα / χρύσειον μέγα κῶας ὑπότροπος αὐτίς ὀπίσω / βαίη ἐς Αἰήταο δόμους· πέρι γάρ μιν ἀνάγκη / υἱῆς Φριξοῖο δόσαν ξείνοισιν ἄγεσθαι. «Quando ebbe fatto il suo discorso ai messaggeri, e li ebbe convinti a farlo venire, appena lei fosse giunta nel tempio secondo il patto, e la notte avesse disteso le sue nere tenebre (avrebbero insieme pensato un inganno, così da prendere il grande vello d'oro, e tornare alla casa di Eeta; a forza i figli di Frisso l'avevano consegnata in preda a quegli stranieri);» (trad. G. Paduano).

⁶² Ap. Rh. IV 442-444 τοῖα παραφαμένη, θελκτήρια φάρμακ' ἔπασσεν / αἰθέρι καὶ πνοιῆσι, τὰ κεν καὶ ἄπῳθεν ἔοντα / ἄγριον ἠλιβάτοιο κατ' οὖρεος ἤγαγε θῆρα. «dopo queste parole ingannevoli, diffuse i filtri incantati nell'aria, nel soffio dei venti, filtri capaci d'attrarre una fiera da lontano, dall'alto dei monti» (trad. G. Paduano).

⁶³ Ap. Rh. IV 452-454 Ἥμος ὅτ' Ἀρτέμιδος νηῶ ἐνὶ τήν γ' ἐλίποντο / συνθεσίη, τοῖ μὲν ῥα διάνδιχα νηυσὶν ἔκελσαν / σφωτέραις κρινθέντες· ὁ δ' ἐς λόχον ἦεν Ἰήσων, «Dopo che secondo i patti la lasciarono al tempio di Artemide, si divisero ed approdarono, ognuno con la propria nave: Giasone si dispose in agguato» (trad. G. Paduano).

che massacrano i Colchi⁶⁴. Un'eventuale allusione al dramma euripideo sulla morte di Pelia riannoderebbe le fila del mito, considerando che, nel III libro del poema, Era aveva deciso di instillare l'amore nel cuore di Medea con il dichiarato obiettivo di favorire la vendetta di Giasone contro il re⁶⁵. È noto, peraltro, come negli ultimi decenni studi critici abbiano delineato la caratterizzazione della Medea apolloniana in una mistione di amore e paura, che, coerentemente e progressivamente dal III al IV libro, ne rivela una distruttiva pericolosità, analoga a quella del più volte alluso modello tragico⁶⁶. «Così», nel finale del poema, «il cerchio in un certo senso si chiude: Medea, anche per i lettori di Apollonio, torna a identificarsi con la donna spietata e vittima insieme che Euripide aveva rappresentato sulla scena ateniese»⁶⁷.

Università degli Studi di Salerno
vale.caruso@inwind.it

⁶⁴ Ap. Rh. IV 482-485 Οἱ δ' ἄμυδις πυρσοῖο σέλας προπάροιθεν ἰδόντες, / τό σφιν παρθενικὴ τέκμαρ μειοῦσιν ἄειρε, / Κολχίδος ἀγχόθι νηὸς ἔην παρὰ νῆα βάλλοντο / ἦρωες· Κόλχον δ' ὄλεκον στόλον, «Gli altri intanto avevano visto la fiamma del fuoco, che Medea aveva levato in alto come segnale per farli venire, e lanciarono la loro nave contro quella dei Colchi» (trad. G. Paduano).

⁶⁵ Ap. Rh. III 61-65 Τὸν μὲν ἐγών, [...] / [...] / ῥύσομαι, ὅσσον ἐμοῖσιν ἐνὶ σθένοσ ἐπλετο γνίσις, / ὄφρα μὴ ἐγγελάσῃ Πεελίης κακὸν οἶτον ἀλύξας, / ὅσ μ' ὑπερηνορέῃ θνέων ἀγέραςτον ἔθηκε. «Quest'uomo, [...], io lo proteggerò sempre con ogni mia forza, perchè non rida di me, sfuggendo alla morte funesta, Pelia, che con arroganza mi tolse l'onore dei sacrifici»; 74-75 οὐδέ κε λώβην / τίσειεν Πεελίης, εἰ μὴ σὺ γε νόστον ὀπάσεις. «del resto neppure il re Pelia potrà scontare la pena, se tu non gli doni il ritorno» (trad. G. Paduano).

⁶⁶ Cf., e.g., G. PADUANO (– M. FUSILLO), *Introduzione. Tecniche e tendenze delle Argonautiche*, in Apollonio Rodio, *Le Argonautiche*, introduzione e commento di G. PADUANO – M. FUSILLO, traduzione di G. Paduano, Milano 1986, pp. 5-45, 16-22.

⁶⁷ G. LOZZA, *Il mito di Medea*, «Acme» LXXVIII (2001), pp. 13-32, 25.

ROCCO SCHEMBRA

LA TRADIZIONE MANOSCRITTA
DELL'*HOMILIA IN MULIERES VNGVENTIFERAS*
DI GREGORIO DI ANTIOCHIA (PG 88, CC. 1848-1866)

ABSTRACT

The paper explains the research conducted on the manuscript tradition of *Homilia in mulieres unguentiferas* (PG 88, cc. 1848-1866) by Gregory, patriarch of Antioch since 570 to 593 AD. The survey on the catalogs allowed us to know about the existence of 110 unrecognized manuscripts, some of which have already been collated in order to find relationships for a future critical edition of the work. In particular, attention focused on the first chapter of the work, which was provided with a provisional critical text (quite different from that of Migne) and an Italian translation. Ten important cases of textual criticism have been isolated and discussed.

Michel Aubineau in una nota di tre pagine del 1972¹ comunicava di aver rinvenuto nel *Vat. gr.* 1975 del XIII sec. una copia dell'*Homilia in mulieres unguentiferas*² di Gregorio di Antiochia e concludeva il suo piccolo, ma importante contributo, dicendo: «Ce beau texte du VI^e siècle mériterait de tenter un éditeur et un traducteur³». Le sue parole sono rimaste sino ad oggi inascoltate, fatto che mi ha indotto a raccogliere personalmente il testimone. In vista di una prima edizione critica di tale omelia⁴ ho innanzi tutto proceduto, come di norma, ad un'esplorazione,

¹ M. AUBINEAU, *Une homélie de Grégoire d'Antioche (570-593), retrouvée dans le Vaticanus Gr. 1975*, «Byzantion» 42 (1972), pp. 595-597.

² L'opera è stata edita, per l'ultima volta, nel 1864 in PG 88, cc. 1848-1866.

³ M. AUBINEAU, *art. cit.*, p. 597.

⁴ Non ho ancora compiuto un lavoro sistematico sulle edizioni a stampa che hanno riguardato questo testo, ma, da una prima scorsa, sembra di capire che essa per la prima volta sia stata edita solo in traduzione latina a cura di Achilles Statius (Aquilus Estaço) a Roma nel 1578 per i tipi di Zannetto. *L'inscriptio* dell'edizione, infatti, recita come segue: *Orationes nonnullorum Graeciae Patrum e Bibliotheca Achillis Statii Lusitani depromptae eodem interprete*. La nostra omelia si trova alle pp. 55-66, ed è così introdotta: *S. Patris*

quanto più sistematica possibile, della tradizione manoscritta che ce l'ha tramandata, al fine di cominciare a ravvisare per la prima volta i rapporti tra i testimoni e di individuare quanti tra questi ultimi possano essere annoverati tra i *potiores*. Ma prima di ogni cosa, date la scarsa fortuna e l'esigua diffusione del testo in epoca moderna, e in parte forse anche la poca conoscenza dell'autore, non sarà privo di un senso dare qui alcuni, ma fondamentali ragguagli, in merito ad entrambi.

NOTIZIE SU GREGORIO DI ANTIOCHIA

Gregorio fu patriarca di Antiochia dal 570 al 593 d.C. e fu uno dei personaggi più influenti e rilevanti della Chiesa dell'epoca in cui era imperatore Maurizio⁵. La quasi totalità delle notizie che abbiamo su di lui ci provengono da Evagrio Scolastico⁶, lo storico che gli fu contemporaneo. Da lui apprendiamo che, ancor giovanissimo, Gregorio entrò al Monastero dei Bizantini, vicino a Gerusalemme, in cui ben presto ricoprì la carica di superiore. Quindi Giustino II gli affidò l'incarico di presiedere

Nostri Gregorii Episcopi Antiochiae in Diuini corporis sepulturam magni Dei et Saluatoris nostri Iesu Christi et in gloriosam a mortuis eius triduanam Resurrectionem et in Ioseph ab Arimathea, Oratio. Nel 1648 Franciscus Combefisius (François Combefis) pubblica a Parigi per i tipi di Berthier il testo greco dell'omelia in F. COMBEFISIVS, *Auctarium nouum Bibliothecae Graeco-latinorum Patrum*, Paris 1648. L'opera si trova alle cc. 827-848. Probabilmente è questa l'*editio princeps* del testo greco dell'omelia. Ma occorre prudenza, anche in considerazione dell'alta probabilità che quest'opera sia stata pubblicata sotto il nome di altri Padri, soprattutto il Crisostomo.

⁵ Cf. P. GOUBERT, *Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de saint Grégoire le Grand (Notes de prosopographie byzantine)*, «REByz» 25 (1967), pp. 65-76; e ancora A.D. LEE, *Episcopal Power and Perils in the Late-Sixth Century: The Case of Gregory of Antioch*, in J. DRINKWATER – B. SALWAY (a cura di), *Wolf Liebeschuetz Reflected: Essays Presented by Colleagues, Friends, & Pupils*, «BICS» suppl. 91, London 2007, pp. 99-106.

⁶ Evagrio ci fornisce il ritratto di Gregorio in Euagr. *h.e.* V 6 (Bidez 201-203). Per una bibliografia essenziale su Evagrio Scolastico, si veda: M. WITHBY, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Liverpool 2000. In italiano è possibile consultare la traduzione: EVAGRIO DI EPIFANIA, *Storia ecclesiastica*, a cura di F. CARCIONE, Roma 1998. Per il testo greco, ancora oggi occorre fare riferimento a *The Ecclesiastical History of Evagrius with Scolia*, a cura di J. BIDEZ – L. PARMENTIER, London 1899. Si vedano anche: G.F. CHESNUT, *The First Christian Histories*, Paris 1977; P. ALLEN, *Evagrius Scholasticus, the Church Historian*, Louvain 1981. Un interessante, recente contributo, da tenere sicuramente in considerazione, è quello di M. GIORDA, *Monaci e monachesimi nella Storia Ecclesiastica di Evagrio Scolastico*, «Adamantius» 17 (2011), pp. 118-132 e relativa bibliografia.

il convento del Monte Sinai, periodo durante il quale diede prova di grande abilità, resistendo a un gruppo di Arabi che avevano posto lì il loro assedio e sui quali riuscì ad avere la meglio, ristabilendo la pace. Fu sicuramente questo il motivo che indusse Giustino II a promuovere Gregorio, elevandolo al seggio patriarcale di Antiochia, risoluto come era ad esiliare Anastasio I, il quale, tra l'altro, era considerato eretico per le sue tendenze simpatizzanti nei confronti della corrente dell'afartodoce-tismo⁷. Gregorio rivestì tale importante carica ecclesiastica sino alla morte, avvenuta per gotta, distinguendosi in quel lungo ventennio per capacità diplomatiche, determinazione e ingegno. Di lui certamente si ricorda il celebre discorso che tenne al cospetto dell'esercito per sedare una insurrezione che era sorta al suo interno. Capacità oratoria, diplomazia, abilità anche nel citare *exempla* di storia antica a sostegno delle sue argomentazioni lo fecero riuscire nel suo intento. Per quanto riguarda la sua produzione letteraria, ci è pervenuto ben poco. Tra l'altro, va precisato che, per quanto attiene alle omelie, non sempre è facile riconoscere la paternità gregoriana, in quanto, com'è noto, queste opere di autori, definiamoli così, 'minori', andavano spesso a confluire nei *corpora* dei più grandi omileti della patristica, soprattutto Giovanni Crisostomo⁸ e Gregorio di Nissa, il che probabilmente ha contribuito a garantirne la sopravvivenza, ma spesso ne ha reso ardua l'identificazione. Di Gregorio di Antiochia sembrano essere le seguenti opere: 1) *Homilia in mulieres unguentiferas* (PG 88, cc. 1848-1866); 2) *Homilia I in s. theophania* (PG 10, cc. 1117-1189); 3) *Homilia II in s. theophania* (PG 61, cc. 761-764); 4) *In illa verba: «Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui»* (PG 64, cc. 33-38 = PG 88, cc. 1872-1884); 5) *Oratio ad exercitum* (PG 88, cc. 1884-1885). Di tali opere ci sono pervenute anche alcune versioni redatte in altre lingue della cristianità antica, come l'armeno, il siriano, il paleo-slavo, il paleo-russo e ovviamente il latino; e forse ad esse vanno aggiunti alcuni inediti, sui quali preferisco pronunciarmi quando avrò dati più certi. Qui è il caso di soffermarci con maggiori dettagli sull'omelia la cui tradizione manoscritta si sta procedendo ad indagare

⁷ Con questo nome si indicava un'eresia che rappresentava una sorta di estremizzazione dello stesso docetismo. Esponenti ne erano dei monofisiti alessandrini, seguaci di Giuliano, vescovo d'Alicarnasso. Egli affermava che il corpo di Cristo era stato da sempre esente da corruttibilità, e dunque non soggetto, se non per apparenza, a nessuno dei bisogni e degli impulsi cui di norma sottostanno gli esseri umani (fame, sete, caldo, freddo etc.). Tale incorruttibilità era a lui dovuta dall'unione col Verbo.

⁸ Cf., e.g., J.A. DE ALDAMA, *Repertorium pseudo-chrisostomicum*, Paris 1965, p. 45, nota 116.

e di cui si ha in programma di allestire l'edizione critica, ossia l'*Homilia in mulieres unguentiferas*.

HOMILIA IN MVLIERES VNGVENTIFERAS

Relativamente a questo testo siamo certi che si tratta di una omelia pasquale⁹, ossia di un sermone pronunciato la notte di Pasqua e che ha come tema l'esegesi a *Ev. Matt.* XXVII 57-66; XXVIII 1-10, il celebre racconto relativo: alla sepoltura di Cristo grazie alla concessione fatta da Pilato a Giuseppe di Arimatea; alla decisione di tenere sotto guardia la tomba per evitare che il corpo venisse trafugato; alla visita al sepolcro delle mirofore, ossia delle pie donne che portavano gli unguenti; alla scoperta del sepolcro vuoto; all'apparizione dell'angelo; e, infine, al messaggio che Gesù in persona affida alle prime testimoni della sua risurrezione. La certezza che si tratti di un'omelia pasquale ce la dà anche il fatto che nel primo capitolo del sermone si fa riferimento all'evento della Pasqua e nell'ultimo a dei neofiti che hanno ricevuto in quel momento il battesimo, secondo una strutturazione retorica, quindi, di non indifferente perizia. Presenterò adesso in breve una sintesi dei capitoli, nella ripartizione propria dell'edizione del *Migne*.

1. L'omelia è pronunciata presso un cimitero o, forse meglio, presso un *martyrion*, dove sono convenuti i fedeli per commemorare la morte e la risurrezione di Cristo. Il messaggio è che chi pone mente al fatto che Egli è risorto, non avrà dubbi sulla propria personale risurrezione;
2. Cristo è morto di sua volontà per salvare gli uomini. Comincia adesso il racconto, con il riferimento a Giuseppe di Arimatea che chiede a Pilato che gli venga consegnato il corpo di Cristo per potergli dare adeguata sepoltura;
3. Pilato acconsente alla richiesta di Giuseppe di Arimatea, il quale ba-

⁹ Per l'omiletica pasquale greca, il testo di riferimento rimane sempre A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche: von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Leipzig 1937-1952. Si confrontino anche N. NOCILLI (a cura di), *Omellerie pasquali dell'antichità cristiana*, Padova 1985; V. BOCCARDI, *La soteriologia eucaristica. Ricerca comparata in alcune omellerie pasquali antiche*, in «Atti della IV Settimana Sangue e antropologia nella liturgia», Roma 21-26 novembre 1983, a cura di F. VATTIONI, III, Roma 1984, pp. 1169-1182.

cia il corpo di Gesù, lo avvolge nella sacra Sindone e lo depone nella tomba, apponendovi davanti una roccia. I Giudei chiedono a Pilato di provvedere a tenere sotto sorveglianza la tomba, per evitare che i compagni ne trafugassero il cadavere, vantandosi così della sua risurrezione;

4. Pilato acconsente e la tomba viene sigillata e custodita;
5. La personificazione della Morte vorrebbe impadronirsi del corpo di Cristo mediante la putrefazione, ma non riesce nel suo intento. Si chiede stupita, pertanto, come questo sia possibile;
6. Giungono al sepolcro Maria di Màgdala e l'altra Maria, in preda al timore, per visitare il sepolcro. Portano con sé degli unguenti con cui aspergono di nascosto la roccia, gemendo e piangendo;
7. Il Signore allora invia un angelo perché comunichi alle donne che la Morte è stata sconfitta e loro convertano la mestizia in letizia;
8. Un violento terremoto annuncia la venuta dell'angelo. A questo fragore le guardie cadono a terra tramortite, l'angelo toglie la pietra dal sepolcro e vi si siede sopra;
9. Quindi si volge alle donne, assicurandole, esortandole a non avere timore e confermando che Gesù non si trova lì. Le pie mirofore, allora, chiedono dove egli si trovasse;
10. L'angelo spiega che Cristo è risorto, e che a nulla è valsa l'opposizione degli Inferi. Così come egli è nato da un utero chiuso, da un chiuso sepolcro è risorto;
11. Le donne vengono esortate da Gesù in persona, apparso loro, ad annunciare la sua risurrezione;
12. L'omelia ritorna alla attualità, in quanto si conclude dicendo che anche adesso il Signore assiste invisibilmente i fedeli che si trovano al fonte battesimale e abbraccia tutti i neobattezzati. Il sermone termina con la preghiera che i fedeli convenuti possano celebrare il giorno della risurrezione di Cristo con la coscienza pura.

RICERCHE SULLA TRADIZIONE MANOSCRITTA

La ricerca sui cataloghi delle biblioteche si è rivelata estremamente fruttuosa¹⁰, in quanto mi ha permesso di venire a conoscenza dell'esistenza

¹⁰ A tal proposito mi preme ringraziare i direttori delle biblioteche che mi hanno prontamente fornito le riproduzioni dei codici che mi servivano e, soprattutto, l'*Institut de re-*

di ben centosette testimoni che ci hanno tramandato quest'opera; fino ad ora mi è stato possibile venire in possesso solo di quarantadue di essi e dunque di collazionarli in parte, mentre per gli altri la richiesta di riproduzione non ha ancora dato esito positivo. A questi centosette testimoni, per amor di completezza, vanno aggiunti tre *Scorialenses* che sono andati irrimediabilmente perduti in occasione del devastante incendio del 7 giugno 1671, a causa del quale furono distrutti oltre cinquemila codici, tra cui seicentocinquanta greci. Di essi ci rimane dunque solo la memoria nel catalogo.

Riporto qui di seguito l'elenco di tutti i testimoni ormai noti, con la precisazione che l'asterisco posto alla fine della descrizione sintetica sta a significare che quel manoscritto è già in mio possesso e ho potuto servirmene ai fini della *collatio*. In coda saranno citati per esteso i tre *Scorialenses deperditi* e indicati con un asterisco prima della sigla. Ometto la descrizione dettagliata dei testimoni, rimandando per questa alla futura edizione critica, e limito la citazione dei codici ad alcuni elementi essenziali, escludendo, ad esempio, il materiale e il formato del manoscritto, nonché il numero complessivo dei fogli (mi limito a citare, infatti, solo quelli ai quali si legge l'opera che ci riguarda).

1. a Mosca, Biblioteca Ss. Sinodo, gr. 284 (Vlad. 215), saec. IX, ff. 296^u-304^r;
2. b Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 1476, a. 890, ff. 100^u-102^r;
3. c Gerusalemme, Biblioteca del Patriarcato, gr. 6, saec. IX-X, ff. 51^u-57^r;
4. d Hagion Oros, Μονή Βατοπεδίου, gr. 456, saec. X, ff. 119^u-131^r;
5. e Hagion Oros, Μονή Διονυσίου, gr. 71 (Lambros 3605), saec. X, ff. 163^r-170^r;
6. f Atene, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος, gr. 226, saec. X, ff. 260^r-265^u;
7. g Atene, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος, gr. 245, saec. X, ff. 200^u-210^r;
8. h Atene, Μουσεῖο Μβενάκη, gr. 319, saec. X, ff. 78^u-82^r;
9. i Cambridge, University Library, gr. 1879, saec. X, ff. 1^r-1^u;

cherche et d'histoire des textes di Parigi che mi ha accolto per lungo periodo presso le sue sale di studio.

10. j Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1255, saec. X, ff.109^r-116^r;
11. k Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 2013, saec. X, ff. 116^u-121^u;
12. l Gerusalemme, Biblioteca del Patriarcato, gr. 1, San Saba, saec. X, ff. 125^r-130^u,*
13. m Gerusalemme, Biblioteca del Patriarcato, gr. 245, saec. X, ff. 200^u-210^r;
14. n Mosca, Biblioteca Ss. Sinodo, gr. 129 (Vlad. 216), saec. X, ff. 387^u-398^u;
15. o Sofia, Centro 'Ivan Duj ev', gr. D. 364, saec. X, ff. 253^u-273^r;
16. p Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1633, saecc. X-XI, ff. 257^u-260^u,*
17. q Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1641, saecc. X-XI, ff. 315^r-318^u,*
18. r Grottaferrata, Biblioteca statale del Monumento nazionale, gr. B.α.014 (178), saecc. X-XI, ff. 270^r-278^r;
19. s Oxford, Christ Church, gr. 4, saecc. X-XI, ff. 266^r-274^r,*
20. t Paris, Bibliothèq̃ue Nationale de France, gr. 661, saecc. X-XI, ff. 285^r-286^u,*
21. u Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1636, saecc. X-XII, ff. 185^r-190^u;
22. v Hagion Oros, Μονὴ Ἐσφιγμένου, gr. 17 (Lambros 2030), saec. XI, ff. 57^r-64^u,*
23. w Hagion Oros, Σκητὴ Καυσοκαλυβίων, gr. Κυριακοῦ 3, saec. XI, ff. 289^u-297^u;
24. x Gerusalemme, Πατριαρχικὴ Βιβλιοθήκη, gr. 29, saec. XI, ff. 356^r-367^r;
25. y Oxford, Bodleian Library, Baroc. gr. 199, saec. XI, ff. 109^u-116^r,*
26. z Paris, Bibliothèq̃ue Nationale de France, Coisl. gr. 107, saec. XI, ff. 107^u-115^r,*
27. A Paris, Bibliothèq̃ue Nationale de France, gr. 582, saec. XI, ff. 390^r-402^r,*
28. B Paris, Bibliothèq̃ue Nationale de France, gr. 1174, saec. XI, ff. 225^r-231^u,*
29. C Roma, Biblioteca Angelica, gr. 125, saec. XI, ff. 191^u-200^u,*
30. D Zavorda, Μονὴ τοῦ ἀγίου Νικάνορος, gr. 25, saec. XI, ff. 210^u-215^r;
31. E Atene, Ἀρχιεπισκοπὴ, gr. 1, saecc. XI-XII, ff. 135^r-142^r;

32. F Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. gr. 517, saecc. XI-XII, ff. 174^r-178^r;
33. G Hagion Oros, Μονή Παντοκράτορος, gr. 19 (Lambros 1053), saec. XII, fasc. 4;
34. H Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 14, saec. XII, ff. 224^u-238^r;
35. I Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 564, saec. XII, ff. 74^u-80^u;
36. J Messina, Biblioteca Regionale Universitaria 'Giacomo Longo', gr. 2, saec. XII, ff. 208^r-214^r;
37. K Paris, Bibliothèqne Nationale de France, gr. 699, saec. XII, ff. 165^u-175^r;
38. L Roma, Biblioteca Angelica, gr. 108, saec. XII, ff. 232^r-237^u;
39. M Thessaloniki, Μονή Βλατάδων, gr. 6, saec. XII, ff. 220^u-229^u;
40. N Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 245, saecc. XII-XIII, ff. 233^r-240^u;
41. O Hagion Oros, Μονή Κουτλουμουσίου, gr. 3109, saec. XIII, ff. non spec.;
42. P Hagion Oros, Μονή Μεγίστης Λαύρας, gr. Δ84 (Eustratiades 460), saec. XIII, ff. 181^r-188^r;
43. Q Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1975, sec. XIII, ff. 91^r-108^r;
44. R El Escorial, Real Biblioteca, gr. Y.II.15 (Andrés 270), saec. XIII, ff. 12^r-21^r;
45. S Leros, Δημοτική Βιβλιοθήκη, gr. Gédéon 8, saec. XIII, fasc. 17;
46. T Milano, Biblioteca Ambrosiana, gr. F 99 sup. (Martini-Bassi 353), saec. XIII, ff. 69^r-72^u;
47. U Wien, Österreichische Nationalbibliothek, gr. 123, saec. XIII ex., ff. 199^r-202^u;
48. V Atene, Έθνική Βιβλιοθήκη τής Ελλάδος, gr. 2083, saecc. XIII-XIV, ff. 267^u-274^u;
49. W Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 519, saecc. XIII-XIV, ff. 324^r-329^u;
50. X Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. II.42 (coll. 1123), saecc. XIII-XIV, ff. 157^r-165^u;
51. Y Paris, Bibliothèqne Nationale de France, gr. 1186, a. 1306, ff. 103^u-109^r;
52. Z Atene, Έθνική Βιβλιοθήκη τής Ελλάδος, gr. 2471, saec. XIV in., ff. 9^u-15^u;

53. aa Hagion Oros, Μονή Βατοπεδίου, gr. 630, saec. XIV, ff. 318^r-327^r;
54. ab Hagion Oros, Μονή Ἰβήρων, gr. 370 (Lambros 4490), saec. XIV, ff. 190^u-197^r;
55. ac Hagion Oros, Μονή Ἰβήρων, gr. 677 (Lambros 4797), saec. XIV, ff. 509^u-514^u;
56. ad Hagion Oros, Μονή Μεγίστης Λαύρας, gr. Δ 77 (Eustratiades 453), saec. XIV, ff. 302^r-309^r;
57. ae Hagion Oros, Μονή Παντοκράτορος, gr. 90 (Lambros 1124), saec. XIV, ff. 250^u-258^u;
58. af Atene, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος, gr. 252, saec. XIV, ff. 199^u-203^r;
59. ag Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 800, saec. XIV, ff. 128^u-132^u;*
60. ah Istanbul, Biblioteca del Patriarcato, gr. 129, saec. XIV, fasc. 26;
61. ai Meteore, Μονή Πουσάνου, gr. 4, saec. XIV, ff. 166^r-168^r;
62. aj Oxford, Bodleian Library, Baroc. gr. 241, saec. XIV, ff. 105^u-111^r;*
63. ak Oxford, Lincoln College, gr. 1, saec. XIV, ff. 293^r-300^u;*
64. al Zavorda, Μονή τοῦ ἁγίου Νικάνορος, gr. 89, saec. XIV, ff. 222^u-230^r;
65. am Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1587, a. 1389, ff. 319^r-325^r;*
66. an Basel, Universitätsbibliothek, gr. A.III.12, saec. XIV-XV, ff. 88^r-92^r;
67. ao Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 179, saec. XIV-XV, ff. 201^r-213^r;*
68. ap Gerusalemme, Biblioteca del Patriarcato, gr. 48, saec. XV in., ff. 451^r-471^r;
69. aq Hagion Oros, Μονή Μεγίστης Λαύρας, gr. Κ 98 (Eustratiades 1385), saec. XV, ff. 228^r-236^r;
70. ar Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 269, saec. XV, ff. 149^r-161^r;
71. as Gerusalemme, Biblioteca del Patriarcato, gr. 35, Santa Croce, saec. XV, ff. 101^r-106^r;*
72. at Meteore, Μονή Μεταμορφώσεως, gr. 33, saec. XV, ff. 9^r-37^u;
73. au Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, gr. AG.IX.37, saec. XV, ff. 322^r-329^u;*
74. av München, Bayerische Staatsbibliothek, gr. 240, saec. XV, ff. 109^u-115^u;

75. **aw** Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 772, saec. XV, ff. 398^u-406^r;^{*}
76. **ax** Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 1595, saec. XV, ff. 178^r-186^r;
77. **ay** Roma, Biblioteca Vallicelliana, gr. 100 (F.59.I), saec. XV, ff. 229^u-242^u;^{*}
78. **az** Samos, Βιβλιοθήκη τῆς Μητροπόλεως, gr. 57, saec. XV, ff. 43^u-62^r;
79. **ba** Mosca, Biblioteca Ss. Sinodo, gr. 5 (Vlad. 412), a. 1445, ff. 229^r-233^u;^{*}
80. **bb** Atene, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος, gr. 346, aa. 1497-1498, ff. 153^u-162^r;^{*}
81. **bc** Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1890, saec. XV-XVI, ff. 586^{r-u}, 588^{r-u}, 562^r-565^u;^{*}
82. **bd** Hagion Oros, Μονὴ Διονυσίου, gr. 117 (Lambros 3651), saec. XVI, fasc. 4;
83. **be** Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 360, saec. XVI, ff. 57^r-67^r;^{*}
84. **bf** Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1492, saec. XVI, ff. 222^u-228^r;^{*}
85. **bg** Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. gr. Pio II 2, saec. XVI, ff. 364^u-372^r;
86. **bh** Meteore, Μονὴ Βαρλαάμ, gr. 138, saec. XVI, ff. 355^r-362^r;
87. **bi** Oxford, Bodleian Library, Laud. gr. 64 A, saec. XVI, ff. 333^r-349^r;^{*}
88. **bj** Patmos, Μονὴ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, gr. 526, saec. XVI, fasc. 11;
89. **bk** London, British Library, Burney gr. 45, aa. 1551-1600, ff. 112^u-119^u;^{*}
90. **bl** Istanbul, Biblioteca del Patriarcato, gr. 32, a. 1561, fasc. 3;
91. **bm** Trikkala, Μονὴ Δουσίκου (τοῦ ἁγίου Βησσαρίωνος), gr. 50, aa. 1574-1575, ff. 35^r-40^u;
92. **bn** Hagion Oros, Μονὴ Σίμωνος Πέτρας, gr. 1314, a. 1586, ff. non spec.;
93. **bo** Oxford, Bodleian Library, Canon. gr. 50, a. 1600 ca., ff. 77^r-90^r;^{*}
94. **bp** Mitlelene, Μονὴ τοῦ Λειμώνος, gr. 51, a. 1607, ff. 544^u-553^r;
95. **bq** Hagion Oros, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας, gr. E 188 (Eustratiades 650), a. 1627, ff. 208^r-215^r;
96. **br** Hagion Oros, Σκητὴ Καυσοκαλυβίων, gr. 225, saec. XVII, ff. 721^r-736^r;

97. **bs** Atene, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος, gr. 457, saec. XVII, pp. 713-727;
98. **bt** Bruxelles, Bibliothèquc Royale 'Albert I^{er}', gr. 18906-12 (3345), saec. XVII, ff. 169^r-173^r;
99. **bu** Cambridge, Trinity College Library, gr. O.08.22 (1397), saec. XVII, ff. 70^r-74^r;
100. **bv** Sinai, Monastero di santa Caterina, gr. 463, saec. XVII, ff. 158^r-168^r;
101. **bw** Gerusalemme, Biblioteca del Patriarcato, gr. 580, saec. XVII-XVIII, fasc. 4;
102. **bx** Hagion Oros, Μονὴ Ἁγίου Παντελεήμονος, gr. 201 (Lambros 5708), aa. 1810-1811, pp. 378-383;
103. **by** Hagion Oros, Μονὴ Βατοπεδίου, gr. 450, saec. XVIII, ff. 43^r-52^r;
104. **bz** Hagion Oros, Σκητὴ Ἁγίου Δημητρίου, gr. 72, saec. XIX, ff. 421^r-439^r;
105. **ca** Hagion Oros, Σκητὴ Ἁγίου Δημητρίου, gr. 73, saec. XIX, ff. 253^r-276^r;
106. **cb** Hagion Oros, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας, 1 (Eustratiades 1968), a. 1843, pp. 299-311;
107. **cc** Hagion Oros, Σκητὴ Καυσοκαλυβίων, gr. Κυριακοῦ 114, a. 1880, pp. 721-736.

Manoscritti perduti:

108. ***a** El Escorial, Real Biblioteca, gr. Λ.II.18 (Andrés 577), a. 1046, ff. 232^r-234^r;
109. ***b** El Escorial, Real Biblioteca, gr. K.I.3 (Andrés 511), < saec. XV, ff. 116^r-122^r;
110. ***c** El Escorial, Real Biblioteca, gr. Λ.I.7 (Andrés 556), < saec. XV, ff. 340^r-346^r.

ALCUNI CASI DI CRITICA TESTUALE

L'obiettivo che mi prefiggo in questo lavoro, che è preliminare all'edizione critica, è duplice: da una parte, come dicevo *supra*, quello di tentare di intravedere per la prima volta i rapporti tra i manoscritti che ci hanno tramandato l'opera, in quanto una tradizione così vasta ha assoluta necessità di essere semplificata e liberata dei suoi codici *descripti* e *deteriores*;

dall'altra parte, di isolare e mettere in chiara luce il ramo stemmatico, se non addirittura il codice singolo, da cui sarebbe promanata l'edizione del *Migne* nella *Patrologia Graeca*¹¹. Sono ben consapevole che i risultati cui sono pervenuto hanno la caratteristica della provvisorietà e della incompiutezza, in quanto non si sono basati sulla indagine autoptica dell'intera tradizione manoscritta; ho tuttavia ritenuto opportuno di cominciare ad esplorare quest'ultima, prendendo come campione il primo capitolo dell'opera così come viene edito in PG 88, c. 1848, di cui qui riporto il testo.

Α'. Ἐπαινετὸς καὶ οὗτος τῆς Ἐκκλησίας ὁ νόμος, παρασκευάζων ἡμᾶς τοῦ τριήμερου θανάτου τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν τὴν μνήμην πανηγυρίζειν ἐν τῷ θησαυρῷ τῶν νεκρῶν. τίς γὰρ λογιζόμενος τὴν ζωηφόρον τοῦ Σωτῆρος τελευτὴν οὐ νομίζει, τοὺς νεκροὺς ὡς ἐν σκιναῖς ἀνακεῖσθαι ταῖς θήκαις, περιμένοντας τὴν οὐράνιον σάλπιγγα, τὴν πάντας ἡμᾶς καλοῦσαν ἐκ τῶν μνημάτων πρὸς τὴν φοβερὰν τῆς κρίσεως ἡμέραν; τίς δὲ ἀποβλέπων πρὸς ἐκείνον τὸν σωτήριον τάφον, οὐ προσέρχεται τοῖς τάφοις ὡς θαλάμοις ζωῆς; τίς δὲ πιστεύων ἐκ νεκρῶν ἐγγεῖρθαι τὸν Κύριον, οὐκ οὕτως διάκειται ὡς ἀναστήσων ἑαυτόν, καὶ τῆς ἀναστάσεως τευξόμενος δι' αὐτοῦ; ἐπεὶ οὖν τῷ καλῷ νόμῳ τῆς Ἐκκλησίας πειθόμενοι, πρὸς τοὺς καθεύδοντας ἐν τάφοις οἱ γρηγοροῦντες ἐδράμετε· ἐπειδὴ τῷ τόπῳ στενοχωρούμενοι, τῷ πόθῳ πλατύνεσθε· ἐπειδὴ καθάπερ βότρυς φιλόχριστος ὄχλος ὑπάρχει· οὕτω συνεσφιγμένοι τυγχάνετε· ἀκούσατε τὸ ποθούμενον ἡμῖν τοῦ θανάτου μυστήριον, ὃ καὶ μετὰ τὸ μαθεῖν οὐδεὶς δύναται καταλαβεῖν.

Premetto che il testo che ci presenta il *Migne* non è esente da scelte testuali errate, come la visione autoptica e il confronto con i codici mi hanno permesso di verificare. Tuttavia, per adesso, mi limito a fornire una mia traduzione di quello che, chi prendesse nelle mani la *Patrologia Graeca*, si troverebbe davanti agli occhi.

A. Lodevole è anche questa usanza della Chiesa, poiché ci spinge a commemorare in un *martyrion* la morte di tre giorni del nostro Salvatore. Chi infatti, pensando alla morte del Salvatore, che reca la vita, non crederà che i defunti giacciono nei sepolcri come in

¹¹ È chiaro che un'affermazione di questo tipo va intesa solo nel senso di rintracciare a quale ramo appartiene o da quale codice discende l'edizione a stampa utilizzata dal *Migne* per allestire la sua, che, nel caso di testi già editi, di norma non è altro se non una ripubblicazione.

dei tabernacoli, aspettando la tromba celeste, che tutti ci chiama dalle tombe al terribile giorno del giudizio? Chi, volgendo lo sguardo a quel sepolcro salvifico, non si avvicina alle tombe come a dei talami di vita? Chi, credendo che il Signore è risuscitato dai morti, non si trova nella condizione che egli risusciterà se stesso e che otterrà la risurrezione per mezzo di Dio? Poiché dunque voi, che siete svegli, osservando questa bella usanza della Chiesa, correste verso coloro che dormono nei sepolcri; poiché, pur essendo stipati in questo luogo, siete dilatati dall'amore; poiché la folla devota di Cristo è come un grappolo d'uva; così unitevi, ascoltate il mistero della morte da noi desiderato, che, anche dopo averlo appreso, nessuno può comprendere.

Solo nel primo capitolo dell'opera, emergono dieci punti di critica testuale su cui riflettere¹², e che ci permettono di arrivare a delle prime, iniziali, conclusioni, da intendere assolutamente come ipotesi di lavoro¹³. Elencherò e discuterò brevemente questi casi qui di seguito, citandoli come essi si presentano nel *Migne*. Per snellire il mio discorso, già sin dal primo di essi, mi avvarrò di alcune semplificazioni alle quali sono giunto dopo attenta e paziente analisi delle varianti.

1. οὗτος τῆς Ἐκκλησίας ὁ νόμος

Questa pericope testuale così come si legge nel *Migne* si presenta anche: a) nel codice **z** e in quelli che sembra derivino da esso, senza che essi vi apportino alcuna miglioria, ossia **I Y ab** (d'ora in poi chiamerò questa famiglia solo **z**); b) nei testimoni **aj bo**, che sulla base di altri casi che vedremo, costituiscono una sottofamiglia a parte (che d'ora in poi chiamerò **t**, che, insieme con **z** discende da un altro codice ipotizzato ma non pervenuto, che ho identificato con la lettera greca **ϵ**); c) in un numeroso gruppo di testimoni, ossia **fl s v y A H L M R ag ak as bb bi bk**, che hanno evidenti rapporti di analogia tra di loro e che, come vedremo, si presentano con caratteristiche tali da farli assai verosimilmente ritenere come *deteriores* (d'ora in poi chiamerò questa famiglia **ζ**); d) in un altro gruppo di testimoni, ossia **N X au be bf** (famiglia **η**), che però, sulla scorta di altri casi successivi, come avremo modo di vedere, sarà a sua volta divisibile in due sottogruppi. Tutti questi manoscritti, dunque,

¹² Per maggiore chiarezza, li ho sottolineati.

¹³ Cf. la n. 22.

limitatamente al primo caso che stiamo analizzando, presentano la stessa *facies* testuale e possono essere raggruppati all'interno di una discendenza al cui capostipite ho dato il nome di **δ**. Per quanto attiene agli altri testimoni su cui si è basata questa mia prima indagine, abbiamo: a) il codice **p** con quelli che sembrano essere suoi discendenti, ossia **q K T** e ancora **U** e i suoi derivati **ao ay**, che riportano οὔτος ἐστὶ (ἐστὶν **p U ao**) τῆς Ἐκκλησίας ὁ νόμος¹⁴, presentando dunque ἐστὶ (o l'adialofora ἐστὶν), laddove **δ** lo ometteva. Questo gruppetto di sette testimoni, come avremo modo di verificare anche negli altri casi che si sono messi in luce in fase di *collatio* e ovviamente eccezion fatta per tutti i codici *descripti*, ha una buona probabilità di pozziorità, ed è per questo che ritengo debba ipotizzarsi a suo riguardo una discendenza diretta dal subarchetipo che ho chiamato **α**, che ho considerato come il capostipite del ramo migliore; b) i tre manoscritti e **t W**, che presentano la stessa lezione di **α**, ossia οὔτος ἐστὶ (ἐστὶν **e**) τῆς Ἐκκλησίας ὁ νόμος, (d'ora in poi chiamerò questa famiglia **γ**), ma che, sulla scorta di altri casi, che analizzeremo in seguito, non possono essere inclusi all'interno di **α**. Piuttosto, tanto **γ** quanto **δ**, nella sua tripartizione in **ε ζ η**, sempre sulla base di evidenze testuali successive, possono essere racchiusi all'interno di un unico ramo della tradizione manoscritta, il secondo, a cui assegniamo come subarchetipo il codice ipotizzato e non pervenuto **β**; c) di difficile collocazione, infine, risultano i due manoscritti **B bc**, nei quali si legge τῆς Ἐκκλησίας οὔτος ὁ νόμος, con la presenza, dunque, di una singolare anastrofe del genitivo nonché dell'omissione della copula¹⁵; d) di difficile collocazione risulta anche **am**, che in questo caso caso si uniforma a **δ**, presentando la lezione οὔτος τῆς Ἐκκλησίας ὁ νόμος, ma che, in altri casi ha un andamento anomalo che forse ci indurrebbe a parlare di codice contaminato (tuttavia per ipotizzare una *contaminatio* occorre assolutamente avere terminato tutta l'operazione di *collatio*). Preferisco, pertanto, almeno per adesso, sospendere il giudizio in merito alla disposizione stemmatica dei tre testimoni **B am bc**. Una prima conclusione, dunque, cui si perviene analizzando questo primo caso, è che la lezione verosimilmente *potior*, ossia οὔτος ἐστὶ τῆς Ἐκκλησίας ὁ νόμος, si tro-

¹⁴ Va rilevato che i due codici **q T** presentano al posto di νόμος la variante λόγος, per altro seguita in **T** da un κατὰ τὸν privo di senso. Tale caso, come altri, ci permette di ipotizzare un'ulteriore parentela tra questi due manoscritti, che ho indicato con la lettera greca **θ**.

¹⁵ Per altro, non è d'aiuto il fatto che da ἐν τῷ fino a τυγχάνετε i codici **B bc** presentano una lacuna, per cui, relativamente a questo primo capitolo dell'opera, non abbiamo elementi per ipotizzare parentele.

vava tanto in α quanto in β . Tra i discendenti di quest'ultimo, l'avrebbe preservata solo γ , mentre δ avrebbe inserito l'errore di omissione di $\epsilon\sigma\tau\iota$ quale si legge anche nel *Migne*.

2. Σωτήρος

Questa lezione si trova all'interno di una breve pericope testuale nella quale Gregorio di Antiochia spiega in cosa consiste quell'usanza della Chiesa che poco prima aveva definito lodevole, ossia il radunarsi nei cimiteri per commemorare la morte del Salvatore. Poco più avanti, nel *Migne* si trova ripetuta per una seconda volta la lezione Σωτήρος (τίς γὰρ λογιζόμενος τὴν ζωηφόρον τοῦ Σωτήρος τελευτήν ...), ma la questione sta nel fatto che essa è riportata come tale solo dai testimoni della famiglia ζ¹⁶, mentre tutte le altre famiglie (ovvero tutto il ramo α e del ramo β le famiglie γ δ , con la sua sottofamiglia ϵ , e η) leggono Χριστοῦ, che quindi va assolutamente considerata come lezione *potior*. Ancora una volta il *Migne* presenta un testo non corretto e che ha a che vedere con la famiglia ζ.

3. ἀνακεῖσθαι

Questo infinito, quale si legge nel *Migne*, si trova all'interno di un breve passaggio in cui si dice che tutti sono ben consapevoli che τοὺς νεκροὺς ὡς ἐν σκηναῖς ἀνακεῖσθαι ταῖς θήκαις ('i defunti giacciono nei sepolcri come in dei tabernacoli'). Qui, solo *per incidens*, si noti che la lezione σκηναῖς si legge esclusivamente nei codici **ak aw**, il che non solo ci permette di cominciare a ravvisare una stretta parentela tra di loro, che sarà puntualmente confermata, ma anche di collocare il *Migne* nella loro discendenza. Per quanto, invece, concerne la lezione ἀνακεῖσθαι, ancora una volta dobbiamo rilevare che essa è peculiare solo della famiglia ζ, mentre tutti gli altri codici presentano, pur in una grande messe di varianti ortografiche e fonetiche, derivazioni dal verbo ἀνακλίνω. Per un quadro dettagliato, si consideri questo primo apparato relativo alla famiglia ζ: σκηναῖς ἀνακεῖσθαι **ak aw**: κλίναις ἀνακεῖσθαι **f l s y A H L M R ag ba bb** (κλήναις **bb**) **bi bk**: κλίναις ἀναθεῖναι **v**: κλίναις κατακεῖσθαι **as**. Per quanto concerne i restanti codici, invece,

¹⁶ Sul codice I non possiamo pronunciarci, in quanto interessato da una lacuna che da ἐν τῷ si prolunga fino a νομίσει.

non li presento suddivisi nelle loro rispettive famiglie, perché le varianti ortografiche e fonetiche sono, per loro natura, irrilevanti ai fini stemmatici e si sono generate, anche in gruppi diversi, autonomamente l'una dall'altra. Abbiamo dunque questo apparato: κλίνας ἀνακεκλίσθαι e q t z I N W ab au be bf : καιναῖς ἀνακεκλειῖσθαι K U : κλίνας ἀνακεκλειῖσθαι T am : κλίνας ἀνακεκλήσθαι p X ao ay : κλίνας ἀνακλίσθαι Y : κλίνας ἀνακλίνεσθαι aj bo. Degno di interesse il fatto che i due codici aj bo presentino ἀνακλίνεσθαι, gli unici ad avere dunque l'infinito presente, fatto che costituisce un'ulteriore conferma del loro grado di parentela.

4. τῆς κρίσεως ἡμέραν

Ancora un altro passaggio interessante da un punto di vista critico-testuale è quello che si trova all'interno della pericope secondo la quale i defunti giacciono περιμένοντας τὴν οὐράνιον σάλπιγγα, τὴν πάντας ἡμᾶς καλοῦσαν ἐκ τῶν μνημάτων πρὸς τὴν φοβερὰν τῆς κρίσεως ἡμέραν ('aspettando la tromba celeste, che tutti ci chiama dalle tombe al terribile giorno del giudizio'). La locuzione τῆς κρίσεως ἡμέραν si presenta in questa successione ancora una volta solo nella famiglia ζ, mentre tutti gli altri testimoni, tanto del ramo α quanto del ramo β, leggono ἡμέραν τῆς κρίσεως. È chiaro che, se prese singolarmente e asetticamente, la scelta tra le due varianti risulterebbe assai ardua. Tuttavia, la disposizione stemmatica che stiamo ravvisando e la consonanza tra testimoni che man mano riusciamo a collocare nei due rami della tradizione bipartita ci fanno propendere per la lezione con il genitivo τῆς κρίσεως in seconda posizione, che dunque pone il sostantivo ἡμέραν in caso accusativo accanto al suo attributo φοβερὰν. Anche in questo caso, il *Migne* si allinea alla famiglia ζ.

5. οὐκ οὕτως διάκειται

L'espressione in questione appartiene ad un passaggio abbastanza controverso dal punto di vista filologico e che coinvolge anche la nota testuale successiva. Poco dopo il punto precedentemente analizzato, si legge: τίς δὲ πιστεύων ἐκ νεκρῶν ἐγηγέρθαι τὸν Κύριον, οὐκ οὕτως διάκειται ὡς ... ('Chi, credendo che il Signore è risuscitato dai morti, non si trova nella condizione che ...'), passo che si continua con quanto vedremo al punto 6, in cui si farà riferimento alla consapevolezza della personale risurrezione. La questione è che in tutti i testimoni finora ana-

lizzati, ad eccezione della famiglia ζ, tra δiάκειται e ὡς si legge τὴν γνώμην¹⁷, che, come si comprende bene, va inteso come accusativo di relazione e contribuisce non poco ad una migliore intelligenza del testo. Il senso complessivo che ne risulta, infatti, è: ‘Chi, credendo che il Signore è risuscitato dai morti, non si trova nella disposizione mentale che ...’), laddove per ‘disposizione mentale’ si dovrà intendere appunto la piena consapevolezza, e non dunque fideisticamente cieca, ma piuttosto compiutamente razionale, della propria futura risurrezione. Per amore di completezza, va segnalato che i testimoni U **am** leggono al posto di τὴν γνώμην il dativo τῇ γνώμῃ (anche in questo caso **am** ha un atteggiamento di non facile interpretazione), lezione che stranamente coincide con quanto si legge nel codice s, che invece è un testimone della famiglia ζ, e dunque nel quale ci aspetteremmo di trovare l’omissione. Sarà solo la *collatio* di tutta l’opera che ci permetterà di avere le idee più chiare a tal proposito. L’omissione di τὴν γνώμην – non occorrerebbe nemmeno ribadirlo — si presenta puntualmente anche nel *Migne*.

6. ἀναστήσων ἑαυτόν, καὶ τῆς

Tale pericope è la continuazione della precedente, per cui, come si può rileggere dal capitolo citato *supra* integralmente secondo l’edizione del *Migne*, essa si presenta nella sua interezza come segue: οὐκ οὕτως δiάκειται ὡς ἀναστήσων ἑαυτόν, καὶ τῆς ἀναστάσεως τευξόμενος δι’ αὐτοῦ, cui occorre aggiungere τὴν γνώμην, secondo quanto discusso al punto 5. La questione adesso riguarda ἀναστήσων ἑαυτόν, καὶ τῆς, relativamente a cui i testimoni presentano varianti di un certo rilievo. Quello che salta subito agli occhi è che il testo edito dal *Migne* non offre un senso accettabile, in quanto la sua traduzione, come abbiamo tentato di fornirne una, reciterebbe: ‘Chi, credendo che il Signore è risuscitato dai morti, non si trova nella condizione che egli risusciterà se stesso e che otterrà la risurrezione per mezzo di Dio?’. I punti più deboli del testo (e conseguentemente della resa in lingua italiana) sono: 1) l’uso del participio futuro attivo ἀναστήσων, che, com’è noto, in greco ha di norma

¹⁷ Interessante *locus parallelus* è offerto da Synes. *Ep.* LVII 54, che qui cito insieme con tutto il passo cui appartiene: αὶ δὲ τιμωροὶ φύσεις εἰσι παντάπασιν ἀπόστροφοὶ τοῦ θεοῦ· τὸ γὰρ ἀφανιστικὸν τῷ δημιουργικῷ δήπου πολέμιον. οὐδὲ γὰρ οὐδὲ δiάκειται τὴν γνώμην ὁ τιμωρὸς ἢ δαίμων ἢ ἄνθρωπος ὡς λειτουργίαν τινὰ ταύτην εἰσφέρων θεῷ, ἀλλὰ τῇ μοχθηρίᾳ τῆς φύσεως χαριζόμενος ταῖς κοιναῖς συμφοραῖς ἐπεξέρχεται.

valore transitivo e dunque causativo¹⁸ e che nel caso specifico regge l'acusativo *ἑαυτόν*. Questo significherebbe che il defunto sarebbe causa della propria risurrezione, ma non nel senso – che forse potrebbe giustificarsi – di avere con la propria fede e con le proprie opere determinato la propria salvezza, ma proprio nel senso di aver 'trasformato' la propria condizione di morto destinato alla consunzione a quella di risorto. Il che, com'è noto, non è così, perché sarà l'intervento salvifico di Cristo nella seconda *parusia* a determinare ciò; 2) l'assurda contraddizione di quanto si dice subito dopo, ossia che il defunto otterrà la risurrezione per mezzo di Dio, mentre poco prima aveva detto – errore teologico! – ben altro. La questione si risolve abbastanza agevolmente se si considera che quanto si legge nel *Migne* coincide con la lezione della quasi totalità dei testimoni del ramo *β*. A tal proposito, si veda questo apparato: *ἀναστήσων* (-ον *bb*) *ἑαυτόν*, καὶ τῆς *e f l s t v y z A H I L M N R W X Y ab aj ak as au aw bb be bf bi bk bo*. Per completare il quadro, si consideri che *ἀναστήσων* è stato sostituito dal codice *ba* con *ἀναστήσας*; mentre dal codice *ag* con *ἀναστήσόμενος*¹⁹, in cui al posto di *ἑαυτόν* si legge *τε αὐτός*, per cui il significato complessivo suona 'Chi, credendo che il Signore è risuscitato dai morti, non si trova nella condizione che lui stesso risusciterà e che otterrà la risurrezione per mezzo di Dio?'. Il senso è un po' migliorato, anche se introduce un nuovo problema, ossia la ripetizione del concetto di 'risuscitare' e di 'ottenere la risurrezione'. Ma comunque la variante non è da tenere in nessuna considerazione per via della sua posizione stemmatica, in quanto trattasi di una modifica autonoma e imputabile al copista di *ag*. Se, invece, andiamo a guardare al ramo *α* della tradizione manoscritta, la situazione cambia radicalmente. Stavolta, la variante di gran lunga peggiore sembra averla *U*, motivo per cui verosimilmente bisognerà tenere in conto, come ipotesi di lavoro, la possibilità che tale codice discenda direttamente e senza intermediari da *α*. In esso si legge *ἀναστάς σὺν αὐτῷ καὶ τῆς*, e quindi tutta la frase recita come segue: *τίς δὲ πιστεύων ἐκ νεκρῶν ἐγγηγέρθαι τὸν Κύριον, οὐκ οὕτως διάκειται τὴν γνώμην ὡς ἀναστάς σὺν αὐτῷ καὶ τῆς ἀναστάσεως τευξόμενος δι' αὐτοῦ* ('Chi, credendo

¹⁸ Cf. *LSJ*, p. 144, *s.u.*: «causal in pres. ἀνίστημι (later ἀνιστάω S.E.M. 9.61): impf. ἀνίστην; fut. ἀναστήσω, poet. ἀνστήσω; aor.1 ἀνέστησα, Ep. ἀνστησα, Aeol. 3pl. ὄστασαν Hsch.; pf. ἀνέστακα LXX 1Ki.15.12, Arr.Epict.1.4.30: also in aor.1 Med. ἀνεστησάμην ...».

¹⁹ Il futuro medio di ἀνίστημι, a differenza di quello attivo, ha invece valore intransitivo (si veda *LSJ, ibid.*).

che il Signore è risuscitato dai morti, non si trova nella disposizione mentale che, una volta risorto con lui, otterrà anche la vita eterna per mezzo di lui?'). Adesso il senso è finalmente chiaro e teologicamente ineccepibile. Chi crede nella risurrezione di Cristo, ha chiaro che, una volta risorto *con* lui, otterrà anche la vita eterna *per mezzo di* lui. Si tratta di due concetti tenuti volutamente distinti: da un lato la risurrezione, dall'altro la vita eterna, che a partire dalla risurrezione si protrarrà senza fine grazie all'intervento salvifico di Cristo. Gli altri testimoni del ramo **α** recano varianti di poco momento: ἀναστὰς σὺν αὐτῷ τῆς **p T ao** : ἀναστὰς ἐν ἑαυτῷ καὶ τῆς **q** : ἀναστὰς καὶ τῆς. Solo τῆς si legge in **am**, il che complica ancora una volta la collocazione di questo codice, mentre **K** omette tutto il passaggio.

7. οἱ γρηγοροῦντες

A dire il vero, la *quaestio* filologica riguarda esclusivamente l'articolo οἱ, in quanto esso è riportato solo dalla famiglia **ζ**, mentre il resto dei testimoni di **β**, congiuntamente con i codici **U ao ay** del ramo **α**, lo omette del tutto, e il manoscritto **p**, sempre del ramo **α**, legge al posto di esso l'avverbio προθύμως. Ma andiamo con ordine e, innanzi tutto, contestualizziamo il problema. La lezione in questione fa parte della seguente proposizione causale: ἐπεὶ οὖν τῷ καλῷ νόμῳ τῆς Ἐκκλησίας πειθόμενοι, πρὸς τοὺς καθεύδοντας ἐν τάφοις οἱ γρηγοροῦντες ἐδράμετε ('Poiché dunque voi, che siete svegli, osservando questa bella usanza della Chiesa, correste verso coloro che dormono nei sepolcri'), la cui proposizione principale si trova più giù, ma che qui ometto di citare perché edita in una forma corrotta dal *Migne* e dunque tale da risultare fuorviante. Se ha un senso tutto quello che abbiamo rilevato sino a questo momento, ossia che la famiglia **ζ** presenta solitamente le lezioni peggiori, metodologicamente dobbiamo scartare l'ipotesi che l'articolo οἱ abbia possibilità di essere considerato valido ai fini della *constitutio textus*. A questo punto la scelta diventa molto ardua, in quanto si potrebbero profilare le seguenti due possibilità: 1) la lezione corretta sarebbe soltanto l'assenza di οἱ, in virtù della quale γρηγοροῦντες perderebbe il suo valore di proposizione relativa e passerebbe a valore di participio congiunto (la traduzione suonerebbe come segue: 'Poiché dunque voi, osservando questa bella usanza della Chiesa, correste ancora svegli [ossia da vivi] verso coloro che dormono nei sepolcri'). In tal caso l'avverbio προθύμως sarebbe un'aggiunta peculiare del codice **p**, che si sarebbe riprodotta anche nel suo derivato **T** ma non in **K** (per comple-

tare il ramo dei discendenti di **p**, dobbiamo ricordare che in questa sezione del testo **q** presenta una lacuna e dunque non è valutabile; anche **B bc** sono in lacuna, e comunque, come abbiamo già sottolineato, la loro collocazione stemmatica al momento non è semplicissima); 2) la lezione corretta sarebbe, oltre all'assenza di **οἱ**, anche la presenza, al suo posto, dell'avverbio **προθύμως**, sicché ne risulterebbe la traduzione: 'Poiché dunque voi, osservando questa bella usanza della Chiesa, correste con zelo ancora svegli [ossia da vivi] verso coloro che dormono nei sepolcri'. Questo significherebbe che il ramo **a** aveva **προθύμως**, preservatosi solo da **p** e dal suo discendente **T**, mentre **K** ed **U** con i suoi derivati l'avrebbero omissa per errore peculiare. Al momento non è possibile dirimere la questione, anche se quanto abbiamo notato nel caso precedente, ossia la presunta pozziorità di **U** (pur nella sua recenziarietà) ci dovrebbe indurre ad ipotizzare, con la dovuta cautela del caso, l'ipotesi che **προθύμως** sia un'aggiunta di **p**.

8. ἐπειδὴ καθάπερ βότρυς φιλόχριστος ὄχλος ὑπάρχει· οὕτω συνεσφιγμένοι τυγχάνετε

Siamo qui davanti al passo più controverso del primo capitolo. Un tentativo di traduzione di quanto si legge nell'edizione del *Migne* sarebbe: 'Poiché la folla devota di Cristo è come un grappolo d'uva; così unitevi'. Tale passo presenta ben tre problemi critico-testuali: 1) l'espressione **βότρυς φιλόχριστος ὄχλος**, quale si legge nel *Migne*, è riportata solo in tale edizione a stampa, addirittura nemmeno nella precedente a cura del Combesius del 1648, da cui di norma essa deriva in tutto e per tutto. Si guardi questo apparato: **βότρυς φιλόχριστος ὄχλος Migne** : **βότρυς ὠραῖος ὁ φιλόχριστος δῆμος γ ε η** : **βότρυς ὠραῖος ὄλος φιλόχριστος δῆμος α ζ** (con varianti di poco momento che qui ometto di segnalare e che sono irrilevanti ai fini stemmatici) : **βότρυς ὠραῖος ὄχλος φιλόχριστος ak** : **βότρυς ὠραῖος φιλόχριστος ὄχλος aw**. Le evidenze più rilevanti sono: a) l'omissione di **ὠραῖος** nel *Migne*, che, data la sua presenza in tutta la tradizione manoscritta ispezionata, va assolutamente ripristinato; b) l'assenza di **δῆμος** in **ak aw** e dunque nelle edizioni a stampa, al cui posto si legge il – a dire il vero – peggiorativo **ὄχλος**; c) la coincidenza di **α ζ** nell'aggiunta di **ὄλος**, problema al quale, però, ritengo si possa trovare una soluzione. L'unica ipotesi che credo probabile è la seguente: nell'archetipo la pericope in questione sarà stata ἐπειδὴ καθάπερ βότρυς ὠραῖος ὁ φιλόχριστος δῆμος ('poiché il popolo devoto di Cristo è come un grappolo d'uva'), e in posizione interlineare sarà stato aggiunto

ὄχλος come sinonimo di δῆμος²⁰; il subarchetipo **α**, per un probabile errore di parablepsia, ovvero per un deliberato tentativo di intervento sul modello, avrebbe modificato ὄχλος in ὄλος, intendendolo come aggettivo di δῆμος, e modificando così il senso complessivo della frase in 'poiché tutto il popolo devoto di Cristo è come un grappolo d'uva'; mentre il subarchetipo **β** avrebbe mantenuto l'esatta *facies* testuale dell'archetipo, con ὄχλος in posizione interlineare, quest'ultimo omesso dai suoi discendenti **γ ε η** (e dunque da tutti i suoi testimoni a noi pervenuti), mentre l'altro dei suoi discendenti, ovvero **ζ**, l'avrebbe inserito nel testo modificandolo in ὄλος (in questo coincidendo con **α**, unico punto debole di tutta l'argomentazione, e che solo una *collatio* totale potrà dimostrare se si tratta di *contaminatio* o di mera coincidenza). Alla luce di quanto detto, la lezione corretta relativamente a questa pericope dovrebbe essere ἐπειδὴ καθάπερ βότρυς ὠραῖος ὁ φιλόχριστος δῆμος; 2) il secondo problema filologico è rappresentato dalla pericope ὑπάρχει οὕτω, che in tutta la tradizione manoscritta si legge solo nei manoscritti **ak aw** e come tale è riportata dal *Migne*. Tutti gli altri codici non la presentano, per cui, più che di una omissione in essi, bisognerà parlare di una interpolazione da espungere; 3) infine un'altra difficoltà è presentata dal participio perfetto συνεσφιγμένοι che in tutto il ramo **α** si legge al nominativo maschile singolare συνεσφιγμένος, con riferimento, dunque, al δῆμος e, in ἀπὸ κοινοῦ, al grappolo d'uva piuttosto che ai convenuti intorno alle tombe, e da tenere svincolato dal verbo τυγχάνετε, che invece impone di sottintendere un ovvio ὑμεῖς. La scelta del *Migne*, così, coincide in tutto e per tutto, ancora una volta, col ramo che già a partire da questo primo capi-

²⁰ Si consideri per altro che, da una ricerca effettuata sulle occorrenze di φιλόχριστος, esso compare ben ottantanove volte, molte delle quali come epiteto attribuito all'imperatore, ma solo quattro volte in riferimento al popolo di Dio, di cui tre come aggettivo di λαός (due in Gregorio di Nazianzo: cf. Gr.Naz. *Or.* XXXIV M.36.245.22: διὰ ταῦτά σε περιπτύσσομαι καὶ ἀσπάζομαι, λαῶν ἄριστε, καὶ φιλοχριστότατε, καὶ θερμώτατε τὴν εὐσέβειαν, καὶ τῶν ἀγόντων ἄξιε e IDEM *Or.* XLIV M.36.620.34: τί τᾶλλα; νῦν μάρτυρες αἰθριάζουσι, καὶ πομπεύουσι, καὶ λαμπροῖς τοῖς βήμασι συγκαλοῦσι λαὸν φιλόχριστον. καὶ τοὺς ἄθλους δημοσιεύουσι. E una nello Pseudo-Crisostomo: cf. [Chrys.] *Latr.* M.59.719.26: ὦ πόση δύναμις τῆς ἡμετέρας πίστεως, ὦ πόσον ἰσχύει δέησις φιλοχρίστου λαοῦ ὑπὲρ ἁμαρτωλοῦ ἱερέως πρεσβεύουσα) e una come aggettivo di δῆμος in Giovanni Crisostomo (cf. Chrys. *Theatr.* M.56.264.4: ταῦτα ἢ πόλις τῶν ἀποστόλων; ταῦτα ἢ τοιοῦτον λαβοῦσα ὑποφήτην; ταῦτα ὁ δῆμος ὁ φιλόχριστος, τὸ θέατρον τὸ ἄπλαστον, τὸ πνευματικόν). Motivo per cui, visto che λαός non compare tra le lezioni dei codici analizzati, eccezion fatta per **K**, tra δῆμος e ὄχλος, termine d'altronde peggiorativo, la preferenza va sicuramente accordata al primo.

tolo dell'opera sembra configurarsi come *deterior*. Fatte queste considerazioni, il passo, finalmente emendato, dovrà recitare come segue: ἐπειδὴ καθάπερ βότρυς ὠραῖος ὁ φιλόχριστος δῆμος συνεσφιγμένος τυγχάνετε, di cui ora si può fornire una traduzione sensata: 'poiché voi, il popolo devoto a Cristo, vi trovate qui, riunito come un grappolo d'uva maturo'.

9. τὸ μαθεῖν

Questo ulteriore caso ci permette di compiere un'altra riflessione, che sarà presentata solo come ipotesi di lavoro, e che attende assolutamente di essere verificata con il resto della *collatio*, al fine di essere confermata o smentita. Parlando della morte, Gregorio di Antiochia precisa che si tratta di un μυστήριον, ὃ καὶ μετὰ τὸ μαθεῖν οὐδεὶς δύναται καταλαβεῖν ('mistero, che, anche dopo averlo appreso, nessuno può comprendere'). La questione riguarda l'infinito sostantivato τὸ μαθεῖν, che in un certo numero di testimoni si presenta come τὸ παθεῖν ('mistero, che, anche dopo averlo subito, nessuno può comprendere'). La situazione stemmatica è tale che τὸ μαθεῖν si legge in α e ancora, tra i rami del gruppo β, in γ ε e in alcuni testimoni della famiglia ζ (l s A L ag ak aw ba); τὸ παθεῖν, invece, nei restanti testimoni di ζ (f v y H M R as bb bi bk) e nella famiglia η. Da quanto rilevato sembra che si debbano trarre due conclusioni: 1) il ramo ζ forse andrebbe articolato in due sottogruppi; 2) tra il sottogruppo *deterior* di ζ (quello, per intenderci, i cui testimoni leggono τὸ παθεῖν e non τὸ μαθεῖν) e la famiglia η forse andrebbe ipotizzato un rapporto orizzontale di *contaminatio*. Ma è fin troppo chiaro che tali affermazioni potranno essere portate avanti, per conferma o smentita, solo quando tutta la *collatio* sarà ultimata.

10. δύναται

Allo stesso passo già discusso *supra* al punto 9 – e che quindi ometto di citare di nuovo – appartiene il decimo e ultimo caso filologico di rilievo che mi è stato possibile mettere in luce. Si tratta della presenza di una alquanto banale *lectio faciliior* in tutti i testimoni del ramo β (seguiti *more solito* dal Migne) che leggono δύναται, mentre tutti quelli del ramo α presentano ἰσχύει²¹, certamente meno ovvia. Ed è appunto questa le-

²¹ T, per scelta o parablesia, preferisce ἰσχύσει.

zione, sia in forza della norma della *lectio facilior* sia per la sua collocazione stemmatica, che va recuperata.

CONCLUSIONI

Dopo tali considerazioni, e sulla base di altre varianti che mi è stato possibile rinvenire e che non sono state qui oggetto di discussione, mi sembra opportuno presentare già un primo tentativo di testo critico del primo capitolo dell'*Homilia in mulieres unguentiferas* di Gregorio di Antiochia, come saggio della futura edizione, provvisto anche di apparato che aiuti a comprenderne la complessità critico-testuale (per il momento non procedo all'*eliminatio codicum descriptorum* in attesa di una visione più chiara dei rapporti tra i manoscritti), e nel quale inserisco le scelte editoriali del *Migne*. Ribadisco l'assoluta provvisorietà di questo tentativo ecdotico, considerato il fatto, come più volte ho detto, che l'analisi autoptica andrà estesa, quando sarò nelle condizioni di farlo, a tutti i testimoni di cui ho ricavato notizia di esistenza²².

Α'. Ἐπαινετὸς καὶ οὗτος ἐστὶν τῆς Ἐκκλησίας ὁ νόμος, ὁ παρασκευάζων ἡμᾶς τοῦ τριημέρου θανάτου τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν τὴν μνήμην πανηγυρίζειν ἐν θησαυρῷ τῶν νεκρῶν. τίς γὰρ λογιζόμενος τὴν ζωφόρον τοῦ Χριστοῦ τελευτήν οὐ

²² Per una più agevole lettura dell'apparato, si consideri qui di seguito questo prospetto, anch'esso passibile di miglioramenti e di natura assolutamente ipotetica. È chiaro che esso non va considerato alla stessa stregua di uno *stemma codicum*, ma la collocazione rientrata di alcune famiglie di manoscritti rispetto ad altre facilita nella comprensione dei rapporti di dipendenza:

α:	p q K T U ao ay								
θ:	q T								
β:	e f l s t v y z A H I L M N R W Y X ab ag aj ak as au aw ba bb be bf bi bk bo								
γ:	e t W								
δ:	f l s v y z A H I L M N R X Y ab ag aj ak as au aw ba bb be bf bi bk bo								
ε:	z I Y ab aj bo								
ι:	aj bo								
ζ ¹ :	f v y H M R as bb bi bk	ζ ² :	l s A L ag ak aw ba						
η:	N X au be bf								
κ:	N X								
λ:	au be bf								

Come detto, rimangono di difficile collocazione **B am bc**, che dunque tengo, per adesso, al di fuori di questa tabella.

νομίζει τοὺς νεκροὺς ὡς ἐν κλίνας ἀνακεκλίσθαι ταῖς θήκαις, περιμένοντας τὴν οὐράνιον σάλπιγγα, τὴν πάντας ἡμᾶς καλοῦσαν ἐκ τῶν μνημάτων πρὸς τὴν φοβερὰν ἡμέραν τῆς κρίσεως; τίς δὲ ἀποβλέπων πρὸς ἐκεῖνον τὸν σωτήριον τάφον, οὐ προσέχει τοῖς τάφοις ὡς θαλάμοις ζωῆς; τίς δὲ πιστεύων ἐκ νεκρῶν ἐγγεῖρθαι τὸν Κύριον, οὐκ οὕτω διάκειται τὴν γνώμην ὡς ἀναστὰς σὺν αὐτῷ καὶ τῆς ἀναστάσεως τευξόμενος δι' αὐτοῦ; ἐπεὶ οὖν τῷ καλῷ νόμῳ τῆς Ἐκκλησίας πειθόμενοι, πρὸς τοὺς καθεύδοντας ἐν τοῖς τάφοις γρηγοροῦντες ἐδράμετε· ἐπειδὴ τῷ τόπῳ στενοχωρούμενοι, τῷ πόθῳ πλατύνεσθε· ἐπειδὴ καθάπερ βότρυς ὠραῖος ὁ φιλόχριστος δῆμος συνεσφιγμένος τυγχάνετε· ἀκούσατε τὸ ποθούμενον ὑμῖν τοῦ θανάτου μυστήριον, ἀκούσατε καὶ μάθετε μυστήριον, ὃ καὶ μετὰ τὸ μαθεῖν οὐδεὶς ἰσχύει καταλαβεῖν.

οὗτος ἐστὶν τῆς Ἐκκλησίας ὁ νόμος γ ρ U ao ay : οὗτος τῆς Ἐκκλησίας ὁ νόμος ε ζ η K am *Migne* : οὗτος ὁ νόμος τῆς Ἐκκλησίας bb : οὗτος τῆς Ἐκκλησίας ὁ λόγος q : τῆς Ἐκκλησίας οὗτος ὁ νόμος B bc : οὗτος ἐστὶν τῆς Ἐκκλησίας ὁ λόγος κατὰ τὸν T || ὁ ante παρασκευάζων *om.* q T ak aw *Migne* || τὴν μνήμην πανηγυρίζει] πανηγυρίζει τὴν μνήμην ba || ab ἐν τῷ *usque ad* νομίζει *om.* I : *usque ad* συνεσφιγμένος τυγχάνετε *om.* B bc || τῷ *inter* ἐν *et* θησαυρῶ *add.* B || Χριστοῦ] Σωτήρος ζ *Migne* : *om.* q || νομίζει] νομίσει ak aw *Migne* || κλίνας ἀνακεκλίσθαι γ q z I N ab λ : κλίνας ἀνακεκλίσθαι p X ao ay : κλίνας ἀνακεκλίσθαι T am : καιναῖς ἀνακεκλίσθαι K U : κλίνας ἀνακλίσθαι Y : κλίνας ἀνακλίνεσθαι aj bo : κλίνας (κλήνας bb) ἀνακεῖσθαι ζ : κλίνας ἀναθεῖναι v : κλίνας κατακεῖσθαι as : σκηναῖς ἀνακεῖσθαι ak aw *Migne* || ἡμέραν τῆς κρίσεως] τῆς κρίσεως ἡμέραν ζ *Migne* || σωτήριον] θεῖον ba || προσέχει] προσέρχεται ak aw *Migne* || οὕτω t p q K T ab aj ay ba : οὕτως e z I N U X W Y am ao au be bf bo ζ (*sed bi¹ del.* ζ) *Migne* || τὴν γνώμην] τῆ γνώμη s U am : *om.* ζ *Migne* || ἀναστὰς σὺν αὐτῷ καὶ τῆς U : ἀναστὰς σὺν αὐτῷ τῆς p T ao : ἀναστὰς ἐν ἑαυτῷ καὶ τῆς q : ἀναστὰς καὶ τῆς ay : ἀναστήσων (-ον bb) ἑαυτόν καὶ τῆς β : ἀναστήσας ἑαυτόν καὶ τῆς ba : ἀναστησόμενός τε αὐτός καὶ τῆς ag : τῆς am : *om.* K || ἀναστάσεως] αἰωνίου ζωῆς ag || ab ἐπεὶ οὖν *usque ad* τυγχάνετε *om.* q : *usque ad* πλατύνεσθε *om.* X || πρὸς τοὺς καθεύδοντας *om.* ba || τοῖς *om.* γ η A H ak aw bb *Migne* || *ante* γρηγοροῦντες *add.* οἱ ζ W¹ : προθύμως p T || δράμετε L ba : προσδράμεται bb || ἐπειδὴ] ἐπὶ u || *ante* ἐπειδὴ *add.* πειρώμενοι ba || τῷ πόθῳ] τῆ πίστει K : τῷ τόπῳ ag || βότρυς ὠραῖος ὁ φιλόχριστος δῆμος γ ε η : β. ὦ. ὄλος ὁ φ. δ. α : β. ὦ. ὄλος φ. δ. ζ (β. ὦ. ὄ. ὁ φ. δ. S R : β. ὦ. ὄ. ὄ. φ. δ. v : β. ὦ. ὄλως φ. δ. f : β. ὦ. ὄλως φ. λαὸς K : β. ὦ. ὄχλος φ. ak : β. ὦ. φ. ὄχλος aw : β. φ. ὄχλος *Migne* || *ante* συνεσφιγμένος *add.* ὑπάρχει οὕτω ak aw *Migne* || συνεσφιγμένος α : συνεσφιγμένοι β : συνεσφιγμένου R || *inter* ἀκούσατε *et* τὸ (τοῦ B) γὰρ *add.* B bc || ποθουμένου B bc || ὑμῖν] ἡμῖν B T X am ak aw *Migne* || τοῦ θανάτου] τοῦ δεσπότη T : ἄρρητον *s.l.* B bc ||

ἀκούσατε καὶ μάθετε μυστήριον] ἀκούσατε καὶ μάθετε **B bc** : μάθετε **T** :
om. **ζ η Κ Ι W ao bo Migne** || καὶ (*inter* ὁ *et* μετὰ)] οὐ **λ** : *om.* **z** || τὸ μαθεῖν]
 τὸ παθεῖν **f v y H M R as bb bi bk η** : θάνατον **am** || ἰσχύει **α Β am bc** :
 ἰσχύσει **T** : δύναται ||

La traduzione del passo, pertanto, in numerosi punti si discosta da quella che avevamo approntato sull'edizione del *Migne*, riguardo alla quale sembra essere certa la derivazione, per interposte altre edizioni, dai codici **ak aw** appartenenti alla famiglia *deterior ζ*.

A. Lodevole è anche questa usanza della Chiesa, che ci spinge a commemorare in un *martyrion* la morte di tre giorni del nostro Salvatore. Chi infatti, pensando alla morte di Cristo, che reca la vita, non crede che i defunti giacciono nei sepolcri come su dei letti, aspettando la tromba celeste, che tutti ci chiama dalle tombe al terribile giorno del giudizio? Chi, volgendo lo sguardo a quel sepolcro salvifico, non pensa alle tombe come a dei talami di vita? Chi, credendo che il Signore è risuscitato dai morti, non ha consapevolezza che, una volta risorto con lui, otterrà anche la vita eterna per mezzo di lui? Poiché dunque voi, osservando questa bella usanza della Chiesa, correte ancora da vivi verso coloro che dormono nei sepolcri; poiché, pur essendo stipati in questo luogo, siete dilatati dall'amore; poiché voi, il popolo devoto a Cristo, riunito come un grappolo d'uva maturo, vi trovate qui; ascoltate il mistero della morte da voi desiderato, ascoltate e apprendete il mistero, che, anche dopo averlo appreso, nessuno è capace di afferrare del tutto.

roccoschembra@gmail.com

EDUARDO SIMEONE

ESISTENZIALISMO E TEOMORFISMO IN OMERO

ABSTRACT

This article deals with the spiritual life of Homeric heroes, above all with the relation between men and gods in Greek epic age, coming from the dichotomy of βίον and ζωή. The starting point of my paper is an essay of Karl Dienelt, Austrian pedagogist and humanist, *Existentialismus bei Homer*. Festschr. zur 250-Jahr-Feier des Bundesgymnasiums in Wien (1701-1951) (Wien 1951), which I translated in Italian and published with the title *L'esistenzialismo di Omero* (La Scuola di Pitagora, Napoli 2019), adding a short afterword: *Humanitas Homerica*. I embrace Dienelt's idea of applying the Existenzialism of Viktor Frankl to Homer's humanity, against the classic theory of B. Snell. I found very interesting this perspective: mortality grants worth to mankind, while the unlimited life of the homeric Gods takes their importance away and decreases the divine nature, as, for instance, Goethe said: «The idea and trend of the ancient Greeks is not humanizing the deity but deifying the man; it's not a matter of Anthropomorphism but of Theomorphism».

Alla domanda «Was ist der Menschen Leben?», nell'incipit della lirica omonima, F. Hölderlin, poeta visionario e filelleno, rispondeva: «ein Bild der Gottheit»¹. Ma qual era quest'immagine divina nell'immaginario dei Greci? È una *Grundfrage* che si sono posti e a cui hanno cercato di dare una soluzione nel corso dei secoli studiosi dell'antichità, filologi, filosofi, eruditi e poeti, ovviamente, in modi e per vie diverse, come giustamente suggeriva il giovane Cartesio «Sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginatorem a poetis excutiuntur magisque elucent»².

Anche in questo caso, come giustamente notò W.F. Otto, è la voce di un poeta a metterci sulla strada giusta, «Il senso e la tendenza dei Gre-

¹ F. HÖLDERLIN, *Le liriche*, Milano 2008, p. 712.

² *Oeuvres inédit de Descartes*, Paris 1859 (Vol. I) A. T., X, p. 217.

ci», dice il Goethe, «è di divinizzare l'uomo, non di umanare la divinità. Non si tratta qui di antropomorfismo, ma di teomorfismo!» (Myrons Kuh, 1812). L'opera più significativa di codesto teomorfismo è la scoperta della forma originaria umana, la quale, in quanto sublime manifestazione della natura, fu anche, di necessità, la più pura espressione del divino³. La medesima idea espressa alla sua maniera F. Nietzsche: «L'uomo pensa nobilmente di sé, quando si dà dei simili [...]. Dove gli dei olimpici arretravano, anche la vita era più fosca e piena di paura»⁴. È ben noto, inoltre, che questo alto concetto di umanità nasce con Omero, con i suoi eroi, con i suoi dei; e quindi l'uomo omerico è una sorta di archetipo, come ricorda ancora Otto: «Non era forse quella l'umanità più magnanima e piena di spirito che si conosca? Il suo testimone è Omero»⁵.

Alla luce di ciò, appurata una certa contiguità tra umano e divino⁶, ci si è domandati quale fosse il rapporto tra l'eroe e i suoi dei nel mondo omerico. Per quanto l'argomento sia stato già ampiamente trattato, tuttavia, la lettura di un piccolo saggio, da me tradotto dal tedesco, mi ha indotto a riprendere la questione. Si tratta di un contributo di Karl Dielnelt⁷ dal titolo suggestivo *Esistenzialismus bei Homer*, apparso nel 1951⁸. L'aspetto più interessante, a mio modo di vedere, è l'accentuazione del carattere virilmente tragico dell'uomo in Omero rispetto all'evanescenza della divinità, in un'ottica esistenzialistica⁹ opposta all'interpretazione classica di Bruno Snell.

³ W.F. OTTO, *Gli dei della Grecia, l'immagine del divino riflessa dallo spirito greco*, Firenze 1944, p. 296, IDEM, *Il poeta e gli antichi dei*, Napoli 1991, pp. 110-112.

⁴ F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, Milano 1981, p. 114.

⁵ W.F. OTTO, *Il poeta e gli antichi dei*, cit., p. 111.

⁶ IDEM, *Gli della Grecia*, cit., p. 298: «Il dio greco è lontano da quell'accentuazione della propria personalità che non ammette nessun altro accanto a sé. Non si presenta mai al mondo con le autoconsapevoli parole "Io sono così e così", intonazione assai caratteristica delle religioni orientali».

⁷ Dotto umanista e pedagogo viennese del secolo scorso, docente nel locale *Piaristengymnasium*, nei primi anni del secondo dopoguerra si interessò alla psicoanalisi di Viktor Frankl e compose numerosi libri sugli aspetti pedagogici delle teorie di Frankl.

⁸ K. DIENELT, *Existenzialismus bei Homer*. Festschr. zur 250-Jahr-Feier des Bundesgymnasiums in Wien (1701-1951) (Wien 1951). Ho tradotto e pubblicato questo contributo con il titolo *L'Esistenzialismo in Omero*, La scuola di Pitagora, Napoli 2019.

⁹ «[...] La presente ricerca, attraverso l'introduzione di un aspetto "esistenzialistico", cerca di gettare una luce chiarificatrice su di un problema filologico. Nel nostro caso, inoltre, si tratta dell'esistenzialismo nell'accezione di V. Frankl. K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 8.

Il punto di partenza è il «Götterburlesque bei Homer», ossia l'episodio in cui Efesto intrappola Ares ed Afrodite suscitando l'ilarità degli Olimpici (*Od.* VIII 266 ss., che si potrebbe accostare alla gara di dispetti (ironicamente rappresentata dal poeta) tra Apollo ed Atena, nell'aiutare i loro protetti durante la corsa dei carri (*Il.* XXIII 377 ss.), ovvero ai tanti episodi di alterchi e risse tra dei. Sulla scorta di studi precedenti, Dienelt solleva la questione: «Come è possibile che il medesimo poeta tratti il mondo degli dei con superiore ironia [...], li svisciva non di rado perfino con scherzi grotteschi, ma il medesimo poeta descriva anche i suoi eroi come devoti agli dei, addirittura, con poche eccezioni, come pietosi cultori dei numi ed esalti proprio un siffatto sentimento religioso dei suoi eroi?»¹⁰. Di fronte alle incongruenze ed alle difficoltà, scontate, si potrebbe aggiungere, rispetto a testi così complessi e eterogenei, lo studioso compie un'opzione esegetica particolare: «[...] È indubbio che un'esposizione della vita delle divinità, come la troviamo in Omero, abbia in sé qualcosa di sconcertante, a cui noi che siamo tutti, per così dire, avvezzi ad una determinata rappresentazione degli dei, possiamo fare l'abitudine solo a stento. Pertanto è del tutto comprensibile che, nella spiegazione di questa entrata in scena "niente affatto divina" degli "immortali", in apparenza sorprendente, si tenda sempre all'accettazione delle contraddizioni nell'esposizione dell'Epos. E quindi, quando ci si accosta al problema, anzitutto bisognerebbe raggiungere una buona volta un'idea chiara circa l'essenza della divinità omerica ed il sentimento religioso dell'uomo greco di quest'epoca. Al contempo, si dovrà avanzare la questione di come questo si manifesti effettivamente nel rapporto tra l'eroe greco e i suoi dei, laddove noi approcciamo le basi dell'essenza dell'uomo. Pertanto, si dovrà prendere le mosse da un'analisi esistenziale dell'umanità omerica»¹¹.

Soprattutto in quello che si può considerare il suo saggio più conosciuto e fortunato, apparso nel 1948, *Die Entdeckung des Geistes* [trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963], B. Snell aveva fornito un quadro ampio e dettagliato dell'uomo omerico, che riflette una spiccata matrice hegeliana secondo la quale lo spirito si autorivela, passando dall'inconsapevolezza alla consapevolezza, ad esempio, dalle Erinni al rimorso, quindi dal concreto all'astratto, sicché l'umanità di Omero si presenta come uno stadio germinale dello sviluppo spirituale

¹⁰ K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 9.

¹¹ K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 10.

dell'uomo greco¹². Secondo lo studioso tedesco «L'azione umana non ha alcun inizio effettivo e indipendente; quello che viene stabilito e compiuto è opera degli dei. E, poiché l'azione umana non ha in sé il suo principio, essa non ha nemmeno una fine propria. Soltanto gli dei agiscono in modo da raggiungere quello che si sono proposti. E se anche il dio non può portare a compimento ogni cosa, [...] ad essi rimane pur sempre risparmiato il dolore degli uomini, destinati a morire»¹³.

Benché la differenza tra ἄνθρωποι e θεοί sia infinitamente inferiore rispetto alle altre culture, resta tuttavia il discrimine fondamentale dell'immortalità divina, la cui antitesi è costituita dall'orrore per la fine esemplato dal notissimo episodio dell'incontro tra Odisseo e ἑἶδωλον di Achille negli Inferi (*Od.* XI 488 ss.). Commentando il passo appena citato di Snell, Dienelt afferma: «Se ci domandiamo da dove scaturisca questa enorme superiorità degli dei più umani tra gli dei antropomorfi, si può fare soltanto l'unica osservazione possibile: solo e assolutamente dalla loro immortalità. Per il resto, infatti, hanno tutto in comune con gli uomini; ciò che li separa da questi ha luogo soltanto in virtù di una differenza di grado. D'altronde l'uomo omerico è contrassegnato da una somiglianza agli dei che noi troviamo a stento nelle altre religioni. Quindi, se noi vediamo la pienezza della vita divina nella realtà della loro immortalità, viceversa, dalla finitezza della loro vita agli uomini tocca il marchio dell'incompiutezza. La morte sottrae all'uomo non solo la vita ma anche il senso al suo esistere»¹⁴.

Nella prospettiva del dottissimo discepolo di Wilamowitz oltre alla mortalità c'è un altro fattore discriminante. Come ho accennato in precedenza, lo stadio della coscienza rappresentato dall'uomo omerico riflette un momento di passaggio tra l'inconsapevolezza e la consapevolezza, in cui comunque l'uomo, sostanzialmente in balia della volontà divina, non è ancora l'autonomo promotore delle proprie decisioni¹⁵.

Contro questa visione riduttiva Dienelt afferma: «Noi non possiamo in alcun modo associarci alla concezione di Snell, che in Omero l'uomo non si senta ancora come "promotore delle proprie decisioni". Ovviamente gli dei intervengono nelle azioni degli uomini e li spingono, talvolta in modo davvero doloroso, ad agire secondo la loro volontà. Ma

¹² D. LANZA, *Interrogare il passato*, Firenze 2013, pp. 171-188.

¹³ B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963, pp. 55-56.

¹⁴ K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 11.

¹⁵ B. SNELL, *La cultura greca*, cit., pp. 57-58.

l'uomo omerico esperisce questo influsso non senza una propria riflessione, e la sua subordinazione ad una potenza più alta non è cieca obbedienza, bensì la conseguenza risultante dal riconoscimento della propria debolezza psichica. Alcune volte egli è in grado di compiere qualcosa che stimola perfino "l'invidia degli dei". In una parola, l'umanità omerica si sente nel profondo della sua coscienza non ancora formata come un essere con impulsi propri, si potrebbe dire, una "persona". [...] Noi crediamo che una tale opinione della forma dell'eroe omerico sia molto più corretta. Essa sussiste proprio come l'ideale di questa umanità di combattersi eroicamente e andare incontro al destino pronti alla lotta. Un impulso indomabile all'azione ed un forte atteggiamento terreno hanno condotto all'aspirazione di tenere testa al mondo e di gestire autonomamente la vita, nonostante pena e dolore, nonostante il destino e il fato di morte. Questo è un atteggiamento realmente eroico che contrassegna la visione della vita dell'uomo omerico»¹⁶.

Secondo l'umanista viennese, dunque, alla consapevolezza della propria insufficienza psichica fa da *pendant* nell'eroe omerico una spiccata tendenza all'azione. Lo si può vedere nei versi 78-126 del XVIII canto dell'*Iliade* «Qui il poeta ci fa osservare l'intimo dell'eroe colpito duramente da un grave dolore, la morte dell'amico Patroclo, e nel profondo dell'anima ci rende visibile la lotta per la dignità ed il significato della sua esistenza. Qui sua madre gli rammenta l'approssimarsi dell'ora della sua morte. E proprio questo riferimento alla fine della sua vita lo richiama di nuovo al suo intento: poiché io devo in ogni caso morire presto e fino ad ora non ho fatto niente di giusto, ebbene io voglio, tuttavia, prima della mia morte, intraprendere ancora un'impresa e quindi attendere rassegnato la fine. Questo è il significato delle parole che egli, nel libro su citato, XVIII, 101 ss., rivolge a Teti»¹⁷. Finora Achille ha vissuto un'esistenza vana, si sente come un inutile peso della terra, ma ora, piuttosto che rimanere in quest'inerzia colpevole, è deciso a compiere il suo πότμος (nel senso etimologico del termine). «Qui si manifesta, pertanto, nella tragicità dell'eroe omerico una legge fondamentale dell'esistenza umana. Si evidenzia che la morte non può abbassare l'uomo e non deve essere interpretata assolutamente come un segno distintivo dell'essere che sottrae alla vita il suo senso. Certo i numi hanno predestinato la fine ad Achille, ma nondimeno egli va incontro "alla sua morte" [...] Sta in

¹⁶ K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 15.

¹⁷ K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., pp. 12-13.

loro potere quando egli muoia, ma egli stesso decide come morire, ossia come compiere la propria vita»¹⁸.

In quest'ottica, nelle parole dell'eroe principale dell'*Iliade* si manifesta «la problematica dell'esistenza umana, la questione del senso della vita in considerazione della finitezza del nostro esistere. «Quante volte non ci è venuto alla mente – dice Frankl (*Ärztliche Seelsorge* [*Cura medica delle anime*], Deutliche, Wien, 1947, p. 49) – che la morte metta in dubbio il senso di tutta la vita?». Che questo non sia assolutamente necessario, o addirittura nemmeno possibile, è manifesto proprio in considerazione della sua domanda: «ebbene cosa accadrebbe se la nostra vita non fosse determinata nel tempo ma fosse infinita?» E la risposta «Se fossimo immortali, in questo modo, avremmo ogni buona ragione per rimandare ogni nostro atto: non avrebbe più alcuna importanza compierlo oggi, piuttosto che domani, dopodomani, tra un anno o dieci. È proprio in considerazione della morte quale limite insuperabile alle nostre possibilità e al nostro futuro, che siamo costretti ad utilizzare il tempo della nostra vita, a non perdere le occasioni che ci vengono offerte, la cui somma “finita” costituisce in definitiva il consuntivo della nostra vita». La finitezza dell'uomo non costituisce pertanto un momento dell'essere che lo privi di significato, ma, al contrario, essa è basilare proprio per il significato dell'umana esistenza. Per questo, secondo Frankl, ha valore l'istanza: «Nella limitatezza del tempo e dello spazio terreno l'uomo deve compiere qualcosa conscio sempre di essere mortale e tenendo ben presente la propria immancabile fine». Tuttavia è significativa l'osservazione legata a questa idea: «Non è questa una posizione eroica, come qualcuno potrebbe pensare: tutti possono mantenerla anche il cosiddetto uomo medio». Alla luce di ciò potrebbe essere perfettamente chiaro come debba giudicarsi l'agire dell'umanità omerica e specialmente dell'eroe Achille. L'atteggiamento descritto non deve essere eroico per l'uomo odierno, ma lo è stato senza dubbio per l'uomo dell'epoca omerica. Quanto più grande è il legame dell'uomo – e l'uomo antico lo esperisce in modo molto più insistente di noi nella forma di una dipendenza dai numi e dal destino deciso da loro – tanto più imponente e magnifico è il suo sforzo di dare da solo un contenuto e un compimento alla propria esistenza. In questa realizzazione l'uomo dà buona prova di sé nel suo esistere ed attua la sua umanità»¹⁹.

¹⁸ K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., pp. 13-14.

¹⁹ K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., pp. 16-17.

Rispetto alla categorica affermazione di Snell «Questa superiore vita degli dei conferisce un senso proprio all'esistenza terrena»²⁰, la prospettiva appare ora rovesciata. L'uomo riceve il suo significato più profondo nella sfida agonistica e nella contesa guerresca dove mette in gioco il suo βίος, mentre i θεοὶ ῥεῖα ζῶντες, come li definisce Omero, appartenenti alla sfera della ζωή²¹; anche quando combattono per rendere la loro esistenza più piena²², non possono partecipare davvero a tale caratterizzazione eroica: «[...] in fin dei conti – osserva Dienelt - quale senso ha la battaglia se non si può morire? Certo gli dei nella lotta con gli uomini possono riceverne una ferita “mortale”, ma poiché essi hanno sangue immortale nelle vene, non resta loro niente altro che versare lacrime amare di dolore, come Afrodite quando ella è percossa da Diomede (*Il. V* 335 ss.), o mettersi a strillare orribilmente come Ares, che è colpito mortalmente dallo stesso eroe con la lancia (*Il. V* 855 ss.). Entrambi si rifugiano sull'Olimpo per lamentarsi dell'onta subita lì dinanzi al padre Zeus. Sotto questo aspetto un tale salvataggio è ancora un trionfo divino. Ma, se non lo rappresentasse il dio percossa nel cielo, Ares stesso dice quanto più misero sia apparso: «Io scappai a gambe levate, altrimenti a lungo io avrei dovuto subire la pena tra i tetri cadaveri o avrei vissuto privato di forza sotto i colpi del bronzo (*Il. V*, vv. 885 ss.)»²³. Rileggiamo il testo greco:

ἀλλά μ' ὑπήνεικαν ταχέες πόδες· ἦ τέ κε δηρὸν
αὐτοῦ πήματ' ἔπασχον ἐν αἰνῆσιν νεκάδεσσιν,
ἦ κε ζῶς ἀμενηνός ἔα χαλκοῖο τυπῆσι

Partendo dall'ossimoro ζῶς ἀμενηνός dell'ultimo verso lo si potrebbe interpretare in questo modo: io un sempre vivente sarei stato privato di forza a causa dei colpi del bronzo. «L'immortalità – commenta lo studioso austriaco – è davvero incompatibile con il significato e lo scopo di una effettiva attività guerresca»²⁴.

²⁰ B. SNELL, *La cultura greca*, cit., p. 56.

²¹ K. KERÉNYI, *Dioniso*, Milano 2010, pp. 17-21.

²² «Le contese, le avversità e le delusioni sono conosciute dagli dei solo in quanto rendono più intensa la loro vita. La lotta e il piacere esercitano le loro forze e gli dei sarebbero morti se non conoscessero anch'essi la gelosia e l'ambizione, la vittoria e la sconfitta»: B. SNELL, *La cultura greca*, cit., p. 60.

²³ K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 19.

²⁴ K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 19.

In sintesi, ripensando al *Götterburlesque*, si potrebbe osservare che, in generale, l'atteggiamento degli eroi non è affatto improntato a scherno o disistima verso la divinità né ad una dedizione ed obbedienza totali, semmai esso si rivela alquanto libero. A tal proposito Dienelt osserva: «il rapporto con gli dei non è» – dice giustamente Thassillo von Scheffer (*Die homerische Philosophie* Rösl. und C., München, 1921, p. 73) – «qualcosa di propriamente ideale o addirittura una testimonianza di dedizione. L'uomo è obbediente agli dei perché gli conviene». Un atteggiamento di questo tipo proteggerà l'uomo di fronte all'oblio degli dei, anzi manterrà sempre nella sua coscienza il sentimento della dipendenza e del legame ad un ordinamento divino, eppure, talvolta, nell'esposizione dei destini umani – ed è questa infine la questione anche nell'Iliade e nell'Odissea, nonostante l'imponente apparato divino – si potrebbero evidenziare, nell'opera e nel comportamento degli dei, tendenze che spingono gli dei, valutati in base alla misura della tragicità umana, nell'ottica del grottesco»²⁵.

La conclusione, che mi trova d'accordo, è questa: proprio l'atarassia degli dei, il loro vivere senza pene ed affanni, laddove essi si avvicinano e/o partecipano alla lotta per l'esistenza e per la sopravvivenza, rendono stridente il contrasto con l'umanità eroica a tutto vantaggio di quest'ultima. Addirittura, come notava Kerényi, quando uno dei numi vuole rivendicare la propria autonomia rispetto a Zeus la «esprime con il verbo *béomai*, che è il più strettamente connesso con *bíos*»²⁶. A Dienelt va il merito di aver reinterpretato questa dicotomia omerica tra ζωή e βίος, che è al tempo stesso filologica e filosofica, alla luce della psicologia esistenzialistica, nella consapevolezza che «[...] su di una base di gran lunga più ampia, l'Antichità sia in grado di fornire ancora oggi ad un osservatore attento un nuovo lato della sua spiritualità [...]»²⁷.

Napoli
 eduardo.simeone@libero.it

²⁵ K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., pp. 19-29.

²⁶ K. KERÉNYI, *op. cit.*, p. 19.

²⁷ K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 21.

ANATOL BRUSCHI

ALCUNE NOTE CRITICHE
SUGLI SCOLI BEMBINI DELL'*EUNUCO*

ABSTRACT

The *Scholia Bembina* are a substantial group of anonymous *marginalia* to the Terence's comedies, found in the valuable manuscript *Vat. Lat. 3226* (made in late antiquity), also known as Codex Bembinus. Since a couple of years, the codex can be consulted online thanks to the digital library service of the Vatican Library in which the manuscript is kept. To date two editions have been published: F. Umpfenbach (1867, the *editio princeps*) and J.F. Mountford (1934). Despite being the most remarkable and complete, also the Mountford's edition has some reading errors and slips. In this article the author, based on the collation he has made of the digitized reproduction of the manuscript, proposes some critical notes to the text of the *scholia* to *Eunuchum* in order to correct some of the points where the reading is wrong or confused, to restore some incomplete *scholia* and, finally, to bring to light the omitted ones.

Il codice *Vat. Lat. 3226 (A)* è il più antico e pregevole testimone della tradizione delle commedie di Terenzio (IV sec.); chiamato anche “Bembino” dal nome della nota famiglia veneziana dei Bembo, che lo possedette tra il XV e il XVI secolo, il manoscritto presenta difficili problemi dal punto di vista storico, paleografico e filologico. Una particolare attenzione da parte degli studiosi è rivolta agli scoli marginali e interlineari in esso contenuti: si tratta di annotazioni e glosse trascritte nel Bembino da due scoliasti all'altezza del VI secolo. L'interesse per tali scoli¹, che si registra già in età umanistica da parte di Angelo Poliziano e altri studiosi, ha portato alla loro prima pubblicazione nel 1867 a cura di F. Umpfenbach². Ai difetti e alle omissioni che l'*editio princeps* presentava, nono-

¹ Vd. la storia del codice in S. PRETE, *Il codice di Terenzio Vaticano Latino 3226: saggio critico e riproduzione del manoscritto*, Città del Vaticano 1970, pp. 7-18.

² F. UMPFENBACH, *Die Scholien des Codex Bembinus zum Terentius*, «Hermes» 2 (1867), pp. 337-402.

stante il lodevole lavoro dello studioso, ha posto rimedio J.F. Mountford con la sua edizione del 1934 ispirata da un maggiore rigore scientifico e filologico³. Dopo quasi un secolo, grazie ad ulteriori contributi e alla recente possibilità di accedere alla versione digitale del codice *Vat. Lat.* 3226, la sua edizione non può più essere considerata un punto d'arrivo.

Nell'ambito di uno studio specifico sulle note marginali all'*Eunuco* conservate nel Codice Bembino, ho avuto modo di rilevare alcuni punti in cui il testo degli scoli presenta problemi testuali che il Mountford e gli editori precedenti a lui non hanno potuto risolvere. Solitamente si tratta di scoli lacunosi per un guasto alla pagina o per la scomparsa dell'inchiostro, o di scoli di difficile lettura indecifrati ora completamente ora parzialmente; a questo cospicuo numero si aggiungono alcune glosse che sono sfuggite agli editori. Con questo lavoro intendo trattare ognuno dei punti critici per cui penso di aver trovato una corretta lettura o almeno individuato la strada giusta per il restauro del testo originale; naturalmente non tralascierò di indicare anche gli scoli omessi nelle edizioni. Ritengo importante premettere che questo mio modesto contributo ha tutti i limiti di una collazione operata sulla riproduzione digitale del codice⁴.

Schol. Eun. 46: [?] *Terentius cupidus artis orator[iae] [?] | imitationem Tullius argumentatur secundum dicendi genus: amator | quid faciat abiectus cum reuocatur ab ea a qua fuerat ante contemptus*. La mano appartiene allo scoliaste recente; il Mountford legge *Terentios* ma la mia lettura concorda con quella dell'Umpfenbach e dello Studemund⁵. I segni inferiori delle lettere tagliate che appaiono sul margine superiore secondo il Mount. potrebbero suggerire *haec scripsit quorum habet*, ma confrontan-

³ J.F. MOUNTFORD, *The Scholia Bembina*, London 1934.

⁴ Questo tipo di approccio al testo originale naturalmente soffre dei limiti della bidimensionalità della scannerizzazione rispetto ad un esame autoptico: ad esempio non permette di rilevare le incisioni lasciate dalla penna nei punti in cui l'inchiostro è tanto sbiadito da rendere illeggibile il testo, oppure non è possibile decifrare le lettere che continuano nelle pieghe della pagina. Tuttavia, in non pochi casi grazie alla possibilità di ingrandire l'immagine e di regolare il contrasto sono affiorati alcuni dettagli sfuggiti alla lettura diretta da parte degli editori.

⁵ L'edizione dell'Umpfenbach è stata integrata dallo Studemund in due articoli di revisione e correzione in cui molti passi trovano la giusta lettura ed interpretazione: W. STUDEMUND, *Über die editio princeps der Terenz-Scholien des Codex Bembinus*, «Neue Jahrbücher für Philol. u. Paed.» 97 (1868), pp. 546-71 e 125 (1882), pp. 51-63.

doli con gli spazi che intercorrono tra le aste discendenti ancora ben visibili nel manoscritto emerge che non si adattano al testo; tuttavia sono convinto che la lettera *q* quasi totalmente leggibile appartenga ad un pronome relativo perché una proposizione di questo tipo è quella che più di tutte potrebbe giustificare la presenza dei due nominativi *Terentius* e *Tullius* in un periodo così breve e la loro relazione sul piano contenutistico; resta tuttavia la possibilità che *Tullius* sia il soggetto di *argumentatur*. Lo scolio, in questo senso, farebbe riferimento al *De Nat. Deorum* III 72 in cui Cicerone cita *Eun.* 46 e 49. Il Mount. avanza anche l'ipotesi che *Tullius* potrebbe non indicare Cicerone giacché si tratterebbe dell'unica occasione in cui lo scoliaste si riferisce all'oratore menzionandolo per nome, tanto che si potrebbe supporre un'altra lettura, come *Horatius* (cf. *Sat.* II 3, 264, in cui il poeta riporta il v. 49 dell'*Eunuco*). Mi sembra tuttavia un'ipotesi da scartare in quanto è possibile che la fonte dello scolio sia qui un commentatore che soleva citare Cicerone per nome come accade di frequente presso i maggiori grammatici del IV secolo quali Servio, Donato e Nonio Marcello; non si comporta diversamente Eufrazio (VI sec.) nel suo commento a Terenzio. Mi pare, peraltro, che lo scolio fosse in origine più esteso di almeno una riga prima del punto di attacco oggi leggibile: lo desumo da alcune tracce di lettere perdute sul filo del margine superiore della pagina che si scorgono sopra alle parole *Terentius cupidus artis*.

Schol. Eun. 47: *accersor dixit euo|cor qui rogare | debuerim*. Il Mount. pensa che il passo *qui rogare debuerim*, scritto dallo scoliaste recente, commenti l'avverbio *ultra* del verso 47 giudicandolo una nota separata da *accersor dixit euocor* attribuito invece allo scoliaste antico; sulla scia dell'Umpf., per motivi di contenuto e di grammatica, ritengo che le due note scritte da mani differenti facciano parte dello stesso commento. Intanto la nota dello scoliaste recente inizia sulla stessa riga in cui finisce l'altra e già questo può essere inteso un segno di continuità. Ma gli indizi più notevoli provengono dall'analisi del contenuto: l'interpretazione del Mount. richiede una certa dose di sforzo concettuale per intendere la proposizione relativa in prima persona singolare della nota più recente (che spiega come Fedria in altre occasioni avrebbe dovuto pregare Taide per riceverlo) come commento ad un avverbio che significa 'spontaneamente, di propria iniziativa'; se invece interpretiamo la relativa, che già per ragioni grammaticali necessita di appoggiarsi ad un'altra proposizione, come integrazione dello scolio della mano antica che commenta *dixit evocor*, troviamo una corrispondenza sia sul piano contenutistico sia sul piano grammaticale dato che entrambi i verbi sono coniugati alla prima

persona. D'altronde non è la prima volta che uno scolio ne integri un altro, vd. *schol. Eun.* 16, 126, 400⁶.

Schol. Eun. 49: *obsecret dixit co[6] | sur[1] roget*. Scritto dallo scoliaste antico, lo scolio è lacunoso per la presenza di una lacerazione sul margine della pagina. A differenza del Mount. nella seconda riga dopo *su* leggo *r* e propongo una plausibile integrazione *co[nfes]|sur[a]* coordinata al soggetto femminile sottinteso *Thais*.

Schol. Eun. 54: *ilicet di[xit ire licet]*. La mano appartiene allo scoliaste antico. Il Mount. sulla base del commento di Donato⁷ propone come soluzione *di[xit in fine rei]* pur scartandola per presunta eccessiva lunghezza a favore di *di[xit ire licet]* che trova una corrispondenza in Servio e una in Eugrafio⁸, ma suscita perplessità in quanto, spiega l'editore, di norma negli scoli bembini *dixit* introduce una spiegazione e non un'etimologia. In realtà, quest'affermazione non è del tutto fondata: ad esempio, nello scolio al v. 79 la formula *dixit* introduce un tentativo etimologico per *calamitas*. Ora, dal momento che è difficile calcolare la lunghezza di una lacuna giacché la distanza tra le lettere è variabile ed è possibile che la nota si estendesse fino al margine, non vedo motivo per scartare entrambe le ipotesi. Tuttavia la presenza del verbo *dixit* può fornire una soluzione: nel *corpus* degli scoli bembini il verbo *dixit* è usato come formula per introdurre una spiegazione e, in rari casi, un'etimologia; pertanto l'integrazione *ire licet* non desta perplessità. L'altra soluzione proposta dal Mount., *in fine rei*, basata sul commento di Donato, invece va contro questa regolarità perché non fornisce una spiegazione del termine ma informa sul preciso momento in cui veniva pronunciata la formula *ilicet* in ambito giudiziario, cioè al termine del processo. Per questo motivo ritengo assai più probabile l'integrazione *ire licet*.

Schol. Eun. 60: *indutia dicitur p[ax] | temporalis [4] | di[12] |dentur*. La mano è dello scoliaste antico. Non sono d'accordo con la lettura *p[ace]* *temporale* del Mount. mentre concordo con quella dello Stud.: la lacuna

⁶ In *schol. Eun.* 16 lo scoliaste antico ha interpretato *laccessere* annotando *laedere* sul margine destro; quello recente vi ha aggiunto *prouocando* per completare il senso. In *schol. Eun.* 126 lo scoliaste antico ha scritto sul margine sinistro *Caria est nomen ciuitatis* e quello recente ha aggiunto *uel regionis*. In *schol. Eun.* 400 lo scoliaste antico ha commentato *salem dixit prudentiam* e quello recente ha completato aggiungendo *uel urbanitatem* con una citazione di Orazio.

⁷ Don. *Eun.* 54: *ilicet semper in fine rei transactae ponitur*.

⁸ Serv. Dan. *Aen.* II 424: *ilicet hoc est ire licet, id est acta et finita res est*; Serv. *Aen.* VI 216: *ilicet quod ire licet significat*; Eugr. *Eun.* 347: *ilicet hoc est ire licet*.

della prima riga potrebbe essere restaurata con *pax* in connessione con il successivo *temporalis* di cui leggo chiaramente la *s* finale. L'accostamento si riscontra anche in Servio se pur in altra sede⁹. Quindi non ci sono dubbi che la nota intenda chiarire il significato del termine *indutia*.

Schol. Eun. 92: pariter fieret dixit | inuicem nos amaremus. Lo scolio purtroppo, non è perfettamente leggibile e lo Stud. seguito dal Mount. legge *uos* pur dandogli il valore di *nos*. Non c'è motivo di pensare ad un errore dello scoliaste in quanto la *u* e la *n* della mano antica che ha scritto questo scolio si possono confondere facilmente in una situazione di difficile decifrazione; in questo caso, però, leggo con chiarezza *n*.

Schol. Eun. 102: fidis e[8] | ra tueri ta [6] | ergo fidem me[3] | cium non m[1]retur. Lo scolio della mano recente si presenta molto lacunoso nella prima parte. Leggo la prima parola *fidis*, pertanto si tratta di una variante ortografica dello scoliaste per *fides*. Tuttavia non concordo con la lettura *pra* dell'Umpf. e del Mount. nella seconda riga perché la lettera *p* non fa parte dello scolio in quanto ha modulo e forma diversi dal resto delle lettere che lo compongono e si trova a sinistra della linea di attacco delle righe dello scolio: un confronto con altre *P* che compaiono spesso isolate nei margini del Codice Bembino (come nel *fol. 16^v* all'altezza di *ubi friget*) conferma questa teoria¹⁰. L'Umpf. ha tentato la seguente restaurazione *fides exi[gitur quam non uis i]psa tueri. ta[nta culpa] ergo fidem me[am et constan]ciam non m[e]retur* che però va scartata perché non tiene conto della misura delle lacune. Possibile e valida è invece l'integrazione *me[nda]cium non m[e]retur* del Mountford.

Schol. Eun. 133: cordis. Ho riscontrato al verso 133 la glossa *cordis* (non riportata dagli editori) scritta dallo scoliaste antico sopra la parola *fidibus*; la nota è ben leggibile, anche se la *o* è scritta con un semplice tratto, e offre una variante ortografica senza la *h* di *chordis* come spesso accade negli scoli bembini¹¹.

⁹ Serv. *Aen. XI 133: pacem ergo sequestram indutias dicit, id est pacem temporalem et mediam inter bellum praeteritum et futurum.*

¹⁰ Precisamente, in varie pagine del manoscritto ho notato la presenza di una *P* abbellita da tre puntini, due ai lati e uno alla base, in inchiostro marrone identico a quello degli scoliasti, da attribuire, mi pare, allo scoliaste antico. Probabilmente si tratta di una sigla o di un segno critico, richiama vagamente la grafia evoluta di un ἄσπερίσκος; purtroppo non sembra rivestita una funzione specifica, l'unica certezza è il fatto che compaia spesso: due sul margine destro nel *fol. 9^r*, una accanto al v. 193 nel *fol. 10^r*, una a destra del v. 248 nel *fol. 11^r*, due in alto nel margine sinistro del *fol. 13^v* (una è inglobata nello scolio al v. 362 della mano recente).

¹¹ Vd. ad esempio *scholl. Eun. 73, 130, 237, 264, 297, 315, 323, 397, 644* etc.

Schol. Eun. 138: *sedulo dixit sine dolo | insita [3] ex[1]tur[?]*. La mano è dello scoliaste antico. A differenza del Mount. sono abbastanza sicuro che sia una *s* la terza lettera della seconda riga e mi pare difficile da accettare *incitet*, mentre sono più probabili *insita tuo* o *in statio ex* oppure *insinu<a>tio ex*.

Schol. Eun. 168: *eun[uchum] | [di]xit*. Alla destra di *repperi* rilevo tracce di uno scolio distribuito su due righe (probabilmente scritto dallo scoliaste antico): leggo con difficoltà solo qualche lettera *e u s* (forse *n*) nella prima e *x i t* nella seconda. Non è indicato da alcun editore. Propongo un'integrazione che offre un senso alla nota: *eun[uchum] [di]xit*, ovvero l'eunuco che Fedria sostiene essere il regalo che tutte le prostitute desiderano, tra cui anche Taide, e che lo scolio indica come l'oggetto di *repperi*. Tuttavia resta l'incertezza in quanto anche le lettere che leggo più facilmente sono tanto sbiadite da celare insidie nella lettura.

Schol. Eun. 190: *sed uidetur ei maledixisse. | non est hoc est illud magis: | intelligit quod petiet Phedriam | ut biduo ei permetteret militis | frui amorem ut inde puellam [abdu]ce]ret*. Il Mount. sostiene che lo scolio in questione, scritto dallo scoliaste antico nel margine sinistro, sia la prosecuzione dello *schol.* 191 scritto nel margine destro dalla stessa mano¹², ma non ne spiega il motivo; l'Umpf. e lo Stud. li considerano due scoli separati. Non mi trovo d'accordo a considerarlo una nota al v. 191 per due ragioni: 1) il senso del commento non si accorda con il contenuto del verso; 2) trovo ingiustificato il fatto che lo scoliaste abbia continuato a scrivere il testo dello scolio nell'altro margine pur avendo a disposizione tutto lo spazio sottostante. Ora, analizzando il contenuto della nota si evince che l'interpretazione corretta non è quella di un addio da parte di Fedria ma semmai di una sospensione della frequentazione necessaria a Taide per ottenere la ragazza; pertanto è molto più probabile che lo scolio commenti il "commiato" di Fedria nella battuta *in hoc biduom, Thais, uale* del verso 190.

Schol. Eun. 193: †*uidero cui<u>s pecuniis† corpore animo mea esse nox desinas*. Lo scolio scritto dallo scoliaste recente è posto tra *cruces* in quanto la prima parte presenta un testo la cui lettura non soddisfa completamente. La lettura *uidero cui somnias* del Mount., che a sua volta inserisce questa parte tra *cruces*, non mi pare accettabile giacché non trovo il riscontro di alcune lettere della parola *somnias*, cioè di *o* e di *n* in quella

¹² Il testo dello scolio: *nisi osculum praeces|sisse animaduertas | non potest aliter | intellegere*.

posizione. Quella che Mount. legge come *o* ha tutta l'aria di essere una *p* e al posto della *m* leggo la coppia *ec*, un poco confusa a causa di una venatura nella pergamena. La lettera seguente è sicuramente una *u* o una *a*. La soluzione da me proposta obbliga a ritenere la presenza di un errore, cioè l'omissione da parte dello scoliaste della seconda lettera *u* nella parola *cuius*. Inoltre nella parte finale leggo *nox* sulla scia dell'Umpf. contro il *non* proposto dallo Stud. e accettato dal Mount. In primo luogo perché si vede chiaramente la presenza della *x*; in secondo luogo, il testo proposto dal Mount. prevede che *desinas* sia un congiuntivo ottativo ma in questo caso ci si aspetterebbe la negazione *ne* per il valore soggettivo; invece credo piuttosto che *desinas* sia il congiuntivo di un'interrogativa indiretta dipendente da *uidero*. Tuttavia, data la problematicità del testo e la forzatura dell'errore, ritengo la mia lettura non del tutto soddisfacente e per questa ragione lascio le *cruces*.

Schol. Eun. 216: non. Sopra alla parola *nullus* del v. 216 leggo la parola *non*, una glossa dello scoliaste antico ignorata dagli editori.

Schol. Eun. 219: inuite. Scritto dallo scoliaste antico. Il Mount. suggerisce *inuig[ilatio]* ma ho buone ragioni di credere che la sua lettura sia sbagliata: nella posizione della *g*, che il Mount. dichiara di leggere, vedo chiaramente una *t* seguita da una *e* parziale. A sostegno di questa lettura è il segno di richiamo sopra la *n* dello scolio che è correlato a quello posto sulla *i* di *ingratis* del testo terenziano: in effetti il significato di *inuite* è il medesimo della formula avverbiale *ingratis*.

Schol. Eun. 227: ergo cor|datus fu|it. Il testo della nota, scritta dallo scoliaste recente, è confuso nella parte finale della seconda riga per il modulo piuttosto minuto delle lettere, tanto che la *f* di *fuit* (che non mi crea difficoltà nella lettura) può confondersi con una *r*. L'Umpf. legge *ruit* ma riporta in nota «*fuit* statt *ruit*? oder ein Citat?»¹³; anche il Mount. lascia *ruit* segnalando che sta per *fuit*. Forse il verbo *fuit* al verso 226, copula di *ineptus*, può confermare la mia lettura.

Schol. Eun. 234: [aeq]ualem n[a]talibus. La mano è dello scoliaste recente. La lettura proposta dal Mountford¹⁴ (e prima di lui dall'Umpf.) è assai poco plausibile perché non tiene conto delle lettere che si possono leggere con chiarezza: la *n* di *in* che l'editore integra è ben visibile (l'Umpf. la leggeva distintamente), non confondibile con un *s* e non ammette lettere tra essa e la *m* precedente; pertanto l'integrazione [*in s*]ali-

¹³ F. UMPFENBACH, *op. cit.*, p. 347.

¹⁴ Il testo: [3]ualem [in s]alibus.

bus non si può accettare. Oltre alla *n* leggo chiaramente anche la *t* due posizioni a destra di *n*: sicuramente qui lo Stud. offre la lettura corretta *natalibus*. Quanto alla prima parola non vedo perché non accogliere l'integrazione suggerita dal Mount. [*aeq*]ualēm, giacché offre un testo che interpreta opportunamente l'espressione *quendam mei loci*, ovvero "un tale che condivide il mio stato".

Schol. Eun. 236: [*in*]cultum. *V(e)rg(ilius) squa* | [?]rsis. Lo scolio, scritto dallo scoliaste antico (vedi la forma della *g*) nel margine sinistro al v. 236, è di difficile lettura ed è riportato solo dal Mount. se pur in modo frammentario. La confusione tra i segni grafici e l'inchiostro piuttosto sbiadito non permettono una lettura inequivocabile ma probabilmente lo scolio contiene una citazione di Virgilio se ho ben letto l'abbreviazione *urg*. Tuttavia non sono riuscito a ristabilire il passo. Con tutta probabilità si commenta il termine *squalidum*.

Schol. Eun. 262: *ideo et secte dicuntur filosoforum* | *quia sequuntur magistrum dis*[cipuli]. Lo scolio è della mano recente. Il Mount. accoglie l'integrazione di Umpf. *dis*[ciplinæ] per l'ultima parola dello scolio; tuttavia se *disciplinæ* è il soggetto di *sequuntur* il senso della proposizione si rivela forzato. A mio parere l'integrazione *discipuli* si adatta meglio al senso della frase che risulterebbe: "sono dette anche sette di filosofi giacché i discepoli seguono il maestro" (*quia sequuntur magistrum discipuli*).

Schol. Eun. del *fol.* 11^v: [?]ntens[?] ex [?] sit non sine [?] | ut Vergilius [?] | [?]. La questione è particolare: lo scolio, posto nel margine superiore appartiene alla pagina 12^r ma è illeggibile mentre grazie alla traccia dell'inchiostro trasferita nel *fol.* 11^v si è in grado di leggerne alcune lettere. Il Mount. si limita ad indicarne la presenza, mentre l'Umpf. e lo Stud. non lo segnalano. Da una prima osservazione è possibile notare che quello che si legge dello scolio è solo una parte dell'originale nel *fol.* 12^r perché le righe che lo compongono sono più numerose (almeno sette). Anche i punti di chiusura delle righe del testo sopravvissuto non corrispondono del tutto ai punti d'attacco dell'originale. Quanto al testo superstite, essendo specularmente allo scolio originale, presenta la scrittura al contrario: in questo caso per poterlo leggere l'ho fotografato e ruotato con un comune software per le immagini. Purtroppo la lettura resta in buona parte ostica, non ho potuto decifrarlo completamente; sarebbe un passo importante riuscire a individuare la citazione virgiliana.

Schol. Eun. 317: *naturae munus q(uod) creauit effig*[i]es. Lo scolio, della mano recente, è di difficile lettura nella parte finale a causa delle pieghe assunte dal foglio; tuttavia non sono d'accordo con l'integrazione del Mount. di *credit* perché leggo la successione *au* al posto di *di*. Trovo in-

vece valido il suggerimento *effigiem* (riportato dall'editore in nota) per la presenza abbastanza chiara di una *g* al posto di una *c*, anche se leggo *effigies*. Infine sciolgo l'abbreviazione *q̄* in *quod* e non *quam* come il Mountford.

Schol. Eun. 337: [7?]tsorin|titi[2?]nam. Lo scolio, scritto dallo scoliaste recente, si trova a sinistra del v. 337, presenta lettere molto confuse oscure da tracce di inchiostro provenienti dalla pagina precedente. Leggo qualche lettera in più rispetto al Mount. ma senza giungere ad una comprensione del contenuto. Posso avanzare un'ipotesi: giacché la nota è stata scritta a sinistra del v. 337 accanto alle prime parole *heus heus tibi dico, Chaerea*, credo che lo scolio sia rivolto a questo emistichio, altrimenti sarebbe stato collocato a destra del verso dal momento che lo spazio del margine è libero. Nella prima riga è possibile intravedere una *x* seguita da *it* forse per *dixit*, una formula ricorrente negli scoli. Nella seconda riga sono sicuro delle prime tre lettere *tit* forse per *restiti*?

Schol. Eun. 348: conclamatum est com[pletum] | hinc V(e)rg(ilius) 'conclamant socii'. Lo scolio, della mano recente, è lacunoso a causa di un guasto nel margine destro della pagina. Leggo, se pur con cautela, una *m* piuttosto che una *n* come ultima lettera della prima riga; l'integrazione è solo una mia supposizione sulla base di Servio¹⁵ e della sinonimia tra i due termini.

Schol. Eun. 378: [ba]rbarizas. Scritto dallo scoliaste antico. Nessuno degli editori ha letto né ha potuto integrare lo scolio che quindi ha meritato le *crucis* da parte del Mountford. Alcune lettere sono tuttavia inequivocabili nella stringa fonica *rb-r-z-s*, e con questa sequenza di lettere l'unico verbo che risponde meglio al senso è il grecismo tardo *barbarizare* che si presta efficacemente a commento del terenziano *garrire*.

Schol. Eun. 386: aut. Lo scolio della mano antica non è riportato da nessun editore: collocato a sinistra del v. 386 leggo, se pur confuso per i caratteri minuti della scrittura, la parola *aut* con tutta probabilità riferita ad *an* del testo terenziano.

Schol. Eun. 460: [ubi] 'quando'; nam 'ubi' | [aduerbi]um loci est et | [aduerbium] temporis. Lo scolio, scritto dalla mano antica, non riportato né dall'Umpfenbach né dallo Studemund, viene letto dal Mountford: lo studioso però mette tra *crucis* la prima parola di non chiara lettura †*nuaride*† segnalando che la precede una lacuna di sette lettere. Tuttavia

¹⁵ Serv. *Aen.* VI 83: [...] *dicimus functos officio qui officia debita compleverunt* [...] *hinc et defunctos mortuos dicimus qui compleuerunt uitae officia.*

leggo chiaramente la parola *quando* che appunto è il significato che nel testo terenziano al v. 460 ha l'avverbio *ubi*.

Schol. Eun. 462: itura|ne es. Lo scolio, della mano antica, posto a sinistra del v. 462, dalle lettere assai confuse, è riportato dal solo Mount. che legge parzialmente [...] *ne er* della seconda riga (la nota risulta di sole due righe) mentre tralascia la prima. Ora, tra le lettere della prima riga leggo una *r* nella grafia dello scoliaste antico con la prima asta allungata fin sotto alla base, e questo mi fa pensare che l'ultima lettera della nota non sia *r* ma *s* dato che la grafia con cui è scritta appartiene alla classica *s* semionciale. Inoltre al v. 462 del Bembino compare *ituram* corretta dallo scoliaste in *ituran* sovrascrivendo una *n* alla *m*. Dunque la prima parola è *iturane*, ovvero la forma completa con particella enclitica interrogativa, mentre la seconda è *es*: in questo modo lo scoliaste ha giustificato la propria correzione apportata al testo della commedia.

Schol. Eun. 572: huc uen[ia]m. Se pur confuse e sbiadite, noto tracce di uno scolio alla destra del v. 572, non riportato dagli editori, di cui leggo solo qualche lettera se pur confusamente per l'inchiostro sbiadito. La mano pare quella dello scoliaste recente.

Schol. Eun. del fol. 18^r: [?]t[?]npaton[?] | [?] p r p[?] | [?]liorum [?]. Tracce di uno scolio si leggono nel margine superiore del *fol. 18^r* ma il testo appartiene allo scolio del *fol. 17^v* illeggibile, che ha trasferito parte dell'inchiostro nell'altra pagina. Ignorato dagli editori.

Schol. Eun. 670: carnufix id e[st] lanius]. Una macchia sul margine destro della pagina rende difficile la lettura dello scolio già lacunoso a causa del guasto sul quel lato della pagina. Considerando alcune lettere inequivocabili tra cui una *r* e più avanti una *f*, seguita da una lettera confusa (che non sembra una *e*) e una *x*, azzardo la parola *carnufix* nella variante ortografica in *i* per *carnufex*. Se dunque lo scolio intende interpretare l'ultima parola del v. 670, propongo un'integrazione desunta da Donato¹⁶, che si adatta perfettamente allo spazio della lacuna.

Schol. Eun. 670: [3]ut ce[?] [mal]eficiis [?]. Lo scolio, probabilmente della mano recente, è lacunoso e con tutta probabilità si riferisce ai versi 670-71, data la collocazione alla loro destra. Rispetto al Mountford, ritengo che si tratti di un unico scolio in quanto la prima stringa di lettere della seconda riga è la seconda metà di una parola che inizia nella riga precedente, forse *beneficiis* o *maleficiis* o *ueneficiis*. Credo che l'integra-

¹⁶ Don. *Andr.* 183: *aut 'excarnificans' dominum aut ipse dignus 'carnifice', ut caro fiat, id est lanietur.*

zione più opportuna dipenda dal contesto: Fedria sta rimproverando Doro, l'eunuco autentico, perché crede che sia stato lui a violare Panfila (quando invece è stato il fratello Cherea nelle vesti di un eunuco); ai vv. 670-1 Fedria esclama *illud uide os ut sibi distorsit carnufex! quid huc tibi reditios? quid uestis mutatio?* Non è impossibile che lo scoliaste abbia segnalato in nota il motivo sottinteso alle domande retoriche formulate da Fedria: *ut celaret me de maleficiis suis!*

anatol.bruschi@outlook.com

JADRANKA CERGOL

IL POPOLO ETRUSCO E I POETI AUGUSTEI: I CASI DI PROPERZIO E ORAZIO

ABSTRACT

The article continues the author's reflection on the values that the Etruscans people brought to Roman civilization by analysing the poetics of two Augustan authors: Propertius and Horace. Both in fact had their own ethnic roots in different Italic communities: the first was Umbrian by birth, the second defined himself Lucan-Apulian. Starting from two different points of view, we will try to understand the feeling they both felt towards the Etruscan people and then analyse which were the prevailing attitudes towards the people who first decided to assimilate themselves to the Roman culture enriching it with their own values.

1. INTRODUZIONE

L'articolo si inserisce nel filone di ricerca dell'autrice nel campo dell'analisi del popolo etrusco nelle opere degli autori augustei. Dopo aver analizzato in dettaglio la posizione degli Etruschi e soprattutto i valori che hanno apportato all'impero romano nell'Eneide di Virgilio¹, l'autrice continua la sua ricerca prendendo in considerazione due poeti augustei che riflettono nelle proprie opere il loro rapporto nei confronti delle varie popolazioni italiche, in particolare gli Etruschi. I vari tasselli della ricerca permetteranno infatti di ricostruire parte del progetto augusteo in merito alla situazione etnica della penisola italiana. È stato già dimo-

¹ J. CERGOL, *Gli eroi della stirpe etrusca nella seconda metà dell'Eneide*, «Maia» 3 (2011), pp. 497-507; IDEM, *Etruschi e Troiani nell'Eneide di Virgilio: due popoli con lo stesso patrimonio di valori*, «A&R» 1-2 (2016), pp. 41-66; IDEM, *I cambiamenti etnici sulla penisola italiana dalla guerra sociale alla morte dell'imperatore Augusto*, «Studia universitatis hereditatis» 2 (2017), pp. 21-35; IDEM, *Etruščani in Trojanci v Vergilijevi Eneidi: utemeljitelji novih civilizacijskih vrednot rimskega imperija*, «Keria: Studia Latina et Graeca» 1 (2018), pp. 31-46.

strato che nell'Eneide di Virgilio il mito di Enea in Italia riflette un contesto etnicamente problematico che si è formato come insieme unitario durante il processo traumatico dell'etnogenesi. Analizzando le opere di Propertio e Orazio si cercherà di approfondire questa situazione che è al contempo politica ed etnica. Sono stati scelti questi due poeti perché la loro origine etnica rappresenta due diversi punti di vista sulla stessa problematica.

2. IL CASO DI PROPERZIO

Propertio era originario dell'Italia centrale; dato che rimase parecchi anni nella terra natia trasferendosi a Roma solo più tardi, all'inizio della sua carriera letteraria, fu personalmente coinvolto nel *Bellum Perusinum* e nelle altre dispute civili. Le testimonianze della sua partecipazione alla guerra di Perugia sono in realtà assai scarse e sono per lo più aneddotiche, ma la memoria dei tragici eventi è rimasta a lungo impressa nei contemporanei, tra i quali si annovera anche Propertio². Secondo la testimonianza di Appiano, lo stesso Ottaviano descrisse questa guerra come una guerra civile in cui non avrebbe voluto combattere a meno che non fosse stato costretto a farlo, dato che tutte le guerre civili avrebbero causato molte vittime. Finita la guerra, Ottaviano – con cuore greve (sempre secondo Appiano) – decise di punire gli abitanti della città etrusca di Perugia³ con una punizione molto crudele, ma secondo il futuro imperatore, esemplare: la città fu saccheggiata e poi bruciata, il giorno delle idi di marzo furono invece uccisi 300 membri delle famiglie dei senatori⁴. Dalle poesie di Propertio è possibile carpire che la sua famiglia sosteneva la fazione di Antonio, dato che in questa battaglia perse parte dei suoi familiari. È possibile riscontrare un'eco di questi fatti nelle ultime due elegie del primo libro.

L'interpretazione della penultima, 21^a elegia del 1° libro, è controversa. La maggior parte dei ricercatori ritiene che questo sia una poesia autobiografica nella quale il poeta parla della propria esperienza durante la guerra di Perugia, dei suoi rapporti con il popolo etrusco e dei suoi

² I. DU QUESNAY, *In memoriam Galli: Propertius 1.21.*, in *Author and Audience in Latin Literature*, ed. by T. WOODMAN – J. POWELL, Cambridge 1992, p. 55.

³ App. *Bell. Civ.* V 28.

⁴ I. DU QUESNAY, *In memoriam Galli...*, cit., p. 53.

legami di amicizia e di parentela con Gallo e Tullio Volcacio⁵. Altri ricercatori hanno respinto questa interpretazione sottolineando la natura convenzionale della poesia.

*Tu, qui consortem properas evadere casum,
miles ab Etruscis saucius aggeribus,
quid nostro gemitu turgentia lumina torques?
Pars ego sum vestrae proxima militiae.
Sic te servato ut possint gaudere parentes,
ne soror acta tuis sentiat e lacrimis:
Gallum per medios ereptum Caesaris ensis
Effugere ignotas non potuisse manus;
et quaecumque super dispersa invenerit ossa
montibus Etruscis, haec sciat esse mea.*

Il saluto iniziale della poesia «*Tu, qui...*» ricorda la dizione sulle pietre tombali e pone davanti agli occhi del lettore il paesaggio deserto etrusco. È infatti una valida interpretazione quella che ritiene si tratti di un epitaffio di un soldato etrusco che alcuni ricercatori associano all'amico Gallo Tullio, amico e/o parente di Properzio, molto probabilmente figlio del suo mentore. Il mittente morto non si presenta, perché intuisce che il passante lo conosce. Ed è proprio la questione del destinatario dell'epitaffio quella che ha acceso maggiori dibattiti tra i ricercatori: alcuni sono infatti del parere che il destinatario sia un passante qualsiasi, altri invece sono convinti che Properzio pensasse ad un'altra persona specifica e ben conosciuta. Presumibilmente il soldato morto riconosce nel passante il soldato che ha combattuto insieme a lui nella guerra di Perugia, infatti lo indirizza come *pars ego sum*⁶. È chiaro quindi che il legame tra i due era molto stretto, forse erano addirittura parenti o comunque compagni nella battaglia. Nell'analisi del destinatario è doveroso prendere in considerazione anche la parola *consortem* che si trova subito all'inizio: il destinatario è quindi qualcuno che condivide parte del suo destino – potrebbe essere o il compagno in guerra o addirittura il fratello; si tratta comunque di qualcuno che ha combattuto al suo fianco⁷. Dall'elegia

⁵ *Ibid.*; D.A. TRAILL, *Propertius 1.21: the Sister, the Bones, and the Wayfarer*, «AJPh» (1994), pp. 89-96; B.A. HEIDEN, *Sic te servato: an interpretation of Propertius 1.21*, «CPh» 90 (1995), pp. 161-167; N. NICHOLSON, *Bodies Without Names, Names Without Bodies: Propertius: 1.21-22*, «CJ» 94 (1998), pp. 143-61.

⁶ I. DU QUESNAY, *In memoriam Galli...*, cit.

⁷ B.A. HEIDEN, *Sic te servato...*, cit.

non è però chiara la sorte delle ossa di Gallo: non è possibile valutare se volesse che rimanessero sparse per il paesaggio etrusco o preferisse una sepoltura onoraria⁸. Anche lo stesso omicidio di Gallo è avvolto dal mistero, poiché alcuni credono che sia stato ucciso durante i combattimenti, altri invece, basandosi sull'interpretazione di *ignotas manus*⁹, affermano che sia riuscito a fuggire dalla spada di Cesare, ma sia stato poi catturato e ucciso dai briganti. Heiden è del parere che Gallo fosse stato considerato un eroe per la popolazione del luogo, dato che avrebbe sacrificato la sua vita per suo fratello con lo scopo di alleviare il dolore alla famiglia, la quale aveva potuto consolarsi con almeno un figlio vivo dopo la guerra¹⁰. Gallo morì quindi da martire e venne innalzato come simbolo della sorte che avevano dovuto subire gli appartenenti al popolo etrusco. L'elegia 1.21 creava quindi una sorte di mito locale dell'eroe etrusco che è stato salvato dall'oblio¹¹.

Du Quesnay si concentra sull'identificazione di entrambe le persone e propone la versione che il passante della poesia sia il genero al quale è stato dato il compito di portare a sua moglie e alla sorella la notizia della sua morte¹². In base a tutte queste interpretazioni è comunque possibile concludere che il lutto per gli Etruschi caduti in guerra dimostra comunque un legame abbastanza sentito tra il soggetto poetico e il popolo etrusco; il soggetto poetico esprime anche il desiderio che alle ossa sparse di un soldato etrusco venga data una decente sepoltura.

L'ultima elegia del primo libro è strettamente connessa alla 21° ed ha una natura ancora più soggettiva, dato che tratta lo stesso tema dell'identità dell'autore e il suo legame con la terra natia. Indipendentemente dalle supposizioni e dalle ipotesi sulle questioni autobiografiche dell'opera, rimane rilevante la questione della scelta dell'argomento che indica un forte legame con la propria patria e con il sentimento di empatia nei confronti del popolo etrusco.

*Qualis et unde genus, qui sint mihi, Tulle, Penates,
quaeris pro nostra semper amicitia.
Si Perusina tibi patriae sunt nota sepulcra,*

⁸ D.A. TRAILL, *Propertius 1.21: the Sister...*, cit.

⁹ "Gallum per medios ereptum Caesaris ensis / effugere ignotas non potuisse manus" (Prop. I 21, 7-8).

¹⁰ "sic te servato [ut] possint gaudere parentes" (Prop. I 21, 5).

¹¹ B.A. HEIDEN, *Sic te servato...*, cit., p. 166.

¹² I. DU QUESNAY, *In memoriam Galli: Propertius, 1.21*, cit.

*Italiae duris funera temporibus,
cum Romana suos egit Discordia ciuis,
(sic mihi precipue, pulvis Etrusca, dolor,
tu proiecta mei perpessa es membra propinqui,
tu nullo miseri contegis ossa solo),
proxima supposito contingens Umbria campo
me genuit terris fertilis uberibus.*

Questi versi contengono chiare informazioni biografiche sull'origine umbra di Propertio; anche altrove lo stesso poeta afferma: «Umbria [...] me genuit», mentre nella prima elegia del 4° libro l'Umbria viene presentata come la patria del Callimaco romano¹³. I ricercatori sono unanimi nell'affermare che il suo luogo di nascita fosse stato Assisi¹⁴, dal momento che parecchie iscrizioni e scavi archeologici della famiglia dei *Propertii* sono collocate proprio nella zona di questa città umbra¹⁵. Le stesse iscrizioni confermano che si trattava di una famiglia ricca con una notevole influenza politica in città. Erano annoverati tra gli *equites* romani e svolgevano alte funzioni sia nel periodo repubblicano che in quello augusteo; da questa famiglia devira anche il primo senatore di Assisi C. Propertius Q. F. T. n. Fac. Postumus¹⁶. Perugia, invece, che si trova pure in Umbria, non era una città di origini etniche umbre, ma, come testimonia lo stesso Propertio, era una città etrusca. È proprio da questa poesia potremmo dedurre che Propertio avesse parenti di origine etrusca nella città vicina, perché «la cenere etrusca» gli è particolarmente cara, dato che i suoi parenti di origine etrusca, non erano degni di una sepoltura ufficiale.

Un'altra corrente di interpretazioni suggerisce invece che forse era Tullio, al quale è dedicata la poesia, in realtà di origini etrusche. Sono possibili due interpretazioni del nome: alcuni ritengono che il nome Tullio veniva generalmente usato per indicare la popolazione del centro Italia, che era principalmente di origini etrusche, dato che il nome era

¹³ «Umbria Romani patria Callimachi» (Prop. IV 1, 64).

¹⁴ F. CAIRNS, *Sextus Propertius, the Augustan Elegist*, Cambridge 2006, molto chiaramente riassume le diverse teorie sulla città natia di Propertio e comprova il fatto che fosse stata Assisi la sua città natale, come dimostrato da tre passi nelle poesie 1.22 e 4.1: Assisi viene citata come la città natale («scandentisque Asis consurgit vertice murus, / murus ab ingenio notior ille tuo?») (Prop. IV 1, 125-126).

¹⁵ *Ivi*, p. 10.

¹⁶ *Ibid.*

molto diffuso tra gli appartenenti a questa popolazione¹⁷. Altri invece sostengono che Tullio fosse un parente o amico di Properzio e appartenesse alla famiglia dei Volcaci, altro tipico nome etrusco: parecchie iscrizioni, dedicate alla famiglia dei Volcaci, sono state ritrovate anche nella città di Perugia¹⁸. Nonostante le diverse origini etniche, i destini del poeta e dell'amico Tullio erano strettamente legati: entrambi avevano infatti perso i propri cari nella guerra di Perugia. Anche Cairns sostiene la storicità di Tullio, al quale dedica un intero capitolo del suo libro¹⁹. Il ricercatore presume che l'intera famiglia di Properzio abbia perso considerevoli ricchezze nella guerra di Perugia, il giovane poeta, rimasto orfano di padre, si rivolse poi ai suoi parenti Volcaci con i quali era in parentela per via materna. Dalle poesie è possibile dedurre che Volcacio Tullio, frequentemente citato dal poeta, era stato quel mentore che introdusse Properzio al mondo letterario, dove era stato poi seguito da Mecenate (dal 2° libro in poi) e da Augusto stesso nell'ultimo libro di elegie²⁰.

La famiglia dei Volcaci era originaria da Perugia²¹, che a quel tempo era ritenuta per lo più città etrusca²² e si trovava non lontano dalla città umbra di Assisi. I ricercatori sono unanimi nell'affermare che la famiglia dei Volcaci combatteva dalla parte di Ottaviano, proprio come la maggior parte dell'Etruria che era stata storicamente legata alle famiglie di Mario e Cesare e quindi all'opzione politica di Ottaviano²³. La situazione politica della famiglia dei Properzii e dei Volcaci ci dà l'impressione che il rapporto tra le due famiglie fosse molto stretto, ancora prima dello scoppio della guerra di Perugia. Cairns propone addirittura che il legame

¹⁷ R. SCARCIA, *Il caso Camilla*, in *Hinc Italiae gentes. Geopolitica ed etnografia dell'Italia nel commento di Servio all'Eneide*, a cura di R. SCARCIA, Pisa 2004, pp. 215-234.

¹⁸ A. KIRSOPP LAKE, *A Note on Propertius I 22*, «CPh» 35 (1940), pp. 297-300.

¹⁹ F. CAIRNS, *Sextus Propertius...*, cit., pp. 35-69.

²⁰ M.C.J. PUTMAN, *Propertius I.22: a Poet's Self-definition*, «QUCC» 3 (1976), pp. 93-123.

²¹ «Si Perusina tibi patriae sunt nota sepulchra, / Italiae duris funera temporibus ...» (Prop. I 22, 3-4); F. CAIRNS, *Sextus Propertius...*, cit., p. 44.

²² M. TORELLI, *Senatori etruschi della tarda repubblica e dell'impero*, «DArch» 3 (1969), pp. 285-363.

²³ J.M. HALL, *Etruscan Italy: Etruscan Influences on the Civilisation of Italy from Antiquity to the Modern Era*, Provo-Brigham Young University – Museum of Art 1996; G. ZECCHINI, *Cesare e gli Etruschi*, in *Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom*, hrsg. v. L. AIGNER-FORESTI, Vienna 1998, pp. 237-249; G. BONAMENTE, *Properzio, cosa «nostra»*, in *Il liceo classico di Assisi nel Bimillenario di Properzio*, a cura di G. BONAMENTE, Assisi 2004, pp. 23-27.

tra Properzio e Tullio fosse stato un rapporto parentale, il che spiegherebbe chiaramente come Properzio, giovane aristocratico locale di Assisi, dopo aver perso parte della sua ricchezza negli anni quaranta, sia stato aiutato dagli aristocratici etruschi della vicina Perugia nella sua ascesa letteraria a Roma²⁴. Cairns inoltre cita testimonianze epigrafiche dei Volcaci ad Assisi, sulla base delle quali dimostra il legame parentale tra la famiglia della madre di Properzio e i Volcaci. Ad ulteriore conferma della sua tesi fa notare l'attaccamento affettivo di Properzio alla questione etrusca²⁵, l'elevato stato sociale della madre che aveva origini etrusche e il suo influsso sui figli²⁶.

Da entrambe le elegie è possibile quindi concludere che il poeta abbia voluto alla fine del suo primo libro di elegie ricordare i legami tra la sua famiglia e quella della famiglia etrusca dei Volcaci che gli è venuta in soccorso dopo la perdita delle sue ricchezze. Lo stretto legame tra Properzio, Gallo Tullio (che secondo Cairns potrebbe essere il poeta elegiaco Cornelio Gallo) e Tullio Volcacio è chiaramente indicata nelle elegie: non si tratta solo di un legame unicamente letterario, ma si tratta anche di un legame tra connazionali, dato che appartenevano alla stessa popolazione, se non addirittura alla stessa famiglia²⁷. Properzio ha collegato con queste due elegie le proprie origini etniche umbre con quelle dei vicini Etruschi²⁸. Molto probabilmente queste due elegie non hanno suscitato un'attenzione particolare presso il pubblico romano, gli Etruschi potevano invece vedere in esse la testimonianza della propria tragica storia. Il legame di Properzio all'Etruria è dimostrato anche nel *Monobiblos*: nelle ultime due elegie questo legame si fa vivo con la memoria alla caduta Perugia etrusca, nonché in un'effusione intima al parente e mentore, all'Etrusco Volcacio Tullio.

Nel 2° e 3° libro ci sono altri, anche se scarni, accenni alla cultura etrusca; l'Etruria e gli Etruschi suscitano di nuovo l'attenzione del poeta subito all'inizio del 4° libro di elegie, per la quale i ricercatori sono unanimi nell'affermare che è stata concepita sotto l'influsso di Ottaviano

²⁴ F. CAIRNS, *Sextus Propertius...*, cit., p. 60.

²⁵ *Ivi*, p. 62.

²⁶ Sul ruolo e l'importanza delle donne presso gli Etruschi M. SORDI, *La donna etrusca*, in *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma. Ottave giornate filologiche genovesi*, Genova 1981, pp. 49-67; J.K. NEWMAN, *Augustan Propertius: The Recapitulation of a Genre*, Olms 1997.

²⁷ I. DU QUESNAY, *In memoriam Galli...*, cit.

²⁸ B.A. HEIDEN, *Sic te servato...*, cit.

Augusto, nel periodo in cui Mecenate stava perdendo la propria influenza politica²⁹. Cairns mette in parallelo il mecenatismo di Augusto sul 4° libro di Properzio, sul 4° libro delle Odi di Orazio e sull'Eneide di Virgilio. È possibile comunque spiegarsi la persistenza del tema etrusco a causa dell'influsso di Mecenate come possibile mediatore della cultura etrusca a Roma³⁰. Un'attenzione particolare è rivolta alla prima elegia del 4° libro che ha, tra le altre cose, una struttura insolita. La poesia è infatti suddivisa in due parti: nella prima parla Properzio come soggetto lirico, nella seconda gli risponde Horus come suo interlocutore. Mentre nei versi iniziali il poeta acconsente alla promessa fatta a Mecenate di occuparsi di temi storici e patriottici, Horus cerca invece di convincerlo a reindirizzarlo all'amata Cynthia. La prima parte della poesia parla della fondazione di Roma ed è strettamente legata all'ottavo libro dell'Eneide, dato che anche l'«archeologia» di Roma si basa sull'idea della semplicità non corrotta delle origini romane³¹.

Nella sua rappresentazione della storia romana, Properzio enfatizza il contributo delle tre comunità che hanno dato origine alla città di Roma: i Titi, i Ramni e i Luceri: i Titi erano di origine sabina, i Ramni di origine romana, mentre i Luceri erano Etruschi. Quest'ultima comunità è ulteriormente caratterizzata dal termine Soloni che i critici associano al nome del legislatore ateniese Solone. Dato che Solone era annoverato tra i sette saggi dell'antichità, è possibile supporre che il termine Soloni designi una comunità giusta e saggia. Probabilmente non è una coincidenza che Properzio attribuisca questo termine alla comunità etrusca che era già considerata giusta e leale anche da altre fonti³². Nell'elegia di Properzio anche il fiume Tevere, chiamato «nostris advena bubus», ha un ruolo di primo piano. È stato già dimostrato che il Tevere è il fiume etrusco *par excellence*³³, dato che rappresenta il confine storico tra lo stato romano e l'Etruria³⁴.

Sarà preso in esame anche un altro passo che tratta del luogo di nascita del poeta; il soggetto lirico ricorda nella prima parte della poesia

²⁹ Le ultime ricerche dimostrano che in realtà Mecenate abbia mantenuto il suo influsso sui poeti augustei P. WHITE, *Maecenas' retirement*, «CPh» 86 (1991), pp. 209-211; F. CAIRNS, *Sextus Propertius...*, cit.

³⁰ F. CAIRNS, *Sextus Propertius...*, cit., p. 260.

³¹ Verg. *Aen.* VIII 470-519.

³² J. CERGOL, *Etruschi e Troiani nell'Eneide di Virgilio...*, cit.

³³ Verg. *Georg.* I 499; Ov. *Met.* XIV 614-615; Ov. *Fast.* IV 47-48; VI 718.

³⁴ J. CERGOL, *Etruschi e Troiani nell'Eneide di Virgilio...*, cit.

innanzitutto l'Umbria ed esprime il desiderio che il paese umbro possa vantarsi delle poesie del Callimaco romano (il termine *Umbria* è nuovamente esposto al verso 64 ed è presente con un'anadiplosi inversa anche nella parte finale del verso precedente)³⁵. Propertio ritorna alle sue (presunte) radici etrusche nella seconda parte del poema, quando attraverso la mitologia troiana la memoria dell'Umbria e della sua sorte ritorna al presente.

*Umbria te notis antiqua Penatibus edit
(mentior? An patriae tangitur ora tuae?)
quam nebulosa cavo rorat Mevania campo,
et lacus aestiuus intepet Umber aquis,
scandentisque Asis consurgit vertice murus,
murus ab ingenio notior ille tuo*³⁶.

Il poema continua con la trattazione del destino del poeta, quando ha dovuto seppellire le ossa di suo padre morto già nella sua prima giovinezza e accontentarsi di una dimora più povera e di una proprietà più piccola; evidentemente la sua posizione sociale prima della guerra era stata abbastanza agiata. Il destino lo ha poi portato nella sua nuova patria, Roma, perciò il ricordo della sua vecchia patria si intreccia continuamente con l'idea della nuova patria. Già nell'ultima elegia del primo libro c'è infatti un'evidente allusione alla duplice terra del poeta: il contrasto tra l'Italia e Roma è chiaramente indicato dalla vicinanza e dal contrasto tra i termini *Italia* e *Romana*: la posizione delle due parole all'inizio di due versi evidenzia la convinzione che tutta l'Italia ha dovuto soffrire a causa della guerra civile che è invece nata a Roma³⁷. Il rapporto nei confronti di Roma è quindi ambivalente: da un lato l'Italia è la *communis patria* – l'Italia abbraccia tutti i suoi cittadini, il passato, il presente e il futuro del poeta, Tullio, l'Etruria e l'Umbria. Dall'altro punto di vista Roma è un'unità molto più limitata, è solo una città come Perugia³⁸. Il poeta è quindi combattuto: da una parte rifiuta Roma che è la causa principale della caduta della sua città e della sua famiglia, dall'altra è invece attratto dalla sua magnificenza.

³⁵ "Ut nostris tumefacta superbiat Umbria libris, / Umbria Romani patria Callimachi!" (Prop. IV 1, 63-64).

³⁶ Prop. IV 1, 121-126.

³⁷ A. KIRSOPP LAKE, *A Note on Propertius...*, cit., p. 300; M.C.J. PUTMAN, *Propertius 1.22...*, cit., p. 100.

³⁸ M.C.J. PUTMAN, *Propertius 1.22...*, cit., p. 100.

Si può altresì supporre che questi fossero i sentimenti di Properzio durante la guerra di Perugia, ma arrivato a Roma e inseritosi nel cerchio di Mecenate, questi sentimenti si fossero dissipati. Questa impressione è data al lettore alla prima elegia del 4° libro, scritta al tempo in cui Properzio era già pienamente inserito nella società letteraria romana, e al posto (o meglio oltre) al patrocinio di Mecenate, godeva anche di quello di Augusto. Un contrasto simile è riscontrabile anche nel verso «Umbria Romani Patria Callimachi³⁹» – come se volesse con il chiasmo congiungere le sue due patrie, l'Umbria e Roma: l'Umbria deve essere fiera del lavoro che sta nascendo però a Roma⁴⁰.

La stessa dualità è riscontrabile anche nella seconda elegia, dedicata a Vertumno, nella quale però il soggetto lirico si avvicina ancora di più a Roma e la considera apparentemente come sua: Properzio si identifica praticamente in due patrie; la prima (Umbria/Etruria) si è fusa con la seconda (impero romano) conservando però le proprie caratteristiche culturali e religiose. Una dualità simile è stata riscontrata anche nella concezione dell'Etruria in Virgilio dove si ritrova l'Etruria come regione autonoma e l'Etruria come parte integrante dell'impero romano⁴¹. Evidentemente anche Properzio considera gli Etruschi come parte integrante dell'Impero romano: nel processo di romanizzazione, i loro valori sono stati preservati, ma la cultura romana li ha assorbiti nel suo sostrato civile. Questi versi potrebbero testimoniare il legame con gli Etruschi di Properzio, come viene dimostrato da Cairns⁴² che individua in ciò un segno di rimpianto, perché dopo l'unificazione politica di Augusto, le varie popolazioni italiche, soprattutto gli Etruschi stavano annegando nel crogiuolo dell'impero romano. Indubbiamente, con i sentimenti espressi del patriottismo locale, anche nel più ampio contesto della cultura romana, è rimasta la memoria delle scomparse comunità etniche nel territorio umbro.

Il soggetto della seconda elegia del 4° libro è Vertumno⁴³ che presenta

³⁹ Prop. IV 1, 64.

⁴⁰ P. PINOTTI, *Properzio e Vertumno: anticonformismo e restaurazione augustea*, «Colloquium Propertianum» 3 (2002), pp. 75-96.

⁴¹ J. CERGOL, *Etruschi e Troiani nell'Eneide di Virgilio...*, cit.

⁴² F. CAIRNS, *Sextus Propertius...*, cit., pp. 1-35.

⁴³ L'elegia di Vertumno ha destato grande interesse tra i critici: T.A. SUITS, *The Vertumnus Elegy of Propertius*, «TAPhA» 100 (1969), pp. 475-486; J.H. DEE, *Propertius 4.2: Callimachus Romanus at Work*, «AJPh» 95 (1974), pp. 43-55; E.C. MARQUIS, *Vertumnus in Propertius 4.2.*, «Hermes» 102 (1974), pp. 491-500; W.R. JOHNSON, *Vertumnus in Love*, «CPh» 92 (1997), pp. 367-374; G. FIRPO, *La polemica sugli Etruschi nei poeti*

sé stesso e il suo destino in prima persona. L'arrivo del dio Vertumno nel mondo romano è incluso in un contesto più ampio della pratica religiosa romana, chiamata *evocatio*. Alcuni ricercatori hanno infatti collegato i versi di Properzio con l'assoggettamento della città di Volsini da parte di Marco Fulvio Flacco nel 264 a. Cr.; in quest'occasione il dio etrusco Vertumno è stato portato a Roma con il rito dell'*evocatio deorum*, vale a dire che lo hanno pregato di lasciare la città di Volsini e di trasferirsi a Roma, dove gli è stato dedicato un culto e un santuario. Le fonti testimoniano che Flacco avesse celebrato il trionfo *de Vulsiniensibus*, acquisendo una grossa fortuna e facendo costruire il tempio sull'Aventino⁴⁴. Con questo rito Vertumno è stato inserito nel pantheon romano. Nei versi di Properzio è però chiaramente espressa la sua origine: *Tuscus ego, Tuscis orior*. La sua statua è stata collocata a Roma e di questo non si pente⁴⁵, dato che è convinto che con i suoi doni e con la sua natura variabile ha arricchito i Romani⁴⁶. Quando afferma che vuole rimanere a Roma, non bisogna interpretarlo come un rifiuto della sua patria natia, ma come uno sviluppo della storia che per Roma rappresenta un arricchimento⁴⁷.

Nella completa integrazione di Vertumno si riflette il processo di integrazione degli Etruschi nello stato romano. Nel poema l'Etruria è sicuramente intesa nel suo insieme, poiché il culto di Vertumno si trovava nel centro culturale di tutte le città etrusche, cioè il *fanum Voltumnae*. Secondo Properzio il processo di integrazione (sia in ambito religioso che politico) si è concluso con la concessione della cittadinanza romana agli Etruschi durante la guerra sociale. Il dio Vertumno era il dio dell'agricoltura che si prendeva cura del rinnovamento della terra e del corso delle stagioni, della fioritura primaverile, della falciatura estiva e della raccolta autunnale. Nell'elegia 4.2 Vertumno è infatti legato all'agricoltura, alla caccia e alla pesca, addirittura allo sport; non ama i conflitti e

dell'età augustea, in *Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kultur-gutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom*, hrsg. v. L. AIGNER-FORESTI, Vienna 1998, pp. 251-298; F. CAIRNS, *Sextus Propertius...*, cit.

⁴⁴ *CIL* I 46; *CIL* I 172; Plin. *Nat.* 34.34; Festus, 228; G. COARELLI, *Roma*, Roma 2003.

⁴⁵ "haec mea turba iuvat, nec templo laetor eburno: / Romanum satis est posse videre Forum" (Prop. IV 2, 5-6).

⁴⁶ "Vertumnus verso dicor ab amne deus. / Seu, quia vertentis fructum praecepimus anni" (Prop. IV 2, 10-11).

⁴⁷ P. PINOTTI, *Properzio e Vertumno...*, cit.; G. FIRPO, *La polemica sugli Etruschi...*, cit., pp. 288-289.

rimane nel suo carattere essenzialmente etrusco⁴⁸ in quando rappresenta una serie di presentazioni stereotipate del popolo etrusco. Alcuni interpreti hanno riconosciuto nel *modus vivendi* del dio Vertumno addirittura Mecenate o il poeta stesso⁴⁹. La maggior parte dei critici è comunque convinta che Properzio abbia voluto con la presentazione del dio Vertumno solo riassumere la rappresentazione generale e convenzionale degli Etruschi⁵⁰. Lo stesso dio sottolinea che il suo nome indica «cambiamenti, trasformazioni»⁵¹. L'essenza di questo dio è in costante cambiamento: donna e uomo, artigiano, soldato, cacciatore⁵²; il cambiamento dell'appartenenza etnica, della patria e del trasferimento linguistico sono solo alcune delle ultime trasformazioni del poeta ed è lo stesso Vertumno ad indicarci che la sua nuova lingua è il latino; anche sul piano linguistico esprime quindi il proprio legame ad una nuova, più ampia, patria che comprende anche l'Etruria e in cui la lingua dominante è il latino. Probabilmente non è un caso che in questo poema si trovi anche l'accenno al fiume Tevere, qui chiamato *Tiberinus*, che nella rappresentazione dei Romani determinava il confine tra Roma e l'Etruria. Nella parte finale Vertumno si augura che i Romani continuino a camminare sotto i piedi della sua statua e ricorda ai lettori che anche gli Etruschi furono coinvolti nella fondazione della grande città di Roma.

Alla rappresentazione del dio Vertumno da parte di Properzio è necessario aggiungere un altro aspetto che non è stato preso in considerazione: il dio Vertumno non si oppone al trasferimento dalla natia Etruria nella città di Roma; dalle sue parole è possibile capire che non rimpiange questo cambiamento; evidentemente si è così bene integrato nella società romana che è soddisfatto dell'inserimento, inclusa l'assimilazione e la romanizzazione che ha subito⁵³. Il che è del tutto in linea con il rito dell'*evocatio*, con il quale i Romani «convocavano» un dio straniero con la promessa di sacrifici più abbondanti e una posizione migliore. Tuttavia Vertumno non ha cambiato solo la residenza e la lingua, ma addirittura il proprio nome. Infatti si presenta come il dio Vertumno che è un nome

⁴⁸ G. FIRPO, *La polemica sugli Etruschi...*, cit., p. 290.

⁴⁹ L. AIGNER-FORESTI, *Quod discinctus eras, animo quoque, carpitur unum (Maec., El. 1.21)*, «CISA» 17 (1991), pp. 201-214; M. FOX, *Roman Historical Myths. The Regal Period in Augustan Literature*, Oxford 1996; G. FIRPO, *La polemica sugli Etruschi...*, cit., p. 290.

⁵⁰ G. FIRPO, *La polemica sugli Etruschi...*, cit., p. 290.

⁵¹ F. CAIRNS, *Sextus Propertius...*, cit., p. 287.

⁵² T.A. SUITS, *The Vertumnus Elegy of Propertius...*, pp. 177-178.

⁵³ E.C. MARQUIS, *Vertumnus in Propertius 4.2...*, cit., p. 494.

latino che deriva dal verbo *vertor*. Se giudichiamo il trasferimento dal punto di vista romano, la nuova statua parlante trasferita ha arricchito il pantheon romano con un nuovo culto. Il destino di Vertumno illustra esemplarmente il destino dell'intero popolo etrusco che fu culturalmente e religiosamente inglobato nella civiltà romana.

È molto credibile la supposizione che la principale fonte di informazioni sulla cultura etrusca fu Mecenate⁵⁴ che ha forse fornito a Propertio anche fonti scritte sulla cultura etrusca⁵⁵. Cairns presume persino che Mecenate avrebbe potuto essere in una relazione parentale con Propertio e la sua famiglia, ovvero con la famiglia di Volcacio Tullio, il primo mentore di Propertio, che avrebbe inserito il poeta nella cerchia dell'influente politico etrusco. È interessante far notare che la casa di Propertio a Roma si trovava nelle immediate vicinanze a quella di Mecenate. È possibile anche attribuire all'influenza di Mecenate il graduale allontanamento del poeta dal tema dell'amore e un avvicinamento invece al tema patriottico e etiologico.

A Mecenate sono dedicate due poesie: 2.1 e 3.9, la dedica della prima elegia del secondo libro indica secondo la prassi poetica anche la dedica di tutto il libro. Inoltre, Propertio si designa come *cliens* di Mecenate e nella seconda elegia del terzo libro sottolinea esplicitamente l'origine etrusca di Mecenate.

Il legame di Propertio con la cultura e la tradizione etrusca è quindi chiaro: già da giovane il poeta era legato alla componente etrusca, forse era addirittura parente della famiglia etrusca e perciò la sorte della popolazione gli era conosciuta, cara e vicina. Nelle proprie poesie esprime anche il processo di inserimento della cultura etrusca nella civiltà romana: gli Etruschi hanno rinunciato al proprio nome, hanno però arricchito la cultura romana con i propri culti e con altre virtù caratteriali e culturali.

3. IL CASO DI ORAZIO

Nelle opere di Orazio, soprattutto nelle *Satire*, è possibile riscontrare parecchie percezioni stereotipate di diversi gruppi etnici sulla penisola ita-

⁵⁴ A. DALZELL, *Maecenas and the Poets*, «Phoenix» 10 (1956), pp. 151-162; P. WHITE, *Maecenas' retirement...*, cit.; F. CAIRNS, *Sextus Propertius...*, cit.

⁵⁵ N. DE GRUMMOND, *Roman Favor and Etruscan Thuf(ltha): A Note on Propertius 4.2.34*, «Ancient East and West» 2005, pp. 296-317 suppone che la dualità sessuale di Vertumno sia una caratteristica tipica degli Etruschi.

lica, ma a differenza di Properzio, il poeta lucano-apulo difficilmente esprime la propria appartenenza ad un gruppo etnico italico. Inoltre, rimane più difficile delineare il rapporto di Orazio nei confronti delle varie popolazioni italiche a causa del fatto che il poeta guarda alle varie caratteristiche e costumi con una distanza ironica. Nelle *Satire* è addirittura ambivalente il rapporto nei confronti del popolo etrusco che Orazio sentiva vicino a causa della sua amicizia con Mecenate.

Bisogna innanzitutto esplicitare che Orazio guardava alla penisola italiana come ad un'entità indipendente, in termini militari, geografici, religiosi e politici, motivo per cui le caratteristiche culturali delle singole popolazioni italiche trovano minore spazio nella sua opera. Orazio era di formazione e coscienza un italico e la sua visione della penisola come insieme etico e politico lo rendeva molto vicino al programma augusteo⁵⁶.

Nella prima satira del secondo libro il poeta afferma che non riesce a decidere se si sente più Lucano o più Apulo⁵⁷ – si presume quindi che appartenga ad entrambi i gruppi etnici – o addirittura a nessuno dei due: nelle *Odi* la sua patria è la regione del mitologico re Dauno⁵⁸. Racconta poi che la terra, coltivata dai coloni di Venosa, si trova sul confine, che Venosa è stata fondata dai Romani per non essere occupata dai bellicosi Lucani e Apuli⁵⁹, tuttavia la sua penna ironica non toccherà nessuna delle due popolazioni. L'appartenenza a due gruppi etnici non gli causa comunque problemi di identità, dato che questa questione non è poi menzionata in nessun'altra opera. Anche alla sua città natale e alla sua infanzia è dedicata una scarsa attenzione; spesso sottolinea solo le sue umili origini: suo padre apparteneva come liberto infatti a ceti sociali più bassi⁶⁰, perciò Orazio gli esprime particolare gratitudine per una buona istruzione ed educazione nello spirito dei *mores maiorum*⁶¹. Per Orazio quindi le grandi virtù rappresentano un fattore molto più importante dell'appartenenza etnica e sociale; in questo senso, si sente an-

⁵⁶ A. LA PENNA, *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1963, p. 61.

⁵⁷ Hor. *Sat.* II 1, 34.

⁵⁸ Hor. *Carm.* III 30, 11; IV 6, 27; IV 14, 26.

⁵⁹ “Sequor hunc, Lucanus an Apulus anceps: / nam Venusinus arat finem sub utrumque colonus, / missus ad hoc pulsus, uetus est ut fama, Sabellis, / quo ne per uacuum Romano incurreret hostis, / siue quod Apula gens seu quod Lucania bellum / incuteret uiolenta” (Hor. *Sat.* II 1, 34-39).

⁶⁰ “non ego me claro natum patre” (Hor. *Sat.* I 6, 59).

⁶¹ “At hoc nunc / laus illi debetur et a me gratia maior” (Hor. *Sat.* I 6, 87-88).

che all'altezza di Mecenate che invece proveniva da una famiglia aristocratica etrusca.

Nell'analizzare il rapporto nei confronti degli Etruschi è necessario prendere in considerazione lo stretto rapporto che intercorreva tra Orazio e il suo amico-protettore Mecenate. Molti critici hanno infatti analizzato le differenze nell'educazione morale e la diversa origine sociale dei due⁶², cercando di interpretare meglio il loro rapporto. Mentre alcuni studi sottolineano il fatto che il loro rapporto fosse stato costruito sulla base di un'amicizia profonda, altri invece suggeriscono che il loro rapporto era basato sulle regole clientelari ben definite socialmente. Naturalmente il rapporto clientelare e quello amichevole non si escludono⁶³. La maggior parte dei critici contemporanei attribuisce comunque maggiore importanza al loro rapporto di amicizia in opposizione a quello politico del cliente. Significativo è però il fatto che Mecenate, discendente di una famiglia regale etrusca e consigliere principale di Augusto, abbia accettato Orazio nel suo gruppo di collaboratori, nonostante le sue umili origini e la sua provenienza meridionale. Questo fatto rientra nella politica di Augusto che cercava sostegno nelle classi medie della società romana, come anche è risaputo che Mecenate manteneva il suo status di *eques* e non voleva entrare nella classe sociale dei senatori. Nonostante ciò il loro rapporto era quello di appartenente a classi sociali diverse, cioè un rapporto tra un *eques* e un liberto, il che rappresentava per Orazio un importante sostegno sociale⁶⁴. Alcuni critici ritengono che Mecenate fosse stato addirittura un secondo padre per Orazio⁶⁵.

I critici hanno anche spesso riflettuto sull'influenza di Mecenate sulla scelta delle tematiche patriottiche di Orazio. Si è arrivati alla conclusione che prima della battaglia di Azio Mecenate non abbia avuto un grande influsso su di lui⁶⁶, dopo quest'evento però c'è stato un cambiamento

⁶² A. LA PENNA, *Orazio e l'ideologia del principato...*, cit.; M. SANTIROCCO, *The Maecenas Odes*, «TAPhA» 114 (1984), pp. 214-253; T.A. HAYWARD, *On Measuring a Horatian Epistle (1.7)*, «CW» 80 (1986), pp. 15-23; L. PIZZOLATO, *L'amicizia con Mecenate e l'evoluzione poetica di Orazio*, «Aevum(ant)» 2 (1989), pp. 145-182; D. WEST, *Cur me quaerelis* (Horace, Odes 2.17), «AJPh» 112 (1991), pp. 45-52; F. CAIRNS, *Sextus Propertius...*, cit.; G. FIRPO, *La polemica sugli Etruschi...*, cit.; C. SCHLEGEL, *Horace and His Fathers: Satires 1.4 and 1.6*, «AJPh» 121 (2000), pp. 93-119.

⁶³ A. LA PENNA, *Orazio e l'ideologia del principato...*, cit., p. 798.

⁶⁴ L. PIZZOLATO, *L'amicizia con Mecenate...*, cit., p. 150; C. SCHLEGEL, *Horace and His Fathers...*, cit., p. 109.

⁶⁵ C. SCHLEGEL, *Horace and His Fathers...*, cit., p. 112.

⁶⁶ A. LA PENNA, *Orazio e l'ideologia del principato...*, cit., p. 798.

nel loro rapporto; in Orazio è infatti possibile notare un po' di malinconia a causa degli impegni politico-sociali sempre più assidui di Mecenate, mentre lo stile di vita del poeta rimase invece invariato, dedicato cioè principalmente all'*otium*⁶⁷. E proprio in questo periodo è possibile riscontrare un sorta di attrito nella loro relazione. È possibile interpretare la settima lettera del primo libro proprio in quest'ottica, cioè come risposta a Mecenate che chiedeva a Orazio di essergli a fianco negli affari politici. Nella sua risposta Orazio si rammarica di aver illuso la fiducia di Mecenate, ma ribadisce che preferisce mantenere il suo stile di vita e la sua indipendenza poetica – infatti è stata proprio la poesia che li ha avvicinati⁶⁸. Altri hanno cercato di interpretare la lettera come un tentativo di Mecenate di subordinarsi Orazio che però gli si oppose ribadendo che a causa sua aveva dovuto rinunciare ad una parte di sé, quella parte più vivace, mordace e completamente indipendente della sua personalità. Orazio minaccia persino che restituirà tutta la parte del patrimonio che gli è stata regalata dal suo protettore. Non dobbiamo ovviamente interpretare le minacce troppo alla lettera; Orazio stesso si auspica che qualcosa di simile non accadrà mai, perché è convinto che è sempre stato grato e devoto a Mecenate; Orazio nella lettera non parla quindi solo del rapporto tra i due, ma «la scintilla» rappresenta solo il punto di partenza per una riflessione più ampia sulla sua autonomia e sulle proprie inclinazioni personali⁶⁹. Il poeta ha sempre riconosciuto la superiorità di Mecenate e la sua sottomissione gli era probabilmente anche comoda. Tuttavia molti comprendono questa lettera come una pietra miliare nella loro relazione, dato che dopo di essa il poeta non si rivolge più a Mecenate. Pizzolato ha analizzato molto a fondo questo rapporto e ritiene che sia stato un momento di crisi passeggero dal quale entrambi siano usciti con una nuova convinzione: Mecenate è diventato consapevole del significato e del potere del poeta, Orazio invece ha capito i doveri politici dell'amico e protettore, ma è anche diventato conscio del fatto che nonostante i principi epicurei non poteva dedicarsi solamente e completamente all'*otium*, perché la società romana non lo accettava; la società romana esigeva dal poeta anche il sentimento patriottico⁷⁰. Il

⁶⁷ L. PIZZOLATO, *L'amicizia con Mecenate...*, cit., p. 154.

⁶⁸ *Ivi*, p. 160.

⁶⁹ L. PIZZOLATO, *L'amicizia con Mecenate...*, cit., p. 162. In questi versi Orazio indica Mecenate addirittura come *rex e pater*, il che ci fa pensare ad una sua completa devozione del poeta al suo patrono.

⁷⁰ *Ivi*, p. 164.

fatto che sia stato solo un momento di crisi lo comprova l'ode nella quale Orazio esprime il desiderio che la loro amicizia superi anche la soglia della morte e che continui dopo di essa. L'impressione che si ha è che i sentimenti espressi da Orazio e Mecenate siano sinceri e amichevoli; il legame tra di loro che è cominciato come un legame politico tra il patrono e il cliente, divenne presto una relazione amichevole, e come tale sperimentò anche momenti di frizione e incomprendimento a causa dei diversi stili di vita scelti. Pizzolato quindi pensa che un atteggiamento così amichevole al tempo dell'ascesa di Augusto non potesse durare a lungo. Anche la stessa amicizia doveva trovare nuove forme di espressione – una di queste è stata proprio la scelta dei temi patriottici.

Per la questione trattata in questo contributo è rilevante la sesta satira del primo libro, nella quale Orazio celebra Mecenate come un nobile etrusco, i cui antenati in passato avevano guidato eserciti molto potenti⁷¹. Similmente Mecenate viene definito come «Maecenas atavis edite regibus» nel primo verso delle odi. Anche l'appellativo «Tyrrhena regum progenies»⁷² si riferisce alle sue radici aristocratiche etrusche. I critici hanno presupposto che Orazio abbia usato questi appellativi su suggerimento di Mecenate stesso, dato che più tardi, quando l'influsso di Mecenate non è più così intenso, questi tipi di appellativi scompaiono⁷³. Nel contesto della nostra discussione è particolarmente significativa la conclusione in quanto Orazio non fa riferimento all'altro lato dello stile di vita di Mecenate; il principe etrusco infatti, in base ad altre fonti, si sarebbe dedicato assiduamente ai piaceri della vita. Al contrario, Mecenate è sempre presentato in una luce positiva, perfino con l'appellativo «non mollis vir»⁷⁴, quando era necessario combattere; era politicamente impegnato, molto attento ai fatti politici, perciò è il poeta stesso ad invitarlo a rimandare i compiti politici e a raggiungerlo nella sua tenuta sabina. In breve, Orazio presenta Mecenate, anche quando parla delle sue origine etrusche, sempre in una luce positiva.

Quando però la questione etnica non è legata a Mecenate, Orazio cambia il suo rapporto nei confronti degli Etruschi, «nelle cui opere essi hanno un ruolo secondario e tutto sommato, irrilevante, tanto nella se-

⁷¹ “Non quia, Maecenas, Lydorum quidquid Etruscos / incoluit finis, nemo generosior est te, / nec quod avus tibi maternus fuit atque paternus / olim qui magnis legionibus imperitarent” (Hor. *Sat.* I 6, 1-4).

⁷² Hor. *Carm.* III 29, 1.

⁷³ F. CAIRNS, *Sextus Propertius...*, cit., p. 272.

⁷⁴ Hor. *Epist.* I 1, 10.

dimentazione del passato di Roma quanto nell'eredità del presente augusteo⁷⁵». In quest'occasione mostra addirittura una certa misura di intolleranza verso certi aspetti della vita etrusca, come ad es. verso la loro natura effeminata e la loro pigrizia. Una connotazione negativa è riscontrabile soprattutto quando usa gli appellativi *mollis* ed *exspes* indicando la loro natura flaccida⁷⁶. Orazio quindi, seguendo gli stereotipi confermati della civiltà romana, distingue lo stile di vita occidentale che incarna i veri valori morali italici e l'effeminatezza degli orientali, tra i quali annovera anche gli Etruschi.

Nella terza satira del secondo libro in una riflessione stoica sulle debolezze dell'uomo ritroviamo di nuovo la statua del dio Vertumno e la descrizione della parte etrusca della città, il *vicus tuscus*, nel quale si trovano, secondo le parole di Orazio vari personaggi: «piscator, pomarius, anceps, unguentarius ac Tusci turba impia vici cum scurris factor, cum Velabro omne macellum»⁷⁷. Orazio indica questa parte della città addirittura come *impius*, il che indica una chiara condanna morale. Anche il dio Vertumnus è indicato come *iniquus*, i *Thyrrena sigilla* sono invece un esempio di ricchezza eccessiva⁷⁸. Tanto più era doloroso questo accenno critico per gli Etruschi che erano altrimenti famosi per la loro *pietas*. La rappresentazione di Orazio è quindi chiaramente in netta contrapposizione a quella di Properzio e del suo dio Vertumno e del *Vicus tuscus*. Due poeti, appartenenti quindi alla stessa cerchia augustea presentano la medesima questione in termini alquanto diversi. È molto probabile che le loro poesie siano anche il riflesso di discussioni avvenute proprio nella cerchia letteraria⁷⁹.

Che Orazio non fosse particolarmente sensibile alla questione degli Etruschi, lo dimostra anche l'assenza di questo popolo in contesti che parlano della storia romana e delle tradizionali virtù italiche⁸⁰. Soprattutto è necessario sottolineare la differenza nell'atteggiamento del poeta lucano e di Virgilio che nell'Eneide esprime chiaramente nella profezia di Giunone la compartecipazione di tutte le popolazioni italiche nella

⁷⁵ P. POCETTI, *Properzio e l'Etruria: tra tradizioni antiquarie e immaginazione*, in *Properzio fra tradizione e innovazione: atti del Convegno internazionale Assisi-Spello*, a cura di R. CRISTOFOLI e C. SANTINI, Assisi 2012, pp. 173-206.

⁷⁶ G. FIRPO, *La polemica sugli Etruschi...*, cit., p. 256.

⁷⁷ Hor. *Sat.* II 3, 227-228.

⁷⁸ G. FIRPO, *La polemica sugli Etruschi...*, cit., p. 282.

⁷⁹ F. CAIRNS, *Sextus Propertius...*, cit., p. 284.

⁸⁰ G. FIRPO, *La polemica sugli Etruschi...*, cit., p. 282.

formazione di un nuovo impero romano, dopo che queste dovranno però perdere la loro lingua, la loro cultura e la loro identità⁸¹.

Per il resto, presso Orazio prevale decisamente una connotazione negativa degli Etruschi, ma per ragioni diverse da Properzio. In epoche remote essi hanno costituito minacce e ostilità a Roma, evocate in Orazio dall'accento all'aggressività di Porsenna, il cui pericolo viene, tuttavia, ridimensionato al cospetto della lacerazione recente delle lotte civili, ma hanno anche rappresentato un modello riprovevole come la proverbiale superbia di Tarquini, contrapposta alla mitezza del regno di Numa⁸².

Tuttavia, rimane l'impressione che l'atteggiamento di Orazio nei confronti degli Etruschi sia alquanto ambivalente: in un'altra occasione sono infatti presentati come un esempio di fedeltà morale: nella decima ode del terzo libro è possibile riscontrare lo stereotipo delle donne etrusche che sono nella loro lealtà simili a Penelope e quindi difficilmente tradiranno i propri mariti⁸³. Orazio è anche favorevole agli Etruschi nel 4° libro delle Odi e nel *carmen saeculare*, nel quale accenna alla divisione della storia dell'uomo nei dieci *saecula* etruschi⁸⁴. I critici non sono ancora d'accordo sull'influsso di Mecenate ovvero di Augusto nella stesura del poema: dato che i *Ludi saeculares* erano un evento religioso statale, difficilmente è possibile estrapolare da esso la visione di Orazio sugli Etruschi. Dalle satire e dalle Odi è possibile solo dedurre che la sua visione degli Etruschi è spesso stereotipata e convenzionale, a volte molto negativa⁸⁵, solo le origini etrusche di Mecenate ne sono escluse. È però interessante notare che nonostante Mecenate abbia di proposito costruito la sua figura di Etrusco «lussurioso», ma al contempo un politico mol-

⁸¹ J. CERGOL, *Etruschi e Troiani nell'Eneide di Virgilio...*, cit.

⁸² P. POCETTI, *Properzio e l'Etruria...*, cit., p. 188.

⁸³ "Non te Penelopen difficilem procis / Tyrrhenus genuit parens" (Hor. *Carm.* III 10, 11-12).

⁸⁴ J. MAC FARLANE, *Tyrrhena regum progenies: Etruscan Literary Figures from Horace to Ovid*, in *Etruscan Italy*, a cura di J.F. HALL, Provo 1996, pp. 241-266 descrive come nei giochi augustei (in occasione dei quali è stato scritto il *Carmen saeculare*) sono stati inseriti alcuni elementi religiosi tipicamente etruschi.

⁸⁵ G. FIRPO, *La polemica sugli Etruschi...*, cit., p. 286, spiega quest'atteggiamento negativistico di Orazio nei confronti degli Etruschi con il fatto che durante la guerra sociale nel 90 a. Cr. gli Etruschi hanno molto presto lasciato l'alleanza italica aggregandosi all'esercito romano. La città natale di Orazio, Venosa, era uno delle ultime città che si era ribellata al predominio romano; quest'avversione nei confronti degli Etruschi era dovuta anche a cause politiche.

to intelligente ed esperto, Orazio tralascia completamente le prime caratteristiche concentrandosi solo sulle seconde.

Da una prospettiva più ampia, Orazio in realtà si presenta come messaggero della penisola italica che comprende come unità nel suo insieme – sia dal punto di vista politico che geografico e di conseguenza anche dal punto di vista etnico. Sembra di capire che all'inizio della sua carriera letteraria l'Italia sia vista ancora come una regione etnicamente mista, abitata da popolazioni eterogenee, più tardi invece viene presentata come un insieme unitario. Anche l'analisi statistica dei termini *Italicus*, *Italia* e *Romanus*, *Roma* suggerisce che Orazio abbia usato questi termini diversi coscientemente e in contesti ben precisi. È possibile infatti osservare che i termini *Italicus* e *Italia* siano più frequenti di *Romanus* e *Roma*. *Romanus* e *Roma* appaiono in contesti più letterari⁸⁶, mentre *Italicus* e *Italia* sono di solito associati a temi militari, politici o religiosi quando si parla di una percezione politicamente articolata dell'Italia nel suo complesso. Nella parte conclusiva del primo libro delle Odi il poeta parla di Ottaviano e delle sue imprese militari, quando si è alzato dall'Italia verso il nemico⁸⁷ – l'Italia è qui intesa come unità militare e politica. Ancora più versatili sono i versi «miles sagittam et celerem fugam / Parthi, catenas Parthus et Italum / robur⁸⁸» nella 13° ode del secondo libro, in cui i Parti sono presentati come acerrimi nemici di fronte all'Italia come entità unica in termini militari.

Il poeta proietta la sua concezione dell'Italia come unità militare indipendente anche nel passato, indicando due poli avversari nella guerra punica: da una parte l'Italia, dall'altra Annibale⁸⁹. Quando Orazio menziona le aree di conflitto contro i Medi, i Parti, gli Indi, gli Sciti, l'Italia viene sempre presentata come unità e mai come popolo romano o esercito romano⁹⁰. Dalle poesia emerge anche la sua concezione della penisola come unità religiosa con divinità e culti comuni⁹¹. Infine, nell'ultima ode del terzo libro Orazio afferma che è stato il primo a trasporre la poesia eolica nel melos italico⁹²; utilizzando le parole «ad Italos modos» ci

⁸⁶ Hor. *Epod.* II 1, 29; II 2, 94; *Carm.* IV 3, 23.

⁸⁷ «Caesar ab Italia uolantem / remis adsurgens» (Hor. *Carm.* I 37, 16-17).

⁸⁸ Hor. *Carm.* II 13.

⁸⁹ «O magna Carthago, probrosis / altior Italiae ruinis!» (Hor. *Carm.* III 5, 39-40).

⁹⁰ «Te Cantaber non ante domabilis / Medusque et Indus, te profugus Scythes / miratur, o tutela praesens / Italiae dominaeque Romae» (Hor. *Carm.* IV 14, 43-44).

⁹¹ «Quis te redonavit Quiritem / dis patriis Italoque caelo» (Hor. *Carm.* II 7, 3-4).

⁹² «princeps Aeolium carmen ad Italos / deduxisse modos» (Hor. *Carm.* III 30, 14-15).

indica che anche in termini letterari l'Italia è presentata come unità culturale.

4. CONCLUSIONE

Dai versi analizzati di due poeti augustei, Properzio ed Orazio, è possibile riscontrare un atteggiamento diversificato della questione italica e in particolare di quella etrusca. Sono stati scelti due poeti con provenienze diverse: mentre Properzio era umbro di nascita e probabilmente imparentato con gli Etruschi, Orazio proveniva invece dalla parte meridionale del paese e non sentiva personalmente la questione delle popolazioni italiche e in particolare degli Etruschi, così vicina. Mentre in Properzio è possibile notare un forte sentimento che lo lega alla popolazione etrusca, in Orazio invece i versi dedicati a questa popolazione esprimono per lo più gli stereotipi comuni della società romana nei loro confronti. Si è potuto quindi constatare alla fine, sulla scia del discorso fatto sul dio Vertumno, che gli Etruschi venivano visti dai Romani come una popolazione versatile, che ha saputo presto adattarsi alle nuove circostanze politiche, inserendosi nello strato sociale, economico, culturale della società romana, plagiandola anche con le proprie conoscenze, attributi e particolarità.

Dipartimento di Italianistica, Facoltà di Studi Umanistici,
Università del Litorale
jadranka.cergol@fhs.upr.si

GENNARO CELATO

SULLA CONDIZIONE DEGLI STUDI CLASSICI
IN ITALIA NEL SEICENTO:
APPUNTI DALL'EPISTOLARIO DI N. HEINSIUS

ABSTRACT

Reflections about the condition of classical studies of the XVIIth century Italy. The paper focuses in particular on the remarks about this topic expressed by the famous philologist Nicolaas Heinsius (1620-1681) and his correspondents in some unpublished letters.

Dopo la grande fioritura di età umanistica, la conoscenza e l'insegnamento delle lingue classiche attraversò in Italia, a partire dagli ultimi decenni del Cinquecento, una fase di notevole arretramento¹. Più che il latino, alla cui sopravvivenza e diffusione come lingua sovranazionale dei dotti contribuirono l'azione della Chiesa e quella della cosiddetta *Respublica Literaria*², a subire un processo di decadenza fu soprattutto lo studio del greco, da distinguere però, come avvertiva Augusto Mancini, dagli «studi di greco»³, che non cessarono mai di essere prodotti, pur

¹ Non esiste ancora uno studio d'insieme sulla condizione degli studi classici in Italia nel XVII secolo. Parziali notizie sono contenute in J.E. SANDYS, *A History of classical scholarship*, II, *From the revival of learning to the end of the eighteenth century (in Italy, France, England, and the Netherlands)*, Cambridge 1908, pp. 279-282; G. GERVASONI, *Linee di storia della filologia classica in Italia*, I, *Sino ai filologi settentrionali della prima metà dell'800*, Firenze 1929, in particolare pp. 27-62; A. MANCINI, *Spirito e caratteri dello studio del greco in Italia*, in AA. VV., *Italia e Grecia*, Firenze 1939, pp. 409-424, sp. pp. 414-415; A. CURIONE, *Sullo studio del greco in Italia nei secoli XVII e XVIII*, Roma 1941, sp. pp. 25-43 e 53-70; U. LA TORRACA, *Lo studio del greco a Napoli nel Settecento*, Napoli 2012, pp. 17-49.

² Sulla *Respublica Literaria* vd. H. BOTS-F. WAQUET, *La Repubblica delle lettere*, trad. it., Bologna 2015 (ed. or. Paris 1997); M. FUMAROLI, *La Repubblica delle Lettere*, trad. it., Milano 2018 (ed. or. Paris 2015).

³ A. MANCINI, *op. cit.*, p. 411.

senza raggiungere risultati equiparabili, sia in termini quantitativi che qualitativi, a quelli ottenuti nei Paesi d'Oltralpe. La crisi in Italia si protrasse fino alla fine dell'Ottocento, quando la ricerca filologica e l'insegnamento delle lingue classiche tornarono ad essere nuovamente all'avanguardia⁴.

Se questa è, in termini generali, la linea interpretativa condivisa dagli studiosi, più articolata appare la discussione sulle motivazioni dell'arretramento culturale che nel Seicento investì la critica filologica.

Girolamo Tiraboschi individuava nella grande abbondanza di traduzioni in italiano la causa del declino delle lingue classiche, e del greco in particolare⁵. Nel secolo scorso, la questione è stata ripresa in maniera più ampia da Giuseppe Toffanin, da Augusto Mancini e da Alessandro Curione. Toffanin riconosceva, non senza un eccesso di astrattismo, in una certa «pretesa scientifica» l'esaurirsi di quel fervore con il quale gli umanisti si erano rapportati al mondo antico. Scrive, infatti: «Diventata scienza, il rinascimento, che già peccava per troppo appassionato amor della forma, mise fuori, senza indugio, quel suo fondo retorico rimasto innocuo nei momenti di splendore [...]. Si disfece, insomma, in un culto della forma senza entusiasmo, nella pretesa di rinnovare quella degli antichi con un'imitazione scientificamente regolata che diede luogo a vanità pompose e ridicole»⁶. A motivi più prettamente religiosi, e in particolare all'azione controriformista della Chiesa, invece, Mancini ha ricondotto i motivi della crisi. Il ruolo secondario della lingua di Atene rispetto al latino si spiegava poi, a giudizio dello studioso, con l'attribuzione al greco di una funzione limitata soltanto alla lettura diretta del Nuovo Testamento e dei Padri della Chiesa: «Non si può negare che la Controriforma fosse logica. Essa doveva intendere soprattutto a far rifiorire gli studi sacri, e la conoscenza delle lingue antiche aveva per lei un valore secondario, strumentale o retorico, soprattutto per la sacra eloquenza, o lo studio

⁴ Cf. R. TOSI, *Appunti sulla storia dell'insegnamento delle lingue classiche in Italia*, «Quaderni del CIRSIL», 2 (2012), pp. 121-128, sp. p. 121.

⁵ G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, XVI voll., Modena 1787-94, vol. VIII, 1793, p. 434 e ss. Un'opinione analoga a quella di Tiraboschi fu espressa da P. NAPOLI SIGNORELLI in *Vicende della coltura nelle due Sicilie*, V. voll., Napoli 1784-86, vol. V, 1786, pp. 292-93.

⁶ G. TOFFANIN, *La fine dell'Umanesimo*, Torino 1920, pp. 225-26.

delle letterature classiche non poteva non essere disciplinato e subordinato ai diritti della più rigida ortodossia»⁷.

Riprendendo e ampliando le tesi di Mancini, Alessandro Curione additava come motivi della decadenza degli studi classici in Italia, oltre alla Controriforma, la dominazione straniera, il dilagare dello spagnolismo e l'esaurirsi dell'«ammirazione sconfinata per i classici antichi» che aveva improntato il lavoro degli umanisti⁸.

In anni recenti, sugli effetti negativi esercitati dalla Controriforma ha insistito anche Renzo Tosi, facendo notare come la reazione cattolica al protestantesimo abbia portato «ad una netta separazione fra la cultura del Nord Europa e quella dei paesi cattolici». Mentre nei paesi dell'Europa settentrionale «rimane un punto nodale l'analisi dei testi, si ha accanto allo studio del latino come lingua scientifica sovranazionale quello dei grandi autori antichi, in particolare greci, si elaborano criteri per le edizioni critiche, ci si occupa di importanti problemi, testuali, esegetici, culturali», in Italia «lo studio del greco naufraga di fronte all'imperante amore per il latino, sempre più visto come lingua viva, adatta a brillanti esercitazioni retoriche, mentre il mondo classico – genericamente sentito come un astratto tutt'unico – non è che un serbatoio di medaglie, di esempi, di vivificanti ed edificanti insegnamenti morali»⁹.

Gli studi sul mondo antico, condotti in Italia nel XVII secolo, appartennero per lo più alla sfera dell'antiquaria: in essi era privilegiata, infatti, l'analisi di fonti materiali (archeologiche, numismatiche, epigrafiche), di cui naturalmente l'Italia disponeva in quantità nettamente maggiori rispetto agli altri paesi¹⁰. L'abbondanza di reperti antichi, oltre

⁷ A. MANCINI, *op. cit.*, p. 415. Un parere analogo fu espresso anche da Wilamowitz: «Quando la Chiesa, dopo i contraccolpi del periodo della Riforma, si fu rafforzata all'interno e verso l'esterno, la sua posizione nei confronti dell'antichità mutò radicalmente; lo spirito dell'umanesimo fu conculcato dall'ordine dei gesuiti, che ammetteva soltanto l'istruzione formale mediante la grammatica e la retorica latina e nelle sue scuole la metteva al proprio servizio con conseguenze calcolate». Cf. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Storia della filologia classica*, trad. it. a cura di F. Codino, Torino 1967, p. 44.

⁸ A. CURIONE, *op. cit.*, p. 26.

⁹ R. TOSI, *op. cit.*, pp. 121-22.

¹⁰ Sull'antiquaria, oltre all'imprescindibile contributo di A. MOMIGLIANO, *Ancient History and the Antiquarian*, «JWI», XIII, 3/4 (1950), pp. 285-315, vd. P.N. MILLER (ed.), *Momigliano and Antiquarianism*, Toronto 2007; D.E. MACRAE, *Late Antiquity and the Antiquarian*, «Studies in Late Antiquity», I, 4 (2017), pp. 335-358.

che di biblioteche e di archivi, fece della Penisola la meta prediletta da studiosi stranieri, che vi si recarono per completare la loro formazione o per esplorare e raccogliere materiale di studio¹¹. A tal proposito, risulta piuttosto interessante raccogliere ed esaminare le considerazioni che molti di loro fecero sulla condizione degli studi classici nei centri italiani con i quali vennero a contatto.

Benché l'Italia in generale, e Roma in particolare, continuassero ad esercitare una forte carica attrattiva sugli studiosi stranieri, già dalla fine della prima metà del Seicento si era diffusa la convinzione che il sapere stesse migrando verso le regioni del nord e che l'Italia avesse ormai esaurito la spinta propulsiva del periodo rinascimentale. Scrive, infatti, Waquet: «L'Italia intellettuale degli anni intorno al 1640 fu tacciata di barbarie da alcuni viaggiatori stranieri: Mersenne, il libertino Jean-Jacques Bouchard (1606-1641) e il filologo olandese Nicolas Heinsius. Pur eccessivo nella formulazione, il giudizio si basava su alcuni dati reali: il declino dell'editoria, in particolare a Venezia, la sclerosi delle università, il minore afflusso di studenti dai paesi nordici, l'isolamento dei dotti italiani, la chiusura delle biblioteche agli stranieri»¹². I motivi della crisi italiana, sinteticamente elencati da Waquet nel passo citato, si ritrovano in molti luoghi dell'epistolario di Nicolaas Heinsius (1620-1681)¹³.

Come è noto, i viaggi compiuti da Heinsius nella penisola italiana, con l'obiettivo di reperire manoscritti (di Ovidio e Claudiano in parti-

¹¹ Sul tema del viaggio di formazione in Italia nel Seicento vd. F. LOMONACO, *Il viaggio in Italia di Johannes Fredericus Gronovius negli anni 1640-1641 (con tre lettere inedite)*, «GCFI», s. 6, LXVI (1987), pp. 499-533; J. BALSAMO, *Le voyage d'Italie et la formation des élites françaises*, «Renaissance & Reformation», XXVII/2 (2003), pp. 9-21; A. BRILLI, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, Bologna 2006.

¹² H. BOTS-F. WAQUET, *op. cit.*, p. 114. Su Bouchard e sul suo viaggio in Italia vd. E. KANCEFF (ed.), *Oeuvres de Jean-Jacques Bouchard. Journal I: Le Confessions, Voyage de Paris à Rome, Le carnaval à Rome*, Torino 1976; IDEM, *Oeuvres de Jean-Jacques Bouchard. Journal II, Voyage dans le Royaume de Naples, Voyage dans la campagne de Rome*, Torino 1977; IDEM, *Poliopicon italiano I*, Genève 1994; IDEM, *Jean-Jacques Bouchard e le origini inedite del Viaggio nel Regno di Napoli*, in E. KANCEFF – D. RICHTER (edd.), *La scoperta del Sud. Il Meridione, l'Italia, l'Europa*, Genève 1994, pp. 49-59.

¹³ Per la biografia di N. Heinsius vd. P. BURMAN JUNIOR, *De vita viri inlustris Nicolai Heinsii Dan. Fil. Commentarius*, in *Nicolai Heinsii Dan. Fil. Adversariorum libri IV [...]*, Harlingae 1742, pp. 1-58; F.F. BLOK, *Nicolaas Heinsius in dienst van Christina van Zweden*, Delft 1949.

colare¹⁴), pregiate edizioni a stampa e reperti antichi, furono due: il primo dal 1646 al 1648, il secondo dal 1651 al 1653¹⁵. Prima di intraprendere un viaggio di formazione, ci si assicurava, attraverso le lettere di raccomandazione, il favore di intellettuali, aristocratici, prelati e governanti locali, che potessero agevolare la visita di biblioteche e di archivi e l'ingresso nelle maggiori accademie e nei cenacoli eruditi. Spesso a fornire le commendatizie, oltre a consigli utili sui luoghi da visitare e le persone da incontrare, erano studiosi che avevano già fatto esperienza del medesimo viaggio. Nel caso di Heinsius, a procurargli l'amicizia di molti studiosi italiani e preziose informazioni sull'itinerario da compiere furono soprattutto Johannes Fredericus Gronovius e Isaac Vossius¹⁶. In una lettera scritta a Parigi il 3 marzo 1646 e indirizzata a Gronovius, Heinsius rinnova la richiesta avanzata sia a Gronovius stesso che a Vossius di inviare commendatizie ai loro corrispondenti italiani per agevolare il suo imminente passaggio in Italia: «*Scripti, Vir Clarissime, ante menses duos ad te, et commendatitias ad amicos tuos in Italia petii. Idem bis ab Isaaco Vossio rogavi, cui et meas illas tibi mittendas commiseram*»¹⁷. Le lettere di Vossius e Gronovius inviate a Heinsius contengono, pertanto, molte informazioni su aspetti della vita culturale italiana. Scrive, infatti, Vossius in una missiva del 28 gennaio 1648:

¹⁴ Vd. H. BOTS-F. WAQUET, *op. cit.*, p. 188; P. BURMAN, *Sylloges epistolarum a viris illustribus scriptarum tomi quinque [...] per P. Burmannum*, I-V, Leidae 1727, V, p. 442 = J. Rhodius a N. Heinsius (Firenze), da Padova 17 agosto 1646: «*Sed in primis relictos Ovidio et Claudiano naevos deme: quibus nec levem in nostris heic bibliothecis operam conferes*». Le ricerche di Heinsius culminarono con la pubblicazione delle edizioni di Claudiano nel 1650 e di Ovidio nel 1652 (una seconda edizione ovidiana fu pubblicata negli anni 1658-61).

¹⁵ Per i viaggi in Italia di Heinsius cf. A.H. KANN, *Nicolaas Heinsius in Italie*, «Onze Eeuw», XIV/3 (1914), pp. 361-389 e XIV/4 (1914), pp. 57-74; F.F. BLOK, *Nicolaas Heinsius in dienst van Christina*, cit., sp. pp. 127-183; IDEM, *Nicolaas Heinsius in Napels (april-juli 1647)*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 125, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam 1984; G. CELATO, *Per i rapporti di Camillo Pellegrino con il mondo culturale romano*, «Eikasmos», XXX (2019), pp. 293-312.

¹⁶ Cf. P. DIBON – F. WAQUET, *Johannes Fredericus Gronovius pèlerin de la République des Lettres. Recherches sur le voyage savant au XVII^e siècle*, Genève 1984; F.F. BLOK, *Isaac Vossius and his circle. His life until his farewell to Queen Christina of Sweden 1618-1655*, Groningen 2000.

¹⁷ P. BURMAN, *Sylloges*, cit., III, p. 166 = N. Heinsius a J.F. Gronovius (Deventer), da Parigi 3 marzo 1646.

Verum quid de Bibliotheca Veneta, concediturne libertas ejus adeundae? Vix arbitror. Non poteris belluam istam expugnare, bibliothecarium ajo, hominem et in literis, et in omni vita plane rudem et barbarum. Tales asinos passim in Italia lyrae admovent, et bibliothecis praeficiunt. Caussam nondum adsecutus sum, credo tamen aliquam subesse: neque enim Principes Italiae, ut sunt acuti, frustra aliquid faciunt¹⁸.

Le difficoltà che molti studiosi, soprattutto stranieri, trovavano nell'accedere alle biblioteche italiane suscitano in Vossius preoccupazione e parole di sdegno. Lo studioso denuncia, in particolare, l'imperizia e la grettezza di molti bibliotecari e la miopia di coloro che li avevano preposti a tali incarichi. La chiusura agli stranieri dei fondi librari italiani era un problema di capitale importanza e già ampiamente noto nella *Respublica Litteraria*. Lo stesso Heinsius sembra esserne consapevole, come emerge da una lettera a Gronovius scritta prima di intraprendere il viaggio in Italia: «*In itinere Italico (cujus tamen certum consilium necdum cepi) ne plurimum molestiae devorandum mihi sit valde metuo, quod difficillime illic aditum ad bibliothecas obtineri intelligam: quae sola fortassis causa propositum meum interrumpet*»¹⁹. Il timore, dunque, di non poter consultare i manoscritti custoditi nelle maggiori biblioteche italiane fa addirittura dubitare Heinsius del proposito di recarsi nella Penisola.

La situazione descritta, tuttavia, non si presentava nei medesimi termini in tutti i centri italiani. Vi erano infatti alcune città in cui l'accesso alle biblioteche risultava più agevole, sia per la disponibilità dei custodi che per la generosità di principi e prelati. È il caso, ad esempio, della biblioteca Vaticana e Barberina, alla quali Heinsius ebbe accesso per il tramite di Lukas Holste e Leone Allacci²⁰. Della loro particolare disponibilità

¹⁸ *Ivi*, pp. 574-575 = I. Vossius a N. Heinsius (Venezia), da Amsterdam 28 gennaio 1648.

¹⁹ *Ivi*, p. 162 = N. Heinsius a J.F. Gronovius (Deventer), da Parigi 26 novembre 1645.

²⁰ Sulla figura di Leone Allacci vd. D. MUSTI, *Leone Allacci*, «DBI», 2 (1960), consultabile online; TH. CERBU, *Leone Allacci (1587-1669). The Fortunes of an Early Byzantinist*, PhD diss., Cambridge, Mass., 1986. Su Lukas Holste vd. A. MIRTO, *Lucas Holstenius e la corte medicea. Carteggio (1629-1660)*, Firenze 1999; P.J.A. RIETBERGEN, *Power and Religion in Baroque Rome. Barberini Cultural Politics*, Leiden 2006, pp. 256-294; G. VARANI, *Lucas*

lo studioso olandese aveva già ricevuto conferme da Giovan Battista Doni, come risulta da una lettera del 5 gennaio 1647:

De Holstenii nostri decubitu, ob crus male affectum, nihil audiveram. Gaudeo itaque simul me, et aegritudinis illius, et receptae sanitatis certiore esse factum. Bibliothecas tibi per eum patere non miror. Novi quam humanus sit; tuique inprimis studiosus. Allatius etiam satis officiosus est erga litteratos, atque exteros; quamvis alioqui minime φιλοκέλτης, aut φιλοβέλγας²¹.

A differenza di Venezia e Napoli, anche Firenze e Milano, come Roma, sembravano consentire ai visitatori stranieri facilità di accesso alle proprie biblioteche:

Est et Florentiae alia bibliotheca apud Dominicanos ad aedem D. Marci, ubi Ovidius ille Politiani manu notatus: facilisque accessus per ejus collegii Monachos. Venetiis ex D. Marci, quae eadem Bessarionis, nihil spera (J.F. Gronovius a N. Heinsius, da Parigi 6 dicembre 1645)²².

Haec autem urbs [*scil.* Napoli], prae caeteris, torporis et oscitantiae mater, quam ipsis olim antiquis otiosam appellatam non nescis. Bibliothecae, si quae sunt, tam diligenter asservantur, ut Herculi clavam citius extorqueas, quam usum supellectilis librariae his tenebrionibus (N. Heinsius a P. Gaudenzi, da Napoli 12 giugno 1647)²³.

Holstenius: un intellettuale europeo della prima età moderna, studioso di Altertumswissenschaft fra Umanesimo e Controriforma. Note introduttive alla De vita et scriptis philosophi Porphyrii Dissertatio (1630), «Lexicon Philosophicum», II (2014), pp. 127-155.

²¹ G.B. Doni a N. Heinsius, s.l. 5 gennaio 1647, Universiteitsbibliotheek Leiden (da ora UB), ms. Bur F 7 (Datus/Fracassinius). Ringrazio la Bijzondere collecties della biblioteca dell'Università di Leida per l'autorizzazione alla consultazione e alla parziale pubblicazione delle lettere. Su G.B. Doni cf. G. FORMICHETTI, *Giovanni Battista Doni*, «DBI», 41 (1992), consultabile online.

²² P. BURMAN, *Sylloges*, cit., III, p. 164.

²³ J.A. BOTS, *Correspondance de Jacques Dupuy et de Nicolas Heinsius (1646-1656)*, La Haye 1971, p. 14. Per Paganino Gaudenzi cf. G. BRUNELLI, *Paganino Gaudenzi*, «DBI», 52 (1999), consultabile online.

Ambrosiano proculdubio tibi bibliotheca placuit, propter multitudinem librorum et facilitatem accessus (I. Vossius a N. Heinsius, da Amsterdam 12 marzo 1648)²⁴.

Da quanto riportato possiamo certamente dedurre che le condizioni che disciplinavano l'accesso alle biblioteche nelle città italiane fossero condizionate dagli intellettuali che in esse operavano e dal grado di intensità della vita culturale che vi si svolgeva.

Parimenti severi sono i giudizi sugli studiosi italiani espressi da Heinsius e dai suoi corrispondenti. Limitandoci a selezionare qualche esempio, riportiamo alcuni stralci di lettere, qui pubblicati per la prima volta, che Heinsius scambiò con il frate agostiniano Angelico Aprosio, originario di Ventimiglia. Aprosio, oltre ad essere un abile predicatore e un noto polemista letterario, fu un importante intermediario tra il mondo culturale franco-olandese e quello italiano; fu lui, su richiesta di Gronovius, uno dei primi ad accogliere Heinsius nel passaggio dalla Francia all'Italia e ad introdurlo negli ambienti intellettuali italiani²⁵. Scrive Aprosio all'olandese in una lettera del 1646:

Summa quidem doctissimi Gronhovii (sic) merita in me constant, dum, ob innatum animi candorem, exiguam nominis mei famam voluit ad vos Batavos pervenire. Numquid a Nazareth potest aliquid boni esse? Non vidisti, studiosissime Iuvenis, nos Italos torpere, et philomathiam ablegasse: et potius philoplutos quam philosophos²⁶?

Benché utilizzi in queste parole un tono eccessivamente moraleggiante, coerente tuttavia con la sua indole di predicatore, l'accusa mossa da Aprosio ai suoi connazionali è ben giustificata e riguarda lo stato di torpore intellettuale dal quale essi sembrano pervasi. Una conseguenza di questo stato era anche l'incuria con cui venivano conservati gli oggetti

²⁴ P. BURMAN, *Sylloges*, cit., III, p. 577.

²⁵ Su Angelico Aprosio vd. A. ASOR ROSA, *Aprosio Angelico, detto il Ventimiglia*, «DBI», 3 (1961), consultabile online. Che sia stato Gronovius a mettere in contatto Heinsius con Aprosio lo si evince da varie lettere: cf. P. BURMAN, *Sylloges*, cit., III, pp. 164-165.

²⁶ UB, Bur F 7, Albanus/Crassus; da Venezia 27 ottobre 1646.

antichi. In una lettera dell'anno seguente, infatti, il frate denuncia la sistematica distruzione di manoscritti che si verificava a Venezia, la città che più di tutte aveva dato, nei decenni passati, impulso all'editoria:

Questa è una Città [Venezia *scil.*], che per esser dedita più alla mercatantia, che agli studii, poco si cura di tener conto de' manoscritti. Gli Stampatori, e i Batti l'oro ne hanno distrutto un'infinità. Quelli per formarne le divisioni marginali, che chiamano frascetta; e questi per assottigliar l'oro, mettendolo in foglie. Se aggiungnessi anco, che li venditori della Malvagia di Candia se ne servono per cuoprire i fiaschi, non direi la bugia, essendomi trovato con persone, che ne hanno liberato più d'uno²⁷.

I manoscritti venivano spesso impiegati come materiale di riuso da stampatori, orafi e produttori di vino. La pratica del reimpiego ne condannò un gran numero alla distruzione, benché alcuni studiosi si adoperassero per evitare questa sorte.

La pigrizia che Apro시오 rimproverava agli italiani fu stigmatizzata anche da Heinsius in una lettera al frate scritta nel 1674, a distanza di quasi trenta anni da quelle riportate sopra: «*Sed nobis ista cogitantibus deest veterum librorum copia, vobiscum sit in promptu facultas, non tamen per Italiam id agendum proponunt sibi, ut codices manu exaratos, lucem bonis scriptoribus feneraturos, excutiant*»²⁸. Heinsius sembra meravigliarsi del fatto che gli studiosi italiani non pubblicassero edizioni di autori antichi, benché disponessero di una quantità ingente di manoscritti. Molti stranieri, invece, che erano animati da questo desiderio e dotati di grande perizia, si trovavano spesso a non disporre di materiale sufficiente.

I giudizi negativi espressi da Heinsius e da alcuni suoi corrispondenti sulla condizione degli studi classici in Italia non si estendevano, come è ovvio, alla totalità dell'*intelligencija* italiana. Numerose sono all'interno dell'epistolario heinsiano le attestazioni di stima rivolte a studiosi italiani e il numero è tale da non permetterci, in questa sede, una trattazione particolareggiata. Basterà soltanto notare, adducendo qualche esempio,

²⁷ UB, Bur F 7, Albanus/Crassus; da Venezia 20 gennaio 1647.

²⁸ UB, Bur F 7, Albanus/Crassus; da L'Aia 1 agosto 1674.

che il plauso a loro tributato atteneva per lo più ai meriti ottenuti nel campo della produzione antiquaria. È questo, infatti, il settore di studi nel quale il contributo degli italiani raggiunse i risultati più proficui. In una lettera a Heinsius scritta nel 1676 dal giurista tedesco Friedrich Benedict Carpzov (1649-1699)²⁹ si elogia, ad esempio, l'opera di Ottavio Ferrari (1607-1682)³⁰, *Origines linguae italicae* (Patavii 1676), sottolineando come lo scritto apparisse quasi un prodotto esotico rispetto al contesto culturale italiano, ormai abbandonato dalle Muse:

Ex Italia superioribus diebus missas accepimus Ferrarii Origines Linguae Italicae, eruditas sane et elegantes, quarum autorem solum quoque in Italia, eruditorum olim sede, fugientium Musarum cursum sistere intellego³¹.

Un altro esempio, analogo a quello di Ottavio Ferrari, riguarda l'antiquario Camillo Pellegrino (1598-1663), autore di una storia della Campania antica intitolata *Apparato alle Antichità di Capua o vero Discorsi della Campania Felice* (Napoli 1651), che Vossius, in una lettera a Heinsius del 1651, dichiara di desiderare più di ogni altro scritto prodotto in Italia: «*Inter scripta, quae in Italia excudi significas, nihil est quod aequè videre gestiam, atque Camilli Peregrini Campaniam felicem*»³².

Dall'analisi sommaria di alcuni dati ricavati dall'epistolario heinsiano trova ulteriore conferma l'idea, già ampiamente acquisita dalla critica, che, durante il Seicento, si registri in Italia un regresso nel campo della ricerca filologica. La crisi che gli studi classici attraversarono non comportò, tuttavia, una brusca e totale interruzione delle indagini sul mondo antico; anzi, il recupero dell'antico, in Italia soprattutto, avvenne attraverso le forme e i metodi della ricerca antiquaria. Inoltre, la varietà che

²⁹ Vd. L. MAHNKE, Epistolae ad Daumium. *Katalog der Briefe an den Zwickauer Rektor Christian Daum (1612-1687)*, Wiesbaden 2003, p. 14 e relativa bibliografia.

³⁰ Vd. F. PIOVAN, *Ottavio Ferrari*, «DBI», 46 (1996), consultabile online.

³¹ P. BURMAN, *Sylloges*, cit., V, p. 282 = F.B. Carpzovius a N. Heinsius (L'Aia), da Lipsia 5 agosto 1676.

³² *Ivi*, III, p. 623 = I. Vossius a N. Heinsius (Leida), s.l. 19 agosto 1651. Sulla figura di Camillo Pellegrino vd. G. CELATO, *art. cit.*, pp. 293-312.

sembra connotare il panorama culturale italiano del XVII secolo, come emerge anche dalle informazioni fin qui raccolte, imporrebbe un'analisi più attenta dei singoli ambiti geografici e delle singole personalità, con l'obiettivo di definire meglio cosa si intenda per crisi e quali furono i contesti maggiormente interessati dal fenomeno.

Università della Campania Luigi Vanvitelli
gennaro.celato@unicampania.it

RICORDI

GHERARDO UGOLINI

RICORDO DI DIEGO LANZA

Il 7 marzo 2018 si è spento all'età di 81 anni Diego Lanza, grecista di fama internazionale, accademico dei Lincei, per decenni professore ordinario e poi emerito di Letteratura greca all'Università di Pavia, nonché fondatore e direttore del Centro di Ricerca Interdipartimentale Multimediale sul Teatro Antico (CRIMTA) annesso all'ateneo pavese. Lanza era nato il 7 gennaio 1937 a Milano, città cui era molto legato e dove ha costantemente vissuto insieme con i suoi famigliari, la moglie Nicoletta Rostan e i figli Andrea e Simone. Dopo aver frequentato il Liceo-Ginnasio Manzoni, nel 1955 s'iscrisse all'università di Pavia per studiare Lettere classiche vincendo la borsa di studio del prestigioso Collegio Ghislieri. Nei quattro anni trascorsi come alunno di quel collegio maturarono alcuni dei grandi sodalizi amicali cui è rimasto fedele per tutta la vita: con Mario Vegetti, professore di Filosofia antica e collega dell'università di Pavia, con l'italianista Giuseppe Nava, con lo storico dell'arte Franco Renzo Pesenti e con Giorgio Rochat, noto studioso di storia militare.

Conseguita la laurea nel 1959 in Letteratura greca sotto la guida di Adelmo Barigazzi con una tesi sull'*Oreste* euripideo, Lanza trascorse l'anno accademico 1959/60 in Germania, borsista della Stiftung Maximilianum di Monaco di Baviera: in quei mesi poté perfezionare la sua conoscenza della lingua tedesca e seguire le lezioni e i seminari di Kurt von Fritz. La giovanile esperienza monacense fu molto formativa e rafforzò la sua passione per la cultura tedesca (pari a quella nutrita per la francese). Concluso il perfezionamento all'estero e dopo un breve passaggio nella scuola (alla media di Stradella) intraprese la carriera accademica a Pavia diventando prima assistente incaricato (dal 1961), quindi docente (dal 1968) e infine professore ordinario di Letteratura greca dal 1980 fino al collocamento a riposo nel 2007. Oltre al corso di Letteratura greca (1968-2007), ha tenuto quelli di Storia della lingua greca

(1971-1975), di Storia del teatro e della drammaturgia antica (1983-1993) e di Storia delle religioni del mondo classico (2004-2011).

Se la carriera accademica di Lanza si è svolta interamente nel perimetro dell'ateneo pavese, tuttavia i suoi contatti internazionali sono stati sempre intensi e numerosi. Ne sono prova, oltre alle conferenze tenute in vari atenei europei, i suoi soggiorni di ricerca presso l'Università di Heidelberg (a.a. 1993/94) e al Getty Research Institute di Los Angeles (a.a. 1998/99). Nel marzo 2008 l'Università di Lille gli ha dedicato un convegno di due giorni nel corso del quale vari studiosi hanno ripercorso la produzione scientifica di Lanza facendo il punto sull'originale contributo scientifico da lui fornito nei vari ambiti di studio in cui si è cimentato¹.

Queste in breve sintesi le tappe della sua carriera di studioso e professore; una carriera nel corso della quale Lanza si è occupato di molti campi e temi della letteratura greca incrociando testi letterari con quelli filosofici, filologia ed estetica, pensiero scientifico e antropologia fino al punto di fare dell'interdisciplinarietà uno dei valori cardine del suo metodo di lavoro. Non c'è dubbio che il focus principale dei suoi interessi scientifici sia stato il teatro greco, in particolare quello tragico. La passione per la drammaturgia gli veniva direttamente dal padre Giuseppe Lanza, critico e autore teatrale d'origine siciliana trasferitosi a Milano negli anni Venti, che lo portava con sé, quando ancora era bambino, alle rappresentazioni delle scene milanesi nell'immediato dopoguerra. Già i primissimi studi, derivazioni e sviluppi dal lavoro di tesi sull'*Oreste* di Euripide, rivelano un approccio che parte dal testo per allargare l'orizzonte ermeneutico alle più varie problematiche che a quel testo sono sottese: si veda l'articolo intitolato *Unità e significato dell'Oreste euripideo*², in cui dimostra che il disegno drammaturgico non mette al centro tanto la figura di Oreste, bensì la sua trasformazione dalla passività all'iniziativa nel contesto di una polemica contro una realtà sociale in cui i principi etici sono ridotti a vuote convenzioni; o anche *Nóμος e ἴσον in Euripide*³, dove indaga il concetto di *nomos* nell'opera euripidea come

¹ Gli atti del convegno, curati da P. ROUSSEAU e R. SAETTA COTTONE, sono stati pubblicati nel 2013 col titolo *Diego Lanza, lecteur des œuvres de l'Antiquité: Poésie, philosophie, histoire de la philologie*, "Cahiers de philologie", vol. 29, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2013. Sono consultabili online al link: <https://books.openedition.org/septentrion/6025> (ultimo accesso 22.6.2019).

² «Dioniso» 35 (1961), pp. 58-72.

³ «RFIC» 91 (1963), pp. 416-439.

valore fondante della vita pubblica, indispensabile per garantire alla polis la possibilità dell'uguaglianza sociale. In un articolo sul perduto *Alessandro* di Euripide⁴, Lanza analizza il ruolo del coro sulla base dei frammenti conservati e contesta che l'uso del doppio coro corrisponda a una tendenza arcaizzante, visto che l'ambiguità tragica è spostata da Euripide sul piano della dialettica concettuale con una molteplicità di significazioni espressive.

Ai tre saggi giovanili sul teatro euripideo, che abbiamo qui ricordato, ne sono seguiti nel corso degli anni molti altri dedicati alla tragedia⁵ e alla commedia⁶. Uno dei frutti più maturi di tali studi, una sorta di sintesi compiuta, è rappresentato dal libro *Il tiranno e il suo pubblico*, uscito

⁴ *L'Alessandro e il valore del doppio coro euripideo*, «SIFC» 34 (1963), pp. 230-245. Rist. in *Euripide letture critiche*, a cura di O. LONGO, Mursia, Milano 1976, pp. 47-60.

⁵ Ne ricordo alcuni tra i più significativi: *Alla ricerca del tragico*, «Belfagor» 31 (1976), pp. 33-64; *La paura di Edipo*, «Aut aut» 184-5 (1981), pp. 25-34; *Lo spettacolo della parola: riflessioni sulla testualità drammatica di Seneca*, «Dioniso» 52 (1981), pp. 463-476; *Edipo rivisitato da Sofocle*, in *Edipo: il teatro europeo e la cultura europea*. Atti del Convegno Internazionale, a cura di B. GENTILI e R. PRETAGOSTINI, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, pp. 27-44; *Rédondances de mythes dans la tragédie*, in *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, sous la direction de C. CALAME, Labor et Fides, Genève 1988, pp. 141-150; *Les temps de l'émotion tragique. Malaise et soulagement*, «Metis» 3 (1988), pp. 15-39; *Una ragazza, offerta al sacrificio...*, «Quaderni di Storia» 29 (1989), pp. 5-22; *Glaubwürdigkeit auf der Bühne als gesellschaftliches Problem*, «Philologus» 135 (1991), pp. 97-104; *Finis traegodiae*, «QUCC» 6-7 (1988-9), pp. 147-166; *La tragedia e il tragico*, «Ragioni critiche» VII, n. 3-5 (1992), pp. 24-27; *La poesia drammatica: i caratteri generali, il dramma satiresco*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, a cura di G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA, Salerno Editrice, Roma 1992, vol. I.1, pp. 279-300; *Clitennestra: il femminile e la paura*, in *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, a cura di R. RAFFAELLI, Atti del Convegno Pesaro 28-30 aprile 1994, Ancona 1995, pp. 31-42; *I tempi dell'emozione tragica*, «Elenchos» 16 (1995), pp. 5-22; *La tragedia e il tragico*, in *I Greci*, a cura di S. SETTIS, Einaudi, Torino 1996, vol. 1, pp. 469-505; *Alla cattura di Euripide. Appunti su una lunga controversia*, in Euripide, *Le tragédie*, a cura di A. BELFRAMETTI, Einaudi, Torino 2002, pp. VII-XXXVI; *A dramatização do mito*, «Kriterion» 107 (2003), pp. 86-99.

⁶ *Lattor comico sulla scena*, «Dioniso» 59 (1989), pp. 297-312; *Aristofane rigattiere*, in *Teoria e storia della messinscena nel teatro antico*, Atti del Convegno Internazionale, Torino 17-19 aprile 1989, a cura di R. ALONGE e G. LIVIO, Genova Costa & Nolan 1991, pp. 51-62; *Diceopoli vs deboli sorrisi*, «L'immagine riflessa» 1 (1992), pp. 49-65; *Menandro*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, cit., vol. I.2, pp. 501-526; *Menandro sulla scena*, in *Menandro fra tradizione e innovazione*. Atti del Convegno Nazionale di Studi, Monza 6-7 maggio 1995, a cura di C. CONSONNI, Milano, LED 1996, pp. 41-49; *Entrelacement des espaces chez Aristophane (l'exemple des "Acharniens")*, «Pallas» 54 (2000), pp. 133-139. Lanza ha pure curato un'edizione degli *Acarnesi* di Aristofane (Carocci, Roma 2012).

presso Einaudi nel 1977, tradotto anche in francese⁷, che fece conoscere il nome di Lanza (allora quarantenne) ad un pubblico più ampio di quello degli specialisti. Quel volume è ancora oggi imprescindibile per comprendere l'immagine della tirannide costruita dai tragediografi e le connotazioni ideologiche che a tale immagine erano attribuite. A Lanza è riuscito di mostrare come l'elaborazione drammatica della tirannide non fosse uno sterile *topos* letterario, ma agisse nel discorso pubblico, nelle tensioni operanti nella realtà della polis. Le tante figure tiranniche che popolano la scena attica in contesti diversi e con funzioni di volta in volta specifiche, sono facilmente riconoscibili al pubblico per determinati comportamenti tipici (diffidenza, sospettosità, empietà, brama di ricchezza, cupidigia, violenza, paura di perdere il potere etc.), incarnando un'opzione etico-politica che tutti ad Atene consideravo affatto impraticabile. Pur trattandosi di uno studio centrato sulla tragedia del V secolo a.C., l'analisi della tirannide offre spunti di riflessione che spaziano sul teatro latino (Seneca), medievale e moderno. Metodologicamente avvincente è il suggestivo parallelismo che si trova nelle pagine iniziali tra la politicità del teatro classico ateniese e l'esperienza del teatro popolare *totus politicus* di Max Reinhardt e Erwin Piscator nella Berlino degli anni Venti: scandagliando analogie e differenze tra quelle due esperienze così lontane nel tempo e nello spazio, Lanza focalizza con lucidità gli aspetti fondamentali che caratterizzano la vita teatrale di Atene in un'epoca in cui ancora non è sorto il concetto di letteratura.

Anche la sua traduzione con commento della *Poetica* di Aristotele (Rizzoli, Milano 1987) a distanza di oltre trent'anni continua ad essere una delle più citate e utilizzate dagli studiosi. Di grande rilevanza in questa edizione è il lungo saggio introduttivo intitolato "Come leggere oggi la *Poetica*?" nel quale l'autore fa il punto su una serie di questioni ermeneutiche che da secoli dividono gli studiosi soffermandosi in particolare sugli ambigui sistemi di classificazione delle forme poetiche adottati da Aristotele, sulla duplicità costitutiva del testo (in parte descrittivo, in parte precettivo) e su quegli aspetti (dimensione religiosa, cornice organizzativa-istituzionale, ruolo del poeta) che Aristotele omette di trattare. L'approccio di Lanza, che sul tema *Poetica* è ritornato più volte⁸, ha san-

⁷ *Le tyran et son public*, Belin, Paris 1997.

⁸ *Aristotele e la poesia: un problema di classificazione*, «QUCC» 13 (1983), pp. 51-66; *La simmetria impossibile. Commedia e comico nella Poetica di Aristotele*, in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, Università degli studi di Urbino, Urbino

cito un rinnovato interesse, soprattutto sul piano metodologico, per quel testo e per la sua adeguatezza (a partire dal fatidico e abusato concetto di *katharsis*) a comprendere il teatro tragico del V secolo a.C.

Da ultimo, sempre per restare nel campo degli studi sul teatro classico, a Lanza si deve un'originale introduzione alla tragedia greca cui diede un titolo a prima vista stravagante, ma in realtà assai suggestivo e appropriato: *La disciplina dell'emozione* (Il Saggiatore, Milano 1997)⁹. L'esposizione è molto diversa da quella che si riscontra tradizionalmente nei manuali universitari sul teatro antico. Evitando toni didascalici e assertivi Lanza vi ricostruisce innanzi tutto quelle che chiama "le regole del gioco scenico", ovvero i meccanismi di funzionamento della macchina teatrale antica. Quindi affronta temi quali la funzione dei poeti-drammaturghi, veri "maestri della città", e soprattutto le dinamiche del ritmo tragico con l'idea portante che dopo il raggiungimento dell'apice la curva delle emozioni subisca sempre un rallentamento fino al conseguimento di una qualche forma di conciliazione finale, ovvero di riequilibrio delle passioni, che spesso è realizzato mediante la messinscena di rituali religiosi o civili.

Un altro significativo versante nel quale Lanza ha prodotto studi di spessore internazionale è quello che riguarda il pensiero scientifico antico. Il punto di partenza in questo caso è stato Anassagora di Clazomene al quale lo studioso milanese ha dedicato negli anni Sessanta del secolo scorso diversi studi settoriali¹⁰ per poi produrre un'edizione dei frammenti e delle testimonianze, uscita nel 1966 nella collana "Biblioteca di Studi Superiori della Nuova Italia"¹¹. All'interesse per la *ιστορία* ionica

1988, vol. V, pp. 65-80; *Da Aristotele a Orazio: l'unità discreta della poesia*, in *I 2000 anni dell'ars Poetica*, D.Ar.Fi.Cl.Et. Genova 1988, pp. 27-38; *Aristotele, la miglior tragedia, gli automata*, in *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, a cura di D. LANZA e O. LONGO, Olschki, Firenze 1989, pp. 101-111; *Il medico dipinto: forma, forme e unità nella "Poetica" di Aristotele*, in *Forma rappresentazione struttura*, Atti del Convegno di studio Padova 3-6 dicembre 1986, a cura di O. LONGO, Napoli 1989, pp. 169-174; *La Poetica di Aristotele e la sua storia*, a cura di D. LANZA, ETS, Pisa 2003.

⁹ Ristampato con una *Prefazione* di Anna Beltrametti, dall'editrice petite plaisance, Pistoia 2019.

¹⁰ *Le omeomerie nella tradizione dossografica anassagorea*, «La Parola del Passato» 18 (1963), pp. 256-293; *Lenkephalos e la dottrina anassagorea della conoscenza*, «Maia» 16 (1964), pp. 71-78; *Anassagora mala philosophos*, «Athenaeum» 42 (1964), pp. 548-559. *Il pensiero di Anassagora*, «Memorie dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere» XXIX, 2 (1965), pp. 225-288.

¹¹ Anassagora, *Testimonianze e frammenti*, traduzione introduzione e note a cura di D. LANZA, La Nuova Italia, Firenze 1966.

e per la sua diffusione ad Atene, si accompagna quello per il pensiero biologico antico. Nel 1971 Lanza, in collaborazione con Mario Vegetti, ha dato alle stampe per la casa editrice UTET, una pregevole traduzione delle *Opere biologiche* di Aristotele, uscita nell'ambito della collana "I classici della scienza" diretta da Ludovico Geymonat¹². Accostarsi ai trattati zoologici di Aristotele, a opere quali *Ricerche sugli animali*, *Le parti degli animali*, *La locomozione degli animali*, *La riproduzione degli animali*, *Parva naturalia*, *Il moto degli animali*, era un fatto piuttosto insolito per uno studioso di letteratura greca. Lanza vi si dedicò nella ferma convinzione che non si potessero studiare la *Poetica*, la *Retorica* o le opere morali dello Stagirita senza conoscerne adeguatamente anche gli scritti di scienza naturale e che il pensiero biologico fosse da intendere come forma di sapere prettamente antropologica, in una prospettiva innovativa, lontana dal modello di stampo positivista ed evoluzionista in auge da Jaeger in poi.

Negli anni in cui si dedica agli studi sulla biologia aristotelica e sul tiranno, gli anni Settanta, compaiono anche due libri "militanti", concepiti e firmati insieme con Mario Vegetti e altri giovani allievi della scuola pavese (Silvia Campese, Anna Beltrametti, Guglielmino Caiani, Francesca Calabi, Francesco Sircana), frutto di discussioni e seminari interni. Si tratta di *L'ideologia della città e Aristotele e la crisi della politica*, pubblicati entrambi da Liguori di Napoli nel 1977. Il titolo del primo libro era lo stesso di un saggio più ampio uscito due anni prima sulla rivista diretta da Luciano Canfora «Quaderni di storia»¹³, che aveva destato un certo clamore e vivaci polemiche. Ricorrendo agli strumenti concettuali di una metodologia marxista non dogmatica, rivisitata e aggiornata, coniugata con un approccio storico-antropologico e strutturalista, quegli studi puntavano a un'analisi disincantata delle dinamiche economiche, sociali e politiche che presiedono e dirigono la vita collettiva della polis ateniese nel V e IV sec. a.C. L'idea cardine è che agisca sullo sfondo una "ideologia della città" (il sintagma è entrato di diritto nel linguaggio degli antichisti), ovvero un'autorappresentazione retorica e tutt'altro che veritiera che risulta utile a cementare l'identità comunitaria. A distanza di molti decenni quei saggi, pur risultando per molti aspetti invecchiati, si leggono ancora con molto profitto e soprattutto rivelano il tentativo encomiabile di as-

¹² Recentemente l'opera è stata ripubblicata con titolo Aristotele, *La vita*, Bompiani, Milano 2018.

¹³ D. LANZA – M. VEGETTI, *L'ideologia della città*, «Quaderni di storia» 2 (1975), pp. 1-37.

sestare un colpo alla visione classicistica dell'Atene periclea e post periclea trasmettendo ai lettori, come è stato detto, la prospettiva di «un'antichità diversa, mai rassicurante, sempre problematica»¹⁴.

In quegli stessi anni Settanta, intensi e quanto mai produttivi, Lanza dedica alcuni importanti scritti alla riflessione dei Greci sulla lingua e in particolare al rapporto tra la lingua greca in generale e i linguaggi speciali di quelle tecniche e forme di sapere (medicina, storiografia, diritto) che nel corso del V secolo a.C. si andavano organizzando in forma scritta. Il primo saggio è *Scientificita della lingua e lingua della scienza*¹⁵, il secondo è l'introduzione all'edizione italiana dell'*Aperçu d'une histoire de la langue grecque* di Antonine Meillet (Einaudi, Torino 1976), mentre il terzo lavoro è un denso volume intitolato *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni* (Liguori, Napoli 1979). Anche in questo ambito l'approccio è poco convenzionale, innovativo e aperto alla semiotica e allo strutturalismo, fondamentalmente fedele al principio pasqualiano secondo il quale negli studi umanistici non esistono discipline severamente delimitate, bensì problemi che possono essere risolti col contributo di varie metodologie. Lo sfondo storico è il rivoluzionario passaggio, avvenuto tra la metà del V e la metà del IV sec. a.C., da una tradizione di pubblicazione prettamente orale ad una forma di trasmissione dei testi affidata alla scrittura. La prosa sviluppa, nel corso di tale transizione, modelli di riferimento che divengono canonici e dominanti, con una progressiva desacralizzazione della parola e una sua funzionalizzazione alla vita della polis. L'interesse di Lanza va oltre l'analisi delle trasformazioni subite dalla lingua greca e dei suoi meccanismi di funzionamento coinvolgendo anche lo status sociale di chi usa la lingua, il rapporto con le istituzioni, l'organizzazione dell'istruzione, l'amministrazione della giustizia: di fatto apre ad una prospettiva di taglio sociolinguistico, decisamente all'avanguardia per gli studi di letteratura greca dell'epoca.

Un aspetto da non sottovalutare del lavoro di Lanza è quello relativo alla sua attività editoriale: ci sono almeno due importanti opere collettive che a cavallo tra XX e XXI secolo hanno segnato lo studio della civiltà greca, alle quali Lanza ha collaborato con impegno partecipando come autore di saggi e come coordinatore dell'impresa. La prima è *Lo spazio letterario della Grecia antica*, da lui diretta insieme con L. Canfora e G. Cambiano (Salerno Editrice, Roma 1993-1996) e la seconda *I Greci* (di-

¹⁴ F. BERTOLINI, *Ricordo di Diego Lanza*, «Lexis» 36 (2018), pp. 1-5 (qui p. 1).

¹⁵ «Belfagor» 27 (1972), pp. 392-429.

retta con S. Settis, C. Ampolo, D. Asheri, P. Desideri, F. Hartog, G. Lloyd e P. Zanker, Einaudi, Torino 1996-2002). Infine, Lanza si è occupato intensamente anche della storia degli studi classici pubblicando vari saggi su personalità di studiosi quali Wolf, Wilamowitz, Jaeger, Reinhardt, Snell¹⁶ e collaborando con l'autore di questo ricordo ad un manuale di *Storia della filologia classica*, che ha avuto l'onore di ricevere il Premio Nazionale di Editoria Universitaria nel 2016¹⁷. Anche il suo ultimo libro, uscito pochi mesi prima del decesso, si inserisce in questo ambito di studi proponendo una riflessione sui principali modelli ermeneutici applicati al mito tra Ottocento e Novecento¹⁸.

Che lo studio della tradizione classica non sia un campo da coltivare a latere, bensì una necessità fisiologica degli antichisti per poter inquadrare il proprio lavoro su un asse diacronico e per cercare di dare ad esso un senso, Lanza lo ha sempre dichiarato e risulta ben formulato nella seguente riflessione che mi piace riportare per esteso:

La presenza attuale degli antichi si specifica nei termini d'una vasta e complessa eredità. Il loro studio se da una parte mira ad accertare la reale identità del modello, la ricostruzione della rete di determinazioni storiche sue proprie, dall'altra, al di fuori dell'irrazionalistico mito dell'eterno ritorno, non può motivarne l'interesse che verificando la valenza ideologica di questa eredità. La considerazione della fortuna dei classici non è curiosità estravagante dello studioso dell'antichità, ma parte integrante e non subalterna del suo esercizio storiografico¹⁹.

Chi lo ha frequentato negli anni dell'insegnamento pavese, soprattutto i colleghi e gli allievi che hanno partecipato ai seminari di Letteratura greca da lui coordinati (seminari "alla tedesca" in cui si abbattevano le barriere gerarchiche e si discuteva liberamente e democraticamente) ricorderà la sua arguzia ironica e lo sguardo curioso sulle persone e sul mondo. Non voleva essere considerato un "maestro", ma di fatto lo è stato. Attorno a lui a Pavia nei decenni scorsi è fiorita una vera e propria

¹⁶ Poi confluiti nel volume *Interrogare il passato. Lo studio dell'antico tra Otto e Novecento*, Carocci, Roma 2013.

¹⁷ D. LANZA – G. UGOLINI (a cura di), *Storia della filologia classica*, Carocci, Roma 2016.

¹⁸ D. LANZA, *Tempo senza tempo. La riflessione sul mito dal Settecento a oggi*, Carocci, Roma 2017.

¹⁹ D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, Torino 1977, p. XVI.

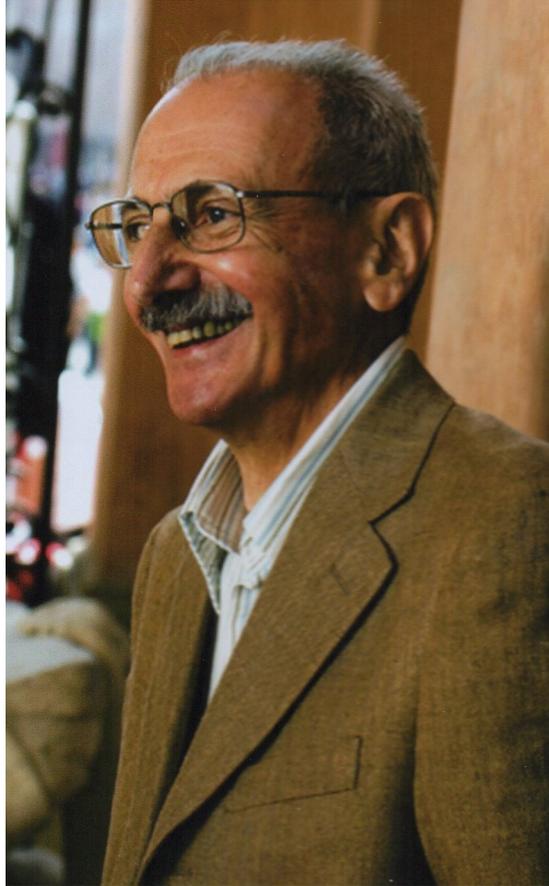
scuola di antichisti dediti allo studio della letteratura greca antica nei suoi vari ambiti, con uno sguardo interdisciplinare aperto all'antropologia, alla linguistica, alla comparatistica e alla dimensione storico-politica dei testi. Di questa eccezionale e feconda apertura interdisciplinare è testimonianza soprattutto uno dei suoi libri apparentemente più eccentrici, *Lo stolto. Di Socrate, Eulenspiegel, Pinocchio e altri trasgressori del senso comune* (Einaudi, Torino, 1997), un libro sul comico che in realtà è un'articolata indagine sulla figura dello 'stolto' in prospettiva comparativa, dagli archetipi antropologici nel mondo antico alla presenza nel folklore e alla sua elaborazione nelle letterature moderne.

Con Lanza scompare un professore di greco d'altri tempi, un intellettuale rigoroso e raffinato che coniugava sempre la competenza settoriale con un'apertura culturale a tutto campo, acuto interprete della civiltà greca e per molti aspetti metodologici innovatore delle scienze dell'antichità. Gli amici, gli allievi, i colleghi che ne portano avanti l'eredità intellettuale gli sono debitori di molti insegnamenti. Soprattutto da lui hanno imparato a sviluppare un sano atteggiamento di autodifesa rispetto agli eccessi del classicismo, a quello che Lanza chiamava ironicamente "fondamentalismo classicistico", la reverenza incondizionata verso la cultura e la lingua dei Greci antichi che trasforma le testimonianze storiche di quel mondo in valori sempiterni impedendo un confronto serio e distaccato di quei prodotti culturali. *Dimenticare i Greci* è il titolo di un folgorante saggio del 2001 nel quale Lanza polemizzava precisamente con quegli approcci idealizzanti e fuorvianti insistendo sulla forte estraneità della cultura greca rispetto alla nostra moderna²⁰. Che uno dei maggiori grecisti del Novecento abbia scritto un saggio in cui si consiglia di "dimenticare" i Greci è un paradosso, una sfida intellettuale maliziosa e perspicace che in sé rivela molto della natura e del carattere di Diego Lanza²¹.

Università degli Studi di Verona
 gherardo.ugolini@univr.it

²⁰ D. LANZA, *Dimenticare i Greci*, in *I Greci*, cit., vol. 3, pp. 1443-1464.

²¹ Ad un anno di distanza dalla scomparsa, per volontà dei familiari, è stato pubblicato il libro postumo di Diego Lanza, *Il gatto di Piazza Wagner. Ricordi di ricordi* (L'Orma editrice, Roma 2019): un'elegante prova narrativa a cavallo tra memoria autobiografica e romanzo di formazione sullo sfondo della città di Milano in un arco di tempo che va dal fascismo agli anni Sessanta.



DIEGO LANZA

RECENSIONI

Giovan GIOVINE, *De Antiquitate et varia Tarentinorum fortuna*, a cura di Cosimo Damiano FONSECA, Taranto 2015, pp. 229.

Il *De Antiquitate et varia Tarentinorum fortuna* di Giovan Giovine è un'opera storiografica, suddivisa in otto libri, che ricostruisce la storia di Taranto dalle origini fino al 1589, anno in cui il testo è stato stampato. Questa edizione del *De Antiquitate* consta di due volumi: il primo è la ristampa anastatica del testo latino; il secondo la presentazione critica dell'opera, curata da Cosimo Damiano Fonseca, e corredata dalla traduzione di Gaetana Abruzzese, Francesca Porretti e Adolfo Mele. Lo scopo di questa prima edizione moderna e della traduzione del *De Antiquitate* di Giovan Giovine, come sottolineano il sindaco Ippazio Stefano e il Bibliotecario dell'Acclaviana Claudio Fabrizio, è la divulgazione di questa importante opera storiografica su Taranto, resa, in questo modo, più fruibile agli studiosi e ai cittadini.

Il *De Antiquitate* risponde al forte interesse di Giovine per l'antiquaria e, al contempo, si inserisce perfettamente in questo filone di studi che ebbe molto seguito nella seconda metà del Cinquecento (basti citare, per la Puglia, le opere di Giovan Battista Casmiro di Brindisi, Antonio Paglia di Giovinazzo e Quinto Mario Corrado di Oria).

Gli otto libri che compongono l'opera possono raggrupparsi in tre grandi aree tematiche: quella della storia della fondazione, mitica e leggendaria, di Taranto, a cui si lega la trattazione sul territorio della città e sulle sue 'delizie'; quella più propriamente storica, dalle gesta di Pirro e Annibale fino al Principato, che ingloba i libri cinque, sei e sette; la terza relativa alla Chiesa di Taranto e alle sue vicissitudini.

La prima macro area comprende i libri I, II, III e IV: nel primo Giovine tratta della figura di Taras e della fondazione di Taranto; il secondo libro si concentra sulla storia di Falanto, secondo fondatore della città, e sul territorio; nel terzo libro l'autore si sofferma sulle figure di spicco nella storia tarantina e sugli usi e costumi del popolo; con il quarto libro, in cui si approfondiscono gli aspetti economici, sociali e ludici legati alla città di Taranto, si chiude la prima sezione tematica.

Il quinto, il sesto e il settimo libro trattano dei fatti propriamente storici: il primo racconta dei rapporti politici di Taranto con Sparta, Siracusa e Roma,

fino alle gesta di Pirro e al suo ritiro dall'Italia; il secondo, invece, narra della figura di Annibale, delle guerre combattute contro i romani fino alla decisiva vittoria di Roma sui cartaginesi e alla trasformazione di Taranto prima in provincia e poi, dall'89 a.C., in municipio e colonia. Il settimo libro è relativo alla storia di Taranto nei secoli successivi all'età magno-greca e romana. La narrazione parte dalla ricostruzione della città e dalla presenza dei Goti a Taranto, e arriva alle vicende che videro protagonisti i Longobardi e i Saraceni, i quali indebolirono notevolmente la struttura sociale e urbanistica della città. Segue la descrizione puntuale di tutta la storia del Principato tarantino e dei suoi protagonisti, dall'età normanna a quella aragonese, passando per quella sveva e angioina.

L'ottavo e ultimo libro è tutto incentrato sulla storia della Chiesa di Taranto, che viene paragonata a quella di Roma a partire dalla sua fondazione, avvenuta per opera di San Pietro. Il libro si conclude con l'elenco dei vescovi di Taranto, che si apre con la rilevante figura di San Cataldo, primo vescovo della città, e si chiude con Lelio Brancaccio.

Gli otto libri del *De Antiquitate et varia Tarentinorum Fortuna* sono preceduti da importanti contributi che indagano diversi aspetti dell'opera di Giovine. Nel saggio introduttivo (*Il "De Antiquitate et varia Tarentinorum Fortuna" di Giovan Giovine tra storia e storiografia* pp. IX-XIX) Cosimo Damiano Fonseca traccia una breve biografia di Giovan Giovine, sottolineando i suoi interessi culturali e i suoi rapporti con gli eruditi del tempo. Subito dopo l'attenzione si sposta sul testo, stampato a Napoli con il finanziamento dell'Arcivescovo di Taranto, Lelio Brancaccio. Il *De Antiquitate*, secondo Fonseca (che riprende il pensiero di Francesco Tateo, già traduttore dell'epistola prefatoria al testo), si rifà sul piano formale ai canoni stilistici dell'epidittica e sul piano sostanziale ai dettami della storiografia umanistica, che ha come punti principali il confronto con Roma e la continuità con l'età classica. Nell'ultima sezione Fonseca procede con la descrizione del testo, enunciando i punti salienti di ciascun capitolo, illustrando la metodologia usata di volta in volta da Giovine e citando le principali fonti impiegate dall'autore.

Seguono i contributi di Adolfo Federico Mele, Gaetana Abruzzese, Francesca Poretti e Cosimo Damiano Fonseca, che analizzano diversi elementi dell'opera di Giovine.

Ne *La Lettera al Brancaccio, la Prefazione ai concittadini, la figura di Archita e i libri VII e VIII nel De Antiquitate et varia Tarentinorum fortuna di G. Giovine* (pp. XX-XXVIII) Adolfo Federico Mele si concentra dapprima sulla figura di Lelio Brancaccio, che introduce Giovan Giovine a Napoli e lo induce a frequentare gli ambienti intellettuali e la biblioteca arcivescovile. Il contributo si focalizza subito dopo sulla *Prefazione ai concittadini*, che viene definita da Mele un testo "ricco, significativo, utile per la ricostruzione delle vicende archeologiche e delle attività urbanistiche e difensive messe in atto negli anni tra il 1540 e 1580" (p. XXII). Vengono, infine, analizzate le informazioni relative al filosofo tarantino Archita, riportate nel capitolo secondo del libro III (la cui tra-

duzione è a cura di Mele), e illustrati alcuni aspetti dei capitoli VII e VIII (anche questi curati da Mele).

I due contributi successivi (*Il Lessico: alcune riflessioni*, pp. XXIX-XXX, e *I libri I – III: il mito della fondazione, la forma urbis, il territorio tarantino, le epigrafi e le monete*, pp. XXXI-XXXVIII) sono entrambi di Gaetana Abruzzese. Il primo è un approfondimento sul *Lessico delle voci greche in uso presso i Tarantini*, che segue la *Prefazione ai concittadini*. Si tratta di un elenco di voci del dialetto dorico di Taranto che Giovine registra per dare un quadro completo della cultura della sua città. Le fonti principali citate sono Esichio e la *Suda*, ma dall'attenta analisi di Abruzzese si evince che l'autore ha prevalentemente usato l'*Etymologicum Magnum* di Favorino e il *Thesaurus Graecae Linguae* di Estienne, dei quali riporta anche gli errori. Sono inoltre noti all'autore il Dizionario detto *Calepino*, i lessicografi Polluce e Festo, e il grammatico Stefano di Bisanzio.

Nel secondo contributo Gaetana Abruzzese si concentra sulle fonti – greche e latine, di età tardo-antica e umanistica – impiegate da Giovine per la stesura della sua storia di Taranto. L'opera è, in definitiva, un'importante testimonianza del legame della Puglia con la cultura umanistica e antiquaria di fine Cinquecento, e fornisce importanti informazioni sulla città di Taranto, sulla *forma urbis*, così come su epigrafi e monete.

Francesca Poretti (*Taranto dalle più antiche guerre alla conquista romana; la fertilità del territorio; la pesca; le "delizie"*, pp. XXXIX-XLV) conduce un'accurata analisi del capitolo quarto del libro III e dei libri IV, V e VI, curati dall'autrice stessa. Nella parte introduttiva del contributo Poretti amplia il discorso sulle fonti, soprattutto su quelle greche antiche, che vengono citate sulla base non degli originali greci, ma delle traduzioni latine che al tempo circolavano. Si aggiungono, inoltre, alcuni problemi interpretativi legati, ad esempio, al frequente impiego di notizie leggendarie più che storiche e ad errori testuali dovuti alla mancanza di una revisione del testo da parte dell'autore dopo la stampa.

L'ultimo contributo è su *La Biblioteca di Giovan Giovine: l'età medioevale* di Cosimo Damiano Fonseca (pp. XLVI-XLVIII), al quale segue l'*Appendice Bibliografica* (pp. XLIX-LIII), curata da Adolfo Federico Mele. Fonseca si sofferma sugli autori che Giovine ha impiegato per la sezione relativa alla storia medioevale di Taranto, tra i quali vi sono Pandolfo Collenuccio, che occupa un posto di rilievo, Biondo Flavio, Leonardo Bruni, il ravennate Guidone con i suoi *Geographica*, Raffaele Maffei e Jöns Mansson. Accanto a questi autori e alle loro opere non vanno dimenticati i testi impiegati per la narrazione di eventi specifici, come quelli di Bartolomeo Sacchi, Giovanni Pontano, il *Chronicon* di Antonino Pierozzi, ma anche i testi di Petrarca e Poggio Bracciolini. Laddove le vicende narrate si restringono alla sola storia di Taranto, infine, Giovine fa uso della documentazione dell'Archivio Capitolare di Taranto e delle opere di Paolo Giovio, Paolo Regio, del *De Origine Seraphicae Religionis*

Franciscanae eiusque progressibus di Francesco Gonzaga e del *De situ Iapygiae* di Antonio de Ferrariis Galateo.

L'edizione del *De Antiquitate et varia Tarentinorum fortuna* di Giovan Giovine appare molto ben curata, sia nell'apparato di commento, sia nei contributi introduttivi, che analizzano in modo attento e scientifico i diversi aspetti del testo e la figura dell'autore. La scelta di pubblicare la copia anastatica del *De Antiquitate*, e la relativa edizione, in un formato vicino a quello dell'*editio princeps* del 1589, accresce la bellezza di questo testo, la cui 'riscoperta' e fruizione è fondamentale per la ricostruzione della storia di Taranto.

Angela Gatti
Università della Campania Luigi Vanvitelli
angela.gatti@unicampania.it

Mario LENTANO, Nomen. *Il nome proprio nella cultura romana*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 236.

Il volume si inserisce all'interno della Collana 'Antropologia del mondo antico', di cui è promotore il "Centro di Antropologia del mondo antico" dell'Università di Siena, che, da qualche decennio, sotto la guida sapiente di Maurizio Bettini, dà grande impulso agli studi antropologici legati al mondo greco-romano. L'indagine di Lentano si sofferma sul valore del nome proprio nel mondo romano; esso appare coinvolto in un gran numero di pratiche culturali, che l'autore passa in rassegna accuratamente.

Nel primo capitolo ("In limine: il nome del nome", pp. 13-28), l'autore analizza le etimologie di *nomen* e *vocabulum* fornite dagli antichi. *Nomen* viene connesso da alcuni al corrispettivo greco *ónoma*, che sarebbe legato per alcune fonti al verbo *némein*, "distribuire", "assegnare" a qualcuno ciò che gli compete. Altri grammatici lo legano a *notamen*, in quanto con esso si designa qualsiasi sostanza: il *nomen*, quindi, esprimerebbe la *qualitas*, l'essenza della cosa designata. Lentano analizza anche un frammento di un'Ars grammaticale contenuto in un papiro londinese (*P.Lit.Lond II* 184, col. II, 5-17), in cui si afferma che il *nomen* è una *nota* che permettere di conoscere qualsiasi cosa. Per i grammatici, inoltre, i *nomina* definiscono esseri specifici ("Paride", "Elena"), laddove i *vocabula* designano esseri comuni (sebbene vi siano eccezioni). Il *nomen* indica l'identità e guarda alla persona o alla cosa che con esso viene indicata, mentre il *vocabulum* evoca le pratiche sociali e comunicative al cui interno il nome viene utilizzato (ad esempio il nominativo *Marcus Tullius* indica il grande oratore Cicerone anche in sua assenza, mentre il vocativo *Marce Tulli* presuppone che l'oratore sia presente e che si voglia coinvolgerlo nella conversazione).

Il secondo capitolo, "*Nomen omen*" (pp. 29-52), affronta una delle peculiari caratteristiche di alcuni nomi romani: il loro carattere ominoso, divinatorio. Quando ad esempio i consoli dovevano arruolare un esercito iniziavano a chiamare un Valerio, uno Statorio, un Salvio. Valerio è connesso etimologicamente al verbo *valeo*, "stare bene", "essere forte", mentre Statorio rimanda all'atto del "fermare", dello "stare fermi" (e quindi non "arretrare"). Il nome Salvio ovviamente rimanda a *salvus*, "salvo". A volte il carattere ominoso va interpretato; Lucio Emilio Paolo, sentendo una frase della figlia, che si lamentava che era morto il cagnolino di nome Persa (*Persa perit*), capì che avrebbe sconfitto il re Perseo. Il console Quinto Petilio Spurio, invece, nel corso della guerra contro i Liguri, non capì che il nome della montagna che aveva promesso ai suoi uomini di conquistare, *Letum*, rimandava a uno dei nomi latini della morte; quel tentativo si risolse in una sconfitta. I Romani danno, quindi, grande importanza al carattere ominoso dei nomi. Va rilevato che, a volte, la parola svolge la sua funzione a prescindere dalla sua connessione con la cosa o dalla sua etimologia (se il nome Valerio deriva da *valeo*, il monte *Letum* non aveva un nome latino; aveva un nome assonante con la parola latina "letum"). Perché si innesti il meccanismo del carattere divinatorio del nome, basterà che la manifestazione

sonora del nome coincida con i significanti della lingua di chi riceve il presagio. Va poi rilevato che la categoria degli *omina* appare strettamente correlata alla categoria dell'“inizio”; ad esempio i nomi dei soldati arruolati che devono essere di buon auspicio sono “i primi” ad essere chiamati. Gli antichi, inoltre, erano persuasi che lo stesso nome latino *mane* fosse stato scelto per un presagio favorevole ad esso legato. La qualifica di *mane*, “mattina” o, come diremmo in italiano, “buon'ora”, serve a orientare positivamente la prima parte della giornata. Lentano, infine, osserva che la denominazione degli schiavi obbedisce, in molti casi, all'opportunità di scegliere *omina* favorevoli; non è un caso che *Modestus*, *Quietus*, *Fidelis*, *Acutus*, *Amoenus* sono nomi molto attestati tra gli schiavi, scelti proprio per il loro carattere ominoso (il padrone si augura che lo schiavo abbia proprio quella caratteristica caratteriale implicita nel nome); l'augurio è che lo schiavo sia all'altezza del nome, ne incarni il significato.

Il capitolo terzo, “Porti quel nome in fronte / che all'Africa è fatale” (pp. 53-70), passa in rassegna una serie di casistiche in cui si sfrutta nel mondo romano l'*omen faustum* di un personaggio. Nell'anno 349 a.C. il console Lucio Furio Camillo, figlio del Furio Camillo che aveva riconquistato Roma strapandola ai Galli Senoni, ottiene *extra sortem*, al di fuori del sorteggio, la direzione della guerra in corso contro i Galli (che poi vinse). Il fatto che il console Camillo appartenesse ad una *gens* che si era distinta nell'affrontare il nemico gallico equivaleva ad un presagio favorevole. La divinazione, infatti, per i Romani, è uno strumento di *decision-making* importante, che orienta in scelte difficili, sia pure con altre considerazioni. Si stabilisce un nesso “fatale” tra un certo nome e un determinato evento o avversario. Nel 200 a.C. i senatori difendono il pretore Lucio Furio (omonimo del Lucio Furio che un secolo e mezzo prima aveva combattuto contro i Galli), accusato di aver combattuto di sua iniziativa, con l'argomento che le guerre galliche sembravano essere assegnate come per una sorte di destino alla *gens Furia*. Nel 210 a.C. appariva malaugurante affidare al futuro Scipione Africano una campagna militare in Spagna contro i Cartaginesi proprio negli stessi territori in cui erano morti poco prima il padre e lo zio. I trionfi di Scipione cambiano le aspettative legate al nome degli Scipioni e si sceglie come definitivo distruttore di Cartagine un altro Scipione, l'Emiliano, nipote adottivo dell'Africano. Gli Scipioni, infatti, sono “fatali all'Africa”. Mentre nei casi presi in esame nel capitolo precedente il valore “ominoso” del nome è legato al suo significato proprio, in tali casi è legato al piano della storia. Per quanto riguarda l'idea che tali connessioni siano stabilite dal fato, non bisogna pensare che i Romani aderiscano ad una qualche filosofia della storia oppure che vi sia davvero un disegno soprannaturale. *Fatum* o *fortuna* indicano il verificarsi, su un piano empirico, di una regolarità che, proprio in ragione della sua costanza, non è spiegabile in termini di “pura casualità”. “Forse” gli Scipioni sono fatali all'Africa, “per un qualche destino” i Furi sembrano destinati ad aver successo contro i Galli e così via.

Nel quarto capitolo, “Epidamno, Malevento e altra toponomastica” (pp. 71-86), Lentano spiega la tendenza romana a modificare nomi di città con-

quistate ritenuti di cattivo auspicio. Il nome latinizzato di *Epidamnum*, che rimanda alla parola “damnum”, “danno” venne modificato in *Dyrrachium*. Un problema di “presagio negativo”, *malum omen*, si pose anche per Segesta. La città si doveva chiamare *Egesta*, in onore del suo mitico fondatore, Egesto; il nome richiamava, però, la parola *egestas*, “povertà”, “condizione di bisogno”; si aggiunse così una “s” (tra l’altro il nome Segesta rimanda a “seges”, “messe”, “raccolto”). Allo stesso modo la città di *Thurii* (o *Thurium*) fu ribattezzata *Copia* (“abbondanza”). Il caso più noto è quello della città sannitica di *Maleventum*; quando i Romani decisero di dedurre una colonia latina, la chiamarono *Beneventum*, per ottenere un *omen* più favorevole. Attribuire un nome (possibilmente) di buon auspicio è uno dei riti che presiedono alla fondazione, o alla rifondazione di una città. Lentano affronta poi tutta la questione relativa all’etimologica di “Roma”. Secondo Ennio (fr. 77 Skutsch) Romolo e Remo litigarono per dare alla neonata città rispettivamente il nome di “Roma” o “Remora”. Se “Roma” rimanda alla parola greca *rhóm*, “forza”, “Remora” rimanda a *remor*, con cui nel latino arcaico si designavano gli individui caratterizzati da lentezza e quindi ottusaggine (*tarditas*). Non poteva essere una scelta idonea, come non poteva essere idoneo il nome “Romula”, che non era molto beneaugurante (“una piccola Roma”), per una città che nelle intenzioni del suo fondatore era chiamata ad assurgere a grande potenza.

Il capitolo quinto, “I piaceri dell’eziologia” (pp. 87-102), analizza i casi in cui il nome non corrisponde più ad un referente reale, o il cui referente reale appare degradato rispetto al suo statuto originario. Nel VII libro dell’*Eneide* (vv. 411-413) Virgilio menziona Ardea, la capitale dei Rutuli, un tempo città potente; la sua grandezza ai tempi del poeta è ricordata ormai solo dal nome (*arduus*, “elevato”). Nella prima elegia del quarto libro Properzio dichiara di avere intenti eziologici ed evidenzia quanto la Roma del passato sia lontana da quella augustea. Egli afferma di voler cantare “le cerimonie sacre e i giorni di festa e gli antichi nomi dei luoghi” (v. 69). Fare eziologia per Properzio significa “de-opacizzare il presente” (p. 99), riportare alla luce le tradizioni del passato che rischiano di essere dimenticate, riattivare la comunicazione tra presente e passato. In un passo degli *Academica posteriora* (1, 9) Cicerone elogiava l’attività eziologica di Varrone, che aveva aiutato i Romani che, dimentichi del passato, erano come stranieri e ospiti della loro stessa città. Il passo a parere di Lentano aiuta a capire chi sia l’*hospes* cui Properzio si rivolge nell’elegia 4, 1: non è uno straniero, ma un Romano che rischia di dimenticare le proprie tradizioni, quelle che il poeta vuole cantare nel quarto libro delle sue elegie.

“Nomi da dimenticare” (pp. 103-119) è il titolo del capitolo sesto, che prende in esame due casi in cui delle famiglie romane, dopo che la comunità ha accertato la colpevolezza di alcuni suoi membri, prendono la decisione di vietare ad altri membri del clan di utilizzare i *praenomina* dei condannati. Analizzando diversi episodi analoghi, lo studioso sottolinea che gli episodi di esclusione di un determinato nome dal patrimonio onomastico di una *gens* sono invariabilmente riferiti a famiglie patrizie. Il caso più singolare è quello relativo

a Gneo Calpurnio Pisone, condannato alla pena capitale e morto suicida nel 20 d. C., sotto Tiberio, con l'accusa di essere coinvolto nella misteriosa scomparsa di Germanico. Il figlio maggiore di Calpurnio viene invitato a modificare il *praenomen* del padre; in tal caso manterrà metà dei beni del genitore. Se nel mondo romano spesso si auspica che un figlio possa emulare in tutto il padre, qui invece il giovane è invitato a violare quell'ordine. Nell'interpretazione di Lentano la misura di Tiberio appare "cautelativa"; se il giovane rifiuta il *praenomen* del padre evita che l'onta della *damnatio* si riverberi su di lui, cosa che nella mentalità romana potrebbe accadere qualora padre e figlio conservino il medesimo patrimonio onomastico. Il nome quindi appare una marca particolarmente potente, capace di "aderire" all'identità di chi lo porta fortemente, al punto che è necessaria la sua cancellazione perché quell'identità venga estirpata dalla vista dei contemporanei e dal ricordo dei posteri.

Nel capitolo settimo, "Il nome dei Tarquini" (pp. 121-133), lo studioso analizza l'episodio della rimozione dal consolato e del successivo esilio inflitto a Lucio Tarquinio Collatino, marito di Lucrezia e parente di Tarquinio il Superbo. Per parte della tradizione costui viene osteggiato proprio per il *nomen* che porta, ossia quello della famiglia dei Tarquini. La probità dell'uomo (almeno secondo Liv. 2, 2, 3-7) non è sufficiente a cancellare l'inquietudine legata al potere evocativo del gentilizio. In quanto familiare dei Tarquini e portatore del medesimo gentilizio, Lucio Collatino appariva "fatalmente" destinato a ripeterne le vicende.

Nel capitolo ottavo, "*Omnia plena deo*: gli dei dell'attimo e i loro nomi" (pp. 135-145), Lentano si sofferma sui *dei certi* o *dei minuti*, le divinità dell'attimo o del "battito di ciglia"; si tratta di una folla di figure chiamate a presiedere ogni momento e ogni sfera della vita. Ad esempio tutto l'*iter* che porta al matrimonio è scandito da una serie di dèi minori: *Afferenda* presiede all'atto di recare la dote, *Interduca* e *Domiduca* a quello di condurre la sposa alla casa coniugale, *Unxia* all'unzione rituale degli stipiti; *Domitia* invita la donna a rimanere nella *domus*; *Manturna* la induce a restare accanto al marito; *Iugatinus* presiede al giogo matrimoniale... Tutti i principali momenti della produzione e riproduzione economica e sociale sono accompagnati da una pletora di divinità: l'attività agricola, il matrimonio, il concepimento, la nascita. Le divinità più importanti hanno un loro corredo di storie e miti in cui esplicitano le loro facoltà; il loro nome, quindi, è solo una delle tante spiegazioni attraverso le quali si manifesta la loro identità; per gli *dei minuti*, invece, è l'esatto contrario: il nome è quasi sempre tutto ciò che sappiamo di loro. È rarissimo che esistano *fabulae* o miti sul loro conto.

Il capitolo nove, dal titolo "Un pantheon di pseudonimi" (pp. 147-161), affronta un problema molto dibattuto tra gli studiosi, quello del nome segreto che Roma avrebbe avuto; la sua segretezza avrebbe garantito la sopravvivenza della città. I Romani, infatti, quando erano sul punto di conquistare una città, ricorrevano all'*evocatio*: invocavano la divinità tutelare di quella città per ingraziarsela e "chiamarla fuori" dal centro in procinto di essere conquistato. Di

qui l'idea, che emerge in alcune fonti, che Roma avesse deciso di nascondere la sua divinità tutelare e il suo vero nome, per non essere mai espugnata. Lentano discute un passo in cui Macrobio (*Saturnalia*, 3, 9, 4) afferma che, mentre erano state avanzate diverse ipotesi sul dio tutelare, nemmeno i più dotti conoscevano il nome segreto di Roma. Lo studioso non pretende di risolvere la discussa controversia; sostiene, però, discutendo le fonti, che è possibile asserire che in un certo momento si è ritenuto credibile nel mondo romano far coincidere il nome segreto di Roma con un termine che era anche il palindromo di quel toponimo (vale a dire *Amor*).

Il decimo capitolo (*Censurare il nome*, pp. 163-172) discute il concetto di *ignominia* come nozione che afferisce genericamente al lessico latino della vergogna e del disonore. L'*ignominia* riguarda la sfera sociale dell'individuo, che, macchiandosi di una colpa e ricevendo una *nota* dal censore, colpisce sia la propria reputazione sia quella dell'intera collettività. L'*ignominia* appare legata all'infamia: l'essere "senza nome" da parte del soggetto trova un corrispettivo nel suo essere "senza fama" agli occhi della comunità. Questo accade perché il nome appartiene sia al singolo sia a tutti gli altri singoli della comunità; l'individuo "senza nome" è sia un soggetto che ha smarrito la propria identità personale sia qualcuno che ha perso la possibilità di divenire oggetto della *fama*. L'assenza del nome nella cultura latina è qualcosa la cui condizione è in senso lato "bassa". La *nobilitas* consiste in primo luogo nell'aver un nome che circola. Ad esempio tra le stelle Manilio distingue i *certa lumina*, quelli in grado di sfidare la presenza della luna con la loro luce, ed il *vulgus stellarum* caratterizzato dal suo essere *sine nomine*. La nota con cui il censore attribuisce l'*ignominia*, quindi, macchia la il versante sociale dell'individuo, la circolazione assicurata dalla parola impersonale della fama, che di quella stessa identità costituisce il volto pubblico.

Il capitolo successivo, dal titolo "I casi della nascita" (pp. 173-192), affronta una questione dibattuta: se il nome proprio imposto pochi giorni dopo la nascita, in occasione del *dies lustricus*, contenga un presagio in merito al destino del portatore. Analizzando le diverse casistiche, lo studioso arriva alla conclusione che nessuna delle fonti conferma la tesi che il nome venga scelto proprio allo scopo di procurarsi un *omen* favorevole. Ad essere decisive per trarre un presagio sono piuttosto le circostanze della nascita, che siano o meno rispecchiate nel nome; né Scipione né Manilio portarono nomi che ricordassero la nascita per parto cesareo (*Caesar* o *Caeso*), così come Nerone, che era nato di parto podalico, non venne mai chiamato *Agrippa* (che significa appunto "nato da parto podalico"); non è tanto significativo il nome dato nel *dies lustricus*, ma la circostanza della nascita, che, come ogni "inizio", come già detto, può rilevare qualcosa sul futuro (ad esempio un uovo color porpora deposto da una gallina mentre nasceva il futuro imperatore Alessandro Severo venne considerato, dato il colore, un presagio di futura regalità).

L'ultimo capitolo, "Quanto è proprio il nome proprio dei Romani" (pp. 193-211), evidenzia che lo strettissimo legame fra nome e identità individuale,

che caratterizza quelle che Frazer chiamava “società selvagge”, non sembra operare nel mondo romano, se non in relazione ai nomi divini e al nome segreto della città di Roma. La cultura romana ignora l’unicità del nome proprio; la creatività onomastica rimane per lungo tempo molto limitata; i nomi all’interno delle generazioni delle famiglie tendono a ripetersi, dal momento che un individuo si valorizza soprattutto grazie alla propria capacità di essere all’altezza del nome che porta; la cosa che si condanna di più è il fatto di essere indegno dei propri antenati. I morti, e quindi i predecessori, hanno un peso enorme a Roma nella società dei vivi; di questa pervasiva presenza il sistema onomastico è una delle sedi privilegiate.

Il saggio, chiaro e sagace, è corredato di esaustivi “Riferimenti bibliografici” (pp. 213-236) e riesce nell’intento di illuminare il lettore, attraverso l’originale punto di vista scelto, su un aspetto nevralgico del mondo culturale romano.

Francesco Montone
Napoli
franzmontone83@hotmail.it

CARL P.E. SPRINGER, *Cicero in Heaven. The Roman Rhetor and Luther's Reformation*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. XXI-291.

Il volume, con il quale l'autore, studioso della University of Wisconsin-Madison, prosegue il suo fruttuoso interesse per i rapporti tra Martin Lutero e i classici, colma brillantemente una lacuna lasciata dagli studi sulla fortuna di Cicerone in età moderna, nei quali cursoria, se non assente, è l'attenzione rivolta al ruolo assunto dall'Arpinate nell'elaborazione intellettuale luterana¹. L'indifferenza per l'argomento desta non poca sorpresa, vista la massiccia presenza di riferimenti alla figura e all'opera ciceroniana negli scritti di una personalità che un dotto contemporaneo definì il «rechter Teutscher Cicero» (Erasmus Alberus), espressione che dà il titolo (*The Real German Cicero*) al secondo capitolo del volume. Analoga mancanza di approfondimenti sul tema caratterizza i lavori incentrati sul rapporto tra Lutero e l'umanesimo contemporaneo, che tendono a disconoscere o a minimizzare l'importanza degli autori antichi nel pensiero del monaco agostiniano².

Il capitolo iniziale (*Cicero and Christian Latin Eloquence*, pp. 1-54), di carattere sostanzialmente introduttivo e volto a inquadrare l'argomento nel più generale tema del rapporto tra classicità e cristianesimo, prende le mosse dall'intrigante domanda posta da Tertulliano («Che cosa ha in comune Atene con Gerusalemme?»)³, offrendo una riconsiderazione della presenza dell'Arpinate nelle riflessioni e nelle opere degli autori cristiani, dai Padri della Chiesa fino all'epoca umanistica.

Nel secondo capitolo (pp. 55-100) viene affrontato il tema portante del libro, ossia il rapporto tra Lutero e Cicerone, un rapporto quanto mai complesso e sfuggente visto il tipico mutare di idee che Lutero manifestò nel tempo sulle

¹ Solo poche pagine sono dedicate al tema in J.C. ROLFE, *Cicero and His Influence*, Boston 1923 e in B. WEIL, *2000 Jahre Cicero*, Zurich-Stuttgart 1962, mentre ancora più desolante è la situazione nei più recenti J.M. MAY (ed.), *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, Leiden-Boston-Köln 2002, N. VAN DEUSEN (ed.), *Cicero Refused to Die: Ciceronian Influence through the Centuries*, Leiden-Boston 2013 e W.H.F. ALTMAN (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Cicero*, Leiden-Boston 2015, dove l'argomento è affatto ignorato.

² L.W. SPITZ, *Luther and Humanism*, in M. HARRAN (ed.), *Luther and Learning: The Wittenberg University Luther Symposium*, Selinsgrove 1985, pp. 69-94, sostiene che la conoscenza luterana dei classici non si segnala nel panorama coevo per particolare approfondimento, mentre R. SCHWARZ, *Beobachtungen zu Luthers Bekanntschaft mit antiken Dichtern und Geschichtsschreibern*, «Lutherjahrbuch» 54 (1987), pp. 7-22, ha messo in dubbio che tutte le citazioni classiche di Lutero siano frutto di conoscenza diretta. Maggiore attenzione alla presenza ciceroniana nell'opera luterana affiora invece in W. KIRSCH, *Der deutsche Protestantismus und Cicero (Luther, Melanchton, Sturm)*, «Ciceroniana» 6 (1988), pp. 131-149.

³ Cf. Tert. *De praescr. haeret.* 7, 9 (*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?*).

più svariate questioni. L'Arpinate è comunque l'autore latino più citato nell'opera dell'agostiniano (oltre 300 volte) e vi compare con costanza nel corso degli anni, secondo solo, per quantità di menzioni di autori antichi, ad Aristotele, al quale però Lutero non risparmia critiche⁴. La presenza di Cicerone viene naturalmente messa in relazione da Springer con il più ampio tema del ruolo della lingua e della cultura latina nell'opera di Lutero, che, considerato il 'Padre' del tedesco moderno per la sua traduzione della Bibbia, in realtà non abbandonò mai del tutto la scrittura in latino (circa un quinto della sua produzione letteraria).

La poliedricità dell'Arpinate suggerisce all'autore un'opportuna divisione della trattazione in due paragrafi, l'uno (pp. 62-80) dedicato alla concezione luterana del Cicerone retore e oratore, l'altro (pp. 81-100) a quella del Cicerone filosofo e politico, pur nella consapevolezza che in Lutero, come del resto in Cicerone, una divaricazione tra *res* e *verba* non sarebbe stata possibile, almeno in forme nette e univoche: il primo aspetto della figura ciceroniana che Lutero sottolinea positivamente è anzi la sua capacità di concepire retorica e filosofia in termini olistici, giudicando la prima un viatico per la seconda, nella convinzione che senza un legame diretto con la realtà le parole siano inutili, se non dannose. Da agostiniano formatosi nel solco della tradizionale educazione cristiana, Lutero condivide la concezione di Demostene e Cicerone come massimi modelli di prosa nelle rispettive lingue (benché non manchi di asserire la superiorità di Isaia nel suscitare forti emozioni), approvando il ritorno umanistico a uno stile di scrittura ciceroniano ed elegante, lontano dal deterioro *usus* medievale (pp. 74-75), ma prendendo altresì le distanze dal 'ciceronianismo' più acceso, anche in una prospettiva di differenziazione identitaria rispetto al gusto imperante nel cattolicesimo romano, che proprio a partire dal primo Cinquecento cominciò a fare dell'Arpinate un incontrastato modello autoritativo⁵. Il nome di Cicerone è per Lutero sinonimo di eloquenza, tanto che quel «vir eloquentissimus» e «sanctus in suo genere» gli appare secondo solo al Diavolo e a Cristo quanto ad abilità retorica (p. 63). Lutero dimostra familiarità con diverse orazioni ciceroniane (in particolare *Pro Flacco*, *Pro lege Manilia*, *Pro Milone*, *Verrinae*) che cita perlopiù a memoria (come dimostrano saltuari errori, varianti, erronee attribuzioni), a conferma, osserva Springer, di una lettura diretta delle fonti; a Lutero non difetta altresì conoscenza dei testi retorici

⁴ Lutero dimostra minore familiarità con gli autori greci, anche se appare interessato alle opere di Omero, Platone, Demostene, Esopo (del quale curò un'incompiuta edizione nel 1530) e Plutarco (da lui citato più di quaranta volte).

⁵ Sul 'ciceronianismo' un aggiornato quadro d'insieme in CH. FANTAZZI, *Imitation, Emulation, Ciceronianism, Anti-Ciceronianism*, in PH. FORD-J. BLOEMENDAL – CH. FANTAZZI (eds.), *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World*, Leiden 2014, pp. 141-153; sulla presenza di Cicerone nel cattolicesimo cinquecentesco si veda F. GATTI, *Cicerone nella Controriforma. Girolamo Ragazzoni umanista e vescovo*, «ACME» 70/2 (2017), pp. 113-130.

di Cicerone, nel quadro di un più generale interesse per la retorica antica (Quintiliano era diventato, nel 1518, testo di studio all'Università di Wittenberg), e, nonostante l'affettata modestia nel presentare il proprio stile come spontaneo e diretto, un'analisi condotta a campione su alcuni suoi scritti (pp. 68-76) rivela una piena assimilazione dei principî retorici classici.

Fu però il Cicerone filosofo ad attrarre maggiormente Lutero, che gli riservò apprezzamenti superlativi definendolo «sapientissimus» e «optimus philosophus», capace di esprimere concetti fondamentali «egregie» e «magnifice». Lutero, come già Petrarca⁶, individua nella riflessione etica e metafisica ciceroniana (secondo lui sopravvissuta al naufragio di tanta parte della letteratura antica non per caso, ma direttamente per volere di Dio) un'anticipazione del pensiero cristiano, tanto da raccomandarne la lettura (insieme a quella di Platone, Aristotele, Esopo, Senofonte e Catone). I riferimenti all'opera filosofica sono, negli scritti luterani, più numerosi di quelli alle opere retorico-oratorie; Lutero, pur dichiarando superiore la saggezza biblica, guarda con rispetto e ammirazione a quella pagana, giudicando Cicerone e Aristotele due «insignes auctores», ma precisando che il pensatore latino supera il greco per le teorie, così affini alla dottrina cristiana, sull'immortalità dell'anima, sulla creazione del mondo e sull'esistenza ed essenza di Dio, un ambito per il quale Cicerone potrebbe a buon diritto ottenere un posto in Paradiso (dove l'efficace titolo del volume), a differenza dell'ebreo Caifa, che dovrebbe invece sedere nella parte più infima dell'Inferno (p. 83). Nella *synkrisis* tra Arpinate e Stagirita (pp. 81-83) Lutero sostiene anzi che vi sia «più filosofia in un solo libro di Cicerone che in tutti quelli di Aristotele», perché Cicerone, da *homo politicus*, in-tese la filosofia non come astratta meditazione, ma come riflessione improntata all'impegno civile, come dimostrano la sua statura politica, l'audace *parrhesia* dimostrata in opere come le *Filippiche* e il modo eroico con cui affrontò la morte («fortiter et in causa iusta et bona», p. 92), meriti ai quali, secondo Lutero, Dio saprà senz'altro guardare con misericordia (pp. 89-100). L'apprezzamento per l'uomo Cicerone determina l'importanza accordata da Lutero alle sue *Epistulae*, nella convinzione che per comprendere a fondo gli scritti di un autore occorra anzitutto conoscerne la vicenda biografica (pp. 84-88).

Il valore assunto da Cicerone nella riflessione luterana si riflette sul suo ruolo nel sistema educativo protestante, tema oggetto del terzo capitolo (*Cicero and Wittenberg Education*, pp. 101-144), che si apre con una sintetica retrospettiva (pp. 101-106) sulla presenza ciceroniana nel sistema scolastico umanistico, rispetto al quale Lutero si pone in sostanziale continuità con la propria

⁶ Il rapporto tra Petrarca e Cicerone è stato ottimamente indagato in M. FEO, *Petrarca e Cicerone*, in E. Narducci (a cura di), *Cicerone nella tradizione europea: dalla tarda antichità al Settecento*, Firenze 2006, pp. 17-50, e in M. McLAUGHLIN, *Petrarch and Cicero. Adulation and Critical Distance*, in W.H.F. ALTMAN (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Cicero*, Leiden-Boston 2015, pp. 19-38, contributi citati da Springer.

opera di riforma educativa⁷, a dispetto dell'opposizione di alcuni teologi riformati propugnatori di studi più rigorosamente teologici e scritturali: già nel 1518, in una lettera all'amico Johann Lang, Lutero auspicava che il curriculum accademico dell'Università di Wittenberg si avvicinasse maggiormente allo spirito didattico umanistico, auspicando l'imminente nascita di corsi su ciascuna delle lingue antiche (possibilmente anche l'ebraico) e abolendo l'insegnamento fondato sulla tradizione aristotelica, rispetto alla quale Lutero espresse giudizi spesso contrastanti⁸, comunque stigmatizzando l'influsso nefasto che esso esercitò nella tradizione scolastica medievale e pre-umanistica, di cui lui stesso aveva fatto esperienza in gioventù, serbandone un fosco ricordo (Lutero parlava della propria formazione primaria a Mansfeld come di un «Purgatorio», se non addirittura un «Inferno», veicolo di un'istruzione sterile e inutile, pp. 112-113). L'indole pragmatica di Lutero, attento alla dimensione storico-sociale nella quale l'individuo è inserito, lo porta a insistere sulla necessità di un programma educativo comprendente le arti liberali, definite «doni di Dio» (p. 107), perché le scuole devono non solo inculcare verità di fede per la salvezza nell'aldilà, ma altresì preparare adeguatamente i giovani a un'onesta condotta e a utili professioni nell'aldiquà (pp. 108-109). Minimo comun denominatore di ogni formazione, laica o sacerdotale (nel mondo riformato, come noto, la cesura tra i due ruoli sociali ha un peso minore di quanto non abbia in area cattolica), è l'apprendimento linguistico e grammaticale, condotto a partire dalla lettura e dei poeti, la cui importanza negli studi, «indipendentemente che siano Latini, Greci o Cristiani», deriva dal fatto che «da loro bisogna imparare la grammatica» (p. 110), ragion per cui secondo Lutero un'opera immorale come le *Metamorfosi* ovidiane merita più spazio, all'Università di Wittenberg, degli scritti ortodossi di S. Tommaso (p. 111).

La disamina della presenza di Cicerone nel sistema educativo luterano si completa con un'indagine (pp. 122-144) relativa al suo principale riorganizzatore, Filippo Melantone (1497-1560), editore di Terenzio nel 1516 e dal

⁷ Le teorie pedagogiche luterane e il loro riflesso nel sistema scolastico e universitario di area protestante hanno ricevuto già da tempo attenzione negli studi, tra i quali andranno segnalati G.M. BRUCE, *Luther as Educator*, Minneapolis 1928; E. MÜLHAUPT, *Die Reformatoren als Erzieher: Luther-Melanchthon-Calvin*, Neukirchen 1956; H.J. GRIMM, *Luther and Education*, in G.W. FORELL-H.J. GRIMM-T. HOELTY-NICKEL (eds.), *Luther and Culture*, Decorah 1960, pp. 73-142; M.J. HARRAN, *Luther and Learning: The Wittenberg University Luther Symposium*, Selinsgrove 1985; EADEM, *Martin Luther: Learning for Life*, St. Louis 1997; R. ROSIN, *The Reformation, Humanism, and Education: The Wittenberg Model for Reform*, «Concordia Journal» 16 (1990), pp. 301-318.

⁸ Del corpus aristotelico Lutero rigettò gli scritti su fisica, metafisica ed etica, preferendo le opere di logica, poetica e retorica, di cui caldeggiò l'insegnamento scevro dalle incrostazioni esegetiche formatesi nei secoli (p. 112), soprattutto ad opera della Scolastica medievale; il tema è comunque oggetto di specifica analisi nella monografia, segnalata da Springer, di E. ANDRE-ATTA, *Lutero e Aristotele*, Padova 1996.

1518 professore di greco, latino e teologia all'Università di Wittenberg fino alla morte⁹. Melantone, a differenza di Lutero, scrisse sempre in latino, peraltro in uno stile differente da quello del Padre della Riforma, perché improntato a scopi prettamente didattici (la sua *Grammatica latina*, uno dei testi scolastici più celebri in area germanica, ebbe 248 edizioni fino al 1757), e dunque lineare e diretto, assunto a modello (più dello stile dello stesso Lutero) per la successiva generazione di pensatori riformati: la semplicità stilistica ispirò anzi affettazioni di modestia a Melantone, che rimpiangeva di non aver avuto insegnanti che gli propinassero Cicerone come modello di stile, ma Plinio e Poliziano, autori da lui giudicati frivoli e inadatti a contesti seri (pp. 122-128). Egli dedicò in compenso all'Arpinate quasi un corso universitario all'anno dal 1524 al 1555 (pp. 131-132), e fu editore e commentatore di molte opere ciceroniane, spesso impiegate come testi per le sue lezioni, oltreché di trattati retorici fondati principalmente sulle teorie di Cicerone e di Quintiliano (pp. 133-135), che Melantone riadattò al genere del sermone (p. 138). Nel suo *De corrigendis adolescentiae studiis*, discorso d'esordio tenuto all'Università di Wittenberg del 1518, Melantone propugnò la necessità di porre gli studi classici e gli autori latini (Cicerone, Virgilio, Livio, Terenzio) a fondamento del curriculum accademico, inclusivo di matematica, retorica, dialettica, etica (con particolare riguardo per il *De officiis*), nella convinzione che anche l'insegnamento della Bibbia non potesse prescindere da una conoscenza diretta della lingua originaria; nella sua *Ratio discendae theologiae* (1530), inoltre, raccomandava ai futuri teologi lo studio del latino di Cicerone, sia pure senza escludere altri autori latini, come fondamentale per comprendere appieno la natura del linguaggio e la retorica delle Sacre Scritture. Il curriculum da lui adottato a Wittenberg si diffuse nel tempo in altre università riformate, quali quelle di Tubinga, Lipsia, Heidelberg. L'attività di Melantone in ambito educativo fu poi completata dall'impegno a promuovere la fondazione di scuole superiori in lingua latina, con la nascita entro la fine del secolo di oltre trecento scuole, i cui programmi produssero risultati altalenanti, ma contribuirono a una conoscenza capillare del latino in tutta l'area protestante.

Nel quarto capitolo (pp. 145-186) l'autore misura l'effettiva incidenza nei secoli successivi della riflessione dei primi riformati sul ruolo pedagogico dei classici e segnatamente di Cicerone, perlopiù rifacendosi a studi precedenti (lo stesso titolo, *Cicero Refused to Die*, allude a un raccolta di contributi sulla fortuna ciceroniana in età moderna qui citata in n. 1)¹⁰. La sezione, che non introduce sostanziali novità, ha però il merito di dimostrare come la traumatica

⁹ Sul ruolo di Melantone come riformatore del sistema educativo si veda, oltre alla bibliografia citata in n. 6, H. SCHEIBLE, *Die Reform von Schule und Universität in der Reformationszeit*, in IDEM (hrsg.), *Aufsätze zu Melanchthon*, Tübingen 2010, pp. 152-172.

¹⁰ Dell'incidenza del sistema educativo protestante in età moderna offre un'approfondita trattazione T. KORCOK, *Lutheran Education: From Wittenberg to the Future*, St. Louis 2011.

cesura che percorse l'Europa con l'avvio della Riforma e con la definitiva separazione da Roma non ebbe ripercussioni altrettanto nette a livello educativo, dove tanto in area cattolica quanto in area protestante si continuò a guardare agli *studia humanitatis*, sia pur con le vistose eccezioni segnalate nel quinto capitolo, come a un sussidio irrinunciabile per la formazione. Tale aspetto è evidente nell'attività (ripercorsa alle pp. 146-156) dell'influente pedagogista tedesco Johann Sturm (1507-1589)¹¹, che nel 1538 fondò una scuola superiore a Strasburgo (della quale rimane oggi traccia nel *Jean Sturm Gymnasium*) dove fu docente e rettore per più di quarant'anni, avvalendosi della collaborazione di Calvino. Ispirato dalle riflessioni di Lutero e Melantone, Sturm difese strenuamente lo studio del latino, ai quali gli studenti dovevano dedicarsi dai sei fino ai vent'anni, con la consueta predilezione per l'opera ciceroniana, oltre ad autori di poesia. Cicerone veniva studiato non solo come esempio di stile e di retorica, ma anche come autore edificante, con l'obiettivo di conseguire una «*pietas litterata*», una perfetta sintesi tra devozione cristiana ed educazione umanistica, secondo un programma che costò a Sturm non poche critiche da parte degli ambienti più inclini a sostenere una formazione integralmente teologica. Il suo curriculum, di vasta e immediata influenza soprattutto in Boemia, Polonia e Ungheria, si segnala per una sostanziale armonia con i programmi educativi delle scuole gesuitiche (ruolo prioritario del latino, anche come lingua d'uso di discenti e docenti in classe; primato di Cicerone come modello autoritativo; convinzione che per conoscere e glorificare Cristo occorrono eloquenza e istruzione fornite dai classici)¹², tanto che assai controverso rimane il rapporto di precedenza cronologica tra il *De literarum ludis recte aperiendis* (1538) di Sturm e la *Ratio Studiorum*, pubblicata nella sua versione definitiva solo nel 1599, ma frutto di provvisorie elaborazioni precedenti (pp. 153-156). La panoramica condotta da Springer (pp. 156-164) sulla sopravvivenza del curriculum classico nei Paesi europei di area cattolica e protestante dimostra comunque che il latino rimase, senza distinzione tra le due aree, lingua d'insegnamento di qualsiasi corso universitario fino al XIX secolo, sostituito con l'avvento della Rivoluzione francese inizialmente solo per corsi di ambito scien-

¹¹ Sulla figura e l'attività pedagogica di Sturm mi limito a segnalare L.W.SPITZ-B. SHER TINSLEY, *Johann Sturm on Education*, St. Louis 1995 (citato da Springer) e S. NEGRUZZO, *L'Alsace et Jean Sturm. Réforme et modèles pédagogiques au XVIe siècle*, in *Protestantisme et éducation dans la France moderne*, Lyon 2014, pp. 53-72.

¹² L'educazione gesuitica è stata ampiamente indagata soprattutto in area anglosassone: mi limito qui a segnalare A. SCAGLIONE, *The Liberal Arts and the Jesuit Colleg System*, Amsterdam-Philadelphia 1986; C. PAVUR S.J., *The Ratio Studiorum: The Official Plan for Jesuit Education*, St. Louis 2005; E.P. CUEVA-S.N. BYRNE-F.J. BENDA (eds.), *Jesuit Education and the Classics*, Newcastle 2009. Springer non mostra invece di conoscere l'ormai datato ma ancora interessante A.P. FARRELL, *The Jesuit Code of Liberal Education: Development and Scope of the Ratio Studiorum*, Milwaukee 1938.

tifico. La profonda influenza esercitata dal latino ciceroniano sugli intellettuali europei di età moderna trova un caso emblematico in Johann Sebastian Bach (1685-1750), scelto da Springer (che vi dedica le pp. 164-170) come figura esemplare (insegnò latino a Lipsia nel 1723 e lo impiegò anche nella composizione musicale, come nella celebre *Messa in B minore*) anche per i suoi studi primari condotti nella scuola frequentata circa duecento anni prima da Lutero a Eisenbach, sua città natale.

Il capitolo si conclude con un'analisi (pp. 171-186) sull'importanza del latino (e di conseguenza di Cicerone) nell'America coloniale: anche qui la differente impronta religiosa dei colonizzatori (cattolici nell'America centro-meridionale, protestanti in quella settentrionale) non determina differenze sostanziali, essendo tanto le scuole francescane e gesuitiche del Messico, quanto i collegi riformati del Nord America e del *Midwest* imperniati sull'insegnamento del latino e su un curriculum classico, che esercitano un'influenza decisiva anche sulla produzione omiletica e sui sermoni protestanti, come dimostra il principale manuale di teoria e pratica omiletica, quello di Johann Michel Rau (1759-1809), nel quale Cicerone è l'autore maggiormente citato, anche più di autori cristiani. L'uso del latino da parte dei missionari cattolici, dettato da esigenze peculiari, quali la necessità di ricorrere a una lingua franca, potenzialmente comune a dominati e dominatori e uniforme nelle diverse zone di dominio, si inserisce in programmi educativi *sui generis*, connessi con la condizione socio-culturale delle popolazioni native, bisognose di un'istruzione basilare: così, l'insegnamento della lingua latina a partire da un'opera poetica come quella di Ovidio si intreccia con l'uso di manuali per insegnare le buone maniere, e con la lettura degli inni di Sedulio per i primi rudimenti di dottrina cristiana¹³. Analoga importanza riveste la figura di Cicerone nei nascenti Stati Uniti d'America, dove incarna un campione dello spirito repubblicano, che si nutre della terminologia dell'antica Roma (*Republic, Senate, Capitol*, etc.), e dove l'Arpinate viene apprezzato per la nobiltà del suo pensiero che traspare in opere come il *De officiis* e le *Tusculane Disputationes*. La sua opera è oggetto di particolare venerazione («tutte le età del mondo non hanno prodotto un più grande statista e insieme filosofo di Cicerone») da parte del secondo presidente americano, John Adams (1735-1826), propugnatore dei classici nella formazione civile, e continuò a influenzare l'oratoria presidenziale da Abraham Lincoln fino all'*homo novus* Barack Obama, dagli opinionisti definito «the American Cicero» per la capacità di conciliare sapienza retorica e idealismo civico.

L'ultimo capitolo (pp. 187-242) è di particolare rilievo, in quanto dedicato alle opposte correnti anti-ciceroniane, e spesso di più generale ostilità allo stu-

¹³ Al tema Springer aveva già dedicato uno specifico studio intitolato *Ovidius, Christianity and Etiquette: The Uses of Latin Poetry in Colonial Mexico City*, «The Annals of Ovidius University Constanta-Philology» 21 (2010), pp. 145-157.

dio del latino, che hanno segnato la cultura luterana, inevitabilmente favorite dal ruolo assunto dal volgare nella diffusione dello stesso pensiero riformato: agli occhi dei riformati più radicali il latino finì presto per identificarsi con il cattolicesimo, né mancò chi, come Thomas Müntzer (1489-1525), accusò Lutero di intimidire i poveri con il latino, o chi, come Martin Bucer (1491-1551), ricordava per paradosso che anche Gesù Cristo, un incolto carpentiere, ignorava la lingua di Cicerone. La figura dell'Arpinate è peraltro sottoposta a elementi di critica già nel pensiero di Lutero (pp. 192-204), nel quale l'apprezzamento di Cicerone si intreccia con la critica di una saggezza profana e incompiuta, ignara della Verità e della colpa irrimediabilmente sottesa alla condizione umana, animata da pulsioni egoistiche e narcisistiche (secondo Lutero a motivare l'azione politica di Cicerone fu in realtà la ricerca della gloria). In tal senso anche lo stile ciceroniano appare incommensurabilmente inferiore a quello delle Sacre Scritture: le parole di Cicerone sono «morte e passate», a differenza di quelle dello Spirito Santo, «vissute, presenti, future ed eterne»; le prime sono inoltre proferite in uno stile paludato e ampolloso che poco ha a che spartire con il linguaggio conciso, diretto e potente delle figure bibliche («Una parola di Paolo riassume in sé tre orazioni ciceroniane»). La svalutazione dello stile e dell'opera ciceroniana si avverte già sul finire del XVI secolo, e assume i tratti di una rivendicazione di alterità e di dissenso nei confronti dell'ufficialità in riformati influenti come il teologo istriano Mattia Flacio Illirico (1520-1575), allievo dissidente di Melantone, docente di lingua ebraica e greca a Wittenberg e di Nuovo Testamento a Jena, propugnatore di uno stile anticiceroniano, convinto che la lingua biblica fosse più vicina a quella di Tucidide o Sallustio (pp. 205-221). Il periodo di massimo declino del prestigio ciceroniano è però rappresentato dall'Ottocento (al tema è dedicata la sezione brillantemente intitolata *Cicero in Hell* delle pp. 221-231), specie in Germania, segnata dall'affermarsi negli studi della *Quellenforschung*, con la conseguente svalutazione degli autori latini ritenuti poco originali in quanto profondamente influenzati dalle fonti greche, dalla scelta di privilegiare gli autori greci in un'ottica di opposizione identitaria alla latinità romana, oltreché dalla profonda critica, avviata già nel Settecento e all'origine dello sviluppo della moderna *Altertumswissenschaft*, sul tradizionale metodo di insegnamento del latino, troppo concentrato sull'imitazione ciceroniana piuttosto che sulla comprensione delle idee degli antichi. Il deprezzamento cui Cicerone va incontro in questa fase investe peraltro la sua stessa vicenda biografica, sottoposta al fuoco della critica di Theodor Mommsen (1817-1903), figlio di pastore luterano, di orientamento decisamente cesariano (Cesare era per lui «genio creativo, statista nel senso più pieno del termine»), che liquidava Cicerone come un opportunista privo di idealismo, un avvocato mediocre e pusillanime, avviando una prospettiva interpretativa della figura di vasta influenza sia sugli studi eruditi novecenteschi (fino a Roland Syme) sia sulla media cultura (significativa la biografia ciceroniana del 1939 di A. F. Witley intitolata *The Tremulous Hero*). Conclude il capitolo un paragrafo (pp. 133-241) dedicato alla situazione americana, dove

Cicerone cadde presto vittima da un lato del rigorismo puritano, secondo il quale un'educazione fondata sui classici era incompatibile con la fede, e dall'altro del tipico pragmatismo *yankee*, teso a privilegiare (per esempio con la costruzione del 'mito di Adamo', pp. 235-236) una formazione pratica, immediatamente spendibile in attività redditizie piuttosto che quella teorica, peraltro tipica di una cultura europea che si desiderava lasciarsi alle spalle.

Lo sguardo retrospettivo dell'epilogo (pp. 243-253) alimenta una serie di considerazioni che riguardano in realtà il presente e il futuro, misurandosi con il tema eternamente dibattuto del ruolo dei classici nei sistemi educativi della modernità: Springer affronta la questione con originalità, ponendo giustamente l'accento sull'importanza del latino non solo e non tanto come lingua degli antichi Romani, ma anche e soprattutto come plurisecolare lingua di cultura, forma espressiva di testi letterari, scientifici, filosofici; entro tale prospettiva, evidentemente, la conoscenza del latino non rappresenta più una competenza settoriale di una ristretta cerchia di specialisti, ma piuttosto una condizione necessaria e trasversale a molti studiosi che vogliono conoscere e valorizzare lo sviluppo storico della loro disciplina. L'analisi non manca di rilevare le peculiarità della situazione americana e di quella europea, rispetto alla quale l'autore insiste con lucidità sul ruolo che il latino, per secoli lingua comune all'intero continente, potrebbe svolgere nel fornire basi solide e storicamente fondate a un concetto, quello di 'identità europea', altrimenti sfuggente e indefinito. Ritornando alla domanda di Tertulliano («Che cosa ha in comune Atene con Gerusalemme?») da cui il volume prendeva le mosse, Springer ribadisce, riprendendo una felice metafora, che dottrina cristiana e pensiero antico costituiscono per l'intera civiltà occidentale le due eliche del suo DNA, che ora si avvicinano e ora si separano, ma che insieme ne rappresentano l'ossatura identitaria¹⁴.

Fabio Gatti

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

fabio.gatti@unicatt.it

¹⁴ L'immagine è ripresa da J. SHIELDS, *The American Aeneas: Classical Origins of the American Self*, Knoxville 2001, p. XLV. Nell'ampia e aggiornata bibliografia segnalata da Springer si potrebbero proporre, per la stretta pertinenza con il tema del volume, due importanti integrazioni: E. GARIN, *Educazione in Europa (1400-1600): problemi e programmi*, Roma-Bari 1976² e la raccolta di saggi di D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1980².

Generi senza confini. La rappresentazione della realtà nel mondo antico, a cura di Giuseppina MATINO, Flaviana FICCA e Raffaele GRISOLIA, Satura Editrice, Napoli 2018, pp. VIII+340.

Il volume raccoglie i saggi di diciotto studiosi aderenti al progetto MuRSA (*Multiculturalismo, retorica e scienza nel mondo antico*), avviato presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II nel 2011 e nell'ambito del quale sono state già pubblicate, tra il 2012 e il 2017, quattro raccolte miscelanee¹. Obiettivo dichiarato di questa nuova fatica scientifica del *team* di MuRSA è quello, come scrive la curatrice Giuseppina Matino nelle *Premessa* (p. VIII), di analizzare i modi e le forme nei quali gli autori greci e latini riflettono, nelle loro opere, la concreta realtà storica, sociale e culturale del loro tempo, dall'antichità alla stagione dell'Umanesimo. Sotto questo aspetto, il concetto di genere letterario si configura senz'altro come un oggetto d'indagine privilegiato: fenomeni quali la contaminazione o la re-invenzione dei generi, infatti, possono sovente tradire significativi sviluppi storici in atto nella realtà sociale e culturale.

Un primo, consistente gruppo di contributi è dedicato alla riscrittura di uno stesso tema in epoche e/o generi letterari differenti. Il contributo di Serena Cannavale, *Elementi comico-parodici nella tradizione del mito di Europa e il toro: dall'epigramma ellenistico all'epica tardo-antica*, pp. 37-56, ad esempio, rintraccia e analizza alcuni motivi parodici relativi al mito di Europa, di probabile origine comica, in opere di età ellenistica e imperiale appartenenti a diversi generi letterari. Già in alcuni epigrammi d'età ellenistica, infatti, emerge chiaramente il tema dell'umiliazione di Zeus, disposto a trasformarsi in toro pur di unirsi alla fanciulla amata; in quanto toro, tra l'altro, la massima divinità olimpica rischia addirittura di essere aggiogata all'aratro (Mosco, *APL*. 200 = fr. 4 Gow). Il motivo dell'umiliazione di Zeus-toro torna, tuttavia, anche nel romanzo di Achille Tazio e nelle *Dionisiache* di Nonno, dove ad essere valorizzata è, piuttosto, la potenza di Eros: in Nonno, in particolare, Eros è presentato come un vero e proprio assillo (*Dion*. I 48 e 329), un tafano pronto a infliggere al padre degli dèi quello stesso tormento che era stato di Io.

Che uno stesso tema potesse essere affrontato da prospettive diverse, a seconda del genere letterario e delle finalità dell'autore, era chiaro anche agli antichi: è significativo, a questo proposito, il contributo di Mariafrancesca

¹ *Forme e modelli delle lingue e dei testi tecnici antichi*, a cura di R. GRISOLIA e G. MATINO, Napoli 2012; *Arte della parola e parole della scienza*. Tecniche della comunicazione letteraria nel mondo antico, a cura di R. GRISOLIA, G. MATINO, Napoli 2014; *Il modello e la sua ricezione*. Testi greci e latini, a cura di G. MATINO, F. FICCA, R. GRISOLIA, Napoli 2016; *La lingua e la società*. Forme della comunicazione letteraria fra antichità ed età moderna, a cura di G. MATINO, F. FICCA e R. GRISOLIA, Napoli 2017.

Cozzolino, *Cicerone e la tradizione sulla morte di Coriolano* (Brutus 41-43) (pp. 121-135). Nel *Brutus* (42), infatti, il personaggio di Attico, dopo aver rimproverato Cicerone per aver proposto una versione non veritiera della morte di Coriolano, ammette che *concessum est rhetoribus ementiri in historiis*. Quello che il personaggio di Attico vuole intendere è che uno stesso tema, in questo caso il racconto della morte di Coriolano, può essere declinato secondo direttrici diverse dallo storico e dal retore: lo storico dovrà badare alla veridicità dei fatti, ma il retore, che mira al convincimento dell'uditorio, può e anzi deve scegliere la versione del fatto storico più adatta alle sue esigenze.

Flaviana Ficca, con il suo saggio *Ipsipile nelle Heroides di Ovidio: declinazione elegiaca (e tragica) di un modello epico* (pp. 137-156), esamina invece la riscrittura del personaggio apolloniano di Ipsipile che Ovidio elabora nelle sue *Heroides* (6). La regina di Lemno, protagonista di un suggestivo episodio delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, viene risemantizzata in senso elegiaco dal poeta di età augustea, sì da diventare disperata *mulier* abbandonata, tanto *mitis* nei confronti del suo innamorato, Giasone, quanto feroce nei confronti della sua rivale in amore, Medea. E proprio contro Medea l'Ipsipile ovidiana scaglia tremende parole di maledizione (*Her.* 6, 149-151), gravi e tragiche, che fanno tornare alla mente le parole indirizzate dalla Didone virgiliana ad Enea in *Aen.* IV 381-387 e 610-621, in un mirabile intreccio di suggestioni insieme elegiache ed epiche (apolloniane e virgiliane).

Daniela Milo, nel suo contributo *Fra teatro e oratoria: il mito di Busiride* (pp. 227-247), analizza le riscritture cui il personaggio di Busiride, cruento sovrano d'Egitto, fu sottoposto in età classica nella produzione drammatica e in quella oratoria. In ambito drammatico, in particolare, sembra che molto spazio fosse concesso al confronto tra Busiride ed Eracle, il suo principale rivale: se nel dramma satiresco euripideo *Busiride* il rapporto fra il re egiziano e l'eroe greco doveva essere conflittuale, nei frammenti di comici come Cratino o Antifane, invece, i due venivano presentati entrambi come inguaribili ghiottoni. Nel celebre *Busiride* di Isocrate, invece, non v'è traccia di Eracle: l'intera orazione si traduce nella lode del sovrano egiziano, elogiato come fondatore di civiltà e latore di una παιδεία estremamente positiva. Come argomenta Milo, nel sorprendente scarto rispetto alla tradizione drammatica va letta la volontà dell'autore di celebrare, dietro le istituzioni e le leggi dell'Egitto di Busiride, quelle di Atene, cui Isocrate stesso aspirava a fornire una nuova παιδεία.

Rita Miranda, nel suo saggio *La favola di Eracle e Pluto in Fedro (4, 12): tradizione e innovazione* (pp. 249-258), studia la rielaborazione della favola esopica di Eracle e Pluto offerta dal poeta latino Fedro. Rispetto alla versione della favola offerta da Esopo, infatti, il testo fedriano risulta profondamente rinnovato dall'introduzione di *topoi* e riflessioni tipici della filosofia cinica, probabilmente mediati dal genere della satira menippea. Nell'*epimythium* della *fabula* (4, 12, 1), per esempio, il poeta latino invita l'uomo *fortis* a prendere le distanze dalle ricchezze, cioè da Pluto: come nota Miranda, la deprecazione

della ricchezza e la prescrizione di una vita tranquilla sono temi tipici del pensiero cinico, attestati, per esempio, nell'*Endimione* di Varrone (fr. 2).

Chiara Renda, in un contributo intitolato *Sanguinis Inundatio: Camillo e i Galli nell'opera di Floro* (pp. 309-323), si occupa del ritratto di Marco Furio Camillo proposto da Floro nella sua *Epitome* (I 7 e 17), puntualmente confrontato con la descrizione che del *leader* romano aveva offerto Livio. L'attenzione della studiosa si indirizza in particolare su una suggestiva *iunctura*, *sanguinis inundatio*, di chiara ispirazione virgiliana (cf. *Aen.* X 24 e XI 382): con tale *iunctura* Floro vuole indicare il sangue versato dai Galli sul campo di battaglia contro le truppe di Camillo, tanto abbondante da inondare e spazzare via le tracce dell'incendio che proprio i Galli avevano appiccato a Roma. Il sangue dei Galli costituisce, in questo senso, una sorta di sacrificio umano: spazzando via i resti dell'incendio, il sangue gallico purifica la città e le consente di nascere nuovamente, più maestosa di prima. L'atteggiamento di Floro è sotto questo punto di vista opposto a quello del suo principale modello, Livio, il cui Camillo insisteva sull'importanza dei pochi resti della Roma più antica, sopravvissuti all'incendio (Liv. V 53, 8). La sorprendente posizione di Floro va in effetti letta, come osserva Renda, come il riflesso della società di età adrianea, spettatrice di grandi ricostruzioni e abituata a maestosi edifici ben diversi dalla rusticità della Roma arcaica.

Accanto allo studio del riuso di uno stesso tema o motivo, di grande interesse può essere anche l'analisi diacronica dell'impiego di un singolo sintagma o nesso: a scegliere un simile approccio è Silvia Condorelli, che nel suo contributo *Mens saucia: una iunctura lucreziana tra echi e riusi* (pp. 71-93), ripercorre lo sviluppo della *iunctura* poetica *mens saucia* nella produzione letteraria latina. La *iunctura mens saucia* è attestata per la prima volta in Lucrezio IV 1048, ove indica il *vulnus* che la *mens* subisce quando è colpita dalla passione amorosa: si tratta di un contesto insieme poetico e filosofico, strettamente connesso alla dottrina epicurea. Dopo Lucrezio il nesso occorre in numerosi autori, eppure il suo significato non è più quello originario, perché esso è di volta in volta semanticamente rivisitato e piegato ad esprimere il sistema di idee e di valori propri dell'autore che ne fa uso: è così che in Ausonio (*Ephem.* 2, 3), per esempio, il nesso veicola l'immagine, tutta cristiana, dell'anima ferita dal peccato.

Un altro cospicuo gruppo di contributi è più specificamente dedicato ai temi dell'incrocio fra i generi letterari, del rinnovamento dei generi e della nascita di nuove tipologie testuali. Mario Regali, per esempio, nel suo contributo *L'utopia della lode: l'influenza letteraria di Platone e Isocrate sull'Idillio XVI di Teocrito* (pp. 279-308), studia il rinnovamento cui Teocrito sottopone il genere dell'encanto poetico attraverso la ricezione di modelli prosastici, e più in particolare Platone e Isocrate. Nell'*Idillio XVI*, dedicato a Ierone II di Siracusa, Teocrito sembra infatti richiamare il modello platonico già nell'*incipit*: la distinzione tra inni per gli dèi, prerogativa delle Muse, e canti per gli uomini, appannaggio del poeta, richiama infatti molto da vicino certe parole del Socrate

della *Repubblica* (607a3-4), o ancor più certe osservazioni di Crizia, protagonista dell'omonimo dialogo (*Crit.* 107d5-8). Anche lo slancio teocriteo verso il superamento della tradizione dell'*epos*, attraverso la scelta di un *laudandus* degno degli eroi cantati da Omero, sembra risentire del *Crizia*, ove il racconto di Atlantide vuole configurarsi come un *epos* superiore a quello tradizionale; ma non manca l'influenza dell'*Evagora* di Isocrate, ove la spedizione del sovrano cipriota in Egitto viene esplicitamente definita superiore alla guerra di Troia (*Ev.* 65, 5-10).

Lorenzo Miletto, in un saggio intitolato *L'anthesis da esercizio preparatorio a genere oratorio: in margine alle orazioni polemiche di Elio Aristide* (pp. 209-225), riflette sul dibattito che si sviluppò in seno alla retorica post-classica circa lo statuto della celebre *or.* 3 di Elio Aristide *A Platone in difesa dei quattro*. L'appassionata apologia di Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle elaborata da Aristide era definita, nella trattatistica retorica d'età imperiale, ἀντίρρησις. Che posto occupasse l'ἀντίρρησις nello schema retorico tradizionale non era però chiaro, giacché tale tipologia oratoria sembrava sfuggire a ogni gabbia teorica: la fisionomia da contraddittorio, infatti, poteva avvicinare l'ἀντίρρησις a un discorso giudiziario; il suo intento celebrativo nei confronti dei quattro politici ateniesi, tuttavia, l'avvicinava al panegirico. Non mancò chi, come il retore Atanasio (*Schol.* in Ael. Aristid. 3, 25 p. 456 Dindorf), individuò nell'ἀντίρρησις addirittura un genere oratorio a sé. In effetti la forma dell'ἀντίρρησις sfuggiva alle maglie teoriche della retorica tradizionale perché, come spiega Miletto, era figlia delle nuove condizioni politiche e socio-culturali dell'età imperiale: lo sviluppo di questa nuova "tipologia oratoria", quindi, non fa altro che confermare come l'allargamento dello spettro dei generi rifletta sempre nuovi stimoli culturali e sociali.

Donatella Coppini, *Confini labili. Elegia ed epigramma, latino e volgare nella poesia umanistica* (pp. 109-119), studia gli incroci tra elegia ed epigramma nella letteratura latina e volgare dell'età umanistica. Già nell'*Hermaphroditus* di Antonio Panormita, pubblicato nel 1426, agli *epigrammata* che compongono l'opera si accompagnano due componimenti squisitamente elegiaci (I 30 e II 25), ispirati senza dubbio ai grandi protagonisti dell'elegia erotica latina (Tibullo, Propertio, Ovidio). Ma l'ibridazione tra epigramma ed elegia si fa ancora più percepibile nell'*Angelinetum* di Giovanni Marrasio, una raccolta sì elegiaca, eppure ricca di elementi strutturali tipici del *liber* epigrammatico, come le dediche in apertura e in chiusura, o l'apostrofe al libro e al suo destino da cartoccio, di chiara derivazione da Marziale (III 2, 1-5). La nuova, raffinata forma mista del libro elegiaco-epigrammatico avrà non poco successo nella letteratura umanistica, ed esempi illustri sono offerti da autori di spicco come Cristoforo Landino o Alessandro Braccesi.

In effetti, la volontà dei letterati umanisti di guardare ai classici, senza tuttavia esserne spenti epigoni, si manifesta in una continua opera di ibridazione e rielaborazione dei generi tradizionali, sicché non sorprende che all'età umanistica siano dedicati anche altri due contributi del volume, redatti da Giuseppe

Germano e Antonietta Iacono. Più in particolare, il contributo di Giuseppe Germano (*Toponomastica e trasfigurazione letteraria nella poesia di Giovanni Pontano: Crambane ed altre ninfe vesuviane*, pp. 157-170) analizza la prima delle *Eclogae* di Giovanni Pontano, la *Lepidina*, la quale reca mirabilmente fusi in sé *topoi* bucolici, epitalamici, epillici e teatrali. Quest'*Ecloga* pontaniana costituisce, peraltro, anche un importante documento storico: ciascuna delle ninfe in essa citate, infatti, è una divinità eponima dei quartieri della Napoli quattrocentesca e dei suoi dintorni, e dalla loro descrizione è spesso possibile inferire interessanti spunti sulla geografia e il paesaggio dei territori che esse rappresentano. Particolarmente interessante è il riferimento alla ninfa Crambane, trasfigurazione mitica del territorio di *Crambane* o *Crambanum*, corrispondente a una porzione dell'odierna San Giorgio a Cremano: la citazione di questa ninfa induce Germano a dedurre che nella seconda metà del XV secolo l'attuale territorio di San Giorgio a Cremano cominciasse a conoscere un significativo sviluppo demografico ed economico.

Il saggio di Antonietta Iacono (*Biografia ed epica nell'inedita Vita militaris comitis Iacobi Picinini di Porcelio de' Pandoni*, pp. 193-207), invece, offre ai lettori una puntuale panoramica su un inedito poema dell'umanista quattrocentesco Porcelio de' Pandoni, intitolato *Vita militaris comitis Iacobi Picinini* e dedicato alla figura del celebre condottiero Iacopo Piccinino. In una riuscita *Mischung* di tecniche e *topoi* letterari, Pandoni fonde a un tempo *epos*, biografia e storiografia, e lo fa consapevolmente: nella prefatoria di dedica, infatti, Pandoni invoca come modelli autoriali tanto Posidonio e Plutarco, quanto Ennio, Omero e Virgilio (Chiari, Biblioteca Morcelliana, ms. 4, ch. 89v). La *Vita militaris*, tuttavia, è anche una preziosa testimonianza storica sulla figura di Iacopo Piccinino e sulle cosiddette guerre di Lombardia, redatta da una personalità, quella di Pandoni, informata sui fatti e personalmente coinvolta sul campo in quanto diplomatico di Alfonso il Magnanimo.

Anche il mondo bizantino viveva un rapporto complesso e multiforme con i modelli letterari del passato, tra cui vanno annoverati non solo i massimi autori dell'età classica, ma anche i principali protagonisti dell'età tardoantica, come Sinesio di Cirene. Precisamente alla ricezione e alla trasmissione degli opuscoli sinesiani a Bisanzio dedica un contributo Maria Consiglia Alvino (*Note sulla tradizione degli opuscoli di Sinesio di Cirene [X-XV secolo]*, pp. 1-23), la quale dimostra come proprio la felice *Kreuzung* di istanze retoriche, filosofiche e teologiche che caratterizzava l'opera del vescovo di Tolemaide dovette costituire la maggiore attrattiva per le *élites* bizantine. La classe colta bizantina, infatti, fece copiare senza sosta gli scritti sinesiani sin dall'età macedone, mossa in origine da interessi squisitamente retorici; in coincidenza con il *revival* platonico di età paleologa, tuttavia, l'attività di copia delle opere sinesiane andò incontro a un consistente *boom*, che ne assicurò la ricezione anche in Occidente.

Un ultimo gruppo di contributi, infine, è dedicato alla lingua e ai suoi processi evolutivi, soprattutto in contesti di bilinguismo (greco-latino, latino-ita-

loromanzo), coerentemente con gli interessi del gruppo MuRSA sul multiculturalismo nelle società antiche e medievali e sui conseguenti fenomeni di contatto linguistico da esso stimolato.

La sensibilità degli antichi sui fenomeni linguistici è cosa nota, e affiora con chiarezza dalle opere lessicografiche, ove spesso emergono interessanti riflessioni sull'eufonia o sulla 'qualità' delle parole. Ferruccio Conti Bizzarro, per esempio, nel suo saggio intitolato *Trasformazioni linguistiche nella lessicografia: Giulio Polluce* (pp. 95-107), individua e analizza alcuni vocaboli sui quali il lessicografo Giulio Polluce espresse giudizi negativi. Nel suo *Onomasticon*, infatti, Polluce dà di frequente avvio a serie sinonimiche o a successioni di vocaboli semanticamente connessi fra loro, e talvolta, nel menzionare un particolare vocabolo, ne censura l'uso: in 3, 154 = I 202, 1 s., ad esempio, Polluce condanna la parola ἄσκη, definita φαῦλον ὄνομα; in 2, 5 = I 81, 5-13, invece, invita il lettore a non servirsi del verbo ἀπανθρωπεύεσθαι, evidentemente percepito come poco elegante. Spesso dietro la censura di un vocabolo si nasconde la constatazione di una sua eccessiva rarità, o di un impiego circoscritto ad autori avvertiti come mediocri.

Gli antichi erano d'altro canto anche consapevoli che dietro una lingua vi fosse una società, ovvero un sistema di idee e di valori, potenzialmente diverso dal proprio. È indirizzato in questa prospettiva lo studio di Antonella Borgo, *Si hortum in bibliotheca habes... (Cic. fam. 9, 4): Cicerone, Varrone e le proverbiali risorse dell'orto* (pp. 25-36), dedicato all'epistola fam. IX 4 di Cicerone. Nell'incipit dell'epistola, indirizzata a Varrone, l'Arpinate fa un uso scherzoso di alcuni termini tecnici della filosofia greca, relativi, in particolare, al dibattito περὶ δυνατῶν tra Crisippo e Diodoro Crono. Nella chiusa dell'epistola Cicerone si congeda dal suo interlocutore con una battuta di difficile interpretazione: *si hortum in bibliotheca habes, deerit nihil*. Borgo, dopo aver passato in rassegna le principali interpretazioni del motto offerte dalla critica, propone una sua plausibile esegesi, cui è sottesa appunto l'idea che anche una singola parola possa riflettere una società, le sue idee e i suoi valori: Cicerone non sta facendo altro che invitare il suo interlocutore a non badare più ai sottili ragionamenti filosofici, ma a comportarsi piuttosto secondo il proverbiale pragmatismo del mondo agricolo romano, simboleggiato dall'immagine dell'*hortus*.

Nel suo contributo intitolato *Declamazione greca e Romanae aures: osservazioni sulle citazioni greche in Seneca il Vecchio* (pp. 57-69), Francesco Citti analizza invece alcune citazioni greche rintracciabili nelle *Controversie* e nelle *Suasorie* di Seneca Padre, ascrivibili a declamatori greci attivi in ambiente romano. Di frequente Seneca, nel ricordare certe espressioni formulate dai retori greci nella loro lingua madre, si lascia andare a giudizi in merito alla qualità formale, o morale, della loro λέξις: tali giudizi consentono allo studioso di misurare con felici esiti le distanze culturali e ideologiche tra mondo greco e mondo romano. Seneca ricorda, ad esempio, una declamazione sull'amore lesbico pronunciata dagli oratori Ibreo e Grandao (*Contr.* 1, 2, 21-23), farcita di un lessico greco ai limiti del licenzioso: la condanna morale che Seneca dà della

levitas dei Greci la dice lunga sulle divergenze in fatto di morale sessuale tra il mondo romano e quello greco. Non è impossibile, tuttavia, rintracciare nelle citazioni greche anche importanti punti di contatto tra le due lingue: in particolare, tanto l'eloquenza greca quanto quella romana sembrano condividere l'amore per certi tratti espressivi, come la *concinnitas*, la sentenziosità, l'isocolia.

Lo studio di Piera Molinelli, *Il latino come lingua di traduzione dal greco: note sulle lettere cristiane dei primi secoli* (pp. 259-278), si occupa delle modalità di traduzione delle lettere cristiane dei primi secoli (I-III sec.) dall'originale greco al latino. La forma testuale dell'epistola cristiana si configurava come una suggestiva sintesi di elementi epistolografici, omelistici e parti normative, elaborata per iscritto ma destinata ad essere predicata oralmente. Originariamente composte in greco, tali lettere venivano poi tradotte in latino per essere veicolate a tutte le comunità cristiane dell'Occidente latinofono. Molinelli, più in particolare, sceglie come *case study* la traduzione latina della *Lettera ai Corinzi* di Clemente, analizzandone l'apertura e le forme di deissi dialogica in parallelo con l'originale greco. Interessante è anche l'impiego che il traduttore latino fa delle forme *obaudi-oboedi-*, miranti a tradurre una pluralità di lessemi greci relativi alla sfera dell'obbedienza: chi traduce non cerca una meccanica corrispondenza lessicale tra greco e latino, ma intende veicolare il senso della lettera originale per rispettarne i dettami dottrinali.

Il saggio di Paolo Greco, *Latino e romanzo in contatto nel XIV secolo: aspetti sintattici* (pp. 171-192), studia infine l'influenza dei modelli sintattici latini in tre volgarizzamenti toscani databili alla prima metà del XIV secolo, ossia il volgarizzamento delle *Eroidi* di Filippo Ceffi, quello delle *Metamorfosi* ovidiane di Arrigo Simintendi e quello dell'*Eneide* di Ciampolo di Meo degli Ugurgieri, nella convinzione che i volgarizzamenti costituiscano un terreno privilegiato per la più generale analisi delle influenze del latino sulle varietà scritte italo-romanze. Greco, in particolare, sceglie di focalizzare la sua indagine sull'utilizzo che i tre volgarizzatori toscani fanno del participio presente in funzione verbale e del gerundio, in particolare della forma *dicendo*, giungendo a conclusioni di estremo interesse: se l'uso verbale del participio presente, infatti, sembra dipendere sostanzialmente dal desiderio di imitazione dei modelli sintattici latini, l'impiego della forma gerundiale *dicendo* appare al contrario ben radicato nella sintassi romanza, specialmente a introduzione di un discorso diretto.

In conclusione, il volume curato da Martino, Ficca e Grisolia si configura come una ricca raccolta di validi contributi, che spaziano dalla grecità classica all'età Umanistica, passando per il Medioevo occidentale e bizantino, in una felice pluralità di prospettive e approcci metodologici. La riflessione filologico-letteraria sul sistema dei generi letterari, sui suoi sviluppi e sulle sue contaminazioni si sposa con la ricerca storica e socio-culturale, nella convinzione che i testi letterari esprimano sempre, direttamente o non, la concreta realtà sociale in cui hanno avuto origine. Non minore spazio ha nel volume l'analisi linguistica e glottologica, soprattutto in contesti di bilinguismo e contatto lin-

guistico, spie di quel multiculturalismo che ha caratterizzato il mondo mediterraneo almeno a partire dall'età ellenistica. I contributi sono tutti corredati di una propria bibliografia finale, che ne facilita la consultazione. Il volume è chiuso, poi, da un utile indice dei luoghi citati, sussidio indispensabile, vista la mole di autori e testi menzionati all'interno dei vari contributi.

Francesco Condore
Università di Napoli Federico II
francesco.condore@unina.it

Plutarco. *L'arte di capire la poesia*, saggio introduttivo, traduzione e note di Simonetta NANNINI, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2018, 'Grandi classici greci latini', pp. XCIV + 172.

La presente edizione del *De audiendis poetis* di Plutarco va ad arricchire l'importante collana dei 'Grandi classici greci latini' nelle edizioni Rusconi con una pietra miliare della critica estetica antica, a buon diritto riconducibile al filone rappresentato dal Περὶ ὕψους dello Pseudo-Longino e quindi dall'*Oratio ad adulescentes* di Basilio di Cesarea. L'opera infatti, com'è noto, sviluppa un elaborato discorso in cui teorie letterarie, filosofiche e pedagogiche si intrecciano per dare vita a un efficace strumento educativo rivolto ai giovani.

Punta di diamante di questa edizione plutarchea – è proprio il caso di dirlo – è la ricca introduzione di Simonetta Nannini. Essa mette a fuoco fondamentali questioni biografiche e letterarie relative a un autore che come pochi altri ha goduto di grande fortuna nella tradizione europea. Il primo capitolo *Vita, formazione e opere di Plutarco* (p. XI) ha senz'altro il merito di offrire al lettore un panorama sintetico, ma completo, delle influenze esercitate da varie scuole filosofiche sulla sua opera, e in particolare da quella platonica. La Studiosa vi affronta inoltre la storia del testo delle *Vite* e dei *Moralia*, approfondendone i principali tratti letterari, richiamando l'attenzione sugli aspetti che accomunano le due raccolte e dedicando alcune pagine anche a questioni di lingua e stile, rigorosamente trattate alla luce della temperie culturale in cui l'autore si trovò a vivere.

Di indubbio interesse è il capitolo intitolato *La biblioteca di Plutarco* (p. XXXV), in cui viene affrontato il delicato tema delle citazioni plutarchee e della loro origine: si tratta di autori celebri come Omero e i conterranei Esiodo e Pindaro, ma non mancano, si sa, citazioni dalla letteratura teatrale, tragica e comica, e dalla storiografia. Viene riservato ampio spazio alle citazioni omeriche e ai giudizi di Plutarco sul poeta epico, in relazione all'ecdotica antica così come traspare dagli *scholia Dydimi* e dagli *scholia exegetica*, oltre che dai commentari di Eustazio (pp. XXXV-XL). Il ricco apparato di note, che rimanda ad una altrettanto ricca e ragionata bibliografia relativa, è il frutto dell'attenta e lunga ricerca che la Nannini ha dedicato ad Omero e all'esegesi antica dello stesso, i cui preziosi e determinanti retaggi emergono costantemente dalla filigrana di queste pagine. Viene inoltre debitamente toccata la questione delle modalità della citazione plutarchea, che non di rado presenta varianti e adattamenti dei versi riportati nella trattazione, sulla cui origine talvolta gravano ancora dubbi di una certa entità.

Nel paragrafo di presentazione dell'opera (pp. LI-LVIII), viene approfondito il rapporto fra l'*utile* e il *piacevole* della poesia in quell'ottica pedagogica di cui Plutarco si fa assertore, e tale riflessione, come lucidamente suggerisce la Studiosa (p. LIV), può essere letta come «una risposta alle pagine finali della *Repubblica* di Platone», in cui il filosofo metteva al bando la poesia in quanto

superflua forma di *mimesis*. Questo solo basta a testimoniare il complesso rapporto che lega il Nostro ai grandi sapienti di epoca classica.

Dopo le osservazioni sulla struttura del *De audiendis poetis*, e quindi sul concetto di *mimesis* in Plutarco, l'introduzione si chiude con un paragrafo sulla relazione che intercorre tra l'opuscolo e l'*Oratio ad adulescentes* di Basilio di Cesarea (pp. LXXVI-LXXXI), che con le pagine di Plutarco non condivide solo lo scopo essenzialmente didattico, ma anche l'approccio ai testi letterari che si deve tenere nell'atto dell'insegnamento ai giovani, un approccio critico e, in certa misura, selettivo, nonché ormai irreversibilmente distante dagli slanci irrazionali che di contro caratterizzano un autore come lo Pseudo-Longino. L'emulazione, nonostante la differenza dei contesti in cui i due scritti videro la luce, è di un'evidenza palmare, come ci fa notare la Studiosa, se si pensa che persino l'immagine delle api applicata alla poesia, forse tra le più feconde e fortunate tra quelle partorite da Platone (vd. *Ion* 534a-534d), è ripresa e ulteriormente manipolata dall'autore cristiano proprio a partire da *De aud. poet.* 32E-F.

Correda l'introduzione una ricca bibliografia che tiene conto sia dei contributi più datati sia di quelli più recenti relativi a Plutarco, ma non solo: ampio spazio è infatti riservato anche alla critica omerica, imprescindibile strumento per comprendere al meglio il *De audiendis poetis*. La bibliografia copre dunque diversi aspetti, dalla componente biografica alla formazione filosofica alle implicazioni letterarie dell'opera del Nostro. Fra le edizioni precedenti dell'opuscolo richiamate con una certa costanza dalla Nannini spicca quella più recente di R.H. Hunter-D.R. Russell (edd.), *Plutarch. How to study poetry*, Cambridge 2011, ma la Studiosa tiene presente anche F.C.B. Babbitt (ed.), *Plutarch. Moralia*, I, Cambridge (Mass.) 1927 e E.V. Valgiglio (ed.), *Plutarco. De audiendis poetis*, Torino 1973.

Il testo greco, a cui si accompagna una traduzione fedele, ma elegante e letteraria, rispondente tanto alle esigenze del pubblico di specialisti quanto a quello degli studenti, è corredato da brevi note che forniscono diverse delucidazioni sui numerosi riferimenti contenuti nell'opera e che mettono altresì in luce la vicinanza di Plutarco a testi platonici e aristotelici, specialmente in merito all'esegesi letteraria. Si veda ad esempio la nota 237 a 27E in cui si rimanda alla *Poetica* di Aristotele per il concetto di ἀποπία applicato allo sbarco di Odisseo a Itaca. Il commento ha pertanto il pregio di mettere in rilievo il ruolo chiave rivestito da Plutarco nella storia della critica letteraria antica di età imperiale e nell'evoluzione delle sue categorie.

Diverse note sono inoltre dedicate a problemi di tipo critico-testuale. A questo proposito, s'impongono alcune osservazioni su passi a cui la Studiosa ha dedicato maggiore attenzione. In 14F si dice che i giovani devono essere abituati, nella lettura e nell'ascolto, a τὸ χρήσιμον ἀπ' αὐτοῦ καὶ τὸ σωτήριον διώκειν, dove αὐτοῦ (che la Nannini, sulla scorta di Babbitt, riferisce al piacere) è stato variamente emendato: ἀπ' αὐτῶν Bernardakis ἀνθ' αὐτοῦ Valgiglio. L'intervento di Valgiglio è basato sul contenuto ed è volto a contrapporre

l'utile e il piacere, in modo che si escludano a vicenda. Anche se per Plutarco, nel caso della poesia, l'utile deriva dall'elemento piacevole (p. 145, n. 12), non è da sottovalutare la proposta di Bernardakis, che parrebbe condivisibile perché ha il merito, se non altro, di rendere più agevole il periodo non tanto dal punto di vista del contenuto, quanto da quello del significato e della sintassi, poiché riconduce l'anaforico αὐτῶν direttamente a ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν καὶ ἀναγνώσεσιν: da queste attività i giovani devono ricavare τὸ χρήσιμον e τὸ σωτήριο. Per converso, αὐτοῦ in riferimento al piacere dovrebbe essere ricondotto in maniera un po' forzata alla comparativa-ipotetica ὡσπερ ὄψω χρωμένους μετρίως τῷ τέροντι, τὸ χρήσιμον ἀπ' αὐτοῦ κτλ., di chiaro senso metaforico.

Ancora. In 20C per l'espressione αἱ δὲ τῶν ποιητῶν ὑπεναντιώσεις πρὸς αὐτούς ἀνταναφέρουσαι τὴν πίστιν οὐκ ἔωσιν ἰσχυρὰν ῥοπήν γενέσθαι πρὸς τὸ βλάπτον s'impone il dubbio, sulla base dell'*usus scribendi* di Plutarco, notoriamente abituato a impiegare αὐτός con spirito aspro anche quando non è riflessivo, se con πρὸς αὐτούς si debbano intendere le contraddizioni dei poeti verso se stessi o le contraddizioni tra un poeta e l'altro. A nostro avviso, la sfumatura riflessiva è più consonante con il contesto, perché seguono gruppi di citazioni tratte dallo stesso autore che esprimono punti di vista diversi sul medesimo argomento. Siamo del parere che la *ratio* di un tal modo di procedere non vada tanto ricercata in modelli come il *Protagora* di Platone o Aristofane (p. 154, n. 108), quanto piuttosto nella volontà di Plutarco di educare i destinatari a esercitare un certo senso critico: lo stesso autore ci può offrire molteplici vedute tra le quali bisogna esercitarsi a discernere quella migliore da un punto di vista morale. Questo elimina qualsiasi critica negativa nei confronti degli autori citati per essersi contraddetti ripetutamente. Ciò parrebbe confermato da 20D-E ὅσα δ' εἴρηται μὲν ἀτόπως εὐθὺς δ' οὐ λέλυται, ταῦτα δεῖ τοῖς ἀλλαχόθι πρὸς τοῦναντίον εἰρημένους ὑπ' αὐτῶν ἀνταναιρεῖν, μὴ ἀχθομένους τῷ ποιητῇ μηδὲ χαλεπαίνοντας ἀλλ' ἐν ἧθει καὶ μετὰ παιδιᾶς λεγομένοις.

Una conferma pare rintracciabile nel cap. XII dell'opera, che rappresenta uno snodo fondamentale per le questioni affrontate nell'introduzione circa l'uso degli autori in Plutarco: dopo l'immagine delle api, infatti, si susseguono, sempre meno contestualizzati, esempi tratti da testi classici per illustrare la prassi didattica dell'ἐπανόρθωσις. Sembra che Plutarco desuma tale prassi da illustri predecessori (Cleante, Antistene, Zenone). Le citazioni vengono deliberatamente corrette e rese più "educative" o applicate a diversi argomenti. Non è da escludere che questo modo di approcciarsi agli autori antichi stia (implicitamente) alla base di alcuni vistosi adattamenti che Plutarco opera altrove (si veda e.g. Archil. fr. 1 W.² in Plut. *Phoc.* 7,6 e Semon. fr. 5 W.² in *De prof. virt.* 84C-D), e che talvolta quelle che sono state lette come varianti siano in realtà frutto di interventi volontari. L'autore quindi, mantenendosi fedele a tale *modus operandi*, fornirebbe in queste pagine un saggio di una pratica che gli è familiare ed è prassi educativa, e di cui i suoi lettori non potranno non tenere conto.

Per concludere, il presente volume ha sicuramente il merito di sopperire alla mancanza di una moderna edizione interamente dedicata all'opuscolo plutarco con commento in italiano a partire – per quanto ci consta – da quella di Valgiglio. È un lavoro complessivamente ben concepito, che offre notevoli spunti di riflessione sia nell'introduzione sia nell'apparato di note, e fornisce un'analisi completa sotto più punti di vista, letterario, filosofico e filologico, contribuendo a dare un'immagine a tutto tondo di un autore estremamente prolifico. Le considerazioni di carattere esegetico devono evidentemente molto a un progresso di studi e approfondimenti sulla poesia epica e la letteratura filosofica greca, di cui peraltro la Nannini rende puntualmente conto nei riferimenti bibliografici, accompagnando il lettore nell'interpretazione di un'opera che si rivela, a più riprese, di non facile comprensione. Per gli approfondimenti introduttivi, di notevole spessore scientifico, e la continua revisione del testo tradito nei suoi passaggi più critici, che contribuiscono a delineare un quadro esaustivo e coerente, questa edizione del *De audiendis poetis* è da considerarsi senz'altro una gradita e pregevole novità editoriale.

Francesco Mori
Università degli studi Roma Tre
francesco.mori@uniroma3.it

Giuseppe IEROPOLI, *Giovanni Semerano e la dicotomia indoeuropeisti-semitisti*, Prefazione di Massimo CACCIARI, La Finestra editrice, Lavis (TN) 2018, pp. 80.

La pubblicazione dei quattro volumi dell'*opus majus* di Giovanni Semerano (*Le origini della cultura europea*, Olschki, Firenze 1984-1994) accese una controversia tra gli studiosi che dura tuttora. Semerano aveva avuto l'intelligenza e il coraggio di mostrare, con argomenti non risibili e una documentazione sterminata, che le radici della cultura europea non partono dalla Grecia antica e neppure semplicemente dall'indoeuropeo, ma affondano nell'area mesopotamica. L'autosufficienza aurorale della cultura greca veniva messa in discussione. Semerano tracciava la rete delle diramazioni, delle influenze e delle ascendenze lessicali che indicavano nell'accadico la fonte antichissima del lessico che la linguistica ufficiale aveva ascrivito all'indoeuropeo (Semerano avrebbe pubblicato *La favola dell'indoeuropeo*, Bruno Mondadori, Milano 2005). Come Giuseppe Ieropoli spiega nella sua pregevole ricognizione, l'opera di Giovanni Semerano (1911-2005) rappresenta un contributo di straordinaria importanza, sul piano della linguistica e della filologia, alla ricostruzione delle influenze che il sumero e l'accadico hanno esercitato nei secoli e nei millenni sulla cultura europea. Non deve stupire la reazione di aperta ostilità nei confronti di Semerano da parte di numerosi esponenti dell'accademia: in particolare molti linguisti e filologi hanno apertamente ostracizzato la sua opera, con toni così accesi, talvolta, da indurre il sospetto che in gioco non sia lo sforzo di giungere onestamente e con imparzialità alla verità scientifica. Il timore di vedere messo in discussione un edificio costruito con fatica nel corso di decenni e proveniente da una tradizione filologica ottocentesca basata sulla teoria dell'indoeuropeo, si è trasformato in condanna senza appello, con clamorosi effetti anche sulle carriere universitarie di studiosi che avessero fatta propria la tesi di Semerano o ne avessero apprezzato pubblicamente lo spessore storico-filologico. Infatti lo sforzo di riscattare la linguistica da una certa astrattezza e arbitrarietà non era solo l'intenzione dichiarata dallo stesso Semerano: la sua opera rappresentava la prova che la documentazione storica permetteva di sfatare il mito che stabiliva la Bibbia e la cultura greca come inizi assoluti. I Sumeri e i Babilonesi apparivano invece i più remoti antenati della civiltà europea, ai quali era possibile giungere con lo scavo dell'archeologia linguistica. L'influenza delle lingue semitiche più antiche, secondo Semerano, non riguarda solo il lessico, ma anche la semantica, che illumina sulla sapienza di popoli e lingue che, seppur lontanissimi nel tempo, hanno determinato un'impronta decisiva e indelebile sulle epoche successive, fino ai nostri giorni.

Semerano riteneva insufficienti e astratte le indagini etimologiche basate esclusivamente sulle radici indoeuropee, la cui ricostruzione a tavolino dava luogo a un'evidente circolarità. Si dovevano colmare le numerose lacune esplorando l'accadico e le altre lingue camito-semitiche (eblaita, aramaico, egiziano antico, ugaritico, amorreo, fenicio, ebraico, arabo). Semerano negava l'esistenza

dell'indoeuropeo, non certo quella delle lingue indoeuropee. L'indoeuropeo era ai suoi occhi una finzione senza fondamento storico, che alla luce del suo metodo risultava inutile; infatti, come ricorda Ieropoli citando un libro di Semerano che ha avuto una certa fortuna (*L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, 2001, p. 5), il ricorso all'accadico, lingua storicamente documentatissima, sostituiva di fatto e di diritto «il rituale richiamo all'indoeuropeo congetturale dei manuali, storicamente inesistente» (p. 23).

Per troppo tempo la filologia ha condotto studi parziali e settoriali, perdendosi in particolari che oscuravano la visione dell'insieme. La chiusura e la frammentazione delle discipline ha fatto sì che si alzasse un muro tra indoeuropeisti e semitisti, fino a escludere ogni significativa influenza delle lingue semitiche su quelle indoeuropee. Semerano ha ripreso l'intuizione del glottologo Graziadio Isaia Ascoli (1829-1907), secondo il quale esisteva una "primordiale affinità" tra indoeuropeo e semitico. Le indagini sull'ario-semitico proseguirono dopo l'Ascoli, sfociando in postulazioni di genealogie ambiziose ma astruse, prive di riferimenti storici, come nella ricerca di una primitiva lingua madre basata sull'ipotesi del nostratico, macrofamiglia linguistica che risalirebbe a non meno di diecimila anni fa, e comprendente diverse famiglie linguistiche: indoeuropee, afro-asiatiche, uraliche, altaiche, ecc. Uno studioso di indiscusso valore come Giacomo Devoto, restio a prendere in considerazione la connessione tra indoeuropeo e semitico, parlava di voci mediterranee nelle sue ricostruzioni etimologiche. In buona sostanza le lingue indoeuropee non derivano da un astratto e non documentato indoeuropeo, ma si sono sviluppate da un tronco semitico, sono il risultato di una evoluzione millenaria delle antichissime lingue semitiche della Mesopotamia (p. 32).

Crediamo peraltro che non si possa escludere la pregiudiziale ideologica. Parallelamente agli studi dedicati all'arianesimo tra Ottocento e inizio Novecento, la filologia dava man forte alla teoria razziale alzando uno steccato tra indoeuropeo e lingue semitiche. Il postulato artificioso dell'origine incontaminata ha inficiato il campo della filologia e reso ciechi gli studiosi dinanzi all'innegabile intreccio di influenze, ibridazioni e comuni origini delle varie lingue. E questa cecità, determinata da inconsce presupposizioni di carattere ideologico (l'esistenza di una genealogia indo-germanica), contribuisce a spiegare tuttora l'avversione nei confronti dell'opera di Semerano. L'esistenza dell'indoeuropeo come famiglia linguistica non presuppone l'esistenza e persistenza né di una popolazione precisa, né di una lingua storicamente esistita. L'indoeuropeo può funzionare sul piano della classificazione linguistica. Oggi gli stessi sostenitori della teoria dell'indoeuropeo sono critici nei confronti dei presupposti della loro disciplina: sorge il dubbio di aver creato un modello così flessibile (l'indoeuropeo), che è possibile adattarlo a quasi tutti i dati (p. 41). L'indoeuropeo insomma comincia ad apparire agli stessi indoeuropeisti una ricostruzione artificiosa e del tutto astratta, effettuata tramite un comparativismo del tutto ipotetico e arbitrario. M. Bernal (*Black Athena. The Afroa-*

siatic Roots of Classical Civilization, 1987) critica la teoria dell'indoeuropeo e ammette di aver compreso, attraverso gli studi di Cyrus Gordon e di Michael Astour in quale misura l'antisemitismo abbia contribuito ad occultare o a tenere ai margini il debito dei Greci nei confronti dei Fenici (p. 49, nota).

La linguistica indoeuropea si è spinta a considerare la possibilità di ricostruire le lingue parlate all'epoca del Paleolitico, ipotizzando la comparsa dell'indoeuropeo a circa quarantamila anni: i sostenitori della teoria della continuità linguistica si appoggiano ai progressi fatti nello studio della preistoria e della genetica delle popolazioni. Mario Alinei è il maggior esponente di tale Teoria della Continuità Paleolitica, secondo la quale l'unità indoeuropea risale al Paleolitico in Africa. Il primo indoeuropeo sarebbe l'*homo sapiens sapiens*, uscito dall'Africa per insediarsi in Eurasia e nel resto del pianeta. Le diverse lingue del mondo si sarebbero così divise e sviluppate partendo da un unico ceppo già nel Neolitico. Ieropoli richiama all'attenzione del lettore il Congresso che si è tenuto a Milano nel 1999, dal titolo *Le radici prime dell'Europa. Gli intrecci genetici, linguistici, storici*. Dalle relazioni di questo fondamentale convegno emergerebbe, scrive Ieropoli, che «la dicotomia Indoeuropei-Semiti s'incrocia e sovrappone in qualche modo alla dicotomia Paleolitico-Neolitico. Cioè a dire le popolazioni protoindoeuropee, in gran parte caratterizzate da un'organizzazione nomade, presentano forti analogie con lo stile di vita tipico del Paleolitico; mentre le popolazioni proto-semitiche, in gran parte caratterizzate da un'organizzazione stanziale, presentano forti analogie con lo stile di vita tipico del Neolitico» (p. 36). Innegabile rimane in ogni caso la centralità della Mesopotamia, dove sumeri e semitici accadici si unirono in una sintesi feconda determinando la nascita della civiltà sumero-accadica: il sumerico, agglutinante e l'accadico, flessivo, pur essendo strutturalmente diversi, interagirono con effetti positivi sul piano linguistico e culturale.

L'avversione dei semitisti nei confronti del lavoro di Semerano si può spiegare in parte tenendo conto del loro sostanziale disinteresse per l'accadico e della loro preferenza per l'arabo e l'ebraico. Solo di recente i semitisti danno segno di riconoscere la sopravvalutazione dell'arabo nella ricostruzione del fonetismo accadico. Ieropoli cita alcuni studiosi (gli assiriologi Benjamin Foster e Stephanie Dalley, l'antropologo cubano Guillermo Algaze) i quali avrebbero definitivamente dimostrato che dal IV millennio a.C. la Mesopotamia raggiunse un grado elevatissimo di civiltà e promosse un espansionismo sia economico-commerciale che culturale, creando insediamenti, colonie e avamposti in tutta l'area mediorientale fino all'India. Tale tesi confermerebbe allora gli studi di Semerano, che «per via storico-linguistica ha evidenziato lo straordinario *imprinting* dell'antichissimo sostrato sumero-accadico e delle più antiche lingue semitiche, ipotizzando così l'esistenza di una più ampia unità mediterranea, largamente espansa verso occidente e verso il lontano oriente» (p. 53). Non è questa la sede per illustrare le innegabili influenze della mitologia sumero-accadica sulla cultura greca (nella Bibbia ebraica sono presenti temi e

schemi narrativi elaborati molto tempo prima in Mesopotamia e riscontrabili anche nella *Teogonia* di Esiodo).

Gli studi assiriologici sono afflitti da un eccesso di specialismo. Gli studiosi dell'accadico hanno manifestato poco interesse per la comparazione tra le lingue semitiche occidentali e orientali. Come ha rilevato Jean Bottéro, gli assiriologi sono completamente assorbiti dall'esame di dettagli e cavilli filologici ed evitano qualsiasi analisi generale quale può essere rappresentata dalla comparatistica semitica. Bottéro, avverte Ieropoli, è un assiriologo atipico, in quanto è provvisto di una solida preparazione teologica e filosofica, oltre che filologica e linguistica. Gli studi assiriologici presentano un numero elevato di tecnicismi che non favoriscono la divulgazione e neppure la circolazione tra gli stessi studiosi di aree limitrofe; nel caso specifico, Bottéro ammette che per gli stessi assiriologi non è affatto facile conoscere bene nella stessa misura l'accadico e il sumero. A parte la grande difficoltà della scrittura, scrive Bottéro, «bisognava familiarizzarsi con gli arcani, non di una sola, ma di due lingue almeno, morte e dimenticate da millenni: il sumerico e l'accadico, diverse tra loro come il francese e il cinese, ed il cui uso e abuso, nel corso di decine di secoli, le aveva spezzettate in una pletora di dialetti» (*Mesopotamia. La scrittura, la mentalità e gli Dei*, Einaudi, Torino 1991, citato a p. 57). Anche l'assiriologo tedesco Wolfram Von Soden ha lamentato l'eccesso di specialismo negli studi assiriologici. Ieropoli si augura che finalmente, dopo la pubblicazione del ventesimo e ultimo volume del *Chicago Assyrian Dictionary* (1921-2011), che raccoglie circa ventottomila voci accadiche, possa nascere una genuina propensione verso la comparatistica a base accadica. Ne trarrebbe gran beneficio anche l'esegesi biblica, che come è noto incontra la difficoltà di sciogliere difficili controversie semantiche riguardo numerosi termini che vi ricorrono. Il ricorso all'accadico, come già avvertiva l'esponente della scuola comparativista nell'esegesi della bibbia ebraica, Baruch Abraham Levine, può rivelarsi illuminante nell'identificazione del significato fondamentale e delle accezioni dei vocaboli biblici. Non si può dire che nessun assiriologo abbia esplorato la possibilità di ricostruire determinate etimologie sulla base dell'accadico, ma è certo, conclude Ieropoli, che «mai nessun linguista prima di Giovanni Semerano ha ipotizzato e ricostruito, in modo così pervasivo, una tale quantità di etimologie basate prevalentemente sull'accadico e sulle altre lingue semitiche del Vicino Oriente antico» (p. 61).

Claudio Tugnoli
tugnoli53@virgilio.it

Enzo PUGLIA, *Le sirene dell'Odissea. Da Omero a Capossela*, Sorrento 2018, pp. 192.

La monografia offre un'analisi dettagliata del mito omerico delle sirene, attraverso una riflessione che indaga le caratteristiche di tali creature, la possibile ubicazione della loro isola nell'immaginario geografico di Omero, le mutazioni morfologiche che esse hanno subito a partire dal VII sec. a.C. e, ancora, la tradizione del loro *katapontismós* e della loro conseguente localizzazione nel Golfo di Napoli. Infine, la monografia istituisce un illuminante confronto tra le caratteristiche delle sirene omeriche e quelle delle sirene protagoniste della canzone, intitolata appunto *Le Sirene*, del noto cantautore Vinicio Capossela.

Sin dal prologo, l'autore annuncia la complessità dell'argomento, fornendo una vasta panoramica dello *status quaestionis*¹. Egli precisa, poi, che la sua trattazione prende in considerazione solo la documentazione riguardante le sirene aviformi, mentre non contempla quella inerente alle sirene ittiformi, le cui origini risalgono solo al VII-VIII sec. d.C.

La monografia è organizzata in sei capitoli, che affrontano di volta in volta gli argomenti anticipati nella prefazione.

Il primo capitolo, denso di contenuti, è dedicato interamente all'analisi dell'episodio omerico dell'incontro tra Ulisse e le sirene. L'autore, dopo aver dato alcuni avvertimenti in merito alla natura non ben definita delle sirene omeriche, precisa di volersi concentrare maggiormente sul significato di tali figure che non sulla loro forma fisica.

Dunque, dopo un resoconto sugli antefatti verificatisi nell'isola di Circe, egli presenta l'episodio delle sirene, riservando una particolare attenzione al comportamento di Ulisse, che sembra spesso vacillare davanti ai pericoli delle tentazioni: secondo l'autore, la vittoria sulle sirene è di Circe e il merito è dei compagni poiché la maga – che in questa sede svolge il ruolo della *metis*² – prepara con i suoi consigli Ulisse ad affrontare la sfida, mentre i compagni non

¹ Tra gli studiosi che si sono occupati del tema egli cita M. LAO, *Le Sirene (da Omero ai pompieri)*, Roma 1985; L. SPINA, *Il mito delle Sirene. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2007; e ancora, tra i più recenti S. MORETTI – R. BOCCALI – S. ZANGRANDI, *La sirena in figura. Forme del mito tra arte, filosofia e letteratura*, Bologna 2017. A questi lavori si potrebbe aggiungere D. MUSTI, *I Telchini, le Sirene. Immaginario mediterraneo e letteratura da Omero e Callimaco al romanticismo europeo*, Pisa-Roma 1999, che affronta argomenti almeno in parte inerenti ai contenuti della presente monografia.

² pp. 26 e 36. Per il ruolo di Circe si veda anche D. MUSTI, *op. cit.*, pp. 55-57, dove si afferma che la maga conosce bene i tranelli delle sirene, dal momento che la sua magia è allo stesso tempo uguale e contraria alla loro, in quanto anch'essa spinge al «soddisfacimento edonistico e quindi alla rinuncia». Tuttavia, «la magia di Circe porta all'impingamento dei sedotti, quella delle Sirene alla loro consunzione e al loro disfacimento: l'una ingrassa le sue vittime, le altre le dimagriscono, essiccano fino all'estinzione».

cedono alle sue richieste di essere slegato. «Ulisse», scrive l'autore, «da solo non ce l'avrebbe mai fatta»³. L'osservazione è originale e permette al lettore di soffermarsi sul personaggio da un punto di vista differente, che mette in luce le debolezze di un uomo stanco e desideroso di riposare, piuttosto che il suo coraggio eroico nell'affrontare una sfida pericolosa.

Segue un'attenta analisi della funzione delle sirene nell'*Odissea*, che consiste, secondo lo studioso, nel cantare senza posa il passato (sia quello glorioso che quello doloroso) della persona che esse hanno dinanzi, con un effetto paralizzante che induce ad una morte dolce, per inedia. Tale funzione, secondo l'autore, è all'origine dell'associazione delle sirene al culto dei morti, affermatasi nei secoli successivi.

Di séguito sono confutate in modo puntuale e molto convincente le due maggiori interpretazioni riservate nel tempo alle sirene, che vennero considerate già dagli antichi ora come creature dell'*eros*, ora come detentrici di tutto il sapere passato, presente e futuro. Dall'argomentazione emerge che le sirene omeriche non esercitano alcun tipo di seduzione erotica⁴, bensì una seduzione mentale, ben più insidiosa. Inoltre, esse non offrono la conoscenza assoluta, ma, al contrario, il sapere da loro promesso è reminiscenza, interpretabile, secondo l'autore, in senso psicanalitico.

Sembra verosimile, inoltre, la proposta dello studioso di interpretare l'esperienza dell'eroe con le sirene come un rito di passaggio che, attraverso la memoria del passato, conduce l'uomo ad una nuova fase della vita.

Nelle ultime pagine del capitolo si discute, invece, l'etimologia del termine *seirenes* e si giunge alla conclusione, condivisibile, che l'ipotesi più corretta sia quella che vede il termine derivare dal verbo greco *seirao*, «io lego», perché le sirene legano a loro l'uomo con il loro canto.

Il secondo capitolo affronta la questione della possibile ubicazione dell'isola delle sirene, inserendola in un discorso di più ampio respiro, il cui intento è mettere a fuoco gli spostamenti di Ulisse in relazione a quella che poteva essere la geografia omerica e all'immagine che del mondo avevano i cantori dell'*Odissea*. L'autore ritiene che le localizzazioni tradizionali delle sirene nel Mar Tirreno e in Magna Grecia risalgano, in realtà, ai primi coloni greci e siano, pertanto, estranee alla concezione omerica. Egli si mostra, invece, favorevole ad accogliere, in generale, l'ipotesi 'oceanica' di Giovanni Cerri, secondo la

³ p. 26.

⁴ Per il collegamento fra le sirene e la seduzione erotica, l'autore rimanda, tra gli altri, a J.-P. VERNANT, *Feminine Figures of Death in Greece*, «Diacritics» 16 (1986), pp. 54-64 e S.H. SCHEIN, *Female Representations and Interpreting the Odyssey*, in *The Distaff Side*, a cura di B. COHEN, New York-Oxford 1995, pp. 17-27. Per una interpretazione diversa e più in linea con il pensiero di fondo dell'autore, si potrebbe prendere in considerazione D. MUSTI, *op. cit.*, p. 85, che individua nelle sirene il simbolo della «seduzione dell'autodissolvimento», del *cupio dissolvi*.

quale le avventure di Ulisse si sarebbero verificate, almeno in parte, nel fiume Oceano, che nell'immaginario degli antichi circondava il mondo⁵.

L'autore illustra i punti essenziali dell'argomentazione di Cerri, tra cui l'ipotesi che vede l'isola delle sirene collocata nel Ponto Eusino. Il capitolo è concluso da ulteriori e interessanti osservazioni sulle varie tappe del viaggio, autonomamente formulate dall'autore.

Il terzo ed il quarto capitolo sono dedicati alla morfologia delle sirene e ai vari cambiamenti che essa ha subito nel corso dei secoli. La discussione procede attraverso l'impiego di una vastissima documentazione iconografica, che spazia dal VII sec. a.C. ai primi secoli dell'era cristiana⁶.

Prendendo spunto dall'interpretazione antropologica del simbolo della sirena in età moderna, nel terzo capitolo l'autore avanza l'ipotesi che tale figura sia nata per dare forma concreta allo stato d'animo dell'uomo maturo provato dalla vita, da lui definito «*pathos* informe»⁷. Egli immagina – in modo plausibile – che, in origine, le sirene fossero semplicemente uccelli marini che con il loro canto affascinavano i naviganti ma, alla lunga, potevano anche intorpidire i loro sensi e le loro menti, costituendo un pericolo. In un secondo momento, esse avrebbero acquisito la forma ibrida di donna-uccello, in funzione di una mediazione tra il mondo umano e quello soprannaturale⁸.

Andando avanti, la discussione verte principalmente sulla morfologia delle sirene, che sembrano assumere sembianze diverse in rapporto alla funzione che di volta in volta esercitano. L'autore mette in evidenza che il loro lato mostruoso si riduce progressivamente, cedendo il passo all'aspetto umano: dapprima, infatti, le sirene hanno solo la testa di donna, ma con il tempo acquisiscono le braccia per poter accompagnare il loro canto con uno strumento, fino ad assumere i connotati di etere.

Un altro punto saliente dell'indagine riguarda la simbologia della sirena: l'autore, attraverso l'analisi di una serie di monumenti funerari, dimostra che con il tempo essa viene sempre più associata alla sfera funebre e, quindi, al ruolo di custode dell'accesso all'Ade.

⁵ Lo studioso utilizza diffusamente e rimanda spesso ad alcuni lavori di Cerri sulla geografia omerica, tra cui G. CERRI, *Loceano di Omero: un'ipotesi nuova sul percorso di Ulisse, in Atene e l'Occidente. I grandi temi: le premesse, i protagonisti, le forme della comunicazione e dell'interazione, i modi dell'intervento ateniese in Occidente*, a cura di E. GRECO, M. LOMBARDO, Atene 2007, pp. 13-51.

⁶ Altrettanto ampia è la bibliografia impiegata, tra cui il *LIMC* ed il *CVA*; J. NEILS, *Les Femmes Fatales: Skylla and the Sirens in Greek Art*, in *The Distaff Side*, cit., pp. 175-184; M. SCAFURO, *Le raffigurazioni delle sirene sulla ceramica greca e italiota*, in *Sirene*, a cura di C. PEPE, C. RESCIGNO, F. SENATORE, Roma 2016, pp. 29-46.

⁷ p. 81.

⁸ Sulle possibili ragioni che sono all'origine degli ibridi si può anche fare riferimento a D. MUSTI, *op. cit.*, pp. 77-81 e 85-92. In questo contesto, la figura ibrida delle sirene è associata alla tematica esistenziale e, come si è visto, al concetto del *cupio dissolvi*.

Il quarto capitolo riprende e prosegue il discorso sull'evoluzione fisica delle sirene, concentrandosi, questa volta, non solo sulla documentazione iconografica, ma anche su alcune testimonianze letterarie della commedia, dalle quali emerge che a partire dal V sec. a.C. le sirene assumono sembianze più aggraziate, al punto che iniziano ad essere considerate creature dell'*eros* e, addirittura, meretrici. L'autore precisa, con ragione, che parallelamente alle trasformazioni subite dalle sirene, anche il mito di Ulisse inizia a modificarsi dal punto di vista sia formale sia semantico, dal momento che comincia a perdere il suo profondo significato etico. La parte conclusiva del capitolo è dedicata, invece, allo studio di alcune urnette etrusche del II sec. a.C., sulle quali le sirene appaiono con le fattezze di donne. Ciò, secondo l'autore, è indice del fatto che oramai il mito delle sirene ha assunto una funzione escatologica di matrice neoplatonica, che sarà fatta propria dai cristiani, i quali vedono in Ulisse il simbolo dell'anima del defunto e nelle sirene, invece, l'incarnazione delle tentazioni mondane (interpretazione, questa, che resisterà per tutto il medioevo). In questa prospettiva, è molto interessante il bassorilievo dei pavoni nella chiesa di S. Salvatore de Birecto (Atrani), attribuibile ad un periodo compreso tra l'XI ed il XIII sec.⁹

Il quinto capitolo affronta un aspetto del mito sireniano che dall'autore è stato definito un «ipotetico *sequel*», ossia l'atto del *katapontismós*. Già a partire dal VII sec. a.C., infatti, si afferma, nella letteratura come nell'arte iconografica, una versione del mito per la quale le sirene si sarebbero suicidate, gettandosi in mare per non essere riuscite a sedurre Ulisse. Tra i risvolti fondamentali di questo aspetto del mito, l'autore evidenzia prima di tutto la trasformazione delle sirene da esseri mostruosi in entità benevole che garantiscono la fertilità e la coltivazione nelle terre in cui sono sepolte. Egli torna, poi, sul tema della localizzazione delle sirene nel Mar Tirreno per ribadire che tale tradizione si deve ai primi colonizzatori greci della costa italica.

L'ultima parte del capitolo è interamente dedicata alla figura benevola della sirena Partenope e alla sua funzione di protettrice della città di Napoli. Tra gli aspetti più avvincenti in questo senso vi è il commento dedicato alla fontana di Spina Corona, collocata su una parete laterale della chiesa di S. Caterina della Spina Corona: l'opera ha come soggetto, appunto, la sirena Partenope che, facendo sgorgare l'acqua dai seni, spegne l'incendio provocato dal Vesuvio (raffigurazione che, come fa notare l'autore, è paragonabile alle immagini sacre del Trecento e Quattrocento, in cui la Madonna compie un'azione simile).

Altrettanto interessanti sono le analogie individuate tra la vicenda di Partenope e quella di Santa Patrizia, lì dove l'autore dimostra in modo persuasivo che la tradizione relativa alla vita della santa è stata influenzata enormemente dalla figura della sirena.

⁹ pp. 124-126.

Il capitolo conclusivo è costituito da un confronto accurato tra le sirene di Omero e le sirene protagoniste dell'omonima canzone di Vinicio Capossela, confronto attraverso il quale si delineano con grande chiarezza le analogie e le differenze tra le figure omeriche e quelle immaginate dal cantautore dei nostri tempi. Tale confronto è davvero suggestivo e svolge una funzione di raccordo con il primo capitolo: nel leggere queste pagine, infatti, si ha l'impressione che le due interpretazioni relative al tipo di seduzione esercitata e allo specifico sapere posseduto dalle sirene – problemi egregiamente affrontati nel corso della monografia – trovino un'ulteriore e definitiva conferma.

In sintesi, la monografia presenta una struttura ben organizzata. Le tematiche presentate di volta in volta sono discusse in modo chiaro ed esaustivo. Tra i pregi più notevoli vanno evidenziati la chiarezza espositiva nell'affrontare questioni specialistiche; la spiccata capacità argomentativa, soprattutto nella sezione dedicata alla confutazione delle teorie che insistono sui temi della seduzione di tipo erotico e della conoscenza assoluta di passato, presente e futuro; l'impiego capillare ed equilibrato delle testimonianze iconografiche.

Laura Raffaele
Università di Napoli Federico II
laura.raffaele@hotmail.it

Giovanna CORDIBELLA – Stefano PRANDI (edd.), *Celio Secondo Curione. «Pasquillus extaticus» e «Pasquino in estasi»*, Edizione storico-critica commentata, Leo S. Olschki, Firenze 2018, pp. iv-316.

L'interesse per la figura dell'umanista ed eretico piemontese Celio Secondo Curione è recentemente cresciuto tra gli studiosi, e sono emersi diversi contributi volti a chiarire le molte questioni ancora aperte legate a questo affascinante personaggio¹. Gli interrogativi che ruotano intorno a Curione riguardano entrambe le 'nature' del pensatore italiano: quella dell'esule, spinto alla fuga in Svizzera nel 1542 dalla nascente Controriforma e divenuto un riferimento per il movimento ereticale italiano e gli altri esuli italiani d'Oltralpe; e quella dell'umanista, docente di retorica all'università di Basilea dal 1546 sino alla morte, editore di testi classici ed amico dei maggiori stampatori basileesi da Oporino a Perna e Herwagen. Il volume curato da G. Cordibella e S. Prandi costituisce la prima edizione critica del *Pasquillus extaticus* e della sua versione italiana, il *Pasquino in estasi*, ossia l'opera di maggior successo del Curione eretico, subito censurata e poi messa all'indice, ma ampiamente diffusa sia in Italia che in Europa, con traduzioni in diverse lingue apparse immediatamente dopo la prima pubblicazione.

Il *Pasquino in estasi* racconta il viaggio oltremondano di Pasquino, la 'statua parlante' protagonista della polemica anticlericale nata a Roma all'inizio del XVI secolo: l'opera, pur sfruttando la figura di Pasquino, si distacca nettamente dalle tipiche pasquinate del primo Cinquecento, poiché contiene un'invettiva agguerrita, teologicamente costruita e argomentata, contro la Chiesa cattolica, e non è dunque una semplice provocazione, aggressiva ma innocua. Curione racconta di come Pasquino, assistendo alla corruzione morale della sua epoca, abbia deciso di recarsi in cielo per indagare di persona intorno alla santità e comprenderne la reale natura. Al suo arrivo in cielo – dopo un viaggio alquanto bizzarro – il protagonista trova però di fronte a sé una realtà inaspettata: non esiste infatti un solo cielo, ma ve ne sono ben due, il cielo 'vero' e il cielo dei papi, un'artificiosa costruzione della Chiesa di Roma. Pasquino esplora entrambi i cieli e l'indagine naturalmente è lo spunto per affrontare diverse tematiche della polemica riformata, e dà luogo ad ampi *excursus* teologici – rappresentativi anche della complessità del pensiero di Curione – inframmezzati alle sezioni più comiche e narrative. Nella versione più estesa del *Pasquino*

¹ Tra gli studi recenti si vedano a titolo d'esempio l'articolo di M.S. MONTECALVO, *Note sulla lettura di Cassio Dione in Celio Secondo Curione*, nel vol. a cura di R. OTRANTO, P.M. PINTO, *Storie di testi e tradizione classica per Luciano Canfora*, Roma 2018, pp. 141-154; e l'articolo di D. DALMAS, *From Venice to Basel. Curione's Rewritings*, in H. PFEIFFER – I. FRANTAPPIÉ – T. ROTH (eds.), *Renaissance Rewritings*, Berlin-Boston 2017, pp. 213-224.

in estasi Pasquino, dopo aver esplorato i cieli, si reca anche a visitare l'inferno, la cui grottesca rappresentazione lo avvicina assai al cielo papista.

L'opera di Curione ha avuto diverse redazioni – rimaneggiamenti, ampliamenti e pubblicazioni – ed ha una storia editoriale alquanto complessa, dispiegata in più fasi tra il 1541 e il 1545, della quale Cordibella e Prandi forniscono ora una sistemazione pressoché definitiva², datando e contestualizzando le varie stampe (precisamente alle pp. 9-16 e più approfonditamente nel capitolo di G. Cordibella alle pp. 43-69; alle pp. 77-81 l'elenco delle stampe)³. Una prima stesura del *Pasquillus* in latino appare già nel 1541, quando Curione si trova ancora in Italia, ed esce per i tipi di Oporinus, suscitando scandalo nell'ambiente basileese: la ricostruzione fornita da Cordibella del contesto in cui viene data alle stampe questa prima versione – sostanziata da ricca una documentazione – è particolarmente interessante, giacché collega l'uscita dell'opera curioniana alle dispute teologiche che all'epoca animavano Basilea, come la questione intorno alla pubblicazione del *Corano*, avviata da Oporinus senza i necessari permessi (pp. 48-51).

A questa prima redazione segue una versione italiana, largamente diffusa anche in forma manoscritta, pubblicata nel 1542-1543 a Venezia, mentre Curione si trova già a Losanna; dello stesso anno è un'interessante versione tedesca dell'opera, *Der verzucket Pasquinus*, intorno alla quale sono ancora aperti molti interrogativi, tra cui quello della paternità, che Cordibella e Prandi lasciano in sospeso. Nel 1544 escono i *Pasquillorum tomi duo*, una raccolta, curata dallo stesso Curione, di testi satirici, comprendente anche l'opera di Curione in versione latina. Infine nel 1545 escono l'ultima e più ampia versione del *Pasquino*, e la riedizione dei due *tomi* di opere satiriche, definitivo rimaneggiamento del testo latino del *Pasquillus*. I *Pasquillorum tomi duo* sono recentemente stati editi da D. Mevoli (in due volumi usciti rispettivamente nel 2013 e 2015)⁴, che ha portato avanti l'indagine intorno alla complessa genesi dell'opera e alla sua pubblicazione, stabilendo definitivamente l'attribuzione a Curione, sino a quel momento ancora incerta.

Rispetto all'edizione di Mevoli, Cordibella e Prandi concentrano l'attenzione sull'opera curioniana dal punto di vista più strettamente critico testuale,

² Altra è però la cronologia proposta da G. Fragnito nella recente recensione al volume, cf G. FRAGNITO, recensione a *Celio Secondo Curione, «Pasquillus extaticus» e «Pasquino in estasi»*. Edizione storico-critica commentata a cura di Giovanna Cordibella e Stefano Prandi, Firenze, Olschki 2018, in «RSI» CXXXI 1 (2019), pp. 372-377.

³ I due studiosi avevano peraltro già gettato le basi per questa sistemazione nello studio che ha preceduto l'uscita dell'edizione, G. CORDIBELLA – S. PRANDI, *Preliminari per l'edizione critica del Pasquino in estasi di Celio Secondo Curione*, «Lettere Italiane» 3 (2012), pp. 345-371: rispetto a questo articolo ora le diverse edizioni vengono datate con maggiore precisione, e si aggiunge anche la testimonianza di altri due manoscritti del *Pasquino in estasi*.

⁴ D. MEVOLI (ed.), *Pasquillorum tomi duo*, Roma 2013-2015.

ponendo le due versioni dell'opera, latina e italiana una dopo all'altra e correndo entrambe di un ricco apparato critico finale. Sono proprio le varianti evidenziate dall'apparato che permettono ai due studiosi di disporre in ordine cronologico e datare con precisione le diverse pubblicazioni: l'analisi delle modifiche attuate da Curione tra le versioni latine e italiane del testo rivela infatti – oltre ad alcuni indizi cronologici palesi come il passaggio dal tempo presente al tempo passato in riferimento a un personaggio defunto nel tempo trascorso tra una stampa e l'altra – la rimozione di riferimenti potenzialmente pericolosi (come quello al nome di Erasmo), ovvero la maggiore insistenza su aspetti diversi per un nuovo pubblico e contesto.

Precede i testi, oltre al già citato capitolo di G. Cordibella sulla storia redazionale del *Pasquillus* e del *Pasquino*, anche un'introduzione di S. Prandi che presenta e contestualizza le opere, inquadrandole nella vita e nel pensiero di Curione. È particolarmente interessante quanto osserva Prandi a proposito dell'architettura del cielo dei papi nel *Pasquino*. Lo studioso riconosce tale rappresentazione come quella propria della tradizione omiletica, (sono citati espressamente Bernardo da Chiaravalle e Pier Damiani, p. 29): Curione ha dunque abilmente veicolato la sua raffigurazione del cielo corrotto proprio attraverso un'immagine tradizionale, usata in senso inverso. Si aggiunge così un ulteriore tassello alla complessa stratificazione dell'opera di Curione, costituita da un numero davvero straordinario di livelli di significato. Al dato di per sé già evidente – ovvero che nella rappresentazione curioniana il cielo papista è l'emblema della corruzione morale della Chiesa cattolica, e dunque l'esatto contrario del paradiso 'vero' – si aggiunge l'ulteriore riferimento dato dalla presenza di uno schema tradizionale capovolto.

A proposito di tale complessità di fonti e piani interpretativi, è singolare che nell'*Introduzione* sia citato lo *Iulius exclusus* tra le fonti principali del *Pasquillus* (p. 25), senza tuttavia richiamare l'*Apocolocyntosis* di Seneca, che dell'opuscolo erasmiano fu il modello principale; quella delle fonti classiche del *Pasquillus* è una questione ricca di interesse e potenzialità, che senz'altro merita di essere qui almeno accennata.

Che vi sia un'influenza diretta del testo senecano sullo *Iulius* è innegabile: della *princeps* della satira esce nell'autunno del 1513⁵, e nei primi mesi del 1514, poco dopo la morte di Giulio II, Erasmo inizia a comporre il suo violento attacco al pontefice da poco defunto⁶. L'affinità tra di due testi, registrata da diversi studiosi⁷, è evidente a livello tematico e strutturale: il *princeps* morto

⁵ *Lucii Annaei Senecae in morte Claudii ludus nuper repertus*, Romae 1513.

⁶ Datazione, redazioni, circolazione manoscritta e a stampa sono ampiamente discusse e stabilite da S. Seidel Menchi in S. SEIDEL MENCHI (ed.), *Erasmo da Rotterdam. Giulio*, Torino 2014.

⁷ Cf. M.L. COLISH, *Seneca's Apocolocyntosis as a possible source for Erasmus' Julius Exclusus*, «RQ» 29 (1976), pp. 361-368 e soprattutto I.A.R. DE SMET, *The Legacy of the Gourd Re-Ex-*

ascende in cielo convinto di avere diritto alla divinizzazione (alla santità nel caso di Giulio) e si vede negato l'accesso a causa degli atti criminosi compiuti durante il suo periodo di potere; questi atti sono elencati e giudicati con severità dall'autorità in carica, rispettivamente Augusto nell'*Apocolocyntosis* e San Pietro nello *Iulius*. A questa prima evidente relazione sono da aggiungere poi diversi richiami interni al testo di Erasmo che possono essere riportati all'*Apocolocyntosis*: la stessa deformazione grottesca, caricaturale del tiranno viene messa in atto sia nella satira che nel testo erasmiano⁸; si trova anche la medesima evocazione della 'fogna' che è stata provocata dalle azioni dei due tiranni⁹; la stessa alternanza di elementi comici con violenti attacchi *ad personam* fondati sul richiamo ad eventi storici caratterizza entrambi i testi.

Per quanto concerne Curione, se da un lato è certa l'influenza che lo *Iulius* ebbe sul *Pasquillus* autonomamente rispetto alla satira senecana (il libello di Erasmo appare nei *Pasquillorum tomi duo* accanto al *Pasquillus* di Curione), d'altra parte non si può immaginare che l'umanista editore di Seneca e specialmente dell'*Apocolocyntosis* non avesse avuto in mente anche – e forse anzitutto – l'opera classica. Si deve ricordare infatti che Curione pubblicò gli *Opera omnia* senecani nel 1557 e che proprio in questa edizione entrò in polemica con Hadrianus Junius a proposito del titolo della satira senecana: nel 1557 Curione stampa per la prima volta l'opera sotto il titolo greco Ἀποκολοκύντωσις, segnalato da Junius un anno prima, nel 1556, negli *Animadversa*, ed afferma con decisione di aver egli stesso scoperto tale titolo ben prima dello Junius (Curione si era peraltro occupato di dare l'edizione di un passo di Cassio Dione pochi anni prima, nel 1551).

Oltre ad un paio di echi verbali dell'*Apocolocyntosis* nel *Pasquillus*, si deve rimarcare una generale affinità tra i due testi, particolarmente in relazione al genere menippeo¹⁰: anzitutto il viaggio oltremondano, caratteristica saliente delle satire menippee, che mettevano in scena diversi mondi – solitamente uno

amined: The Fortune of Seneca's Apocolocyntosis and its Influence on Humanist Satire, in R. DE SMET (ed.), *La satire humaniste, Actes du Colloque Internationale des 31 mars, 1er et 2 avril 1993*, Brussels 1994, pp. 49-75.

⁸ Sono particolarmente significativi i passi *Apocol.* § 5, 3, *Tum Hercules primo aspectu sane perturbatus est, ut etiam non omnia monstra timuerit. Ut vidit novi generis faciem, insolitum incensum et vocem nullius terrestris animalis sed qualis esse marinis beluis solet, raucam et implicitam, putavit sibi tertium decimum laborem venisse*, laddove nello *Iulius*, Seidel-Menchi, *Erasmus. Giulio*, cit., p. 12, San Pietro afferma «ego **vero novum et hactenus non visum spectaculum** video, ne dicam **monstrum**». Sullo stesso piano è anche la descrizione, poche righe dopo questo passo, dell'aspetto di Giulio deformato dal vizio.

⁹ Cf. *Apocol.* § 4, 3, «*vae me, puto, concacavi me*». *Quod an fecerit nescio, omnia certe concavit*, e nello *Iulius*, Seidel-Menchi, *Erasmus. Giulio*, cit., p. 50, sempre San Pietro parlando dell'opera di Giulio «Non ob haec **omnia simul in unam ceu Laernam** conflata?».

¹⁰ Per questi ed i successivi esempi cf. O. MONTEPAONE, *Menippean themes in Celio Secondo Curione's Pasquillus ecstasticus (1544)*, «*NLatJb*» 18 (2016), pp. 261-281.

terreno, uno celeste e uno infernale – simbolicamente rappresentativi di diverse realtà, proprio come avviene nell'opera di Curione. Si ritrova nel *Pasquillus* proprio la classica struttura tripartita delle menippee: Pasquino parte dal mondo terreno per dirigersi verso il cielo, e approda poi anche all'inferno nella versione più ampia dell'opera. Il cielo subisce anche uno sdoppiamento – cielo dei papi e cielo vero – in cui è ben evidente un altro tema caro alla satira menippea, ovvero quello della realtà capovolta, la dimensione carnevalesca di un mondo alla rovescia. Anche nel *Pasquillus* ha luogo peraltro una sorta di concilio divino. Infine l'alternarsi di comicità e serietà, lo *σπουδογέλοιοιον* essenziale per le menippee e particolarmente nella satira senecana, è una caratteristica fondamentale nell'opera di Curione e fornisce il ritmo all'invettiva.

Cordibella e Prandi non riconoscono peraltro una dipendenza di Curione da Luciano interpretando l'affermazione di Pasquino «mittamus nugas Lucianicas suo auctori»¹¹ come una presa di posizione di Curione *contro* l'autore antico (p. 25 e p. 123; nel contributo del 2012 i due studiosi si mostravano invece più aperti ad individuare influenze lucianesche): l'interpretazione letterale della frase non quadra però con altri richiami diretti a Luciano individuabili nel testo, che si aggiungono alle tematiche menippee tipiche delle opere lucianesche già evidenziate. Nella ricostruzione di Cordibella e Prandi è l'*Orlando furioso* il modello diretto del viaggio oltremondano di Pasquino: anche il viaggio di Astolfo sulla luna è però da riportare, indirettamente attraverso il modello del *Somnium* albertiano, all'*Icaromenippo* e al *Menippo* di Luciano. Pasquino nell'opera di Curione cita esplicitamente come precedenti 'viaggiatori' Icaromenippo e Proteo (*Pasquillus extaticus* r. 382, p. 138 nell'ed.) e, se si respinge interamente Luciano, è difficile spiegare questa associazione¹². Curione attra-

¹¹ È particolarmente interessante quanto evidenziato dall'apparto di Cordibella e Prandi in questo punto: mentre il testo latino è *nugas* in tutte le versioni, nel testo italiano si incontrano diverse varianti, ossia i codici danno «fole» oppure il corrotto «folle» (la maggior parte dei testimoni ha questa seconda lezione), mentre le ultime due edizioni a stampa della versione più ampia del *Pasquino in estasi* recano «follie» e «favole». La lezione «follie» è quella messa a testo da Prandi e Cordibella, ma gli studiosi la ritengono una semplice corruzione di «fole». L'incertezza della versione italiana nel rendere questo termine latino così carico di significato letterario è un dato senz'altro molto interessante da rilevare, ed emblematico dell'utilità di un'indagine delle varianti redazionali come quella presentata in questa edizione. L'impossibilità di trovare un termine italiano altrettanto pregnante ha determinato l'oscillazione delle diverse redazioni su questo punto, e forse «follie», più che una corruzione, è da considerarsi un tentativo di rendere *nugae* che mette in primo piano la connotazione ironica e surreale dello 'scherzo letterario', preparando il terreno alle «follie» cui assisterà lo spettatore del viaggio oltremondano di Pasquino.

¹² Cf. l'art. di L. PANIZZA, *Pasquino and his Pasquinades Turned Protestant: Celio Secondo Curione's Pasquinus extaticus of 1544*, in D. KNOX – N. ORDINE (eds.), *Renaissance Letters and Learning: In Memoriam Giovanni Aquilecchia*, London – Turin 2012, pp. 181-196 e par-

verso Pasquino si riallaccia ad un'antica tradizione di viaggi di scoperta e di personaggi indagatori: il viaggio menippeo in Luciano è di per sé un'inchiesta del protagonista, che non sa più rapportarsi alla dimensione terrena e cerca la soluzione in una dimensione altra. Le motivazioni che spingono Pasquino a visitare il cielo ruotano proprio attorno ad un'indagine sulla santità e sono mosse da un'esigenza di scoperta.

Parimenti alla r. 598 (p. 146) del *Pasquillus*, al momento in cui il custode del cielo papista respinge Pasquino dicendo che «Hoc coelum non patere momis aut mimis», Cordibella e Prandi riconoscono solamente l'influenza del *Momus* dell'Alberti, senza evidenziare che Momo nel *Deorum concilium* lucianesco ha il ruolo, come lo stesso Pasquino, di pubblico accusatore, e proprio dinanzi ad un consesso celeste.

Stabilire definitivamente la priorità di un modello rispetto ad un altro in un testo complesso, stratificato e rimaneggiato come il *Pasquillus* è un'operazione ardua e forse non strettamente necessaria, giacché certamente in un'opera possono agire più modelli contemporaneamente, e ciò è soltanto indice della forza letteraria del testo e dell'abilità dell'autore nell'intessere i fili della narrazione. In una figura come Curione, la cui produzione umanistica fu così ricca e celebre tra i dotti della comunità europea, è senz'altro opportuno non far passare del tutto in secondo piano la vena classica, come una semplice e vaga eco.

L'edizione proposta da Cordibella e Prandi costituisce un importante avanzamento negli studi su Curione, ed è senza dubbio uno strumento essenziale per chiunque si occupi del piemontese sia come eretico sia come umanista; oltre a stabilire in modo definitivo questioni di paternità relative alle diverse redazioni dell'opera, si gettano qui le basi per ulteriori approfondimenti intorno alle varie stampe e si aprono nuove possibilità di indagine sul versante letterario intorno al testo sia latino che nei vernacoli.

Olivia Montepaone
Milano
olivia@montepaone.net

ticolarmente pp. 186-188. Così anche D. DALMAS, *Forme della riscrittura nel Pasquino in estasi*, in A. ROMANO – C. DAMIANIKI (eds.), *Pasquin, Lord of Satire, and His Disciples in 16th-century Struggles for Religious and Political Reform*, London-Roma 2014, pp. 61-83.

Antonietta GOSTOLI, Adelaide FONGONI e Francesca BIONDI (ed.), *Poeti in agone. Competizioni poetiche e musicali nella Grecia antica*, 'Giornale Italiano di Filologia - Bibliotheca (GIFBIB)' 18, Turnhout 2017, pp. 350.

Since 2010, a group of professors and researchers from several universities in Italy have been doing researches, coordinated by Antonietta Gostoli, about the poetical/musical competitions in Ancient Greece. Some events took place, specially in 2014 and 2015, in Urbino and Perugia. As a result of the International Congress "The poetical/musical agones in Ancient Greece: History, religion, literature", held in Perugia, in 27-29 October 2015, the editors have assembled the revised, more detailed and extended versions of the papers presented in that meeting. The book opens with a Preface by Gostoli, which enlightens the centrality of poetical/musical agones in ancient Greece, and then it is divided in eight parts, with twenty five papers in all. The last pages are reserved for an Index of passages cited, an Index of names and a List of illustrations, that are precious instruments for consulting the volume for the completeness and the accuracy of the redaction.

The first paper, by Claude Calame, is a good introduction to the discussion about the musical competitions of the Great Dionysia, in Athens. It brings and discusses the basic information we have about the foundation of the festival and about the relation between tragedy and cult. Calame recalls that in the last thirty years there has been a debate about the religious nature of Athenian tragedy. Some have tried to deny the ritualistic element in tragedy, but Calame reaffirms the importance of its presence in ancient Greek drama.

Bernhard Zimmermann's contribution deals with the choral origins of tragedy and argues that tragedy should be understood as a form of choral performance, and that the often problematic character of dramatic choruses are due to their origins in the tradition of archaic choral lyric. He tries to demonstrate this by analysing Sophocles' *Antigone* and Aeschylus' *Seven against Thebes*.

Liana Lomiento starts with a commentary about the *Vita Sophoclis* 23, where is said that Sophocles introduced Phrygian melodies in his compositions and mixed it with the dithyrambic style, characteristic of the so called 'New Music'. It is very interesting, because Sophocles is more commonly associated with a conservative style, not with the evolution that conducted to the musical and metrical innovations linked with Euripides and the New Dithyramb poets. Lomiento argues that Sophocles, as someone involved with Athenian politics, was interested in pleasing the people of his city and proof of this are the notices that he won many times in the City Dionysia and in the Lenaia.

The paper by Maria Grazia Fileni explores some ancient sources to try to establish which were the features of the *prosodion*, a processional song sung in religious celebrations. This type of song can be found in several works of ancient drama, specially in the *parodos* of Aristophanes' *Frogs*. Fileni focuses her investigation in this comedy to show that the *prosodion* found there have mimetic

and parodic features that were related to the context and to their dramatic function.

Another author who presents a compelling discussion about a less studied genre, the hymenaeus, is Giampaolo Galvani. This ancient kind of nuptial song seems to have been composed of ionic and glyconic sequences. So, Galvani proposes an analysis of some of Euripides' lines to investigate how this tragediographer used metrical and rhythmical structures to imitate the hymenaeus. He specifically analyses *Troades*, 308-341 and *Phaeton* 227-244. In an appendix, Galvani pays some attention also to *Supplices*, 990-1030 and to *Iphigenia Aulidensis*, 1036-1097 to demonstrate that the two songs use some elements of the hymenaeic genre. This way, like Fileni, Galvani also demonstrates that tragedy is a hybrid genre.

In his paper, Marco Ercoles argues that the poet-musicians of the so called "New Music" had disputed amongst themselves not only in competitions, but also through the words of their songs. There are some anecdotes, narrated by Aristotle and by Athenaeus, that make explicit that there was strong debates between Timotheus of Milet and other authors of the New Dithyramb concerning the right way to innovate and captivate audiences.

And closing the first part of the book, John C. Franklin proposes a discussion about Kinesias, another poet-musician associated with the New Music of the end of the Athenian Fifth Century B. C. In the longest contribution of the book, Franklin deals with the main themes related to the poet-musician, about whom we have very few sources. In an extensive study, the author tries to shed new light over the evidence and re-evaluates older commentaries by other scholars. He highlights specially the 'sophistic' qualities present in the New Musical dithyramb and analyses Aristophanes *Frogs*, 366 and the scholia to this verse as an allusion to a specific dithyrambic composition. So, from the paucity of the evidence, Franklin constructs an interesting argumentation about an otherwise obscure poet-musician. This paper gives a lot of information and new readings about the context in which New Music developed.

The first paper of the second part, by Luca Bettarini, discusses some of Hipponax' fragments that mention some aulos players, including Mimnermus, the elegiac poet. His observations make us think about the possibility that iambic and elegiac could have been sung to the sound of the aulos. This is an issue which asks for more detailed studies.

In the next pages, Marialuigia Di Marzio investigates the Siren's image used by Pindar in the fragment 94b Maehler, vv. 11-20. She dedicates some pages to discuss the former interpretations proposed and then uses some paragraphs to examine some passages of ancient Greek Literature where Sirens appear. Di Marzio's goal is to show that the fragment combines elements of ritual, religion and politics to talk about the way the community is built. Beyond that, she proposes some hypotheses about the relation between the Siren's image and the poem's plot.

Donato Loscalzo, starting from Heraclitus 22 B 42 DK, holds that at least

some of Archilochus' and Hipponax' poems were sung in competitions, not only in symposia or in ritual situations in which some character would be attacked. I think it is really possible, because the testimonia are very strong and Loscalzo present good arguments. But it is always good to remember that we are not sure if the poets were really talking about their own lives or ficcionalizing/mimetizing some topic situations.

The last contribution of the second part is the paper by Adelaide Fongoni. It deals with some fragments attributed to the elegiac poet Dionysius Chalcus. Fongoni argues that Dionysius was influenced by the New Music, because he uses allusions and specific metaphors, has a characteristic attention to phonetic and prosodical phenomena, and doesn't always respect the traditional elegiac metrical structure. Moreover, and that is very important, Dionysius gives significant information about the technique of execution of his poetry in the symposium context.

The third part in the book has two papers. The first, by Alessandra Amatori, is about the *Karneonikai*, *The Winners in the Karneia*, by Hellanicus of Lesbos. Amatori argues that the logographus did not use a list of the winners in the festival dedicated to Apollo Karneios as chronological reference, but his main interest was about the most ancient *citharoedi*. It is important to remember that the *Karneia* were celebrated in Sparta and Hellanicus was a Lesbian. Hellanicus was interested in recording the first winner in that games because the first *citharoedi* to win there were, traditionally, from the island of Lesbos: Terpander and Arion, specifically. As Amatori suggests, it would be possible to make a partial reconstruction of the *Karneonikai* based in later texts like the Plutarchean *On Music*.

The second paper, by Paola Angeli Bernardini, deals with the foundation of several games in Archaic and Classical Greece to show that they were associated with the celebration of great deeds in war. These games may have included athletic and equestrian competitions and, many times, also musical contests. Bernardini argues that the games provided the opportunity to important families and politicians to present themselves and to defend their interests.

The next part brings three papers dealing with themes associated with Delphi. In the first one, Maria Elena Della Bona proposes an analysis of 136 literary, epigraphic and papyraceous sources related to the musical competitions in the Pythian games of Delphi. The author presents four charts concerning the winners' origins and their chronological sequence and gives more space to the epigraphical sources, especially those from the Imperial period. At the end we have a good idea of the development of the musical program, of how the awards were made and of how the competition circuits were during the Imperial times.

Further on, Alessandra Manieri also writes about Delphi, but this time on the *Soteria*, another festival celebrated in that city, in the Hellenistic period. There were in that games competitions of solo music, choral music and drama.

Like Della Bona, Manieri bases her research mostly on the epigraphic evidence and also presents some charts. What Manieri aims to demonstrate is that there were competitions of small choirs in the earliest phase of the *Soteria* and they continued existing into later times, as attested by the lists of winners in that games.

The last paper dealing with Delphi is by the author Angela Cinalli. Her text is mostly about two 'wandering poets' whose names appear in some epigraphical documents in Delphi, Satyros and Polygnota, who were searching for glory, honours, and rewards. The epigraphic sources testify that the artists could travel a lot all over their life span and Delphi was an important centre for the arts in the Hellenistic times.

In the fifth part of the book, four papers deal with issues related to theoretical speculations about musical performances from Classical to Imperial times. About that, Massimo Raffa proposes specific observations on some problems (5, 9, 12, 39, 40, 43, 49) of the Aristotelian *Problemata* 19, where we find information about criteria to judge why a melody or a combination of two melodic lines is better than other. The parameters highlighted by Raffa are volume, pitch, and timbre. At the end he suggests that part of the text of section 19 can be a result of observations of the way judges and audiences behaved and how they express their tastes in the context of poetical and musical contests.

Next comes Francesco Prontera's paper on some speculations made by Strabo (1, 2, 3-8) about music, poetry, and the origins of historiography. The main idea is that there is a substantial continuity in the development of Greek literacy and civilization. In Strabo's work, rhetoric is the utmost product of human creativity and, for this, it can be used to explain the origins of poetry.

Francesca Biondi presents, in the sequence, a dense study on variants of the Homeric text and its ancient exegesis. She is specially interested on the influence of the oral traditional performances on Homer's poems. There was a habit of reading out loud the *Iliad* and the *Odyssey* as an exegetical activity in the earliest stages of Homeric criticism. There was a set of variant readings preserved, as Aristotle (*Poetics*, 25; and *Sophistici elenchi*, 4) and the *Scholìa* testify.

The last contribution in this fifth part of the book is the one by José Antonio Fernández Delgado and Francisca Pordomingo on Plutarch's commentaries, in the *Vitae*, about the poetic-musical activity in the Hellenistic age. The previous studies on this theme were made using epigraphical and papyrological sources. Now they propose that it is important to use literary documents, like Plutarch's *Vitae*, to have a better picture. Plutarch in his works provides a lot of information, certainly taken from Hellenistic authors, on the banquets and competitions, on poets and musicians, and on poetic texts of several genres used for performances. For this it is important to reconsider sources like the Plutarchean biographies.

The next part of the book has three papers dealing with musical iconography and the revival of ancient themes. The first one, by Eleonora Cavallini, shows that Swiss symbolist painter Arnold Böcklin (1827-1901) had a strong

interest for Ancient Greek Mythological subjects. Cavallini argues that he developed an original 'classicism', which can be called irreverent, from a certain point of view. He preferred, for instance, to paint Pan instead of Apollo, a god traditionally considered much more serious. Cavallini, at the end, defends the idea that Böcklin was inspired by the pedagogical trend that was dominant in Switzerland in his time of activity and was influenced by a 'democratic' school of thought.

Biancamaria Brumana's paper proposes an analysis of the singing competition in the Wartburg castle of Wagner's *Tannhäuser* (in the Second Act). She seeks to show that the patterns of the ancient Greek poetic and musical competitions were used as models for the creation of that scene. And she presents a detailed study of the costumes and of the *maquettes* of the first settings to show how that influence can be perceived.

In the next pages, Elena Liverani brings up a comparative analysis between Maria Callas' and Leyla Gencer's interpretations of Cherubini's *Medea*. Liverani starts comparing what we know nowadays about the ancient Greek singing techniques and she argues that there are a lot of similarities between it and the Modern Opera techniques. I disagree with that, because in ancient Greece there was no professionalization comparable to the present level of specialization, at least in the Fifth Century BC. But what Liverani tries to demonstrate is that Maria Callas' and Leyla Gencer's vocal techniques were different and produced very dissimilar interpretations of the same work. Callas' interpretation is intuitive and Gencer's was based in the detailed study of the text and the score. At the end, Liverani concludes that Callas created a divine and heroic Medea, mistress of discourse, whereas Gencer incarnated Medea as mother and rejected woman, feminine and uterine.

In the sequence, Flavio Massaro, from the University of Salento, like Maria Elena Della Bona and Alessandra Manieri, proposes a report type text in which he presents the project that is under development, with the participation of other colleagues, about the festivals and poetic-musical contests in ancient Greece. They are constructing a website called *Terpander. Agoni poetico-musicali nella Grecia antica* (which I could not find on the internet) to organize all the information we have about festivities and musical competitions in ancient Greece in a database, including epigraphy. It is very encouraging to see how the Digital Humanities are developing quickly and how the most recent instruments assist Classicists in everyday work.

At the end of the book, Carmine Catenacci presents some concluding considerations on the subject of the Seminar and of the volume under review. Agonism (predilection for disputes) was something characteristic of the poetic-musical activity in ancient Greece. It was part of the more pervasive agonistic dimension of ancient Greek culture. In this context, the poetic-musical contests were very important in order to understand the identity and the communitarian relationships. Questions related to this general subject are dealt with in the book.

To conclude, this volume offers a synchronic and diachronic overview of the poetical/musical agones, which enlightens the most important contexts (the tragic and comic contests of Athens, the prestigious competitions of lyric poetry of Pito and Sparta, etc.); the aspects linked with lyric poetry, above all meter and music, in tragedy and comedy; the agones as occasion of refinement and development of the musical expression (the 'New Music'); the classic myth linked with agonistic dimension evoked in modernity. Many levels of analysis weave together, such as philological inquiry, metrical aspects, epigraphy, historical-religious studies, which compose a fascinating picture of the agonistic phenomenon as the keystone of poetic production in Ancient Greece.

I have found only a few typos. The book was very well edited and is undoubtedly a great contribution.

Roosevelt Rocha
Federal University of Paraná (Brazil)
rooseveltrocha@yahoo.com.br

NORME PER I COLLABORATORI

I volumi e le riviste da segnalare o recensire vanno inviati al prof. Salvatore Cerasuolo, Dipartimento di Studi umanistici, Via Porta di Massa 1, 80133 Napoli (e-mail: cerasuol@unina.it).

I contributi vanno inviati via e-mail in formato word e in formato pdf (e-mail: cerasuol@unina.it) e in forma definitiva cartacea al prof. Salvatore Cerasuolo, Via Atri 23, 80138 Napoli.

Nella composizione utilizzare il font **Times New Roman**. Per il greco, utilizzare il font **Minion Pro**. Il testo dovrà essere in corpo 12 (interlinea singola), le note andranno poste a piè di pagina in corpo 10 (interlinea singola).

- I contributi dovranno essere preceduti da un abstract in lingua inglese.
- I termini e le espressioni appartenenti a lingue diverse da quella adottata per il testo vanno in corsivo.
- Le citazioni di testi di breve estensione vanno racchiuse tra virgolette del tipo « ». Fanno eccezione i testi in Latino ed in Greco, da riportare in corsivo i primi ed in caratteri greci i secondi.
- Le citazioni di maggiore estensione vanno riportate andando a capo e trascritte in corpo minore rientrato a sinistra, senza virgolette.
- I numeri di richiamo alle note, se attigui a segni di interpunzione o a parentesi, andranno posti prima di essi: es. Roma¹. (NON: Roma.¹)

CITAZIONI AUTORI CLASSICI

– Autore puntato in tondo, titolo opera in corsivo abbreviata con iniziale maiuscola, riferimento passo con spazio senza virgola:

Verg. *Aen.* IV 27, VI 281 ss.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI IN NOTA

– **VOLUMI:** autore in maiuscoletto, titolo in corsivo, luogo data, eventuali pagine (p. pp.); se c'è l'editore, va prima del luogo, seguito da virgola:

AUTORE, *Titolo*, luogo data, p. --.

L. CANFORA, *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Roma - Bari 1999.

– **ARTICOLI DA MISCELLANEE:** autore in maiuscoletto, titolo in corsivo, in, titolo del volume in corsivo, curatori in maiuscoletto, luogo data, eventuali pagine (p. pp.); se c'è l'editore, va prima del luogo, seguito da virgola:

AUTORE, *Titolo*, in *Titolo*, luogo data, p. --.

A. LA PENNA, *Lo scrittore «stravagante»*, in *Per Giorgio Pasquali. Studi e testimonianze*, a cura di L. CARETTI, Pisa 1972, pp. 71-89.

– **ARTICOLI DA RIVISTE:** autore in maiuscoletto, titolo in corsivo, titolo della rivista tra virgolette (senza «in») numero anno, eventuali pagine:

AUTORE, *Titolo*, «rivista» --- (19--), p. --.

S. TIMPANARO, *Ancora su Ennio e le lacrime di Omero*, «RFIC» 119 (1991), pp. 5-43; p. 5 ss.

– **DOPPIO PRENOME DELL'AUTORE:** nessuno spazio tra le due iniziali.

C.O. PAVESE

– **DOPPIO AUTORE:** trattino lungo tra i due nomi, preceduto e seguito da spazio.

A. CAPRA – M. CURTI, *Semidei Simonidei. Note sull'elegia di Simonide per la Battaglia di Platea*, «ZPE» 107 (1995), p. 31.

– **MEDESIMO AUTORE:** scritto IDEM (maiuscoletto):

IDEM, *La volta celeste e il cielo stellato in Ennio*, «SCO» 46/1 (1996), pp. 29-59.

– **PER TESTI GIÀ CITATI:** *op. cit.* / *art. cit.* (corsivo), oppure *prima parte del titolo...*, *cit.:*

A. CAPRA – M. CURTI, *art. cit.*, p. 31.

A. CAPRA – M. CURTI, *Semidei Simonidei...*, *cit.*, p. 31.

G. SPATAFORA, *op. cit.*, pp. 6-21.

G. SPATAFORA, *I moti dell'animo...*, *cit.*, pp. 6-21.

– **RINVIO ALLO STESSO TESTO IN DUE NOTE CONSECUTIVE:**

Ivi, pp. -- (se le pagine sono differenti nelle due note).

Ibid. (se le pagine sono le medesime)

– **CURATORE:** scritto in maiuscoletto (non così i traduttori):

E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. ANTONELLI, trad. it. di A. Luzzato e M. Candela, Firenze 1992, pp. 433-444.

– **NOTA:** scritto per esteso:

U.E. PAOLI, *Studi di diritto attico*, Firenze 1930, p. 309 e nota.

In particolare si osservi che:

- i nomi della riviste andranno abbreviati secondo la forma indicata nell'*Année Philologique*; se la rivista non risulta attestata in tale repertorio, il titolo va scritto per intero;
- le enciclopedie, le raccolte ed i repertori vanno abbreviati secondo le forme convenzionali: *RE*, *FHG*, *FGrHist*, *DK*, *IG*, *LIMC*, *Roscher*, *EAA* etc.;
- per introdurre i curatori di volumi miscelanei o di atti di convegni va utilizzata la forma appropriata al paese di pubblicazione del volume ('a cura di ...', 'éd. par ...', 'ed. by ...', 'hrsg. v. ...', 'ed. por ...').
- nel caso di opera in più volumi, indicare il volume in cifra romana, dopo l'indicazione dei curatori.

ABBREVIAZIONI DI USO FREQUENTE

- a.C. d.C. (= ‘avanti Cristo’, ‘dopo Cristo’)
- ca. (= ‘circa’)
- ... (spazio prima e dopo)
- etc. (= ‘eccetera’; in tondo)
- *ibid.* (in corsivo)
- n.s. (= ‘nuova serie’; in tondo)
- trad. (= ‘traduzione’)
- *s.v.* (= ‘sotto la voce’)
- cf. (= ‘confronta’)
- vd. (= ‘vedi’)
- s. ss. (= ‘seguinte’, ‘seguinti’)
- vol. voll. (= ‘volume’, ‘volumi’)
- n. (= nota)
- nr. (= numero)
- a cura di (sempre per esteso, non: «a c. di»).

La revisione delle prime bozze sarà a cura dell’Autore (possibilmente su file in pdf con modalità commento), mentre la seconda revisione sarà a cura della Redazione.

I contributi corretti (nella sola forma di refusi) devono essere riconsegnati entro 5gg dal ricevimento alla Redazione che provvederà poi ad inviarli alla Casa Editrice. Ogni ulteriore correzione straordinaria sarà addebitata all’Autore.

Gli autori riceveranno un estratto gratuito via mail sotto forma di file in formato pdf.

I dattiloscritti, anche se non pubblicati, non saranno riconsegnati.

Articoli e note inviati ad «Atene e Roma» sono sottoposti in forma anonima a peer-review.

ATENE E ROMA

Rassegna dell'Associazione Italiana di Cultura Classica

Direttore responsabile: Salvatore Cerasuolo

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO PER L'ANNO 2019

La rivista viene distribuita gratuitamente ai Soci dell'AICC
Per le modalità d'iscrizione all'Associazione
si rinvia all'apposita pagina contenuta nel volume

Per Enti, Biblioteche, Librerie: Italia € 40,00 - estero € 60,00

Versamenti sul c.c. IT85X 03111 16000 0000 0000 4029 - BIC BLOPIT22

La rivista «Atene e Roma» è inclusa nelle liste elaborate dalle principali agenzie mondiali di ranking:
Arts and Humanities Citation Index dell'ISI

Scopus

ERIH European Reference Index for the Humanities

MIAR, Matriz de Información para el Análisis de Revistas (categoria «Estudios clásicos»)
con l'indice di diffusione 11,0.

Inoltre è presente nei seguenti databases:

Dialnet | Tables of Contents of Journals of Internet to Classicists (TOCS-In) | Interclassica

Pensa MultiMedia Editore s.r.l.

Via A.M. Caprioli, 8 • 73100 Lecce
Brescia

È possibile abbonarsi alla Rivista, acquistare i fascicoli arretrati o singoli articoli,
sul sito www.pensamultimedia.it

Nella stessa sede è riportato il codice DOI associato a ciascun contributo.

Prezzo del presente fascicolo € 20,00

ISBN 978-88-6760-621-4

