

# LEXIS

---

*Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*

7-8.1991

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

## KONTRÄRE POSITIONEN IN DER GRIECHISCHEN LITERATURÄSTHETIK

Es ist eine gattungsgeschichtliche Eigenheit der griechischen Literatur, sich mit den Vorläufern innerhalb des literarischen Genus produktiv auseinanderzusetzen<sup>1</sup>. Diese Haltung förderte das Selbstverständnis der Autoren und diente der Weiterentwicklung der Möglichkeiten, die die betreffende Literaturgattung bot. In der Geschichtsschreibung hebt sich Herodot von Hekataios ab, ja distanziert sich, und Thukydides wieder von Herodot in der Absicht, die historische Wahrheit mit einem gewachsenen Problembewußtsein schärfer zu erfassen. Eine ganze Reihe immer neuer Versuche der Weltsicht bestimmt die Entwicklung des philosophischen Denkens von der ionischen Naturphilosophie bis etwa hin zu Platon und Aristoteles und über jene glanzvollen Höhepunkte griechischer Philosophie hinaus bis in die Spätantike. Da werden die Konzeptionen der vorausgegangenen Denker im Ergebnis kritischer Prüfung zu Ausgangspunkten neuer Positionen. Was Geschichtsschreibung und Philosophie im internen Diskurs leisteten, unternahm im poetischen Bereich zuerst die epische Dichtung, in der von Homer in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts über Apollonios von Rhodos (3. Jahrhundert) bis Nonnos aus Panopolis im 5. Jahrhundert n. Chr. inhaltlich wie formal ständig geneuert wurde mit eingehendem Blick auf das bisher hexametrisch Gestaltete und unter Weiterführung oder Korrektur, wenn nicht Ablehnung, des Vorliegenden. Eine nach ähnlichen Prinzipien verlaufende Auseinandersetzung, eine Debatte innerhalb der Gattung läßt sich nach dem Epos dann, reich an Individualität, in der Lyrik nachweisen und in besonderem Maße in der dramatischen Dichtung, in der Tragödie ebenso wie in der Komödie.

<sup>1</sup> Zur griechischen Literaturästhetik vgl. G.M.A. Grube, *The Greek and Roman Critics*, London 1968. A. Pfeiffer, *Geschichte der Klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München 1978<sup>2</sup>. D.A. Russell, *Criticism in Antiquity*, London 1981. L. Richter, *Antike ästhetische Theorien zur gesellschaftlichen Funktion der griechischen Tragödie*, in *Die griechische Tragödie in ihrer gesellschaftlichen Funktion*, herausgegeben von H. Kuch, Berlin 1983 (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR 11), 173-92. B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica da Omero al V secolo*, Roma-Bari 1984<sup>2</sup>. Vgl. auch M. Heath, *The Poetics of Greek Tragedy*, London 1987.

Es bedarf keiner Betonung, daß die vielfältigen literarischen Neuansätze, zu begreifen im Sinne einer Überwindung der bereits geformten Texte, im Kontext der historischen Voraussetzungen zu sehen sind. Sie stehen gerade auch im Zusammenhang mit politischen und geistigen Auseinandersetzungen, wie es vor allem am Phänomen der gattungsimmanenten Kommunikation des attischen Dramas deutlich wird<sup>2</sup>, die von unterschiedlichen Standpunkten, von einer bestimmten eigenen Sicht der gesellschaftlichen Situation, ausgeht. Durch den Dialog mit dem Vorangegangenen gelang es den Autoren, wie bereits angedeutet, für ihre Literaturgattungen neue Horizonte zu erschließen, unter Berücksichtigung zugleich des Erwartungshorizonts der Rezipienten, wie hinzuzusetzen ist. Daß sich die literarischen Kommunikationsverhältnisse unter konkreten historischen Bedingungen entfalteten, versteht sich nach allem.

Bemerkenswert erscheint ein Aspekt der Form des Diskussionsbeitrages in der innerliterarischen Debatte. Der Kontrahent oder ἀνταγωνιστής wurde nicht immer explizit genannt, sondern war oft zu implizieren, in der tragischen Dichtung des 5. Jahrhunderts ausnahmslos. In der Tat pflegte die Lösung von der Tradition und der Übergang zur Neugestaltung in vielen Fällen implizit vonstatten zu gehen, ohne ausdrückliches Konstatieren, sondern durch die individuelle Formung des Werkes, wofür wieder die Entwicklung der Tragödie das beste Beispiel ist.

Auseinandersetzung und Dialog innerhalb des literarischen Genus scheinen jedenfalls ein grundlegender Zug der griechischen Literatur zu sein. Diese Prozesse, sosehr sie Reflexionen zum Literaturwerk voraussetzen und von rationaler Durchdringung der literarischen Aufgaben und Anforderungen zeugen, richten sich auf das Hervorbringen des aktuellen einzelnen Werkes. Sie sind also in diesem Sinne werktheoretischer Art und können daher nicht als Erscheinungen verstanden werden, die etwa geschlossenen Literaturtheorien zuzuordnen wären. Noch die sog. klassische Zeit ist weit davon entfernt, literaturtheoretische Systeme zu entwerfen. Das Ziel der Autoren ist bei aller Auseinandersetzung mit dem Traditionellen vielmehr die Produktion von Literaturwerken selbst. Erst mit der Aristotelischen 'Poetik' erfolgt - nach Vorleistungen der Sophistik -

<sup>2</sup> Vgl. H. Kuch, *Zur Funktion und Kommunikation des griechischen Dramas*, *Philologus* 133, 1989, 25-37, bes. 31-37.

der entscheidende Schritt zur Konstituierung der Literaturtheorie als eigenständiger Disziplin. Wo aber in der Dichtung die literarische Ebene von einer metaliterarischen überlagert wird, bilden sich die Anfänge einer Literaturästhetik in Gestalt der Dichtungspoetik heraus. Literaturästhetik und insbesondere Literaturtheorie - diese Begriffe greifen, von ihren modernen Ansprüchen her verstanden, sicherlich etwas zu hoch, um die frühen Ansätze der Literaturbetrachtung in der griechischen Literatur zu bezeichnen. Das muß einschränkend gleich zu Anfang festgestellt werden. Andererseits erscheint es schwierig, Literaturtheoretisches und Literaturästhetisches zu behandeln, ohne die eingeführten Bezeichnungen zu gebrauchen. Den literaturästhetischen Anfängen in der griechischen Literatur, wie sie in jener Dichtungspoetik vorliegen, soll in diesem Diskussionsbeitrag hier bis zum Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. nachgegangen werden, wobei sich die Interpretation auf einige konträre Aspekte der Literaturbetrachtung in den homerischen Epen, bei Hesiod, bei Pindar und in den Aristophanischen 'Fröschen' beschränkt.

Dichtungspoetische Anfänge begegnen schon in homerischer Zeit, und bereits hier, unmittelbar mit dem Durchbruch zur Textualität, den die griechische Kultur im 8. Jahrhundert mit den umfangreichen Textcorpora Homers erreicht hat<sup>3</sup>, entwickeln sich gegensätzliche Standpunkte der Literatursicht. In der *Ilias* wird das dichterische Schaffen als Ergebnis göttlicher Inspiration verstanden<sup>4</sup>. Von den Musen geht die Dichtung aus. Der Dichter findet sich auf eine Mittlerrolle festgelegt, ohne selbst dichterisch zu produzieren (Hom. B 484-493). Was er von den Musen hört, gibt er an das Publikum weiter. Dagegen wird dem Dichter in der *Odyssee*, obwohl auch hier die Museninspiration dem Dichten zugrunde liegt<sup>5</sup>, ein

<sup>3</sup> J. Latacz, *Homer. Der erste Dichter des Abendlands*, München-Zürich 1989<sup>2</sup>, 27. Vgl. ferner J. Latacz, *Zu Umfang und Art der Vergangenheitsbewahrung in der mündlichen Überlieferungsphase des griechischen Heldenepos*, in *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, herausgegeben von J. von Ungern-Sternberg und H. Reinau, Stuttgart 1988 (Colloquium Rauricum, Bd. 1), 153-83.

<sup>4</sup> Vgl. Hom. A 1; B 484-93; Λ 218; Ξ 508; Π 112.

<sup>5</sup> Vgl. Hom. α 1; 10; θ 73. Einen typologischen Unterschied zwischen dem 'Ilias'-Anfang und dem 'Odyssee'-Anfang «dans l'embranchement/ancrage énonciatif» (37) macht Cl. Calame, *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*. Préface de J.-Cl. Coquet, Paris 1986, 37-39. Zu diesem Buch vgl. die Rezension von W. Rösler, AAHG 43, 1990, 7-10.

größerer Spielraum konzidiert. Phemios, der Sänger im Palast des Odysseus, versteht es, mit seinem Gesang zu erfreuen, 'wie ihm der Sinn erregt wird' (Hom. α 347: ὄπητι οἱ νόος ὄρνυται), und Demodokos bei den Phäaken kann singen, 'wie ihn das Verlangen treibt' (Hom. θ 45: ὄπητι θυμὸς ἐποτρύνῃσιν), wenn er auch die Gabe des Gesanges einem Gott verdankt (44 f.). Daß der 'Sinn' (νόος) oder das 'Verlangen' (θυμός) als Quelle, um nicht zu sagen movens, des Gesanges verstanden wird, ist ein erster Schritt zur Emanzipation des Dichters von der Vorstellung des Museneinflusses.

In der *Odyssee* gelang gegenüber der *Ilias* ein weiterer Schritt auf dem Wege vom poetischen Medium zum poetischen Subjekt. Wenn der Sänger Phemios von sich sagt, daß ihm ein Gott vielfältige Gesänge 'ins Herz eingepflanzt' hat (Hom. χ 347 f.), so entspricht das der traditionellen Konzeption von der göttlichen Eingebung, die in der *Ilias* herrschte und, wie schon erwähnt, auch noch in der *Odyssee* wirkte. Aber bevor Phemios auf das göttliche Einpflanzen der Gesänge eingeht, bekennt er selbstbewußt, sich selbst gebildet zu haben (Hom. χ 347: αὐτοδίδακτος δ' εἰμι), was sich offenbar auf seine Kunst bezieht. Das dichterische Selbstverständnis des Phemios geht mit der Betonung eigener Aktivität weit über die traditionelle Anschauung vom musenabhängigen Dichtungsmittler hinaus.

Der Vorstoß in der *Odyssee*, der den Aufbau eines Persönlichkeitsbewußtseins des Dichters einzuleiten schien, wurde im Literaturverständnis Hesiods nicht unterstützt. Das überrascht um so mehr, als Hesiod ohne Zweifel die erste Dichterpersönlichkeit ist, die in ihrem Werk in manchen Zügen, nicht zuletzt in der Artikulierung des Ich (vgl. *Werke und Tage* 10), greifbar wird. Bei ihm sind es wieder die Musen, die ihn 'schönen Gesang lehrten' (Hes., *Th.* 22). Hesiod hat seine Begegnung mit den Musen an den Hängen des Helikon (22-34) zu einem sehr persönlichen Erlebnis ausgestaltet. Sie hätten ihn 'angesprochen', wie es heißt (24), und ihm 'göttliche Sprache' 'eingehaucht' (31 f.). So ist bei Hesiod die homerische Grundbedingung des Dichtens, die Museninspiration, wiederaufgenommen<sup>6</sup> und zu einer eigenen Erfahrung ausgebaut.

Wenn sich auch der Dichter den göttlichen Spenderinnen des Gesangs fest verpflichtet sieht, kommt seine dichterische Persönlichkeit indessen doch mehr zur Geltung, als es bisher, bei seiner

<sup>6</sup> Vgl. auch Hes. *Th.* 104 f. sowie *Werke und Tage* 1 f. Erklärungsversuche zu Hesiods Musenvision vgl. im *Theogonien* Kommentar von M.L. West, Oxford 1966, 158-61.

Haltung zum Wirken der Musen, den Anschein hat. Ihm fällt das Verdienst zu, nicht nur mit seinem poetischen Werk, sondern auch mit seiner Sicht des Dichters in die zeitgenössischen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen eingegriffen zu haben. In der *Theogonie* wird die Musengabe der süßen, lieblichen, angenehm eingehenden Sprache, Rede oder Stimme (vgl. 93; 83 f.; 97) sowohl 'Königen' wie Sängern zuteil (80-103). Das bedeutet nichts weniger als eine Gleichstellung<sup>7</sup> beider Gruppen unter dem Gesichtspunkt gewinnender Sprachkunst, ungeachtet der unterschiedlichen sozialen Position und der damit verbundenen völlig unterschiedlichen Machtmöglichkeiten, die Herrscher und Dichter trennen. Mit der Zuweisung des sprachlich Angenehmen gleichermaßen an 'Könige' und Sänger stellt sich Hesiod selbstbewußt als Dichter auf eine Ebene mit den herrschenden Gewalten, die als 'Könige' apostrophiert werden, mit denen indessen die Aristokraten gemeint sind.

Es sollte nicht versäumt werden, die stolze Haltung, die Hesiod hier an den Tag legt, mit den bestehenden Herrschaftsverhältnissen in Zusammenhang zu bringen. Der Dichter, selbst ein böotischer Bauer, übte Kritik an der Unterdrückung der böotischen Bauern durch den Adel. In den *Werken und Tagen* versinnbildlicht die Fabel vom Habicht und der Nachtigall (202-212) die Willkürherrschaft der Adligen, die wieder durch die sog. Könige (202) in Erscheinung treten; und es sind jene 'Könige', die das Beiwort 'gabenverschlingend' erhalten (263 f.)<sup>8</sup>. Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Situation, in der er leben mußte, hebt sich schärfer heraus, welche Bedeutung das Musengeschenk der lieblichen Sprache für Hesiod hatte. Er sieht hier in der Tat ein Mittel, neben den gesellschaftsbestimmenden Aristokraten bestehen zu können. Unter diesem Aspekt ließe sich sagen: Die traditionelle Museninspiration des epischen Zeitalters ist von Hesiod in der *Theogonie* (vgl. 80-103) umfunktioniert zu einem Instrument der Selbstbehauptung als Dichter. Das wäre keine geringe Neuerung gegenüber Homer.

Ein neuer Ansatz in der Literaturbetrachtung ist zweifellos gewonnen, wenn von Hesiod die dichterische Wahrheit problematisiert wird. Er ist der erste, der im Bereich der griechischen Literatur

<sup>7</sup> Vgl. Grube, 6.

<sup>8</sup> Vgl. Hes. *Op.* 38 f.; 220 f.; *Th.* 82; 96. Vgl. W.J. Verdenius, *A Commentary on Hesiod, Works and Days*, vv. 1-382, Leiden 1985, 38 f.

zwischen Wahrem und Unwahrem unterscheidet. In der *Theogonien* läßt er die Musen wie folgt sprechen (27 f.):

τῶμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
τῶμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

‘Wir wissen viel Unwahres zu sagen, das dem Wirklichen’ - d. h. dem Wahren, Zuverlässigen, Echten - ‘ähnlich ist, wir wissen andererseits, wenn wir Lust haben, Wahres zu verkünden’. Ob es sich hierbei um eine Polemik gegen Homer handelt<sup>9</sup>, mit der der Wahrheitsgehalt der heroischen Poesie in Zweifel gezogen werden soll gegenüber dem zuversichtlichen Wahrheitsanspruch von Hesiods eigener Dichtung, bleibt fraglich<sup>10</sup>. Von höherer Relevanz erscheint jedoch, daß die Differenzierung ein neues Denken in der Literaturästhetik einleitete, das, von der Sophistik<sup>11</sup> gefördert, bei Aristoteles<sup>12</sup> zur theoretischen Fundierung der Fiktionalität führen sollte<sup>13</sup>.

Dessenungeachtet begegnet noch bei Pindar<sup>14</sup>, ja erstaunlicherweise noch bei Aristophanes (*Frösche* 675) am Ende des 5. Jahrhunderts, der Musenanruf. Was Pindar in seiner Literaturbetrachtung geleistet hat, kann hier nur gestreift werden. Es ist zunächst die Neuerung zu erwähnen, daß bei ihm die Dichtkunst eine kultische Verbrämung bekommt (*Fr.* 150). Die Muse wird zur ‘Seherin’ und ihr Dichter zum ‘Propheten’. Aber die Muse findet sich dann doch dem ‘Dichtungstrieb’ untergeordnet (*Nem.* 3, 26-28), dem θυμός, der schon in der *Odyssee* (θ 45) ein Zeichen für die freiere Entfaltung des Sängers war. Pindar ruft im 3. Nemeischen Siegeslied seinen θυμός an (*Nem.* 3, 26) wie im 1. Olympischen Epinikion sein ‘liebes Herz’ (*Ol.* 1, 4: φίλον ἦτορ), und es ist die Tiefe seines Herzens, sein ‘tiefes Inneres’ (φρῆν βαθεῖα), aus dem das dichterische Wort dringt, von der

<sup>9</sup> A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Berlin-München 1971<sup>3</sup>, 114 f.

<sup>10</sup> Vgl. W. Rösler, *Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike*, *Poetica* 12, 1980, 283-319, der zur Zurückhaltung rät (295 Anm. 34); dort auch weitere Literatur.

<sup>11</sup> Gorgias, D.-K. 82 B 23. *Dissoi logoi* 3. 10; D.-K. 90. Vgl. *Dissoi logoi* 2. 28; 3. 17.

<sup>12</sup> Aristot. *Poet.* 1451a 36 - 1451b 7.

<sup>13</sup> Rösler, 309-13. Diese These wird bestritten von H. Funke, «... müssen aus unserem Staate verbannt werden»: *Zur Entstehung des Literaturbegriffs bei den Griechen*, in *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, edited by T. Yuge and M. Doi, Leiden-New York-København-Köln 1988, 500-06, bes. 506 Anm. 7.

<sup>14</sup> Pind. *Nem.* 3, 1; *Fr.* 150; vgl. auch *Fr.* 151.

‘Zunge’ vermittelt (*Nem.* 4, 7 f.). Die homerische Vorstellung vom Dichter als einem Medium (Hom., B 484-493) ist längst überwunden. Bei allem Respekt vor seiner musischen ‘Seherin’ (*Fr.* 150) hat sich Pindar als Dichter voll emanzipiert. Gerade die Naturanlage ist für den mit der aristokratischen Welt Verbundenen das Entscheidende (*Ol.* 9, 100) - eine auf das Genialische orientierte Dichterkonzeption, voller Ursprünglichkeit, aber mit einem ausgeprägten sozialen Hintergrund. Indem zugleich das Erlernte abgewertet wird<sup>15</sup>, rückt die Perspektive des homerischen αὐτοδίδακτος (Hom. χ 347) für Pindar in weite Ferne. Pindars poetisches Ideal, das Naturgenie, entspricht den Grundsätzen der Adelsideologie. In seiner tiefen Religiosität suchte er ein lauterer, unbedenkliches Götterbild aufzubauen. Er will von Göttern, die gegeneinander kämpfen, nichts wissen (*Ol.* 9, 29-41). Das richtet sich gegen Homer, mit dem er sich auch in Fragen der poetischen und sozialen Wertung kritisch auseinandersetzt<sup>16</sup>. So wird die Homerkritik eines Xenophanes und Heraklit fortgeführt<sup>17</sup>.

Bleibt nach unserem Programm noch Aristophanes mit seinen *Fröschen*. Auch seine literaturästhetischen Leistungen können, wie es im Vorausgegangenen geschehen mußte, nur gerade kurz skizziert werden. Wie war das hier mit dem Musenanruf? Er steht tatsächlich noch in den *Fröschen*, am Beginn der Parabase. Angerufen wird die ‘Muse heiliger Chöre’ (675), die homerisches Kolorit erhält. Zu vergleichen ist etwa schon am Anfang der Parabase (675 f.) ἐπὶ τέρψῳ | αἰδοῦσάς ἐμᾶς - die Muse soll kommen, damit der Gesang des Dichters erfreut<sup>18</sup>. Aber dann tritt sogleich an die Stelle der episch heroischen Aura die Atmosphäre der athenischen Polisdemokratie, schlagartig herbeigeführt mit einem Hieb auf Kleophon (679).

<sup>15</sup> Vgl. Pind. *Ol.* 9. 100-04; 2. 86-88; *Nem.* 3. 40-42.

<sup>16</sup> Pind. *Pyth.* 4. 277-79; *Nem.* 7. 20-31; 8. 23-27; *Fr.* 260.

<sup>17</sup> Xenophanes, D.-K. 21 B 1. 19-24; B 11; B 12; Heraklit, D.-K. 22 B 42.

<sup>18</sup> Zum Aspekt des Erfreuens vgl. Hom. I 189; θ 44 f.; 90 f.; 367-69; ρ 385; χ 330. Auf eine andere epische Reminiszenz am Anfang der Parabase machte schon B. Zimmermann aufmerksam, *Untersuchungen zur Form und dramatischen Technik der Aristophanischen Komödien*, Bd. 2: *Die anderen lyrischen Partien*, Königstein/Ts. 1985 (Beiträge zur klassischen Philologie 166), 188 Anm. 2, nämlich auf λαῶν ὄχλον (*Frösche* 676), ‘Volkmenge’. Indessen ist ὄχλος nichthomerisch; vgl. jedoch Hom. N 495: λαῶν ἔθνος. Die Musen in den *Fröschen* auch 229.

Probleme von brennender Aktualität werden vorgebracht wie die Einheit der Polisbürger (687-692) und die Notwendigkeit, den Bundesgenossen das Bürgerrecht zuzugestehen (vgl. 693-705). Dann folgt mit der Antode eine Unterbrechung des ernstesten politischen Tons, gewissermaßen eine Atempause, in der der kleine Gauner Kleigenes verspottet wird, ein Bademeister, der echten Essenzen falsche Stoffe beimischte, was wieder zu einem politisch brisanten Thema überleitet. Mit alten, echten Münzen werden die Aristokraten verglichen, mit neuem schlechtgeprägtem Geld die jetzt regierenden Demokraten. Die Isotopie-Ebenen der politischen Kräfte und der Münzprägungen liegen so dicht beieinander, daß sich, wenn nicht schon 721, so doch spätestens 730 mühelos eine Metaphorik der an die Tradition gebundenen 'nicht verfälschten' Goldstücke (721; vgl. 720) und der gerade erst herausgekommenen 'schlechten Kupferprägungen' (725; 726; 730) ergibt.

Bei der Gegenüberstellung der politischen Gegensätze votiert Aristophanes nachdrücklich für die traditionellen Kräfte (vgl. 718-737). Es bleibt zu bemerken, daß die gebrauchten Metaphern zugunsten der favorisierten Seite in weitaus höherem Grade Affekte evozieren, als daß sie denotativ die konträren Grundpositionen objektivieren würden, was vielleicht von der Komödie, die die Realität überzeichnet, ernsthaft nicht verlangt werden kann. Die Muse bei Aristophanes hat so einen neuen Funktionsbereich erhalten.

Die literaturästhetische Bedeutung der Aristophanischen *Frösche* besteht vor allem in der kontroversen Diskussion über die Gattung der Tragödie, geführt von zwei ihrer hervorragendsten Vertreter, Aischylos und Euripides. Die theoretische Durchleuchtung der Tragödie erfolgt indessen - und darin liegt der poetische Reiz - auf der Ebene und mit den Mitteln der Komödie. Als Literaturkomödie stehen die *Frösche* bereits in einer Tradition. Kratinos hat in seinen *Archilochoi* angesehene Dichter aufeinandertreffen lassen, und Aristophanes selbst veranstaltete schon einmal, in seinem *Gerytades*, eine Auseinandersetzung zwischen alter und neuer Kunst auf der Bühne. Von diesen Werken sind nur Fragmente erhalten<sup>19</sup> so daß ein Vergleich nicht leicht fällt. Insofern die *Frösche* ein wiederholt behandeltes Sujet aufgreifen, beteiligen sie sich jedenfalls an der

<sup>19</sup> Kratinos, *Archilochoi Fr.* 1-16 K.-A. (*Poetae Comici Graeci* [=PCG]. Ediderunt R. Kassel et C. Austin. Bd. 4: Aristophon-Crobylus, Berlin-New York 1983. Aristophanes, *Gerytades Fr.* 156-90 K.-A., PCG, Bd. 3, 2.

gattungsimmanenten Kommunikation.

Aber ihre kommunikativen Potenzen erschöpfen sich keineswegs in einer Debatte innerhalb des Genus Komödie, sondern greifen, wie schon am neuen Wirkungsradius der Aristophanischen Muse deutlich wurde, in aktuelle politische Auseinandersetzungen ein. Die *Frösche* greifen zugleich auch in die Literaturprozesse ihrer Zeit ein. Mit sprühendem Witz und in genialer Fiktionalität wird über Wesen und Funktion der tragischen Dichtung debattiert, dabei entschieden problembewußt und mit kritischem Engagement. Zum Anlaß der Grundsatzdiskussion über die tragische Dichtung wurde ein für die Tragödiendichtung einschneidendes Ereignis genommen: der Tod des Euripides 407/406, ein Ereignis, das zur Aufführungszeit der *Frösche* (Lenäen 405) etwa ein Jahr zurücklag. Nicht weniger einschneidend war die politische Situation etwa ein Jahr nach jener Aufführung, als die Stadt Athen mit der Niederlage im Peloponnesischen Krieg ihre Katastrophe erlebte (404), die schon drohend bevorstand, als die *Frösche* gespielt wurden. In einer solchen Umbruchsituation, politisch wie literarisch, brachte Aristophanes in einem Dichterwettkampf in der Unterwelt den ca. 50 Jahre toten Aischylos und den gerade eben gestorbenen Euripides auf die Bühne.

Damit trafen die traditionelle, heroisch orientierte Tragödiendichtung, wie sie Aischylos repräsentierte, und das moderne poetische Denken des Euripides aufeinander, der sich den neuen kritischen Ideen der Epoche und einer realistischeren Gestaltungsweise verbunden zeigte. In einem brillanten Feuerwerk des Witzes und der Phantasie wird konzeptionell wie strukturell Charakteristisches der alten Richtung und des modernen Stils vorgeführt und launig eigenständig gewertet. Hierbei kommt auch zum Ausdruck, daß die Aischyleische Tragödie offenbar noch weitgehend die Eigenschaften der Oralität bewahrte. Demgegenüber steht die neue Kunst des Euripides zusehends schon im Zeichen der Literazität<sup>20</sup>.

Der Kampfrichter in diesem Dichterwettkampf, der Theatergott

<sup>20</sup> Vgl. E. A. Havelock, *The Oral Composition of Greek Drama*, QUCC N.S. 6, 1980, 61-113 (= *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton, New Jersey 1982, 261-313). Vgl. ferner E.A. Havelock, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven-London 1986. Daß es im 5. und 4. Jahrhundert zur Praxis «della buona società ateniese» (vgl. 77) gehörte, Partien aus den Tragikern auswendig zu kennen und vorzutragen zeigte V. Citti, *Lo scortese e la tradizione orale dei testi tragici*, Lexis 3, 1989, 75-77.

Dionysos, hat große Schwierigkeiten bei der Ermittlung des Siegers. Im dichterischen Können scheinen beide Konkurrenten gleichwertig zu sein. Die Entscheidung fällt, als die Rivalen aufgefordert werden, zu politischen Fragen Stellung zu nehmen, im besonderen zum aktuellen Problem der Rettung der Polis (1435 f.; vgl. schon 1418-1421). Den Sieg trägt Aischylos davon (1467-1471), der damit Erfolg hat, daß er für eine Wiederaufnahme der Perikleischen Kriegsstrategie plädiert (1463-1465), die 405 überholt und übrigens schon vorher gescheitert war. Das problematisiert das Urteil des Dionysos.

Euripides dagegen sah die Rettung der Stadt in einer grundlegenden Umgestaltung durch das Auswechseln der politisch maßgeblichen Kräfte (1446-1450):

εἰ τῶν πολιτῶν οἷσι νῦν πιστεύομεν,  
 τούτοις ἀπιστήσοιμεν, οἷς δ' οὐ χρώμεθα,  
 τούτοισι χρῆσάμεσθ', ἴσως σωθῆίμεν ἄν.  
 εἰ νῦν γε δυστυχοῦμεν ἐν τούτοισι, πῶς  
 τῶν αὐτῶν <ἄν> πράττοντες οὐ σφζοίμεθ' ἄν;

Mit dieser Auffassung, die nichts weniger als einen politischen Umschwung bedeutet, hatte der poetische Avantgardist gegenüber dem traditionsbewußten Polisten, wie es auch Aristophanes vertrat, keine Chance. Die Entscheidung im Dichteragon beruht auf politischen Kriterien und vollzieht nach, was die Parabase, wie sich erwies, gewissermaßen präjudiziert hatte, als sie sich für die konservativen Kräfte einsetzte (vgl. 718-737).

In der bedrohlichen Situation Athens fiel der Sieg jedenfalls dem Marathonkämpfer Aischylos zu. Allerdings scheinen am Ende des bewußtseinsintensiven 5. Jahrhunderts die kämpferischen Aktivitäten allein<sup>21</sup> nicht mehr die Rettung der Stadt zu garantieren. Im Lied des Chors, das den Sieg des Aischylos feiert, begegnet mit der Hervorhebung der Vernunft (1483: ξύνεσιω. 1490: συνετός)<sup>22</sup> eine typisch Euripideische Qualität (vgl. 893; vgl. auch 776) als Argument für den Erfolg. So entscheidet sich Aristophanes in seiner literatur-

<sup>21</sup> Vgl. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1986<sup>6</sup>, 124.

<sup>22</sup> Hierzu gehört auch 1434, wenn sich σοφός auf Aischylos bezieht, wofür 1431-1433 sprechen könnte. Wer 1413 für σοφός gehalten wird, ist schwer zu entscheiden.

ästhetischen Wertung für die konservative tragische Dichtung und weist die moderne Tragödie, jedenfalls im Agon in der Unterwelt, zurück, aber nicht ohne dem siegreichen Aischylos mit der ξύνεσις, 'Vernunft', einen wesentlichen Euripideischen Zug zuzuordnen.

Von Homer bis zum Ausgang des 5. Jahrhunderts v. Chr. verbanden sich mit dem wechselvollen literarischen Prozeß konträre metaliterarische Aussagen.

Berlin

Heinrich Kuch

## LANGUAGE OF GODS AND LANGUAGE OF MEN: THE CASE OF PARIS/ALEXANDROS

*Paris* and *Alexandros* seem, at first reading, interchangeable names for the same figure in the *Iliad*. Closer scrutiny suggests, however, that in fact the two names are not used indiscriminately. In a recent article, I.J.F. de Jong persuasively argues that one is the private or family name of the Trojan prince, while the other is his public, or international name<sup>1</sup>. In the following pages I shall extend de Jong's argument to show that the distinction between *Paris* and *Alexandros* is more than one of private and public usage. I shall argue that the name *Paris* is usually deployed in accordance with the literary convention of 'language of gods and language of men', that is to say, that usually when *Paris* is used, we are to understand that, for that moment at least, Paris has a divine aspect or a significant divine connection, and that when the name *Alexandros* is used, no such divinity or divine connection is operative<sup>2</sup>.

In outline, my argument will establish first that double naming, such as *Paris/Alexandros*, is not unparalleled in the Homeric epics. There are, in fact, at least eight examples aside from the one under discussion, and I shall show that all these instances conform to the patterns of the 'language of gods and language of men' convention. In

<sup>1</sup> *Paris/Alexandros in the Iliad*, *Mnemosyne* 40, 1987, fasc. 1-2, 124-28. See also A. Suter, *Paris/Alexandros: a Study in Homeric Techniques of Characterization* (Princeton dissertation, 1984), which makes the same point, 21-23. I cannot agree with Michael Lloyd's effort at rebuttal (*Paris/Alexandros in Homer and Euripides*, *Mnemosyne* 42, 1989, fasc. 1-2, 76-79). See A. Suter, *Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε*, QUCC, forthcoming spring 1991, for a detailed analysis. Evidence from Euripides is of course irrelevant to any analysis of Homeric usage.

When a name is italicized, I am referring to the name itself; when 'Paris' is not italicized, I am referring to the character.

<sup>2</sup> The *Paris* passages where strict deployment is relaxed are noted below, 11-12. In my interpretation, I am following the lead of R. Lazzeroni, *La lingua degli Dei e lingua degli uomini*, *ASNP*, 26, 1957, ser. II, who summarizes scholarship on the subject, and adds his own analysis as part of a larger study of the phenomenon in Vedic, Hittite and Icelandic texts as well as Homeric Greek. He considers four of the instances of double naming in the Homeric epics, arguing, as I shall here, that one of the names marks the figure named as divine. However, he deals with only the four instances where divinity or a connection with the divine is made explicit through use of the phrase θεοὶ καλέουσι. For an examination of Paris' further connections with the divine, see A. Suter, *Aphrodite/Paris/Helen: a Vedic Myth in the Iliad*, *TAPA* 117, 1987, 51-58.

some cases, the divine connection is explicit; in some, implicit. It will be seen that in all these cases, one of the two names marks the figure named as part of a special group and links him (or it) with divinity. The 'divine' name need not, it will be emphasized, be used just because the name is explicitly said to be used by gods (θεοὶ καλέουσι), but is used as well when the named himself (or itself) has some connection with divinity.

I shall then examine the only two cases of extended use of double naming in the Homeric epics, and show that the introduction and deployment of the pairs, as well as the narrative patterns of the episodes in which they appear, share similar elements. I shall then show 1) how use of the doublet *Paris/Alexandros* conforms to the general pattern established by the eight instances, and 2) how its use conforms also to the particular details established by the two extended cases of double naming. The narrative situation in which the divine name *Paris* is introduced conforms, the narrative pattern which unfolds from the situation conforms, and subsequent use of *Paris* reflects the connection with divinity demanded by the convention. Recognition of the pattern of this convention also provides an explanation for the curious form *Duspari*, to which de Jong does not address herself.

I shall conclude by suggesting that double naming was historically a phenomenon of the natural language which distinguished natural from divine naming where such distinction was desired in a religious context; that it was next used in poetry to distinguish natural from divine/divinely connected figures, with an explicit statement of the distinction indicated by the poet's use of the phrase θεοὶ καλέουσι. Lastly, that, once established in this second function, double naming was extended to instances where the poet was not explicit in identifying the connection of the figure with divinity - that is, did not use the phrase θεοὶ καλέουσι - but followed the necessary patterns in other respects.

The double name *Paris/Alexandros* is such an implicit instance. Although the name *Paris* was current from the earliest date<sup>3</sup>, the evidence shows that it was introduced into epic later than the name *Alexandros*<sup>4</sup>, a fact which accords not only with the special or marked

<sup>3</sup> Such is the evidence of the Luvian tablets. See E. Laroche, *Les Noms des Hittites*, Paris 1966, s.v. Pari-LU, Pari-zitis; and E. Laroche, *Dictionnaire de la langue Louvite*, Paris 1959, 13-14.

<sup>4</sup> The evidence consists in the formulaic diction surrounding the two names; for an analysis, see again Suter, QUCC, forthcoming.

use of the name *Paris* for which I shall argue, but also with the fact that *Paris* is used in instances of the implicit rather than the explicit use of the convention of 'language of gods and language of men'.

First then, it is necessary to examine Homer's use of this convention in the *Iliad* and the *Odyssey*, and to collect the instances of double naming in the two poems: what are they, how are they deployed, and what patterns do they show in their deployment? I shall, along the way, note how the names *Paris* and *Alexandros* compare to these instances.

Apart from the major divinities, to whom Homer refers sometimes by one name, sometimes by another<sup>5</sup>, there are eight instances of double naming in the *Iliad* and *Odyssey*<sup>6</sup>. In some of these, the poet offers a comment on the double name; in some he does not.

1. A giant is mentioned at A 403: the gods call him Briareos; men call him Aigaion.

2. At B 813-14, the poet tells about a hill, called Bateia by men, the 'tomb of the much-skipping Myrhine' by the gods.

3. Sleep takes the form of a bird at Ξ 290-91; it is called χαλκίς by the gods, κύμυδις by men.

4. One of the rivers of Troy is called the Skamandros by men, Xanthos by the gods (Y 74).

5. Hektor and Andromache's son is called Skamandrios by Hektor; Astyanax by everyone else; the reason is given at Z 401-03.

6. In Phoenix's story of Meleagros, a character called Kleopatra

<sup>5</sup> Ex.g., Phoibos Apollo or Pallas Athena, either separately or together; or Aphrodite/Kypris/Kythereia. No comment or explanation is ever offered in the *Iliad* or *Odyssey* to explain the numerous ways of referring to these divinities. The various names are taken to be cult titles, and the matter is left at that.

<sup>6</sup> There are two more cases where the divine term only is given; κ 305 (μῶλυ) and μ 61 (Πλαγκτός). One might also include Areithous/korunetes (H 136-41) and Arktos/amaxa (Σ 486-87, cf. ε 272-73), since the poet offers an explanation for these pairs, and one of each is linked with the divine: Areithous (*nb.* the epithet διός in the next line, and the meaning - a periphrasis - 'swift as Ares') and Arktos (the name Kalypso received when she became a bear immortalized as a constellation). These two pairs raise the problem of the nature or origin of names, however, and I hesitate to include them. Are they really double names? or are κορυήτης and ἄμαξα only nouns? It seems to depend on the will of the editor: e.g., κορυήτην is not capitalized in the OCT; ἄμαξω is capitalized in the OCT of the *Iliad*, but not in the OCT of the *Odyssey*.

appears. Her parents, however, call her Alkyone, explained as a remembrance of her mother's rape by Apollo (I 561-64).

7. In the *Odyssey*, the sea nymph Leukothea helps Odysseus when his raft sinks; she was called Ino when mortal (ε 333-35).

8. Later in the *Odyssey*, a beggar is introduced. His mother had given him the name Arnaios, but the young men of Ithaka call him Iros (σ 5-7).

In each of these instances the person or deity or natural object has two names, one clearly the common or unmarked one, the other marked<sup>7</sup>, used by a special person or group. The marked name, used by the special group, is in each case linked in some way with the divine: the giant has a special name used only by the gods, as do the hill, the bird, and the river; Hektor's name for his son is derived from that of a lesser divinity, the river Skamandros; Kleopatra is given her nickname as a result of her mother's rape by a god; Ino receives the name Leukothea when she becomes divine; and the nickname of the suitors' messenger in the *Odyssey* is explained as reflecting that of the divine messenger Iris<sup>8</sup>. The pairs on the list where this connection with the divine is most explicit are #s 1-4 and 7. Numbers 1-4 record the names used, by gods and humans respectively, for one object; #7 shows a change in name directly related to the divinization of a mortal.

Paris' names are easy to categorize in this scheme of marked and unmarked names. *Paris* is clearly the marked name, used by Hektor only<sup>9</sup>; *Alexandros* is used by everyone else, Greek or Trojan. By this

<sup>7</sup> See comment in C. Watkins, *Language of Gods and Language of Men: Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions*, in J. Puhvel, *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley 1970, 3: «...the basic fact that the human term in both traditions (Greek and Old Norse) is the neutral, semantically unmarked member». This parallelism between marked members for the terms connected with divinity and unmarked members for the other terms is maintained in the four additional pairs listed above.

<sup>8</sup> F. Bader, *Un nom indo-européen de l'homme chez Homère*, RPh 50-51, 1976-77, ser. 3, 206-12, suggests the root is from \*wiro- (force). She refers to Palmer's and Wackernagel's opinions that *Iros* is the masculine form of *Iris* (206). She appears to agree with this and implies that they are not related etymologically, without stating either point explicitly. The etymology from \*wiro- is implied also by Homer (as well as the etymology from *Iris*) at σ 3, 73.

<sup>9</sup> This is the point well-argued by de Jong. The names for many of the humans in the chart are, in fact, differentiated on the basis of family vs. other: Astyanax/Skamandrios, Kleopatra/Alkyone, Arnaios/Iros. Ino/Leukothea perhaps shares this

division, *Paris* would carry the characteristic of linkage with divinity<sup>10</sup>.

The significance of the poet's explanation of the double name as due to two languages, one divine (marked) and one human (unmarked), has been examined at length by Lazzeroni with respect to the four instances where this explanation occurs explicitly (#s 1-4). The conclusions of his examination are pertinent to the other four cases also, and merit detailed exposition. Lazzeroni focuses on the way the terms appear to function in epic diction (Lazzeroni, 14-15). He concludes: first, that the language the gods use in Homer both among themselves and with humans does not have any characteristics which distinguish it from the language used by humans. But he notes the 'tabooistic' nature of the divine terms: 'the strong one' (Briareos), 'the bronze one' (χαλκίς), 'the golden one' (Xanthos), 'the tomb of the much-skipping Myrhine'<sup>11</sup>.

This point, which Lazzeroni makes for the four pairs where the 'language of gods and language of men' is mentioned explicitly, is true also of *Leukothea*, of *Skamandrios* and of *Iros* in their pairs: 'the shining goddess', 'the one like the river Skamandros' and 'the one like Iris' (or 'the strong one'). *Alkyone* in the pair *Kleopatra/Alkyone* is a nickname taken *verbatim* from a figure in an earlier story, chosen as a symbol of grief. All these are periphrastic devices: they are used to avoid direct naming of objects or persons whose connections to the supernatural are felt to be too close for it to be safe to name them

characteristic, for as Ino, she is Κάδμου θυγάτηρ.

*Alexandros* is also used by Hektor (2x) and Priam (1x). For the purposes of establishing *Paris* as the marked name, however, this usage of *Alexandros* is irrelevant. Priam's line and one of Hektor's are identical to one spoken by a herald (Γ 87 = H 374 = H 388), who, by the nature of his employment, would use the public name. Priam and Hektor too, in their lines, are speaking in public situations to a crowd consisting of both Greeks and Trojans. The other time Hektor uses *Alexandros* (X 115) is not a public situation; the line is, however, almost identical to another line of the herald's (H 389). Perhaps the pressure of formulaic diction is operating here.

- <sup>10</sup> The extension to Paris of a linkage with divinity just because he bears a marked name is (for the present) an assumption that demands more evidence. I argue for such evidence below, pp. 18-24 (especially p. 23). For evidence independent of Paris' names, see Suter, 1987 (footnote 1).
- <sup>11</sup> Here Lazzeroni is following Ipsen, *Indogerm. Jahrb.* 9, 1922-23, whose arguments he summarizes on p. 3. For similar periphrases in non-Greek cultures, see J.G. Frazer, *The New Golden Bough*, New York, 1968, 111-12.

outright. There is no way to know why it was felt necessary to give these particular persons and objects 'tabooistic', 'divine' names. For the present purposes, it is important only to note the similarity in structure of the 'divine' names: they share the periphrastic structure common also to taboo names.

The 'divine' terms have the structure, the meaning and the force of tabooistic language. This fact, which is not arguable if we interpret the Homeric word-groups in their immediate significance (it would be logical, in fact, to expect tabooistic language in the language of men and not in that of gods) is justified, on the other hand, by supposing that to the word-group which designates a divinized object corresponds some type of naming that is precisely of divinized objects. (Lazzeroni, 14; the translation is my own.)

That is, divine terms are not divine in the sense that divinities use them, although that is the poetic metaphor used. Rather they are divine in the sense that they belong to a special language which exists precisely to name divinized objects.

Lazzeroni further concludes that «Homer mentions the language of the gods only when he describes a natural object which, in a particular contextual situation, assumes a sacred character»<sup>12</sup>, and that Homer refers to the 'language of men' when the 'natural object' appears in its natural, ordinary aspect<sup>13</sup>. He bases this conclusion on an examination of the deployment of the names *Skamandros* and *Xanthos*, one of the two extended cases of double naming, that is, where the river so named has an extended role to play in the poem. Lazzeroni argues that the language of the gods is used when the river - a natural object - is divinized (as in the passage beginning at Φ 332). When the river is only a river (as at M 21), the human term is used.

This analysis must be modified at several points. The divine name may be used whenever the river is being treated as divinized, but the

<sup>12</sup> Lazzeroni, 14. This point is strained, I think, by the narrative situations obtaining in #s 1-3, as there are no indications of an 'assumption' of divinity in the story at these points in the narrative. Here Lazzeroni's argument is based solely on the presence of the words θεοὶ καλέουσι. In the cases of extended use of a pair of double names (*Skamandros/Xanthos*, *Arnaïos/Iros*, and, as I shall argue, *Paris/Alexandros*), however, his point holds good.

<sup>13</sup> When there is no reference to 'language of men' (as with μῶλυ [κ 305] and Πλαγκτάς [μ 61, ψ 327]), according to Lazzeroni, the language is altogether divine, unknown to humans.

'language of gods' (by which Lazzeroni means the words θεοὶ καλέουσι in some form) does not need to be explicitly mentioned. The name *Xanthos* is identified as a divine name at Y 74 in a fight where pro-Trojan deities are paired with pro-Greek ones; the river (*Xanthos*) is paired with Hephaistos. It is used again at Φ 332 to designate the divinized river about to fight against Hephaistos, who has been helping Achilles, and there is no mention of divine language here. Then it is also used at Φ 146 (with no mention of 'language of gods') as the source of inspiration for a man fighting against Achilles. This use of *Xanthos*, where the situational context is not divine (as in the fight in Book 21) and where the words θεοὶ καλέουσι are not used, would indicate these two factors are not necessary for the divine term to be used - at least not necessary once the divine name has already been introduced in the proper, divine context<sup>14</sup>.

It seems as though the divine name spreads from an original context, determined by the words θεοὶ καλέουσι or by certain narrative elements, into contexts in which the poet simply wishes to stress its divinity, in the case at Φ 146, as a source of inspiration. It is reasonable to assume that the original context for the river as divinized object, what I shall call the 'central' passage, was its pairing for combat with Hephaistos, simply because that is where the explanation for the double name occurs. This passage is also the one in which the river as *Xanthos* is crucial to the narrative in the sense that no other figure could be appropriately substituted for it in the fight with Hephaistos. The fact that the situation was one of combat also proves to be important.

Another pair of names has an extended narrative in the Homeric poems: *Arnaïos/Iros*<sup>15</sup>. It is a simple matter to identify the central passage for him, for his narrative is self-contained: the confrontation

<sup>14</sup> At Φ 223, Achilles addresses the river as *Skamandros*. One might have expected the divine name, as the river has spoken, unlikely for a river *qua* river. Apparently, however, Achilles, in direct discourse, is still treating it as an ordinary river. The narrating voice of the poet also uses *Skamandros* at 305 (the next time the river is named), indicating that the river is still just a river. It is called *Xanthos* at 332 when it assumes its divine form for its fight against Hephaistos.

<sup>15</sup> *Astyanax*, the common, unmarked name for Hektor's son, is used by Andromache twice more in the *Iliad* (X 500 and X 506). This is the expected usage (only Hektor calls him *Skamandrios*), and it is preserved in direct discourse. *Ino* appears once more also, in the narrative at *Odysey* ε 461, although the context would make one expect the divine name. All other instances of double naming occur only once.

with Odysseus in *Odyssey* 18. This is also a situation involving a mortal and his divine helper, and, on a smaller scale, it is again a combat situation. There is no explicit use of θεοὶ καλέουσι, however. Let us examine these two cases of extended use of double names to note their parallels with one another. Arnaïos/Iros finds Odysseus in the forecourt of the palace, where he himself is accustomed to sit and beg. He tells Odysseus to leave, and, when Odysseus refuses, challenges him to fight. Aided by Athena, Odysseus knocks him down with one blow, and wins the prize of the goat-stomach pudding to eat.

The river Skamandros/Xanthos has a bigger role in the *Iliad* than does Iros/Arnaïos in the *Odyssey*. In its central passage in Books 20-21, the gods decide that Achilles' *aristeia* must be curtailed, and the river joins in the battle with them. In Book 21 the scene is Achilles' slaughter; he has killed so many men that the river (*Skamandros*) is clogged with bodies. Angered by this, the river fights with Achilles and is about to drown him, when Hera sends Hephaistos down to help (Φ 331-42). So successfully does Hephaistos fight, that the river (*Xanthos* now) cries out to Hera to call him off, and she stops the fight. Hephaistos quenches his fire and the river returns to its accustomed channels (Φ 381-82). Achilles escapes to fight elsewhere.

This is clearly a combat situation where both parties are, in one way or another, divinized. Once again, as in the encounter between Iros and Odysseus, one party tries to drive the other away (Iros to Odysseus σ 15, the river to Achilles Φ 234); and a fight between the two ensues. Iros, already divinized by his name, is then confronted by Odysseus, who has Athena's help, and is speedily despatched. The fight in the *Iliad* is protracted by the shift of the fight to a completely divine level, as Hephaistos replaces Achilles and the natural river *Skamandros* becomes the divine *Xanthos*.

The two pairs of names, then - *Skamandros/Xanthos* and *Arnaïos/Iros* - share the same elements: they are used according to the rules of divine and common names established by the eight pairs of double names. They further share narrative elements in their central passages: in each case, the divine name is introduced in a combat situation between figures or objects on a natural level, one of which has divine help, and the combat is played out in similar narrative patterns.

It remains to answer three questions: first, does the use of *Paris/Alexandros* conform to the scheme of divine and common names on the basis of the distribution of their usage? In fact, it does: *Paris* is

used by Hektor alone and is thus the special, marked name; *Alexandros* is used by everyone. But, as with Arnaïos/Iros, the phrase θεοὶ καλέουσι is not present. To test the appropriateness of analyzing his names in these terms, therefore, we must, second, identify his central passage and analyze it to see: does it parallel the structure and context of the central passages of Skamandros/Xanthos in its fight with Achilles/Hephaistos and Arnaïos/Iros in his fight with Odysseus/Athena? That is: is the Paris situation one of combat between individuals who in the course of the fight are given the help of divinities or of outright divinization? Is the 'divine' name introduced in that situation?

Third, I shall examine all occurrences of the name *Paris* to see if, as should happen if the above categorization is correct, it represents - at the very least in the central passage - a mortal with a special connection with the divine.

Paris has a more extended role than either the river or the beggar, but only one long narrative sequence demands that he and no one else carry out the action. This central sequence is that which begins with his introduction in *Iliad* 3 and includes the aborted duel with Menelaos, continues in the scene with Helen at the end of Book 3, and concludes in Book 6 when Paris leaves Helen to return to battle with Hektor<sup>16</sup>. The succession of events in this sequence is more elaborate than that of the two sequences just analyzed, but shows the same structural outline, and in fact contains many analogous details to the Iros-Odysseus fight.

Paris issues a challenge to the enemy (Γ 18), just as Iros challenges Odysseus (σ 30). When Menelaos comes forward to accept the challenge, Paris withdraws in fright (Γ 31); when Iros sees Odysseus preparing for the fight, κακῶς ὠρίνετο θυμός (σ 75). Then Hektor chastises Paris for this withdrawal, calling him *Duspari...* (Γ 39). At this point in the story of Iros in the *Odyssey*, the suitors refer to Iros as *Aïros*, in one of the few other instances of this peculiar transformation of a proper name (σ 73). Hektor's rebuke leads Paris to suggest the

<sup>16</sup> A short passage in Book 7, when he addresses the Trojan council and refuses to give Helen back, also belongs to him only. In other scenes, other Trojan warriors could play his part (e.g., Θ 82, Μ 93, Ν 769, Ο 341). References are made at times to actions which could only be his (e.g., Η 374, Η 388, Χ 115, or Ε 62 and Ζ 280) but these are past events and are not related in the *Iliad* proper. In one short additional scene - where Paris wounds Diomedes in Book 11 - it could be argued that only Paris could fill the role. The details of the wounding (in the heel with an arrow) are perhaps the poet's way of foretelling Achilles' death at Paris' hands.

formal duel with Menelaos; the suitors' frightens Iros into his confrontation with Odysseus. Iros is quickly dispensed with. The duel in the *Iliad* does not begin until Γ 346; the details of preparation are described in the intervening lines. After an exchange of fruitless spear-casts, Menelaos' sword breaks, he grabs Paris by the strap of his helmet and would have killed him then had not Aphrodite snatched him up out of the battle, and saved him.

Once again, then, this is a combat situation where one of the combatants (Paris) receives divine aid which saves his life. The other combatant has also been helped: Paris mentions later to Helen the divine aid Menelaos received during the duel (Γ 439).

Now let us turn to the occurrences of the name *Paris* to see if, when it is used, Paris is also divinized in some fashion. There is evidence that *Alexandros* was the earlier of the two names used to designate this Trojan prince (see footnote 4). If this is so, then *Paris* must be the latecomer. Its use where it does appear should have a specific purpose, as the introduction of a second name would otherwise be superfluous<sup>17</sup>. Paralleling the introduction of *Xanthos* for *Skamandros*, the introduction of *Paris* for *Alexandros* should be in the central passage and used most precisely in it. A relaxation of the careful distinction in use of the two names might occur in other passages<sup>18</sup>.

The name first appears in the form *Duspari*, the vocative of a presumed *\*Dusparis*, at Γ 39 in Hektor's rebuke to Paris when he has withdrawn into the Trojan ranks, frightened to face Menelaos. Until this line he has been called *Alexandros* (4x). As the poet introduces the central passage, he introduces the divine name as well, but uses a negative version of it - it seems almost a jest - because Paris is running away from a combat situation instead of entering it<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> The justification for this assumption is argued in Suter, QUCC, forthcoming (see footnote 1).

<sup>18</sup> This happens with *Xanthos* (*nb.* an *explicit* case of double-naming) at Z 4 and Θ 560, where the divine name of the river is used with no apparent divine intent. In this instance, the increased need to name the river, necessitated by its extended role in the narrative, has apparently exerted pressure to loosen the strict rules of deployment.

<sup>19</sup> This is paralleled exactly in the introduction of *Airos* for *Iros* at σ 73. This negation, or denial, of the name is, significant on the narrative level, in that it foretells the disappearance of the characters at the end of the duels - Iros being replaced by Odysseus as the beggar in residence, Paris disappearing altogether through Aphrodite's agency. It is also significant in that it may be seen as epic's

The next occurrence of *Paris* is at the crucial point of shaking lots to see who gets the first spearcast (Γ 325). The lot of Paris (*Paris*) jumps out of the helmet, showing, as the Greeks appear to have believed<sup>20</sup>, that it was the will of a divinity that Paris have the first cast.

Next, at Γ 437, Paris (*Paris*) answers Helen's scornful reproach to him for having left the fighting. He suggests that they turn their thoughts to lovemaking, and describes his present desire for her, and when they first made love after their elopement. It is precisely this act - the love of Helen and Paris in epic - that will make Paris immortal, that is, acquire that perquisite of divinity. The immortality achieved through epic is asserted by Helen to Hektor at Z 356-58 when he comes to fetch Paris back to battle at the end of the central passage.

The occurrences of *Paris* at Z 503 and Z 512 when he leaves Helen to return to battle are in passages where he is compared to a horse and to the sun. They reflect the pattern of the divinization of a mortal after contact with a divinity. In this instance of the pattern, Paris has been coopted into the narrative pattern of the Dawn myth wherein mortals are regularly divinized (see Suter 1987, footnote 2).

*Paris* occurs eight more times. Three times (Z 280, N 769 and X 359) it is spoken by Hektor in direct discourse. This is the expected usage. In fact, the use of *Paris* at X 359 has a double motivation: it brings Paris into partnership with divinity - Apollo this time - as the killer of Achilles.

The contexts for the other five instances of *Paris* are battle scenes of no particularly marked character (M 93, N 490, N 660, O 341), and once in a list of Priam's sons (Ω 249). They are not passages where the action need be carried out by the character named either *Paris* or *Alexandros*, and may represent the same relaxation of the original purpose of the distinction which was noted in the use of the pair *Xanthos/Skamandros*. DeJong, however, finds reasons for the use of the divine, or, in her terminology, the 'private', name (see footnote 1). It is interesting to note also that in direct discourse the strict

way of naming the unnameable. The other instance of this kind of naming in the Homeric poems is Penelope's use of *Κακοῦλιον* at τ 260 (= τ 597 = ψ 19) to name the city she does not want to name. In this line the phrase ... οὐκ ὀνομαστήν is even added to gloss the prefix. The prefixes *δυσ-* and *ἀ-* function as the means by which the poet is able to name the 'taboo' names *Paris* and *Iros*.

<sup>20</sup> S.v. 'Losung' in *RE* 26, 1415, esp. 1463, article by Victor Ehrenberg.

distinction is maintained, even in a context like N 769, where it is not essential to the action that Paris himself be involved<sup>21</sup>.

The central passage, then, the narrative of Paris' duel with Menelaos and his rescue by Aphrodite, conforms in all essentials to the demands of a context for the strict use of a divine name, and parallels the other extended instances of double naming in its narrative pattern, especially that of Arnaïos/Iros. Paris' episode is a combat situation, where the combatants are given divine aid, and where the name *Paris* is introduced and used when the character bearing that name exhibits aspects of divinity.

The use of *Paris* as a divine name differs in an important respect, however, from the use of at least some of the other divine terms and the human terms which go with them. In languages where such double designations are an integral part of the standard vocabulary, it is assumed that both terms came into the language more or less simultaneously. On the other hand, there are clear indications that *Paris* came into epic diction after *Alexandros* as a name for the Trojan prince. I suggest that this second name may have been given to him in a conscious duplication of a phenomenon of natural language, that once the metaphor of 'language of gods and language of men' had

<sup>21</sup> A further question must be considered briefly here: the name *Paris* seems to have been available in the onomastic of 13th century Anatolia, at the time when the story of the Trojan war would first have been taking shape (see footnote 3). Our only record of the name is as that of a scribe, but Watkins (C. Watkins, *The Language of the Trojans*, in *Troy and the Trojan War*, ed. M.J. Mellink, Bryn Mawr 1986) sketches a plausible scenario for the parallelism of *Pari-zitis* and *Alexandros* (*Pari*-'man' and *Alex*-'man') and we do know that there was an *Alaksandus* (= *Alexandros*) of *Wilusa* at the right time in the right corner of Anatolia. Why, then, if the name was available, was it not used until very late in the epic tradition? Watkins makes another remark which may be at the core of the answer (49): «'Alaksandus' is however a historical Asianic king, and I would suggest that it is in the context of widespread Greek-Asianic bilingualism on the western coast of Anatolia that we should try to explain why a king of 'Wilusa' (= Iliion) can bear a Greek name, namely 'Alaksandus' (*Alexandros*). I take it as a sort of 'nom de plume', or 'nom de guerre' or even 'nom de commerce'. It was for him his 'international name'». Perhaps our tale of the Trojan war was told at first from the Greek - or at least from a non-Trojan - point of view, and there was no need for the intimate name for the Trojan prince. This suggestion is supported by the work of William Merritt Sale, who implies that it may have been Homer, or the generation just before him, who first located the narrative inside the city walls with any frequency (Sale, *The Formularity for the Place Phrases of the Iliad*, TAPA 117, 1987, 21-50, esp. 34). The later poets of the Trojan war, who were telling the story for the first time partly from the Trojan point of view, also may for the first time have wished to use the intimate name for one of the chief Trojan figures.

been incorporated into epic diction to explain the double terminology of, e.g., χαλκίς/κύμινδις (presumably terms in the natural language), it could be manipulated by the poet when he wished to divinize a character: Skamandros into Xanthos, or Ino into Leukothea, or Alexandros into Paris<sup>22</sup>.

The deployment of the double name *Paris/Alexandros*, then, conforms to the demands of the convention of 'language of gods and language of men'. Further, the introduction of *Paris*, the marked, divine name, and the narrative pattern of the episode which follows the introduction, conform to the pattern established by names explicitly designated as divine, and *Paris*, when used thereafter, indicates connections of the character with the divine.

The implications of the double name for Paris are far richer than those suggested simply by public and private use.

University of Rhode Island

Ann Suter

<sup>22</sup> Compare the use of marked and unmarked words for the same object in the *Rig-Veda*, as analyzed by Watkins, esp. 16-17. See also his quote (7) from the *Keilschrifturkunden aus Boghazkoi* (VIII 41 II 8-9): «...to mankind you are Tašimmetiš, but among the gods/you are Ištar the queen».

\* I should like to thank Richard Martin, Stephen Fineberg and Wally Sillanpoa for their various types of help and criticism on this article, and the ladies of Norcross Lodge for providing the ambiance to complete it.

## PER UN'INDAGINE SULLA FORMULARITA' DELLO SCUDO DI HERAKLÉS<sup>1</sup>

Un problema di grande attualità nel campo della filologia greca è quello dell'indagine sull'oralità di talune composizioni arcaiche e sui metodi che possono essere adottati per uno studio in tal senso. E' un dibattito che ovviamente interessa in primo luogo la produzione omerica ma che coinvolge allo stesso modo la produzione esiodea e quella di alcuni poeti lirici. Più in particolare una discussione di ampio respiro si è avviata da alcuni anni a proposito della possibilità di discriminare composizioni orali e letterarie in base all'analisi delle formule. L'avvio di questa complessa problematica si può far risalire agli studi di Parry che 'scopre' all'interno della dizione omerica l'economicità intrinseca ai sistemi formulari. Ciò rinvia ad un 'tradizionalità' del linguaggio poetico usato, fissatosi per una sorta di selezione naturale in strutture economiche atte a fornire soluzioni metricamente valide per ogni occasione che si presentasse nel corso della *performance* improvvisata.

Un'indagine sull'economia formulare dei poemi esiodei si può rintracciare in Edwards<sup>2</sup> e nella Mureddu<sup>3</sup> ma occorre tener presenti due problemi:

a) oggi sappiamo che i sistemi formulari non erano cristallizzati ma subivano una specie di evoluzione e di selezione naturale con la continua creazione di nuove frasi, spesso per analogia;

b) esistevano diversi livelli all'interno del patrimonio formulare di un rapsodo (F interregionali, regionali, individuali) in cui tale selezione si trova a stadi differenti<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Questo articolo è in parte derivato dalla tesi di laurea che ho presentato alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Venezia nell'ottobre 1989 con il titolo *Materiali per un'indagine sull'oralità e la datazione dello Scudo di Eracle*. Colgo l'occasione per ringraziare fin d'ora il prof. Mario Cantilena per l'aiuto che mi ha generosamente fornito come relatore e per l'amicizia e la disponibilità che mi ha dimostrato anche in seguito.

<sup>2</sup> G. P. Edwards, *The Language of Hesiod in its Traditional Context*, Oxford 1971, 40 ss..

<sup>3</sup> P. Mureddu, *Formula e tradizione nella poesia di Esiodo*, Roma 1983.

<sup>4</sup> Si veda A. B. Lord, *Homer as Oral Poet*, HSCP, 72, 1968, 29 ss. dove si sottolinea come l'equivalenza sia tanto più significativa quanto più il campo di indagine è ristretto. Su questo problema si veda anche C. O. Pavese, *Tradizioni e generi*

Anche a partire da queste semplici osservazioni, risulta chiaro come l'individuazione di violazioni dell'economia formulare non determini automaticamente la non oralità della composizione. Ho svolto comunque un'analisi su 66 casi di formule equivalenti (per 27 l'equivalenza avviene all'interno del *corpus* esiodeo e di essi 11 erano stati già segnalati da Edwards). Tenendo conto della possibile funzionalità metrica in situazioni diverse da quelle attestate, di una ipotizzabile funzionalità semantica in relazione al contesto, nonché della possibilità di esiti equivalenti di formazioni analogiche indipendenti<sup>5</sup>, gran parte dei casi evidenziati sembra in qualche modo 'risolubile'. Eliminando i casi in cui la scarsità di attestazioni impedisce conclusioni sicure, pochi sono quelli che rimangono<sup>6</sup>:

- |  |                           |
|--|---------------------------|
| 1) Sc. 59  | "Αρη', ἄατον πολέμοιο/    |
| Sc. 192  | ἐναρσφόρος οὐλιος "Αρης/  |
| Sc. 346  | "Αρης ἀκόρητος αὐτήης/    |
| 2) Sc. 203   | θεῶν ἔδος ἀγνός "Ολυμπος/ |
| Del. 109, E 367, 868   | θεῶν ἔδος αἰπὺν "Ολυμπον/ |
| Th. 42, 118 = 794  | κάρη νιφόρευτος 'Ολύμπου/ |
| 3) Sc. 135 /εἶλετο δ' ὄβριμος ἔγχος, ἀκαχμένον αἶθοπι χαλκῶ/     |                           |
| <i>passim</i> Ho /εἶλετο δ' ἄλκιμον ἔγχος, ἀκαχμένον ὀξεί χαλκῶ/ |                           |
| 4) Sc. 297, 313  | περίφρονος 'Ηφαίστοιο/    |
| θ 287, 327   | πολύφρονος 'Ηφαίστοιο/    |
| ω 75, θ 297  | περικλυτοῦ 'Ηφαίστοιο/    |
| 5) Sc. 306   | ἐπιλεκέων ἐπὶ δίφρων/     |
| <i>passim</i> Ho   | ἐυξέστω ἐνὶ δίφρῳ/        |
| Ψ 335  | ἐπιλέκτω ἐνὶ δίφρῳ/       |

*poetici della Grecia arcaica*, Roma 1972, 115. Nel seguito abbrevierò 'formula' con F, 'espressione formulare' con EF.

- <sup>5</sup> Si vedano anche talune osservazioni della Mureddu, 25 e 125 sui casi di F risultanti da frammenti di espressioni più ampie o, viceversa, composte dall'unione di parti minori; in queste situazioni, infatti, l'organicità dei sistemi formulari di necessità viene meno.
- <sup>6</sup> La selezione di questi casi ovviamente ha come presupposto una discussione puntuale di tutti quelli evidenziati: in questa sede, purtroppo, non posso che riportare i risultati.

Altri tre casi sono interessanti perché testimoniano un uso a volte incerto di forme funzionali:

- |   |   |
|---|---|
| 6) Sc. 162, <i>passim</i> He<br>Th. 231, <i>passim</i> Ho | ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων/<br>ἐπιχθονίους ἀνθρώπους/ <sup>7</sup> |
| 7) Sc. 333<br>Sc. 425                                     | Ἄρη' ἐπιόντα δοκεύσας/<br>Ἄρην προσιόντα δοκεύσας/ <sup>8</sup> |
| 8) Sc. 424<br>Sc. 448                                     | Διὸς ταλακάρδιος υἱὸς/<br>Διὸς θρασκευκάρδιον υἱὸν/             |

Accanto a questi casi si possono individuare anche degli usi antieconomici di F ossia irregolarità metriche e prosodiche originate dalla scelta della variante funzionale sbagliata. E' il caso di Sc. 40 ἦς ἀλόχου Η ἐπιβήμενα εὐνῆς/ dove la scelta della F di Sc. 16 λεχέων ἐπιβῆναι avrebbe evitato l'iato (così pure λέχος εἰσαναβῆναι di fr. 129. 7, Th. 508) o Sc. 402 λέοντε δύο Η ἀμφὶ κταμένης ἐλάφοιο/ di fronte a π 757 περὶ κταμένης ἐλάφοιο/. Gli altri casi evidenziati (in totale sono 6) trovano una giustificazione plausibile, sicchè nemmeno in questa direzione si trovano ostacoli netti all'ipotesi di composizione orale: poche ambiguità nell'uso delle varianti funzionali non implicano certo un imitatore dello stile orale ma sono attribuibili tutt'al più ad un livello professionalmente non eccelso o ad una fase della dizione relativamente tarda e marginale (ma occorrerebbero anche in tal senso dati analoghi relativi ad altri componimenti). In definitiva sembra che se l'economia formulare costituisce prova di tradizionalità della dizione, non è possibile dimostrare la non oralità a partire dai casi di violazione dell'economia stessa. Paradossalmente sembra che l'economia formulare, superata la rigidità iniziale grazie ai contributi più recenti, si riveli uno strumento 'sfuggente' quando si tratta di analizzare la modalità compositiva: quasi ogni caso di violazione trova una giustificazione proprio a partire da quell'ipotesi di oralità che sembrerebbe negare.

Ecco allora che l'analisi quantitativa, considerata da molti con un

<sup>7</sup> La F dello *Scudo* è variante funzionale per il nominativo, (la F parallela e più diffusa darebbe iato: ma nello *Scudo* essa è usata per l'accusativo!).

<sup>8</sup> Ma non è mancato chi ha pensato all'intervento di un interpolatore: è il caso di Russo che espunge Sc. 425.

certo scetticismo, diviene a questo punto lo strumento principe per un'indagine sulla modalità compositiva.

Lo stesso Parry, peraltro, ammette la difficoltà di applicare il criterio dell'economia formulare al di fuori dei poemi omerici, ossia in testi all'interno dei quali non si possono enucleare sistemi estesi a sufficienza<sup>9</sup>. Per questi casi, egli scrive, «we shall seldom get any farther than the overwhelming difference in the number of repetitions. Since this is the case, it is well to point out beforehand that the number of repetitions in a style, and the frequency with which they are used, bear directly upon the thrift of the diction» (*ibid.*).

Su questo problema dell'analisi della quantità formulare, in verità, le posizioni sono alquanto contrastanti e l'accordo sembra difficilmente raggiungibile. Kirk, che è forse il maggior oppositore di questo criterio quantitativo, nega l'assunto per cui «because all oral poetry is formulaic, all formulaic poetry must be oral»<sup>10</sup>: una produzione letteraria imitativa dello stile orale potrebbe avere, in altre parole, una percentuale di F ugualmente alta. Il 'metodo qualitativo' che egli propone, d'altra parte, pecca senza dubbio di soggettività finendo per negare la qualità 'orale' a ogni espressione che non sia conforme all'uso omerico. Sul fronte opposto a quello di Kirk si pone Lord che esplicitamente dichiara:

«The imitative style does not have the same high number of formulas as the oral style, nor does it have as few as literary... Although quantitative analysis of some sort, where it is possible, may not be absolutely decisive (I still tend to believe that it is so when properly carried out), it continues to be the most reliable approach we have to determine orality»<sup>11</sup>.

La discussione probabilmente non può procedere oltre sul piano teorico: lo stesso Lord saggiamente osserva: «What is clearly needed most desperately is a moratorium on baseless speculation about formula quantity and in its stead active research in formula incidence and density, both in Homer and in oral poetry»<sup>12</sup>.

Egli, in verità, fissa anche dei precisi valori percentuali che

<sup>9</sup> Cf. M. Parry, *The Making of Homeric Verse. The collected Papers of Milman Parry*, ed. by A. Parry, Oxford 1971, 279.

<sup>10</sup> G. S. Kirk, *Homer and the Oral Tradition*, 1976, 184.

<sup>11</sup> Lord, 25.

<sup>12</sup> *Id.*, 19.

separerebbero i poemi orali dalla poesia letteraria<sup>13</sup> ma si limita ad analizzare soltanto tre campioni di cinque versi ciascuno: *Il.* 1-5, *Il.* 164-68, *Batr.* 197-201. In effetti se raduniamo i dati a nostra disposizione sull'incidenza formulare in poemi epici presumibilmente orali e in testi letterari, ci accorgiamo di come ben poco larga sia la base di elementi oggettivi su cui operare confronti e trarre conclusioni: perfino le cifre discriminanti fornite da Lord sembrano tratte da analisi formulari eseguite su testi epici serbo-croati e medioevali<sup>14</sup>.

Quello che mi propongo in questo articolo, dunque, è di fornire i dati percentuali relativi alla formularità dello *Scudo di Heraklès* da affiancare a quelli che le ricerche già compiute e quelle future forniranno per altri testi greci, 'orali' e non: ogni discussione sulla validità del metodo quantitativo come prova di oralità non può prescindere da una preliminare ed ampia misura dell'effettiva incidenza delle F nei testi in questione.

Alcune considerazioni preliminari sono indispensabili per ciò che riguarda l'aspetto tecnico dell'indagine. Innanzitutto occorre arrivare ad una definizione di F sufficientemente precisa ed accettata per operare in modo oggettivo e verificabile, ma soprattutto per avere a disposizione una serie di risultati confrontabili fra loro. Mi sono dunque attenuto strettamente ai criteri esposti da Cantilena<sup>15</sup> (che si rifà all'eccellente articolo di Minton<sup>16</sup> precisandolo nei particolari). Da essi mi allontano soltanto per pochissimi casi di F divise fra due versi consecutivi, che ho preferito indicare (per es. *κελαινὸν/ ἄλμα* di *Sc.* 173-74): si tratta comunque di una quantità quasi trascurabile<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Cf. *Id.*, 24 dove si afferma che «a pattern of 50 to 60 per cent formula or formulaic, with 10 to perhaps 25 per cent straight formula, indicates clearly literary or written composition».

<sup>14</sup> Per un elenco dei poemi sottoposti ad analisi formulare si veda M. Cantilena, *Ricerche sulla dizione epica. I Per uno studio sulla formularità degli Inni omerici*, Roma 1982, 23 n. 9.

<sup>15</sup> *Id.*, 73 ss.

<sup>16</sup> W. W. Minton, *The Frequency and Structuring of Traditional Formulas in Hesiod's Theogony*, HSCPh 79, 1975, 25-54.

<sup>17</sup> Casi analoghi a *Sc.* 80-1, 394-5. Tale fenomeno a mio avviso andrebbe studiato approfonditamente perchè potrebbe fornire utili indizi sulle modalità compositive dell'autore dello *Scudo* (spesso, infatti, una spiegazione di questi casi è data proprio dall'interazione fra F diverse).

Ho ritenuto utile distinguere le F che si ritrovano in Omero (Sc-Ho: linea continua) da quelle che si ritrovano solo all'interno del *corpus* esiodeo (Sc-He: linea tratteggiata) o solo negli *Inni omerici*<sup>18</sup> (Sc-Hy: linea a punti) o quelle che ricorrono altrove solo nello *Scudo* (Sc-Sc: linea ondulata) visto che nel caso dello *Scudo* ciò potrebbe avere una importanza notevole per la discussione sulla natura e la specificità di una tradizione continentale diversa da quella ionica/omerica<sup>19</sup>. Non mi è stato possibile invece, per ragioni di spazio, evidenziare le espressioni formulari che pure avevo individuato: ne indico comunque il valore in termini di frazione per ogni verso.

Per l'edizione dello *Scudo* ho usato quella oxoniense di Solmsen del 1983<sup>2</sup>, per l'individuazione delle F mi sono servito delle concordanze di Prendergast, Dunbar e Tebben rispettivamente per l'*Iliade*, l'*Odissea* e il *corpus* esiodeo. Riporto a fianco del testo una scelta dei passi più significativi tratti dal *corpus* omerico o esiodeo che confermano la natura formulare dei casi sottolineati.

## ANALISI FORMULARE DELLO SCUDO DI HERAKLÉS

LEGENDA: Le F sono indicate come segue:

sottolineatura continua = F Sc-Ho

sottolineatura a tratti = F Sc-He

sottolineatura ad onde = F Sc-Sc

sottolineatura a punti = F Sc-Hy (comprendo in questo caso anche altri testi arcaici strettamente dipendenti dalla dizione tradizionale come i lirici corali o i poeti elegiaci).

Nelle colonne di sinistra sono riportati rispettivamente i valori frazionari relativi alle F e alle EF (per ragioni di spazio non sono evidenziate con sottolineature le parti di verso costituite da EF); i valori sono espressi in frazioni di verso nei casi in cui la F sia descrivibile in termini di *cola*, in more (/24) in caso contrario.

<sup>18</sup> Per non appesantire il testo includo nelle F Hy-Hy anche quelle che ricorrono nei testi di poeti, elegiaci o lirici (es. Tirteo a Sc. 420, Archiloco a Sc. 371, ecc.) la cui dipendenza dal linguaggio formulare epico è garanzia sufficiente per i nostri scopi. Per questi casi ho fatto riferimento agli elenchi di Pavese 1972, 123 ss. cui rinvio per maggiori particolari. Da Pavese 1972, 118 ricavo anche la simbologia Ho-He-Hy-Sc con cui indico che la F in oggetto compare rispettivamente nei poemi omerici, nel *corpus* esiodeo, negli *Inni omerici* e nello *Scudo*.

<sup>19</sup> Cf. Pavese 1972 e *Id.*, *Studi sulla tradizione epica-rapsodica*, Roma 1974.

HESIODUS  
{ΑΣΠΣ}

1	1	... Ἡ οἴη <u>προλιποῖσα δόμους καὶ πατρίδα γαῖαν</u>	
0	1	ἦλυθεν ἐς θήβας μετ' ἀρήιον Ἀμφιτρώαια	
0	1	Ἄλκμητι, θυγάτηρ λαοσσόου Ἡλεκτρώωνος·	
1/2	1/2	ἦ <u>ρα γυναικῶν φίλον ἐκαίνυτο θηλυτεράων</u>	
3/4	21/24	<u>εἶδεί τε μεγέθει τε· νόον γε μὲν οὐ τις ἔριξε</u>	5
12/24	20/24	<u>τάων ὅς θηται θητοῖς τέκον εὐνηθείσα</u>	
0	7/24	της καὶ ἀπὸ κρήθεν βλεφάρων τ' ἄπο κυανέων	
19/24	1	<u>τοῖον δῆθ' οἶόν τε πολυχρύσου Ἀφροδίτης.</u>	
13/24	1	ἦ δὲ καὶ ὡς <u>κατὰ θυμὸν ἔδν</u> τίσκεν <u>ἀκοίτην,</u>	
3/4	1	ὡς οὐ πῶ τις ἔτισε <u>γυναικῶν θηλυτεράων·</u>	10
3/4	1	ἦ μὲν οἱ <u>πατέρ' ἐσθλὸν ἀπέκτανε Ἴφι δαμιάσσης,</u>	
21/24	1	<u>χωσάμενος περὶ βουσί· λιπῶν δ' ὃ γε πατρίδα γαῖαν</u>	
0	1/2	ἐς θήβας ἰκέτευσε φερεσσακέας Καδμείους.	
3/4	20/24	ἔνθ' ὃ γε <u>δάματ' ἔναιε σὺν αἰδοίῃ παρακοίτι</u>	
21/24	21/24	<u>νόσφω ἄτερ φιλότητος ἐφήμερου, οὐδέ οἱ ἦεν</u>	15
5/6	1	πρὶν <u>λεχέων ἐπιβῆναι εὐσφύρου Ἡλεκτρούνης</u>	
0	20/24	πρὶν γε φόνου τείσαιτο κασιγνήτων μεγαθύμων	
14/24	3/4	ἦς ἀλόχου, μαλερῶ δὲ <u>καταφλέξει πυρὶ κόμος</u>	
1/2	1/2	<u>ἀνδρῶν ἠρώων Ταφίων Ἰδὲ Τηλεβοῶων.</u>	
3/4	3/4	<u>τῶς γὰρ οἱ διέκειτο, θεοὶ δ' ἐπὶ μάρτυροι ἦσαν·</u>	20
14/24	1	<u>τῶν δ' γ' ὀπίζετο μῆνιν, ἐπείγετο δ' ὅτι τάχιστα</u>	
23/24	1	<u>ἐκτελέσαι μέγα ἔργον, ὃ οἱ Διόθεν θέμις ἦεν.</u>	
22/24	1	<u>τῶ δ' ἅμα ἰέμενοι πολέμοιό τε φυλόπιδός τε</u>	
0	0	Βοιωτοὶ πλήξῃπποι, ὑπὲρ σακέων πνεύοντες,	
0	1	Λοκροὶ τ' ἀγχεμάχοι καὶ Φωκῆες μεγαθύμοι	25
1/4	3/4	ἔσποντ'· ἦρχε δὲ τοῖσιν <u>εἰς πάς Ἀλκαῖσιω</u>	
1/2	1	κυδίων λαοῖσι. <u>πατὴρ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε</u>	
14/24	1	ἄλλην μῆτιν ὕφαινε <u>μετὰ φρεσίν,</u> ὡς <u>ρα θεοῖσιν</u>	
20/24	1	<u>ἀνδράσι τ' ἀλφιστήσῃ ἀρῆς ἀλκτῆρα φυτεύσαι.</u>	

1) Ἦ οἴη *passim* Cat.: προλιποῖσα - πατρίδα γαίῳν fr. 43. 66: καὶ π. γ. *passim* Ho; δόμους καὶ π.γ. (cf. δόμους ὑπὸ κεύθει γαίης/ ω 204, X 482).

4) γυναικῶν φύλον ἐκαίνυτο fr. 96. 2, fr. 251. 9, fr. 180. 10 (γ. φ. Th. 1021, I 130, 272, ἐ. φ. γ 282; γυναικῶν θηλυτερῶν Sc. 10).

5) /εἶδεῖ τε μεγέθει τε *passim* Ho (decl.); οὐ τις ἔριξε/ θ 371 (cf. δ 78)

6) θηται - εὐνηθείσα/ cf. θηητοῖσι παρ' ἀνδράσω ε./ Th. 967, 1019.

8) τοῖον - οἶον α 257, πολυχρόσου 'Αφροδίτης/ *passim* He, Sc. 47, Aphr. 1, 9 (χρυσεῖς 'A. *passim* Ho).

9) κατὰ θυμὸν ἐόν Op. 58 (κ. θ. *passim* Ho); ἐόν - ἀκοίτην/ φ 316.

10) τις ἔτισσε cf. /οὐ τι τίει ν 144, τι τίει/ I 238 γυναικῶν θηλυτερῶν λ 386, ψ 166, Dem. 119, 167, 222, fr. 30. 34, Th. 590 (cf. Sc. 4).

11) πατέρ' ἐσθλὸν *passim* Ho; πατέρ' - ἀπέκτανε Z 414: ἴψι δαμιάσας/ *passim* Ho (coniug.).

12) /χρυσόμενος περὶ βουσί Herm. 236 (coniug.); λιπῶν - πατρίδα γαίῳν/ σ 257 (π. γ. *passim* Ho, Sc. 1).

14) δώματ' ἔναιε *passim* Ho, fr. 7. 3 (coniug.); σὺν αἰδοίῃ παρακοίτι/ γ 381, 451, Dem. 343, Sc. 46.

15) νόσφιν ἄτερ -, οὐδέ Op. 113 (ν. ἄ. Op. 91): ἄτερ φιλότητος ἐφμέρου Th. 132.

16) λεχέων ἐπιβῆναι (cf. λέχος εἰσαναβαῖνοι θ 201, *passim* He, coniug.); ἐνοσφύρου 'Ηλεκτρικῆς Sc. 86 (ταυσο. 'H. Sc. 35)

18) ἦς ἀλόχου Sc. 87 (decl.), Sc. 40, *passim* Ho (decl. disl.), fr. 257. 2; καταφλέξει πυρὶ X 512 (coniug.).

19) /ἀνδρῶν ἠρώων fr. 240. 19, fr. 25. 11, Op. 159, δ 268, λ 629, ω 25.

20) /τῶς γὰρ οἱ Th. 892 (cf. Sc. 219, 478); θεοὶ δ' ἐπὶ μάρτυροι ἦσαν/ α 273 (ἐ. ἔστω fr. 75. 17, H 76).

21) ὀπίζετο μῆνυ ε 146, ξ 283 (coniug.) (cf. /θεῶν δ' ἐποπίζεο μ. Aphr. 290; ὅττι τάχιστα/ *passim* Ho, Op. 60, 673, Sc. 428.

22) /ἐκτελέσαι μέγα ἔργον, δ τ 92 (ἐ. μ. ἔ. Sc. 38, γ 275 coniug.); Διόθην - ἦεν/ fr. 141, 28; θέμις ἦεν/ *passim* Ho, Th. 396, Sc. 447.

23) /τῷ δ' ἅμα *passim* Ho, Op. 441; ἰέμενοι πολέμοιο cf. ἰ πόλεμον Sc. 196, /ἰ πόλεμόνδε θ 313; πολέμοιο τε φυλόπιδος cf. πολέμοιο/φυλόπιδα Sc. 113-4, πόλεμον καὶ φύλοπιν Dem. 286.

26) εὖς πάς *passim* Ho, Op. 50, Th. 565, fr. 180. 5.

27) πατήρ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε/ *passim* Ho, He, Sc. 103.

28) μῆτιν ὕφαινε *passim* Ho (coniug.); μετὰ φρεσίν, ὡς Th. 488, Op. 688 (μ. φ. *passim* Ho) (cf. /-ὡς τε θεοῖσι Th. 831).

29) /ἀνδράσι τ' ἀλφηστῆσι Op. 82, Th. 512, α 349; ἀφῆς ἀλκτῆρα Ξ 485, Σ 100, Sc. 128.

1/2	1	<u>ᾠρτο δ' ἄπ' Οὐλύμπιο δόλον φρεσὶ βυσσοδομείων,</u>	30
1	1	<u>ἱμείρων φιλότητος ἐυζώνιο γυναικός,</u>	
1/4	3/4	<u>ἐννύχιος· τάχα δ' ἴξε Τυφάβιον· τόθεν αὐτίς</u>	
1/4	1	<u>Φίκιον ἀκρότατον προσεβήσατο μητίετα Ζεὺς.</u>	
1	1	<u>ἔνθα καθεζόμενος φρεσὶ μῆδετο θέσκελα ἔργα·</u>	
1/2	1	<u>αὐτῆ μὲν γὰρ νυκτὶ ταισιφύρου Ἴηλεκτροῦντης</u>	35
3/4	1	<u>εὐνή καὶ φιλότητι μίγη, τέλεσεν δ' ἄρ' ἐέλδωρ·</u>	
0	1	<u>αὐτῆ δ' Ἀμφιτρώων λαοσσός, ἀγλαὸς ἦρας,</u>	
3/4	1	<u>ἐκτελέσας μέγα ἔργον ἀφίκετο θυδε δόμουδε,</u>	
1/4	1	<u>οὐδ' ὃ γε πρὶν δμῶας καὶ ποιμένας ἀγροῦίτας</u>	
22/24	1	<u>ᾠρτ' ἰέναι, πρὶν γ' ἦς ἀλόχου ἐπιβήμεναι εὐνῆς·</u>	40
1/2	1/2	<u>τοῖος γὰρ κραδίην πόθος αἴνυτο ποιμένα λαῶν.</u>	
1	1	<u>[ὡς δ' ὅτ' ἄηρ ἀσπαστὸν ὑπεκπροφύγη κακότητα</u>	
5/6	5/6	<u>νοῦσου ὑπὲρ ἀργαλέης ἦ καὶ κρατεροῦ ὑπὸ δεσμοῦ,</u>	
0	1/2	<u>ὡς ῥα τότε Ἀμφιτρώων χαλεπὸν πόνον ἐκτολυπεύσας</u>	
1	1	<u>ἀσπασίως τε φίλως τε ἐδὸν δόμον εἰσαφίκαεν.]</u>	45
1/2	16/24	<u>παννύχιος δ' ἄρ' ἔλεκτο σὺν αἰδοίῃ παρακοίτι</u>	
1/2	1	<u>τερπόμενος δάροισι πολυχρύσου Ἀφροδίτης.</u>	
1	1	<u>ἦ δὲ θεῶν δμηθείσα καὶ ἀνέρι πολλὸν ἀρίστω</u>	
1	1	<u>Θήβῃ ἐν ἐπτασπύλῳ διδυμάουε γείνατο παῖδε,</u>	
11/24	1	<u>οὐκέθ' ὁμᾶ φρονέοντε· κασιγνήτω γε μὲν ἦστην·</u>	50
1/3	22/24	<u>τὸν μὲν χειρότερον, τὸν δ' αὖ μέγ' ἀμείνονα φῶτα</u>	
1	1	<u>δεῶν τε κρατερόν τε, βίην Ἴρακληΐην,</u>	
1	1	<u>τὸν μὲν ὑποδηθείσα κελανεφέι Κρονίωι,</u>	
0	1/2	<u>αὐτὰρ Ἴφικλῆα δορυσσάφ' Ἀμφιτρώωνι·</u>	
5/24	22/24	<u>κεκρήμενη γενεήν, τὸν μὲν βροτῶ ἀνδρὶ μιγείσα,</u>	55

30) /δόλον φρεσί cf. δόλω φρένας Th. 889; φρεσί βυσσοδομεύων/ δ 676, θ 273, ρ 66 (coniug.).

31) /ιμείρων φιλότητος Th. 177; εύζώνιοιο γυναικός/ A 429 (Ψ 261, 760, I 366 inv.) (cf. βαθυζώνους τε γ./ fr. 205. 5, γ 154, etc.).

32) τάχα δ' ἴξε Pylh. 223, T 131, τ 432 (coniug.).

33) μητίετα Ζεύς/ *passim* Ho, He, Sc. 383.

34) /ένθα καθεζόμενος K 202, ζ 295, Dem. 197, 303 (decl.): φρεσί μήδετο (έργα/) Φ 19, Ψ 176; μ. θέσκελα έ./ fr. 204. 96 (θ. έ. Γ 130, λ 374, 610).

35) ταυσοφύρου 'Ηλεκτρυώνης / cf. έυσοφύρου 'Η./ Sc. 16, 86 (decl.).

36) /εύνη και φιλότητι κ 335, ο 421; μίγη φ. και ε./ fr. 17. 5, fr. 177. 12, *passim* Ho (μ. φ. fr. 141. 3); φ. μιγείσα/ *passim* He, Aphr. 150, 287 (coniug.).

38) /έκτελέσας μέγα έργον cf. Sc. 22; δυδε δόμονδε/ *passim* Ho (cf. έδν δόμον εισαφίκαεν/ Sc. 45).

39) /σίδ' δ γε πρίν A 97 (cf. /δφρα κ' έτι δμώας και μητέρα τ 45).

40) /έναι, πρίν B 348; ης δόλοχου cf. Sc. 18; έπιβήμενα εύνης/ κ 340, 342 (I 133, 275, T 176 inv.).

41) πόθος αύντο ξ 144 (coniug.); ποιμένα λαών/ *passim* Ho, He.

42) /ώς δ' δτ' άνήρ *passim* Ho (ώς δ' δτ' Sc. 374, 421, 437); /ώς - άσπαστόν *passim* Ho; ύπεκπροφύγη κακότητα/ cf. ύπέκ κ. φύγομεν/ γ 175, ι 489, κ 124.

43) /νούσου ύπ' άργαλής Op. 92, N 667 (decl.); κρατερού ύπό δεσμού/ cf. κρατερώ ένι δ./ Th. 618, E 386.

45) /άσπασίως τε φίλως τε cf. άσπάσιοι δε φίλοις ι 466; έδν δόμον χ 381; δόμον εισαφίκαεν/ fr. 283. 2, Batr. 64 (coniug.) (cf. Sc. 38).

46) σύν αιδοίη παρακοίτι/ Sc. 14, Dem. 343 (α. π. Φ 479, γ 381, 451).

47) πολυχρύσου 'Αφροδίτης/ cf. Sc. 8.

48) /η δε θεώ cf. /ώς τε θ. χ 349, /τῷ δε θεοί Op. 741, 303; θεῶ - και άνέρι cfr. θεῶν - και άνδρῶν/ *passim* Ho, He; ά. - άρίστῳ/ fr. 199. 4, Y 158, B 768; πολλόν ά/ ο 521, Op. 279; θεῶ δημηθείσα cf. θεοι δομῶσι Z 368.

49) /Θήβη έν έπτασύλω cf. έ. Θ. Op. 162; διδυμάσone γείνατο παιδε/ Z 26 (δ. π. γενέσθην/ E 548; δ. γ. fr. 17. 14; γ. π. *passim* Cat.).

50) κασιγνήτω - ηστην/ Op. 184, H 48 (coniug.).

51) μέγ' άμείμωνα φῶτα/ B 239 (μ. ά. Op. 776, *passim* Ho; ά. φ. H 111 decl.).

52) /δεων τε κρατερόν τε, βίην Th. 670; βίην 'Ηρακληείην/ *passim* Ho, He, Sc. (decl.).

53) /τόν μεν ύποδηθεείσα fr. 64. 16; ύ. κελαινεφεί Κρονίωνι/ Hy. 7. 4, fr. 177. 7 (κ. K. *passim* Ho, fr. 193. 22, Hy. 15. 3, Hy. 30. 5).

55) βροτῶ άνδρί Th. 369, E 604, δ 397 (*passim* Ho decl.).

21/24	1	τὸν δὲ <u>Διὶ Κρονίῳ</u> ν, <u>θεῶν σημάτορι πάντων</u> .	
6/24	1	"Ὅς καὶ Κύκνον ἐπέφνευ, Ἀρητιάδην <u>μεγάθυμον</u> .	
1/2	1	εὔρε γὰρ ἐν τεμένει <u>ἐκατηβόλου Ἀπόλλωνος</u>	
3/4	3/4	αὐτὸν <u>καὶ πατέρα</u> δὴν Ἄρη', <u>δατον πολέμοιο,</u>	
1	1	<u>τεύχεσι λαμπομένους σέλας</u> ὡς πυρὸς αἰθομένοι, 60	
3/4	1	<u>ἔσταστ'</u> ἐν δῖφρω· <u>χθόνα δ'</u> ἔκτυπον <u>ἄκέες ἵπποι</u>	
0	1/2	νύσσουτες <u>χρηῆσι, κόνις δέ σφ'</u> ἀμφιδεδῆει	
1/2	1	<u>κοπτομένη πλεκτοῖσιν ὑφ' ἄρμασι καὶ ποσὶν ἵππων·</u>	
12/24	1	<u>ἄρματα δ'</u> εὐποίητα καὶ <u>δατυγες ἀμφαράβιζον</u>	
0	1	<u>ἵππων ἰεμένων, κεχάρητο δὲ Κύκνος ἀμύμων,</u> 65	
1/2	3/4	<u>ἐλπόμενος Διὸς υἱὸν ἀρήιον ἠνίοχόν τε</u>	
1	1	<u>χαλκῷ δρώσει</u> καὶ ἀπὸ κλυτὰ τεύχεα <u>δύσει.</u>	
1/2	1/2	<u>ἀλλὰ οἱ εὐχάλειον οὐκ ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων·</u>	
1	1	<u>αὐτὸς γὰρ οἱ ἐπῶρσε βίην Ἡρακλεΐην.</u>	
0	3/4	<u>πάν δ' ἄλλος καὶ βωμὸς Ἀπόλλωνος Πιργασαίου</u> 70	
1/3	2/3	<u>λάμπεν ὑπαὶ δειυσίῳ θεοῦ τευχέων τε καὶ αὐτοῦ,</u>	
3/4	3/4	<u>πῦρ δ' ὡς ὀφθαλμῶν ἀπελάμπετο. τίς κεν ἐκείνου</u>	
1	1	<u>ἔτλη θιητὸς ἐὼν κατεναυτίου ὀρμηθῆναι</u>	
1	1	<u>πλήν γ' Ἡρακλῆος καὶ κυδαλίμου Ἴόλαου;</u>	
1	1	[ <u>κείων γὰρ μεγάλη τε βίη καὶ χεῖρες ἄσπτοι</u> 75	
1	1	<u>ἔξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στίβοροῖσι μέλεσσιν.]</u>	
11/24	1	ὅς <u>ρα τόθ' ἠνίοχον προσέφη κρατερόν Ἴόλαον·</u>	
1	1	"Ἦρωσ ὦ Ἴόλαε, <u>βροτῶν πολὺ φίλτατε πάντων,</u>	

56) δὲ Διὶ Κρονίῳνι E 869, 906 (Δ. K. *passim* Ho, *Op.* 69); Κ., θεῶν σημάτορι πάντων/ *Herm.* 367 (decl.) (θ. σ. π./ *fr.* 5. 2; σημάτορι πάντα ρ 21; θ. - π./ *passim* Ho, *Herm.* 307, *Th.* 813).

57) /"Ος - ἐπεφνε Y 426, Φ 96, P 204.

58) ἑκατηβόλου Ἀπόλλωνος/ *passim* Ho.

59) cf. καὶ πατέρι ᾤ/ γ 39, πατέρα ὄν *fr.* 43. 69 (ὄν π. *passim* Ho, ἐὸν π. *passim* Ho): Ἄρη', ἄατον πολέμοιο/ cf. Ἄρης ἄτος π./ E 388, Z 203 (ἄ π./ *Th.* 714, ἄαται π./ *Sc.* 101).

60) /τεύχεσι λαμπομένους *passim* Ho, *Th.* 186: ὡς πυρὸς *passim* Ho (decl.); σέλας ὡς π. αἰθομένοιο/ cf. σέλαι π. α./ *Th.* 867, Θ 563, *fr.* 30. 10 (decl.) (π. α./ *passim* Ho).

61) /ἐσταότ' ἐν δίφρῳ Ω 701, Ψ 370 (decl.): ὠκέες ἵπποι/ *passim* Ho, *Sc.* 307, 350.

63) ὄφ' ἄρμασι καὶ - ἵππων/ cf. ἄρματα καὶ (τεῶ) ἵππω/ E 237, Ψ 545; ὄφ' ἄρμασιν (ὠκέας) ἵππους/ *passim* Ho; ποσὶν Ξ/ E 504, N 52 (decl.).

64) /ἄρματα δ' εὐποίητα καὶ *Pylh.* 265 (cf. εὐποίητον ἄρμα *Bacch.* V, 176).

66) Διὸς υἱόν *passim* Ho, He, *Sc.* (decl.); υ. ἀρήιον γ 176 (*passim* Ho *inv.*).

67) /χαλκῶ δηρώσει *passim* Ho (coniug.); καὶ ἀπὸ κλυτὰ τεύχεα δύσει/ E 453, 435, *Sc.* 329, 447.

68) ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων/ A 43, 457, Π 527 (Φ. Ἀ. *passim* Ho, He, *Sc.* 100 decl.).

69) /αὐτὸς γάρ *Th.* 627, B 342, *fr.* 306. 1: οἱ ἐπῶρσε E 765 (coniug.); βίην Ἑρακλεΐην/ cf. *Sc.* 52.

71) δευσοῖ θεοῦ cf. δευοὶ θεοί *Th.* 759, 933, *passim* Ho (decl.).

72) /πῦρ δ' ὡς cf. /ὡς πυρὶ Θ 182, *Sc.* 60 (decl.): ὡς ὀφθαλμῶν cf. ὀφθαλμοῖς δ' ὡς τ 39, 211 (decl.): τίς κεν ἐκείνου/ γ 113 (decl.).

73) /ἔτλη - ἐών cf. /τετλαίη (κυνεός περ) ἐών I 37, Ω 35 (decl. *disl.*); θνητὸς ἐών Π 154, X 9 κατενατίον ὀρμηθῆναι/ cf. ἐναυτίω ὀρμηθήτην/ E 12.

74) /πλήν γ' Ἑρακλῆος *fr.* 25. 3; καὶ κυδαλίμου Ἴολάου;/ *Sc.* 467.

75) /κείων γάρ *passim* Ho (decl.); μεγάλη τε βίη καὶ χεῖρες ἄαπτοι/ *Op.* 148, *Th.* 649 (κ. - κ. χ. ἄ/ N 318, μ. τ. β. Ω 42 (decl.), β. κ. χ. Γ 431, *Th.* 490 (decl.), κ. χ. ἄ/ *Sc.* 446 (decl.), *passim* Ho).

76) = *Th.* 152, 673, *Op.* 149.

77) ῥα τότε' - προσέφη Θ 423; π. κρατερόν *passim* Ho (decl.); κρατερόν Ἴόλαου/ cf. ἠνίοχον κ. Ἴ./ *Sc.* 323.

78) / Ἑρωσ ᾧ Ἴόλαε *Sc.* 118: βροτῶν - πάντων/ *Th.* 981, *passim* Ho; πολὺ φίλτατε πάντων/ Ω 762 (Ω 748, 517, E 378 *inv.*) (π. φ. *passim* Ho, π. φίλτερα *Sc.* 114, *Op.* 39).

3/4	3/4	ἦ τι μέγ' <u>ἀθανάτους μάκαρος</u> , τοὶ Ὀλυμπον ἔχουσιν,	
1/2	1/2	ἦλιτεν Ἀμφιτρύων, ὄτ' εὐστέφανον ποτὶ θήβην	80
21/24	1	ἦλθε λιπῶν Τίρυνθον, <u>εὐκτίμενον ποταλίεθρον</u> ,	
1/2	1	κτείνας Ἠλεκτρύωνα <u>βοῶν ἕνεκ'</u> εὐρυμετώπων·	
0	1	ἵκετο δ' ἐς Κρείοντα καὶ Ἠνιόχην ταυῦπεπλου,	
1/2	1	οἳ ῥά μιν ἠσπάζοντο καὶ ἄρματα πάντα παρείχον,	
10/24	21/24	ἦ δίκη ἔσθ' ἰκέτησι, τίον δ' ἄρα κηρόθι μάλλον.	85
1/2	1	ζῶε δ' ἀγαλλόμενος σὺν εὐσφύρῳ Ἠλεκτρυώνη,	
1	1	ἦ ἀλόχῃ τάχα δ' ἄμμες ἐπιπλομένων ἐνιαυτῶν	
3/4	3/4	γεινόμεθ' οὔτε φυῆν ἐναλίγκιοι οὔτε νύσμα,	
15/24	1	σός τε πατὴρ καὶ ἐγώ· τοῦ μὲν φρένας ἐξέλετο Ζεὺς,	
14/24	2/3	δς προλιπῶν σφετέρων τε δόμον σφετέρους τε τοκήας	90
0	1/2	ῶχετο τιμήσων ἀλιτήμενοι Εὐρυσθήα,	
0	15/24	σχέτλιος· ἦ που πολλὰ μετεστοναχίζειτ' ὀπίσσω	
1/2	1	ἦν ἄτην ὀχέων· ἦ δ' οὐ παλιῶαρετός ἐστιν.	
1/2	1/2	αὐτὰρ ἐμοὶ δαίμων χαλεποὺς ἐπετέλλετ' ἀέθλους.	
1	1	ὦ φίλος, ἀλλὰ σὺ θάσσον ἔχ' ἠγία φοινικέοντα	95
1	1	ἵππων ὠκυπόδων· μέγα δὲ φρεσὶ θάρσος ἀέξων	
3/4	1	ἰθύς ἔχειν θοὸν ἄρμα καὶ ὠκυπόδων σθένος ἵππων,	
1/2	14/24	μηδὲν ὑποδδείσας κτύπον Ἀρεος ἀνδροφόνοιο,	
0	1/4	δς νῦν κεκληγῶς περιμαίνεται ἱερὸν ἔλκος	
1	1	Φοῖβου Ἀπόλλωνος, ἐκατηβέλετ' ἄνακτος·	100
20/24	1	ἦ μὴν καὶ κράτερός περ ἐὼν ἄσται πολέμοιο."	
1/2	1	Τὸν δ' αὖτε προσέειπεν ἀμώμητος Ἴόλαος·	
1	1	ἦθεῖ, ἦ μάλα δὴ τι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε	
6/24	1/2	τιμᾶ σὴν κεφαλὴν καὶ ταύρεος Ἐννοσίγαιος,	

79) ἄθανάτους μάκαρας *Op.* 706 (decl.); τοὶ Ὀλυμπον ἔχουσιν/ *passim* *Ho*, *Th.* 101, *Op.* 139 (cf. ἄθανάτων, οἱ Ὀλύμπια δώματ' ἔ./ *Herm.* 445).

80) εὐστεφάνου ποτὶ θήβην/ cf. εὐστεφάνῳ ἐνὶ θήβῃ/ *T* 99, *Th.* 978.

81) θήβην/ἦλθε cf. θήβασδ' ἦλθε *Ψ* 679; Τίρυνθου, εὐκτίμενον πτολίεθρου/ *fr.* 129. 16 (έ. π. *passim* *Ho*).

82) βοῶν ἔνεκ' *Th.* 983, *Herm.* 308; βοῶν - εὐρυμετώπων/ *υ* 212, *Herm.* 255 (*Y* 499, *Th.* 291 decl.).

84) /οἶ ῥά μιν cf. /οἶ τέ μιν (ἐξελάσσωσιν) καὶ *Op.* 224; ἄρματα πάντα παρείχον/ cf. παρέσχεθεν ἅ π. *Th.* 639, καὶ ἄρμενα π. παράσχοις/ *Teogn.* 275, παρασχεῖν ἅ π./ *Teogn.* 695 (cf. π. ἄρμενα *Op.* 407, π. κατέσχευ *fr.* 133. 4).

85) δίκη ἐστὶ *passim* *Ho* (cf. ἡ τ' ἐστὶ δίκη δ 691); κηρόθι μῶλλον/ *passim* *Ho*, *Del.* 138.

86) εὐσφύρω Ἑλεκτρούνη/ *Sc.* 16 (cf. *Sc.* 35).

87) /ῆ ἄλόχῳ cf. *Sc.* 18; τάχα δ' ἄμμες Ω 355 (decl.); ἐπιυλομένων ἐνιαυτῶν/ *Th.* 493 (cf. περιπ. έ./ α 16, *Ψ* 833, *Th.* 184, *Op.* 386, *Dem.* 265).

88) οὔτε φυτὴν ἐναλίγκιοι οὔτε νόημα/ *Op.* 129 (decl.) (ο. φ. ε 212, η 210, *Ργθ.* 465; ο. υ. σ 215, 220, Ω 40).

89) /σός τε πατὴρ καὶ cf. σ. τ. π. X 498, *Ψ* 608, λ 187 (ινν.), τ. π. κ. σ. *Op.* 633; φρένας ἐξέλετο Ζεὺς/ Z 234, T 137, *fr.* 69. 1.

90) σφέτερον - σφετέρους τε τοκῆας/ *Sc.* 239 (decl.).

93) /ῆν ἄτην ὀχέων φ 302 (disl.) (ῆ. ἅ A 412, Π 274).

94) χαλεπούς ἐπετέλλετ' ἀέθλους/ λ 622 (έ. ἄ/ *fr.* 190. 12 coniug.).

95) /ῶ φίλος γ 375, ρ 17; ἄλλα - θάσσοι cf. ἄλλ' ἄγε θ. *passim* *Ho*, σὺ δὲ θ. Δ 64; ἔχ' ἠνία E 230; ἠνία φωνικέοντα/ Θ 116.

96) /ῖππων ὠκυπόδων *passim* *Ho*, *Op.* 816, *Sc.* 470 (decl.); μέγα δὲ φρεσὶ - ἀέξων/ λ 195; φ. θάρσος ἄ./ *Sc.* 434 (φ. θ. γ 76, δὲ μ. φ. *Th.* 173).

97) θοὸν ἄρμα *passim* *Ho*, *Dem.* 89, *Sc.* 342; ὠκυπόδων σθένος ἵππων/ *fr.* 75. 22, καὶ ὦ. - ἴ/ *Ργθ.* 265 (cf. /ιθὺς ἔχειν κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους/ *Parm. fr.* 1. 21 D.).

98) Ἄρεος ἀνδροφόνου/ Δ 441.

100) /Φοίβου Ἀπόλλωνος *passim* *Ho*, *fr.* 357. 3 (decl.); 'Α., ἐκατηβελέταο ἄνακτος/ A 75.

101) καὶ κράτερός περ ἐών *passim* *Ho*, *Th.* 465 (decl.); ἄσται πολέμοιο/ cf. ἄστος π./ *passim* *Ho*, ἄστος π./ *Th.* 714, *Sc.* 59 (decl.).

102) /τόν δ' ἄυτε προσέειπε *passim* *Ho*, *Th.* 546.

103) /ἠθεῖ', ἡ μάλα δὴ Z 518, X 229; πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε/ *passim* *Ho*, *He*, *Sc.* 27 (cf. /ἠθεῖ', ἡ (μὲν πολλὰ) πατὴρ X 239).

104) σὴν κεφαλὴν τ 92 (decl.).

0	13/24	δς θήβης κρήδεμνον ἔχει ρύεται τε πόληα,	105
1/3	13/24	οἶον δὴ καὶ τόνδε βροτὸν <u>κρατερόν τε μέγαν τε</u>	
1/2	1	σας ἐς χεῖρας ἄγουσι, ἵνα κλέος ἐσθλὸν ἄρῃαι.	
1	1	<u>ἀλλ' ἔγε δύσεο τεύχε'</u> ἄρηια, <u>ἔφρα τάχιστα</u>	
0	1/2	<u>δίφρους ἐμπελάσσωτες</u> Ἄρηός θ' ἡμέτερόν τε	
6/24	1/2	μαρινώμεσθ', ἐπεὶ οὐ τοι ἀτάρβητον <u>Διὸς υἱὸν</u>	110
1/4	1/4	οὐδ' Ἴφικλειδὴν δειδίξεται, ἀλλὰ μιν οἶω	
8/24	3/4	φεύξεσθαι δύο παῖδας ἀμύμονος Ἄλκείδαι,	
1	1	οἳ δὴ σφι σχεδὸν εἰσι, λιλαϊόμενοι πολέμοιο	
18/24	1	<u>φυλόπιδα στήσῃω, τά σφιν πολὺ φίλτερα θούϊης."</u>	
1	1	<u>ᾠς φάτο· μείδησεν δὲ βίη Ἡρακλῆϊη</u>	115
20/24	1	<u>θυμῷ γηθήσας· μάλα γὰρ νύ οἱ ἄρμενα εἶπεν·</u>	
1	1	<u>καὶ μιν ἀμειβόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·</u>	
1	1	<u>ἦρως ᾧ Ἴόλαε, διοτρεφές, οὐκέτι τηλοῦ</u>	
1/2	1	<u>ὑσμίνῃ τρηχεῖα· σὺ δ' ὡς πάρος ἦσθα δαΐφρων,</u>	
1	1	<u>ὡς καὶ νῦν μέγαν ἵππον Ἀρίονα κυανοχαίτην</u>	120
3/4	3/4	<u>πάντη ἀναστρωφᾶν καὶ ἀρηγέμεν ὡς κε δύηται."</u>	
1/4	1/4	<u>ᾠς εἰπὼν κημιῖδας ὄρειχάλκιο φαεινοῦ,</u>	
1	1	<u>Ἡφαίστου κλυτὰ δῶρα, περὶ κινήμῃω ἔθηκε.</u>	
1	1	<u>δεύτερον αὖ θάρηκα περὶ στήθεσσω ἔδυνε</u>	
3/4	1	<u>καλὸν χρύσειον πολυδαίδαλον, ὃν οἱ ἔδωκε</u>	125
3/4	1	<u>Παλλὰς Ἀθηναίῃ, κούρη Διός, ὀππότε' ἔμελλε</u>	
0	1/2	τὸ πρῶτον στονδέντας ἐφορμήσεσθαι ἀέθλους.	
8/24	8/24	θήκατο δ' ἀμφ' ὠμοισιν <u>ἀρης ἄλκτῆρα σίδηρον,</u>	
1/4	3/4	<u>δεωδὸς ἀήρ·</u> κοίλην δὲ περὶ στήθεσσι φορέτρην	
21/24	1	<u>κάββαλεν ἐξόπιθεν· πολλοὶ δ' ἔντοσθεν οἴστοι</u>	130
0	0	ρίγηλοί, θαυάτῳ λαθιφθόγγου δοτήρες·	

- 106) κρατερόν τε μέγαν τε/ *fr.* 294. 1.  
 107) ἴνα κλέος ἐσθλὸν ἔρηαι/ *v* 422 (*coniug.*) (κ. ἐ. ἄ. Σ 121, E 3, κ. ἐ. *passim* Ho).
- 108) /ἄλλ' ἄγε *passim* Ho, *fr.* 240. 3, *Sc.* 449, /ἄ. ἄ. - τεύχε' χ 139; δύσσο τ. Π 129, *cf.* τεύχεα δύσαι/ *passim* Ho, *Sc.* 67, 329, 447; τεύχεα ἄρηια τ 4 (*passim* Ho *inv.*); ὄφρα τόχιστα/ *passim* Ho.  
 110) Διὸς υἱόν/ *cf.* *Sc.* 66.  
 111) ἀλλά μω οἶω/ K 105 (ἄ. τω' ο./ T 71).  
 112) παῖδας ἀμύμονος *cf.* παῖδες ἀμύμονες *passim* Ho.  
 113) /οἱ δὴ σφι σχεδὸν εἰσι β 284 (*decl.*) (*cf.* *Sc.* 435); λυλαίμενοι πολέμοιο/ Γ 133.  
 114) /φιλόπιδα στήσῃ *cf.* /φ. στήσαι λ 314; πολὺ φίλτερα *passim* Ho (*cf.* *Sc.* 78).  
 115) /᾽Ως φάτο· μεῖδισηεν δέ *passim* Ho; βῆη Ἑρακλεΐη/ *cf.* *Sc.* 52.  
 116) /θυμῷ γηθήσας *cf.* γ. δὲ θ. Η 189; μόλα γὰρ νύ οἱ ἄρμενα *Op.* 424.  
 117) *passim* Ho (*cf.* /κ. μ. ἄ. *fr.* 280. 25; (κ.-) ἔ. π. π./ *Sc.* 326, 445).  
 118) /ἦρωσ ᾧ Ἰόλαε *Sc.* 78; ᾧ - διοτρεφές, οὐκέτι P 238, οὐκέτι τηλοῦ/ *cf.* οὐδ' ἔτι τῆλε τ 301.  
 119) ὡς πάρος *Herm.* 58; πάρος ἦσθα κ 395, σ 162 (*coniug.*); ἦσθα δαίφρον/ E 813 (*decl.*).  
 120) /ὡς καὶ νῦν *Op.* 396, Δ 179; μέγαν ἵππον θ 512; Ἀρίονα κυανοχαίτην/ *Theb. cycl.* 4 K.  
 121) /πάντη ἀναστρωφῶν φ 394 (*coniug.*), *fr.* 43. 86; ὡς κε δύνηαι/ *Hy.* 8. 11 (*coniug.*), κε δ./ *Op.* 350, Z 229 (*decl.*).  
 122) /᾽Ως εἰπῶν *passim* Ho, *fr.* 31. 6, *Sc.* 338 (*decl.*).  
 123) /Ἑφαιστου κλυτά *cf.* Ἑφαιστου κλυτόν *Th.* 927, Ἑφαιστος κλυτοτέχνης *fr.* 141. 4 (*cf.* *Sc.* 244); κλυτά δῶρα Ω 458, θ 417; περι κνήμησῃ ἔθηκε/ *passim* Ho.  
 124) *passim* Ho (/δεύτερον αὖ *Th.* 214; περι στήθεσσω/ *Sc.* 129).  
 124) /καλὸν χρύσειον *Aphr.* 89, Ξ 351, Σ 562 (*decl.*), ὄν οἱ ἔδωκε/ *cf.* ὄν τοι ἔ./ α 43, ὄν μοι ἔ. ι 297, Ψ 224.  
 126) /Παλλὰς Ἀθηναίη, κούρη Διὸς *passim* Ho (Π. Ἀ. *passim* He, κ. Δ. *passim* He, *Sc.* 322, Ἀ. κ. Δ. *Sc.* 443).  
 128) ἄρης ἀκτῆρα Ξ 485, Σ 100, *Sc.* 29.  
 129) /δευνὸς ἀνήρ Λ 653.  
 130) /κάββαλεν ἐξόπιθεν *cf.* /κάδ' δ' ἔβαλ' ἐξοπίσω Ψ 727; πολλοὶ δ' ἔντοσθην/ *cf.* πόλεσῃ ἔντοσθεν K 262.  
 131) *cf.* θανάτιο δότευρα/ *Op.* 356.

8/24		22/24	πρόσθεν μὲν θάνατόν τ' εἶχον καὶ δάκρυσι μῦρον,	
1/4		3/4	μέσσοι δὲ ξεστοί, περιμήκεες, αὐτὰρ ὀπισθε	
0		1/2	μόρφιοιο φλεγύασα καλυπτόμενοι πτερύγεσσιν.	
1		1	<u>εἶλετο δ' ὄβριμον ἔγχος, ἀκαχμένον αἶθιοπι χαλκῶ.</u>	135
1		1	<u>κρατὶ δ' ἐπ' ἰφθίμῳ κυνέην ἐτύκτονον ἔθηκε,</u>	
1/2		1/2	δαίδαλέην, ἀδάματος, ἐπὶ κροτάφοις ἀραρυῖαν,	
1/2		20/24	ἢ τ' εἶρυτο κάρη Ἡρακλῆος θεῖοιο.	
3/4		3/4	Χερσὶ γε μὴν <u>σάκος εἶλε παναῖοιο, οὐδέ τις αὐτὸ</u>	
1/4		14/24	<u>οὐτ' ἔρρηξε βολῶν οὐτ' ἔθλασε, θαῦμα ἰδέσθαι</u>	140
0		1/4	πάν μὲν γὰρ κύκλω τιτάων λευκῶ τ' ἐλέφαντι	
0		2/3	ἠλέκτρῳ θ' ὑπολαμπές ἐην χρυσῶ τε φαεινῶ	
0		0	[λαμπόμενοι, κυάνου δὲ διὰ πτύχες ἠλήλατο].	
1/4		5/6	ἐν μέσσῳ δ' ἀδάματος ἐην Φόβος οὐ τι φατειός,	
3/4		3/4	ἔμπαλον ὄσσοισιν πυρὶ λαμπομένοισι <u>δεδορκώς</u>	145
3/4		3/4	<u>τοῦ καὶ ὀδόντων μὲν πλήτο στόμα λευκαθεόντων,</u>	
0		5/6	δεινῶν, ἀπλήτων, ἐπὶ δὲ βλοσυροῖο μετώπου	
0		1	δεινῆ Ἔρις πεπότητο κορύσσοισα κλόνον ἀνδρῶν,	
8/24		1/2	σχετλίη, ἢ ῥα νόον τε καὶ ἐκ φρένας εἶλετο φωτῶν	
1		1	<u>οἴτινες ἀντιβίην πόλεμον Διὸς υἱὲ φέροισιν.</u>	150
1/2		1	[τῶν καὶ ψυχαὶ μὲν <u>χθόνα δύνουσι</u> Ἄιδος εἴσω	
0		1/4	αὐτῶν, ὄστέα δὲ σφι περὶ ῥινόιο σαπίσης	
0		3/4	Σειρίου ἀζαλέοιο κελαυρὶ πύθεται αἴη.]	
0		1/2	Ἐν δὲ Προϊώξιδε τε Παλιώξιδε τε τέτυκτο,	
13/24		17/24	ἐν δ' Ὀμοδόσδε τε Φόνοσδε τ' Ἀνδροκτασίη τε δεδήει,	155
3/4		1	[ἐν δ' Ἔρις, ἐν δὲ Κυδοιμόσδε ἐθύνοισιν, ἐν δ' ὀλοῆ Κτῆρ	
1		1	<u>ἄλλον ζῶν ἔχουσα νεούτατον, ἄλλον ἄουτον,</u>	
1		1	<u>ἄλλον τεθνηῶτα κατὰ μόθον ἔλκε ποδοῖν·</u>	
1		1	<u>εἶμα δ' ἔχ' ἀμφ' ὤμοισι δαφνοειδὸν αἵματι φωτῶν,</u>	
1/2		1/2	<u>δεινὸν δερκομένη καυαχισί τε βεβρυχυῖα.]</u>	160
1		1	Ἐν δ' ὀφίων κεφαλαὶ δεινῶν ἔσασιν, οὐ τι φατειῶν,	
1/2		17/24	δώδεκα, ταὶ φοβέεσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων	
1		1	[οἴτινες ἀντιβίην πόλεμον Διὸς υἱὲ φέροισιν].	
3/4		1	τῶν καὶ ὀδόντων μὲν <u>καυαχὶ πέλεν</u> , εὔτε μάχοιοτο	
1/4		1/2	Ἀμφιτρωνιάδης· τὰ δ' ἔδαιετο <u>θαυματὰ ἔργα</u>	165
1/3		1/3	στίγματα δ' ὡς ἐπέφατο ἰδεῖν <u>δεινοῖσι δράκοισι</u>	
0		1/2	κυάνεοι κατὰ νῶτα, μελάθησαν δὲ γένεια.	
5/24		3/4	Ἐν δὲ σὺν ἀγέλαι χλοῦνων <u>ἔσασιν</u> ἠδέ λεόντων	
0		0	ἐς σφέας δερκομένων, κοτεόντων θ' ἱεμένων τε.	
1/4		1/2	τῶν καὶ ὀμιληδὸν στίχες ἦισαν, οὐδέ νυ τῶ γε	170

- 132) πρόσθεν - θάνατον cf. /πρόσθ' ~ θάνατον Ψ 481, Β 259 (disl.).
- 133) αὐτὰρ ὄπισθε/ *passim* Ho.
- 135) cf. /εἶλετο δ' ἄλκιμον ἔγχος, ἀκαχμένον ὀξεί χαλκῶ/ *passim* Ho: ἔλεον δβριμον ἔ. Ν 532; δ. ἔ. Υ 259; αἶθοπι χ. *passim* Ho.
- 136) *passim* Ho.
- 137) ἐπὶ κροτάφοις ὄραρυίον/ χ 102, σ 378 (decl.) (κ. ἄ. / Ν 188, Σ 610).
- 138) Ἡρακλῆος θείσιον/ Ο 25, Υ 45.
- 139) σάκος εἶλε cf. σ. ε. τετυγμένον Ξ 9; σ. - παναίοιλον, οὐδέ Ν 552; οὐδέ τις αὐτὸ/ Sc. 431, Η 246 (decl.), etc.
- 140) θαῦμα ιδέσθαι/ *passim* Ho, Th. 575, 581, fr. 33. 15, Sc. 224.
- 144) οὐ τι φατειός/ Th. 310, Sc. 161 (cf. οὐ φαταί Sc. 230).
- 145) ὄσσοισιν πυρὶ λαμπομένοισι cf. /ὄσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι Α 104, δ 662, Sc. 390 (cf. λαμπόμενος π. Ο 623, πυρὶ λάμπετο Ν 474); πυρὶ - δεδορκώς/ cf. πῦρ δ' (ὀφθαλμοῖσι) δεδορκώς/ τ 446.
- 146) /τοῦ καὶ ὀδόντων μὲν Τ 365, Sc. 164 (decl.); πλητο στόμα Ψ 777.
- 149) καὶ ἐκ φρένας εἶλετο cf. καὶ ἐξέλετο φρένας Ρ 470 (φρένας ἐξέλετο Ζ 234, Τ 137, fr. 69. 1, Sc. 89); φ. εἶλετο Ι 377, Σ 311.
- 150) = Sc. 163 (/ἀντίβιον πόλεμον Γ 435; Διὸς υἱὶ cf. Sc. 110, Διὸς - φέροιεν/ cf. Διὶ πατρὶ φέρουσι/ μ 63).
- 151) χθόνα δύνουσι Ζ 411 (coniug.); Ἄιδος εἶσω/ *passim* Ho (cf. δύναι δόμον Ἄ. ε./ Γ 322, Λ 263, *Aphr.* 154).
- 155) τε Φόνος τ' Ἀνδροκτασίη τε λ 612, Th. 228 (decl. disl.).
- 156) cf. /'Εν δ' Ἔρις, ἐν δὲ Κυδοιμὸς ὁμίλειον, ἐν δ' ὀλοή Κήρ/ Σ 535.
- 157-159) = Σ 536-538 (per Sc. 159 /εἶμα δ' ἔχ' cf. εἶματ' ἔχεις π 182, *Pylh.*
- 184: αἶματι φωτῶν / Μ 430.
- 160) /δειῶν δερκομένη *passim* Ho (decl.).
- 161) /'Εν δ' - ἔσαν Sc. 168; ὀφίων κεφαλαὶ δειῶν cf. κ. δφιος, δεινοῖο (δράκοντος)/ Th. 825, κ. δεινοῖο μ 94, λ 634, Th. 856; οὐ τι φατειῶν/ cf. Sc. 144.
- 162) ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων/ η 307, *passim* He.
- 163) = Sc. 150.
- 164) /τῶν καὶ ὀδόντων μὲν κωααρή πέλεν Τ 365 (cf. /τ. κ. ὀ. μ. Sc. 146).
- 165) θαυματὰ ἔργα/ *Herm.* 80, 440, *Hy.* 7. 34, fr. 204. 45.
- 166) δεινοῖσι δράκουσι/ Th. 825 (decl.).
- 168) /'Εν δέ - ἔσαν Sc. 161.
- 170) οὐδέ νυ τῶ γε/ Ο 349 decl. (ἀλλά νυ τοῦ γε/ Th. 687).

0	0	οὐδέτεροι τρεῖτην, φρίσσον γε μὲν αὐχένας ἀμφω.	
11/24	18/24	ῥῆθι γὰρ σφῶν <u>ἔκειτο μέγας λῆς</u> , ἀμφὶ δὲ κάπροι	
5/24	5/24	δοιοί, ἀπουράμεινοι ψυχάς· κατὰ δὲ σφί <u>κελαινὸν</u>	
1/2	1/2	<u>αἶμ' ἀπελείβητ' ἔρατ'</u> · οἱ δ' αὐχένας ἐξεριπόντες	
0	1/3	<u>κείατο</u> τεθνηῶτες ὑπὸ βλοσυροῖσι λέουσιν·	175
0	1/3	τοὶ δ' ἔτι μᾶλλον ἐγειρέσθην κοτέουτε μάχεσθαι,	
1/2	1	ἀμφότεροι, χλοῦναί τε <u>σύες χαροποί</u> τε λέοντες.	
1	1	<u>'Εν δ' ἦν ὑσμῖνη Λαπιθῶων αἰχμητῶων</u>	
0	1/2	Καινέα τ' ἀμφὶ ἄνακτα Δρύαυτά τε Πειρίθοόν τε	
0	1/2	'Οπλέα τ' 'Εξάδιόν τε Φάληρόν τε Πρόλοχόν τε	180
1/4	1/2	Μόφον τ' 'Αμπυκίδην, Τιταρήσιον, <u>ἔζον 'Αρης</u>	
1	1	<u>Θησέα τ' Αἰγείδην</u> , ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν·	
1	1	<u>ἀργύρεσι, χρύσεια περὶ χροῖ τεύχε' ἔχοντες.</u>	
1/2	1	<u>Κένταυροι δ' ἐτέρωθεν ἐναντίοι ἠγερέθουτο</u>	
0	1	ἀμφὶ μέγαν Πητραῖον ἰδ' 'Ασβολου οἰωνιστῆν	185
0	0	'Αρκτον τ' Οὔρειόν τε μελαγχαιτῆν τε Μίμωιντα	
0	1/2	καὶ δύο Πευκειδας, Περιμήδεά τε Δρύαλόν τε,	
5/6	1	<u>ἀργύρεσι, χρυσεάς ἐλάτας ἐν χερσίν ἔχοντες.</u>	
1/2	1/2	καὶ τε συναγδῆν ὡς εἰ <u>ζωοὶ περ εόντες</u>	
10/24	1	<u>ἔγχεσιν ἰδ' ἐλάτης αὐτοσχεδὸν ἀριγυῶντο.</u>	190
9/24	1/2	'Εν δ' 'Αρης βλοσυροῖο <u>ποδάκεες ἔστασαν ἵππο</u>	
1/4	1/2	χρῦσεσι, ἐν δὲ καὶ αὐτὸς ἐναρσφόρος οὐλιος 'Αρης,	
1/3	1	αἰχμῆν ἐν χεῖρεσσιν ἔχων, <u>πυλέεσσι κελύων,</u>	
8/24	1	αἵματι φοινικέεις ὡς εἰ <u>ζωοὺς ἐναρίζων,</u>	
1	1	<u>δίφρου ἐπεμβεβαός·</u> παρὰ δὲ Δειμῶς τε Φόβος τε	195
1	1	<u>ἔστασαν ἰέμενοι πόλεμον καταδύμεναι ἀνδρῶν.</u>	
1	1	'Εν δὲ Διὸς θυγάτηρ ἀγελείη Τριτογένεια,	
14/24	3/4	<u>τῆ ἰκέλη ὡς εἴ τε μάχην ἐθέλουσα κορύσσειν,</u>	
1/2	1	<u>ἔγχος ἔχουσι' ἐν χειρὶ † χρυσεῖν τε τρυφάλεια</u>	
1/4	3/4	αἰγίδα τ' ἀμφ' ὤμοις· ἐπὶ δ' ἔφατο φύλοπιω αἰνήν.	200
22/24	1	'Εν δ' ἦν ἀθανάτων ἱερὸς χορός· ἐν δ' ἄρα μέσσω	
1	1	<u>ἡμερόεν κισθάριζε Διὸς καὶ Λητοῦς υἱὸς</u>	
11/24	1	χρυσεῖη φόρμιγγι· <u>ἴθεών δ' ἔδος ἀγυῶς 'Ολυμπος·</u>	

- 172) ἔκειτο μέγας ι 319 (decl.); ἔ. -, ἀμφὶ δέ χ 362.
- 173) κελαινὸν/αἶμα cf. αἶμα κελαινὸν *passim* Ho.
- 174) /αἶμ' ἀπελείβεται' ἔραζε Sc. 268.
- 177) τε σύες χαροποί τε λέοντες/ λ 611 (χ. τ. λ. *passim* Ho, Hy, Th. 371 decl.).
- 178) /'Εν δ' ἦν Sc. 201, 216; /'Εν δ' (ἔπεσ') ὕσμινη Λ 297; Λαπιθάων αἰχμητῶν/ Μ 128.
- 181) ὄζον Ἔρως/ *passim* Ho, fr. 12. 1.
- 182) = Α 265 (ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν/ ο 414, φ 14, 37).
- 183) /ἀργύρεσι, χρύσεια cf. /ἀ χρυσεῖσι Λ 31, /ἀ χρυσεός Sc. 188, /ἀ χρυσῶ δ 132; /ἀ - ἔχοντες/ Sc. 188, Op. 128 (decl.); περὶ χροῖ - ἔχοντες/ Μ 212, π 210, Hy. 7. 7; τεύχε' ἔ./ Σ 197, λ 41, Sc. 238, Hy. 28. 5 (decl.), fr. 343. 19 (decl.).
- 184) ἐτέρωθεν ἐναυτίοι Ζ 247, Ψ 164 (decl.).
- 188) /ἀργύρεσι, χρυσεός cf. Sc. 183; ἐν χερσὶν ἔχοντες/ *passim* Ho, Sc. 292 (cf. /πάσας χρυσεῖας φιάλας ἐ. χ. ἔ./ fr. 197. 2).
- 189) ὡς εἰ ζωοί Sc. 194 (decl.); ζωοί περ ἐόντες/ Ω 749 (decl.).
- 190) /ἔγχεσιν - αὐτοσχεδόν Ο 386.
- 191) ποδώκεες - ἵπποι/ Ψ 376, Ρ 614 (decl.).
- 192) οὐλῖος Ἔρως/ Sc. 441, cf. οὐλῶν Ἔρως/ Ε 717, 461 (decl.).
- 193) ἐν χεῖρεσσιν ἔχων *passim* Ho, Pyth. 515, Th. 675, Dem. 52 (disl.).
- 194) ὡς εἰ ζωοὺς cf. Sc. 189.
- 195) /δῖφρου ἐπεμβεβαῶς Sc. 324; (παρὰ) δὲ Δεῖμῶς τε Φόβος τε/ cf. (περὶ) δὲ Δ. τε Φ. τε/ Λ 37, Δ. τε Φ. τε/ Ο 119 (Φ. καὶ Δ. Th. 934, Sc. 463).
- 196) /ἔστασαν ἰέμενοι Φ 70, Υ 280 (decl.); ἰ. πόλεμον (cf. Sc. 23; π. κατα(παυσέμεν) ἀνδρῶν:/ Η 36.
- 197) δὲ Διδὸς θυγάτηρ ἀγελείη/ Δ 128 (Δ. θ. γ 337); Δ. θ. (κυδίστη) Τριτογένεια/ Δ 515, γ 378.
- 198) /τῆ ἰκέλη *passim* Ho, Op. 535, Sc. 392 (decl.); μάχην ἐθέλουσα cf. ἐθέλουσι μ. Γ 241, ἐθέλεσκε μ. Ι 353.
- 199) /ἔγχος ἔχουσα' ἐν χειρὶ cf. ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας/ Th. 186 (ἔγχος ἔχων *passim* Ho, ἔχων ἐν χειρὶ *passim* Ho).
- 200) φύλοπιν αἰνήν/ *passim* Ho, Op. 161 (decl.).
- 201) /'Εν δ' ἦν cf. Sc. 178; ἀθανάτων ἱερός *passim* Th.; ἐν δ' ἄρα μέσσω/ Hy. 7. 45 (decl.).
- 202) /ἡμερθεὺν κισθόριζε Σ 570; Διδὸς καὶ Λητοῦς υἱός/ Pyth. 545, Herm. 243, 321 (Λ. κ. Δ. υ./ Α, 9); Δ. - υ./ Sc. 424, 448.
- 203) θεῶν δ' ἔδος - Ὀλυμπος/ cf. θ. ἔ. αἰπὺν Ὀ./ Ε 367, 868, Del. 109 (cf. /αὐτῆ σὺν φόρμιγγι, λιπῶν ἔδος Ι 194).

14/24	3/4	έν δ' ἀγορή, <u>περί δ' ἄλβος ἀπειρίτος ἐστεφάνωτο</u>	
11/24	1	ἀθανάτων έν ἀγώνι:] <u>θεαί δ' ἐξήρχον αὐοιδῆς</u>	205
1/2	1	<u>Μούσαι Πιερίδες</u> , λιγύ μελπομένης <u>ἐκικία</u> .	
1/2	1	'Εν δέ λιμνή <u>εὖορμος</u> <u>ἀμαιμακέτιο</u> <u>θαλάσσης</u>	
0	1/2	κυκλοτερῆς <u>ἐτέτυκτο</u> <u>πανέφθου</u> <u>κασσιτέριο</u>	
8/24	20/24	κλυζομένη <u>ἴκελος</u> : [ <u>πολλοί</u> <u>γε</u> <u>μὲν</u> <u>ἄμ</u> <u>μέσον</u> <u>αὐτοῦ</u>	
0	1/2	<u>δελφίνες</u> <u>τῆ</u> <u>καί</u> <u>τῆ</u> <u>ἐθύνεον</u> <u>ιχθυάοντες</u>	210
0	1/2	<u>νηχομένοις</u> <u>ἴκελοι:]</u> <u>δοῶ</u> <u>δ'</u> <u>ἀναφυσιάωντες</u>	
0	3/4	<u>ἀργύρεοι</u> <u>δελφίνες</u> <u>ἐφοίβηον</u> <u>ἔλλοπος</u> <u>ιχθύς</u> .	
0	1/2	<u>τῶν</u> <u>δ'</u> <u>ὑπο</u> <u>χάλκειοι</u> <u>τρέον</u> <u>ιχθύες</u> : <u>αὐτὰρ</u> <u>ἐπ'</u> <u>ἀκτῆς</u>	
1/4	1/2	<u>ἦστο</u> <u>ἀτῆρ</u> <u>ἀλιεύς</u> <u>δεδοκημένος</u> , <u>εἶχε</u> <u>δὲ</u> <u>χερσίν</u>	
0	1/2	<u>ιχθύσων</u> <u>ἀμφίβληστρον</u> <u>ἀπορρίψονται</u> <u>ἑοικώς</u> .	215
1/4	1	'Εν δ' ἦν <u>ἠικόμου</u> <u>Δανάης</u> <u>τέκος</u> , <u>ἱππότα</u> <u>Περσεύς</u> ,	
0	1/4	<u>οὐτ'</u> <u>ἄρ'</u> <u>ἐπιψαύων</u> <u>σάκεος</u> <u>ποσίν</u> <u>οὐθ'</u> <u>ἐκὰς</u> <u>αὐτοῦ</u> ,	
1/4	1/2	<u>θαῦμα</u> <u>μέγα</u> <u>φράσσασθ'</u> , <u>ἐπεὶ</u> <u>οὐδαμῆ</u> <u>ἑστήρικτο</u> .	
1/3	3/4	<u>τῶς</u> <u>γάρ</u> <u>μιν</u> <u>παλάμαις</u> <u>τεύξεν</u> <u>κλυτὸς</u> <u>'Αμφιγυῆης</u> ,	
11/24	3/4	<u>χρῦσεον</u> : <u>ἀμφὶ</u> <u>δὲ</u> <u>ποσσίν</u> <u>ἔχεν</u> <u>πτερόεντα</u> <u>πέδιλα</u> :	220
0	1/4	<u>ὤμοισιν</u> <u>δέ</u> <u>μιν</u> <u>ἀμφὶ</u> <u>μελάνδετον</u> <u>ἄορ</u> <u>ἔκειτο</u>	
0	1/2	<u>χαλκέου</u> <u>ἐκ</u> <u>τελαμώνος</u> : <u>θ</u> <u>δ'</u> <u>ὥς</u> <u>τε</u> <u>νόημ'</u> <u>ἐπιτάτο</u> :	
14/24	1	<u>πάν</u> <u>δὲ</u> <u>μετάφρενον</u> <u>εἶχε</u> <u>κάρη</u> <u>δευσιὸ</u> <u>πελάρου</u> ,	
1/4	1/2	<u>Γοργούς</u> : <u>ἀμφὶ</u> <u>δὲ</u> <u>μιν</u> <u>κίβισις</u> <u>θέε</u> , <u>θαῦμα</u> <u>ιδέσθαι</u> ,	
0	0	<u>ἀργυρέη</u> : <u>θύσαι</u> <u>οὖ</u> <u>κατηρεῦντο</u> <u>φαιεοὶ</u>	225
13/24	3/4	<u>χρῦσειοι</u> : <u>δευῆ</u> <u>δὲ</u> <u>περὶ</u> <u>κροτάφοισι</u> <u>ἄνακτος</u>	
14/24	20/24	<u>κεῖτ'</u> : <u>'Αἰδὸς</u> <u>κυνέη</u> <u>νυκτὸς</u> <u>ζόφον</u> <u>αἰὼν</u> <u>ἔχουσα</u>	
0	12/24	<u>αὐτὸς</u> <u>δὲ</u> <u>σπεύδοντι</u> <u>καὶ</u> <u>ἔρριγοντι</u> <u>ἑοικώς</u>	
1/4	1/4	<u>Περσεύς</u> <u>Δαναΐδης</u> <u>ἑτιταίνετο</u> : <u>ταὶ</u> <u>δὲ</u> <u>μετ'</u> <u>αὐτὸν</u>	
0	1/2	<u>Γοργόνες</u> <u>ἀπλητοὶ</u> <u>τε</u> <u>καὶ</u> <u>οὐ</u> <u>φαταὶ</u> <u>ἔρρώνοντο</u>	230
1/2	5/6	<u>ἴεμεναι</u> <u>μαπέεω</u> : <u>ἐπὶ</u> <u>δὲ</u> <u>χλωροῦ</u> <u>ἀδάμαντος</u>	
1/2	3/4	<u>βαινουσέων</u> <u>ἰάχεσκε</u> <u>σάκος</u> <u>μεγάλῃ</u> <u>ὀρυμαγδῷ</u>	
0	0	<u>ὀξέα</u> <u>καὶ</u> <u>λιγέως</u> : <u>ἐπὶ</u> <u>δὲ</u> <u>ζώνησι</u> <u>δράκουτε</u>	
0	0	<u>δοῶ</u> <u>ἀπηρεῦντ'</u> <u>ἐπικυρτώοντε</u> <u>κάρηνα</u> :	
5/24	1/2	<u>λίχμαξον</u> <u>δ'</u> <u>ἄρα</u> <u>τῷ</u> <u>γε</u> , <u>μένει</u> <u>δ'</u> <u>ἐχάρασσον</u> <u>ὀδόντας</u>	235
0	5/6	<u>ἄγρια</u> <u>δερκομένω</u> : <u>ἐπὶ</u> <u>δὲ</u> <u>δευσιοὶ</u> <u>καρήνοισ</u>	
1/4	3/4	<u>Γοργείοις</u> <u>ἔδονεῖτο</u> <u>μέγας</u> <u>φόβος</u> . <u>οἱ</u> <u>δ'</u> <u>ὑπὲρ</u> <u>αὐτέων</u>	
1	1	<u>ἄνδρες</u> <u>ἔμαρνάσθη</u> <u>πολεμῆια</u> <u>τεύχε'</u> <u>ἔχοντες</u> ,	
14/24	21/24	<u>τοὶ</u> <u>μὲν</u> <u>ὑπὲρ</u> <u>σφετέρης</u> <u>πόλιος</u> <u>σφετέρων</u> <u>τε</u> <u>τοκῶν</u>	
5/6	5/6	<u>λοιγὸν</u> <u>ἀμύνοντες</u> , <u>τοὶ</u> <u>δὲ</u> <u>πραθέεω</u> <u>μεμῶτες</u> .	240
1/2	1/2	<u>πολλοὶ</u> <u>μὲν</u> <u>κέατο</u> , <u>πλέονες</u> <u>δ'</u> <u>ἔτι</u> <u>δῆρην</u> <u>ἔχοντες</u>	
1/2	1/2	<u>μάρνασθ'</u> . <u>αἱ</u> <u>δὲ</u> <u>γυναῖκες</u> <u>ἐνδμήτων</u> <u>ἐπὶ</u> <u>πύργων</u>	

204) περί - ἀπειρίτος ἐστεφάνωτο/ cf. π. πόντος ἄ ἐστεφάνωται/ κ 195, ἀμφὶ δ' ἄμιλος ἄ ἐ./ *Aphr.* 120.

205) θεαί - ἀοιδῆς/ *Th.* 48, *Hy.* 9. 9, *Hy.* 14. 7 (decl.): ἐξήρχον ἄ./ cf. ἄρχε δ' ἀοιδῆς/ *Hy.* 8. 3.

206) /Μοῦσαι Πιερίδες *Solon.* 1. 2, *Orph.* 76. 2 A, /Μοῦσαι Πιερίθην *Op.* 1.

207) /'Εὐ δὲ λιμὴν ἐβορμος δ 358, ι 136 (λ. ε. Φ 23 decl.).

209) πολλοί - αὐτοῦ/ cf. πολλοί (δ' ἔσαν ἄνδρες ἐν) αὐτῆ/ π 473, Σ 542 (decl.).

214) εἶχε δὲ χερσὶν/ cf. χερσὶν ἔχοντες/ *passim* *Ho, Sc.* 188, *fr.* 197. 2, ἔχων ἐν χειρὶ/ *passim* *Ho, Sc.* 199 (decl.).

216) /'Εὐ δ' ἦν *Sc.* 178, 201.

218) /θαῦμα μέγα cf. μ. θ. *passim* *Ho* (cf. /φράσσασθαι μ. θ. *Pyth.* 415).

219) κλυτὸς 'Αμφιγυθεῖς/ Σ 613, *Op.* 70 (περικλυτὸς A./ *passim* *Ho, fr.* 209.

3).

220) ἀμφὶ δὲ ποσσὶν λ 586, N 36, *Op.* 541: π. - πέδιλα/ *passim* *Ho* (πτερόβεντα πέδιλα *Eur. fr.* 911. 2).

223) εἶχε κόρη cf. κ. ἔχει *passim* *Ho, Herm.* 211, ἔχουσι κ. *Th.* 794, 118; δευοῖο πελώρου/ *passim* *Ho, Th.* 856 (decl.) (cf. Γοργεῖη κεφαλὴ δ. π. / E 741, λ 634 decl.).

224) θαῦμα ἰδέσθαι/ *passim* *Ho, Th.* 581, 575, *Sc.* 140, *fr.* 33. 15.

226) δευη δὲ περὶ κροτάφοισι Π 104.

227) "Αἶδος κυνέη E 845; αἰὼν ἔχουσα/ *Dem.* 354, P 565 (decl.).

229) ταὶ δὲ μετ' αὐτὸν/ *Sc.* 248 (cf. *Sc.* 315).

231) /ἰέμεναι μαπέεω *Sc.* 304.

232) σάκος μεγάλω cf. /ἐν σάκεϊ μ. *Sc.* 455, σάκος μέγα τε *passim* *Ho, Sc.* 319; μ. ὄρυμαγδῶ/ Φ 256.

235) δ' ἄρα τῷ γε *Sc.* 429 (decl.) (ἄ. ἦ γε Π 93, κ 214).

237) οἱ δ' ὑπὲρ αὐτέων/ M 424.

238) /ἄνδρες ἐμαρνασθην cf. /ἄνδράσι μάρνασθαι ι 50, I 327 (decl.), /ἄνδρῶν μαρναμένων ω 507, O 715; πολεμῆια τεύχε' ἔχοντες/ *fr.* 343. 19, *Hy.* 28. 5 (π. τ. H 193, τ. ἔ./ λ 41, *Sc.* 183).

239) σφετέρης - σφετέρων τε τοκήων/ *Sc.* 90 (decl.).

240) /λοιγὸν ἀμύνοντες *passim* *Ho* (copiug.); πρᾶθειε μεμαῶτες/ cf. διαπρ. μ./ Λ 732 (cf. π. μάλα γὰρ μ./ *fr.* 35. 3).

241) πλέονες δ' ἔτι cf. ἔτι πλέονας E 679, Φ 211; δῆρῳ ἔχοντες/ ω 515 (copiug.) *Sc.* 251, 306.

242) εὐδμήτων ἐπὶ πύργων/ cf. ἐ. ἀπὸ π./ M 154, ἐ. ὑπὸ π./ X 195.

0	1/4	χαλκῶν ὀξὺ βῶν, κατὰ δ' ἐδρύπτοντο παρειάς,	
1/2	1	ζῶησιν ἴκελαι, ἔργα κλυτοῦ Ἡφάιστου.	
1/3	2/3	ἄνδρες δ' οἱ πρεσβῆες ἔσαν γῆρας τε μέμαρπεν	245
0	13/24	ἄθροοι ἔκτασθεν πυλέων ἔσαν, ἄν δὲ θεοῖσι	
7/12	1	χείρας ἔχον μακάρεσσι, περὶ σφετέροισι τέκεσσι	
1/4	1/2	δειδιότες· τοῖ δ' αὐτε μάχην ἔχον. αἱ δὲ μετ' αὐτοῦς	
9/24	1	Κῆρες κυάνεαι, λευκοὺς ὄραβεῦσαι ὀδόντας,	
0	0	δεινωποὶ βλοσυροὶ τε δαφουνοὶ τ' ἄπλητοί τε	250
1/3	1/3	δῆρῳ ἔχον περὶ πηπτόντων· πάσαι δ' ἄρ' ἔντο	
1/4	16/24	αἷμα μέλαν πιέειν· δν δὲ πρώτων μεμάποιεν	
0	1/4	κείμενον ἢ πίπτοντα νεούτατον, ἀμφὶ μὲν αὐτῷ	
1/3	1	βῶλλον ὁμῶς > δυλχας μεγάλους, ψυχὴ δὲ [Ἄιδόσδε] κατῆεν	
1/2	1/2	Τάρταρον ἐς κρυβέει· αἱ δὲ φρένας εὐτ' ἀρέσαντο	255
0	5/6	αἵματος ἀδρομέου, τὸν μὲν ρίπτασκον ὀπίσσω,	
1/4	1	διψ δ' ὄμαδον καὶ μῶλον ἐθύνεον αὐτίς ἰούσαι.	
20/24	20/24	[Κλωθὴ καὶ Λάχεσις σφῶν ἐφέστασαν· ἢ μὲν ὑψήσων	
1/4	1/2	Ἄτροπος οὐ τι πέλεν μεγάλη θεός, ἄλλ' ὄρα ἢ γε	
0	1/2	τῶν γε μὲν ἄλλων προφερέης τ' ἦν πρεσβυτάτη τε.	260
17/24	17/24	πάσαι δ' ἀμφ' ἐνὶ φωτὶ μάχην δρῦμείων ἔθεντο·	
0	6/24	δεῦν δ' ἐς ἀλλήλας δράκον δρῦμοσι θυμῆνασαι,	
9/24	1/2	ἐν δ' <u>δυλχας χεῖρας τε θρασεῖας ἰώσαντο.</u> ]	
0	1/2	πᾶρ δ' Ἄχλῆς εἰσθήκει ἐπισμυγερή τε καὶ αἰνή,	
0	0	χλωρῇ ἀυσταλήν λιμῷ καταπιεπτηνία,	265
9/24	1/2	γουννοπαχῆς, μακροὶ δ' <u>δυλχες χεῖρεσσιν ὑψήσαν·</u>	
1/2	1	<u>τῆς ἐκ μὲν ῥῶων μύξαι ῥέου, ἐκ δὲ παρειῶν</u>	
1/2	1	<u>αἷμ' ἀτελείβειτ' ἔραξ·</u> ἢ δ' ἄπλητον σεσαρυῖα	
1/3	1	εἰσθήκει, πολλὴ δὲ κόνις κατενῆυθεν ὤμοις,	
6/24	1	δάκρυσι μυδαλέη. παρὰ δ' εὐπυργος πόλις ἀνδρῶν,	270
12/24	1	<u>χρῦσαι δὲ μιν εἶχον ὑπερθυροῖς ἀραρυῖαι</u>	
1/4	22/24	<u>ἐπτά πύλαι· τοῖ δ' ἄνδρες ἐν ἀγλαῖαις τε χοροῖς τε</u>	
1/2	3/4	<u>τέρψῃ ἔχον· τοῖ μὲν γὰρ εὐσωώτρου ἐπ' ἀπήτης</u>	
1/2	1/2	<u>ἦγοντ' ἀνδρὶ γυναικα, πολὺς δ' ὑμέναιος ὄραρει·</u>	
13/24	19/24	<u>τῆλε δ' ἀπ' αἰθομένων δαΐδων σέλας εἰλύφαζε</u>	275
0	1/2	χερσῶν ἐνὶ δμῶν· τοῖ δ' ἀγλαῆ τεθαλυῖαι	
1/4	1	πρόσθ' ἔκιον, τῆσιν δὲ χοροὶ παίζοντες ἔποντο·	
0	1/4	τοῖ μὲν ὑπὸ λιγυρῶν συρίγγων ἴεσαν αὐδῆν	
1/2	1	ἐξ ἀπαλῶν στομάτων, περὶ δὲ σφισιν ἄγλυτο ἦχώ·	
1/3	1/2	αἱ δ' ὑπὸ φορμίγγων ἀναγον χορὸν ἡμερόεντα	280
7/24	15/24	[ἔνθεν δ' αὐθ' ἐτέρωθε νεοὶ κώμαζον ὑπ' αἰλοῦ.]	

244) ἔργα κλυτοῦ Ἡφαίστοιο/ cf. κ. Ἡ. *Herm.* 115 (περικλ. Ἡ./ ω 75, Ἡφαιστον κλυτόν *Th.* 927) κλυτὰ ἔργα *Herm.* 16, Ἡφαιστον κλυτοεργόν θ 345 (cf. *Sc.* 123, 297, 313).

245) γῆρας τε μέμαρπεν/ cf. κατὰ γῆρας ἔμαρπεν/ ω 390.

247) /χεῖρας ἔχον *Ryth.* 196, κ 42, χ 416 (decl.), *Batr.* 66; σφετέρουσι τέκεσσι/ *fr.* 204. 121, *fr.* 266. 7γ, *fr.* 266. 10.

248) αἶ δὲ μετ' αὐτοῦς/ *Sc.* 229 (decl.).

249) λευκοῦς - ὀδόντας/ cf. λ. δ' ἐπέρησεν ὀ./ E 291.

251) /δῆρην ἔχον ω 515, *Sc.* 241 (coniug.), *Sc.* 306.

252) /αἶμα μέλων *passim* *Ho* (μ. α. γ 455, *Herm.* 122).

254) ψυχή δ' "Αιδόσδε κ 560, λ 65, *Batr.* 236; "Αιδόσδε κάτῆεν/ Ψ 294 (coniug.).

255) /Τάρταρον ἐς κρυόεϋθ' *Orph.* 222 K.

257) αὐτίς Ιούσαι/ A 27, *Dem.* 398, Σ 287 (decl.), K 468 (decl.).

258) /Κλωθὴ καὶ Λάκαισις *Th.* [218], 905; ἐφέστασαν· ἦ μὲν χ 203 (decl.).

259) ἄλλ' ἄρα ἦ γε/ Π 93 (cf. ἄρα τοῦ γε/ *Sc.* 429, 235).

261) ἐνὶ φωτὶ Ψ 118 (decl.); μάχην δρμεῖων ἔθεντο/ *Sc.* 411 (μ. δ. *Th.* 713; δ. μ. O 696).

263) δυοῦχος χεῖρας τε/ cf. δυοῦχος χεῖρεσσω *Sc.* 266.

266) δυοῦχος χεῖρεσσω cf. *Sc.* 263.

267) /τῆς ἐκ μὲν ρινῶν cf. /τοῦ δ' ἀπὸ μὲν ρινῶς τε χ 475.

268) /αἶμ' ἀτελείβειτ' ἔραζ' *Sc.* 174.

269) κατενήνοθεν ὤμους/ cf. ξαυθαὶ δὲ κῶμαι κ. ὤ./ *Dem.* 279.

270) πόλις ἀνδρῶν/ φ 737, *Ep.* 2. 1, *Ep.* 4. 9, ζ 114 (inv.).

271) /χρῦσειαι - ἀραρυῖαι/ E 744, σ 294.

272) /ἐπτὰ πύλαι cf. ἐπταπύλω (Θήβη) *Sc.* 49, *Op.* 162; ἐπταπύλω/ Δ 406, λ 263).

273) εὐσωτρου ἐπ' ἀπήνης/ cf. ἐ. δ' ἀπ' ἀ./ Ω 578.

274) πολὺς δ' ὑμέναιος ὀράρει/ Σ 493.

275) αἰθομένων δαῖδων α 428, η 101, α 434 (decl.); δ. σέλας σ 354.

277) /πρόσθ' ἔκιον *Sc.* 284.

279) περί δέ σφισιν ἄγλυτο ἡχώ-/ *Sc.* 348, cf. περί σφισιν ἄγλυτον M 148.

280) χορὸν ἡμερόντα/ σ 194, *Herm.* 481, *Hy.* 6. 13, Σ 603 (inv.).

281) αὔθ' ἐτέρωθε *passim* *Ho*.

1	1	<u>τοί γε μὲν αὐ παίζοντες ὑπ' ὄρχηθμῶ καὶ αἰοδιῆ</u>	
3/4	1	<u>[τοί γε μὲν αὐ γελῶντες ὑπ' αἰλητῆρι ἕκαστος]</u>	
1/3	1	<u>πρόσθ' ἔκιον· πάσαι δὲ πόλιω θαλαίαι τε χοροί τε</u>	
1/3	1/3	<u>ἀγλαίαι τ' εἶχον· τοὶ δ' αὐ προπάροιθε πόληος</u>	285
9/24	1/2	<u>νῶθ' ἵππων ἐπιβῶντες ἐθήνεον· οἱ δ' ἀροτῆρες</u>	
1/4	1/4	<u>ἤρεικον χθόνα διᾶν, ἐπιστολάδην δὲ χιτώνας</u>	
1/4	15/24	<u>ἐστόλατ'· αὐτὰρ ἔην βαθὺ λήιον· οἱ γε μὲν ἤμων</u>	
0	0	<u>αἰχμῆς ὀξείησι κορωνιόωντα πέτλα</u>	
5/6	5/6	<u>βριθόμενα σταχύων, ὡς εἰ Δημήτερος ἀκτῆν·</u>	290
1/2	1/2	<u>οἱ δ' ἄρ' ἐν ἑλληδαουσίσι δέου καὶ ἔπιτιον ἄλωφ·</u>	
1/2	1/2	<u>οἱ δ' ἐτρύγων οἴνας, δρεπῆνας ἐν χερσίν ἔχοντες·</u>	
2/3	2/3	<u>[οἱ δ' αὐτ' ἐς ταλάρους ἐφόρευν ὑπὸ τρυγητῆρων</u>	
0	1/3	<u>λευκοῦς καὶ μέλαινας βότρυας μεγάλων ἀπὸ ὄρχων,</u>	
12/24	1	<u>βριθομένων φύλλοισι καὶ ἀργυρέης ἐλίκεσσιν.]</u>	295
2/3	2/3	<u>οἱ δ' αὐτ' ἐς ταλάρους ἐφόρευν· παρὰ δὲ σφισιν ὄρχος</u>	
1	1	<u>χρῦσεος ἦν, κλυτὰ ἔργα περίφρονος Ἡφαίστιο,</u>	
1	1	<u>[τοί γε μὲν αὐ παίζοντες ὑπ' αἰλητῆρι ἕκαστος]</u>	
13/24	1	<u>[σεῖόμενος φύλλοισι καὶ ἀργυρέησι κάμαξι,]</u>	
0	1	<u>βριθόμενος σταφυλῆσι· μελάνθησάν γε μὲν αἶδε·</u>	300
0	0	<u>οἱ γε μὲν ἐτράπεον, τοὶ δ' ἤριον· οἱ δὲ μάχοντο</u>	
0	18/24	<u>πύξ τε καὶ ἐλκηδόν· τοὶ δ' ὠκύποδας λαγὸς ἤριον</u>	
1	1	<u>ἄνδρες θηρευταί, καὶ καρχορόδοντε κύνε πρό,</u>	
1/2	1	<u>ἴεμενοι μασπέεω, οἱ δ' ἴεμενοι ὑπαλύξαι·</u>	
5/24	5/24	<u>πᾶρ δ' αὐτοῖς ἱππῆες ἔχον πόνου, ἀμφὶ δ' ἀέθλω</u>	305
3/4	1	<u>δῆρην ἔχον καὶ μόχθον· ἐυπλεκέων δ' ἐπὶ δίφρῳ</u>	
3/4	3/4	<u>ἠνίοχοι βεβαῶτες ἐφίεσαν ὠκέας ἵππους</u>	
0	0	<u>ῥυτὰ χαλαίνοντες, τὰ δ' ἐπικροτέοντα πέτοτο</u>	
6/24	18/24	<u>ἄρματα κολλήεντ', ἐπὶ δὲ πλημναι μέγ' αὐτευν·</u>	
9/24	9/24	<u>οἱ μὲν ἄρ' αἰδίων εἶχον πόνου, οὐδέ ποτέ σφω</u>	310
0	1/4	<u>νίκη ἐπηνύσθη, ἀλλ' ἄκριτον εἶχον ἀεθλον·</u>	
1/4	1/2	<u>τοῖσι δὲ καὶ προῦκειτο μέγας τρίπος ἐντὸς ἀγῶνος,</u>	
1	1	<u>χρῦσειος, κλυτὰ ἔργα περίφρονος Ἡφαίστιο.</u>	

- 282) /τοί γε μὲν αὖ παίζοντες Sc. 298 (cf. Sc. 283); ὄρχηθμῶ καὶ ἀοιδῆ/ *Del.* 149, *Teogn.* 791 (ὄρχηστυῖ κ. ἀ./ θ 253).
- 283) /τοί γε μὲν αὖ (παίζοντες) ὑπ' αὐλητῆρι ἕκαστος/ Sc. 298 (cf. Sc. 282).
- 284) /πρόσθ' ἕκιον Sc. 277.
- 285) προπάρουθε πόλλος/ B 811, Φ 576.
- 286) ἵππων ἐπιβάντες *passim* Ho (decl.).
- 287) χθόνα δῖαν Ω 532, *Op.* 479, *Ep.* 4. 9.
- 288) βαθὺ λήιον B 147, Λ 560, ι 134 (cf. βαθυλήιον· ἐνθα δ' ἔριθοι/ἤμων Σ 550-1).
- 290) /βριθόμενα σταχῶν cf. /βρίσεμεν ἀσταχῶν *Dem.* 456; Δημήτερος ἀκτῆν/ N 322, Φ 76, *Op.* 32.
- 291) ἐν ἔλλεδαοῖσι δέον *Dem.* 456, Σ 553 (coniug.).
- 292) δρεπάνας ἐν χερσὶν ἔχοντες/ Σ 551 (ἐν χ. ἔ. Sc. 188).
- 293) /οἱ δ' αὐτ' ἐς ταλάρους ἐφόρευν Sc. 296 (cf. ἐν ταλάροισι φέρον Σ 568, τάλαρον φέρε δ 125).
- 295) φύλλοισι καὶ ἀργυρέησι Sc. 299.
- 296) /οἱ δ' αὐτ' ἐς ταλάρους ἐφόρευν Sc. 293.
- 297) cf. /χρῦσειος, κλυτὰ ἔργα περίφρονος Ἡφαιστοῖο/ Sc. 313 (/χρῦσεος ἦν λ 610; κ. ἔ. *Herm.* 16; πολύφ. Ἡ./ θ 287, 327; περικλυτοῦ Ἡ./ ω 75, θ 287).
- 298) /τοί γε μὲν αὖ παίζοντες Sc. 282; /τοί γε μὲν αὖ - ὑπ' αὐλητῆρι ἕκαστος/ Sc. 283.
- 299) φύλλοισι καὶ ἀργυρέης Sc. 295 (cf. κάμαξι διαμπερὲς ἀ./ Σ 563).
- 303) /ἄνδρες θηρευταί M 41 (decl.), Sc. 388 (cf. /ἄνδρας θηρευτήρας M 170, Φ 574 decl.); καὶ καρχαρόδοντε κύνε cf. καὶ κύνα κ./ *Op.* 796, 604; κυνῶν ὑπὸ κ./ N 198, κ. δύω κύνε K 360.
- 304) /ιέμενοι μαπέειν Sc. 231.
- 305) ἔχον πόνου E 667, O 416, υ 423 (cf. εἶχον π. Sc. 310).
- 306) /δῆρω ἔχον Sc. 251, Sc. 241 (coniug.), ω 515 (coniug.); ἐυπλεκέων δ' ἐπὶ δίφρων/ cf. ἐυπλέκτω ἐνὶ δίφρω/ Ψ 335.
- 307) /ἡνίοχοι - ἵππους/ Sc. 372; ἐφίεσαν - Ἰ./ cf. καθίετε (μῶνυχας) ἵππους/ Φ 132; ὠκέας ἵππους/ *passim* Ho.
- 309) μέγ' ἄτευν/ Φ 582 (coniug.).
- 310) εἶχον πόνου, οὐδέ cf. ἔχει πόνου, οὐδέ (δύνατο)/ O 416 (ἔχον π. Sc. 305).
- 312) μέγας τρίπος Ψ 702 (decl.); τρίποδα μέγαν *passim* Ho.
- 313) cf. Sc. 297.

1/3	1/3	'Αμφί δ' ἴτυν ῥέεν Ὠκεανὸς πλήθουσι <u>έουκάς,</u>	
1/4	15/24	πάν δέ συνεῖχε σάκος πολυδαίδαλου· <u>οἱ δὲ κατ' αὐτὸν</u>	315
9/24	1	κύκνοι ἀερσιπύτοι <u>μεγάλ' ἤπυον, οἳ ῥά τε πολλοὶ</u>	
0	18/24	νῆχον ἐπ' ἄκρον ὕδωρ· παρὰ δ' ἰχθύες ἐκλονέοντο·	
14/24	14/24	<u>θαῦμα ἰδεῖν καὶ Ζητὶ βαρυκτύπῳ, οὐδ' ἀπὸ βουλᾶς</u>	
1	1	<u>Ἥφαιστος ποίησε σάκος μέγα τε στιβαρόν τε,</u>	
5/6	5/6	<u>ἀρσάμενος παλάμησι· τὸ μὲν Διὸς ἄλκιμος υἱὸς</u>	320
12/24	24/24	<u>πάλλεν ἐπικρατέως· ἐπὶ δ' ἵππειον ἴθρε δῖφρου,</u>	
1	1	<u>εὐκελος ἀστεροπέη πατρὸς Διὸς αἰγυῖοιο,</u>	
1/3	22/24	<u>κοῦφα βιβᾶς· τῷ δ' ἠνίοχος κρατερὸς Ἰόλαος</u>	
3/4	1	<u>δῖφρου ἐπεμβεβαῖς ἰθύνετο καμπύλου ἄρμα.</u>	
1	1	<u>'Αγχίμοιλον δέ σφ' ἦλθε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη,</u>	325
1	1	<u>καὶ σφῆας θαρσύνουσι' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·</u>	
0	3/4	<u>"Χαίρετε, Λυγκῆος γενεῆ τηλεκλειτοῖο·</u>	
10/24	1	<u>νῦν δὴ Ζεὺς κράτος ὑμῖν διδοί· μακάρεσσιν ἀνάσσειν</u>	
16/24	1	<u>Κύκνον τ' ἐξεναρεῖν καὶ ἀπὸ κλυτὰ τεύχεα δύσαι.</u>	
1	1	<u>ἄλλο δέ τοι τι ἔπος ἐρέω, μέγα φέρτατε λαῶν·</u>	330
5/6	5/6	<u>εὖτ' ἂν δὴ Κύκνον γλυκερῆς αἰῶνος ἀμέροισι,</u>	
1/2	1/2	<u>τὸν μὲν ἔπειτ' αὐτοῦ λιπέειν καὶ τεύχεα τοῖο,</u>	
1	1	<u>αὐτὸς δὲ βροτολογίῳν Ἄρη' ἐπιόντα δοκεύσας,</u>	
3/4	1	<u>ἔνθα κε γυμνωθέντα σάκευς ὑπο δαιδαλέοιο</u>	
1	1	<u>ὀφθαλμοῖσιν ἴδης, ἔνθ' οὐτάμεν ὀξεί· χαλκῷ·</u>	335
5/6	5/6	<u>ἄψ δ' ἀναχάσασσθαι, ἐπεὶ οὐ νύ τοι αἰσιμόν ἐστιν</u>	
1/3	1	<u>οὔθ' ἵππους ἐλέειν οὔτε κλυτὰ τεύχεα τοῖο."</u>	

- 314) πλήθοντι έουκώς,/ cf. ποταμῷ π. έ./ E 87.
- 315) οἱ δὲ κατ' αὐτόν/ cf. αἶ δὲ μετ' αὐτοῦς/ Sc. 248.
- 316) μεγάλ' ἤπιον, οἱ βρά ι 399 (coniug.).
- 318) /θαῦμα ιδεῖν *Aphr.* 205, fr. 145. 16 (θ. ιδέσθαι *passim* Ho, He, Sc. 140, 224); Ζηνὶ βαρυκτύπῳ *Th.* 388 (cf. *Op.* 79).
- 319) /Ἥφαιστος ποίησε A 608, Y 12: σάκος μέγα καὶ στιβαρόν τε/ *passim* Ho (cf. Σ 478).
- 320) /ἀρσάμενος παλάμησι cf. /ἄρμενον ἐν π. *passim* Ho, π. ἀρήρει/ Γ 338, Π 139; Διὸς ἄλκιμος υἱός/ *Herm.* 101, fr. 43. 61, fr. 35. 5, *pseudorph. Arg.* 522 A, *Pind. Ol.* 10. 44 ss. (Δ. - υ./ *passim* Ho, & υ./ *passim* Ho).
- 321) ἵππειός θόρε δίφρου/ Sc. 392 (ἐκθορε δ./ Π 427).
- 322) /εἰκέλος ἀστεροπιῆ Ξ 386: ἄ πατρός Διὸς αἰγυχίοιο/ cf. στεροπιῆ π. Δ. α./ Λ 66, K 154.
- 323) κρατερὸς Ἴδλαος/ Sc. 77 (decl.).
- 324) /δίφρου ἐπεμβεβοῦς Sc. 195; καμπύλου ἄρμα/ E 231.
- 325) /'Αγχιμόλου δέ σφ' ἦλθε θ 300, Ω 283; θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη/ *passim* Ho, Sc. 342.
- 326) /καί σφεας - ἔπεα πτερόεντα προσηύδα/ *passim* Ho; /θαροῦνων ἔπεσιν Ψ 682, N 323 (decl.).
- 328) κράτος ὕμμι cf. κ. ὕμόν *Th.* 662; Ζεὺς - διδοῖ cf. Ζ. - δίδωσι *Op.* 638, Φ 484 (coniug.), *Aphr.* 210.
- 329) /Κύκνον - τεύχεα cf. /Κύκνον σκυλεύσασαυτες ἄπ' ὤμων τεύχεα καλά/ Sc. 468; καὶ ἀπὸ κλυτὰ τεύχεα δῦσα/ E 435, Sc. 67, 447 (κ. τ. *passim* Ho; τ. δ./ *passim* Ho).
- 330) /ἄλλο δέ τοί τι ἔπος ἐρέω ο 27 (/ἄ δ. τ. ἐρέω *passim* Ho, (τι) ἔπος ἐρέεω Γ 83, Λ 652); μέγα φέρτατε λαῶν/ *Oracula* 110. 1 P-W (μ. φ. Π 21, T 216, λ 478; μ. - λ./ O 262, Y 110).
- 331) /εὐτ' ἄν δῆ *Op.* 323; αἰῶνος ἀμέροτης/ X 58 (coniug.) cf. γλυκερῆς α. ἄ/ *Simonide* 130. 3.
- 332) /τόν μὲν ἔπειτ' Λ 229, Sc. 424; τεύχεα τοῖο/ Sc. 337.
- 333) = Sc. 425 (sed προσιώντα προ ἐπιόντα) cf. (δὲ) βροτολοιγὸν Ἄρη' *passim* Ho).
- 334) γυμνωθέντα σάκευς ὑπο δαιδαλέσιο/ Sc. 460.
- 335) /ὀφθαλμοῖσιν ἴδης *passim* Ho, *Th.* 451, 701 (coniug.); οὐτάμεν ὀξεί χαλκῷ/ E 132, 821.
- 336) /ἄψ δ' ἀναχάσασθαι P 47, Π 819 (coniug.); νύ τοι αἰσιμόν ἐστίν/ cf. νύ οἱ αἰσιμον ἦεν/ ο 239 (α. ἦεν/ *passim* Ho).
- 337) κλυτὰ τεύχεα *passim* Ho, Sc. 67, 329, 447; τ. τοῖο/ Sc. 332.

1	1	<u>"Ὡς εἶποσ' ἐς δῖφρον ἐβήσατο δια θεῶν,</u>	
20/24	1	<u>νύκην ἀθανάτης χερσὶν καὶ κῦδος ἔχουσα,</u>	
0	1/2	<u>ἔσσυμένως. τότε δὴ ῥα διόγυγτος Ἴόλαος</u>	340
1	1	<u>σμερδαλέου ἵπποισιν ἐκέλετο· τοὶ δ' ὑπ' ὀμοκλήs</u>	
1	1	<u>ρίμφ' ἔφερον θεῶν ὄρμα κοινίοντες πεδίοιο·</u>	
19/24	1	<u>ἐν γὰρ σφῶν μένος ἦκε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη</u>	
11/24	1	<u>αἰγίδ' ἀσασείασαs περιστευάχησε δὲ γαῖα.</u>	
1/2	1	<u>τοὶ δ' ἄμυδιs προγέοντ' ἕκλοι πυρὶ ἤε θυέλλῃ,</u>	345
1/3	1	<u>Κύκυος θ' ἵππόδαμος καὶ Ἄρης ἀκέρητος αὐτῆs.</u>	
3/4	3/4	<u>τῶν δ' ἵπποι μὲν ἐπειθ' ὑπεναιτίοι ἀλλήλοισιν</u>	
1/2	1/2	<u>ὄξεϊα χρέμισσιν, περὶ δὲ σφῶν ἀγλυτο ἤχώ.</u>	
1	1	<u>τὸν πρότερος προσέειπε βῆη Ἡρακλεΐῃ·</u>	
19/24	1	<u>"Κύκυε πέπον, τί νυ νῶν ἐπίσχετον ὠκέας ἵππους,</u>	350
10/24	16/24	<u>ἀνδράσιν οἳ τε πόνου καὶ οἷζ' ὕος ἰδρίεs εἰμεν:</u>	
14/24	2/3	<u>ἀλλὰ παρὲς ἔχε δῖφρον εὐξοῦν ἠδὲ κελεύθου</u>	
0	1/4	<u>εἶκε † παρὲς ἰέναι †· Τρηχῖνάδε τοὶ παρελαύνω</u>	
0	17/24	<u>ἐς Κήϊκα ἄνακτα· δὲ γὰρ δυνάμει τε καὶ αἰδοῖ</u>	
8/24	12/24	<u>Τρηχῖνος προβέβηκε. σὺ δ' εὖ μάλα οἶσθα καὶ αὐτός·</u>	355
5/24	1	<u>τοὶ γὰρ ὀπιυεῖs παῖδα θεμιστουόνη κυναῶπιw.</u>	
5/6	5/6	<u>ὦ πέπον, οὐ μὲν γὰρ τοὶ Ἄρης θανάτοιο τελευτῆν</u>	
1/2	1/2	<u>ἀρκέσει, εἰ δὴ νῶϊ συνοισόμεθα πτολεμίζειw.</u>	
3/4	1	<u>ἦδη μὲν τέ ἔφημι καὶ ἄλλοτε πεπρηθῆναι</u>	
5/6	5/6	<u>ἔγχεος ἡμετέρου, ὅθ' ὑπὲρ Πύλου ἡμαθόεντος</u>	360
1/2	5/6	<u>αὐτίος ἔστη ἐμεῖο, μάχης δημοτον μενεαίνων.</u>	
1/2	1	<u>τρῖs μὲν ἐμῶ ὑπὸ δουρὶ τυπεῖs ἠρείσατο γαίῃ</u>	
0	3/4	<u>οὐταμένου σάκεος, τὸ δὲ τέτρατον ἦλασα μηρὸν</u>	
1/2	3/4	<u>παντὶ μένει σπεύδων, διὰ δὲ μέγα σαρκὸs ἀραξά·</u>	
1	1	<u>πρηγῆs δ' ἐν κοινήsῃ χαμαὶ πέσεν ἔγχεος ὀρμηῆ.</u>	365
0	1/2	<u>ἔνθα κε δὴ λωβητόs ἐν ἀθανάτοισιν ἐτύχθη</u>	
5/6	1	<u>χερσῶν ὑφ' ἡμετέρηsῃ λιπῶν ἔναρα βροτόεντα ..."</u>	
8/24	1	<u>"Ὡς ἔφατ'· οὐδ' ἄρα Κύκυος ἐμμελῆs ἐμενοῖα</u>	

338) /ᾠς εἰποῦσ' ἐς δῖφρον ἐβήσατο P 540 (decl.) (/ᾠς ε. *passim* Ho); /ᾠς ε. - ἐβήσατο δῖα ν 63 (decl.); ἐς δῖφρον ἐ. E 364, 837 (coniug.); δῖα θεάων / *passim* Ho, He.

339) /νίκην - καὶ κύδος Th. 433; ἀθανάτης χερσίν cf. /χείρεσσ' (χερσί τ') ἀθανάτησι Dem. 232, 253, Π 704.

341) /σμερδαλέον ἵπποισιw ἐκέκλετο T 399 (ἰ. ἐ. *passim* Ho); ἐ. τοὶ δ' ὑπ' ὀμοκλήs / Dem. 88.

342) /ρίμφ' ἔφερον θεὸν ἄρμα Dem. 89, Λ 533, P 458 (θ. ἄ. Sc. 97, fr. 30. 6); κοῖοντες πεδίοιw / *passim* Ho.

343) / ἐν - μένος ἦκε Ψ 177; ἦκε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη/ cf. ἠῆκε θ. γ. Ἀ./ E 405 (ἦ. θ. A 208, θ. γ. Ἀ. / *passim* Ho, He, Sc. 325).

344) θ. γ. Ἀ./αἰγίδ' B 446-7; περιστενάχησε δὲ γαῖα/ cf. στενακίζετο γ./ B 95, 784 (ἐπε)στενάχιζε δὲ γ. Th. 843, 858.

345) /τοὶ δ' ἄμυδις Y 114, N 336 (decl.); /τοὶ δὲ - προγένοντο Σ 525.

346) ἀκρόρητος ἀτῆs / N 621, Sc. 433, 459.

347) /τῶν δ' ἵπποι μέν Ψ 311; ὑπενωτῖοι ἀλλήλοισιw / cf. ἐνωτῖοι ἄ. / Λ 67, κ 89 (decl.), Th. 647.

348) περὶ δὲ σφῖσιw ὄγνυτο ἠχώ / Sc. 279 (σ. ἄ. M 148).

349) /τὸν πρότερος προσέειπε *passim* Ho; βῆη Ἡρακλεΐη/ *passim* Ho, He, Sc.

350) πέπον, τί - νῶν cf. π., τί μοι ι 447, π. δὴ νῶν O 437; (νῶν) νῶν - ἵππους/ θ 374; ἐπίσχετον ὠκέας ἵππους/ P 465 (coniug.) (ὠ. ἴ. / *passim* Ho, Sc. 307).

351) τε πόνου καὶ οἰζύος cf. τε πόνων κ. δ. / Op. 113.

352) /ἀλλὰ παρέξ *passim* Ho; δῖφρον εὐξοον δ 59.

355) εὖ - οἶσθα Λ 652; ο. καὶ αὐτὸs / ρ 573, O 93, Herm. 382.

356) /τοῦ - παῖδα κ 5, Λ 126.

357) /ῶ πέπον - μὲν γάρ M 322 (/ῶ π. *passim* Ho, Th. 544); /ῶ π. οὐ (τοι) Π 628; θανάτω τελευτή/ Empred. fr. 8. 2 D., Or. sib. 3. 546, 11. 157 (cf. θ. τέλοσδε/ I 411, N 602, βιότω τελευτή/ H 104, Π 787).

358) συνοισόμεθα πτολεμίζειw / cf. σ. πτόλεμόνδε/ θ 400.

359) /ἦδε μὲν τέ ἔφημι καὶ ἄλλοτε Y 187 (σέ γε pro τέ ἔ).

360) ἔγχεος ἡμετέρου T 73 (disl.); Πύλου ἡμαθόεντος/ *passim* Ho.

361) /ἀντίος ἔσθη ἐμείω Sc. 449, P 31, Y 197 (/ἄ. ἔ. Λ 94, Sc. 434).

362) ἐμῶ ὑπὸ δουρὶ τυπεῖs *passim* Ho.

364) διὰ δὲ μέγα σαρκὸs ἄραξα/ Sc. 461 (coniug.).

365) /πρηγῆs δ' ἐν κοινήσῳ Z 43, B 418, Δ 544; ἐν κ. χαμαὶ πέσειν Δ 483 (χ. π. ἐν κ. / Π 741, E 583); ἔγχεος ὀρμηῆ Sc. 456 (ὀ. ἔ. E 118).

367) /χερσίν ὑφ' ἡμετέρησι *passim* Ho; ἔναρα βροτόεντα/ *passim* Ho.

368) /ᾠς ἔφατ' οὐδ' ἄρα O 236 (/ᾠς ἔ. *passim* Ho, He, Sc. 450).

1/2	1	τῷ ἐπιτειθόμενος <u>ἐχέμεν ἐρυσάρματος ἵππους.</u>	
6/24	19/24	δὴ τότε ἄπ' εὐπλεκέων <u>δίφρων θόρον αἰψ'</u> ἐπὶ γαῖαν	370
1	1	<u>παῖς τε Διὸς μεγάλου καὶ Ἐιμαλίου ἀνακτος:</u>	
3/4	1	<u>ἡνίοχοι δ' ἔμπλην ἔλασαν καλλίτριχος ἵππους.</u>	
8/24	1/4	<u>τῶν δ' ὑπὸ σεουμένων καυάχιε † πός' εὐρέϊα χθῶν †</u>	
1	1	<u>ὡς δ' δτ' ἀψ' ὑψηλῆς κορυφῆς ὄρεος μεγάλου</u>	
0	1	<u>πέτραι ἀποθρῶσκωσι, ἐπ' ἀλλήλαις δὲ πέσωσι,</u>	375
1	1	<u>πολλαὶ δὲ δρυς ὑψίκομοι, πολλὰ δέ τε πεῦκαι</u>	
0	1	<u>αἰγειροὶ τε ταυῤῥιζοὶ ῥήγνυνται ὑπ' αὐτέων</u>	
1/3	5/6	<u>ρίμφα κυλιδομένων, ἦος πεδίουδ' ἀφίκυνται,</u>	
1/3	3/4	<u>ὡς οἱ ἐπ' ἀλλήλοισι πέσον μέγα κεκλήγοντες.</u>	
3/4	3/4	<u>πᾶσα δὲ Μυρμιδόνων τε πόλις κλειτή τ' Ἰσθαλκός</u>	380
1/2	1/2	<u>"Ἄρηι τ' ἠδ' Ἑλίκη" Ἀνθεία τε ποιήεσσα</u>	
1	1	<u>φαιρή ὑπ' ἀμφοτέρων μεγάλ' ἰαχου· οἱ δ' ἀλαητῶ</u>	
1/2	1/2	<u>θεσπεσίῳ σύνησαν· μέγα δ' ἔκτυπε μητιέτα Ζεὺς,</u>	
0	1/2	[καδ δ' ἄρ' ἄπ' οὐρανόθεν ψιάδας βόλεν αἰματοέσσας,]	
1/4	16/24	<u>σημα τιθεὶς πολέμοιο ἐψ̄ μεγαθαροεὶ παιδί.</u>	385
1/2	5/6	<u>οἶος δ' ἐν βήσσης ὄρεος χαλεπὸς προιδέσθαι</u>	
0	0	<u>κάπρος χαυλιόδων φρονέει [δὲ] θυμῷ μαχέσασθαι</u>	
3/4	3/4	<u>ἀνδράσι θηρευτῆς, θήγει δέ τε λευκὸν ὀδόντα</u>	
0	0	<u>δοχμωθεὶς, ἀφρὸς δὲ περὶ στόμα μαστιχῶντι</u>	
3/4	3/4	<u>λείβεται, ὄσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόντι ἔικτον,</u>	390
0	1	<u>ὄρθας δ' ἐν λοφίῃ φρίσσει τρίχας ἀμφὶ τε δειρήν·</u>	
1	1	<u>τῷ ἵκελος Διὸς υἱὸς ἀψ' ἱππείου θόρε δίφρου.</u>	
1/2	1/2	<u>ἦμος δὲ χλοερῶ κυανόπτερος ἠχέτα τέττιξ</u>	
12/24	1	<u>ἔζω ἐφεζόμενος θέρος ἀνθρώποισιν ἀεΐδew</u>	
21/24	21/24	<u>ἄρχεται, ᾗ τε πόσις καὶ βρώσις θῆλυς ἔέρση,</u>	395
0	6/24	<u>καὶ τε παημερίως τε καὶ ἠῶος χέει αὐδῆν</u>	
1/4	22/24	<u>ἴδει ἐν αἰνοτάτῳ, ὅτε τε χροά Σεῖριος ἄξει,</u>	
0	1/2	<u>τῆμος δὴ [κέγχροισι πέρι γλῶχες τελέθουσι</u>	
0	0	<u>τούς τε θέρει σπείρουσιν, ὅτ' ἄμφακες αἰάλλονται,</u>	
1	1	<u>οἶα Διώνυσος δῶκ' ἀνδράσι χάσμα καὶ ἄχθος·</u>	400
1/2	1	<u>τὴν ὥρη] μάρναντο, πολὺς δ' ὄρυμαγδὸς ὄραρει</u>	

- 369) ἐχέμεν - ἵππους/ I 704; ἐρυσάρματος Ἰ/ O 354.
- 370) δίφρων θόρον cf. θόρε δίφρου/ Sc. 321, 392, ἔκθορε δίφρου Π 427; (ᾄψ ἐπὶ γαίῃ/ *passim* Ho).
- 371) /παῖς τε Διὸς μεγάλου cf. /π. τ. Δ. μεγάλοιο καὶ λ 604, Th. 952, fr. 25. 28, fr. 229. 9 (Δ. π. N 825, θ 488; Δ. μ. *passim* Ho, He); 'Ευκαλίσιο ἄνακτος/ Archiloco, fr. 1. 1 W.).
- 372) /ἠνίοχοι - ἵππους/ Sc. 307; ἔλασαν καλλίτριχας Ἰ/ ο 215, Hy. 32. 10 (κ. Ἰ *passim* Ho.).
- 373) /τῶν - εὐρεία χθῶν/ cf. /τοῦ - ε. χ./ Th. 458 (ε. χ./ *passim* Ho, Th. 458) (cf. πᾶσα περὶ χ./ T 362).
- 374) = Π 279 (cf. κορυφῆς ὄρεος μεγάλιοι/ Hy. 32. 4, ι 481).
- 376) /πολλὰ δὲ δρυς ὑψίκομοι Op. 509 (decl.) (δ. ὑ. *passim* Ho); /πολλὰ δὲ δ. - πολλὰ δὲ τε πεύκαι/ Λ 494 decl. (ἀξιάλεος pro ὑψίκομοι).
- 378) πεδίονδ' ἀφίκωνται/ cf. πεδίον δ' ἀφίκοντο/ Ω 329.
- 379) μέγα κεκλήγοντες/ cf. μέγала κλάζοντε Π 429, Sc. 406.
- 380) Μυρμιδόνων τε πόλις κλειτή τ' Ἴωλκός/ Sc. 474 (decl.) cf. κλειτᾶς Ἴωλκοῦ Pind. Pyth. 4. 77.
- 381) /Ἄρινη τ' ἠδ' Ἑλίκη Sc. 475 (decl.).
- 382) /φωνῆ ὑπ' ἀμφοτέρων cf. /φωνῆ δ' ἄ. Th. 685; μεγάλ' ἴαχον· οἱ δ' ἄλαλητῶ/ Φ 10 (μ. Ἰ Σ 29, 228).
- 383) μέγα δ' ἔκτυπε μητιέτα Ζεὺς,/ O 377 (μεγάλ' ἔ. θ 75, P 595; μ. Z./ *passim* Ho, He, Sc. 33).
- 385) /σῆμα τιθείς θ 171.
- 386) ἐν βήσσης ὄρεος cf. /οὔρεος ἐν β. *passim* Ho, Op. 510, Th. 860, 865.
- 388) /ἀνδράσι θηρευτῆς M 41, Sc. 303 (decl.); λευκὸν ὄδοντα/ Λ 416 (*passim* Ho, decl.).
- 390) ὄσσε δὲ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι εἴκτον/ A 104, δ 662 (οἱ π. λάμπητον N 474, ὄσσοισι π. λαμπομένοισι Sc. 145).
- 392) /τῶ ἴκελος *passim* Ho, Op. 535, Sc. 198; Ἰ Διὸς cf. Ἰ Δί B 478; Διὸς υἱὸς *passim* Ho, He, Sc.; ἱππέϊου θόρε δίφρου/ Sc. 321 (ἔκθορε δ. Π 427).
- 393) /ῥῆμος - ἠχέτα τέττιξ/ - ἐφεζόμενος Op. 582-83.
- 394) ἀνθρώποισιν ἀείδω/ χ 386; ἀείδω/ ἄρχεται cf. ἄρχομ' ἀείδω/ *passim* Hy., Th. 1 (coniug.).
- 395) πόσις καὶ βρώσις ζ 248 (γ. τε π. τε/ *passim* Ho); θῆλις ἔέρση/ ε 467.
- 397) Σείριος ἄζει/ Op. 587 (Σ. ἄσδει Alceo, fr. 347. 5 V.).
- 400) = fr. 239. 1 (cf. /ἠ δὲ Διώνυσον Σεμέλη τέκε, χ. βροτοῖσιw/ Ξ 325; ἀνδράσι χάσμα Pind. Pyth. 9. 64, Or. Sib. 3. 35 R).
- 401) πολὺς δ' ὀρυμαγδὸς ὀράρει/ *passim* Ho (π. - ὀ./ Sc. 274, Σ 493).

5/6	1	ὡς δὲ λέοντε δῶα ἀμφὶ κταμένης ἐλάφωιο	
0	1/2	ἀλλήλοισ κοτέοντες ἐπὶ σφέας ὀρμήσωσι,	
1/4	1	δευτὴ δὲ σφ' ἰαχὴ ἄραβός θ' ἅμα γίνετ' ὀδόντων ...	
1	1	ἰοῖ δ' ὡς τ' αἰγυπιοὶ γαμφώνυχες, ἀγκυλοχῆλαι,	405
1	1	πέτρῃ ἐφ' ὑψηλῇ μεγάλα κλάζοντε μάχωνται	
12/24	1	αἰγὸς ὄρεσσινόμου ἢ ἀγροτέρης ἐλάφωιο	
1/2	3/4	πίονος, ἦν τ' ἐδάμασσε βολῶν αἰζήσιος ἀήρ	
1/2	1/2	ἰψ' ἀπὸ νευρῆς, αὐτὸς δ' ἀπαλήσεται ἄλλη	
9/24	1	χώρου ἀιδρις εἶν· οἱ δ' ὀτραλέως ἐνόησαν,	410
1/2	1/2	ἐσσυμένως δὲ οἱ ἀμφὶ μάχην ὀρμεῖαν ἔθευτο·	
1	1	ὡς οἱ κεκλήγοντες ἐπ' ἀλλήλοισιν ὀρουσῶν.]	
6/24	6/24	εἴθ' ἦ τοι Κύκλιος μὲν, ὑπερμενέος Διὸς υἱὸν	
1	1	κτενέμεναι μεμαῶς, σάκει ἔμβαλε χάλκεον ἔγχος,	
1	1	οὐδ' ἔρρηξεν χαλκός, ἔρυτο δὲ δῶρα θεοῖο·	415
1/2	1/2	Ἄμφιτροωνιάδης δέ, βῆη Ἡρακλεΐη,	
3/4	1	μεσηγὺς κόρυθός τε καὶ ἀσπίδος ἔγχεϊ μακρῷ	
0	5/6	αἰχένα γυμνωθέντα θοῶς ὑπένερθε γενείου	
1/2	1	ἦλασ' ἐπικρατέως, ἀπὸ δ' ἄμφω κέρσε τένοντε	
3/4	1	ἀνδροφόνος μελή· μέγα γὰρ σθένος ἔμπεσε φωτός.	420
18/24	18/24	ἦριπε δ', ὡς ὅτε τις δρυς ἦριπεν ἢ ὅτε πεύκη	
3/4	1	ἠλίβατος, πληγείσα Διὸς ψολόδεντι κεραυνῷ·	
22/24	1	ὡς ἔριπ', ἀμφὶ δὲ οἱ βράχε τεύχεα ποικίλα χαλκῷ.	
23/24	1	Τὸν μὲν ἔπειτ' εἴασε Διὸς ταλακάρδιος υἱός,	
1	1	αὐτὸς δὲ βροτολογὸν Ἄρην προσιόντα δοκεύσας,	425
1/2	1/2	δεωνὸν ὀρῶν ὀσσοῖσι, λέων ὡς σώματι κύρσας,	
1/2	5/6	ὅς τε μάλ' ἐνδυκέως ῥινὸν κρατεροῖς ὀνύχεσσι	
1/2	1	σχίσσας ὅττι τάχιστα μελίφρονα θυμὸν ἀπηύρα·	
1/4	1/4	ἐμ μένεος δ' ἄρα τοῦ γε κελαινὸν πίμπλαται ἦτορ·	
1/3	1/3	γλαυκίαν δ' ὀσσοῖσι δεωνὸν πλευράς τε καὶ ὤμους	430
1/4	1/4	οὐρῇ μαστιῶν ποσσὶν γλάφει, οὐδέ τις αὐτὸν	

- 402) /ὡς δὲ λέουτε δύω cf. /ὥστε λ. δ. K 297 (cf. (δὲ) λ. δ. E 544, Σ 597; κταμένης ἐλάφω/ cf. περὶ κ. ἐ./ Π 757.
- 403) cf. ἀλλήλοισιν κοτέουτε/ Γ 345.
- 404) γίνετ' ὀδόντων/ N 283 (cf. ἄραβος δὲ διὰ στόμα γ. ὀ./ K 375).
- 405) = Π 428, χ 302 (αἰγυπιοὶ γαμφώνυχες π 217).
- 406) = Π 429 (μεγάλα κλάζουτε cf. μέγα κεκλήγοντες/ Sc. 379).
- 407) ἀγροτέρης ἐλάφω/ cf. ἀγροτέρας τ' ἐλάφους/ Φ 486, ζ 133.
- 408) ἦν τ' ἐδάμασσε T 202 (decl.); αἰζήσιος ἀήτρ/ P 520.
- 409) /ἰῶ ἀπὸ νευρῆς Λ 476, 664.
- 410) /χώρου διδρις ἐών κ 282; οἱ δ' ὄτραλέως cf. τοῖ δ' ὀ. Γ 260.
- 411) μάχην δρμεῖων ἔθεντο/ Sc. 261 (μ. δ. Th. 713, δ. μ. O 696).
- 412) = Π 430 (ἐπ' ἀλλήλοισιν δρουσαι/ Ξ 401, Sc. 436).
- 413) Διὸς υἱὸν/ *passim* Ho, He, Sc. 66, 110.
- 414) /κτεωέμεναι μεμαῶς - ἔμβολε χάλκεον ἔγχος/ cf. /κακτάμεναι μ. - ἔ. χ. ἔ./ Sc. 453 (/τὸν κτάμεναι μ. E 301, P 8); σάκει ἤλασεν δβριμον ἔ./ Y 259; χ. ἔ./ *passim* Ho.
- 415) /οὐδ' ἔρρηξεν χαλκός *passim* Ho; ἔρυτο δὲ δῶρα θεοῖο/ cf. ἐρύκακε δ. θ./ Y 268, Φ 165, θεοῦ δ' ἠρύκακε δ./ Φ 594).
- 416) βίη Ἑρακλειή/ *passim* Ho, He, Sc.
- 417) κόρυθός τε καὶ ἀσπίδος *passim* Ho; ἔγχεῖ μακρῶ/ *passim* Ho.
- 419) ἀπὸ δ' ἄμφω κέρσε τένουτε/ K 456, 460.
- 420) /ἀνδροφόνος μελίη Tírteo 1. 13 (decl.); μέγα γὰρ σθένος Φ 304.
- 421) /ἦρυτε δ', ὡς ὅτε τις δρύς ἦρυτεν ἦ (ἀχερωῖς)/ N 389, Π 482.
- 422) πληγεῖσα Διὸς cfr. Δ. π. κεραυνῶ/ O 117, μ 416, ξ 306; Δ. - κ./ *passim* Ho; ψολόεντι κ./ *passim* Ho, Th. 515, fr. 51. 2.
- 423) /ὡς (πέσειν), ἀμφὶ δέ οἱ βράχε τεύχεα ποικίλα χαλκῶ/ N 181 (ἀμφὶ κτελ./ *passim* Ho).
- 424) /Τὸν μὲν ἔπειτ' εἶασε Θ 125, 317, Λ 323 (decl.); Διὸς ταλακάρδιος υἱός,/ cf. Δ. θρασυκ. υ./ Sc. 448 (Δ. - υ./ *passim* Ho, Hy).
- 425) = Sc. 333 (ἐπιόντα προ προσιόντα) (βροτολοιγός Ἔρης *passim* Ho).
- 426) λέων ὡς *passim* Ho; σώματι κύρσας/ cf. /ὥστε λ. ἐχάρη μεγάλῳ ἐπὶ σ. κ./ Γ 23.
- 427) μάλ' ἐνδυκῶς Θ 158, 187; /ὅς (κεν ἔμ') ἐ. ξ 62.
- 428) ὅττι τάχιστα/ *passim* Ho, Op. 60, 673, Sc. 21, 108; (μεληδέα) θυμὸν ἀπηύρα/ *passim* Ho.
- 429) δ' ἄρα τοῦ γε Sc. 235, 259, Π 93.
- 430) πλευρός τε καὶ ὦμους/ Ψ 776.
- 431) οὐδέ τις αὐτὸν/ ι 205, Th. 167 (decl.), Sc. 139.

23/24	1	<u>ἔτλη ἔς ἄντα ἰδῶν σχεδὸν ἐλθέμεν οὐδὲ μάχεσθαι·</u>	
1/3	1/3	τοῖος ὄρ' Ἀμφιτρωνιάδης, <u>ἀκόρητος αὐτῆς,</u>	
1	1	<u>ἀντίος ἔσθι Ἄρηος, ἐνὶ φρεσὶ θάρσος ἀέξων,</u>	
3/4	3/4	<u>ἔσσυμένως· ὁ δὲ οἱ σχεδὸν ἦλθεν ἀχινύμενος κῆρ.</u>	435
1/2	1	[ἀμφότεροι δ' ἰάχοντες ἐπ' ἀλλήλοισιν δρυσσαι.]	
0	1/2	ὡς δ' ὄτ' ἀπὸ μεγάλου πέτρη πρηγῶνος ὀρούση,	
0	1/2	μακρὰ δ' ἐπιθρῶσκουσα κυλίνδεται, ἥ δέ τε ἤχη	
9/24	21/24	<u>ἔρχεται ἐμμεμαλία πάγος δέ οἱ ἀντεβόλησεν</u>	
5/24	1/4	<u>ὑψηλός, τῷ δὴ συννεύεται, εὐθα μιν ἴσχει·</u>	440
1/4	1/2	τῶς <ὄρ' > ὁ μὲν ἰαχῆ βρισάφματος <u>οὐλῖος Ἄρης</u>	
0	1	κεκληγῶς ἐπόρουσεν, ὁ δ' ἐμμαπέως ὑπέδεκτο.	
1	1	<u>αὐτὰρ Ἀθηναίη, κούρη Διὸς αἰγιόχοιο,</u>	
1	1	<u>αὐτὴ ἦλθεν Ἄρηος ἐρεμνὴν αἰγὶδ' ἔχουσα</u>	
1	1	<u>δεῦρ' ἰδὼν ὑπόδρα ἰδοῖα' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·</u>	445
15/24	19/24	<u>"Ἄρες, ἔπισχε μένος κρατερὸν καὶ χεῖρας ἀάπτους·</u>	
1	1	<u>οὐ γάρ τοι θέμις ἐστὶν ἀπὸ κλυτὰ τεύχεα δῦσαι</u>	
23/24	1	<u>Ἡρακλέα κτείνωντα, Διὸς θρασυκάρδιον υἱόν·</u>	
1	1	<u>ἄλλ' ἄγε παθε μάχης, μηδ' ἀντίος ἴσταισ' ἐμεῖο."</u>	
5/6	1	<u>"Ὡς ἔφατ'· ἄλλ' οὐ πείθ' Ἄρεος μεγαλήτορα θυμόν,</u>	450
13/24	19/24	<u>ἀλλὰ μέγα ἰάχων, φλογὶ εἵκελα τεύχεα πάλλων</u>	
1	1	<u>καρπαλίμως ἐπόρουσε βίη Ἡρακλεΐη</u>	
1	1	<u>κακκτάμεναι μεμαώς· καὶ ῥ' ἔμβαλε χάλκεον ἔγχος,</u>	
1/4	1/4	<u>σπερχνὸν παιδὸς εὐσὶ κοτέων περι τεθηγῶτος,</u>	
1	1	<u>ἐν σάκεϊ μεγάλῳ, ἀπὸ δὲ γλαυκάπις Ἀθήνη</u>	455
1/4	1	<u>ἔγχεος ὀρμήν ἔτραπ' ὀρεξαμένη ἀπὸ δίφρου.</u>	

432) ἔτλη ἐς ἅντα ἰδῶν cf. /ἔ. ἐσάντα ἰδεῖν λ 143, fr. 25. 10, (ἐσ)άντα ἰδῶν *passim* Ho; σχεδὸν ἐλθέμεν *passim* Ho, Sc. 435 (coniug.); ἐλθέμεν - μάχεσθαι/ cf. ἔ. ἀλλὰ μ./ O 508.

433) ἀκόρητος αἰτήης/ N 621, Sc. 346 (cf. / Ἀμφιτρωνιάδης, δευῆς ἁ. ἁ./ Sc. 459).

434) /ἀντίος ἔστη Λ 94, A 535, Sc. 361, 449 (decl.); /ἄ. - ἄρηος Sc. 444, ἐνὶ φρεσὶ θάρσος γ 76; φ. θ. ἀέξων/ Sc. 96.

435) ὃ δέ οἱ σχεδὸν ἦλυθεν X 131, Φ 64 (ἦλθε pro ἦλυθεν); (σ. ἦ. *passim* Ho, Sc. 432); ἀνύμενος κῆρ/ *passim* Ho.

436) ἐπ' ἀλλήλοισιν ὄρουσα/ Π 430, Ξ 401, Sc. 412.

439) οἱ ἀντεβόλησεν/ *Herm.* 26, η 19, χ 360.

440) μω ἴσχει/ *Op.* 515.

441) οὔλιος ἄρης/ Sc. 192, οὔλος ἄρης E 461, 717 (decl.).

443) = E 733, Θ 384 (ἄ. κ. Δ. Sc. 126; κ. Δ. α./ *passim* Ho, He).

444) /ἀντίη ἦλθε *passim* Ho, fr. 33. 30; /ἄντιος ἔστη ἄρης Sc. 434; ἐρεμνὴν αἰγίδα Δ 167; α. ἔχουσα/ B 447, O 361 (decl.).

445) /δευὰ δ' ὑπόδρα ἰδοῦσ' O 13, Hy. 7. 38 (decl.) (ὕ. ἰδῶν *passim* Ho); ὕ. ἰ. ἔπεια πτερόεντα προσηύδα/ ρ 459, σ 388 (ἔ. π. π./ *passim* Ho, Sc. 117, 326).

446) μένος κρατερόν N 60 (decl.), *passim* Ho (inv.); (μένος) καὶ χεῖρας ἀάπτους/ *passim* Ho, Th. 649, *Op.* 148, Sc. 75 (decl.).

447) /οὐ γάρ τοι θέμις ἐστὶν κ 73 (θ. ἔ. *passim* Ho, Th. 396); ἀπὸ κλυτὰ τεύχεα δῦσαι/ E 435, Sc. 67, 329 (κ. τ. δ./ *passim* Ho).

448) /Ἡρακλέα κτείνωντα cf. /Ἡρακλῆς ἔκτεψε Th. 527; Διὸς θρασκευάρδιον υἱόν/ cf. Δ. ταλακ. υἱός/ Sc. 424 (Δ. - υ./ *passim* Hy.).

449) /ἄλλ' ἔγε *passim* Ho, fr. 280. 3, Sc. 108; παῖε μάχης O 15, 459, Φ 469 (decl.); μηδ' ἀντίος ἴστασ' ἐμεῖω/ P 31, Y 197 (/ἄ ἔστη ἐμεῖω Sc. 361, /ἄ ἔστη Λ 94, Sc. 434.

450) /ἴσως ἔφατ' ἄλλ' οὐ πεῖθ' - μεγαλήτορα θυμόν,/ ι 500 (decl.) (/ἴσως ἔ. *passim* Ho, He, Sc. 368; /ἴσως φάτο - οὐ π. P 33; μ. θ./ *passim* Ho).

451) μέγα ἰάχων *passim* Ho (decl.); φλογι εἵκελα *passim* Ho (decl.).

452) /καρπαλίμως ἐπόρουσεν cf. /κ. ἀνόρουσ' *Dem.* 371; βῆη Ἡρακλεῖη/ *passim* Ho, He, Sc.

453) /κακτάμεναι μεμαώς - ἔμβαλε χάλκεον ἔγχος/ cf. /κτειέμεναι μ. (σάκει) ἔ. χ. ἔ./ Sc. 414 (/τὸν κτάμεναι φ. E 301, P 8; χ. ἔ./ *passim* Ho).

454) παιδὸς ἐοῦ A 496, M 403, Th. 496, 467 (decl.).

455) /ἐν σάκει μεγάλῳ Λ 572 (σάκος μέγα τε *passim* Ho, Sc. 319); (δὲ) γλαυκῶπις Ἀθήνη/ *passim* Ho, He, Sc. 325, 343, 470; ἀπὸ δὲ - ἄ. / cf. ἀπὸ δὲ (κρητήρος) Ἀθήνη/ K 578.

456) /ἔγχος ὀρμήν Sc. 365 (decl.), E 118 (inv.).

3/4	3/4	δρμυὶ δ' Ἄρη' ἄχος εἶλεν· ἐρυσσάμενος δ' ἄσπετος ὄξυ	
0	3/4	ἔσσυτ' ἐφ' Ἡρακλέα κρατερόφρονα· τὸν δ' ἐπιόντα	
1/2	1/2	Ἄμφιτρωνιάδης, <u>δειψῆς ἀκόρητος αὐτῆς,</u>	
3/4	1	μηρὸν <u>γυμνωθέντα σάκευς ὑπὸ δαιδαλέοιο</u>	460
1/2	1	οὔτασ' ἐπικρατέως· <u>διὰ δὲ μέγα σαρκὸς δραφε</u>	
1/2	1/2	δούρατι νωμῆσας, ἐπὶ δὲ <u>χθονὶ κάββαλε μέσση.</u>	
1	1	<u>τῷ δὲ Φόβος καὶ Δεῖμος</u> εὐτροχὸν ἄρμα καὶ ἵππους	
1/2	1/2	<u>ἤλασαν αἰψ' ἐγγύς, καὶ ὅπῳ χθονὸς εὐρυοδείης</u>	
14/24	3/4	ἔς <u>δίφρον θῆκαν πολυδαίδαλον· αἶψα δ' ἔπειτα</u>	465
21/24	1	<u>ἵππους μαστιέτην, ἴκοντο δὲ μακρὸν Ὀλυμπον.</u>	
1/2	1	υἱὸς δ' Ἀλκμήτης καὶ <u>κυδάλμιος Ἴόλαος</u>	
16/24	1	<u>Κύκνον σκυλεύσαντες ἅπ' ὤμων τεύχεα κατὰ</u>	
14/24	3/4	<u>νίσουτ'· αἶψα δ' ἔπειτα πόλιν Τρηχίνος ἴκοντο</u>	
1	1	<u>ἵπποις ὠκυπόδεσσω· ἀτὰρ γλαυκῶπις Ἀθήνη</u>	470
1/3	1	<u>ἔξικετ' Ὀλύμπῳ τε μέγαν καὶ δώματα πατρός.</u>	
0	1/4	Κύκνον δ' αὖ Κήφξ θάπτην καὶ λαὸς ἀπείρων,	
20/24	20/24	οἳ ῥ' ἐγγύς <u>ναῖον πόλιος κλειτοῦ βασιλῆος,</u>	
2/3	2/3	[Ἄσπην <u>Μυρμιδόνων</u> τε πόλιν κλειτήν τ' Ἰσουλῶν	
1	1	<u>Ἄρην τ' ἠδ' Ἑλίκην· πολλὰς δ' ἠγείρετο λαός,]</u>	475
1/2	1	<u>τιμῶντες Κήφκα, φίλον μακάρεσσι θεοῖσιν.</u>	
6/24	14/24	τοῦ δὲ τάφον καὶ <u>σῆμ' αἰδὲς</u> ποίησεν Ἄναυρος	
5/24	17/24	ὄμβρῳ χειμερίῳ πλήθων· τῶς γάρ μιν Ἀπόλλων	
14/24	14/24	<u>Λητοῖδης ἦνωξ',</u> ὅτι ῥα κλειτὰς ἑκατόμβας	
0	3/4	ὅστις ἄγοι Πυθοῖδε βίη σύλασκε δοκεύων.	480

- 457) ἄχος εἶλεν N 581, φ 299, *Batr.* 214: ἐρυσσάμενος δ' ἄσπρ ὀξὺ/ cf. ἄ. ὀ. ἐ. Φ 173, λ 24, κ 321, ἐ. ξίφος ὀ./ *passim* Ho.
- 459) δευτῆς ἀκόρητος αὐτῆς/ N 621 (decl.) (ἀ. ἄ./ *Sc.* 346: 'Αμφιτρωνιάδης, ἀ. ἄ./ *Sc.* 433).
- 460) γυμνωθέντα σάκευς ὑπὸ δαυδαλέσιω/ *Sc.* 334.
- 461) διὰ δὲ μέγα σαρκὸς ἄραξε/ *Sc.* 364 (coniug.).
- 462) ἐπὶ δὲ χθονὶ κάββαλε cf. ἐπὶ δὲ χ. κάππεσον Ψ 731: κ. μέσση cf. ἔμβολε μέσση/ Δ 444, βόλε μέσση/ Ψ 875, Υ 413, 486.
- 463) /τῷ δὲ φόβος N 299; Φ. καὶ Δεῖμος *Th.* 934 (decl.) (Δ. τε Φ. τε/ O 119, Λ 37, *Sc.* 195): ἐύτροχον ἄρμα καὶ ἵππους/ Θ 438 (ἄ. κ. Ξ./ ω 440, Ψ 334, *fr.* 30. 6).
- 464) ἀπὸ χθονὸς εὐρυδοεῖης/ *passim* Ho.
- 465) διῆρον θῆκα φ 182: αἶψα δ' ἔπειτα/ *passim* Ho, *Sc.* 469 (disl.).
- 466) /ἵππους μαστιέτην cf. /μάστιξεν δ' ἵππους *passim* Ho; δὲ μακρὸν "Ολυμπον/ *passim* Ho, *Th.* 391, 680.
- 467) καὶ κυδάλμιος Ἴόλαος/ *Sc.* 74 (decl.).
- 468) /Κύκνον - ἀπ' - τεύχεα cf. /Κ. ἐξεναρῶν καὶ ἀπὸ κλυτὰ τ. δύσσα/ *Sc.* 329: ἀπ' ὤμων τ. *passim* Ho; τ. καλὰ/ *passim* Ho.
- 469) αἶψα δ' ἔπειτα *Sc.* 465, *passim* Ho; πόλιν - ἵκοντο/ ζ 191, κ 39 (coniug.).
- 470) /ἵπποις ὠκυπόδεσση Ψ 504, σ 263 (decl.), *Op.* 816, *Sc.* 96: ἀτὰρ γλαυκῶπις Ἄθῆνη/ E 29 (γ. 'A./ *passim* Ho, He, *Sc.* 325, 343).
- 471) (καὶ) δώματα πατρός/ *passim* Ho, He.
- 473) ἐγγὺς ναίου cf. ἐγγύθι ναίει/ η 29, *passim Op.*: ναίου πόλιος cf. ναιομένην πόλιν E 489, N 815, Δ 45 (coniug.): πόλιος κλειτοῦ cf. πόλιν κλειτὴν *Sc.* 474, 380 (decl.); κ. βασιλῆος/ ζ 54 (decl.).
- 474) Μυρμιδόνων τε πόλιν κλειτὴν τ' Ἰαωλκὸν/ *Sc.* 380 (decl.).
- 475) /"Αρην τ' ἠδ' Ἑλίην *Sc.* 381 (decl.): πολλὸς δ' ἠγείρετο λαός,/ cf. π. δ' ἐπεγείρετο λ./ *fr.* 75. 11, πολὺν δ' ὄ γε λαὸν ἀγείρας/ B 664 (λαὸν ἀγείρων/ Δ 377, λ. Λ 715, 716, Π 129 (coniug.): ἐσαγείρε λ./ ξ 248, ἔγρετο λ./ ω 789, H 434); π. - λ./ cf. πολὺς δὲ - λαός/ ζ 164, I 483 (decl.).
- 476) φίλον μακάρεσσι θεοῖσιν/ α 82, *passim* He (μ. θ./ *passim* Ho, He).
- 477) σῆμ' αἰδέες cf. σῆμα ἰδών H 189, Z 176 (coniug.).
- 478) Ἀπόλλων/ Λητοῖδης *Herm.* 523-4.
- 479) κλειτὰς ἐκατόμβας/ *passim* Ho.

Se la definizione di F ha una importanza decisiva nella valutazione della 'densità' formulare, non meno rilevante a questo proposito è il metodo di calcolo. Una breve rassegna degli studi precedenti sulla formularità dello *Scudo* chiarirà bene il problema.

Un primo criterio di analisi sul quale vorrei attirare l'attenzione è quello di Edwards<sup>20</sup> che procede ad un computo delle parole (*word-forms*) comuni con l'*Iliade* ottenendo per lo *Scudo* un valore di 81 %, (*Opere* 75 %, *Teogonia* 78,9 %). E' chiaro che una analisi delle *word-forms* certamente può dire molto sulla tradizionalità del linguaggio usato (anche se va tenuto presente che tradizionale non è sinonimo di iliadico !!) ma non dice nulla sulla formularità e l'oralità del testo (tradizionalità linguistica e tradizionalità della dizione sono oltretutto concetti ben diversi). Fra gli studi più strettamente rivolti alla formularità del testo troviamo innanzitutto quello di Kretschmer<sup>21</sup>. Nella sua analisi delle ripetizioni interne al *corpus* esiodeo egli ottiene un totale (*quot*) di 207 ripetizioni interne per la *Teogonia*, 84 per le *Opere*, 63 per lo *Scudo* (rispettivamente 338, 110 e 79 se teniamo conto del *quotiens*, ossia di tutte le volte in cui tali espressioni ricorrono). Calcolando poi le ripetizioni all'interno dell'intero *corpus* esiodeo (iterata in diversis carminibus) si hanno, per esempio, 44 formule Sc-Th, 31 Sc-Op, 19 Sc-Cat, 10 Sc-frag. (*praeter Cat.*). E' chiaro che un sistema così farraginoso e impreciso ben difficilmente potrà offrire risultati sufficientemente attendibili (la distinzione relativa alla lunghezza delle F considerate è solo accennata e rende semmai ancora più complessa la lettura dei dati). Fra l'altro non si tratta di vere percentuali (densità) visto che ci si limita ad un semplice conteggio delle F senza instaurare alcun rapporto con il numero totale dei versi costituenti i singoli poemi.

Dati relativi alla formularità sono ricavabili anche dalle indicazioni di Rzach<sup>22</sup> che nella sua edizione del *corpus* esiodeo segnala via via i paralleli omerici individuati (in apparato nella sezione degli *Homeri loci similes*). Lo stesso Edwards, 27 ne deduce indicazioni quantitative in termini di percentuale di versi contenenti F sul totale dei versi: si hanno così nello *Scudo* 298 versi contenenti F, corrispondenti al 62 % (contro il 40 % di *Opere* e il 55 % di *Teogonia*). Ma, a parte il sospetto che nasce dalla espressione «*loci*

<sup>20</sup> Edwards, 23 ss.

<sup>21</sup> P. Kretschmer, *De iteratis hesiodeis*, Vratislaviae 1913. Questo studio, peraltro, piuttosto che a problemi di quantità formulare è teso in primo luogo all'individuazione di eventuali indizi di cronologia relativa fra le diverse opere che compongono il *corpus* esiodeo.

<sup>22</sup> *Hesiodi opera*, edidit A. Rzach, ed. maior Lipsiae 1902.

*similes*» di Rzach, ben lontana dalla precisione richiesta per la definizione di formula, è ovvio che il metodo usato per ottenere la percentuale (numero di versi contenenti ripetizioni diviso il numero totale dei versi) è assai impreciso trattando alla stessa stregua versi interamente formulari e versi con una sola breve formula. Questo metodo è applicato in particolare da Notopoulos<sup>23</sup> che riprende gli elenchi di Kretschmer e Rzach (arricchiti grazie al commento di Russo<sup>24</sup>) per procedere ad una analisi dei primi cento versi di *Opere*, *Teogonia*, e *Scudo*: il risultato espresso in «percentages of formulaic lines» è di 77% per le *Opere*, 80% per la *Teogonia*, 92% per lo *Scudo* da confrontare con l' 88% dell'*Iliade* e il 92% dell'*Odissea* ottenuti da Parry per i primi venticinque versi dei poemi omerici. Ma è ovvio da un lato come questo studio sia ancora impreciso per il metodo di calcolo usato, dall'altro come produca risultati non omogenei con quel *litmus test* di Lord che è espresso propriamente in termini di 'densità formulare', non in percentuale di versi con F<sup>25</sup> (oltretutto nel computo suddetto tanto Notopoulos quanto Parry includono anche le EF)<sup>26</sup>. Un altro studio relativo alle percentuali formulari è quello della Andersen<sup>27</sup> che adottando la definizione parryana di F ed EF analizza i seguenti passi: A 1-25,  $\alpha$  1-25,  $\Sigma$  490-539, *Scudo*, Arg. 1. 1-50, Arg. 1. 910-25. Sono riportati quindi i dati relativi al numero medio di F presente in ogni singolo verso, corrispondenti rispettivamente a 1,04 - 1,12 - 0,84 - 0,52 - 0,14 - 0,24: per lo *Scudo*, in particolare, si osserva: «As regards Aspis the frequency of these (*scil.* formulas) lies between Homer and Apollonius ...I do not find it advisable to draw general conclusion from this figure» (p. 20). E' chiaro però che il metodo di

<sup>23</sup> J. A. Notopoulos, *Homer, Hesiod and the Achean Heritage of Oral Poetry*, Hesperia 29, 1960, 177-97.

<sup>24</sup> *Scutum*, ed. e comm. di C. F. Russo, Firenze 1968<sup>2</sup>.

<sup>25</sup> Notopoulos, 182 dal confronto con il *litmus test* di Lord conclude che «the Hesiodic style is oral» ma, come ho detto, si tratta di cifre del tutto diverse. Critiche anche più sostanziali si potrebbero fare per altri dati prodotti da Notopoulos nell'articolo citato (per esempio a p. 180 dividendo il numero di F riportato da Kretschmer per il numero dei versi costituenti il *corpus* esiodeo conclude che il 23 % del *corpus* stesso è costituito da frasi ricorrenti altrove!)

<sup>26</sup> Sempre con il metodo Notopoulos esegue il suo calcolo della formularità F. Krafft, *Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod*, Göttingen 1963: per *Opere* e *Teogonia* egli dà rispettivamente le percentuali di 42% e 60 % di versi contenenti F (egli però esclude lo *Scudo* dalla sua indagine).

<sup>27</sup> L. Andersen, *The Shield of Heracles: problems of genesis*, C&M 30, 1969, 1-26.

calcolo adottato dalla studiosa si distingue solo apparentemente da quello di Notopoulos e ne conserva quindi tutte le imprecisioni.

In definitiva non possiamo che ripetere la giusta osservazione di un 'avversario' del metodo quantitativo come Kirk: «Some method of indicating the amount of formular material within the verse is necessary if even this very limited quantitative comparison is to have much value»<sup>28</sup>.

Ha ovviato a questi inconvenienti Minton nello studio citato, rivolto in particolare all'analisi formulare di alcune sezioni della *Teogonia* e caratterizzato sia dalla netta distinzione tra F ed EF, sia da una più omogenea definizione di formula, sia infine da un metodo di calcolo basato sulle normali partizioni che le cesure segnano all'interno del verso. Considerando infatti le divisioni dell'esametro e osservando che quasi sempre le F occupano uno spazio descrivibile in questi termini, sarà possibile quantificare le F stesse in frazioni come 1/2, 1/4 o 1/3 (di verso), ecc., a seconda che si tratti di esametro quadripartito o tripartito<sup>29</sup>. Minton applica questo metodo a *Th.* 1-25 e a *Th.* 676-700 ottenendo valori di 36,3% e 35,3% (72% e 60,7% considerando anche le EF). Per i casi in cui le F non siano descrivibili in termini di *cola* (es. F discrete) Cantilena ha proposto un calcolo delle more ossia di frazioni di verso esprimibili in ventiquattresimi (unità minime costituenti l'esametro). I due metodi a rigore non sono compatibili ma le differenze risultano talmente trascurabili che preferisco mantenere il sistema 'misto'. Cantilena applica questo calcolo della densità formulare agli *Inni omerici* ottenendo le seguenti percentuali: *Aphr.* 54,4%, *Pyth.* 53,5%, *Dem.* 47,47%, *Del.* 41,9%, *Herm.* 39,14%. Con lo stesso metodo ha eseguito l'analisi formulare della *Batracomiomachia* Alberto Camerotto<sup>30</sup> ottenendo una percentuale del 32,33% (76,71%).

Lo stesso Minton, infine, utilizzando i dati forniti da Schmidt<sup>31</sup> (sommando le frasi ripetute del *corpus* omerico si ottengono 16.000 versi) deduce per il *corpus* omerico una percentuale del 57,5%<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Kirk, 184, n. 4

<sup>29</sup> Per una puntuale descrizione di tale metodo cf. Minton, 32 ss. e Cantilena, 88 ss.

<sup>30</sup> A. Camerotto, *Formularità epica e procedimenti parodici nella Batracomiomachia*, Tesi di Laurea, Venezia 1985-6 (rel. prof. M. Cantilena).

<sup>31</sup> C. Ed. Schmidt, *Parallel-Homer*, Göttingen 1885.

<sup>32</sup> Questa cifra è confortata da una precedente analisi di Minton sui primi 7 versi dell'*Iliade* e dal materiale fornito da Parry per A 1-25 ed Σ 1-25. Una conferma

Utilizzando il materiale fornito da Krafft ancora Minton ottiene per la *Teogonia* il 36,6%, per le *Opere* il 26,6%<sup>33</sup>.

Con il metodo della densità formulare procede anche Hainsworth<sup>34</sup> nell'analisi di II 584-609, *Th.* 521-51, *Op.* 42-64, *Sc.* 77-101 ottenendo percentuali rispettivamente del 36%, 31%, 26%, 36%. A mio avviso, però, queste cifre restano viziate sia dalla brevità dei campioni scelti, sia da un eccessivo rispetto per la divisione in *cola* (in altre parole si trascurano le F non delimitate esattamente da cesure o dieresi bucolica): per lo stesso passo dello *Scudo* la mia analisi presenta una densità formulare del 56%, notevolmente più alta ma perfettamente documentabile.

Eseguito dunque il calcolo della densità in base all'analisi dello *Scudo* presentata in precedenza trovo che le F 'occupano' 5857 more (8764 le EF) su un totale di 11520 costituenti il poemetto: ciò dà una percentuale del 50,84% (76,08% per le EF)<sup>35</sup>.

Calcolando da soli i versi 1-56 (*Ehoia*) si ottengono risultati un po' più elevati: 56,7% per le F, 88, 17% per le EF. I versi interamente formulari sono 84 (17,05%) di cui 18 ricorrono identici altrove (3,07%)<sup>36</sup>: quelli privi di F sono 94 (19,58%) ma solo 17 (3,55%) sono privi anche di EF<sup>37</sup> (col metodo Notopoulos, quindi, il 96,45% dei

significativa viene anche dall'analisi formulare di K contenuta in G. Danek, *Studien zur Dolonie*, Wien 1988: dal conteggio delle more formulari indicate dall'autore si ricava infatti una percentuale di 55,96 %.

<sup>33</sup> Questi ultimi dati riportati vanno considerati provvisori perchè ottenuti 'indirettamente', ma sono ugualmente utili per il confronto in attesa di analisi più specifiche.

<sup>34</sup> J. B. Hainsworth, *Criteri di oralità nella poesia arcaica non omerica*, in *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale* (a cura di C. Brillante, M. Cantilena, C. O. Pavese) Padova 1981, 3-27.

<sup>35</sup> Un lungo discorso andrebbe affrontato a proposito delle espunzioni proposte da diversi editori, spesso con validissimi motivi: ho provato a calcolare la densità formulare anche tenendo conto delle espunzioni ma non ho osservato apprezzabili differenze nel risultato finale.

<sup>36</sup> La loro posizione nel poemetto è indicata nella Tab. I con un puntino nero ai piedi dell'ascissa. Su questi versi occorre però accennare al problema delle interpolazioni: in particolare *Sc.* 156-9 ricorrono identici a  $\Sigma$  535-8 e *Sc.* 150 è ripetuto a *Sc.* 163. Studiosi come Rzach, Russo e Solmsen operano varie espunzioni per eliminare la difficoltà: non posso addentrarmi nel problema, ma è chiaro che in tal modo risulterebbe ancora più evidente il concentrarsi dei versi interamente formulari al di fuori dell'*ekphrasis*.

<sup>37</sup> La loro posizione nel poemetto è indicata nella Tab. I con una crocetta ai piedi dell'ascissa. Mi è parso decisamente significativo l'addensarsi dei versi O/O

versi contiene una EF o una F): il 79,33% contiene almeno una F (Cantilena calcola per *Aphr.* l'88,4%, per *Herm.* il 74,31%, Camerotto per la *Batr.* fornisce il 63,83%).

In definitiva, riepilogando i dati forniti da altri studiosi, è possibile delineare un prospetto di questo tipo:

<i>Op.</i>	<i>Batr.</i>	<i>Th.</i>	<i>Herm.</i>	<i>Del.</i>	<i>Dem.</i>	<i>Sc.</i>	<i>Pyth.</i>	<i>Aphr.</i>	<i>Ho.</i>
(26,6)	32,33	(36,6)	39,14	41,9	47,47	50,84	53,5	54,4	(57,5)

I casi di *Opere* e *Teogonia* a prima vista sembrano 'pericolosamente vicini' ai risultati della *Batracomiomachia*, ma almeno due osservazioni vanno tenute ben presenti:

1) per le *Opere* il contenuto didascalico, a causa della perdita di tutta la produzione affine<sup>38</sup>, fa sì che gran parte delle F caratteristiche resti non documentabile:

2) sia per le *Opere* che per la *Teogonia* si tratta di analisi parziali e provvisorie: per queste due opere in particolare è auspicabile una analisi condotta con il metodo Minton-Cantilena che fornisca dati confrontabili a quelli degli *Inni*, della *Batracomiomachia* e dello *Scudo*.

3) per la *Batracomiomachia* va valutata l'incidenza delle F Ba/Ba che contribuisce ad elevare il valore percentuale in certo senso 'artificialmente'.

Quello che conta in questa sede, peraltro, è che il dato notevolmente elevato dello *Scudo* si inserisce fra quegli *Inni* in cui la densità formulare è maggiore, assai vicina a quella dei testi omerici. E' chiaro che il semplice dato numerico di per sè non è sufficiente a fornire risposte decisive e va supportato con indagini di altro tipo<sup>39</sup>, ma certo l'indicazione percentuale fornita dall'analisi formulare sembra un dato altamente confortante in direzione di una composizione orale dello *Scudo*. Va ricordato oltretutto, se occorresse, come

all'interno della sezione descrittiva e, viceversa, l'addensarsi dei versi-formula nella parte rimanente.

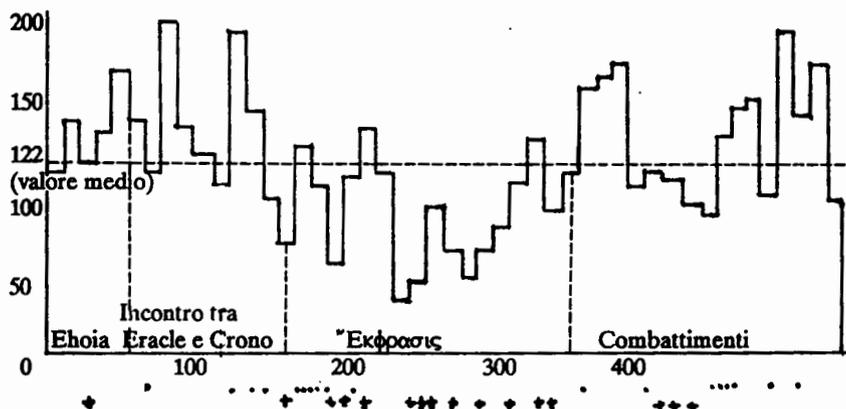
<sup>38</sup> Per indicazioni in tal senso si veda Pavese 1972, 218 ss.

<sup>39</sup> Ho tentato qualcosa di simile per quanto riguarda l'economia formulare, l'analisi delle irregolarità metriche e prosodiche, la parechesi e l'uso degli *enjambement*: anche su questi versanti dell'analisi non ho incontrato ostacoli all'ipotesi di composizione orale ma semmai una serie di dati confortanti in tal senso.

il contenuto dello *Scudo* sia solo apparentemente 'omogeneo' al resto della produzione epica giunta a noi: l'intera sezione descrittiva che va dal verso 144 al verso 318 è legata in un complesso rapporto con quella analoga di  $\Sigma$  478-607<sup>40</sup> ma il suo contenuto è tale che da un lato il rapsodo tende ad entrare in competizione con la tradizione (eludendo in parte o forzando variamente il suo patrimonio formulare), dall'altro viene a mancare un sufficiente materiale di confronto per una analisi formulare completa. In questo senso mi paiono interessanti le indicazioni fornite da una 'segmentazione' dell'analisi ossia dal calcolo della densità formulare in gruppi successivi di dieci versi ciascuno<sup>41</sup>. Dividendo dunque lo *Scudo* e riportando in ordinata il valore della densità formulare ottenuto per il segmento in questione si ricava un grafico del tipo riprodotto nella Tab. I.

TAVOLA 1: DISTRIBUZIONE DELLA DENSITA' FORMULARE NELLO SCUDO DI ERACLE

LEGENDA: In ascissa il numero progressivo dei versi, in ordinata il numero di more formulari per gruppi di dieci versi. Alla base del grafico indico con un puntino nero i versi formulari ricorrenti altrove in forma identica, con una crocetta quelli privi di F e di EF.



<sup>40</sup> Ma che tale rapporto sia da intendersi in termini di dipendenza diretta da  $\Sigma$  ho forti dubbi: una analisi parallela dei due testi e la considerazione della loro probabile natura orale può suggerire l'ipotesi di una comune dipendenza dalla tradizione epica.

<sup>41</sup> Qualcosa di simile proponeva già Edwards, 28 ss. (a proposito però delle *word-forms*) e la Andersen 19 ss.

E' facile osservare una netta diminuzione della formularità proprio in corrispondenza dell'*ekphrasis*: fra l'altro, come ho già osservato, proprio in questa sezione si addensano quasi tutti i versi privi di F ed EF (versi O/O). La stessa indicazione era già risultata con chiarezza sia ad Edwards che alla Andersen.

Per quanto concerne invece la divisione delle F nelle classi Sc-Sc, Sc-He, Sc-Hy, Sc-Ho i dati sono solo indicativi (come regolarsi, infatti, allorchè una F Sc-He è parzialmente 'coperta' da una Sc-Ho?): effettuando un calcolo per difetto, ottengo comunque per le F Sc-Sc il 4,83% di densità formulare, per le Sc-He il 3,1%, per le Sc-Hy 1,22%, per le Sc-Ho il 41,69%<sup>42</sup>.

Per le F estranee alla tradizione omerica si trovano in effetti valori piuttosto bassi ma al di là dei dati numerici, in sé poco significativi, val la pena soffermarsi su questo punto. Elenchi di F Sc-Sc, Sc-He, Sc-Hy non rinvenibili nei poemi omerici si trovano già in Pavese 1972, 123 ss.: la loro presenza in testi di provenienza continentale (*corpus* esiodeo, la maggior parte della produzione innodica e lirica) deve naturalmente far riflettere sulla possibile esistenza di una tradizione di poesia epica continentale parallela e parzialmente sovrapponibile a quella ionica ma che conserva ancora un margine di autonomia apprezzabile. In quest'ottica ho voluto evidenziare nella sottolineatura la possibile appartenenza di talune F ad una tradizione autonoma, limitandomi in questa sede a rinviare agli studi di Pavese per una discussione esauriente sul problema. Alcune osservazioni però mi paiono opportune anche in questa sede. Vanno evidenziati, infatti, taluni casi di F la cui origine continentale sembra confermata indirettamente. Innanzitutto i casi di F equivalenti a F omeriche come Sc. 31 /μείρων φιλότητος/, Sc. 56 (*fr.* 5. 2, *Herm.* 367) θεῶν σημάτωντι πάντων/, Sc. 76 ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι/, Sc. 320 Διὸς ἄλκιμος υἱός/<sup>43</sup> in cui l'estraneità alla tradizione ionica

<sup>42</sup> Tenendo conto delle ricorrenze Sc-He(-Ho) (ossia delle F interne al *corpus* esiodeo indipendentemente dalla loro ricorrenza in Omero) e di quelle Sc-Sc(-He-Ho) (ossia delle F individuali) ottengo valori che si aggirano rispettivamente attorno al 12% e al 16%, decisamente non trascurabili. Per quanto concerne i versi 1-56, essi a rigore appartengono all'*Ehoia* di Alcmena e pertanto taluni casi di F dovrebbero essere conteggiati come Sc-He invece che come Sc-Sc: visto l'ordine di grandezza che comunque risultava, non ho tenuto conto di questo particolare.

<sup>43</sup> Per le F omeriche equivalenti si vedano rispettivamente: /ισχανῶν φιλότητος θ 288, κελαινεφέι Κρονίωνι/, *passim* Ho, He, Hy, θεῶν βασιλῆϊ καὶ ἀνδρῶν/ *Th.* 923, 847, Διὶ Κρονίῳνι ἄνακτι/ *passim* Ho, ἐνὶ γυαμπτοῖσι μέλεσσι/ *passim*

emerge più evidente proprio per la violazione dell'economia formulare. In secondo luogo i casi in cui si applica il criterio della coincidenza di cui parla Pavese 1972, 178, ossia i casi ricorrenti in più testi di probabile origine continentale come Sc. 206, Solone I, 2 /Μοῦσαι Πιερίδες (cf. *Op.* 1 /Μοῦσαι Πιερίηθεν); Sc. 320 Διὸς ἄλκιμος υἱὸς/ (ricorrente anche a *Herm.* 101, fr. 43. 61, fr. 35. 5, Pindaro, *Ol.* 10. 44); Sc. 397, *Op.* 587 Σείριος ἄξει/ (cf. Alceo 347a,6 Σείριος ἄσδει), ecc. In terzo luogo i casi in cui alla variante formulare è associata una variante mitologica che rinvia a tradizioni locali come Sc. 68 Ἀπόλλωνος Παγασαίου, forse Sc. 104 ταύρεος Ἐννοσίγαιος/ e Sc. 206 /Μοῦσαι Πιερίδες, (tutti casi equivalenti, fra l'altro, a differenti F omeriche). La F di Sc. 8. 47 πολυχρυσοῦ Ἀφροδίτης/ compendia in sé le tre caratteristiche citate essendo equivalente a Διὸς κούρης Ἀφροδίτης/ di Y 105, ricorrendo anche in *Aphr.* 1. 9 e *passim* in Esiodo e rispondendo forse a variante mitologica continentale (cf. *Th.* 190 ss. da cui Afrodite risulta non essere figlia di Zeus)<sup>44</sup>.

In questa sede non posso che limitarmi ad un semplice accenno su questi problemi che richiedono evidentemente la valutazione globale di molti parametri (linguistici, cronologici, mitologici, ecc.) e l'analisi simultanea e comparata di più testi: mi auguro tutt'al più che la presente analisi del poemetto nel suo complesso possa essere risultata di qualche utilità nel fornire un'idea più precisa sull'effettiva incidenza numerica e percentuale delle F 'continentali' all'interno di un componimento.

Cordenons (PN)

Paolo Venti

Ho, Διὸς ἀγλαῶς υἱὸς/ λ 568, *Herm.* 432, genitivo + υἱὸς ἀμύμων/ Π 197, δ 781.

<sup>44</sup> Per una discussione di questi casi si veda anche Mureddu, 127 ss. *et passim*.

Αὖω 3<sup>ο</sup> τὸ ξηραίνω: UN NUOVO VERBO NELLA *PITICA* XII DI  
PINDARO, IN SIMONIDE E IN ALCMANE

I.	Pind. <i>P.</i> 12. 11 ἄθρεν. <i>Examinatio</i>	p. 74
II.	<i>Lessicografia</i>	p. 77
III.	<i>Etimologia</i>	p. 81
IV.	<i>Connotazione semantica</i>	p. 83
V.	<i>Interpretazione</i>	p. 85
VI.	<i>Linguaggio glossematico</i>	p. 87
VII.	Sim. 103. 11 P. αὔει	p. 90
VIII.	Alcm. 31 P. = 88 C. καταύσεις	p. 92
IX.	Sem. 7. 20 W. αὐονήν	p. 93
	<i>Opere citate</i>	p. 94
	<i>Riassunto</i>	p. 97

I. Pind. *Pyth.* 12.11. *Examinatio*

Pind. *Pyth.* 12.11 ἄυσε(ν), αὔσε, αὔσε *codd.*

*Schol.* 19b ἄυσε διχῶς· ἄυσε, ἀνυσθῆναι ἐποίησεν, ἢ ἄυσεν ἀντὶ τοῦ ἐκράυγασεν. αὔσε διχῶς δὲ εἴρηται· ἄνυσεν, ὃ ἐστὶν ἀνυσθῆναι ἐποίησεν· ἢ ἄυσεν ἀντὶ τοῦ ἐκράυγασεν κατατομωμένη paulo amplius B ἄυσε διχῶς· ἄυσεν, ἀνυσθῆναι ἐποίησεν κτλ. E.

Lo *Schol.* 19b è una nota piuttosto compendiosa che va resa: 'ἄυσε (si può interpretare) in due modi: o come ἄνυσεν, ἀνυσθῆναι ἐποίησεν, oppure (lo stesso) ἄυσεν (si può interpretare) come ἐκράυγασεν'. Si deve evidentemente sottintendere 'si può interpretare', perché non si può certo intendere 'ἄυσε si può scrivere in due modi'. ἄνυσε non è dunque una variante, ma un glossema di ἄυσε. Il cod. E infatti per maggior chiarezza ripete nell'interpretazione due volte il lemma ἄυσε, che spiega una volta con ἄνυσε, ἀνυσθῆναι ἐποίησεν e una volta con ἐκράυγασεν.

Lo *Schol.* 19b dunque ha come unico lemma ἄυσε. Di questo sono date due interpretazioni:

1<sup>a</sup> interpretazione ἄνυσε, ἀνυσθῆναι ἐποίησεν '(Perseus) finì, fece esser finita', cioè uccise (Medusa),

2<sup>a</sup> interpretazione ἐκράυγασεν '(Medusa) gridò, mentre era decapitata (da Perseus)'.  
Quando sia così inteso, lo *Schol.* 19b dà due interpretazioni corrispondenti a quelle più ampiamente esposte nello *Schol.* 19a:

*Schol.* 19b 2<sup>a</sup> interpretazione ≈ *Schol.* 19a ἄυσε κατατομωμένη διὰ τὴν ἀλγηδόνα (Medusa), ἢ ἄυσεν ὁ θρῆνος κατατομήσαντος τοῦ Περσέως (con ambedue le rese il grido è quello emesso da Medusa per il dolore), per la quale Medusa è soggetto di ἄυσεν, mentre Perseus, malgrado lo scoliasta, deve essere soggetto di ἄτε,

*Schol.* 19b 1<sup>a</sup> interpretazione ≈ *Schol.* 19a οἱ δὲ ἀπὸ τῆς αὐτῆς ('battaglia') ἐσχηματῖσθαι θέλουσι, per la quale Perseus è soggetto, ἄυσεν è reso con κατεπολέμησε 'debellò', Medusa è oggetto (ciò rientra nella 1<sup>a</sup> interpretazione ἄνυσε, ἀνυσθῆναι ἐποίησεν).

Lo *Schol.* 19b ἄνυσε, ἀνυσθῆναι ἐποίησεν altro non è a mio avviso che un doppio glossema, come è uso scoliastico, in cui il lemma ἄυσε viene reso con un primo glossema e poi chiarito ulteriormente con un secondo: 'finì, fece esser finita', cioè uccise (Medusa).

La lezione ἄνυσεν dunque (quantunque sia scritta senza aumento, forse per influenza del seguente ἀνυσθῆναι) non va considerata

come una variante lemmatica, come a prima vista può forse sembrare (in ogni modo non come una variante γράφεται, come erroneamente dà l'app. Sn.- M., forse per influenza di Illig 94,1). Essa va piuttosto intesa nel suo significato letterale, cioè come un glossema di ἄυσε. Lo *Schol.* 19b è probabilmente una versione ridotta e compendiosa di un antico commento, che più ampiamente spiegava la voce ἄυσειν. La differenza non è priva di importanza.

ἀνώ 'perficio' è un verbo antico e molto usato, ma nel senso 'conficio', cioè 'uccidere', non è così scontato in greco, almeno di buona epoca, come potrebbe a prima vista sembrare. Per il senso 'consumo' (= ἀναλίσκω) si può citare solamente, per quanto sappia, Hom. ω 71 αὐτὰρ ἐπειδὴ σε φλόξ ἤνυσε Ἡφαίστιου (della pira) e, per quanto prosastico, Pol. 3.90.7 οὐκ ἀνύειν δύνασθαι τὰς λείας<sup>1</sup>.

Per il senso 'conficio', richiesto in Pindaro, si può dare soltanto il composto ἐξανύω, solamente a Hom. Λ 452 ἦ θήν σ' ἐξανύω γε καὶ ὕστερον ἀντιβολήσας. Anche questo può rientrare nell'accezione 'perficio', cioè 'compiere, spacciare'. ἀνώ nel senso 'conficio' sembra un uso appartenente non al greco di Pindaro, ma a quello degli scoliasti, sembra cioè un glossema scoliastico per rendere un verbo significante 'uccise', piuttosto che una variante di un verbo usato da Pindaro<sup>2</sup>.

La lezione ἄνυσειν, introdotta da Pauw da *Schol.* 19b, corretta da Boeckh per il metro in ἄνυσειν (tema ἀνϋ- da ἀνϋ-, aor. ἤνυσα, Hes. *Th.* 954 ἀνύσας), ha avuto fortuna<sup>3</sup>, ma non ha, a quanto pare, né l'autorità della trasmissione, né quella di un greco accettabile per Pindaro.

Rimane solamente la lezione ἄυσειν, di cui sono state date le seguenti interpretazioni:

1. «Quando (scil. Medusa) gridò (di dolore, essendo decapitata da

<sup>1</sup> *Soph. Ai.* 607 ἔτι μέ ποτ' ἀνύσειν τὸν ... Ἄνυω è reso a torto dallo *Schol. ad l.* con ἐκπράξει (sogg. Ἄνυω, ogg. με), ma in realtà significa 'raggiungere' (v. Ellendt s.v., Jebb *ad l.*).

<sup>2</sup> Nello *Schol. Soph. Trach.* 784 il part. pass. ἀνυσθέντος è adoperato come glossema del lemma διαπεπραγμένου 'confecti', 'finito': τοῦ δὲ Λίχα ἤδη ἀνυσθέντος, ὃ ἐστὶ πεφονευμένου (anche qui un doppio glossema). Nello *Schol. Soph. Ai.* 607 per contro il lemma ἀνύσειν (che in realtà significa 'raggiungere', v. sopra n. 1) è reso con ἐκπράξει 'far fuori'. ἀνώ nel senso di 'conficio' sembra appartenere all'uso scoliastico. Non so se si possa dire colloquiale (con Köhnken [1978] 95, n.5), ma comunque non sembra adatto allo stile della narrazione lirica.

<sup>3</sup> Da Heyne e da Boeckh fino a Schroeder, Farnell, Bowra, Turyn, Köhnken (1971) e (1976), etc.

Perseus), portando (scil. Perseus) morte ai Serifi» (*Schol.* 19ab 2<sup>a</sup> interpretazione sopra cit.): è un'interpretazione in sé interessante, ma sintatticamente insostenibile, poiché Perseus, essendo soggetto del part. ἄγων, deve esserlo evidentemente anche di ἄθροεν, a meno di non fare malamente τρίτον μέρος soggetto di ἄθροεν e Perseus sogg. di ἄτε (dove invece Athena è probabilmente soggetto).

2. «Quando Perseus griddò (trionfo), portando la terza parte delle sorelle (scil. Medusa) ai Serifi come morte» (Schadewaldt 50, n. 1, Burton 29, Wilamowitz 146 con ἄγειν): il grido di trionfo o di gioia richiede un uso pregnante di ἄω che non esiste e che comunque appare strano e immotivato nello sviluppo narrativo. Inoltre la frase participiale τρίτον...μέρος...μοῖραν ἄγων verrebbe malamente inceppata da ἄθροεν.

3. «Quando Perseus per la terza volta chiamò (in aiuto Athena), portando una parte delle sorelle (scil. la testa di Medusa) ai Serifi» (Köhnken [1978] 92 s.). Ma, nel significato 'chiamar in aiuto qualcuno', ἄω regge regolarmente l'accusativo della persona chiamata. Inoltre «per la terza volta» non fa senso e τρίτον non può essere distaccato da κασιγνητῶν μέρος. Perché mai dovrebbe Perseus chiamare Athena per tre volte per farsi sentire? Forse Athena era un po' dura d'orecchio, come il portinaio nelle *Coefore* o i defunti di Eschilo nelle *Rane*. Quando Odysseus chiama aiuto per tre volte e Menelaos lo ode, Hom. *Λ* 462 s., è perché egli si trova lontano dai compagni nel mezzo della mischia<sup>4</sup>. Al contrario nel mito e nei monumenti figurativi Athena è regolarmente rappresentata come βοαθήος attiva e presente all'impresa di Perseus<sup>5</sup>, e così la immagina Pindaro qui, a *Pyth.* 10.45 e a *fr.* 70 (*Dith.* IV?).<sup>38</sup> «La terza parte delle sorelle» è un'appropriata espressione per significare Medusa, una delle tre Gorgoni, che, come le Graie (loro sorelle, che in tre avevano un occhio e un dente), le Grazie, le Horai e altre dee, formano una coerente triade divina (su cui v. sotto cap. V).

<sup>4</sup> Aesch. *Cho.* 655, Ar. *Ran.* 1176, Hom. *ι* 65. Gli altri esempi citati da Köhnken (1978) 95, n. 11 per il tre come numero di successo (le tre vite *Ol.* 2. 66, i tre serpenti *Ol.* 8. 37-40, le tre mele di Hippomenes Hes. *fr.* 76. 21) rientrano nel noto uso del tre come numero perfetto in contesto mitico e sacrale, v. p.es. Serv. *ad Verg. Buc.* 8. 75 (citazione che devo a M. Geymonat).

<sup>5</sup> Pherec. 3 F 11, Anfora proto-attica di Eleusis c. 670, Rilievo eburneo di Samos c. 620, Metope del tempio C di Selinunte c. 550, Oinochoe di bucchero a Palermo c. 550, etc. (v. sotto n. 17).

Ci troviamo così in aporia, poiché da una parte ἄνυσσεν, che potrebbe andar bene per il senso, non va per il testo e per lo stile, d'altra parte ἄϋσεν, che va bene per il testo, non va per il senso. Il significato infatti che potrebbe risolvere le difficoltà, sia semantiche sia sintattiche, è quello dato da *Schol.* 19ab 1<sup>a</sup> interpretazione 'uccise', dove ἄϋσεν è reso con ἄνυσεν 'finì' e con κατεπολέμησε 'debellò'. Che fare dunque?

## II. Lessicografia

Ἔστι Πύλος πρὸ Πύλου, Πύλος γέ μὲν ἔστι καὶ ἄλλος. Come non c'è in Grecia una sola Pylos, così non c'è in greco un solo αὔω. C'è infatti il noto verbo epico αὔω 'gridare, chiamare' e un secondo verbo αὔω 'prendere (il fuoco), accendere', attestato soltanto a Hom. ε 490 e Arat. 1035 e regolarmente glossato con ἄπτω, καίω, e c'è anche un terzo verbo αὔω 'seccare', che si trova regolarmente glossato con ξηραίνω da Erodiano, da Eustazio e dai lessicografi, ma che finora non è stato riconosciuto in alcun testo poetico o prosastico a noi tramandato.

A mio avviso quel verbo αὔω 'seccare' va riconosciuto nell'aor. ἄϋσεν attestato nella *Pyth.* XII di Pindaro. Il medesimo verbo va secondo me ritrovato anche nel pres. αὔει a Sim. 103.11 P. e nel composto fut. καταύσεις a Alc. 31 P. = 88 C.

Ci sono inoltre un quarto αὔω 'dormire', attestato soltanto a Nic. *Ther.* 263, 283, e un quinto αὔω, glossato con φαίνω, λάμπω da alcuni lessicografi, altrimenti ignoto. C'è infine forse un sesto αὔω Hesych. s.v. αὔω διαχέω. θερμαίνω, se questo non è da identificare col secondo αὔω 'prendere (fuoco)'.

La lessicografia relativa al terzo verbo αὔω, malgrado sia piuttosto ampia, conviene riportare per esteso: per un verso infatti il terzo αὔω è più ampiamente rappresentato nella lessicografia antica di quanto lascino supporre i lessici moderni (che citano solamente un luogo di Erodiano), per altro verso i glossemi appartenenti a quel verbo non sempre sono stati distinti correttamente da quelli pertinenti agli altri due verbi. E' necessario indicare i singoli verbi con numeri ordinali posposti alla voce e anteposti al glossema (in caso la voce sia sottintesa): αὔω 1° 'gridare', αὔω 2° 'prendere (fuoco)', αὔω 3° 'seccare'. Gli altri verbi αὔω 4° 'dormire' e αὔω 5° 'splendere', altrimenti ignoto, non entrano qui in discussione.

I. Herod. 2.132 L. (*Od. Pros.* α 272) αὔριον· φιλοτέον τὸ αὔριον. ἢ μὲν γὰρ αὐ διφθογγος πρὸ συμφώνου ψιλοῦται αὐλὸς αὔρα, αὔω 2° τὸ φλογίζω (φωνῶ Lenz, ma cf. *Schol.* Hom. α 272 αὔω 2° τὸ φλογίζω col medesimo glossema). αὔω 3° τὸ ξηραίνω δασύνεται.

cf. Eust. *Od.* 1416.44 (α 272) ὅτι ἢ αὐ διφθογγος πρὸ συμφώνου ψιλοῦται, οἶον αὐτός, αὔρα, αὔριον. ἀμέλει κατὰ τοὺς παλαιούς τὸ αὔω 3° τὸ ξηραίνω δασύνεται καθὰ καὶ τὸ αὐαίνω παρὰ τῷ κωμικῷ διὰ τὸ μὴ ἐπιφέρεισθαι τῇ διφθόγγῳ σύμφωνον (Inogo che deriva da Herod. 2.132 L. sopra cit.).

II. Herod 2.77 L. (*Il. Pros.* Λ 461) αὔε ψιλῶς· τέτακται γὰρ ἐπὶ τοῦ 1° φωνεῖν. ὅταν δὲ ἐπὶ τοῦ 3° ξηραίνειν ἢ 2° ἄπτειν, τότε δασυντέον. (ἔστι γὰρ σύνθετον <τὸ ἀφαῦω> *suppl.* Lehrs, oppure forse αὔω 3° è considerato come composto con ἀ- privativo, come è spiegato nella seguente nota).

III. *Anecd. Graeca* 2.332.16 Cramer αὔστηρός· παρὰ τὸ αὔω 3° τὸ ξηραίνω· ὁ μέλλων αὔσω, ἐξ αὐτοῦ αὔστηρός· τὸ δὲ αὔω 3° γίνεται παρὰ τὸ ὕω, μετὰ τοῦ στερητικοῦ α. Il verbo αὔω essendo spiegato come composto da ἀ- privativo + ὕω (non bagnare = seccare), ritengo che il verbo di cui qui si tratta sia αὔω ο αὔω 3° 'seccare'.

cf. *Et. Magn.* 170.42 αὔος· ὁ ξηρός· ὄνομα ῥηματικὸν ἐκ τοῦ αὔω τὸ οὐ βρέχω. ἢ ἐκ τοῦ αὔω 3° τὸ ξηραίνω (non bagnare = seccare, come sopra). γίνεται αὔος ὁ μὴ ὑγρός, ἀλλ' εἰς αὔσιν καὶ καθσιν ἐπιτήδειος· qui si tende a confondere αὔω 3° e αὔω 2° (v. il glossema καθσιν), come fa Eust. *Od.* 1547.58, v. sotto.

IV. *Et. Magn.* 174.27 αὔω· 3° τὸ ξηραίνω παρὰ τὸ ὕω τὸ βρέχω μετὰ στερητικοῦ α αὔω· καὶ κατὰ συναίρεσιν αὔω, τὸ ἐξ ἀνομβρίας γινόμενον. 1° τὸ δὲ φωνῶ παρὰ τὸ ἄω τὸ πνέω πλεονασμῶ τοῦ υ γίνεται αὔω<sup>6</sup>. καὶ ὁ μέλλων αὔσω. 5° τὸ δὲ λάμπω ἀπὸ τοῦ φῶ τὸ λέγω γίνεται φαῦω· καὶ κατὰ ἀποβολὴν τοῦ φ αὔω· διὸ καὶ δασύνεται σημαίνει δὲ τέσσαρα· 5° τὸ λάμπω, ἐξ οὔ καὶ αὔριον, 3° τὸ ξηραίνω. ἐξ οὔ καὶ αὔος ὁ ξηρός· 2° τὸ καίω, ἐξ οὔ καὶ βάνανσος ὁ παρὰ τὸ πῦρ ἐργαζόμενος· 1° τὸ βοῶ, ἐξ οὔ αὔε δ' " Ἀρης ἐτέρωθεν. ἔστι δὲ καὶ αὔω 4° τὸ καθεῦδω, κτλ.

*Et. Gud.* s.v. αὔω p. 95 Sturz, τὸ αὔω σημαίνει ἔξ· αὔω 5° τὸ λάμπω, ἐξ οὔ καὶ αὔος ὁ ξηρός, καὶ "Ομηρος ἔστηκεν αὔου τὸ ξύλον. αὔω 1° τὸ φωνῶ, ἐξ οὔ καὶ αὔε δ' " Ἀρης ἐτέρωθεν, ἀντὶ τοῦ

<sup>6</sup> Cf. *Et. Magn.* 171.23 αὔτη· παρὰ αὔδη ... ἢ παρὰ τὸ αὔω τὸ φωνῶ γίνεται αὔτη, ὡς παρὰ τὸ ἄω τὸ πνέω, αὔω 1°, καὶ ἐξ αὐτοῦ αὔτμη καὶ αὔτμη ἢ ἀωσιποή.

ἐφώνει, αὖω 2° τὸ καίω, ἐξ οὗ καὶ βάνουσος, ὁ περὶ τῷ πυρὶ ἔργαζόμενος. αὖω 1° τὸ πνέω, ἐξ οὗ καὶ αὐλός. αὖω 4° τὸ κοιμῶμαι, οὗ ὁ μέλλων ἀέσω, ἐξ οὗ ἀσειφρων ὁ μὴ ἔχων διεγυγερμένας τὰς φρενάς. αὖω 4° τὸ καθεύδω. I sei significati sono λάμπω - ξηραίνω - φωνῶ - καίω - πνέω - κοιμῶμαι (vel καθεύδω), tra i quali 1° πνέω è identico a φωνῶ (v. sopra *Et. Magn.* 174.27), 5° λάμπω, identico a φαίνω *Eust. Od.* 1387.1 (sotto cit.), è sconosciuto. Rimangono dunque quattro significati ξηραίνω - φωνῶ - καίω - καθεύδω (tra i quali ξηραίνω è quello da me indicato come 3°)<sup>7</sup>.

V. Tzetzes *ad Lyc. Al.* 397 καταυανεῖ καὶ καθαυανεῖ· ξηρανεῖ ἢ ἀντὶ τοῦ λαμπρυνεῖ αὖω 3° γὰρ τὸ ξηραίνω ψιλοῦται, αὖω 5° δὲ τὸ λάμπω δασύνεται, ὅθεν καὶ φαύω λέγομεν.

*Et. Magn.* 170.45 αὐόνη· ἡ ξηρότης. παρὰ τὸ αὖω 3° τὸ ξηραίνω αὐόνη, ὡς ἔχω ἐχόνη καὶ ἀμπεχόνη καὶ πείρω περόνη καὶ βάλλω βελόνη.

*Et. Magn.* 171.20 αὐσταλέας· αὐσταλέας δ' ἔψηχε παρηίδας (*Ar. Rh.* 4.1338). αὐχμηράς, ξηράς· παρὰ τὸ αὖω 3° τὸ ξηραίνω· ἐξ οὗ αὐός καὶ αὐαλέος καὶ αὐσταλέος.

VI. *Eust. Od.* 1387.1 (α 27 ss.) οἱ δ' αὐτοὶ Ἀττικοὶ καὶ τὸ αὖω 5° ἐπὶ μὲν τοῦ φαίνω ἐφίλου, ἐξ οὗ καὶ ἠώς ἡ ἡμέρα ἐπὶ δὲ 3° τὸ ξηραίνω ἐδάσσονον. ἐξ οὗ καὶ τὸ ἀπαφάνανθην (*sic*, *Ar. Eccl.* 146 δίψη ἀφαιανθήσομαι?) παρὰ τῷ κομικῷ, ἦτοι ἀπεξηράνθη.

*Eust. Od.* 1745.49 (ν 399) ὡς δὲ ἐδάσσονον οἱ Ἀττικοὶ τὸ αὖω 2° καθὰ καὶ εὔω ('strinare, bruciacchiare'), ἡ παράδοσις δηλοῖ τάχα ἐκ τοῦ εὔω τροπῆ τοῦ ε εἰς α παρήγον τὸ αὖω 3°.

VII. *Eust. Od.* 1547.58 - 1548.1 (ε 490) αὖειν 2° δὲ κυρίως τὸ καίειν. ... ἐκ δὲ τοιοῦτου αὖειν 2° καὶ αὐίου φασὶ, τὸ καεῖν καὶ ἀφθὲν ξύλον: *Eust.* pensa che l'agg. αὐός 'secco' venga da αὖω 2° 'accendere', invece esso sta col verbo αὖω 3° 'seccare'.

καὶ τὸ ὀπτῆσαι ἐξαύσαι 2° Πλάτων Ἐορταίς, ὁ δὲ τὸν ἐγκέφαλόν τις ἐξαύσας καταπίνει (*Plat. fr.* 37 K.-A.): questo verbo composto

<sup>7</sup> *Et. Magn.* 174.27 dà quattro significati λάμπω - ξηραίνω - καίω - βῶω - che con l'aggiunta di καθεύδω fanno cinque. *Et. Gud. s.v.* αὖω ne dà sei, i quattro dell' *Et. Magn.*, più κοιμῶμαι e πνέω, che è identico a φωνῶ (v. sopra n. 6). I due *Etymologica* dunque danno i medesimi cinque significati. αὖω 5° λάμπω, glossato con φῶ (φάω), φαύω (cf. Hesych. φῶντα·λάμποντα, Hom. aor. φάε, Pind. *Oi.* 7.39 φαυσίμβροτος da \*φαφ-), pur non essendo attestato come verbo nei testi tramandati, può essere realmente esistito, in quanto è apparentato con ep. ion. ἠώς, eol. αὔως, arg. ἀφώς da \*āusōs (cf. lat. *aurora*), e con αὐρίον da \*āusr- (v. Chantraine *s.v.* ἔως).

appartiene al semplice αὔω 2° (Eust. lo intende come 'arrostire', ma forse significa 'avendo estratto', se è vero che in αὔω 2° la relazione col fuoco è secondaria, v. sotto).

ἐκείθεν δὲ καὶ αὐστηρόν τὸ ξηρόν καὶ αὐχμηρόν, λέγει δὲ καὶ Ἄλκμῆν, τὰν Μούσαν καταύσεις 3° (Alcm. 31 P. = 88 C.), ἀντὶ τοῦ ἀφανίσεις: Eust. erroneamente intende καταύσεις come fosse da αὔω 2°, ma invece esso è da αὔω 3° 'seccare' (cosa finora non riconosciuta, v. sotto cap. VIII).

εἰ δὲ τὸ μὲν αὔσαι δασύνεται φασί, τὸ δὲ καταύσαι ψιλῶς προφέρεται, πολλὰ καὶ οὕτως ἐκφέρουσιν οἱ Ἄττικοί: Eust. giustamente ritiene che αὔω 3° (che per lui è 2°) abbia lo spirito aspro in attico, lene negli altri dialetti, cf. 1387.1, 1745.49.

... δῆλον δὲ ὅτι αὔσαι 2° κατὰ τοὺς παλαιούς καὶ τὸ θιγεῖν καὶ ἄψασθαι, ὅθεν καὶ χραῦσαι ('sfiorare') τὸ τοῦ χροῶς αὔσαι ('toccar la pelle'). ἀπὸ δὲ τοῦ ἐτέρου αὐεῖν καὶ πυραύστης ('falena'): Eustazio erroneamente suppone un altro verbo, o significato, αὔω 'toccare', ma si tratta pur sempre del medesimo verbo αὔω 2°, poiché il significato 'prendere' appartiene a αὔω 2° e sembra fondamentale, se è vero che in questo verbo la relazione col fuoco è secondaria, v. sotto.

In questa sua nota Eustazio intende illustrare αὔω 2° 'prendere (fuoco), accendere'. Tuttavia, o per confusione oppure perché davvero crede che αὔω 2° e αὔω 3° siano il medesimo verbo, egli inserisce nella sua nota anche tre glosse che in realtà appartengono a αὔω 3° 'seccare': infatti gli agg. αὔος e αὐστηρός 'secco' e il verbo composto καταύσεις Alcm. 31 P. = 88 C., esposto col glossema ἀφανίσεις, appartengono a αὔω 3° τὸ ξηραίνω.

Il verbo αὔω 3°, come sopra si è veduto, è assai più ampiamente rappresentato nella lessicografia antica di quanto i lessici moderni lascino supporre. Il *Lessico* di Esichio, che tra i lessici antichi è quello più utilizzato dai moderni, pur avendo vari lemmi per l'agg. αὔος e i suoi derivati, non ha alcun lemma per il verbo αὔω 3°, riconoscendo solamente s.v. αὔει· ψιλῶς μὲν 1° ἐφώνει (v.l. ἐβόα), δασέως δὲ καὶ 2° ἐξέκαειν, ἀνήπτε πῦρ. Parimenti *ThGL* s.v. αὔω ha un unico articolo 'accendo', non riconoscendo αὔω 3° come verbo separato da αὔω 2°. *LSJ* rinvia soltanto a Herod. 2.132 L. Frisk e Chantraine, trattando αὔω 3° s.v. αὔος, fanno altrettanto.

### III. Etimologia

I tre verbi αὔω così attestati dai grammatici e dai lessicografi sono differenti non solo semanticamente, ma anche etimologicamente, in quanto derivano da radici originariamente differenti.

αὔω 1° 'gridare', forse affine a λυγή, λύζω, è una formazione probabilmente onomatopeica.

αὔω 2° 'prendere (il fuoco)', in senso trans. *ignem capere*, πῦρ λαμβάνειν, è attestato all'attivo soltanto a Hom. ε 490 σπέρμα πυρὸς σῶζων, ἵνα μὴ ποθεν ἄλλοθεν αὔοι (*hapax*) 'per non doverlo prendere (il fuoco) da qualche altra parte', al medio a Arat. 1035 ἢ πῦρ αὔηται σπουδῇ 'o il fuoco si accende a fatica' (cf. l'idioma it. 'il fuoco prende' intrans.) e in alcuni verbi composti. Esso viene da \*αὔσω o \*αὔσιω, connesso con lat. *haurio* (con h- secondario), an. *ausa* 'attingere'. La relazione col fuoco è secondaria (v. Schulze, *Kl. Schr.* 189-91, Frisk, Chantraine s.v.)<sup>8</sup>.

αὔω 3° infine, attestato finora solamente dai grammatici e dai lessicografi, sia esso primario o piuttosto secondario secondo un antico tipo denominativo (v. Schwyzer 723, 2), appartiene tuttavia ad una numerosa e produttiva famiglia, di cui sono membri p.es. l'agg. αὔος (Hom., Hes. *Op.* 460, 743, etc.), att. αὔος, l'agg. αὐαλέος (Hes. *Op.* 588), l'astratto αὔουή (Arch. 230 W., Aesch. *Eum.* 333, 346, Herodas 8.2), il verbo denominativo αὐαίνω 'seccare', etc. (v. Frisk, Chantraine s.v. αὔος): con lo spirito leno in tutti i dialetti, con lo spirito aspro solamente in attico (che è un dialetto δασυντικός secondo i grammatici). Gli agg. αὐσταλέος e αὐστηρός 'secco' presuppongono, a quanto pare, l'agg. verb. \*αὐστός. Questo e il nome d'azione αὔσις (*Et. Magn.*) presuppongono a loro volta il verbo αὔω.

La voce αὔος, att. αὔος, riposa chiaramente sulla radice IE \*saus- 'secco' (con esiti consolidati in molte lingue, tra cui antico indiano, avestico, anglosassone, lituano, etc., v. Frisk *l.l.*), da cui greco

<sup>8</sup> Quanto a αὔω 4° 'dormo' (Nic. *Ther.* 263, 268 αὔει), è formato sul tema presente in αὔλις, αὔλη e nella forma reduplicata ἐν-ι-αυ-τός, ἰαὔω (Hom., Call. *fr.* 75.2, etc.). Su αὔω 5° 'splendo' v. sopra n. 7. Quanto a αὔω 6° Hesych. s.v. αὔω διαχέω. θερμαίνω 'travasare, riscaldare', esso rientra forse in αὔω 2° 'prendere, attingere', e il glossema θερμαίνω è da porre in relazione con la spiegazione che Eust. *Od.* 1547.58 (sopra cit.) dà di αὔω 2°, ὅθεν καὶ βάνουσος ὁ αὔων τὸν ἐν ἄλλοις ῥηθέντα βούνον ('forno'), cf. *Et. Gud.* s.v. αὔω p. 95 Sturz (sopra cit.) = *Et. Magn.* 174.27 (sopra cit.) ἐξ οὗ καὶ βάνουσος ὁ παρὰ τὸ πῦρ ἐργαζόμενος (βάνουσος per dissimilazione da \*βανουσος).

\**ἡουῆος* > dial. non att. \**ἄῆος* per dissimilazione, > att. *ἡῶος* per dissimilazione e anticipazione dell'aspirata (v. Frisk *l.l.*, Schwyzer 220, 1). Mentre dunque *ἄῶ* (come scrivono Erodiano e Eustazio) riproduce l'esito in attico, la forma psilotica *ἄῶ* è regolare nel rimanente greco (in Hom., Hes. e in vari dialetti) e quindi nel testo di Pindaro.

Si può forse obiettare che sulle varie voci della famiglia \**ἡουῆ-* (*ἄῶος*, *ἄῶνη*, *ἄῶινω*, etc.) il dittongo *ἄῶ-* è normalmente monosillabico, e non bisillabico, come si deve presupporre nell'aor. *ἄῶσεν* di Pindaro. Esso invece è normalmente bisillabico nel fut. *ἄῶσω* e nell'aor. *ἤῶσα* di *ἄῶ* 1° 'gridare'. Ma si deve anzitutto tener presente che almeno l'agg. *ἄυσταλέος* 'sordido' presenta il dittongo in questione per l'appunto bisillabico<sup>9</sup>: Hom. τ 327 εἴ κεν ἄυσταλέος, Hes. Sc. 265 χλωρῆ ἄυσταλέη, Theocr. 14.4 χῶ μύσταξ πολὺς οὔτος, ἄυσταλέοι κίκιυνοι (monosillabico invece da Callimaco in poi, Call. *Hy. Dem.* 16, fr. 673, Ap. Rh. 1.1175, 2.200, 3.831, 4.1338, *Anth. Plan.* 72.4, Opp. *Cyn.* 4.129, Nonnos, etc.). Ora l'agg. *ἄυσταλέος* (insieme con *ἄυστηρός*) si deve ricondurre, a quanto pare, all'agg. verb. \**ἄυστός* del verbo *ἄῶ* (Chantraine s.v. *ἄῶος*, meno probabilmente ad un nome con suff. τ \**ἄῶστος*, Schwyzer 482, n. 14) con la sibilante conservata davanti a oclusiva, cf. *εὔστόν* 'animale bruciato' (*Syll.*<sup>3</sup> 1037, 5 Mileto c. 300) con *εῦῶ* per \**εῦῶ* da IE \**eus-o* (cf. lat. *uro*, *ustus*, v. Frisk s.v.). Ciò dimostra almeno la possibilità che il dittongo in questione potesse essere pronunciato come bisillabico anche nell'aor. *ἄῶσεν*. D'altra parte si deve considerare che anche *ἄῶ* 1° 'gridare' presenta i due differenti trattamenti del dittongo: mentre il tema del presente nell'imperf. *ἄῶε* ha il dittongo sempre monosillabico<sup>10</sup>, il fut. *ἄῶσω* e l'aor. *ἤῶσα*, *ἄῶσα* lo hanno sempre bisillabico. Perciò il differente trattamento del dittongo attestato nelle forme di

<sup>9</sup> Non c'è ragione di supporre Hom. τ 327 un esametro acefalo, per fare il dittongo monosillabico con Schulze 417, poiché il dittongo bisillabico è attestato anche da Esiodo e da Teocrito.

<sup>10</sup> *ἄῶ* 1° 'gridare': il tema del presente è attestato solamente nel pres. dalla *Suda* s.v. *ἄῶεις*: *φωνεῖς*, *λαλεῖς* e nell'imperf. *ἄῶε* Hom. Λ 461, N 477, Ψ 48, 51, sempre con dittongo monosillabico (la nota LSJ s.v. *ἄῶ* (B) «except in *Hymn. Is.* 59» è incomprensibile, poiché non si trova in quell'Inno, ed. IG XII V, 739, alcuna forma di *ἄῶ*; al verso 59 ed. EG 1028 Kaibel si trova *εὔτε*, che comunque è un po' diverso e non è in dieresi). Leumann 50 s. spiega il differente trattamento del dittongo nel presente e nell'aoristo di *ἄῶ* 1° con una confusione di etimologia popolare con *ἄῶος* 'secco', cf. Hom. N 441 *ἄῶον ἄῶσεν*. Inversamente e più probabilmente si può supporre che l'aor. *ἄῶσε* di *ἄῶ* 3° sia stato formato per accostamento a quello di *ἄῶ* 1° *ἄῶσε*.

αὖω 1°, può essere ammesso corrispondentemente anche in quelle di αὖω 3°.

Poiché il metro richiede qui -- (*longum e anceps longum*), si deve scandire ἄυσευ con la seconda sillaba lunga. Ciò si può spiegare schematicamente così. IE \*saus- dà il pres. gr. \*ἡαύη-ω e per dissimilazione \*αὖη-ω. Con conservazione della sibilante davanti a occlusiva si ha l'agg. verb. \*αὖσ-τός, da cui con dittongo bisillabico (per alleggerire la sillaba o per dieresi metrica) si hanno l'agg. αὖσ-τ-αλέος e, con conservazione della sibilante davanti al suff. -σα- (che dà la geminata nei dial. settentrionali e l'alternanza della geminata con la scempia nella lingua poetica), l'aor. ἄυσ-σα. Conviene allora scrivere ἄυσευ nel testo di Pindaro. Oppure, se si preferisce mantenere la scempia tramandata dai mss., si può supporre un allungamento nel tema dell'aoristo, analogo a quello presente nel tipo dei verbi in -ύω (p.es. λύω: ἔλυσα, θύω: ἔθυσα, ῥύομαι: aor. -ῦσα e -υσσα-, v. Chantraine, *GH* 372 s., verbi radicali v. Schwyzer 686, 3-4, denominativi 727, 5).

#### IV. Connotazioni semantiche

Rimane ora da illustrare il significato da me attribuito a Pind. *Pyth.* 12.11 ἄυσευ: 'seccò, fece secca' Medusa, cioè la privò della linfa vitale, la dissanguò. Scelgo qualche esempio per precisare le connotazioni semantiche.

αὖος fisicamente 'consumto': Alexis 158 K. σῶμα μὲν ἐμοῦ τὸ θνητὸν αὖον ἐγένετο, | τὸ δ' ἀθάνατον ἐξῆρε πρὸς τὸν ἀέρα, Theocr. 8, 48 (sinonimo di ξηρός 44).

αὖος 'morto, o quasi morto': Ar. *Lys.* 385 ἀλλ' αὖός εἰμι ἤδη τρέμων (cf. Theocr. 24.61 ξηρὸν ὑπαὶ δείους, v. Gow *ad l.*), Men. *Ep.* 901 αὖός εἰμι τῷ δέει, cf. *Per.* 353, Helioid. 1.12.21 ὥσπερ τυφῶνι βληθείς, αὖος, ἀπόπληκτος εἰσθήκειν. 'Secco di paura' è idiomatico in greco per il nostro 'morto di paura' (v. Wilamowitz *ad Ep.* 901), probabilmente perché 'secco' vale 'rigido, paralizzato, morto'.

αὖαίνω, denominativo con suff. \*-άνω, ha preso il posto del più antico αὖω con lo stesso significato 'dissecco' = 'consumo', faccio deperire e morire: Soph. *Phil.* 954 ἀλλ' αὖανούμαι τῷδ' ἐν αὖλίω μόνος (αὖ θανούμαι *codd.*, Schol. L γράφεται αὖανούμαι ἀντὶ τοῦ ξηραίνεται), *El.* 819, Ar. *fr.* 659, 660 K.-A. *ap. Sud.* α 4418 αὖαίνεται· ξηραίνεται. αὖοι γὰρ οἱ ξηροί ... 'Αριστοφάνης' (*fr.* 659) ἐνταῦθα δὴ

παιδάριον ἐξασαίνεται. καὶ ἐτέρωθι· (fr. 660) ὥστ' ἔγωγ' ἠύαι-  
νόμην θεώμενος, v. anche Arch. 107 W. ἔλπομαι, πολλοὺς μὲν αὐ-  
τῶν Σείριος καθαυαεῖ, Sol. 4.35 W. = 3 G.-P. αὐαίνει δ' ἄτης  
ἄνθεα φυόμενα, Aesch. Cho. 260 ὁδ' ἀυανθεῖς πυθμὴν 'questo cer-  
po regale disseccato', con chiara metafora.

Αὐαίνου λίθος: 'la pietra del Secco o del Seccati (imper. med. di  
αὐαίνω)', cioè dei morti, una pietra che Aristofane immagina trovarsi  
nell'Ade, dove si riuniscono i morti traghettati da Charon, Ar. Ran.  
194, cf. Schol. ad I. παρὰ τὸ αὐους τοὺς νεκροὺς εἶναι ... τοῦτο  
ἀναπλάττει ἀπὸ τοὺς νεκροὺς ξηροὺς εἶναι καὶ ἀλίβαντας ... ἢ ὅπου  
ξηραίνονται οἱ νεκροί, cf. inoltre Sud. α 4418 αὐαίνοιο· ξηραίνοιο,  
ἀφανιζέσθω (per cui è citato AP 6.116.5 ὁ φθόνος αὐαίνοιο, τεὸν δ'  
ἔτι κύδος ἀέξοι) καὶ Αὐαίνου λίθος ἀπὸ τοῦ αὐους τοὺς νεκροὺς  
εἶναι. Αὐαίνου λίθος ἦν Ἀθήησι.

Hesych. s.v. αὔον· ξηρόν, νεκρόν (questo glossema tramandato  
s.v. αὐονάν appartiene a αὔον). Id. s.v. αὔαι· ξηραί, φθαρταί, s.v.  
αὐαίνεται· ξηραίνεται, φθείρεται, s.v. ἐξασαίνεται· ἀποθνήσκει.

Eust. Od. 1745.46 ἐπειδὴ τῷ ὑπερίσχυω ξηρότης ἐπεταί, ὡς  
εἶναι αὐτὸν οὕτω καὶ ἀλίβαντα καὶ αὔον μετὰ δασείας Ἀττικῶς.  
οὕτω δὲ καὶ ὕφανον καὶ ἀποφανάνθαι (sic) γήρα, εἴποι δὲ ὁ κωμικός.  
... αὔω 3° si aspira in attico (v. Eust. Is.I). τάχα γὰρ ἐκ τὸ εὔω  
(‘strinare’) τροπή τοῦ ε εἰς α παρήγον τὸ αὔω 3° (Eust. qui proba-  
bilmente di nuovo confonde αὔω 2° e αὔω 3°, come a Od. 1547.58 s.l.).  
ἐξ οὗ ἴσως καὶ ἀφανρὸς ὁ ἀσθενής καὶ μὴ διερός ... ἀλλ' οἶον ξηρός.

In margine voglio ricordare Paul. Diac. Hist. Lang. 1.4. Il monaco  
racconta che agli estremi confini della Germania, in riva all'Oceano,  
in un antro sovrastato da un'alta rupe, dormono sette uomini immersi  
in un lungo sonno; a uno volendo un tale per cupidigia rubare le vesti,  
*mox eius, ut dicitur, brachia aruerunt* (da tradizione poetica nativa, a  
quanto pare).

Come si vede dai luoghi sopra citati, il verbo αὔω 3° 'seccare', nel  
senso cioè di 'privare della linfa vitale', può venire a coprire un campo  
semantico che oscilla tra 'consumare' e 'far morire'. Si segnalano in  
particolare i luoghi, dove il significato è reso con i glossemi νεκροὺς,  
ἀλίβαντας<sup>11</sup>, ἀφανιζέσθω e di nuovo φθαρτός, φθείρεται, ἀποθνή-  
σκει, ἀσθενής, μὴ διερός.

<sup>11</sup> ἀλίβας 'cadavere', etimologia ignota, spiegato dagli antichi come 'privo di linfa' da  
α- privativo e λιβάς. Hesych. s.v. ἀλίβαντες· οἱ νεκροί. διὰ τὸ ξηροὶ εἶναι, καὶ οἶον  
ὑγρασίαν μὴ ἔχειν.

L'agg. αῖος 'secco', cioè 'privo di linfa vitale', e perciò con facile metafora dalla vita vegetale a quella animale 'non vitale, morto', è il contrario di χλωρός<sup>12</sup> 'verde, vegeto, dotato di linfa vitale', e perciò, come si usa dire in italiano, 'vivo e vegeto', v. p.es. il detto Hes. *Op.* 742 s. μηδ' ἀπὸ πεντόζωιο θεῶν ἐν δαιτὶ θαλεΐη || αἴου ἀπὸ χλωροῦ τάμναι. Un altro contrario dell'agg. αῖος è l'agg. διερός 'liquido' e perciò 'vitale' (v. *IG* 1.26, Eust. *l.s.l.*). Nell'acqua infatti sta la vita: Aesch. *fr.* 229 R. καὶ θανόντων ἰσὶν (*em.* Nauck) οὐκ ἔνεστ' ἰκμάς, Hesych. s.v. διερόν· ὑγρόν. χλωρόν. ζών. ἔναιμον· ὑγρὸς γὰρ ὁ ζῶν, ὁ δὲ νεκρὸς ἀλίβας. Come dice il Foscolo, *Sepolcri* 213 s. «Felice te, che il regno ampio de' venti, Ippolito, ai tuoi verdi anni correvi!», per dire 'giovani'.

### V. Interpretazione

'Perseus seccò la terza parte delle sorelle, portando a Serifo ed alla gente-pietra il (suo) tributo-morte'.

Perseus seccò o fece secca Medusa, ossia, come s'è detto, tagliandole la testa, la dissanguò. Non è che ἄσεν significhi propriamente 'uccise', ma il risultato del disseccamento fu, è chiaro, la morte, o come lo *Schol.* 19a si esprime (per ritornare al punto da cui prendemmo le mosse) ἀνυσθῆναι ἐποίησεν 'fece sì che fosse finita'.

Otteniamo così il significato richiesto dal contesto e parafrasato, a quanto pare, dallo *Schol.* 19ab, risolvendo le aporie semantica e sintattica, in cui sono incorse le precedenti interpretazioni, e restituendo senso e chiarezza all'espressione pindarica. 'La terza parte delle sorelle' rimarrebbe altrimenti una frase artificiosa e arbitraria, che si potrebbe forse attribuire al gusto tardo-arcaico, se non fosse che, come ora si scopre, essa è un'appropriata espressione per rappresentare secondo tradizione le Gorgoni come una coerente triade divina, quasi come un'unica creatura fatta di tre parti, una delle quali recidendo Perseus disseccò o dissanguò. Pindaro usa μέρος per dire una parte o membro della stessa famiglia concepita come unità, cf. *Pyth.* 4.65 παισὶ τούτοις ὄγδοον θάλλει μέρος Ἄρκεσίλας: 'Arkesilas è l'ottava parte di questi figli', una parte della famiglia in linea verticale, cioè una generazione, nella *Pyth.* XII Medusa è una parte in linea

<sup>12</sup> Cf. Theophr. *Hist. Plant.* 4. 12. 3 αὕτη δὲ (ἡ ρίζα) αὐαίνεται καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν ... τὰς μὲν αἶας, τὰς δὲ χλωρὰς καθιεμένας, Paus. 7. 18. 11 ξύλα χλωρὰ ... τὰ αὐτότατα τῶν ξύλων (citati da Gow *ad* Theocr. 5. 109, v. anche *ad* 14. 70).

orizzontale all'interno di una generazione, cioè una delle tre sorelle.

Le Gorgoni, abitanti della favolosa isola Sarpedon oltre le correnti dell'Oceano, *Σθεννώ τ' Εὐρυάλη τε Μέδουσα τε λυγρὰ παθοῦσα· ἢ μὲν ἔην θνητῆ, αἱ δ' ἀθάνατοι καὶ ἀγήρω*<sup>13</sup> sono progenie di Pontos e di Gaia, cugine delle Nereidi, insieme con altre mostruose creature sono figlie di Phorkys e di Keto, sono cioè creature marine<sup>14</sup>. Nella straordinaria anfora proto-attica di Eleusis<sup>15</sup> le due Gorgoni che inseguono Perseus hanno il tronco a scaglie e una grossa testa a forma di lebete, dalle spalle e dai lati della testa escono quattro serpenti e altri serpentelli spuntano dal sommo a guisa di capelli. La testa-lebete è piena d'acqua, rappresentata da linee ondulate, da cui evidentemente traggono alimento i serpenti<sup>16</sup>: ecco le idrocefaliche figlie di Phorkys e di Keto.

Il mito di Perseus e Medusa è tra i prediletti nell'arte arcaica e classica di stile severo. In molte figure Perseus è rappresentato mentre con la spada o con la *harpe* taglia la gola a Medusa e attraverso il sangue o dal sangue zampillato balzano fuori il giovane Chrysaor e l'alato puledro Pegasus, dei quali Medusa era incinta da

<sup>13</sup> Hes. *Th.* 277 s., *Kypr.* 32 B., Pherec. 3 F 11, Apoll. 2.4.2.

<sup>14</sup> Hes. *Th.* 270 s. Phorkys, il Vecchio del mare, che Alcm. 1.19 chiama Πόρκος, Pind. *Pyth.* 12.13, Soph. *fr.* 861, *fr.* 956.3 R. (con. West), Phanocles 1.20 Φόρκος 'il canuto' (Hesych. φορκόν· λευκόν, πολιών, ῥυσόν). Le Gorgoni come ninfe marine v. Soph. *fr.* 163 R. *ap.* Hesych. Γοργάδων· ἀλιάδων. Δαίδαλιμ Σοφοκλήης, Hesych. Γοργίδες· αἱ Ὀκεανίδες. Questo significato, che ancor oggi sopravvive nel folclore greco moderno, è stato considerato come originario (v. Gruppe 186, n. 14).

<sup>15</sup> Anfora protoattica del pittore di Menelas (che era forse di Aigina, secondo S. P. Morris, *The Black and White Style, Athens and Aigina in the Orientalising Period*, [1984]), Museo di Eleusis, da Eleusis, 670-650, Scheffold tav. 16, Arias-Hirmer tav. 12, G.E. Milonas, *Ὁ πρωτοαττικὸς ἀμφορεὺς τῆς Ἐλευσίνας*, Athenai 1957, che non ho potuto vedere.

<sup>16</sup> La testa-lebete ha una fenditura triangolare per mostrare che l'interno contiene acqua, rappresentata convenzionalmente da linee ondulate. Non so se quest'interpretazione sia già stata data: per quanto so, il disegno è interpretato come un naso rugoso, v. p.es. *LIMC* IV 1. 312 «Nasenfalten», ma il triangolo in questo caso non mi sembra rappresentare un naso, in quanto la sua base è rivolta verso l'alto, terminando al sommo della testa, e non verso il basso, come sarebbe per un naso (né è fatto come il naso della Gorgone nel piatto rodio del Brit. Mus., c. 600, Arias-Hirmer tav. 29). Inoltre le linee ondulate sono troppo fitte e regolari per indicare sia pure calligraficamente le rughe del naso e troppo somiglianti ad una convenzionale rappresentazione di onde marine. Da queste traggono vita alcuni piccoli serpenti che spuntano dalla base del triangolo.

Poseidon<sup>17</sup>. Secondo Apoll. 3. 10. 2 Asclepio, raccolto τὸ ἐκ τῶν φλεβῶν τῆς Γοργόνας ῥυέν αἷμα, usò il sangue sgorgato dalla parte sinistra per distruggere gli uomini, quello sgorgato dalla parte destra per risanarli, e così risuscitava i morti; secondo Eur. *Ion* 1001-05 Atena diede a Erichonios due gocce del sangue della Gorgone, l'una mortale e l'altra medicinale. Essendo Medusa un essere divino, anche se mortale, Pindaro la poteva concepire come dotata di sangue o piuttosto di ἰχώρ, il siero che è sangue degli dei<sup>18</sup>. Quando Perseus la ἐκαρπτόμησε ο, come dice Esiodo, la ἀπεδειροτόμησε, il sangue scaturisce, e con esso Pegasos e Chrysaor, e così, come si può ben dire, Perseus la fece secca e morta.

## VI. Linguaggio glossematico

Ho tentato di dare un'idea della somma di immagini che Pindaro voleva forse evocare con la rara voce αὔσειν. Questa non è la sola

<sup>17</sup> Medusa incinta da Poseidon Hes. *Th.* 279 s., Chrysaor e Pegasos *ib.* 280 s. τῆς ὅτε δὴ Περσεὺς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησε | ἐξέθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος. Tra le figurazioni elencate da Brommer 274-83 e da *LIMC* IV 1, 312-14, nn. 291-327, scelgo le seguenti.

Persens taglia la gola di Medusa.

Rilievo eburneo di Samos, Mus. Arch., Schefold tav. 17, forse laconico c. 620: Athena soccorrente.

Rilievo eburneo, Atene, Mus. Naz., *LIMC* 291a: senza Athena.

Rilievo bronzeo di Olympia, Kunze 136-39, tav. 57δ, c. 550: Athena aiutante.

Oinochoe di bucchero, Palermo, Mus. Reg., *LIMC* 338, 97 c. 550: Athena, Gorgone.

Olpe di Amasis, Londra, Brit. Mus., Pfuhl 216, c. 530: Hermes presente.

Con Pegasos e/o Chrysaor balzanti fuori attraverso il sangue.

Metope del tempio C di Selinunte, Palermo, Mus. Reg., Tusa tav. 5, c. 550: Athena presente, Pegasos appena formato cerca di balzar via, trattenuto con la mano da Medusa (v. Tusa 116).

Coppa attica f.n., Londra, Brit. Mus., *LIMC* 320, c. 560: dal tronco di Medusa esce la testa di Pegasos, le due Gorgoni inseguono Perseus.

Lekythos attica, new York, Metr. Mus., *LIMC* 309, c. 480: dal tronco di Medusa cadente scaturiscono fiotti di sangue e Pegasos alato.

Coppa beotica f.n., Boston, MFA, *LIMC* 326, c. 410: dal tronco di Medusa cadente scaturiscono gocce di sangue e due serpenti, Pegasos vola via, una Gorgone accorre.

<sup>18</sup> ἰχώρ Hom. E 340, 416, Hesych. s.v. ἰχώρ: αἷμα, σηπεδών, 'sangue' depurato di globuli e sostanze nutritive, sicché rimane soltanto 'il siero', connesso con ἰκμάς 'umore', Aesch. *fr.* 229 R. καὶ θανόντων ἰσὶν (*em.* Nauck) οὐκ ἔνεστ' ἰκμάς, Hesych. ἴξει διαθῆσαι 'colare', oppure derivato da eteo *eshar* (cf. l'antico nome del sangue ἔαρ).

glossa. In quest'ode Pindaro usa un linguaggio prezioso e glossematico, che è straordinario anche rapportato al suo elevato livello linguistico. Con esso egli sembra voler creare una sorta di straniamento, per evocare l'ambiente lontano e meraviglioso, dove avvenne l'impresa di Perseus e l'invenzione del nomos policefalico.

8. οὔλιον θρηῖνον 'Athena intessendo (cioè componendo) lo stridulo compianto delle Gorgoni'. In greco ci sono casualmente quattro coppie di aggettivi οὔλος, οὔλιος (con suff. -ιο-), che sono etimologicamente e semanticamente differenti. Per chiarezza conviene ordinarle così:

οὔλος, οὔλιος 1° 'distruttivo' (= Frisk οὔλος 3, da \*ὄλ-φος, come ὄλοός da \*ὄλο-φός, con ὄλλυμι),

οὔλος 'intero', οὔλιος 2° 'salvatore' (= Frisk οὔλος 1, v. ὄλος, con οὔλε 'salve', da IE \*sol̥mo-s, cf. lat. *salvus* da IE \*sal̥mo-s)<sup>19</sup>,

οὔλος, οὔλιος 3° 'riccio, villoso' (= Frisk οὔλος 2, con εἰλέω 2° 'volgere', da \*fel-νέω, da IE \*mel-),

οὔλος 4° 'stretto, compatto' (= Frisk s.v. οὔλος 3, con εἰλέω 1° 'stringere, serrare', da \*fel-νέω, da omonima radice IE \*mel-).

Οὔλος 4° è raro, οὔλιος 4° non si considera neanche attestato, ma, come nelle tre prime coppie οὔλος 1° 2° 3° stanno al rispettivo οὔλιος 1° 2° 3° con suff. -ιο-, così non c'è difficoltà ad ammettere che οὔλος 4° stia ad un rispettivo οὔλιος 4°. Questo aggettivo si può ora considerare attestato in Pind. οὔλιον θρηῖνον (come ha suggerito Gerber [1986] 247 s.): esso qui non è οὔλιος 1° 'distruttivo, funesto', che ha valore attivo (Hes. Sc. 192, 441, Pind. *Ol.* 9.76 Ares, *Ol.* 13.23 αἰχμαί, etc.) - poiché il compianto non si può dire 'funesto', ma se mai 'funebre'- bensì οὔλιος 4° 'stretto, compresso', aggettivo che, detto della voce compressa dagli organi vocali, viene a significare a mio avviso 'stridulo' (piuttosto che 'frequente' con Gerber *l.l.*)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> οὔλος ep. ion. con allungamento di compenso, ὄλος senza allungamento. Οὔλιος epiteto di Apollo 'salvatore' Strab. 14. 1. 6 a Delos e a Mileto, Pherec. 3 F 149 a cui Theseus fece voto, mentre era portato a Creta ad affrontare il Minotauro (probabilmente a Delos), *Sud.* s.v. Οὔλιος: ὁ 'Απόλλων. ἰατρὸς γὰρ ἦν, *IG* XII 1. 834. 3, 845. 10, *Syll.*<sup>3</sup> 765. 17 'Απόλλωνος 'Ολίου (Lindos I sec.), v. Nilsson 540.

<sup>20</sup> οὔλος 4° 'stretto, compresso', perciò 'fitto' è sinonimo di πυκνός: *Hy. Herm.* 113 οὔλα λαβών (la legna, οὔλος 4° onv. 2°), Call. *Hy. Iov.* 52 οὔλα... ὀρχήσαστο, *Hy. Art.* 247 οὔλα κατεκροτάλιζον 'fitto' (v. Bornmann *ad l.*), fr. 228. 41 (οὔλος 3° onv. 4°), *AP* 7. 543 οὔλον... νέφος γεράων (4° 'fitto' piuttosto che 1° 'funesto'). Lo stesso aggettivo, a quanto pare, ha un uso speciale applicato alla voce, per cui a mio avviso 'compresso' dagli organi vocali viene a significare 'acuto, stridulo' e sim.: Hom. P 755, 759 οὔλον κεκλήγοντες (storni e cornacchie, quando attaccati dallo sparviero) con *Schol.* b<sup>1</sup> Τ τοῦ φόβου τὴν φωνὴν συστρέφοντες, βοῶσι δὲ

12. ἐνναλία <τε> Σερίφῳ λαοῖσι τε μοῖραν ἄγων 'portando a Serifo e alle genti-pietre il tributo-morte': λαοῖσι significa 'gente' (λαοῖσι) e 'pietre' (λάοισι da λᾶος, raro tema in -ο per λᾶας) con un doppio senso usato anche da Hes. *fr.* 234.3 λέκτους δ' ἐκ γαίης λάους πόρε Δευκαλίωνι (v. West *app. ad l.*) e dallo stesso Pindaro *Ol.* 9.46 (v. lo scrivente [1975] *ad l.*): il doppio senso, per quanto so, qui non è stato notato. La sinizesi λαοῖσι (con Boeckh I 2, 510) facilita il doppio senso.

μοῖραν è un altro doppio senso: 'contributo' per l'*eranos* e 'morte', ripetuto a *fr.* 70d.42, se il mio suppl. μοῖρα]ν è vero (v. lo scrivente [1964] 311).

13. ἀμαύρωσεν. L'agg. ἀμαυρός oscilla tra 'debole' e 'oscuro'<sup>21</sup>. Il fattitivo ἀμαυρώ significa perciò 'indebolire' e 'obliterare, oscurare' Hes. *Op.* 284, 325, Sol. 4. 34 W. = 3. 34 G.-P. (Eunomia) ὕβριον ἀμαυροῖ| αὐαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φύομενα (i due verbi 'indebolire' e 'disseccare' si trovano casualmente vicini, come a *Pyth.* 12. 11 e 13), Sim. 26. 5 P., Pind. *Isth.* 4. 48, etc. 'Invero egli indebolì la prole di Phorkos': nel senso che, uccidendo Medusa, indebolì o diminuì la triade delle Gorgoni; ciò riprenderebbe, in chiave forse ironica, il v. 11 'disseccò la terza parte delle sorelle'. Meno bene 'indebolì', nel senso sfuggì alle Gorgoni togliendo loro l'unico occhio che in tre avevano, con *Schol.* 24ad ἐτύφλωσεν κτλ. Ciò sembra una confusione dello scoliasta tra le Gorgoni e le Graie: nella normale versione Pherec. 3 F 11 le Graie, non le Gorgoni, avevano in tre un solo occhio e un solo dente, che Perseus tolse loro e poi restituì, mentre l'eroe sfuggì alle Gorgoni rendendosi invisibile grazie all'elmo di Hades, e non togliendo loro l'unico occhio. Le Gorgoni non sarebbero state γοργαί, né sempre raffigurate nell'arte con due grandi occhi, se ci fosse stata una versione in cui avevano un solo occhio in tre. In ogni modo ἀμαυρώ, almeno negli esempi migliori, significa 'oscurare' e non 'accecare' (che è cosa diversa). Meno bene ancora *Schol.* 24e

καὶ συνεστραμμένοι 'acuto e compresso', Plut. *de gar.* 510c οὐλα καὶ πυκνὰ καὶ συνεστραμμένα φθεγγομένους 'compresso, conciso', Nic. *Ther.* 671 κυλιζημιῶ κυλὸς οὐλῶ (4° 'stridulo' piuttosto che 1° 'funesto mugolio del cane'), *AP* 7. 27 οὐλον... αἰείδεις ('acuto canta' Anacreonte). Lo *Schol.* b<sup>1</sup> T Hom. P 755 aiuta a capire la metasemia: 'la paura comprimendo loro la voce, gli uccelli gridano acuto e compresso; quando invece sono lieti, la voce è molle e rilassata'.

<sup>21</sup> Wilamowitz *ad Eur. Her.* 124, Fraenkel *ad Aesch. Ag.* 466, Barrett *ad Eur. Hipp.* 816, sul verbo ἀμαύρωσεν v. Köhnken (1971) 125 s.

‘uccise Medusa’.

ἦτοι asseverativo = ἦ τοι ‘invero’ con una sfumatura soggettiva (‘in verità io dico’) è frequente nel racconto epico, in quello lirico *Ol.* 13.84, *Pyth.* 12.13, cf. *Ol.* 10.34 καὶ μάν. All’inizio del tema *G* ἦτοι *Ol.* 2.30, *Pyth.* 12.29, del tema *L*<sub>1</sub> *Ol.* 12.13 (v. Denniston 554).

16. συλήσας *codd.*, συλάσας Heyne, *edd. omnes*: ma c’è anche la forma συλέω in delfico e a Theocr. 19, 2 κηρίου ἐκ σίμβλων συλεύμενον (denominativo da σύλον, come συλάω da σύλαι), sicché συλήσας può essere difeso come un antico verbo usato da Pindaro (v. Forssman [1967] 157 s.). Perseus pietrificò i Seriffi, ‘avendo predato la testa di Medusa’, oppure ‘avendo afferrato’ la testa per portarla via, con un’accezione generica di συλέω/-άω, che si trova solamente nella freccia di Pandaros Hom. Δ 105, 116 (v. anche Pind. *Ol.* 9.89 συλαθεὶς ἀγενεῖων ‘tolto dagli imberbi’ o ‘derubato degli imberbi’ col gen. della cosa, *Pyth.* 4.110 ἀποσυλάσαι coll’acc. della cosa). Non sembra possibile intendere (con Schroeder, seguito da Köhnken [1971] 127) ‘avendo tolto la testa’ dalla *kibisis*, della quale nel contesto non c’è parola.

VII. Sim. 103, 11 P. αὔει.

*P. Oxy.* 2434 fr. 1(a) + (b) è un commento ad un luogo trenodico in un’ode non identificata di Simonide. Si comprende dal commento che una giovane persona, per cui la madre è molto addolorata, è stata uccisa o sacrificata 10 σφάζομεν[ in onore di un essere divino 25 s., e che i lamentanti 7 ‘sono pronti a gemere’ (di nuovo nel lemma 1 e 22 ‘gemito’, e nel commento 5, 16, 23-28). Il commentatore inoltre scrive 8-13 ‘il senso ... è (non) ci potrebbe essere orazione circa ... l’ucciso/a... per passaggio al contrario’. Nel commento sono citati in lemma parti del testo (1, 7, 11, 17, 21 s., 28 s.).

11 τὸν λαὸν αὔει [ in astratto può essere sia αὔω 1° ‘chiama la gente’, sia αὔω 3° ‘secca la gente’, ma nel contesto trenodico a mio avviso è più probabile il secondo significato: il dolore per l’uccisione - i lamentanti dicono - ‘inardisce la gente’, cioè la gente è secca e inaridita per il dolore, non trova lacrime e parole per piangere.

Nel commento 12 s. ἐπὶ τὸ ἐναυ[τίου]ν [.....] ἐξαλλαγῆ può essere una spiegazione di αὔει ‘per passaggio al contrario’, il dolore cioè, invece di far piangere e disperare, ‘inardisce’.

17 + 28 ἔμοι δὲ τίς ἄμφατις ἔσται;  
17 (ἔστι) in abbreviazione<sup>22</sup>.

«E' un'espressione molto chiara alla luce della presente interpretazione» - scrive il commentatore - ma i critici l'hanno trovata piuttosto oscura: ἄμφατις *non intellegitur* Page. ἄμφατις è una nuova parola, formata non da \*ἀνάφημι (che non esiste), ma a mio avviso, da ἀ-privativo con μ infisso e φάτις *nomen actionis* di φημί 'voce articolata', cf. ἀμφασίη Hom. P 695, δ 704, Ap. Rh. 3.284, dove il μ non ha alcuna realtà etimologica, ma serve soltanto a indicare l'allungamento della sillaba iniziale (Chantraine *GH* 99). Il significato è 'afasia, incapacità di parlare': 'quale afasia mi coglie?'.

Il senso generale (τὸ ὅλον) è nelle parole del commentatore 7-27: «siamo pronti a gemere, (ma in verità non) ci potrebbe esser orazione circa tale (evento) ... la sgozzata ... (ciò) inaridisce la gente ... con passaggio al contrario. Per una madre il dolore non è vinto da nulla, ma, uccisi i figli, non rimane che gemere. Che afasia mi coglie? A Micene ... gemito. I lamentanti così si comportavano, poiché non era un'uccisione dappoco, ma in onore di un essere divino: proprio questo (il poeta) descrive ἠθικῶς, usando l'esclamazione 'che afasia mi sta per cogliere?'».

29 s. βαρεῖα λαίλαψ| cf. Pind. *Isth.* 3-4.35 s. τραχεῖα νιφὰς in contesto trenodico.

Poiché il lamento qui narrato ha luogo, a quanto pare, a Micene, si tratta probabilmente di un lamento mitico, è facile congettura per Iphianassa (e perciò non si può dire che l'ode sia un *threnos*).

Si ha dunque a mio avviso in quest'ode di Simonide una nuova - la seconda - attestazione di αῦω 3° 'seccare'. Si confronti per un simile uso, anche se diversamente contestuato, Arch. 51 T. = 230 W. (su cui v. sotto) e Ar. *Eq.* 394 ἐν ξύλῳ δήσας ἀφάσει<sup>23</sup> κάποδόσθαι βούλεται: 'ora quelle spighe, avendole legate alla gogna, le fa seccare e le vuol vendere', le spighe sono i prigionieri spartani.

Una terza attestazione, sfuggita all'attenzione, è Nonn. *Dion.* 42.290 ὄτε δρόσος εἰς χθόνα πίπτει | αὐομένην Φαέθουτι, secondo

<sup>22</sup> 16 s. φέρεται [δὲ καὶ] ἄλλη γραφή: ἔμοι δὲ τίς ἀμφα... (ἔστι) in abbreviazione (v. la nota paleografica *ad l.*, ma senza facsimile è impossibile verificare che cosa siano le tre aste inclinate descritte dall'*ed.p.*): possibilmente ἀμφασίς ἔστι (da φάσις allomorfo di φάτις).

<sup>23</sup> ἀφάσει VΦS, ἀφαιεῖ RSG 'le batte' voce di ἀφανέω, cf. Hesych. ἔφηναι ἔκοψα, da αῦω, aor. ἦναι 'stacciare'.

l'emendazione di Koechly, λουομένη L, λουομένην F. Sia Nonno sia Koechly conoscevano bene le loro fonti.

VIII. Alc. 31 P. = 88 C. καταυσεῖς.

Alc. 31 P. = 88 C., ap. Eust. *Od.* 1547.60 (ε 490) (v. sopra *test.* VII) τὰν Μοῦσαν καταύσεις. Μῶσαν Welcker, καταυσεῖς Page, καταυσεῖς<sup>24</sup> Bergk<sup>4</sup>.

Eustazio cita questo frammento di Alcmane nel corso della sua nota su αὖω 2° τὸ καίω, dove egli confonde con questo verbo tre glosse che in realtà appartengono a αὖω 3° τὸ ξηραίνω (v. sopra ad *test.* VII): gli agg. αἴος e αὐστηρός - egli scrive - vengono da αὖω 2°, mentre in realtà essi appartengono a αὖω 3° τὸ ξηραίνω. parimenti appartiene al medesimo verbo il frammento di Alcmane citato come esempio.

A mio avviso dunque il fut. καταύσεις (o καταυσεῖς o καταυσεῖς, se si vuole il colon  $\wedge$  s'd = *phe*) è una voce del verbo καταύω, composto di αὖω 3° 'seccare'. Questa voce, per quanto so, non è stata finora riconosciuta come tale, ma come appartenente al composto καταύω o di αὖω 2° 'accendere' sulla scorta di Eustazio (Jebb *ad Soph. Ant.* 619 *App.* p. 255, Garzya 113 s.) oppure di αὖω 1° 'gridare', nel senso di 'un grido di invocazione rivolto alla Musa' (*Calame ad l.*).

Eustazio glossa καταύσεις con ἀφανίσεις<sup>25</sup>. Il medesimo glossema ἀφανίζω 'far sparire, annullare' è usato per esporre in senso traslato il verbo αὐαίνω (denominativo con suff. \*-άνω, che sostituisce il più antico αὖω con lo stesso significato) nella *Suda* α 4418 s.v. αὐαίνοιτο. ξηραίνοιτο, ἀφανιζέσθω, dove come esempio è citato *AP* 6.116.5 (Antipatros di Sidon) ὁ φθόνος αὐαίνοιτο, τεὸν δ' ἔτι κῦδος ἀέξει 'l'invidia si possa seccare', cioè sia annullata, eliminata. ἀφανίζω dunque è un glossema usato per esporre sia αὐαίνω sia καταύω, che perciò è da ritenere un sinonimo di αὐαίνω, da αὖω 3° 'seccare'. Il medesimo glossema è usato anche da Hesych. s.v. καθάσαι· ἀφανίσαι: il verbo glossato è anche qui il medesimo composto di αὖω 3°, che

<sup>24</sup> La coniugazione del futuro in Alcmane segue la regola (stabilita da Page 123 s. secondo il modello del dialetto eracleo e poi confermata da Alc. 3.7 P. = 26.7 C. σκεδασεῖ), per cui la seconda pers. sing., e presumibilmente plur., e la terza pers. sing. att., e presumibilmente med., hanno la forma dorica -σε-, le altre persone hanno la forma normale -σ-.

<sup>25</sup> ἀφανίζω 'far sparire', annullare, specificamente eliminare o uccidere una persona in Erodoto e in prosa attica, o una cosa (città, templi, etc.) in prosa attica. *Schol.* Pind. *Pyth.* 12. 23 ἠφάνισε glossa ἀμαύρωσεν (v. sopra).

si incontra nel frammento di Alcmane, ma qui con l'aspirazione regolare in attico (v. sopra), in quanto il verbo fu estratto presumibilmente da un testo attico. Per contro la glossa Hesych. καταύσαι καταυτλήσαι, καταύσαι 'versar sopra, affondare', senza l'aspirazione, proviene da αὔω 2° 'prendere (acqua)' (v. sopra).

Il frammento di Alcmane acquista così un interessante significato: vuol dire 'disseccherai', cioè 'abolirai', nel senso annullerai o corromperai la Musa. E' un'ammonizione, rivolta dal coro a se stesso o ad una terza persona, a non alterare lo stile, verbale o musicale (o νόμος) del canto, come prescritto dal poeta, dal corego o dalla tradizione (che in pratica ammontano alla stessa cosa). Il miglior commento che si possa dare è Ar. *Nub.* 972 ἐπετρίβετο τυπτόμενος ὡς τὰς Μούσας ἀφανίζων, col medesimo verbo e nel medesimo significato usato come glossema dai lessicografi: secondo l'educazione del buon tempo antico 'se un ragazzo faceva qualche modulazione, di quelle che ora usano, quelle alla maniera di Phrynis malamente modulate, veniva riempito di botte per voler abolire le Muse'. Il frammento di Alcmane esprime non il motivo *c* (canta), ma *-c* (*c* negativo: v. esempi di Pindaro e di Sim. 37.26 P., anche se inseriti in un diverso contesto).

Si può ricordare in questo contesto che il citarodo Kinesias era schermito da Strattis 16 K.-A., *ap. Schol. Ar. Ran.* 404, col soprannome di χοροκτόνος per aver abolito la coregia nella commedia, un appellativo a cui forse non era aliena la fama negativa delle sue innovazioni musicali.

IX. Sem. 7.20 W. αἰουήν: αἰουή 1° e αἰουή 3°.

Arch. 51 T. = 230 W., *ap. Et. Gen.* 53 Miller αἰουή ζηρότης. 'Ἀρχίλοχος οἶον, κακὴν σφιν Ζεὺς ἔδωκε αἰουήν (si deve scrivere αἰ- con i codici, non αὔ- con West)<sup>26</sup>. Qui αἰουή viene da αὔω 3° 'seccare', v. anche *Et. Magn.* 170.45 *test.* V sopra cit., ed è αἰουή 3° 'siccità', probabilmente nel senso 'consunzione', cf. Aesch. *Eum.* 333 αἰουὰ βροτοῖς.

Sem. 7.20 W. ἀλλ' ἐμπέδως ἀπρηκτου αἰουήν ἔχει (si deve scri-

<sup>26</sup> Il denominativo αἰαίνω è con spirito lene Arch. 89. 3 W. αἰαίνε[ται] nell'iscrizione di Mnesiepes, ma con spirito aspro 107 W. καταυαιεῖ citato da Plutarco, che meglio è correggere in καταυαιεῖ. Sol. 4. 35 W. = 3. 35 G.-P., αἰαίνει in attico può essere δασυτικῶς, (v. sopra cap. III).

vere αὐ- con i codici, non αὐ- con West). Qui per contro αὐονήν è un omofono, che viene da αὐώ 1° 'gridare' (non da αὐώ 3°, come αὐονήν nell'Archiloco sopra cit.), ed è perciò αὐονή 1° 'gridio', v. *Et. Magn.* 171.52 αὐονή· λύπη, κραυγή, αὐχμός, φθορά: i glossemi αὐχμός 'siccità' e trasl. λύπη, φθορά 'consunzione' rendono αὐονή da αὐώ 3°, mentre il glossema κραυγή 'grido' rende αὐονή da αὐώ 1° 'gridare' (cf. *Schol. Pind. Pyth.* 12.19b ἄυσειν 1°, ἀντὶ τοῦ ἐκράυγασεν [v. sopra cap. I], col medesimo glossema). In Semonide αὐονήν significa 'gridio', lo squittio di una donna che assomiglia a una cagna (v. Chantraine, s.v. αὐώ p. 145)<sup>27</sup>.

Ci sono dunque due nomi astratti αὐονή, come ci sono parecchi verbi αὐώ. Essi appartengono a un gruppo ridotto ma coerente, formato con suff. -όνη o -ονή, come ἡδονή, καλλονή, forse δυσφρονή (Pind. *Ol.* 2.57) (v. Chantraine *Form.* 207). Essi sono omofoni, ma etimologicamente distinti: si possono indicare come αὐονή 1° 'gridio' da αὐώ 1° 'gridare' e αὐονή 3° 'siccità' da αὐώ 3° 'seccare'. Entrambi si devono scrivere sia in Archiloco sia in Semonide con lo spirito lene, poiché αὐονή 1° non ha l'aspirazione e αὐονή 3° la ha soltanto in attico (v. sopra cap. III).

### Opere citate

Le opere citate la cui abbreviazione sia di per sé evidente non sono qui indicate.

- |              |  |
|--------------|--|
| Arias-Hirmer | P.E. Arias and M. Hirmer, <i>A History of Greek Vase Painting</i> , London 1962. |
| Barrett      | W.S. Barrett, <i>Euripides Hippolytos</i> , Oxford 1964.                         |
| Boeckh       | A. Boeckh, <i>Pindari Opera quae superstunt</i> , I-II,                          |

<sup>27</sup> Leumann 51 suppone che in Sem. αὐονή sia avvenuta una contaminazione tra l'agg. αὐός 'secco' e il verbo αὐώ 1° 'gridare', provocato dalla formula ep. αὐον ἄυσειν (v. sopra n. 10): il sost. αὐονή, sebbene formato da αὐάινω, acquisterebbe così il senso di 'latrato'. Tuttavia αὐονή 3° 'siccità' non è formato da αὐάινω, ma da αὐός 'secco', e αὐονή 1° 'gridio' è formato dal corrispondente αὐώ 1° 'gridare'. Essendo perciò i due sost. αὐονή 1° e αὐονή 3° regolari formazioni omofone, ma etimologicamente distinte, non è probabile ammettere una contaminazione. Secondo Lloyd-Jones *ad l.* p. 69, αὐονή significa 'latrato', coll. αὐω e αὐ, onomatopea denotante il latrato del cane a Ar. *Vesp.* 903.

- Lipsiae, 1811-21.
- Bornmann F. Bornmann, *Callimachi Hymnus in Dianam*, Firenze 1968.
- Brommer F. Brommer, *Vasenliste zur griechischen Helden-sage*, Marburg 1973<sup>3</sup>.
- Buck C.D. Buck, *The Greek Dialects*, Chicago 1955.
- Burton R.W.B. Burton, *Pindar's Pythian Odes*, Oxford 1962.
- Calame C. Calame, *Alcman*, Roma 1983.
- Chantraine P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1-4, Paris 1968-80.
- " *Form.* P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933.
- " *GH* P. Chantraine, *Grammaire homérique*, I-II, Paris 1948-53.
- Denniston J.D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954<sup>2</sup>, con corr. 1959.
- Ellendt Fr. Ellendt, *Lexicon Sophocleum*, Berlin 1872<sup>2</sup>.
- Farnell L.R. Farnell, *Critical Commentary to the Works of Pindar*, London 1932, rist. Amsterdam 1961.
- Forssman B. Forssman, *Untersuchungen zur Sprache Pindars*, Wiesbaden 1966.
- Fraenkel E. Fraenkel, *Aeschylus Agamemnon*, I-III, Oxford 1950.
- Frisk H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I-III, Heidelberg 1960-72.
- Garzya A. Garzya, *Alcmane, I frammenti*, Napoli 1954.
- Gerber D.E. Gerber, *The Gorgon's Lament in Pindar's Pythian 12*, MH 43, 1986, 247-49.
- Gow A.S.F. Gow, *Theocritus*, I-II, Cambridge 1952.
- Gruppe O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I-II, München 1906.
- Illig L. Illig, *Zur Form der pindarischen Erzählung*, Leipzig 1931.
- Jebb Sophocles. *The Plays and Fragments. Part. III. The Antigone*, Cambridge 1891<sup>2</sup>.
- Köhnken (1971) A. Köhnken, *Die Funktion des Mythos bei Pindar*, Berlin-New York 1971.
- " (1976) A. Köhnken, *Perseus' Kampf und Athenes Er*

- findung*, *Hermes* 104, 1976, 257-65.
- " (1978) A. Köhnken, *Two Notes on Pindar*, *BICS* 25, 1978, 92-96.
- Kunze E. Kunze, *Archaische Schildbänder, Olympische Forschungen* II, Berlin 1950.
- Leumann M. Leumann, *Homer aor. ἔωρε, prs. αἴω und adv. αἴων*, *MH* 14, 1957, 50 s.
- LIMC* *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, IV 1-2, Zurich-München 1988: Gorgo, Gorgones 285-362.
- Lloyd-Jones H. Lloyd-Jones, *Females of the Species*, London 1975.
- Nilsson M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, München 1955-60<sup>2</sup>.
- Page D.L. Page, *Alcman. The Partheneion*, Oxford 1951.
- Pavese (1964) C.O. Pavese, *Pindarica*, *Maia* 16, 1964, 307-12.
- " (1975) C.O. Pavese, *Le Olimpiche di Pindaro*, *QUCC* 20, 1975, 65-121.
- Risch E. Risch, *Die Sprache Alkmans*, *MH* 11, 1954, 20-37.
- Schadewaldt W. Schadewaldt, *Der Aufbau des pindarischen Epinikion*, Halle 1928.
- Schefold K. Schefold, *Myth and Legend in early Greek Art*, trad. ingl. London 1966.
- Schroeder O. Schroeder, *Pindars Pythien*, Leipzig 1922.
- Schulze W. Schulze, *Kleine Schriften*<sup>2</sup>, Göttingen 1966.
- Schwyzler E. Schwyzler, *Griechische Grammatik*, I, München 1939.
- Tusa V. Tusa, *La scultura in pietra di Selinunte*, Palermo 1983.
- Wilamowitz U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Pindaros*, Berlin 1922.
- " *Ep.* U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Menander, das Schiedsgericht*, Berlin 1925.
- " *Her.* U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Euripides Herakles*, I-III, rist. Darmstadt 1959 della 2<sup>a</sup> ed. Berlin 1895.

### *Riassunto*

Pind. *Pyth.* 12.11 Περσεὺς ὅποτε τρίτου ἄψεν κασιγνητῶν μέρος va interpretato 'quando Perseus disseccò la terza parte delle Gorgoni', cioè uccise Medusa. Il verbo ἄω (qui indicato come) 3° τὸ ξηραίνω, glossato dai grammatici e dai lessicografi, ma finora non riconosciuto nei testi classici, viene ritrovato nella *Pyth.* XII di Pindaro, in un'ode di Simonide e in un frammento di Alcmene.

Venezia

Carlo Odo Pavese

## LODE POETICA E ENCOMIO SOFISTICO: LA VERITA' DI PINDARO E QUELLA DI GORGIA

Constatare che i sofisti, e fra loro soprattutto Gorgia, si sforzarono a dare alla nuova prosa d'arte il primato che fino ad allora, nel sistema culturale e comunicativo dei Greci, apparteneva alla parola poetica, non ha niente di originale<sup>1</sup>. Ma questo progetto richiedeva fra l'altro la definizione di un nuovo tipo di operatore culturale, erede comunque di buona parte dell'ancestrale prestigio del *maître de vérité*<sup>2</sup>. Di fatto, ottenere che la prosa si affermi in una società non ancora del tutto abituata al fenomeno della scrittura rappresenta una rivoluzione. Gli scrittori in prosa sono dei pionieri; i loro viaggi di scoperta possono essere qualificati come audaci esperimenti<sup>3</sup>. D'altro canto, persino in una fase posteriore, determinate tendenze che potremmo definire involutive non sono estranee nemmeno in un autore come Gorgia. Espressioni del tipo *ὀνόματος φήμη, δ τῶν συμφορῶν μνήμη γέγυονεν* che troviamo nell'*Encomio di Elena* (§ 2: il presagio del nome, che ha determinato il ricordo di inevitabili vicende) comportano una accumulazione di motivi vincolati alla parola poetica e riportabili al dominio specifico dell'oralità; è in effetti in un contesto simile che assume senso il richiamo a un *nomen* che è *omen*, a un nome proprio gravido di significato e che si mette al servizio della Memoria. Questi procedimenti si erano sviluppati nel canto magico; dato che erano già stati imitati, con impressionante efficacia, da vari poeti, soprattutto Eschilo, non si possono attribuire a un'invenzione personale del nostro sofista. Gorgia, con queste trasparenti allusioni, ci rimanda (in definitiva per criticarle) a espressioni eschilee: si

<sup>1</sup> La bibliografia sul particolare è immensa: va dal classico E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, Stuttgart 1898 (reprint 1988), fino ai recenti lavori di J. de Romilly, tra i quali ci limiteremo qui a citare *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris 1988.

<sup>2</sup> Cf. M. Detienne, *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967; P. Pucci, *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore 1977.

<sup>3</sup> Cf. la raccolta di saggi (che vanno dagli anni '60 agli anni '80) di E.A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton 1982; il notevole volume a cura di B. Gentili & G. Paioni, *Oralità. Cultura. Letteratura. Discorso. Atti del Convegno Internazionale di Urbino*, Roma 1985 (sul quale si può vedere un'ampia recensione in J. Pörtulas, *Viatge al país dels Orals*, *Límits* 2, 1987, 79-83); e ancora assai recentemente E.A. Havelock, *The Muse Learns to Write*, Yale 1986.

ricordi il caso dei tre aggettivi usati per Elena in *Ag.* 687: ἐλένας, ἔλαυδρος, ἐλέπτολις. Questa sensibilità rispetto al senso magico del nome proprio è profondamente ellenica. Fra i greci esisteva veramente uno stile magico o liturgico, di cui la poesia eschilea conserva una eco tenace; ma alcune delle sue tecniche suonano stranamente simili al nuovo stile e alla retorica di Gorgia<sup>4</sup>.

La prosa poetica fu creata proprio per imitare ed emulare la dignità della poesia, e fu sempre cosciente della sfida che ciò rappresentava, anche se questa problematica si è tradizionalmente discussa in rapporto, soprattutto, con la tragedia. La *mimesis* tragica rappresentava una fonte di perplessità per molti sofisti e filosofi che riflettevano sul rapporto tra vero e falso, reale e irreale. Noi riprendiamo in esame una questione così dibattuta nel tentativo di dimostrare che il termine di paragone con cui Gorgia si misura nell'*Encomio di Elena* è in particolar modo la poesia lirica, e soprattutto quella di carattere encomiastico.

Mi propongo di rileggere l'*Encomio* attentamente, cercando di seguire la traccia dei vari echi della tradizione precedente, evocati intenzionalmente dal sofista - questa è, almeno, la mia ipotesi<sup>5</sup>. Possiamo affermare che lo stesso Gorgia, in un certo senso, ci invita a mettere in atto quest'operazione quando si riferisce alle δισσαὶ τέχναι che sono, afferma, ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα (§ 10: travimenti dell'anima e inganni dell'opinione). Più di un commentatore ha sottolineato che Gorgia assimila qui la poesia alla magia<sup>6</sup>, del cui dubbio prestigio cerca di ammantarla; l'insistenza sul tema suggerirebbe che ci trovassimo davanti a qualcosa di più di una semplice similitudine; di fatto, l'analogia fra l'arte del sofista da una parte e la poesia e la magia dall'altra potrebbe costituire tutto un programma per la retorica. Ma allo stesso tempo e da un diverso pun-

<sup>4</sup> Cf., e.g., J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard 1975, cap. 1, *passim*.

<sup>5</sup> Ho usato per comodità l'edizione di M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, Fasc. II, Firenze, 1961<sup>2</sup>, dalla quale attingo sistematicamente le traduzioni (qualche volta, pure, lievemente modificate). Purtroppo, ho tenuto sempre presenti i *Vorsokratiker* di H. Diels-W. Kranz e, soprattutto come curiosità, *Gorgiae Helena*, recognovit et interpretatus est O. Immisch, Berlin 1927, con un testo del tutto arbitrario, costellato di alterazioni e congetture, però con un commento assai stimolante.

<sup>6</sup> Cf. de Romilly, *Magic*, 20.

to di vista, nel quadro di questa categorica formulazione dell'inganno costituito dalle parole, è molto probabile che le *δισσαί τέχνηαι* debbano essere identificate, d'accordo con la stragrande maggioranza degli interpreti, con la poesia tradizionale e la nuova prosa artistica<sup>7</sup>. Quando Gorgia allude al *λόγος δυνάστης* non si riferisce solo alla parola del retore, ma alla parola intesa come un universale, anche a quella del poeta, nell'epopea o nella tragedia - in quel genere tragico che egli stesso, in un celeberrimo frammento, proclamava essere *ἀπάτη*, inganno<sup>8</sup>.

Opponendosi alla poesia, Gorgia voleva introdurre il raziocinio nei suoi giudizi, così incerti e dubbiosi. Ciò implicava inesorabilmente l'esplorazione dell'ambiguità inerente al mito fino a ridurlo all'assurdo, semplicemente prolungando le sue linee di forza. Il nostro sofista aspira alla fondazione di una nuova scienza della parola; ma per coronare questo audace progetto deve annettersi una splendida eredità di radici religiose.

Ciò lo porta a formulare un'ideologia della parola come pratica taumaturgica, e al tentativo di instaurare una retorica 'poetica', ieratica e affascinante. In questa prospettiva rivestono tutto il loro senso le riprese così coerenti e regolari, di temi e motivi della tradizione poetica. Si è osservato che chiamando *ἐγκώμιον* il suo elogio di Elena (§ 21: *ἐβουλήθη γράψαι τὸν λόγον Ἐλένης μὲν ἐγκώμιον*) il sofista ricorreva a un termine adatto a caratterizzare un genere che avrebbe poi costituito la sostituzione in prosa dell'encomio poetico<sup>9</sup>. Ossessionato dal mirabile potere della sua parola, non poteva trovare un procedimento migliore che metterla a confronto con la tradizionale, prestigiosa poesia - persino in dettagli apparentemente infimi: il principio stesso dell'*Encomio* col tema del *κόσμος*, parte da un motivo poetico, caratteristico degli scolii conviviali<sup>10</sup>, e adotta la

<sup>7</sup> Cf. K. Reich, *Der Einfluss der griechischen Poesie auf Gorgias den Begründer der attischen Kunstprosa*, I, München-Würzburg 1907-8, 14 e W. Süss, *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig 1910, 85; citati entrambi con approvazione da M. Untersteiner, 101.

<sup>8</sup> Cf. Gorgia 82 B 23 DK (= Plut. *de gloria Ath.* 5. 348c). Per un eccellente commento, si veda G. Lanata, *Poetica Pre-Platonica*, Firenze 1963, 204-07.

<sup>9</sup> Cf. W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, München 1929-1948, 348 n.5; III, 72.

<sup>10</sup> «Il principio dell'*Encomio*... prende le mosse da un motivo poetico, degli Scolii conviviali» (E. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938, 197 n., *apud* M. Untersteiner, 88). Per una corretta impostazione dei problemi proposti dalla poesia simpotica, cf. M. Vetta (ed.), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida*

forma tradizionale della *Priamel*<sup>11</sup>.

Il nostro proposito non è quindi altro che quello di gettare uno sguardo un po' meno frettoloso ai complessi rapporti che questo testo singolare ha con la tematica e i problemi della poesia encomiastica - poesia che Gorgia voleva relegare nel deposito degli oggetti inutili e in disuso. Seguendo un principio consacrato e affermato e che ha numerosi esempi<sup>12</sup>, Gorgia ci indica ciò che si propone di fare nell'*incipit* del suo discorso, quando parafrasa da vicino certe formule programmatiche dell'attività poetica. Cercheremo di fare degli esempi più ovvii. Se Gorgia proclama che il suo compito essenziale, obbligato, è quello di τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνω τιμῶν, τῷ δὲ ἀναξίω μῶμον ἐπιτιθέσθαι (§ 1: se si tratta di manifestazione degna di lode con lode si deve onorare, se invece è immeritevole, infliggerle biasimo), qualsiasi lettore dei lirici sentirà la curiosa sensazione di trovarsi in un terreno familiare. In effetti, anche il poeta è solito offrirsi per fronteggiare chi si compiace di ingiusti rimproveri. Le possibili reminiscenze sono molteplici; la più chiara è forse il categorico ἀλέων ἀλετά, μομφὰν δ' ἐπισπείρων ἄλτροις di *Nem.* 8. 39. Con questa formula tassativa, Pindaro conchiude una dolorosa meditazione, che partiva dal destino di Aiace, sulle vicende della gloria, quando la calunnia lotta per svilirla e la parola poetica è incaricata di difenderla. Gorgia quindi riprende l'antica contrapposizione ἔπαινος/μῶμος ο ψόγος, che serpeggia lungo tutta la lirica arcaica e di cui Aristotele ha dato la teorizzazione definitiva (*Poet.* 48b : IV 3). Non è questo il luogo adatto per sviluppare le brillanti estrapolazioni (di radice aristotelica, finalmente) di Gregory Nagy, nel senso che l'opposizione *poetry of praise vs. poetry of blame* rimonterebbe in ultima istanza a un periodo di comunità culturale indo-europea<sup>13</sup>. Ma è comunque opportuno sottolineare il fatto che l'ere-

*storica e critica*, Roma-Bari 1983 e AA.VV., QFC 5, 1986.

<sup>11</sup> Analisi esaustiva di questo procedimento poetico e retorico in W.H. Race, *The Classical Priamel from Homer to Boethius*, Leiden 1982.

<sup>12</sup> Si possono trovare esempi e una illuminata discussione di questa pratica in Archiloco e in Orazio in F. Lasserre, *Les épodes d'Archiloque*, Paris 1950, 164 ss. e in E. Degani (ed.), *Poeti Greci giambici ed elegiaci. Letture critiche*, Milano 1977, 35 s.

<sup>13</sup> Cf. G. Nagy, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore 1979, Part III, 'Praise, Blame, and the Hero', *passim*, in partic. 222-42.

dità a cui Gorgia si sforza di associarsi è invero straordinariamente prestigiosa.

Nel paragrafo immediatamente seguente il sofista afferma che risulta proprio ed adeguato τοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον καὶ ἐλέγξαι τοὺς μεμφομένους 'Ελένην (§ 2: è compito di una medesima persona proclamare con persuasivo ragionamento l'imperativo del vero e confutare coloro che rimproverano Elena). 'Ελέγξαι significa pressappoco analizzare, interpretare il senso ultimo della poesia, delle contraddizioni intrinseche alla sua forma mitica. Di nuovo la fraseologia rinvia a formulazioni pindariche. Si veda, e.g., la complicata espressione (di esegesi molto discussa) λέλογχε δὲ μεμφομένοις ἔσλους ὕδωρ καπνῶ φέρειν ἀντίον, *Nem.* 1.23 s.). Il sofista, a sua volta, si presenta come campione contro la calunnia, come farebbe il poeta verso il destinatario della poesia; con la differenza però che nel caso di Gorgia la poesia viene drasticamente posta dalla parte dei calunniatori; e ovviamente le vie della rivendicazione passano per la sua confutazione.

Il paragrafo ottavo presenta il motivo che si può denominare 'la scusa dell'invincibile amore', adottando il titolo di un articolo in cui Mme. de Romilly analizzò lo sviluppo del concetto e la sua evoluzione presso i tragici<sup>14</sup>. La storia di Elena è in effetti paradigmatica dei turbamenti che la passione amorosa può provocare; ma ciò che importa dal nostro punto di vista è che l'incapacità dell'eroina di opporsi alla passione inviata da Afrodite dava già argomento a molti passi ben noti della lirica arcaica (cf. Saffo l6. 11 ss. V.; Alc. 283. 2-10 V.)<sup>15</sup>. Evidentemente il nostro autore vuole emulare la poesia tradizionale sul suo stesso campo (riferendosi ai conflitti nati dall'amore) e con le sue stesse armi: dando la colpa alla potenza magica della parola. Secondo la concezione greca, la parola è il veicolo della Persuasione, *Peitho*, «che appare ora nella sua efficacia razionale ora nella sua violenza demonica»<sup>16</sup>. Naturalmente, nella lirica arcaica, prevaleva la

<sup>14</sup> Cf. J. de Romilly, *L'excuse de l'invincible amour dans la tragédie grecque*, in *Miscellanea Tragica in honorem J.C. Kamerbeek*, Amsterdam 1976, 309-21.

<sup>15</sup> Per l'esegesi di questo carme - uno dei più discussi tra gli scarsi resti saffici - cf. G. Bona, *Elena, la più bella di tutti i mortali. Nota a Saffo, fr. 16 Voigt e a h. h. Aphr. 33-34* in E. Livrea-G.A. Privitera (edd.), *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, Roma 1978, 73-89; G.W. Most, *Sappho fr. 16, 6-7 LP, CQ 31* (1981) 11-17; Page Dubois, *Sappho and Helen in Women in Ancient World: The Arethusa Papers*, New York 1984, 95-105.

<sup>16</sup> Cf. comm. Untersteiner *ad loc.* 97.

seconda accezione; sarebbe invece falso affermare che Gorgia prenda apertamente parte per la dimensione razionale; il senso del suo gioco consiste piuttosto nel confondere i due termini, sfruttando deliberatamente l'ambiguità di Πειθώ. Ma senza l'appoggio di una lunga tradizione, per la quale era familiare tanto il personaggio di Elena<sup>17</sup> che l'analisi dei suoi moventi in chiave di persuasione amorosa, il gioco perverso del sofista, che sovverte il suo stesso punto d'appoggio, non potrebbe funzionare.

La famosa espressione εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας κτλ. richiede un'esegesi più accurata. Risulta evidente che in una *performance* orale (tanto in verso come in prosa) si ricerca la Persuasione con un particolare interesse: si vuole ottenere che gli astanti siano implicati, coinvolti in modo differente, molto più intenso che quello di un pubblico di lettori, irrimediabilmente distanziato. Ma la preparazione di un testo scritto e la sua seguente declamazione creano una sorta di spaccatura nel sistema<sup>18</sup>. Per citare l'elegante formulazione latina di Immisch: «non extemporali facundia usus est in epideixi sua, sed de scripto recitavit, γραπτὸν λόγον secum attulerat... Non enim ignorabat Gorgias quam alienae essent ab omni oratione non premeditatae argutiae illae plurimae a se tam in singulis verbis quam in totius materiae dispositione prolatae»<sup>19</sup>. Si riproduce così un'apparenza di intenzionalità che l'improvvisatore estemporaneo, il primo ad essere affascinato dal suo stesso fascino, probabilmente non conosceva. Si tratta di un sospetto di disonestà, di istrionismo, che implica soprattutto un testo in prosa. Parallelamente, la diffusione di certe abitudini di lettura nel pubblico induce a mettere in causa il tradizionale 'dar tutto di sé' nella *performance*, a diffidare persino di questo sentimento... E' probabile che tali reazioni riguardino più il discorso in prosa che la poesia, protetta dal suo alone tradizionale. Per questa ragione una nostalgia genuina del vecchio potere magico della parola pervade il testo intero di Gorgia, agendo

<sup>17</sup> Cf. L.L. Clader, *Helen. The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Leiden 1976.

<sup>18</sup> Cf. J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977, 36-111; Id., *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge 1986 (tr. franc., Paris 1986); Id., *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge 1987, 57-208 *passim*.

<sup>19</sup> Cf. Immisch, 55.

su due livelli: per quanto riguarda il contenuto, Elena stessa costituisce il paradigma della sottomissione alla potenza del λόγος; mentre la forma, così ricercata, vuole imitare - a cavallo fra serietà e gioco - i meccanismi stessi dell'incantesimo.

Per il nostro argomento risulta significativa la personificazione degli inni che sedussero Elena e guidarono la sua condotta (τὴν Ἑλένην ὕμνο<υ>ς <εισ>ελθεῖν ὁμοίως, § 12: anche ad Elena possono essere giunti in modo analogo incantesimi). In realtà il testo ci è pervenuto corrotto. La semplice correzione ὕμνους <εισ>-ελθεῖν di Untersteiner risulta molto più efficace per risanarlo che non tutta la folla di supplementi di Immisch; ma per fortuna sono tutti d'accordo in ciò che rispetta il senso del passo. La parola ὕμνος poteva significare anche incantesimo, «Aeschili fortasse non immemor, apud quem est Furiarum ille ὕμνος δέσμιος φρενῶν»<sup>20</sup> (*Eum.* 306, 332, 345). Quindi, con questa parola si vuole esprimere l'aspetto magico del λόγος... «Canebat autem apud Helenam hymnum "irretientem" ἡ Πειθῶ... Iam apud Aesch. Suada est in Veneris Caterva, in qua coniungitur Πόθος cum θέλκτορι Πειθοῖ (*Suppl.* 1039). Apud eundem (*Eum.* 885) Minerva ἀγνὸν Πειθοῦς σέβας invocat, γλώσσης ἐμῆς μείλιγμα καὶ θελκτῆριον»<sup>21</sup>. In Eschilo, effettivamente, la parola razionale, politica, patrocinata da Atena, integra anche l'incantesimo della parola sacra, ancestrale, che fluisce dalla bocca delle Erinni: sarebbe fuori luogo contrapporre troppo drasticamente (come tende forse a fare Diego Lanza<sup>22</sup>) le due valenze possibili della parola: quella politica assume, non nega la valenza sacrale.

Questa personificazione degli inni che determinarono la condotta di Elena è stata paragonata, a ragione, con due luoghi di Pindaro: *Pit.* 10. 53: ἐγκωμίων γὰρ ἄωτος ὕμνων | ἐπ' ἄλλοτ' ἄλλον ὥτε μέλισσα θύνει λόγον, ml1 e *Nem.* 3. 65: ... τὸν ὕμνος ἔβαλεν ὅπλ | νέων ἐπιχώριον χάρμα κελαδέων<sup>23</sup>. Mi sembra comunque ancor più significativo il fatto che le possibilità e l'efficacia del λόγος siano celebrate,

<sup>20</sup> *Id.*, 36.

<sup>21</sup> *Id.*, 37.

<sup>22</sup> Cf. D. Lanza, *Lingua e discorso nella Atene delle professioni*, Napoli 1979, 36-38.

<sup>23</sup> Parallelismi notati entrambi da Untersteiner *ad loc.*, 103. A proposito del termine ὕμνοι, Untersteiner rievoca il commento di J. Rumpel, *Lexikon Pindaricum*, Leipzig 1883, 457 a: «...compellantur tanquam persona».

nel seguente § 13, in tali termini: τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν (fanno in modo che le realtà incredibili e sfuggenti all'impressione si rivelino agli occhi dell'opinione): Pindaro ha in effetti celebrato il potere della χάρις poetica in termini che ci sorprendono come autenticamente simili: *Ol.* 1. 30 ss.: καὶ ἄπιστον ἐμήσατο πιστὸν | ἔμμεναι τὸ πολλάκις.

La Πειθῶ, ha appena detto Gorgia, τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο: rispetto a quest'espressione, Untersteiner fa notare che «anche (la sottolineatura è mia) Gorgia pone il parallelo tra l'efficacia delle arti figurate e quella del λόγος»<sup>24</sup>. Si ha l'impressione che la prosa artistica abbia ereditato dalla poesia encomiastica il luogo comune del paragone con le opere degli scultori e degli ἀγαλματοποιοί. Risulta inevitabile evocare l'attacco famoso della *Nem.* 5: οὐκ ἀνδριαντοποιὸς εἰμ' ὥστε' ἐργάζεσθαι ἀγάλματα, κτλ. Le ragioni per le quali il tardo arcaismo ha sviluppato una ricca e articolata concezione della poesia d'accordo con modelli e fogge artigianali<sup>25</sup> non sono, in ultima istanza, molto diverse da quelle del retore per adottare in blocco questa stessa concezione: in entrambi i casi si tratta di valorizzare agli occhi del destinatario il prodotto verbale, perché gli si attribuisca la giusta stima, come a qualcosa di tangibile. E, in realtà, poco prima di concludere l'encomio, il sofista stabilisce di nuovo un parallelo fra la forza del discorso, da una parte, e le invincibili impressioni visuali suscitate da ἡ δὲ τῶν ἀνδριάντων ποιήσις καὶ ἡ τῶν ἀγαλμάτων ἐργασία (§ 18: la capacità di plasmare statue di uomini e quella di modellare monumenti di dei), dall'altra.

Affermavamo quindi che Gorgia nell'*Encomio* si propone di sostituire la figura del *maître de verité* nella sua caratterizzazione classica, con un nuovo modello di operatore culturale. Per i maestri di retorica, che volevano rivendicare per sé il potere tradizionalmente riconosciuto alla poesia di suscitare πάθη, emozioni intense, era sufficiente classificarle e, eventualmente, aggiungerne qualcuna di nuova, che l'utilità pratica del discorso potesse suggerire o reclamare. Perciò mi preme di sottolineare il fatto che le potenzialità della parola sono

<sup>24</sup> Untersteiner, 104.

<sup>25</sup> Soggetto brillantemente analizzato da J. Svenbro, *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, tr.it Torino 1984, 125-73; cf. anche il recentissimo G. Nagy, *Early Greek Views of poets and poetry*, IV: *The poet as artisan*, in G.A. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism I: Classical Criticism*, Cambridge 1989.

presentate in termini strettamente simili a quelli attraverso i quali il proemio della *Teogonia* esiodea descriveva un αοιδὸς Μουσάων θεράπων. Effettivamente Gorgia afferma del discorso che δύναται γὰρ καὶ φόβον παύσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν (§ 8: infatti ha la virtù di troncare la paura, di rimuovere il dolore). Come evitare l'evocazione delle parole di *Th.* 98 ss.: αἰψ' ὅ γε δυσφροσυνέων ἐπλήθεται σιδέ τι κηδέων | μέμνηται· ταχέως δὲ παρέτραπε δῶρα θεάων? Allo stesso modo l'espressione ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης (§ 10: accostano il piacere, scostano il dolore) richiama alla mente la funzione della poesia secondo Esiodo. La poesia non assomiglia alla magia soltanto per l'influenza irrazionale che esercita sulle emozioni degli uomini; ma al contempo suggerisce un vivido quadro della magia stessa, grazie al misterioso potere delle sue formule<sup>26</sup>. Negli occhi del sofista brilla la speranza (e la tentazione) di emularla: il che riafferma la concezione di Gorgia secondo la quale il potere magico del discorso ha molti punti di contatto con la guarigione per mezzo della parola. Osservazioni simili possono svilupparsi a partire dalla frase παροιχομένων μνήμην, τῶν τε παρόντων <ἔννοιαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν (§ 11: di tutti gli eventi passati ricordo, di quelli presenti cognizione, di quelli futuri previsione)<sup>27</sup>. Come osserva Immisch, la triplice ripetizione μνησθῆναι, σκέψασθαι, μαντεύσασθαι riappare poco dopo con enfasi simile<sup>28</sup>. Tutto questo permette di stabilire utili paragoni con la formulazione di Esiodo circa i temi della parola poetica (*Th.* 32 e 38: εἰρεῦσαι τὰ τ' ἔοντα τὰ τ' ἔσσομένα πρό τ' ἔοντα). La nota di West<sup>29</sup> a questi passi richiama come paralleli Hom. A 70 (a proposito di Calcante), *Cert.* 97; [Hes.] fr. 204, 113 M.-W. (che curiosamente appartiene agli *Helenae proci*); l'oracolo citato da Diodoro 9. 3. 2 (ὄς σοφίη τὰ τ' ἔοντα τὰ τ' ἔσσομένα προδέδορκεν); Solone fr. 4. 15 West<sup>30</sup> ed Euripide, *Hel.* 14 (di nuovo Elena!). A partire da tutti questi passi si delinea nitidamente la figura del maestro (nel senso proprio e in quello di padrone, come nel francese *maître*) della parola veritiera; figura che Gorgia vorrebbe relegare ad

<sup>26</sup> Cf. J. de Romilly, *Gorgias et le pouvoir de la poésie*, JHS 93 (1973), 155-63.

<sup>27</sup> Il supplemento di Reiske è stato unanimemente accolto.

<sup>28</sup> Cf. Immisch, 35.

<sup>29</sup> Cf. *Hesiod. Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West, Oxford 1966, 166.

<sup>30</sup> Fr. 3 Diehl = 3 Gent.-Pr.

un inoperante secondo piano, dopo averlo soppiantato parzialmente. West ha assolutamente ragione quando osserva che l'insieme di tutte queste espressioni tradizionali serve a chiarire l'intima parentela fra poesia e profezia, che è un tratto caratteristico della letteratura arcaica. Quando non si dispone di documenti scritti (cosa che è fondamentale sotto il punto di vista), la capacità di conoscere il passato remoto non risulta meno meravigliosa di quella di prevedere il futuro<sup>31</sup>; non esiste nessuna ragione che giustifichi una distinzione netta fra le due. Né l'una né l'altra sono possibili senza l'aiuto di qualche forma di rivelazione divina, giacché solo gli dei hanno le necessarie conoscenze dirette. In Hom. B 458 ss. si afferma con chiarezza che i poeti κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν. Di qui l'importanza del fatto che Gorgia cominci opponendosi alla ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις, quale che sia l'esegesi ammessa per questo passo abitualmente tormentato dagli interpreti. Ci convincono le interpretazioni coincidenti di Norden e Untersteiner molto più che la drastica manipolazione del testo operata da Immisch. In effetti, ciò che i poeti hanno sentito costituisce per Gorgia πίστις: i poeti conoscono solo la fama della gesta, di cui sfugge loro il senso profondo: è quindi rischioso fidarsi di loro. Appare legittimo riferire con Untersteiner<sup>32</sup>, che segue qui Norden<sup>33</sup>, ἀκουσάντων a Omero, che solo conosce per sentito dire il κλέος delle azioni illustri del passato; ma la sua traduzione di πίστις; come 'infallibile sapienza' è completamente infelice.

La parola del poeta, come quella del sofista, deve affrontare una pietra di paragone determinante: 'Ἀλήθεια<sup>34</sup>. Con frase rapida ed incisiva, Gorgia sembra tralasciare la vasta e complessa problematica derivata da questo termine chiave: εἰς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε, proclama, τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθεῖα λεχθεῖς (§ 13: un discorso diletta e persuade un'immensa massa, quando sia stato scritto secondo i precetti artistici, non detto secondo verità). Bisogna sottolineare che, in questo contesto, la contrapposizione carica di senso si stabilisce piuttosto fra ἀλήθεια e τέχνη, non fra parola e

<sup>31</sup> M.L. West, *ibid.* Su Epimenide e la profezia sul passato, cf. S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico I*, Bari 1983<sup>2</sup>, 29-37.

<sup>32</sup> Untersteiner, 90.

<sup>33</sup> Cf. P. Vergilius, *Aeneis Buch VI*, erkl. von E. Norden, Leipzig 1916, *ad vv.* 264 ss., 208-9.

<sup>34</sup> Cf. G. Bona, *Logos e Aletheia nell'Encomio di Elena di Gorgia*, RFIC 102, 1974, 5-33.

testo scritto. I passi di Pindaro che possiamo usare come mezzo di confronto trasmettono un pensiero ben diverso, che esprime una genuina preoccupazione, quasi un'autentica angoscia, davanti alla facilità con cui le parole, e in particolare la parola poetica, sono capaci di violentare la verità, di confondere gli uditori, in virtù del fascino in loro insito, e imprescindibile per il loro compito. Le parole in definitiva sono una pericolosa arma a doppio taglio<sup>35</sup>. Scelgo, quasi a caso, qualche passo particolarmente noto: *Ol.* 1.28 ss.: ἦ θαύματα πολλά, καί πού τι καί βροτῶν | φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον | δεδαϊδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις | ἐξαπατῶντι μύθοι; *Ol.* 10.3 ss.: ἀλλὰ σὺ καὶ θυγάτηρ | Ἀλάθεια Διός, ὀρθᾶ χερὶ | ἐρύκετον ψευδέων | ἐνὶ πᾶν ἀλιτόξενου<sup>36</sup>; e *Nem.* 7.23 ss.: σοφία δὲ κλέπτει | παράγοισα μύθοις. τυφλὸν δ' ἔχει | ἦτορ ὄμιλος ἀνδρῶν ὁ πλείστος· εἰ γὰρ ἦν | ἔ τὰν ἀλάθειαν ἰδέμεν, κτλ<sup>37</sup>.

E' possibile affermare che questa problematica rimane fondamentalmente estranea a Gorgia, che solo si limiterebbe a mettere a punto distrattamente il suo armamentario verbale, senza preoccuparsi per niente dell'uso che se ne potesse fare? Esiste invece una serie di differenze fondamentali fra l'ambiguità della poesia, l'ambiguità del *maître de vérité* e l'autentica duplicità della prosa sofisticata, dove i mezzi, rispetto al fine della persuasione da raggiungere ad ogni costo, non contano niente.

Ecco qui la questione chiave: perché Gorgia fa quest'esercizio, che cosa si propone facendo della parola, del piacere di parlare, l'autentico tema ed argomento di sé stesso? L'epinicio si reggeva sulla rigorosa solidarietà fra poeta ed uditorio riguardo a valori, certamente minacciati, ma alla cui conservazione ambo le parti erano vitalmente interessate<sup>38</sup>. Se io sono (veniva a dire Pindaro) un poeta ispirato tanto quanto faccio vedere, non è possibile che non lasci cadere su di voi, i vincitori, una luce istantanea che eterni la vostra esistenza, la sottragga al morso banalizzante del tempo<sup>39</sup>. Nel bagaglio del sofi-

<sup>35</sup> Cf. J. Pòrtulas, *Lectura de Píndar*, Barcelona 1977, 169 e 203.

<sup>36</sup> *Id.*, 138-39.

<sup>37</sup> *Id.*, 169-71.

<sup>38</sup> Cf. H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962 (trad. inglese di M. Hadas-J. Willis, Oxford 1975); 471-96 della versione inglese.

<sup>39</sup> Cf. J. Duchemin, *Pindare poète et prophète*, Paris 1955, 297 ss.; J. Pòrtulas, *Lectura*, 135 ss.

sta, invece, manca del tutto una simile prospettiva. E comunque c'è qualcosa che avvicina queste due manifestazioni, così diverse e storicamente successive, della parola; qualche cosa che giustifichi come Gorgia abbia preso in prestito alla tradizione poetica ancestrale buona parte del prestigio che vuole per il suo nuovo mezzo di espressione. Per un Pindaro la poesia era fine a se stessa<sup>40</sup>: grazie ad essa, le vite degli uomini, fatalmente macchiate dalla mediocrità, raggiungono un momento di gloria luminosa, che il poeta cristallizza davanti allo specchio dei paradigmi mitici. Ma, visto che il mito è ambiguo e dà luogo a varie interpretazioni, la parola definitiva, suprema, resta appannaggio dell'autorevole voce del maestro di verità<sup>41</sup>. Gorgia vorrebbe avere un'autorità di tal sorta. Egli sembra porsi come un difensore di cause ingiuste, perse, così capace, da riscattare la reputazione della figura più screditata di tutta la tradizione mitica; come si può allora provare la minima esitazione a mettere a prezzo la sapienza del sofista, a usarla per processi inevitabilmente torbidi, non già ambigui? Si profila una contrapposizione fra l'ambiguità poetica del *maître de vérité* e l'ambiguità della prosa d'arte, che cede il passo a una libera, incontrollata manipolazione. Quando i mezzi non contano più rispetto al fine di una persuasione che si deve raggiungere ad ogni costo, il relativismo morale trionfa. Gorgia contrappone alla condanna di Elena da parte della poesia un raziocinio rigoroso che dimostra la falsità di qualsiasi giudizio non perfettamente logico<sup>42</sup>. Prolungare le linee di forza del mito fino a che risultino logicamente contraddittorie fra loro: la sua tattica è questa. In tal modo, ἀπάτη, l'inganno, diventa un tema speculativo e psicologico - cosa ben diversa dalla timida ammirazione che il periodo precedente sentiva per la capacità del μύθος di confondere e mescolare apparenze e verità; il che poteva indurre gli uditori dell'epoca arcaica a volgersi, a fidarsi dell'onestà e della veracità ispirate del poeta.

Non cercheremo di dare qui una risposta a una questione che comprende il senso ultimo delle teorie gorgiane sul λόγος; ma dobbiamo comunque constatare che la contrapposizione drastica fra la parola propria e l'altrui, così come la constatazione, più o meno tinta

<sup>40</sup> Cf. J. Ferraté, *Liricos griegos arcaicos*, Barcelona 1966, 33-35.

<sup>41</sup> Cf. Pucci, 23-25.

<sup>42</sup> Cf. Untersteiner, 89-90.

d'amarezza, del carattere insensibile, stupido, delle decisioni che prende la maggioranza (motivi questi tipici delle convenzioni dell'epinicio pindarico) riappaiono chiaramente nella terminologia di Gorgia. Che dichiarava programmaticamente nel § 2 che uno dei suoi propositi fondamentali era appunto *δειξαι τ' ἀληθείς*; appare ovvio che quando si riferisce a un discorso *τέχνη γραφείς, οὐκ ἀληθεία λεχθεῖς* intende contrapporlo, almeno tacitamente, al suo proprio. E per screditare il tipo di discorso contrario (almeno in teoria e ironicamente) a quello che lui, Gorgia, sta svolgendo, ricorre a espressioni come *ἀναγκάϊους* o si riferisce al *πολὺν ὄχλον* - termini che costituiscono ancora una volta una versione prosastica di quello che era, in Pindaro, isolato, altezzoso aristocraticismo.

L'*Encomio di Elena* costituisce un esempio caratteristico di quello che potremmo chiamare, magari con un po' di pedanteria, il gioco di incapsulamento tipico di buona parte degli esercizi intellettuali greci in rapporto al mito. Si fa allusione a una storia - quella di Elena - paradigmatica dei turbamenti che comporta la passione amorosa; si tratta di un soggetto abituale di molti passi famosi della lirica arcaica. Ma questo dà modo di illustrare, sulle rovine del mito, la forza persuasiva del *λόγος*. Allo stesso tempo, il discorso di Gorgia costituisce una perfetta illustrazione (o più propriamente una realizzazione, un'attualizzazione) dello stesso obiettivo di cui proclama la possibilità di raggiungimento. Voglio dire che annuncia una possibilità e allo stesso tempo la mette in atto attraverso la parola. Come non riconoscere uno dei più tipici aspetti della parola mitica? Questa è efficace, nel senso che realizza efficacemente ciò che proclama, e nell'atto stesso della sua proclamazione. Detto altrimenti, quello che si compie viene riferito nell'atto stesso con cui lo si compie.

Fra parola poetica e prosa d'arte, comunque, vi sono due differenze fondamentali: il discorso del sofista implica una piena coscienza teorica (e formulata in termini deliberati) del suo modo di fare; in secondo luogo, tutto il processo assume un carattere fittizio - radicato solo nell'ambito della *δόξα*. Conviene sottolineare l'aspetto intellettuale dell'esperimento gorgiano: l'incantesimo della parola è diventato una *τέχνη* razionalmente controllabile. Comunque, come fa notare Mme. de Romilly<sup>43</sup>, non rinuncia a proclamare che determinati tipi di discorso operano in modo magico: *τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν* (§ 14: avvelenano e ammaliano l'anima).

<sup>43</sup> Cf. de Romilly, *Magic*, cap.I: *Gorgias and Magic* (3-22), *passim*.

In cambio ha dovuto rinunciare all'appoggio dell'ispirazione. Dopo Gorgia vi è una soluzione di continuità fra l'ispirazione e lo stile elevato; ma il sofista rende il fascino di questo stile qualcosa di accessibile a tutti<sup>44</sup>. La sua sincerità mi sembra completamente indubbia quando ammira, stupito, il potere della parola, la capacità umana di ispirare i sentimenti desiderati con una magia facile ed efficace. Ma per questo motivo e per la sua stessa maniera di esprimersi, converte l'arte che difende in qualcosa di estremamente vulnerabile alle accuse di opportunismo e di disonestà.

Possiamo quindi chiudere le nostre riflessioni con un'osservazione simile a quella da cui abbiamo preso le mosse. Non c'è dubbio che i presupposti e la funzione culturale che Gorgia attribuiva al suo *παίγνιον* differivano *toto caelo* dal solenne compito laudatorio dell'epinicio, che afferma e consolida un sistema di valori ai quali tanto il poeta come l'uditorio si attaccano ostinatamente; ma il sofista non agisce su un terreno vergine. Al contrario, si compiace di aver preso in prestito motivi ed espressioni di solida tradizione e provata efficacia dal mezzo espressivo che egli stesso si sforza di screditare e soppiantare<sup>45</sup>, dopo un lungo periodo di supremazia indiscussa nella storia culturale della Grecia: la parola ispirata del poeta, che distribuisce biasimo e lode<sup>46</sup>.

Barcelona

Jaume Pòrtulas

<sup>44</sup> Cf. R. Harriot, *Poetry and Criticism before Plato*, Londra 1959; Ch. P. Segal, *Gorgias and the Psychology of Logos*, HSCPh 1962, 99-155; de Romilly, *Gorgias*, 160-62.

<sup>45</sup> Cf. E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass. 1963; tr. it. di M. Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma-Bari 1973; Idem, *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge, Mass. 1978.

<sup>46</sup> Una prima stesura del presente lavoro fu presentata al VII Convegno della Sociedad Española de Estudios Clásicos (Madrid, abril de 1987). L'anno successivo, una versione corretta fu letta a Trieste, per cortese invito di Ezio Pellizer, che desidero ringraziare pubblicamente, sia per l'ospitalità sia per la feconda discussione seguita.

## SILENZIO, SOCRATE STA PENSANDO

«Ciò che merita di suscitare la più profonda meraviglia è il suo essere diverso da qualsiasi uomo del passato come del presente»<sup>1</sup>. E' proprio partendo dalla singolarità del comportamento, delle abitudini, dei discorsi di Socrate, in una parola dalla sua atopia che Alcibiade muove ad intessere il suo encomio, rivolgendosi a dei compagni di simposio, a degli ἑταῖροι che tale atopia avevano sicuramente già potuto esperire in altre occasioni. Molto si è scritto, si è detto a tale proposito, forse tuttavia non si è prestata sufficiente attenzione al carattere 'spettacolare' delle *performances* socratiche e alle implicazioni di tale spettacolarità nell'economia dei dialoghi platonici. Il *Simposio*, da questo punto di vista, è esemplare: ci offre una scena madre (quella che noi chiameremo *Ur-Szene*) che ha luogo una prima volta, di scorcio, all'inizio del dialogo: uno schiavo (un ἄγγελος) entra in scena, annunciando che il 'nostro eroe' si è appartato nell'atrio dei vicini, se ne sta lì immobile, sordo ad ogni richiamo<sup>2</sup>. L'antefatto è noto: Socrate si sta recando a casa di Agatone e strada facendo incontra Aristodemo: «Che ne pensi di venire a cena senza essere invitato?». Aristodemo accetta di buon grado e si mette in cammino con Socrate. Una volta giunto a casa di Agatone, «mi voltai indietro - racconta Aristodemo - ma Socrate non lo vidi da nessuna parte. Perciò spiegai che ero venuto insieme a Socrate, invitato da lui alla cena». Socrate, rimanendo indietro, assorto nei suoi pensieri pone Aristodemo, non invitato, in una situazione imbarazzante dal punto di vista del *bon ton* sociale: questa è - come vedremo in seguito - la prima spia del fatto che «the demands of theory and practice do not always coincide»<sup>3</sup>.

Alla fine del dialogo, con un mutamento delle coordinate cronotopiche (siamo a Potidea, durante una campagna militare) la scena 'ritorna' grazie alla vivida rievocazione di Alcibiade: Socrate, immoto, ritto in piedi, medita un giorno e una notte sotto gli occhi delle truppe

<sup>1</sup> Pl. *Smp.* 221c 4-6 (tr. F. Ferrari in Platone, *Simposio*, trad. e note a cura di F. Ferrari, introduzione di V. Di Benedetto, Milano 1985); cf. per l'atopia di Socrate, S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven-London 1968, 317-21; U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano 1987, 171-88.

<sup>2</sup> Pl. *Smp.* 175a 7-9.

<sup>3</sup> Rosen, 25.

al contempo stupite e divertite dall'evento<sup>4</sup>. Perché parlare di scena e di spettacolo? Per sottolineare appunto il carattere e la vocazione teatrale di Socrate (o per lo meno del Socrate platonico). Tale teatralità, se pur rintracciabile in vari luoghi platonici, nel *Simposio* trova tuttavia una più completa e, a nostro avviso, più significativa realizzazione, considerata la struttura complessiva del dialogo. Procediamo con ordine. Socrate, una volta fatto il suo ingresso<sup>5</sup> nella casa di Agatone, trova subito il modo, da quel malioso ὕβριστης<sup>6</sup> che è, di irritare il padrone di casa che replica lanciando una sfida: «Questa della sapienza è una questione che decideremo tra poco tu ed io appellandoci al giudizio di Dioniso»<sup>7</sup>. Agatone dunque propone una vera e propria gara di sapienza, invocando Dioniso, il dio del teatro e del vino, come arbitro<sup>8</sup>. All'insegna di Dioniso, tuttavia, si svolge l'intero dialogo: il

<sup>4</sup> Socrate conclude la sua meditazione con una preghiera al sole: una conclusione esemplare se si pensa all'accusa (*Ap.* 26d) di seguire Anassagora nell'opinione che il sole sia una pietra.

<sup>5</sup> L'ingresso ritardato di Socrate avrebbe per Rosen, 25, un significato 'simbolico', sarebbe una sorta di monito al lettore: «When Socrates stops to think, it is a sign that we must do the same, lest we be overwhelmed by the apparent "spontaneity" of the banquet: we must guard against the wrong kind of intoxication».

<sup>6</sup> Più volte viene accusato di essere tale (*Smp.* 1175e 7, 215b 7, 219c 5 e implicitamente in 216e 4, 217e 5); uno degli aspetti della sua ὕβρις è quello erotico, nel senso in cui, per i Greci, Eros è tiranno: è impossibile resistere al fascino dei discorsi socratici; tuttavia, «Socrates regularly disguised his hybris by irony; in fact, Socratic irony amounts to difference between philosophical and unphilosophical hybris. It is thus also an expression of philosophical as distinct from political justice», nota il Rosen, 21.

<sup>7</sup> Pl. *Smp.* 175e 6-9 (tr. F. Ferrari).

<sup>8</sup> Cf. Rosen, 37: «The Symposium is a trial; in the most obvious sense, the contest is between poetry and philosophy». E' bene tuttavia notare che non si tratta solo e semplicemente di «quarrel between poetry and philosophy» (che è il titolo, tra l'altro, di un recente lavoro dello stesso Rosen): i vari discorsi che vengono pronunciati durante il simposio sono espressioni di altrettante forme di sapere: il sapere medico (Erissimaco) il sapere mitologico (Aristofane e in parte il discorso di Diotima) il sapere retorico e teatrale (Agatone e in parte Fedro nelle misura in cui il discorso pronunciato da quest'ultimo risponde ai canoni retorici del genere encomiastico): questi diversi 'saperi' non escono sconfitti dall'agone colla filosofia, ma semmai vengono sussunti e coordinati da quest'ultima. Platone dimostra ancora una volta le sue doti di *scrittore*, a dispetto (o forse proprio per questo) della sua *méfiance* nei confronti del testo scritto. Nel *Simposio*, egli sembra quasi voler tributare, per mezzo dei discorsi pronunciati dai vari personaggi, un omaggio alle diverse forme del sapere greco e alle strutture linguistiche proprie di ciascuna, dimostrando quanto egli stesso è 'coinvolto' in ciò che condanna o, quanto meno, critica per poter celebrare la filosofia (cf. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, tr.it. Milano 1985, specialmente pp.103-25 e M. Vegetti, *All'ombra di Theut*, in *Sapere e*

simposio ha luogo in casa di un drammaturgo per celebrare la vittoria di una sua *pièce*; Socrate sarà coronato da un serto di nastri come se fosse lui il vincitore del concorso teatrale; si beve vino, anche in modo smodato (specie verso la fine della serata); a differenza di altri dialoghi platonici non è presente qui il consueto metodo dialettico-dialogico che coinvolge Socrate e i suoi interlocutori nella ricerca di una definizione, di un concetto (con tutto ciò che esso implica: *homologia* sulle premesse, *brachilogia* vs *macrologia* dei sofisti, *impasses* da cui uscire); abbiamo invece una serie di discorsi 'lunghi' su uno stesso tema, discorsi pronunciati a turno da attanti diversi. Tali elementi hanno indotto a riguardare il *Simposio* come un Festival dionisiaco<sup>9</sup> e a porre una sorta di 'equivalenza' tra la figura di Socrate e quella di Dioniso (Socrate, d'altro canto, si presta a 'ricoprire' anche altri ruoli: Alcibiade scegliendo di celebrare Socrate invece di pronunciare un encomio di Eros, opera più una sovrapposizione che una sostituzione). Non si deve tuttavia dimenticare che della sfida iniziale tra Socrate ed Agatone - sfida che ha implicitamente generato l'intero testo, i diversi discorsi - non si dice più niente: non viene sanzionata la vittoria di uno dei due contendenti così come nessuno degli altri invitati riceve la palma per il miglior discorso. Una sfida che non ha seguito? Un festival senza vincitori? Ripartiamo da capo. Più che l'idea di leggere il *Simposio* come un festival dionisiaco troviamo suggestiva l'interferenza tra i due spazi: quello del teatro e quello del simposio - interferenza che si attua a due livelli: a livello referenziale (ci sono appena state le Lenee, un simposio ha realmente luogo) e sulla base di una sovrapposizione strutturale (come avremo modo di vedere). Da una parte l'atmosfera creata dalla festa dionisiaca con il susseguirsi delle *pièces* presentate dai vari autori concorrenti al premio, e alla fine la proclamazione del vincitore, del poeta che con la sua arte è il più 'saggio ingannatore'; dall'altra il simposio con il suo rituale articolato, il suo βασιλεύς, il vino consumato secondo quantità e regole prestabilite; l'intervento a turno di ciascun partecipante che si esibisce cantando uno σκόλιον, proponendo un indovinello o un εικασμός, o che, ancora, dà prova di saggezza pronunciando una γνώμη su un argomento dato, γνώμη che verrà confrontata con quelle proposte dagli altri invitati.

*scrittura in Grecia* a cura di M. Detienne, tr. it. Roma-Bari 1989).

<sup>9</sup> Cf. D. Sider, *Plato's Symposium as Dionysian Festival*, QUCC 33, 1980, 41-56.

Nel *Simposio* platonico colpisce il rispetto per questa forma, per questo rituale. C'è da chiedersi se ci sia un motivo, se ciò sia funzionale allo svolgersi del dialogo. Si crea un'atmosfera che va oltre il referente testuale : si evoca più in generale lo spazio dove ha luogo la conversazione, l'ὄμιλία dei γενναῖοι, di una classe aristocratica, che fino ed oltre le degenerazioni oligarchiche, ha, da sempre, in terra greca, gestito il potere e la cultura. Il rispetto per le regole simposiali, nel dialogo che stiamo esaminando, suona come un omaggio che Platone tributa ad una forma rituale conservata ai contemporanei dalla tradizione - tradizione che in quella stessa classe sociale si incarna - e che Platone a sua volta 'conserva' come nelle *Leggi* 'conserverà' feste e forme del diritto che i tempi stanno per abbandonare o per mutare, poiché ciò che forma in quanto ha forma e l'ha acquisita in tempo antico dopo un lungo processo, ottiene di fatto il diritto al 'rispetto': «Nessuna di queste cose neppure la più piccola deve toccare il legislatore»<sup>10</sup>. E Platone era ben consapevole (come lo erano stati prima di lui Solone e Teognide) della bellezza e della χάρις di un rituale eseguito, agito con cura, con rispetto delle regole - χάρις che si riverbera sui partecipanti generando nel loro animo una composta letizia (e non dimentichiamo che nel *Simposio*, dialogo dedicato alla celebrazione di eros e della bellezza, proprio di νόμοι e di ἐπιτεδεύματα generati nel bello si fa, ad un certo punto, menzione). Ci sono tuttavia degli scarti. Consideriamo il *Simposio* come uno spazio scenico<sup>11</sup>. Aristodemo fa il suo ingresso quando i convitati sono già riuniti. E Socrate? Arriva un ἄγγελος a raccontare ciò che sta avvenendo fuori scena e che né gli altri personaggi né il pubblico possono vedere. Finalmente anche Socrate fa il suo ingresso; poi una serie di ῥήσεις, interrotte da ultimo dalla tumultuosa entrata in scena di Alcibiade che si esibisce su di un soggetto (Socrate) diverso da quello iniziale (Eros), ed infine un'ultima, ma quanto mai importuna e molesta entrata in scena : si tratta di «gente in baldoria» non meglio identificata che irrompe spavalda, si sparpaglia sui letti - ne nasce una gran confusione. Lo spazio simposiale si turba, si scompone; la scena degenera e solo Socrate, nella generale ebbrezza, rimane lucido<sup>12</sup>,

<sup>10</sup> Pl. *Lg.* 738d.

<sup>11</sup> Anche il Rosen, 30 ribadisce più volte «the dramatic structure of the Symposium».

<sup>12</sup> Per Rosen, 25, la sobrietà di Socrate «is the public form of is intensive introspection».

continua a discettare finché tutti cadono addormentati; poi esce per iniziare la nuova giornata, per compiere le solite abluzioni. Tutti i convitati alla fine o sono ridotti al silenzio dal vino o fuggono a causa della confusione - Socrate resta solo. Ciò che colpisce è proprio questa immagine di Socrate che resiste all'ebbrezza, perfettamente *compos sui*, campione di σωφροσύνη e di ἐγκράτεια in un esercizio solitario senza la presenza di testimoni, se non quella del discepolo Aristodemo motivata non foss'altro che dall'esigenza della *fictio* narrativa. L'attenzione dello spettatore/lettore si sposta dalla scena collettiva del simposio all'assolo del saggio, alla contemplazione dell'esercizio di virtù. Assistiamo, per così dire, ad un cambio di scena, ad una rifocalizzazione. Qualcosa di simile - ma senza elementi di drammatizzazione, esclusivamente da un punto di vista tematico - avviene anche nel I libro delle *Leggi*: qui ad un certo punto si parla di feste, di vino; si sottolinea la necessità di un simposio ben regolato, con un βασιλεύς, per evitare che tale συνουσία avvenga μετὰ μέθης, σὺκ ἄθόρυβος - un βασιλεύς che sia custode (φύλαξ) dell'amicizia che unisce i simposiasti, che si adopri a renderla ancora maggiore e più intensa<sup>13</sup>. Tuttavia la cornice in cui si inserisce il discorso riguarda più in generale l'esercizio della virtù (ἄσκησις e μελέτη insieme) o per essere più precisi, pertiene a ciò che l'Ateniese chiama τὰ τῆς ἀνδρείας ἐπιτεδεύματα. In mancanza di uno straordinario φόβου φάρμακον atto a produrre allucinazioni e a scatenare la parte irrazionale dell'anima, il vino consente una γυμνασία [...] παρὰ τὰ νῦν θαυμαστή ῥαστώνης<sup>14</sup>, consente di fortificare, senza rischi la capacità di controllo sull'anima irrazionale: in quest'ottica il simposio conta più come palestra per esercitarsi che come momento di συνουσία, è l'occasione di un esame pubblico e, qualora non ci si abbandoni, in preda al vino, ad atti di intemperanza, offre la certificazione di un avvenuto perfezionamento<sup>15</sup>. Torniamo a quella che abbiamo defi-

<sup>13</sup> Pl. *Lg.* 640c-d.

<sup>14</sup> *Id.* 648c.

<sup>15</sup> A questo proposito vale la pena di ricordare che, nel *Simposio* Socrate entra a metà della cena (μάλιστα σφός μεσοῦν δευπνούτου) quasi a ribadire la propria 'indifferenza' nei confronti del cibo, la propria continenza sul piano alimentare (così come su quello sessuale, rifiutando le profferte di Alcibiade): «by missing half of dinner, he demonstrates his abstinence» osserva Rosen, 27, e tale astinenza è, al contempo, conseguenza e frutto, come avremo modo di vedere, degli esercizi spirituali che egli pratica, dei suoi momenti di assorta meditazione e, viceversa, per poter raggiungere una completa concentrazione mentale e per poter meditare egli deve essere continente.

nito *Ur-Szene* socratica: tentiamone una descrizione. L. Gernet, cercando di delineare la 'religiosità' di Socrate, il suo atteggiamento nei confronti della 'fede' e dei culti tradizionali da una parte, le sue proprie e peculiari relazioni con il sacro dall'altra, scrive: «A en juger par une anedocte du Banquet de Platon, il faudrait lui attribuer une technique d'ascèse dont on ne sait si elle est originale»<sup>16</sup>. Viene spontanea la domanda: che cosa si deve intendere per tecnica ascetica? Che senso ha sollevare la questione di una eventuale originalità? In tempi più recenti P.Hadot ha scritto: «Maestro del dialogo con altri, Socrate pare essere anche un maestro nella pratica degli esercizi spirituali. Ci è presentato come capace di una straordinaria concentrazione mentale»<sup>17</sup> (e a mo' di esempio cita appunto *Smp.* 175a 7-9). Si potrebbe concludere che in quei momenti di assorta immobilità, di estraniamento dall'ambiente circostante, Socrate pratici degli esercizi spirituali e si prepari ad affrontare le domande, le obiezioni di interlocutori e di discepoli, ad intraprendere un nuovo *δῶλος*: «Solo colui che è capace di un vero incontro con gli altri - scrive ancora Hadot - è capace di un incontro autentico con se stesso e l'inverso è ugualmente vero»<sup>18</sup>. Ma in che cosa consistono questi esercizi spirituali? Qual è la loro natura? Hadot afferma che «dialogo socratico appare dunque come un esercizio spirituale praticato in comune, che invita all'esercizio spirituale interiore ossia all'esame di coscienza»<sup>19</sup>. In tale prospettiva dialogo ed esercizio spirituale non sono solo due momenti complementari di una stessa attività filosofica - nella misura in cui l'uno implica l'altro, l'uno non si dà senza l'altro - ma si articolano secondo le stesse modalità, si svolgono secondo lo stesso processo, con un'unica differenza: in un caso - il dialogo propriamente detto - è indispensabile la reale presenza di interlocutori altri da sé perchè abbia luogo la ricerca comune; nell'altro (esercizio spirituale) tutto avviene *in interiore homine*: l'anima si sdoppia e dialoga con se stessa. Tali conclusioni non ci trovano consenzienti: ci pare riduttivo considerare i dialoghi platonici solo degli esercizi-modelli, risulta alquanto discutibile porre sullo stesso piano,

<sup>16</sup> L.Gernet, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1970, 318.

<sup>17</sup> P.Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. Torino 1988, 45.

<sup>18</sup> *Id.*, 46.

<sup>19</sup> *Id.*, 44.

da un lato, l'impegno teoretico, il metodo dialettico, la tensione 'razionale' alla definizione del concetto, dall'altro l'esame di coscienza e l'esercizio spirituale interiore.

Anche se spesso lo sforzo dialettico si arresta dinanzi ad una aporia e il dialogo non offre soluzioni, non è sempre vero che «il tema del dialogo conti meno del metodo che vi è applicato»<sup>20</sup>: i risultati dell'attività teoretica sono innegabili - anche se non organizzati in un sistema - e per nulla 'indifferenti'. L'esercizio dialettico è interamente sottoposto alle esigenze del *logos*, è esercizio del pensiero puro: l'esercizio spirituale interiore non è necessariamente la stessa cosa, e cioè il suo equivalente silenzioso; esso non si muove solo ed esclusivamente nella sfera del *logos*; non si tratta solo di fisica e di logica 'applicate' all'esame di coscienza: ciò che vale per l'età di Marco Aurelio non è detto che sia valido anche per l'Atene del V secolo - e comunque non riteniamo che le due meditazioni socratiche debbano considerarsi forme di esercizio spirituale quale Hadot intende. E ancora: i dialoghi platonici non possono essere considerati solo dei protreptici, dei mezzi di conversione: τὸ μεταστρέφειν non avviene solo in virtù della dialettica e del *logos*. Per quanto riguarda la nostra 'scena madre', nel complesso, ci pare più economico e prudente parlare - come fa Gernet - di *technique d'ascèse*, formula se si vuole generica, ma che apre degli spiragli in una realtà che è al di là del *logos*. Riprendiamo in esame i due passi in questione: consideriamo il lessico. Socrate si apparta: il verbo usato è ἀναχωρεῖν, quello stesso che (con il sostantivo ἀναχώρησις) designerà secoli dopo l'esperienza della fuga dal mondo dei primi asceti cristiani. Nonostante gli appelli<sup>21</sup> (κάμοῦ καλοῦντος) sta immobile (ἔστηκεν, il verbo ricorre ben 5 volte in 220 c-d), indifferente al luogo dove si trova (ὅποι ἂν τύχη), così come è indifferente al tempo che passa: a Potidea medita da un'alba all'altra (ἔωθεν [...] μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχευ); più rapida invece la meditazione che precede il simposio; si sottolinea tuttavia che una tale rapidità è cosa rara (οὐ πολὺν χρόνον ὡς εἰώθει διατρίψαντα): il filosofare prescinde dalle abituali, consuete scansioni temporali che segnano sia la vita privata (il tempo dei pasti, del

<sup>20</sup> *Id.*, 48.

<sup>21</sup> Secondo Rosen, 26, Socrate è sì cogitabondo ma sempre presente a se stesso e cosciente di dove si trova: «The language of the slave boy indicates that Socrates has not fallen into trance» (si riferisce a 175a 8-9).

riposo, della cura di sé) sia la vita pubblica (il tempo degli affari, del tribunale). Socrate - è noto - perde il suo tempo (διατρίβειν) prima del processo discutendo con Eutifrone che cosa sia santo: dialogare o più in generale pensare con agio (σχολή) viene prima di ogni altra cosa, tant'è che nel *Teeteto*, Socrate dice a Teodoro: «Perché gli uni come tu hai ricordato, hanno sempre del tempo a loro disposizione e i loro discorsi li fanno in pace, con agio [...] e di ragionare più o meno a lungo non si preoccupano punto purchè imbrocchino il vero»<sup>22</sup>. Consentiamo con H. Blumenberg quando afferma che «l'atemporalità degli oggetti filosofici non è ancora stata proclamata la loro caratteristica eminente che già il filosofo ne ha fatto la propria caratteristica»<sup>23</sup>, caratteristica che dà scandalo agli indaffarati *politai*: ma, se negli altri dialoghi platonici si trattava di tempo speso nel dialogo con altri, qui lo scandalo è ancora maggiore in quanto il tempo è consumato in modo solipsistico, con esclusione degli altri.

Socrate medita in silenzio: l'aneddotica antica ci offre altri esempi di filosofi dediti agli 'esercizi spirituali': il più delle volte discutono con se stessi a voce alta e attirano l'attenzione altrui proprio in virtù di questa rumorosa abitudine - Cleante, per esempio, «era solito rimproverarsi da solo. Ad Aristone che una volta lo sentì e gli chiese: "Chi è che rimproveri?", egli ridendo rispose: "Un vecchio, che ha molti capelli bianchi, ma è senza intelletto"»<sup>24</sup>. Più vicino al nostro è invece Orazio: *Haec ego mecum / compressis agito labris*<sup>25</sup>. I verbi che indicano l'attività intellettuale di Socrate durante la sua 'anacoresi', sono: συνοεῖν, σκοπεῖν, φροντίζειν, ζητεῖν. Ci si può chiedere se siano usati in senso tecnico o se siano impiegati in modo indifferente. La scena sembra essere espressa secondo il punto di vista di chi dall'esterno, stupito vi assiste e tenta di 'dirla', utilizzando un lessico che non presenta qui forti specializzazioni semantiche. Tuttavia ζητεῖν e il προχωρεῖν di 220 c («poichè l'idea non faceva progressi - οὐ προύχωρει αὐτῷ - non si arrese, ma continuò a stare in piedi meditando») rinviano in modo preciso ad un processo di analisi, ad un percorso di indagine irto di difficoltà e di aporie. E' significativo<sup>26</sup> che in due

<sup>22</sup> Pl. *Th.* 172c (tr. E. Martini: Platone, *Teeteto*, a cura di E. Martini, Torino 1930, ora in Platone, *Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Firenze 1974).

<sup>23</sup> H. Blumenberg, *Il riso della donna tracia*, tr.it. Bologna 1988, 19.

<sup>24</sup> D.L. 7. 171 (tr. M. Gigante, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, a cura di M.G., Bari 1987<sup>2</sup>).

<sup>25</sup> Hor. *Sat.* 1. 4. 137-8.

passi delle *Nuvole* di Aristofane, in un contesto evidentemente parodico del metodo socratico, ricorrono φροντίζειν e σκοπεῖν; vv.700-701: φρόντιζε δὴ καὶ διάθρει πάντα τρόπον τε σαυτὸν/ στρόβει πυκνώσας e vv. 741-42: περιφρόνει τὰ πράγματα/ ὀρθῶς διαίρων καὶ σκοπῶν. Hadot osserva che in Aristofane φροντίζειν ed ἐκφροντίζειν, usati in relazione al metodo socratico, non necessariamente corrispondono a un esercizio di meditazione relativo a se stessi quanto ad un metodo di ricerca, in particolare quando ci si trova dinanzi ad una aporia<sup>27</sup>. L'osservazione è pertinente e condivisibile, ma facendo una tale distinzione Hadot, senza rendersi conto, cade in contraddizione: la distinzione è incongruente rispetto alle premesse generali che egli fa a proposito dell'esercizio spirituale e del dialogo socratico (vedi sopra). Per quanto riguarda invece lo στροβεῖν σαυτὸν e il πυκνοῦν si potrebbe con prudenza accostarli al συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι di *Phd.* 67c. Nel passo del *Fedone* si afferma - com'è noto - che κάθαρσις significa separare il più possibile l'anima dal corpo, abituarla a raccogliersi in se stessa. Tale pratica catartica, tale sforzo di concentrazione, espressi, da Platone stesso, per via di metafora, assumerebbero nelle *Nuvole* - se l'accostamento è valido - le caratteristiche di un processo di addensamento e di compattazione: girando vorticosamente, l'anima 'si rapprende', il pensiero 'coagula'.

Al di fuori dei testi platonici ritroviamo la stessa scena di concentrata meditazione in Gellio: *Stare solitus Socrates dicitur pertinaci statu per diu atque pernox [...] immobilis isdem in vestigiis et ore atque oculis eundem in locum directis, cogitabundus, tamquam quodam secessu mentis atque animi facto a corpore*<sup>28</sup>. Si tratta evidentemente di un rifacimento del passo platonico (220 c), dove viene però enfatizzata l'immobilità statuaria, l'assoluta concentrazione, la separazione totale (quasi 'sciamanica') tra corpo ed anima. Come se non bastasse Gellio cita Favorino: *Quam rem cum Favorinus de fortitudine eius viri ut pleraque disserens, attigisset: πολλάκις - inquit - ἐξ ἡλίου εἰς ἡλίον εἰσότηκει ἀσπραφέστερος τῶν πρέμνων*. Nel complesso l'immagine

<sup>26</sup> Amplissima la bibliografia sul rapporto Socrate - Aristofane: cf. il magistrale saggio di F. Turato, *Il problema storico delle Nuvole di Aristofane*, Padova 1973; L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, New York - London 1966; Aristophanes, *Clouds*, by K.Dover, Oxford 1970, xxxii-lvii.

<sup>27</sup> Hadot, 45.

<sup>28</sup> Gell. 2. 1.

che si ricava sia dal testo platonico che dalla pagina di Gellio e dalla citazione di Favorino, è stranamente simile ad una che troviamo in Plinio laddove si fa menzione delle abitudini dei gimnosofisti indiani: *philosophos eorum quos gymnosophistas vocant, ab exortu ad occasum perstare contuentes immobilibus oculis, ferventibus harenis, toto die, alternis pedibus insistere*<sup>29</sup>. Con il *ferventibus harenis* e l'*alternis pedibus* si sottolinea ulteriormente la resistenza fisica, la mortificazione corporale che la pratica comporta. La suggestione dell'accostamento tra le abitudini socratiche e le pratiche di una saggezza 'orientale' è tale da indurre un sospetto: la scena che abbiamo dinanzi agli occhi più che comportare un dialogo *in interiore homine* potrebbe sottintendere l'uso di tecniche di meditazione, di concentrazione e di asceti non necessariamente compatibili con i procedimenti della dialettica. Platone (per bocca di Aristodemo), Gellio e Favorino ci assicurano che la 'anacoresi' socratica non è per nulla un fatto eccezionale (ὡς εἰώθει, Platone - *Solitus stare*, Gellio - *πολλάκις*, Favorino), tuttavia Agatone, concittadino di Socrate, giudica tale comportamento bizzarro e singolare; ancor più strano risulta ai soldati che partecipano alla campagna di Potidea<sup>30</sup>: dopo essersene accorti, si passano la parola stupefatti (θαυμάζοντες ἄλλος ἄλλω ἔλεγεν), alla sera vi sono alcuni - degli Ioni non meglio identificati<sup>31</sup> - i quali si portano addirittura i giacigli all'aperto, vogliono controllare: rimarrà in piedi immobile anche di notte?<sup>32</sup> Per usare un'espressione di Blumenberg l'attività

<sup>29</sup> Plin. *nat.* 7. 2. 22.

<sup>30</sup> C'è da notare che Alcibiade sottolinea la differenza, la distanza intellettuale e morale tra Socrate e le truppe chiamando il filosofo ἄνθρωπος - uomo in senso forte come lo erano gli eroi di Omero (ai quali non a caso Socrate è comparato da Alcibiade stesso) - e i soldati genericamente ἄνθρωποι, un volgo che nome non ha.

<sup>31</sup> Perché tra i soldati presenti al campo proprio degli Ioni si mettono ad osservare Socrate? La cosa sembra turbare non pochi editori i quali intervengono variamente, sostituendo Ἴωνων con Ἰδούτων (Schmidt) νέων (Mahler, Schanz, Iahn), con Παιόνων (Rettig). Chi poi conserva I., si sente in dovere di richiamare un passo di Tucidide (I. 61. 4) dove per altro si fa solo generica menzione della presenza degli Ioni nel contingente alleato durante la guerra del Peloponneso. Forse si parla di Ioni nel senso generico di ξένοι, di non cittadini, ai quali le abitudini di Socrate paiono ancor più singolari. D'altra parte la grecità d'Asia aveva già visto le stranezze di un Talete e di un Eraclito e, più in generale, il sorgere della 'fisiologia' ionica. Che sia un ennesimo caso di 'malizia' platonica?

<sup>32</sup> Alcibiade ricorda anche un'altra occasione in cui Socrate diede spettacolo di sé e cioè dopo la disfatta di Delio, durante la ritirata: «In quest'occasione ebbi modo di ammirare Socrate ancor più che a Potidea (κάλλιον ἔθεασάμην) [...] in primo luogo nel vedere quanto fosse superiore a Lachete per presenza di spirito e poi mi

filosofica (in questo caso quella di Socrate) viene presentata come un 'comportamento esotico', non praticato né condiviso dai propri concittadini, ma che risulta parimenti sconosciuto ed insolito anche a degli stranieri. Risulta particolarmente difficile capire in che cosa consista l'attività del filosofo, quali siano gli oggetti di cui si occupa, quali i risultati delle sue indagini. Gli oggetti filosofici però non possono essere mostrati; alle idee si arriva dopo un lungo addestramento dialettico - gli Altri, estranei alla filosofia non hanno certo la possibilità di accedere alla *theoria delle idee*; essi sono piuttosto degli ambigui ed insidiosi *voyeurs* a cui è consentita solo la *theoria del sophos* - possono spiare il filosofo mentre pensa, ma l'attività intellettuale, i processi mentali non sono visibili; dall'esterno si possono cogliere solo delle attitudini fisiche: immobilità, sguardo fisso, silenzio. L'esercizio del pensiero diventa concretamente percepibile nel darsi come uno spettacolo fatto di gesti, atteggiamenti inconsueti che destano stupore o che 'incantano' - lo stupore in questo caso non è quella meraviglia da cui nasce il filosofare, ma la spia di una irrimediabile alterità e separatezza. Socrate tuttavia fa del teatro anche ad un altro livello. Alterità e separatezza non caratterizzano solo il rapporto del filosofo con una folla che all'esercizio del pensiero è estranea, ma sono anche qualità proprie agli oggetti filosofici, alle idee per il loro stesso statuto ontologico - le parole sono insufficienti ad esprimere, ad articolare queste 'realtà', vengono meno sia alla 'persuasione' sia alla dialettica. Nei *Memorabili* senofontei, Ippia stanco del continuo interrogare di Socrate, vuole alla fine sapere che cosa egli ritenga essere il giusto: «E' ora che tu smetta di prenderti gioco degli altri interrogando e confutando tutti, mentre non vuoi riconoscere ragione a nessuno e non riveli il tuo pensiero su nessun problema» - e Socrate replica: «Non capisci che io non smetto mai di dimostrare (οὐδὲν παύομαι ἀποδεικνύμενος) quello che a me pare essere giusto? [...] Se non con le parole (λόγω) con i fatti (ἔργῳ) lo dimostro (ἀποδείκνυμαι)»<sup>33</sup>.

pareva, o Aristofane, per usare la tua espressione, che anche lì camminasse come qui, a testa alta e storcendo gli occhi, sbirciando in tutta calma amici e nemici» (221a-c, tr. Ferrari). Come sottolinea il Rosen, 316, «the main point of the anecdote is Socrates as spectacle». Quella che può apparire come una scena tradizionale - l'incrollabile fermezza e la compostezza di cui dà prova l'eroesoldato anche nella disfatta -, è invece, ancora una volta, dimostrazione spettacolare di virtù filosofica, virtù che prescinde dai valori e dalle attese della polis: «the Socratic spectacle is thus presented by Alcibiades as unpolitical, even in the performance of political acts» (*ibidem*).

<sup>33</sup> Xen. *Mem.* 4. 4. 10 (tr. A. Santoni in Senofonte, *Memorabili*, a cura di A. Santoni,

Forse è il caso di dire che il *logos* deve farsi carne per essere visto e per convertire (ἐπιστρέφειν). Non è solo un problema di limiti del linguaggio, quanto piuttosto il fatto che le parole, le parole degli altri, anche se condivise, anche se esauriscono l'analisi, il processo dialettico, non sono sufficienti a far volgere l'animo al sovrasensibile, al divino, a procurare, con la conoscenza del Bene, una conversione senza più ricadute, una persuasione che permetta di testimoniare τὸ ἀγαθὸν ἔργῳ e non λόγῳ - in pratica di vivere la giustizia anche senza averla definita. Le parole di Socrate hanno il fascino ammaliante del canto delle Sirene, il suo teatro, il suo raccontare μῦθοι sono irresistibili proprio perchè è lui a pronunciare quelle frasi, a compiere quei gesti. Chi ascolta, chi guarda subisce violenza (βία), è costretto a fare delle tristi ammissioni sul proprio conto, sulla propria vita, è indotto a vergognarsi. Tutto ciò sembra nel caso di Alcibiade (ma Alcibiade non è che un *exemplum*) avere un carattere provvisorio; una catarsi momentanea e non una conversione: usciti da teatro si ricomincia a τὰ τῶν Ἀθηναίων πράττειν. Agatone invita Socrate a stendersi accanto a lui e scherzosamente aggiunge: «perché anch'io possa fruire, stando incollato a te, di quell'arcano (τοῦ σοφοῦ, ἀπτόμενός σου, ἀπολαύσω) che ti ha visitato di là nel vestibolo: è chiaro che lo hai carpito e lo tieni stretto, altrimenti non ti saresti mosso». Al che Socrate risponde: «Sarebbe bello che la sapienza fosse qualcosa che può scorrere per semplice contatto (ἐὰν ἀπτόμεθα) dal più pieno al più vuoto di noi come attraverso un filo di lana l'acqua scorre dalla tazza più colma a quella più vuota»<sup>34</sup>. C'è chi<sup>35</sup> ha commentato la battuta di Agatone scrivendo che si tratta di uno scherzo garbatissimo a cui Socrate prontamente replica. E' evidente la malizia delle parole di Agatone: il contatto cui egli aspira è di natura sessuale, desidera toccare l'amato Socrate più che ricevere la sua sapienza e tuttavia «the sexual undertone of Agathon's language is not mere flirtation»<sup>36</sup>: il valore e l'interesse del passo tuttavia vanno ben al di là di questo garbato celiare. In poche righe c'è il sogno di tutta una cultura: che il

con un saggio di A. Labriola, Milano 1989).

<sup>34</sup> Pl. *Smp.* 175 c8-d7 (tr. F. Ferrari). Secondo Rosen, 28, «Socrates' abstinence toward food and sex, the condition of bodily generation, is emphasized by his denial that wisdom can be communicated through physical contact».

<sup>35</sup> U. Galli in Platone, *Simposio* a cura di U.G., Torino 1935.

<sup>36</sup> Rosen, 28.

sapere abbia la consistenza della materia e la diffusione capillare di un fluido, che lo si possa vedere e toccare come una statua, che sia come un oggetto che si può afferrare, tenere ben stretto oppure cedere ad altri che ne siano sprovvisti<sup>37</sup>; che come un liquido, in un gioco di vasi comunicanti, possa essere riversato ed assorbito<sup>38</sup>. «L'arcano che ti si è fatto incontro (ὄ σοι προσέστη)». Socrate è in attesa: qualcosa lo raggiunge, gli si fa incontro<sup>39</sup>. Agatone non sa di preciso che cosa sia successo nel vestibolo dei vicini (di qui l'indeterminatezza di quel τὸ σοφόν), che cosa si sia manifestato a Socrate, ma è sicuro che qualcosa è accaduto. Forse ricorda di aver sentito Socrate raccontare un fatto singolare più volte occorsogli: «in me si verifica un qualcosa di divino e demonico [...] una voce si fa sentire» (*Ap.* 31 c-d). Questi momenti di anacoresi implicherebbero da un lato la tensione razionale propria a un processo di ricerca, di analisi (e ciò starebbero ad indicare i verbi ζητεῖν, σκοπεῖν, φροντίζειν, συνοεῖν, visti in precedenza) - dall'altro una tecnica di concentrazione (per ridurre al silenzio il corpo e il mondo circostante), una posizione d'ascolto, in attesa che 'qualcosa' si manifesti: demonico e dialettica troverebbero

<sup>37</sup> Si veda anche *Pl. R.* 518b-c: «L'educazione non è tale quale alcuni credono che sia. Dicono infatti che non essendovi conoscenza alcuna nell'anima loro la mettono dentro (ἐπιτιθέναι)».

<sup>38</sup> Ad un processo conoscitivo inteso come una specie di fisica dei fluidi allude un passo delle *Nuvole* (228-36) in cui si dice che per poter conoscere le cose celesti, bisogna allontanarsi da terra perché essa «con la sua forza attira a sé l'umore del pensiero (ἔλκει πρὸς αὐτὴν τὴν ἰκμάδα τῆς φροντίδος) come accade nel caso del crescione». La conoscenza viene paradossalmente intesa come un processo fisico in presenza di condizioni di omogeneità (tra conoscente e conosciuto) e in assenza di forze perturbatrici; assistiamo ad una specie di osmosi, il pensiero è come la linfa di una pianta, il succo di un frutto. Secondo E. Des Places (in *Syngeneia*, Paris 1964, 169) *Porph. Marc.* 16 (καὶ τμήσεις μὲν ἀριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοιώσης· ἡ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς· μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἅνω ἔλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές) e *Porph. Gaur.* 36 *Kalbfleisch*, 20-21 (τὴν περικειμένην.... ἰκμάδα ἔλκουσα) riprenderebbero i versi di Aristofane che abbiamo ricordato i quali, a loro volta farebbero allusione a delle nozioni filosofiche di Diogene di Apollonia (cf. fr. 64a DK la calamita: τὸ μὲν [...] συγγενές ἔλκουσα ἐν αὐτῇ δέχεσθαι).

<sup>39</sup> E' opportuno ricordare un passo del *Cratilo* (396c-d): «Se io mi ricordassi - dice Socrate - la genealogia di Esiodo, non smetterei di mostrare come giustamente ad essi (agli dei) fossero posti i nomi, fino a che non avessi sperimentato che cosa mai farà, se si può esaurire o no questa sapienza che mi è caduta addosso all'improvviso, non so da dove (ἐξαίφνης νῦν οὕτως προσπέτωκεν ἄρτι οὐκ οἶδ' ὅπόθεν)».

così il modo, in questi momenti, di intrecciarsi in modo indissolubile. L'analisi dei testi, sin qui condotta, ci consente di formulare ulteriori ipotesi; commentando Gellio, abbiamo parlato di separazione totale, quasi 'sciamanica', tra anima e corpo: è opportuno fare alcune precisazioni a tale proposito, e proprio un luogo del *Fedone* platonico - a cui abbiamo già accennato - ci può offrire alcune fruttuose indicazioni. Scrive Platone: «Se in unione col corpo non è possibile conoscere nulla con purezza, delle due l'una: o non è possibile acquistare il sapere o lo è dopo la morte, perché solo allora l'anima sarà sola in sé separata dal corpo, non prima. E, mentre viviamo, saremo, a quanto sembra, più vicini al sapere (ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι) se il meno possibile avremo rapporti e comunicheremo con il corpo, se non per estrema necessità e non ci contamineremo con la sua natura, ma resteremo puri dal suo contatto [...]. Di conseguenza la purificazione, come si dice da tempo antico, non consiste nel separare (χωρίζειν) il più possibile l'anima dal corpo, nell'abituarla a raccogliersi e a concentrarsi sola in se stessa [...] e a dimorare, per quanto possibile, nel presente e in futuro, sola in se stessa (μόνην καθ' αἑτήν) come sciolta dalle catene del corpo [...] e non è questo che chiamiamo morte: scioglimento e separazione (χωρισμός) dell'anima dal corpo?» (*Phd.* 66e-67d)<sup>40</sup>. Se è vero - come scrive Vegetti - che il *Fedone* è «tanto vicino alla tradizione pitagorica da riecheggiare persino il linguaggio dell'estasi sciamanica»<sup>41</sup>, allora è possibile che anche le meditazioni socratiche del *Simposio* si riallaccino o, quanto meno, presuppongano tale tradizione: l'anacoresi socratica sarebbe allora, in tale prospettiva, una raffinata e spettacolare *performance* di antiche tecniche di concentrazione mentale, rappresenterebbe il punto di arrivo di un sapere antico elaborato e sistematizzato da quelli che sono

<sup>40</sup> Tr. G. Cambiano in Platone, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, I, Torino 1970, (ritoccata).

<sup>41</sup> M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989, 89; cf. inoltre p. 90: «il *Fedone* va considerato più come punto di arrivo in cui culmina il pensiero orfico-pitagorico dell'anima che come documento della riflessione morale di Socrate. E' invece proprio nel pensiero di Socrate [...] che va situata la svolta decisiva attraverso la quale il tema dell'anima esce dal contesto religioso [...] per diventare attraverso un processo di individualizzazione e di moralizzazione, il fulcro del discorso morale». L'opposizione, il dualismo anima-corpo che assume nel *Fedone* un carattere estremo, si rivelerà, tuttavia, nella *Repubblica*, poco produttivo per la costituzione dell'etica, si prende atto «di un fatto incontrovertibile: la scissione interna dell'anima e con essa del vero io, in pluralità di centri motivazionali e nelle relative pulsioni» (Vegetti, *L'etica*, 113).

stati definiti «gli specialisti dell'anima»<sup>42</sup>. Infatti, per delineare la preistoria dell'esercizio spirituale occorre risalire, da un lato, al pitagorismo e, dall'altro, a tradizioni magico-religiose e sciamaniche di tecniche respiratorie ed esercizi mnemonici. Dodds ritiene che il venire a contatto con credenze e pratiche sciamanistiche abbia potuto suggerire al popolo greco spunti ed elementi per la nascita e la formazione di quella che egli definisce «psicologia puritana», ed infatti «il concetto di escursione psichica, nel sonno e in trance poteva acuire l'antitesi fra anima e corpo, il 'ritiro' sciamanistico poteva fornire il modello di una meditata *askesis*, un allenamento cosciente dei poteri psichici, mediante l'astinenza e gli esercizi spirituali»<sup>43</sup>. Lo sciamano - come è noto - doveva sottomettersi a una rigorosa disciplina comprendente isolamento, digiuno, astinenza sessuale, praticare dei periodi più o meno lunghi di ritiro. Da tali periodi di isolamento usciva con rinnovate forze psichiche che gli consentivano di passare a suo piacimento in una condizione di dissociazione mentale. Tale tradizione fu - come abbiamo detto - assimilata ed elaborata dalla cultura greca. Empedocle, nei *Καθαρμοί* fr.129, ci offre un'interessante testimonianza: ὀπίπτε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν/ ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον/ καὶ τε δέκ' ἀνθρώπων καὶ τ' εἴκοσι αἰώνεσσιν («quando si tendeva con tutte le forze dello spirito egli riusciva a vedere facilmente ciascuna di tutte le cose che sono, anche in dieci e in venti generazioni di uomini»). Le *πραπίδες* sono «propriamente il diaframma, la cui tensione regola o addirittura arresta la respirazione»<sup>44</sup>. Tensione delle *πραπίδες*, controllo del diaframma, concentrazione del soffio vitale, e, da ultimo, esercizi di rimemorazione<sup>45</sup> tutti elementi che risalgono appunto ad una 'tradizione sciamanica'. Perciò, se è vero che tale disciplina dell'estasi sciamanica si trasformò, in terra greca, in un 'allenamento' dell'anima, se è vera l'ipotesi fatta da Gernet<sup>46</sup>, e cioè che sarebbero

<sup>42</sup> M. Vegetti, *L'etica*, 84; cf. H. Joly, *Le renversement platonicien*, Paris 1972, 67-70.

<sup>43</sup> E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Firenze 1978, 194.

<sup>44</sup> P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, tr. it. Torino 1978, 111.

<sup>45</sup> Cf. Vernant, 109: «lo sforzo della memoria è esso stesso purificazione, disciplina di asceti. Esso costituisce un vero e proprio esercizio spirituale»; l'esercizio mnemonico è, secondo la felice definizione di Vernant, 110, «asceti rimemoratrice». Superfluo ricordare l'importanza che ha per il pitagorismo esercitare la memoria cf. *Iam. V. P.*, 164.

<sup>46</sup> L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, tr. it. Milano 1983, 350.

rintracciabili delle 'trasposizioni' da un passato mitico e 'mistico' alla filosofia in senso stretto<sup>47</sup>, anche l'esotismo delle meditazioni socratiche acquisterebbe nuove valenze: «il filosofo che si presenta come un personaggio unico (e superiore) - scrive Gernet - non è soltanto un tema che Platone si compiacerà di sviluppare in vario modo - soprattutto per metterlo in rapporto, nel *Fedone*, con una disciplina di asceti: è una realtà, intendo dire una convinzione sicura da parte degli interessati»<sup>48</sup>. Pitagora ci è presentato dalla tradizione come una divinità, Empedocle si dichiara un dio e non un uomo mortale; anche la filosofia di età posteriore, per non parlare dell' 'agiografia' pagana (si pensi a Filostrato e ad Eunapio di Sardi) attribuisce al filosofo caratteri divini: è bene ricordare che «espressioni come *theios aner*, "uomo divino", applicate ai filosofi conservano ancora nel platonismo qualcosa del valore che avevano alle origini»<sup>49</sup>. Le meditazioni socratiche presuppongono, in certo qual modo, le *performances* dello sciamano, le esibizioni dello θεῖος ἀνὴρ. Se, d'altro canto, come è scritto nel *Fedone*, si acquista il sapere dopo la morte, ne consegue che bisogna 'morire' tutti i giorni, continuamente per poter conoscere in senso forte. L'immobilità di Socrate, la sua statuaria fissità sono la *mise en scène* di una morte quotidiana e provvisoria<sup>50</sup>, morte alla vita del corpo per poter liberare l'anima e garantirsi la vera vita. Se lo sciamano separa l'anima dal corpo, si pone con la *trance* in uno stato di morte apparente per poter viaggiare nell'aldilà, nel mondo degli spiriti, Socrate si concentra per amore del sapere e del divino: quell'esercizio di morte che è, a suo dire, la filosofia è in realtà una disciplina per raggiungere l'immortalità ed immortalità vuol dire uscire dalla dimensione del Tempo, dal mondo del divenire, pervenire, grazie alla anamnesi, ad uno stabile possesso del sapere, ad una pura e completa conoscenza dell' Essere. Tornando al *Simposio*, possiamo dire che il χωρισμός di Socrate è duplice: è separazione dall'ambiente della festa, dalla dimensione 'sociale e politica' del convito, e separazione dai 'corpi', dal proprio corpo e da quelli seducenti degli amici/amanti che

<sup>47</sup> *Id.*, 356 ritiene di poter riconoscere «nel filosofo il successore di un tipo ispirato che presentava i caratteri del veggente soggetto a stati di estasi».

<sup>48</sup> *Id.*, 350.

<sup>49</sup> *Id.*, 352.

<sup>50</sup> Cf. il brillante contributo di N. Loraux, *Donc Socrate est immortel*, TR 3, 1982, 19-46.

si offrono a lui, per poter acquisire, dicono, anche loro la sapienza. Agatone vorrebbe dunque gustare la *sophia* per mezzo di un semplice contatto. La pretesa è meno bizzarra di quello che potrebbe sembrare: un sapere che si acquisisce toccando, un processo conoscitivo che trova compimento e perfetta realizzazione attraverso il contatto (con il Bene, l'Uno, il divino) - quest'idea, questa metafora che possiamo rintracciare nei testi platonici, sarà più tardi ripresa e sviluppata dai medioplatonici e infine da Plotino. Vediamo alcuni esempi, partendo da un passo della *Repubblica*: «Intendi ora che io dico l'altra sezione dell'intelligibile quella attinta dalla ragione (ἄπτεσθαι) con la forza della dialettica, facendo delle ipotesi non già dei principi, bensì dei veri 'pre-supposti', quasi punto di appoggio e di lancio, affinché muovendo sino a ciò che non ha più presupposti (τὸ ἀνυπόθετον) al principio di tutto (ἀρχή) ad esso attingendo (ἄπτεσθαι) e poi attenendosi via via a ciò che da quello deriva, si torni a scendere verso la fine»<sup>51</sup>.

Abbandoniamo per un attimo Platone e passiamo a considerare Plutarco. In un passo del *De genio Socratis*, ritroviamo due elementi che abbiamo visto caratterizzare l'anacoresi socratica: il contatto e l'arrivo improvviso di 'qualcosa'. Simmia, uno dei personaggi del dialogo, cerca di spiegare ai presenti la natura del demone socratico; secondo lui si tratta di «una percezione di una voce o la comprensione di un discorso che lo raggiungeva in modo anormale (λόγου νόησις συνάπτουτος ἀτόπῳ τινὶ τρόπῳ πρὸς αὐτόν) [...]. La mente di Socrate era sensibile e acuta [...] in modo da captare immediatamente qualsiasi cosa si fosse presentata. L'oggetto di questa percezione era il discorso senza voce di un demone, che aderiva (ἐφάπτεσθαι) alla sua mente con il solo significato [...]. Non dovrebbe essere difficile persuadersi che una mente possa essere mossa da una mente superiore e un'anima da un'anima più divina con lo stesso contatto (ἐπαφή) che il pensiero ha per natura con il pensiero, paragonabile a quello della luce con la luce riflessa»<sup>52</sup>. In tutto il discorso di Simmia (cap. 20) il lessico del contatto ricorre in modo insistito - come abbiamo potuto almeno in parte constatare<sup>53</sup> - ma non si tratta più di un'imma-

<sup>51</sup> Pl. R. 511b (Platone, *La Repubblica*, trad. F. Gabrieli, introduzione di F. Adorno, Milano 1984<sup>2</sup>).

<sup>52</sup> Plu., *de gen. Socr.*, 588c-589b (tr. A. Aloni in Plutarco, *Il demone di Socrate, I ritardi della punizione divina*, a cura di A. Aloni e G. Guidorizzi, con un saggio di D. Del Corno, Milano 1982).

<sup>53</sup> Ecco un prospetto riassuntivo:  
588d συνάπτουτος

gine, di una metafora: quella che egli espone, è una vera e propria teoria della conoscenza per contatto, teoria che Plutarco espone anche altrove (*De Iside* 177) con altrettanta chiarezza. E' in Plotino, tuttavia, che questo 'sublime contatto' trova la sua più piena e fasciosa espressione: «Il pensiero discorsivo, per poter esprimere qualcosa, deve cogliere i concetti l'uno dopo l'altro; solo così in effetti si ha anche il trapasso discorsivo. Ma con chi è assolutamente semplice, qual trapasso discorsivo applicheremo? Basta un contatto di natura intellettuale (νοεῶς ἐφάπτεσθαι) [...] al momento del contatto non si ha né la possibilità, né la voglia di dire alcunché»<sup>54</sup>, e ancora: «Venendo in contatto con lei [ἡ ἀληθινή οὐσία] si acquisiscono tali qualità [quelle stesse che caratterizzano l'οὐσία] più o meno secondo che il contatto avvenga più o meno da vicino»<sup>55</sup>. Si è cercato con accostamenti, più o meno condivisibili di creare una costellazione di significati e di immagini, nel tentativo non tanto di descrivere la silente meditazione di Socrate, quanto di suggerire ciò che essa tace - e le possibili implicazioni.

Apriamo un'ulteriore digressione, l'ultima. La via di eros - così come viene delineata da Diotima - consiste in un ascendere continuo dall'amore suscitato dalla bellezza di un singolo corpo a quello per tutti i corpi belli, e da questo alla bellezza delle anime che quei corpi racchiudono e da questo ancora alla contemplazione della bellezza delle istituzioni e delle scienze. E' proprio «rivolgendosi al grande mare del bello» che si partoriscono «molti e belli e magnifici discorsi [...] in un illimitato desiderio di sapienza»<sup>56</sup>. Ogni singola tappa dell'ascesa che porta al bello prevede un generare discorsi: i «discorsi belli» tra amante e amato, «discorsi che rendono migliori i giovani» discorsi che riguardano le scienze e i νόμοι poichè - così si afferma - «eros è un generare nel bello sia per ciò che riguarda l'anima sia per ciò che riguarda il corpo». Ma quando Diotima delinea la fase ultima

588e εὐαφής ἐπιτιγγάνων ἐφαπτόμενον

588f ἄπτεται παραψάσει

589b ἐπαφήν ἐφαπτομένης

589d ἄπτεσθαι.

<sup>54</sup> Plot. 5. 3. 17. 23-27 (trad. V. Cilento con modifiche; cf. Plotino, *Enneadi*, a cura di V. Cilento, III, Bari 1973<sup>2</sup>).

<sup>55</sup> *Id.* 6. 6. 8. 14-15.

<sup>56</sup> Pl. *Smp.* 210d 3-5.

di tutto il processo, questa 'produzione', questa γένεσις assume un altro significato. Osserva V. Di Benedetto: «in 212 a 3-5 si parla ancora di generare, ma chi vede il Bello nella sua purezza non genera più discorsi, ma virtù, vera virtù e in questo modo riesce a diventare *theophiles* [...] in questo momento il rapporto con un interlocutore e un procedimento educativo nei confronti di altri è completamente assente. Per la virtù che chi vede il Bello genera non è previsto uno sbocco che coinvolga altre persone, se non colui stesso che fruisce della visione»<sup>57</sup>. Si può osservare inoltre che nella parte finale del discorso, vi è un'accentuazione del carattere 'mistico' di questa visione del Bello, si tratta di un 'indiamento', di un contatto con il divino, espresso, tra l'altro, anche con il linguaggio dei misteri. Tale visione è per sua natura improvvisa: ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστόν<sup>58</sup>. L'avverbio (ἐξαίφνης) ci rimanda ad un famoso passo della VII lettera (341 c-d): «Perchè non è - scrive Platone - questa mia una scienza come le altre, essa non si può in alcun modo comunicare (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς), ma, dopo che si sono a lungo frequentati questi problemi, [...] improvvisamente come luce che si accende da una scintilla, essa nasce nell'anima e nutre ormai se stessa». Al Bene e al Bello si arriva dunque in virtù di una illuminazione improvvisa e ciò si spiega pensando alla loro natura anipotetica, che li rende 'intangibili' ad un processo che implichi appunto ipotesi: «il fatto che Platone affermi il carattere anipotetico del Bene - scrive ancora Di Benedetto - significa anche porlo in un certo modo al di fuori del procedimento conoscitivo dialettico. Si ha dunque l'aporia che il Bene è il punto di approdo di un procedimento volta per volta sottoposto a verifica ipotetica e nello stesso tempo si pone al di fuori di esso»<sup>59</sup>. L'esperienza della visione, del contatto dipende solo parzialmente quindi dall'iniziativa dell'uomo e sfugge all'aggressione del *logos*. Tale esperienza comunque - raccomanda Platone - va riservata «a quei pochi che, da soli, dopo qualche indicazione, possono progredire fino in fondo alla ricerca»<sup>60</sup>. Poniamoci dinanzi agli occhi per l'ultima volta quella che abbiamo definito *Ur-Szene*. In essa riteniamo di poter ravvisare gli

<sup>57</sup> V. Di Benedetto, *Eros e conoscenza in Platone*, introduzione a Platone, *Simposio*, a cura di F. Ferrari, Milano 1985, 46.

<sup>58</sup> Pl. *Smp.* 210e 3-5.

<sup>59</sup> Di Benedetto, 31.

<sup>60</sup> Pl. *Ep.* 341e 1-5, tr. Maddalena, Bari 1984.

elementi e i problemi di cui abbiamo fatto menzione nelle pagine precedenti, elementi e problemi che si costituiscono in uno spettacolo poiché non vi è miglior mezzo (e si vorrebbe dire: nessun altro) per esprimerli, se non appunto esibendoli. Con un po' di azzardo potremmo dire di assistere alla *mise en scène di un drama filosofico*. Se infatti, in generale, il dialogo è - come scrive Vegetti - «un teatro filosofico con il quale Platone continua, e insieme combatte, l'esperienza della tragedia», poiché «la forma dialogica consente a Platone di mettere in scena [...] le voci e le domande del V secolo»<sup>61</sup>, nel caso del *Simposio* il teatro è soggetto dell'enunciato e dell'enunciazione, cornice e tema, implicito ed esplicito ad un tempo, del discorso. Platone mette in scena due personaggi Apollodoro e un amico che evocano una scena simposiale e dionisiaca all'interno della quale si apre un'altra scena: Socrate che pensa davanti a un nutrito gruppo di spettatori, i soldati; ma anche i partecipanti al simposio sono spettatori di Socrate e lo sono anche, da ultimo e a un grado superiore, i lettori; una stupefacente *mise en abyme* dunque, un testo drammatico in duplice senso: nel senso che i problemi filosofici e culturali, in senso lato, sono 'agiti' da delle *personae* (*drama*) e nel senso che la 'vicenda' non va a buon fine: è la rappresentazione di uno 'scacco filosofico'. Una silente meditazione che è qualcosa di più e di meno di un razionale dialogo con se stessi: un contatto cercato eppure involontario e casuale con il divino, con il Bene; un'illuminazione improvvisa; una tecnica ascetica che in quanto tecnica presuppone una lunga *μελέτη*, ma che da ultimo si realizza al di sopra e al di fuori delle forze umane; il conseguimento di una *sophia* che non è trasmissibile, né insegnabile, che non può essere 'assorbita' in alcuna *paideia*; una *sophia* che forse non può essere neppure detta ad altri: gli altri di essa vedono solo gli effetti 'esterni'; una *sophia* che una volta conquistata, può essere solo vissuta e testimoniata con gli atti della vita - un *habitus*; una *sophia* agita che si fa per gli altri teatro (tragedia o commedia che sia), ma che resta sempre separata, indeclinabile in ogni ambiente, tanto ad Atene che a Potidea, tanto nei momenti di vita associata quanto nei

<sup>61</sup> Vegetti, *L'etica*, 110; cf. anche Vegetti, *All'ombra*, 220: «un'analisi delle parti narrative dei dialoghi dimostra che in molti casi esse forniscono all'ascoltatore /spettatore informazioni di tipo scenico»; in generale per il concetto di teatro filosofico vedi pp. 219-22 di tale saggio e inoltre J. Andrieu, *Le dialogue antique*, Paris 1954, 306-19. G.Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge 1966, 21-54. M.C.Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986, (il saggio *Plato's antitragic theater*).

momenti in cui gli Altri non ci sono o sono ridotti al silenzio. Lo spettacolo che ci è offerto anche se ricco di θαύματα e di 'saggi inganni' non garantisce effetti duraturi, salde acquisizioni. A volte si ha l'impressione (ma potrebbe essere mera *devoyance*) che di fronte a Socrate gli uomini si comportino come quei *ghennaioi* del X libro della *Repubblica*, composti e padroni di sé, calmi dinanzi ad una avversità, che mai si farebbero sorprendere da altri nell'atto di disperarsi o di compiere atti ridicoli o indecenti: a teatro non hanno più alcun freno nè ritengo e presi dallo spettacolo si abbandonano al piacere delle lacrime o al riso, in una parola si lasciano 'ingannare'. Terminato lo spettacolo, tornano tranquillamente alla vita della polis, ad occuparsi delle vicende politiche, degli affari, delle cose degli Ateniesi. A Socrate, vincitore senza vittoria nella gara di sapienza, nel silenzio della sala dove tutti ormai stanno dormendo non resta che alzarsi ed uscire - uscire dalla scena del Simposio per continuare a ripetere altrove, indifferente alle scansioni temporali, i suoi discorsi, i suoi gesti, a realizzare fino in fondo quello spettacolo di marionette di cui si parla nelle *Leggi*.

E la via della salute porta attraverso l'attività all'inerzia, δι' ἐνεργείας ἐς ἀργίαν ...ma ognuno deve trovarsi la via da sé e da sé batterla passo per passo -che non ci sono né carte né mezzi di trasporto; chi non sente di doverla, di saperla, di volerla fare, non è buono a farla e invano altri vorrebbe aiutarlo - la può batter solo colui che è già sano - e la salute è un dono di Dio.

(C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute*)<sup>62</sup>.

Venezia

Davide Susanetti

<sup>62</sup> Si cita da C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, a cura di S. Campailla, Milano 1988, 93-4.

## SENOFONTE E IL LINGUAGGIO CONTABILE\*

1. In materia di lessico economico, una interessante novità editoriale è costituita dal recente volume di Ondina Gabrovec Mei, *Il linguaggio contabile. Itinerario storico e metodologico*<sup>1</sup>. Si tratta di un ponderoso studio (pp. 370), con una bibliografia molto ampia (oltre 150 titoli). Nella parte I, l'Autrice prende in esame l'epistemologia e il lessico dell'economia aziendale; nella parte II, la storia della ragioneria dall'antichità ad oggi; nella parte III, l'evoluzione del linguaggio contabile (con particolare riferimento alla rendicontazione e al calcolo del valore aggiunto).

Di estremo interesse, ai nostri occhi, è il par. 1 del cap. III, dedicato alla storia della ragioneria nel periodo antico (pp. 67 ss.). «Gli elementi di storia della ragioneria che coprono il periodo antico trattati in questo paragrafo sono tratti dall'opera del Melis», dichiara la Gabrovec a p. 67, professandosi esplicitamente debitrice nei confronti della *Storia della ragioneria* di Federigo Melis<sup>2</sup>. «In principio c'era il conto [...]. L'uomo, l'*homo oeconomicus*, ha avuto immediata la necessità di conoscere e controllare quanto possedeva, quanto doveva agli altri e quanto dagli altri doveva ricevere» (Gabrovec, 67)<sup>3</sup>.

Sulle orme del Melis, la Gabrovec (p. 68) attribuisce particolare importanza alla ragioneria sumera, che nel periodo intorno al 2000 a.C. era in grado di redigere rendiconti delle entrate e delle uscite con saldo in termini di eccedenza (Melis, 211 s.) e intorno al 1800 a.C. conosceva ed usava la formula del montante composto (Melis, 221 s.). Particolare attenzione è dedicata dalla Gabrovec (p. 69) anche alla ragioneria egizia, che verso la metà del II millennio a.C. era solita redigere bilanci annuali (Melis, 313).

Dopo ciò, la Gabrovec passa, «con un lungo salto, al periodo ro-

\* Ringraziamo per i preziosi suggerimenti Enzo Degani.

<sup>1</sup> Torino 1990. L'Autrice è docente nell'Università di Trieste.

<sup>2</sup> Bologna 1950. Il Melis, discepolo di F. Della Penna e di A. Saporì, fu docente nelle Università di Pisa e di Roma.

<sup>3</sup> Analoghe teorizzazioni si ritrovano in Melis, 3: «La ragioneria - nella sua manifestazione principale e caratteristica, qual è il conto - è antica quanto la stessa civiltà dell'uomo [...]. Da quando tale problema [del sostentamento della vita] generò nella mente dell'uomo il pensiero del domani [...], sorse la necessità del 'far di conto' [...]. Tracciare, adunque, la storia della ragioneria è, in certo senso, seguire la storia della civiltà».

mano» (p. 69). E davvero si tratta di un salto εἰς μῆκος, giacché l'Autrice omette di trattare la ragioneria del mondo greco. Le ragioni di questa omissione sono espresse in altra parte del volume. A p. 9, la Gabrovec afferma che «la conoscenza di tipo aziendale, per lo stretto addentellato con il vissuto quotidiano delle istituzioni, si è focalizzata soprattutto sull'aspetto operativo. La speculazione<sup>4</sup> attorno ai fondamenti di natura etica da porre alle basi delle scelte aziendali non le sono estranee, ma emergono più organicamente in uno stadio posteriore. Alcuni spunti, però, li troviamo già nei filosofi che trattano in modo indistinto argomenti sia di unità che di aggregato. Trattano di economia in modo formalizzato economisti come Platone, Aristotele, Senofonte, Tommaso d'Aquino».

In altri termini, la Gabrovec dà atto a Platone di aver intuito il principio della divisione del lavoro; ad Aristotele, di aver delimitato l'oggetto della ricerca economica e di aver distinto il valore d'uso e il valore di scambio. Entrambi, però, erano economisti in senso lato: teorici della scienza economica, più che contabili dell'azienda antica. «La formalizzazione teorica di queste prime proposizioni economiche avveniva, dunque, in un contesto filosofico» (p. 10). In sostanza, il mondo greco - a differenza della civiltà sumerica e di quella egizia - avrebbe dato un contributo trascurabile al progresso della scienza della contabilità. I Greci, grandi economisti a livello teorico, avrebbero disdegnato di applicarsi all'economia pratica, ed in particolare alla ragioneria. Tutto ciò si configurerebbe come l'ennesimo esempio di contrapposizione fra lavoro intellettuale e lavoro manuale, fra vita contemplativa e vita attiva, fra teoria e prassi, etc.<sup>5</sup>.

Esaminando la ragioneria dell'antica Roma, la Gabrovec (p. 69 e nn.) commenta brani di Catone (*De agri cultura*) e di Cicerone (*Pro Roscio*), per poi soffermarsi in particolare su un libro contabile usato nelle aziende romane: il cosiddetto *codex accepti et expensi*. Come tale libro venisse redatto - nota la Gabrovec (pp. 70 s.) - è tuttora *sub iudice*. Si sa di sicuro che «i conti erano duplici e le loro sezioni, svolte su pagine separate, erano contraddistinte dalle locuzioni *accepti*

<sup>4</sup> Qui bisognerà leggere 'Le speculazioni', atteso che i due predicati che seguono sono plurali. Si tratta di un banale refuso tipografico, non imputabile all'Autrice, ma allo stampatore.

<sup>5</sup> Com'è noto, i Greci ritenevano 'liberale' il lavoro intellettuale, e 'servile' il lavoro manuale. Cf. e.g. B. Farrington, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, tr. it. Milano 1953.

*pagina ed expensi pagina*: la prima era la sezione che dal Medioevo in poi si segnala con la voce 'dare', così come la seconda, con la voce 'avere', con riferimento all'intestatario del conto» (Melis, 367)<sup>6</sup>. La Gabrovec osserva che «il primo presentarsi di una contrapposizione tra il dare e l'avere rappresenta la vera novità dell'impianto» (p. 70).

Ora, «gli studiosi che si sono intrattenuti sulla forma di questo registro hanno affermato che i suoi conti erano a sezioni divise lateralmente» (Melis, 367). Se così fosse, il *codex accepti et expensi* sarebbe l'antenato primigenio della moderna partita doppia. Ma tale ipotesi è recisamente smentita dal Melis: «A me sembra che bisogna essere molto cauti nel pronunciarsi su questo punto, perché la disposizione della scrittura sulle *tabulae*, come ho accennato dianzi, era tale, invece, da far ritenere il contrario: che i conti fossero a sezioni sovrapposte» (*ibid.*).

Questa tesi è il *Leitmotiv* dell'opera del Melis, secondo il quale la caratteristica della ragioneria degli antichi è la forma del conto «unilaterale o a sezioni sovrapposte» (Gabrovec, 69), tale cioè da impedire la comparazione delle entrate e delle uscite. La forma bilaterale si affermerà soltanto con il Rinascimento e con Luca Pacioli, il quale per primo teorizzerà che «si deve da per sé fare una partita: quella del debitore ponere a la man sinistra, e quella del creditore a la man dextra [...]. Mai si deve ponere cosa in dare che quella ancora non si ponga in havere»<sup>7</sup>. Insomma la partita doppia sarebbe un frutto maturo dell'Umanesimo italiano. Non a caso la Gabrovec chiama «fase pre-duale» (p. 67) il periodo antico nella storia della ragioneria, in contrapposizione alla seconda fase, contraddistinta dal «linguaggio duale» (p. 77)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Si noti che nel Medioevo la voce 'dare' era registrata nella forma *de dare* o *debet dare* o *dare, comprammo e da*; la voce 'avere' era registrata nella forma *de avere* o *debet habere* o *avere, vendemmo e a* (Gabrovec, 74 s.).

<sup>7</sup> L. Pacioli, *Summa de arithmetica geometria proportioni et proportionalità*, Venezia 1494, *Tractatus XI (De computis et scripturis)*, cap. XIV. Taluni critici hanno negato che questo *Tractatus XI* sia veramente opera del Pacioli (che fu un dottissimo monaco, amico di Leonardo da Vinci, di Leon Battista Alberti e di Piero della Francesca). Ma - come giustamente osserva la Gabrovec, 77 - l'autore del *De computis et scripturis* non è tanto l'inventore della partita doppia (che poteva ben essere preesistente), quanto piuttosto il formalizzatore del 'linguaggio duale'.

<sup>8</sup> In realtà, secondo il Melis, l'economia aziendale degli antichi costituirebbe la 'fase pre-duale' non perché l'azienda antica non conoscesse la scrittura doppia (il che è dimostrabile solo tramite l'*argumentum e silentio*), ma perché essa non conosceva il modo di produzione capitalistico. Cf. p. 376: «Vorrei toccare adesso un punto

Su questa definizione possiamo anche essere d'accordo: ma ci sembra doveroso osservare che essa è fondata sull'*argumentum e silentio*. La contabilità degli antichi può essere definita 'pre-duale' nella misura in cui non sono ancora stati rinvenuti documenti di partita doppia antecedenti il Medioevo. Se ciò avvenisse (e non lo esclude il Melis, 793-95), l'inizio della 'fase duale' dovrebbe essere retrodatato. Inoltre, fra la contabilità dei moderni (che la Gabrovec alle pp. VIII s. definisce «sistemica») e quella di Fra Pacioli (che la Gabrovec definisce «pre-sistemica») intercorre la stessa differenza che c'è fra la contabilità di Fra Pacioli (che la Gabrovec denomina anche «duale») e quella degli antichi (che la Gabrovec denomina «pre-duale»). Tutto ciò ci induce a non sottovalutare le conquiste dell'economia classica, e *in primis* di quella greca.

2. Che la Gabrovec dedichi così poco spazio alla ragioneria nel mondo greco, e in Senofonte in particolare, non ci stupisce. L'Autrice, per sua ammissione, ormeggia le tesi del Melis: e quest'ultimo, in un'opera monumentale quale la *Storia della ragioneria* (pp. 870), dedicava non più di undici pagine alla contabilità presso i Greci<sup>9</sup>. I motivi di tale scelta sono illustrati alle pp. 349 s.: «Sono convinto» - asserisce il Melis - «che in questo campo, come negli altri, i Greci molto derivassero dagli Egizi». Insomma, nell'ottica romantica del Melis i Greci restano gli inventori del «nostro concetto del bello» (p. 349): ma molto meno originali sarebbero le «conquiste dello spirito greco» (*ibid.*) in campo economico. Nondimeno il Melis - con la serie-

delicato: se gli antichi hanno conosciuto la partita doppia. I documenti, come ho più volte sottolineato, non l'accusano, né il sistema economico di tutta l'antichità è tale da farlo presumere. Come la partita doppia è uno degli indici dell'avvento del capitalismo, così anche l'esistenza del capitalismo è necessaria affinché si senta il bisogno del metodo. E non risulta che l'antichità avesse conosciuto il sistema capitalistico dell'economia». Ci viene in mente la polemica di Karl Marx contro quei «filologi, che parlano di capitale nell'antichità, di capitalisti romani, greci» (*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica [Grundrisse]*, tr. it. Firenze 1968-70, II, 146).

<sup>9</sup> Pp. 349-59. Il capitolo è sintomaticamente intitolato *Frammenti di contabilità della Grecia*: il Melis, dopo aver illustrato il sistema contabile sumerico e la contabilità in Egitto, sente il bisogno di sottolineare la frammentarietà della scienza contabile greca, in confronto a quella di altri paesi. Ad onor del vero, il Melis dedica un altro capitolo a *Le tavolette di contabilità di Creta dell'età minoica* (pp. 263-84), ma - scrivendo prima della decifrazione del miceneo - ignora che i documenti contabili in Lineare B costituiscono una testimonianza dell'economia proto-greca.

tà che contraddistingue la sua opera fondamentale - presta una certa attenzione ai rendiconti dei santuari di Delo e di Delfi, e infine prende in esame alcune testimonianze di Demostene (*Contro Callippo*) e di Isocrate (*Trapezítico*) per documentare la funzione svolta dai banchieri in Grecia.

Maggiore spazio il Melis dedica alla contabilità nell'Egitto ellenistico (pp. 314-48), e ben se ne comprende il motivo. Com'egli reiteratamente afferma, i veri fondatori della ragioneria 'pre-duale' sarebbero i Sumeri: ma questi ultimi, «a causa dell'indole della materia scrittoria [le tavolette d'argilla]» (p. 348), erano costretti ad una rendicontazione unilaterale. Gli Egizi invece, tramite l'uso di fogli papiracei facili da giustapporre, posero le basi di una contabilità comparativa delle entrate e delle uscite. Quanto ai Greci, essi - secondo il Melis - si limitarono a copiare il metodo contabile egizio: e quando, dopo la conquista di Alessandro, l'Egitto entrò nell'orbita ellenistica, «qualche elemento della vecchia contabilità egiziana ritornò, così, nel paese di origine» (p. 350). Tutto sommato, un giudizio piuttosto severo, che altri storici della ragioneria non hanno però condiviso.

3. Fra gli studiosi d'economia aziendale che hanno dedicato maggiore attenzione alla contabilità dell'antica Grecia, un posto di rilievo spetta a Vincenzo Masi, che nel 1964 pubblicava - sotto gli auspici dell'Accademia Nazionale di Ragioneria - un voluminoso manuale intitolato *La ragioneria nella preistoria e nell'antichità*<sup>10</sup>. Nella mente del Masi, tale volume doveva costituire il tomo primo di un'opera gigantesca intitolata *Lineamenti di storia della ragioneria*. Di quest'opera il Masi riuscì a dare alle stampe il tomo secondo, dedicato a *La ragioneria nell'età medievale* (Bologna 1975).

Crediamo si possa affermare che il volume del Masi occupa nella recente letteratura un posto di rango non inferiore a quello del Melis. Eppure, nella pur vasta bibliografia del libro della Gabrovec esso non figura. L'Autrice conosce bensì *La ragioneria nella preistoria e nell'antichità*, che cita a p. 70 n. 12, ma - per una banale svista del tipo-grafo - tale opera è assente dalla bibliografia. Che l'errore non sia da imputarsi alla Gabrovec, è dimostrato dal fatto che l'Autrice cita invece, a p. 367, *La ragioneria nell'età medievale* dello stesso Masi: che

<sup>10</sup> Bologna 1964, pp. 544 (di cui sono dedicate a *La ragioneria presso i Greci* le pp. 209-301). Il riminese Masi - come poi il D'Ippolito (cit. *infra*) - fu docente nell'Università di Bologna.

altro non è che la seconda parte e la continuazione del precedente.

Ora, se si rileggono le cento pagine dedicate dal Masi alla ragioneria fra i Greci, ci si rende conto che la prospettiva metodologica in cui il Masi esamina l'economia greca è diversa, e a volte opposta a quella del Melis. Afferma infatti il Masi: «La Grecia ebbe il culto dei conti, elevò l'amministrazione patrimoniale all'altezza del *logos*» (p. 300); «ovunque il *logos*, cioè, come direbbe il Cerboni, il "pensiero logismologico" greco, gettò le basi della scienza della ragioneria [...]. La Grecia fu certamente la madre di tutte le scienze [...]: noi riteniamo per fermo, e lo ripetiamo con convinzione, che essa è stata anche la madre della ragioneria scientifica» (p. 301).

Ma la Grecia - nell'ottica di V. Masi - è inventrice non solo dell'economia, ma anche del concetto di azienda: «L'azienda di produzione è dapprima legata all'azienda domestica, come accade nelle aziende patriarcali, ma con gli scambi [...] nasce la crematistica: vorremmo dire che nasce l'impresa commerciale propriamente detta che troverà nella crematistica, secondo Aristotele, l'arte che la illumina. In realtà tale crematistica, se ben ci apponiamo, comprende nel pensiero di Aristotele e quella che noi diciamo tecnica economica, e i primi rudimenti dell'economia propriamente detta, e la stessa ragioneria commerciale. Ma tal genere di problemi aveva già occupata la mente di altri filosofi, come Socrate in Senofonte, e Senofonte stesso, ove si possono rintracciare concetti propri della ragioneria [nell'*Economico*]» (pp. 268 s. e n. 5).

Forse alcune di queste affermazioni celano un'intenzione polemica nei riguardi del Melis, che il Masi conosceva e citava spesso e volentieri (cf. p. 526)<sup>11</sup>. Ma confessiamo che - tra Melis e Masi - ci sembra che il secondo meglio del primo abbia compreso la rilevanza dell'evento economico-aziendale nel mondo greco. Del resto, non si può certo accusare il Masi di aver idealizzato il mondo greco. An-

<sup>11</sup> Non a caso, *La ragioneria nella preistoria e nell'antichità* si apre con una garbata polemica col Melis: «In un'opera poderosa e ricca di documentazione, il Melis ci ha recentemente offerto una storia della ragioneria, intesa soprattutto come rilevazione segnatamente patrimoniale. Se non che il Melis, dando per dimostrato che il fine della ragioneria è il controllo economico aziendale, come voleva il Besta, e non il governo economico del patrimonio, crede, intravedendo nei conti strumenti di controllo, che "la storia della ragioneria, alla sua apertura - e per lunghissimo tratto di tempo - debba coincidere con la storia del conto" [...]. In principio non v'era il conto, la *ratio*: in principio, non appena l'uomo uscì dallo stato naturale, vi fu il patrimonio e dall'esigenza di una sia pure rudimentale conoscenza ed amministrazione di esso, nacque anche il conto, la *ratio*» (pp. 35 s.).

ch'egli ritiene che l'economia aziendale dei Greci faccia parte della fase arcaica o 'pre-duale': «I Greci furono, ripetiamo, i fondatori della ragioneria scientifica: ma ben s'intende i tempi non eran certo maturi per iniziarne una elaborazione dottrinale che, sia pur limitamente ai computi, ai conti e alle scritture deve attendere ancora per venti secoli, Luca Pacioli» (p. 266).

Ma c'è un punto, nell'argomentazione del Masi, sul quale non saremmo d'accordo. Egli scrive: «Il *logos* [...] greco, gettò le basi della scienza della ragioneria, creò una gerarchia di funzionari, una serie di strumenti, una stupefacente terminologia scientifica quale solo la lingua greca forse - a cui d'altronde attingono tutte le scienze per la creazione di un loro linguaggio scientifico - poteva darci» (p. 301). E ancora: «Siamo senza dubbio di fronte ad una prima esatta terminologia scientifica che palesa un fatto di assoluta importanza storica: essere cioè stati i Greci creatori di una vera ragioneria scientifica» (p. 266).

Ora, se i Greci avessero inventato un linguaggio contabile formalizzato, specifico della ragioneria ed assolutamente inequivoco, questa loro invenzione sarebbe assai più importante di quella di Luca Pacioli, e sarebbero da biasimare autori che - come il Melis - nelle loro opere non ne fanno menzione. Ma la realtà storico-linguistica è più complessa: tenteremo di spiegarla con l'ausilio di due esempi fornitici dagli stessi Masi e Melis.

Scrivono il Masi a p. 267: «Già in Platone [R. 555e] viene usata la voce *patér* (padre) nel significato di patrimonio produttivo e secondo taluni di capitale, quello cioè da cui derivano i frutti [*tokoi*], gli interessi, come i figliuoli dal padre» (cf. p. 34). Ma è possibile prendere lo spunto dai *πατρὸς ἔκγονοι τόκοι* di R. 555e, per argomentare che Platone ha inventato la terminologia computistica, o il linguaggio contabile? A parer nostro, no. Il merito del filosofo greco è un altro: quello di aver compreso che il capitale (non quello industriale, che non esisteva ancora, ma quello domestico, cioè il patrimonio) *figlia*, e che i frutti che ne derivano sono suscettibili di essere a loro volta capitalizzati. Come chiamare queste due realtà una volta scoperte? La scienza moderna, che mira ad essere inequivoca, avrebbe coniato un neologismo. Il vecchio Platone, che aveva ben compreso il meccanismo della maturazione degli interessi, preferì ricorrere - da vero discepolo di Socrate - a termini già esistenti nella lingua di tutti i

giorni.

Non si può dunque dire che Platone abbia inventato una terminologia nuova (come accade oggi nelle scienze esatte). Per designare il 'capitale', egli non volle usare un tecnicismo specifico, ma un vocabolo della lingua comune, impiegato per catacresi<sup>12</sup>: e usò il termine *πατήρ* per indicare il 'capitale', così assimilando la maturazione degli interessi alla generazione della prole; usò il termine *τόκος* per indicare l' 'interesse', paragonandolo a un 'parto' che avviene dopo una data gestazione<sup>13</sup>. Su queste basi, si può forse affermare che Platone abbia introdotto nell'economia antica un linguaggio formalizzato? No di certo: ché la terminologia usata da Platone non è né esatta, né inequivoca. Diremo allora che il filosofo greco è autore di profonde riflessioni ragioneristiche sul capitale e sugli interessi, che egli esprime mediante un linguaggio economico *catacrestico*.

Scrivono il Melis a p. 358 n. 764: «*Trapezita* viene da *trápeza*, che vuol dire 'tavola', 'banco', e denota, perciò, da sola, come e quali operazioni svolgeva inizialmente il banchiere: cambio di monete, pesatura di metalli e verifica di pesi. I nostri termini 'banco' o 'banca' e 'banchiere' corrispondono, adunque, a tali denominazioni greche, non solo per l'oggetto che definiscono, ma anche perché ne sono traduzioni letterali». Anche il termine *τράπεζα* nel significato di 'banca' viene usato prima di tutto da Platone (*Ap.* 17c). Ancora una volta, il filosofo non ha coniato un neologismo per indicare l'attività del prestatore di moneta e del cambiavalute. Platone ha compreso, come meglio non si potrebbe, che il finanziere che maneggia denaro, esercitando l'usura e prestando su pegno, non abbisogna né di un'officina né di un locale, né di un podere né di una stalla per l'esercizio delle sue attività, ma solo di un banco posto 'nella piazza del mercato'

<sup>12</sup> Sulla catacresi, cf. H. Lausberg, *Elementi di retorica*, tr. it. Bologna 1969, 104-07, e in specie p. 105, dove si legge: «La necessità della situazione (*necessitas*) che porta alla catacresi è un fenomeno di povertà (*inopia*) del sistema linguistico, che manca di un corpo di parola per una cosa che abbisogna di definizione. Esempio tipico di catacresi è l'uso del greco *γλώσσα* e del latino *lingua* (originariamente 'lingua') per indicare il 'linguaggio'» (tale impiego *catacrestico* è attestato in italiano, neogreco, francese e spagnolo: *ibid.* n. 18).

<sup>13</sup> Cf. LSJ, 1348 e 1803. L'impiego *catacrestico* di *τόκος* è peraltro abbastanza antico: cf. già *Ar. Nub.* 1156, dove i 'capitali' sono detti *ἀρχαῖα*, e gli 'interessi composti' *τόκοι τόκων* (E. Degani, *Aristofane. Le Nuvole*, a cura dell'I.N.D.A., Siracusa-Palermo 1988, 85). Si noti che anche in greco moderno, il campo semantico di *τόκος* include i due significati di 'parto' e di 'interesse'. L'impiego *catacrestico* di *πατήρ* è invece specifico di Platone.

(ἐν ἄγορᾷ). Il discepolo di Socrate<sup>14</sup>, anche questa volta, ha preferito ricorrere ad un vocabolo già esistente nella lingua comune, e impiegarlo per cataresi. Egli ha usato il termine τράπεζα per indicare la 'banca', evidenziando la natura peculiare del capitale finanziario, che è quella di essere accumulato a tavolino<sup>15</sup>, e non col sudor della fronte. Ancora una volta Platone ha espresso un concetto proprio della ragioneria mediante un linguaggio economico *catacrestico*.

Questo, in sintesi, è quanto si può osservare in merito al lessico economico di Platone: e ci stupisce che esso sia stato così poco studiato sino ad oggi. Vedremo come l'altro discepolo di Socrate - Senofonte - abbia anch'egli fatto uso di un linguaggio contabile *catacrestico*.

4. Se fra gli storici della ragioneria V. Masi ha il merito di aver rivalutato la contabilità dei Greci, spetta invece a Teodoro D'Ippolito il merito di aver rivalutato Senofonte. Tre anni dopo il manuale del Masi, il D'Ippolito dava alle stampe i *Documenti per lo studio storico delle dottrine di ragioneria*<sup>16</sup>, in cui Senofonte viene proclamato il primo specialista di economia aziendale della cultura occidentale.

Anche il D'Ippolito non può essere certo accusato di aver idealizzato il mondo greco. Egli inizia il suo *excursus* osservando che «anche per i paesi di civiltà greca mancano trattazioni dottrinali di ragioneria e di computisteria, intesi questi termini nei sensi già dichiarati. Per i periodi più antichi di svolgimento di tale civiltà sono pervenute a noi solo notizie frammentarie di organizzazione aziendale - non 'propriamente' di ragioneria e di computisteria» (p. 18). Si noti innanzitutto il rigore logico dell'argomentazione del D'Ippolito,

<sup>14</sup> Come noto, l'*Apologia* è un discorso in prima persona. Platone quindi pone sulle labbra di Socrate questa menzione delle banche, così come poi Senofonte porrà sulle labbra di Socrate le proprie teorie economiche. Tutto ciò potrebbe testimoniare un certo interesse del Socrate storico per l'evento economico (Masi, 269).

<sup>15</sup> Cf. LSJ, 1810. Invece, in greco moderno il campo semantico di τράπεζα si è specificato e ristretto, includendo soltanto i due significati di 'banca' e di 'mensa (eucaristica)', mentre il significato di 'tavola/tavolo' è stato assunto dal diminutivo τραπέζι.

<sup>16</sup> I serie, Palermo-Roma 1967 (cit. dalla Gabrovec a p. 365 e *passim*). Il cap. II di quest'opera tratta, appunto, *I testi greci comprendenti cenni su determinazioni di ragioneria*. Il D'Ippolito - discepolo di G. Zappa - fu docente nelle Università di Bologna e di Roma. Chi lo conobbe personalmente, asserisce che era nei suoi progetti anche un commento all'*Economico* senofonteo, purtroppo mai realizzato.

la precisione concettuale con cui egli distingue gli studi di economia aziendale da quelli di ragioneria<sup>17</sup>.

Ciò premesso, il D'Ippolito - senza menzionare Platone - assegna a Senofonte il primato nell'economia aziendale: «Il primo autore greco di cui sono pervenute trattazioni nelle quali sono esposte idee economiche ed amministrative aziendali, non però specifiche considerazioni dottrinali di ragioneria, è Senofonte (...). Nell'opera *Οικονομικός* Senofonte tratta della gestione tecnica e dell'organizzazione personale più efficace del patrimonio agricolo privato» (pp. 18 s.).

Ancora una volta, non possiamo fare a meno di ammirare la precisione e la concisione di questo autore. Fare di Senofonte il primo aziendalista della civiltà greca non significa però attribuirgli dei meriti che egli non ha: Senofonte non è Luca Pacioli, l'*Economico* non è il *Tractatus de computis et scripturis*, e sarebbe inutile ricercarvi quella «formalizzazione del linguaggio duale» di cui parla la Gabrovec a p. 77. L'opera senofontea - nell'ottica del D'Ippolito - resta comunque il primo trattato di economia e di amministrazione aziendale nella storia della cultura. Essa tratta dell'azienda domestica e del patrimonio agricolo: e a buon diritto il titolo *Οικονομικός* fu tradotto da E.C. Marchant *A Discussion on Estate Management*<sup>18</sup>.

Come osserva il D'Ippolito, l'*Economico* si può convenzionalmente dividere in due parti: la prima dedicata alla «gestione tecnica» dell'azienda domestica, la seconda all'«organizzazione» patrimoniale. Come si può facilmente immaginare, la seconda parte - quella dedicata all'«organizzazione» di un'azienda domestica di 25 secoli or sono - è necessariamente la più datata<sup>19</sup>. Ma ben più vitale e stimolante per

<sup>17</sup> Sull'argomento, cf. anche Masi, pp. 14 ss. Si noti che quest'ultimo tendeva a considerare l'economia aziendale un ramo della ragioneria, mentre oggi per lo più si ritiene il contrario.

<sup>18</sup> E.C.M., *Memorabilia and Oeconomicus*, in *Xenophon*, IV, London-Cambridge Mss. 1923, VII s. e 363. Sull'*Economico*, si possono utilmente consultare: il commento di L. Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*, Ithaca N.Y. 1970; le edd. con testo a fronte di C. Natali, *Senofonte. L'amministrazione della casa (Economico)*, Venezia 1988 e di F. Roscalla - D. Lanza, *Senofonte. Economico*, Milano 1991. Di questi, il solo Roscalla prende in esame il trattatello sotto l'aspetto economico, mentre lo Strauss e il Natali privilegiano l'aspetto filosofico. Riferimenti all'*Economico* si riscontrano altresì in G. Bodei Giglioli, *Xenophontis De vectigalibus*, Firenze 1970; A. Cozzo, *Kerdos. Semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Roma 1988 e *Le pressioni economiche nella Grecia antica*, Palermo 1991; M. Vitale, *La lunga marcia verso il capitalismo democratico*, Milano 1989.

<sup>19</sup> L'ordine maschilista e schiavista che regna nell'azienda domestica di Iscomaco, il

noi moderni è quella dedicata al 'managing' dell'azienda antica, che T. D'Ippolito (il quale rifuggiva dai forestierismi) chiamava, come s'è visto, la sua «gestione tecnica». E più importante ancora dovrà dirsi l'introduzione dell'opera (capp. 1-6), in cui Senofonte, per bocca di Socrate, espone i princìpi fondamentali della sua dottrina aziendalistica.

Di tale introduzione, il D'Ippolito riproduce a p. 19 il brano conclusivo, che ci sembra particolarmente degno di essere analizzato:

6. 4 οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐπιστήμης μὲν τινος ἔδοξεν ἡμῖν ὄνομα εἶναι ἡ οἰκονομία, ἡ δὲ ἐπιστήμη αὕτη ἐφαίμετο ἢ οἰκοῦς δύνανται αὐξέειν ἄνθρωποι, οἰκοῦς δ' ἡμῖν ἐφαίμετο ὅπερ κτησῆσις ἡ σύμπασα, κτησῆσιν δὲ τοῦτο ἔφαμεν εἶναι ὅτι ἐκάστῳ εἴη ὠφέλιμον εἰς τὸν βίον, ὠφέλιμα δὲ ὄντα εὐρίσκετο πάντα ὁπόσοις τις ἐπίσταται χρῆσθαι<sup>20</sup>.

'Dunque - disse Socrate - ci parve che οἰκονομία sia il nome di una scienza, e ci pareva che sia quella scienza, mediante la quale gli uomini sono in grado di accrescere/accumulare gli οἶκοι; e ci pareva che οἶκος equivalga al complesso delle κτήσεις, e dicevamo che κτησῆσις è tutto ciò che è ὠφέλιμον per la vita del singolo; e scopriamo che ὠφέλιμον è tutto ciò che si sa usare/gestire'.

Esaminiamo partitamente queste definizioni.

a) Senofonte usa il termine οἰκονομία (originariamente 'manutenzione della casa', it. antico 'masserizia')<sup>21</sup> per indicare l'«economia dell'azienda (domestica)». L'impiego *catacresistico* di questo termine dimostra che per Senofonte, l'«economia dell'azienda domestica» è ciò che manda avanti la casa. Ma tradurre οἰκονομία con 'economia domestica' o simili<sup>22</sup> sarebbe tanto riduttivo quanto tradurre πατήρ

perfetto 'manager' (capp. 7 ss.), non può che suscitare l'ironia dei moderni (Marchant, XXIII-XXVII). La stessa esaltazione della dignità del lavoro agricolo rispetto a quello artigianale (4. 2 ss.) risulta incomprensibile ed assurda ai nostri occhi.

<sup>20</sup> Il D'Ippolito stampa il testo critico di P. Chantraine, *Xenophon. Économique*, Paris 1949, 56.

<sup>21</sup> Il vocabolo 'masserizia' (designante l'«arte della massaia o del massaro») è quello impiegato da Leon Battista Alberti nelle sue volgarizzazioni dell'*Economico*. Ed anzi, considerando che Leon Battista fu intimo amico di Luca Pacioli, vi sarebbe da chiedersi quanto delle teorie aziendalistiche senofontee sia penetrato in Fra Pacioli tramite l'Alberti.

<sup>22</sup> Così - ad esempio - P. Chantraine, il quale traduce οἰκονομία con 'économie domestique', οἰκούμος con 'maître de maison', περιουσία ποιεῖν con 'faire des économies', ed οἶκος a volte con 'maison', a volte con 'patrimoine domestique' (32

‘padre’ e τόκος ‘figlio’ in *R.* 555c, ο τράπεζα ‘tavola’ in *Ap.* 17c: tanto più che sin dal primo paragrafo di quest’opera (cf. 1. 1 ss., 2. 12 ss., 3. 1 ss., 4. 1 ss.), Senofonte afferma che l’οικονομία è una ‘scienza’ rigorosa ed esatta (ἐπιστήμη) - il che della ‘masserizia’ certo non si può dire.

Ciò posto, si noti che - per una strana variazione di campo semantico - noi moderni chiamiamo ‘economia’ ciò che Platone ed Aristotele chiamavano χρηματιστική, mentre chiamiamo ‘economia aziendale’ ciò che Senofonte ed Aristotele chiamavano οικονομία<sup>23</sup>. Tutto ciò non era sfuggito al Masi, il quale commentava: «Nell’evolversi dei tempi del termine ‘economia’ è accaduto, come ognuno sa, che è andato a sostituire quello di crematistica, che sarebbe stato terminologicamente più proprio, mentre oggi potremmo denominare con il nome ragioneria quell’insieme di norme riguardanti quell’‘amministrazione dei beni’ della azienda familiare, quale l’intendeva il grande Stagirita» (p. 268).

b) Senofonte usa il termine οἶκος (originariamente ‘casa’ ed anche ‘casato/famiglia’) per indicare l’‘azienda domestica’<sup>24</sup>, che - nella Grecia del IV secolo a.C. - è prevalentemente azienda agricola. L’impiego *catacresistico* di questo termine dimostra che per Senofonte, l’azienda (domestica) è un’entità non priva di connotazioni affettive e ancestrali.

Obiettivo dell’οικονομία (‘economia dell’azienda domestica’) è dunque l’espansione dell’οἶκος (‘azienda domestica’), il suo accrescimento: Senofonte - a differenza di Aristotele (Masi, 267 s.) - non distingue le aziende in due categorie (quelle destinate e quelle non destinate all’accrescimento). Per lui tutte le aziende domestiche hanno per fine l’espansione: e se non si espandono, ciò deve essere - moralisticamente - considerato un vizio (1. 16 ss., 2. 1 ss.). Orbene, senza οικονομία non si dà espansione dell’azienda domestica.

Ma οἶκος, in Senofonte, assume anche un altro significato, cioè

ss.). Così - in italiano - S. Taragna Novo, *Economia ed etica nell’Economico di Senofonte*, Torino 1968, 35 ss.; Natali, *passim*.

<sup>23</sup> Cf. LSI, 1204 e 2005. In greco moderno si è avuta la stessa variazione di campo semantico, per cui οικονομία passa a significare ‘economia’ *tout court*.

<sup>24</sup> Cf. LSI, 1204 s. In greco moderno - per una riduzione del campo semantico - οἶκος è usato solo nell’accezione senofontea di ‘ditta/azienda’, mentre il significato di ‘casa’ è stato assunto dal latinismo σπίτι (da *hospitium*), e il significato di ‘famiglia’ da οικόγενεια.

quello di 'patrimonio dell'azienda domestica'. L'impiego *catacrestico* di questo termine dimostra che per Senofonte, il patrimonio familiare è un tutt'uno con la famiglia stessa. Secondo il Socrate senofonteo, l'azienda (domestica) coincide, in qualche misura, col suo 'patrimonio', cioè col complesso delle sue κτήσεις: Senofonte usa il termine κτήσις (originariamente 'acquisto') per indicare quel che gli economisti moderni definiscono 'proprietà'. E l'affermazione che l'azienda coincide col patrimonio aziendale parrebbe una conferma delle teorie ragionistiche del Masi, 19 ss., 30 ss. (ma, qui come altrove, Senofonte non scinde l'aspetto gestionale da quello patrimoniale nella nozione di azienda)<sup>25</sup>.

A questo proposito si potrebbe obiettare: visto che in Senofonte οἶκος indica sia l'azienda domestica, sia il 'patrimonio dell'azienda (domestica)', quale dei due significati è predominante? Per rispondere, dobbiamo rileggere lo sconcertante cap. II dell'*Economico*. In esso, Senofonte pone a confronto l'οἶκος del ricco Critobulo con quello del povero, ma saggio Socrate. Il risultato del confronto è sorprendente: maggiore è il 'patrimonio aziendale' di Critobulo, ma meno valida è la sua 'azienda', perché le uscite superano le entrate; viceversa, minore è il 'patrimonio aziendale' di Socrate, ma più valida è la sua 'azienda', perché le entrate superano le uscite. Come direbbe un moderno anglofono, il *trend* dell'azienda Socrate è verso l'arricchimento, mentre il *trend* dell'azienda Critobulo è verso l'impoverimento.

Concludendo, il significato predominante di οἶκος in Senofonte è quello di 'azienda' e non quello di 'patrimonio aziendale': e il Socrate senofonteo merita la palma di primo esperto europeo nella valutazione della azienda.

c) Come s'è visto, Senofonte usa il termine κτήσις ('acquisto', da κτᾶσθαι = 'acquistare') per indicare la 'proprietà'<sup>26</sup>. L'impiego *catacrestico* di questo termine dimostra che per Senofonte il diritto di proprietà è un diritto acquisito. Ma egli definisce la 'proprietà' in termini utilitaristici: 'proprietà' è ciò che è 'utile', e 'utile' è ciò che si

<sup>25</sup> Com'è noto, alla nozione patrimoniale di azienda (cara a V. Masi e ad altri economisti), la scuola italiana di Gino Zappa contrappone la nozione gestionale di azienda. A parer nostro, entrambe queste nozioni sono già presenti - *in nuce* - in Senofonte.

<sup>26</sup> Cf. LSJ, 1002. In greco moderno, κτήσις/κτήση conserva il significato originario di 'acquisto/acquisizione', mentre 'proprietà' è tradotto ιδιοκτησία.

sa 'usare/gestire' (κτησις = ὠφέλιμον = χρῆσθαι).

Da questa doppia equivalenza scaturisce una conseguenza importante. La 'proprietà' non ha valore in sé, se non è accompagnata da un'adeguata capacità gestionale (1. 7-15). Per Senofonte, neppure il 'denaro' (ἀργύριον: 1. 13 s.) può essere considerato un 'bene utile', se non lo si sa 'usare/gestire'. Se ne evince che il diritto di proprietà deve essere supportato dall'"arte della gestione della proprietà". E quest'arte non è altro che la stessa οἰκονομία. Insomma, l'utilitarismo di Senofonte non è fine a sé stesso, ma finalizzato alla gestione di ciò che è utile.

Tutto ciò trova preciso riscontro nella lapidaria affermazione di *Oec.* 1. 9 τὰ μὲν ὠφελούντα χρήματα. Qui Senofonte impiega il termine χρῆμα (originariamente 'cosa che serve, che si usa', da χρῆσθαι 'usare/gestire') per indicare quel tipo di 'ricchezza' o di 'proprietà' che è oggetto di gestione: quel che gli economisti moderni definirebbero il 'capitale', non già industriale, ma 'dell'azienda domestica'<sup>27</sup>. L'impiego *catacrestico* di questo termine denota il sostanziale moralismo di Senofonte in materia aziendale: la ricchezza è in funzione della sua gestione; gli 'utili' dell'azienda, per essere tali, devono essere 'utilizzabili', e il proprietario che non fosse in grado di gestire la sua proprietà, è moralmente tenuto ad affidarla a chi la sappia gestire. E costui è l'esperto in οἰκονομία, ὁ οἰκονόμος, il 'manager' (Marchant)<sup>28</sup>.

5. Il 'manager' (οἰκονόμος) è il vero eroe di questo dialogo senofonteo: e nel descriverne la figura e la funzione, Senofonte impiega a più riprese quello che abbiamo poc'anzi definito linguaggio contabile

<sup>27</sup> Cf. LSJ, 2004 s. In greco moderno, χρῆμα/χρήματα si usa solo nell'accezione di 'soldi'. Il tecnicismo 'capitale' si traduce κεφάλαιο(ν), già attestato in Plat. *Leg.* 742c. 'Capitalista' è tradotto con κεφαλαιοκράτης (ma anche col calco καπιταλιστής); l'antico χρηματιστής ('possessore di capitale') - per una riduzione del campo semantico - è usato solo nell'accezione di 'agente di borsa'.

<sup>28</sup> Un moderno trova strane consonanze fra gli ideali senofonteici e la morale calvinista, che tanto ha contribuito alla formazione dello spirito del capitalismo, europeo ed americano. Cf. e.g. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. Roma 1945. Com'è noto, il Weber - polemizzando col Marx - negava la predominanza dei fattori socio-economici su quelli politico-culturali. Sulla sua scia, M.I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, tr. it. Roma-Bari 1974 ha risolutamente affermato la priorità del politico sull'economico nell'analisi della società antica (cf. già K. Polanyi, *La grande trasformazione*, tr. it. Torino 1974 ed *Economie primitive, arcaiche e moderne*, tr. it. Torino 1980). A questo proposito, si veda D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari 1981.

*catacrestico*. Si legge nell'introduzione dell'*Economico*:

1. 2-4 δοκεῖ γοῦν, ἔφη ὁ Κριτόβουλος, οἰκονόμου ἀγαθοῦ εἶναι εὖ οἰκεῖν τὸν ἑαυτοῦ οἶκον [...]. καὶ πολὺν γε μισθόν, ἔφη ὁ Κριτόβουλος, φέροιτ' ἂν, εἰ δύναίτο οἶκον παραλαβὼν τελεῖν τε ὅσα δεῖ καὶ περιουσίαν ποιῶν αὐξεῖν τὸν οἶκον.

Trad. Marchant: «Replied Critobulus [...]: - Well, I suppose that the business of a good estate manager is to manage his own estate well [...]. And he would get a good salary if, after taking over an estate, he continued to pay all outgoing, and to increase the estate by showing a balance»<sup>29</sup>.

Anche questo brano merita di essere esaminato partitamente.

a) Senofonte usa il termine οἰκονόμος (originariamente 'massaro/dispensiere') per indicare il 'manager (dell'azienda)'<sup>30</sup>. L'impiego *catacrestico* di questo termine denota con quanta cura e quanta premura il 'manager' debba assolvere al suo compito. Ma dall'intera discussione risulta evidente che il 'manager' non è un ottuso praticante, bensì un vero scienziato (ἐπιστάμενος: 1. 3 s.), specialista nella disciplina dell'οἰκονομία: una scienza che racchiude in sé una parte teorica ed una applicata.

b) Senofonte usa il verbo οἰκεῖν (originariamente 'abitare') per indicare l'operazione di 'amministrare' l'azienda domestica<sup>31</sup>. L'impiego *catacrestico* di questo termine dimostra che per Senofonte, l'amministrazione dell'azienda familiare è una funzione vitale, e che incide sulla qualità della vita domestica. Il compito del 'manager' è dunque espresso da Senofonte mediante una *figura etymologica* pressoché in traducibile in italiano, οἰκονόμου [...] οἰκεῖν [...] οἶκον significando approssimativamente che 'l'obiettivo del buon amministratore è quello di amministrare bene la sua amministrazione', ovvero che 'la funzione del buon gestore è quella di gestire bene la sua gestione'.

c) Nell'ottica di Senofonte, il 'manager' non è un dilettante, ma un professionista esperto che ha il diritto ad una 'retribuzione'

<sup>29</sup> Marchant, 362 s. (di cui stampiamo il testo critico).

<sup>30</sup> Cf. LSJ, 1204. In greco moderno - per una variazione di campo semantico - οἰκονόμος verrà a significare 'econo-mo' (sostantivo ed aggettivo).

<sup>31</sup> Cf. LSJ, 1202 s. Anche in greco moderno, οἰκῶ e il più comune κατοικῶ conservano il campo semantico originario di 'abitare'.

(μισθόν) per i suoi servizi. In un periodo storico in cui ogni proprietario d'azienda faceva a tempo perso il 'manager', ed in campo economico dominava l'improvvisazione, Senofonte preconizza la figura di un 'esperto di economia d'azienda' che sia al tempo stesso uno scienziato e un tecnico, e che in base a principi rigorosamente scientifici<sup>32</sup> gestisca l'azienda altrui. Questo professionista non lavora per *hobby*, ma a tempo pieno, ricevendone in cambio una retribuzione che deve essere 'alta' (πολύν) se la sua gestione ha dato - come vedremo - risultati soddisfacenti.

Ora, se tale retribuzione debba essere direttamente proporzionale ai risultati ottenuti, Senofonte non lo dice; piuttosto, egli mette bene in chiaro che non è assolutamente necessario che il buon 'manager' sia comproprietario dell'azienda. Anzi, in tutta l'opera Senofonte ama contrapporre la figura del proprietario ignorante di οικονομία a quella dell'οικονόμος esperto che non è proprietario.

In *Oec.* 1. 3 s., Socrate - con un'altra *figura etymologica* - paragona l'operazione di οικονομεῖν a quella di οικοδομεῖν. Egli usa il verbo οικονομῶ (originariamente 'fare il dispensiere, il massaro') per indicare l'atto di 'gestire l'azienda (domestica)'<sup>33</sup>: le ragioni dell'impiego *catacretico* di questo termine ci sono già note. Per il Socrate senofonteo, 'amministrare l'azienda domestica altrui' (οικονομοῦντα) è un po' come 'costruire la dimora altrui' (οικοδομοῦντα). Solo un professionista può farlo, ed il professionista ha diritto al suo salario, anche se nell'impresa egli non abbia investito 'capitali' (καὶ μὴ αὐτὸς τύχοι χρήματα ἔχων), perché la sua retribuzione non è funzionale alla partecipazione finanziaria del professionista all'impresa, ma alla sua capacità professionale.

Per converso ne deriva che il professionista, una volta riscosso il suo salario, non potrà rivendicare altri diritti sull'azienda da lui amministrata: se lo facesse, sarebbe ridicolo quanto un costruttore edile che avanzasse pretese sulla casa da lui costruita e poi venduta a terzi.

Tutto ciò ci induce a concludere che Senofonte prevede un tipo di economia in cui la figura del proprietario dell'azienda e quella del 'manager' sono distinte, e solo in rarissimi casi possono coincidere

<sup>32</sup> In questo intellettualismo in materia d'economia si scorgono le vestigia del magistero socratico.

<sup>33</sup> Cf. LSJ, 1204. In greco moderno οικονομῶ conserva ed amplia il campo semantico originario, con in più il significato di 'risparmiare/economizzare'.

(pensiamo ad Iscomaco, espertissimo 'manager' del proprio οἶκος). In quest'ottica, i legami affettivi e di sangue fra οἶκος e 'manager' vengono meno, e l'οἶκος perde le sue connotazioni sentimentali, per diventare l'antesignano dell'azienda moderna.

d) In *Oec.* 1. 4, Senofonte sembra enumerare le fasi cronologiche dell'amministrazione dell'azienda domestica da parte dell'οικονόμος. La prima fase è denotata dall'espressione οἶκον παραλαβών, indicante l'operazione per cui l'οικονόμος 'riceve le consegne dell'azienda', che gli sono trasmesse così come si trasmette un'eredità, un deposito o un mandato. Questo passaggio di consegne contraddistingue l'inizio dell'esercizio: il 'manager' assume i pieni poteri sull'οἶκος altrui, per poi rassegnarli al termine dell'esercizio.

Ma non è tutto: nelle iscrizioni attiche, il verbo παραλαμβάνω (originariamente 'ricevere/ereditare') è usato per indicare l'operazione di «receive things as stated in an inventory from their predecessors»<sup>34</sup>. Che Senofonte impieghi il verbo in tale significato *catacrestico*, è assai probabile. Se ne deduce che ricevendo le consegne, il 'manager' dovrà necessariamente ricevere pure un inventario delle κτήσεις ('proprietà') comprese nell'azienda domestica, e di cui egli si assume la responsabilità.

La seconda fase della gestione dell'azienda domestica è denotata dall'espressione τελεῖν τε ὅσα δεῖ ('pagare ciò che è dovuto'). Qui Senofonte usa il verbo τελεῖν (originariamente 'compiere/effettuare') per indicare l'operazione di pagare i debiti. L'impiego *catacrestico* di questo termine è peraltro assai antico<sup>35</sup>. In sostanza, il 'manager' all'inizio dell'esercizio dovrà non solo farsi carico delle proprietà dell'azienda domestica, ma pure dei debiti esistenti. Anche in questo caso, che il 'manager' debba ricevere un rendiconto delle obbligazioni passive, è assolutamente necessario<sup>36</sup>.

La funzione del 'manager', in questo caso, è di ufficiale pagatore: egli deve amministrare con parsimonia le entrate dell'azienda domestica, in modo da coprire le spese e pagare i debiti. Ma questa operazione presuppone un attento computo delle entrate e delle uscite: il

<sup>34</sup> Cf. *IG* 1<sup>2</sup>. 301. 5, etc. (LSJ, 1315). Anche in greco moderno, παραλαμβάνω/παραλαβαίνω ha conservato il campo semantico originario.

<sup>35</sup> Cf. LSJ, 1771 s. Anche in greco moderno, τελῶ ha conservato il campo semantico originario.

<sup>36</sup> Cf. Catone, che nel *De agri cultura* (2. 5) consiglia al proprietario: *rationes putare [...] quid uenierit, quid exactum siet, quid reliquum siet, quid siet quod ueneat*.

'manager' dovrà dar prova della sua perizia contabile, tenendo nel debito conto anche il fattore tempo.

La terza fase della gestione dell'azienda domestica è denotata dall'espressione περιουσίαν ποιῶν. E qui, la teorizzazione senofontea tocca il suo culmine. Senofonte usa il termine περιουσία (originariamente 'surplus') per indicare l'avanzo, cioè il 'residuo attivo'. Anche l'impiego *catacrestico* di questo termine è abbastanza antico<sup>37</sup>. Ma che cos'è la περιουσία per Senofonte? E' l'ecedenza che resta in cassa sottraendo le uscite dalle entrate; è l'utile maturato al termine dell'esercizio, suscettibile di essere capitalizzato e di entrare a far parte del patrimonio dell'azienda domestica.

Altrove (2. 10) Senofonte dirà che la περιουσία è la sola via verso l'arricchimento, il solo metodo lecito di accumulazione del patrimonio, il solo sistema valido per accrescere l'azienda domestica, ed anche il solo metro da usare nella valutazione delle aziende. Sono sane le aziende che hanno una congrua περιουσία, anche se il loro patrimonio e le loro entrate sono modesti: e questo perché la περιουσία, capitalizzata al termine di ogni esercizio, si converte in un aumento costante del patrimonio aziendale.

Ciò premesso, ben si comprende quale sia la ricetta che l'economista Senofonte raccomanda alle aziende in crisi: aumentare la περιουσία. Ciò equivale a dire aumentare le entrate, o - qualora ciò fosse impossibile - diminuire le uscite, affinché la differenza che si ottiene sottraendo le uscite dalle entrate sia quanto più forte è possibile<sup>38</sup>. E Senofonte nel cap. II riveste questa ricetta di moralismo economicistico: ridurre le spese è doveroso, essendo queste, il più delle volte, segno d'immoralità.

La definizione di περιουσία è uno dei vertici della scienza contabile senofontea. Ora, Senofonte non ha parlato in nessun luogo di partita doppia, e quindi non può essere considerato un formalizzatore del 'linguaggio duale' alla stregua di Luca Pacioli. Ciò nondimeno, crediamo che sia assodato che il computo della περιουσία - così come Senofonte lo intende - non può essere effettuato, se prima non si redige un bilancio delle entrate e delle uscite. Senofonte è dunque il

<sup>37</sup> Cf. LSJ, 1381. In greco moderno - per una variazione di campo semantico prodotta in parte anche dall'uso senofonteo - περιουσία significa 'ricchezza/ patrimonio'.

<sup>38</sup> Cf. Catone, per lo stesso motivo nel *De agri cultura* (2. 7) ammonisce: *patrem familias uendacem, non emacem esse oportet*.

primo teorico del bilancio d'esercizio: e poco importa se tale bilancio fosse unilaterale e «a sezioni sovrapposte» (Gabrovec, 69) o bilaterale. Tutto ciò non è sfuggito al Marchant, che traduce *περιουσία* 'balance' (pp. 363 e 379).

6. Altri brani dell'*Economico* denotano una sorprendente chiarezza. In *Oec.* 1. 6, Senofonte afferma che il 'manager' che a causa dei suoi sistemi si procacciasse non utili, ma impopolarità e 'nemici' (ὁ τοὺς ἐχθροὺς αὖξων), non meriterebbe alcuna 'retribuzione' (μισθόν) per il suo operato.

Ora, è noto che solo negli ultimi decenni gli esperti d'economia hanno teorizzato l'importanza dell'immagine dell'azienda', osservando che la popolarità di un'impresa deve essere considerata alla stregua di un profitto, e la sua impopolarità alla stregua di una perdita. Ma già il Socrate senofonteo dichiarava che il buon 'manager' deve saper 'ricavare un utile' (ὠφελεῖσθαι) perfino dalle relazioni pubbliche (1. 14 s.).

E ancora: in *Oec.* 3. 4, Socrate pone in evidenza come in talune aziende domestiche, i dipendenti sono repressi e scontenti, mentre in altre sono liberi e contenti del loro lavoro<sup>39</sup>, soggiungendo che l'operosità dei dipendenti è uno dei fini cui tende l'economia dell'azienda domestica (τῆς οἰκονομίας ἔργον). E lo stesso concetto è ribadito in *Oec.* 9. 11-13. Tutto ciò non era sfuggito al D'Ippolito, il quale annotava: «Questo brano di Senofonte dimostra che le cosiddette 'relazioni umane' di grado elevatissimo, oggi propagandate dalle dottrine di 'organizzazione scientifica del lavoro' come strumento fondamentale per una efficace condotta della gestione aziendale, erano già note e praticate fin da 25 secoli fa» (p. 74 n. 29).

7. Concludendo la nostra analisi del linguaggio contabile senofonteo, ci sembra opportuno sottolineare l'incredibile lungimiranza con cui Senofonte - «25 secoli fa» - affrontava problemi di gestione aziendale che sono ancor oggi d'attualità. Eppure Senofonte resta un grande incompreso: il poco spazio dedicatogli dal Melis lo dimostra. Rimane da chiedersi soltanto per quale motivo le teorie aziendalistiche senofontee siano state così spesso neglette dai critici, sia economisti, sia filologi.

<sup>39</sup> A questo proposito, non va dimenticato che l'azienda agricola di cui parla Senofonte si fonda in massima parte sul lavoro servile, e solo in minima parte sul lavoro salariato. Ma ciò rende ancor più stupefacenti le sue intuizioni in merito all'organizzazione del lavoro.

A parer nostro, la ragione è che Senofonte - esponendo la sua dottrina ragioneristica - fece uso di un linguaggio contabile *catacrestico*, cioè non inequivoco, e tale da prestarsi a fraintendimenti e confusioni. Per fare un esempio: chi nell'*Economico* traducesse οἶκος 'casa', οἰκονόμος 'massaro', οἰκονομία 'economia domestica' e così via, si precluderebbe la comprensione della scienza aziendale senofontea. E' quindi accaduto che gli economisti - ad eccezione del D'Ippolito e del Masi - hanno sottovalutato la portata delle conquiste senofontee, perché non hanno ritrovato in Senofonte quel linguaggio formalizzato che è tipico della scienza moderna.

Dal canto loro, i filologi hanno considerato eccentrico il linguaggio dell'*Economico*. Notava il Marchant, p. XXVII: «[Xenophon] too often irritates the reader by incessant repetition of the same pattern of sentence, of the same formula, and even of the same word [...]. He is master of an extensive and multifarious vocabulary; so that it is strange that he constantly uses the same word over again in the compass of a few lines»<sup>40</sup>.

In realtà, la presunta 'ripetitività' di Senofonte è la conseguenza del suo grandioso sforzo di dominare una materia nuova, che in parte gli sfuggiva. Senofonte si rese conto che l'economia d'azienda è una scienza esatta, e che per affrontarla sarebbe stato necessario elaborare una terminologia scientifica esatta. Le sue 'repetitions' tradiscono lo sforzo di esporre i fenomeni economici in forma chiara e inequivoca. Ma ciò avrebbe richiesto un linguaggio contabile formalizzato: e Senofonte - col suo linguaggio *catacrestico* - non giunse a tanto.

Bologna

Leonardo Paganelli

<sup>40</sup> Il Marchant aggiunge che «a translator is often compelled to have recourse to synonyms». Ma questo sistema precluderebbe al lettore la comprensione del linguaggio contabile senofonteo. Della presunta 'ripetitività' di Senofonte parla anche Chantraine, 49. Più giustamente, il Roscalla (28 ss., 45 ss., 64 ss.) la considera frutto dello «sforzo tassonomico» sostenuto dall'Ateniense.

## LATINO TESTUDO

*Testudo*\*, a dispetto della sua diffusione per tutto il corso della latinità in un'ampia gamma di significati, da quello originario di 'testuggine' alle numerose accezioni traslate da esso derivate<sup>1</sup>, si presenta come sostantivo morfologicamente poco chiaro.

La nostra attuale documentazione ci permette di affermare che la tradizione grammaticale antica inserisce *testudo* nella categoria di sostantivi in *-tudo*, sia pur rilevandone l'eccezionalità morfosemantica (derivazione da *testu/testa* e valore solo concreto, non astratto come si verifica per altri sostantivi in *-tudo*)<sup>2</sup>. Tra gli studiosi moderni regna grande incertezza: alcuni, sulla scia delle testimonianze antiche (cite or ora), inseriscono il sostantivo tra le formazioni in *-tudo*<sup>3</sup>, altri al contrario preferiscono annoverarlo tra i sostantivi in *-do*<sup>4</sup>, altri ancora l'accostano, in virtù dell'esito romanzo ('testuGGine'), alle formazioni in *-go*<sup>5</sup>.

\* Desidero esprimere la mia gratitudine ai Proff. Alfonso Traina e Vittorio Citti, che hanno letto il dattiloscritto e mi hanno suggerito utili rettifiche e aggiunte.

<sup>1</sup> Accezioni che vengono puntualmente registrate dalla tradizione grammaticale antica: Varro *ling.* 5. 79 *ut testudo, quod testa tectum hoc animal* (> *Isid. etym.* 12. 6. 56); *ling.* 5. 161 *aries ... dicebatur testudo ab testudinis similitudine*; e dalla tradizione glossografica antica: *CGL* II 197. 51 *testudo καμωρα χελωνη*; IV 184. 6 *testudo coniunctio scutorum* = IV 573. 47; IV 397. 3 *testudo ordo militum*; IV 427. 26 *ac <t>a testudine scutis in seriem coniunctus*; IV 466. 41 *testudine templi camera* (> *Isid. etym.* 15. 8. 8); IV 573. 48 *testudo glareas id est pavimentum* = V 486. 6; IV 573. 49 *testudo densitas ramorum*; V 486. 3 *testudo ordo militum in modum corone interius terga habentes vel duritia glareas*; V 486. 4 *testudine genus quadrupedi est*; *Non.* 81. 8 ss. L (cf. *infra*, la n. 22). Sulla presenza di *testudo* nella tradizione glossografica cf. G. Landgraf, *ALL* 9, 1896, 434-35.

<sup>2</sup> *Prisc. gramm.* II 123. 4-5 K.(H.) *a testa quoque sive testu 'testudo', quod est corporale*; *gramm. suppl.* 111. 12-13 K. *item testa sive testu facit 'testudo', quod est corporale; alia enim nomina, quae diximus in 'tudo', incorporalia sunt*. Cf. M. T. Sblendorio Cugusi, *I sostantivi latini in -tudo*, Bologna 1991, 29.

<sup>3</sup> M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, München 1977, 355 e 368.

<sup>4</sup> K. Brugmann, *Vergleichende Laut-, Stammbildungs- und Flexionslehre nebst Lehre vom Gebrauch der Wortformen der Indogermanischen Sprachen*, II 1, Strassburg 1906, 470 e, recentemente, M. E. Schaffer, *The Vicissitudes of a Latin Derivational Suffix in Medieval and Modern Romance. The Case of '-tudo', with Special Reference to Portuguese*, Diss. California 1980, 21 n. 8. Anche M. Pokrowskij, *ZVS* 38, 1902-03, 278 sembra voler distinguere *testudo* dalle formazioni in *-tudo*.

<sup>5</sup> Secondo R. Thurneysen, *ZVS* 26, 1883, 305 e 306 *testudo* sarebbe formato con un

Ma, al di là ed al di fuori di argomentazioni strettamente glottologiche, che esulano dai miei interessi specifici, io vorrei evidenziare alcune ragioni che, secondo me, portano ad escludere la possibilità che *testudo* rientri tra le formazioni in *-tudo*<sup>6</sup>. Innanzitutto, il nostro sostantivo ha sempre valore concreto, come rilevavano già gli antichi<sup>7</sup>, non presenta mai quel valore astratto che è tipico<sup>8</sup> dei sostantivi in *-tudo*. In secondo luogo, l'uso complessivo di *testudo* ad opera dei vari autori<sup>9</sup> presenta connotati diversi dai modi d'impiego applicati per i sostantivi in *-tudo*; mentre infatti questi ultimi sono nettamente prosastici, con spiccata tendenza ad essere impiegati con accezioni 'speciali' soprattutto nell'ambito della terminologia tecnica di diverse sfere<sup>10</sup>, *testudo* invece è ben frequente nell'ambito non solo della tradizione poetica, ma in particolare della poesia dattilica, che è tendenzialmente restia e refrattaria all'impiego delle formazioni in *-tudo*<sup>11</sup>; a tal punto la poesia dattilica predilige *testudo*, che non solo conosce del termine tutta una serie di significati e lo preferisce ad altri sinonimi elevati e 'poetici'<sup>12</sup>, ma addirittura l'impiega da Virgilio

suffisso che permette di accostarlo alle formazioni in *-ago* e *-ugo*. Sul rapporto tra *-tudo* e *-ago*, *-igo*, *-ugo* cf. G. Cohn, *Die Suffixwandlungen in Vulgärlatein und in vorliterarischen Französisch nach ihren Spuren in Neufranzösischen*, Halle 1891, 267 ss., soprattutto, per quanto riguarda *testudo*, 268 n.1.

- <sup>6</sup> Ragioni che mi hanno portata ad escludere il termine dalla trattazione complessiva sui sostantivi in *-tudo* che ho affrontato e sviluppato nel saggio cit. supra, nella n. 2.
- <sup>7</sup> Cf. le testimonianze relative supra, n. 2. Tra i moderni, cf. il recentissimo V. Ferraro, voce 'astratti' in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma 1984, 379.
- <sup>8</sup> Al singolare tale valore astratto è addirittura esclusivo, mentre solo al plurale ammette qualche deroga (secondo una tendenza che si registra anche nel caso di altri tipi di astratti); si possono citare, *exempli gratia*: *magnitudines*, *multitudines*, *similitudines*, *pulchritudines*, etc., cf. Sblendorio Cugusi, 32.
- <sup>9</sup> Che io ho cercato di ricostruire tramite la lettura diretta di tutte le fonti fino al sec. II d.C., come mi sono comportata nell'allestire il mio volume cit. nella n. 2; mentre per gli autori successivi a tale periodo mi sono basata sulla consultazione dei lessici e su qualche assaggio non esaustivo. Osservazioni su tale modo di procedere ho svolto in Sblendorio Cugusi, 31, cui mi permetto di rinviare.
- <sup>10</sup> Cf. Sblendorio Cugusi, 34.
- <sup>11</sup> Ancora Sblendorio Cugusi, 33-4.
- <sup>12</sup> Cui pur fa ricorso: basterà citare qui Verg. *Aen.* 6. 120 *Orpheus /... fretus cithara fidibusque canoris*; *Aen.* 9. 776; 12. 394; a fronte dei quali passi si metterà, in Virgilio stesso, *georg.* 4. 464, in altri autori, per es., *Laus Pis.* 167 e Claudian. in *Eutr.* 2. 257 (passi, tutti, citati infra, nel testo).

in poi in funzione metrematica, come cercherò di dimostrare più avanti.

Una storia di *testudo* dal suo primo apparire fino al sec. II d. C.<sup>13</sup> può essere abbozzata a grandi linee pressappoco come segue.

La prima attestazione sicura<sup>14</sup> del sostantivo è in Pacuvio, *trag.* fr. 8 R<sup>3</sup> = 7 D'Anna *quadrupes tardigrada, agrestis, humilis, aspera, / brevis capite, cervice anguina, aspectu truci, / ... / ...testudo*, ove il termine indica la 'testuggine' in senso proprio<sup>15</sup>. Con tale accezione esso non ha grande diffusione nei testi latini: trova impiego infatti solamente in pochi autori presso cui, per di più, con l'eccezione di Plinio il Vecchio<sup>16</sup>, ricorre sporadicamente<sup>17</sup>.

Successivamente, ricorre una volta in Lucilio, fr. 837 Marx = fr. 897 Krenkel, *pluteos ex scutis* (codd. *excutiet*) *tectaque et testudines reddet*, in un passo di dubbia interpretazione, in cui verosimilmente è impiegato per la prima volta con un significato tecnico-militare<sup>18</sup>, significato che, nella duplice accezione di

<sup>13</sup> Le ragioni di metodo per cui identifico nella fine dell'età degli Antonini un momento nodale, di svolta nella storia del latino sono esposte brevemente nel mio lavoro pp. 7 e 31, e n. 25.

<sup>14</sup> Molto dubbia è la presenza di *testudo* in Pl. *Aul.* 49, in cui *testudinem* è lezione di B<sup>1</sup> E di fronte a *testudineum* degli altri codd., e *testudineum* pare appunto la lezione preferibile, cf. apparato critico e comm. *ad loc.* di W. Stockert, Stuttgart 1983, 46 (secondo questa lezione, appunto, io stessa cito il passo plautino *infra*, nella nota n. 52).

<sup>15</sup> Significato espressamente indicato ed evidenziato, con una serie di articolazioni interne, dalla tradizione erudita antica: Plin. *nat.* 32. 32 *sunt ergo testudinum genera terrestres, marinae, lutariae et quae in dulci aqua vivunt* ~ Isid. *etym.* 12. 6. 56; CGL V 516. 41 *testudo quam vulgo guleiam vocant est in mari, alia est quadrupedum in terra* (nel qual ultimo passo sono contrapposti il termine 'tecnico' *testudo* e quello volgare o 'gergale' *guleia*).

<sup>16</sup> Presso cui è frequente, cf. *infra*, testo e nota n. 42.

<sup>17</sup> Per tutto il periodo fino al sec. II d.C. le occorrenze si limitano a: Varro *ling.* 5. 79 e 161 (citt. nella n. 1); Cic. *nat.* 2. 129 (fonte del frammento pacuviano cit. *supra*, nel testo); *Ciris* 466; Liv. 36. 32. 6; Phaedr. 2. 6. 4; Val. Max. 9. 12 *ext.* 2; Colum. 6. 5. 3; Scribon. *comp.* 16 (*bis*) e 177; Sen. *ep.* 121. 8; Iuv. 11. 94 (ove, a voler essere precisi, è designata non la testuggine, ma la raffigurazione di essa); Apul. *met.* 9. 26. In età successiva l'accezione è nota sia ai pagani (per es. *Hist. Aug. Clod. Alb.* 5. 6-7; Claudian. *in Eutr.* 1. 352; Pallad. 1. 35, 5/14 e 14. 3. 4, etc.) che ai cristiani (per es. Tert. *apol.* 22. 10, etc.).

<sup>18</sup> Cf. il commento del Marx (II, Lipsiae 1905) *ad loc.*, 289.

testuggine = manovra militare<sup>19</sup>

testuggine = macchina da guerra<sup>20</sup>,

si diffonderà ampiamente per tutta la latinità.

In età immediatamente successiva, con Sisenna, *hist. fr.* 52 P<sup>2</sup> = 76 Barabino *Gaius Titinius quidam... ante testudinem constitit*, per la prima volta (stando alla nostra documentazione) *testudo* viene impiegato come termine architettonico<sup>21</sup> con il significato di 'volta, copertura' (e simili) che avrà, anche esso, larga diffusione<sup>22</sup>.

Poco dopo, con Varrone - che conosce anche le varie altre accezioni del termine<sup>23</sup> - s'affaccia un nuovo valore, quello di 'intarsio, ornamento' di tartaruga (cf. *ling.* 9. 47 *cur malimus habere lectos alios ex ebore, alios ex testudine*), che avrà fortuna in età successiva soprattutto nella poesia<sup>24</sup>, meno nella prosa<sup>25</sup>.

In Cicerone, *nat.* 2. 144 *in fidibus testudine resonatur aut cornu*, appare per la prima volta *testudo* come sinonimo di *lyra* (o, più gene-

<sup>19</sup> L'accezione è evidenziata già dalla glossografia antica: cf. per es. *CGL IV* 573. 47 e V 486. 3, citt. supra, nella nota n. 1.

<sup>20</sup> Cf. *Veg. epit.* 4. 14 *testudo... a similitudine verae testudinis vocabulum sumpsit, quia sicut illa modo reducit modo proserit caput, ita machinamentum interdum reducit trabem interdum exerit ut fortius caedat*. Una descrizione dettagliata di questo tipo di *testudo* è in *Vitruv.* 10. 13-16. Sull'uso della testuggine nella tecnica militare cf. per es. F. Lammert, *RE s.v. testudo*, V A, 1, 1934, coll. 1062-1063 ed A. Schaefer, *Die Erklärung der terminus technicus testudo = aries*, *Blätt. Bayer. Gymn.* 1932, 15-16 e *Gymnasium* 57, 1950, 71-74.

<sup>21</sup> Cf. G. Barabino, *I frammenti delle 'Historiae' di Lucio Cornelio Sisenna*, in *AA.VV., Studi Noniani*, I, Genova 1967, 144.

<sup>22</sup> Il significato è ben evidenziato dalla tradizione erudita antica: *Non.* 81. 8 ss. *L testudines sunt loca in aedificiis camerata ad similitudinem aquatilium testudinum, quae duris tergoribus sunt et incurvis* (è la fonte del frammento di Sisenna cit. nel testo), *CGL IV* 466. 41 e V 486. 6 citt. supra, nella nota n. 1; *Serv. ad Aen.* 1. 505 *quidam tradunt apud veteres omnia templa in modum testudinis facta* ~ *Isid. etym.* 15. 8. 8. Trattazione in merito in F. Ebert, *RE s.v. testudo*, coll. 1063-64.

<sup>23</sup> Senso proprio: *ling.* 5. 79 e 161, supra, nota n. 1; termine militare: *ling.* 5. 117; termine architettonico: *ling.* 5. 161; *rust.* 3. 5. 1 e 6. 4 e 7. 3 (tuttavia in 3. 6. 4 la trad. ms. non è univoca: cf. apparato crit. e comm. *ad loc.* del Keil, *Lipsiae* 1891, 249-50). Cf. inoltre *ant. div. fr.* V p. 37c Cardauns.

<sup>24</sup> A partire da Virgilio, *georg.* 2. 463, successivamente in *Tib.* 3. 4. 37; *Ov. met.* 2. 737 e *ars* 3. 147; *Lucan.* 10. 120; *Ilias Lat.* 316; *Mart.* 12. 66. 5 e 14. 87. 1; *Iuv.* 14. 308. Cfr. già *Serv. ad georg.* 2. 463, ove l'accostamento di *Lucan.* 10. 120 al passo virgiliano commentato.

<sup>25</sup> In *Vell.* 2. 56. 2; *Apul. met.* 10. 34; in *Celso giurista*, 140. 31 (cf. *Voc. Iurisp. Rom.* V, col. 1056 s.v. *testudo*).

ricamente, 'strumento musicale'), anche esso poi ben presente nella poesia<sup>26</sup>. E ancora in Cicerone *testudo* ricorre altre 4 volte, 2 in senso proprio, 2 come termine architettonico<sup>27</sup>.

In età tardo-repubblicana non sono soltanto Varrone e Cicerone gli autori che conoscono *testudo*; anzi in tale età, come del resto nella contigua età augustea, il sostantivo è largamente diffuso:

I. Nella storiografia ed affini ricorre sistematicamente come termine tecnico militare, nelle due accezioni di 'macchina da guerra' e di 'manovra militare' (cf. supra, le nn. 19-20): Sall. *Iug.* 94. 3, Nep. *Milt.* 7, Cesare e continuatori<sup>28</sup>, Livio<sup>29</sup>;

II. Nella poesia a partire da Virgilio *testudo* viene impiegato non solo in tutte le sue sfumature semantiche, ma anche secondo moduli fissi che fanno pensare a metrema (si veda infra, pp. 162-63): così

- in Virgilio 3 volte è usato come termine militare, *Aen.* 2. 441, 9. 505 e 514, in *Aen.* 1. 505 vale 'copertura' del tempio<sup>30</sup>; in *georg.* 2. 463 vale 'intarsio', in *georg.* 4. 464, 'strumento musicale';

- in Orazio è usato 5 volte, sempre ad indicare strumento musicale<sup>31</sup>;

- negli elegiaci vale 'intarsio, ornamento', 2 volte (Tib. 3. 4. 37, Ov. *ars* 3. 147, cui si aggiunga *met.* 2. 737), oppure *lyra*, 1 volta (Prop. 2. 34. 79);

<sup>26</sup> A partire da Virgilio, *georg.* 4. 464 *ipse cava solans aegrum testudine amorem*; poi Hor. *carm.* 1. 32. 14; 3. 11. 3; 4. 3. 17; *epod.* 14. 11; *ars* 395; Prop. 2. 34. 79; Manil. 5. 324; *Laus Pis.* 167; Sil. 11. 288, 436, 441; Val. Flacc. 1. 187 e 277; Stat. *Theb.* 10. 309; *silv.* 5. 3. 93; Iuv. 6. 381; Claudian. in *Eutr.* 2. 257 e *pan. Theod.* 252; Prud. *apoth.* 388. L'impiego parallelo nei testi greci è ben più antico: *HMerc.* 25, 153; Sapph. 118, 1 V; Aesch. *fr.* 314 R; Eur. *Alc.* 448 e *HF* 683 (cf. LSJ s.v. χέλυς 1987).

<sup>27</sup> Senso proprio: *nat.* 2. 124 e 129; termine architettonico: *Brut.* 87 e *Q. fr.* 3. 1. 2.

<sup>28</sup> Cesare: *Gall.* 2. 6. 2; 5. 42. 5 e 43. 3 e 52. 2; 7. 85. 5; *civ.* 2. 2. 4 e 14. 2; continuatori: *Bell. Alex.* 1. 2.

<sup>29</sup> Liv. 5. 5. 6 e 43. 2; 10. 29. 6 e 12; 10. 41. 14 e 43. 5; 31. 39. 14 e 40. 3 e 46. 10; 32. 17. 13; 34. 29. 6 e 39. 6; 37. 26. 8; 44. 9. 7 e 8 e 9. Inoltre *testudo* è attestato in 36. 32. 6 con valore proprio, cf. supra, la nota n. 17.

<sup>30</sup> Il valore esatto del termine in questo luogo dell'*Eneide* è piuttosto controverso, cf. la discussione svolta in M. Malvolta, voce '*testudo*' in *Enciclopedia Virgiliana*, V, Roma 1990, 149-150.

<sup>31</sup> *Carm.* 1. 32. 14; 3. 11. 3; 4. 3. 17; *epod.* 14. 11; *ars* 395.

III. Nell'ambito della trattatistica tecnica *testudo* trova largo impiego in Vitruvio, sia come tecnicismo del linguaggio architettonico<sup>32</sup> sia come termine militare nella descrizione della *testudo arietaria*<sup>33</sup>. Ricorre inoltre, sia pur sporadicamente, come termine astronomico, in Hygin. *astron.* 3. 13, p. 87 Bunte *testudine Scorpionis innixus* e 3. 6, p. 83 Bunte<sup>34</sup>.

Nel primo Impero *testudo* è ben attestato innanzitutto nella poesia<sup>35</sup>, per lo più con significati e moduli virgiliani - l'osservazione vale soprattutto per gli imitatori di Virgilio, naturalmente - (cf. infra, p. 163): così in

Manilio: 5. 324 strumento musicale<sup>36</sup>;

*Ciris* 466: 'testuggine' in senso proprio;

Fedro: 2. 6. 4 'testuggine' in senso proprio;

Lucano: 3. 474 termine militare; 10. 120 'intarsio';

Calpurnio Siculo: 6. 68 con il significato un po' particolare di 'guscio di conchiglia'<sup>37</sup>;

Valerio Flacco: 1. 187 e 277 strumento musicale; 3. 147 termine militare;

Silio Italico: 11. 288, 436, 441 strumento musicale; 1. 365 termine militare;

*Ilias Lat.*: 767 termine militare; 316 'intarsio'<sup>38</sup>;

Stazio: *Theb.* 10. 309 e *silv.* 5. 3. 93 strumento musicale; *silv.* 2. 2. 17 e 2. 4. 11 e 3. 1. 101 termine architettonico; *Theb.* 10. 530

<sup>32</sup> Vitruv. 5. 1. 6 (*ter*); 5. 1. 7; 5. 1. 10 (*bis*); 5. 10. 1. In Vitruvio è usato anche l'aggettivo *testudinatus*, per es. in 6. 1. 2 *aedificia testudinata*.

<sup>33</sup> Vitruv. 10. 13. 2 e 6 e 7; 10. 14. 1; 10. 15. 1 (*bis*) e 2; 10. 16. 1 e 12.

<sup>34</sup> Analogo significato in Manil. 2. 199 *aspice.../... testudine Cancrum / surgere*.

<sup>35</sup> Sostanzialmente si tratta di poesia dattilica (cf. supra, p. 156 ed infra, la parte conclusiva del presente articolo), con l'eccezione di Phaedr. 2. 6. 4 (il solo caso fedriano, con *testudo* in senso proprio, cf. supra, la n. 17).

<sup>36</sup> Un'altra occorrenza maniliana in 2. 199, nel linguaggio astronomico, cf. supra, la n. 34.

<sup>37</sup> *Imminet exesa veluti testudine concha*, accostabile a Mart. 13. 86. 1 ('guscio di pesce'), Sen. *benef.* 7. 9. 2 ('guscio di tartaruga'), Curt. 9. 8. 2 ('guscio di tartaruga').

<sup>38</sup> Su cronologia e problematica dell'operetta cfr. M. Schanz - C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, II, München 1959<sup>4</sup>, 507-08 e la recente edizione curata da M. Scaffai, Bologna 1982, 16 ss., in particolare p. 269.

termine militare;

*Laus Pis.*: 167 strumento musicale<sup>39</sup>;

Marziale: 12. 66. 5 e 14. 87. 1 'intarsio', 13. 86. 1 'guscio di pesce';

Giovenale: 11. 94 'testuggine' in senso proprio<sup>40</sup>; 6. 381 strumento musicale; 14. 308 'intarsio'<sup>41</sup>.

Come nella poesia, così anche nella prosa primo-imperiale *testudo* è vitale, ma con distribuzione discontinua: è infatti frequentissimo nella *Naturalis historia* pliniana<sup>42</sup>, ove presenta sempre valore proprio<sup>43</sup>, mentre è usato più sporadicamente altrove:

in senso proprio è in Val. Max. 9. 12 *ext.* 2<sup>44</sup>; Colum. 6. 5. 3; Scribon. *comp.* 16 (*bis*) e 177;

nel doppio valore, proprio e traslato, è in Seneca filosofo: senso proprio in *ep.* 121. 8, 'guscio' in *benef.* 7. 9. 2;

con valore traslato vario è in Vell. 2. 56. 2 ('intarsio'); in Curzio Rufo ('guscio', cf. supra, la n. 37; termine militare in 5. 3. 9 e 21 e 7. 9. 3); in Frontin. *strat.* 2. 3. 15 (termine militare).

Meno frequente diventa l'uso di *testudo* in età successiva: infatti solo nella storiografia<sup>45</sup> il termine ha qualche fortuna nella sua accezione militare, con 9 esempi in Tacito e 1 esempio in Floro<sup>46</sup>, mentre altrove ricorre pochissimo, precisamente 3 volte in Apuleio,

<sup>39</sup> Per la cronologia dell'operetta cf. la sintesi in Schanz-Hosius, II, 489 ss.

<sup>40</sup> Si tratta in realtà di raffigurazione di tartaruga, cf. supra, la nota n. 17.

<sup>41</sup> In 6. 80 è usato l'aggettivo *testudineus* in contesto affine, come tipo, a 14. 308. L'aggettivo ricorre già in Plauto, *Aul.* 49, cf. supra, la nota n. 14 ed infra, la nota n. 52; poi forse in *Hist. Aug. Clod. Alb.* 5. 6; ed in Iav. 99. 34 (cf. *Voc. Iurisp. Rom.* V, col. 1056 s.v. *testudineus*) e Hier. *epist.* 125. 18 (infra, la n. 52).

<sup>42</sup> Si veda O. Schneider, *In C. Plinii Secundi Naturalis Historiae libros indices*, Gotha 1857-1858 (= Hildesheim 1967), s.v. *testudo*, 374-75.

<sup>43</sup> Come negli altri trattatisti pressappoco coevi, Columella e Scribonio Largo, e come, molto più tardi, in Palladio, cf. subito appresso, nel testo, ed infra, la nota n. 47.

<sup>44</sup> Solo qui in Valerio Massimo, come mi conferma *per litteras* il collega Enrique Otón Sobrino, che tengo a ringraziare.

<sup>45</sup> Anche quella più tarda: 8 volte in Ammiano *testudo* è usato come termine militare, 16. 12. 44; 20. 7. 2 e 11. 8; 23. 4. 11; 24. 4. 15; 26. 8. 9; 29. 5. 48; 31. 7. 12.

<sup>46</sup> Tacito: *hist.* 3. 27. 2 e 3; 28; 29. 1; 31. 1; 84. 1; 4. 23. 2; *ann.* 12. 35. 2 e 13. 39. 3; Floro: *epit.* 1. 45. 13.

con due occorrenze proprie (*met.* 1. 12 e 9. 26) ed una con il valore di 'intarsio' (*met.* 10. 34).

In età tarda *testudo*, oltre che nei significati già classici di 'tartaruga'<sup>47</sup>, di apparecchiatura/manovra militare<sup>48</sup>, di strumento musicale<sup>49</sup>, di struttura architettonica<sup>50</sup>, compare nel latino cristiano anche in arditi impieghi traslati, per es. in Paul. Nol. *carm.* 15. 28<sup>51</sup>; mentre non è definibile nei suoi contorni il passo di *notae Tiron.* tab. 31, 51 Schmitz (con la relativa nota d'apparato di G. Schmitz, *Commentarii notarum Tironianarum*, Osnabrück 1968, 21 e l'*index*, 113).

Merita poi un cenno a parte il fatto che il termine è usato in espressioni proverbiali: si potranno citare per es. Tert. *pell.* 3. 3 *est et quadrupes tardigrada..., testudinem Pacuvianam putas*<sup>52</sup> e Claudian. *in Eutr.* 1. 352 *iam testudo volat*<sup>53</sup>.

Riprendendo ed approfondendo una delle osservazioni premesse alla trattazione di *testudo*, va ora evidenziato che l'uso complessivo del nostro sostantivo presenta connotati diversi da quelli dei sostantivi in *-tudo*. Mentre infatti la poesia dattilica tendenzialmente evita questo tipo di formazioni (cf. quanto ho detto supra, p. 156 e n. 11), essa nel caso di *testudo* non solo ne prevede largamente l'impiego, ma pare orientata a inserirlo in un vero e proprio metrema: infatti sin dal suo apparire in Virgilio - ed anche in seguito, probabilmente per

<sup>47</sup> Per es. in Tert. *apol.* 22. 10; *Hist. Aug. Clod. Alb.* 5. 6-7; *Pallad.* 1. 35. 5 e 14; 14. 3. 4 e 5. 4.

<sup>48</sup> Per es. *Paneg. Lat.* 2 (12). 21. 4; è frequente in Ammiano, cf. supra, la nota n. 45; nel latino cristiano cf. per es. Tert. *mart.* 3. 2.

<sup>49</sup> Cf. per es. Prud. *perist.* 10. 932 e *apoth.* 388.

<sup>50</sup> *Lact. opif.* 10.

<sup>51</sup> Si veda Blaise s.v. *testudo*, 814.

<sup>52</sup> Si tratta di proverbio d'ascendenza antica, cf. Pl. *Aul.* 49 *testudineum istum tibi ego grandibo gradum* (per la lettura del testo cf. supra, la nota n. 14); e cf. anche Hier. *epist.* 125. 18 *testudineo... incedebat ad loquendum gradu*. Il cenno tertulliano ci riporta espressamente al passo pacuviano da cui la mia trattazione prende le mosse, supra p. 157.

<sup>53</sup> A. Otto, *Die Sprichwörter und Sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890 (= Hildesheim 1962), 346.

influsso virgiliano - *testudo* è collocato in quinta sede d'esametro, dunque in clausola, nella forma ablativale *testudine* preceduta da aggettivo/participio:

*georg.* 2. 463 *nec varios inhiant pulchra testudine postes*

*georg.* 4. 464 *ipse cava solans aegrum testudine amorem*

*Aen.* 1. 505 *tum foribus divae media testudine templi*

*Aen.* 2. 441 *cernimus obsessumque acta testudine limen*<sup>54</sup>

*Aen.* 9. 505 *adcelerant acta pariter testudine Volsci*

*Aen.* 9. 514 *ferre iuvat subter densa testudine casus.*

Con analoghe modalità ricorre ancora in età augustea, negli elegiaci Prop. 2. 34. 79 *...docta testudine quale* e Tib. 3. 4. 37 *... fulgens testudine et auro*<sup>55</sup>, e soprattutto nell'epica, da

*Ov. met.* 2. 737 *pars secreta domus ebore et testudine cultos*  
in poi, per tutto il sec. I d.C.:

*Lucan.* 3. 474 *ut tamen hostiles densa testudine muros*...<sup>56</sup>

*Val. Flacc.* 1. 277 *Thracius hic noctem dulci testudine vates/  
extrahit;*

3. 147... *pergunt rupta testudine fusi*<sup>57</sup>

*Ilias Lat.* 316 *et secum in thalamos defert testudine cultos*

767 *...subeunt acta testudine Troes*

*Sil.* 11. 288 *personat Euboica Teuthras testudine Cymes*

441 *exaudita chelys, lapidem testudine felix*<sup>58</sup>

*Stat. Theb.* 10. 309 *...aptatamque cava testudine dextram*

530 *scrutaturque cavas caeca testudine turris*<sup>59</sup>.

*Testudo* non manca peraltro in generi poetici diversi da quelli sino ad ora ricordati, sempre tuttavia in versificazione dattilica:

<sup>54</sup> Si noti l'affinità d'espressione tra 2. 441 *acta testudine* e 9. 505 *acta pariter testudine*; e cf. la glossa virgiliana CGL IV 427. 26 *ac <t>a testudine scutis in seriem coniunctus* (cf. supra, la n. 1).

<sup>55</sup> In diversa posizione *Ov. ars* 3. 147 *hanc placet ornari testudine Cyllenaea*.

<sup>56</sup> Ma in Lucano, 10. 120, è riscontrabile anche una variante della 'formula': *et suffecta manu foribus testudinis Indae / terga sedent...*

<sup>57</sup> In diversa posizione in 1. 187 *nauticus aut blandus testudine defuit Orpheus*.

<sup>58</sup> Una variante della 'formula' in 1. 365... *artae testudinis armis* ed in 11. 436... *sensim testudinis orsus*.

<sup>59</sup> Fuori della produzione epica: *silv.* 2. 2. 17... *gemina testudine fumant*; 2. 4. 11... *rutila testudine fulgens*; 3. 1. 101... *gemina testudine lymphas*; 5. 3. 93 *carmen testudine mensis*.

Manil. 2. 199 *chunibus et Geminos pedibus, testudine Cancrum*<sup>60</sup>  
 Calp. Sic. 6. 68 *imminet exesa veluti testudine concha*  
*Laus Pis. 167 dulcis Apollinea sequitur testudine cantus*  
 Mart. 12. 66. 5 *gemmantes prima fulgent testudine lecti*  
 14. 87. 1 *accipe lunata scriptum testudine sigma*<sup>61</sup>  
 Iuv. 6. 381 *in manibus densi radiant testudine tota*<sup>62</sup>  
 Claudian. in *Eutr.* 2. 257 *hic est Apollinea victus testudine pastor*  
*pan. Theod. 252 deserat Orpheos blanda testudine cantus.*

Le eccezioni nell'applicazione modulare del metrema non sono molte: Orazio anzitutto, che nell'ambito della versificazione dattilica usa *testudo* soltanto 2 volte<sup>63</sup> ed in entrambi i casi ne modifica la posizione, *epod.* 14. 11 *qui persaepe cava testudine flevit amorem ed ars 395 saxa movere sono testudinis et prece blanda*, poi i passi isolati e sporadici della *Ciris* 466 (*infestumque suis dirae testudinis exit*) (cf. supra, la n. 17), di Ovidio (cf. la n. 55), Manilio (n. 60), Lucano (supra, la n. 56), Valerio Flacco (la n. 57), Silio Italico (la n. 58), Marziale (la n. 61), Giovenale (supra, la n. 62).

L'impiego virgiliano di *testudo* è, a mio avviso, altamente significativo ed ha segnato la storia del sostantivo. Virgilio, ricordavo sopra, impiega 6 volte *testudo*, 2 volte nelle *Georgiche*, 4 volte nell'*Eneide*: in *georg.* 2. 463 nell'accezione di 'intarsio', in *georg.* 4. 464 ad indicare strumento musicale, in *Aen.* 1. 505 come termine architettonico, in *Aen.* 2. 441, 9. 505 e 514 come termine 'tecnico'<sup>64</sup> in contesti bellici relativi ad epiche descrizioni di battaglie. Dunque, mentre Virgilio nel quadro di certa attenzione verso l'impiego del concreto<sup>65</sup> evita accu-

<sup>60</sup> Un secondo esempio di Manilio, 5. 324, non è formulare ed è anche di ricostruzione incerta: suona infatti *chelarum surget testudinis enatat vadis* nel testo del Breiter ovvero *nunc surgente Lyra testudinis enatat undis* nel testo del Goold.

<sup>61</sup> In Mart. 13. 86. 1 *iste licet digitos testudine pungat acuta* la posizione di *testudo* è modificata rispetto alla 'formula'.

<sup>62</sup> In Iuv. 14. 308 la posizione di *testudine* è diversa rispetto a quella formulare; mentre in Iuv. 11. 94 cambia il caso grammaticale, *qualis in Oceani fluctu testudo nataret*.

<sup>63</sup> Su 5 attestazioni complessive riscontrabili nella sua opera, cf. supra la n. 31.

<sup>64</sup> Così A. Cordier, *Études sur le vocabulaire épique dans l'Énéide*, Paris 1939, 140.

<sup>65</sup> Cf. per es. G. Hoornaert, *Comment Virgile substitue le concret à l'abstrait*, Nova et Vetera 3, 1920, 9-10 e V. Ferraro, voce 'concreti' in *Enciclopedia Virgiliana* I, 872-73. Ma va ricordato per doverosa obiettività di ricerca che il rapporto tra astratto e

ratamente i sostantivi (astratti) in *-tudo*, diversamente si comporta nei confronti di *testudo*, cui dà spazio relativamente ampio e cui, soprattutto, conferisce:

1. da una parte, implicitamente, il prestigio dell'epica,
2. dall'altra, la fissità del modulo metrematico, tale di per sé da canonizzare un determinato fatto linguistico.

Evidentemente Virgilio non considerava *testudo* alla stregua dei sostantivi in *-tudo* e perciò riservava al vocabolo un trattamento diverso.

Va sottolineato che la selezione virgiliana è della massima importanza dal punto di vista che qui interessa, dato che ha condizionato le scelte dell'epica successiva ed ha orientato l'intero *eidòs* epico verso il sostanziale rifiuto dei sostantivi in *-tudo*<sup>66</sup> e, invece, verso l'accoglimento di *testudo*<sup>67</sup>. E ancora va rilevato che una delle accezioni previste da Virgilio per *testudo*, quella di strumento musicale (*georg.* 4. 464), s'impone, probabilmente grazie a Virgilio, in misura addirittura e *s c l u s i v a* proprio nella poesia (con la sola eccezione di Cicerone). Ancora: probabilmente per influsso di Virgilio *testudo* trova impiego nell'epica soprattutto nei passi bellici, nell'accezione militare: Lucano, Valerio Flacco, Silio Italico, *Ilias Latina* insegnano. Una terza osservazione: Virgilio evita il significato proprio di *testudo*, 'testuggine' (e affini) - e l'evita, molto probabilmente, perché è significato che (con l'eventuale eccezione dell'impiego proverbiale, come in Pacuvio: cf. supra, la nota n. 52) poche occasioni aveva d'impiegare in contesti bucolico-agricoli ed epici -; orbene, grazie alla lezione virgiliana questo significato è sostanzialmente bandito anche dalla tradizione poetica e, quando vi è accolto, il vocabolo è collocato in posizione metrica diversa da quella metrematica 'virgiliana'<sup>68</sup>, quasi a sottolinearne la non-virgilianità.

concreto in Virgilio è ben complesso, cf. ancora V. Ferraro, voce 'astratti' in *Enciclopedia Virgiliana* I, 378-81.

<sup>66</sup> Cf. il mio saggio, 33-4.

<sup>67</sup> Basterà addurre qui un paio di concordanze significative: *Aen.* 9. 514 *densa testudine* ~ Lucan. 3. 474 *densa testudine*; *Aen.* 2. 441 e 9. 505 *acta testudine* ~ *Ilias Lat.* 767 *acta testudine*.

<sup>68</sup> Infatti Marziale in 12. 66. 5 e 14. 87. 1 ricorre a metrema e significato 'virgiliani', mentre in 13. 86. 1 al significato non previsto da Virgilio s'accompagna cambiamento di posizione metrica; in Giovenale 6. 381 posizione metrica e sfumatura semantica sono virgiliani, mentre in 11. 94 al valore non-virgiliano s'accompagna cambiamento di posizione nel verso; così in *Ciris* 466 mancata applicazione del metrema va di pari passo con significato non previsto da Virgilio;

*Testudo* ha dunque fortuna nella tradizione poetica repubblicana e primo-imperiale, fino all'età degli Antonini, ma si deve sottolineare che continua ad esservi ben presente anche in età successiva<sup>69</sup> ed anche in funzione metrematica<sup>70</sup>; anzi, in chiave metrematica l'impiego di *testudo* persiste anche in età tardo-antica e medievale, soprattutto nella clausola *testudine templi*, che trova l'antecedente diretto, anche se remoto, in Verg. *Aen.* 1. 505<sup>71</sup>.

La tradizione poetica - quella più strettamente epica per quanto riguarda il valore militare di *testudo*, quella più latamente poetica per quanto attiene ad altre accezioni del termine<sup>72</sup> - non è il solo genere letterario in cui *testudo* trovi spazio privilegiato: infatti *testudo* ha posto preciso in altro *eidos* in quanto tale, la storiografia e generi affini, dove, ancora una volta diversamente dai sostantivi in *-tudo*, ha valore concreto, anzi 'tecnico' militare di macchina bellica o schieramento militare, che ben s'inquadra e s'attaglia ai temi tradizionalmente affrontati dalla storiografia e nelle opere dedicate espressamente a personaggi e fatti bellici: trova impiego, dunque, in Cesare, Nepote, Sallustio, Livio, Curzio, *Strategemata* frontiniani, Tacito, Floro, Ammiano Marcellino.

Un sintetico quadro complessivo, di valore semplicemente indicativo, dell'impiego di *testudo* fino al sec. II d.C. (con sporadici cenni aggiuntivi relativi a periodi successivi), può essere così prospettato:

ed il ragionamento vale anche per Claudiano, nella cui produzione significato virgiliano e metrema correlato sono presenti in *pan. Theod.* 252 ed in *in Eutr.* 2. 257, mentre in *in Eutr.* 1. 352 il significato 'testuggine' comporta rifiuto della posizione 'fissa' virgiliana. Soltanto in Calpurnio Siculo, 6. 68, il significato è quello non previsto da Virgilio (ed è accostabile a quello presente in *Mart.* 13. 86. 1 cit. sopra: cf. anche la nota n. 37), mentre la posizione nel verso è quella che risponde perfettamente ai moduli metrematici virgiliani. Dunque, quasi sempre allo scarto semantico nei confronti di Virgilio s'accompagna il disimpegno dall'osservanza dei moduli stilematici creati da Virgilio stesso.

<sup>69</sup> Soprattutto nella versificazione dattilica: per es. Auson. *Mos.* 316 *spirat enim tecti testudine corus achates*; Prud. *apoth.* 388; Claudian. *in Eutr.* 1. 352 (quest'ultimo passo reca espressione proverbiale, cf. supra, p. 162 e nn. 52-53), *pan. de IV cos. Hon. Aug.* 331, *pan. Theod.* 252.

<sup>70</sup> Claudian. *in Eutr.* 2. 257 e *pan. Theod.* 252, cit. supra, nel testo, p. 164.

<sup>71</sup> Documentazione in O. Schumann, *Lateinisches Hexameter-Lexicon* (MGH Hilfsmittel IV), V, München 1982, 446.

<sup>72</sup> Cf. supra, quanto è detto nel testo.

'testuggine'	accezione militare	terme ar- chitettonico	'intarsio'	strumento musicale
Pacuv.	Lucil.			
		Sisenna		
Varro	Varro	Varro	Varro	
Cic.		Cic.		Cic.
	Caes.			
	Nep.			
	Sall.			
Liv.	Liv.			
	Verg.	Verg.	Verg. Tib.	Verg.
				Hor. Prop.
			Ov.	
	Vitruv.	Vitruv.		
(Hygin.)				
			Vell.	
(Manil.)				Manil.
Curt.	Curt.			
Phaedr.				
Val. Max.				
Scribon.				
Colum.				
Sen. min.				
Calp. Sic.				
	Lucan.		Lucan.	laus Pis.
Plin. NH				
	Frontin.			
	Stat.	Stat.		Stat.
	Sil.			Sil.
	Val. Flacc.			Val. Flacc.

'testuggine'	accezione militare	termine architettonico	'intarsio'	strumento musicale
Mart.	Ilias		Ilias	
	Tac.		Mart.	
Iuv.			Iuv.	Iuv.
Apul.	Flor.		Apul.	
-----				
			Cels. (iur.)	
Tert.	Tert. Pan. Lat.			
Hist. Aug.		Lact. Auson.		
Claudian.	Claudian. Amm.			Claudian.
Pallad.	Veg.			
				Prud. Paul. Nol.
			Vet. Lat.	August.

Cagliari

Maria Teresa Sblendorio Cugusi

## RETORICA ED ECHI SENECANI NEL *DE CONTEMPTU MUNDI* DI EUCHERIO.

«Il tratto caratteristico dello stile della prosa cristiana in lingua latina è il parallelismo antitetico con omeoteleuto»<sup>1</sup>. Se l'osservazione di Eduard Norden definisce correttamente il panorama dello 'Stile nuovo', l'Asianesimo in veste latina e cristiana, l'epistola di Eucherio<sup>2</sup>

- <sup>1</sup> E. Norden, *Die Antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig 1915<sup>3</sup>, tr. it. *La prosa d'arte antica*, Roma 1986, 622.
- <sup>2</sup> L'ambiente cui appartiene l'autore è quello dell'aristocrazia gallo-romana, in un periodo storico del quale essa esprime le inquietudini religiose e la crisi socio-culturale. Dopo essersi distinto nel *saeculum* in pubblici uffici, in un anno fra il 412 e il 420 Eucherio si ritirò nell'isola di Lerino (oggi Saint-Honorat) con la moglie Galla e i due figli. In questo *blandus recessus* da lui celebrato in tono lirico e suggestivo (Eucher. *laud. her.* 42, 466-74), prese forma l'epistola ascetica e parenetica *De contemptu mundi* databile al 432.

\*Indico qui le opere più frequentemente consultate.

A. Jülicher, *RE s.v. Eucherius*<sup>4</sup>, VI/1, coll. 883-84; M. Schanz - C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, München 1920, 518-21; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg 1924, 567-68; C. Rapisarda, *Eucherio di Lione*, in *Enciclopedia Cattolica*, V<sup>1</sup>, Roma 1950, coll. 783-84; G. Ricciotti, *Eucherio di Lione*, in *EI*, XIV, Roma 1951, 548; E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, II-III, Paris 1965<sup>2</sup>; B. Altaner, *Patrologia*, tr. it. Torino 1964, 336; J. Marilier, *Eucherio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Roma 1964, coll. 139-40; S. Pricoco, *Quaedam de Hilarii Arelatensis sermone 'De vita Honorati'*, in *Ann. Ist. Mag. Turrisi Colonna* 1968-69, 1-8; M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze 1969, 385-86; H.-I. Marrou, *Le origini e i primi sviluppi del monachesimo*, in M.D. Knowles, *Nuova storia della Chiesa, dalle origini, a S. Gregorio Magno*, ed. it., I, Torino 1970, 490; J.P. Weiss, *La personnalité de Valérien de Cimiez*, AFLNice 11, 1970, 160-62; J. Fontaine, *La letteratura latina cristiana*, tr. it. Bologna 1973, 149-51; P. De Labriolle, *Gli inizi del monachesimo*, in A. Fliche - V. Martin, *Storia della Chiesa*, ed. it., III/2, Torino 1972, 526-28; S. Pricoco, *Modelli di santità a Lerino. L'ideale ascetico nel 'Sermo de vita Honorati' di Ilario d'Arles*, SicGymn 27, 1974, 54-88; Id., *Una nota biografica su Salviano di Marsiglia*, SicGymn 29, 1976, 351-68; Id., *Barbari, senso della fine e teologia politica. Su un passo del 'De contemptu mundi' di Eucherio di Lione*, RomBarb 2, 1977, 209-29; Id., *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978; Id., *Storia letteraria e storia ecclesiastica dal 'De viris inlustribus' di Girolamo a Gennadio*, Quad. del SicGymn 6, 1979, 53-54, 62; J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II, Cambridge 1980, s.v. *Eucherius*<sup>3</sup>, 405; R. W. Mathisen, *Petronius, Hilarius and Valerianus: Prosopographical Notes on the Conversion of the Roman Aristocracy*, *Historia* 30, 1981, 106-12; S. D'Elia, *Letteratura latina cristiana*, Roma 1982, 159-61; G.M. Pintus, *Eucherio di Lione nella cronologia di Gennadio e Marcellino*, *StudMed* 25, 1984, 795-812; S. Pricoco, *Aspetti culturali del primo monachesimo d'Occidente*, in AA.VV., *Società romana e impero tardoantico*, IV, Roma-Bari 1986, 189-204; G.

a Valeriano *De contemptu mundi*<sup>3</sup> può costituire una verifica preziosa di questa linea interpretativa:

(712d): ... te [...] non ad terrenarum sed ad caelestium, non ad saeculi sed ad saeculorum dignitatem voco.

(723d): ...Nam praesentia, tamquam in oculis ingesta, non recte cernuntur, futura, tamquam ab oculis reducta manifestissime perspiciuntur.

Entro questo indirizzo generale, Eucherio, vescovo di Lione dopo il 434, si colloca in quella cerchia di leaders della cultura gallica il cui larghissimo impiego di mezzi retorici nell'argomentazione ha richiamato, in ogni tempo, l'attenzione dei critici. Da Gerolamo<sup>4</sup>, che parla di *ubertas Gallici nitorque sermonis*, ad Erasmo<sup>5</sup>, che attribuiva una comune *Gallicana grandiloquentia* ad Ilario e a Sulpicio oltre che allo stesso Eucherio; dal Norden<sup>6</sup> ad Hagendahl<sup>7</sup>, la considerazione per questi maestri della sottigliezza e dell'enfasi non è cambiata: in nessun'altra regione dell'Impero - si dice concordemente - lo 'Stile nuovo' fu trattato con pari virtuosismo.

*Bene alligantur vinculo sanguinis qui vinculo consociantur amoris.*

*Haec sunt mandata omnia, ignosce meque agnosce.*

Il trattatello parenetico si apre sulla costruzione chiasmica di un'an-

Polara, *Letteratura latina tardoantica e altomedievale*, Roma 1987; S. Pricoco, *Su una pagina del 'De contemptu mundi' di Eucherio di Lione*, in *Roma Renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte*, Ilona Opelt von Freunden und Schülern gewidmet, Frankfurt am Main 1988, 294-307; H. Hagendahl, *Von Tertullian zu Cassiodor*, Göteborg 1983, tr. it. *Cristianesimo latino e cultura classica*, Roma 1988, 175-89.

Nelle more della stampa è uscita l'edizione commentata a cura di S. Pricoco: Eucherio di Lione, *Il rifiuto del mondo*, Firenze 1990.

<sup>3</sup> Ci si fonda sull'edizione Migne, *PL*, L 711c-726d.

<sup>4</sup> Scrivendo a Rustico, *epist.* 125.I.2.

<sup>5</sup> Nella prefazione all'edizione di Ilario, citata in Norden, 598.

<sup>6</sup> Norden, 637-47.

<sup>7</sup> Hagendahl, 175-89, in part. p. 186.

titesi (intensificata dalla geminazione e perturbata nell'ordine da ragioni di clausola), mentre termina con una paronomasia organica; ed entrambe le figure sottolineano il senso di una rinnovata, vivificata parentela fra Eucherio e il destinatario. Con queste vesti sontuose si ammantava l'ideale monastico cui l'asceta lerinese vuole indirizzare il *cognatus* Valeriano<sup>8</sup>.

L'epistolografia cristiana ha da tempi remoti una stretta parentela con l'omiletica<sup>9</sup>, e l'impianto argomentativo del *De contemptu mundi* non sfugge dal tono e dallo stile della predica. Una predica, va detto subito, il cui filo può non risultare facile da seguire per il lettore avvezzo alla prosa retorica dell'antichità classica. Al di sotto dei parallelismi continui, infatti, e dei vasti sistemi di antitesi allitteranti, la trama dell'argomentazione non risulta sempre trasparente; in particolare, se la descrizione dei singoli elementi è assai vivace, la concatenazione fra le idee può non essere esplicita.

Questo fatto si può spiegare facendo riferimento a due diversi livelli di sviluppo della prosa latina. Da un lato Eucherio e i suoi colleghi *grandiloqui* della Gallia si trovano nel punto estremo di quell'indirizzo che Norden per primo definì 'Stile nuovo'. E' l'indirizzo «tenuto a battesimo», per usare le parole del Traina<sup>10</sup>, «dalla retorica con gli schemi convulsi dell'Asianesimo e dalla filosofia con l'aggressività della diatriba cinica», che in Roma ebbe Seneca come massimo campione e in cui «la trama logica del discorso si smaglia in un fitto balenio di *sententiae*, ognuna fine a se stessa».

Dall'altro lato - lo ha fatto notare fra gli altri il Florescu<sup>11</sup> - l'arte della predicazione sia occidentale che orientale venne ad essere presto qualcosa di molto diverso dall'*ars rhetorica* classica. Il primato dell'*inventio* sulle altre parti dell'arte si indebolì, e con esso venne in gran parte meno il patrimonio dei *topica*, il vecchio serbatoio degli argo-

<sup>8</sup> E' dunque l'esortazione rivolta ad un parente (probabilmente un cugino, come suggerisce l'*incipit* del trattato, 711d, dove si parla di *vinculum sanguinis* e di *parentes carnis nostrae*; v. Griffe, *La Gaule*, III, 286) affinché lasci i beni terreni e gli allettamenti del mondo di cui si smascherano il carattere effimero e l'apparenza ingannatrice. L'invito è ad aspirare alle glorie del cielo attraverso il modello della vita ascetica.

<sup>9</sup> Norden, 546 e 623. Hagendahl, 109-13.

<sup>10</sup> A. Traina, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, Bologna 1987<sup>4</sup>, 27.

<sup>11</sup> V. Florescu, *Retorica si reabilitarea ei în filozofia contemporană*, Bucarest 1960, tr. it. *La retorica nel suo sviluppo storico*, Bologna 1971, 59-76, in part. 72 ss.

menti applicabili con profitto a discorsi pubblici su oggetti diversi. Ciò che restava di quell'imponente patrimonio di idee organizzate - dice ancora il Florescu<sup>12</sup> - «si riduceva all'*exemplum* e, in ultima analisi all'aneddoto dal quale traeva spunto il discorso morale e la verifica di conformità al dogma». Non può stupire che sia avvenuta una tale svalutazione della ricchezza argomentativa della retorica in ambiente cristiano: in un'arte della persuasione in cui argomento definitivo è il *πίστευσον*, l'imperativo a credere, ciò che era stato un tempo fondamentale diviene fatalmente sussidiario, e questo indipendentemente dalla maggiore o minore 'cultura retorica' dei predicatori.

Insomma, vuoi per quello che a prima vista può sembrare un 'eccesso', vuoi per quello che può apparire un 'difetto' di retorica, l'epistola di Eucherio a Valeriano non si lascia suddividere agevolmente, e non è facile rinvenirvi le sezioni canoniche imposte dalla dottrina della *dispositio*, anche perché il passaggio da un tema ad un altro avviene talvolta secondo il procedimento che lo Spitzer chiama della «transizione dissimulata»<sup>13</sup>.

In particolare, l'esordio (711d-713a) dichiara subito il proposito dell'autore attraverso l'immane *captatio benevolentiae*, articolata nei due momenti dell'esaltazione del destinatario (modellata su quello che pare essere ormai un *topos* nella considerazione cristiana di ciò che il secolo può offrire<sup>14</sup>),

*Et quidem a professione vitae sanctae etiam pio iam non abhorres ingenio, qui ea quae sacrae institutiones decent praevenisti in plurimis praecoqua morum felicitate, ut mihi videaris quaedam*

<sup>12</sup> *Id.*, 72.

<sup>13</sup> L. Spitzer, *L'arte della 'transizione' in La Fontaine*, in *Critica stilistica e storia del linguaggio*, Roma-Bari 1966, 106 ss. La transizione dissimulata è il fenomeno per cui un'espressione che appartiene a pieno titolo a una sezione di un testo prepara 'segretamente' l'avvento della sezione seguente, quasi che a una coerenza logica preconstituita se ne sostituisse una in continuo divenire, di cui la parola in questione è come l'avvertimento subliminale. In *De contemptu mundi* (715b-716a), si veda ad esempio come il nesso fra la critica all'*amor vitae* e l'invito a rompere con gli affari che ci tengono legati quaggiù, consista nell'uso del termine *occupatio* alla fine della prima sezione. La 'transizione dissimulata' fu individuata da U. Knocke (*Betrachtungen über Horazens Kunst der satirischen Gesprächsführung*, *Philologus* 90, 1936, 373 ss.) come un tratto essenziale del metodo oraziano: non si stupirà di ritrovarla nei predicatori cristiani chi pensi quanto debbano alla diatriba sia la satira, sia la predicazione cristiana.

<sup>14</sup> Norden, 479.

*religionis officia quasi per providam occupasse naturam,...*

e di un certo grado di autosvalutazione del mittente,

*Loquar tecum multo studio tui mei admodum parum, qui plus in te quid velim quam in me quid possim consideravi.*

Segue un'ampia *argumentatio*, con tendenza all'amplificazione entro ciascuna sezione, i cui punti principali sono sintetizzabili in questo modo:

- a) 713a-714a: identificazione del compito dell'uomo e misura del valore di ciò che gli è proprio: l'anima. (La terminologia è prevalentemente economica).
- b) 714a-716a: necessità di convertire la *brevitas vitae* in acquisizione dell'eternità. Possibilità di ottenerla.
- c) 716a-718a: confutazione della *voluptas opum* mediante la sua riduzione ad *egestas*.  
Confutazione della *dignitas* mondana mediante la sua riduzione a *vanitas*.  
Confutazione della *possessio vitae*, di cui si dimostra l'illusorietà.
- d) 718a-719c: sono una folla coloro che, credendo nei beni testé confutati, possono trascinarci al male; ma non sono pochi nemmeno quelli il cui esempio può attrarci al bene. Serie di *exempla*.
- e) 719c-720a: il tempo ed il creato obbediscono a Dio: solo l'uomo si sottrarrà a questa logica? Che si voglia o no, con Dio si devono fare i conti, e chi non lo riconosce come *auctor*, lo sperimenterà come *dominus*.
- f) 720c-721c: se ci attrae così il mondo presente, quanto dovrebbe attrarci il futuro promesso? I desideri terreni divengono dunque desiderio di Dio; anzi, in certo qual modo, essi

sono già desideri di Dio.

- g) 721c-722a: l'universalità del potere di Roma è la premessa provvidenziale all'avvento del Cristianesimo.
- h) 722a-724a: autocorrezione (*transitio*): non è vero che il mondo possiede attrattive: se ne osservi la rovina presente. Il mondo è malato e, come il singolo individuo, anch'esso è prossimo alla fine. Non resta che un autentico bene, l'aspettativa di quel futuro di cui è garante il Cristo.
- i) 724a-724c: invito a lasciare gli studi e la precettistica della filosofia profana; che Valeriano coltiva nella forma della raccolta di *sententiae*.
- l) 724c-726d: perorazione: enumerazione dei precetti morali cristiani in forma di travestimento di una raccolta di sentenze pagane. Il mondo presente, che tanto ci attira, è di tutti, buoni e cattivi; quanto sarà migliore il mondo riservato solo ai primi.

Come si sarà notato, l'idea che ritorna più spesso in questo discorso è che Dio non è antagonista del mondo, ma suo compimento, destinazione naturale e inevitabile di ogni umano affetto (720c: *...si te aliquid velut aptum gloriae accomodatumque rapiebat, nihil illo gloriosius. d: Si ad splendida fulgentium rerum ducebaris visu, illo nihil praeclarior...*), realizzazione ineluttabile di ogni tendenza, anche di quelle apparentemente devianti (721a: *Est enim tantus ille, ut qui non amant eum, inique quidem, sed tamen non nisi eius quidquam, amare possint...*). In questo modo la scelta del cristiano, che considerata nella sua individualità è certo una scelta di antitesi nei confronti del *saeculum*, in Eucherio si configura al tempo stesso come atto di armonia 'stoica' e rientra in un ordine - diciamo così - naturale. Nei termini della teoria dell'argomentazione di Perelman e Olbrechts-Tyteca, diremo cioè che Eucherio costruisce larga parte del suo discorso (soprattutto quella che segue la serie degli *exempla* dei grandi sapienti cristiani) mediante l'impiego dell'«argomento di doppia gerarchia»<sup>15</sup>,

<sup>15</sup> Ch. Perelman - L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1958, tr. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino 1966, 356-64.

quello per cui nell'accreditare un oggetto ci si basa su una correlazione fra i termini della gerarchia discussa (la gerarchia cui appartiene l'oggetto da valutare e proporre; nel caso di Eucherio, il divino) e quelli di una gerarchia già ammessa (nel caso di Eucherio, l'umano):

720b: *Quam magnifica fulgebit perpetuis forma rebus, cum sit nunc tam speciosa perituris.*

726b: *Cum igitur tam praeclara Deus iustis pariter et iniustis tribuat, qualia sunt putanda quae iustis reservat?*<sup>16</sup>

Ma sull'argomento di doppia gerarchia pare costruita anche la grande anafora di 720c-d, della quale si è riportata sopra una parte:

*Si in aliquo te amplecti putabas veritatem, nihil illo verius; si in quoquam suspiciendam largitatem credebas, illo nihil munificentius...*

e molti casi ancora si potrebbero citare.

E' tanto vero che Eucherio definisce il valore della vita cristiana basandosi prevalentemente sull'argomento di doppia gerarchia, che egli ad un certo punto si accorge (o finge di accorgersi, per prevenire malintesi) di aver concesso troppa legittimità alla 'gerarchia ammessa' (l'umano), che fungendo da misura di quella discussa (il divino) viene quasi a dividerne la natura; si corregge allora bruscamente la rotta: attraverso la figura della *transitio* inizia una svalutazione dai toni apocalittici del *saeculum*, che dal continuo impiego come termine di paragone sembra aver assunto un colorito troppo roseo:

*Nos ad propositum revertemur...Ita ego hactenus de inextricabilibus saeculi insidiantis illecebris, de honoribus opibusque sermocinatus sum*<sup>17</sup>, *tamquam si iucundus blandimentis suis mundus vigeret.*

<sup>16</sup> La stessa affermazione secondo cui la condizione terrena è uguale per i buoni ed i cattivi, prepara l'avvento dell'argomento di doppia gerarchia anche in 716a.

<sup>17</sup> Si definisce *sermocinatio* qualsiasi distacco del discorso dalla responsabilità di chi lo fa. Cf. H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1967<sup>2</sup>, tr. it. *Elementi di retorica*, Bologna 1969, 240-41.

*Quicquid est illarum rerum facies, adumbratis quondam nitoribus  
expolita iam obsolevit...*

e tuttavia, prima della fine l'argomento riapparirà.

Con questo indirizzo di fondo si capisce come Eucherio abbia evitato regolarmente un altro tipo di argomento che sarebbe lecito attendersi in un contesto simile e che si sarebbe ben adattato allo schema dell'antitesi, quello che Perelman<sup>18</sup> chiama «l'argomento del sacrificio» e che consiste nel mettere in gioco la nozione di quanto si deve esser disposti a pagare per ottenere il risultato cui si aspira. Anche l'orientamento delle metafore economiche, che costituiscono nel *De contemptu mundi* una trama abbastanza ricca, non è quello del semplice 'pagare', 'sacrificare' ma quello dell' 'investire' in qualcosa che rende molto più di quel che costa, (725a: *perdere enim iam non poterit, quod largiendo collocavit*), affidata ad un amministratore che ha donato all'inizio e donerà ancora di più (726b).

*Consideremus qui tanta dedit quanta restituet; qui tam magnus est  
in donis, quam magnus erit in praemiis. Si tam inaestimabilis est  
munerantis benignitas, quae illa remunerantis.*

Questo breve tentativo di analisi argomentativa ha dunque individuato una delle direttrici della lettera - io credo la più coerente - nell'idea che il Cristo salvatore è come un accrescimento della vita, che fra Lui ed il mondo non c'è più frattura di quanto ci sia continuità. D'altra parte è opinione anche di un attentissimo analista dell'opera di Eucherio che il *De contemptu mundi* si segnali proprio per l'assenza del dualismo inconciliabile fra il 'secolo' e la vita celeste, che anima tanta parte della letteratura ascetica dei primi secoli<sup>19</sup>. La prospettiva più conciliante del futuro vescovo di Lione, che dal punto di vista dottrinario potrebbe mostrare tracce di semipelagianesimo<sup>20</sup>,

<sup>18</sup> Perelman, 261-69.

<sup>19</sup> Pricoco, *L'isola*, 144-54.

<sup>20</sup> A differenza però di altri personaggi dell'ambiente lerinese e marsigliese, Eucherio non sembra intervenire apertamente nella polemica sulla grazia. Il semipelagianesimo, mediazione fra la dottrina agostiniana della grazia e della predestinazione e l'eresia pelagiana che metteva l'accento sulla capacità umana di autosalvazione, si diffuse in Provenza come forma di resistenza contro le tesi più radicali di Agostino piuttosto che come vera e propria eresia (Marrou, 460-80).

induce a considerare calzante, perché in accordo con l'orientamento argomentativo di tutta l'opera, l'inserzione del passo sulla provvidenzialità dell'impero romano (721a-722a), che è parso «un corpo estraneo», inserito a forza per ragioni polemiche<sup>21</sup>. E la stessa prospettiva può contribuire a spiegare il tono di confidente serenità che tutta l'epistola, fatta eccezione per la parentesi apocalittica della cui genesi si è proposta qui una spiegazione, lascia trasparire.

\* \* \*

Stando alle classificazioni degli antichi, e fra queste alla più famosa, il sistema dei tre stili (χαρακτήρες o *genera dicendi*: ἄδρός, μέσος, λυχνός)<sup>22</sup>, la lettera di Eucherio andrebbe collocata entro lo stile medio, altrettanto lontana dalla secchezza semplicemente comunicativa dello stile λυχνός, che realizza la funzione del puro *docere*, quanto dal pathos irrefrenabile dello stile ἄδρός, il cui effetto è il *flectere*, il piegare l'uditore con forti emozioni.

Trattando nel *De doctrina Christiana* dei tre stili della retorica religiosa (che chiama *genus grande, temperatum, submissum*), Agostino non ha dubbi nell'assegnare allo stile medio o *temperatum* tutte quelle costruzioni in cui domina il parallelismo: *Totus fere locus temperatum habet elocutionis genus, ubi illa pulchriora sunt, in quibus propria propriis tamquam debita reddita decenter excurrunt*<sup>23</sup>. Alla chiarezza della definizione si aggiunge il fatto che gli esempi proposti da Agostino ad illustrazione delle caratteristiche del *genus temperatum* sono marcati per lo più dall'antitesi e da omeoteleuti piuttosto sonori e intensi, proprio come avviene nel *De contemptu mundi*.

Quando si parla di antitesi, di parallelismi e di omeoteleuto, si pensa ovviamente a quelle 'figure gorgiane'<sup>24</sup>, la cui fortuna nella cultura greca è legata al nome del sofista siciliano, giunto in Atene nel

<sup>21</sup> Pricoco, *Barbari*, 209, 224.

<sup>22</sup> F. Quadlbauer, *Die Genera Dicendi bis Plinius d. J.*, WS 71, 1958, 53-111 fa il punto sull'origine della classificazione. V. anche Lausberg, 261-62 e A.D. Leeman, *Orationis Ratio*, Amsterdam 1963, tr. it. *Orationis ratio. Teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini*, Bologna 1974, *passim*; E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, tr. it. Milano 1974<sup>3</sup>, 33 ss.

<sup>23</sup> *Aug. doctr. Christ.* 4.40; Norden, 622-23; Hagendahl, 110.

<sup>24</sup> Leeman, 34-35; G. Calboli, *Nota di aggiornamento*, in Norden, 1000 ss.

427 a.C. L'antitesi, l'*isocolon* e il *parison* (unificate nella definizione di Aristotele sotto il nome di *παρίσωσις*), l'omeoteleuto e l'omeoptoto (per Aristotele *παρομοιώσις*) e la paronomasia; si realizzano da sempre nella prosa antica, in uguaglianza di cola antitetici con aggiunta di figure di suono e giochi di parole: ed è tutto, o quasi tutto, quello che di 'retorico' si avverte a prima vista nell'opera di Eucherio.

Una simile continuità a distanza di tanto tempo non poteva passare inosservata. Come è noto, la presenza delle figure gorgiane nei vari stadi della prosa antica costituisce il filo conduttore dell'analisi del Norden, che difende l'idea di una continuità sostanziale di mezzi espressivi dalla retorica sofistica del V secolo a. C. alla scuola isocratea, all'Asianesimo, allo 'Stile nuovo' della prima età imperiale, allo stile degli scrittori cristiani. Contro questa ferrea continuità, che legherebbe la predicazione cristiana a quello che può sembrare il lato più 'frivolo' della retorica classica, è insorta la 'Scuola di Nimega'; secondo Schrijnen, la matrice delle strutture antitetiche isocoliche accompagnate da figure di suono, che punteggiano tanta parte della prosa cristiana, non è affatto la retorica sofistica o gorgiana. Esse sarebbero da considerare piuttosto come «cristianismi indiretti», adottati per la 'confidenza' (*Vertraulichkeit*) che pervade ogni luogo della predicazione cristiana; confidenza che trova la sua sede ideale nel genere dell'omelia, «che mira a creare una comunità di sentimenti tra il parlante e colui che ascolta» e che affonderebbe le sue vere radici nel substrato del discorso emotivo popolare<sup>25</sup>.

La questione è tuttora aperta<sup>26</sup>. Più concorde appare invece la critica nel negare una discendenza diretta del parallelismo dello stile cristiano dal parallelismo caro alla letteratura ebraica<sup>27</sup>; che è nettamente diverso, come si può agevolmente notare in Eucherio ogni volta che una delle numerose citazioni dalle Scritture viene seguita da

<sup>25</sup> J. Schrijnen, *Charakteristik des altchristlichen Latein*, Nijmegen 1932, tr. it. *I caratteri del latino cristiano antico*, Bologna 1986<sup>3</sup>, 50-55. Come è noto, sono definiti «cristianismi indiretti» dall'autore «tutti quei fenomeni linguistici e differenziamenti che, per loro natura, non sono in stretto rapporto con il Cristianesimo (non designano cioè oggetti direttamente cristiani) ma sono tuttavia da attribuire ad influsso cristiano».

<sup>26</sup> Fra gli autori più recenti, Hagendhal (30, 110 ss., 186), propende senza riserve per la tesi del Norden, come pure Auerbach (35 ss.). L'idea della continuità fra Asianesimo e prosa cristiana è sostanzialmente rifiutata da A. Quacquarelli, *La retorica antica al bivio. L' 'Ad Nigrinum' e l' 'Ad Donatum'*, Roma 1956, 168.

<sup>27</sup> Norden, 622 e 820-24; Schrijnen, 54.

un periodo che ne ripete il senso, venendo a costruire quell'isocolo multiplo che prende il nome di *interpretatio*: si confronti 719d:

*Quo ibo a Spiritu tuo, et a facie tua quo fugiam? Si ascendero in caelum, tu illic es: si descendero in infernum, ades: si inhabitavero in extremis maris etiam ibi manus tua deducet me et tenebit me dextera tua, (Salmo 138)*

col seguente

*Ergo illi, velint nolint, se Domino universitatis et si voluntate auferunt, iure non subtrahunt. Illi quidem adfectu absunt, sed ille dominatu adest. Ita quod improvidum et inconsultissimum est, errantes clausi vivunt extra considerationem Domini et intra potestatem.*

Il problema - si diceva - è complesso. Di certo, quel che può capitare al comune lettore di questa prosa è di restare naturalmente infastidito dalla sovrabbondanza degli artifici stilistici e nel contempo attratto dal senso di sereno affidamento che promana dall'insieme del discorso. E anche se la continuità con l'antica retorica sofistica sembra difficilmente negabile, la categoria introdotta da Schrijnen - la 'confidenza'- opera davvero nei testi cristiani, a costituire *l'ethos* su cui si fonda la nuova teoria della persuasione<sup>28</sup>.

\* \* \*

Può essere opportuno fornire una selezione puntuale e ordinata delle figure predilette nell'epistola eucheriana senza perdere di vista la posizione decisamente preponderante dell'isocolo che, in singoli esemplari o in serie multiple, regge del tutto il peso dell'argomentazione.

#### ALLITTERAZIONE

-a coppia, trimembre e multipla:

713b *coacta compendio*; 713d *vero veniens*; 714b *bono brevis, brevibus bonis*; 714c *competentibus copiis*; 715d *infatigabilis*

<sup>28</sup> Quanto scrive Auerbach (33 ss.) sulla conversione dell'*humilitas* in *sublimitas*, sembra confermare questa impressione.

*intentio; 716a complexa collegium, pestifere pectoribus; 716b provocant proscriptionesque; 716d discernat dignitas; 721a casta caritas; 722d procedentis prodigia; 723a conditione congruam; 712c praevenisti in plurimis praecoqua; 715a locuples in locum liberorum; 719c cordis contritione confessi; 713b summasque sibi sollicitudines salus, quae summa est; 718a praestat vitam propagasse cum paucioribus quam perdidisse cum pluribus; 726c professionis nostrae portum prospice proramque.*

-in antitesi:

*715c vitia crescunt vitiis vanitas virtutibus* (con poliptoto).

-in ossimoro:

*724b non est vacua vitiis abstinentia vitiorum* (con poliptoto).

-multipla senza evidente intento espressivo (*homeoprophoron*):

*713b atque ita tamen istud est ut cum utrumque.*

Rilevanza particolare assumono nell'opuscolo le allitterazioni con *Deus*: *713a ... vitamque, id est divinum donum, in divinum officium... Dei devotione; 713d Dei depositum tuemur; 725b Deo mente defixus et al.* Di queste, il modello classico è: *hos eosdem denuo Dominus designat et denotat dicens* di Cipriano (*unit. eccl. II*).

## PARONOMASIA

-organica:

*714d vitae commoda quae promittuntur, vitae incommoda quae videntur* (entro un isocolo con omeoteleuto); *725b Non minor est Dei in operto quam in aperto benignitas; 726d ignosce meque agnosce; 726b si tanta est munerantis benignitas, quae illa remunerantis?; 716d honore inhonorum esse.*

-inorganica:

*715c sive vitam hanc contemnendam putas, sive complectendam; 714a optima deterioribus concinunt et in eandem utilitatem diversa concurrunt.*

-organica e inorganica insieme:

*714a non potest ulla compendii causa consistere si constet animae intervenire dispendium* (in disposizione chiasmica).

-dichiarata (etimologia e paretimologia):

*716b Adeo quaedam societas est paene nominis duabus his rebus, vitiis et divitiis; 723c spei a sperando inditum nomen.*

## POLIPTOTO:

725a *Amato non amantem quia amantem vix ullus non amat* (in disposizione chiasmica); 714c *et ubi parvo quis erit tempore, parva providet, ubi maiore maiora procurat*; 716d *Honor est huiusmodi honore*; 717d *timebimus timendo*; 722c-d *visa sunt videnturque*; 723d *idem homo et Deus reconciliavit hominem Deo*.

## FIGURA ETIMOLOGICA:

714c *angoribus anxia*; 715a *locuples in locum*; 712d *gloria est aeternitate gloriari*.

## FIGURE DI PARALLELISMO E DI ANTTITESI

-ossimoro:

724b *non est vacua vitiis abstinentia vitiorum* (con litote e allitterazione); 720a *errantes clausi, vivunt extra considerationem Domini et intra potestatem*.

-parison:

711c *alteram a parentibus carnis nostrae accepimus, alteram a nobis sumpsimus*; 714d *ut, si bonis non illicimur, malis extrudamur*; 713c *animam velut exclusam iacere, ...quasi neglectam morbis suis intabescere, unam a propriis remediis exulare*.

-parison multiplo in forma di *interpretatio*:

723a *qui sibi nec futurorum spem gaudiorum reponunt, cum iucunditate praesentium non fruuntur. Voluptatem vitae brevioris non capiunt, perpetuae sperare non possunt. Bonis temporalibus non utuntur, non, non utentur aeternis*.

-isocolo (parison perfetto):

723a *Hic rei parum, illic spei nihil*.

-isocolo antitetico con omeoteleuto:

725d *praesentia, tamquam in oculos ingesta, non recte cernuntur, futura, tamquam ob oculis reducta, manifestissime perspiciuntur*; 713d *succedentium augebitur incrementis, anteriorum deficiatur exordiis?* 714b *indeficientibus fatigatur malis, accidentium iactatur iniuriis*; 714d *Inde...illa blandissime provocant, hinc ista vehementer exturbant*; 713a *plus in te quid velim quam in me quid possim*; 715a-b *tanto enim nolentibus perniciosior, quanto est volentibus promptior*.

-tricolon:

714c *corporis vexationibus inquieta, animi angoribus anxia, periculorum turbinibus incerta* (con omeoptoto).

-serie di isocola con eguaglianza di significato (*interpretatio*):

713a *ut quod Dei munere sumpsit, Dei devotione consummetur: atque id quod ab eodem indignus cepit eidem subiectus impendat*;  
726b *Consideremus, qui tanta dedit, quanta restituet; qui tam magnus est in donis, quam magnus erit in praemiis. Si tam inaestimabilis est munerantis benignitas, quae illa remunerantis?*;  
719d *Ergo illi ... et si voluntate auferunt, iure non subtrahunt. Illi quidem adfectu ab-sunt, sed ille dominatu adest.*

-chiasmo:

716a *contumeliae minor, maior invidiae*; 716c *scis ea diligere et te diligere nescis?*; 722c *Solidis bonis carebat, ecce deficit etiam caducis*; 725a *Amato non amantem quia amantem vix ullus non amat*; 711c *Bene alligantur vinculo sanguinis qui vinculo consociantur amoris*; 714d *impendamus brevi tempore curam maximam et maximo tempori curam brevem*; 722a *et cum vitae usibus pateat, non admittat causas mortis.*

-antimetabole (chiasmo con scambio perfetto delle funzioni sintattiche):

713b *Ita quisquis Deo satisfecerit, animae necesse est iam consuluerit et rursus qui animae consuluerit necesse est Deo iam satisfecerit*; 723c *manifestiorem in futurum rem spei sequimur, quam spem rei in praesentibus experimur.*

-anafora:

713d *Hanc omni ope, hanc summis viribus tueamur, hanc...; 715d nunc vana gaudia, nunc acerbi maerores, nunc suspecti metus*; 714c *tam infidum, tam varium, tam calamitosum*; 718b *Nam quae mundi nobilitas, qui honores, quae dignitas, quae sapientia, quae facundia, quae litterae...? 720c-d Si te... capiebat, nihil... Si te rapiebat, nihil... Si ducebaris, nihil... si trahebaris, nihil... si putabas, nihil... si credebas, nihil...; 724d - 725c Ibi tu satiabis... Ibi ista dicentur tibi... Ibi tu admonebere... Ibi tibi istud insinuabitur... Ibi tibi praecipietur...*

\* \* \*

Con quali mezzi Eucherio formò le caratteristiche della propria

scrittura? Furono esse il risultato di un generico apprendimento nelle Scuole della Gallia o sono dovute all'influsso di letture particolarmente amate? In altre parole, quanto nello stile del *De contemptu mundi* è linguaggio tradizionale e quanto si può considerare imitazione di fonti letterarie specifiche?

A) *Certa quippe et inobliterabilis gloria est, aeternitate gloriari* (712d);

*Vera quippe beatitudo est, saeculi beatitudinem spernere* (726a);

*Nonne honor maior est, huiusmodi honore inhonorum esse malle* (716d).

L'andamento retorico di queste sentenze che definiscono delle conquiste morali attraverso la figura etimologica e il poliptoto, rivela già ad un primo sguardo un colorito senecano;

*Fructus est scelerum tibi nullum scelus putare* (Med. 563-64);

*Quoniam recte factorum verus fructus sit fecisse* (clem. 1.1);

ma ne acquista ancor di più quando si osservi come la figura etimologica ed il poliptoto di Eucherio creino una sorta di sviluppo nel valore del termine che si ripete, estraendone, attraverso la replica, una significazione più incisiva: proprio quel che accade in alcune analoghe formulazioni senecane:

*Non egere felicitate vestra felicitas est* (prov. 6.5)

Come l'abbandono della comune ricerca di una condizione fortunata fa nascere in Seneca un nuovo concetto di *felicitas* interiore, depurato dalle scorie dell'attaccamento ai beni transitori, così avviene in Eucherio un salutare travaso di significato nei termini *gloria*, *beatitudo* e (per via di negazione) *honor*: altro è il vanto di chi può gloriarsi di Cristo, diverse la dignità e la felicità di chi può avere un posto nella gerarchia del cielo.

In effetti, sia il filosofo pagano, sia i padri cristiani sentono la necessità di estrarre valori nuovi da parole vecchie<sup>29</sup>. In più, lo

<sup>29</sup> Si può considerare questa una delle manifestazioni della 'polisemia' di senso

stilema senecano si adatta perfettamente ad esprimere l'idea che il Cristo è sola vera realizzazione di tutto ciò che nella vita terrena è appena abbozzato, idea che nei capitoli precedenti abbiamo posto al centro della struttura argomentativa di questa lettera.

Nel *De contemptu mundi* i passi in cui sembra di avvertire l'eco della voce di Seneca sono molti<sup>30</sup>, e ciò non sorprende. Che Seneca occupi un posto centrale nella storia della ricerca interiore è cosa nota da sempre<sup>31</sup>. Che d'altra parte egli sia il vero fondatore del linguaggio stesso in cui la ricerca interiore s'è espressa per secoli in Occidente, non è dubitabile dopo le analisi più recenti<sup>32</sup>.

In quanto lingua di 'specialisti' della ricerca interiore, la prosa di tutti gli autori cristiani è sospetta di aver contratto debiti - non di rado sottaciuti accuratamente - con lo stile di Seneca. Per molti fra questi, Minucio, Tertulliano, Lattanzio, Cipriano, Gerolamo<sup>33</sup>, recentemente Arnobio<sup>34</sup>, il filo diretto che porta al maestro di Cordova è stato ritrovato in modo più o meno convincente dagli studiosi moderni. Nel caso di Agostino, che ad Eucherio è vicino nel tempo e ne costituisce certamente un'importante fonte dottrinale<sup>35</sup>, la questione sembra essere più intricata, ma nel complesso si può dire che anch'egli avesse Seneca 'nell'orecchio'<sup>36</sup>, mentre - per venire a personaggi che furono a contatto diretto con il nostro autore a Lerino - è riscontrabile una presenza di Seneca non mediata nell'opera di Fausto di Riez<sup>37</sup>.

profano e di senso cristiano che Christine Mohrmann riconosce come uno degli aspetti caratteristici del latino cristiano (*Études sur le latin des chrétiens*, IV, Roma 1977, 91-110).

- <sup>30</sup> Sulla prassi stilistica di Seneca va tenuto presente, oltre a Norden, 317-24, il vecchio A. Bourguery, *Sénèque prosateur*, Paris 1922, 73-149.
- <sup>31</sup> Ma più facilmente documentabile dopo gli studi di P. Courcelle (*Connais-toi toi-même. De Socrates à Saint Bernard*, Paris 1975). Anche a prescindere dal capitolo sul Neostoicismo (49 ss), Seneca è citato nel libro con più frequenza ancora di Plotino e Porfirio, e poco meno di Platone.
- <sup>32</sup> P. Thevenaz, *L'interiorité chez Sénèque*, in *Mélanges Niedermann*, Neuchâtel 1944, 189-94, tr. it. *L'interiorità in Seneca*, in *Seneca. Letture critiche*, a cura di A. Traina, Milano 1976, 91-96.
- <sup>33</sup> Bibliografia in Traina, 47-48.
- <sup>34</sup> P. Mastandrea, *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia 1988, 9-49 (ivi bibliografia).
- <sup>35</sup> Courcelle, 408; Fontaine, 150.
- <sup>36</sup> Traina, 170-192.
- <sup>37</sup> Courcelle, 405-06.

Nell'indagine sui senechismi e ancor più nell'identificazione di 'citazioni' senecane in Eucherio, conviene procedere con cautela per varie ragioni: anzitutto la materia senecana (e verosimilmente molti degli stilemi di cui è rivestita) giunge al filosofo stesso attraverso la tradizione della declamazione di scuola e della diatriba, e di quell'eredità egli non è il solo beneficiario; in secondo luogo, come sappiamo dai contemporanei<sup>38</sup>, lo stile di Seneca divenne prestissimo una 'maniera' diffusa, il modo di esprimersi prediletto da intere generazioni di giovani imitatori. Se si considera che questo è lo scenario del 'prima' e del 'dopo' Seneca, l'ottimismo che una prima lettura del *De contemptu mundi* può far nascere, con l'affollarsi concettoso di luoghi comuni ed esempi tratti dalla vita d'ogni giorno, di parallelismi e di antitesi che la memoria del lettore può ritrovare agevolmente nell'opera del Cordovese, rischia di attenuarsi non poco.

Tuttavia l'impressione che gli echi senecani del *De contemptu mundi* non siano solo un fatto di 'languè', si rafforza se si considerano altre opere di Eucherio, come il più noto *De laude eremi*. Ebbene, nel lessico del *De laude eremi*<sup>39</sup> le consonanze con la lingua di Seneca sono decisamente meno frequenti e la struttura stessa della frase, pur non mancando di antitesi disposte ad isocolo, ricorda più spesso, nell'operetta in lode della vita monastica, la distesa *concinnitas* ciceroniana che il parallelismo ingegnoso di Seneca.

Sul piano concettuale Eucherio può mettere in campo motivi che erano stati anche di Seneca e può adoperarne di contrari, il che non impedisce in linea di principio, che egli attinga alla riserva stilistica senecana anche per esprimere idee tutt'altro che senecane. Una consonanza tematica piuttosto costante si avverte in quella che potremmo chiamare la casistica spicciola della vita, la vanità della ricchezza e della potenza, lo spettacolo desolante di coloro che seguono l'esempio dei più e non la propria coscienza; e tale consonanza è rafforzata dalla comune presenza nei due autori di un materiale esemplificativo di origine diatribica: il possesso della terra e l'uso del denaro, l'eredità, la vita militare, l'attività dei medici, ecc.

Una dissonanza pressoché totale si coglie invece nell'orientamento finale del discorso. Tutta la seconda parte del *De contemptu*

<sup>38</sup> Quint. *inst.* 10.1.125-26; Leeman, 381-87.

<sup>39</sup> Se ne veda l'edizione curata da S. Pricoco (*Eucherii De laude eremi*, Catania 1965).

*mundi* è un invito a riporre ogni fede nel futuro, perché solo in esso sta la realizzazione delle promesse di cui Cristo è garante,

725b: *Dirigenda est omnis animi intentio in spem futuri...*

725c: *Ergo quaecumque illa spes rebus miscetur humanis, quaerenda est in futurum...*

725d: *Neque hanc fiduciam futurorum incerto auctore praesumimus sed Domino nostro Iesu Christo verissimo sponsore veritatis...,*

mentre è sin troppo facile ricordare che la critica più radicale della attesa del futuro è un punto cardine nella predicazione senecana, riassunto nel celebre imperativo *protinus vive*:

*brev. 9.1 Maxima porro vitae iactura dilatio est: illa primum quemque extrahit diem, illa eripit praesentia dum ulteriora promittit. Maximum vivendi impedimentum est expectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum.*

*epist. 101.8 Ex futuro suspenditur cui inritum est praesens.*

*epist. 22.14 Nemo quicquam habet facti, in futurum enim nostra distulimus.*

Vediamo ora in dettaglio:

B) Da tempo si riconosce come un tratto tipico dello stile di Seneca quel modo di costruire l'azione riflessiva<sup>40</sup> che costringe i pronomi a reagire fra loro, posti a stretto contatto uno dell'altro, quasi a ricreare l'immagine dell'uomo che si specchia nella propria interiorità:

*epist. 1.1 Vindica te tibi*

*nat. 4a pr.1 ...Tibi tecum optime convenit*

<sup>40</sup> Traina, 14-19.

epist. 124.24 *Tunc beatum esse te iudica cum tibi ex te gaudium nascetur*

Il medesimo stilema è impiegato più volte da Eucherio. Ne esamineremo tre ricorrenze:

- 1) 716c: *Quo devius ac praeceps hominum amor raperis? Scis ea quae tibi obveniunt diligere et ipsum te diligere nescis? Foris est quod amas; extra te est quod concupiscis. Revertere potius in te ut sis tibi tu carior quam tua.*

Le consonanze col pensiero di Seneca e con i moduli in cui si esprime sono evidenti in tutto ciò che Eucherio dice qui, anche se non credo si possa identificarne il modello in un singolo luogo del filosofo. Dell'affollarsi dei pronomi si è detto, ma anche il semplice *ut sis tibi carior* è espressione senecana (cf. *epist.* 104.5). Altrettanto vale per l'*extra te est*, che costituisce in Seneca l'antitesi regolare della prediletta combinazione di *intra* con il pronome personale, una polarità, questa, la cui adozione entro il campo semantico della ricerca morale si deve proprio al filosofo di Cordova<sup>41</sup>. (Cf. *epist.* 23.3; 104.21 *et al.*). Allo stesso modo il *foris* che qui si ritrova costituisce in Seneca l'espressione avverbiale del medesimo concetto entro la medesima antitesi (cf. *epist.* 65.7 *utrum foris habeat exemplar an intus*; *epist.* 56.5 *Omnia licet foris resonat, dum intus nihil*), ragione per la quale non pare necessario integrare il testo di Eucherio con un *te*<sup>42</sup>.

Senecano è anche, pur concessa la debita autorità all'*in te ipsum redi* di Agostino e agli antecedenti biblici e greci di questo, il *revertere in te*, che ha un parallelo perfetto nel *De vita beata* (8.4) dove la ragione, incapace di trovare un terreno sicuro per la costruzione della vita nell'illogico comportamento della *turba* (per questo tema, cf. *epist. ad Val.* 718a), ha come unica soluzione *in se reverti*.

Infine, la stessa apostrofe con cui si apre il passo preso in esame, *quo devius praeceps hominum amor raperis*, contiene due termini che Seneca impiega largamente per evidenziare due caratteristiche esiziali dell'agire passionale, l'inconsapevolezza e l'irrimediabilità: pensiamo solo a ciò che Atreo dice nel *Tieste*, 262-63 *rapior et quo nescio sed rapior*, o ancor meglio alla constatazione che è in *epist.* 108.24: *Inscii*

<sup>41</sup> *Ibidem*, 73 ss.

<sup>42</sup> Così nell'incunabolo apparso a Zwolle intorno al 1497, recante il testo del *De contemptu mundi*.

*rapimur, omnia in futurum disponimus et inter praecipitia lenti sumus.*

2) 715a: *Deus, universitatis rerumque dominus te in adoptionem vocat...  
Cum volueris haec adoptio tui tecum est.*

Qui lo stilema è senecano, il senso e la metafora non lo sono. Pur ricorrendo regolarmente a metafore giuridiche per descrivere la conquista della libertà interiore, che è il traguardo del saggio, Seneca non piega mai a quest'uso l'istituto dell'*adoptio*. Lo fanno invece, come insegnano gli esempi riportati nel *Thesaurus* (s.v. *adoptio*, cc. 810, 11), gli scrittori cristiani, spinti probabilmente a ciò dall'impiego che della metafora faceva S. Paolo. Seneca per parte sua ricorre invece alle metafore del possesso, soprattutto fa rivivere in chiave morale la *vindicatio*, e l'*assertio*, gli atti con cui si rivendica la proprietà di una persona o di una cosa: *epist.* 1.1 *Vindica te tibi*; *brev.* 2.4 *nemo se sibi vindicat, alius in alium consumitur*; *Herc. O.* 1247 *Quid per Tonantem vindico caelum mihi?* e 1302-2 *Non minus caelum mihi asserere potui*<sup>43</sup>. La differenza comunque è fondamentale: in Seneca sta l'immagine di un uomo che diventa padrone di sé, in Eucherio quella di un uomo che diventa figlio di Dio.

3) 722a: *Ut tua apud te proferam*

E'certo un caso di minor rilievo, ma caratterizzato da un uso della preposizione accanto al pronome e al possessivo che rimanda ancora una volta a Seneca.

C) Le metafore di carattere finanziario sono molto numerose nel *De contemptu mundi* e non lo sono meno in Seneca<sup>44</sup>, le cui opere - basti citare il *De brevitate vitae* e le *Epistulae morales* - mostrano un patrimonio davvero ricco di termini economici piegati ad esprimere fatti morali.

Va detto che l'impiego della metafora finanziaria (pressoché assente nel *De laude eremi*), trova una prima giustificazione nella struttura stessa del *De contemptu mundi*, che accoglie varie cita-

<sup>43</sup> Cito questi versi dall'*Ercole sull'Eta* proprio perché qui la metafora giuridica è usata nel segno di un rapporto filiale.

<sup>44</sup> Ne isola molte Traina nel suo commento al *De brevitate vitae*, Torino 1988<sup>4</sup>.

zioni dalle Scritture e dalla dottrina nelle quali il linguaggio economico prevale: *Ut quod Dei munere sumpsit, Dei devotione consummetur* (713a); *Quid prodest homini si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?* (714a); *Thesaurizat et ignorat cui congreget ea* (716c) *et al.* Intorno ad ognuna di queste pericopi Eucherio ricama molto, intensificando i concetti attraverso quelle repliche e variazioni che dovevano risultare naturali a chi avesse imparato nelle scuole retoriche la pratica dell'*interpretatio* e conservando però il registro lessicale del modello. Capita così che un passo come

*Ut quod Dei munere sumpsit, Dei devotione consummetur*

(ove *consumo* ha valore di 'spendere': *ThIL s.v.*) si trovi seguito da una lunga serie di metafore finanziarie: si va dai ripetuti impieghi più o meno tecnici, delle voci di *impendo* (cf. *Sen. brev.* 1.3, 8.2, *const.* 14.2 *et al.*) e di *impendium* (cf. *brev.* 9.1, *const.* 6.7, *Marc.* 5.2), alle formule quasi gergali del tipo di *res transigitur utili coacta compendio* (713 B), all'uso dell'antitesi *compendium/dispendum* (guadagno/perdita) che non è peraltro senecana, per finire col *Dei depositum tuemur* in cui l'immagine paolina della seconda lettera a Timoteo viene tradotta nei termini in cui anche Seneca esprimeva lo stesso concetto. Paolo ha infatti: *Certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem... Bonum depositum custodi* (*Tim.* II 1-12-14), mentre proprio in Seneca è comune l'uso di *tueor* a sottolineare lo scrupolo di chi custodisce un capitale, pronto a restituirlo: *tranq. an.* 11.1-2 *tam diligenter... quam religiosus homo solet tueri fidei commissa.*

A considerazioni analoghe si presta l'addensarsi delle voci di *pendo* (cf. *Sen. Oed.* 1030, *Thy.* 531, *Oct.* 96) e *repenso* (cf. *ira* 2.32.1 *et al.*) attorno alla citazione del salmista che suona (*Ps.* 115.12): *Quid retribuemus Domino?*, dell'uso di *custos* nel senso di 'tesoriere' (cf. *brev.* 1.4, 7.5) e d'altre forme ancora.

E' senecano Eucherio in quest'uso? Non lo si può dire con certezza, ma non lo si deve escludere. Certo i modelli biblici che ha scelto hanno il linguaggio dell'economia, caro evidentemente anche agli originali; ma il vero problema è perché egli abbia scelto proprio quei modelli. Dalla sua cultura, formatasi fra le declamazioni eredi della diatriba e la lettura dei testi sacri, Eucherio ha tratto, per convincere Valeriano, una costellazione di immagini e parole che erano altrettan-

to vive nelle due tradizioni; ma è certo che nella tradizione pagana colui che aveva fatto l'uso più sistematico dei termini economici, in chiave morale, era stato Seneca.

D) Eucherio può essersi ricordato di Seneca anche nella stesura di 715b-d, in cui, partendo dalla critica all'*amor vitae*, condotta con ricchezza di espedienti declamatori, egli finisce per legare questo tipo d'amore alle *occupationes* (il termine ritorna più volte), che della vita costituiscono in realtà un accorciamento e di cui invita a infrangere *vincula* e *catenas*. Benché Courcelle abbia intravisto in questi passi una matrice agostiniana<sup>45</sup>, nulla vieta di pensare anche a reminiscenze senecane, là dove l'attaccamento alla vita è visto come una *catena*,

*una est catena quae nos alligatos tenet, amor vitae (epist. 26.10)*

e proprio Seneca usa, il verbo *abrumpere* per indicare l'atto di chi riesce a sottrarsi ai vincoli delle *occupationes* (*epist. 75.16*): *si occupationes nostrae et mala tenacissima abrumpimus*; lo stesso che entrambi gli autori usano per le catene (cf. *Herc O. 1602 abruptis catenis*; *epist. ad Val. 715d abrumpatur illa ... catena*). In altri termini la transizione dall'argomento dell'*amor vitae* a quello delle *occupationes* si capisce molto meglio se chi legge ha in mente la continuità delle immagini senecane che sembrano costituire come una trama dissimulata di larghi tratti del discorso.

E) In 716a dice Eucherio che sulla terra sia la condizione dei grandi, sia quella degli umili sono poco sicure: la seconda è schiacciata a terra, ma anche dell'altra si deve dire che

*nutant celsa fastigio*

Non è difficile identificare un precedente di tale espressione, composta di tre parole che Seneca predilige quando deve descrivere la condizione, così cara alla sua fantasia, di qualcosa che è prossimo al crollo. Ora, se in *nutare* ('ondeggiare, oscillare, barcollare') è il senso primo del verbo a denotare instabilità, nell'uso senecano di *celsus* e

<sup>45</sup> Courcelle, 381.

ancor più di *fastigium* è proprio una proiezione 'culturale' che si deve vedere: di ciò che è alto Seneca parla solo nella prospettiva di un declino o di un crollo:

*epist.* 47.18 *dominos de fastigio suo deicere,*

*epist.* 71.28 *non tamen minor est si ex altiore fastigio in humile subducitur*

*Tro.* 651.52 *videre / poteris celsa per fastigia missum rotari* (di Astianatte che cade dalla torre)

*epigr.* 1.3-4 (Prato): *profugum mare litora siccat, subsidunt montes et iuga celsa ruunt.*

Anche quando la caduta non avvenga nel concreto, ciò che è posto in alto appare sempre in qualche modo riprovevole e porta con sé il senso contemporaneamente della precarietà e della minaccia. Si pensi ad esempio all'odio regolare che Seneca riversa nelle prose e nelle tragedie, sui giardini pensili, su questi simboli del lusso contro natura, per cui

*silvae... in tectis domum ac fastigiis nutant* (*epist.* 122.8),

*et summis cacuminibus nemora nutantia* (*Marc.* 18.4),

*nulla culminibus meis imposita nutat silva* (*Thy.* 465).

Di fronte a questi esempi, è difficile liberarsi dell'idea che in quel *nutare* - che pure è atteso per l'estremità degli alberi - ci sia al tempo stesso un che di incombente, la premessa di un crollo (come ad es. in *Thy.* 655 *cupressus et nigra ilice obscura nutat silva*, nella cupa atmosfera del racconto del nunzio).

Così anche il *nutant celsa fastigio*, cui può allegarsi il *celsarum dignitatum insedissee fastigiis* di 717a (ove pure la caduta è nelle premesse) rivelerà involontariamente una consuetudine con lo scrittore di Cordova.

F) 718a: *Ad negligentiam vitae non nos negligentium turba persuadeat.*

Argomento e stilema sono notoriamente senecani: si confronti da un lato, *vit.b.* 2.1 *Haec pars maior esse videtur? Ideo enim peior est... argumentum pessimi turba est; negligentium turba* trova precedenti in *ira* 2.10.4 *turba peccantium*; *ibid.* 2.2.5 *turba maerentium*; *benef.* 2.5.1 *rogantium turba*; *epist.* 19.11 *salutatium turba*; e poi ancora in *dominantium*, *sollicitantium*, *insanientium turba* e via via infinite *turbae* di personaggi il cui esempio Seneca invita a non seguire.

G) 725c: *Hoc tu lumine caligantem mentis aciem nequaquam refugus insuesce*

Anche qui l'espressione *caligans mentis acies* ha un netto colore senecano, benché Seneca presenti delle *iuncturae* leggermente diverse, fra cui la più comune è *caligo mentis* nei diversi casi (*ira* 2.10.1, 3.12.4, 3.27.2, *brev.* 3.1, 13.7 *et al.*); cf. anche *epist.* 71.24 *animus noster ad vera perspicienda caligat.*

H) 726c: *Unus hic portus (scil. professionis nostrae) est, in quem nos ab omni fluctuantis saeculi iactatione referamur, quem inter irruentes mundi turbines fessi petamus.*

Il motivo del porto è tradizionale. Già Cicerone amava applicarlo al rifugio dell'anima nella filosofia; Seneca vi vedeva l'immagine della saggezza o anche volentieri della morte per suicidio. Fra i testi senecani che fanno riferimento al porto, si può trovarne uno che ha qualche consonanza col passo riportato sopra: *epist.* 104.22 *Unus est enim huius vitae fluctuantis et turbidae portus, eventura contemnere.*

I) Due aggettivi di amplissimo impiego senecano che, sia pure in collegamenti diversi da quelli del filosofo si ritrovano nel *De contemptu mundi*, sono *solidus* (725b *solida veritas*, 722c *solidis bonis*, 726a *solida concupiscas*) e *inconcussus* (714a *sedes inconcussa*).

Una *iunctura* largamente adottata da Seneca è *difficultates rerum* di 715a, che comunque ha un precedente in Sallustio. Per il *morbis suis intabescere* di 713c si possono confrontare *cons. ad Pol.* 5.2 *Quid itaque iuvat dolori intabescere?* e *cons. ad Helv.* 16.5 *Ne feminae quidem te sinent intabescere vulnere tuo*; per il *Posteritas succedentium*

*saeculorum lege decurrit* di 717c, *prov. 5.6 Omnia certa et in aeternum dicta lege decurrunt*, *nat. 7.20.2 si ex consuetudine et lege decurrit*; per *Haec memoria circumstrepit* di 717d, *epist. 82.4 Quaecumque te abdidis mala humana circumstrepent*, *vit. b. 11.1 et tot humanam vitam circumstrepentibus minis*, et al.

L) A livello sintattico usi di chiara impronta senecana, oltre a quello dei pronomi di cui s'è parlato, appaiono il periodo ipotetico in forma paratattica con protasi all'imperativo (ad es. 716a)

*Pone quem volueris statum: non apud infima istic, non apud summa requiescitur,*

in cui forse si può identificare, come nella ricorrenza dell'inciso *inquit* e nell'introduzione dell'ipotesi col *fac* (ad es. 716c *Fac ut veniat heres*), un residuo dell'antica struttura diatribica<sup>46</sup>; e l'espressione dell'antitesi in forma ipotattica (ad es. 717d)

*vicinum speremus diem quem longinquum esse nescimus*

Che sia giunto ad Eucherio tramite una diretta seppur parziale lettura, o ne abbia colorito le pagine attraverso un influsso di 'maniera' diffusa, Seneca conferma l'importanza decisiva del proprio ruolo negli sviluppi della prosa latina cristiana.

Venezia

Bruna Cibir

<sup>46</sup> Norden, 141 ss.; per il rapporto della diatriba con la predica cristiana, 563-66; Traina, 78.

# OSSERVAZIONI SULLA 'COMMEDIA ELEGIACA': IL *GETA* DI VITALE DI BLOIS E IL *BABIO* (E I MODELLI CLASSICI).

Note di lettura

In pagine, che si prefiggono come scopo solamente quello di fornire qualche *additamentum* a recenti importanti lavori relativi alla 'commedia elegiaca' latina dei secoli XII e XIII<sup>1</sup>, non è certo il caso di proporre interpretazioni globali di questo particolarissimo genere (o sottogenere) letterario medievale e nemmeno di questa o quella pièce che nel genere rientra; tuttavia qualche osservazione anche in tal senso è lecita e, credo, giustificata dall'attenzione di cui le 'commedie elegiache' in questo momento godono. Ma, se non trascurerò del tutto problemi 'generali' posti dai testi, volgerò la mia attenzione soprattutto ad aspetti particolari e puntuali di due delle commedie più note e significative, il *Geta* ed il *Babio*, precipuamente in relazione all'ambiente culturale in cui operarono gli autori.

## I. Il *Geta* di Vitale di Blois

Apro il discorso con il *Geta* di Vitale di Blois che, come è stato sottolineato di recente, si configura come opera in qualche modo archetipica nel quadro dello specifico *eidōs* comico medievale<sup>2</sup>.

### 1. Una possibile chiave di lettura del *Geta*

E' noto che il *Geta* ricalca, probabilmente attraverso un inter-

<sup>1</sup> Citerò qui solamente: G. Vinay, *StudMed* 18, 1952, 205-71; F. Bertini, edizione dell'*Aulularia* di Vitale di Blois in AA.VV., *Commedie latine del XII e XIII secolo*, I, Istituto Filol. Class. e Med. Genova 1976, 7-137 e edizione del *Geta* di Vitale in AA.VV., *Commedie latine del XII e XIII secolo*, III, *ibid.* 1980, 141-242; W. Schmidt, *Untersuchungen zum 'Geta' des Vitalis Blesensis*, Ratingen-Düsseldorf 1975; K. Bate, *Three Latin Comedies*, Toronto 1976; A. Paeske, *Der 'Geta' des Vitalis von Blois, Kritische Ausgabe*, Köln 1976. Sempre da tener presente, poi, la nuova edizione complessiva delle 'commedie latine' in cinque volumi (ma l'opera è ancora *in progress*) curata da F. Bertini, ad opera di vari studiosi, cioè lo stesso F. Bertini, S. Pittaluga, G. Orlandi, P. Gatti, E. Cadoni, A. Dessì Fulgheri, Paola Busdraghi, Annamaria Savi, Gabriella Rossetti, Silvana Pareto, Magda Bonacina, Simona Rizzardi.

<sup>2</sup> Basterà rinviare a F. Bertini, *La commedia latina del XII secolo* in AA.VV., *L'eredità classica nel Medioevo: il linguaggio comico*, Atti III Convegno di Studi sul teatro medievale e rinascimentale. Viterbo 26-28 maggio 1978, Viterbo 1979, 63 ss., specialmente pp. 70 ss.

mediario tardo-antico<sup>3</sup>, l'*Amphitruo* plautino<sup>4</sup>. Proprio l'*Amphitruo* occupa, notoriamente, un posto particolarissimo nell'ambito della commedia non solamente plautina, ma latina in generale: è infatti l'unica pièce comica in cui operino attivamente gli dei; dunque, secondo la partizione antica, è opera a metà tra la tragedia, in cui intervengono *heroes, duces, reges*, e la commedia, i cui protagonisti sono *humiles atque privatae personae*<sup>5</sup>, dunque è una *tragicomoedia*, secondo la definizione di Plauto stesso (*Amp.* 51 ss., specialmente 59 e 63).

Orbene, è assai singolare e degno di nota che Vitale, nello scegliere un modello per la sua prima commedia - un'operazione che si rivelerà in seguito gravida di conseguenze, dato che il *Geta* diventerà a sua volta un 'modello', oltre che per Vitale stesso (nella seconda commedia, l'*Aulularia*), anche e soprattutto per gli altri autori di 'elegiache' -, si sia rivolto ad un testo particolare, in qualche modo 'aberrante' nel quadro della stessa tradizione classica cui pur Vitale guardava: degno di nota perché, proprio in seguito alla scelta di Vitale, la commedia 'elegiaca' nasce a tavolino con connotati letterari nuovi, non 'classici' in senso stretto. S'aggiunga che Vitale non s'accontenta di riprendere una commedia 'anomala' come forma di gioco cerebrale, ma in essa opera anche, in aggiunta, una serie di spostamenti e cambiamenti, che approfondiscono l'atipicità del modello.

Naturalmente è difficilissimo precisare quanto Vitale dipenda, nell'alterare alcuni connotati dell'*Amphitruo*, dall'(eventuale) intermediario tardo-antico: alcuni spunti sono certo dovuti alla sua fantasia (penso, ovviamente, a quelli più strettamente legati ad ambiente e sensibilità medievali: per es. l'importanza della filosofia e della logica, la figura della donna, certo 'razionalismo'), altri potrebbero essere mediati e suggeriti dal modello intermedio (penso alla diversa distribuzione di certe scene; alla valutazione 'nuova' della figura dello schiavo). Ma, qualunque ne sia la genesi e l'origine, cambiamenti nel *Geta* rispetto all'*Amphitruo* sono ben ravvisabili e possono essere brevemente riassunti come segue:

<sup>3</sup> Sul problema cf. Bertini, ed. *Aulularia*, 34-5 e ed. *Geta*, 145 ss.

<sup>4</sup> Sui rapporti tra *Geta* ed *Amphitruo* cf. Bertini, ed. *Geta*, 149-150 e *Anfitrione e il suo doppio: da Plauto a Guilherme Figuerido* in AA.VV., *La semiotica e il doppio teatrale*, Napoli 1981, 314-15; A. Giorgi, *Dioniso* 35, 1961, 38-55.

<sup>5</sup> *Diom. gramm.*, I 488. 14 ss. K. = Kaibel, *CGF* I 1. 58, *Isid. etym.* 8. 7. 6, etc.: basterà rinviare ad A. Traina, *Comœdia. Antologia della palliata*, Padova 1969<sup>3</sup>, 46.

a) su trama 'plautina' s'innesta un prologo 'terenziano', più consono all'ambiente della Loira del sec. XII, saturo di cultura<sup>6</sup>;

b) l'azione è guidata non dalla divinità (come nell'*Amphitruo*) ma dallo schiavo Geta: lo stravolgimento, se anche può essere stato agevolato, in una *c o m m e d i a*, dall'importanza che riveste la figura dello schiavo in tante altre commedie plautine (valga, per tutte, lo *Pseudolus*), alla luce dei connotati peculiari di Geta (schiavo sì, ma aspirante filosofo) può essere considerato piuttosto come determinato dal passaggio da una visione 'classica' di tipo aristocratico ad una visione in cui sono le classi sociali nuove ed emergenti quelle che regolano o contribuiscono a regolare gli eventi;

c) la mitologia viene, se non eliminata, certo ridimensionata (non si parla della nascita 'miracolosa' di Ercole; si modificano i connotati della figura di Anfitrione), in chiave 'razionalistica';

d) dal prestigio delle armi (Anfitrione plautino) si passa a quello della cultura filosofica, con particolare riferimento alla dimensione della dialettica, con evidente adattamento e 'modernizzazione' del personaggio classico, in conformità con il nuovo modo di pensare (quello, appunto, medievale)<sup>7</sup>;

e) viene profondamente alterata la figura di Alcmene, che da matrona romana di stampo tradizionale diventa una moderna 'madonna' medievale, tutt'altro che aliena da civetteria;

f) il comico *tout court* (penso per es. alla perduta scena plautina in cui venivano posti a confronto il vero ed il falso Anfitrione) viene sostituito con il comico finalizzato alla dimostrazione di un assunto (penso ai vv. 107-228: confronto tra Geta e Birria in chiave di parodia della dialettica);

g) vengono introdotti, in modo incongruo sul piano storico-letterario, elementi di lingua e cultura ovidiane in un tessuto comico extra-ovidiano;

h) infine - elemento di minor rilievo, ma pur sempre da segnalare -, viene diversamente distribuita la materia, che pur è fondamentalmente la stessa, in Plauto ed in Vitale: per es. l'eliminazione dei *cantica* e la decurtazione di scene plautine (sottolineata da Vitale

<sup>6</sup> Cf. poco sotto, § 2.

<sup>7</sup> Si noti che l'*Amphitruo* del mito è stato trasformato prima in *imperator* da Plauto, poi in *clericus* da Vitale: un progressivo adattamento che segna la trasformazione della sensibilità storica immanente a diverse età ed a popoli differenti.

stesso in *Aul.* 25-28) hanno comportato l'inserimento nella trama del *Geta* (vv. 1-239 *passim*) di quegli spunti, che Plauto aveva toccato brevemente soltanto sotto forma di antefatto.

La sintesi di tutti questi elementi ha avuto, secondo me, una precisa conseguenza: il *Geta*, pur apparentemente intessuto di motivi classici, nasce in realtà come commedia 'anticlassica'. Questa posizione generale si riflette e si concretizza anche in numerosi spunti linguistico-strutturali, per es. là dove elementi 'classici' ed elementi 'non-classici' sono giustapposti: se i cenni relativi alla *Fama* (vv. 39 ss., poi 59-60) sono 'classici' (basterà ricordare qui Virgilio), il breve monologo di Birria, vv. 63 ss., è del tutto impensabile in un testo classico: dunque nei vv. 59-66 sono accostati due temi contrastanti l'uno con l'altro nell'impostazione e nel tono; nel v. 53 sono accostati un emistichio di contenuto non classico ed un secondo emistichio che, al contrario, costituisce addirittura la ripresa puntuale di un passo ovidiano (*trist.* 5. 3. 41); se la rapida descrizione di Alcmena è classicheggiante (vv. 47 ss.), quella particolareggiata e veristicamente ripugnante di Geta, vv. 333-52 (parodia della *descriptio mulieris?*), è del tutto anticlassica; e gli esempi si potrebbero moltiplicare.

Tutte le considerazioni svolte sopra possono forse contribuire a spiegare perché i successivi imitatori del *Geta*, non so se consciamente o involontariamente, si siano sempre più allontanati dalla commedia classica, e dunque contribuiscono a giustificare l'oggettiva difficoltà di valutazione e di definizione dell'intero genere delle 'commedie elegiache' - o commedie o novelle o *fabliaux* o altro ancora, a seconda degli studiosi.

## 2. Il prologo del *Geta*

Nella sezione introduttiva del *Geta*, all'*argumentum* (vv. 1-10) tiene dietro un blocco di dodici versi strutturati come vero e proprio prologo. Tale blocco di versi è evidenziato 'ciclicamente' da una chiusa che riprende l'*incipit*: al v. 11 si pone la premessa *c a r m i n a composuit voluitque placere poeta*, al v. 22 si conclude sconsolatamente *et sibi pulcher eat (scil. poeta) et sua solus amet*. Al suo interno, poi, il prologo è diviso in due parti di eguale ampiezza: a) vv. 11-16 viene posto il problema: il poeta vorrebbe piacere al pubblico, ma non ha incontrato un pubblico interessato alle cose letterarie; b) vv. 17-22: se per caso qualcuno, tra il pubblico, nutre interessi

letterari, egli però preferisce gli autori 'classici' ai moderni, per cui il poeta finisce per comporre solo per se stesso. Il v. 17, che apre la seconda parte del prologo, è enfatizzato dalla ripresa a distanza tramite il v. 21, di analoga struttura,

*si quem scripta iuvant, istis tamen invidet ille, v. 17*  
*quem iuvat iste labor, soli sibi scriptitet ille, v. 21,*

secondo una 'tecnica' di 'ripetizione interna' che è applicata spesso da Vitale<sup>8</sup>.

Il tema affrontato è quello della difficoltà incontrata dal poeta nel farsi accettare da un pubblico volto a interessi del tutto diversi, quelli pecuniari: meglio farebbe il poeta, in considerazione di tale difficoltà, a tacere e farsi da parte. E' dunque, certamente, tema topico: il disprezzo da cui è circondata la poesia<sup>9</sup>: ma è anche, nel contempo, tema letterario: dunque il prologo è di tipo 'terenziano', non plautino, benché l'argomento del *Geta* sia, direttamente o indirettamente, proprio plautino. La 'terenzianità' del prologo è già stata colta ed evidenziata correttamente e finemente dal Bate<sup>10</sup>; io, per parte mia, vorrei aggiungere qualche osservazione in merito al supporto di reminiscenze letterarie che costituiscono la griglia attraverso cui Vitale comunica il suo messaggio.

Anzitutto sono identificabili alcuni spunti che rinviano direttamente, e programmaticamente, a Terenzio<sup>11</sup>:

a) vv. 1-2 *carmina composuit voluitque placere poeta;*  
*fallitur hoc studio, carmina nulla placent*

riprendono chiaramente Ter. *Andr.* 1-3

*poeta quom primum animum ad scribendum adpulit,*  
*id sibi negoti credidit solum dari,*

<sup>8</sup> Accenno alla cosa *infra*, § 3.

<sup>9</sup> Così Bertini, ed. *Geta*, 143.

<sup>10</sup> A.K. Bate, *Language for School and Court: Comedy in 'Geta', 'Alda' and 'Babio'*, in AA.VV., *Il linguaggio*, 145 = 159.

<sup>11</sup> Li ha evidenziati il Bate, *ibid.*; e cf. anche S. Pittaluga, *StudMed* s. III, 23, 1982, 301 e (più in generale, per Terenzio nella 'commedia elegiaca') 297 ss. e F. Bertini, *Da Menandro e Plauto alla commedia latina del XII secolo*, in AA.VV., *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, V, Urbino 1987, 320 ss., soprattutto p. 329 e n. 44.

*populo ut placent quas fecisset fabulas;*

b) v. 18 *laudans veteres nescit amare novos*

presenta una contrapposizione tra *veteres* e *novi* (in riferimento a poeti) che trova riscontro in Ter. *Phorm.* 1 e 13-14, *Andr.* 6-7, *heaut.* 22 e, soprattutto, *eun.* 42-43

*qua re aequom est vos cognoscere atque ignoscere  
quae veteres factitarunt si faciunt novi;*

c) vv. 21-22 *quem iuvat iste labor soli sibi scriptitet ille  
et sibi pulcher eat et sua sobus amet*

costituiscono una chiusa che 'rovescia' quella del prologo dell' *Heautontimorumenos*, che suona, vv. 51-52,

*ut adulescentuli  
vobis placere studeant potius quam sibi*<sup>12</sup>;

d) il cenno al poeta, v. 11, rinvia ad identico cenno in *eun.* 3, *Phorm.* 1, *heaut.* 2: proprio la presenza del cenno al *poeta*, senza nome, in Terenzio - molto meglio che non lo statuto del prologo plautino, che prevede l'assenza di nomi propri<sup>13</sup> -, può contribuire a far capire perché Vitale nel prologo del *Geta* alluda a se stesso definendosi semplicemente poeta, senza fornire il proprio nome, a differenza di quanto farà nel prologo dell'*Aulularia* (vv. 25-28)<sup>14</sup> - anche se può giocare nel 'silenzio' dell'autore il suo timore di 'compromettersi' uscendo allo scoperto con la propria 'firma' in un momento in cui regnava l'incertezza su come il pubblico avrebbe accolto l'opera appena prodotta.

La 'presenza' di Terenzio nel prologo è determinata dalla scelta effettuata da Vitale di adottare il commediografo come maestro nel *προλογίζειν* - ed insieme ne costituisce la spia -; e si possono poi identificare altre reminiscenze di *auctores*, che evidenziano la letterarietà del prologo programmatico del *Geta*.

Se *carmina composuit* del v. 11 trova riscontro altrove nella 'tra-

<sup>12</sup> Bate, *ibid.*

<sup>13</sup> Cf. C. Questa in C. Questa - R. Raffaelli, *Maschere, prologhi, naufragi nella commedia plautina*, Bari 1984, 9 ss.

<sup>14</sup> Bertini, ed. *Aulularia*, 30-31.

dizione' poetica<sup>15</sup>, come del resto *place(u)t* in clausola (v. 12)<sup>16</sup> soprattutto in Ovidio<sup>17</sup>, l'intera espressione *carmina nulla placent* di v. 12<sup>18</sup> risente di un modello ben preciso, Hor. *epist.* 1. 19. 2

*nulla placere diu nec vivere carmina possunt,*

cioè di un passo di quell'epistola-programma in cui Orazio parla appunto dell'accoglienza che Roma aveva riservato ai suoi carmi.

Dopo aver sottolineato, vv. 11-12, con allusione oraziana, che i suoi carmi non piacciono, Vitale nel passo successivo, vv. 13-16, ne spiega la ragione: tutti antepongono alla poesia umbratile il più concreto denaro: il pensiero va ancora a Orazio, precisamente a *sat.* 1. 4. 22 ss.

..... *cum mea nemo*  
*scripta legat* .....  
*quod sunt, quos genus hoc minime iuvat* ...  
..... *quemvis media elige turba,*  
*aut ob avaritiam aut misera ambitione laborat*<sup>19</sup>,

cioè ancora ad un passo di componimento oraziano che costituisce, anch'esso, un 'programma' letterario; e si può accostare anche un luogo degli altrettanto programmatici *choliambi* di Persio, vv. 10-12

*magister artis ingenique largitor*  
*venter, negatas artifex sequi voces.*  
*quod si dolosi spes refulserit nummi...*

Ancora letteraria la protesta che l'odierna poesia non prende piede perché coloro, che di poesia si interessano, preferiscono quella dei *veteres* e trascurano perciò quella dei *novi*, vv. 17-18<sup>20</sup>: se il pensiero

<sup>15</sup> Cf. O. Schumann, *Lateinisches Hexameter-Lexicon. Dichterisches Formelgut von Ennius bis zum Archipoeta*, I, München 1979, 275.

<sup>16</sup> Con ripetizione al v. 13, ove si tratta non di clausola in senso stretto, ma di chiusa di primo emistichio di pentametro.

<sup>17</sup> *Fast.* 2. 765, *her.* 6. 83, *medic.* 7, *Ponto* 3. 4. 73.

<sup>18</sup> Il verso del *Geta* verrà poi citato in *Vita Wintonis* 1127 Holder-Egger: cf. Bertini, ed. *Geta*, ad loc., 185.

<sup>19</sup> A questo passo si può aggiungere, nel particolare minuto, che il secondo emistichio del v. 13 del *Geta*, *queruntur seria cunctis*, è confrontabile con Hor. *sat.* 1. 1. 27 *quaeramus seria ludo*, cf. Schmidt, 141 e Bertini, ed. *Geta*, 185.

<sup>20</sup> Poi in *Lidia* 3 *nova Lidiades veteres imitata placeret*.

va a Terenzio, già ricordato poc' anzi, per la formulazione della protesta soccorre Ovidio - il più saccheggiato, come è noto, tra gli *auctores* ad opera di Vitale - *fast.* 1. 222 ss.

*victaque concessit prisca moneta novae.  
nos quoque templa iuvant, quamvis antiqua probemus,  
aurea: . . . . .  
laudamus veteres sed nostris utimur annis :*

concordanza in formulazione verbale pur nella diversità di contesto generale.

La sconsolata conclusione di Vitale: meglio tacere o comunque essere disposti e rassegnati a non avere un pubblico interessato, vv. 21-22<sup>21</sup>; qui si può far riferimento ancora alla citata satira oraziana, 1. 4. 21-23 (è il passo che precede immediatamente quello già citato sopra)

*. . . . . beatus Fannius ultro  
delatis capsis et imagine, cum mea nemo  
scripta legat volgo recitare timentis ...,*

ed ancora a Persio, la cui satira letteraria per eccellenza, la prima, si apre così, vv. 2-3:

*'quis leget haec?' min tu istud ais? nemo hercule. 'nemo?'  
vel duo vel nemo. 'turpe et miserabile'...*

Presenza cospicua della tradizione satirica, dunque, nel proemio del Geta (e, del resto, anche altrove in Vitale). Di fronte al fatto si pone un problema di metodo: è corretto e plausibile identificare così cospicui rapporti letterari tra Vitale, poeta 'comico', e tradizione 'satirica' classica, o non è piuttosto forzatura ad opera degli studiosi? Soccorre il passo isidoriano *etym.* 8. 7. 7, che suona così: *duo sunt autem genera comicorum, id est veteres et novi. veteres, qui et ioco ridiculares extiterunt, ut Plautus, Accius, Terentius; novi, qui et satirici, a quibus generaliter vitia carpuntur, ut Flaccus, Persius, Iuvenalis vel alii.* Da questo passo di Isidoro - ed Isidoro è, come pare superfluo ricordare,

<sup>21</sup> In età contemporanea a Vitale altra protesta analoga formulava Adam di Balsham Parvipontanus (*dicebat... se aut nullum aut auditores paucissimos habiturum...*), cf. B. Roy - H. Shooner, *Querelles de maîtres au XII<sup>e</sup> siècle: Arnoul d'Orléans et son milieu*, Sandalion 8-9, 1985-1986, 331.

uno dei maestri indiscussi del pensiero medievale - si evince che dall'alto Medioevo in poi tradizione satirica e tradizione comica venivano considerate come due momenti di un unico genere letterario, quello comico; per cui Vitale può tranquillamente attingere, trascegliendole, le formulazioni atte ad esprimere il pensiero letterario da quel 'genere' (satirico per i 'classici', non per lui) che egli considera proprio il medesimo in cui in prima persona si esercita quando quel pensiero esprime, cioè il 'genere' comico.

Ad ulteriore conferma della letterarietà del prologo s'aggiunga, al v. 15 *vincit amor census*, la possibile ripresa - non funzionale nel contesto, dunque dovuta a mero vezzo letterario - di Verg. *buc.* 10. 69 *omnia vincit Amor, et nos cedamus Amori*, passo certamente noto a Vitale, dato che è ripreso anche in *Geta* 378 *munere vivit amor*<sup>22</sup>; e si noti che la reminiscenza virgiliana presenta entrambe le volte valenza parodica, dato che è applicata all'interesse materiale.

Infine, va rilevata la coincidenza tra v. 19 *utilius tacuisse foret*<sup>23</sup> *quam scribere versus* e la *sententia* formulata nei *disticha Catonis*, 1. 12. 4, p. 45 *Boas nam nulli tacuisse nocet, nocet esse locutum*, forse da Vitale giudicata antica: coincidenza che, tuttavia, non deve sminuire ai nostri occhi l'impegno di seria letterarietà di cui il prologo è permeato né farlo scadere a luogo meramente topico-sentenzioso. La riprova che la *sententia* nel prologo di Vitale è anche letteratura viene dal fatto che il v. 16, *re sine nullus eris*, è sì sentenzioso, ma fa riferimento ad una massima ben presente proprio in quella tradizione satirica romana<sup>24</sup>, di cui varie tracce ho identificato, alle pagine precedenti, nel prologo stesso, e tradisce pertanto, ancora una volta, sensibilità e patrimonio culturali di Vitale.

<sup>22</sup> La segnalazione in D. Bianchi, *Intorno a Vitale di Blois*, Atti Acc. Ligure Scienze e Lettere 18, 1962, 31, poi in Bertini, ed. *Geta*, 227; inoltre il primo emistichio di *Geta* 378 è adattamento di Ovidio, *ars* 2. 742, cf. H. Hagendahl, *La 'comédie' latine au XII<sup>e</sup> siècle et ses modèles antiques*, in AA.VV., *ΔΡΑΓΜΑ Μ.Ρ. Nilsson dedicatum*, Lund 1939, 242.

<sup>23</sup> Questo primo emistichio può essere accostato a *Babio* 11 (in contesto del tutto differente). La concordanza va aggiunta a quelle registrate in Dessì Fulgheri, ed. *Babio*, in AA.VV., *Commedie*, II 181 ss. [cf. *infra*, n. 37].

<sup>24</sup> Cf. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890 (= Hildesheim 1962), 157.

### 3. Autoripetizioni nel Geta

Accennavo poco sopra, a proposito della stretta somiglianza intercorrente tra il v. 17 ed il v. 21 del *Geta*, al fatto che Vitale fa ricorso in tutta l'operetta ad una vera e propria tecnica di ripetizione degli stessi moduli espressivi in passi diversi, più o meno distanziati l'uno dall'altro.

L'affermazione deve essere ora documentata, naturalmente. Va subito chiarito che i motivi, che stanno alla base delle ripetizioni e le suggeriscono, sono diversi, come cercherò di evidenziare volta per volta, ma la tecnica è sostanzialmente costante<sup>25</sup>.

V. 12 *carmina nulla placent* (cl.) ~ v. 13 *fabula nulla placet* (inc.): l'insistenza è motivata dalla volontà di giustificare il presunto insuccesso letterario del poeta.

V. 49 *sic alias vincit, sic a se vincitur ipsa* ~ v. 246 *hac* (scil. *dote placet illa viro, plus tamen ipsa sibi*): belletti (v. 49) e ricchi ornamenti (v. 246) hanno l'identico scopo di attizzare la civetteria femminile, nella fattispecie quella di Alcmena.

V. 58 *sensit adesse deos* (cl.) ~ v. 498 *sensit abesse deos* (cl.): il confronto potrebbe essere esteso ai due interi distici vv. 57-8 e 497-98<sup>26</sup>: con parole quasi identiche Vitale apre (v. 58) e chiude (v. 498) l'episodio dell'avventura terrena di Giove con Alcmena, dunque si tratta di ripetizione funzionale, di tecnica ciclica.

V. 59 *gaudeat Almena: vir adest suus, ecce* ~ v. 249 *exeat Almena ... exeat et videat Amphitritona suum* (cf. anche vv. 309-12): la Fama anticipa impersonalmente (v. 59) l'annuncio che poi Geta dà in prima persona (v. 249): dunque una ripetizione strutturale.

V. 61 *cito, Birria, surge* (cl.) ~ v. 67 *propera, mi Birria, surge* (cl.): duplice invito rivolto direttamente da Alcmena a Birria (l'iterazione è sottolineata da Vitale stesso nella prima parte del v. 67 *sic iterum Almena*): sottosta l'esigenza di vivacizzare il dialogo, dunque l'iterazione ha funzione scenica.

V. 78 *Birria nullus erat* (cl.) è allusivamente contraddetto in v. 172 *erit Birria semper homo*: cenno copertamente anticipatore del tema di fondo del *Geta*, la polemica relativa agli eccessi cui porta la dialettica;

<sup>25</sup> Nella lista di passi che segue, così come infra § 5 e come nella lista relativa a luoghi del *Babio* (infra, cap. II, § 2), uso le sigle in(cipit), cl(ausola).

<sup>26</sup> Cf. già Bertini, ed. *Geta*, 189.



l'ambito di un breve 'a parte' di Birria, mirante ad enfatizzare il concetto stesso.

Vv. 202-03 *iurat hic, ille negat: / instat hic, hic clamat* ~ v. 299 *hic rogat, ille negat, hic instat, at ille repellit*: parallelismo di carattere scenico.

V. 205 *tua saxa repone* (cl.) ~ v. 207 *saxa repone* (cl.): due battute in bocca a Birria, a brevissima distanza l'una dall'altra, miranti a vivacizzare il dialogo, dunque in funzione scenica.

V. 240 *ianua clausa michi est et silet ipsa domus* ~ v. 262 *omnia clausa videt cunctaque clausa silent* (cf. anche vv. 247-48): le parole di Geta, v. 240, sono ribadite dalla voce narrante, v. 262, per insistenza scenica.

V. 241 *pandetur ianua Gete* (cl.) ~ v. 249 *pandatur ianua Gete* (cl.): Geta anticipa in un breve monologo, v. 241, quanto poi dirà, a gran voce, rivolto a quanti si trovano in casa di Anfitrione, v. 249; si tratta dunque di ripetizione in funzione scenica.

V. 243 *multa... quibus ipsa placet sibi femina* ~ v. 246 *placet... ipsa* (scil. *femina*) *sibi*<sup>29</sup>: è sempre Geta che, nell'ambito di un monologo, polemicamente insiste in atteggiamento dettato da misoginia.

V. 253 *iam thalamum tenet Amphitriion, tenet hostia Geta* ~ v. 442 *iamque / Amphitriion thalamos, hostia Geta tenet* (cf. anche vv. 265-66 *iam rediit Geta... Amphitriionque / in thalamo gaudet coniugis esse*; e v. 310 *ecce tuus limina Geta tenet*): parole del falso Geta al vero Geta, v. 253, allusivamente ripetute dal vero Geta ad Anfitrione, v. 442 (a loro volta, vv. 265-66, ancora rivolte dal falso Geta a Geta, costituiscono duplicazione di battuta, ad effetto, rispetto al v. 253, in chiara funzione scenica).

V. 254 *quisquis es... abi* ~ vv. 263-64 *quisquis es... pande fores*: in brillante contrappunto scenico, la battuta rivolta dal falso Geta a Geta viene 'rovesciata' dal vero Geta (che si rivolge al falso Geta).

V. 257 *voce est et nomine Geta* ~ v. 293 *voce refers et nomine Getam*: prima in un 'a parte', v. 257, poi rivolgendosi direttamente al falso Geta, v. 293, il vero Geta insiste, con effetto scenico, sul fatto, fondamentale, della propria identità<sup>30</sup>.

V. 265 *iam rediit Geta* (inc.) ~ v. 267 *Birria iam rediit* (inc.):

<sup>29</sup> Il v. 246 è accostabile anche, per altro motivo, al v. 49, cf. *supra*, il commento al v. 49 stesso.

<sup>30</sup> Il confronto è già in Bertini, ed. *Geta*, 213, comm. al v. 265.

insistenza del presunto Geta, che mira ad inculcare un'idea (falsa) nella mente confusa del vero Geta: dunque ripetizione in funzione scenica, tanto più che le battute sono inserite in un unico discorso.

V. 303 *seram posti ni dempseris ultro* (fine verso) ~ v. 305 *deme seram posti* (inc.): due battute in bocca a Geta, a brevissima distanza *l'una dall'altra, nell'ambito del medesimo discorso*, miranti a vivacizzare la scena.

V. 306 *ianua fuste cadet* (cl.) ~ v. 315 *ianua fuste cadet* (inc.): in due momenti diversi, ma contigui, nell'ambito di una scena vivacissima che prevede una serie di minacce reciproche tra vero Geta e falso Geta, il vero Geta reduplica la sua 'ingiunzione' nei confronti dell'avversario.

Vv. 321-22 *'dic' ait 'oro, tui quis sit modus et color oris/et membris proprias omnibus adde notas'* ~ vv. 331-32 *solus ego Geta. nunc accipe quis color et que/forma michi, quo sint singula facta modo*: le parole di Geta, vv. 321-22, sono riprese puntualmente dal falso Geta che si accinge a rispondere alla richiesta dell'antagonista, dunque ci troviamo di fronte a ripetizioni in funzione scenica.

V. 356 *factis sis ego simque nichil* ~ v. 393 *sis ego... ego sum nichil*: Geta invita il falso Geta a chiarire la sua identità (v. 356), indi alla fine dell'esposizione del falso Geta sconsolatamente si dichiara convinto dalle argomentazioni dell'antagonista (v. 393): si tratta dunque di ripetizione in funzione ciclica, che incornicia il lungo monologo del falso Geta.

V. 358 *ut iures Getam me fore (teque nihil)* ~ v. 374 *ut fore me Getam (per mea facta probes)*: il falso Geta nel quadro di un lungo monologo insiste sulla propria pretesa identità, nel tentativo di convincere la controparte, cioè il vero Geta: dunque insistenza funzionale dal punto di vista scenico.

V. 374 *ut fore me Getam per mea facta probes* ~ vv. 449-50 *mea facta recensuit ipse/quodque foret Geta multa dedere fidem*: parole indirizzate dal falso Geta al vero Geta (v. 374), il quale poi le riferisce, con qualche adattamento, ad Anfitrone (vv. 449-50).

V. 403 *nomen erit nullum, quia sum nichil* ~ v. 438 *quod non est aliquid, nomen habere nequit*: Geta in due 'a parte' insiste su uno dei concetti basilari della dialettica, dunque la ripetizione ha pressappoco funzione analoga a quella ricoperta dai vv. 419~453, per cui cf. subito appresso.

V. 412 ~ v. 456: cf. *infra*, il § 4.

V. 419 *reddidit insanum de me dialectica stulto* ~ v. 453 *insanire facit stultum dialectica quemvis*: parole di Geta, v. 419, riprese da Birria, v. 453: la ripresa è funzionale all'enfaticizzazione del concetto, assolutamente centrale per l'interpretazione complessiva del *Geta*<sup>31</sup>.

V. 464 *Birria tela cape* (inc.) ~ v. 475 *cape tela* (scil. *Birria*) (cl.): entrambe le volte l'ordine è rivolto da Anfitrione a Birria, e la seconda volta l'iterazione è sottolineata da Vitale stesso, nella prima parte del v. 475 *increpat, instat herus*: sottostà, come in v. 61 ~ v.67 (supra), l'esigenza di vivacizzare il dialogo, dunque l'iterazione ha funzione scenica.

#### 4. *Semper asellus eris*

Trascrivo per comodità i vv. 163-68 del *Geta*:

*sed pretium pene miranda sophismata porto*<sup>32</sup>  
*iamque probare scio quod sit asellus homo.*  
*dum michi me reddent patine, focus, uncta popina,*  
*hos asinos, illos esse probabo boves.*  
*sum logicus: faciam quevis animalia cunctos;*  
*Birria, qui nimis est lentus, asellus erit.*

F. Bertini sottolinea<sup>33</sup> che Vitale satireggia qui il filosofo da strapazzo che da sprovveduto, gettatosi a capofitto nello studio della logica e nella contesa degli universali, crede di sapere e di potere tutto. Ancora il medesimo studioso, su suggerimento dell'Avesani, cita a confronto «Gualone, il quale, pur essendo celeberrimo per i suoi sofismi, *probari non posse hominem esse asinum aiebat* (cf. E. Martène - U. Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum... collectio*, tom. II, Paris 1724, col. 337 D-E)»<sup>34</sup>, e si potrebbe aggiungere qui<sup>35</sup> il sofisma che si legge nel codice viennese V.P.L. 2499, fol. 35r *omnis asinus est animal, sed omnis homo est animal, homo igitur asinus est*. Infine, il Bertini (cit.) sottolinea che il v. 168 del

<sup>31</sup> Sul v. 453 cf. Bertini, ed. *Geta*, 233, comm. *ad loc.*

<sup>32</sup> Cf. anche vv. 411-14 *cum didicit Geta logicam, tunc desiit esse/queque boves alios me facit esse nichil./sic in me gravius experta sophismata; mutans/tantum alios, michimet abstulit esse meum.*

<sup>33</sup> Nel comm. *ad loc.*, ed. *Geta*, 203.

<sup>34</sup> Eco, più o meno indiretta, in Vital. Bles. *Geta* 169-70.

<sup>35</sup> Con lo Schmidt, 92.

*Geta*, oltre ad essere citato da Matt. Vindoc., *Equivoca* s.v. *lentus*<sup>36</sup>, ebbe fortuna anche altrove nella 'commedia elegiaca' latina, *Pamph. Glisc. et Birr.* 142

*et nunc et semper Birria lentus eris;*

si può aggiungere anche il confronto con *Babio* 135-136

*nosco tamen logicam: bene premeditando probabo  
quod Socrates Socrates et quod homo sit homo*<sup>37</sup>

(ove la parte finale sarà da intendersi, implicitamente, 'l'uomo non può essere *aselus*'), e *Babio* 384

*cum clarus fidicen noster asellus erit.*

Insistenza su 'asini' e 'buoi', dunque, ripresa ancora nel *Geta* in v. 456

*(dialectica) aut homines asinos aut nichil esse facit*

e, rispettivamente, v. 412

*(logica) que... boves alios, me facit esse nichil*

- e si noti la stretta somiglianza intercorrente tra i due luoghi del *Geta*-. Quali possono essere le ragioni dell'insistenza proprio su questi due animali? Una prima ragione può essere identificata nel fatto che *asinus* era uno degli oggetti dei sillogismi dialettici, come ho ricordato poco sopra; ma molto probabilmente v'è anche un secondo motivo, che cercherò di focalizzare.

Recentemente S. Pittaluga<sup>38</sup> ha posto in bella luce gli spunti di

<sup>36</sup> Cf. anche Bertini, ed. *Auhularia*, 20.

<sup>37</sup> Cf. A. Dessi Fulgheri, edizione del *Babio* in AA.VV., *Commedie latine del XII e XIII secolo*, II, Istituto Filol. Class. e Med., Genova 1980, 181. Alla base del passo sta la tecnica sillogistica, per cui cf. F. Bertini, *Il 'Geta' di Vitale di Blois e la scuola di Abelardo*, Sandalion 2, 1979, 262-63.

<sup>38</sup> *Asini e filosofastri (da Aviano a Vitale di Blois)*, Sandalion 8-9, 1985-1986, 307 e 311.

contesa letteraria che all'inizio del sec. XII caratterizzarono l'attività di alcuni dei protagonisti culturali del tempo. Serlone di Wilton, in polemica con Ugo Primato, gli scrive

*nulla tui doni sit gratia pro 'nebuloni'  
et mihi, qui quondam, semper asellus eris<sup>39</sup>;*

Nigello di Longchamp, a sua volta, ancora in chiave polemico-satirica, riecheggiando, come Serlone, la favola 5 di Aviano, in *Spec. stult.* 57 scrive

*iuraque det populis, semper asellus eris<sup>40</sup>.*

Sappiamo inoltre<sup>41</sup> da Arnolfo d'Orléans che Thierry de Chartres veniva bollato in vita con il soprannome di Terricus Asinus, mentre una volta morto se ne riconosceva la grandezza e si giustificava il precedente soprannome ingiurioso, Asinus, con la spiegazione «quia doctrinae dulce ferebat onus».

Tutti questi elementi concomitanti portano verso un'unica direzione: tra letterati ci si scambiava con grande facilità l'accusa infamante, in considerazione dell'ambiente in cui veniva agitata - di 'asineria' (un'accusa 'parlante') e forse anche (ma è solamente una cauta ipotesi) l'accusa di 'stupidità bovina'.

Passiamo ora al *Babio*. In vv. 117-18 e 455-56 s'incontrano due *adynata* espressi nella seguente forma

*semper eris quod eras: tribulus numquam feret uvas;  
cum fueris largus, fiet asellus equus*

e, rispettivamente,

*quando miser sapias? nec erit citharedus asellus,  
nec bos dicta loquens, nec Babio sapiens.*

Denominatore comune di questi *adynata* è il referente: *asellus* e, parzialmente, *bos*. Non credo che si tratti di mera coincidenza, anche

<sup>39</sup> Serlo Mag. *carm.* 75. 2-3 Oeberg; in risposta alla 'botta' di Ugo Primato, che gli aveva scritto *Primas Serloni. nebulo nebulas nebuloni*, Serlo Mag. *carm.* 75. 1 Oeberg.

<sup>40</sup> Per la clausola (anche in altri autori) cf. Schumann, I 140 (da Avian. 5. 18).

<sup>41</sup> Cf. Roy-Shooner, 330-32.

perché lo stesso referente principale, cioè *asellus*, è anche in un terzo passo, già citato poco sopra, v. 384

*cum clarus fidicen noster asellus erit,*

sempre in *adynaton*; e si noti anche che in *Babio* 455-456 è presente l'accostamento di *asellus* e *bos*, esattamente come nel luogo del *Geta* (v. 166) da cui ho preso le mosse.

Orbene, io credo che, al di là dell'impiego dell'*adynaton*, la scelta del referente nel *Babio* per l'*adynaton* stesso sia stata determinata proprio dalla temperie culturale, proclive alla polemica e soprattutto alla polemica di scuola, instauratasi nel sec. XII nella valle della Loira.

Concluderò questa breve discussione su *Geta* 163 ss. con una fugace annotazione esegetica relativa al v. 116, nota peraltro estranea al filo conduttore del discorso testé sviluppato. Interpreterei il verso in oggetto in questo modo: 'dimostrerò che gli uni sono asini, gli altri buoi', identificando nei correlativi *hos/illos* una contrapposizione generica, senza preciso riferimento agli spettatori (come invece vorrebbe il pur autorevolissimo editore ed esegeta del *Geta*, F. Bertini, più volte citato in queste mie pagine): con tale interpretazione si rinuncia al coinvolgimento degli spettatori nella battuta di *Geta*, ma si recupera una carica 'generalizzante' che non pare stonare nel contesto complessivo (si noti infatti *faciam quae vis animalia cunctos*, v. 167).

## 5. Qualche reminiscenza letteraria di Vitale

Precedenti ricerche, variamente distribuite nel tempo, hanno già evidenziato il ricco bagaglio di *auctores* (soprattutto Ovidio) che supporta la cultura di Vitale; i risultati sono ottimamente compendati nelle note di commento di cui è corredata l'edizione del *Geta* curata dal Bertini, da me tante volte citata in queste pagine e sempre tenuta presente come indispensabile base d'indagine. Naturalmente, i contorni della cultura di Vitale possono essere ulteriormente approfonditi e precisati: alcune preziose tessere verranno aggiunte, in tale direzione, da F. Bertini e S. Pittaluga in lavori attualmente in corso di stampa, i cui risultati - anticipati durante un seminario sulla 'com-

media elegiaca' tenuto dai due studiosi presso il Dipartimento di Filologia Classica dell'Università di Cagliari nel marzo del 1991 - non sarebbe corretto divulgare in questo momento. Qualcosa spero di aggiungere anch'io, oltre che nel § 2 di questa nota, relativo al proemio del *Geta*, anche nel corso delle osservazioni che mi accingo a svolgere ora<sup>42</sup>

V. 4 *credidit esse virum* (cl.); v. 59 *sensit adesse deos* (cl.); v. 390 *qui putat esse deos* (cl.); 498 *sensit abesse deos* (cl.): forse da Ovidio, *Fast.* 4. 236 *iuvat adesse deas* (cl.)<sup>43</sup>; ma vanno tenuti presenti anche alcuni testi relativi alla sorte miserevole di Pompeo Magno: *AL* 414 R. = 411 S.B. *credimus esse deos?*; *AL* 414a = 412 S.B. = Sen. *epigr.* 23 Prato *credimus esse deos*<sup>44</sup>; *Cod. Ambr.* E41 saec. XV in SIFC 15, 1907, 115 *credimus esse deos*<sup>45</sup>. La possibilità che Vitale abbia riecheggiato il passo 'senecano' è suffragata dal fatto che in *Geta* 236 potrebbe essere ripreso un passo lucaneo, 1. 135, relativo proprio a Pompeo<sup>46</sup>.

V. 43 *aridet thalamus positoque refulgurat auro*: non so se sia casuale la concordanza con Pl. *asin.* 207 *tum mihi aedes quoque arridebant*: ma, comunque sia, il confronto s'aggiunge a quello, proposto dallo Schmidt (p. 148, e cf. Bertini, ed. *Geta*, 219), tra *Geta* 317-18 *iniuria porte/facta redundabit in caput, hercle, tuum* e *rud.* 414 *quis est qui nostris tam proterve foribus facit iniuriam*, e 'complica' pertanto il problema dell'eventuale conoscenza di Plauto da parte di Vitale (cf. ancora il cenno del Bertini, cit.).

V. 49 *sic alias vincit, sic a se vincitur ipsa*: il modulo espressivo coincide da vicino con quello impiegato nel carne ispanico *CLE* 878, 2 *ars ubi materia vincitur ipsa sua* (età traiana), anche se non oserei

<sup>42</sup> Per le pagine che seguono, oltre ai lessici usuali, sia quelli generali che quelli relativi ai singoli autori (ben noti; basterà il rinvio ai titoli raccolti in H. Quillet, *Bibliographia indicum, lexicorum et concordantiarum auctorum Latinorum*, Hildesheim-New York 1980), è stato utilizzato sistematicamente il lessico di O. Schumann, *Lateinische Hexameter-Lexicon. Dichterisches Formelgut von Ennius bis zum Archipoeta* (MGH Hilfsmittel IV), I-IV München 1979-1983.

<sup>43</sup> Il confronto in Bertini, ed. *Geta*, 189.

<sup>44</sup> I due epigrammi sono conservati in codici del sec. IX, cf. A. Riese, *AL* I 306. Sull'epigramma 'senecano' cf. C. Prato, *Gli epigrammi attribuiti a L. Anneo Seneca*, Roma 1964, 155.

<sup>45</sup> Il passo è qui citato per confronto di clausola con gli epigrammi precedenti.

<sup>46</sup> Cf. Bertini, ed. *Geta*, 211, su suggestione dell'Orlandi.

affermare una dipendenza di Vitale dal *CLE* (si veda anche infra, commento ai vv. 131-32).

Vv. 97-98

*'non equidem mage Iovem complecterer ipsum'.  
dixerat, atque Iovem comparat illa Iovi.*

Tutto il contesto dei vv. 90-106, scena carica di sensualità, è ricco di reminiscenze ovidiane, puntualmente registrate dallo Schmidt (p. 143) e dal Bertini (ed. *Geta*, 195); ai confronti già evidenziati va aggiunto quello, sicuro, con *met.* 2. 429-30

*'audiat ipse licet, maius Iove'. ridet et audit  
et sibi praeferri se gaudet et oscula iungit...*

passo dell'episodio di Giove e Callisto certamente noto a Vitale, dato che viene riecheggiato anche altrove nel *Geta* (cf. infatti i vv. 430-31 di Ovidio, *...et oscula iungit/nec moderata satis nec sic a virgine danda*, ed il v. 494 di Vitale, *oscula iungebat iam moderata magis*)<sup>47</sup>.

V. 100 *claudite fores*: chiudere le porte per salvaguardare la propria intimità (matrimoniale, nella fattispecie) è atteggiamento topico; si potrebbe citare per esempio, senza voler trovare addentellati precisi, Catull. 61. 231 *claudite ostia...*

Vv. 131-32

~~Anfitrión ietius mōra nōna nōna~~

In questo distico è variamente presente la tradizione epica: infatti per il v. 131 si confrontino Verg. *Aen.* 9. 60 *ventos perpessus et imbris* (cl.); Ov. *trist.* 3. 2. 16 *et terris dubius iactabar et undis*; per il v. 132 si leggano Verg. *Aen.* 2. 256 *litora nota petens* (inc.) e 3. 657 *litora nota petentem* (cl.), inoltre Val. Flacc. 3. 68 *litora curva petens* (cl.) e Coripp. *Ioh.* 6(5). 752, *MGH auct. ant.* 3. 2, p. 81 Partsch *litora curva tenens*<sup>48</sup>. Ma si potrà citare anche il *CLE* edito in *AEP.* 1927 n. 48 = 1948 n.54 = 1951 n. 251 (= Zarker 40) *venerat ad portum vitata pericula credens*, pur al di fuori della portata di Vitale, atto a comprovare l'esistenza diffusa di un determinato concetto espresso con determinate espressioni nell'ambito della 'tradizione' poetica.

V. 241 *pandetur ianua Gete* (cl.) ~ v. 249 *pandatur ianua Gete* (cl.) costituiscono possibile ripresa di Verg. *Aen.* 6. 127 *patet atri ianua*

<sup>47</sup> Si veda il commento del Bertini al passo del *Geta* nella relativa edizione, 239.

<sup>48</sup> Cf. Schumann III 211.

*Ditis.*

V. 242 *vel minimo digito iam reserabo fores: se reserat... fores* è in Ov. *met.* 10. 384, il primo emistichio di Vitale potrebbe risentire di Catull. 43. 1 e 3 *nec minimo... naso e nec longis digitis*, anche se il confronto è ben lungi dall'essere sicuro. Questa possibile reminiscenza catulliana va accostata a quella, registrata dallo Schmidt (p. 149) e dal Bertini (ed. *Geta*, 223), tra *Geta* 353 ... *qualis sit spectat et audit* (fine verso) e Catull. 51. 4 *spectat et audit*; anche questa reminiscenza non del tutto sicura, dato che si può confrontare da vicino un passo ovidiano, *met.* 2. 429 *ridet et audit* (cl.), passo quasi sicuramente noto a Vitale, che pare ispirarsene anche in *Geta* 97-98 e 430-31<sup>49</sup>. Ancora: non escluderei del tutto che il luogo *longum/est iter ad naves: irreditus eo* possa risentire del celeberrimo catulliano 3. 11 *per iter tenebricosum/illuc, unde negant redire quemquam*, in contesto relativo all'andata senza ritorno (non importa la diversità, evidente tra i due passi, della meta). E si può tentare di procedere oltre. *Babio* 50 suona *si non invideant numina, pene dea*: orbene, il correttivo 'irriverente' nei confronti della divinità, correttivo del tutto fuori luogo, naturalmente, al tempo di composizione del *Babio*, risente chiaramente di testi 'classici': si potranno citare: il frammento catulliano

*pace mihi liceat, caelestes dicere vestra:  
mortalis visus pulchrior esse deo,*

che l'autore del *Babio* poteva leggere in Cic. *nat. deor.* 1. 79 (= *FPL* p. 43 fr. 2 Morel = p. 56 fr. 2 Büchner); il catulliano 51. 1-2

*ille mi par esse deo videtur,  
ille, si fas est, superare divos...;*

ancora, Ov. *met.* 2. 428-29

.....'salve, numen, .....  
*audiat ipse licet, maius Iove'....;*

infine, in prosa, Cic. *Tusc.* 5. 38 *humanus animus... cum alio nullo nisi cum ipso deo, si hoc fas est dictu, comparari potest*<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Cf. *supra*, comm. a vv. 97-98; e cf. anche poco sotto, nel testo.

<sup>50</sup> Basterà rinviare a C. Valerius Catullus *hrsg. und erkl. von W. Kroll*, Stuttgart 1980<sup>6</sup>, 92; P. Cugusi, *Aspetti letterari dei Carmina Latina Epigraphica*, Bologna 1985, 29-30 e 32.

Il Bertini (cit.) definisce «davvero sconcertante» la puntuale coincidenza in clausola tra *Geta* 353 e Catull. 51. 4; ed anche se tale perplessità può essere ridimensionata, per il caso specifico, dalla registrazione del passo ovidiano *met.* 2. 429, parzialmente affine, nel senso che Vitale potrebbe aver attinto non a Catullo, ma ad Ovidio, tuttavia essa si riaffaccia per altro verso in conseguenza del rilevamento di ulteriori possibili presenze catulliane non solo nel *Geta*, ma anche altrove nella 'commedia elegiaca'; pertanto l'osservazione del Bertini conserva intatta tutta la sua validità. Si potrà forse cautamente proporre, in via d'ipotesi, che nella zona della valle della Loira fosse noto, nel periodo che qui è preso in considerazione, un qualche florilegio catulliano - si rilevi, di passaggio, che due delle possibili reminiscenze del *liber* riguardano il celeberrimo c. 51 -: un'ipotesi che potrebbe forse smussare alcune difficoltà metodologiche, relative soprattutto all'attuale situazione della tradizione manoscritta, che riflette, ovviamente, il grado di diffusione e conoscenza dell'autore; ma ipotesi che, per essere proposta con qualche attendibilità, deve essere sottoposta ad attento vaglio ed a verifiche di vario tipo, che non è possibile in alcun modo sviluppare in questa sede.

V. 321 *dic... oro*: un 'attacco' tradizionale, per cui cf. per es. Verg. *ecl.* 3. 1 *dic mihi...* e Hor. *carm.* 1. 8. 1-2 *dic... te... oro*, poi Ov. *fast.* 3. 170, *her.* 2. 27, etc.

V. 323 *singula percurre* ricorda Verg. *Aen.* 8. 618 *oculos per singula* (scil. *arma*) *volvit e*, per il senso, un altro luogo dell'*Eneide*, 4. 363-64 *tuetur huc/illuc volvens oculos totumque pererrat/luminibus*. Si può evidenziare inoltre che, indipendentemente da reminiscenza di un passo preciso, *singula* in quinta sede s'incontra spesso nella tradizione epica (per es. in Sil. 2. 404, 6. 206, 7. 38, 11. 261, 13. 758).

V. 335 *sum velut Ethiopes aut quales India nutrit*: il modulo espressivo è epicizzante; cf. infatti Verg. *georg.* 2. 122 *quos Oceano propior gerit India lucos*, *Aen.* 12. 344 *quos Imbrasmus ipse nutrierat Lycia*, Ov. *fast.* 2. 415 *quos lupa nutrit*, Lucan. 9. 441 *quem mundi barbara damnis/Syrtis alit*, e, fuori dell'epica, Stat. *silv.* 2. 7. 18 *quos ... alit Cithaeron*. Per gli Etiopi visti come i 'neri' per eccellenza cf. Ov. *met.* 2. 236 *Aethiopum populos nigrum traxisse colorem* (cf. Schmidt, 148).

V. 352 *repetisse iuvat* (cl.) costituisce reminiscenza di Hor. *ars* 365 *repetita placebit* (cl.).

V. 353 ... *qualis sit spectat et audit*: ho già accennato, supra, nel commento al v. 242, al possibile confronto con Catull. 51. 4, inserito nel quadro del problematico rapporto Catullo-Vitale; qui vorrei aggiungere un'osservazione ulteriore, integrativa rispetto a quanto già detto. Qualora effettivamente nel passo del Geta si potesse cogliere una ripresa del luogo catulliano, questa ripresa si rivelerebbe altamente ed ironicamente allusiva e 'dissacrante': mentre infatti Catullo applica la 'visione' alle sembianze dell'amata (sulla scorta del suo celeberrimo modello), il referente del passo di Vitale è il 'mostruoso' Geta: orbene, niente meglio di tale brutale rovesciamento può illustrare la posizione allusivamente 'anticlassica' di Vitale, cui s'accennava brevemente supra, al § 1.

Vv. 369-70 *dissipo queque/prodigus et larga non mea dono manu*: si farà riferimento a Sall. *Cat.* 5. 4 *alieni adpetens, sui profusus* - un passo ben conosciuto, come si sa<sup>51</sup>.

V. 378 *munere vivit amor*: ho già indicato supra (nel § 2 e n. 22) il possibile ascendente virgiliano, *ecl.* 10. 69 *omnia vincit Amor*. Aggiungerò qui che della reminiscenza s'accorse probabilmente già il Mai, che nella sua edizione del Geta (Romae 1833), *ad loc.*, addirittura corresse il testo in *munere vincit amor* proprio sulla base del luogo virgiliano - la correzione è immetodica, ovviamente: ma è pur sempre indicativa della fine sensibilità con cui il Mai s'accorse della presenza dell'*auctor*.

V. 379 *dumque sopore gravatur herus...*: cf. Verg. *Aen.* 6. 520 *me confectum curis somnoque gravatum*: questa reminiscenza mi pare confermi quella del verso precedente (testé evidenziata), da cui è a sua volta confermata.

V. 409 *sic sum sic non sum. pereat dialectica...*: confrontabile Babio 187-88 *Babio sum non sum. perii dudum, loquor atqui./Babio more novo non ego sum quod ego*<sup>52</sup>. L'allusione al *Sic et non* di Abelardo è del tutto verosimile; ma non si deve passare sotto silenzio il fatto che l'espressione non è del tutto peregrina, pur nella sua paradossalità: si potranno citare, per esempio, vari *tituli* funerari quali *CIL* 10. 2070 *so et non so*, *CLE* 1559. 15-6 *quod fueram non sum sed rursus ero quod modo non sum*, *CLE* 1496, etc.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Cf. l'apparato dei *loci similes* nell'edizione (3<sup>a</sup> [1957] e ss.) teubneriana di A. Kurfess.

<sup>52</sup> Cf. Bertini, ed. *Geta*, 229 e Dessì Fulgheri, ed. *Babio*, 182.

<sup>53</sup> Si veda B. Lier, *Topica carminum sepulcralium Latinorum*, *Philologus* N.F. 16 (=

Vv. 431-32 ...*date, numina, ne sine prole/dicar et in magna parte perisse mei!*: cf. anche *Alda* 441-42 *vivam servabis tua te post fata tibi/que ipsa tui magna parte superstes eris*<sup>54</sup>, ed ancora *Geta* 137 *pars sit salva mei*<sup>55</sup>; possibile modello è *Hor. carm.* 3. 30. 6 *multaque pars mei*; ma è ben accostabile anche un testo quale *CLE* 1431. 3 *iacet hic pars magna mei*: dunque il *Geta* (e l'*Alda*) risentono di tutta una 'tradizione' poetica.

Vv. 467-68

*arma parant ambo: movent hunc iniuria lecti,  
hic parat ut gladio se neget esse nichil.*

Per il primo emistichio di v. 467 cf. *Verg. Aen.* 11. 18 *arma parate* (inc.), 2. 181 *arma... parant*, 4. 280 *arma parent* (inc.), 7. 468 *arma parari* (cl.), *Ov. her.* 17. 245 *arma parentur*, *Lucan.* 2. 526 e 4. 687, etc.; per il secondo emistichio del medesimo verso: *Verg. Aen.* 1. 27 *spretaque iniuria formae* (cl.), *Ven.Fort. carm.* 6. 8. 17 *iniuria facti* (cl.).

## 6. Noterelle esegetiche.

Come breve corollario, a conclusione delle osservazioni proposte nelle pagine precedenti, aggiungerò pochissime, sporadiche note di tipo latamente esegetico.

S'è detto che la figura del servo nella 'commedia elegiaca' è del tutto diversa dalla raffigurazione, anzi dalla concezione stessa dello schiavo nel mondo classico<sup>56</sup>: costituisce dunque un importante elemento 'anticlassico' nell'«elegiaca» (si veda in merito anche il cenno supra, al § 1). A breve documentazione dell'affermazione vorrei addurre due casi del *Geta* che mi paiono probanti. Ai vv. 61 e 67 Alcmena ordina allo schiavo Birria di *surgere* e di prepararsi all'arrivo del padrone; ma Birria non le dà retta e tra sé commenta, vv. 64-65 «*haec (scil. la padrona) vigelet, dormi (scil. tu, Birria, lo schiavo)!*

62), 1903, 591-92 e Cugusi, 57 (con bibliografia).

<sup>54</sup> Confrontabile con *Ov. am.* 1. 15. 42 *vivam parsque mei multa superstes erit*: cf. D. Goldin, *Lettura dell'Alda di Guglielmo di Blois*, *Cultura Neolatina* 40, 1980, 24 n. 23.

<sup>55</sup> Forse da *Hor. carm.* 1. 3. 8, cf. Bertini, ed. *Geta*, 199.

<sup>56</sup> Cf. Bertini, in *Il linguaggio*, 77 ss.

*cursitet illa, iace! / hos habeat ludus, labor hos, te Birria sompnus*». Verso la fine della commedia, ai vv. 464 e 475 Anfitrione invita Birria a prendere le armi e gli ordina quindi «*praeito!*», ma Birria rovescia l'ordine ed a sua volta, v. 481, invita il padrone e Geta: «*ite priores!*». In entrambi i casi il servo capovolge la situazione e, lungi dall'obbedire all'ordine del padrone, quest'ordine fa 'rimbalzare' sul padrone stesso: un comportamento impensabile in età 'classica' e tale da costituire, appunto, spia di tempi mutati, in cui lo schiavo si comporta, almeno per un momento, da padrone, salvo riprendere poi a malincuore il suo abituale ruolo subalterno (v. 69: Birria alla fine obbedisce, ma solamente sotto le minacce).

Al v. 38 si può rilevare lo scarto temporale *f i t pater Amphitron Getaque natus e r a t*, tutto sommato ingiustificato, ma comunque non isolato in Vitale, dato che trova riscontro in *Geta* 251 *Archas a d e s t foribus, Getam m e n t i t u r e r a t que / persimilis...*

In *Geta* 151 l'editore Bertini preferisce *ve scapulis p e d i b u s que meis* in luogo del tràdito *ve scapulis humerisque meis*, seguendo la congettura del Paeske e difendendola (p. 201 dell'ed. cit.) con l'osservazione che *pedibus* è suggerito e quasi richiesto dal successivo v. 152 *colla fatigat onus* - che riprende *scapulis* - *et via longa pedes* - coerente proprio se riprende *pedibus* -. A conforto dell'osservazione, secondo me corretta, del Bertini, vorrei rilevare che il tema della stanchezza dei piedi, causata dalla lunghezza e dalla cattiva agibilità dell'*iter*, ricorre ossessivamente nel *Geta* in riferimento al pigro Birria: cf. infatti vv. 101-08, 110, 152<sup>57</sup>; pertanto l'ipotesi che il tema vada ripristinato, appunto, anche nel v. 151, è delle più attendibili.

V. 277 *est ego qui mecum loquitur*, v. 288 *accedam, queram...an, sicut voce, corpore sic sit ego*, v. 324 *scire laboro quisquam preter me si fore possit ego*: da notare nei tre passi l'accostamento sintattico di pronomi di prima persona a forma verbale di terza persona, a sottolineare lo 'sdoppiamento' della figura del parlante, Geta: si dovrà intendere *ego* come 'il mio io'; analogo ragionamento vale per v. 356 *factis sis ego* e v. 393 *sis ego*.

V. 290 *est metuendum / non leve me...*: alla luce dei paralleli vv. 297 *non est leve fallere...* e 386 *est leve... fallere posse*, si dovrà interpretare, con il Bertini (nella traduzione *ad loc.*), 'non è timore lieve...': in tutti i

<sup>57</sup> I vv. 110 e 152 sono accostabili l'uno all'altro, cf. supra, § 3, a proposito appunto del v. 110.

passi *non est leve* vale 'non è facile...'

V. 305 *deme seram posti, scelus improbe!*: è la lettura del Bertini, correttissima nei confronti di altre varianti e congetture (registrate nell'apparato critico *ad loc.*): *scelus* è insulto già plautino (cf. per es. *rud.* 993), che nella commedia talvolta è accostato a pronomi maschili, (per es. Pl. *Bacc.* 1095, *rud.* 506, Ter. *Andr.* 607)<sup>58</sup>, rispetto a cui segna «un apparente mutamento di genere» (Hofmann). Il medesimo mutamento di genere, non apparente ma reale, si registra nel *Geta*, determinato sul piano psicologico dall'identità di referente sia per *scelus* che per *improbe* (il referente è costituito dal falso Geta, di genere maschile, naturalmente!); a meno che non si voglia interpungere *deme seram posti, scelus, improbe*, con cumulo d'insulti tipicamente plautino, ma tale da inserire una *klímax* discendente forse non del tutto accettabile nel contesto.

V. 478 *dampnis addere dampna nocet* è ripreso in *Pamph. Glisc. et Birr.* 192 *dampnis possunt addere dampna mine*<sup>59</sup>, ed è proverbiale, da *Caecil.* 125 R<sup>3</sup>. = 123 *Guardi quaeso ne ad malum hoc addas malum in poi*<sup>60</sup>. E' proverbiale anche il successivo v. 484 *improvisa magis vulnera sepe nocent*<sup>61</sup>: si potrà far riferimento, per es., a *Petron.* 55, 162. I passi vanno aggiunti agli svariati 'proverbia *Getae*' già evidenziati<sup>63</sup>.

Vv. 486 ss. costituiscono la parodistica descrizione del comportamento del 'buon soldato', del tutto 'rovesciato' rispetto ai canoni classici. In apertura, vv. 485-86, Anfitrione e Geta vengono descritti in atto di brandire le armi, secondo moduli epici: *tela manu vibrant, abeunt et multa minantur* trova riscontro per esempio, per limitarci all'epico latino per eccellenza, Virgilio, in *Aen.* 11. 606 *spicula vibrant* e nel frequente impiego di forme di *minari* in clausola, *Aen.* 1. 162, 2. 628, 7. 649, 8. 620, 11. 348, 12. 760, etc. - per non dire dell'enniano (?)

<sup>58</sup> Cf. J.B. Hofmann, *La lingua d'uso latina*, tr. it., Bologna 1980 (dall'ed. tedesca Heidelberg 1951<sup>3</sup> e 1964), 218 e 271.

<sup>59</sup> Cf. Bertini, ed. *Geta*, 237.

<sup>60</sup> Cf. Otto, 207; T. Guardì, *Cecilio Stazio, I frammenti, a cura di T. G.*, Palermo s.d., 157.

<sup>61</sup> Poi ripreso, e rovesciato, in *Babio* 284 *expectata solent pungere dampna minus*: Bertini, ed. *Geta*, 237 e Dessì Fulgheri, ed. *Babio*, 183.

<sup>62</sup> Cf. Otto, 330.

<sup>63</sup> Registrati nel codice berlinese Philipps 1827 del sec. XIII (= *p* dell'edizione del Bertini), i vv. 14, 16, 182, 224, 270, 378, 484 costituiscono altrettanti esempi di *sententiae*.

*machina multa minax minitatur maxima muris*, ann. 621 Vahl<sup>2</sup>. = 620 Skutsch -. Ma i due sono tutto fuorché soldati, sono piuttosto degli 'studenti' di dialettica; e Birria sottolinea la cosa con ironico commento (v. 487 *Birria ridet eos*), applicando ad essi (ed a se stesso) i canoni militari 'classici' del tutto stravolti: infatti se l'attacco è epico-*virgiliano* - si confronti vv. 487-88 *unde haec audacia? quis furor?* con *Aen.* 5. 670 *quis furor iste novos?* ed *Aen.* 6. 373 *unde haec... tam dira cupido* (e cf. anche 9. 19) -, successivamente i due 'eroi' sono definiti come *faciles dare terga*, con espressione epica (*terga dare* in *Aen.* 12. 463 e 738), ma tale da rovesciare i canoni di applicazione epica - infatti in Virgilio si legge un eloquente *neque terga/dare... virtus patitur*, *Aen.* 9. 794-795 -, e s'invita il 'coraggioso' a fuggire - atto, ovviamente, del tutto disonorante: si pensi a Verg. *Aen.* 12. 733 combinato con 742 e 776 -, perché solo nella fuga si trova la salvezza: 'rovesciamento', quest'ultimo particolare, della figura 'classica' dello *optimus imperator*, il quale si aggira sempre in prima fila esposto al pericolo (Sall. *Cat.* 60. 4 e Liv. 21. 4. 8, in contrapposizione con il nostro v. 491), incoraggia a riporre la salvezza nelle armi e nella *virtus* (Tac. *Agr.* 30. 1, contrapposto al nostro v. 491), ammonisce che confidare nella fuga è mera stoltezza (Sall. *Cat.* 58. 16, contrapposto al nostro v. 492).

## II. Il Babio

Dopo aver discusso del *Geta*, intendo occuparmi ora brevemente di un'altra delle più significative commedie elegiache di tradizione franco-inglese, l'anonina *pièce* intitolata *Babio*.

### 1. Interpretazione del Babio

Agli inizi del sec. XII il problema degli universali condizionò la speculazione filosofica occidentale; ed il 1123 segnò una data importante nella contesa, con la pubblicazione della prima stesura del *Sic et non* di Abelardo. La forza psicagogica di Abelardo operò incisivamente sugli autori contemporanei; e la 'commedia elegiaca' assunse brillantemente spunti della contesa<sup>64</sup>. Tale influsso delle 'idee' del

<sup>64</sup> Basterà citare *Geta* 163 ss. e *Babio* 135-36, che riecheggia il *Geta* (cf. anche F. Bertini, *Sandalion* 2, 1979, 257-65); *Geta*, 277 ss. (con le letture proposte da V. Tandoi, *ASNP* s. III, 13, 1983, 218 ss.); *Geta* 397 ss.; *Geta* 409-10, che influenza *Babio* 187 ss. Per le numerose allusioni ai problemi logico-filosofici presenti nel

tempo traspare nettamente nel *Geta* di Vitale di Blois, nei cui vv. 173-84 vengono parodisticamente giustapposti, in forma di consequenziale ... antitesi, il principio della persistenza dell'essere e quello per cui ogni cosa è destinata a perire<sup>65</sup>. Il *Geta* si pone come modello per così dire archetipico della tradizione dell'«elegiaca»<sup>66</sup> e non stupisce pertanto che spunti della contesa degli universali siano giunti, filtrati attraverso la mediazione del *Geta*, anche in altre 'commedie elegiache', segnatamente nel *Babio*<sup>67</sup>.

Inoltre anche il v. 457 del *Geta* è suggerito dalla figura di Abelardo, sia pur secondo una dimensione del tutto diversa: allude infatti all'evirazione del filosofo, che è databile al 1117<sup>68</sup> e che fu la ragione per cui Abelardo decise di prendere definitivamente gli ordini.

Si sa che a Vitale di Blois è stata attribuita anche una commedia pervenutaci anonima, il *Babio*<sup>69</sup>: una tesi oggi respinta dagli studiosi, ma che ha tuttavia il pregio di situare il *Babio* in periodo cronologicamente prossimo a Vitale, diciamo pressappoco intorno al 1145-1160<sup>70</sup>. I punti di contatto tra Vitale ed il *Babio* sono numerosi<sup>71</sup>: dunque l'autore del *Babio* conosceva a fondo Vitale e ne poteva comprendere perfettamente le istanze letterarie e 'ideologiche'. Orbene, queste istanze sono volte, in maniera chiara ed addirittura esemplare, alla rivisitazione dei modelli classici alla luce della visione delle cose propria del mondo contemporaneo: per cui, come accennavo nella prima parte di questa mia nota<sup>72</sup>, la figura di Anfitrione si trasforma da *imperator* in studente di filosofia, calato nelle contese filosofico-dotttrinali del tempo, e la contesa degli universali detta al servo *Geta* un atteggiamento di studente superficiale che Vitale sfrutta come

*Geta* cf. Schmidt, 82 ss.

<sup>65</sup> Cf. Bertini, ed. *Aulularia*, 28-9.

<sup>66</sup> Ancora Bertini, in *Il linguaggio*, 70 ss. ed il cenno *supra*, cap. I, § 1.

<sup>67</sup> Cf. *supra*, cap. I, § 4, comm. a *Geta* 163-68.

<sup>68</sup> Ancora Bertini, ed. *Aulularia*, 29 dopo K. Bate, *Latomus* 35, 1976, 164.

<sup>69</sup> Th. Wright, *Comoedia Babionis*, in *Early Mysteries and other Latin Poems of the XII and XIII Centuries*, Cambridge-London 1838, XIV ss.; cenno in Bertini, ed. *Aulularia*, 43.

<sup>70</sup> Si veda, da ultimo, Dessì Fulgheri, ed. *Babio*, 135 e 145.

<sup>71</sup> Ancora Dessì Fulgheri, ed. *Babio*, 181 ss.

<sup>72</sup> Cf. *supra*, cap. I, § 1.

strumento per ridicolizzare gli improvvisati e sedicenti filosofi. L'autore del *Babio* è certo condizionato da questo atteggiamento del *Geta*, suo modello; e ne viene spinto a volgere anche egli lo sguardo alla realtà contemporanea ed al suo più illustre rappresentante culturale, Abelardo.

Il protagonista del *Babio* è appunto Babione, probabilmente chierico con ordini minori; egli è innamorato, più che della moglie Petula, della figliastra Viola; dopo che Viola sposa Croceo, Babione rivolge nuovamente la sua attenzione alla moglie, di cui scopre la tresca con il servo Fodio; ma, anziché riuscire egli stesso a punire lo schiavo infedele - come prevedono i canoni 'classici' - , viene da lui addirittura evirato e si ritira a vita monastica. A colpo d'occhio, sono piuttosto evidenti i punti di contatto con la vicenda terrena di Abelardo, che è troppo nota perché ci si debba qui soffermare a lungo su essa.

Giungiamo così per via 'letteraria' a confermare l'opinione espressa in precedenza da alcuni studiosi. Non è mancato chi<sup>73</sup> ha utilizzato la possibile allusione ai fatti di Abelardo per datare il *Babio*; io credo che oltre e più che la conoscenza personale dei fatti di Abelardo - morto nel 1142, dunque poco prima della probabile data di composizione del *Babio* -, valga per il *Babio* stesso il 'filtro' letterario del *Geta*: in altre parole, probabilmente la 'riproduzione' scenica di parte della vicenda di Abelardo sarà stata sollecitata nello anonimo autore del *Babio* dal fatto di aver incontrato spunti relativi a quella vicenda proprio nell'opera, il *Geta*, presa dall'autore stesso come (dichiarato) modello.

## 2. Reminiscenze letterarie nel *Babio*

Come nel caso del *Geta* (già affrontato nelle pagine precedenti), così anche nel caso del *Babio* alcuni studiosi hanno già riccamente documentato il bagaglio di conoscenze 'classiche' dell'anonimo autore; i risultati sono confluiti nella particolareggiata introduzione premessa all'edizione del *Babio* curata da A. Dessì Fulgheri, già citata in queste mie pagine<sup>74</sup>. Qualcosa si può cercare di aggiungere, nelle poche pagine che seguono.

<sup>73</sup> Bate, 8; Dessì Fulgheri, ed. *Babio*, 142, E. Cecchini, GIF n.s. 11 (=32), 1980, 310.

<sup>74</sup> In particolare cf. Dessì Fulgheri, ed. *Babio*, 161 ss.

V. 5 *non est cui fidere possim* (II emistichio): cf. Claud. *Get.* 534 *nullis cum fideret armis* (II emistichio)<sup>75</sup>.

V. 10 *sed quis hic est? sonuit vox sua, cerno virum!*: l'espeditente, implicito nella battuta, è tipicamente scenico, plautino: si potranno citare *Bacc.* 979 *quoianam vox prope me sonat?*, *Curc.* 111 *quoia vox sonat procul?*, *Ps.* 702 *quoia vox resonat?*, *rud.* 229 *quoianam vox mihi prope hic sonat?*, *trin.* 45 *quoia hic vox prope me sonat?*

V. 39 *talem cum videat, felix cui tangere fas est*: è verso che attinge alla tradizione poetica classica: infatti *felix* in incipit è frequente, da Virgilio in poi (cf. Schumann II 245), come frequente è *tangere* in V sede d'esametro (cf. per es. Verg. *Aen.* 4. 551 e Schumann V 351-52).

V. 50: si veda supra, in cap. I, § 5, il commento a *Geta* 242.

V. 69 *occidet ante polus ...: polus* è qui impiegato come termine di riferimento nel quadro di un *adynaton*, come si verifica varie volte in Seneca: *Herc. Fur.* 1205, *Herc. Oet.* 336, 1104, 1107, *Med.* 404.

Vv. 119-20

*en video Croceum! praeit Entolus huncque sequuntur  
ventripotens Gulius et Bavo vasa vorans:*

la possibile deformazione allusiva dell'antroponimo virgiliano *Entellus*<sup>76</sup> e la presenza del composto 'epico' *ventripotens* - un tipo di composto ben noto a Plauto in funzione parodica<sup>77</sup> - sono le punte più evidenti, ma non le uniche, della parodia insita nel passo, che è tutto di struttura epica: cf. infatti per l'attacco del v. 119 il virgiliano *georg.* 1. 57 *nonne vides croceos* (e non importa che *Croceum* e *croceos* abbiano, ovviamente, diverso valore grammaticale, dato che la valenza semantica è identica), per la clausola del medesimo verso tutta una serie di *loci* epici, utili anche ad illustrazione del catalogo di 'eroi' prospettato nel v. 120, a partire da Verg. *Aen.* 11. 92-93 *tum maesta phalanx Teucrique secuntur/Thyrrenique omnes et versis Arcades armis*, *Aen.* 1. 747 *Troesque secuntur* (cl.), *Ov. met.* 4. 25 *Bacchae Satyrique secuntur* (cl.), *Stat. Theb.* 6. 310 *Eurique Notique secuntur* (cl.), etc.<sup>78</sup> E si rilevi ancora la triplice assonanza *BaVO VAsa VOrans* (v. 119), che

<sup>75</sup> Schumann II 211.

<sup>76</sup> Cf. Dessì Fulgheri, ed. *Babio*, 259.

<sup>77</sup> *Viripotens, caelipotens, multipotens, salsipotens*, etc., cf. E. Fraenkel, *Elementi plautini in Plauto*, tr. it., Firenze 1972, 175 e 196 ss.

<sup>78</sup> Cf. ancora Verg. *Aen.* 9. 466-67 e 636, 10. 487 e 799; *Stat. Theb.* 9. 186; *Sil.* 1. 141 e 310, 2. 443, 3. 207, 7. 312 (e spesso in Silio).

vuole riscattare stilisticamente l'umiltà semantica di *ventripotens* e di *vasa vorans*. Ma va poi rilevato che l'epico' incipit di scena è subito smentito - come ci si poteva aspettare anche *a priori*, in virtù della parodia insita in tutto il contesto - dalle considerazioni successive, vv. 122 ss., che, significativamente, si aprono con elementi linguistici tipicamente discorsivi<sup>79</sup> e si sviluppano poi sempre nell'ambito dell'*humilitas* stilistica.

V. 146 *quam male vos bibitis!*: Vitale ricorre al medesimo sintagma in *Aul.* 249 *quam male servus amat!*; già in Ovidio: *met.* 15. 463 *quam male consuescit*, *her.* 9. 29 *quam male... veniunt*; *Ponto* 1. 6. 53 *quam male se praestat*.

Vv. 177-178

*hostes si tales sensisses, Troia, maneres  
nec raperent Danai Tyndaridem Paridi.*

Dessi Fulgheri, ed. *Babio* p. 265, rinvia, per la clausola del v. 177, a *Ov. ars* 3. 438, inoltre a *Geta* 489-90 *si Graecia tales/misisset quondam, nunc quoque Troia foret*; ma cf. già *Verg. Aen.* 2. 56 *Troiaque nunc staret Priamique arx alta maneres*, compresente con il distico di Vitale, cit., nel passo del *Babio* (cf. Bertini, ed. *Geta* p. 236); tanto più plausibile l'influsso di Virgilio perché il luogo dell'*Eneide* è ben noto ai testi antichi, per es. a Draconzio (*Rom.* 8, 315 e 332)<sup>80</sup>.

V. 240 *expulit ille patrem* (II emistichio): cf. l'epigramma anonimo antineroniano riportato da *Svet. Nero* 39 (= *FPL* 132 Morel = 164 Buechner) *sustulit ille patrem* (nella stessa posizione metrica). Poiché poco prima del nostro verso, al v. 236, è espressamente citato Nerone come esempio di ingratitude<sup>81</sup>, la reminiscenza del passo sve-toniano, in cui di Nerone appunto si parla, è del tutto plausibile e funzionale al contesto.

Vv. 273-74

*'dextra det inde fidem; poterit mihi sic satis esse'.  
'accipe, pande manum: dextra det inde fidem'.*

Si può accostare *Pamphilus* 276 *invenit inde fidem*; alla base penso stia

<sup>79</sup> Si potrà far riferimento, per es., a *Pers.* 1. 2-3 *'quis leget haec?' .../vel duo vel nemo* e, soprattutto, ai diffusi (e ben noti) atteggiamenti dell'Orazio satirico.

<sup>80</sup> Cf. Schumann V 477.

<sup>81</sup> Cf. Dessi Fulgheri, ed. *Babio*, 271 (con bibliografia).

Virgilio, *Aen.* 8. 150 *accipe daque fidem* e 4. 597 *en dextra fidesque!* (e cf. anche Lucan. 3. 311 *accipe... dextras*, Val. Flacc. 6. 339 *talemque hanc accipe dextram*).

V. 298 *mos est hic multis quod placet esse ratum*: forse accostabile per il pensiero Liv. 4. 46. *2 sua consilia velle, sua imperia sola rata esse*.

V. 307 *redimens discrimina vite* (cl.): *discrimina* -<sup>m</sup> è buona clausola epica e comunque propria della tradizione poetica: *discrimina vitae* Verg. *Aen.* 1. 204, *d. leti Aen.* 10. 511 e Val. Flacc. 1. 714, *d. morti Paulin. Nol. carm.* 16. 252, *d. Martis* Lucan. 4. 770, etc.<sup>82</sup>; dalla tradizione poetica passa anche, prima che nei testi medioevali, nella tradizione dei *Carmina Latina Epigraphica*<sup>83</sup>, dunque è clausola largamente vitale.

V. 329 *nox iter ingeminet....*: cf. anche *Lidia* 242 *formosior illa / pro qua nox celebris est geminata Iovi*<sup>84</sup>; il motivo della 'lunga notte' di Giove ed Alcmena è anche nel 'modello' latino relativo ai fatti di Anftrione, Pl. *Amp.* 113-14

*et haec ob eam rem nox est facta longior,  
dum <cum> illa quacum volt voluptatem capit*

(cf. anche *Amp.* 277), poi, espressamente, in Hygin. *fab.* 29. 2, p. 31 *Rose qui* (scil. *Iuppiter*) *tam libens cum ea concubuit, ut unum diem usurparet, duas noctes congeminaret, ita ut Alcimena tam longam noctem admiraretur*.

V. 331 *noctis adest medium, sunt summa silentia rebus*. Dessì Fulgheri, ed. *Babio* p. 283 cita a confronto Ovidio, *fast.* 4. 549 *noctis erat medium placidique silentia somni* e v. 429 *nox ubi iam media est somnoque silentia praebet*, confronto correttissimo; si può aggiungere che *silentia* -<sup>m</sup> è ottima clausola epica<sup>85</sup>, cf. per es. Stat. *Theb.* 1. 675 *tum longa silentia movit*; a monte sta, naturalmente, l'archetipo virgiliano di *Aen.* 2. 255 per *amica silentia lunae* (dove direttamente dipende Stat. *Theb.* 2. 58 *mediaeque silentia lunae*).

V. 362 *et, qua nemo viget, suspicione care*: non so se il primo emistichio possa risentire in qualche misura del virgiliano *Aen.* 4. 175

<sup>82</sup> Si veda Schumann II 91-3.

<sup>83</sup> Cf. P. Colafrancesco - M. Massaro, *Concordanze dei Carmina Latina Epigraphica*, Bari 1986, 171; M.L. Fele - C. Cocco - E. Rossi - A. Flore, *Concordantiae in Carmina Latina Epigraphica*, I, Hildesheim-Zürich-New York 1988, 243.

<sup>84</sup> Il confronto in Dessì Fulgheri, ed. *Babio*, 281.

<sup>85</sup> Cf. Schumann V 155 ss.

*mobilitate viget (scil. fama).*

V. 406 *adempta sibi* (cl.): se è vero che la clausola è in Catull. 68. 20 = 68. 92 = 101. 6 *frater adempte mihi*, è anche vero che nel nostro caso non si pongono *quei* problemi di metodo, che l'eventuale presenza di Catullo nella 'commedia elegiaca' pone altrove ed anche nello stesso *Babio*, v. 50, dato che a monte di *Babio* 406 si può facilmente postulare il 'maestro' Ovidio, precisamente *Ponto* 1. 2. 16 *pax sit adempta mihi ~ trist.* 2. 202.

V. 409 *intima queque notans*: cf. da vicino *Hor. sat.* 1. 4. 106 *quaeque notando*.

Vv. 415-18

*heu heu, quam fragilis est nostre gratia vite!  
spuma sopor fumus flos cinis aura sumus!  
nunc stat et abstat homo; flat et efflat; floret et aret.*

E' un luogo topico, naturalmente<sup>86</sup>. In particolare, voglio evidenziare i numerosi punti di contatto con la tradizione dei *CLE*, con riferimento specifico a quelli funerari: per il v. 1, cf. per es. *AEP.* 1947 n. 31, 1 *lubrica quassa levis fragilis bona vel mala fallax/vita data est homini*<sup>87</sup>; per il v. 2, cf. *CLE* 960. 3 *cinis... et tosta favilla*; 1205, 5 *cinis et combusta [fa]villa*; 395. 3 *exiguus cin(i)s et simulacrum corporis umbra*; *CLE* 465. 20-21, etc.<sup>88</sup>; per il v. 3, cf. *CLE* 1489. 1-2 *aspice quam subito marcet quod floruit ante, /aspice quam subito quod stetit ante cadit*. Non voglio certo affermare, con i confronti proposti, che l'autore del *Babio* riecheggi necessariamente carmi funerari antichi; voglio solamente evidenziare la continuità di una tradizione.

Vv. 422-23 *ite domum.../...ite domum*: da Virgilio, credo, cf. infatti *buc.* 1. 74 *ite meae... ite capellae*; 7. 44 *ite domum... ite iuveni*; 10. 77 *ite domum ... ite capellae*; *catal.* 5. 1 *ite hinc... ite*.

V. 459 *medica sum doctus in arte*: cf. *Carm. Cent.* 36. 3, *MGH poetae* III 311 *mechanica doctus in arte*; il modulo espressivo è variamente impiegato nella tradizione epigrafica, per es. in *CLE* 1223. 3 *doctus in art[e]*; 1167. 1 *artibus ingenuis... perdocta*; 489. 2 *artibus edocta*; ma si possono citare anche testi medievali: *Albert. Stad. Troil.* 5. 26 *doctor in arte*, inoltre *MGH poetae* III 392. 2<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> Basterà il rinvio a Dessì Fulgheri, ed. *Babio*, 293.

<sup>87</sup> Cf. Cugusi, 37 e ss.

<sup>88</sup> P. Cugusi, *Alcuni 'doppioni' epigrafici metrici*, *AFLC* n.s. 3 (=40), 1980-1981, 11 ss.

<sup>89</sup> Cf. Schumann II 117 e 119.

V. 478 (*hi fletus faciunt*) *gaudia magna mihi*: la parte finale del verso risente di Ov. *am.* 2. 9. 44 *gaudia magna feram*; e cf. anche MGH *poetae* I 114 n. 10. 32 *gaudia magna tui*, etc.<sup>90</sup>

V. 480 *experto crede*: Verg. *Aen.* 11. 283 *experto credite*; Ov. *ars* 3. 511 *experto credite*<sup>91</sup>.

### 3. Qualche nota esegetica

Vv. 133-34

*sedite - male dixi, dico 'sedete':  
erro per insolitum grammatizare volens:*

il gioco verbale è stato illustrato da Dessì Fulgheri, ed. *Babio*, 157; si deve aggiungere che questo tipo di *lusus* fa parte dell'esperienza plautina, si pensi solo a *mil.* 26-7 AR. ... *quo pacto ei* (scil. *elephanto*) *pugno praefregisti brachcium*. PY. *quid*, 'brachcium'? AR. *illud dicere volui 'femur'*; *mil.* 818-20 LV. *sorbet dormiens*. PA. *quid*, 'sorbet'? LV. *illud 'stertit' volui dicere. sed quia consimile est, quom stertas quasi sorbeas*.

Vv. 237-38: l'espressione è concentrata e allusivamente brachilogica; il medesimo atteggiamento si rileva in vv. 247-48; ed esiste un denominatore comune che lega i due passi, indipendentemente dal significato, cioè la sentenziosità.

Vv. 249-50 *mille patet cubitis michi fraxinus arbor in hortis; / antra sedent subtus; intus profunda palus*: nella sua brevità, è questa una 'classica' descrizione topotetica di tipo 'epico'. Dal punto di vista metrico-prosodico, da notare la misurazione dattilica di *intus pro-*, con *intu(s)*.

Vv. 364 ss.: come i vv. 367 ss., così anche i vv. 364 ss. credo vadano attribuiti a Babione, in un 'a parte': infatti già al v. 326 Babione accenna alla propria astuzia: *tunc opus est s o l i t a calliditate frui* (anche se il verso è ironico), astuzia poi messa in forse da Fodio in v. 355 *cautus eris nunquam*. Insomma: Babione decide di ricorrere all'astuzia (v. 326), ma il tranello da lui messo in essere non funziona, come rileva Fodio (v. 355) e come sottolinea lo stesso Babione (vv.

<sup>90</sup> *Id.*, 397-98.

<sup>91</sup> *Id.*, 204.

364 e 366), il quale tuttavia pervicacemente insiste nel tendere un secondo inganno (vv. 369 ss.), destinato a concludersi con un tragico insuccesso.

V. 384: cf. supra, cap. I, § 4, commento a *Geta* 163-68.

V. 399 *ordine trino*, v. 401 *ter galli letum carmen cecinere*<sup>92</sup>, v. 406 *duo de trinis* (cf. anche v. 451): Dessì Fulgheri, ed. *Babio* 291 evidenzia la forma 'vagamente blasfema' del v. 406; si può qui ampliare l'osservazione, rilevando che anche ai vv. 399 e 401 Babione usa parodicamente terminologia testamentaria e teologica: si potrà far riferimento a *Vulg. Mt.* 26. 7, *Mc.* 14. 72, *Lc.* 22. 61, cf. *Ioh.* 18. 27.

V. 412 *sint dolia plena dolis*: si noti il *lusus* anfibologico.

Cagliari

Paolo Cugusi

<sup>92</sup> Per la lettura cf. Cecchini, 313.

AA.VV., *La maschera, il doppio e il ritratto*, a cura di M. Bettini, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 178.

Il volume contiene gli atti del secondo convegno promosso dall'associazione 'Antropologia e Mondo Antico', svoltosi presso l'Università di Siena il 12-14 dicembre 1988. Gli atti del primo convegno sono apparsi nel numero 55, 3 (luglio-settembre 1989) della rivista *Lares*; i due convegni successivi, sui temi *Lo straniero* e *Maschile/femminile*, sono in corso di stampa. Il convegno in esame aveva anche un sottotitolo, *strategie dell'identità*, che indica uno dei principali fili conduttori dei vari incontri. Il problema dell'identità è indubbiamente uno dei più sentiti (e più sofferti) nella cultura contemporanea: la crisi di identità, che travaglia l'uomo del nostro secolo, non può dirsi certo risolta. Risulta dunque particolarmente opportuno il tentativo di portare lo sguardo più lontano, nello spazio (antropologia) e nel tempo (scienze dell'antichità), aprendo un dibattito fra studiosi di varie discipline, destinato a suscitare interesse anche in un pubblico più vasto.

Il contributo iniziale, *Psychè: simulacro del corpo o immagine del divino?* (pp. 3-11), è di Jean-Pierre Vernant, uno degli autori che maggiormente hanno contribuito, negli ultimi decenni, al rinnovamento degli studi classici, nella direzione della psicologia storica. La problematica affrontata ha un'estensione vastissima, sia cronologica (l'intero arco della grecità, dall'età arcaica al neo-platonismo), sia di profondità culturale (il tema della rappresentazione dell'anima). Con brillante capacità di sintesi, Vernant riesce a circoscrivere il discorso al rovesciamento nella concezione del rapporto anima-corpo. In Omero, l'anima appare infatti come un 'doppio', un simulacro esterno (*eidolon*) del corpo, che può assumere di volta in volta la forma del fantasma (*phasma*), del sogno (*oneiros*), o dell'anima (*psychè*). A questa concezione fa da contrasto una di segno opposto, elaborata in ambito orfico-pitagorico e poi platonico, secondo la quale è proprio la *psychè*, immagine del divino, a costituire la vera essenza dell'uomo, mentre il corpo diviene semplice apparenza, simulacro dell'anima. L'interesse dell'argomento fa dimenticare il ridotto spazio della documentazione, che prescinde ad esempio dal contributo di E. Rohde, *Psiche*, tr. it. Roma-Bari 1914-1916 (rist. 1970 e 1982; ed. orig. Freiburg in Brisgau 1890-1894).

Una via nuova per lo studio del 'doppio' viene proposta nella seconda relazione, quella di Ezio Pellizer, *Narciso e le figure della dualità* (pp. 13-29). In prospettiva semiologica, la categoria del 'doppio' viene indagata all'interno della categoria più generale della 'figuratività', vale a dire dei meccanismi psicologici attraverso i quali i concetti astratti assumono forme culturali concrete (oggetti simbolici e racconti). Un primo passo verso una teoria generale dell'immaginario viene indicata nella raccolta di un insieme il più possibile ampio di 'operatori figurativi': vengono dunque passati

rapidamente in rassegna i principali 'operatori della dualità'. Il punto di partenza è il mito di Narciso, dove si verifica una sorta di «implosione della soggettività nel riflessivo» (p. 15). L'esplorazione culturale della dualità nel mito greco sembra realizzarsi secondo le linee della uguaglianza/disuguaglianza: dunque gli operatori principali risultano essere lo specchio somigliante e quello deformante, il ritratto, la maschera, i gemelli normali e mostruosi, gli eroi bicorpori e gli androgini.

Il tema dello specchio è oggetto della relazione di Giulio Guidorizzi, *Lo specchio e la mente: un sistema d'intersezioni* (pp. 31-46). Il discorso prende l'avvio dall'esame di alcuni singolari giochi di specchi escogitati dagli scienziati alessandrini: meccanismi ottici che manipolano con precisione matematica una concezione del 'doppio' come prolungamento esterno dell'identità individuale. Lo specchio è connesso inoltre al rituale iniziatico e alla divinazione: ha infatti la capacità di rivelare, attraverso il doppio, l'identità della persona. Ciò vale anche nel caso limite in cui il doppio può apparire 'asimmetrico', e dunque 'perturbante' (in senso freudiano): come ad esempio nella credenza riportata da Paolo Silenziario (*AP* 5, 266), secondo la quale l'uomo morso da un cane rabbioso, specchiandosi vede una faccia di bestia, primo sintomo della sua incipiente metamorfosi animalesca. I rapporti fra lo specchio e la mente sono individuati principalmente in due direzioni. Da un lato, attraverso il rovesciamento del rapporto anima-corpo già segnalato da Vernant, in ambito neoplatonico e cristiano nasce la metafora della mente come specchio del divino, da cui derivano anche certe espressioni come 'riflessione' e 'speculazione', che varie lingue moderne hanno ereditato dal latino. D'altro canto, gli antichi avevano notato che la mente possiede uno specchio naturale, cioè l'occhio: e come gli specchi possono contenere gli spiriti, così si trova la credenza che la pupilla contenga in sé l'anima, quella 'fanciullina' (*kore* o *pupilla*), che gli storici delle religioni chiamano appunto 'anima pupillina'.

Il tema di Narciso viene ripreso e sviluppato da Maurizio Bettini, *Narciso e le immagini gemelle* (pp. 47-60). Partendo dalla classica versione ovidiana (*met.* 3, 407 ss.), il contributo esamina alcune varianti del mito meno note. Columella (6, 35) afferma che un furore amoroso simile a quello di Narciso può cogliere le cavalle quando vedono la propria immagine riflessa nell'acqua. In Euforione (fr. 175 Powell), si trova invece la notizia di un certo Eutelida, dotato di un occhio incantatore, che un giorno, presso una fontana, cadde vittima del suo stesso potere magico. Ma l'attenzione è rivolta soprattutto alla variante narrata da Pausania (9, 31): il rispecchiamento di Narciso sarebbe stato un modo di consolarsi per la morte della sorella gemella, di cui era innamorato. Il mito di Narciso mostra dunque delle analogie con quello di Pigmalione, per il tema dell'innamorarsi di un'immagine. Ma ancor più forte, in tale variante, risulta l'analogia con altri racconti, attestati da mitografi antichi e da paralleli etnografici moderni, in cui uno dei due gemelli, morto, viene rimpiazzato da un'immagine, per consolare l'altro (i casi più importanti sono quello dei gemelli

Romolo e Remo e delle quasi-gemelle Pallade e Atena). Alla radice di tali narrazioni, viene dunque individuata una particolare concezione dell'identità, detta appunto 'identità di coppia'. Essa è propria dei gemelli, ma anche, per estensione, degli amanti, che spesso nella poesia latina, da Plauto agli elegiaci, si definiscono come 'fratelli'. La formulazione di tale concetto si può ritrovare infine alla radice del mito dell'androgino platonico.

Il contributo di uno storico delle tradizioni popolari, Giovanni Battista Bronzini, *Dalla larva alla maschera* (pp. 61-84), spazia dall'antichità al medioevo. L'autore inizia criticando la nota teoria di Karl Meuli, secondo la quale le maschere rappresenterebbero gli spiriti che tornano sulla terra in occasione delle feste di fine d'anno (saturnali e poi carnevale). Con più favore è visto invece il riferimento ai riti di iniziazione (p. 67 ss.): la problematica risulta però assai complessa, e l'autore conclude giustamente invitando a porre l'attenzione più sulla storia e le funzioni delle maschere popolari, che sulle loro origini. Il torto del Meuli è stato infatti quello di costruire troppe ipotesi sopra un'etimologia, che rimane solo un'ipotesi: la derivazione di it. *maschera*, fr. *masque* e sp. *maskara*, dal latino medievale *masca* 'spirito', 'strega'. Un caso analogo sarebbe quello di *larva*, attestato nel latino classico e medievale, con il valore prevalente di spettro, ma a volte anche con quello di maschera, confermando l'esistenza di un'associazione fra i due concetti. Nel corso dell'esposizione, il concetto di maschera viene allargato, fino ad includere le storie di metamorfosi: «il mascheramento animale continuò ad essere soggetto di favola, nel senso apuleiano e petroniano di storia di vita, sino alla fine del secolo XV» (p. 77). A dimostrazione di questa continuità, nelle pp. 77-80 viene proposta una storia narrata in una lettera del giureconsulto e umanista senese Mariano Sozzini, datata al 1462, di cui l'autore individua alcune «corrispondenze classiche» nelle *Metamorfosi* di Apuleio e nella *Cena Trimalchionis* di Petronio (p. 80). La questione è senza dubbio interessante, e meriterebbe ulteriori approfondimenti: la filologia potrebbe forse venire in aiuto all'antropologo, ponendo il problema delle fonti. Mi pare infatti che Apuleio si possa considerare la fonte principale del Sozzini (la metamorfosi avviene grazie ad un unguento magico, e l'apprendista stregone si trasforma per errore in un asino), mentre invece la *Cena Trimalchionis* può essere solo un parallelo folclorico (la maggior parte della *Cena* fu riscoperta solo nel 1650 a Traù in Dalmazia). L'articolo è corredato di un'utile bibliografia conclusiva (pp. 82-84: aggiungerei solo la voce *larva* del *Thesaurus*, dato che è citata quella del Forcellini).

Un piacevole e convincente *excursus* nel costume contemporaneo è offerto dall'intervento di Clara Gallini, *Immagini da cerimonia. Album e videocassette da matrimonio* (pp. 85-106: già apparso in Belfagor 43, novembre 1988, 675-91). L'antropologa nota giustamente che al giorno d'oggi fotografie, filmi e videocassette «punteggiano la vita di ciascuno di noi, contribuendo a definirne l'identità» (p. 85): potremmo dire che sono i nuovi operatori simbolici, che hanno sostituito la funzione

degli specchi e dei ritratti nel mondo antico. Particolare importanza assume la documentazione fotografica o filmata di quel fondamentale rito di passaggio che è il matrimonio. Vengono dunque analizzate minutamente le caratteristiche tecniche di questi prodotti (vari modelli e prezzi, tipo di clientela, modalità di esecuzione, imitazione del fotoromanzo o della *telenovela*), e soprattutto viene individuata la loro funzione antropologica. Si tratta infatti di una nuova forma di rito domestico: si invitano amici e parenti, e tra caffè, pasticcini e chiacchiere, avviene 'l'iterazione rituale' del matrimonio, si rivivono cioè, sul piano immaginario, le azioni rituali della cerimonia nuziale, senza ripeterle (come avviene di solito per le azioni liturgiche), ma semplicemente guardando delle immagini.

Con la relazione di Giuseppe Pucci, *La statua, la maschera, il segno* (pp. 107-129), la discussione si sposta sul terreno dell'archeologia. In particolare, viene trattato il fenomeno per cui le statue degli imperatori romani, specie in età tardo-antica, sono caratterizzate da lineamenti immobili e inespressivi, occhi grandi e profondi, fissi in una realtà trascendente. Si tratta cioè di ritratti che mirano a riprodurre non l'individuo, ma la sua funzione: la maschera di impassibilità che rappresenta la *divina maiestas* dell'imperatore. Il modello del sovrano ispirato, nel mondo classico, risale ovviamente all'iconografia di Alessandro Magno, e nel mondo tardo-antico si estende ad altri uomini dotati di particolari poteri spirituali (filosofi, maghi e santi): il tipo che in greco può essere definito *anēr pneumatikòs* (ironicamente definito, a p. 117, «uomo pneumatico»). La conclusione assume un particolare interesse anche per la teoria semiologica: viene sottolineato infatti che il termine *signum*, quando si riferisce ad una statua, può indicare solo quella di una divinità o di un imperatore: dunque un 'segno' dotato di particolare pregnanza.

Sempre in ambito archeologico, si colloca la relazione di Françoise Frontisi-Ducroux, *Senza maschera né specchio: l'uomo greco e i suoi doppi* (pp. 131-158). La tesi sostenuta è quella di Vernant: che cioè, nella Grecia antica, «l'individuo prende coscienza di sé dall'esterno» (p. 132). La dimostrazione viene applicata innanzitutto alla maschera, notando che il termine *prósopon* significa innanzitutto 'viso', e rivela dunque una concezione della maschera come qualcosa che non nasconde, ma sostituisce il viso. Viene poi notato che l'uomo greco, a differenza della donna, non usa lo specchio, ma ritrova la propria immagine durante il gioco di esplorazione dell'identità che avviene durante il simposio, grazie alle coppe decorate. La maggior parte del contributo analizza dunque (con illustrazioni) l'iconografia della ceramica attica, sottolineando come i personaggi, di solito raffigurati di profilo, appaiono di fronte solo in situazioni particolari (la morte, il sonno, la follia, la paura, l'ubriachezza), che li escludono dalle relazioni visive con gli altri personaggi dipinti, e fanno invece diretto appello ai fruitori della coppa. In alcuni casi, la coppa può diventare lei stessa un 'viso': si tratta delle coppe con figure di occhi, con la testa della Gorgone, o di quelle con la forma particolare del *kántharos* plastico o del *rhytòn*.

Chiude il volume un altro contributo dedicato alla maschera, ma questa volta in prospettiva semiologica: Claude Calame, *Smascherare con la maschera: effetti enunciativi nella commedia antica* (pp. 159-74). Anche Calame, come Bronzini, esordisce prendendo le distanze dalla 'vulgata etnologica' di Karl Meuli, e denunciando anzi «il carattere astratto, artificiale, fittizio della categoria antropologica della maschera» (p. 161). Termini forse troppo duri: gli strumenti semiologici usati da Calame potrebbero facilmente offrire il fianco alla stessa accusa di essere astratti, artificiali e fittizi. Ma in una materia così complessa, è bene non rinunciare pregiudizialmente a nessuno strumento d'indagine, a patto che non pretenda di ergersi a spiegazione unica o ultima. Calame passa poi ad analizzare puntualmente la funzione della maschera nel dramma greco: la maschera è vista come il mezzo attraverso il quale si compie un'operazione di «disinnesto/innesto» dell'enunciazione (p. 162), «un vero e proprio contratto di veridizione, o piuttosto di non-veridizione» (p. 170). E ciò risulta vero sia nel caso della tragedia, dove la maschera assicura allo spettatore la distanza necessaria per affrontare lo spettacolo di eventi terribili, sia nel caso della commedia antica, dove la maschera somigliante al personaggio parodiato permette la caricatura e nello stesso tempo assicura trattarsi di una finzione.

Per concludere, il fenomeno delle «immagini somiglianti» appare suscettibile di molteplici interpretazioni, ciascuna delle quali è utile per illuminarne alcuni aspetti. Come ricorda Bettini nell'introduzione al volume, quando Butade, vasaio di Corinto, creò il primo ritratto in argilla, per consolare la figlia della perdita dell'amato (Plin. *nat.* 35, 151), compì un'azione tanto ovvia quanto sconvolgente, perché complicò davvero il nostro modo di concepire la persona umana. In una materia che si colloca per sua natura all'intersezione di diversi settori delle scienze umane, e sulla quale in vari modi aveva già riflettuto la cultura antica, la collaborazione tra antropologi e filologi si è rivelata dunque particolarmente feconda, e aperta a nuovi sviluppi, portando nuova luce su aspetti finora un po' trascurati del mondo antico.

Renato Oniga

AA.VV., *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, ed. A.-F. Laurens (Centre de Recherches d'histoire ancienne, vol. 86 - Lire les polythéismes 2), Annales littéraires de l'Univ. de Besançon 391, distr. Les Belles Lettres, Paris 1989, pp.201.

Questo volume si propone di mettere in luce determinati fenomeni che permettono ad uomini e dei di venire a contatto fra loro. Naturalmente lo studio degli 'eroi', degli 'spiriti' o 'genii' ha una parte notevole nel libro stesso, per il fatto che i semidei, le anime dei morti, ma anche gli uomini dotati di facoltà sovrumane tendono ad annullare la distanza che separa uomini e dei. Inoltre certe feste alle quali sono invitati

dei e spiriti sono interessanti per lo studio del tema in questione. Gli ambiti geografici e cronologici dell'indagine sono vasti: nove articoli riguardano il mondo classico, uno quello contemporaneo dei Sioux, uno le culture dell'Africa occidentale ed uno la psicanalisi. Il quadro che ne risulta è quello di una giustapposizione di indagini e di problemi, alla soluzione dei quali, peraltro, sono offerti importanti contributi.

Louise Bruit (*Les dieux aux festins des mortels. Théoxenies et xeniai*, pp. 13 ss.) affronta il tema delle Theoxeniai e dei banchetti ai quali partecipavano uomini e dei. L'autrice focalizza bene il modo greco di concepire la commensalità fra mortali e immortali, alla luce della testimonianza di Pausania (inizio del libro VIII), secondo cui in origine c'erano gli dei, poi ci furono dei che convivevano con gli uomini e infine si verificò la separazione tra gli uni e gli altri. La commensalità, che costituiva l'espressione più alta della convivenza, si realizzava soltanto in una dimensione temporale o spaziale mitica (cf., per es., i miti di Tantalo, degli Etiopi, dei Feaci), mentre nel rito del sacrificio cruento la fine della commensalità era sancita per sempre, fin dal tempo dell'originario sacrificio di Mecone compiuto da Prometeo. Il rito delle Theoxeniai permetteva però di ricreare, all'interno di un rito, l'atmosfera della commensalità originaria. Il campo d'indagine sarebbe meritevole di ulteriori approfondimenti: ad esempio le *trapezai* di Helios o la *lanx* di Dioniso servivano per riti del medesimo genere? E inoltre, le feste di inizio d'anno (sulle quali cf. V. Lanternari, *La grande festa*, Bari 1976<sup>2</sup>), caratterizzate dal ritorno degli spiriti tra i viventi e dal loro accoglimento, possono avere fornito un modello rituale per tutte le feste che comprendevano la Theoxenia?

Michèle Nouilhan (*Les lectisternes républicains*, pp. 27 ss.) studia un fenomeno religioso romano che ha affinità con le feste greche studiate dalla Bruit: il lectisternio, del quale l'autrice traccia uno schema evolutivo dal lectisternio organizzato solennemente in casi di calamità ai lectisternii perpetui della tarda repubblica.

Il merito del contributo di Annie Verbank-Pierand (*Le double culte d'Héraclès: légende ou réalité?*, pp. 43 ss.) è quello di avere eliminato l'ipotesi secondo cui Eracle avrebbe ricevuto un culto insieme eroico e divino. Se Pausania (2. 10. 1) parla di sacrifici in onore dell'"heros theòs" a Sicione, non dobbiamo per questo inferire che i Greci sacrificassero per il figlio di Alcmene in forma sia eroica che divina (*enagismata* e *thysiai*), infatti la documentazione raccolta dall'autrice attesta che presso le città greche gli onori di culto riservati ad Eracle erano di tipo divino, mentre la dicotomia tra un Eracle eroe e uno dio fa parte della speculazione mitologica o antiquaria.

Claire Miquel (*Héraclès sonore*, pp. 69 ss.) studia il tema iconografico di Eracle citaredo, concepito dalla ceramografia attica del 'gruppo di Leagros' negli anni 530-500. L'autrice interpreta giustamente questo tema come una delle molte forme di rappresentazione della divinità conseguita da Eracle.

Annie-France Laurens e F. Lissarrague (*Le bûcher d'Héraclès: l'empreinte du dieu*, pp. 81 ss.) trattano il mito della scomparsa del corpo di Eracle sulla pira

dell'Oeta. All'esame delle fonti gli autori affiancano, con molto profitto, la pittura vascolare greca e itlica. Ne è risultato uno studio tra i più stimolanti di tutto il volume. Negli anni 470-460 vennero prodotti in Attica vasi raffiguranti la pira dell'eroe, dal quale Filottete riceve l'arco. Di questo tema si ha pure una trasposizione ironica nella scena dell'Eracle dormiente al quale i satiri rubano le armi. Sarebbe importante sapere in funzione di quale committenza furono prodotti questi vasi (dei quali, purtroppo, in molti casi non si conosce neppure la provenienza), considerato il ruolo di Filottete nei miti delle colonie magnogreche. Nella produzione vascolare di fine V-inizi IV secolo compaiono scene di apoteosi in cui Eracle sta salendo al cielo su una quadriga, mentre alcune fanciulle versano acqua sopra un rogo in mezzo al quale compare un busto maschile. Quest'ultimo viene considerato dagli autori come «un'impronta in negativo» del corpo dell'eroe, mentre penso che l'interpretazione tradizionale come corazza resti preferibile (basata, su Diod. 4. 38. 3), anche perchè la corazza serviva per evidenziare la scomparsa del corpo dell'eroe assunto al cielo, le cui ossa non furono ritrovate nella corazza durante l'ostologia. Tali immagini sono associate a scene dionisiache. e penso che ciò contribuisse ad evidenziare il ruolo di Dioniso nell'apoteosi di Eracle (cf. J. Bayet, MEFRA 39, 1921-22).

Florence Dupont (*Apothéose et héroisation dans l'Hercule sur l'Oeta de Sénèque*, pp. 99 ss.) studia le modificazioni subite dal mito del rogo di Eracle in funzione del parallelo costituito dal rito della *consecratio* dell'imperatore. Tali modificazioni si ritrovano nella tragedia di Seneca. La mancanza di note in questo articolo rende difficile stabilire l'apporto originale dell'autrice alla questione.

G. Devallet (*Apothéoses romaines: Romulus à corps perdu*, pp. 107 ss.) pone l'attenzione sul modo in cui scomparve il corpo di Romolo, che da eroe divenne dio. Le osservazioni specifiche dell'autore sono interessanti, si nota tuttavia che egli trascura i problemi centrali relativi all'apoteosi di Romolo, focalizzati dal Brelich (*Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976<sup>2</sup>) e dal Coarelli (*Il Foro Romano*, Roma 1986<sup>2</sup>).

Con molto interesse si leggerà il contributo di Colombe Couelle (*Le repos du héros: images attiques de la fin du V<sup>ème</sup> siècle av. J.-Ch.* pp. 127 ss.). L'autrice sottolinea come Eracle fosse concepito dai ceramisti attici del VI e V secolo prevalentemente nel momento della lotta con gli animali e con i mostri, mentre a partire dalla fine del V secolo l'eroe figurò sempre più spesso in scene statiche, accompagnato da donne simboleggianti virtù o concetti. L'evoluzione è studiata particolarmente dentro la produzione del ceramista Meidias. Le osservazioni della Couelle sono interessanti anche per chi studia l'Ercole itlico, che nei bronzetti di VI e V secolo è sempre in assalto, mentre a partire dal IV secolo e soprattutto durante l'età ellenistica è spesso concepito nello schema del riposo dopo le fatiche.

Complesso è l'articolo di Alain Moreau (*Les ambivalences de Cassandre*, pp. 145 ss.), che studia le varie forme attraverso le quali venne concepita Cassandra. Notevoli

sono le osservazioni circa le somiglianze e i paralleli tra il mito (e anche tra l'iconografia) della profetessa e quello di Medusa. Cassandra è un personaggio eroico, che però ha molti caratteri in comune con gli dei.

Danièle Vazeilles (*Shamans et visionnaires Sioux intermédiaires entre les esprits et les humains*, pp. 169 ss.) propone i risultati di studi e ricerche sul campo in merito allo sciamanismo presso i Sioux, dal quale si apprende quali siano la vitalità dello sciamanismo contemporaneo e la sua capacità di adattarsi alle nuove situazioni storico-culturali. Interessanti sono le notazioni sulle società costituite e strutturate in base al tipo di essere sovrumano apparso durante sogni o visioni.

Anne-Marie Jeay (*Nous et vous = Nous. Entre hommes et dieux en Afrique de l'Ouest*, pp. 181 ss.) è una specialista di tradizioni africane e presenta uno studio sugli spiriti o genii presso varie società africane, cercando di classificare il tipo di interventi dei genii stessi presso le comunità, attraverso persone considerate interlocutori privilegiati con gli esseri sovrumani.

Per finire, Jean-Jacques Rassial (*Clinique du héros*, pp. 195 ss.) espone i risultati di una serie di sedute psicanalitiche, durante le quali un ragazzo algerino gli ha fatto comprendere le difficoltà attraverso le quali stava maturando per lui il processo di autoindividuazione in relazione con l'Altro (altro sesso, altra nazionalità...). L'autore paragona il ruolo di certe figure 'mitiche', come quella del cosmonauta, nel processo di trasformazione dell'adolescente con quello delle figure degli eroi del mondo classico. Purtroppo lo spazio accordato al contributo della psicanalisi è ridotto: esso fornisce soltanto uno spunto di riflessione.

Dall'insieme del volume emergono sprazzi di luce su molteplici segmenti o frammenti della tradizione: la lettura è utile sia per ciò che il libro dice che per ciò che solamente suggerisce.

Attilio Mastrocinque

ESCHILO, *I Persiani*, a c. di L. Belloni, Vita e Pensiero, Pubbl. dell' Univ. Catt. del S. Cuore (Bibl. di 'Aevum Antiquum', 1), Milano 1988, pp. LXXXVI + 279, L. 35.000.

Questa nuova edizione dei *Persiani* eschilei, con traduzione a fronte ed ampio commento, si propone tra l'altro il fine apprezzabile di approfondire la nostra comprensione della tragedia «anche alla luce degli studi sulla regalità achemenide», come recita la quarta di copertina. Tale orientamento è subito chiarito da Belloni nella 'Premessa' (pp. IX-X): il suo commento vorrebbe essere «uno strumento utile a penetrare l'ambientazione della tragedia a Susa», e l'edizione dovrebbe essere piuttosto considerata «una lettura della tragedia». Nell' 'Introduzione' (pp. XI-LV) B. sviluppa

diffusamente - forse con qualche prolissità e un'articolazione interna che poteva essere meglio marcata - l'analisi dei temi più rilevanti del dramma, nonché dei suoi personaggi, con l'occhio puntato sulle peculiarità politico-religiose della tradizione achemenide. Tra i motivi sottolineati e le correlate osservazioni: la 'coralità' che caratterizza la tragedia; il modello ideale della pace achemenide, incarnato nelle figure di Ciro e Dario; il richiamo alle iscrizioni persiane e al loro linguaggio; i *Persiani* come «tragedia della regalità vacante»; il mare «presenza inquietante» in tutto il dramma; il *daimon* «incombente nella realtà storica, insidioso e violento a motivo della tracotanza di Serse», che «permette a Eschilo di raccordare la sapienza greca alla tradizione persiana» (p. XXXIII), per cui «la legge di Zeus e la pace di Ciro corrispondono a un equilibrio perduto e sono i massimi ideali espressi nei *Persiani*, punto d'incontro fra Oriente e Occidente» (p. XXXIV). Sarebbe stato utile integrare tali considerazioni, in maniera dialettica, con una messa a punto sui *Persiani* in quanto opera rappresentata ad Atene nel 472 a.C., in una precisa fase storico-politica. B. dedica relativamente meno spazio, in questa introduzione, all'analisi propriamente drammatica (per la quale si attingerà soprattutto al 'Commento'): ricordando le ripetute critiche dei moderni alla presunta mancanza di unità della tragedia e alla sua staticità, egli osserva giustamente come anche in passato si siano riconosciuti «gli esiti di una coesione lirica»; «il *drama dei Persiani* non risiede in un procedimento meccanico più o meno evoluto, bensì in una rappresentazione storica e religiosa alimentata da un *pathos* che il poeta sorveglia con equilibrio [...], *pathos* [...] duttile nell'ambito della coralità» (p. XLVI).

Nel 'Librorum Conspectus' (pp. LVII-LXXXIV), B. presenta un'ampia bibliografia, accurata ed esaustiva, suddivisa per maggiore comodità dei lettori in nove sezioni tematiche. Segue un 'Siglorum Conspectus' (pp. LXXXV-LXXXVI), conforme alle scelte operate a suo tempo da Dawe e Page.

Si passa quindi a 'Testo e traduzione' (pp. 1-69). Il testo - come avverte B. nella citata 'Premessa' - ha il suo fondamento nell'edizione di Page, ma da essa si discosta di frequente (le motivazioni ne sono date nel 'Commento'; su alcune scelte di B. rinvio a quanto detto sotto, riguardo a tale sezione), e diverse volte con ragione: l'"apparato" dà appunto conto di tali divergenze, secondo un criterio illustrato nella stessa 'Premessa', che è l'aspetto meno felice dell'intero lavoro (risulta pericolosamente equivoco, come ho potuto constatare, a livello didattico): «Il solo nome dell'editore (: Page) indica l'opzione per una diversa variante o congettura tuttavia documentata nei codici, mentre il ricorso a *con.* evidenzia restituzioni al testo dovute a Page o ad altri studiosi» (p. IX). Consiglierei di ignorare l'"apparato": quel che conta sono il testo costituito da B. e le connesse osservazioni; lo stesso 'Commento' - è da dire - non sempre si preoccupa di fornire sistematicamente lo stato della *paradosis*. La traduzione è accurata e aderente al testo, con esiti spesso felici (non mi attrae il ricorso a un sintagma ellittico nella resa di sost. + agg. composto: 73 πολυάδρου 'Ασίας 'dell'Asia molti

abitanti', 85s. δουρικλύτοις ἄν-| δράσι 'uomini lancia illustre', etc.). Qualche piccolo rilievo: 170s. σύμβουλοι λόγου | τοῦδε 'consiglieri in questo evento': meglio 'su tale questione', cf. LSJ s.v. λόγος VIII; 217 εἶ τι φλαῦρον εἶδες 'se visione sinistra hai avuto': direi 'qualunque visione...'; 442 ψυχὴν τ' ἄριστοι 'eletti d' animo': piuttosto 'eccellenti per coraggio'; 629 Γῆ τε καὶ Ἑρμῆ, βασιλεῦ τ' ἐνέρων 'Terra e tu, Hermes, signore dei morti': leggi '... e tu, Hermes, <e tu,> signore dei morti' (chiaro refuso!); 717 ἐκέϊσε non è tradotto; 744 τῶδ'... ἤνυσεν 'realizzò questi piani': non 'piani' ma 'presagi' - se τῶδε è da riferire ai θέσφατα, cf. 740s. - o 'mali' - se ai κακά, cf. 743, come lo stesso B. nel 'Commento'; 769 ἄρξας ἔθηκε πάσῳ εἰρήνην φίλοις 'grazie al potere dedicò la pace agli amici': non capisco la scelta del verbo 'dedicare'; 772 εὐφρων sarà qui più 'saggio' che 'benevolo' (cf. Broadhead *ad l.*, e lo stesso Fraenkel *ad Ag.* 806 più volte citato da B.); 786 οὐκ ἔν φανεῖμεν πῆματ' ἔρξωντες τόσα 'non avremmo realizzato sciagure tanto gravi': piuttosto 'non potremmo risultare autori di...':

'Commento' (pp. 73-252). E' - come era lecito attendersi - la parte più consistente del lavoro, e insieme la più utile e pregevole. L'informazione bibliografica è accurata e aggiornata, nonché attentamente rielaborata: B. dà conto con particolare cura di tutti i contributi successivi all'edizione commentata di Broadhead (1960), mostrando competenza ed equilibrio. L' espressione è chiara ed elegante, pur con occasionali eccessi discorsivi. Costante è l'impegno a capire ed approfondire il testo e le sue valenze drammatiche; numerose e pertinenti le osservazioni di carattere critico-testuale, improntate a prudenza (B. è nettamente conservatore) ed argomentato buon senso. E' un peccato che nel complesso B. non ci abbia offerto un commento esauriente anche sotto l'aspetto dell'analisi formale, per la quale - è innegabile - era certo attrezzato. Si ha l'impressione che ciò sia dovuto a una scelta deliberata, nel senso di privilegiare la 'lettura' di cui parla la 'Premessa'- attenta in modo precipuo ai risvolti ideologici, istituzionali e psicologici - con un implicito rinvio ai commenti tradizionali (in particolare al cit. Broadhead) per molte annotazioni di ordine linguistico e stilistico, che si sarebbero desiderate per completezza (magari 'prosciugando' altre considerazioni). Se per questo riguardo non soppianta i predecessori, è però indubbio che il commento di B. è uno strumento importante - e, ripeto, aggiornato - per migliorare l'approccio del moderno lettore ai *Persiani*. Seguono alcune osservazioni, che non limitano affatto l'apprezzamento per l'opera.

P. 88: «TrGF III 232» sarebbe meglio indicato - per evitare ambiguità relative ad autore, numero di pagina e numero di frammento - come Aesch. fr. 232 Radt (cf. anche p. 205). P. 90: il fr. 192 E. di Eupoli è il 207 K.-A. (ma quasi tutte le citazioni di frammenti comici saranno da rapportare ai volumi finora pubblicati dei PCG di Kassel-Austin: si veda l' 'Index locorum' per Aristofane, Cratino, Difilo, Epicrate, Eubulo; anche i frammenti di Menandro sono citati dalla poco affidabile edizione di Edmonds). P. 91: non è segnalata la v.l. ἔπεισμα al v. 71. P. 92: πεζονόμος τ' al v. 76

era già di Blaydes, prima che di Broadhead; valeva la pena di riferire le congetture dei citati Schütz e Stadtmüller (rispettivamente πεζουόμους e πεζουόμου τ'). P. 96: infelice l'espressione «varianti sostitutive di ἀνάσσω». P. 99: per πόντιον ἄλλος (v. 111), cf. Bacchyl. XVII 84s. Sn.-M. P. 100: Kühner-Gerth «I 2,310-11» sarà semmai II 1,..., o più semplicemente - secondo il corrente uso - I 310-11 (anche altrove questa svista). P. 107 (v. 146): rispetto a τὸ πατρωνύμιον γένος ἀμέτερον, il γένος ἡμέτερον τε πατρωνύμιον di Housman non è ovviamente un'integrazione. P. 126 (v. 239): stranamente in contrasto con la sua stessa traduzione, B. intende ἀρχμή come 'lancia' e non '(punta della) freccia'. P. 177 (vv. 568s.): enigmatica, se non si ha sott'occhio l'apparato di Page, l'annotazione di B., che non segnala il testo tràdito. Poco oltre, riguardo ad ἔρραται, «lezione di numerosi codici al v. 580» (spostato da Hermann all'inizio del v. 571), non si precisa che in essi compare dopo ἑταιρεδες. Pp. 180s.: abile ma non persuasiva la difesa della variante ἔμπορος nel v. 598... κακῶν μὲν δοτις ἔμπερος κυρεῖ. P. 196 (v. 683): per στένει, si potevano segnalare anzitutto i vv. 548s. e 730 degli stessi *Persiani*. P. 200: l. «un'αἰδώς ...». Per ἀνθίσταται al v. 703, meritava di essere ricordato ἀνθάπτεται di Wakefield. In quanto al «valore predicativo di μάσσω» nel v. 708 ...ὁ μάσσω βίωτος ἦν ταθῆ πρόσω, lo si potrà più precisamente definire prolettico (= ἦν ὁ βίωτος ταθῆ πρόσω ὥστε μάσσω γενέσθαι). P. 203: non capisco le considerazioni finali sulla *crux* del v. 732 Βακτρίων δ' ἔρρει πανῶλης δῆμος, οὐδέ † τις γέρων †, che sembrano volte a difendere in qualche modo il testo tràdito. P. 206 (v. 749): non è segnalata la v. l. θεῶν τε P. 207: in 750s. πῶς τάδ' οὐ νόσος φρενῶν | εἶχε παῖδ' ἑμόν; B. ed altri intendono τάδε come accusativo di relazione; ma penso che siamo di fronte a una chiara *Mischkonstruktion* (così già Hermann) risultante dalla confluenza di πῶς τάδ' οὐ νόσος φρενῶν; e πῶς οὐ νόσος φρενῶν | εἶχε παῖδ' ἑμόν;. P. 244 (v. 1002): si dice che ἀγρέται è restituito da Toup, ma non si riporta che la tradizione reca ἀγρόται.

Tra le decisioni di B. su cui si può concordare (oltre al rifiuto di vari tentativi congetturali di Broadhead), segnalo *en passant* le seguenti. P. 109 (v. 162): giustamente B. si allontana da Page, preferendo stampare il testo tràdito (οὐδαμῶς ἐμαυτῆς οὐσ' ἀδείμαντος), di recente difeso da Burzacchini (1980), contro il violento οὐδαμῶς ἀμαυτῆς οὐσα δείματος di Lawson, accolto da Page. P. 120 (v. 210): valida la difesa di εἰσιδεῖν (Hartung) contro ἔστ' ἰδεῖν stampato da Page. P. 132 (v. 277): convincente il sostegno a ἐν διπλάκεσσω, contrassegnato da *crux* nell'edizione di Page. P. 138 (v. 307): accettabile la prudenza di B. nel conservare il tràdito πολεῖ: Page accoglieva σποδεῖ di Emperius (perché «Emper»?). P. 166 (v. 480): B. difende δέ, contro γε preferito da Page. P. 177 (vv. 564ss.): *Mischkonstruktion* difesa mantenendo ὡς ἀκούομεν (εἰσακούομεν di Pauw in Page). P. 208 (v. 753): buona difesa di τοι, congettura di Dindorf (τοῖς codd., Page). P. 214 (v. 782): non a torto B. è prudente nel conservare le due 'anomalie' ἐὼν e νέα φρονεῖ.

Un buon supporto è costituito dal 'Conspectus metrorum' (pp. 253-62) e dall'

'Index locorum' (pp. 263-79), che concludono l'opera. Soltanto due osservazioni sulla sezione metrica: sarebbe stato opportuno indicare la presenza di iato e, ogni volta che fosse possibile, la fine di periodo; ai vv. 116-21 non è congruo designare ~ (l'interiezione óô) con la sigla 'ia' propria del *metron* giambico.

Vinicio Tammaro

Aldo SETAIOLI, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*. Testi e manuali per l'insegnamento universitario del Latino, 26, Pàtron, Bologna 1988, pp. 546.

Riprendendo in mano con grande impegno - ma soprattutto con severa acribia - l'intera opera in prosa di Seneca al fine di verificare dall'interno le procedure tecnico-linguistiche di traduzione/citazione e, soprattutto, di cogliere l'atteggiamento mentale del Cordovese nei confronti della cultura ellenica, Setaioli da un lato prosegue quel suo personale itinerario che l'aveva in precedenza condotto ad analizzare le *Teorie artistiche e letterarie di L. Anneo Seneca*, Bologna 1971, e a delinearne le principali implicazioni a livello di tecnica retorica (cf. *Seneca e lo stile*, ANRW 2, 32, 2, Berlin-New York 1985, 776-858), dall'altro si inserisce in quella linea di ricerca italiana che aveva prodotto opere quali - sul versante della disciplina e della teoria poetica - il lavoro di G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano 1970, oppure - pietra angolare per la determinazione della struttura dinamica del dettato senecano - lo studio di A. Traina, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, Bologna 1974, 1987<sup>4</sup>.

Lo studioso qui ci offre uno strumento di lavoro davvero prezioso che si segnala anzitutto per la completezza dell'informazione che fornisce: pur non trattandosi di uno studio esaustivo sulle fonti greche senecane, in realtà si è di fronte a una rassegna completa dei problemi di storia del testo e di critica testuale che a ciò sono connessi e che o si possono considerare risolti o, in molti casi, richiedono ulteriori approfondimenti. Il materiale bibliografico è sondato con grande acume critico ed è sfruttato sempre equilibratamente, per cui - alla fine - si possiede uno *status quaestionis* davvero attendibile (da vedere per completezza anche la nota integrativa dello stesso Setaioli, *Annotazioni bibliografiche complementari su 'Seneca e i Greci'*, BSL 18, 1988, 64-73). Si osservi la cautela con cui è trattato il problema del rapporto con i testi di Epicuro o degli Stoici: nell'uno e nell'altro caso sono scartate le pregiudizievole impostazioni di coloro che considerano le citazioni e i richiami senecani o tutti di seconda/terza mano oppure attestanti sempre una conoscenza diretta delle fonti. Procedendo citazione per citazione Setaioli dimostra, ad esempio, come l'edizione dell'epistolario epicureo posseduta da Seneca non potesse essere un semplice compendio, «ma dovesse somigliare piuttosto alle raccolte in uso all'interno della stessa

scuola epicurea» (176). Analogamente, confrontando le fonti greche parallele a quelle testimonianze senecane che dichiaratamente appaiono come citazioni da Stoici greci, si è ricondotti per lo più a fonti mediate identificabili (Posidonio, Asclepidoto, Panezio, Ecatone), altrimenti a repertori o a raccolte gnomologiche tanto pratiche da sfruttare.

Che poi questa analitica indagine comprometta in parte l'immagine che Seneca intendeva dare di sé - l'immagine di uno studioso 'serio', affidabile nell'uso delle fonti e di *qui* originale pensatore - è conclusione che Setaioli rifiuta; si badi: proprio in forza dell'uso non strettamente filologico che il Cordovese fa delle sue fonti, del modo in cui magari sa trasformare anche uno scialbo resoconto dossografico in 'citazione diretta', è possibile teorizzare la libertà del 'porsi' senecano e la padronanza esemplare del vasto materiale a sua disposizione. Come dire: spesso «la citazione è finalizzata all'efficacia dell'*admonitio* etica, [Seneca] tende a scegliere, per citarle in traduzione latina, sentenze che già nell'originale abbiano una struttura adatta al suo scopo» (44); e, comunque, si consideri che non si tratta di «traduzioni di opere intere e neppure di lunghi brani, bensì per lo più di sentenze, che possono essere citate solo per il loro contenuto e quindi vengono rese piuttosto dimessamente, oppure, più spesso, sono incastonate nella prosa senecana allo scopo di accrescere retoricamente l'efficacia dell'*admonitio* filosofico-morale cui sono finalizzate. Nell'un caso e nell'altro una citazione in lingua originale non avrebbe raggiunto gli scopi che lo scrittore si proponeva» (24).

Setaioli insomma ritiene che l'espressione linguistica di un contenuto si sostenga e si intrecci fondandosi in relazione alla struttura logica del pensiero stesso che intende proporsi: tuttavia se l'intuizione è giusta - e parzialmente, in particolare pp. 24-33, ciò è confermato in relazione alla stessa dottrina stoica del λόγος - essa poteva più efficacemente essere confortata sfruttando i più recenti studi di teoria del testo e della comunicazione linguistica. Nonostante il capitolo I (*Natura delle due lingue e principii della traduzione dal greco*) e l'appendice I (*Terminologia del tradurre in Seneca*), infatti, rimane solo abbozzato un quadro di riferimento teorico sufficientemente collaudato, e, in fin dei conti, sorprendono assenze quali Noam Chomsky (per esempio *Language and Mind*, New York 1968) e Sigfried J. Schmidt (cf. *Texttheorie. Probleme einer Linguistik der Sprachlichen Kommunikation*, München 1973); più ancora, sul versante specifico dell'analisi retorica, potevano essere presi in considerazione i lavori di Perelman e Olbrechts-Tyteca, di Henry, dello stesso Heinrich Lausberg. Ma forse - lo si può arguire qua e là nel testo - è intenzione di Setaioli ritornare su questo problema che davvero rappresenta il più opportuno modo per focalizzare adeguatamente i risultati di una ricerca esemplare eppure 'riduttivamente' filologica.

Per venire ora a qualche osservazione più particolare - inerente al materiale analizzato da Setaioli - sono da rilevare alcuni risultati sicuri raggiunti: a proposito del celebre verso cleanteo *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt, epist. 107. 11* (verso

assente nell'originale greco, cf. *fr.* 527 von Arnim, SVF I 118. 24-7), esso è senecano, anche se qui - come in *vit. b.* 15. 5-6, e in *Simp. in Epict.* 53. 1 - si possono «scoprire tracce abbastanza consistenti di scoli esegetici a Cleante che il filosofo latino ha utilizzato per integrare il modello poetico che traduceva, secondo un procedimento noto a Roma fin dai primordi della letteratura latina» (81).

Aristotele in Seneca (141-64): in base alle forti influenze - documentate - dello Stoicismo antico viene confermata la derivazione indiretta delle citazioni senecane. In qualche caso (cf. la dottrina delle cause aristoteliche, in *epist.* 65) si può sospettare una fonte medioplatonica, non aristotelica (cf. invece il parere contrario di Bickel e Scarpat).

A proposito delle *Sentenze epicuree* (182-223), caso che Setaioli forse un po' arbitrariamente distingue da quello delle *Lettere*, accanto a una raccolta di lettere di Epicuro lo studioso assicura che «Seneca disponeva anche di uno gnomologio etico che conteneva sentenze almeno in prevalenza epicuree» (183).

Affrontando infine l'analisi delle citazioni presenti nelle *Naturales quaestiones*, oltre all'uso di dossografie e fonti mai di prima mano, Setaioli segnala un'altra interessante caratteristica senecana: «è lo stesso Seneca a rivelarci inavvertitamente che una dottrina da lui precedentemente riportata col nome di un pensatore più antico gli è in realtà nota solo indirettamente» (442); allusione dunque ad un procedimento retorico carico di effetto e significato consapevolmente sfruttato (cf. anche pp. 381-83, a proposito di Euthymenes Massiliensis e Talete; pp. 392-93, a proposito di Anassimene; pp. 401-02, ancora a proposito di Talete).

Setaioli consegue *risultati certamente più dubbi* in alcune altre occasioni: valga-no almeno due esempi.

Platone in Seneca (117-40): pare definitivamente scartata l'ipotesi di una conoscenza diretta del testo platonico; non solo occorre pensare a uno (o più) intermediari, ma, come dimostra il caso delle citazioni dal *Timeo* (il modo in cui Seneca tratta lo schema della dottrina delle cause attribuita a Platone si ritroverà significativamente in *Procl. in Ti.* I 355, 359, 365), esso (o essi) andranno ricercati «nella scuola filosofica che si rifaceva a Platone» (132), nel medioplatonismo. Non è ben chiaro tuttavia perché rimangano in sede di conclusione esplicite incertezze: «... Seneca aveva probabilmente davanti a sé il testo del *Timeo*, sul quale verificava la citazione della sua fonte» (137)!

Quindi si veda l'appendice III (473-84) dedicata all'identificazione del *maximus poetarum* citato da Seneca in *brev.* v. 2. 2. Setaioli, nonostante qualche iniziale esitazione, propende decisamente per Menandro (così pure, in tempi recenti e in forza di un impegnativo intervento testuale come *maximus <comiconum> poetarum*, già S. Mariotti, *Adversaria philologica (III)*, *Studien zur Textgeschichte und Textkritik G. Jachmann gewidmet*, ed. H. Dahlmann - R. Merkelbach, Köln-Opladen 1959, 126-30); a me invece pare *decisiva*, per negare la paternità menandrea, proprio l'impossibilità

che Seneca attribuisca l'epiteto di *maximus poetarum* a Menandro, quel Menandro da lui mai tanto stimato e che del resto in altra occasione (*tranq. an.* 17. 10) pare esser citato semplicemente come *Graecus poeta* (61-3).

Ma non sono certamente poche inevitabili leggere forzature (spesso necessarie allo scopo di definire qualche coordinata di fondo) che possono appannare il valore d'insieme dell'opera di Setaioli.

Piuttosto un altro è il rammarico: a garantirne la fruibilità e a farne un pratico strumento di base avrebbe dovuto soccorrere un adeguato apparato di indici dei passi analizzati e degli autori greci e latini citati: sicuramente anche in questo caso - come, tanto per fare un esempio analogamente eclatante, in quello dei due volumi degli *Stoici antichi* curati per UTET, Torino 1989, da Margherita Isnardi Parente, dove mancano un indice delle fonti e le tavole di concordanza con gli *Stoicorum Veterum Fragmenta* dell'Arnim - una grave costrizione editoriale.

Stefano Maso

Rosario VIENI, *La lingua dei Micenei*, Tipolitografia BIMAR, [Catanzaro] 1990, pp. 92.

Stampato, come si legge in copertina e nel frontespizio, con il contributo del C.N.R., e dedicato ad un importante uomo politico (con un'epigrafe desunta nientemeno che da Verg. *Ecl.* I 6 s.: *...deum nobis haec otia fecit./namque erit ille mihi semper deum...*), questo scalcinato libretto ambirebbe a rivoluzionare gli studi di micenologia, rifiutando quasi *in toto* la decifrazione del Ventris (si salvano soltanto 14 segni, su quasi un'ottantina) e proponendo in cambio una nuova, originale decodificazione. Purtroppo il V. mette a nudo un'assoluta mancanza di *institutio* e di metodo: col risultato di arrivare a negare l'evidenza nella *pars destruens*, e di abbandonarsi alla più sbrigliata fantasia nella costruzione del nuovo sillabario e nell'interpretazione dei testi traslitterati secondo la nuova griglia. Ad esempio, l'iscrizione vascolare di Tirinto TI Z 1, finora letta *u-pa-ta-ro* (cf. A. Sacconi, *Corpus delle iscrizioni vascolari in Lineare B*, Roma 1974, 77), viene ora decifrata dal V. come *sa-li-e-a*, sulla base dell'argomentazione (falsa!) che «anticamente la città di Tirinto era detta Aliea» (p. 13). Se queste e simili sono le fondamenta del quadro fonetico restituito dal V., ci si può facilmente immaginare quali conseguenze gravino sull'attendibilità della sua lettura. Una limpida tavoletta come PY Ae 303 *pu-ro i-je-re-ja do-e-ra e-ne-ka ku-ru-so-jo i-je-ro-jo* viene trascritta *ghū(i)a nawanija fiaina ainetha pughesojo nawaajo* ed interpretata nel 'poetico' modo seguente: «'Giovane donna'; la terza parola può avere attinenza con  $\phi\iota\alpha\rho\acute{o}\varsigma$ , quindi 'splendida', oppure con  $\psi\iota\alpha$ ,  $\psi\alpha\iota\rho\omega$ , ed allora vale per 'felice/gioiosa' (ma...è poco credibile in quella situazione specifica) oppure 'danzatrice'. Poi continua con: 'adornata (cf.  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\acute{o}\varsigma$ , fibbia, quindi ornamento) con veste (cf.  $\pi\upsilon\gamma\acute{\eta}$ ; con copertura delle natiche) vaporosa/bianca (cf.  $\nu\acute{\epsilon}\phi\omicron\varsigma$ , sscr. nabhah)» (p. 46). Di amenità del genere l'opuscolo è pieno. La *Conclusione* vorrebbe retrodatare di 4/5 secoli la 'discesa' dei Dori, ed identifica nella Lineare B «una 'lingua madre' che ha generato codici (il greco) e sottocodici (alcune lingue italiche)» (*sic*: p. 81). Non c'è traccia di bibliografia.

C'è solo da sperare che il Consiglio Nazionale delle Ricerche sia oculato, in futuro, nella concessione di finanziamenti: tanto più che il V. promette - meglio diremmo minaccia - la pubblicazione di un secondo e un terzo volume sulla lingua micenea.

Gabriele Burzacchini

Sophocles: *Antigone*, ed. with translation by Andrew Brown, Aris & Phillips, Warminster 1987, pp. VIII-227, s.i.p.

Nella collezione di testi teatrali greci pubblicata dalla Aris & Phillips compare questa *Antigone*, che pare abbia un profilo più strettamente informativo rispetto alle *Troiane* edite l'anno precedente dalla Barlow. Il testo è quello teuberiano di Dawe: in una ventina di passi B. se ne distacca, costantemente per riprendere precedenti congetture: l'operazione non viene discussa in questa sede. L'apparato è intenzionalmente ridotto al minimo. L'introduzione e le note «are designed to be fully accessible to readers with no Greek at all»: resta pur sempre una edizione comoda, con una introduzione perspicace, una traduzione efficace in inglese moderno e note esegetiche dignitose, sia pur non specificamente orientate al punto di vista testuale e linguistico. Nell'ambito cui è destinato, è un lavoro apprezzabile.

Vittorio Citti

Vanna GENTILI, *La Roma antica degli elisabettiani*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 147, L. 20.000

L'interesse della critica verso i multiformi recuperi dell'antico nella cultura moderna è fenomeno ormai saldamente attestato, tanto che l'indagine appare estesa anche verso testimonianze o settori 'marginali' come il cinema: un bel quadro delle attuali prospettive si ha nel IV volume (*L'attualizzazione del testo*) de *Lo spazio letterario di Roma antica* (Roma, Salerno 1991), che raccoglie contributi sulla poesia, il teatro - anche d'opera -, il romanzo, e appunto il cinema, ispirati agli archetipi classici.

In questo contesto - nel quale vanno considerate anche le numerose proiezioni moderne sondate nei tomi dell'*Enciclopedia Virgiliana* - si inseriscono le ricerche elisabettiane di V. Gentili, impegnata secondo una prospettiva di 'modernista' in sondaggi sul teatro di soggetto romano in Shakespeare e Thomas Lodge, nonché sulle presenze virgiliane in Edmund Spenser.

Punto di partenza è il richiamo alla visione umanistico-rinascimentale dell'antico, secondo una chiave allegorica e metatemporale (p. 8): le grandi vicende della storia romana erano riscritte e ripensate per il loro carattere esemplare, che consentiva una marcata ristoricizzazione, ad uso edificante per i contemporanei. Fonte privilegiata di questo tipo di operazioni fu - come è noto - Plutarco: l'A. ne definisce con finezza il ruolo (pp. 25 ss.), non limitato alle sole *Vite*, ma riscopre la funzione svolta contemporaneamente da Appiano (pp. 44 ss.) e (anche) da Velleio Patercolo (pp. 116 ss.).

Comune fu dunque nella lettura secentesca l'assenza di un approccio storico ai testimoni del passato: per contro l'attualizzazione spinta portò ad attribuire a taluni soggetti tragediabili della storia antica un significato di un urgente attualità, come nel caso dei conflitti civili tra Cesare e Pompeo (pp. 56 ss.), ma anche tra Mario e Silla (pp. 77 ss.) nei quali fu trasparente leggere spunti di meditazione sull'età contemporanea, mediati attraverso gli eroi romani. Il successo - non solo elisabettiano (pp. 37 s.) - di tali soggetti teatrali è certo riprova non ultima della vitalità dei paradigmi classici nell'immaginario, così degli autori come degli spettatori.

Carlo Franco