

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

25.2007

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

CICERONE, *DE FATO*

Seminario internazionale, Venezia 10-12 luglio 2006

Presentazione

Organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell'Università di Venezia «Ca' Foscari» e dal Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici dell'Università di Roma «La Sapienza», si è svolto a Venezia nelle giornate del 10-12 luglio 2006 un 'Seminario internazionale' di studio dedicato al *De fato* ciceroniano. Com'è noto, è questa una tra le più interessanti opere di filosofia romana, fonte imprescindibile per ricostruire il dibattito intorno al determinismo antico e, più in generale, per inquadrare storiograficamente e tematicamente la serie di analisi e discussioni che tra il III e il I secolo a.C. si sono sviluppate in ambito ellenistico e romano. Un momento importante, dunque, a testimonianza dell'acquisita serietà e credibilità nell'indagine filosofica, al di là delle mere discussioni di scuola, che cominciava ad affermarsi a Roma fin dal periodo repubblicano. Tuttavia una serie di problemi accompagna da sempre la lettura e la corretta fruizione del *De fato*. Anzitutto di ordine testuale: si tratta di un trattato pervenutoci mutilo; stando a una serie di elementi oggettivi (riscontrabili nella tradizione manoscritta) e interpretativi (ricavabili dal modo in cui è condotta l'argomentazione filosofica) è probabile che quasi un terzo dell'opera sia andato perduto. Decisivo è poi l'uso tradizionalmente fattone: adoperata da sempre quale fonte di testimonianze e frammenti, solo in qualche occasione e per alcuni passaggi particolarmente significativi inerenti soprattutto la logica diodorea è stata studiata in modo autonomo, cosicché l'attendibilità del pensiero, le modalità della partecipazione e il contributo di Cicerone alla riflessione teorica del primo secolo a.C. sono risultati elusi.

Si può dire che a tutt'oggi una visione d'insieme del *De fato* e un'analisi approfondita della posizione filosofica di Cicerone non siano state ancora messe a punto in modo soddisfacente: dopo lo studio di David P. Marwede 1989 e il prezioso volume con commentario dedicato insieme al *De fato* ciceroniano e alla *Consolatio* di Boezio da parte di Robert W. Sharples 1991¹, ecco che proprio a un simile progetto

¹ Per tali lavori, cf. la bibliografia che accompagna i singoli contributi qui raccolti. Non risulta invece a tutt'oggi ancora pubblicato il volume di M. Schallenberg, *Freiheit und Determinismus: ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift De fato*. Più volte annunciato come imminen-

è stato dedicato il 'Seminario internazionale' veneziano, al quale hanno partecipato storici della filosofia e filologi di provenienza europea. Durante le tre giornate è stata effettuata una lettura completa del testo e ne sono stati discussi pubblicamente i paragrafi a partire da sei relazioni introduttive affidate a singoli studiosi. La *vastità dei problemi affrontati* e la *problematicità di un'interpretazione unitaria* sono risultati un vero e proprio banco di prova.

Certo quanto alla prima, cioè alla vastità dei problemi affrontati, è stata d'aiuto una più generale indagine sviluppata, negli anni 2002-2004, presso la Cattedra di Storia della Filosofia Antica di Venezia, nel corso delle attività di ricerca sul determinismo antico: il frutto principale allora fu il volume pubblicato presso l'editore Hakkert di Amsterdam e curato da Carlo Natali e Stefano Maso: *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*.

Quanto alla seconda, cioè alla problematicità di un'interpretazione unitaria, gli studiosi e le studiose che sono intervenuti hanno deciso di aggirare l'ostacolo promuovendo, in questa fase, la pubblicazione congiunta dei distinti contributi in modo tale che fossero tenute presenti le sollecitazioni di vario tipo emerse durante il dibattito: per una simile via, i diversi punti di vista non sono stati trascurati in nome di una vagheggiata identità di vedute puramente di superficie.

Anche per questo, in sede di bilancio conclusivo, si sono potute considerare le prime affidabili basi per un futuro commentario continuo.

Il concreto risultato di tale lavoro seminariale viene ora qui presentato grazie all'ospitalità della rivista internazionale «Lexis». A una rapida messa a punto dello *status quo* relativo alla tradizione manoscritta del *De fato*, seguono, ordinate in base alla successione dei passi di riferimento, le relazioni di Carlos Lévy (Université de Paris IV – Sorbonne), §§ 9-11; Hermann Weidemann (Universität Münster), §§ 11-18a; Robert Sharples (University College, London), §§ 18b-23a; Carlo Natali (Università Ca' Foscari, Venezia), §§ 23b-25; Michele Alessandrelli (CNR Roma), §§ 28-30; Anna Maria Ioppolo (Università La Sapienza, Roma), §§ 31-37; Stefano Maso (Università Ca' Foscari, Venezia), §§ 46-48².

A perfezionamento del quadro sono stati inseriti due contributi di carattere complessivo: *In nostra potestate*, di Jean-Baptiste Gourinat (CNRS Parigi); *La natura del moto volontario: 'ut sit in nostra potestate'*, di Francesca Masi (Università Ca' Foscari, Venezia).

te nel corso del 2006 dalla casa editrice De Gruyter, Hermann Weidemann me ne ha confermato l'uscita per il 2008.

² Per motivi indipendenti dalla nostra volontà non è stato possibile pubblicare il contributo di David Sedley sui §§ 39-45. Ce ne rammarichiamo vivamente.

Presentazione

Alla riuscita delle tre giornate veneziane, coordinate da Anna Maria Ioppolo, Carlo Natali e da me medesimo, oltre ai relatori hanno dato un fattivo contributo con la loro partecipazione al dibattito: Maddalena Bonelli (Milano), Walter Cavini (Bologna), Sandra Citroni Marchetti (Firenze), Giovanna Garbarino (Torino), Jean-Baptiste Gourinat (CNRS Parigi); Aldo Magris (Trieste), Francesca Masi (Venezia), Paolo Mastandrea (Venezia), Vladimir Mikes (Praga), Luca Mondin (Venezia), Yamina Oudai Celso (Venezia), Diana Quarantotto (Pisa), Emidio Spinelli (Roma), Karel Thein (Praga), Cristina Viano (CNRS Parigi).

Va infine ricordato che la pubblicazione di questi materiali si avvale del parziale contributo PRIN 2006 assegnato al Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici dell'Università di Roma «La Sapienza» e messo a disposizione da Anna Maria Ioppolo; inoltre si è usufruito di uno specifico finanziamento del Rettorato dell'Università Ca' Foscari – Venezia.

Un grazie particolare è per i direttori della rivista «Lexis. Poetica retorica e comunicazione nella tradizione classica», i professori Vittorio Citti e Paolo Mastandrea che molto volentieri e con generosità hanno voluto destinare, nel numero 25 del 2007, lo spazio necessario.

Università Ca' Foscari – Venezia

Stefano Maso

DE FATO: LA TRADIZIONE DEL TESTO

Per mettere il lettore al corrente di quale sia la situazione editoriale del *De fato*, è stato predisposto il seguente riepilogo che tiene conto dei principali interventi e suggerimenti della critica testuale moderna; per chiarire alcuni punti si è proceduto anche alla verifica diretta sui principali manoscritti parigini e leidensi. Il quadro complessivo che ne esce non ha obiettivi di esaustività, ma si presenta comunque come punto di riferimento controllato.

4 manoscritti sono concordemente attribuiti (Chatelain; Schwenke 1890; Plasberg; Clark) agli ultimi secoli del I millennio d.C.:

- A [Leid. Voss. Lat. Fol. 84], IX saec.;
- B [Leid. Voss. Lat. Fol. 86], IX saec.;
- F [Flor. Marc. 257], X saec.;
- V [Vind. Lat. 189], IX saec.;

da aggiungere:

- H (= R Giomini) [Vat. Regin. lat. 1762]
che contiene solo *excerpta*: IX saec. (Narducci, Schwenke 1889; Bischoff; Giomini) / X saec. (Schwenke 1890; Wuilleumier) / XI saec. (Bayer);
- M [Monac. 528], XI saec.;
- Par [Parisinus lat. 17812], XII saec.

In ABF sono contenuti i seguenti testi: *Nat., Div., Tim., Fat., Top., Par., Luc., Leg.*

In VM mancano *Top.*

In Par sono contenuti: *Luc., Nat., Fat., Epistulae.*

Da non trascurare anche:

- H (Plasberg / Ax / Giomini = C Clark) [Heinsianus, Leid. Lat. 118], XI saec.;
- P [Vat. Pal. 1519], XI saec. (fere omnes) / IX (Chatelain);
non contengono il *De fato*, ma sono utili alla ricostruzione stemmatica (non ne tiene conto Bayer).

Precisazioni:

1) A e B sono vicini, provengono dalla Gallia. B risulterebbe leggermente più recente (Yon pensa al X saec.). Sono stati a lungo nella stessa biblioteca; vi sono scritture simili di diversi copisti in ognuno (carolina minuscola) e diverse mani di correttori sono intervenute in modo incrociato, fino a eliminare moltissime omissioni. L'interferenza ha comportato significative conseguenze.

Un esempio: poiché entrambi i codd. presentano due identiche lacune a *Top.* 1-3 e a *Top.* 28-72; e poiché in B risultavano quattro fogli extra inseriti a colmarle, tali fogli sono stati trasferiti da B ad A nel 1890 dal prefetto della Bibl. Leidense, W.G. Pluygers, e lì tuttora stanno.

Per ciò che interessa il *De fato*, questo lo status attuale di A : 71^r-75^v *Fat.* 1-46 (→ *declinantibus petere*); 76^r vacuum; 76^v vacuum super. parte, infer. *Top.* 1-3 (→ *tum etiam suavitatem*) [= inserimento Pluygers] ; 77^r *Fat.* (46 *praesidium* → – 48 → *naturaliter*) + *Top.* 4 (*non potui igitur tibi* →)

Al posto del foglio (76) mancante in A, è stato inserito un foglio extra di B, nel quale il testo di *Top.* 1-3, occupando lo spazio di mezzo foglio, costituirebbe la parte inferiore di 76^v. A favore, la perfetta coincidenza del testo mancante (*Top.* 1-3) – compresa la scrittura – con quanto contenuto nel mezzo foglio traslato da B. A sfavore, il fatto che, dopo 76^v, 77^r riprende da *Fat.* 46 esattamente dal punto abbandonato in 75^v.

Molti dubbi su tutta l'operazione, da Clark a Giomini: resta il fatto che la contaminazione tra i due codici è innegabile.

Rimane una domanda: perché il vacuum 76 se non c'è interruzione di testo tra le due parti del *De fato*, e cioè tra 75^v e 77^r?

2) In B la disposizione delle opere non è del tutto lineare, come invece lo è in A. Presumibile interpolazione dei fogli. In particolare si osservi: *Div.* I 1–II 127 (→ *quam drecto*), ***Fat.* 41** (*cae causae* →) – **48** (→ *naturaliter*), *Top.* 4–28, 72–100, *Parad.* 1–37; *Luc.* 2–13; *Parad.* 37–52, *Luc.* 1–2, 13–148, *Leg.* I 1–21, ***Fat.* 5** (*quorum in* →) – **41** (→ *ut cum*), *Leg.* II 4–13, *Leg.* I 21 – II 4, *Tim.* 1–38 (→ *confirmatur sed*), *Tim.* 44 (*sed cum duplex* →) – 48 (→ *modo illuc*), *Tim.* 49 (*tis splendore* →) – 52, ***Fat.* 1–4** (→ *considamus hic*), *Nat.* I 64–91 ...

La lacuna tra la fine del § 4 (dopo *considamus hic*) e l'inizio del § 5 (prima di *quorum in*) coincide perfettamente con il luogo di stacco tra le due parti presente in B.

3) F è ritenuto copia di A e B: in particolare (Schwenke 1890), copia di B per *Nat.* e di A per tutto il resto. Di conseguenza è trascurato quasi completamente dagli studiosi e dagli editori (da Clark a Plasberg / Ax, a Yon). In parte lo rivaluta Giomini, ricordando (a) che F è copia che riprende (anche se non sempre però) le correzioni in precedenza apportate, sia su A che su B; e (b) segnalando i numerosi luoghi di *Div.* in cui F corregge brillantemente B (sic! = dunque *contra* la partizione Schwenke). Stretto il legame con H e M.

4) V: stessa epoca e stesso tipo di carolina di A (più tardo, IX-X saec., per Yon). Sono presenti non poche omissioni, probabilmente di riga (Clark), raramente integrate. Frequenti invece molte tarde correzioni. Tuttavia riconducibile direttamente al medesimo archetipo di A.

5) M, ritenuto del saec. X-XI, dipende ora da BF ora da A (Giomini); forse gemello di F (Clark); dipende da F (Schwenke, Bayer). Non considerato da Plasberg / Ax.

6) H (= R Giomini) è ritenuto vicino ma autonomo rispetto ad AVB, dipendente dai medesimi esemplari (x, y) dell'archetipo di inizio IX saec. In ogni caso da accostare a F (secondo Giomini infatti anche F è del IX saec.). Diverso il parere di Bayer: lo ritiene – come M – dipendente da F (precisamente F²) e lo colloca all'inizio del secolo XI. Rimane che comunque gli estratti sono poca cosa e non consentono innovazioni particolari nella costituzione del testo.

Potrebbe essere l'unico candidato a rappresentare una tradizione diversa dall'archetipo Q. Così Mollweide.

7) Par (Parisinus lat. 17812, XII saec.), membranaceo. Citato solo da Bayer. Riunisce in modo diverso dal solito alcune opere di Cicerone: *Luc.*, *Nat.*, *Fat.*, *Epistulae*.

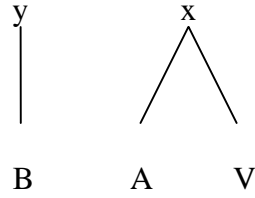
8) Le interpolazioni e correzioni trasversali, Querkorrektur, che hanno interessato A e B anteriormente al 1000 hanno interferito anche con V (Bayer).

9) Edizioni a stampa: offrono buone correzioni, soprattutto la Veneta del 1471 (Vindellinus e Spyra), la Romana del 1471 (Pannartz) e la Veneta del 1485 (Antonius de Strata, Georgii Vallae in Ciceronis librum de fato Commentarium). Tuttavia le prime due sono infarcite di lacune, sautes du même au même.

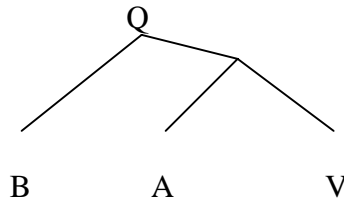
10) Il testo di Sharples è costruito sulla base di Ax, Yon, Bayer, Giomini.

Queste, in sintesi, le **situazioni stemmatiche**:

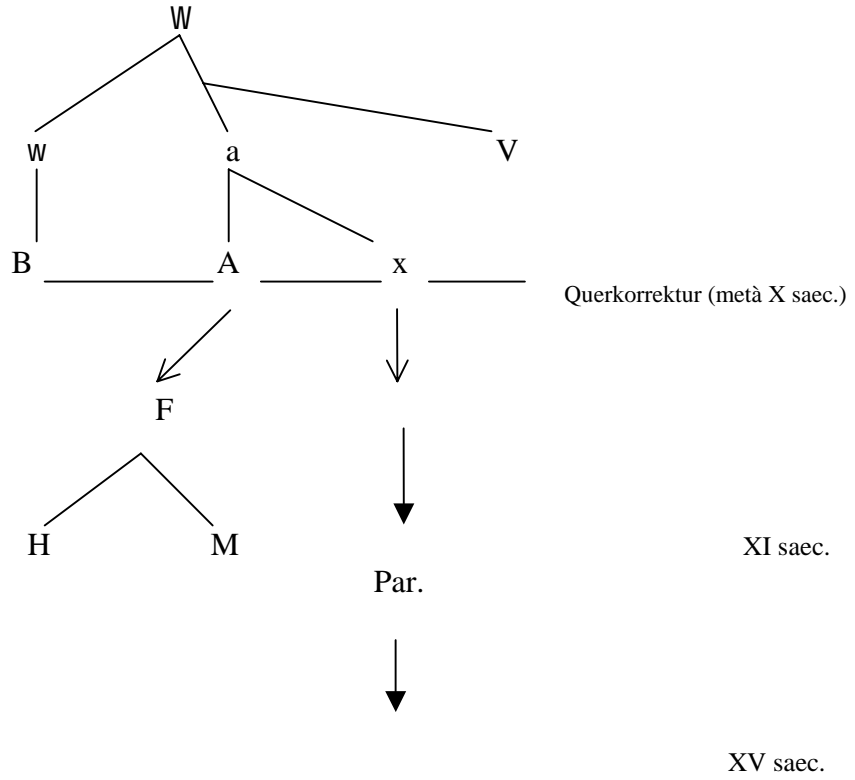
1) Schwenke [1890], (Plasberg)



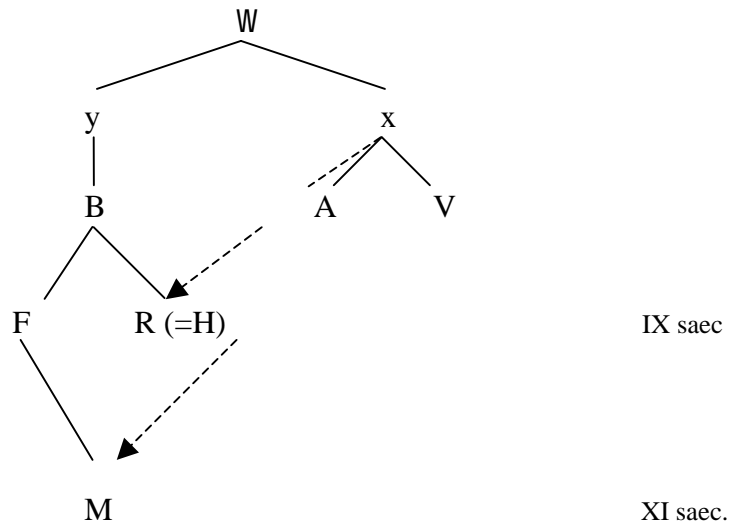
2) Ax [1938], (Clark, Yon)



3) Bayer [1963]



4) Giomini [1975]



Codicum conspectus

A = Leidensis Vossianus Lat. Fol. 84, pergam., unica colonna, per lo più 35 righe, *Fat.* f. 71r–77v. Provenienza Francia, regione Orléans. Minuscola carolina; quattro copisti e due correttori. (IX saec.)

B = Leidensis Vossianus Lat. Fol. 86, pergam., unica colonna, 29 righe, *Fat.* f. 174r/v; 150v–157r; 102r–103r. Provenienza Francia nord-est. Minuscola carolina. (IX saec.)

C (H / Plasberg, Giomini) = Leidensis Lat. 118, Heinsianus (appartenne a Nicolaus Heinsius). Pergam., scrittura beneventana. Stessa famiglia di ABV, non contiene però il *De fato*. Sono intervenuti molti correttori e non risulta molto affidabile. (XI saec.)

F = Florentinus Marcianus 257, pergam., due colonne, 37 righe, *Fat.* f. 54v–58r. Appartenne alla cattedrale di Strasburgo, cui fu dato dal vescovo Werinharius. Minuscola carolina. (X saec.)

H (R / Giomini) = Vaticanus Regin. lat. 1762, pergam., una colonna, 23 righe. Excerpta Hadoardi; *Fat.* f. 49v–51v. Minuscola carolina. (saec. IX Giomini / XI Bayer)

M = Monacensis 528 (olim Biburg.), pergam., due colonne, 32 righe, *Fat.* f. 98r–104v. Carolina minuscola. (saec. X–XI)

P = Vaticanus Palatinus 1519, pergam., copiato da maiuscola in minuscola carolina. Apparentato ad AV e C (Heinsianus), non contiene il *De fato*. Scrittura piuttosto corretta. (IX saec Chatelain / XI saec. Clark)

Par = Parisinus lat. 17812, membranaceo. Diverse scritture. Due colonne, 53 righe. Contiene *Luc. Nat. Fat. Epist.* Il *De fato* è in f. 46v-50v. (XII saec.)

V = Vindobonensis Lat. 189, pergam., due colonne, 24 righe, *Fat.* f. 90r-98r. Carolina minuscola simile a quella di A. Tra i suoi correttori, Lupo di Ferrière (IX saec., c. 805-62)

Librorum conspectus

Ax, W. 1938 = *M. T. Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 46 : *De divinatione, De fato, Timaeus*, Ottonis Plasberg schedis usus recognovit W. Ax, Stuttgart.

Bayer, K. 1963 = *M. T. Ciceronis De fato*, München [1976²].

Bischoff, B. 1966 = *Hadoard u. d. Klassikerhandschriften aus Corbie, Mittelalterliche Studien I*, Stuttgart, 49 ss.

Chatelain, E. 1884 = *Paleographie des classiques latins*, Paris 1884-1892.

Clark, A.C. 1918 = *The descent of Manuscripts*, Oxford.

Eisenberger, H. 1979 = *Zur Frage der ursprünglichen Gestalt von Ciceros Schrift De Fato*, «Grazer Beiträge», 8, pp. 153-72.

Giomini, R. 1975 = *M. T. Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*. fasc. 46: *De divinatione, De fato, Timaeus*, Leipzig.

Hamelin, O. 1978 = *Sur le De fato*, Publié et annoté par M. Conche, Limoges.

Marwede, D.P., 1989 = *A Commentary on Cicero's "De fato"*, Diss. J. Hopkins University 1984, Ann Arbor.

Mollweide, R. 1911, 1912, 1913, 1914, 1915 = *Die Entstehung der Cicero-Excerpte des Hadoard und ihre Bedeutung für die Textkritik*, «Wiener Studien», 33, 274 ss.; 34, 383 ss.; 35, 184 ss. und 314 ss.; 36, 189 ss.; 37, 177 ss.

Narducci, E. 1882 = *Codicis Reg. Lat. 1762 descriptio*, «Bollett. di Bibliogr. e di Storia delle Scienze Matem e Fische», 512 ss.

Philippon, R. 1934 = Rezension an Yon, *Cicéron: traité du Destin*, Paris 1933, «Philologische Wochenschrift», 54, Kol. 1030-39.

Plasberg, O. 1915 = *Codd. Graeci et Latini fotogr. depicti duce Scatone de Vries*. T. XIX, *M.T. Cic. operum philosoph. codex Leid. Voss. L.F. 84 phototypice editus, Praefatus est O. Plasberg*, Lugduni Batavorum.

Schwenke, P. 1889 = *Des Presbyter Hadoardus Cicero-Excerpte nach E. Narduccis Abschrift des Cod. Vat. Reg. 1762 mitgeteilt und bearbeitet*, «Philol. Suppl.» 5, 397 ss.

Schwenke, P. 1890 = *Apparatus criticus ad Cic. libros De natura deorum*, «Class. Rev.», 4, 347 ss.

Sharples, R.W. 1991 = *Cicero. On fate; Boethius. The Consolation of Philosophy IV.5-7 and V*, ed. with an introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster.

Wuilleumier, P. 1929 = *Les manuscrits principaux du Cato Maior*, «Rev. Philol.», 33, 43 ss.

Yon, A. 1933 = *Cicéron. Traité du destin. Texte établi et traduit par A. Yon*, Paris.

Lacunae

Il *De fato* è privo di (a) inizio e di (d) conclusione ; presenta poi altre 2 lacune importanti: (b) tra il § 4 e il § 5, prima di ... *quorum*; (c) tra il § 45 e il § 46, dopo *fatum abesse* ...

Secondo i calcoli di Clark e le riprese di Yon/Bayer (calcoli basati su una serie di segni grafici presenti in A e indicanti omissis e lacune del testo), nell'archetipo Q vanno presupposte pagine a due colonne (ciascuna colonna di 13,5 righe Teubner). Cioè 27 r/Teub = 1 pagina; 52/54 r/Teub = 1 folio; 8 ff = 1 quaternione.

Dei testi presenti in Q, mutili sono *Tim.* e *Fat.* I §§ 1-3 di *Top.* sono aggiunti in un folio volante (n. 76) attualmente posizionato in A.

In base al confronto con l'estensione dell'originale greco, la traduzione ciceroniana del *Tim.* doveva corrispondere a 65 ff. (= 8 q. + 1 f). Sono rimasti 11 ff.; la maggior parte del testo mancante (= 40 ff, cioè 5 q.) è la parte conclusiva di *Tim.* (47b–fine), che andrebbe collocata esattamente prima di *Fat.*

Ricalcolando l'intero assetto dei testi si dovrebbe ricavare:

<i>Nat. + Div.</i>	126 ff
<i>Tim.</i>	65 (di cui solo 11 rimasti)
<i>Fat.</i> 1-4	1
(lacuna)	(6 ?)
<i>Fat.</i> 5-41	10
<i>Fat.</i> 41 – <i>Top.</i> 28	5 (+ 1 f aggiunto per <i>Top.</i> 1-3)
<i>Top.</i> 28 – 72 + <i>Par.</i> + <i>Luc.</i> + <i>Leg.</i>	106

tot.	313 (= 39 q. + 1 f) (320 ? = 40 q.)

Conclusione: l'archetipo Q doveva avere almeno 40 q. (= 320 ff).

(LACUNA A) Se a *Nat.* + *Div.* + *Tim.* = 191 ff si aggiunge 1 f (= *Fat.* 1-4) si ottengono 192 ff, cioè 24 q. esatti.

Ne consegue che l'incipit di *Fat.* doveva essere alla fine dell'ultimo dei ff (e dei q) di *Tim.* Questa grande lacuna di Q (40 ff = 5 q) interessa dunque per lo più *Tim.* Perciò solo **qualche riga appena**, immediatamente in calce alla conclusione di *Tim.*, si riferirebbe a *Fat.* Solo la dedica e poco più?

(LACUNA B) Siccome la parte compresa tra *Fat.* 1-4 e la fine è di 122 ff (= 15 q + 2 ff), si può pensare a una lacuna (tra i §§ 4 e 5 di *Fat.*) di 6 ff, così da ottenere 16 q esatti (= 128 ff). Ciò equivale a circa 9 p/Teub. **Un terzo dell'opera** sarebbe così andata persa, in base ai conteggi di Clark.

Secondo Hamelin, circa metà dell'opera è andata persa. *Fat.* sarebbe stato composto di una parte dedicata alla morale e di una dedicata alla logica. Secondo Eisenberger manca anche la fisica.

Sharples inserisce in questa lacuna, nell'ordine, i frammenti 5 (Macrob., *Sat.* 3.16.3 ss.), 1 (Gell., *N.A.* 7.2.15), 2 (Serv., *ad Verg. Aen.* 3.376), 3 (Aug., *Civ. d.* 5.8), 4 (Aug., *Civ. d.* 5.2).

(LACUNA C) Non è determinabile, stando ai dati ricavati in questo modo. La lacuna è stata supposta dal Lambinus. C'è una interruzione evidente nella divisio dello schema argomentativo che segue l'enunciato (§ 45): *hanc distinctionem utrique adprobant, sed alteri ...* Il fr. 1 (= Gell., *N.A.* 7.2.15) è assegnato da Philippon a questa lacuna, in virtù di *hoc modo* che si ritrova all'avvio di 46.

Sharples osserva, sulla scia di altri studiosi, che se in 41-45 è presentato il tentativo di Crisippo di rendere compatibile la libertà di decisione con il fato, ci si attenderebbe poi la dimostrazione dei limiti di tale posizione e, insieme, il richiamo alla più solida posizione di Carneade.

Ciò manca, nel testo attuale.

Molto probabilmente occorre però pensare anche a qualcosa che giustifichi l'immediatamente successivo attacco a Epicuro.

(LACUNA D) Il testo di *Top.* comincia con il § 4. I §§ 1-3 corrispondono a 27 r/Teub = 1 pagina = circa ½ pagina A. In effetti un folio volante è stato aggiunto (Pluygers, ex cod. B) contenente *Top.* 1-3. Sarebbe il verso del folio 76 sul recto del quale avrebbe dovuto corrispondere, ma non è stata trascritta, la parte conclusiva di *Fat.*, poi prolungato nella parte superiore di 77^r. Secondo Clark la lacuna è **al massimo 27 r/Teub.**

Riserve:

1. Se è vero che in LACUNA A manca un f per completare 24 q (il che comporta un'omissione di poche righe relativa all'incipit di *Fat.*), ciò non esclude peraltro – almeno in linea di principio – che non manchi solo 1 f, ma addirittura 1 f + 1q (o multipli). L'omissione sarebbe allora consistente, poiché un q corrisponde a 8 ff, cioè a 432 r/Teub.

2. La LACUNA C rimane indeterminabile. Poche righe (e quindi rientrante nel numero di q calcolati), oppure di uno (o più) q. Dunque, nel secondo caso, una lacuna consistente, almeno di 432 r/Teub.

3. La conclusiva LACUNA D non è determinabile. I calcoli di Clark per cui doveva corrispondere a 27 r/Teub = 1 pagina = circa ½ pagina A, non hanno senso: dopo *Fat.* 46-48, in A inizia direttamente *Top.* 4, segnalato solo in margine da notazione specifica aggiunta in seguito.

4. Eisenberger ritiene le deduzioni di Clark non sostenibili. Per esempio, è possibile che manchi in LACUNA A ben più della dedica e di qualche riga. Vi dovrebbe essere introdotta, p.e., la «fisica» come terza parte della filosofia e una tematizzazione del concetto di *eidharmenē*.

In sede di explicit si dovrebbe immaginare il congedo da Irzio.

5. Hamelin ritiene che il *De fato* comprendesse solo parte morale e parte logica. Della prima parte quasi tutto è andato perduto. Dopo l'introduzione (cap. 1-2) segue la LACUNA B, con la parte morale; segue la parte logica. Dopo il cap. 16 (§ 36) si pone la nuova distinzione tra A (le nostre determinazioni volontarie sono comunque sottomesse al fato e alla necessità) e B (le nostre determinazioni sono libere non solo dalla necessità ma anche dal fato).

6. Non è del tutto convincente pensare, in base ai segni presenti in A, che l'archetipo debba essere a due colonne. Di questo tipo è V (che è a 24 righe x colonna), F (37 righe x col.), M (32 righe x col.), Par (53 righe x colonna). Non lo sono invece né A né B né H.

Un problema particolare: la LACUNA D in Leidensis Vossianus 84 (= cod. A)

Perché il vacuum 76 se non ci fosse interruzione di testo tra le due parti di *Fat.*, e cioè tra 75^v e 77^r?

Formulo un'ipotesi: quando la parte conclusiva di *Fat.* è stata copiata, si è verificato il salto di un foglio. Immaginiamo l'archetipo con struttura a due colonne (così, probabilmente a ragione, Clark). Esso prevedeva, dopo il § 45 e la prima riga di 46, la fine del foglio [A^v]; quindi, al foglio successivo [B^r] e [B^v], i §§ 46 ss. fino alla fine; quindi *Topica* nell'ordine corretto, in altro folio [C^r].

Se il salto, nell'archetipo, è di tre colonne ed è ubicato come nell'ipotesi, la LACUNA D di *Fat.* dovrebbe essere di circa 4500 lettere, un'ottantina di r/Teub.

Da notare ancora: la fine di 75^v (→ *declinantibus petere, Fat. 46*) è vicinissima (distanza di una riga) dalla LACUNA C denunciata dal Lambinus che segue la fine del § 45 (*ab iis fatum abesse*), sempre in 75^v. In A non c'è alcuna traccia di questa lacuna: presumibilmente così doveva essere già l'archetipo. Infatti, se in Q (l'archetipo) il testo fosse stato diverso e quindi non ci fosse stata lacuna, il copista non si sarebbe trovato in fine di pagina, ma almeno qualche riga prima della fine (= la lunghezza cioè attualmente sospettata della lacuna). È altamente improbabile che, errando nella copiatura (cioè saltando qualche riga e creando in questa fase la lacuna), poi scrivesse l'ultima riga del folio e si arrestasse nella copiatura essendo giunto a fine di colonna. Si sarebbe accorto di essere improvvisamente alla fine della colonna e non più a circa alla metà di essa, nel luogo cui si sarebbe dovuto trovare qualche istante prima di sbagliare.

È molto più semplice presumere che, *essendoci lacuna sia nell'archetipo Q che in A*, in entrambi i casi essa si trovasse nella penultima riga del folio.

Che l'archetipo presentasse già la lacuna giustamente ritiene (ma senza motivazione alcuna) Bayer.

DE LA CRITIQUE DE LA SYMPATHIE À LA VOLONTÉ. CICÉRON, *DE FATO* 9-11

Les paragraphes que nous allons commenter, dans un article qui reprend pour l'essentiel la communication de 2006, ne sont pas parmi ceux qui ont le plus attiré l'attention des commentateurs. A titre purement indicatif, ils figurent bien moins fréquemment que les suivants dans l'index du livre que S. Bobzien a consacré à la question du déterminisme dans la philosophie stoïcienne¹. Il est vrai que ce passage est bien loin d'atteindre la profondeur de certaines analyses que l'on trouvera dans la suite du traité. Cependant, la situation même de ces paragraphes, situés peu après la regrettable lacune qui, selon des estimations toujours aléatoires, occuperait le tiers de l'ouvrage², le fait qu'ils constituent les bases de la critique néo-académicienne de la théorie du destin, tout cela fait qu'ils nous paraissent déterminants, en tout cas pour comprendre le sens général de l'œuvre. Après avoir pensé dans un premier temps qu'il nous serait difficile d'occuper le temps qui nous a été imparti, nous avons été amenés à privilégier certains thèmes précisément pour ne pas être trop long. Nous évoquerons donc successivement la relation de ces passages au *prooemium*, la formulation du concept de sympathie et la notion de *uoluntas*. La finalité de ce travail est de définir une méthode qui permette d'aborder le passage dans sa spécificité de texte philosophique romain.

Nous avons, dans notre étude des *Academica*³, montré l'importance des *proemia*, à la fois pour situer l'œuvre dans le contexte politique, dont elle est une expression détournée, et pour comprendre la représentation que se fait Cicéron lui-même de son activité philosophique. Une lecture superficielle laisserait penser qu'il n'y a pas, de ce point de vue, de véritable changement : l'Arpinate s'entretient avec un haut personnage de la politique romaine, et cet entretien est placé sous les auspices de l'Académie, avec comme principale différence, soulignée par l'auteur lui-même, le fait que la *disputatio in utramque partem* se trouve remplacée par la méthode du *contra propositum disserere*, pratiquée déjà précédemment dans les *Tusculanes*. A en croire Cicéron, ce changement de méthode ne serait dû qu'à un *casus*, sans doute l'arrivée fortuite chez lui d'Hirtius qui lui avait demandé en quelque sorte un cours de philosophie⁴. Mettre un ouvrage sur le destin sous le signe du *casus* constituait

¹ Bobzien 1998.

² Voir Clark 1918, chap. X et Yon-Guillaumont 1997, LIX.

³ Lévy 1992, 140-80 et *passim*.

⁴ *Fat.* 1 : *Quod autem in aliis libris feci, qui sunt de natura deorum, itemque in iis, quos de diuinatione edidi, ut in utramque partem perpetua explicaretur oratio, quo facilius id a quoque probare-*

déjà un clin d'œil, l'annonce de la couleur philosophique en quelque sorte, à savoir que les actions humaines ne sont pas régies par le destin. Par ailleurs, la différence entre l'antilogie et la contradiction systématique est un point d'une certaine importance dans la conception cicéronienne de la dialectique. Comme nous avons eu l'occasion de le souligner ailleurs, le fait pour lui de se réclamer d'une tradition de l'*elenchos* dans laquelle il inclut Socrate, Arcésilas et Carnéade, et qu'il assimile parfois à la *disputatio in utramque partem*⁵, ne l'empêche pas d'établir une différence nette entre les deux méthodes, lorsqu'il suit Antiochus d'Ascalon, lequel, dans sa polémique opposait l'antilogie aristotélicienne et la réfutation néoacadémicienne⁶. Dans ce début du *De fato*, en changeant de méthode sans se référer à d'autres oeuvres que les siennes, le *De natura deorum*, le *De divinatione*, Cicéron se dégage de l'influence des maîtres qui ont marqué sa jeunesse, ou tout au moins il ne sent plus tenu de les évoquer de manière aussi systématique.

Mais il nous semble qu'il faut aller plus loin dans l'analyse et tenter de comprendre quel est l'enjeu de cette confrontation entre les deux personnages. En ce qui concerne Cicéron, le *De fato* nous paraît constituer une étape supplémentaire dans ce que l'on pourrait appeler « la tentation d'être Philon », autrement dit de s'assumer comme professeur de philosophie⁷, voire comme scholarque d'une école dont les disciples seraient le peuple romain tout entier, symbolisé par les plus illustres de ces représentants. Cela n'allait pas de soi, tant il était difficile d'imaginer, dans la perspective du *mos maiorum*, la compatibilité d'une dignité comme celle de consulair et l'exercice d'une fonction pour ainsi dire professionnelle de philosophe. D'où la situation quelque peu étrange de Cicéron dans des traités philosophiques comme les *Academica*, le *De finibus* ou le *De natura deorum*. Tout en proclamant sa passion de la philosophie et sa volonté de créer une philosophie de langue latine, il ne pouvait pas, pour des raisons évidentes de *decus*, assumer véritablement ce magistère. Il se présente dans ces oeuvres comme un passionné de philosophie qui discute avec ses amis, à dignité égale ou presque égale. Cela n'était pas sans conséquence sur l'économie même du dialogue, la suspension universelle de l'assentiment s'harmonisant fort bien avec la contrainte sociale qui voulait que dans de telles discussions il n'y eût ni vainqueur ni vaincu. Lorsque les interlocuteurs du *Lucullus* ou du *De natura deorum*, pour ne citer que les deux exemples les plus clairs, se séparent, nul n'a per-

tur, quod cuique maxime probabile uideretur, id in hac disputatione de fato casus quidam ne facerem impediuit.

⁵ Voir *Nat. d.* 1.11.

⁶ *Fin.* 5.11 : ...*ab Aristoteleque principe de singulis rebus in utramque partem dicendi exercitatio est instituta, ut non contra omnia semper, sicut Arcesilas, diceret...* Voir également *De or.* 3.80.

⁷ Voir Lévy 2002, 89-90. Nous n'avons pas pu consulter Gildenhard 2007.

du la face, nul n'est considéré comme détenteur de la vérité, il n'y a que des préférences croisées. Ce sont les *Tusculanes* qui traduisent le premier effort pour sortir de cette situation. C'est là que par un certain de signes assez nets, Cicéron indique qu'il assume sa fonction de professeur, par exemple l'utilisation de l'expression : *scholas Graecorum more* (1.7), le verbe *ambulo*, dans *aut sedens aut ambulans* (*ibid.*), ou encore *ambulantibus* (2.10), qui renvoie évidemment à l'espace du *peripatos*, et surtout le fait que second dialogue est placé sous le patronage de Philon de Larissa, lequel avait assuré, en prenant soin de choisir des moments différents de la journée, des cours de philosophie mais aussi de rhétorique⁸. Cette mise en scène qui transformait la villa de Tusculum en école romaine de philosophie impliquait une contrainte, à savoir que l'interlocuteur fût anonyme, car il eût été outreucidant de présenter l'un des *familiares* présents dans la villa comme un simple *discipulus* de Cicéron, écoutant de longs exposés avec pour seul droit de faire de très brèves interventions. Dans les *Disputationes*, Cicéron se présente donc comme le scholarque d'une école dont les disciples ont été rendus anonymes, précisément parce qu'il était impossible d'aller jusqu'au bout du processus qui faisait que la métaphore du procès, si présente dans les dialogues précédents, laissait la place à la réalité, originellement étrangère, de l'école philosophique. Par rapport à l'audace très contrôlée des *Tusculanes*, le *De fato* représente une sorte de solution intermédiaire. Cicéron s'assume comme maître et la référence à Philon de Larissa, pour être implicite n'en est pas moins évidente. Le disciple, cette fois explicitement nommé, Hirtius, indique qu'il a déjà suivi des cours de rhétorique, mais également qu'il est lecteur des ouvrages philosophiques cicéroniens⁹. En même temps, tout est fait pour diminuer le déséquilibre entre les deux personnages : Cicéron dit que Hirtius était déjà plein d'ardeur pour la rhétorique lorsqu'il a suivi son enseignement et il se présente lui-même comme un Romain (*Romanum hominem*) qui hésite à se lancer dans la discussion philosophique, en raison de la longue interruption due à sa carrière politique¹⁰. Autrement dit, la situation maître-disciple résulte d'un accord réciproque et éphémère entre les deux personnages, non d'une institutionnalisation du dialogue. Il faudra attendre les Sextii, fondateurs de la première école philosophique romaine, pour que des Romains aillent jusqu'au bout du processus mis en œuvre par Cicéron, et encore leurs œuvres philosophiques furent-elles écrites en grec¹¹. Nous ajouterons

⁸ *Tusc.* 2.9 : *Nostra autem memoria Philo, quem nos frequenter audiimus, instituit alio tempore rhetorum praecepta tradere, alio philosophorum.* Cf. Brittain 2001, 296-342.

⁹ *Fat.* 4 : *“Ita” inquit “audiam te disputantem ut ea lego, quae scripsisti”.*

¹⁰ *Fat.* 3 et 4. Les cours d'éloquence à Hirtius sont mentionnés en *Fam.* 9.16.7.

¹¹ Voir Lana 1992.

que le parallélisme explicite avec les *Tusculanes*, au § 4¹², fait que, contrairement à Kidd, nous considérons comme hautement improbable qu'il y ait eu dans la lacune une intervention de Hirtius¹³. Reste évidemment à expliquer le choix de Hirtius, *consul designatus* avec Pansa pour l'année 43, et qui, dans la tradition institutionnelle romaine, se trouvait hiérarchiquement au dessous du consulaire. L'explication donnée par Yon, à savoir que Cicéron aurait cherché à se gagner les bonnes grâces de ce personnage¹⁴, nous paraît bien insuffisante. En effet, quand on lit les nombreuses allusions à Hirtius dans la correspondance, il apparaît que, si on laisse de côté un éloge sans doute forcé dans la septième *Philippique*¹⁵, il est présenté comme quelqu'un que Cicéron s'efforce, sans trop d'illusion, de conduire dans le camp qui est le sien. En mai 44, il écrit à Atticus : « Cassius, pour sa part, me demande, m'implore instamment de faire d'Hirtius le meilleur possible des citoyens. A-t-il son bon sens, selon toi ? 'Un teinturier (ne peut blanchir) le charbon'¹⁶ ». Même chose dans une lettre un peu antérieure du même mois, où dans un passage assez corrompu, Cicéron exprime, apparemment sans grande conviction, son intention de faire changer Hirtius¹⁷ : *Postridie apud Hirtium cogitabam, et quidem †Pentevoipon†; sic hominem traducere ad optimatis paro. Lhro" poluŭ*. Dans la correspondance, l'effort pour faire agir Hirtius d'une manière différente de celle induite par sa nature ou ses habitudes antérieures est présenté comme une entreprise à la fois nécessaire et risquée¹⁸ : « Ils voudraient que j'amène Hirtius à de meilleurs sentiments : je m'y emploie, ma foi, et en paroles il est très bien ; mais il partage la vie et le toit de Balbus, qui lui aussi est bien, en paroles ». Si l'on tient compte de ces éléments, le *De fato* est tout sauf un traité intemporel. Il est rédigé à un moment où la situation apparaît comme particulièrement incertaine : *quid futurum sit plane nescio*, écrira peu après Cicéron¹⁹. Dans cette confusion, l'attitude des consuls qui devaient prendre leurs fonctions

¹² *Fat. 4 : hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes.*

¹³ Kidd 1988, II, 418 : « The passage occurs immediately after a huge lacuna in which Hirtius had spoken in defence of the Stoic doctrine of fate, and Cicero had begun to reply ».

¹⁴ Yon 1997, VII.

¹⁵ *Phil. 7.12.2 : Sed animi uiris corporis infirmitas non retardauit*

¹⁶ *Att. 15.5.1 : Cassius uero uehementer orat ac petit ut Hirtium quam optimum faciam. Sanum putas ? ¶ gnafeu" ajqraka"...*

¹⁷ *Att. 14.21.4* : les éditeurs s'accordent à penser que †Pentevoipon† correspondrait à un adjectif exprimant la réputation de gourmandise qui était celle d'Hirtius. Shackleton Bailey, in éd. *Att.*, t. VI, 241, avance comme hypothèse *pentevaimon*, « aux cinq gueules ».

¹⁸ *Att. 14.20.4 : Quod Hirtium per me meliorem fieri uolunt, do equidem operam et ille optime loquitur, sed uiuit habitatque cum Balbo, qui item bene loquitur.*

¹⁹ *Fam. 12.22.2 : Hirtius noster tardius conualescit. Quid futurum sit plane nescio ; spes tamen una est aliquando populum Romanum maiorum similem fore.*

en 43 était un élément essentiel. Pansa semblait acquis au camp des meurtriers de César, Hirtius hésitait. Qu'est-ce qui fait qu'un individu agit de telle ou telle manière à un moment donné ? quelle est le pouvoir de la volonté ? telles sont les questions qui se trouvent au centre du *De fato*. Nous avons tenté de montrer, à propos des *Academica*, que le discours philosophique fonctionnait comme texte métapolitique par rapport à la situation créée par la dictature de César. Il n'en est pas autrement dans le *De fato*. La situation a changé, non la finalité du discours philosophique, qui permet à Cicéron de repenser dans l'universalité ce qui, dans la correspondance ou dans les discours, est exprimé immédiatement et à propos de certaines individualités. En termes de référence culturelle, on peut affirmer également que Cicéron, rompu à la discipline rhétorique du passage du singulier au général, par l'ascension de la cause particulière vers la thèse à vocation généralisante, établit le même type de rapport entre la correspondance qui décrit la situation individuelle et le dialogue philosophique qui transfère dans le domaine de l'expression conceptuelle la question suivante : « une nature humaine noire comme le charbon peut-elle blanchir » ? Sur ce point, la correspondance est pour le moins sceptique à propos du cas individuel d'Hirtius, tandis que l'œuvre philosophique, elle, insiste les pouvoirs de la volonté. Il n'est pas impossible que, pour les contemporains, l'image de ce futur consul écoutant le vieux Cicéron lui démontrer que ni le destin ni le hasard ne sont des explications convaincantes pour qui veut comprendre véritablement les actions humaines.

Venons en maintenant à la partie qui concerne la sympathie. Il n'est pas utile de revenir ici sur l'histoire et le détail d'une notion qui n'est évoquée dans ces paragraphes que pour être critiqué, beaucoup plus à travers des *exempla* que dans son contenu théorique²⁰. En revanche nous rappellerons un passage du *De finibus*, qui permet de comprendre la présence des deux noms, de Posidonius et celui de Chrysippe. Dans le premier livre du *De finibus*²¹ 1.6, Cicéron écrit : « Chrysippe, par exemple, a-t-il omis quelque chose dans son exposé du stoïcisme ? Cela ne nous empêche pas de lire Diogène, Antipater, Mnéarque, Panétius, beaucoup d'autres et surtout notre ami Posidonius? ». J. Barnes s'est appuyé sur ces lignes ainsi que sur le fait que la présentation de l'αἴτιον ἔργον, identique chez Origène et chez Cicéron²², permet de penser que l'Arpinate a traduit littéralement un passage chrysippéen, pour en conclure qu'il y a eu de sa part, dans le *De fato* en tout cas, un travail direct sur les textes, opinion que nous partageons. Il est évidemment toujours possible d'ima-

²⁰ Voir, parmi les publications récentes voir Bobzien 1998, 295 et Frede 2002, 101.

²¹ *Fin. 1.6 : Quid enim a Chrysippo praetermissum in Stoiciis ? Legimus tamen Diogenem, Antipatrum, Mnesarchum, Panaetium, multos alios in primisque familiare nostrum Posidonium.*

²² Barnes 1985, 229-40.

giner quelque *υπομνημα*, dans lequel Cicéron aurait trouvé une masse d'informations, mais le cas du *De officiis* montre que le recours à l'*υπομνημα* n'empêche nullement la consultation directe des oeuvres²³. Le développement sur la sympathie aux §§ 5 et 6, ne comporte que des *exempla* grecs, la mention du pirate Icadius²⁴ nous conduisant même du côté de Rhodes, île familière à Posidonius, ce qui permet de supposer que ce passage du *De fato* reprend de près la source posidonienne. Il est même possible d'affiner l'analyse, puisque la présence de cet Icadios dans un fragment de Lucilius qui nous a été transmis par Festus, nous renvoie à Panétius, autre philosophe rhodien, qui a dû le premier faire connaître aux Romains le nom de pirate²⁵. On pourra évidemment objecter que Posidonius ne nous est livré dans ce texte qu'à travers la réfutation des exemples qu'il avait utilisés, ce qui renverrait à une source néo-académicienne. A cela il est possible de répondre que les dates de Posidonius ne permettent pas d'envisager d'autre réfutation que celle qu'auraient pu entreprendre, à la rigueur Philon de Larissa ou, de manière chronologiquement moins serrée, Antiochus d'Ascalon²⁶. Cela n'est pas absolument impossible, mais l'hypothèse n'est pas nécessairement plus vraisemblable que celle qui ferait de Cicéron l'auteur réel de l'ouvrage, puisque aucun des marqueurs qui rendent probable l'utilisation d'un de ces auteurs n'est présent dans le développement philosophique. Il est en tout cas un point qui est irréfutable, c'est le travail cicéronien sur le langage. Dans un article stimulant, mais qui ne nous a pas semblé pleinement convainquant, G. Luck a proposé de lire *cognatio* à la place de *contagio* dans les deux occurrences des §§ 5 et 7²⁷. Selon lui *contagio* ne pourrait pas être employé pour traduire *συνπαρρησια*, en particulier parce que le concept grec exigerait qu'il n'y ait pas de contact immédiat entre les réalités prises en compte²⁸. Le fait que son hypothèse ne repose paléographiquement que sur le témoignage de Turnèbe à propos du § 7 dans certains manuscrits, dans lesquels *cognatio* aurait figuré à la place de *contagio*²⁹, ne nous empêche pas de tenter de comprendre selon quelle logique Cicéron a entrepris de rendre *συνπαρρησια*. Nous résumerons les résultats de notre recherche en distinguant un certain nombre de cas :

²³ Pour la genèse du *De officiis*, voir Dyck 1996, 17-25 et 486-87.

²⁴ *Fat. 5 : Ne hercule Icadii quidem praedonis uideo fatum ullum : nihil enim scribit ei praedictum.*

²⁵ Lucilius, frg. H 79 Charpin : *Rhodes Iladionque cum dixit Lucilius, duo nomina piratarum posuit, tam infestum sibi corpus et ualetudinem referens quam illi essent saluti nauigantium.*

²⁶ Pour un résumé de la *Quellenforschung* dans ce domaine, voir Hoyer 1898.

²⁷ Luck 1978, 155-8.

²⁸ Luck cite Marc-Aurèle 9.9.9 : *Ουτ'ω" ηJεπι; το; κρειττον εpanabasi" συμπαρρησιαν kai; εη diestwsin εJgasasqai duwatai*. Il est pour le moins forcé d'en conclure que la *συνπαρρησια* exige une distance...

²⁹ Voir sur ce point Escobar 1999, 294 n. 22.

– la reprise pure et simple du terme grec en *Diu.* 2.34, 124, 142 et *Nat.* 3.28 correspond à la fois à la volonté d'en donner la définition et de subvertir immédiatement celle-ci. En d'autres termes, il s'agit d'accepter le mot, mais uniquement pour substituer à la définition stoïcienne qui implique l'action d'un pouvoir divin, le simple jeu de forces naturelles³⁰ : « cette cohérence et cette permanence sont dues aux forces de la nature, et non pas des dieux » ;

– le terme *contagio* n'intervient pas dans la langue philosophique de Cicéron avant les œuvres de la dernière période. Auparavant il a été utilisé un certain nombre de fois dans les discours, toujours avec un sens très clairement négatif, à propos de la contagion de la guerre, par exemple³¹, ou la contagion d'un crime³². Dans les *Tusculanes*, il indique la souillure du contact du corps³³ et dans l'ensemble du *De natura deorum*, on n'en trouve qu'une seule occurrence, avec un sens très strictement médical, à propos de l'air qui entre en contact avec les poumons³⁴. C'est dans le *De diuinatione* seulement que la *contagio* apparaît comme traduction de la *sumpaveia*³⁵. Pourquoi cette innovation ? Il nous semble que trois raisons au moins peuvent être évoquées, correspondant à des sens qui se superposent : a) la scientificité du terme ; b) ses virtualités dialectiques, mises en évidence lorsque Cicéron souligne la contradiction entre l'idée de contact et l'immensité des distances que peut supposer parfois l'idée même de sympathie³⁶ ; c) enfin, loin de croire, comme Luck, que les connotations péjoratives de *contagio* rendaient son emploi impossible, nous pensons qu'elles ont été utilisées par Cicéron comme une sorte d'aura négative servant à marquer un concept inacceptable avec les significations que les Stoïciens attribuaient à leur *sumpaveia*, mais réformable dans le sens d'une prise en compte plus scientifique de la réalité. Lorsqu'il écrit au § 33 : *Vt enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo*, le mot *contagio*, avec sa nuance négative, renvoie à la sympathie stoïcienne, tandis que sa relativisation par l'usage du *aliqua* le

³⁰ *Nat.* 3.28 : *Illa uero cohaeret et permanet naturae uiribus, non deorum, estque in ea iste quasi consensus quam Sumpaveian Graeci uocant ; sed ea quo sua sponte maior est eo minus diuina ratione fieri existimanda est.*

³¹ Voir *Ver.* 2.5.7.

³² *Pro Sulla* 6 : *in hoc crimine non solum leuitatis est culpa uerum etiam quaedam contagio sceleris...*

³³ *Tusc.* 1.72 : *qui autem se integros castosque seruauissent, quibusque fuisset minima cum corporibus contagio...*Cf. *Diu.* 1.63 : *cum ergo est somno seuocatus animus a societate et a contagione corporis...*

³⁴ *Nat. de.* 2.138 : *ea calescit primum ipso ab spiritu, deinde contagione pulmonum.*

³⁵ *Diu.* 2.33.

³⁶ *Diu.* 2.92 : *Quae potest igitur contagio ex infinito paene interuallo pertinere ad lunam uel potius ad terram ?*

rend acceptable pour Cicéron dans le sens d'une causalité naturelle non soumise au projet unique du destin ;

– de fait, l'utilisation de *contagio* apparaît comme une inflexion notable par rapport à un terme généralement connoté, lui, de manière très positive, dans les discours et les traités rhétoriques, à savoir précisément *cognatio*³⁷. Il suffit de reprendre le cours de l'apparition des occurrences pour comprendre la logique du processus. La première apparition de *cognatio* dans ce sens se trouve dans *Nat. de.* 2.19, et elle est le fait du Stoïcien Balbus qui exprime tous les aspects de ce concept à travers une formule stylistiquement très travaillée : *tanta rerum consentiens, conspirans, continuata cognatio*. On notera évidemment le contraste entre ce *tanta cognatio* et le *aliqua contagio* que Cicéron utilisera dans le *De diuinatione*. Cette utilisation de *cognatio*, dont il ne semble pas qu'il y ait des exemples dans les textes stoïciens grecs³⁸, étendait d'une certaine manière à l'ensemble de la nature le modèle familial et social de l'οἰκείωσι", elle instituait une unité familiale pour l'ensemble du monde. Or remarquera que, dans sa réfutation, l'Académicien Cotta prend tout de suite de distance dans l'utilisation du terme en disant en 3.28 : *de conuenientia consensuque naturae, quam quasi cognatione continuatam conspirare dicebas*. Même chose, sous une autre forme, dans le *De diuinatione*, où *cognatio*, utilisé de manière affirmative dans le discours de Quintus³⁹, n'apparaît plus que sur le mode interrogatif ou sur le mode d'une prémisse dialectique que l'on accorde provisoirement⁴⁰.

De cette étude, encore incomplète, il nous semble que l'on peut retirer les conclusions suivantes :

– Cicéron ne se contente pas de rendre *συνπαρεία* par un mot calque, il utilise plusieurs termes, car il faudrait encore ajouter aux deux que nous avons étudiés *coniunctio*, *concentus*, *consensus* utilisés dans un passage du *De diuinatione*⁴¹ ;

³⁷ Voir *Ver.* 2.2.106 : *Cum esset Sthenius ciuitatis suae nobilissimus, amplissima cognatione, plurimis amicitiiis...* ; 2.4.82 : *quae cognatio studiorum et artium...* ; *Post red.* 7 : *At me nudum a propinquis, nulla cognatione munitum...* ; *De or.* 3.136 : *omnium uero bonarum artium, denique uirtutum ipsarum societatem cognationemque non norunt.*

³⁸ On remarquera, en revanche, que la *suggestoria* de la nature figure dans le *Ménon*, 81 c-d.

³⁹ *Diu.* 1.110 : *necesse est cognatione diuinorum animorum animos humanos commoueri.*

⁴⁰ Cf. *Diu.* 2.33 : *cum rerum autem natura quam cognationem habent ? 34 : sescenta licet eiusdem modi proferri, ut distantium rerum cognatio naturalis appareat, demus hoc ; 143 : Thesaurus uero et hereditas et honos et uictoria et multa generis eiusdem qua cum somniis naturali cognatione iunguntur ?*

⁴¹ *Diu.* 2.34 : *Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu...*

– ces variations ne sont pas d'ordre purement stylistique. Les mots arrivent avec une histoire, une coloration, et Cicéron utilise celles-ci pour indiquer le statut dialectique du concept. L'utilisation de *cognatio* imposait immédiatement le modèle hylozoïque stoïcien, qu'il s'agissait de réfuter à travers des jeux de langage visant tantôt à poser ce mot en tant qu'objet d'interrogation, tantôt à lui infuser un sens nouveau. L'apparition de *contagio*, terme articulant l'objectivité du contact et la nuance de la souillure, indiquait une dialectique moins soumise à la lettre des affirmations de l'adversaire ;

– pour ces raisons, il nous semble qu'il faut accepter l'idée que Cicéron, dans le *De fato*, œuvre dans laquelle il n'y avait pas de défenseur patenté de la position stoïcienne, a définitivement abandonné *cognatio* au profit de *contagio*. Lorsqu'il écrit au § 5 : *naturae contagio ualet, quam ego non tollo, uis est nulla fatalis*, la dernière proposition, dans sa négativité, explicite le *aliqua* du *De diuinatione*. Il y a une solidarité naturelle entre certains éléments du monde, mais elle n'a rien de systématique, elle ne correspond à aucun dessein providentiel. L'économie sémantique de *contagio* rendait donc dans ce traité plus apte à traduire la pensée cicéronienne que *cognatio*.

L'orientation que Cicéron défend dans tout notre passage peut se résumer à trois positions dont il convient de voir comment elles s'articulent :

a) l'identité phénoménologique entre le monde tel qu'il existe et un monde qui fonctionnerait selon le hasard (fin du § 6). Nous avons là une variante de l'argument de l'aparallaxie des représentations, qui aboutit à l'évacuation du destin, devenu hypothèse insoutenable, et à l'établissement d'une alternative : ou le hasard ou la nature. Si le monde tel qu'il nous apparaît est en tout point semblable à un monde qui serait régi par le hasard, tout comme la représentation d'un objet réel est, pour un Académicien, en tout point semblable à celle que nous en aurions dans le rêve, le choix n'existe plus qu'entre la *natura*, simple ensemble de forces physiques, et la *fortuna*, le destin apparaissant comme une hypothèse superflue. Dans le domaine gnoséologique, l'argument de l'aparallaxie permettait d'évacuer la doctrine stoïcienne d'une providence garante, en dernière instance, de la vérité des représentations, puisqu'elle a fait de l'univers « la cité commune des hommes et des dieux » et qu'elle a pourvu l'homme de sens merveilleusement façonnés, comme le souligne longuement Balbus dans le *De natura deorum*⁴². Nous retrouvons là les trois hypothèses du *De natura deorum*, avec cette différence que la position stoïcienne, consi-

⁴² *Nat. de.* 2.142 s.

dérée comme la plus vraisemblable par Cicéron à la fin du dialogue théologique, apparaît ici comme la plus fragile, celle qu'il convient d'exclure en premier ;

b) la *natura*, telle qu'elle est défendue par Cicéron, résulte de la critique par Cotta de la théorie stoïcienne de la Providence. Cotta avait, en effet, montré que, si les Stoïciens voulaient être logiques avec eux-mêmes, ils devraient admettre que le monde fonctionne par les forces de la seule nature, sans que l'on doive faire intervenir une quelconque présence divine à l'intérieur du monde⁴³. D'un point de vue dialectique, cela aboutissait à la valorisation du système de Straton de Lampsaque, dans lequel le jeu des forces naturelles détermine tout, comme alternative au providentialisme stoïcien. Cela confirme, si besoin était la nature néo-académicienne de la critique exposée dès ces premiers paragraphes et la continuité de la position de Cicéron qui, à travers les trois dialogues défend une même thèse : celle d'une causalité naturelle non fatale ;

c) l'élément le plus nouveau est certainement la présence de la *uoluntas*. Les justifications théoriques concernant celle-ci se trouvent plus loin dans le texte⁴⁴, mais d'ores et déjà, à travers les différents *exempla*, la *uoluntas* apparaît comme une force indépendante de la *natura* et capable de transformer celle-ci. Stilpon et Socrate sont évoqués comme exemples de personnes ayant pu surmonter par la volonté des déterminations naturelles qui ne sont pas niées, séquence qui n'est pas sans rappeler que, dans la longue doxographie de légitimation du scepticisme que nous trouvons dans le *Lucullus*, Stilpon se trouve nommé juste après Platon et Socrate⁴⁵. Pour Hoyer, et d'une manière plus générale les tenants de la *Quellenforschung*, le statut de la volonté est précisément l'argument qui permettrait d'affirmer que la source de Cicéron est Antiochus d'Ascalon⁴⁶. Nous allons essayer de montrer que cette hypothèse fait abstraction du travail cicéronien qui a abouti à l'émergence de cette notion. En effet, le problème n'est donc pas seulement de savoir si la *uoluntas* a des antécédents grecs, mais de comprendre à quelle économie générale de la psychologie cicéronienne elle correspond. On remarquera tout d'abord, sans que l'on soit en mesure de déterminer s'il s'agit d'un hasard dû à la transmission, ou d'une caractéristique réellement cicéronienne, que, de toutes nos sources concernant la gnoséologie stoïcienne, il est celui qui insiste le plus sur le fait que l'assentiment dépend de nous. Comme cela a été souligné par S. Bobzien⁴⁷, εἴη ἡδὴ, figure essentiellement dans

⁴³ Voir sur ce point Lévy 1992, 576-77.

⁴⁴ Voir *fat.* 23-26.

⁴⁵ *Luc.* 75.

⁴⁶ Cf. Hoyer, *loc. cit.*

⁴⁷ Bobzien 1998, 280.

des textes grecs tardifs, mais elle admet elle-même qu'il est fort vraisemblable que Chrysippe en ait fait usage. Il faut tout de même remarquer que l'expression est attestée en traduction dans un texte cicéronien concernant la philosophie non de Chrysippe, mais déjà avant lui de Zénon⁴⁸ :

assensionem adiungit animorum quam esse uult in nobis positam et uoluntariam.

Face à une telle phrase, le premier problème qui se pose est évidemment de savoir quelle était l'expression grecque que Cicéron traduisait, l'hypothèse εἴ τι ἰσχυρῶς dans le système stoïcien originel. Nous n'entrerons pas dans cette discussion, rendue incertaine par le petit nombre de témoignages, de la distinction entre εἴ τι ἰσχυρῶς, par ἰσχυρῶς et εἴ τι ἰσχυρῶς⁴⁹, la différence résidant probablement moins dans les prépositions elles-mêmes que dans l'usage des verbes εἰπαί ou γιγνέσκει. Nous ferons nôtre la conclusion qui est généralement adoptée, à savoir que, dans le stoïcisme, le εἴ τι ἰσχυρῶς exprime la faculté de donner ou de refuser son assentiment, mais que cette faculté n'est pas ontologisée, en ce sens qu'elle ne peut être isolée de la nature individuelle d'une personne. Reste le problème de l'expression latine, et notamment du redoublement *uult/uoluntariam* qui peut être déjà être interprété comme indiquant le souci de ne pas laisser de côté quelque chose que la seule traduction calque du grec ne suffirait pas à rendre. La même problématique se trouve dans les *Tusculanes*, par exemple dans ce passage relatif aux passions⁵⁰ :

Una res uidetur causam continere, omnis eas esse in nostra potestate, omnis iudicio susceptas, omnis uoluntarias.

Le *in nostra potestate* indique la possibilité dans laquelle nous étions de donner ou de refuser notre assentiment, le *omnis iudicio susceptas* exprime le fait que cet assentiment a été donné, reste évidemment le sens de *uoluntarias*, que l'on peut évidemment interpréter comme une simple fioriture stylistique cicéronienne, mais dont on peut également penser qu'il correspond à quelque chose de beaucoup plus profond dans la pensée de l'Arpinate.

⁴⁸ *Lib. Ac.* 1.40. Étrangement, ce témoignage est négligé par Bobzien, *loc. cit.*, qui fait tout commencer à Chrysippe.

⁴⁹ Voir sur ce point la discussion de Bobzien dans les p. 281-89, et sa conclusion, p. 289 : «This concept of freedom is neither the same as the concept of that which is in our power (εἴ τι ἰσχυρῶς), nor as the concept of that which happens because of us (παρ ἰσχυρῶς). It is presupposed for both of them». Il n'en reste pas moins vrai que les Stoïciens semblent s'être servis du εἴ τι ἰσχυρῶς pour échapper à l'accusation d'avoir une conception de la liberté du sujet qui était en contradiction avec la notion commune.

⁵⁰ *Tusc.* 4.65.

Dans le stoïcisme, une passion est un assentiment, ou un complexe d'assentiments, exprimant l'incapacité dans laquelle se trouve la raison de contrôler sa dynamique devant une représentation et devant la proposition qui lui est inhérente. Pour qu'il y ait *boulhēsi*, il faut que la raison soit parvenue à sa perfection, autrement dit que l'on ait affaire à un sage, si bien qu'il n'existe véritablement de « volonté » stoïcienne que dans l'acceptation de l'ordre du monde⁵¹. Cela, Cicéron le sait et il l'exprime de la manière la plus claire⁵² : la *uoluntas* stoïcienne ne se trouve que chez le sage, et elle est un désir accompagné de raison, si bien que tout ce que l'on prend pour de la volonté chez le *stultus* n'est, en fait, que de la *libido*. Le problème réside cependant dans le fait que lui-même n'utilise pas le terme *uoluntas* pour désigner le désir d'une raison parfaite, mais bien pour exprimer la dynamique de toute âme humaine, que ce soit celle du sage ou celle du *stultus* qui s'égaré dans la passion. Pour les Stoïciens, l'idée d'une volonté échappant au tissu universel de la causalité est tout simplement absurde⁵³. Or il est remarquable que les *Tusculanes* poursuivent l'effort cicéronien pour installer la *uoluntas* comme un élément qui ne peut être réductible à aucun autre de ceux qui sont employés pour décrire l'âme humaine alors même que Cicéron adopte explicitement la doctrine stoïcienne des passions sur fond de division platonicienne de l'âme⁵⁴. Qui plus est, en raison de la vocation thérapeutique des *disputationes*, la *uoluntas* dans les *Tusculanes* sera beaucoup plus liée aux égarements de la passion qu'à la sérénité de la parfaite raison. En même temps qu'il semble adhérer à la conception stoïcienne de la passion, Cicéron y introduit un élément d'hétérodoxie qui empêche que cette adhésion ne se transforme en dogme. Or il s'agit là de tout autre chose que d'une abondance oratoire. La notion de *uoluntas* s'est construite chez Cicéron dans un long cheminement et quelques exemples vont nous permettre de reconstituer cet itinéraire à la fois linguistique et philosophique :

– *Rep.* 1.47: *et talis est quaeque res publica, qualis eius aut natura aut uoluntas qui illam regit*. Contrairement à la traduction d'E. Bréguet (« la qualité de toute constitution politique dépend du caractère et des intentions de celui qui la dirige »)⁵⁵, le *aut...aut* doit être compris comme disjonctif, il confirme que, pour Cicéron, la

⁵¹ Sur la notion stoïcienne de *boulhēsi*, voir, en particulier, Voelke1973, 56-61.

⁵² *Tusc.* 4.12 : *eius modi adpetitionem Stoici boulhēsin appellant, nos appellemus uoluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt : uoluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem ratione aduersante incitata est uehementius, ea libido est uel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis inuenitur.*

⁵³ Voir sur cette question Bobzien, *op.cit.*

⁵⁴ *Tusc.* 4.10.

⁵⁵ Voir Bréguet 1980, *ad loc.*

uoluntas constitue une causalité qui ne se confond pas avec la nature de l'individu. Ce sera très exactement sa position dans le *De fato*. Cette même opposition entre la *natura* – cette fois-ci entendue au sens de nature humaine – et la *uoluntas* se retrouve en *Tusc.* 3.71, où les deux notions sont présentées comme étant les deux explications antagonistes de la passion⁵⁶.

– *Tusc.* 3.4 : parlant des hommes politiques qui, à partir de bonnes intentions, sont parvenus à des résultats négatifs, Cicéron écrit : *atque hi quidem optima petentes non tam uoluntate quam cursus errore falluntur*. Ici, la *uoluntas* est une intention droite – qui annonce la *bona uoluntas* sénéquienne⁵⁷ – dont l'application est contrariée, tandis que, lorsqu'il s'agit de passions liées à la sensualité, les hommes sont portés par le désir, qu'il s'agisse de la *pecuniae cupiditate* ou de la *uoluptatum libidine* ;

– *Tusc.* 3.66 : *perturbationum quae omnes oriuntur ex iudiciis opinionum et uoluntatibus*. D'un point de vue strictement stoïcien, *uoluntatibus* n'apporte rien par rapport à *iudiciis opinionum*, puisque la *doxa* est un assentiment faible donné à une représentation cataleptique, ou l'assentiment donné à une représentation non-cataleptique⁵⁸. Néanmoins Cicéron précise à chaque fois que la passion est volontaire, tout comme, dans un tout autre contexte, dans sa traduction du *Timée*, il rendra, à propos du démiurge, le *kata;nouh* platonicien par *ex sua mente et uoluntate*⁵⁹, ce qui confirme son intention d'installer dans la langue latine un élément important de la psychologie dont le grec ne lui semble pas avoir tenu suffisamment compte.

Dans la divergence entre ceux qui estiment que le latin a introduit une notion qui n'existait pas dans la pensée grecque et ceux qui soutiennent que la *uoluntas* n'a jamais constitué une faculté distincte de la raison⁶⁰, comment définir donc la position cicéronienne ? On peut, nous semble-t-il, affirmer que les contradictions apparentes s'effacent si l'on admet que, par l'usage répété de ce terme, il a voulu indiquer qu'il y a chez tout individu une part d'initiative et de responsabilité qui doit être prise en compte sans être nécessairement référée à la *uoluntas* stoïcienne par excellence, celle dans laquelle la volonté n'est que l'expression dynamique d'une

⁵⁶ *Tusc.* 3.71 : *Ex quo intellegitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem. Contra dicuntur haec : « quis tam demens ut sua uoluntate maereat ? Natura adfert dolorem, cui quidem Crantor » inquiunt « uester cedendum putat ; premit enim atque instat, nec resisti potest ».*

⁵⁷ Voir sur cette question Zoller 2003, 19-93.

⁵⁸ Voir *Lib. Ac.* 1.41: *ex qua (sc. inscientia) existebat etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis*.

⁵⁹ *Timée* 26.

⁶⁰ Pour un *status quaestionis* assez complet, voir Inwood 2000, 44-60, qui défend lui-même un *nihil noui* qui nous paraît difficilement acceptable au regard des textes.

rationalité parfaite. Cette non-coïncidence entre la *uoluntas* cicéronienne et la *boulh-si* stoïcienne pourrait évidemment être interprétée comme relevant du confusionnisme d'un philosophe non-professionnel. Nous l'interprétons plutôt comme un symptôme, celui du malaise de Cicéron qui choisit la théorie stoïcienne des passions parce qu'elle lui paraît la plus apte à affirmer l'autonomie du bonheur humain contre les contingences extérieures, mais qui, simultanément, s'aperçoit qu'elle peut aboutir à établir une relation en quelque sorte de normalité entre la nature du *stultus* et ses égarements passionnels. Ce que dit le stoïcisme c'est que la passion du *stultus* est liée à sa *stultitia*, qu'il en porte la responsabilité et que ce ne sont donc pas les événements qui doivent être mis en cause. Prendre conscience de cela c'est, pour un Stoïcien, amorcer la thérapie de la raison. Mais, en faisant de la volonté un aspect de la raison parfaite, le stoïcisme se condamne à établir, comme soubassement du *εἴη ἡδὴ*, un dualisme, au moins linguistique, entre l'*ἐπιθυμία* du sot, qui est passion, et la *boulh-si* du sage, qui est raison. Plus exactement, en considérant que le *stultus* n'a pas de *boulh-si*, mais une *θυμῆ* dynamique, investie par une rationalité malade, le stoïcisme paraît sans doute à Cicéron sous-estimer ce qui assure la permanence du sujet à travers les variations de l'état de la raison. L'unification linguistique sous le terme de *uoluntas* installe à l'intérieur même de la rationalité malade du *stultus* la capacité de choisir dont il fait certes un usage détestable, mais qui est aussi la condition d'une éventuelle évolution favorable. En d'autres termes, le stoïcisme, en réservant la *boulh-si* au sage et l'*ἐπιθυμία* au sot, privilégie l'évaluation éthique de la causalité individuelle, tandis que Cicéron se focalise sur l'existence d'une faculté de choisir et de décider, propre à tout être humain, beaucoup plus que sur l'idée que l'actualisation de cette liberté ne se trouve que chez le sage.

De ce point de vue, il ne nous semble pas illégitime de dire que l'aboutissement logique de la pensée cicéronienne sur la *uoluntas* dans les *Tusculanes* se trouve dans le *De fato*, lorsque, critiquant à la fois le *clinamen* épicurien et les efforts de Chrysippe pour définir la liberté à travers la distinction de deux types de causes, il se rangera de l'avis de Carnéade et affirmera que la volonté est à elle-même sa propre cause⁶¹. Pour Cicéron, disciple de la Nouvelle Académie, mais également auditeur d'Antiochus d'Ascalon et lecteur de Lucrèce, l'utilisation de la *uoluntas* dans le *De fato* nous paraît comporter quatre aspects étroitement imbriqués :

a) la dialectique anti-stoïcienne, référée explicitement à Carnéade, visant à montrer que la liberté de l'assentiment, proclamée par les Stoïciens, ne pouvait pas être assurée par la théorie de la causalité qu'ils avaient développée. Le Néoacadémicien,

⁶¹ *Fat.* 23-6.

nous le voyons très clairement au § 31, mettait en contradiction deux aspects du système stoïcien : l'affirmation qu'il existe quelque chose qui est en notre pouvoir (*est autem aliquid in nostra potestate*) et la doctrine de la solidarité de tous les éléments du monde dans un processus de causalité universelle. En d'autres termes, il sommait dialectiquement les Stoïciens de choisir entre la fatalité et l'autonomie du sujet ;

b) ce n'est pourtant pas dans ce passage que se trouve exposée la défense, au moins dialectique, de la volonté attribuée à Carnéade, mais dans la partie réfutant l'épicurisme. Il paraît difficile de ne pas y voir, par-delà l'affrontement entre le scholarque néoacadémicien et ses adversaires du Jardin, une réplique implicite de Cicéron à Lucrèce, montrant que la défense de la *uoluntas* ne nécessitait nullement théorie du *clinamen*⁶² ;

c) il est très difficile d'imaginer à partir des §§ 23-24 du *De fato* ce que pouvait être la pensée de Carnéade sur l'automotion de la volonté. Une phrase comme : *uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis* contient sans doute une dose significative de réélaboration cicéronienne. Il paraît difficilement niabile que l'Arpinate pense la liberté de la volonté sur le modèle de la théorie de l'automotion de l'âme dans le *Phèdre*, passage que Cicéron a traduit à deux reprises, dans le *De re publica* et la première *Tusculane*⁶³. Comme il n'y a pas de doute de mettre en cause *a priori* sa référence à Carnéade, il convient de se demander si celui-ci n'avait pas utilisé le principe platonicien de l'automotion de l'âme comme une arme à la fois contre la théorie stoïcienne des différents types de causes et contre le *clinamen* épicurien. Si telle fut son attitude nous aurions là un exemple supplémentaire de la complexité des liens existant entre la Nouvelle Académie et Platon. Il n'est pas impossible que l'articulation entre l'argument dialectique de l'autodétermination de l'acte volontaire et celui de l'automotion de l'âme ait été l'un des points de transitions entre scepticisme et moyen platonisme⁶⁴ ;

d) à cela il convient d'ajouter la spécificité de la notion latine de *uoluntas* qui parvient à Cicéron déjà riche d'un grand nombre d'occurrences dans les textes littéraires, rhétoriques et juridiques qui lui étaient antérieurs⁶⁵. Loin d'être un simple calque destiné à accueillir fidèlement les interprétations grecques des actes qui

⁶² *Fat.* 24 : *Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere.*

⁶³ *Rep.* 6.25 et *Tusc.* 1.53-54. On peut comparer cette phrase de la traduction (§ 54) : *ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se mouetur* avec *fat.* 23 : *uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis.* Voir sur ce point, Lévy 1992, 602-13.

⁶⁴ Sur le problème général de cette transition, voir Bonazzi 2003.

⁶⁵ Voir entre autres, Plaute, *Curculio* 698, *Mercator* 321, *Miles* 450, *Pseudolus* 537; Térence, *Adelphes* 490, *Andrienne* 658 et 880 ; *Rhét. Her.* 3.7 et 21.

dépendent de nous, la *uoluntas*, en raison de la richesse de l'arrière-plan spécifiquement romain, constitua l'un des points sur lesquels l'acculturation de la philosophie à une langue et à une réalité qui lui étaient initialement étrangères, se révéla la plus féconde.

La présence de la *uoluntas* dans le *De fato* apparaît comme le complément nécessaire de la position que Cicéron avait prise sur les passions dans les *Tusculanes*. La définition stoïcienne de la passion comme opinion lui servait à faire échapper le sujet moral à l'idée péripatéticienne du caractère inéluctable des *perturbationes*. La définition carnéadienne de la volonté comme *causa sui* lui permettait à son tour de libérer l'âme de la réactivité quasi automatique par rapport aux représentations qui constituait, en tout cas pour un Académicien, l'obstacle majeur que rencontrait le stoïcisme dans sa définition de la liberté. En ce sens, on peut dire que l'adhésion partielle au stoïcisme dans les *Tusculanes* ne fut pour Cicéron qu'un moment d'un projet beaucoup plus vaste, celui visant à définir ce qui dépend de nous à travers une faculté sans doute révélatrice de l'état général de la raison, mais qui méritait à ses yeux d'être instituée pour elle-même comme principe de liberté. Il serait évidemment excessif de faire de Cicéron l'inventeur du concept moderne de volonté. Il n'en reste pas moins vrai qu'en substituant à la complexité de l'expression grecque l'efficacité du terme unique et en articulant celui-ci au principe, originellement platonicien, de l'automotion de l'âme, il a provoqué un bouleversement notionnel dont toutes les conséquences n'ont pas encore été perçues.

BIBLIOGRAPHIE

- Bobzien 1998 S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Bonazzi 2003 M. Bonazzi, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milan, 2003.
- Bréguet E. Bréguet éd. et tr., *Cicéron. La République*, 2t., Paris 1980-89.
- Brittain 2001 Ch. Brittain, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford 2001.
- Clark 1918 A. C. Clark, *The Descent of the Manuscripts*, Oxford 1918.
- Escobar 1999 A. Escobar, *Sobre la adivinacion. Sobre el destino. Tímeo*, Madrid 1999.
- Frede 2002 D. Frede, Theodicy and Providential Care in Stoicism, in D. Frede & A. Laks eds., *Traditions of Theology*, Leiden 2002.
- Gildenhard 2007 I. Gildenhard, *Paideia Roman, a: Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge 2007.
- Hoyer 1898 R. Hoyer, *Quellenstudien zu Ciceros Büchern De natura deorum, De diuinatione, De fato*, *Rheinisches Museum für Philologie* 53, 1898, 614 s.
- Inwood 2000 B. Inwood, "The Will in Seneca the Younger", *CPh* 95 (2000), 44-60.
- Kidd 1988 I.G. Kidd, *Posidonius*, vol. II, *The Commentary*, Cambridge, 1988.
- Lana 1992 I. Lana, "La scuola dei Sestii", dans P. Grimal éd., *La langue latine, langue de la philosophie*, Rome 1992, 109-24.
- Lévy 1992 C. Lévy, *Cicero Academicus*, Rome 1992.
- Lévy 2002 C. Lévy, "L'âme et le moi dans les *Tusculanes*", *REL* 2002, 78-84.
- Luck 1978 G. Luck, "On Cicero, De fato 5, and Related Passages", *AJPh* 99, 1978, 155-58.
- Shackleton Bailey 1967 D.R. Shackleton-Bailey, *Cicero: Letters to Atticus*, Volume 6, Books 14-16, Cambridge 1967.

C. Lévy

Voelke 1973

A.J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973.

Zoller 2003

R. Zoller, *Die Vorstellung vom Willen in der Morallehre Senecas*, Munich-Leipzig 2003.

CICERO, *DE FATO* 11–18A

Paragraphs 11–18 of Cicero’s treatise *On Fate* are centred on the logical aspect of the Stoic doctrine of fate as it is defended by its most prominent advocate, Chrysippus. What Cicero aims at doing in these paragraphs is to show, in the first place, that in his attempt to underpin the doctrine of fate by appealing to the alleged effectiveness of divination Chrysippus is committed to a theory of modality which he rejects, namely the theory of modality that originates with Diodorus Cronus; in the second place, that Chrysippus’ effort to evade the commitment to Diodorus’ modal theory by regimenting the formulation of the astrological principles of divination fails; and, finally, that Diodorus’ modal theory is in fact immune to the deterministic implications for which Chrysippus sees himself compelled to reject it.

The first step of this three-stage plan is taken in §§ 11–14. In these paragraphs Cicero tries to show that accepting the astrological principles of divination commits Chrysippus to the view that only that which is or will be the case is possible and that whatever will be the case is necessary. In order to substantiate this claim Cicero puts forward the following argument¹:

Let us suppose that the conditional statement “If anyone has been born with the Dogstar rising, he will not die at sea” is an astrological principle. If this conditional statement is true, the conditional statement “If Fabius has been born with the Dogstar rising, Fabius will not die at sea” is true as well, so that its antecedent, namely the statement “Fabius has been born with the Dogstar rising”, is incompatible with the contradictory opposite of its consequent, namely with the statement “Fabius will die at sea”. But since it is to be supposed as certain that Fabius has been born with the Dogstar rising, there is a further statement which is incompatible with the statement “Fabius will die at sea”, namely the statement “Fabius exists”. Therefore, given the fact that it is certain that Fabius exists, it is not possible that Fabius will die at sea, and, generally speaking, for everything of which it is false to say that it will happen it is impossible that it happen².

There are obviously some gaps in this argument, which Cicero has left to be filled by the reader. The most important move that he has skipped is the move which explains why from the incompatibility of the statement “Fabius has been born with

¹ Translations are borrowed from Sharples 1991 (63 and 65).

² The misleading formulation by means of which Cicero generalizes the conclusion of the argument (“omne igitur, quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest”: § 12; cf. § 13: “quae falsa in futuris dicentur in iis habebis, ut ea fieri non possint”) cannot but have this meaning (cf. Sharples 1991, 167 and 168).

the Dogstar rising” with the statement “Fabius will die at sea” the incompatibility with the latter statement of the statement “Fabius exists” can legitimately be inferred. The missing explanation of the legitimacy of this inference, which is provided by the truth of the conditional statement “If Fabius exists, Fabius has been born with the Dogstar rising”, is nevertheless implicitly given by Cicero’s reference to the fact that it is to be supposed as certain that Fabius has been born with the Dogstar rising. For from its being certain, in the sense of being now unpreventable or necessary, that this is the case it follows that it is also certain, i. e., now necessary, that this is the case if Fabius exists. In other words, the necessity of what the statement “Fabius has been born with the Dogstar rising” asserts to be the case implies the necessity of what the conditional statement “If Fabius exists, Fabius has been born with the Dogstar rising” asserts to be the case.

Since it is in virtue of the laws of modal propositional logic alone that this implication holds, to accept as necessary, or, more precisely, as *now* necessary, that, if Fabius now exists, he has been born with the Dogstar rising is not to “presuppose”, as Tony Long and David Sedley claim, “a variety of essentialism which cannot easily be attributed to the Stoics or to any other Hellenistic school”³, namely to presuppose, as Bob Sharples comments, “that it is an essential part of Fabius’ existing that he be born at a particular time”⁴, but simply to presuppose the necessity of the past. The truth of the conditional statement in question would rest on an essentialist presupposition only if this statement were to be understood not in the sense that *it is now necessary* that, if Fabius now exists, he has been born with the Dogstar rising, but in the sense that *it always has been necessary* that, if Fabius now exists, he has been born with the Dogstar rising.

What Cicero has also failed to mention is the third premise of his argument, namely the statement “It is certain that Fabius exists”. Obviously this statement has to be taken to mean not “It is necessary that there is such a person as Fabius”, but rather “It is now necessary that Fabius now exists”, i. e., “It is now unpreventable that Fabius is still alive now”.

Having filled the gaps in Cicero’s argument we can represent it by means of the following logical derivation, in which the modal operators “*M*” and “*N*” are used in the sense of “It is now possible that ...” and “It is now necessary that ...”, respectively, “*Nα*” being defined as “ $\sim M\sim\alpha$ ”, whereas the individual constant “*a*” stands for the name “Fabius”, and the predicate letters “*E*”, “*R*”, and “*S*” are short

³ Long-Sedley II 1987, 235.

⁴ Sharples 1991, 167.

for the predicates “exists”, “has been born with the Dogstar rising”, and “will die at sea”, respectively:

{1}	(1)	$(\forall x)N(Rx \rightarrow \sim Sx)$	premise 1
{1}	(2)	$N(Ra \rightarrow \sim Sa)$	1: UI
{1}	(3)	$\sim M(Ra \ \& \ Sa)$	2: MPropL
{4}	(4)	$N(Ra)$	premise 2
{4}	(5)	$N(Ea \rightarrow Ra)^*$	4: MPropL
{1, 4}	(6)	$N(Ea \rightarrow \sim Sa)^*$	2, 5: MPropL
{1, 4}	(7)	$\sim M(Ea \ \& \ Sa)$	6: MPropL
{8}	(8)	$N(Ea)^*$	premise 3
{1, 4, 8}	(9)	$N(\sim Sa)^*$	6, 8: MPropL
{1, 4, 8}	(10)	$\sim M(Sa)$	9, def. <i>N</i>

The numerals which are parenthesized number the lines of this derivation, whereas the numerals which are enclosed in braces number the premises of each line. “UI” and “MPropL” abbreviate “rule of universal instantiation” and “rule of inference derived from the laws of modal propositional logic”, respectively. Since the conditional statements which occur in Cicero’s argument are obviously to be understood in the strong sense assigned to such statements by Chrysippus, they have been represented, by means of the necessity operator “*N*” and the sign of material implication “ \rightarrow ”, as expressing strict implications. Formulae to which an asterisk is affixed have no explicit counterpart in Cicero’s text.

As the logical derivation which I have devised shows, the Dogstar Argument, as I should like to call the argument in question, is valid in the sense that its conclusion logically follows from its premises. It is unnecessarily complicated, however, since the formula in line (9), which is logically equivalent to the conclusion in line (10), could easily have been derived from the formulae in lines (2) and (4), so that the third premise in line (8), which is tacitly presupposed by Cicero, could have been dispensed with. The reference to Fabius’ actual existence in lines (5) – (8) is just a red herring⁵.

⁵ See, however, Kreter 2006, 132–57, where an ingenious attempt is made to explain this reference by Cicero’s presumed dependence on a Greek source in which the Dogstar Argument was presented as a restatement of Diodorus’ Master Argument by someone who wanted to defend the latter against the objection raised to it by Chrysippus. For Kreter’s book cf. my review, forthcoming in *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* (Innsbruck).

The deficiency of the Dogstar Argument notwithstanding, it must be acknowledged, as Long and Sedley, who rightly criticise the argument as “garbled”⁶, do, that “the same point is better argued”⁷ in § 14. In this paragraph an argument is sketched which amounts to inferring (9) from (2) and (4), in accordance with the valid rule of inference that from a strict implication and the necessity of its antecedent the necessity of its consequent can be inferred.

It should be noted that the Dogstar Argument is regarded by Cicero as a special instance of a more general argument, the conclusion of which is formulated by him, albeit in a rather misleading way, as asserting that for everything of which it is false to say that it will happen it is impossible that it happen (“omne igitur, quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest”: § 12). What are the premises of this argument? An answer to this question can be elicited from the end of § 14, where Cicero raises the following objection to Chrysippus’ attempt to evade the conclusion of the Dogstar Argument by disputing the validity of the rule of inference just mentioned: “But the fact remains that if there is a natural cause for Fabius’ not dying at sea, Fabius cannot die at sea”⁸. This objection suggests that the Divination Argument, as the general argument of which the Dogstar Argument is a special instance may be called, runs as follows:

Every event which will never occur is such that its future non-occurrence is naturally caused (and, hence, necessarily implied) by the past occurrence of some event which already has occurred. But every event which already has occurred is such that it is (now) necessary for it to have occurred. Therefore every event which will never occur is such that it is (now) necessary for it not to occur and, hence, (now) impossible for it to occur.

As we learn from § 13, in Cicero’s opinion Chrysippus is committed, if he endorses the divine predictions, not only to the view that for everything of which it is *false* to say that it will happen it is *impossible* that it happen, but also to the view that for everything of which it is *true* to say that it will happen it is *necessary* that it happen. There is good reason, therefore, to believe that Cicero has in mind two versions of the Divination Argument, the second of which can be paraphrased as follows:

Every event which will sometime occur is such that its future occurrence is naturally caused (and, hence, necessarily implied) by the past occurrence of some event which already has occurred. But every event which already has occurred is

⁶ Long-Sedley II 1987, 235.

⁷ Ibid.

⁸ Translation: Long-Sedley I 1987, 232.

such that it is (now) necessary for it to have occurred. Therefore every event which will sometime occur is such that it is (now) necessary for it to occur.

Using the modal operators “*M*” and “*N*” as before and the tense-logical operators “*F*” and “*P*” in the sense of “It will be the case that ...” and “It has been the case that ...”, respectively, interpreting the variables “*x*” and “*y*” as ranging over events both the occurrence and the non-occurrence of which is conceivable and abbreviating by the predicate letter “*O*” the predicate “occurs”, we can formalize the two versions of the Divination Argument — let us call them version A and version B — as follows (“MPredL” being short for “rule of inference derived from the laws of modal predicate logic”):

Version A

- | | | | |
|--------|-----|---|-----------------------------|
| {1} | (1) | $(\forall x)(\sim FOx \rightarrow (\exists y)(N(POy \rightarrow \sim FOx) \& POy))$ | premise 1 |
| {2} | (2) | $(\forall x)(POx \rightarrow N(POx))$ | premise 2 |
| {1, 2} | (3) | $(\forall x)(\sim FOx \rightarrow \sim M(FOx))$ | 1, 2: MPredL, def. <i>N</i> |

Version B

- | | | | |
|--------|-----|---|--------------|
| {1} | (1) | $(\forall x)(FOx \rightarrow (\exists y)(N(POy \rightarrow FOx) \& POy))$ | premise 1 |
| {2} | (2) | $(\forall x)(POx \rightarrow N(POx))$ | premise 2 |
| {1, 2} | (3) | $(\forall x)(FOx \rightarrow N(FOx))$ | 1, 2: MPredL |

The view expressed by the respective conclusions of the two versions of the Divination Argument is ascribed by Cicero to Diodorus Cronus whom he claims Chrysippus to be committed to following against his will. Is Cicero justified in ascribing to Diodorus the view in question? As for that part of this view which is expressed by the conclusion of version A of the Divination Argument, it is, in a slightly different form, in which Cicero also presents it (cf. §§ 13 and 17), namely in the form of the thesis that only what either is or will be the case is possible, reliably attested by other sources as the view which Diodorus tried to defend with the help of his famous Master Argument. Whether Cicero’s ascription to Diodorus of the view which is expressed by the conclusion of version B of the Divination Argument is warranted, too, depends on whether the Master Argument, which is not mentioned by Cicero, can be modified in such way that it can be used to argue for this view as well.

As we know from the Stoic philosopher Epictetus, to whom we owe the fullest account of it, Diodorus’ argument is based on the following three statements⁹:

⁹ Translation: Long-Sedley I 1987, 230.

- (1) “Every past truth is necessary”,
- (2) “Something impossible does not follow from something possible”,
- (3) “There is something possible which neither is nor will be true”,

where “to be true” means “to be the case”. According to Epictetus’ report, Diodorus, being convinced that these statements form an inconsistent triad, tried to derive from the first two as premises the negation of the third, namely the statement

- (3’) “Nothing which neither is nor will be true is possible”¹⁰.

Unfortunately, on the question how Diodorus managed to accomplish this task Epictetus is silent. In any case Diodorus, who did not have at his disposal the tools of modern formal logic, must have presented his argument in an informal manner; and since in Antiquity this argument “was a favourite subject of learned conversation even at dinner”¹¹, it “cannot have been unduly complex in structure”, as Tony Long and David Sedley rightly point out¹². The most probable guess as to the way in which Diodorus argued seems to me to be the following one, which I have borrowed in a slightly modified form from Arthur Norman Prior¹³:

If it neither is nor ever will be the case that such and such happens, it is not the case that it is and always has been true that the thing in question happens or will happen ($\sim Fp \rightarrow \sim HFp$). But if this is not the case, it is impossible ($\sim HFp \rightarrow \sim MHFp$), because its not being the case is a “past truth”, i. e., a truth about the past and, hence, a necessary truth. But if it is impossible that it is and always has been true that the thing in question happens or will happen, what this impossibility follows from, namely that it is the case that the thing in question happens, is impossible too ($\sim MHFp \rightarrow \sim Mp$), because something impossible does not follow from something possible. Hence, nothing which neither is nor ever will be the case is possible ($\sim Fp \rightarrow \sim Mp$)¹⁴.

If this reconstruction is faithful to Diodorus’ intention, his argument rests on the tacit assumption that it necessarily holds good that if it is the case that such and such happens it is and always has been true that the thing in question happens or will

¹⁰ Translation: *ibid.*

¹¹ Long-Sedley II 1987, 233.

¹² *Ibid.*; cf. also Sedley 1977, 81. Nevertheless the Master Argument seems not to have been entirely easy to understand; for, as Bob Sharples has pointed out to me, it is denounced by Plutarch (*De tuenda sanitate praecepta*, 133 B–C) as causing a headache to those who discuss it over dinner.

¹³ Cf. Prior 1967, 32–33. My modification of Prior’s reconstruction of the Master Argument will be explained below.

¹⁴ For the logical formulae which I have added in parentheses see below.

happen ($N(p \rightarrow HFp)$). That this assumption is not mentioned by Epictetus is not to be wondered at. For from a Stoic point of view it is perfectly legitimate to make it¹⁵.

Using the modal operators “ M ” and “ N ” as before and the tense-logical operators “ F ”, “ P ”, and “ H ”, divergently from my previous use of the first two of them, in the sense of “It is or will be the case that ...”, “It is or has been the case that ...”, and “It is and always has been the case that ...”, respectively, “ $H\alpha$ ” being defined as “ $\sim P\sim\alpha$ ”, we can represent the Master Argument by means of the following logical derivation:

{1}	(1) $P\alpha \rightarrow NP\alpha$	premise 1
{2}	(2) $N(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\sim M\beta \rightarrow \sim M\alpha)$	premise 2
{1}	(3) $\sim H\alpha \rightarrow \sim MH\alpha$	1, $\alpha/\sim\alpha$, def. H , def. N
{4}	(4) $N(p \rightarrow HFp)$	additional premise
Λ	(5) $\sim Fp \rightarrow \sim HFp$	theorem
{1}	(6) $\sim HFp \rightarrow \sim MHFp$	3, α/Fp
{2, 4}	(7) $\sim MHFp \rightarrow \sim Mp$	2, α/p , β/HFp , 4: <i>modus ponens</i>
{1, 2, 4}	(8) $\sim Fp \rightarrow \sim Mp$	5, 6, 7: hypothetical syllogism

My use of the operators “ F ”, “ P ”, and “ H ” differs from Prior’s use of them in that the reference to what now is the case, which Prior excludes from their meaning, is included in the meaning of each of them. Thus, what the formulae “ $F\alpha$ ”, “ $P\alpha$ ”, and “ $H\alpha$ ” express, if the operators in question are used in this sense, is the same as what is expressed by the formulae “ $\alpha \vee F\alpha$ ”, “ $\alpha \vee P\alpha$ ”, and “ $\alpha \& H\alpha$ ”, respectively, if they are used in Prior’s sense. Prior represents the sentences which are represented by the formulae appearing on lines (5) and (8) of my logical derivation by formulae which can be translated from the Polish notation used by him into my symbolism as follows:

- (5P) $(\sim p \& \sim Fp) \rightarrow P\sim Fp$,
 (8P) $(\sim p \& \sim Fp) \rightarrow \sim Mp$.

Due to the different senses in which the tense-logical operators are used in (5P), on the one hand, and in (5), on the other hand, (5P) is true, as Prior himself concedes¹⁶, only on the condition that time is discrete, whereas its counterpart (5), being equivalent to

$$(5'P) (\sim p \& \sim Fp) \rightarrow ((\sim p \& \sim Fp) \vee P(\sim p \& \sim Fp)),$$

¹⁵ Cf. Sedley 1977, 98.

¹⁶ Cf. Prior 1967, 49.

in which “*F*” and “*P*” are used in Prior’s sense, is logically true and, hence, does not function as a second additional premise, but as a theorem, the set of premises from which it is derivable being the empty set of statements Λ . It should be noted on this occasion that, strictly speaking, this is true also of the statement usually regarded as the second premise of the Master Argument, which is a theorem of modal propositional logic. What counts in favour of (5) and against (5P) is the fact that the Stoics, who did not share Diodorus’ view that time is discrete¹⁷, do not seem to have had an understanding of the Master Argument on which they could have objected to it that it tacitly presupposes the discreteness of time.

In my previously published work on the Master Argument¹⁸ I took it for granted that in the conclusion of this argument Prior’s “*Mp*” should be replaced by “*MFp*” and, consequently, in its additional premise Prior’s “*p*” by “*Fp*”. What induced me to deem these replacements necessary is the fact that within the framework of tense logic “*p*” is short for “It is now the case that *p*”, from which I inferred that “*Mp*” is short for “It is now possible that it is now the case that *p*” and, thus, abbreviates a type of sentence which cannot be used to make a statement of possibility in that sense of the word “possible” which Diodorus intended to define.

This inference is mistaken, however, for the following reason: If we try to reconstruct Diodorus’ modal theory in terms of modern possible worlds semantics, we must take into account a fact which I have so far ignored, namely the fact that in Diodorus’ theory the role of possible worlds is played by points of time within the real history of the actual world, the relation of accessibility being such that a point of time *t*’ is accessible from a point of time *t* if and only if *t*’ is either identical with or later than *t*¹⁹. This being so, just as in ordinary modal logic a sentence is deprived of its reference to the actual world when a modal operator is prefixed to it, in Diodorus’ system a sentence is deprived, when this is done, of its reference to the present point of time. Consequently, just as in ordinary modal logic a statement of the form “*Mp*”, being true if and only if in some possible world which is accessible from the actual one it is the case that *p*, does not state that in the actual world it is possible that *in the actual world* it is the case that *p*, but simply that in the actual world it is possible that (it is the case that) *p*, in Diodorus’ system a statement of the form “*Mp*”, being true if and only if at some point of time which is accessible from the present one (i. e., at some point of time which is either identical with or later than the present

¹⁷ Cf. Long-Sedley I 1987, 304 (51B 3) and 307.

¹⁸ Cf. Weidemann 1987, 1993, 1994, 1999, and 2000.

¹⁹ As we shall see below, it is on account of his definitions of the modal notions of possibility and necessity that this semantic theory can be attributed to Diodorus.

one) it is the case that p , does not state that it is now possible that p now, but simply that it is now possible that p .

Not only is there no need, then, to replace Prior's " Mp " by " MFp " in the conclusion of the Master Argument, but there is also a strong objection against doing so: If it were in the sense of " $\sim Fp \rightarrow \sim MFp$ " that Diodorus wanted the conclusion of this argument to be understood, he could have acknowledged as statements of possibility those statements only in which the M -operator is immediately followed by the F -operator and, consequently, as statements of necessity those statements only in which the N -operator is immediately followed by the negated F -operator. As the statements which he uses as premises of the Master Argument show, however, he is far from restricting the applicability of the modal notions of possibility and necessity in this way.

In his review of my article "Zeit und Wahrheit bei Diodor" Mauro Mariani extensively discusses the question whether in the conclusion of the Master Argument we should write " Mp " or " MFp "²⁰. For the reasons just stated I cannot subscribe to his concluding remark, flattering though it is, that in writing " MFp " "Weidemann, pur muovendosi nella scia di Prior, sembra cogliere meglio di quest'ultimo il significato della conclusione del 'Dominator' "²¹. As I must ultimately confess, it is undoubtedly Prior who has better grasped the meaning of the conclusion of the Master Argument.

If we compare the Master Argument with version A of the Divination Argument, we can detect, the slightly different senses in which the tense-logical operators are used in each of these two arguments notwithstanding, some striking similarities. Apart from the fact that, for the reason just stated, the possibility operator " M " is not followed in it by the future-tense operator " F ", the conclusion of the Master Argument exactly corresponds to the conclusion of version A of the Divination Argument, whereas the first premise of the former has its exact counterpart in the second premise of the latter. As for the second premise of the Master Argument, which, as I already mentioned, is a theorem of modal logic, it is used in version A of the Divination Argument as the rule of inference which is derivable from the axiom of modal logic that if a statement necessarily implies some other statement the necessity of the former implies the necessity of the latter, to which the theorem in question is logically equivalent. Finally the additional premise of the Master Argument does essentially the same job which is done by that part of the first premise of version A of the Divination Argument according to which the past

²⁰ Cf. Mariani 1997, 30–33.

²¹ Mariani 1997, 33.

occurrence of event y necessarily implies the future non-occurrence of event x , namely the job which is described by Michael J. White as “the transmission of the necessity of the past to the future *via* the conditional necessity of a true entailment”²². Commenting on the Dogstar Argument already Prior aptly remarked: “This is put forward by Cicero as a kind of argument which Diodorus would use. It does have something of the flavour of the Master-argument; like the latter, it is directed against those who argue that we have no control over the past but think we have some over the future; and in both cases the trick appears to be that of conveying the admitted necessity from the past to the future by means of some proposition that necessarily connects the two”²³.

The form in which I have, following Prior, stated the additional premise of the Master Argument must not mislead us into thinking that that to which this premise transmits the necessity of a past truth and, hence, the impossibility of a past falsehood is not the future, but only the present. For we must not forget that the consequent of the conditional statement “If it is now impossible that HFp , it is now impossible that p ”, which is derivable from this premise and premise 2 — see line (7) of the above derivation —, does not assert that it is now impossible that p *now*, but simply that it is now impossible that p . Given the peculiar points of time semantics which underlies Diodorus’ modal theory, a statement of the form “It is now impossible that p ” is true, according to this theory, if and only if at no point of time which is accessible from the present one, i. e., at no point of time which is either identical with or later than the present one, it is the case that p . Thus, the impossibility which is transmitted *via* the additional premise of the Master Argument from the *past* falsehood that it is and always has been the case that it is or will be the case that p to the *present* falsehood that it is the case that p makes of the latter a falsehood which will remain a present falsehood throughout the *future*.

Adopting a terminology suggested by Michael J. White, we may call the additional premise of the Master Argument a “truth-value link” principle and those parts of the respective first premises of the two versions of the Divination Argument which express the necessary implication by the past occurrence of event y of the future non-occurrence of event x and its future occurrence, respectively, “causal-astrological link” principles²⁴. At first sight it might be tempting to suppose that the Master Argument can be turned into an argument which instead of the thesis that “whatever will not be is impossible” yields as conclusion the thesis that “whatever

²² White 1985, 86.

²³ Prior 1967, 116.

²⁴ Cf. White 1985, 81 and 86.

will be is necessary”²⁵ by substituting for its truth-value link principle, which corresponds to the causal-astrological link principle of version A of the Divination Argument, a truth-value link principle that corresponds to the causal-astrological link principle of version B of the Divination Argument. On further consideration, however, the attempt to modify the Master Argument in this way proves to be doomed to failure²⁶.

What comes closest to the desired result of such a modification is an argument that can be represented by means of the following logical derivation:

{1}	(1) $H\alpha \rightarrow NH\alpha$	premise 1
{2}	(2) $N(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\sim M\beta \rightarrow \sim M\alpha)$	premise 2
{1}	(3) $H\alpha \rightarrow \sim M\sim H\alpha$	1, def. N
{4}	(4) $Fp \rightarrow HFp$	additional premise
Λ	(5) $N(\sim Fp \rightarrow \sim HFp)$	theorem
{1}	(6) $HFp \rightarrow \sim M\sim HFp$	3, α/Fp
{2}	(7) $\sim M\sim HFp \rightarrow \sim M\sim Fp$	2, $\alpha/\sim Fp$, $\beta/\sim HFp$, 5: <i>modus ponens</i>
{1, 2, 4}	(8) $Fp \rightarrow NFp$	4, 6, 7: hypothetical syllogism, def. N

Unfortunately this argument — let us call it the modified Master Argument — has two shortcomings. First, what on the analogy of the conclusion of the genuine Master Argument we should like to have got as its conclusion is not the statement “ $Fp \rightarrow NFp$ ”, but the statement “ $Fp \rightarrow Np$ ”, which it could yield as conclusion only if in line (5) the theorem “ $N(\sim Fp \rightarrow \sim HFp)$ ” were replaced by the obviously false premise “ $N(\sim p \rightarrow \sim HFp)$ ”; and, second, it rests on the false assumption that Diodorus wanted the first premise of the Master Argument to be understood not only in the sense that whatever is *or has been* the case necessarily is or has been the case, but also in the sense that whatever is *and always has been* the case necessarily is and always has been the case.

It is for the following reason that the assumption just mentioned is false: The conclusion of the Master Argument is a conditional statement which in conjunction with its converse, the truth of which Diodorus seems to have taken for granted, yields a definition of the notion of possibility according to which something is possible if and only if it now is or sometime will be the case ($M\alpha := F\alpha$). Given that something is necessary if and only if its contradictory opposite is impossible, this definition of the notion of possibility implies a definition of the notion of necessity

²⁵ Translations from *fat.* 13: Long-Sedley I 1987, 232.

²⁶ Cf. for this attempt Weidemann 1993, 327–28, and 1994, 18.

according to which something is necessary if and only if it now is and always will be the case ($N\alpha := G\alpha$, “ $G\alpha$ ” being defined as “ $\sim F\sim\alpha$ ”)²⁷. If then in Diodorus’ view “ $H\alpha$ ” implied “ $NH\alpha$ ”, it would have to imply “ $GH\alpha$ ” as well, what it evidently does not. Consequently, what counts as a “past truth” in the sense of the first premise of the Master Argument is not the truth of whichever true past-tense statement you like, but, as Nicholas Denyer has rightly stressed²⁸, only the truth of a true past-tense statement which is governed either by the operator “ P ” or, what amounts to the same, by the *negated* operator “ H ”. Even if for us the thesis that whatever is *and always has been* the case necessarily is and always has been the case has the same plausibility as the thesis that whatever is *or has been* the case necessarily is or has been the case, for Diodorus it cannot have been plausible at all²⁹.

In view of the foregoing considerations Cicero’s report that in addition to the opinion that whatever will not be the case is impossible Diodorus held the opinion that whatever will be the case is necessary must be dismissed as unreliable³⁰. How is Cicero’s error to be explained? Perhaps he drew his report from a source in which together with the Master Argument the modified Master Argument was to be found; or he took over from a source in which the conclusion of the Master Argument was

²⁷ These definitions of the modal notions are ascribed to Diodorus by Boethius (cf. Long-Sedley I-II 1987, text 38C).

²⁸ Cf. Denyer 1981, 36–37 and 50.

²⁹ Pace Mariani, who (on the basis of Prior’s interpretation of the tense-logical operators) unreservedly maintains that the thesis “ $Hp \rightarrow \sim M\sim Hp$ ” “è un principio tanto plausibile quanto lo è (A1)” (1997, 33), (A1) being Prior’s version of the first premise of the Master Argument, namely “ $Pp \rightarrow \sim M\sim Pp$ ” (cf. 1997, 29). It should be noticed in this connexion that not only “ $Hp \rightarrow \sim M\sim Hp$ ”, but also “ $p \rightarrow \sim M\sim p$ ”, which according to Mariani “esprime la necessità del presente” (1997, 33), does not hold in Diodorus’ system. The necessity of the present can be expressed in this system only as included in the necessity of the past as a limiting case by means of my version of the first premise of the Master Argument, which can be rewritten, if “ P ” is used in Prior’s sense, as “ $(\alpha \vee P\alpha) \rightarrow N(\alpha \vee P\alpha)$ ”. What the premise in question is taken to state, if this version is adopted, is not, as Gaskin claims, “that past *and present* truths are necessary” (1995, 258, note 36; Gaskin’s emphasis), but rather that *past and present* truths are necessarily such that they are *past or present* truths. Diodorus needed the premise in question in the version I suggest, if he did not wish the soundness of his argument to depend on the correctness of the disputed view that time is discrete.

³⁰ Scholars are divided on this matter. Contrary to Denyer, who asserts: “There are several reasons why we may happily disagree with Cicero and not attribute to Diodorus this belief in the necessity of the future” (1981, 51), Gaskin maintains that the ascription of this belief to Diodorus “is warranted” (1995, 306). According to Sedley Cicero’s testimony can be vindicated by interpreting Diodorus’ definition of the notion of necessity as saying that what a *dated future-tense* statement asserts to be the case is necessary if and only if the statement in question is true and always will be true *until the date to which it refers* (cf. Sedley 2005, 247). This interpretation hardly squares with Diodorus’ definition of the notion of possibility, however, which, being understood as saying that something is possible if and only if the statement which asserts it to be the case is true *or sometime will be true*, obviously applies to what is asserted to be the case by *undated* statements only.

misunderstood in the sense of the formula “ $\sim Fp \rightarrow \sim MFp$ ” the mistaken belief that, thus understood, the conclusion of this argument implies the conclusion of its modified counterpart, whose sense is expressed by the formula “ $Fp \rightarrow NFp$ ”. The belief in question is mistaken because from the fact that if every falsehood were impossible every truth would be necessary, which seems to give it support, it does not follow that if every falsehood of the form “ Fp ” is impossible every truth of the form “ Fp ” is necessary.

Cicero’s report of Diodorus’ modal theory reflects an understanding of this theory that is unfaithful to the spirit in which it was conceived. In order to understand this theory correctly it is mandatory to be aware of the peculiarity of the rather unusual semantics on which it rests. What this semantics is like can best be learned from Diodorus’ definitions of the modal notions, which I already mentioned. For if, on the one hand, it holds in general that something is *possible* if and only if it is the case in *some possible world* which is accessible from the actual one and *necessary* if and only if it is the case in *every such world*, and if, on the other hand, it holds in Diodorus’ theory that something is *possible* if and only if it *now is or sometime will be* the case and *necessary* if and only if it *now is and always will be* the case, the role of the set of those possible worlds which are accessible from the actual one is played in Diodorus’ theory by the set of those points of time within the real history of the actual world which are accessible from the present one in that they are either identical with or later than it.

If it is points of time within the real history of the world and not different routes the development of the world can take that play the role of possible worlds in Diodorus’ modal theory, there is only one possible route, according to this theory, which the development of the world admits of. Thus, this theory presupposes the strongly deterministic view that the future does not branch, but is as linear and, hence, fixed as the past. By defining the notions of possibility and necessity in a way that keeps them distinct not only with respect to their intensions, but also regarding their extensions, Diodorus tried to evade the determinism to which he was against his will, and perhaps even without his knowledge, committed by the implicit assumptions of his theory.

Concerning the dispute which his Master Argument provoked among the Stoics we are provided by Cicero with a piece of information which is confirmed by the report we owe to Epictetus³¹. Cicero informs us, in § 14, that contrary to Cleanthes, who denied that every past truth is necessary, Chrysippus endorsed this view, which is expressed by the first premise of the Master Argument, but refused to accept as

³¹ Cf. Long-Sedley I-II 1987, text 38A.

universally valid the rule of inference which permits one to infer from a strict implication and the necessity of its antecedent the necessity of its consequent. By rejecting this rule he implicitly rejected the theorem of modal logic, known as the second premise of the Master Argument, that something impossible does not follow from something possible, whose explicit rejection is ascribed to him by Epictetus.

Chrysippus' rejection of the rule of inference in question is the first of two different moves he made in order to escape his alleged commitment to Diodorus' modal theory³². The second of these two moves, which is extensively discussed by Cicero in §§ 15–16, consists in denying that the astrological principles of divination are adequately formulated as conditional statements and prescribing that they be formulated instead as negated conjunctive statements whose conjuncts are the respective antecedents of the conditional statements they are meant to replace and the respective negations of their consequents. In the case of the Dogstar Argument, for instance, its first premise ought to be formulated, according to Chrysippus' prescription, not as the statement "If someone was born with the Dogstar rising, that man will not die at sea", but rather as the statement "It is not the case both that someone was born with the Dogstar rising and that that man will die at sea" (§ 15)³³.

Cicero's eagerness to ridicule this move as being nothing but an arbitrary and futile regimentation of ordinary language betrays his complete failure to see its point. Chrysippus, by whom conditional statements were conceived of as expressing strict implications, obviously held this sort of statement to be too strong an expression for the merely empirical connexion between an astrological portent and what it portends. Not having at his disposal the conditional "if" formulation to express the weaker concept of material implication, he took advantage of the fact that a conditional statement which gives expression to such an implication is logically equivalent to the negated conjunction of its antecedent with the negation of its consequent.

The point of Chrysippus' second move, which makes his first move — that of disputing the second premise of the Master Argument — pointless, has succinctly been described by David Sedley as follows: "Chrysippus recommends the weaker formulation because it prevents the necessity of the antecedent from being transmitted to the consequent as it would be in the 'if' formulation [...]. It may be a necessary, because past, truth that Fabius was born at the rising of the Dogstar, but

³² Cf. Sharples 1991, 169.

³³ Translation: Sharples 1991, 67.

by sticking to material implication Chrysippus escapes the deterministic consequences of having to label it a necessary truth that Fabius will not die at sea”³⁴.

In § 17 and the first half of § 18 Cicero argues that Diodorus’ position does not have the unwelcome deterministic implications for which Chrysippus tries to avoid being committed to it. The thesis that whatever will be the case is necessary, which he ascribes to Diodorus, is to be understood, according to him, in the quite innocuous sense that a true future-tense statement cannot change its truth-value any more than a true past-tense statement can. Take, for instance, the statement “Scipio will die at night in his bedroom from a violent attack” (§ 18)³⁵. If this statement is true, what it asserts to be the case is necessary, according to the position ascribed by Cicero to Diodorus, not in any deterministic sense, but only in the sense that it is impossible for it to turn from a true statement into a false one³⁶.

That Cicero misunderstood Diodorus’ modal theory was clearly seen already by Leibniz, who in his *Essais de Théodicée*, referring to a letter in which Cicero espouses this theory (*ad fam.* IX 4), rightly points out that the writer of this letter seems not to have sufficiently grasped what follows from Diodorus’ position, because he thought it should be preferred to that of Chrysippus: “Il paroît assés que Ciceron [...] ne comprenoit pas assés la consequence de l’opinion de Diodore, puisqu’il la trouvoit preferable” (§ 170)³⁷.

Universität Münster

Hermann Weidemann

³⁴ Sedley 1982, 254.

³⁵ Translation: Sharples 1991, 69.

³⁶ Cf. Sedley 2005, 247–51.

³⁷ Gerhardt 1885, 215.

BIBLIOGRAPHY

- Denyer 1981 N. Denyer, 'Time and modality in Diodorus Cronus', *Theoria*, 47 (1981), 31–53.
- Gaskin 1995 R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin - New York 1995.
- Gerhardt 1885 C. I. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. 6, Berlin 1885.
- Kreter 2006 F. Kreter, *Kann Fabius bei einer Seeschlacht sterben? Die Geschichte der Logik des Kontingenzproblems von Aristoteles*, De interpretatione 9 bis Cicero, *De fato* (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, Bd. 74), Trier 2006.
- Long-Sedley I-II 1987 A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, vol. 1: *Translations of the principal sources with philosophical commentary*, vol. 2: *Greek and Latin texts with notes and bibliography*, Cambridge 1987.
- Mariani 1997 M. Mariani, 'Alcune osservazioni su modalità, verità e paradossi', *Dianoia*, 2 (1997), 27–50.
- Prior 1967 A. N. Prior, *Past, Present, and Future*, Oxford 1967.
- Sedley 1977 D. Sedley, 'Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 203, N. S. 23 (1977), 74–120.
- Sedley 1982 D. Sedley, 'On Signs', in J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic theory and practice*, Cambridge-Paris 1982, 239–272.
- Sedley 2005 D. Sedley, 'Verità futura e causalità nel *De fato* di Cicerone', in C. Natali e S. Maso (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam 2005, 241–254.
- Sharples 1991 *Cicero. On Fate; Boethius. The Consolation of Philosophy IV.5-7 and V*, ed. with an introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster 1991.
- Weidemann 1987 H. Weidemann, 'Das sogenannte Meisterargument des Diodoros Kronos und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 69 (1987), 18–53.

- Weidemann 1993 H. Weidemann, 'Zeit und Wahrheit bei Diodor', in K. Döring, Th. Ebert (eds.), *Dialektiker und Stoiker: Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart 1993, 319–329.
- Weidemann 1994 H. Weidemann, 'Tiempo, verdad y posibilidad en Aristóteles y la Filosofía Helenística', *Δαίμων (Revista de Filosofía)*, 8 (1994), 5–21.
- Weidemann 1999 H. Weidemann, 'Aus etwas Möglichem folgt nichts Unmögliches: Zum Verständnis der zweiten Prämisse von Diodors Meisterargument', in U. Meixner, A. Newen (eds.), *Philosophiegeschichte und logische Analyse 2: Antike Philosophie (mit einem Schwerpunkt zum Meisterargument)*, Paderborn 1999, 189–202.
- Weidemann 2000 H. Weidemann, 'Diodor: Logik und Common Sense', in M. Erler, A. Graeser (eds.), *Philosophen des Altertums*, Bd. I: *Von der Frühzeit bis zur Klassik*, Darmstadt 2000, 182–190.
- White 1985 M. J. White, *Agency and Integrality. Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility*, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo 1985.

“SED HAEC HACTENUS: ALIA VIDEAMUS”, *DE FATO* 20¹

In the middle of section 20 Cicero says “Enough of these matters: let us consider others.” (This is the start of chapter 10 according to the larger division). The appearance of a change of topic is however deceptive. The Epicurean argument that has been challenged in 19-20a, and the Stoic argument outlined in 20b-21a, are presented by Cicero as in effect mirror images of each other, as becomes clear in 21b, and they need to be considered together. (I will throughout use expressions like “20a” for “the first part of section 20”, and so on)². Moreover, this is not simply an issue of the structure of Cicero’s treatise, of purely internal interest; the relation between the Epicurean and Stoic arguments has in recent years played a central role in debates about the whole history of the problem of free-will and determinism in antiquity.

In section 1 of this paper I will consider recent discussions of the original significance of the Epicurean argument and the way in which Cicero may have modified it, and the wider implications this may have for the history of the free-will problem. Section 2 will be concerned with the relation between the Epicurean and the Stoic arguments as presented by Cicero, and section 3 will consider why, since Cicero presents the two arguments as in effect mirror images of each other, he nevertheless marks a transition with the words quoted at the start of this paper. In the case of section 1 and section 2 in particular discussion of Cicero’s treatment may in fact be discussion of how the material was treated by his more or less immediate source or sources, but consideration here must inevitably remain to some extent speculative.

1. What was the original form of the Epicurean argument?

Susanne Bobzien has argued that in two respects, of which the second will concern us more, Epicurus’ argument has been re-cast by Cicero, and probably already by Carneades, to make it the mirror image of the Stoic argument. First, she claims (1998a, 76-78) that the Stoics argued from the Principle of Bivalence, “every

¹ This is a version of the paper given in Venice on 11 July 2006, revised in the light of discussion there. I am particularly grateful to Carlos Levy, Aldo Magris, Francesca Masi, Carlo Natali, David Sedley and Hermann Weidemann for their comments, and to Carlo Natali and Stefano Maso for inviting me to speak at the conference.

² Specifically, 20b begins with *Sed haec hactenus* (the start of ch. X), 21b with *Itaque contendit omnis nervos Chrysippus*, and 23a ends with *naturalis motus avellere* (the end of ch. X).

proposition is either true or false”, while what the Epicureans denied was Excluded Middle (“either s or not-s must be true”)³. Cicero in her view has here re-cast the Epicurean argument in terms of the Principle of Bivalence in order to make the issues more similar. Her argument for this is twofold; she cites other passages in which what Cicero attributes to Epicurus is Excluded Middle⁴, and she notes the reference in Cicero, *fat.* 21b to “one or the other” (*alterum utrum*) of, by implication, two opposed propositions⁵. This first claim is persuasive; but it does not seem that it has any major *philosophical* implications⁶, except that the original formulation in terms of Excluded Middle provides the context for the position attributed to “the Epicureans” and ridiculed by Cicero in *fat.* 37-38, namely that “s or not-s” is true even though neither disjunct is. The importance of the first claim is rather that it alerts us to the possibility that Cicero may have changed the presentation of the argument in other respects too in order to accommodate it to his own discussion.

Bobzien’s second claim (1998a, 78-86) is that Epicurus’ argument, unlike the Stoic one, was not itself concerned with physical causation or with fate at all⁷, and that the reference to fate in 21b may have been added by Cicero. Again, the argument rests on the absence of reference to fate in the parallel texts in Cicero⁸,

³ I leave aside the issues concerning whether “must be true” should be included as part of the formulation or not.

⁴ Cicero, *fat.* 37, *Acad.* 2.97, *ND* 1.70. Bobzien 1998a, 76-77.

⁵ Bobzien 1998a, 77.

⁶ As opposed to historical ones; cf. Sedley 2005, 244 n.1, on the relation between Epicurus’ discussion and that of Aristotle in *De int.* 9.

⁷ She suggests that it may have been parallel to the Reaper argument – i.e., that it was concerned only with logical determinism. As she observes (1998a, 81 n.53), Long and Sedley take a different view; see the next note. In her 2000, 327 n.54, Bobzien argues that Epicurus’ example “either Hermarchus will be alive tomorrow, or he will not” (Cicero, *Acad.* 2 [*Lucullus*] 97; similarly, but with Epicurus himself as the example, *ND* 1.70) should probably not be taken as depending on any choice on Hermarchus’ part. The same might be said of “Epicurus will die at the age of 72” (Cicero, *fat.* 19) but not of “Carneades is going down into the Academy” (ibid.), or of some of Cicero’s Roman examples (“Cato will come into the Senate” and “Hortensius will come to his villa at Tusculum” in 28. Scipio’s being killed, in 18, depends on the choice of others; Scipio’s capturing Numantia, in 27, is more complex. The example of Philoctetes in 37 is presumably taken over from the preceding discussion).

⁸ Above, n.4; Bobzien 1998a, 81. At 81 n.53 she notes that Long and Sedley regard the reference to *natura rerum* in *Acad.* 2.97 as referring to causation, and replies, first that this is not evidence that Epicurus himself referred to causation in his reply to the argument from future truth (which may be granted; we are at the mercy of our sources, in Cicero’s *Academica* as much as in the *De fato*) and then that *even if* (italics mine) Epicurus mentioned causation, “this does not prove that *the argument* itself was concerned with causation in any way” (italics hers). This seems to amount to saying that Epicurus mentioned in the course of his argument something that was not relevant to it, or, putting it another way, that Epicurus’ own wording would not be the best guide to what he meant. Fowler 2002, 338, like Bobzien, sees the atomic swerve, which is relevant to physical

together with the argument that for Epicurus himself fate and necessity were distinct⁹. The claim that Epicurus did not himself link the issues of causal determinism and of future truth (I use the latter as shorthand for “the thesis that all propositions referring to the future are either true or false already”) is important for Bobzien as one aspect of her general thesis that something like the problem of freedom and determinism as known to modern philosophy only developed in the second century AD, and that for the early Hellenistic period we should speak rather of a series of problems, not yet connected with one another, of which logical determinism by future truth was one, freedom of agents from determination by *external causes* (only), or “autonomy”, another¹⁰.

There is no doubt that the Stoics *themselves* did not conceive of responsibility in terms of an absolute possibility of acting otherwise, free from determination by internal as well as by external causes¹¹; the issue is rather whether there were critics who already did so, and whether or not the early Stoics themselves thought it

causation, and the argument from future truth as originally unconnected for Epicurus (cf. O’Keefe 2005, 138 n.31). Fowler does however grant that “it may be that the [atomic swerve] was used to prove the unpredictability of future actions and thus to buttress the argument that statements about them do not possess a truth-value in the present.” The relationship might be the reverse, the position on future truth being prompted by the denial of determinism through the swerve. Fowler continues “It is noteworthy ... that sources outside Cicero do not associate Epicurus’ logical stance with the *clinamen*”; but the force of this is reduced by the fact that Cicero is (I think) the *only* source for Epicurus’ specifically logical stance.

⁹ Against which see O’Keefe 2005, 138-39 n.31.

¹⁰ Bobzien 1998b. Brennan 2001, and also 2005, 264-67 and 297-98, argues persuasively that the shift to interest in freedom from determination by internal causes as well as external ones has to do with the development of a narrower concept of the self, detectable already in the connection of desires with the body rather than the soul in the *Phaedo*. The Chrysippean treatment of desires as mistaken judgements could indeed be seen as a reaction against this narrower concept, a reaction which, like compatibilism itself, is appropriate to a holistic view of the universe and of the place of agents within it.

¹¹ The crucial issue here is that of freedom from determination by internal antecedent causes as well as by external ones. Formulations in terms of the possibility of doing otherwise are in themselves ambiguous between indeterminist and compatibilist interpretations (the possibility in the former case being absolute, in the latter qualified). Bobzien succeeds, indeed, in showing that Chrysippus and other early Stoics did not conceive of responsibility in terms of freedom to do otherwise (cf. her 1998a, 255). But she allows (1998a, 289) that for Chrysippus assent can be given or withheld, this of course to be understood in a compatibilist sense. Cf. Brennan 2005, 297-98. How we should interpret Aristotle’s statement at *Nicomachean Ethics* 3.5 1113b7-8 that, if acting depends on us, not acting does so too, is controversial. Compatibilists (for example Fine 1981, 578; Meyer 1993 and 1998) read this in a way that is compatible with determinism, for they assume that this is the natural assumption for Aristotle to make; so too Bobzien 1998b, 144, in the absence of explicit evidence for an incompatibilist reading being a live option in Aristotle’s time (see below in the text). Similarly, too, with Aristotle’s reference at *Eudemian Ethics* 2.6 1223a2-9 to things that we can cause to come about or not (on which see Natali’s paper in this volume).

necessary to respond on the critics' terms, even if the state of our sources may make it difficult both to distinguish these questions and to answer either of them. Bobzien is right, in other words, that there is no free-will problem *within* Stoic doctrine (411); what seems more questionable is her claim (279) that Chrysippus *and his opponents* (emphasis mine) argued on the basis that the agent's autonomy is all that is needed, rather than arguing about causal determinism. Second, there is in fact some evidence to suggest that freedom from all causal constraint, internal as well as external, was an issue of which Chrysippus *was* aware¹². Bobzien's arguments rest to a considerable extent on the principle that in reconstructing ancient debates we should not allow our own philosophical concerns to lead us to attribute to the ancients an interest in any issue where that interest is not explicitly attested for the thinker in question himself or for his predecessors and contemporaries¹³. As a general principle this is a sound one, but given the state of our first-hand evidence for early Hellenistic philosophy in particular it may at times be unduly restrictive.

O'Keefe agrees with Bobzien in regarding the issue of unqualified or absolute freedom to do otherwise as anachronistic for the early Hellenistic period¹⁴. Against Bobzien, however, O'Keefe has argued that a reference to fate *was* an original part of the Epicurean argument about future truth¹⁵. Bobzien herself adopts the view of Furley, that the atomic swerve was not to be closely linked with individual

¹² While arguing (1998a, 276) that the *επελευστικὴ δυνάμις* rejected by Chrysippus in *SVF* 2.973 was not intended to introduce freedom to do otherwise, but only freedom from determination by external causes, Bobzien does accept that the issue is one of undetermined, or un-predetermined, motion. And she herself recognises (1998a, 314-29), in a different context, that sources such as Cicero *and Plutarch* misrepresent Chrysippus by presenting fate in terms of determination by external causes alone. May the same misunderstanding not be at work in Plutarch's representation of Chrysippus' position in *SVF* 2.973 as well?

¹³ Bobzien claims (1998a, 281) that there is no evidence for an indeterminist concept of responsibility in early Stoics, in other Hellenistic debates (the context implying, up to the time of Chrysippus) or in Aristotle. On the general methodological issue cf. Brennan 2001, 284.

¹⁴ *Lucretius* clearly links the atomic swerve with freedom from constraint by internal causes (2.289-293). It is true that Cicero's words in *fat.* 23, "if the atom were always carried along naturally by its weight in a necessary way, we would have no freedom, since the movement of our mind would be constrained by the movement of the atoms" (*si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus ut atomorum motu cogeretur*) could be read as referring only to freedom of the mind from external constraint, but that hardly seems likely; Cicero knew perfectly well that for Epicurus the mind was itself made of atoms, and we know that he had read at least part of *Lucretius*' poem, whether or not that included 2.289-293. See further below, at nn.27-28, and Carlo Natali's paper in this volume.

¹⁵ O'Keefe 2005, 138-39 n.31. At 141 n.37 he notes that the Epicurean at Plutarch, *Pyth. Orac.* 10 398F argues that present existents are needed as the truthmakers of future contingents; but there is no explicit reference to present *causes* in that passage. Against Bobzien also Sedley 2005, 245 n.2 ad fin.

occurrences of free choice, but that its role was the negative one of bringing about breaks in causation at some point or other and thus ensuring that internal factors could not ultimately be traced back to external ones beyond our control¹⁶. O'Keefe however argues that the swerve for Epicurus was not connected with the analysis of free choice at all, since Epicurus was in his view concerned, in the context of human action, only with freedom from determination by external causes. Rather, in O'Keefe's view, Epicurus asserted that there is uncaused movement in order – and *only* in order – to be able to deny that every proposition is true or false and so be able to deny that everything is fated¹⁷. The connection of the swerve with the analysis of choices themselves, which all interpreters agree in regarding as problematic, was in O'Keefe's view a later development¹⁸.

The paradox is that, in the course of supporting Bobzien's general view that freedom to choose otherwise was not an issue in the early Hellenistic period, O'Keefe is *required* by his argument to reject her view that fate, in the sense of physical causation, formed no original part of the Epicurean argument reported by Cicero in 21b. For having denied the swerve any home in the analysis of choice, he has to relate the argument about future truth to causation for Epicurus himself in order to give the swerve a new home.

¹⁶ Bobzien 2000, 327-36; see also *ibid.* 300, 316-20, and 320-22 on Cicero, *fat.* 23. At 335-36 she offers two versions of this view: the first is that advanced by Furley himself, that the occurrence of a swerve at some point is enough to ensure that an agent's character now is not the inevitable result of his initial natural endowment and previous history, and that there is nothing more to be said about when or how such a swerve may have occurred. The second, and less implausible view is that conscious attempts to change one's character may sometimes escape causal determinism by the occurrence of swerves (see especially Bobzien 2000, 336 and n.99). At 322 Bobzien argues that if voluntary choices themselves involved swerves Carneades could not have argued, as Cicero at *fat.* 23 says he did, that the Epicureans would have done better to defend voluntary movement of the mind directly rather than to introduce the swerve. But Carneades may be read simply as attacking an Epicurean assumption that the swerve is a necessary condition for action to be truly voluntary, and this reading is neutral as to when the swerve is supposed to occur.

¹⁷ O'Keefe 2005, 17. Given the state of our evidence, O'Keefe's arguments for restricting the significance of the swerve for Epicurus himself are necessarily circumstantial. One is the lack of relevance of a specifically indeterminist conception of freedom to Epicurus' ethical goals (24). A second is the claim that what Epicurus objects to in Democritus (LS 20C(13)-(14)) is not so much determinism as eliminative reductionism (93; I use the combined expression, where O'Keefe argues that we should speak of eliminativism *rather than* reductionism). Above all O'Keefe appeals to Epicurus' historical context, one of arguments concerned with various forms of *logical* determinism – the Sea-Battle, the Reaper, the Master Argument and so on. Here O'Keefe 2005, (149-50) compares Aristotle; much will in turn depend, though, on whether one accepts a compatibilist reading of Aristotle (above, n.11).

¹⁸ O'Keefe 2005, 36 follows Bobzien in connecting the end of *Lucretius*' account with control over the development of our character.

2. The relation between the Epicurean and the Stoic arguments as presented by Cicero.

The original context of Epicurus' argument concerning future truth is not however our main concern; this is fortunate in view of the scantiness of the evidence which – unless more appears from Herculaneum – makes any definitive resolution impossible. What is clear, and rightly emphasised both by Bobzien (1998a, 84) and by O'Keefe, is that, in the discussion as presented by *Cicero*, Chrysippus and Epicurus are two sides of a single coin.

19-20a continue the argument of 17-18. In 17-18 it was argued, in effect, that the question of future truth and that of causation are separate. All future events are unchangeable, in the sense that what will be will be, but that is a quite separate issue from the question whether future events are already determined by physical causes. In 18b Cicero observes that there is no reason here for Epicurus to introduce the atomic swerve. The implication, in context, is that future truth does not imply that the things referred to are already determined by physical causes. 19-20a provide the explanation for 18b; 18b *asserts* that Epicurus did not need to postulate the atomic swerve because of worries about the deterministic implications of future truth, while 19-20a explains why this is so, arguing that future truth and causal determinism are two separate issues. That point will be repeated in sections 27-28.

In 18b-20a, then, Epicurus is portrayed as holding that to deny fate one needs both to deny the universal applicability of future truth and to assert uncaused movement; though Cicero appears to present Epicurus' reaction in a deliberately paradoxical form, suggesting that it was Epicurus' mistaken view about future truth that led him to fear fate and so introduce uncaused motion. Given that Cicero himself holds that the issues of future truth and of causal determinism are distinct, and that this implies that it is the latter issue that is the important one for human freedom, there is rhetorical advantage in representing Epicurus as only concerning himself with what is in fact the more important issue because he was concerned with the less important one and failed to distinguish the two¹⁹. Then, in 20b-21a,

¹⁹ *nec, cum haec ita sint, est causa cur Epicurus fatum extimescat.* True, to see Cicero as mocking Epicurus here *may* be over-interpretation; Cicero might just be pointing out that the logical determinism of future truth is a different issue from physical, causal determinism. But where Cicero and Epicurus are concerned the cynical reading may be the appropriate one. How Cicero presents Epicurus' position is a different issue from whether he – or his source – has foisted on Epicurus a connection between the issues of future truth and of physical determinism which was not originally part of Epicurus' own position at all.

Chrysippus is introduced as arguing that the truth or falsity of propositions shows that there is no uncaused movement and hence that all is fated²⁰.

More formally, for Epicurus,

(1) if every proposition is true or false, everything will be fated, and if there is no uncaused movement, everything will be fated;

for Chrysippus,

(2) that every proposition is true or false implies that there is no uncaused movement, and therefore that everything is fated²¹.

Both Epicurus and Chrysippus share the views

(3) if there is no uncaused movement, everything is fated;

(4) if not everything is fated, not every proposition is true or false;

whereas Cicero himself denies (3) and (4) and asserts

(5) the compossibility of (i) every proposition being true or false, (ii) there being no uncaused motion, and (iii) not everything being fated.

Even though he introduces Chrysippus' argument as a fresh topic, Cicero in 21a (*hic primum*) immediately responds to it by saying he would prefer to adopt *from*

²⁰ 20b does not specify future-tense propositions for Chrysippus, but they are presumably the ones at issue.

²¹ The actual statement of Chrysippus' argument in 20b-21a is more complex: schematically, if a = is true or false (of a proposition), b = is uncaused (of a movement or its consequences – see below), c = is fated, $ryx = y$ is the proposition stating the occurrence of event x, Cicero gives us

(i) $(x)(y)(ryx \rightarrow (bx \rightarrow \neg ay))$

(ii) $\exists x(bx) \rightarrow \exists y(\neg ay)$: (from (i))

(iii) $(y)(ay)$

(iv) $\neg \exists x(bx)$ (from (iii) and (i) by *modus tollendo tollens*)

(v) $(x)(\neg bx)$ (from (iv))

(vi) $(x)(\neg bx \rightarrow cx)$ (assumed)

(vii) $(x)(cx)$ (from (v) and (vi))

Characteristically, Chrysippus bases the general assertion in (i) on a generalisation over individuals in (ii) ((ii) is actually stated before (i), (i) being introduced by *enim*). In the argument from (i) to (ii) it is probably assumed that an event is uncaused either if it is itself an uncaused movement or if it is caused by one, but this is not in fact essential to the argument – it will be enough if the prediction of the uncaused movement itself is neither true nor false.

Epicurus the view that not every proposition is true or false rather than to accept that everything is fated. And in 21b²² he links by a “just so” (*ut ... sic*) Epicurus’ fear that

(6) if every proposition is true or false, everything will be fated

and Chrysippus’ fear that

(7) if not every proposition is true or false, not everything will be fated and there will be uncaused movement.

It is true that, as Sedley points out²³, the statement of Epicurus’ position *in this section* makes no explicit reference to causation; but, as he also notes, “fate” here must have a causal force for Cicero, and the connection, in Cicero’s view at least, between the issue of future truth and that of causal necessity for Epicurus has been sufficiently indicated in what has preceded. Cicero thus presents both Epicurus and Chrysippus as alike concerned with future truth, causation and fate, and as alike drawing their different conclusions, or sharing similar anxieties, because they are both committed to both (3) and (4). Cicero himself denies both (3), the claim that uncaused motion is required if everything is not to be fated, and (4), the claim that to deny fate involves denying that all propositions are either true or false; in effect, he finds a solution by saying that the disputing parties share mistaken premisses. The denial of (3) will in 23b ff. be attributed to Carneades; and it has been generally accepted that the credit for asserting (5) and arriving at a satisfactory solution of the paradox of future truth should be given to Carneades as well²⁴.

That Cicero treats the Epicurean and the Stoic positions as symmetrical in this way is significant. For the wider context in Cicero shows that for Cicero at least the question of future truth was itself connected not only with that of causation

²² At the start of 21b, indeed (*itaque contendit ... aut verum esse aut falsum*), Cicero presents Chrysippus as arguing *to* the claim that (p) every proposition is either true or false, rather than from it as in 20b. I suggested in my commentary (Sharples 1991, 174-75) that Cicero has been influenced by the rhetorical contrast with Epicurus’ denial of p in 21a. Bobzien 1998a, 84-85 argues that Cicero’s point is that Chrysippus was concerned to establish p as the starting-point of his argument. Johanson and Londey 1988 argue that while Greek sources for Stoic doctrines present being either true or false as a *property* of all propositions, Latin sources tend to present this as a *defining characteristic* of propositions as such.

²³ Sedley 2005, 252-53.

²⁴ This has been generally assumed, though it is not as far as I can see absolutely explicit in Cicero’s text; cf. for example Long 1974, 102, where the point depends on treating 23b-28 as a sequence of arguments from a single source.

generally but specifically with that of the freedom of our actions from determination by internal antecedent causes. In 23b ff. Cicero presents Carneades' rejection of

(3) if there is no uncaused movement, everything is fated

or assertion of

(8) the compossibility of "there is no uncaused movement" and "not everything is fated"²⁵

as an intended improvement on Epicurus' position. It follows that, at least as *Cicero* saw the matter, (1), (2) and (8) are all positions in the same debate. Consequently, if "not everything is fated" in (8) is concerned with, or at least *includes*, freedom from determination by internal antecedent causes, then it seems likely that *Cicero* at least thought that "not everything is fated" in Epicurus' view ((1)) did so as well²⁶.

The contrast in 25 between external causes and the nature of the thing itself might suggest that what is at issue is freedom only from determination by external causes, and not also from that by internal causes. However, Carneades' position, so interpreted, risks collapsing into that of Chrysippus. And Carneades, as reported by Cicero, rules out determination by "external and *antecedent* causes". If the implication is that our will is determined neither by external nor by antecedent causes, this rules out determination by internal causes that form part of a series of causes determining their successors, as in the Stoic view. Or, putting the point another way, in the context of such a view of determinism even internal causes are ultimately determined by external ones. It may be my nature that determines my actions now, but it, like everything else, was predetermined even before I was born, and thus predetermined by causes external to me²⁷. It seems natural to suppose that

²⁵ (8) being implied by (5). I leave aside here the question whether Carneades himself actually held that "every proposition is true or false", "there is no uncaused movement", and "not everything is fated" are all in fact *true*, and whether as an Academic Sceptic he should have been *holding* anything of the sort (see Natali's paper in the present volume). I also leave aside the question whether Carneades' attempt to find a third option between universal causal determinism and uncaused motions like the swerve is as successful as his solution to the problem of future truth; see on this Sharples 1991, 10, and references there.

²⁶ Duhot 1989, 196-97 argues that *Chrysippus'* argument is not in its original form but is an Academic reformulation for the sake of criticism. Bobzien allows (1998a, 3) that "Carneades brought together Epicurus' and Chrysippus' views on determinism (e.g. *Cic., fat.* 23)".

²⁷ The choice is thus between causes that are antecedent and (at least ultimately) external on the one hand, and those that are neither – free and non-predetermined volitions – on the other. A Stoic might indeed retort that even causes that existed before my birth are not external to me, because I

Carneades wants to challenge this whole picture, rather than that he is happy to allow determination by a combination of external and internal antecedent causes²⁸.

If (8) is read so as to include freedom from determination by antecedent internal constraint, the latter was an issue at least for Cicero in the first century BC. Moreover, either the argumentative structure of sections 19-25 is Cicero's own construction, or he owes it to an earlier source. If the latter is the case, freedom from *internal* necessity was already discussed together with the logical determinism of future truth, and distinguished from it, by that source. If that source was Clitomachus, presenting the arguments of Carneades, O'Keefe is right to argue that the problem of free will and determinism was in existence at least as early as Carneades²⁹ – and not, as Bobzien has argued, only in the second century AD.

3. Why the apparent fresh start at 20b?

If the structure of Cicero's argument in 19-21a is as I have argued it to be, we are left with the question why Cicero claims to be moving on to a fresh topic at the start of 20b. Yon suggests that the introduction in 18b of Epicurus' atomic swerve has "led to anticipation of issues that will not be taken up until 28, after the exposition and criticism of the position of Chrysippus"³⁰. Now, 28 takes up the point made in 19 against Epicurus' introduction of the atomic swerve in 18b, that future truth and causal determinism are two separate issues. Yon's point would thus at first sight seem to be that the discussion of causation in 18b-20a is a digression, and that in 20b Cicero wants to return to considerations of logical determinism specifically³¹.

am just a part of a greater whole; but it is not clear that Carneades would find this persuasive. It is true that the question of determination by a combination of external and internal causes is blurred by Cicero in the penultimate section of the treatise as we have it, at 41-45; cf. Donini 1974-1975. But there is a question whether Cicero is still following the same source at this point, and how the argument was developed in the lacuna after 45. See Donini 1989, 140ff.; Sharples 1991, 20-22, 193-94, and the modern literature referred to there.

²⁸ This is a restatement of the argument at Sharples 1991, 177.

²⁹ O'Keefe 2005, 9: "Carneades should be credited (or blamed) for first formulating a libertarian position on the "traditional" problem of free will and determinism, and ... via Cicero's *De fato*, it was transmitted to the western philosophical tradition in St. Augustine's *On free choice of the will*."

³⁰ "La critique de la solution radicale d'Epicure nous a en effet entraînés à des considérations anticipées, qui ne seront reprises que plus loin (XII, 28), quand aura été exposée et critiquée la thèse de Chrysippe." Yon 1933, 11 n.2.

³¹ In his introduction (xxii, n.2) Yon explains the point by saying that Chrysippus, like Diodorus, is concerned with logical determinism. It is true that that is the focus of 20b-21. But it is hardly the concern of 22-25, and it is the theme of logical determinism that is *taken up again* in 28a.

However, this hardly fits the text. For the issue of physical causation is explicit in Chrysippus' argument in 20b, and the atomic swerve specifically is the theme of 22-23. This might suggest that the important point in Yon's note is rather the reference to Chrysippus; 18b-20a may be a digression not because it is concerned with physical causation, but because it focuses on Epicurus. Indeed, Chrysippus is not named anywhere in 18b-20a. To be sure, to regard discussion of Epicurus as a digression anticipating 28ff. might still seem strange, given the discussion of the Epicurean atomic swerve in 22-25; but the oddity would be lessened if we saw Cicero there as presenting Carneades, not so much as saying that Epicurus and Chrysippus are both wrong, but rather as insisting that there is a better answer to Chrysippus than the one Epicurus can offer. In other words, the emphasis from 20b to 27 would be on the question "how to reply to Chrysippus?"³²

More probably, though, Yon's reference to section 28 in the note to his translation is misleading. For in his introduction he suggests that the point of the new beginning in 20b is that while 18b-20a give, as it were, Epicurus' reaction to Diodorus³³, the issue of the relation between future truth and causation cannot properly be discussed until Chrysippus' use of the former to support claims about the latter has been set out, starting in 20b³⁴. In that case, however, the return to the issue of future truth in its new context actually occurs at 26³⁵.

The answer to our problem, I suggest, is that Cicero's discussion is deliberately informal. 17-18 are still part of the discussion of quasi-Diodorean modalities³⁶, but

³² This, if accepted, would have two implications; first, the case for reading 23b as Carneades arguing on the Epicureans' own terms would be weakened (see Sharples 1993, 180-81); second, the argument at Sedley 2005, 245 and n.2 that the subject of *inquit* in 26a is Epicurus rather than Chrysippus would also be weakened. – I take this opportunity to point out that the translation of the last sentence of 25 at Sharples 1991, 75, "the nature of that thing itself is the cause of that thing", is misleading, inasmuch as it suggests that voluntary movement is its own cause. The Latin has simply *eius enim rei causa ipsa natura est*. A better translation would be "the cause of that thing [sc. that voluntary movement is in our power] is the nature [of voluntary movement]"; that is, the nature of the thing is itself the cause of its *properties*, including that of being in our power. So, in effect, Rackham ("its obedience is not uncaused, for its nature is itself the cause of this"); Yon is more ambiguous ("car sa cause est sa nature meme").

³³ The suggestion is not that this should necessarily be taken in a historical sense; Cicero is concerned with the philosophical issues rather than with chronological reconstruction.

³⁴ "Les §§18-20 mettaient Epicure en présence de Diodore. Mais depuis l'intervention de Chrysippe §20, le problème est vu sous un angle différent, et on ne discute pas seulement la nécessité mégarique, mais la forme nouvelle sous laquelle il reparaît – quoi qu'en dise Chrysippe – dans la fatalité stoïcienne." Yon 1933, xxiv n.2.

³⁵ And indeed Yon's note in his introduction, cited in my own immediately preceding note, comes at the *start* of his paraphrase of 26b-28a.

³⁶ i.e., Diodorean modalities as Cicero misunderstands them. See Hermann Weidemann's paper in this volume.

introduce the “Carneadean” answer to the problem of future truth³⁷ and distinguish the problem of future truth from that of causation. 19-20a develop both these points in the context of Epicurus’ views. 20b-21a introduce Chrysippus’ view of future truth and causation as a foil to that of Epicurus, and the similarity between the two is stressed in 21b. This paves the way for the discussion of causation (the atomic swerve) in 22, and of the Carneadean solutions to the problem of causation in 23b-25 and of future truth in 26ff. So, although the discussion of the Carneadean position starts in 18b with the first of the two opposed views between which it constitutes a third option³⁸, 20b *also* marks a new topic, in the sense that it is only after Chrysippus’ view as well as Epicurus’ has been introduced that it can be pointed out that denying the assumptions (3) and (4) which they share can provide the solution. *Both* perspectives are valid; Cicero’s discussion gives the impression of informality by the way in which topics flow into each other. Similarly, if we regard the main shift as that from discussion of future truth and causation together to discussion of causation alone, 22-23a belong with what follows them; if however the formal introduction of Carneades’ solution, as opposed to the common assumptions of Epicurus and the Stoics, is the new topic, 22-23a belong with what precedes them. The structure of Cicero’s arguments is not always easy to pin down; but that reflects a deliberate attempt at conversational informality.

Appendix: chance as an exception to determinism

In section 19, arguing that what is not predetermined is not therefore without a cause altogether, Cicero refers to chance causes. This is problematic in two ways.

First, chance in the Aristotelian sense is not incompatible with determinism³⁹. If on the other hand the thought is, as actually seems to have been Epicurus’ view⁴⁰,

³⁷ Not explicitly attributed to him; and see above, n.24.

³⁸ It may be remarked that in 18b and subsequently, by contrast with what has preceded, the term “necessity” is reserved for causal necessity, though the modal term “possible” is still applied to the impossibility of even a contingent truth becoming a falsehood. I am grateful to Hermann Weidemann for pressing me on this point.

³⁹ There is no reason, even in a predetermined universe of the sort attributed by the Epicureans to Democritus, why people should not find buried treasure when digging holes in order to plant trees (the example from Aristotle, *Metaphysics* Δ 30). It is indeed true that such an event will not be due to chance if we accept Stoic universal *providence*, but that is another issue. Chance, when applied to examples like Aristotle’s, is the opposite of *purpose*, not of determinism as such.

⁴⁰ That the swerve was involved in chance events for Epicurus is argued by Bobzien 2000, 330 n.91 (cf. 334 n.95) on the basis of Philodemus, *Sign.* 36.11-17 and Plutarch, *Soll. An.* 964e (actually 964c), against the view of Long 1977 and Purinton 1999, 261-262. The testimony of Plutarch

that chance events are not fully predetermined by antecedent causes, but result from un-predetermined swerves, a third option distinct both from determinism and from the atomic swerve has not been found. What *Cicero* thought counted as a chance event for Epicurus himself, and whether Cicero thought that for Epicurus a swerve was involved in every chance event, I do not know.

Second, there is the question, what does chance as an exception to determinism have to do with human choice as an exception to determinism? As Donini has pointed out, Carneades going into the Academy is hardly a good example of a chance event – he was head of it. Even his going there at a particular time is hardly likely to be due to chance rather than choice. His meeting someone there, in Aristotelian fashion, might be due to chance, but that is a separate issue from his going there in the first place⁴¹.

David Sedley, in his paper presented at the conference, suggests that we should understand the reference to “causes preceding by chance” (*causae fortuito antecessae*) in 19 not in relation to chance events in any narrow sense of that term, but simply as indicating that the causes in question do not form part of an antecedent causal chain. If “causes containing within themselves a natural effectiveness” and “causes preceding by ‘chance’” is an exhaustive classification, the antecedents of free choices not determined by antecedent causes will fall into the latter category simply by virtue of not themselves determining the subsequent choice. This reading does indeed resolve our second problem; it does nothing in itself, however, to establish free human choices as an option distinct both from determinism and from the atomic swerve. That is rather the task of 23b-25, whether one does or does not accept that it succeeds in its task⁴².

The alternative, if the reference to “chance” in 19 is taken in a narrower sense, is to suppose either that Cicero has been careless, or else that Carneades was more concerned to criticise the Stoic and Epicurean views than to construct a *systematic* alternative position of his own. We are indeed given an account of voluntary human

(whose mention of chance is a passing reference consisting of the single word “chance”) may not carry much weight, but Philodemus is another matter. His point is that it is not enough to assert the existence of the swerve on the basis of τὸ; τυχρον̄ και; τὸ; παρ̄ ἡμᾶς; one also needs to show that it does not conflict with appearances (cf. Lucretius 2.244-245, 2.249-250). At her 2000, 334 Bobzien gives, as an example of what might count as chance due to a swerve, a change in the character of a plant, as opposed to a voluntary change in the character of a person; this is a different sort of example from the Aristotelian chance meeting with someone who owes you money or being carried off course in a voyage by a storm, though this is not to say that a Peripatetic might not explain a change in the character of a plant by some accidental concurrence if no more regular explanation could be found (cf., perhaps, GA 4.10 778a5-9, with Balme 1939).

⁴¹ Donini 1989, 135.

⁴² Above, n.25.

R.W. Sharples

action specifically at 23-25; what we are not given – any more than we will be by Alexander of Aphrodisias⁴³ – is an account of the relation between chance and choice as two types of exceptions to determinism.

University College London

R.W. Sharples

⁴³ See Sharples 2001, 533-42. It is true, as Aldo Magris has emphasised to me, that choice and chance are both regarded in the Aristotelian-Platonic tradition as subdivisions of the contingent; see Bobzien 1998, 397-404; Mansfeld 1999, 144-49; Sharples 2001, 549-51. But the fact that they fall under the same genus does not in itself provide an analysis of each of them in causal terms.

REFERENCES

- Balme 1939 D.M. Balme, 'Greek Science and Mechanism: I, Aristotle on Nature and Chance', *Class. Quart.*, 33 (1939), 129-38.
- Bobzien 1998a S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Bobzien 1998b S. Bobzien, 'The inadvertent conception and late birth of the free-will problem', *Phronesis*, 43 (1998), 133-75.
- Bobzien 2000 S. Bobzien, 'Did Epicurus discover the free will problem?', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19 (2000), 287-337.
- Brennan 2001 T. Brennan, 'Fate and free will in Stoicism: a discussion of Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 21 (2001), 259-86.
- Brennan 2005 T. Brennan, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Oxford 2005.
- Donini 1974-75 P.L. Donini, 'Fato e volontà umana in Crisippo', *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 109 (1974-1975), 187-230.
- Donini 1989 P.L. Donini, *Ethos: Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989.
- Duhot 1989 J.J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris 1989.
- Fine 1981 G. Fine, 'Aristotle on Determinism: a review of Richard Sorabji's *Necessity, Cause and Blame*', *Philos. Rev.*, 90 (1981), 561-79.
- Johanson – Londey 1988 C. Johanson and D. Londey, 'Cicero on propositions; *Academica* 2.95', *Mnemosyne*, 41 (1988), 325-32.
- Long 1974 A.A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London 1974.
- Long 1977 A.A. Long, 'Chance and natural law in Epicureanism', *Phronesis*, 22 (1977), 63-88.
- Long – Sedley 1987 A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987.
- Mansfeld 1999 J. Mansfeld, 'Alcinous on fate and providence', in J.J. Cleary, ed., *Traditions of Platonism: Essays in honour of John Dillon*, Aldershot 1999, 139-50.
- O'Keefe 2005 T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge 2005.

R.W. Sharples

- Purinton 1999 J.S. Purinton, 'Epicurus on "free volition" and the atomic swerve', *Phronesis*, 44 (1999), 253-99.
- Sauvé Meyer 1993 S. Sauvé Meyer, *Aristotle on moral responsibility*, Oxford 1993.
- Sauvé Meyer 1998 S. Sauvé Meyer, 'Moral responsibility: Aristotle and after', in S. Everson, ed., *Ethics*, Cambridge 1998, 221-40.
- Sedley 2005 D.N. Sedley, 'Verità futura e causalità nel *De fato* di Cicerone', in *La catena delle cause, Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, eds. C. Natali and S. Maso, Amsterdam 2005, 241-54.
- Sharples 1991 *Cicero. On fate; Boethius. The Consolation of Philosophy IV.5-7 and V*, ed. with an introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster 1991.
- Sharples 1993 R.W. Sharples, 'Epicurus, Carneades and the Atomic Swerve', *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 38 (1991-3), 174-90.
- Sharples 2001 R.W. Sharples, 'Schriften und Problemkomplexe zur Ethik', in P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol.3 *Alexander von Aphrodisias*, ed. J. Wiesner, Berlin 2001, 513-616.
- Yon 1933 A. Yon, ed., *Cicéron: Traité du destin*, Paris 1933.

CARNEADES' ARGUMENT IN CICERO'S *DE FATO* 23b-25

1. Text and translation

(I) *Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere. nam cum doceret esse posse quendam animi motum voluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possent; quo defenso facile Chrysippo possent resistere, cum enim concessissent motum nullum esse sine causa, non concederent omnia, quae fierent, fieri causis antecedentibus; voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis.*

(II) **24** *communi igitur consuetudine sermonis abutimur, cum ita dicimus, velle aliquid quempiam aut nolle sine causa; ita enim dicimus 'sine causa', ut dicamus: sine externa et antecedente causa, non sine aliqua; ut, cum vas inane dicimus, non ita loquimur, ut physici, quibus inane esse nihil placet, sed ita, ut verbi causa sine aqua, sine vino, sine oleo vas esse dicamus, sic, cum sine causa animum dicimus moveri, sine antecedente et externa causa moveri, non omnino sine causa dicimus.*

(III) *de ipsa atomo dici potest, cum per inane moveatur gravitate et pondere, sine causa moveri, quia nulla causa accedat extrinsecus. 25 rursus autem, ne omnes physici inrideamur si dicamus quicquam fieri sine causa, distinguendum est et ita dicendum, ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et gravitate moveatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur. Similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa; motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa; eius rei enim causa ipsa natura est.*

(I) "(1) A more effective line was taken by Carneades, whose theory was that the Epicureans could defend their cause without this fictitious swerve. (1.1) For, since he (= Epicurus) taught that there was the possibility of a certain voluntary motion in the mind, it would have been better to defend that doctrine, than to introduce the swerve, especially as they could not discover its cause. (2) By defending it they could easily have withstood Chrysippus, (2.1) for in admitting that no motion is uncaused they would not have been conceding that all events are the result of antecedent causes, because there are no external antecedent causes of our volition.

(II) (24) Hence we are perverting the common usage when we say that someone wants or does not want something without a cause, we mean this 'without a cause' as 'without an exterior and antecedent cause', not 'without any kind of cause'; in the same way, when we say that a vessel is 'empty' we do not use the expression

‘empty’ as natural philosophers do, when they do not admit that there is absolute emptiness, but in the way we use the term to indicate that in the jar there is no water, wine or oil. So too, when we say that the mind moves ‘without a cause’ we mean ‘without an antecedent cause’ and not ‘without any cause at all’.

(III) Of the atom itself it can be said, when it is moved through the void by its heaviness and weight, that it is moved without a cause, because there is no influence of an external cause. (25) And again, if we do not want be laughed at when speaking as natural philosophers and saying that something happens without a cause, we must distinguish and we must say that it is the nature of the atom itself to be moved by weight and heaviness, and that this is the cause why the atom is moving in that way. Similarly, we don’t need an external cause for the voluntary movements of our mind. For voluntary movement has in itself its own nature, i.e. to be in our power and to obey to us. Nor it is without a cause, since the cause is the thing’s own nature”.

2. Division of the text

The text offers a single argument, attributed by Cicero to Carneades, with illustrations and supplements that can be attributed to Cicero himself¹. We can distinguish three parts:

I) From *Acutius Carneades...* to *causas externas et antecedentis*, §23b. Here we have Cicero’s summary of Carneades’ argument with possibly some ideas by Cicero himself.

II) From *communi igitur consuetudine...* to *non omnino sine causa dicimus*, § 24a. Here we have an illustration by Cicero of a linguistic point.

III) From *de ipsa atomo dici potest...* to *causa ipsa natura est*, §§ 24b - 25. This is the philosophically most important part of the text. Here we have an analogy between the movements of the atoms and the voluntary movements of a human being. Cicero says that in both cases we have a cause, but not an external cause, since in both cases the movement derives from the nature of the thing.

Section (II) and (III) are clearly meant to support (I). (II) is about language and (III) is about reality. (II) is almost certainly by Cicero; so can be (III), but some ideas derive from the original Carneadean argument.

¹ Wisniewski 1970, 91, considers only the second part of § 23, from *acutius Carneades* to *externas et antecedentis*, to be an actual fragment of Carneades. I have not been able to see Mette’s edition.

3. Textual problems

The most important problem is at § 23, *docere<n>t*. The hss. give unanimously *doceret*, and the insertion of <n> is due to the German translator J.F. von Meyer². Yon and Wisniewski indicate the insertion in their editions of *De fato* and of Carneades' fragments. On the contrary Giomini, Bayer and others write directly *docerent*.

The change to the plural is intended to co-ordinate *docerent* with *Epicureos*, and with the plurals in the last part of the §: *possent* (A,B; *possunt* V²; *possem* V¹), *concessissent*, *concederent*. But perhaps it is not necessary.

The form *doceret* could be referred to Carneades, and Cicero would be attributing to him the theory that there are some voluntary movement of the mind. Nearly nobody among modern scholars follows this line, with the possible exception of Weische³, because it conflicts with the interpretation of Carneades as a philosopher proceeding in a wholly dialectical way and never taking a position *in proprio nomine*⁴.

Another possibility would be referring *doceret* to *Epicurus* of the first line of § 23, as Sharples and Sedley do⁵. The result is that the main thesis of (a), *esse posse quendam animi motum voluntarium* is attributed to Epicurus and the Epicureans only. I think that this is the best choice, and I will say more later on this point.

There is an oscillation between *possent* or *possunt*, at § 23. Some scholars think that the indicative form seems to be more appropriate⁶.

At § 25, *ne omnes physici inrideamur* is the text of the best hss. It has been accepted by Giomini (on the basis of ND 2.48: *ne hoc quidem physici intelligere potuistis*) and in L&S. But many people think that the meaning of the phrase should be (1) “if we all do not want be laughed at by the natural philosophers” or (2) “if we do not want be laughed at by all the natural philosophers”, and not (3) “if we all natural philosophers do not want to be laughed at”⁷. To arrive at this result they need to correct the received text. One solution for (1) is to write *ne omnes a physicis*

² von Meyer 1807, 236.

³ Weische 1961, 49-50. He thinks that here we have a revival of Plato's theory of the soul as a Self-mover, as can be found in *Phaidros* 245c-246a.

⁴ Ioppolo 1986, 193-97; L&S, II, 110: “Carneades as often was defending a dogmatic position for dialectical purposes”, cf. I, 448; Weische's proposal is judged unlikely also by Görler 1994, 887.

⁵ Sharples 1991, 73; Sedley 2005, 245 n.

⁶ According to Marwede 1984, 174, Carneades wants to introduce “a reason which is, or is assumed to be, an objective fact”.

⁷ Only Antonini 1994 chooses this translation: “Perché noi tutti fisici non siamo irrisi”.

inrideamur (Rackam, Bayer and some hss.⁸); for (2) some more correction is needed, as *ne omnibus a physicis inrideamur* (Anon. reviewer of Bremi, Christ), *ne omnes nos physici inrideant* (Bremi), or *ne omnes physici inrideant nos* (Müller, Klotz, Yon, Sharples). I wonder if the change is necessary: at § 24 Cicero distinguishes the use of the term ‘void’ by *physici* from the use of ‘void’ in common language. In § 25 he could refer to this distinction and say that we could be derided if we say, speaking as natural scientists, that something comes about without a cause.

4. Carneades’ argument

Let us start from the first section. In *De fato* Cicero presents two arguments by Carneades, one against Chrysippus, at § 31, and one against Epicurus, at § 23. The argument against Chrysippus at § 31 is:

(f = there is fate; c = everything takes place by antecedent causes; s = there is a closely knit web of causes; n = everything happens necessarily; x = something is in our power)

If f, then c; if c, then s; if s, then n: if n, then non-x.

But x, then

non-f.

Where the premise (x) “something is in our power (*est enim aliquid in nostra potestate*)” derives from in this argument? Some say that Carneades takes it as evident⁹, other think that he derives it from the universal existence of moral attitudes¹⁰, or that he takes up a Stoic premise in order to argue against the Stoics¹¹.

Now, the premise (x) is very close to the crucial premise of the argument against Epicurus at § 22-3. Here Cicero tells us that, while Epicurus thinks that he can avoid the necessity of the fate by means of the theory of the swerve of atoms (*Sed Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem fati putat*, § 22), Carneades, more

⁸ According to Giomini’s critical apparatus the reading *a physicis* appears in M (= Monacensis Lat. 528, X-XI century) and R (= Excerpta Hadoardi, IX century). Cf. Giomini 1975 *ad l.*

⁹ Görler, 887: “offenkundiges phänomenon”.

¹⁰ See Amand 1945, 66-67.

¹¹ Hankinson 1995, 105; this section is reprinted with some changes in Hankinson 1999, 520.

effectively (*acutius*¹²), thought that the Epicureans could have defended their position without mentioning the swerve.

The passage repeats twice the same idea, in a close parallelism¹³: in the first part of each section (1 and 2) we are told that there is in the Epicurean doctrine a better weapon to use to repel criticisms by Chrysippus or his followers. In the following sections (1.1 and 2.1) we are told what that weapon is: the theory of 'a certain voluntary motion in the mind' (*quendam animi motum voluntarium*) or of 'our volition' (*voluntatis ... nostrae*). In the first part of our passage (1) there is a last remainder of the preceding criticism to the doctrine of the swerve, that is lacking in the second part of the passage. In the last section (2.1), however, there is an important explanation why it would have been a better move to invoke the theory of the voluntary motion: volitions have causes, but not external antecedent causes¹⁴. That way, Epicureans could have avoided the charge of admitting an uncaused movement. In the first section the parallelism to § 31 is not complete. It will become more evident in the third section of our passage.

Here we have no real argument, but only a reference to some doctrine admitted by the Epicureans. Cicero/Carneades never says that Epicurus openly admitted that the swerve is an uncaused movement, but attributes this theory to them as an implicit consequence of their position¹⁵. Here he makes a comparison between two movements not subjected to necessity admitted by Epicureans, swerve and volitions, and observes, first, that the Epicureans cannot indicate a cause for the swerve, but they can indicate a cause for the volitions, and, second, that the cause of volitions is not an external antecedent one. Eliminating the swerve, Epicurus could still defend voluntary motion without admitting an uncaused movement.

The conclusion he draws from those point is that the principle

(P) "everything that happens, happens through antecedent causes"¹⁶,

¹² *acutus* in the sense of 'effective' is used by Cicero to qualify an orator, or a speech, cf. *de orat.* 2.93 and 99; *Brut.* 63, *frag. epist ad Corn. Nep.* 3; *nat. deor.* 3.22. This is a judgement by Cicero on Carneades and not an opinion by Carneades himself.

¹³ I put a comma and not a full stop after *resistere*, with Rackham. On the general structure of §§ 19-25 see the paper by Bob Sharples in the present volume.

¹⁴ Sharples 1991, 176, rightly observes that this does not rule out antecedent factors for our voluntary movements, for instance the stimuli deriving from the situation. Same position in Duhot 1989, 198.

¹⁵ Cf. § 22: *quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri*. ("he is compelled to confess in practice that this swerve takes place without a cause, even if not in so many words"). But cf. § 47, on which see the comments by Stefano Maso.

¹⁶ *omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis*.

invoked by Chrysippus at § 21, appears to be false. Carneades accepts only a more general principle,

(P') "no event without a cause",

and thinks that Epicurean volitions do not infringe (P'). To be sure, (P) implies (P') and so, in some sense, Chrysippus accepts also (P'). But he does not admit that there are events without antecedent causes.

This is elucidated in the third section of our passage. In (2.1) we find a distinction of causes, antecedent causes versus another kind of causation, not yet explained¹⁷.

Carneades is content here to quote theories attributed to other philosophers, and we cannot analyse his argument from a logical point of view. But there are historical questions to be asked, like the following.

1) From an historical point of view, to say that for Chrysippus all things happen through external and antecedent causes is completely correct? The point is still being discussed among scholars. But see [Plut.] *de fato* 11.574e, a text that implies a positive answer to that question¹⁸.

2) It is historically correct to say that Epicureans admitted a movement not caused by something that could count as an antecedent cause in Stoic philosophical jargon? We do not know for sure, but it seems possible to say that in *Peri physeos*, Book XXV, Epicurus goes a long way in order to show that the movements of the mind in a grown-up person are not dependent from the underlying atomic structure. What the consequences of this doctrine are for the discussion about freedom of the will in Epicurean philosophy is not yet decided. Some scholars think that it implies the capacity of the mind to be an independent moving cause, others prefer a monistic explanation of human action¹⁹.

3) Carneades agrees with the idea that volitions have a cause which is not external, or he mentions it only in a dialectical way, in order to criticise other aspects of Epicurus' doctrine?

¹⁷ Marwede 1984, 175.

¹⁸ Cf. Bobzien 1998, 74 and 301-13; a more positive view is in Bobzien 1999, 207.

¹⁹ In L&S, I, 109, Epicurus' position is illustrated as asserting "the reality and causal efficacy of the self and its volitions as something over and above the underlying patterns of atomic motions". On this point see also the contribution by F.G. Masi in the present volume and, more in general, Masi 2006.

I will try to give some answers later, after discussing the following sections of the *De fato*.

On the second section (§ 24, first part) there is no need of a long analysis. If we are inaccurate, Cicero says, we use 'empty' not to mean 'physically void' but just to mean 'without a content like wine, water etc.'. In the same way, we can also be inaccurate when we say 'without cause' meaning only: 'without an external cause'. This part has been rather neglected by modern critics. Here we have one of the *exempla* Cicero used to add to the doctrines of the Greeks. Nobody, as far as I know, has attribute this section to Carneades. It is not clear what the strength of the argument is, nor if it is intended to criticise the Epicureans; perhaps it is only a Ciceronian argument in favour of Carneades' position.

Let's pass to the third section (§ 24 end-25). Here we have an interpretation by Carneades/Cicero of some Epicurean doctrines. The passage is based on an analogy between the movement of the atoms and the volitions.

The argument in this passage has been often summarised in a careless way by the critics. The main divide is between the opinion according to which *our will* is the internal cause of our action, and the opinion according to which our will has a further cause, *our nature*. Some affirm that, according to Carneades, our *will* moves our mind and causes our *actions* (Pesce) or that it causes our *voluntary movements* (Turnebus, followed by Brochard, Yon, Amand, Pesce) or even that it causes our *natural movements* (Hamelin). Nonvel Pieri, Duhot and Donini, however, think that Carneades' position is that it is *nature* the cause of the *will* and of our *voluntary movements*, making *nature* and not *will* the internal cause of human action. Also Bobzien says that the cause of our movements according to Carneades is *our nature*. Marwede thinks that Cicero should have said that the cause of the volitions is *the nature of our mind*, and not the nature of *volitions* themselves²⁰.

We need to stay close to the actual wording of the passage in order to see more clearly what the argument is. Carneades does not describe human actions as something that happen outside us, but speaks only about movements of mind (*animorum motus*). He seems to take human action as identical with an event located within the body, and, by implication, to consider the bodily movements as the effects of the

²⁰ Brochard 1887, 51; Yon 1933, XXIII; Amand 1945, 66; Pesce 1970, 61 and 68-69; Donini 1989, 131; Hamelin 1978, 32, Nonvel Pieri 1978, 51; Duhot 1989, 198. Turnebus' commentary for the most part is summarised in Bayer 1963, on this point cf. p. 144; Marwede 1984, 177; Bobzien 1988, 306.

action, as the Stoics do, and not as part of the action itself²¹. The passage we are examining is very short and we cannot be sure of that point. But it is remarkable that Carneades does not refer to bodily movements at all here, whereas in other passages of *De fato* Cicero uses examples of bodily movements to illustrate the point that our actions depend on us: *descendit in Academia Carneades, veniet in Senatum Cato* etc. (§§ 19, 28). What we have here, in conclusion, is only a comparison between the movements of the atom and the movements of the mind, to which actions are identified (*animi motus*)²².

At the beginning of the passage Cicero uses the results of the second section to build the analogy: it is not true to say that the atom does move without a cause, just because there is no external moving cause²³. He is moved by his own nature, and so are the volitions. The analogy is:

(A) nature of the atom : atom = nature of the voluntary movement : volition.

But to refer to nature is not enough. To say that volitions happens by their own nature, or that atoms are carried down by their own nature does not amount to an explanation²⁴. The explanation by the nature of the thing could be acceptable in Aristotelian philosophy, but not here. The causes we are speaking about here are *moving* causes, and not formal causes in Aristotle's sense²⁵. Aristotelian formal causes can be explicative of a thing's way of moving by indicating its essence and nature: a bird flies because flying is its natural way of going from one place to another. But in Hellenistic philosophy we speak mostly about *moving* causes, and moving causes are not explicative in the same way as Aristotelian formal causes.

Hence we need to unpack the notion of 'nature' and to see what it contains, and this, in both the sides of the analogy (A). In the left side of the analogy, the case of the atom, nature is identical to *pondus et gravitas*, two almost equivalent terms²⁶.

²¹ Cf. Annas 1992, 99-100. The Epicureans seem do not share this opinion and to stick at a more usual idea of action, to judge from Lucretius 2.265-283.

²² This has been correctly underlined by the most recent interpreters, as Donini, Bobzien, Maso.

²³ To be precise, impact could be considered as an external moving cause. As before, here Cicero means that the atom is not moved only by external causes.

²⁴ Pace Hankinson 1995, 105. It seems strange to assume, as he does, that *animi motus voluntarios* are not events, and hence they do not require a cause of some kind. If volitions are *motus*, they are events, and actions.

²⁵ Ioppolo 1994, 4524: "Carneade si serv[e] della definizione stoica di causa efficiente per svuotarla di significato".

²⁶ Marwede 1984, 176; he refers to § 25 and 46.

The atom is carried downwards by its own weight. The analogy can be rewritten accordingly:

(A') weight and heaviness : atom = nature of the voluntary movement : volition.

We need a similar analysis of the right side of the analogy as well. We cannot stop at the nature of the voluntary movement, or, even worse, at the 'nature of the will', as some commentators do, but we need to unpack the notion of in the case of voluntary movement.

Carneades says that the nature of the voluntary movement amounts to being 'in our power and obeying to us' (*in nostra potestate nobisque pareat*). This expression has been considered by Turnebus to be equivalent to the Greek expression *ep'hemin* or, to use a more Epicurean expression, *par'hemas*²⁷. I will say something later about the relationship between *ep'hemin* and *par'hemas*. The analogy now becomes:

(A'') weight and heaviness : atom = being in our power and obeying to us: volition.

Now let's return to the argument of § 31; as I already said, the two arguments seem to raise the same point. At § 31 we had:

(P') = "something is in our power (*est autem aliquid in nostra potestate*)"

and here, § 25, we have

(P'') = "volitions are in our power and obey to us (*in nostra potestate nobisque parea[n]t*)".

In both passages the same premise leads to the same consequence. In both passages we have an appeal to the notion of 'power (*potestas*)'. It cannot indicate the mechanical capacity of a link in a causal chain to transmit movement to the following link, but the capacity to *originate* movement. As Aristotle says in *Physics* VIII:

²⁷ Cf. note 19. In Lucretius, 2.286, we have the expression *innata potestas*, that seems to correspond to *par'hemas*. It confirms that here Carneades is using Epicurean materials. On the expression *in nostra potestate* see also Gourinat's contribution in the present volume.

“The stick moves the stone and is moved by the hand, which again is moved by the man; in the man, however, we have reached a mover that is not so in virtue of being moved by something else” (256a 6-8).

The general idea is that in our mind there is a power to originate movements that is a cause, but is different from the other causes. It is not moved from another cause. Because of that, we are not subjected to destiny.

5. *Is this a good argument?*

Before asking if Carneades accepts this theory as true, let us discuss another point. Is this a good argument? Many scholars today would object to that position, and would not accept the interpretation of *par'hemas* as indicating the power to originate actions choosing in one way or in the opposite way. Recently has been maintained that in Hellenistic times the two expressions, *eph'hemin* and *par'hemas* have different meanings: the first one indicates a ‘two sided’ possibility of acting, i.e. of doing something or its contrary, but does not refer to an internal power of the agent; the second one has a more pronounced causative meaning, but indicates only a ‘one sided’ capacity of acting. It clarifies who bears the responsibility for one event and nothing else. If the distinction is taken in such a rigid way, one could derive from it that in the early Hellenistic debate was not present the idea that a man has the power to be cause of opposite actions, nor the idea that the way we operate depends on us as ‘two sided’ causes. Such interpretation of this distinction seems not to be necessary and not consistent with some Epicurean texts²⁸.

²⁸ Bobzien 1998, 276-90 and 321. First, it seems to me that her argument on Bobzien 1998a, 293-98, about *par'hemas* in *Moenece*. 133-34, is not very strong. She says that since ‘by necessity’ and ‘by chance’ indicate a ‘one sided’ cause, so must indicate the expression ‘because of us’ (*par'hemas*). But since ‘because of us’ is opposed to the other two possibilities, there is no need of such inference. Besides, it is not clear to me whether ‘by chance’ can be really considered ‘one sided’. Second, on the passage of *peri Phuseos* 25 (34.26 Arr.) *para tes hemeteras doxas* can be considered as ‘one sided’ only on the basis of the very restrictive requirements posed by Bobzien on what counts as freedom of acting of choosing. She seems to place the bar so high that no ancient theory could qualify as indeterministic. In fact she repeatedly says that in order to have an indeterministic freedom of decision, or to do otherwise, the agent must decide what to do, and act, independently from his or hers personal history, memories, desires, beliefs and inclinations (277, 282, 286). She calls it a ‘decision-maker’ model of the mind. But in my opinion she requires that the agent chooses what to do with no motivation at all, and only in that case she admits to be in presence of an indeterministic doctrine. Perhaps Descartes and Sartre would agree with her, but this argument is open to the objection of being unhistorical.

As Epicurus did in *Peri phuseos* XXV, here Carneades tries to distinguish different levels of causality in order to establish a form of causation that can produce opposite results. If *in nostra potestate nobisque pareat* is the Latin for *par'hemas*, there is nothing in the expression that hinders from using it in order to indicate a 'two sided' capacity of acting and choosing. Indeed, in Carneades it must have this meaning, since at § 31 he uses it to indicate the premise (*est autem aliquid in nostra potestate*) from which derives that there is no fate. If we take *in nostra potestate* as indicating a one sided causality, the conclusion *non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt* simply does not follow.

One could object that, since Chrysippus himself, as can be judged from §§ 41-43, admitted the opportunity to distinguish different kinds of (moving) causes, in itself the distinction of different kinds of causes is not enough to refute determinism. But all depends on what the distinction is. It is necessary to distinguish various kinds of moving causes, in a way that can counter causal determinism.

Carneades does not explain clearly what he intends here *in nostra potestate* to be. The kind of causality indicated by him resembles to what today is called *agent causation* or *mental causation* by some philosophers. This seems to be the most natural interpretation of Cicero's words. But such a doctrine seems unpalatable to modern taste, especially among scholars influenced by the contemporary scientific naturalism, a tendency that tries to make philosophy as similar to modern science as possible²⁹. This is why, on my opinion, today many interpreters, when studying Hellenistic arguments about destiny and what depends on us, always look for a compatibilist reading of the ancient texts, and go a long way to argue in favour of it, whenever they find no clear indications on contrary. But the modern taste should not be relevant to the historical question, and I am not sure that agent causation or mental causation is such a weak philosophical position, that we must try in every possible way to free our ancient authors from.

If this is true, Carneades' arguments in §§ 31 and 23 become more understandable. He quotes in both cases the fact that there is something *in nostra potestate*, and, when discussing Epicurus, he qualifies that 'something' as a 'volition'. For the volition, to be *in nostra potestate nobisque [parere]* implies being a motivated, two sided capacity of choosing. His reproach to the Epicureans seems to be: "You already have the notion of an event in the mind which depends on us. This gives us the power to do one thing and its contrary. So, why you need also the swerve?".

²⁹ Cf. De Caro 2004; more in general, De Caro - Macarthur 2004.

If this is true, Carneades (1) takes *in nostra potestate* in a ‘two sided’ way, and to refuse the idea that an event could happen without a cause. He also seems to think (2) that every proposition is true or false and that, (3) so to speak, Logical Determinism does not entail Causal Determinism, as other sections of the *De fato* show. Did he believe in the three theses? His disciples were uncertain if some of his theses were accepted by him, or all were ‘put forward in a debate’ rather than accepted (Cic. *Acad.* II 78), and so are we. It seems a little difficult to state that an Epicurean argument is better (*melius*, § 23) than another, as Carneades does, because the first one accepts the principle of causality and the second does not, without holding that principle as true³⁰. And the praise often attributed to Carneades for stating that Logical Determinism does not involve Causal Determinism is somehow lessened if we consider that thesis only as something conceived to be useful in a debate. Because of that, we prefer to suspend our judgement on that point³¹.

Università Ca’ Foscari – Venezia

Carlo Natali

³⁰ Since (P’), accepted by Carneades, is not identical to (P), the version of the principle held by Chrysippus, it cannot be said that Carneades accepts the principle of causality only to refute his adversary.

³¹ J.-B. Gourinat and F.G. Masi gave to me many useful suggestions. I would like to thank them very much.

TEXTS QUOTED

- Amand 1945 D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945.
- Annas 1992 J. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley - Los Angeles 1992.
- Antonini 1994 F. Antonini, *Cicerone. Il fato*, intr. trad. e note, Milano 1994.
- Bayer 1992 K. Bayer, *M. Tulli Ciceronis De fato*, lateinisch-deutsch, München 1963.
- Bobzien 1998 S. Bobzien, *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, Oxford 1998.
- Bobzien 1998a S. Bobzien, 'The inadvertent conception and late birth of the free-will problem', *Phronesis*, 43 (1998), 133-75.
- Bobzien 1999 S. Bobzien, 'Chrysippus theory of causes', in: K. Jerodiakonou, *Topics in stoics philosophy*, Oxford 1999, 196-242.
- Brochard 1887 V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris 1887.
- De Caro 2004 M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Roma-Bari 2004.
- De Caro –
Macarthur
2004 M. De Caro - D. Macarthur, *Naturalism in question*, Cambridge (Mass.) 2004.
- Donini 1989 P.L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989.
- Duhot 1989 J.J. Duhot, *La conceptions stoïcienne de la causalité*, Paris 1989.
- Giomini 1975 R. Giomini, *Cicero. De divinatione. De fato. Timaeus*, ed., Leipzig 1975.
- Görler 1994 W. Görler, 'Karneades', in: H. Flashar, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 849-97.
- Hamelin 1978 O. Hamelin, *Sur le De fato*, Paris 1978 (from a course of the years 1895-1900).

- Hankinson 1995 R.J. Hankinson, *The Sceptics*, London-New York 1995.
- Hankinson 1999 R.J. Hankinson, 'Determinism and indeterminism', in K. Algra *et al.* (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 513-41.
- Ioppolo 1986 A. Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel 3. e nel 2. secolo a. C.*, Napoli 1986.
- Ioppolo 1994 A. Ioppolo, 'Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana', in W. Haase - H. Temporini (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36/7, Berlin - New York 1994, 4491-4545.
- L&S A.A. Long - D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, Cambridge 1987, voll. 2.
- Marwede 1984 D.P. Marwede, *A commentary on Cicero's De Fato*, diss. Johns Hopkins Univ., Baltimore 1984.
- Masi 2006 F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin 2006.
- Meyer 1807 Joh. Fried. von Meyer (üb.), *M. Tullius Cicero, Von der Weissagung und vom Schicksal*, Frankfurt/M 1807.
- Nonvel Pieri S. Nonvel Pieri, *Carneade*, Padova 1978.
- Pesce 1970 D. Pesca, *Cicerone. Il fato*, Padova 1970.
- Sedley 1983 D. Sedley, 'Epicurus' refutation of determinism', in SUZETHESIS. *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983, 11-51.
- Sedley 2005 D. Sedley, 'Verità futura e causalità nel *De fato* di Cicerone', in: C. Natali e S. Maso (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e anti-determinismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam 2005.
- Sharples 1991 R. Sharples, *Cicero: On fate & Boethius: The consolation of philosophy, IV, 5-7, IV*, ed. trad. introd. and comm., Warminster 1991.
- Weische 1961 A. Weische, *Cicero und die neue Akademie*, Münster 1961.
- Wisniewski 1970 B. Wisniewski, *Karneades. Fragmente*, Text u. Komm., Wrocław 1970.
- Yon 1933 A. Yon, *Cicéron. Traité du destin*, Paris 1933.

RATIO IGNAVA E CAUSALITÀ UMANA, DE FATO 28-30

La presente relazione intende essere un commento puntuale dei §§ 28-30 del *De fato* di Cicerone. Se ha ragione Jonathan Barnes¹ quando afferma che Cicerone non fu un servile divulgatore del pensiero greco, ma un filosofo originale anche quando citava e parafrasava fonti greche, dobbiamo essere pronti a separare il profilo del suo operato dossografico da quello delle dottrine da lui riferite e divulgate. Questi tre paragrafi sono un'efficace testimonianza del modo ciceroniano di lavorare su fonti greche. È ragionevole infatti supporre, come suggerisce Barnes², un sostrato originale crisippeo (il secondo libro del suo trattato *Sul destino*) alle spalle del suo resoconto. La *ratio ignava* (αἴτιον, λόγος) sembra fare la sua comparsa nel *De fato* al solo scopo di fare uscire Crisippo allo scoperto con l'affermazione dell'esistenza di qualcosa che dipende da noi e di preparare così il terreno alla critica carneadea della sua posizione. L'importanza della *ratio ignava* e della sua confutazione da parte di Crisippo nel corpo del *De fato* è quindi puramente strategica. Cicerone estrae dalla confutazione di Crisippo una vaga nozione stoica di «ciò che dipende da noi» (ἐξ ἡμῶν), di cui Carneade nei paragrafi successivi dimostrerà l'incompatibilità con la tesi stoico/crisippea che tutte le cose accadono per cause antecedenti. Per quanto riguarda l'affidabilità del resoconto ciceroniano, potremo apprezzare la peculiarità dello stile dossografico di Cicerone che sembra essere caratterizzato non tanto da infedeltà alla lettera o allo spirito della fonte greca riferita ma dalla tendenza all'omissione e sottrazione di informazioni decisive per la nostra comprensione di essa e dalla contaminazione con esempi destinati a un uditorio romano non filosofico. Per quanto riguarda il materiale filosofico riferito da Cicerone, la mia proposta consisterà nell'intendere la *ratio ignava* come l'espressione di una delle conseguenze assurde che, secondo Diogeniano, sembravano derivare dalla tesi crisippea che tutto è necessitato³. Più precisamente si tratta di un argomento modellato non contro il determinismo stoico/crisippeo ma contro i suoi sostenitori. Di probabile origine megarica, è plausibile immaginare un diffuso impiego di essa da parte di scuole e gruppi ostili allo Stoicismo, con intenzione più ridicolizzante che confutatoria. Nel corso del

* Ringrazio Anna Maria Ioppolo ed Emidio Spinelli per aver letto e commentato questo lavoro. Ringrazio anche coloro che hanno partecipato alla discussione veneziana del mio contributo, in particolare Walter Cavini, Jean Baptist Gourinat, Aldo Magris, Francesca Masi, David Sedley e Hermann Weidemann.

¹ Barnes 1985, 236.

² *Art. cit.*

³ Euseb., *praep. ev.* 6.8.25-9.

commento, questa intenzione ridicolizzante si manifesterà nell'evidente finalità psicagogica della *ratio ignava*. Con questo argomento si mirava a suggestionare le menti dei suoi destinatari ed a eccitarne l'immaginazione favorendo l'insorgere in esse di una plausibile ma sostanzialmente falsa rappresentazione del fato. Con l'aiuto della sensibilità filosofica di Leibniz, che produsse una confutazione della *ratio ignava*⁴ nelle cui linee sembra rivivere lo spirito di Crisippo, si mostrerà che la necessità che la *ratio ignava* fa credere ai suoi destinatari operante negli avvenimenti è totalmente distaccata dalle loro cause. Per questo caratterizzerò la *ratio ignava* come il prodotto di una cattiva semantica totalmente slegata dal reale.

La risposta di Crisippo pone a sua volta molte difficoltà. Per tentare di venire a capo di esse, suggerirò di intendere questa risposta come calibrata da Crisippo sugli stessi destinatari presi di mira dalla *ratio ignava*, allo scopo di fornirgli uno strumento efficace per la sua confutazione. Sosterrò inoltre che la distinzione tra *res simpliciae* e *res copulatae* è una distinzione tra proposizioni. Questo mi permetterà di far dipendere la *refutatio* di Crisippo dalla sua concezione della causalità umana come parte costitutiva della causalità fatale, concezione anch'essa sviluppata nel secondo libro del trattato *Sul destino*⁵. L'integrazione della causalità umana in quella fatale (la causalità umana come parte della *διοικησι" τῶν οὐρανῶν*) porta Crisippo ad affermare che vi sono esiti fatalmente intrecciati a un nostro specifico contributo causale e quindi fatalmente irrealizzabili senza di esso.

Concludo questa breve introduzione, avvertendo che non discuterò il tentativo di confutazione della *ratio ignava* che si trova in Origene⁶. Anche ammettendo che Origene lo costruì sul modello della confutazione originale di Crisippo, il suo orientamento ne rivela l'estraneità alla problematica di Crisippo. Ritengo infatti che quella di Origene sia una confutazione condotta dal punto di vista di un medioplatonico che aderiva a una concezione condizionale del fato compatibile con la possibilità per l'uomo di fare sempre altrimenti, idea quest'ultima totalmente estranea alla caratteriologia di Crisippo.

§ 28: *nec nos impedit illa ignava ratio, quae dicitur*

Questa affermazione si potrebbe spiegare nel modo più semplice interpretandola come un indizio del fatto che il bersaglio dell'argomento sono i sostenitori di una vi-

⁴ *Saggi di Teodicea*, § 55.

⁵ Diogeniano in Euseb., *praep. ev.* 6.8.25-9.

⁶ *Contra Celsum* 2.20 = S.V.F. 2.957.

sione deterministica della realtà, nella fattispecie Stoici o loro seguaci. Sharples⁷ afferma: «Il senso in cui l'argomento pigro "non ci ostacolerà" è che, respingendo del tutto il determinismo, noi non dovremo difenderci da esso nel modo in cui è obbligato a farlo Crisippo». Pertanto se c'è qualcuno che, da questo punto di vista, deve misurarsi con esso, costui è Crisippo. È infatti evidente come Cicerone, in qualità di antideterminista, non abbia nulla da temere da un argomento appositamente pensato per disorientare prima e paralizzare poi i sostenitori del determinismo. Ma che bisogno ha un antideterminista dichiarato come Cicerone di affermare a chiare lettere che un argomento dichiaratamente antideterminista non potrà fargli in nessun modo problema? Per rispondere a questa domanda, è molto importante concentrare l'attenzione sul punto del testo in cui Cicerone fa fare la sua apparizione alla *ratio ignava*. Cicerone introduce la *ratio ignava* subito dopo aver spezzato il legame tra bivalenza e causalità fatale ed è proprio questo legame a essere implicito nella *ratio ignava*, come dimostra il passaggio, che non produce alterazioni di significato, dalla locuzione «è fatale che» a quella «fu vero dall'eternità che». Quindi la *ratio ignava* avrebbe potuto creargli difficoltà nella sua qualità di sostenitore della validità senza eccezioni del principio di bivalenza. Ma poiché ha liberato e svincolato la bivalenza dalla causalità fatale, Cicerone ritiene di non poter essere ostacolato in nessun modo da essa⁸.

Appellatur enim quidam a philosophis ajgo," logo" ... sic enim interrogant

Dal testo sembra emergere in modo abbastanza chiaro che i *philosophi* che chiamano la *ratio ignava ajgo," logo"* sono i medesimi *philosophi* che in base a essa *interrogant*. Basta questo per ipotizzare che per Cicerone costoro fossero anche gli autori dell'argomento? Se rispondiamo affermativamente, il plurale anonimo lascerebbe pensare a un prodotto di scuola, probabilmente quella megarica. Sostanzialmente a favore di questa possibilità, si è espresso Gercke⁹ il quale considerava l'*ajgo," logo"* un'invenzione megarica ma attribuiva la paternità della sua *appellatio* agli Stoici. Al riguardo mi limito solo a osservare che sulla base del § 28 del *De fato* non è possibile ascrivere agli Stoici la paternità di questa *appellatio*, a meno che non si voglia prendere in considerazione la possibilità di una divisione in seno alla Stoa tra Crisippo e una fazione di fatalisti stoici «maomettani» (per usare le parole di Leibniz). Escluderei comunque un uso dialettico in chiave antistoica da parte acca-

⁷ Sharples 1991, 179.

⁸ Bayer 2000, 147.

⁹ Gercke 1885, 10.

demica (Carneade al § 31 caratterizza come una *calumnia* l'argomento). Il testo ciceroniano sembra per giunta abbastanza contratto. Sciogliendolo possiamo parafrasarlo così: questo argomento chiamato dai suoi ideatori *ajgo," logo"* e da noi tradotto con *ratio ignava* pretende da chi accetta il determinismo l'inazione integrale. Osservo infine che *ajgoŧ* qualifica l'argomento in relazione all'agente: si può applicare a una persona, in quanto trascinata verso la pigrizia e l'indolenza dalla sua adesione al determinismo¹⁰. È opportuno osservare subito come il predicato *ajgoŧ* così inteso faccia trasparire nell'argomento una chiara finalità psicagogica.

§§ 28-29: *Si fatum tibi est... nihil attinet.*

Origene¹¹ riporta questo argomento in forma quasi identica (forse leggermente più dettagliata). Troviamo una formulazione molto simile anche in Seneca¹². La differenza più rilevante tra le versioni di Cicerone e Origene e quella di Seneca è che quest'ultimo ha «*futurum est*» in luogo di «*fatum est*». È evidente però che questa locuzione occorre in Seneca nel senso di «sarà». «Sarà» è pertanto equivalente a ciò che è fatale che sia. Il contesto medesimo del passo senecano lascia al riguardo pochi dubbi. Si tratta di una discussione del problema di quale sia l'utilità di voti ed espiazioni, se i destini sono immutabili¹³. Quel «*futurum est*» va pertanto inteso e compreso all'interno di questa discussione. Potrebbe fare, a prima vista, problema l'*inquit*, che introduce in Seneca l'argomento. Esso sembrerebbe infatti suggerire l'impiego dell'argomento da parte di una ben precisa persona. Non sono però riuscito a individuare un solo nome precedentemente menzionato da Seneca che possa in qualche modo giustificarlo. Per questo concludo al suo valore impersonale in chiave oppositiva¹⁴. È quindi usato nel senso di «si dice», «si replica» etc.

Forma dell'argomento

Le presenti osservazioni concernenti la forma dell'*ajgo," logo"* si basano quasi integralmente sulla ricostruzione molto dettagliata che ne ha fatto Susanne Bobzien¹⁵. Mi limiterò pertanto a riassumerne le salienze, evidenziando i punti in cui me ne al-

¹⁰ Bobzien 1998, 180 n. 1; Long-Sedley, I, 229.

¹¹ *Cels.* 2.20.342.62-71.

¹² *Nat. quaest.* 2.37.3.

¹³ 2.35.1: *si immutabilia sunt fata.*

¹⁴ Lewis-Short 1879.

¹⁵ Bobzien 1998, 182-98.

lontano. Vorrei però precisare una cosa. Ritengo l'utilità di uno studio della forma della *ratio ignava* garantita unicamente dal fatto che i suoi autori piegarono questa forma a una precisa finalità cognitiva, più precisamente psicagogica. Quando parlo di finalità psicagogica della *ratio ignava* mi riferisco al suo tentativo di disorientare i suoi uditori con una rappresentazione deteriore, al limite del ridicolo, della causalità fatale, rappresentazione che poteva però evocare nella loro mente, deformandole e amplificandole, alcune descrizioni crisippee del fato. Penso in particolare a quelle descrizioni che, come ha giustamente messo in luce Carlo Natali¹⁶, presentano il fato come una forza esterna che travolge con violenza l'individuo. Questa accezione è, per fare un esempio, implicita nell'interpretazione etimologica ascritta a Crisippo da Diogeniano¹⁷ del *crewm* come ciò che ci capita e ci costringe secondo il destino. Il fato è qui inteso come la serie degli eventi esterni all'agente con cui si deve venire a patti. I passi che conservano questa accezione suggeriscono che davanti a una simile forza la sola strada percorribile per l'uomo fosse dal punto di vista stoico l'accettazione, la sottomissione spontanea¹⁸ (Ippolito: l'immagine del carro e del cane ascritta a Zenone e Crisippo).

Vado a riassumere i punti fondamentali messi in luce da Bobzien:

- 1) le particelle logiche (più evidenti in Origene che in Cicerone) tradiscono lo stampo stoico della formulazione dell'argomento. In particolare, Bobzien¹⁹ menziona l'uso di «o ... o (h[oi] ... h)» e la collocazione delle particelle, negazioni incluse, al principio degli enunciati che ne costituiscono il campo di applicazione. Dissento tuttavia da Bobzien quando afferma che «come la confutazione in *fat.* 30 è di Crisippo, così la presente costruzione dell'argomento può farsi risalire a lui»²⁰. Ritengo infatti più probabile che fossero gli avversari di Crisippo a sfruttare questi congegni o dispositivi della sua logica per conferire maggiore efficacia, anche e soprattutto psicologica, all'argomento.
- 2) Cicerone alla fine della *refutatio* crisippea sembra evocare casi differenti di un tipo di sofisma di cui l'argomento presentato è solo una delle possibili esemplificazioni (*omnes igitur istius generis captiones*). Questo porta Bobzien a estrarre uno schema generale: P1) Se è fatale che A, allora, sia che tu faccia o non faccia F, A; P2) Se è fatale che non-A, allora, sia che tu faccia o non faccia F, non-A; P3) o è fatale che A o è fatale che non-A; P4) perciò (riguardo ad A) è inutile che

¹⁶ Natali 1996, 23 sgg.

¹⁷ Euseb. *praep. ev.* VI 8, 8-9 = S.V.F. II 914. Si veda su questo punto Gourinat (2005).

¹⁸ Hipp. *ref.* I 21.

¹⁹ Bobzien 1998, 182 n. 10.

²⁰ Ibid.

tu faccia F . Da questo schema si ottiene di nuovo l'argomento originale rimpiazzando A con l'enunciato «guarirai da questa malattia» e F con il predicato (Bobzien lo chiama *action predicate*) «consultare un medico». In generale, per ottenere differenti «argomenti pigri» bisogna sostituire la variabile A con enunciati esprimenti proposizioni e la variabile F con verbi esprimenti predicati d'azione.

- 3) Quel che è stato appena detto illumina i due commenti ciceroniani sulla *ratio ignava*. Ritengo, su questo punto dissentendo leggermente da Bobzien, che essi avessero un duplice scopo: quello di enfatizzare la finalità paralizzante dell'argomento una volta ricevuto l'assenso dal suo uditore (la paralisi dell'azione è infatti una conseguenza della generalizzazione della conclusione dell'argomento presentato nel testo) e quello di porre dei limiti ben precisi alle sue possibili esemplificazioni. È come se Cicerone lasciasse intendere questo: se volete costruire altri «argomenti pigri» dovete scegliere enunciati e predicati d'azione tra cui sussista un certo tipo di relazione. I predicati d'azione presi in considerazione sono allora quelli che un agente può agevolmente interpretare *come qualcosa che è in suo potere compiere ma non come la sola via per raggiungere il fine desiderato* (espresso da un enunciato). Provando che le azioni corrispondenti a questi predicati sono inutili per il raggiungimento del fine desiderato, l'argomento può sperare di infondere nell'agente stoico diffidenza verso il determinismo, alla luce della deriva verso l'inazione integrale che esso sembra comportare.
- 4) Bobzien riassume le sue analisi sulla struttura della *ratio ignava* così: lo schema generale della *ratio ignava* contiene due variabili (A , F); due costanti logiche stoiche o in generale ellenistiche (se ... allora; o ... o); due locuzioni che sembrano fungere da operatori: «è fatale che» nelle premesse e «è inutile» nella conclusione. Infine l'espressione «sia che ... sia che non» che può essere interpretata come la congiunzione di due condizionali e che si rivelerà cruciale ai fini dell'identificazione della natura fallace dell'argomento.

Finalità e significato dell'argomento

Se la finalità della *ratio ignava*, come risulta dal suo schema generale estratto da Bobzien e dai due commenti ciceroniani, era quella di screditare il determinismo presso i suoi stessi sostenitori dimostrando che esso conduce all'inazione integrale, dobbiamo chiederci come la sua forma potesse suscitare nelle loro menti un tale effetto.

Susanne Bobzien avanza a questo proposito l'ipotesi che con la *ratio ignava* si mirasse a veicolare una certa comprensione del principio di inalterabilità o inevitabilità del fato. Ella ha al riguardo ipotizzato un vero e proprio sviluppo della *ratio ig-*

nava dal Mietitore. Ritengo convincente questa ipotesi. Per quanto riguarda il mietitore, siamo autorizzati ad accostarlo alla *ratio ignava* dallo pseudo Plutarco che nel suo *De fato* raccoglie entrambi sotto la categoria generale del sofisma²¹. Sappiamo anche che Zenone conosceva il Mietitore ma non la *ratio ignava*²². Quindi possiamo affermare, almeno su questa base, la posteriorità della *ratio ignava* sul Mietitore. Tale posteriorità non è però ancora sufficiente per stabilire un rapporto di derivazione e sviluppo della *ratio ignava* dal Mietitore. È a questo punto che ci vengono in aiuto due passi opportunamente segnalati da Susanne Bobzien. Mi riferisco a Sen., *quaest. nat.* 2.37.3, già esaminato, e al § 29 del *De fato* ciceroniano che avremo fra poco modo di commentare.

Susanne Bobzien ha magistralmente ricostruito le tappe che scandirono lo sviluppo della *ratio ignava* dal Mietitore²³. Il Mietitore recita così: «Se mieterai, non si dà il caso che forse mieterai ($\tau\alpha\upsilon\alpha$) e forse ($\tau\alpha\upsilon\alpha$) non mieterai, ma mieterai $\rho\alpha\upsilon\tau\omega$ ". E se non mieterai, non si dà ugualmente il caso che forse mieterai e forse non mieterai, ma non mieterai $\rho\alpha\upsilon\tau\omega$ ". Ma necessariamente mieterai o non mieterai»²⁴.

Gli autori della *ratio ignava* intendono in primo luogo p e non- p rispettivamente nel senso di ‘è vero che p ’ ed ‘è vero che non- p ’. Poi, sulla base del nesso stabilito da Crisippo tra verità antecedente e predeterminazione universale²⁵, trasformano ‘è vero che p ’ ed ‘è vero che non- p ’ rispettivamente in ‘è fatale che p ’ ed ‘è fatale che non- p ’. Infine intendono correttamente la terza premessa del Mietitore nel senso di una disgiunzione esaustiva ed esclusiva.

A questo punto ottengono, sulla falsariga del Mietitore:

Se è fatale che p , p $\rho\alpha\upsilon\tau\omega$ ".

Se è fatale che non- p , non- p $\rho\alpha\upsilon\tau\omega$ ".

Ma necessariamente o è fatale che p o è fatale che non- p .

La mossa decisiva, che permetterà loro di trarre la conclusione paralizzante l’agire, è rappresentata dalla loro interpretazione dell’avverbio $\rho\alpha\upsilon\tau\omega$ ". Esso viene inteso nel senso di «in ogni caso». Questa interpretazione di $\rho\alpha\upsilon\tau\omega$ " sfocia nella locuzione «sia che ... sia che non» occorrente nelle prime due premesse della *ratio ignava*.

Abbiamo pertanto:

Se è fatale che p , p «in ogni caso» ossia «sia che tu faccia sia che tu non faccia qualcosa».

²¹ 574 E.

²² Diog. Laert. 7.5.

²³ Bobzien 1998, 189-91.

²⁴ Ammon., *in de int.* 131.20-32 = L.-S. 38I.

²⁵ *Fat.* 20-21.

Se è fatale che non- p , non- p «in ogni caso» ossia «sia che tu faccia sia che tu non faccia qualcosa».

Ma o è fatale che p o è fatale che non- p .

Quindi, è inutile che tu faccia qualcosa.

La *ratio ignava* conclude allora all'inutilità di certe azioni umane (tutte quelle che all'agente possono non sembrare essere la sola via per raggiungere certi fini). Il determinisimo crisippeo ne esce riabbassato a fatalismo irrazionale, deteriore o «maomettano». Da questa rappresentazione della causalità fatale l'individuo, relativamente al compimento di azioni di un certo tipo, resta escluso. Il fato così concepito finisce con il sembrargli una potenza esterna, ostile, fuori del suo controllo e incontrastabile. Che sia sotteso un simile modo di intendere il fato nella *ratio ignava* si evince anche dal dativo *tibi*, che io intendo come dativo di termine e che veicola l'idea di qualcosa che accadendo ci tocca e rispetto al quale siamo totalmente impreparati e impotenti.

Non dobbiamo però esagerare l'efficacia psicagogica di un simile argomento. È ragionevole infatti pensare che esso non avesse spessore teorico sufficiente per alterare la visione della realtà di persone adeguatamente istruite in materia di Stoicismo. Poteva al massimo riuscire a confonderle sul piano logico. È precisamente a queste persone e proprio da questo punto di vista che Crisippo, come vedremo fra poco, presta soccorso con la sua risposta.

Licet etiam inmutare...deinde cetera

Come intendere il passaggio dalla locuzione *si fatum tibi est* a *si ex aeternitate verum fuit* e soprattutto il fatto che per Cicerone questa sostituzione non modifichi il senso dell'argomento? Ipotesi: il passaggio è giustificato *solo* in contesto stoico, segnatamente dall'argomento crisippeo (riportato da Cicerone ai §§ 20-21), che inferisce dalla verità di una predizione l'esistenza attuale di cause sufficienti dell'evento futuro. In particolare l'esistenza del fato è inferita a partire dall'affermazione della validità senza eccezioni del principio di bivalenza²⁶. Questo passaggio, che potrebbe sembrare gratuito, al limite del virtuosismo argomentativo, ha invece una funzione precisa nel testo. Cicerone enfatizza l'interscambiabilità delle due espressioni all'interno dell'argomento per marcare la distanza tra la sua posizione e quella stoica viziata dal legame tra bivalenza e causalità fatale e rassicurarsi così circa la sua inoffensività per un sostenitore della bivalenza slegata dalla causalità fatale. Il passo inoltre, come sopra menzionato, tradisce l'origine della *ratio ignava* dal Mietitore.

²⁶ Sedley 2005, 244-45.

La risposta di Crisippo

Anticipo subito il mio punto: la nozione di «volontà di Zeus», che Crisippo mutuò verosimilmente da Omero e che sviluppò in una concezione del cosmo resa unitaria dal carattere onnipervasivo del principio di causalità, rappresenta lo sfondo della distinzione crisippea tra *res simpliciae* e *res copulatae*. Come osserva Aldo Magris²⁷: «Un aspetto caratteristico dello stile di Crisippo era la tendenza a raccogliere il maggior numero possibile di citazioni letterarie e filosofiche a sostegno della tesi che tutto è destinato. In particolare egli recuperava la visione religiosa del destino, rivalutando sia le rappresentazioni mitologiche delle divinità fatali (*S.V.F.* 2.913 e 997) sia l'idea arcaica della volontà di Zeus e della mente di Zeus che tutto prevede e pre-stabilisce». Per Crisippo era importante conferire a questa nozione un fondamento unitario, che egli attinse identificando il disegno fatale stabilito dalla volontà di Zeus con la concatenazione delle cause naturali.

Per dirla sempre con Magris: «la nozione omerica di “volontà divina” è molto importante perché esprime l'esigenza di conferire all'idea di destino un respiro più ampio, di intendere l'intreccio degli eventi in una dimensione storica²⁸ ... di arrivare a una comprensione unitaria dei fatti, di raggiungere quel punto di vista centrale nel quale tanti singoli eventi si raccolgono e ricevono il loro vero significato al di là della loro apparenza immediata. *Tuttavia, e questo è punto di cruciale importanza, il Poeta omerico costruisce solo degli insiemi parziali, estrinseci l'uno all'altro, che non stanno tra loro in un rapporto di causa ed effetto*»²⁹. Infine: «Che il concetto di Dio, Boulhè in generale il tema della sovranità di Zeus vada considerato principalmente sotto questo profilo è indicato anche dalla fortuna che esso ha avuto in tutta la letteratura arcaica. Zeus è esaltato come la divinità sovrana che nella sua volontà abbraccia e racchiude il tutto. Zeus è a un tempo principio e fine di tutte le cose, il loro compimento. In questo senso Kerényi ha visto con ragione in Zeus il Dio della storia»³⁰. Per una corretta comprensione della risposta crisippea alla *ratio ignava* è allora fondamentale tenere conto di un punto: il determinismo che è implicito in essa non ha nulla a che spartire con quello deteriore, vuoto, inespugnabile, semanticamente evocato dalla *ratio ignava*. In questo senso forse dobbiamo intendere e meditare la descrizione fattane da Carneade in termini di *calumnia*. Al contrario la concezione deterministica della realtà sostenuta e difesa da Crisippo, pur basata su potenti as-

²⁷ Magris 1984, II, 528.

²⁸ Ibid., I, 168.

²⁹ Ibid., I, 170.

³⁰ Ibid., I, 171-2.

sunzioni metafisiche e su audaci speculazioni etimologiche, lo impone come un grande pensatore del reale e della storia³¹. La distanza tra i due fatalismi non potrebbe essere più grande.

La *ratio ignava* e la *refutatio* fattane da Crisippo condividono, sia pure con finalità del tutto opposte, i medesimi destinatari: si tratta in entrambi i casi di sostenitori del determinismo stoico. Gli autori della *ratio ignava* aspiravano a renderli diffidenti verso il determinismo evocandone una conseguenza assurda, l'inazione integrale. Crisippo, a sua volta, con la sua risposta voleva aiutare le loro menti alterate (nel senso dell'*heteroiosis* crisippea) dalla *ratio ignava* a stanarne il punto debole e fallace. Dobbiamo pertanto considerare seriamente la possibilità che la risposta di Crisippo fosse stata calibrata con il pensiero rivolto a un uditorio ben preciso. Questo spiegherebbe le difficoltà che si trova ad affrontare lo studioso del *De fato* quando si misura con questi paragrafi, difficoltà che troppo frettolosamente si è tentato talvolta di sciogliere ricorrendo all'argomento *ex confusione Ciceronis*. Io voglio invece mostrarmi più caritatevole e per questo avanzare l'ipotesi che tali difficoltà potrebbero risolversi più facilmente se ridotte a una sola grande difficoltà, quella del rapporto tra azione umana e causalità fatale. Decisiva si rivelerà al riguardo una comprensione soddisfacente del significato della distinzione crisippea tra *res simpliciae* e *res copulatae*.

La *refutatio* crisippea si presenta estremamente breve. Non ritengo tuttavia il resoconto di Cicerone una libera interpretazione della risposta di Crisippo, ma una sua traduzione e parafrasi fedele, a eccezione forse di un punto, come vedremo, caratterizzato da una precisa finalità esplicativa. Crisippo poteva forse contare su un uditorio ben istruito in materia di determinismo, su seguaci e sostenitori che si erano formati direttamente sulle sue opere, su lettori che potevano grazie alla loro preparazione colmare tutti i silenzi e le omissioni di una risposta abbastanza sbrigativa. Con molta più facilità di quanto non riusciamo a fare noi, costretti ad affidarci a testi di seconda mano compilati da testimoni spesso ostili. Non mi pare inverosimile sostenere inoltre che per Crisippo fosse sufficiente il minimo sforzo teorico per confutare questo argomento. Egli non doveva prendere troppo sul serio la *ratio ignava* per la sua natura capziosa facilmente stanabile («tutti i sofismi di questo genere si confutano nello stesso modo») e per l'evidente irrazionalità e insensibilità al reale del fatalismo in essa implicito.

Entriamo nel merito della *refutatio* di Crisippo.

³¹ Stob. *ecl.* 1.5.1-20 = S.V.F. 12.913 = L.-S. 55M.

§ 30: *Haec ... reprehenditur*

La critica crisippea è una critica dell'argomento (*ratio*) non dell'idea che esso articola e veicola.

Quaedam ... copulata

Non escludo allora che, data la natura logico-argomentativa della risposta crisippea, i predicati «simplex» e «copulatum» possano riferirsi a proposizioni³². *Res* tradurrebbe *pragma*, *simplex* tradurrebbe *ἀπλοῦ*, mentre *copulatum* tradurrebbe *sumpeplegmenon*, tradotto anche da Gellio con *copulatum* e *coniunctum*³³, da ultimo *confatalis* tradurrebbe *suneimarmeno*³⁴. Non si può escludere questa possibilità soprattutto se si ritiene che qui Cicerone citasse direttamente dal secondo libro del trattato crisippeo *Sul destino*. Diviene infatti molto difficile sostenere una tesi simile se non si riesce a risalire alla terminologia originale di Crisippo. Il sospetto che Cicerone stia traducendo direttamente dal greco deriva dall'incipit della risposta crisippea: *quaedam enim sunt, inquit (scil. Crisippo) in rebus simplicia, quaedam copulata*. Come spiegare i due neutri (*quaedam...quaedam*) e il femminile *res* come dominio che essi suddividono? La spiegazione più naturale, la sola almeno che sia stato in grado di trovare, è che quest'*incipit* traduca il greco di Crisippo: *ta; men, eñ toi'' pragmasin, ἀπλᾶ, ta; de; sumpeplegmena*. Sappiamo che *pragma* era la locuzione preferita da Crisippo in ambito dialettico per designare i *lekta*³⁵. Non solo. Da alcuni passi³⁶ apprendiamo che Crisippo usava talvolta *eñ* con il dativo in funzione partitiva. È d'altra parte evidente che nella risposta di Crisippo questi predicati qualificano le entità che costituiscono i mattoni con cui costruire argomenti paralleli alla *ratio ignava*, quindi, per forza di cose, proposizioni.

La confatalità potrebbe essere pertanto una proprietà di certe proposizioni. Una proposizione è confatale se è congiunta a un'altra proposizione e se quest'ultima esprime un'azione umana che porta un contributo causale inevitabilmente parziale ma insostituibile alla realizzazione dell'evento fatale espresso dalla prima (*et concubiturum cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreaturum; tam est fatale medicum adhibere quam convallescere*). Inversamente, una proposizione è *simplex* se il realizzarsi dell'evento che essa esprime non è fatalmente intrecciato al compimento di a-

³² Rist 1969, 120.

³³ *Noct. att.* 16. 8.12-14.

³⁴ Come congetturano Long-Sedley 1987-8, II, 341.

³⁵ *Sext. Emp., adv. math.* 8.11-2, *Diog. Laert.* 7.63, 64.

³⁶ *Diog. Laert.* 7.63 e *Sext. Emp., adv. math.* 8.74.

zioni specifiche da parte dell'uomo. La confatalità di una proposizione rimanda alla fatalità dell'intreccio tra certi esiti e certe azioni umane. Senza queste azioni il fato non vuole e insieme non può operare quegli esiti. La semplicità di una proposizione rimanda invece a esiti moralmente così rilevanti da risultare la loro responsabilità causale attribuibile interamente alla «Volontà di Zeus». Ascrivere l'intera responsabilità di un evento alla divinità significa che esso è svincolato da uno specifico contributo umano, anche se esso è stato, o sarà, il risultato di un intreccio di fattori causali in parte o in prevalenza umani (come nel caso della morte di Socrate). Che la Volontà di Zeus se ne assuma l'intera responsabilità risulta evidente dal fatto che quegli esiti sono stati voluti, e quindi decretati dover accadere, sia che noi facessimo o non facessimo qualcosa. Il che tuttavia non vuol dire che se è stabilito e decretato che qualcosa debba accadere, allora questa cosa accadrà sia che noi facciamo o non facciamo qualcosa. Noi possiamo considerarci sollevati da specifiche mansioni causali nei confronti di un certo esito solo se così fu stabilito quando l'esito in questione fu ideato dalla Volontà di Zeus. Faccio notare che, così intesi, i predicati *simplex* e *confatalis* sembrano evocare complesse operazioni ermeneutiche chiamate a stabilire di volta in volta il peso causale di quello che abbiamo fatto e di quello che faremo rispetto agli esiti che il fato ha operato e opererà. È attraverso operazioni di questo tipo che noi possiamo ogni volta reintegrare, restaurare e ripristinare l'unità del nostro agire con la «Volontà di Zeus». La distinzione tra esiti incondizionati (espressi da proposizioni semplici) ed esiti condizionati (espressi da proposizioni congiunte e confatali) va pertanto pensata e meditata sullo sfondo dell'idea stoica secondo la quale la portata di un evento dipende dalla rilevanza storica e narrativa che esso ha all'interno del nesso delle cause, cioè dal significato che Zeus ha voluto assegnare a esso. Il ridimensionamento del contributo umano come causalmente non decisivo è segno dell'importanza che l'evento ha per la divinità. In altri termini, scoprendo quel dato esito come incondizionato l'uomo ha accesso a un ordine di senso più ampio che lo trascende e che esige il sacrificio della sua individualità. La volontà di Zeus che si annuncia in un esito il cui compimento non ammette condizioni ridimensiona e decentra l'individuo. Il mandato morale che si accompagna a un simile esito consiste nella rinuncia a sé da parte dell'uomo e nella conseguente sottomissione alla volontà di Zeus. Per quanto paradossale possa sembrare, quando un esito è incondizionato, il ridimensionamento causale che l'uomo subisce è in realtà un invito ad assecondare la corrente delle forze che muovono l'universo. Come dice Yorck di War-

tenburg³⁷: «in questo modo egli compie il sacrificio di se stesso e si trasforma in organo, in vaso della potenza della natura».

Simplex ... dies

Sharples ritiene bizzarro l'esempio crisippeo di *res simplex* poiché la morte di un uomo è sempre il risultato di un intreccio di diversi fattori³⁸. Non è chiaro allora cosa differenzi l'esempio di Socrate da quello di Laio. Anche Susanne Bobzien ritiene infelice e fuorviante l'esempio³⁹. Esso sarebbe portatore di una visione arcaica e popolare del fato come una rete a maglie molto larghe che predetermina solo nascita e morte degli individui, visione sicuramente estranea alla teoria crisippea della predeterminazione universale.

Le difficoltà incontrate da Sharples e Bobzien nel misurarsi con questo esempio sembrano dovute al fatto che entrambi interpretano «Socrate» come nome di esemplare, non come nome di individuo. Sharples perde di vista così le circostanze singolari che precedettero immediatamente la morte di Socrate, circostanze narrate da Platone nel *Critone*, sicuramente note a Crisippo e ritenute giustamente decisive da David Sedley⁴⁰ per l'esatta comprensione dell'uso crisippeo di *simplex* nel nostro passo. Da parte sua Susanne Bobzien non può evitare invece di intendere *illo die* nel senso di «questo o quel giorno» e di qualificare la morte di Socrate in quanto esemplare, quindi in quanto uomo, come un evento che si verifica in tutti i mondi possibili, in ognuno di essi tuttavia in modo diverso (e questo spiegherebbe l'indeterminatezza di *illo die*).

Illo die non può intendersi nel senso di «questo o quel giorno» perché subito dopo nella spiegazione dell'esempio si dice che il giorno della morte di Socrate è *finitus*, determinato. Non si può accusare Cicerone di una simile sciattezza traduttiva e dossografica. Ora, David Sedley ha intuito che dietro gli esempi ciceroniani nel *De fato* vi è abbondanza di storia e di letteratura⁴¹. Si tratta di esempi che evocano episodi concreti e densi di significato. In particolare, Sedley lega l'esempio «Socrate morirà quel giorno» alle pagine iniziali del *Critone* (43 A-44 B) dove Platone racconta del sogno fatto da Socrate in prigione, sogno in cui una bellissima donna gli annuncia che sarebbe morto tre giorni dopo a partire da quello. Il sogno viene risolutamente interpretato da Socrate come una profezia del Dio. Nel *Critone* la profezia,

³⁷ Yorck 1991, 110.

³⁸ Sharples 1991, *ad loc.*

³⁹ Bobzien 1998, 200 sgg.

⁴⁰ Sedley 1993, 314-20.

⁴¹ *Ibid.*

al futuro, è affidata al proferimento in forma assertoria di una proposizione («Nel terzo giorno da questo, alla fertile Ftia tu giungerai, o Socrate»). Se Sedley ha ragione, come credo, quando afferma che Crisippo si è ispirato a questo passo nella scelta del suo esempio, quest'ultimo non può aver realmente pensato che la morte di Socrate fosse avvenuta senza il concorso di diversi fattori causali. Socrate stesso da questo sogno deduce che la nave sarebbe tornata non quel giorno ma il successivo. Quindi, poiché si era convenuto di ucciderlo il giorno dopo l'arrivo della nave, l'arrivo della nave è sicuramente parte dell'intreccio di fattori che hanno portato alla sua morte. La spiegazione deve allora essere un'altra. Crisippo dall'autorità indiscutibile che Socrate attribuì a questa esperienza profetica e dalla forma assertoria del suo proferimento concluse alla natura incondizionata del destino di morte di Socrate. Quello che Crisippo comprese, meditando le pagine del *Critone*, è che la morte di Socrate, voluta da Zeus, era destinata a realizzarsi comunque, sia che Socrate fuggisse sia che non fuggisse dal carcere. Il personaggio di Critone gli parve forse un inconsapevole esecutore del piano divino, Critone che aveva raggiunto Socrate in carcere per convincerlo a fuggire e che non ebbe il coraggio di svegliarlo quando lo trovò addormentato, permettendogli così di sognare indisturbato e di ricevere la profezia. Il sogno profetico non faceva in nessun modo menzione di Critone e del suo progetto di fuga. Anche da questo Crisippo desunse la natura incondizionata della morte di Socrate: se il suo destino fosse stato quello di salvarsi fuggendo di prigione con l'aiuto di Critone, la profezia avrebbe certamente in qualche modo predetto la sua salvezza, facendola dipendere da quella fuga. La forma assertoria della profezia tradiva quindi l'importanza capitale di quella morte ed era un segno della volontà del dio di appropriarsene. *Simplex* è quindi la proposizione che predice la morte di Socrate ed è detta tale per il carattere incondizionato dell'evento predetto. Distinguendo tra esiti fatalmente incondizionati (morte di Socrate) ed esiti fatalmente condizionati (la nascita di Edipo) Crisippo si fece custode dell'antico significato zenoniano di sottomissione spontanea alla necessità fatale. Non credo di sbagliare affermando che Crisippo intese salvaguardare tale significato per la sua portata morale. La profezia rivelò a Socrate l'inevitabilità della sua morte imminente. Se è vero che Socrate non poté far nulla per evitare la morte, è anche vero che gli fu data la possibilità di scegliere come morire. Se è vero che venne meno la rilevanza causale del suo contributo, è anche vero che aumentò enormemente la sua rilevanza morale. Socrate dalla profezia non ricevette un mandato causale ma un mandato morale.

At si ita fatum ... nulla luctatio est

Crisippo prosegue considerando il seguente evento fatale predetto nella proposizione: «Edipo nascerà da Laio». Si potrà dire in questo caso «sia che Laio giacesse con una donna sia che non ci giacesse»? La risposta di Crisippo è negativa trattandosi di *res copulata e confatalis* (*pragma sumpepl egmexon kai; suneimarmexon*). Cicerone, passando apparentemente dalla citazione alla parafrasi ma mantenendosi con ogni probabilità fedele alla lettera crisippea, spiega così quest'ultimo punto: la chiama *copulata e confatalis* poiché (*appellat quia*) è fatale *sia* che Laio giacerà con la moglie *sia* che procreerà o genererà da quella Edipo. È interessante osservare che Crisippo non spiega, come avrebbe anche potuto fare, la confatalità di «Edipo nascerà da Laio» affermando che è impossibile mettere al mondo un figlio senza unirsi a una donna (punto su cui sarebbero d'accordo anche gli antideterministi) ma con l'intreccio di due eventi fatali, intreccio che pone all'interno di una successione causale *storicamente situata* l'evento espresso da «Laio giacerà con la moglie» e quello espresso da «Laio genererà da quella Edipo». Questo non vuol dire solo che quei due eventi sono stati decretati dovere accadere l'uno prima e come condizione dell'altro, ma che Zeus *voleva* che dall'unione di Laio e Giocasta nascesse Edipo. La sua volontà si esprime causalmente attraverso questa connessione determinata. La congiunzione delle due proposizioni esprime la fatalità dell'intreccio tra i due eventi. Quindi la confatalità di «Edipo nascerà da Laio» dipende dal fatto che in essa è espressa la circostanza fatale che Laio genererà dalla moglie Edipo. La confatalità presuppone pertanto la fatalità dell'intreccio tra certi esiti e azioni umane, legati tra loro attraverso il principio di causalità, principio di causalità sottomesso alla razionalità dell'intreccio e alla volontà di Zeus.

Dall'esempio di Laio traspare l'ampiezza e vastità del disegno razionale ordito dalla Volontà di Zeus. La causalità stoica, chiamata a realizzare un disegno razionale e provvidente, denso di significato, significato che si distribuisce e diffonde attraverso l'intreccio, sembra esigere per la sua comprensione sinossi e sensibilità ermeneutica per la storia e per la narrazione. Essa viene inevitabilmente impoverita, se studiata in modo troppo angusto e parziale. Il Fato compie il suo disegno anche attraverso il nostro agire ma precedendone ed oltrepassandone sempre i limiti causali. Ciò vuol dire che il nostro contributo, se considerato in isolamento, è capace di esprimere sempre e solo una razionalità incompleta, imperfetta, che esige e reclama ampie integrazioni. Il nostro contributo isolatamente considerato perde la sua razionalità, il suo significato, e diviene facilmente preda di descrizioni causali che finiscono per cancellare il suo rimando al tutto di cui è parte. La causalità stoica è una causalità teleologica, storica e narrativa. Per fornire un saggio di questa riduzione e

semplificazione del significato degli episodi menzionati da Crisippo, vorrei provare a leggere l'esempio di Laio alla luce del famoso passo del *Fedone* in cui Socrate, nella sua digressione autobiografica, manifesta tutta la sua delusione nei confronti di Anassagora (98 B 7-99 B 2). Penso in particolare al punto in cui Socrate spiega il suo star seduto chiamando in causa le proprietà strutturali del suo corpo grazie alle quali esso può assumere quella postura (devo il collegamento di questo passo con il *De fato* a Sedley)⁴². Analogamente noi potremmo spiegare l'unione tra Laio e Giocasta e la conseguente nascita di Edipo menzionando la compatibilità del loro apparato genitale ai fini dell'accoppiamento e della procreazione. Pur non sbagliando, perderemmo di vista completamente gli individui, i loro caratteri e l'intreccio delle loro vicende. Da questo punto di vista la profezia ricevuta da Laio è un'opportunità che egli non può e non sa sfruttare a causa del suo carattere. Frustrato dalla risposta del Dio, da cui si aspettava di essere liberato dalla condizione di ἀπαί⁴³, si ottunde con il vino e si abbandona al piacere sessuale, realizzando il suo destino (determinato dal carattere) e condannandosi così a morte certa. Sembra pertanto che la confatalità della proposizione «Da Laio nascerà Edipo» facendo trasparire il disegno di Zeus evochi anche, in questo caso specifico, un profondo e radicato pessimismo riguardante l'ontologia del carattere, imm modificabile per la maggior parte degli uomini e quindi destinante sempre e comunque le loro azioni (qui si percepisce anche una eco del fr. 119 di Eraclito: *ethos antropo daimon*). Questo può aiutarci a comprendere anche come Crisippo potesse spiegare la tortuosità al limite della crudeltà di certi sottointrecci fatali, come quello sottostante l'intera vicenda di Laio ed Edipo. Essa va ricondotta alla complessità di un intreccio che deve realizzare l'*optimum* comune attraverso la causalità umana che è espressione, nella maggior parte dei suoi portatori, di follia ed ignoranza.

È alla luce di questa idea della perfetta razionalità fatale, che comprende quella umana come sua parte costitutiva ma che sempre la precede e oltrepassa, che dobbiamo sforzarci di comprendere tutte quelle affermazioni stoiche che sembrano imprigionare l'agire umano nella forzata realizzazione di un disegno prestabilito. Ha senza dubbio contribuito a una cattiva comprensione di esse la tendenza nelle fonti a sentire il fato come forza ostile nei confronti dell'uomo, tendenza che implicitamente separa il fato inteso come la concatenazione causale del tutto dal fato inteso come *logos* del cosmo. La nozione di confatalità tradisce lo sforzo di Crisippo di salvaguardare la responsabilità dell'agente come responsabilità eminentemente causale,

⁴² Sedley 1993, 318.

⁴³ Eur., *Phoen.* 13.

non morale. Egli era preoccupato di salvaguardare anche la dimensione di certezza soggettiva in virtù della quale avvertiamo immediatamente noi stessi responsabili delle nostre azioni e altrettanto immediatamente riconosciamo gli altri responsabili delle loro. È vero che nei caratteri degli esseri umani si sedimentano le tracce delle influenze più diverse, ambientali educative e culturali, è vero che gli uomini si ritrovano un carattere già formato e che da questo punto di vista nessuno può dirsi autore di se stesso. Malgrado ciò, è non meno vero che ad agire sono sempre e solo i singoli uomini in cui tutta questa storia, in forme diversissime tra loro, si concentra e condensa. Il fato che si individua in me è proprio questo, è clima, storia, eredità, educazione ricevuta, credenze formatesi e radicatesi in me nei modi più vari e diversi, attraverso letture, ascolti, incontri, separazioni, fallimenti, successi etc etc. Possiamo sicuramente ascrivere a Crisippo una concezione geologica del carattere. Questo però non ci rende meno responsabili di quello che facciamo, proprio perché a farlo siamo noi e solo noi.

Tornando al testo del *De fato*, per questo motivo è ragionevole attribuire a Cicerone l'esempio di Milone, che, a una lettura attenta, si rivela essere stato prodotto con evidente finalità didattica. È la sua formulazione a smascherarne la sostanziale estraneità al problema della confatalità: il carattere congiunto della proposizione «Milone lotterà ai giochi olimpici» è spiegato attraverso la condizionalità necessaria: senza avversario non può esservi lotta alcuna. Il ricorso alla sola condizionalità necessaria spiegherebbe allora perché la proposizione «Milone lotterà ai giochi olimpici» sia detta solo congiunta ma non confatale da Cicerone. Come Susanne Bobzien ha mostrato⁴⁴, Cicerone sembra aver modellato questo esempio su quello di Egesiarco attribuito da Diogeniano a Crisippo. La scelta di un atleta più famoso e l'accento posto sulla semplice relazione tra il *luctare* e l'*adversarium habuere*, come giustamente osserva Sharples, se da un lato rende più evidente l'assurdità della *ratio ignava*, dall'altro perde l'elemento attivo e volitivo che è la prerogativa del contributo umano alla causalità fatale⁴⁵. È possibile che Cicerone fosse preoccupato unicamente di far cogliere ai suoi lettori, i *boni viri*, poco inclini alla speculazione astratta, il senso generale della risposta crisippea, anche a costo di perderne la peculiarità, e che facesse questo in qualità di divulgatore non specialista della filosofia greca che non aveva i suoi destinatari ideali nei seguaci di una setta filosofica. Quindi potremmo addirittura scorgere celato e implicito negli esempi di Laio e Milone il profilo di de-

⁴⁴ Bobzien 1998, 217.

⁴⁵ Sharples 1991, *ad loc.*

stinatari differenti, esperti di stoicismo nel primo caso che sono anche i destinatari della *ratio ignava*, i *boni viri* nel secondo.

Omnes igitur... ille appellat

La confatalità evidente della proposizione «Laio genererà Edipo» è assunta da Crisippo come punto di partenza per la costruzione di un argomento parallelo alla *ratio ignava* patentemente implausibile e inconsistente. L'affermazione «tutti i sofismi di questo tipo si confutano nello stesso modo» si riferisce a tutte le istanze particolari di *ratio ignava* e lascia intendere anche che esse sfruttano sempre la relazione tra azioni umane e fini corrispondenti (trascrivo le coppie crisippee di azioni umane ed esiti fatalmente decretati che si trovano in Eusebio⁴⁶: aver cura del mantello/il non andare il mantello distrutto; il volersi unire a una donna/il generare i figli; il fuggire costui i nemici/il salvarsi costui dai nemici). Quanto immediatamente segue nel testo ciceroniano – «“guarirai, sia che chiamerai il medico sia che non lo chiamerai” è capzioso: è infatti fatale tanto il consultare il medico quanto il guarire”» – ci riporta al caso di *ratio ignava* che sfrutta la relazione tra il predicato d'azione «consultare un medico» e il fine corrispondente che è «il guarire», scovandone la fallacia nella prima premessa. Quindi «tutti i sofismi di questo genere si confutano nello stesso modo» sta a significare che la proposizione futura che nella prima premessa della *ratio ignava* esprime l'esito fatalmente decretato è sempre una proposizione confatale. Confatale è la proposizione «il mantello non andrà distrutto» perché questo esito è stato decretato (dalla mente divina) insieme all'averne cura. Confatale è la proposizione «Costui si salverà dai nemici» perché questo esito è stato fatalmente decretato insieme al suo fuggire i nemici. Confatale è la proposizione «Costui genererà figli» perché questo esito è stato fatalmente decretato insieme al desiderare di unirsi a una donna (l'esempio di Laio è un caso particolare di questo intreccio fatale). Come afferma Crisippo in Eusebio, «molte cose (tra le quali, aggiungo io, sicuramente la nostra guarigione) non possono verificarsi se noi non lo vogliamo e non applichiamo grandissimo zelo e premura, dato che era fatalmente decretato che si verificassero con queste⁴⁷». Siamo qui di fronte all'affermazione che *agli esseri umani sono state fatalmente assegnate mansioni causali proporzionate a certe classi di esiti o effetti*. Ciò vuol dire che la causa proporzionata della mia guarigione (non la causa sufficiente ovviamente) sono io in quanto vado dal medico, la causa proporzionata della tua guarigione sei tu in quanto vai dal medico etc. Ma a questo punto facciamo par-

⁴⁶ *Praep. ev.* 6.86.25-9.

⁴⁷ *Ibid.*

lare Leibniz⁴⁸: «Siffatta necessità (quella espressa dalla *ratio ignava*) che s'immagina negli avvenimenti distaccata dalle loro cause, si potrebbe chiamare *fatum mahometanum* ... perché si dice che un argomento simile faccia sì che i turchi non evitino per nulla i luoghi in cui la peste fa strage. Ma la risposta è già pronta: poiché l'effetto è certo, la causa che lo produrrà lo è del pari; e se l'effetto avviene, avverrà per una causa proporzionata. Così la nostra pigrizia farà forse in modo che non otteniate nulla di ciò che desiderate, e cadiate nei mali che, agendo con cura, avreste evitato. Come si vede, il legame delle cause con gli effetti lungi dal produrre una fatalità insopportabile, fornisce piuttosto un mezzo per eliminarla».

Integriamo tutto questo con le due seguenti assunzioni stoiche: 1) queste assegnazioni di mansioni causali a ciascun essere umano sono immodificabili e inalterabili (Diogeniano in Euseb. *praep. ev.* 6.8.8-9 = *S.V.F.* 2.914) e 2) ciascun essere umano, per il principio dell'identità degli indiscernibili, per il quale non vi è nel cosmo una sola cosa identica a un'altra, è insostituibile nel compimento delle proprie mansioni causali. Quindi, se è fatale che guarirai, la tua guarigione è stata fatalmente decretata insieme al tuo consultare il medico. Ciò significa che la medicina è la via *razionalmente* obbligata alla guarigione. Ciò significa che tu e solo tu, nessun altro può farlo al tuo posto, compirai quell'azione, non senza zelo e premura. Questo spiega la perentorietà dell'affermazione crisippea secondo la quale «è fatale tanto consultare il medico quanto guarire».

CNR Roma

Michele Alessandrelli

⁴⁸ *Saggi di Teodicea*, § 55.

BIBLIOGRAFIA

- Barnes 1985 J. Barnes, 'Cicero's *De fato* and a Greek Source', in J. Brunschwig-C. Imbert-A. Roger (éd.), *Histoire et structure. A la mémoire de V. Goldschmidt*, Paris 1985, 229-39.
- Bayer 2000 K. Bayer (Hrsg), *Über das Schicksal De Fato*, Düsseldorf/Zürich 2000.
- Bobzien 1998 S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Gercke 1885 A. Gercke, 'Chrysippea', *Jahrbücher für klassische Philologie*, Suppl. Bd. 14 (1885), 689-781.
- Gourinat 2005 J.B. Gourinat, 'Prediction of the future and co-fatedness: two aspects of stoic determinism', in Natali – Maso 2005, 215-40.
- Lewis-Short 1879 C.T. Lewis-C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879.
- Long-Sedley 1987/8 A. Long & D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge 1987/8.
- Magris 1984 A. Magris, *Idea di destino nel pensiero antico*, 2 vol., Udine 1984.
- Natali 1996 C. Natali (ed.), *Alessandro di Afrodisia. Il destino*, Milano 1996.
- Natali – Maso 2005 C. Natali e S. Maso (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam 2005
- Rist 1969 J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.
- Sedley 1993 D. Sedley, 'Chrysippus on psychophysical Causality', in J. Brunschwig-M. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge 1993.
- Sedley 2005 D. Sedley, 'Verità futura e causalità nel *De fato* di Cicerone', in Natali – Maso 2005, 241-54.
- Sharples 1991 R.W. Sharples, *Cicero: On fate (De fato) and Boethius: the Consolation of Philosophy IV 5-7, V*, Warminster 1991.
- Yorck 1991 Yorck von Wartenburg, *Da Eraclito a Sofocle e altri scritti filosofici*, Napoli 1991.

LA CRITICA DI CARNEADE AL CONCETTO STOICO DI CAUSA IN CIC. DE FATO 31-37

I §§ 31-37 del *De fato* sono dedicati alla critica rivolta da Carneade alla concezione stoica della causalità. Questi paragrafi sono stati commentati in modo approfondito da molti studiosi. Tuttavia non c'è accordo se la teoria della causalità qui discussa sia propria di Carneade, in quanto egli l'assume in propria persona, o appartenga agli Stoici e, in questo secondo caso, se Carneade si limiti a far emergere una contraddizione interna alla dottrina stoica, o se piuttosto non ne fraintenda volontariamente la posizione. Inoltre la traduzione in lingua latina da parte di Cicerone di una terminologia tecnica come quella causale, di cui non è sempre possibile trovare il corrispondente nelle fonti di lingua greca¹, contribuisce a non facilitare la comprensione del significato stoico di causa².

Dopo l'esposizione dell'argomento pigro (*ajgo," logo"*), Cicerone introduce la critica di Carneade il quale riteneva che la disputa sull' *ajgo," logo"* fosse stata impostata in modo superficiale da entrambe le parti.

«Carneade disapprovava nel complesso questo tipo di argomentazione e riteneva che questo ragionamento concludesse senza prendere in considerazione il problema. Pertanto pressava l'avversario in un altro modo»³.

Cicerone che, come è noto si schiera dalla parte di Carneade, puntualizza che l'argomentazione di Carneade, pur essendo particolarmente efficace, non era tuttavia capziosa (*Itaque premebat alio modo⁴ nec ullam adhibebat calumniam*). Essa partiva dunque da premesse diverse rispetto a quella dei sostenitori dell'argomento pigro, che non erano stati in grado di fare emergere l'insostenibilità della posizione stoica, perché erano ricorsi a un argomento non valido⁵.

¹ Il problema del numero delle cause individuate da Crisippo nel *De fato* di Cicerone e della loro corrispondenza con la terminologia greca è stato riaffrontato da Görler 1987, 254-74, rist. in Görler 2004, 40-59.

² Un esempio della difficoltà di stabilire con esattezza il significato e di individuare il corrispettivo greco è costituito dal fatto che le *causae fatales* sono chiamate *antecedentes*, ma nel corso del trattato ricorrono le *causae antegressae antepositae proximae externae*. Cf. Powell 1995², 292 e n. 38.

³ *Fat. 31: Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate concludi hanc rationem putabat. Itaque premebat alio modo nec ullam adhibebat calumniam.*

⁴ Bayer 1963, 149 intende *alio modo* nel senso che Carneade opera con un argomento completamente diverso da quello stoico pur mettendo a frutto nella forma lo stesso uso argomentativo.

⁵ Cf. Sharples 1991, 181.

«Ecco la sua argomentazione: “Se tutto accade ad opera di cause antecedenti, tutto accade sulla base di una concatenazione naturale in modo congiunto e intrecciato. Ma se è così, la necessità produce ogni cosa; e se ciò è vero, nulla è in nostro potere⁶. Ebbene qualcosa è in nostro potere. Ma se tutto accade ad opera del fato, tutto accade ad opera di cause antecedenti. Dunque non tutto ciò che accade, accade ad opera del fato”»⁷.

In questo complicato sillogismo Carneade dimostra l'incompatibilità tra la teoria stoica del fato e l'esigenza etica di autodeterminazione dell'azione umana mediante una dimostrazione per assurdo. Partendo dalle premesse stoiche che fondano l'esistenza del fato sull'affermazione che tutto avviene ad opera di cause antecedenti, Carneade giunge alla conclusione opposta a quella che ne traevano gli stoici, ovvero all'affermazione che la necessità produce ogni cosa. Ma poiché questa conclusione contraddice il postulato stoico che qualcosa è *in nostra potestate*, ne deduce che non tutto ciò che accade, accade ad opera del fato. L'intera dimostrazione di Carneade poggia dunque sull'assunzione della proposizione *est autem aliquid in nostra potestate*, che per Carneade è incompatibile con la definizione stoica di fato in quanto «ordine naturale di tutte le cose che si susseguono e si succedono le une alle altre secondo una interconnessione inviolabile»⁸. Ebbene, poiché il procedimento dialettico presuppone e si fonda sull'accettazione della proposizione *est autem aliquid in nostra potestate*, ne consegue che Carneade dovrebbe contrapporre a quello stoico un significato diverso di «ciò che è in nostro potere», dal momento che per gli Stoici l'affermazione del fato e di «ciò che è in nostro potere» non sono incompatibili. Non è un caso che Cicerone introduca la critica di Carneade proprio dopo la risposta di Crisippo all'argomento pigro. Con la sua risposta Crisippo intendeva per l'appunto dimostrare che l'azione umana, pur essendo compresa nella rete causale, è tuttavia determinante nel portare a compimento il risultato, perché è un fatto solidamente connesso ad altri fatti confatali inseparabili dall'avvenimento. Se inteso in questo senso, il concetto di «ciò che è in nostro potere» non contraddice l'esistenza del fato, perché l'azione è attribuibile a noi, in quanto è sotto il nostro controllo, ma non perché essa si sottrae alla concatenazione causale del fato. Poiché la conclusione che trae Carneade dal fatto che «qualcosa è in nostro potere» è opposta a quella che ne

⁶ Weische 1961, 49, ritiene che Carneade assuma in propria persona il fatto che l'anima è la fonte di movimenti spontanei. Cf. anche Lévy 1992, 590 e sgg., che sviluppa e approfondisce gli argomenti di Weische, sostenendo che Carneade avrebbe ricavato questa convinzione da Plat. *Phaedr.* 245c.

⁷ *Fat.* 31: *cuius erat haec conclusio: 'Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contextequae fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si verum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at, si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt'*.

⁸ Gellius 7.2 (*SVF* 2.1000).

trae Crisippo, si pone il problema di stabilire, in primo luogo, che cosa Carneade intenda con «ciò che è in nostro potere» e, in secondo luogo, se egli assuma la tesi che «qualcosa è in nostro potere» in propria persona. Ciò comporta preliminarmente di stabilire a quale espressione greca sia riconducibile la traduzione *in nostra potestate* di Cicerone. Nelle testimonianze stoiche ricorrono le espressioni, $\text{par } \eta\theta\eta\alpha''$, $\text{ejk } \eta\theta\eta\omega\eta$, $\text{ejf } \eta\theta\eta\iota\eta$. *In nostra potestate* dovrebbe tradurre l'espressione greca $\text{ejf } \eta\theta\eta\iota\eta$ che secondo alcuni interpreti invece non apparterebbe al vocabolario di Crisippo⁹. Lasciando per il momento da parte la questione di stabilire se Crisippo utilizzasse o meno l'espressione $\text{ejf } \eta\theta\eta\iota\eta$, qui è importante comprendere il significato in cui lo assume Carneade, sebbene l'uso dialettico comporterebbe che Carneade, pur usando la medesima espressione di Crisippo, dovesse conferirle un significato diverso. Un indizio del significato in cui assume la proposizione Carneade si ricava dalla risposta che egli ha suggerito agli Epicurei per respingere la dimostrazione per assurdo dell'esistenza del fato, ricavata da Crisippo dalla regola dei contraddittori alle proposizioni concernenti il futuro¹⁰. Ad Epicuro che, per mantenere la libertà contro la pretesa stoica che tutto accade ad opera del fato si è spinto a sostenere che esistono movimenti senza causa, Carneade spiega che *sine causa* equivale a dire *sine externa et antecedente causa, non sine aliqua*¹¹. Pertanto i movimenti dell'anima sono in nostro potere, perché nessuna causa li determina dall'esterno: ciò significa che

⁹ J.-B. Gourinat, in questo volume, osserva che l'espressione *in nostra potestate* non traduce necessariamente una parola greca, ma fa parte del vocabolario usuale di Cicerone. E spiega che l'uso dell'espressione in Cicerone potrebbe derivare dalla sua fonte, Antioco d'Ascalona, da cui dipenderebbe largamente il *De fato*. Se traducesse tuttavia un'espressione greca, *in nostra potestate* potrebbe essere la traduzione di $\text{par } \eta\theta\eta\alpha''$, che non solo è presente nei frammenti superstiti del *De fato* di Crisippo – mentre $\text{ejf } \eta\theta\eta\iota\eta$ non compare mai –, ma è l'espressione usata anche da Epicuro. Le difficoltà prospettate da Gourinat possono essere, a mio parere, risolte se si considera: 1) che ci sono pervenuti soltanto frammenti del *De fato* di Crisippo, e non l'intera opera, e che quindi l'argomento *e silentio* non è sufficiente a escludere che Crisippo abbia utilizzato oltre a $\text{par } \eta\theta\eta\alpha''$, anche l'espressione $\text{ejf } \eta\theta\eta\iota\eta$; 2) che Cicerone è l'unica fonte che riporta la distinzione delle cause di Crisippo e che quindi, non disponendo di altre fonti con cui confrontare la sua testimonianza, non siamo autorizzati a confutarla; 3) che non c'è accordo sulle fonti del *De fato* di Cicerone e non è affatto certo che Cicerone dipenda da Antioco piuttosto che da Clitomaco. Ciò non esclude naturalmente che fosse lo stesso Carneade a servirsi dell'espressione $\text{ejf } \eta\theta\eta\iota\eta$, ma in tal caso, l'uso dialettico accrediterebbe implicitamente che anche Crisippo potrebbe essersi servito della stessa espressione.

¹⁰ Crisippo legava l'assunzione che ogni enunciato è o vero o falso al fatto che non è né vero né falso ciò che non ha cause efficienti. La dimostrazione per assurdo dell'inesistenza del fato stoico costituisce la risposta alla dimostrazione per assurdo dell'esistenza del fato ricavata da Crisippo dalla regola dei contraddittori alle proposizioni concernenti il futuro al § 20.

¹¹ *Fat. 24: Communi igitur consuetudine sermonis abutimur, cum ita dicimus, velle aliquid quempiam aut nolle sine causa; ita enim dicimus 'sine causa', ut dicamus: sine externa et antecedente causa, non sine aliqua.*

come l'atomo si muove perché è proprio della sua natura muoversi, per la gravità e il peso, così la causa del movimento volontario consiste nella sua stessa natura, che è di dipendere da noi, di obbedirci, e ciò dunque non è senza una causa, perché la causa di questa proprietà risiede nella natura stessa. Il movimento volontario dell'anima è introdotto da Carneade quindi per evitare l'alternativa o che tutto accade ad opera del fato o che esistono movimenti senza causa. Le parole, *quo defenso facile Chrysippo possent resistere*, al § 23, spiegano che la motivazione che spinge Carneade a rafforzare con i suoi suggerimenti la posizione degli Epicurei è quella di renderla maggiormente adeguata ad opporsi al determinismo causale stoico. L'ipotesi che Carneade non sia coinvolto in propria persona nella spiegazione che offre agli Epicurei è avvalorata anche dal fatto che egli riprende da Crisippo l'idea che la causa interna dell'agire umano è *in nostra potestate*¹². Ora che l'assenso non sia necessitato è dato come un postulato morale dell'etica stoica, come si desume anche dallo stesso *De fato*, dove al § 40 l'obiezione dei filosofi indeterministi ignora la distinzione delle cause in antecedenti e perfette, ma si basa sulla distinzione delle cose, in cose che sono in nostro potere e cose che non lo sono. Cronologicamente gli oppositori indeterministi non possono essere posteriori a Crisippo, dal momento che alle loro obiezioni segue la sua risposta. Ebbene, per Crisippo il fatto che le azioni sono in nostro potere significa che esse sono determinate in maniera prevalente dalla nostra natura, nel senso che esse avvengono per mezzo nostro, ma non che esse sono svincolate dalla catena causale del fato, perché anche la nostra natura è inserita in quella¹³. Carneade invece svincola la causa interna dalla catena causale del fato, pur ancorandola saldamente alla causalità, e chiarisce che *sine causa* equivale a dire *sine externa et antecedente causa, non sine aliqua*¹⁴.

Sembra dunque di poter concludere che al § 31 Carneade si limiti ad utilizzare il concetto di «ciò che è in nostro potere» in senso dialettico¹⁵, perché lo assume nel significato in cui lo utilizzano gli Epicurei¹⁶, dopo la sua opportuna correzione, ovvero nel senso che «ciò che è in nostro potere» è la nostra volontà che non dipende

¹² Ibid. 43: *sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindrum dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur*. Questa posizione emerge chiaramente dalla distinzione delle cause di Crisippo nel contesto della disputa con gli oppositori indeterministi.

¹³ Cf. Alex. Aphr., *de fato* 181.23 (SVF 2.979), che interpreta il concetto stoico di εἴ τι ἴθιη, non nel senso che l'uomo abbia possibilità di scelta alternative, ma che il fato produce le azioni per mezzo nostro, δι' ἡμῶν.

¹⁴ Cf. § 24, cit.

¹⁵ Cf. Sedley 1983, 50, n. 70.

¹⁶ Come osserva Sharples 1991, 176, «Our passage may only be evidence for Carneades' recognizing that a voluntary movement of the mind was what the swerve was intended to introduce».

da cause esterne fatali. Il fatto che gli atomi si muovano senza causa significa che *nulla causa accedat extrinsecus*, vale a dire senza alcuna costrizione esterna. Ma egli non fornisce alcuna spiegazione del perché il movimento volontario non sia riconducibile ai movimenti degli atomi, né dice che esso consiste nella possibilità di compiere azioni alternative, non spiega che tipo di causalità sia quella umana, né dice in che cosa consista la causalità interna¹⁷. L'insufficienza della posizione di Carneade dipende dalla sua stessa strategia che si limita ad opporre al determinismo stoico la posizione epicurea, correggendola in modo da renderla più efficace senza offrire una terza soluzione. Ciò che soprattutto interessa dimostrare a Carneade è che qualunque tentativo di fornire una giustificazione del concetto di «ciò che è in nostro potere» non può non indebolire l'efficacia delle cause fatali, anche se si volesse intendere come lo interpretava Crisippo, nel senso che per l'uomo non ci sono possibilità di scelta alternative.

L'approvazione di Cicerone per il ragionamento di Carneade, che non potrebbe essere formulato in modo più serrato (*haec artius adstringi ratio non potest*), si estende anche alla confutazione del fato dal punto di vista delle verità future, che è già stato discusso ai §§ 20-21, ma che ora è affrontato dal punto di vista della prescienza divina.

«Se qualcuno» – prosegue Cicerone – «volesse replicare sullo stesso argomento dicendo: “Se ogni evento futuro è vero dall'eternità, cosicché avverrà con certezza nel modo in cui avverrà, è necessario che tutto accada sulla base di una concatenazione naturale in modo congiunto e intrecciato”, costui non direbbe nulla. C'è infatti una grande differenza se una causa naturale determina dall'eternità le cose future vere (*utrum causa naturalis ex aeternitate futura vera efficiat*), o se quelle cose che avvengono nel futuro possano venir comprese come vere senza l'eternità naturale»¹⁸.

La questione è di stabilire se il presupposto perché una proposizione futura sia vera è il fatto che fin dall'eternità c'è una causa naturale posta prima di quell'evento che lo determina necessariamente o se si può concepire la verità futura senza la determinazione naturale dell'ordine delle cose. Non è la stessa cosa dire che un evento è vero da tutta l'eternità o che esso accadrà perché è inserito nella concatenazione

¹⁷ Bayer 1976 fa notare che Cicerone nel *De fato* non nomina mai le cause interne.

¹⁸ *Fat. 32: Nam si quis velit idem referre atque ita dicere: 'Si omne futurum ex aeternitate verum est, ut ita certe eveniat, quem ad modum sit futurum, omnia necesse est conligatione naturali conserte contextequae fieri', nihil dicat. Multum enim differt, utrum causa naturalis ex aeternitate futura vera efficiat, an etiam sine aeternitate naturali, futura quae sint, ea vera esse possint intellegi.*

delle cause naturali¹⁹. Soltanto la conoscenza delle cause naturali contenute nella natura permette di sapere che cosa accadrà²⁰. E' affrontato dunque il problema della prescienza divina che è sostenuta dall'affermazione del fato la cui esistenza è stata giusto appena confutata. L'attacco di Carneade deve essere ricondotto alla polemica sulla divinazione e al dibattito sulla questione se i segni divinatori sono cause degli eventi futuri o soltanto meri segni, che è stato discusso in precedenza quando Cicerone aveva presentato a Crisippo, alla fine del § 11, l'impossibilità di autodeterminarsi *si vis et natura fati ex divinationis firmabitur*²¹. Crisippo sosteneva che «le predizioni degli indovini non potrebbero essere vere se tutto non fosse abbracciato dal fato»²², dimostrando l'esistenza del fato attraverso la divinazione²³. Cicerone aveva dunque prospettato a Crisippo l'impossibilità per gli uomini di autodeterminarsi, come Crisippo stesso pretende, se si fosse ostinato a mantenere la stretta interdipendenza tra il fato e la divinazione. Ebbene, gli Stoici ritenevano che la divinazione riconosce e interpreta i segni inviati dagli dei agli uomini, ma non le cause²⁴. Tuttavia per predire un avvenimento è necessario che esso abbia la sua causa in cause naturali poste prima, ovvero la causa deve già esistere *ab aeterno*, tanto che non vi è differenza tra la conoscenza di un avvenimento passato e la predizione di uno futuro.

Carneade ora contesta che esistano cause naturali poste fin dall'eternità, e quindi necessarie, che hanno determinato quell'avvenimento. Così neanche Apollo avrebbe potuto predire che Edipo avrebbe ucciso il padre, dal momento che l'evento non era predisposto nell'ordine naturale da una serie di cause.

¹⁹ Infatti gli Stoici, definendo il fato come «l'ordine e la serie delle cause, tale che ogni causa concatenata con un'altra precedente produca a sua volta un effetto», puntualizzano che «nulla accadrà le cui cause destinate a produrre appunto quell'effetto, non siano già presenti nella natura»: cf. *div.* 125: *nihil est futurum cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat*. Gli Stoici aggiungono che «grazie all'osservazione si può nella maggior parte dei casi, anche se non sempre, indicare quale effetto risulterà da una data causa».

²⁰ *Fat.* 32: *Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset*.

²¹ Cf. *ibid.* 11, e Long 1982, 170 e sgg. Cf. anche SE, *M* 5.5, Plot., *Enn.* 3.1.5 e Aug., *Civ. dei* 6.191.25-34.

²² Cf. Diogenianus, *ap.* Eus. *P.E.* 4.3.1 (*SVF* 2.939).

²³ Il fato si manifesta secondo una legge per cui ogni evento è determinato da uno precedente come sua causa ed è a sua volta causa di uno successivo. Esso «è la ragione secondo cui sono avvenute le cose passate, avvengono quelle presenti, avverranno quelle future»; cf. *SVF* 2.913.

²⁴ In *Cic., div.* 1.127-8, a Crisippo, che cercava di dimostrare che la divinazione si fonda sulla regolarità dell'accadere costante di fatti strettamente collegati fra loro che non possono essere messi in dubbio soltanto perché non se ne sanno spiegare le cause, Carneade risponde che allora la divinazione non può accampare la pretesa di essere scienza, perché, se certi avvenimenti non hanno la loro ragione di esistere in cause naturali, essi non possono essere predetti. Sul fatto che i segni possono essere male interpretati, cf. *ibid.* 118.

«Infatti una volta conosciute le cause efficienti di una determinata cosa (*causis enim efficientibus quamque rem cognitis*), in definitiva²⁵ era possibile sapere che cosa sarebbe accaduto. Di conseguenza Apollo non poteva predire nulla neppure riguardo a Edipo, non essendoci nella natura delle cose cause poste prima (*nullis in rerum natura causis praepositis*) per cui era necessario che il padre fosse ucciso da lui; né avrebbe potuto predire cose siffatte. Guardando infatti a che cosa (*quid enim spectans*) lo stesso dio avrebbe potuto predire che quel famoso Marcello, che fu console per tre volte, sarebbe perito in mare? Questo fatto era bensì vero dall'eternità, ma non aveva cause efficienti (*causas id efficientis*)»²⁶.

L'ironia di Carneade è particolarmente pungente perché declassa Apollo al ruolo di un indovino che non ha più un oggetto su cui esercitare la propria arte. Poiché la conoscenza delle cause è propria solo di dio, mentre agli uomini è concessa soltanto la conoscenza dei segni, non essendoci cause naturali efficienti, ancor meno ne esistono i segni. Quindi non solo Apollo non potrebbe conoscere un avvenimento passato di cui non fossero restati i segni, ma ancora meno potrebbe predire un avvenimento futuro di cui le cause non esistono ancora. A conclusione di questo argomento Carneade sottolinea la differenza tra la posizione degli Stoici i quali, sostenendo che tutto accade ad opera del fato sono obbligati a credere nella divinazione e sono quindi imprigionati nelle strettoie della loro dottrina, e quella di coloro che dicono che le proposizioni vere relative al futuro sono vere di una verità eterna, la cui posizione non comporta alcuna credenza negli oracoli e nel fato ed è quindi libera da costrizioni²⁷.

A questo punto la discussione subisce una svolta. Carneade giunge al nocciolo del problema. Il dibattito con gli Stoici non può essere realmente condotto a termine se non si definisce che cos'è una causa²⁸.

²⁵ Hamelin 1978, 33: *denique*, «par voie de conséquence».

²⁶ *Fat. 33: Causis enim efficientibus quamque rem cognitis posse denique sciri quid futurum esset. Ergo nec de Oedipode potuisse Apollinem praedicere nullis in rerum natura causis praepositis, cur ab eo patrem interfici necesse esset, nec quicquam eius modi. Quid enim spectans deus ipse diceret Marcellum eum, qui ter consul fuit, in mari esse periturum? Erat hoc quidem verum ex aeternitate, sed causas id efficientis non habebat.*

²⁷ *Ibid.: Quocirca, si Stoicis, qui omnia fato fieri dicunt, consentaneum est huiusmodi oracula ceteraque, quae ad divinationem ducuntur, comprobare, eis autem qui, quae futura sunt ea vera esse ex aeternitate dicunt non idem dicendum est, vide ne non eadem sit illorum causa et Stoicorum; hi enim urgentur angustiis (segua con Schröder e Bayer angustiis, anziché angustius con Giomini, Yon, Sharples.) illorum ratio soluta ac libera est.*

²⁸ È possibile che quando Cicerone (*fat. 9*) rimprovera Crisippo di non comprendere *in quo causa consistat*, l'espressione *in quo causa consistat* debba essere intesa in un doppio significato: non solo nel senso che Crisippo non comprende «il punto di cui tratta l'argomento», ma anche nel senso di «che cosa sia una causa». In tal caso il doppio senso potrebbe essere voluto da Cicerone, proprio per accusare Crisippo di non saper spiegare che cos'è una causa, come suggerisce Sedley 1993, 315 n. 7.

«Ma anche se si concedesse che nulla può accadere senza una causa antecedente, che cosa si guadagna se non si dice che quella causa è legata a cause eterne? Invero una causa è propriamente quella che produce ciò di cui è causa, come per es. della morte è (causa) la ferita, della malattia l'indigestione, del calore il fuoco. Dunque causa non si deve intendere in modo tale che ciò che precede ogni cosa è la causa di quella cosa, ma ciò che precede ciascuna cosa in modo efficiente (ovvero la produce)»²⁹.

Carneade contesta che l'uso della nozione di causa antecedente senza ulteriori specificazioni possa essere utilizzata allo scopo di sostenere l'esistenza del fato. E poiché è di questa specie di cause che è costituito il fato stoico³⁰, il concetto di causa che necessita di essere spiegato è quello di causa antecedente. Egli introduce pertanto un'importante determinazione del significato di «causa antecedente», spiegando che non è causa antecedente *quod cuique antecedit* bensì *quod cuique efficienter antecedit*. Affermare che tutto accade ad opera di cause antecedenti è privo di significato se non si intende: 1) che le cause antecedenti sono cause necessarie, nel senso che sono legate le une alle altre da un nesso necessario e indissolubile fin dall'eternità; 2) che esse devono essere direttamente responsabili della produzione di quella cosa. Gli esempi che egli porta sono la ferita che è la causa direttamente responsabile e quindi efficiente della morte, l'indigestione della malattia, il fuoco del calore. Il tentativo di Carneade è quello di mettere in contraddizione il concetto stoico di causa efficiente con il concetto di causa antecedente di cui è composta la catena causale del fato. Il fatto che Cicerone non esprima qui l'effetto con un predicato, secondo lo schema triadico stoico (che lega un corpo ad un altro corpo mediante un predicato vero di questo secondo corpo), ma con un appellativo³¹, fa pensare che Carneade non ritenesse importante quest'aspetto per la sua confutazione. A tal scopo Carneade si pone dalla prospettiva temporale lineare nella quale il fato stoico, essendo concepito anche come una sequenza temporale delle cause, si manifesta secondo una legge per cui ogni evento è determinato da uno precedente come sua causa ed è a sua volta causa di uno successivo³². In questa connessione naturale inviolabile ciò che precede, diventa a tutti gli effetti causa di ciò che segue, sostituendosi a ciò che è *efficienter*

²⁹ Ibid. 34: *Quodsi concedatur nihil posse evenire nisi causa antecedente, quid proficiatur, si ea causa non ex aeternis causis apta dicatur?* (seguito con Christ e Sharples *dicatur* anziché *ducatur* con Yon, Bayer, Magris). *Causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa, ut vulnus mortis, cruditas morbi, ignis ardoris. Itaque non sic causa intellegi debet, ut, quod cuique antecedit, id ei causa sit, sed quod cuique efficienter antecedit.*

³⁰ Infatti la nozione di causa antecedente compare costantemente legata a quella stoica di fato: l'affermazione *si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt* ricorre ai §§ 24, 31, 40, 44.

³¹ Cf. SE, PH 3.13-14, che distingue gli effetti come *proshgoriāi* dagli effetti come *kathgorhmata*.

³² Cf. SVF 2.913.

te, e vanificando la distinzione tra i due concetti, a meno di non abbandonare la pretesa che le cause antecedenti siano legate le une alle altre da un nesso di necessità, ma in questo caso non ha più alcun senso l'affermazione «tutto accade ad opera del fato»³³. O gli Stoici dunque ammettono che il fato è composto di una sequenza di cause antecedenti non necessitanti, oppure devono ammettere che ciò che precede è la causa efficiente di ciò che segue cadendo nell'insensatezza di affermare che la causa del mio giocare a palla è stata la circostanza che io sia disceso al Campo Marzio, che la causa della rovina di Troia è stato il fatto che Ecuba abbia generato Alessandro, della rovina di Agamennone che Tindaro abbia generato Clitemnestra, dell'essere derubato dal ladro la circostanza che il viaggiatore fosse ben vestito, dell'amore di Medea il fatto che gli alberi del Monte Pelia fossero stati tagliati ecc. Gli esempi, che Carneade presenta, intendono ricoprire l'estensione più ampia possibile di un antecedente che non possa essere inteso come causa produttrice dell'evento che segue. Così mentre l'aver generato Ecuba Paride, e Tindaro Clitemnestra sono eventi antecedenti lontani dal risultato, la discesa di Cicerone al Campo Marzio e il viandante ben vestito sono antecedenti prossimi al risultato. L'esempio di Medea ripercorre invece tutta la catena degli antecedenti in modo da far emergere il paradosso che, se si rimonta la catena degli antecedenti in un regresso all'infinito, si deve ammettere come causa dell'uccisione dei figli da parte di Medea il fatto che gli alberi del monte Pelia siano stati tagliati. È noto che Crisippo citasse largamente la 'Medea' di Euripide a sostegno delle sue dottrine, specialmente della sua dottrina della passione, tanto che si ironizzava, attribuendo la 'Medea' a Crisippo³⁴. Ebbene la citazione di questi versi di Ennio che sono la traduzione proprio dei primi versi della 'Medea' di Euripide avvalorava la tesi che l'obiettivo polemico qui di Carneade sia precisamente la dottrina della causa di Crisippo. Ebbene, non tutti gli esempi adottati da Cicerone a sostegno del fatto che gli Stoici confondevano le condizioni necessarie con le cause efficienti sono equiparabili. Quello più problematico è l'esempio del viaggiatore ben vestito che, se deve servire allo scopo di dimostrare che ciò che precede non è causa di ciò che segue, potrebbe sembrare inappropriato. In particolare, Bob Sharples³⁵ ha fatto notare che in base alla dottrina stoica la rappresentazione del viaggiatore ben vestito è una causa, sebbene non la causa principale del fatto dell'essere derubato dal ladro. Se si accetta infatti che la rappresentazione è una delle cause dell'azione, la rappresentazione ricevuta dal ladro è certamente una

³³ *Fat. 34: quod si concedatur nihil posse evenire nisi causa antecedente, quid proficiatur, si ea causa non ex aeternis causis apta ducatur?*

³⁴ Cf. DL 7.180.

³⁵ Sharples 1995, 269.

causa, così come lo è il viandante che è la fonte della rappresentazione. Tuttavia, a mio parere, piuttosto che a una svista di Cicerone, l'esempio potrebbe riferirsi a un aspetto molto importante della dottrina stoica della causalità, che Carneade vuole attaccare, ovvero alla natura della relazione causale tra la rappresentazione e l'azione. Dall'analisi del *De fato* di Cicerone, in particolare dai §§ 41-44, emerge che la rappresentazione è la *causa proxima externa* dell'assenso, perché quest'ultimo non si verifica se non è sollecitato da quella, anche se la rappresentazione non ne è causa necessaria³⁶. L'esempio del cilindro e del cono su un piano inclinato a cui è impressa una spinta dall'esterno, che è causa del movimento, ma non del tipo di movimento, serviva a Crisippo ad esemplificare per analogia questa distinzione. La rappresentazione, infatti, in quanto spinta porta dall'esterno, è causa necessaria di un effetto suo proprio, di un'affezione visiva nell'anima³⁷, ma non è causa necessaria dell'assenso e quindi del risultato dell'azione. Se è vero che la relazione causale tra la rappresentazione e l'assenso non è improntata alla necessità³⁸, Crisippo tuttavia, facendo della rappresentazione la causa *externa et proxima*, la fa entrare in gioco come causa efficiente nella produzione dell'azione umana e non come condizione senza la quale. Infatti gli Stoici non consideravano cause le condizioni senza le quali un evento non si determina, ma soltanto ciò che lo produce, come sottolinea la dottrina causale che Seneca attribuisce ai suoi maestri nell'*Epistola 65*³⁹. Con l'esempio del viaggiatore ben vestito Carneade, destituendo la rappresentazione di efficacia causale sulla produzione dell'effetto, fa della rappresentazione una condizione necessaria e, implicitamente, del fatto un insieme di condizioni necessarie e non una sequenza di cause. Ciò è tanto più importante in quanto la rappresentazione è per gli Stoici *causa proxima* dell'assenso. Se la relazione causale tra l'abbattimento degli alberi del monte

³⁶ *Fat.* 42: *Non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata - necesse est ad sensum visum commoveri.* § 43: *sed ad sensum nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindrum dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur.* Cf. la definizione stoica di rappresentazione che enfatizza la sua provenienza *απο*; *ὑπαρξόντο* tanto che anche le rappresentazioni *οὐκ αἰσθητικαὶ* hanno necessariamente una origine esterna. Anche la definizione di Zenone di rappresentazione in Cic. *acad.* 1.40 parla inequivocabilmente della rappresentazione come di una spinta porta dall'esterno (*e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille fantasiam, nos visum appellemus licet*; sulla dottrina zenoniana della rappresentazione, cf. Ioppolo 1990, 437).

³⁷ *Ibid.* 43: *sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem sed ad sensum nostra erit in potestate.*

³⁸ Schröder 1990, 145, ritiene che nella dottrina di Crisippo, così com'è riportata nel *De fato* di Cicerone, la necessità non operi a livello delle singole cause: «Insofern kann Cicero auch behaupten, daß es Chrysipps Absicht gewesen sei, *ut et necessitatem effugiat et retineat fatum*, ohne daß damit dem stoischen Fatum als ganzem die absolute *necessitas* abgesprochen wäre».

³⁹ *Ep.* 65, 2: *dicunt, ut scis, Stoici nostri.*

Pelia e l'ira di Medea può sembrare un paradosso, la relazione causale tra la rappresentazione e l'azione non lo è certamente e quindi richiede di essere giustificata. Le parole con cui presenta l'esempio del viaggiatore sembrano suggerire che Carneade non ponesse quell'esempio sullo stesso piano degli altri: *hoc enim modo viator quoque*, lascia intendere che Carneade è consapevole che per gli Stoici l'esempio del viaggiatore non è equivalente agli altri e che è Carneade ad accomunarli agli altri antecedenti, come sottolinea il *quoque*. Che quell'esempio sia volto a far emergere le contraddizioni tra la dottrina causale stoica e quella del fato risulta anche dal fatto che l'argomentazione successiva si fonda proprio sulla distinzione tra le condizioni necessarie e le cause efficienti:

«Ma essi dicono che c'è differenza (*interesse autem aiunt*) se qualcosa è tale che qualcos'altro non possa prodursi senza di lui (*sine quo effici aliquid non possit*), o se è tale che qualcosa debba necessariamente prodursi con lui (*cum quo effici aliquid necesse sit*)»⁴⁰.

Cicerone non dice a chi appartiene questa distinzione né gli interpreti concordano su chi sia il soggetto di *aiunt*⁴¹. Tuttavia se il soggetto fossero imprecisati *quidam*, la forza persuasiva dell'argomentazione si baserebbe sul *consensus omnium*, ma non avrebbe un valore dialettico nei confronti degli Stoici. Se invece il soggetto fossero gli Accademici, sarebbe una mera ripetizione di quanto Carneade ha appena affermato. Soltanto se si ammette che il soggetto siano gli Stoici, l'esemplificazione degli antecedenti fornita da Carneade acquista forza confutatoria e dialettica, perché Carneade ritorcerebbe contro gli Stoici il loro stesso concetto di causa, argomentando che, dal momento che essi distinguono tra cause produttrici del risultato e condizioni senza le quali, devono acconsentire che

«nessuna di quelle cose è causa poiché non produce con la sua propria forza (*quoniam nulla eam rem sua vi efficit*) nessuna di quelle cose di cui si dice causa; né è causa ciò senza il quale qualcosa non si produce (*sine quo quippiam non fit*), ma ciò che quando sopraggiunge produce necessariamente ciò di cui è causa»⁴².

⁴⁰ *Fat. 36: Interesse autem aiunt, utrum eius modi quid sit, sine quo effici aliquid non possit, an eius modi, cum quo effici aliquid necesse sit. Nulla igitur earum est causa, quoniam nulla eam rem sua vi efficit, cuius causa dicitur; nec id, sine quo quippiam non fit, causa est, sed id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario.*

⁴¹ Bayer 1963, 152, pensa che il soggetto siano gli Stoici per i quali qualcosa può antecedere che non sia causa. Cf. anche Sharples 1995, 268; contra Schröder 1990, 138-39, secondo cui gli Stoici non potevano assolutamente acconsentire a questa distinzione, in quanto, in base alla loro concezione deterministica della realtà, attribuivano il carattere di causa a quelle cose che Cicerone/Carneade considerano condizioni senza le quali.

⁴² *Ibid.: Nulla igitur earum est causa, quoniam nulla eam rem sua vi efficit, cuius causa dicitur; nec id, sine quo quippiam non fit, causa est, sed id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario.*

Ma se questa è la posizione stoica, Carneade insiste, allora nessun fatto senza di cui un altro non accade, può essere considerato sua causa perché causa è soltanto ciò che produce con la sua propria forza (*sua vi*) l'effetto.

«Prima che Filottete fosse ferito dal morso del serpente quale causa era contenuta nella natura perché fosse abbandonato nell'isola di Lemno? Ma dopo la causa fu più vicina e congiunta con il risultato»⁴³.

La causa di un evento non è quindi l'insieme delle condizioni senza le quali esso non si produrrebbe, ma ciò che sopraggiungendo, e quindi aggiungendosi a quelle condizioni, lo determina necessariamente (*id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario*). Gli Stoici allora dovrebbero spiegare quale causa conteneva in sé l'efficienza, in quanto inserita nell'ordine naturale, da far sì che Filottete fosse abbandonato sull'isola di Lemno, prima che questi fosse effettivamente morso dal serpente. Carneade non attacca il concetto di causa efficiente bensì il concetto stoico di causa efficiente naturale. Infatti egli concede che causa efficiente è ciò che produce necessariamente l'effetto e su questo gli Stoici concordano. Ciò che egli non concede è che le cause siano inserite in un nesso causale continuo tale che siano inerenti alla natura e all'ordine del mondo dal momento che una causa, per essere tale, non deve dipendere per la sua efficacia causale dall'attività di qualche altra causa al di fuori del suo controllo. Carneade oppone alle cause efficienti naturali le cause fortuite, che non essendo insite nell'ordine naturale, non dipendono da altre cause antecedenti, ma compaiono in modo fortuito rompendo la trama necessaria degli avvenimenti, senza che i loro effetti siano predeterminati e quindi necessari⁴⁴. L'obiezione di Carneade non avrebbe dunque senso se per gli Stoici non ci fosse una causa naturale dell'essere abbandonato di Filottete.

⁴³ Ibid.: *Nondum enim ulcerato serpentis morsu Philocteta quae causa in rerum natura continebatur, fore ut is in insula Lemno linqueretur? post autem causa fuit propior et cum exitu iunctior. 37: Ratio igitur eventus aperuit causam.*

⁴⁴ Ibid. 19: «Ma c'è una differenza tra le cause fortuite (*inter causas fortuito antegressas*) e le cause che contengono in sé una efficacia naturale (*inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem*)» e 28: *fortuitae sunt causae quae efficiant ut vere dicatur...* Donini 1989, 136, ritiene che la posizione di Carneade riguardo al problema delle cause fortuite rappresenti un regresso rispetto a quella di Aristotele, perché Carneade e Cicerone disconoscono «il carattere come principio di comportamenti costanti». Ma a mio parere questa interpretazione sarebbe giustificata se Carneade avesse espresso quella posizione *in propria persona* e non *contra Stoicos* per i quali invece il carattere è inserito nella catena delle cause antecedenti. Da questo punto di vista la posizione di Carneade è puramente strumentale.

Recentemente S. Bobzien ha obiettato che l'espressione «causa naturale» non appartiene al vocabolario stoico né è mai attribuita dalle fonti greche agli Stoici antichi e a Crisippo⁴⁵. E Jean-Joël Duhot dubita che la nozione di «causa efficiente» trovi un corrispettivo nella terminologia stoica causale greca. In breve sarebbe lo stesso Cicerone a introdurre accanto alla nozione di causa la determinazione *efficiens*, che non compare mai nelle fonti greche. Piuttosto che di una traduzione si tratterebbe quindi di una interpretazione di Cicerone suggeritagli dalla critica accademica⁴⁶. Né gli argomenti della Bobzien né quelli di Duhot mi sembrano convincenti. Che nelle fonti greche non ci sia una completa ed esatta corrispondenza con la denominazione delle cause di Cicerone è un dato di fatto, che non per questo autorizza a dubitare dell'attendibilità della testimonianza ciceroniana qualora non sia contraddetta dalle altre. Duhot esclude che gli Stoici abbiano chiamato la causa attiva *αιτιον ποιητικον*, sia perché, all'infuori di un passo di Clemente Alessandrino⁴⁷, il termine *ποιητικον* non compare nei frammenti relativi alla causalità nello Stoicismo antico, sia perché la qualificazione efficiente sarebbe ridondante unita a causa dal momento che per gli Stoici la causa non può essere che attiva e quindi efficiente. Ma l'esiguità delle testimonianze pervenuteci sul problema della causalità rende l'argomento *e silentio* poco probante, mentre, al contrario, le critiche degli oppositori indeterministi rendono molto plausibile che gli Stoici puntualizzino che la causa di cui trattano è una causa attiva, ovvero *efficiens*, nella traduzione ciceroniana. Il fatto poi che non appartenga al vocabolario di Crisippo la nozione di causa naturale è smentito dall'identificazione stoica di fato e natura⁴⁸, che accredita la nozione di causa fatale come sinonimo di causa naturale. Inoltre nel *De fato* ricorre più volte la connessione tra le *causae naturales* e quelle *antecedentes*, in quanto *causae fatales*. Se le cause antecedenti sono quelle di cui è composta la catena causale del fato, le cause antecedenti sono cause fatali e se il fato e la natura si identificano, le cause fatali sono cause naturali⁴⁹. Se c'è una causa naturale del fatto che se Fabio è nato al sorgere della Canicola, non morirà in mare, Fabio non può morire in mare⁵⁰. E l'*astrorum adfectio*

⁴⁵ Bobzien 1998, 296 n. 130.

⁴⁶ Cf. Duhot 1989, 196-97.

⁴⁷ Cf. *SVF* 2.347.

⁴⁸ Anche a non voler tener conto che Alex. Aphr., *de fato* 205.24 (*SVF* 2.1002), afferma che per gli Stoici l'espressione «per natura» e «in accordo con il fato» sono sinonime, molti altri passi avvalorano per gli Stoici questa posizione, cf. *SVF* 1.176; 2.913, 937, 1024, ecc.

⁴⁹ Cf. Sedley 1993, 315: «Apparently, Chrysippus has appealed to the causal influences of native environment and of the stars to establish the pervasive power of 'natural' causes in human psychology».

⁵⁰ Cf. *fat.* 14. Cf. anche Cic., *divin.* 2.61: *quorum omnium causas si a Chrysippo quaeram, ipse ille divinationis auctor numquam ille dicet facta fortuito naturalemque rationem omnium reddet; nec quicquam fit quod fieri non potest.*

e il clima sono chiamate in *fat. 9 causae naturales et antecedentes*. Carneade, contestando a Crisippo l'esistenza delle cause antecedenti, ribatte che neppure Apollo avrebbe potuto predire gli avvenimenti futuri la cui causa non fosse contenuta nella natura in modo da renderli necessari⁵¹. Il richiamo all'efficienza naturale è quindi un attacco alla dottrina del fato, concepito come catena di cause antecedenti qualora *antecedente*, sia assunto nel suo significato temporale e non come determinazione di una legge necessaria⁵². La rappresentazione quindi non è una causa antecedente dell'assenso a meno che non lo determini necessariamente, e quindi sia una causa naturale e antecedente dell'assenso e, in quanto tale, produttrice.

Si comprende quindi perché per Carneade fosse importante introdurre tra gli esempi di antecedenti, che sono condizioni senza le quali, la rappresentazione. L'azione umana richiede alcune condizioni necessarie che la rendono possibile, ma non cause antecedenti. Ebbene, che la posizione di Carneade sia esclusivamente dialettica e che egli quindi si serva della definizione stoica di causa efficiente per svuotarla di significato è confermato dalla distinzione delle cause di Crisippo, di cui Cicerone tratta negli ultimi paragrafi del *De fato*. Per il momento è sufficiente ricordare che dal § 44 si evince che la causa *proxima* è quella più vicina al suo effetto dal punto di vista della contiguità spaziale, anche se non sempre la causa *proxima* è quella che è direttamente responsabile della produzione dell'effetto, com'è il caso della rappresentazione nei confronti dell'assenso e dell'azione⁵³. Per Crisippo questa è la ragione per cui la rappresentazione non è causa necessaria per l'assenso di cedere, perché, nonostante sia *proxima*, cedere o meno è in potere dell'assenso. Anche Carneade, utilizzando a fini dialettici la caratterizzazione stoica della causa efficiente come quella più vicina e più legata al suo effetto, dichiara, nel caso di Filottete, che un evento per essere direttamente responsabile, oltre che essere *propior*, deve essere *cum exitu iunctior*, cioè deve produrre direttamente l'effetto. Per gli Stoici la causa del fatto che Filottete dovesse essere abbandonato sull'isola di Lemno era contenuta nella concatenazione fatale di tutte le cause secondo una necessità naturale. Pertanto era vero fin dall'eternità che ciò sarebbe accaduto perché era stabilito fin dall'eternità da cause fatali. Carneade contrappone a Crisippo un significato diverso di contiguità e antecedenza. Infatti la sua argomentazione si articola nella contrapposizione

⁵¹ Cf. *ibid.* 32.

⁵² Cf. *fat. 34: quod si concedatur nihil posse evenire nisi causa antecedente, quid proficiatur, si ea causa non ex aeternis causis apta ducatur?*

⁵³ Ho trattato diffusamente della divisione delle cause di Crisippo in Ioppolo 1994, 4491-545, a cui rinvio.

nondum enim ulcerato serpentis morsu Philocteta [...] post autem causa fuit propior et cum exitu iunctior,

argomentando che l'efficienza operativa della causa e la sua contiguità con il risultato sono rivelati dall'avvenimento stesso e non prima che esso si compia .

Ratio igitur eventus aperuit causam: dunque il discorso relativo all'evento (*ratio*) manifesta la causa.

È la considerazione della ferita pestilenziale di Filottete che conduce alla causa della ferita, ovvero al morso del serpente. Ma se la vera causa è quella *propior et cum exitu iunctior*, Carneade dimostra che l'abbandono di Filottete ha trovato la sua causa soltanto dopo che il morso e la ferita si sono verificati, perché sono questi due eventi anche quelli più vicini e strettamente legati al risultato. Ed è quindi soltanto *post eventum* che si conosce la causa, ovvero la spiegazione del fatto che Filottete è stato abbandonato dai compagni sull'isola di Lemno. Sappiamo dalla testimonianza di Ario Didimo che Crisippo distingueva tra la causa, l'*aĩt̃ion*, e la spiegazione della causa, l'*aĩt̃ia*, come discorso sulla verità della causa in quanto tale⁵⁴. Se effettivamente fosse questo il senso della posizione di Crisippo, la distinzione delle cause a lui attribuita nei §§ 41-44, troverebbe giustificazione nell'interesse ad indagare la causa non soltanto come diretta responsabile dell'esistenza di una determinata cosa, ma anche come spiegazione di essa. Infatti una distinzione delle cause è possibile se, accanto alla causa efficiente, si vogliono individuare gli altri fattori che concorrono a determinare un determinato evento, fornendone in tal modo una spiegazione quanto più possibile esaustiva. Carneade, avendo spogliato il concetto stoico di causa efficiente del suo carattere di necessità svincolandolo dalla catena causale del fato, dimostra che l'*aĩt̃ia* in quanto spiegazione può essere conosciuta soltanto a posteriori. È possibile che Carneade ritorcesse contro Crisippo anche la distinzione tra l'*aĩt̃ion* e l'*aĩt̃ia*. Sembra dunque che anche da questi paragrafi del *De fato* si possa concludere che Carneade non assuma alcuna tesi in propria persona quanto piuttosto si limiti a far emergere le contraddizioni interne alla posizione stoica.

Università 'La Sapienza' - Roma

Anna Maria Ioppolo

⁵⁴ Stob. 1.139.3: «(Crisippo) dice che la spiegazione (*aĩt̃ia*) è il *logo*" della causa (*aĩt̃ion*) o il *logo*" della causa in quanto causa». Seguo Frede 1987, 129, nell'intendere *aĩt̃ia* come spiegazione. Sono stati sollevati dei dubbi se si possa effettivamente attribuire a Crisippo la distinzione tra *aĩt̃ia* e *aĩt̃ion*, dal momento che Gal., *syn. puls.* 9.458.7 K. (*SVF* 2.356) afferma di usare i due termini in-differentemente; cf. a tal proposito Hankinson 1987, 90 n. 39.

BIBLIOGRAFIA

- Bayer 1963 K. Bayer, *M. Tulli Ciceronis De fato*, Lateinisch-deutsch, hrsg. von K. Bayer, München 1963.
- Bobzien 1998 S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Donini 1989 P.L. Donini, *Ethos. Aristotele e il Determinismo*, Alessandria 1989.
- Duhot 1989 J.J. Duhot, *La conception stoicienne de la causalité*, Paris 1989.
- Frede 1987 M. Frede, 'The Original Notion of Cause', in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987.
- Görler 1987 W. Görler, 'Hauptursachen bei Chrysipp und Cicero', *RhM*, 130 (1987), 254-74, rist. in Görler 2004, 40-59.
- Görler 2004 W. Görler, *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Leiden 2004.
- Hamelin 1978 O. Hamelin, *Sur le 'De fato'*, Paris 1978.
- Hankinson 1987 J. Hankinson, 'Evidence, Externality and Antecedence: Inquiries into Later Greek Causal Concepts', *Phronesis*, 32 (1987).
- Ioppolo 1990 A.M. Ioppolo, 'Presentation and Assent. A Physical and Cognitive Problems in Early Stoicism', *Classical Quarterly*, 40 (1990).
- Ioppolo 1994 A.M. Ioppolo, 'Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von W. Haase und H. Temporini, T. II P. II, vol. 36,7, 4491-545, Berlin, New York 1994.
- Lévy 1992 C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome 1992.
- Long 1982 A.A. Long, 'Astrology: Arguments Pro and Contra, in Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice', ed. by J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield, Cambridge 1982, rist. in *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford 2006, 128-53.
- Powell 1995 J.G.F. Powell (ed.) *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995.
- Powell 1995² J.G.F. Powell, 'Cicero's Translations from Greek', in Powell 1995.

- Schröder 1990 S. Schröder, 'Philosophische und medizinische Ursachensystematik', (3. Teil.), *Prometheus*, 16 (1990).
- Sedley 1983 D. Sedley, 'Epicurus Refutation of Determinism', in *SUZHTHSIS. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983.
- Sedley 1993 D. Sedley, 'Chrysippus on Psychophysical Causality', in J. Brunschwig, M. Nussbaum (eds), *Passions and Perceptions*, Cambridge 1993.
- Sharples 1991 *Cicero. On Fate; Boethius. The Consolation of Philosophy IV.5-7 and V*, ed. with an introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster 1991.
- Sharples 1995 R.W. Sharples, 'Causes and Conditions in the *Topica* and *De Fato*', in Powell 1995.
- Weische 1961 A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie*, Münster 1961.

CICERO, *DE FATO* 46-48¹

Come è a tutti noto, i §§ 46-48 costituiscono la parte conclusiva del *De fato* ciceroniano. Si tratta però di una conclusione speciale: (a) con l'avverbio *naturaliter*, 48, il testo trådito si interrompe, lasciando in sospeso l'argomentazione, per cui il trattato risulta senz'ombra di dubbio mutilo; (b) con le parole *hoc modo hanc causam*, 46, la sezione inizia dopo una presunta lacuna rispetto al precedente paragrafo.

In un certo senso, la situazione è speculare a quella dell'avvio del *De fato*: lì (a) manca la prima parte per cui il testo risulta ugualmente mutilo; (b) dopo quattro paragrafi, prima delle parole *quorum in aliis*, si individua facilmente una lacuna.

Insomma, sia l'avvio che la conclusione del trattato presentano problemi testuali di trasmissione. Ma i primi quattro paragrafi comunque tratteggiano l'ambientazione scenografica dell'opera e in essi si apprezza l'introduzione dell'interlocutore Irzio insieme all'enunciazione delle possibili strategie di sviluppo del dialogo: l'argomentazione potrebbe essere condotta secondo la tecnica riassumibile nel principio «in utramque partem disserere» già sperimentata nel *De natura deorum* e nel *De divinatione*, per cui per prima sarebbe esposta la tesi con più probabilità accettabile (*quo facilius id a quoque probaretur, quod cuique maxime probabile videretur*), quindi quelle differenti o contrarie che i vari interlocutori vorranno presentare; il tutto mediante una «perpetua oratio» da cui deve evincersi la coerenza dei vari approcci. Oppure potrebbe essere adottata la tecnica di discutere e contrapporsi a ogni tesi proposta – «contra propositum disputandi consuetudo»² –, come già era stato fatto nelle *Tusculanae disputationes* seguendo le abitudini degli Accademici.

Cicerone, su suggerimento di Irzio, opererà per la soluzione più brillante, quella che gli dovrebbe consentire di dare sfoggio delle sue abilità di retore senza peraltro venir meno all'ambizione di essere riconosciuto come uomo di cultura, come filosofo. Eccoli dunque discutere sulla tematica propostagli dall'amico³, e cioè sul desti-

¹ Per le osservazioni al testo presentato durante il dibattito ringrazio in particolare Giovanna Garbarino, Anna Maria Ioppolo, Carlos Lévy, Carlo Natali e Robert Sharples.

² Cf. anche *fin.* 2.2, dove è evocata la strategia di Arcesilao, il quale «aveva stabilito che coloro che avessero voluto ascoltarlo, non dovessero interrogarlo ma, essi stessi, dovessero esprimere quello che pensavano; una volta presentata la loro tesi egli avrebbe controbattuto», *instituitque ut ii, qui se audire vellent, non de se quaererent, sed ipsi dicerent quid sentiant; quod cum dixissent, ille contra*.

³ Dice Irzio, 4: *ponere aliquid, ad quod audiam, si tibi non est molestum, volo*. È la tipica strategia del genere declamatorio: l'oratore mira a trovarsi in sintonia con l'uditorio – in questo caso solo l'interlocutore Irzio – adottando una forma argomentativa basata su accordi preventivi cosicché *inter quos disseritur, conveniat quid sit id de quo disseratur, fin.* 2.3 (cf. Perelman–Olbrechts-Tyteca 1982, 26-28, 110-16; sull'ordine del discorso, il condizionamento dell'uditorio e l'adattamento al

no, pronto però non tanto a declamare, quanto a sgomberare con sottili argomentazioni il campo delle riflessioni opposte alla sua.

Proprio per questo i primi quattro paragrafi possono di fatto essere riconosciuti come la vera *introductio* dell'opera: ovviamente si potrebbe tentare di calcolare quanto di tale *introductio* sia andato perduto, dato che le lacune all'avvio hanno fatto ipotizzare ad Hamelin la scomparsa di circa metà dell'opera (un'opera che dovrebbe essere concepita secondo la bipartizione «morale» e «logica»), a Clark la complessiva perdita di un terzo, ad Eisenberger la possibilità che in apertura fosse inserita la «fisica» e la tematizzazione del concetto di *eidharmenē*⁴. In ogni caso, al di là di questi calcoli, è incontestabile come il quadro ambientale, scenografico, motivazionale e tematico risulti tutto sommato ben comprensibile.

Non altrettanto accade, come si vedrà, con i paragrafi che costituiscono la parte conclusiva del *De fato* quale ci è pervenuto; una serie di difficoltà di vario tipo – contenutistico, logico-argomentativo, testuale – non consentono di vedervi una sorta di *peroratio*, come invece suggerisce Karl Bayer, lo studioso tedesco che con più acribia recentemente ha ripreso in mano lo studio della tradizione testuale e della struttura dell'opera ciceroniana⁵.

Perciò, schematizzando, il problema centrale si può riassumere e si deve precisare in base alle seguenti tre domande:

- A. Come si congiunge il testo di 46-48 a quanto precede?
- B. Qual è la sua logica argomentativo-narrativa?
- C. Ha valenza conclusiva?

medesimo, pp. 518-32). Si può dire che già dall'esordio l'oratore punti ad esibire le proprie qualità. Ad Atene Cicerone aveva già fatto questo ed era stato elogiato addirittura dal maestro Apollonio Molone di Rodi, quando di fronte a lui aveva declamato in greco, cf. Plut., *Cic.* 4.6-7. Nel caso del *De fato* però non si tratta solamente di un esercizio di retorica, di una dimostrazione di abilità davanti a Irzio: si tratta piuttosto di costruire artificialmente le condizioni di verità/credibilità delle tesi che si prepara a presentare. In pratica è Irzio medesimo che finisce per determinare e testimoniare la qualità dell'argomentazione ciceroniana.

⁴ Cf. Hamelin 1978, 11. Il lavoro di Octave Hamelin va collocato a cavallo tra Ottocento e Novecento; si deve a Marcel Conche la stampa del manoscritto presente alla Bibliothèque Victor Cousin (Sorbonne). Clark 1918, 340; Eisenberger 1979, 154-55. Come Eisenberger, anche Lévy 1992, 589, deduce che: «Le traité cicéronien commençait par quelques phrases concernant la place du destin dans la physique».

⁵ Cf. Bayer 1976, 118 e 164-65. La prima edizione è del 1963; tuttavia anche nella seconda edizione lo studioso mostra di non aver potuto considerare l'edizione teubneriana di Remo Giomini 1975 di cui qui si segue il testo critico.

A.

Nel § 44 era stato posto al centro un problema decisivo per la dottrina logico-fisica, ma anche etica, dello Stoicismo: il problema dell'«assenso». La domanda chiave intorno a cui tutto sembrava ruotare risulta la seguente: «L'assenso è o non è determinato da una causa?»

L'argomentazione ciceroniana relativa si sviluppava alla conclusione di un'analisi importante, ma in parte problematica, iniziata al § 41 e dedicata alle tipologie di «causa»: un'analisi che consentiva di distinguere *causae perfectae*, *causae principales*, *causae adiuvantes*, *causae proximae* dopo che erano stati posti alcuni criteri di individuazione ben precisi, in base ai quali da una parte si ponevano cause 'esterne' all'uomo che decide qualcosa (*non sita in nobis*, 40), dall'altra 'cause interne' (*sita in nobis*). E tutto ciò serviva per affrontare la questione di quelle cose che *non sunt in nostra potestate* e che quindi *fato fiunt* (41), contrapposte a quanto è *in nostra potestate* o che *suapte vi et natura* si comporta (42). In qualche modo Cicerone si appoggiava alla dottrina stoica per la quale le *causae antegressae* (19 e 21) o *praepositae* (41) o *antepositae* (41-42) corrispondevano agli *αιτία προκαταρκτικαί* avevano valore essenzialmente preliminare, *non di per sé* sufficiente a determinare gli effetti previsti; mentre le *causae naturales et antecedentes* (9), *cohibentes in se efficientiam naturalem* (19) o *perfectae* (41) corrispondevano in qualche modo agli *αιτία συνεκτικὰ αὐτοτελή*, a quelle cause che sono intimamente e necessariamente legate al loro effetto⁶. 'In qualche modo': non è infatti chiaro né perché le *causae antecedentes* non possano essere interpretate come sinonimo di *antepositae* o di *praepositae* (e dunque essere intese come *προκαταρκτικά*), né a quale tipo di causa Cicerone rinvii con *causa principalis*: in quest'ultimo caso potrebbe trattarsi di semplice sinonimo di *causa perfecta* oppure «non sarebbe un termine tecnico per indicare un tipo particolare di causa, ma indicherebbe ciò che di volta in volta è più importante nella produzione di un effetto», come ha suggerito Anna Maria Ioppolo⁷.

⁶ Al riguardo sembrerebbe chiara la distinzione di Crisippo *SVF* 2.351 (= Clem. Al., *Strom.* 8.9.33): «una volta venute meno le cause preliminari, l'effetto rimane; causa perfetta è invece quella che con la sua presenza fa sì che rimanga l'effetto, mentre quando viene meno, anche l'effetto viene a mancare», τῶν μὲν οὐκ προκαταρκτικῶν αἰτιῶν μὲν τοῦ ἀποτελεσματος: συνεκτικὸν δὲ ἐστὶν αἴτιον, οὐ παρωτόν μὲν τοῦ ἀποτελεσματος καὶ αἰτιῶν αἰφεται. Ovviamente ciò non consente ancora di spiegare in che rapporto stiano queste due tipologie di causalità con il fato, quella assoluta causa del divenire che Cicerone stesso dice essere, in pratica, la *κuriwtavh aitia: causa aeterna rerum, cur et ea quae praeterierunt facta sint, et quae instant fiant, et quae sequentur futura sint*, *div.* 1.126.

⁷ Cf. Ioppolo 1994, 4515. Insieme all'indagine di Görler 1987, 254-74, l'intero saggio di Anna Maria Ioppolo – e in particolare 4505-23 – va tenuto come riferimento sicuro per cogliere il senso dell'interpretazione ciceroniana del concetto stoico di causa. Lo studio di Duhot 1989 affronta invece in

Cicerone alla fine del paragrafo 44 si chiedeva:

«Chi intende negare la predeterminazione (e cioè chi intende negare che l'assenso avvenga per volere del fato, *adsensiones fato fieri*, 44) nega anche la necessità connessa alla causa immediata, costituita dalle rappresentazioni precedenti? (*sine / cum viso antecedenti?*)»⁸.

- (A) Se non la nega (e dunque non dà l'assenso senza che una rappresentazione preceda la decisione, *non fieri adsensiones sine praecursione visorum*), allora la ritiene necessaria. Di qui, tutto si riassume nell'asserzione: *confitendum esse fato fieri omnia*.
- (B) Se la nega ritenendola perciò una causa non necessaria, non è con questo escluso – e perciò vale comunque – il determinismo di fondo: il che finisce per coincidere con la posizione di Crisippo, *neque enim Chrysippus, concedens adsensionis proximam et continentem causam esse in viso positam*.

Ma allora, da chi dipende l'assenso?

modo più generale la teoria della causa nello Stoicismo, scontrandosi con il fatto che le fonti antiche relative a questo aspetto della fisica del Portico fossero molto carenti e che quelle più tarde (Cicerone, Seneca, Plutarco, Clemente Alessandrino) risultassero spesso contraddittorie (139-52). Centrale rimaneva la questione del dualismo tra causa 'prokatarktika' e causa 'synektika': quest'ultima (167) sembrerebbe doversi intendere come «le pneuma qui ordonne et conserve l'univers»; ma Duhot rilevava anche (186) che «le destin stoicien est présenté comme la suite des causes procatartiques». Quanto alla *causa principalis*, essa era ricondotta (170-73) a quella 'synektika' (= *continens causa*, § 44), non essendo attestato nel linguaggio dell'antica Stoa l'uso di *aiñion kurioñaton* o di *aiñion akroñaton*. Dunque si poneva e si pone come decisiva la necessità di mediare tra concezione unitaria e concezione dualistico/pluralistica della dottrina della causa nella sua valenza di 'causa efficiente'. In questa direzione occorre allora mettere a fuoco la posizione ermeneutica di Cicerone rispetto alla Stoa. Su ciò Duhot, 193-210, offre un contributo solo parziale e generico. Molto più efficace al riguardo appare lo *status quaestionis*, relativo alla terminologia adoperata da Cicerone per presentare «le cause», messo a punto da Sharples 1991, 198-201, nell'*excursus* che segue alla sua traduzione inglese del *De fato*. Segnalo quindi che, secondo Görler 1987, 255-57, per capire il significato della *causa principalis*, occorre sapervi leggere il richiamo alla radice etimologica di *principium*, al 'ciò da cui' si ha origine; secondo Schröder 1989-1990, 214-25, le *causae principales* sono da identificarsi piuttosto con le *aiñia prokatartikay* mentre con *autotelei*" *aiñia* si intendono le *causae perfectae et principales* (8-10). La vera differenza starebbe perciò tra *autotelei*" e *prokatartika*; *aiñia* (23), non rispetto a *synektika*; *aiñia*. Di fronte al problema di considerare le cause 'interne' *autotelei*" come *perfectae* (e quindi come opposte a quelle 'esterne' *prokatartikai*) il che per esempio intende Plutarch., *Stoic. rep.* 1056b = SVF 2.997) oppure di ritenere le une coordinate alle altre (così in particolare Görler 1987, 265-66), Donini 1989, 124-25 n. 2, continua a sostenere che, in *fat.* 41, l'espressione ciceroniana *causae perfectae et principales* sia un'endiadi. Infine, lo studio di Bobzien 1998: non si occupa della terminologia adoperata nel tematizzare il concetto di causa e il *De fato* di Cicerone non è affrontato che strumentalmente rispetto a questioni teoriche più radicali. Se n'era occupato invece Hamelin 1978, 40-49, che aveva ritenuto quella di Cicerone un'esposizione e insieme una critica della teoria delle cause stoica.

⁸ *Qui negant adsensiones fato fieri, fateantur tamen eas non sine viso antecedente fieri.*

In 45 si constata lo sviluppo di tale analisi. Ma è uno sviluppo evidentemente parziale, dato che non sono perfezionati tutti i corni logici dell'argomentazione.

Anzitutto, in base alla distinzione cui in 44 si faceva riferimento, e cioè quella tra chi ammette e chi non ammette un ruolo alle rappresentazioni che precedono la formulazione dell' 'assenso', si ricava la precisazione che segue:

«In generale, data questa distinzione, si può correttamente sostenere che in certi casi – essendovi queste cause pregresse – non dipende da noi dar corso a quegli avvenimenti di cui c'erano appunto le cause pregresse; in altri casi invece, benché esistano cause pregresse, è in nostro potere che gli avvenimenti abbiano corso diverso».

Omninoque, cum haec sit distinctio, ut quibusdam in rebus vere dici possit, cum hae causae antegressae sint, non esse in nostra potestate, quin illa eveniant, quorum causae fuerint, quibusdam autem in rebus causis antegressis in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eveniat. (45a).

A dire il vero, la seconda parte di questa precisazione forza il gioco, perché, una volta supposto che gli avvenimenti possano avere un corso diverso, si ricava che «dare» o «non dare» l'assenso è comunque in nostro possesso, *al di là* di quanto poteva essere stato previsto o essere prevedibile stando alle cause pregresse. Come dire, l'accento è stato spostato dalle cause pregresse alla «possibilità di avere / non avere un corso diverso».

Ma è in 45b che l'argomentazione si sviluppa⁹ nella sua massima ampiezza, attraverso una *divisio* facilmente ricavabile, ma di cui manca una parte: appunto quella parte che coinciderebbe con la lacuna individuata dal Lambino, dopo *ab iis fatum abesse*. Controlliamo dettagliatamente.

Hanc distinctionem utrique adprobant: c'è accordo da ambo le parti (cioè tra coloro che sostengono il determinismo e coloro che sostengono l'indeterminazione delle cause) nel ritenere che si possa comunque distinguere la valenza causale delle cause pregresse:

- 1) le cause pregresse (*antegressae causae*) sono decisive: *non esse in nostra potestate, quin illa eveniant*

⁹ Questo il testo di 45b: *hanc distinctionem utrique adprobant, sed alteri censent, quibus in rebus, cum causae antecesserint, non sit in nostra potestate, ut aliter illa eveniant, eas fato fieri; quae autem in nostra potestate sint, ab iis fatum abesse . . .*

- 2) le cause pregresse (*antegressae causae*) non sono decisive: *in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eveniat.*

Tuttavia ecco che sostengono:

ALTERI:

- (a) se le cause sono anteriori e determinate (*cum causae antecesserint*), e non è in nostro potere che *aliter eveniat*, allora dunque tutto accade per destino, *fato fieri*.

Una posizione, questa, che forse si può definire ‘Stoicismo radicale’;

- (b) se le cause sono anteriori e determinate, ma è in nostro potere che *aliter eveniat* perché qualcosa abbiamo pur sempre a che fare con quanto accade, allora sembra inevitabile che *ab iis fatum abesse*.

Un’argomentazione, questa, probabilmente riconducibile a Crisippo.

<*ALTERI*>:

- (a) Se le cause anteriori non sono determinabili e non è precisabile il modo in cui sono determinanti, allora siamo di fronte alla «casualità accompagnata da disordine»;
- (b) se le cause anteriori non sono determinabili, ma si ritiene comunque possibile precisare il modo in cui sono determinanti, allora ecco piuttosto «l’ordine ricostruibile a posteriori» oppure, dicendo altrimenti, «la casualità apparentemente ordinata».

Questo il senso dell’argomentazione stando a quanto fino ad ora Cicerone è andato dicendo e che, nella lacuna, lasciava presumere un rinvio (per opposizione al gioco delle *causae* che producono effetti precisi in quanto logicamente implicati all’interno di una struttura ‘destinata’) al meccanicismo di tipo epicureo: un meccanicismo nel quale la causalità emerge da uno stato della realtà fisica casualmente venutosi a realizzare oppure intenzionalmente ricostruito o rilevato. Il passo di 45 si ferma però dopo il primo *alteri*. Il secondo <*alteri*> inevitabilmente è da divinare. Del contenuto della *divisio* a esso conseguente ho qui esplicitato i termini in modo del tutto ipotetico, tenendo però conto delle caratteristiche contrapposte della casualità, in base a cui può essere casuale tanto una situazione di ‘disordine’ quanto una di ‘ordine’. Che Cicerone potesse avere consapevolezza di questo lo si può dedurre dal modo in cui in *fin.* 1.19-20 collega, citando il movimento atomico di Epicuro, l’as-

senza di una ‘causa definita’ alla deviazione: espressamente dice che *ipsa declinatio ad libidinem fingitur*, «la stessa deviazione è immaginata accadere a capriccio» (cioè imprevedibilmente e per caso); poco oltre, la casualità della deviazione sembra invece doversi inscrivere in un gioco di tensioni alternative: Cicerone accenna infatti ad atomi che deviano accanto ad atomi che, per la forza di caduta loro caratteristica, non deviano (*aliae declinabunt, aliae suo noctu recte ferentur*)¹⁰. Dunque ipotizza una serie distinta di incombenze (*provinciae*) in contrapposizione a una stato generale di *turbulenta concursio*. Se si tiene presente che Epicuro stesso, senza lasciare spazio a fraintendimenti, aveva citato il «caso instabile» come possibile causa attiva del divenire¹¹, è lecito immaginare nella lacuna il richiamo a quanto di indeterminato la dottrina epicurea manteneva al suo fondamento.

Mi pare importante comunque ribadire che i due *alteri* si riferiscono a due diversi approcci al problema della causalità: nel primo caso si ha molto probabilmente a che fare con una forma di compatibilismo quale quello che contrassegna la posizione stoica; possibili sfumature nell’argomentazione, come quelle riportate nel passo, possono poi ricondurre a una forma di Stoicismo meno radicale quale quello di Crisippo. Il secondo *alteri* invece potrebbe alludere all’Epicureismo, una volta che si sia messo a fuoco il senso dell’indeterminismo che dovrebbe caratterizzarlo¹².

Ma rispetto a tutto ciò occorre poi decidere qualcos’altro: quale potrebbe essere la consistenza della lacuna che interessa questo secondo <*alteri*>, insieme alla conclusione finale perduta di *De fato*?

È mia impressione che non si debba pensare, per la lacuna tra 45 e 46, a un testo molto lungo, ma solo a un ‘meccanismo’ di passaggio che consenta di arrivare a 46.

Stando a quanto ho potuto accertare, già l’archetipo conteneva tale lacuna; infatti essa non risulta sospettata nemmeno dai primi copisti medioevali che, evidentemente, ritenevano il testo comunque comprensibile; sarà per primo il Lambinus nella sua edizione del 1565 a segnalarla con sicurezza per la prima volta. In particolare non ne

¹⁰ Si veda anche *fat.* 18: «Quando due singoli atomi si muovono nel vuoto, uno si muove direttamente dal luogo di partenza, l’altro devia», *cum duo individua per inanitatem ferantur, alterum e regione moveatur, alterum declinet*.

¹¹ In *Ep. ad Menoec.* 133 Epicuro aveva citato tra le forze assolute ($\tau\eta\nu\ \delta\epsilon\ \upsilon\pi\omicron\upsilon\tau\ \iota\nu\omega\nu\ \delta\epsilon\sigma\upsilon\tau\ \iota\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\ \tau\eta\nu\ \pi\alpha\upsilon\tau\omega\nu$) proprio il «caso», ciò da cui la realtà è causata ($\alpha\lambda\alpha\beta\omicron\tau\ \tau\upsilon\chi\eta$): un potere assoluto ma che non è possibile né inquadrare né definire perché, per definizione, risulta instabile, $\tau\upsilon\chi\eta\ \alpha\gamma\tau\alpha\tau\omicron$.

¹² Robert Sharples mi ha tuttavia fatto presente, per lettera, come non si possa escludere che il secondo *alteri* rinvii ancora a quanti sostengono la prospettiva crisippea, in vista dell’opposizione conclusiva con l’Epicureismo.

ho visto traccia nel Vossianus 84 (cod. A, IX saec.), nonostante quanto riportato da Bayer¹³: e il Vossianus 84 costituisce uno dei codici di base della tradizione.

Tornando ora al contenuto della lacuna: poiché in 46-48 al centro c'è la questione dell'Epicureismo, se si ipotizza che in <alteri> si debba introdurre proprio l'interpretazione epicurea, allora una breve esplicitazione di essa diventa plausibile soprattutto se si riuscisse a mantenere il parallelismo con il primo *alteri*, dove una evidente modulazione contrassegna la tesi compatibilista: ciò accadrà se l'interpretazione epicurea sarà introdotta (a) secondo una versione radicale dove la «casualità» significhi immediatamente «disordine»; (b) secondo una versione attenuata dove la «casualità» possa comprendere al suo interno un «ordine» realizzatosi appunto casualmente, oppure dove il disordine della «casualità» possa essere *a posteriori* interpretato come un 'certo', un 'qualche' ordine.

L'ipotetica integrazione allora potrebbe essere qualcosa del tipo:

<*alteri, sive hae sive illae causae antecesserint, a rebus fatum omne relegari*>.

<gli altri invece – siano queste o quelle le cause pregresse (= siano cioè indeterminabili le cause pregresse, nel senso in cui l'atomo e il suo moto lo sono per le formazioni fisiche conseguenti) – allontanano dagli avvenimenti qualsiasi forma di destino>.

In tale ricostruzione è parzialmente ripreso il suggerimento del Lambinus: <*alteri, sive hae sive illae causae antecesserint, a rebus fatum abesse*>; si tiene conto anche della suggestione ricavata da un tardo cod. *Harleianus*, peraltro di scarsa affidabilità, nel quale si legge *fatum omne relegari*. Henry Ellis Allen aveva da ciò ricavato: <*alteri volunt a rebus fatum omne relegari*>¹⁴.

Ci si può interrogare se tutto debba arrestarsi a questo punto oppure se debba essere qui inserito il fr. 1 ricavato da Gell., *N. A.* 7.2.15, come fece Philippson [1934]

¹³ Cf. l'ed. Bayer, *ad loc.*, 86. A dire il vero nel Vossianus 84 (= cod. Q) c'è un segno di stacco (= *hic dimissum*), non però dopo *abesse* come riporta Bayer, ma nella riga successiva dopo *oportet*. Scriveva al riguardo Clark 1918, 329: «Here it is clear that the note has got out of place»: una strana giustificazione che si spiega solo con il macchinoso, e in verità non attendibile, tentativo di Clark di calcolare l'estensione del *De fato* e l'ampiezza conseguente delle varie lacune in base alle caratteristiche fisiche di Q (lunghezza delle linee e numero di linee per pagina, numero di pagine per quaternione). Per questo cf. *supra*: «*De fato*: la tradizione del testo».

¹⁴ Si tratta di H. E. Allen (= Alanus), editore del *De fato* nel 1839; nel riportare l'annotazione, Orelli, rev. Baiter et Halm, *M.T. Ciceronis Opera quae supersunt omnia ac deperditorum fragmenta*, Turici, Londinii, Amstelodamii, MDCCCLXI, vol. IV, ad *De fato* § 45, p. 581, commentano con incauta severità: «post *abesse* pauca intercidisse Lambinus vidit, quam lacunam Alanus cum in cod. Harleiano, cui fides est nulla, lectione *fatum omne relegari* repperisset, inscitissime sic explevit: *alteri volunt a rebus fatum omne relegari*».

seguito, con riserve, da Schröder [1989-1990]¹⁵; inoltre se, avvicinandosi alla chiusa, non si debba tener conto in qualche modo della posizione di Carneade che aveva così a lungo giocato all'interno dell'argomentazione di Cicerone¹⁶. Basti qui un solo accenno al frammento gelliano, poiché quest'aspetto della struttura del *De fato* è altamente difficile da verificare.

Scriva Gellio:

«Così Cicerone, che – nel *De fato* – aveva detto che questo problema era particolarmente oscuro e intricato da risolvere, con le seguenti parole dice che anche il filosofo Crisippo non se l'era cavata troppo bene al riguardo: 'Crisippo, agitandosi e affaticandosi, si è imbrogliato nel tentativo di spiegare fino a che punto, in questo modo, tutto accada per destino e, insieme, qualcosa rimanga in nostro potere'».

Itaque M. Cicero in libro, quem de fato conscripsit, cum quaestionem istam diceret obscurissimam esse et implicatissimam, Chrysippum quoque philosophum non expedissee in ea <ait> his uerbis: 'Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur.'

N.A. 7.2.15

Di che problema si tratta?

Al centro del capitolo di Gellio (= SVF 2.1000) il problema è quello della responsabilità. Una responsabilità dai toni drammatici che, da un lato, risulta caratterizzare 'inevitabilmente' l'uomo, dall'altro esalta la debolezza e la precarietà del vivere che dipende dalle scelte umane. Quello che l'uomo decide spesso è per lui peggio di quanto gli sarebbe destinato. Così Gellio che cita i Pitagorici, § 12:

«Coscientemente gli uomini sopportano affanni che loro stessi provocano, quasi che ciascuno da sé si trovasse nei guai, e i mali e gli errori fossero causati dal suo impeto, dalla sua ragione e dal suo decidere».

gnwsei d j ajqrwpou" aujgaveta phmat jeftonta", wj twh blabwh elastoi" par j aujtou" ginomewwn kai; kaq j omhn aujtw adhartanotwn te kai; blaptomewwn kai; kata; thn aujtw diaxoian kai; qesin.

N.A. 7.2.12

¹⁵ Philippson 1934, 1036, legge però il testo gelliano arrangiandolo nella maniera seguente: *Chrysippus aestuans laboransque, quonam [hoc modo] <pacto> explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur <hoc modo>*. Così facendo il primo dei due *hoc modo* è soppresso; il secondo finisce per coincidere con quello iniziale del § 46 ciceroniano. Schröder 1989-1990, 150-53, dimostra cautela nell'accettare l'inserimento del frammento di Gellio; tuttavia ritiene molto interessante l'operazione perché dà rilievo alla polemica antistoica di Cicerone. Sharples 1991, 194, non sembra molto favorevole ad accogliere l'inserimento.

¹⁶ Su questo cf. soprattutto Donini 1989, 142-43, che tende così a escludere l'influenza di Antioco soprattutto nei paragrafi conclusivi del *De fato*, e Sharples 1991, 21-23 e 193-94.

Gellio, che cita anche quanto drammaticamente cantava Omero nell'esordio dell'Odissea:

«Quante colpe i mortali attribuiscono agli dèi!
Essi dicono che da noi provengono i mali; invece, a causa
dei loro delitti folli, debbono sopportare dolori oltre il dovuto».

Ἐν ποῖοι, οἴφιν δὴννυ θεοῦ,᾽ βροτοῖ; αἰτιῶνται.
Ex hūewn gar fasi kak j eḡmenai: oiJde; kai; aujtoi;
Sfhšin ajtasqalitašin uḡer monon a[ge j eḡousin.
Od. a 32-34.

Se il problema affrontato nel passo gelliano va congiunto al testo di Cicerone, non v'è dubbio che la questione dell'*assenso* sia incombente e che la posizione di Carneade (di chi cioè riconosce sia il destino sia la libera scelta in una prospettiva di tipo compatibilista) si mantenga viva sullo sfondo. Ciò che non va accettato è l'Epicureismo *tout court*, il quale, come si diceva, *fatum omne relegari a rebus vult*.

Rimane la difficoltà del collage. Interessante è l'osservazione di Philipsson per cui l'*hoc modo* di Gellio (che rinvia a Crisippo) avrebbe a che fare con l'*hoc modo* presente in 46. Quest'ultimo sarebbe quello valido; Gellio ne avrebbe inserito un altro per errore: per semplificare poi, il testo gelliano sarebbe da leggersi, secondo Philipsson, come riportato *supra* alla nota 15.

Tuttavia potrebbe non essere così: potremmo trovarci di fronte a un'anafora per cui l'*hoc modo* gelliano rinvierebbe alla dottrina stoica quasi introducendone gli elementi di base; in Cicerone 46, in cui evidentemente si rinvia a Crisippo e insieme a tutti gli Stoici, avremmo una sorta di conclusivo richiamo prima di passare alla critica e al rifiuto dell'«invenzione» epicurea che la deviazione atomica costituiva.

Riassumendo, ecco quali potrebbero essere gli elementi da inserire nella lacuna tra 45 e 46:

a) ... *alteri* *ab iis fatum abesse*
[fine di 45 e inizio lacuna]

b) <*alteri, sive hae sive illae causae antecesserint, a rebus fatum omne relegari*>
[inserimento seconda alternativa]

c) <*Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur*>

[inserimento della citazione gelliana dove si rinvia al modo in cui è intervenuto Crisippo o si debba intervenire secondo Crisippo]

d) *Hoc modo hanc causam disceptari oportet, non ab atomis errantibus et de via declinantibus ...*

[ripresa di 46, dove si dice in quale modo occorra comunque intervenire, lontano dalle suggestioni epicuree].

Vale a dire : una volta chiariti i corni del dilemma [a) Stoicismo, b) Epicureismo], si dà atto dello sforzo – sfortunatamente destinato all’insuccesso – di Crisippo (c); si sostiene tuttavia che è in quella direzione che ci si deve comunque muovere (d), senza riparare nell’atomismo.

B.

Per comprendere la logica argomentativa di 46-48 (i tre paragrafi conclusivi), occorre anzitutto procedere a un confronto con i paragrafi 18-23 – sempre del *De fato* – nei quali erano poste più o meno le medesime questioni.

1)

In 18 Cicerone presenta Epicuro in difficoltà di fronte a una concezione del destino tale per cui, a proposito di quanto accadrà nel futuro, non risulta esserci via di scampo rispetto a ciò che è stato ritenuto vero o falso. La verità o falsità attribuita a un accadimento o a una conclusione logica o a un’asserzione deve per forza valere anche in futuro, pena la caduta stessa del valore di verità che risulterebbe dipendere da variabili quali il tempo, lo spazio eccetera. Il fatto dunque che *Epicurus fatum extimescat* dipenderebbe proprio dall’assoluta rigidità di un determinismo causale per cui asserzioni quali «Scipione morirà», oppure «Scipione morirà in un certo modo», non presentano valore veritativo differente. Proprio per evitare questo esito esagerato e distruttivo, Epicuro avrebbe introdotto la soluzione atomistica con annessa la teoria della deviazione: tramite l’atomismo infatti Epicuro trova una difesa (*ab atomis petat praesidium*) di contro alla critica fisico-logica che gli poteva esser mossa.

In 46 si afferma in modo provocatorio che l'atomismo, al quale si accompagna alla deviazione atomica, può essere la via di salvezza: *ab atomis errantibus ed de via declinantibus petere praesidium*.

2)

In 18 Cicerone rimarca due difficoltà insite nella teoria atomistica:

a) *sine causa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quippiam fiat*.

b) *cum duo individua per inanitatem ferantur, alterum e regione moveatur, alterum declinet*.

In 46 si attribuisce al caso il verificarsi di una o dell'altra opzione di b): *num sortiuntur inter se, quae declinet, quae non?*

In 47 si ricorda la caratteristica del vuoto che consente il cadere dell'atomo e si sottolinea che non vi è in esso causa alcuna nella direzione di caduta: *neque in illo inani, per quod feratur atomus, quicquam fuisse causae, cur ea non e regione ferretur*.

Oltre a ciò in 19-20 si pone la questione della verità/falsità della proposizione; quindi si analizza la tipologia delle cause, distinguendo tra 'cause casualmente pregresse' (*fortuito antegressae*) e 'cause di per sé efficienti' (*cohibentis in se efficientiam naturalem*). Il che porta – paragrafi 20-21 – alla successiva serie di connessioni in opposizione tra loro:

- Il fato non sempre ha valore → Negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam → Epicuro
- Ci sono situazioni senza causa pregressa

- Il fato ha sempre valore → Omnis enuntiatio aut vera aut falsa est → Stoici
- C'è sempre una causa

Al centro dell'argomentazione sta l'evidente sovrapposizione tra causalità logica e causalità fisica. Di questo intermezzo logico-fisico non c'è richiamo in 46-48.

3)

In 22 *Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem putat*.

In 48 si dice, al contrario ma specularmente, che rifugiandosi in tali fittizie deviazioni (*ad has commenticias declinationes*) non solo è riconfermata la centralità del

«fato», ma anche la «necessità» in quanto forza cogente di ogni cosa; ciò, ovviamente, escluderebbe ogni moto volontario dell'animo: *Nec vero quisquam magis confirmare mihi videtur non modo fatum, verum etiam necessitatem et vim omnium rerum, sustulisseque motus animi voluntarios.*

Da quanto si ricava, il ricorso alla «deviazione» risulta necessario affinché l'impostazione atomistica sia valida e, quindi, consenta di rispondere all'urgenza di Epicuro (o, meglio, a quella che secondo Cicerone è l'urgenza di Epicuro): quale è questa urgenza? Evitare un'interpretazione radicale del determinismo (= *hard determinism*), un'interpretazione che escluda «movimenti volontari dell'anima». La deviazione costituisce l'estrema via di scampo per uscire dalla difficoltà, è il luogo di sicurezza teorico da guadagnare, è la risposta a quanto richiesto dall'avvertimento: *petere praesidium*.

Ma in realtà, da cosa si deve fuggire? Essenzialmente si deve fuggire dall'assoluta casualità del deviare. Ciò sembrerebbe facile da dimostrare, non fosse che verso la «casualità del deviare» tutto sembra convergere. Infatti non pare esistere una motivazione alla deviazione né nell'atomo (cf. 18 e 47: *nec in ipsa atomo mutationis aliquid factum est*); né nel vuoto (cf. 18 e 47: *neque in illo inani, per quod feratur atomus, quicquam fuisse causae, cur ea non e regione ferretur*). Ovviamente, se ciò non c'è, è chiaro che nemmeno dall'esterno è possibile presupporre una *plaga*: si dovrebbe infatti spiegare a sua volta come le condizioni per cui si sarebbe verificata tale *plaga* abbiano potuto realizzarsi. Dunque, *neque extrinsecus impulsam atomum loco moveri et declinare dicis* (47): perché ci sia una collisione evidentemente dovuta ad un movimento di caduta non perfettamente rettilineo, occorrerebbe immaginare – a un altro livello – una deviazione di cui daccapo si deve immaginare la causa (e così via all'infinito).

Ma se non c'è una causa alla deviazione, può essa verificarsi per caso?

Se fosse così, occorrerebbe accettare che per caso succeda a questo atomo (x) di deviare e a quello (y) no: *num sortiuntur inter se, quae declinet, quae non?* (46). Occorrerebbe spiegare perché la deviazione sia di uno scarto minimo e non di due o di tre: *cur minimo declinent intervallo, maiore non? Aut cur declinent uno minimo, non declinent duobus aut tribus?* (46).

Orbene: che «per sorte» accada a un atomo piuttosto che a un altro di deviare, ciò non solo si concilia male con una prospettiva nella quale il rapporto causa-effetto abbia validità; ma si concilia male anche con la tesi per cui l'anima abbia moti vo-

lontari suoi propri (*motus animi voluntarios*, 48). Nel primo caso ci sarebbe una concezione fortemente indebolita del rapporto causa-effetto; nel secondo caso, la tesi della volontarietà sarebbe ricondotta in modo paradossale alla casualità, dato che risulterebbe del tutto trascurata la connessione tra la «volontà» che si manifesta nel moto volontario e l'«orientamento/scopo» che la dirige nel momento della sua manifestazione¹⁷. Si dovrebbe immaginare una pura e semplice «volontà cieca», un *autómaton* che da sé prende l'iniziativa senza porsi alcun obiettivo operativo o finale.

Anche il fatto che l'ampiezza di deviazione sia casualmente decisiva comporta infine, in modo analogo, un indebolimento del rapporto causa-effetto e della conseguente «consapevolezza» che governa il momento del «decidere» e dell'«agire».

Siccome però per Cicerone il mondo non sembra essere caotico ma piuttosto sembra avere un proprio ordine logico che si traduce in quello fisico naturale¹⁸, ecco che la sua interpretazione del divenire fortemente condiziona la sua lettura della fisica epicurea. E così – stando a Cicerone – l'impossibilità di ammettere la casualità nel realizzarsi dell'universo reale si traduce non solo nell'accettazione del destino (*confirmare fatum*, 48) che Epicuro comunque mostrerebbe (e questo può non sorprendere né essere decisivo), ma soprattutto nell'eliminazione dei moti volontari (*sustulisse*, 48), a meno di non voler credere nella favola delle deviazioni: deviazioni che peraltro, come si è visto, *numquam explicarentur*, 48 (e questo è decisivo per la credibilità della fisica e delle ambizioni epicuree). Insomma, secondo Cicerone, Epicuro alla fine accetterebbe il destino ma, così facendo, non potrebbe poi più accettare i moti volontari avendoli ancorati alla casuale deviazione.

La tesi ciceroniana è chiara: l'atomismo non riesce nel suo intento perché non può fondare la deviazione, sempre ammesso che possa fondare l'esistenza della struttura atomistica. Quanto alla deviazione, del resto, ne era già stata in più occasioni manifestata l'inconsistenza sfruttando magari una serie di piccoli intenzionali slittamenti interpretativi di notevole significato.

¹⁷ Su questo importante sviluppo della teoria stoica si veda invece Voelke 1973, 56-95, dove è presentata l'originale connessione tra eu[logo] e bou[thsi], tra destino e volontà di assecondare il destino. Così, 97: «Le consentement au Destin réalise l'accord parfait des fonctions de l'âme, portées chacune à sa plus haute puissance. Acte volontaire par excellence, il est le propre de l'être doué de raison et unit de la façon la plus intime les diverses formes de vouloir».

¹⁸ Altrimenti, come si dice in *fin.* 1.20, *eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret, turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit.*

Richiamo per linee generali il problema del moto nell'«atomismo» schematizzando le diverse posizioni di Democrito, di Epicuro, di Cicerone che interpreta Democrito ed Epicuro¹⁹:

DEMOCRITO

(DK 68 A 47; Cic. 46)

Un solo moto:

(A) *motus impulsio*

Cf. Aët. 1.23.3: Dhmoκριτος εἴη γενος τῆς κινήσεως το; κατα; παλμον ἀπεφαίμετο.

Aët. 1.12.6: D. τα; πρῶτα; φησι σμματα ... βαρος μεν οὐκ εἶεν, κινήσται δε; κατ j ἀλῆλοτυπίαν εἴη τῷ/ἀπειῶν/

Cic., *fat.* 46: *aliam enim quandam vim motus habebant a Democrito impulsio*, quam *plagam ille appellat.*

[Questo «moto da spinta / da percossa / da battito» è causato da una spinta ed è, perciò, passivo (αλῆλοτυπία, πληγῆ παλμος); insieme è anche un moto attivo perché causa una spinta (αλῆλοτυπία, πληγῆ).

Sembra non essere necessario il peso (βαρος μεν οὐκ εἶεν); è Epicuro che aggiunge alla grandezza e alla forma il βαρος, cf. Aët. 1.3.18: κινήσται τα; σμματα τῆ/τοῦ βαρους πληγῆ/Infatti ciò si legge direttamente in *Herod.* 54, dove sono congiunti insieme *σμματα*, *βαρος*, *μεγεθος*.

In *Herod.* 44 il *motus impulsio* è evocato nella descrizione di quanto accade all'interno di una struttura conformata di atomi: ποιεῖ ἀποπαλμον κατα; τῆν συγκρούσιν (il rimbalzo, ἀποπαλμον, è provocato dalla solidità/ristrettezza del luogo).]

EPICURO¹

(*Epistula ad Herodotum* / prima parte del Περὶ φύσεως)

Due moti:

(A) Caduta / peso

(B¹) *Plagae* (v. il democriteo *motus impulsio*, cf. Cic., *fat.* 46)

[In realtà la distinzione tra (A) e (B¹) è difficile da precisare. La vicinanza con la posizione di Democrito è notevole. Tuttavia si può segnalare che il moto verso il «basso» è dovuto al peso (ἡ forά; κατῶ δια; τῶν ἰσίων βαρῶν); quello in alto e di lato, δια; τῶν κρούσεων forά(*Herod.* 61). Ovvio che questo però prevede già una identificazione di coordinate spaziali.]

EPICURO²

(Seconda parte del Περὶ φύσεως / *De rerum natura* di Lucrezio)

Due moti:

(A) Caduta / peso

(B²) *Clinamen* (deviazione occasionale nel tempo)

[Sostituite dal *clinamen*, le *plagae* (B¹) si verificano in dipendenza da (A) e (B²).]

¹⁹ Ho messo a fuoco più analiticamente questo problema in un lavoro di imminente pubblicazione, Maso 2007. Un primo anticipo è in Maso 2005, 255-68.

CICERONE¹

(Dopo la lettura di Lucrezio²⁰; cf. *nat. d.* 1.69²¹ e *fat.* 18; 46)

Due moti:

- (A) Caduta (*pondus / gravitas*)
- (B²) *Clinamen* (senza occasionalità: non nel tempo)

CICERONE²

(Dopo la riconsiderazione della dottrina di Carneade a proposito della serie di cause efficienti; cf. *fat.* 21-24)

Tre moti:

- (A) Caduta (*pondus*)
- (B¹) *Plaga* (spinta *causata*, prodotta da altro corpo; quindi deviazione)²²
- (C) ἐλάχιστον: deviazione piccolissima. *Declinatio sine causa*.

CICERONE³

(Cf. *fin.* 1.19-20²³)

Due/tre moti:

²⁰ Lucr. 2.217-220: *Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur / ponderibus propriis, incerto tempore ferme / incertisque locis spatium depellere paulum, / tantum quod momen mutatum dicere possis.*

²¹ *Nat. d.* 1.69: *Velut Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suoapte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsum feratur, declinare paululum.*

²² Sarebbe interessante chiedersi da cosa sia causato il moto (B¹). Non lo fa Cicerone, ma non lo fanno nemmeno Lucrezio o Epicuro o Democrito. Tuttavia è chiaro che alla base di (B¹) ci deve essere comunque una *deviazione* casuale, altrimenti non si verificherebbero i primi scontri e dunque le prime *plagae*. Si può forse immaginare che questo moto (B¹) coincida con il moto di caduta originariamente deviato, il cosiddetto *motus impulsio* democriteo? Sembrerebbe intendere in questo modo Sedley 1983, 11: di fatto si presentano in distinti momenti due modalità del deviare (ma ciò in realtà significa o no che esistono due tipologie distinte di deviazione, quelle che qui si definiscono B² e C ?): «The swerve (a) enables atoms falling through space at equal speed in parallel lines to collide occasionally and initiate cosmogonic patterns of motion; and (b) somehow or other serves as a necessary condition for the behavioural autonomy of animate beings – a power often identified as ‘free will’».

²³ *Fin.* 1.19-20: *deinde ibidem homo acutus, cum illud occurreret, si omnia deorsum e regione ferrentur et, ut dixi, ad lineam, numquam fore ut atomus altera alteram posset attingere itaque † Attulit rem commenticiam: declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent. Quae cum tota res <est> ficta pueriliter, tum ne efficit <quidem>, quod vult. nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur – ait enim declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere, – et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium sine causa eripuit atomis nec tamen id, cuius causa haec finxerat, assecutus est. nam si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerescunt, sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte feruntur, primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur, deinde eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret, turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit.*

(A) Caduta (*pondus*)

(B²)(C) Deviazione non necessariamente ἐλάχιστον: accade tutto con un'unica deviazione. È la deviazione originaria. Ma nonostante ciò non ci sarebbe possibilità comunque di aggregazione, dato che la deviazione istantanea di tutto lascerebbe identico il rapporto tra ogni parte del tutto, per cui sarebbe d'accapo impossibile lo scontro di atomi e le forme dell'aggregazione: *nullae umquam cohaerescunt*.

[Non è necessario distinguere (B²), deviazione, da (C), deviazione piccolissima.]

CICERONE⁴

(Cf. *fin.* 1.20)

Due moti:

(A) Caduta (*pondus*)

(B²) Deviazione indifferentemente ἐλάχιστον / non ἐλάχιστον. Si tratta di una deviazione fortuita che però implica due conseguenze antitetiche tra di loro:

1. il riconoscimento di specifiche *provinciae* («compiti / ruoli»), il che significherebbe per forza di cose l'esistenza di un disegno predeterminato nello scontrarsi;
2. una *turbulenta concursio* inservibile a spiegare l'ordine dell'universo.

[Non ha senso ed è perciò impossibile distinguere tra deviazione e deviazione piccolissima. Di conseguenza, la situazione è analoga, in pratica, a quella di CICERONE¹]

In ognuna delle quattro proposte d'interpretazione del *clinamen* che Cicerone presenta, l'obiettivo è quello di mostrare i limiti della soluzione epicurea. Nel primo caso (CICERONE¹) è eliminata l'«occasionalità» della deviazione, non c'è traccia di un momento – o di una serie di momenti – imprecisati ma assolutamente e individualmente distinguibili in cui avverrebbe la deviazione. Ciò potrebbe comportare una serie di conseguenze paradossali; addirittura, tenendo insieme *pondus* e *clinamen* (e cioè *directo deorsus* e *declinare paululum*), il moto finirebbe per essere in caduta diretta e, insieme, perennemente deviato: potremmo così pensare a un moto circolare. Non si vede come possano, in questa situazione, esservi *plagae*. In CICERONE², tenendo evidentemente conto delle obiezioni mosse a Epicuro da Carneade, è avanzata una nuova interpretazione meccanicistica della deviazione, grazie all'introduzione di una deviazione piccolissima 'senza causa', l'ἐλάχιστον; ma resta un problema: come distinguere una deviazione da una deviazione piccolissima? In CICERONE³ gli aspetti paradossali dell'interpretazione sono evidenti: non si può pensare a un'unica istantanea generale deviazione, perché ciò lascerebbe del tutto identico il rapporto tra ogni parte del tutto e sarebbero d'accapo impossibili lo scontro di atomi e le forme dell'aggregazione: *nullae umquam cohaerescunt* (*fin.* 1.20). Paradossale risulta anche la situazione in CICERONE⁴: comporterebbe o il ritorno a una forma di determinismo grazie al quale sono individuate specifiche *provinciae* (= compiti /

ruoli) tra gli atomi, oppure la completa situazione di caos, una *turbulenta concursio* inservibile a spiegare l'ordine dell'universo (*fin.* 1.20).

Nei paragrafi 46-48 del *De fato* si va evidentemente chiudendo il cerchio sia rispetto a tutta questa serie di interpretazioni del *clinamen* sia rispetto al senso stesso che il *clinamen* dovrebbe avere: secondo Cicerone, come forse già secondo Carneade²⁴, non è per una strada di tipo meccanicistico che è possibile aggirare le implicazioni ferree del determinismo e che è possibile spiegare una decisione autonoma, che interrompe la catena delle cause e che, quindi, si prefigura come libera.

Come si è già rilevato sopra: queste interruzioni al perenne cadere non avrebbero una causa: *Nam, ut essent atomi, quas quidem esse mihi probari nullo modo potest, tamen declinationes istae numquam explicarentur*, 48. E se non hanno una causa (47: [a] *neque extrinsecus impulsam atomum loco moveri et declinare dicis*; [b] *neque in illo inani, per quod feratur atomus, quicquam fuisse causae, cur ea non e regione ferretur*; [c] *nec in ipsa atomo mutationis aliquid factum est*), non possono essere che casuali. Ma se sono casuali, non possono nemmeno essere volontarie, sempre che 'essere volontarie' significhi avere una causa interna.

C.

I §§ 46-48 non sembrano avere una valenza conclusiva: o, meglio, anche se l'argomentazione si sta chiudendo intorno alla posizione epicurea, non sembra che tutto sia stato discusso²⁵. Dunque non si potranno nemmeno riconoscere in questi tre paragrafi i tratti di una *peroratio*²⁶. Ciò che lascia maggiormente perplessi è l'ultimo periodo:

«Infatti, se agli atomi per necessità di natura spetta di essere in movimento a causa del loro peso, e ciò per il fatto stesso che ogni peso, se non c'è nulla a impedirlo, di necessità si muove ed è trascinato, anche quest'altra cosa è necessaria: che declinino: o alcuni oppure, se vogliono, tutti, secondo natura ... »

²⁴ In questa direzione si muove anche l'interpretazione di Sharples 1993, 181, secondo cui: «In Carneades' argument against Epicurus as I am interpreting it, on the other hand, Carneades is committed to the claim, not indeed that volition *is* non-deterministic, but that it *can* be analyzed non-deterministically without recourse to the swerve».

²⁵ Ciò a maggior ragione se si ritiene che il *De fato* sia il dialogo conclusivo della trilogia costituita da *De natura deorum*, *De divinatione*, *De fato*. Così, recentemente, Castrillo Benito [1997], 45-93.

²⁶ Questa invece era l'opinione di Bayer 1976, 164-65, seguito da Marwede 1989, 242.

Nam si atomis, ut gravitate ferantur, tributum est necessitate naturae, quod omne pondus nulla re impediante moveatur et feratur necesse est, illud quoque necesse est, declinare, quibusdam atomis vel, si volunt, omnibus naturaliter ...

Sembra che qui Cicerone, senza volerlo, dia una fondazione più radicale (e in pratica identica a quella epicurea, cf. EPICURO²⁷) al *clinamen*: il *clinamen*, nella sua più ampia accezione (sia cioè esso inteso come *εἰς ἄριστον* o come non *εἰς ἄριστον*), qualora se ne constati l'applicazione a uno o a più atomi, è altrettanto necessario del movimento di caduta. C'è una necessità fisico teorica per cui, se qualcosa pesa e non subisce impedimento, si muove ed è trascinata secondo gravità (*omne pondus nulla re impediante moveatur et feratur necesse est*); c'è la necessità di natura per cui agli atomi è assegnato di cadere (*atomis, ut gravitate ferantur, tributum est necessitate naturae*); c'è infine la necessità di deviare (*illud quoque necesse est, declinare*). All'insegna della necessità stanno dunque sia il cadere fatale sia il deviare occasionale.

Tuttavia per capir bene quest'ultimo periodo occorre seguire la scansione dell'intero paragrafo 48. La struttura è tripartita:

- 1.a) osserviamo Epicuro «ribadire» (*confirmare*), al contrario di quanto si era proposto e in conseguenza della sua ridicola teoria (*quod omnium mentes aspernentur ac respuant*), sia il concetto di «destino» (*fatum*) sia la necessità dell'ordine costituito (*necessitatem et vim omnium rerum*); l'osserviamo per di più «negare» (*sustulisse*) i moti volontari dell'animo (*motus animi voluntarios*);
- 1.b) di conseguenza ecco Epicuro confessare (*fatetur*) di essersi potuto opporre al fato solo rifugiandosi nelle fittizie deviazioni atomiche (*ad has commenticias declinationes confugisset*);
- 2) in realtà sia l'esistenza dell'atomo (*ut essent atomi*) sia l'esistenza delle deviazioni (*declinationes istae*) debbono essere «provate» (*probari*)²⁷ o spiegate (*explicarentur*);
- 3) ebbene, è all'insegna della forte implicazione tra le distinte necessità che contrassegnano questi ultimi due elementi (l'atomo e la deviazione) che l'argomentazione si conclude nell'ultimo periodo: la necessità che spinge Epicuro a ipotizzare l'atomo come pesante e dunque in moto rettilineo non può non andare di pari passo con la necessità che lo spinge anche a teorizzare la deviazione.

²⁷ Tutti i codd. concordemente hanno l'errato *probare*. La correzione appare per la prima volta nell'edizione veneziana di *Vindellinus e Spyra* (1471) ed è riproposta poi nella successiva edizione, sempre veneziana, del cremonese *Antonius de Strata* (1485). L'accolgono tutti gli editori moderni.

Il riconoscimento di questa implicazione è importante per cogliere a quale livello, secondo Cicerone, debba essere fondato il *clinamen*. È un livello davvero radicale perché esattamente in parallelo alla teorizzazione dell'atomo. Infatti un atomo che non devii sua sponte non è sufficiente se ci si propone di pensare a una struttura dell'universo materialistica ma non esclusivamente deterministica.

Certamente tale riconoscimento non potrà peraltro mai valere come dimostrazione della validità della teoria atomistica: questo è ben chiaro a Cicerone che, proprio per questo, si permette di tratteggiarne così acutamente alcuni elementi fondativi.

In questa prospettiva potremmo pensare di trovarci davanti alla tipologia riscontrata in CICERONE¹ e CICERONE⁴, ma non è detto: quel *naturaliter*, ultima parola del *De fato*, sembra concedere all'evenienza della deviazione qualcosa di meno cogente, proprio come meno costrittivo (e forse perciò più aleatorio) risulta il rinvio a *quibusdam atomi vel, si volunt, omnibus*.

Infatti è chiaro che *naturaliter* non ha a che fare con il 'peso+pesantezza' ai quali era dedicato il precedente *necessitate naturae*; inoltre qui non è a tema l'implicazione soggettivo-decisionale, ma solo quella meccanicistica, per cui non si può pensare che l'avverbio alluda a 'ciò che dipende da noi' per natura. *Naturaliter* può invece essere direttamente coniugato con *declinare*. Sarebbe il declinare che avviene *naturaliter*: o, meglio, si verificherebbe *naturaliter* in alcuni o in tutti gli atomi la possibilità di deviare, senza alcuna determinazione e cioè in libertà:

«anche quest'altra cosa è necessaria, che declinino: o alcuni oppure, se vogliono, tutti, secondo natura ...»

illud quoque necesse est, declinare, quibusdam atomis vel, si volunt, omnibus naturaliter ...

Naturaliter dunque, così com'è, va connesso anzitutto con *declinare* a meno che non sia da congiungere a quanto potrebbe seguire nella parte mutila del trattato; in ogni caso influisce anche sulla proposizione parentetica, indicando che l'alternativa tra deviazione applicata a un singolo atomo o a molti è assolutamente «naturale» nel suo presentarsi svincolata da precedenti cause (*si volunt*).

Ebbene, è evidente che tra le righe si coglie la possibilità di interpretare in modo attenuato il meccanicismo epicureo. Nemmeno questo è però accettabile da parte di Cicerone e dev'essere perciò da questi prontamente rintuzzata un'interpretazione che potrebbe offrire nuove chances alla soluzione epicurea. Forse di questo si occupava la chiusa del trattato: di confutare una lettura soft del meccanicismo epicureo.

BIBLIOGRAFIA

- Allen 1839 H.E. Allen, *Tullius. M. Tullii Ciceronis de divinatione et de fato*. Recensuit Henr. Alanus, London 1839.
- Bayer 1976 M. Tulli Ciceronis, *De fato / Über das Fatum*, Leteinisch-deutsch, Herausgeg. von K. Bayer, München 1963, 1976².
- Castrillo Benito 1997 N. Castrillo Benito, *Racionalismo filosófico y lógica propedéutica en Cicerón: el tratado sobre el destino (De fato)*, Burgos 1997.
- Clark 1918 A.C. Clark, *The Descent of Manuscripts*, Oxford 1918, repr. 1969.
- Donini 1989 P.L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989.
- Duhot 1989 J.J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris 1989.
- Eisenberger 1979 H. Eisenberger, 'Zur Frage der ursprünglichen Gestalt von Ciceros Schrift De fato', *Grazer Beiträge*, 8 (1979), 153-72.
- Giomini 1975 M. Tulli Ciceronis, *Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 46 : De divinatione, De fato, Timaeus, edidit R. Giomini, Leipzig 1975.
- Görler 1987 W. Görler, '„Hauptursachen“ bei Chrysipp und Cicero?', *Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41-44)*, *RhM*, 130 (1987), 254-74.
- Hamelin 1978 O. Hamelin, *Sur le 'De fato'*, publié et annoté par M. Conche, Li-moges 1978.
- Ioppolo 1994 A.M. Ioppolo, 'Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36/7 (1994), 4491-545.
- Lévy 1992 C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les 'Académiques' et sur la philosophie cicéronienne*, Rome 1992.
- Marwede 1989 D.P. Marwede, *A Commentary on Cicero's "De fato"*, Diss. J. Hopkins University 1984, Ann Arbor 1989.
- Maso 2005 S. Maso, 'Clinamen ciceroniano', in Natali-Maso 2005, 255-68.
- Maso 2007 S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, in corso di stampa.

- Natali-Maso 2005 C. Natali e S. Maso (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam 2005.
- Orelli – Baiter 1861 *M. Tullii Ciceronis Opera quae supersunt omnia ac deperditorum fragmenta. IV : Libri qui ad philosophiam et ad rem publicam spectant, ex libris manu scriptis partim primum partim iterum excussis, emendaverunt I.G. Baiterus et Car. Halmius, Turici, Londinii, Amstelodamii MDCCCLXI*
- Perelman – Olbrechts-Tyteca 1982 C. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1958 ; trad. it a cura di C. Schick, M. Mayer, E. Barassi, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino 1966, 1982².
- Philippson 1934 R. Philippson, 'Rezension an *Cicéron: traité du Destin*, Paris : Budé 1933', *Philologische Wochenschrift*, 54 (1934), Coll. 1030-39.
- Schröder 1989-1990 S. Schröder, 'Philosophische und Medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus', *Prometheus*, 15 (1989), 209-39; 16 (1990), 5-26 e 136-54.
- Sedley 1983 D. Sedley, 'Epicurus' Refutation of Determinism', in *Syzetesis* 1983, I, 11-51.
- Sharples 1991 *Cicero. On Fate; Boethius. The Consolation of Philosophy IV.5-7 and V*, ed. with an introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster 1991.
- Sharples 1993 R.W. Sharples, 'Epicurus. Carneades, and the Atomic Swerve', *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 38 (1991-1993), 174-90.
- Syzetesis 1983 SUZHTHISIS. *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983.
- Voelke 1973 A.J. Voelke, *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, Paris 1973.

IN NOSTRA POTESTATE

Dans le *De Fato*, Cicéron emploie l'expression *in nostra potestate*, en disant notamment que « l'assentiment sera en notre pouvoir » (*adsensio erit in nostra potestate*)¹. Il attribue cette thèse à Chrysippe. L'expression revient plusieurs fois en quelques lignes, et on la retrouve dans d'autres passages du traité, ainsi que dans d'autres contextes chez Cicéron, où, souvent, il est dit que « l'assentiment est en notre pouvoir ». On retrouve ainsi l'expression dans les deux versions des *Académiques*, dans le *De natura deorum*, et dans les *Tusculanes*.

Dans les *Premiers académiques*, 2.37, Cicéron écrit que « puisque la principale différence entre l'être inanimé et l'animal est que l'animal agit (on ne pourrait même pas imaginer ce qu'il serait s'il n'agissait pas), ou bien il faut lui enlever la sensation, ou bien lui rendre l'assentiment qui est en notre pouvoir (*ea, quae in nostra potestate sita, reddenda assensio*) ». Dans les *Seconds Académiques*, 1.40, il attribue à Zénon la distinction entre la représentation passive (la *phantasia*) et l'assentiment volontaire : « à ces représentations pour ainsi dire reçues par les sensations, il a ajouté l'assentiment de l'esprit, dont il veut qu'il soit en notre pouvoir et volontaire (*quam esse vult in nobis positam et voluntariam*) ». Dans le *De natura deorum*, 1.69, pour introduire la liberté dans la philosophie d'Épicure, Cicéron présente le problème résolu grâce à la déclinaison de la manière suivante : « ainsi Épicure, qui se rendait compte que si les atomes étaient entraînés vers le bas par leur propre poids, rien ne serait en notre pouvoir (*nihil fore in nostra potestate*), puisque leur mouvement serait déterminé et nécessaire (*certus et necessarius*), trouva le moyen d'échapper à la nécessité, ce qui, apparemment, avait échappé à Démocrite : il dit que l'atome, lorsqu'il est entraîné de haut en bas, en ligne droite, par le poids et l'attraction vers le bas, dévie légèrement » (trad. C. Auvray-Assayas). Enfin, dans les *Tusculanes*, 4.14, il dit à propos des passions que les stoïciens « les définissent avec soin, pour que l'on comprenne non seulement combien elles sont répréhensibles mais à quel point elles sont en notre pouvoir (*in nostra potestate*) » (trad. Bréhier).

Dans quelques autres passages, Cicéron emploie l'expression *in nobis*². Il est généralement admis que l'une ou l'autre de ces expressions est la traduction latine de l'expression grecque ἐφ' ἡμῖν, et que, par conséquent Chrysippe a dû l'utiliser, notamment dans son propre traité *Du destin*³. Il aurait donc soutenu une thèse selon

¹ Cicéron, *fat.* 43. Cf. *fat.* 9, 25, 31, 40-41, 45.

² Id., *Ac. Post.* 1.40 ; *fat.* 9.

³ Gourinat 1996, 117 n. 1 ; Bobzien 1998, 280 ; Hadot 2004, 95.

laquelle « l'assentiment est en notre pouvoir », ce qui serait dit en grec : ἡ συγκατάθεσις ἐφ' ἡμῶν. Et, d'une façon générale, Chrysippe aurait donc discuté de ce qui est ἐφ' ἡμῶν, et il aurait employé l'expression ἐφ' ἡμῶν. Cela a certainement quelque vraisemblance, mais cela n'est pas certain du tout.

Comme le fait remarquer Bobzien 1998, p. 280, « il n'y a aucune preuve que Chrysippe ait jamais employé l'expression ἐφ' ἡμῶν, ou plus généralement ἐπί avec le datif, dans le contexte du destin ». Elle n'en maintient pas moins « qu'il est probable qu'il l'a utilisée, étant donné que ἐφ' ἡμῶν est un terme standard dans la philosophie stoïcienne tardive »⁴. À l'appui de cet emploi du terme dans le stoïcisme tardif, elle renvoie à son usage chez Épictète, chez Marc Aurèle, dans le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise et dans le titre du traité perdu de Plutarque, Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς (Lamprias 154).

On remarquera d'abord qu'Épictète n'emploie pas le terme à propos de la compatibilité de la responsabilité humaine et du destin, tout simplement parce qu'il ne parle jamais de cette question : la notion de destin, contrairement à celle de providence, ne fait pas partie de son vocabulaire philosophique. Donc, si Épictète parle de ce qui dépend de nous, ce n'est pas dans le même contexte que celui où Cicéron dit que l'assentiment et l'impulsion sont « en notre pouvoir ». Car, si Épictète oppose régulièrement ce qui est en notre pouvoir et ce qui ne l'est pas, ce n'est pas le destin qui n'est pas en notre pouvoir, mais les choses extérieures, c'est-à-dire, pour l'essentiel, les indifférents de l'ancien stoïcisme (corps, santé, richesse, réputation, famille), mais aussi un « bien extérieur », la patrie. Il est vrai que ce qui est en notre pouvoir, c'est essentiellement la *prohairesis*, et que l'assentiment fait partie des actes prohairétiques, mais on ne trouve pas explicitement la formule selon laquelle ἡ συγκατάθεσις ἐφ' ἡμῶν, et ce qui n'est pas en notre pouvoir, ce n'est pas le destin mais les indifférents. On peut dire ce que dit Épictète sans soutenir le déterminisme universel du destin, et, de fait, Épictète ne le soutient jamais explicitement. Quant à Alexandre d'Aphrodise, le fait qu'il emploie abondamment l'expression ἐφ' ἡμῶν (cf. *SVF* 2.979 ; 981 ; 984 ; 1001 ; 1007) ne peut donner une quelconque garantie que le terme était utilisé par les anciens stoïciens, d'une part parce qu'Alexandre reprend la notion aristotélicienne d' ἐφ' ἡμῶν à son propre compte, et ensuite parce que, selon Bobzien, il discuterait les thèses de Philopator, et non celle de Chrysippe⁵. Quant à Plutarque, le titre de son traité indique clairement

⁴ Bobzien 1998, 280 et n. 99.

⁵ On ne discutera pas cette thèse ici. Voir Bobzien 1998, 358-412.

qu'il oppose cette notion au déterminisme des stoïciens⁶. Les autres auteurs qui discutent la notion en contexte stoïcien sont Origène et Némésius (*SVF* 2.988 à 991), dont les textes ne contiennent aucune citation littérale.

Rien ne permet donc d'établir avec certitude que le fait que l'expression apparaît chez les stoïciens ou leurs adversaires *après* Épictète garantit qu'elle apparaissait déjà dans le même sens *avant* lui, notamment chez Chrysippe.

Or dans les citations littérales du traité *Du destin* de Chrysippe, qui nous sont parvenues grâce aux citations qu'en fait Diogénien⁷, elles-mêmes transmises par Eusèbe, on ne trouve que les expressions *παρ' ἡμᾶς*⁸ et *ἐξ ἡμῶν*⁹. Selon Diogénien, dans le livre II de son *De fato*, Chrysippe s'efforçait de montrer que le fait que « tout arrive selon le destin » était compatible avec le fait que nous sommes responsables de nos actes, qui résultent de nous, tout en étant aussi « co-déterminés » que l'ordre de l'univers¹⁰. Or, il est clair qu'il y a une différence entre *παρ' ἡμᾶς* et *ἐξ ἡμῶν* d'une part, et *ἐφ' ἡμῶν* d'autre part¹¹. Que quelque chose est *παρ' ἡμᾶς* indique que nous en sommes la cause, et que quelque chose est *ἐξ ἡμῶν* indique qu'elle provient de nous, et aucune de ces expressions n'a un sens aussi fort que *ἐφ' ἡμῶν*, qui indique précisément que la chose est sous notre pouvoir. Chrysippe emploie précisément ces expressions dans le cadre de sa théorie de la co-détermination, qui répond notamment à l'Argument paresseux. Les choses qui résultent de nous sont confatales : « Il dit donc dans le second livre qu'il est évident qu'il y a beaucoup de choses qui proviennent de nous (*ἐξ ἡμῶν*), mais qu'elles ne sont pas moins confatales (*συγκαθειμάρθαι*) que l'ordre de l'univers. (27) Il se sert des exemples suivants. Qu'un manteau ne soit pas détruit, ce n'est pas simplement cela qui est déterminé (*καθείρηματο*), mais aussi le fait qu'on en prenne soin. Que quelqu'un échappe à l'ennemi, cela est accompagné du fait qu'il le fuit. Que des enfants naissent, cela est accompagné de la volonté de s'unir à une femme. [...] Il a préféré appeler 'selon le destin' (*καθ' εἰμαρμένην*) ce qui se produit de toute façon, que nous le voulions ou

⁶ Dans ses traités conservés, Plutarque n'attribue jamais la notion à Chrysippe mais dit que la notion stoïcienne de destin détruit tout *ἐφ' ἡμῶν* (*Stoic. Repugn.*, 47.1056 C-D).

⁷ Quoique présenté comme un péripatéticien par Eusèbe, Diogénien est plus probablement un philosophe épicurien, vraisemblablement du II^e s. ap. J.-C. Cf. Dorandi 1994.

⁸ « De notre fait », Eusèbe, *P. E.* 6.8.2 (Diogénien, fr. 1 Gercke ; *SVF* 2.999).

⁹ « Ce qui résulte de nous », Eus., *P. E.* 6.8.25-26 (Diogénien, fr. 3 ; *SVF* II 998).

¹⁰ *Ibid.* ; voir aussi [Plutarque], *Opinions des philosophes*, 1.27.885 A, où il est écrit que τὸ παρ' ἡμᾶς fait partie de l'entrelacement de causes du destin.

¹¹ Voir Bobzien 1998, 284-85. Mais les expressions *παρ' ἡμᾶς* et *ἐξ ἡμῶν* ne sont pas synonymes, puisque Diogénien dit que les actes qui sont « dus à nous » (*παρ' ἡμᾶς*) sont ceux qui *résultent* de notre application et de notre activité (*ἐκ τοῦ σπουδάσειν ἡμᾶς καὶ ἐνεργεῖν*, fr. 3 = Eus., *P. E.* 6.8.30 [absent des *SVF*]), ce qui n'indique pas une synonymie entre les deux expressions.

que nous ne le voulions pas, et ‘dû à nous’ (παρ’ ἡμᾶς) ce qui n’arrive à achèvement que grâce à nos efforts et à notre action, ou qui n’est pas accompli du fait que nous sommes indolents ou relâchés »¹². Dans ces passages de Chrysippe cités par Diogénien, il est question de la compatibilité de ce qui résulte de nous et du destin, mais la question de l’assentiment et de l’impulsion n’est pas du tout discutée, et il n’est pas dit que l’assentiment et l’impulsion sont en notre pouvoir. À vrai dire, Diogénien présente même le problème que Chrysippe a essayé de résoudre d’une façon très différente de la manière dont Cicéron le présente : selon Cicéron, c’est le problème de la compatibilité entre une action libre et le destin ; selon Diogénien, c’est le problème du fatalisme, selon lequel nous sommes conduits à l’inaction, non pas parce que nous pensons que nos actions sont déterminées, mais parce que nous pensons que le résultat sera le même, que nous agissions ou non. C’est plutôt chez Aulu Gelle, *Nuits attiques*, 3.2.1-12 (*SVF* 2.1000) que les deux problèmes sont réunis autour de la question de nos impulsions, même si Cicéron évoque brièvement l’argument paresseux.

On peut donc se demander légitimement si l’emploi de *in nostra potestate* ou *in nobis* chez Cicéron atteste de l’emploi de ἐφ’ ἡμῖν chez Chrysippe. Il y a trois raisons d’en douter.

La première est que l’on pense souvent que Cicéron, pour écrire son *De fato*, s’est probablement très largement inspiré d’Antiochus d’Ascalon¹³, de sorte que l’on peut se demander « si Cicéron cite directement Chrysippe ou si, peut-être, il le fait par l’intermédiaire de l’académicien Antiochus d’Ascalon »¹⁴. S’il a utilisé Antiochus, il a très bien pu lui emprunter la notion de ἐφ’ ἡμῖν, sans qu’elle ait été employée par Chrysippe. Mais que Cicéron se soit inspiré d’Antiochus n’est ni prouvé ni universellement admis. Cette raison de douter n’est donc pas dirimante.

La seconde raison de douter est que l’expression *in potestate* est employée fréquemment par Cicéron, et dans un sens parfois assez différent de l’expression ἐφ’ ἡμῖν, par exemple lorsqu’il parle d’« avoir la place forte en son pouvoir »¹⁵. *In potestate* est donc une expression qui fait partie du vocabulaire de Cicéron et qui ne traduit pas nécessairement une expression grecque.

Enfin, dans le passage du *De natura deorum*, 1.69 cité ci-dessus, Cicéron emploie l’expression à propos d’Épicure, qui n’a jamais employé l’expression ἐφ’ ἡμῖν, mais

¹² Eus., *P. E.* 6.8.26-30 (Diogénien, fr. 3 ; *SVF* 2.998).

¹³ Cf. Gercke 1885, 693.

¹⁴ Hadot 2004, 95.

¹⁵ Cicéron, *Sulla* 60 : *oppidum in sua potestate habere*. Sur les différentes occurrences de *in potestate* dans les œuvres non philosophiques de Cicéron, voir Merguet 1882, 715.

seulement l'expression *παρ' ἡμᾶς*, dans un passage de la *Lettre à Ménécée*, 133, qui oppose ce qui se produit *παρ' ἡμᾶς* à ce qui se produit « par hasard » (*ἀπὸ τύχης*) et à ce qui se produit selon « la nécessité » (*τὴν ἀνάγκην*). Épicure y dit très significativement que ce qui se produit de notre fait est « sans maître » (*τὸ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον*), et que c'est la condition pour le blâme et son contraire. Il faut donc que les actions dont nous sommes responsables ne soient pas contraintes pour que nous soyons responsables de nos actes. L'argument est assez différent de celui de Cicéron, mais il est assez improbable que, même dans ce contexte, Épicure ait parlé de ce qui est *ἐφ' ἡμῖν*, une expression qui n'est jamais attestée¹⁶ chez lui. Donc, ou bien Cicéron ici traduit *παρ' ἡμᾶς* par *in nostra potestate*, ou bien il introduit l'expression de son propre chef, ce qui n'est pas invraisemblable, au regard de la fréquence avec laquelle il emploie l'expression, même hors de tout contexte philosophique. Étant donné que nous sommes certains que Chrysippe lui aussi employait l'expression *παρ' ἡμᾶς*, notamment dans son *De fato*, il est donc assez probable que, si Cicéron traduit quelque chose par l'expression *in nostra potestate*, c'est plutôt *παρ' ἡμᾶς* que *ἐφ' ἡμῖν*.

La conséquence est évidemment assez lourde : ce que l'on peut attribuer à Chrysippe n'est pas exactement ce qu'on peut lui attribuer à première vue si l'on imagine que, sous le *in nostra potestate* de Cicéron, il y avait *ἐφ' ἡμῖν*. Car, si Chrysippe disait que l'assentiment et l'impulsion qui en résultent sont « en notre pouvoir et volontaires », comme le lui fait dire Cicéron, il voulait dire que l'assentiment et l'impulsion échappent au déterminisme du destin, qu'ils ne sont pas soumis à la chaîne causale du destin, qu'ils ne sont pas déterminés. C'est évidemment ce qu'implique l'argument de la distinction des causes, selon lequel « l'assentiment ne peut pas se produire à moins qu'il ne soit provoqué par une représentation » qui agit comme une « stimulation extérieure », mais cette représentation est la cause préliminaire de l'assentiment, non sa cause parfaite (§ 42). Mais si en revanche Chrysippe disait que l'assentiment est *παρ' ἡμᾶς*, il n'insistait pas sur la liberté de l'assentiment, mais sur le fait qu'il ne pouvait être imputé au destin, mais à la nécessité de notre propre nature : selon ce que lui attribue Aulu Gelle, « la raison et la nécessité du destin mettent en mouvement les genres mêmes et les débuts des causes, mais

¹⁶ Voir Bobzien 2000, 293-98 et la contribution de Carlo Natali dans le présent volume. Par définition, puisque « ce qui se produit de notre fait est sans maître », il est indéterminé. *Παρ' ἡμᾶς* indique ce dont nous sommes la cause, et peut être déterminé ou non: Epicure, *Men.* 133, tranche clairement en faveur de l'indétermination, de l'absence de contrainte, en disant que « ce qui se produit de notre fait est sans maître » de telle sorte qu'il paraît difficile d'accepter que le *παρ' ἡμᾶς* est selon lui une causalité unilatérale.

l'impulsion de nos décisions et de nos esprits, ainsi que nos actions elles-mêmes, c'est la volonté propre de chacun et la nature de nos esprits qui les contrôlent »¹⁷. L'image qui permet d'illustrer cela, tant chez Cicéron que chez Aulu Gelle, est manifestement déterministe : « c'est en vertu de sa propre force et de sa propre nature que le cylindre roule et que le cône tourne »¹⁸. Le cylindre est déterminé à rouler et le cône à tourner. L'explication d'Aulu Gelle, comme celle de Cicéron, fait néanmoins intervenir la volonté.

Si nous comparons ce que disent Cicéron et Aulu Gelle aux citations de Diogénien, il est évident que nous ne pouvons pas avoir de certitude. Car, ce qui est dit *παρ' ἡμᾶς* et *ἐξ ἡμῶν* dans les citations de Chrysippe par Diogénien, ce sont nos actions. Ce qui est dit *in nostra potestate* chez Cicéron, c'est notre assentiment et notre impulsion. Il n'est donc pas impossible que Chrysippe ait dit que, du fait que l'assentiment et l'impulsion étaient *ἐφ' ἡμῖν*, il en résultait que tout ne dépendait pas du destin, mais que la plupart de nos actions étaient *παρ' ἡμᾶς*. Mais il se peut aussi qu'il ait dit que, puisque que l'assentiment et l'impulsion sont *παρ' ἡμᾶς*, il en résulte que tout ne dépend pas du destin, mais que la plupart de nos actions étaient *παρ' ἡμᾶς*. Dans un cas, Chrysippe concilie la liberté et le déterminisme. Dans l'autre, Chrysippe montre que nous ne sommes pas les jouets du destin, mais ceux de notre propre déterminisme.

Selon Cicéron, Chrysippe répondait à des adversaires, partisans de l'indépendance de l'assentiment par rapport au destin, et qui remarquaient que si l'impulsion n'est pas en notre pouvoir, les effets de l'impulsion ne sont pas non plus en notre pouvoir, et « donc ni l'assentiment ni l'action ne sont en notre pouvoir (*non sunt igitur neque assensiones neque actiones in nostra potestate*) »¹⁹. Ceci implique clairement que les philosophes contre qui Chrysippe développa ses théories soutenaient avec la même expression que si l'assentiment n'était pas *in nostra potestate*, alors l'impulsion et l'action non plus. Mais si, dans le *De fato* de Chrysippe, il disait de nos actions qu'elles sont *παρ' ἡμᾶς*, alors il le disait aussi de l'assentiment et de l'impulsion. Et dans ce cas, il n'a jamais dit que l'assentiment et l'impulsion sont *ἐφ' ἡμῖν*.

Quand bien même ce serait le cas, il n'en reste pas moins que la distinction, fondamentale pour Épictète, entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, n'est jamais attribuée à Chrysippe. Pourtant, quand Cicéron, *Ac. Post.* 1.40, attribue à Zénon la thèse que l'assentiment est 'en notre pouvoir et volontaire',

¹⁷ Gell., *N. A.* 7.2.11 (*SVF* 2.1000).

¹⁸ Cic., *fat.* 43.

¹⁹ Cic., *fat.* 40.

comme quand il attribue à Carnéade l'affirmation que certains mouvements volontaires « sont en notre pouvoir et nous obéissent » (*fat.* 25), il semble attribuer un peu plus qu'une simple causalité à l'assentiment, à savoir une forme d'autonomie. Cette autonomie toutefois ne doit pas être interprétée comme une liberté d'indétermination: en *Ac. Pr.* 2.37-38, Cicéron attribue aux stoïciens à la fois la thèse que l'assentiment est en notre pouvoir et celle que l'âme cède à l'évidence comme la balance cède au poids, ce qui rappelle vraisemblablement la comparaison épicurienne entre la nature de la volonté et le poids des atomes entraîné dans le vide (*fat.* 25).

CNRS Paris

Jean-Baptiste Gourinat

BIBLIOGRAPHIE

- Bobzien 1998 S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Bobzien 2000 S. Bobzien, 'Did Epicurus discover the free will problem?', *OSAP* 19 (2000), 287-337.
- Dorandi 1994 T. Dorandi, 'Diogénianos', dans R. Goulet (éd.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, Paris, 1994, 833-34.
- Gercke 1885 A. Gercke, 'Chrysippea', *Jahrbücher für klassische Philologie*, Suppl. Bd. 14 (1885), 689-781.
- Gourinat 1996 J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris 1996.
- Hadot 2004 I. & P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du « Manuel d'Épictète » et son commentaire néoplatonicien*, Paris 2004.
- Merguet 1882 H. Merguet, *Lexikon zu den reden des Cicero*, 3. Bd, Iéna 1882 (réimpression Hildesheim, 1962).

LA NATURA DEL MOTO VOLONTARIO: *UT SIT IN NOSTRA POTESTATE*

In *De fato* 24-25, nell'ambito di una discussione sulla dottrina epicurea del *clinamen* e della libertà umana, Cicerone stabilisce un'analogia tra il moto dell'atomo e il moto volontario della mente. L'autore sostiene che, come l'atomo si muove senza causa nel senso che non si muove per una causa esterna e antecedente ma grazie alla propria natura, così il moto volontario della mente si verifica senza causa nel senso che non si verifica per una causa esterna e antecedente ma per la propria natura. Egli sembra affermare, inoltre, che, se la natura dell'atomo è quella di muoversi per il peso e la gravità (*ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et gravitate moveatur*), la natura del moto volontario è quella di essere in nostro potere e di obbedire a noi (*motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat*). L'analogia tra il movimento dell'atomo e il moto volontario è funzionale alla critica che, stando alla testimonianza ciceroniana, Carneade avrebbe rivolto alla soluzione adottata dagli Epicurei contro la nozione stoica di destino e che può essere riassunta nei seguenti termini. Al fine di negare che tutto avviene per necessità, ovvero attraverso cause esterne e antecedenti, gli Epicurei non avevano bisogno di introdurre la declinazione, vale a dire un moto atomico di cui non sanno indicare una causa e che, perciò, risulta essere senza causa. Per negare la nozione di εἰμαρμένῃ, infatti, sarebbe bastato loro difendere l'idea che esistono moti volontari, vale a dire moti che, avendo la causa nella loro natura, non hanno cause antecedenti ed esterne e non avvengono, perciò, per destino.

Lo scopo di questa breve nota è quello di chiarire, per quanto possibile, il significato che l'espressione *in nostra potestate* assume in tale contesto. Da questa nozione, infatti, non solo dipende in generale l'argomento che Cicerone attribuisce a Carneade, che qui comunque non esamineremo¹, ma anche, più specificamente, la comprensione della teoria epicurea del moto volontario. In particolare cercherò di mostrare come questa espressione rimandi all'idea epicurea di una capacità causale intrinseca alla mente vicina alla moderna nozione di *agent causation*. Per fare questo, sosterrò, in primo luogo, che la nozione *in nostra potestate* è usata in questo brano da Cicerone in modo tecnico, ossia è intesa a rendere in latino una corrispettiva nozione greca epicurea. In secondo luogo, sosterrò come l'espressione latina *potestas* rimandi all'espressione greca δύναμις, utilizzata da Epicuro nei suoi scritti in riferimento ad una capacità causale intrinseca all'agente. Infine spiegherò

¹ Per un'analisi dettagliata del passo rimandiamo al contributo di C. Natali.

come Epicuro caratterizzi questo potere nei termini di una capacità di autodeterminazione della mente.

Cicerone utilizza in varie occasioni l'espressione *in nostra potestate*, non sempre probabilmente attribuendole un significato filosoficamente rilevante². Ci sono, tuttavia, almeno due ragioni per ritenere che nel nostro passo l'autore utilizzi la nozione in modo tecnico. Innanzitutto, sempre trattando della teoria epicurea del *clinamen*, in un passo del *De natura deorum*, Cicerone ricorre allo stesso concetto³. Inoltre, anche Lucrezio, esponendo le ragioni per cui è necessario ammettere il *clinamen* come terza causa dei movimenti atomici, oltre al peso e all'urto, utilizza la nozione di *potestas* per indicare la capacità della mente di muoversi libera da costrizioni interne ed esterne⁴. Si tratta, quindi, per noi, di capire quale nozione Cicerone voglia rendere con questa espressione.

Gli interpreti ritengono che *in nostra potestate* sia il corrispettivo latino di una locuzione greca intesa ad esprimere la responsabilità morale del soggetto agente e indicano a tale proposito due possibilità, vale a dire o l'espressione ἐφ' ἡμῶν o l'espressione παρ' ἡμᾶς⁵. A queste due locuzioni, poi, i critici associano modelli di responsabilità e libertà diversi. La prima viene generalmente collegata ad un modello di responsabilità in base al quale i soggetti agenti sono considerati responsabili delle loro azioni se, nel momento di agire, dipende da loro sia il fare sia il non fare qualcosa. La seconda viene associata ad un modello di responsabilità in base al quale i soggetti agenti sono ritenuti responsabili delle loro azioni se hanno causato il corso effettivo delle loro azioni. Dire, cioè, che x è ἐφ' ἡμῶν significa dire che dipende da noi fare o non fare x; mentre dire che x è παρ' ἡμᾶς significa dire che noi siamo la causa di x. Il primo modello si basa sull'idea che esista nel soggetto agente una capacità di agire alternativamente del tutto indipendente non solo da costrizioni o condizionamenti esterni (come gli stimoli ambientali), ma anche da costrizioni e condizionamenti interni (come il carattere, le credenze, i desideri ecc.). Il secondo modello, invece, si basa sull'idea che la causa delle azioni di un soggetto agente sia nel soggetto stesso e vada individuata nell'insieme delle sue disposizioni mentali al momento di agire. Il primo modello di responsabilità è stato definito, perciò, «potestative two sided» e sembra implicare di per sé l'idea che ci sia un elemento di indeterminatezza causale tra lo stato complessivo del soggetto agente che agisce e l'azione compiuta. Il secondo, invece, è stato chiamato «causative one-sided» e pare poter

² Per un approfondimento di questo punto rimandiamo al contributo di J-B. Gourinat.

³ Cicerone, *De nat. deor.* 1.69.

⁴ Lucrezio, 3.286.

⁵ Su questo punto si vedano anche i contributi di C. Natali e J-B. Gourinat.

rientrare in teorie della libertà radicalmente diverse⁶. La nozione di responsabilità causale, infatti, può essere utilizzata sia nell'ambito di quella concezione libertaria oggi conosciuta come *agent causation* sia nell'ambito del *compatibilismo* ed essere perciò compatibile sia con una teoria anti-determinista sia con una teoria determinista della realtà.

Come ha spiegato Mario De Caro, nel suo *Il libero arbitrio. Una introduzione*, la concezione dell'*agent causation* postula «uno speciale fattore di controllo causale che [...] permetta di spiegare come gli agenti possano controllare le proprie azioni. Tale fattore causale è rappresentato dallo stesso agente, al quale viene attribuita la peculiare capacità di autodeterminare la propria volontà originando nuove catene causali». Questa concezione si fonda sulla tesi che ci sia una forma di causalità irriducibile alla normale causalità tra eventi. Secondo l'*agent causation*, infatti, oltre alla forma di causazione che intercorre tra *eventi*, «ve n'è un'altra del tutto peculiare che entra in gioco quando si considerino gli *agenti razionali*. Gli agenti, infatti, possono *originare* e possono fare ciò perché svolgono il loro ruolo causale in quanto *sostanze*. Le sostanze non possono essere causate, al contrario degli eventi, ma possono iniziare nuove catene causali di eventi che poi seguiranno un corso deterministico: più precisamente, gli agenti deliberano quali corsi di azione intraprendere, determinando liberamente la propria volontà. In tale processo, naturalmente, le passate esperienze, il carattere, le circostanze del momento influiscono sugli agenti; tuttavia è essenziale notare che tale influsso non ha carattere deterministico»⁷.

Il *compatibilismo*, invece, è la dottrina che definisce la libertà come la possibilità di agire senza impedimenti e costrizioni. «Secondo questa definizione [...] un'azione è libera in quanto è *determinata* dalla volontà. La volontà medesima, tuttavia, è a sua volta completamente *determinata* da fattori come le esperienze passate dell'agente, l'istruzione che ha ricevuto, l'ambiente circostante o ancora (nelle concezioni più decisamente naturalistiche) dal suo assetto biologico oppure dall'insieme delle variabili fisiche in gioco. In questo modo, non c'è rottura nella catena deterministica delle cause e degli effetti: la volontà dell'agente è determinata da cause su cui egli non può agire ed essa a sua volta determina, causandole, le azioni che l'agente compie; nondimeno, tali azioni- in quanto discendono dalla sua volontà non costrette né impedita – sono libere»⁸.

Entrambe le teorie ammettono, dunque, che i soggetti agenti possano determinare i loro comportamenti in virtù di un loro potere causale. Le differenze tra loro, per noi

⁶ Per un'analisi approfondita di questa distinzione rimandiamo a Bobzien 2000, 293 ss.

⁷ Cf. De Caro 2004, 49 s.

⁸ Cf. De Caro 2004, 59 s.

rilevanti, sono sostanzialmente due. La prima sta nel fatto che, nel caso dell'*agent causation*, questo potere non è considerato, a sua volta, determinato da altri fattori causali e implica una rottura delle catene causali. Nel caso del *compatibilismo*, invece, questo fattore è ritenuto pienamente determinato da altri fattori causali e non implica nessuna rottura delle catene causali. La seconda sta nel fatto che la teoria dell'*agent causation* postula una forma di causalità diversa da quella che intercorre tra gli eventi fisici. Il *compatibilismo*, invece, non ha bisogno di fare altrettanto.

La tendenza di una parte della critica oggi è quella di attribuire ad Epicuro una teoria della responsabilità morale di tipo compatibilista e, quindi, di riferire l'espressione *in nostra potestate* a quella greca $\pi\alpha\rho' \eta\mu\hat{\alpha}\varsigma$, interpretandola in un senso *causativo e deterministico*. Più di qualche interprete, infatti, ritiene che Epicuro non avrebbe avuto alcun interesse a sostenere una concezione libertaria come quella postulata dall'uso dell'espressione $\epsilon\phi' \eta\mu\hat{\iota}\nu$. L'idea, infatti, che un soggetto possa agire in un senso o in un altro, libero da condizionamenti interiori ed exteriori, non sembra essere funzionale al progetto etico pedagogico epicureo, inteso a garantire agli individui la capacità di acquisire, attraverso l'esercizio della ragione, stati psicologici adatti al raggiungimento dell'atarassia e la possibilità di agire di conseguenza⁹. Noi concordiamo con l'idea che l'espressione *in nostra potestate*, usata da Cicerone in riferimento alla teoria epicurea del moto volontario, vada intesa in senso causativo, ma pensiamo anche che essa vada riferita ad una concezione anti-deterministica della libertà umana. Vediamo come ciò sia possibile.

Il termine latino *potestas* rimanda al termine greco $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$. In due occasioni Epicuro ricorre alla nozione di $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ per riferirsi ad un potere causale intrinseco all'anima o, più specificamente, alla mente. Una prima volta nell'*Epistola ad Erodoto* e una seconda in un passo del XXV libro dell'opera *Sulla natura*. Nella *Lettera* l'autore, spiegando il fenomeno della sensazione, afferma che l'anima ha l' $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ della sensazione, che questa $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ le è procurata dal corpo e che il corpo non ha in se stesso tale $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$:

«E bisogna anche pensare che l'anima abbia il potere causale rilevante ($\tau\eta\eta\ \pi\lambda\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\eta\nu\ \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$) della sensazione. Non riceverebbe questo, invero, se non fosse in qualche modo contenuta dal restante organismo; il restante organismo, procurando ($\pi\alpha\rho\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$) all'anima questo potere causale ($\tau\eta\eta\ \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu\ \tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\nu$), partecipa anche lui di questa qualità accidentale grazie a quella, non però di tutte quelle proprietà che ella possiede. Per cui, separata l'anima [dal restante organismo], [il restante organismo] non ha sensazione. [Quest'ultimo] non possiede, infatti, questo potere ($\tau\eta\eta\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\nu$) in se stesso ma lo procura

⁹ Cf. Annas 1992, 128; Bobzien 2000, 305; O'Keefe 2005, 23 s.

(παρεσκευάζειν) ad altro che si è generato insieme a lui, che grazie al potere messo in atto in questo secondo il moto, realizzando dapprima la qualità accidentale della sensazione, la trasmette da sé anche a quello per vicinanza e affinità, come ho detto prima [...]. E sciolto tutto il resto dell'organismo l'anima si disperde e non ha più questi poteri né si muove, cosicché non possiede sensazione»¹⁰.

Dal passo, perciò, si evince che l'autore considera la nozione di δύναμις equivalente a quella di αἰτία, che questa αἰτία / δύναμις indica la capacità dell'anima di causare uno specifico effetto, la sensazione, e che tale αἰτία / δύναμις è considerata più rilevante rispetto al prodursi dell'effetto di altri fattori che vi contribuiscono. A conferma di ciò, possiamo notare come Epicuro, in un primo momento, affermi che «il restante organismo procura questa αἰτία all'anima», e poi, qualche riga successiva, che il corpo «non possiede in sé la δύναμις della sensazione, ma la procura a qualcos'altro», lasciando intendere che, per lui, le due espressioni sono interscambiabili. Entrambe le frasi, infatti, hanno la medesima struttura sintattica – soggetto (il restante organismo), verbo (παρεσκευάζειν), complemento oggetto e complemento di termine (l'anima) – solo che in un caso il complemento oggetto è costituito da αἰτίαν e nell'altro da δύναμιν. Dal passo citato, inoltre, si evince chiaramente come tale αἰτία / δύναμις produca la sensazione una volta che è messa in atto, ovvero quando si fa, da disposizione a produrre qualcosa, vera e propria *vis effectrix*¹¹. Epicuro, infatti, per descrivere il modo in cui la sensazione si diffonde dall'anima al corpo, di per sé privo di sensibilità, dichiara esplicitamente come l'anima realizzi il moto sensitivo grazie all'attuazione della capacità insita in lei e lo trasmetta, poi, al resto dell'organismo «per la contiguità e il consentimento» che ha con esso. Sebbene, poi, il filosofo non lo dica apertamente, non sarà difficile individuare il fattore che permette il compimento del processo nello stimolo proveniente dall'ambiente. Già nei paragrafi centrali della *Lettera*, infatti, Epicuro aveva spiegato come si veda «per mezzo di qualcosa che dall'esterno giunge a noi»¹² e che «l'udito proviene da un afflusso che si parte da ciò che emette o voce o suono o rumore e che in qualunque altro modo produce la sensazione uditiva»¹³, e, ancora, che «anche dell'odore bisogna pensare [...] che non potrebbe produrre alcuna sensazione se non ci fossero degli elementi che si dipartono dall'oggetto»¹⁴. Infine, Epicuro definisce esplicitamente questa αἰτία / δύναμις come πλείστη, come rilevante rispetto all'effetto prodotto, volendo

¹⁰ Cf. Epic., *Ep. Hrd.* 63-65. Trad. nostra.

¹¹ Cf. Gigante-Schmid 1977, 27.

¹² Epic., *Ep. Hrd.* 49, 1-2.

¹³ Epic., *Ep. Hrd.* 52, 4-6.

¹⁴ Epic., *Ep. Hrd.* 53, 9-12.

intendere con ciò, secondo noi, che, pur essendoci altri fattori che contribuiscono attivamente a generare la sensazione, vale a dire il corpo che la contiene e lo stimolo che la sollecita, solo l'anima è in grado, per sua natura, cioè per il fatto di essere composta e disposta in un certo modo, di produrre i *sensiferi motus*.

Nel XXV libro dell'opera *Sulla natura*, invece, Epicuro ricorre al verbo δύναμαι per riferirsi, di nuovo, ad un potere causale intrinseco alla mente. Nell'ambito di una trattazione sulla genesi e la formazione degli stati mentali, infatti, il filosofo afferma che la mente si sviluppa da sé, essendone capace (δυναμένου), cioè in virtù del potere causale che deriva da sé (ἐξ ... τῆς ἐξ ἑαυτοῦ αἰτίας):

«... essendo stata predicata la natura e non essendo stata denominata in termini di “esso” o “egli stesso”. E anche se la prima costituzione propria del “prodotto in via di sviluppo” esercitasse una qualche costrizione nella mente, – tale [“prodotto”], però, non necessariamente si sviluppa fino a realizzare questi determinati tratti caratteriali, ma si sviluppa necessariamente a partire da tali elementi fino al punto, da una parte, di diventare un'anima, o anche un'anima che ha una certa disposizione e un certo moto, ma, dall'altra parte, tale [“prodotto”] non si sviluppa necessariamente fino al punto di diventare un'anima di questo o quel tipo, o almeno tale [“prodotto”] non si sviluppa necessariamente dopo che si procede in età ma si sviluppa essendone capace da sé e cioè a partire dal potere causale che deriva da se stesso e ... ».

κατηγορουμένης φύσεως καὶ οὐ κατ'αὐτὸ ἢ καὶ αὐτὸς προσαγορευ[ο]μένης. καὶ κατὰ διάνοιαν δέ [τ]ι ἐκβιάζεται ἢ πρώτη σύστασις τοῦ ἀπογεννωμένου, μὴ ἐξ ἀνάγκης μέχρι τινῶν τοιοῦδε ἀπογεννωμένου ἀλλὰ μέχρι μὲν τοῦ ψυχὴν γενέσθαι ἢ καὶ τοιαυτηνὴ διάθεσιν καὶ κίνησιν ἔχουσιν ψυχὴν ἐξ ἀνάγκης τοιοῦδε ἀπογενν[ω]μένου ἐκ τῶν τοιουτωνί, μέχρι δὲ τοῦ τοιανδὶ [ψ]υχὴν ἢ τ[οι]ανδὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης τοιοῦδε ἀπογεννωμένου ἢ οὐκ ἐπειδὴν προβῆι γε τῆι ἡλικίαι τοιοῦδε ἀπογενν[ω]μένου κατ' ἀνάγκην ἀλλ' ἐξ ἑαυτ[ο]ῦ δυνα[μ]ένου καὶ τ[ῆς] ἐξ ἑαυ[τοῦ] αἰτίας καὶ ἄλλο ...¹⁵.

Alla luce di questi due brani, dunque, in cui la nozione di δύναμις e il verbo δύνασθαι sono esplicitamente associati a quella di αἰτία, possiamo pensare che l'espressione *in nostra potestate* rimandi a un potere causale che è in noi, ovvero a quel potere causale tipico dei soggetti agenti che Epicuro designava con espressioni diverse, quali διὰ τὴν ἐξ ἡμῶν γεινομένην αἰτίαν, τὸ δι' ἡμῶν αὐτῶν αἴτιον, τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν, e che individuava specificamente nell'anima.

¹⁵ Laursen 1997, p. 28, 1191, 7, 2, 3 = - 16 inf. / 1191, 8, 1, 2 = - 15 sup. = [34.24] Arr.; 697, 3, 2, 3; 1056, 6, 1.

Resta ora da chiarire in che modo Epicuro concepisse esattamente questo potere causale. A tale proposito possiamo di nuovo richiamarci ad alcune indicazioni presenti nel XXV libro. Cominciamo col dire che il filosofo distingueva questo potere da quello di tutti gli altri fattori che contribuiscono allo sviluppo psicologico di un individuo, quali gli atomi che lo compongono considerati nella loro individualità, la sua struttura atomica originaria, gli stimoli ambientali, e gli attribuiva, rispetto alla formazione delle disposizioni e al verificarsi delle azioni, una maggiore rilevanza causale. Per quanto riguarda, per esempio, la distinzione tra il potere causale della mente o dei soggetti agenti e quello dei singoli atomi, possiamo citare due passi. Nel primo, Epicuro sostiene che il potere causale dei «prodotti», un termine utilizzato dal filosofo nel libro per indicare probabilmente proprio gli stati della mente¹⁶, e il potere causale dei singoli atomi non è il medesimo: «In molti casi, però, i [“prodotti originari”], sebbene abbiano la capacità naturale di diventare adatti a realizzare sia queste sia quelle [azioni e disposizioni], non lo diventano a causa loro, *non per il medesimo potere causale proprio sia degli atomi che di loro stessi* (οὐ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν τῶν τε ἀτόμων καὶ ἑαυτῶν)»¹⁷. Nel secondo, invece, il filosofo, dopo aver spiegato come il «prodotto», una volta generato, *si differenzi dai singoli atomi* (ἐπειδὴν ἀπογεννηθῆ τὸ λαμβάνον τινὰ ἑτερότητ[α τῶ]ν ἀτόμων) e acquisisca *un potere causale da sé*, si lamenta con quanti, non riuscendo «a distinguere queste cose con metodo si turbano riguardo al discorso sulle cause» (ὄθεν δὴ καὶ οἱ μὴ δυνάμενοι κατὰ τρόπον τὰ τοιαῦτα διαιρεῖν χει[μά]ζουσιν ἑαυτοὺς περ[ὶ] τὴν τῶν αἰτιῶν ἀπόφασιν) e, in particolare, con quanti, *«implicando negli atomi stessi il potere causale»* (μετὰ [αὐ]τῶν ἀτόμω[ν τὴν αἰτί]αν [σ]υνεπενεγκαμένοις), finiscono per sostenere posizioni teoriche in palese contraddizione con i loro comportamenti (τότε [α]ὐτοῖς [μα]χόμ[ε]θα μὲν [οὐδέ]ν, ἀλλ' ἔα[υ]τ[οῖς])¹⁸. Per quanto riguarda, invece, la distinzione del potere causale della mente o del soggetto agente da quello della natura o costituzione atomica originaria e da quello dell'ambiente, possiamo richiamare i seguenti brani. Nel passo conclusivo dell'opera Epicuro tratta i soggetti agenti come fattori causali diversi e ulteriori rispetto alla natura e all'ambiente: «...[e dunque sono state esposte le dottrine] che prendono in esame [gli stati]

¹⁶ Sul significato della nozione rimandiamo a Masi 2005. La nostra idea, in breve, è che quando Epicuro utilizza espressioni come «prodotto originario» «prodotto in via di sviluppo» e «prodotto sviluppato» egli si riferisca alla mente in stadi diversi della sua evoluzione.

¹⁷ Cf. Laursen 1997, p. 19, 1191, 4, 2, 3 = - 22 inf./ 1191, 7, 1, 3 = -21 sup.; 1056, 5, 2; p. 20, 1191, 4, 2, 3 = - 21 inf./ 1191, 7, 1, 4 = -20 sup.; 697, 3, 1, 2 = [34.21] Arr. = 20B Long-Sedley = Masi 2006, T7 b.

¹⁸ Cf. Laursen 1997, p. 22, 1191, 4, 2, 4 = -20 inf. / 1191, 7, 1, 5 = - 19 sup.; 697, 3, 1, 3; 1056, 5, 3; p. 23, 1191 7, 2, 1 = - 19 inf. /1191, 7, 1, 6 = - 18 sup.; 697, 3, 1, 4 = [34. 22-23] Arr. = 20B Long-Sedley = Masi 2006, T7 c.

che derivano da queste cause e dai moti che avvengono sia *a causa nostra* sia *a causa della natura e dell'ambiente*» (ἐ]κ [τ]ούτων [τ]ῶν αἰτιῶν ἐ[φισ]τάνουσαι καὶ κ[ι]νήσεων [τ]ῶν τε δι' ἡμᾶς καὶ τῶν διὰ τὴν φύσιν καὶ τὸ περιέχον)¹⁹. La medesima distinzione si ritrova in un altro punto del libro, dove il filosofo contrappone il potere causale dei soggetti agenti a quello della costituzione originaria e degli stimoli ambientali: «si biasimano si oppongono e si correggono reciprocamente, come se avessero il potere causale anche in se stessi e non solo nella costituzione originaria e nella necessità accidentale di ciò che penetra dall'ambiente circostante (τὸ]νουθε[τ]εῖν τε ἀλλήλους καὶ μάχε[σ]θαι καὶ μεταρρυθμίζειν ὡς ἔχοντας καὶ ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν καὶ οὐχὶ ἐν τῇ ἐξ ἀρχῆς μόνον συστάσει καὶ ἐν τῇ τοῦ περιέχοντος καὶ ἐπεισιόντος κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκη)²⁰. Altrove, invece, Epicuro contrasta «la causa naturale della crescita [*scil.* della costituzione atomica] e della trasformazione della [sua] fluidità» (τὰ μὲν διὰ τὴν φυσικὴν αἰτίαν τῆς ἐπαυ[ξ]ήσεως καὶ ἀπαλλά[ξε]ως πλαδαρότητος) con «il potere causale che si genera da noi» (διὰ τὴν ἐξ ἡμῶν γεινομένη[ν])²¹. Analogamente, spiegando un caso di sviluppo psicologico e progresso morale mal riuscito, oppone alla natura degli atomi la causalità propria dei «prodotti sviluppati» e afferma: «Infatti la natura degli atomi non ha collaborato affatto con loro né alla realizzazione delle singole azioni, né alla grandezza delle azioni e delle disposizioni; sono, invece, gli stessi “prodotti sviluppati” che possiedono tutto il potere causale, o il potere causale più rilevante, di queste determinate cose» (οὐθὲν γὰρ αὐτοῖς συνήργηκεν εἰς ἕνα ἔργα τε καὶ μεγέθη ἔργων καὶ διαθέσεων ἢ τῶν ἀτόμων φύσις, ἀλλ' αὐτὰ τὰ ἀπογεγεννημένα τὴν πᾶσα[ν ἢ] τὴν πλε[ί]στην κέκ[τ]ητ[αι] αἰτίαν τῶνδὲ τ[ι]νων)²². Sempre nel medesimo contesto, infine, raccomanda di non fare del «“prodotto sviluppato” e della costituzione una cosa sola»²³.

Come più volte rilevato dai critici, inoltre, Epicuro individuava questo potere nella facoltà razionale dei soggetti agenti, vale a dire nella loro capacità di formarsi credenze e di giudicare gli stimoli esterni o i propri impulsi alla luce di criteri gno-

¹⁹ Cf. Laursen 1997, p. 48 s., 1191, 9, 1, 4 = - 1 sup.; 697, 4, 2, 4; 1056, 8, 3 = [34.33] Arr. = Masi 2006, T1 d.

²⁰ Cf. Laursen 1997, p. 35, 1191, 8, 2, 1 = - 10 sup.; 697, 4, 1, 2; 1056, 7, 1 = 20C 2-4 Long-Sedley = Masi 2006, T8 c.

²¹ Cf. Laursen 1997, p. 46 s., 1191, 9, 1, 3 = -2 sup.; 697, 4, 2, 3; 1056, 8, 2 = [34.32] Arr. = Masi 2006, T1 c.

²² Ci riferiamo di nuovo a Laursen 1997, p. 19, 1191, 4, 2, 3 = - 22 inf./ 1191, 7, 1, 3 = -21 sup.; 1056, 5, 2; p. 20, 1191, 4, 2, 3 = - 21 inf./ 1191, 7, 1, 4 = -20 sup.; 697, 3, 1, 2 = [34.21] Arr. = 20B Long-Sedley = Masi 2006, T7 b. Cf. n. 17.

²³ Cf. Laursen 1997, p. 29 s., 1191, 7, 2, 4 = -15 inf. / 1191, 8, 1, 3 = - 14 sup.; 697, 3, 2, 4; 1056, 6, 2 = [34.24-25] Arr. = Long-Sedley 20j = Masi 2006, T7 g.

seologici acquisiti. A sostegno di ciò possiamo indicare due passi. Nel primo l'autore sostiene esplicitamente che, sebbene ognuno di noi, in base alle proprie specifiche caratteristiche genetiche, abbia la tendenza a sviluppare un certo tipo di attitudini morali e intellettuali, ciò che effettivamente la mente diventa nel tempo dipende da noi, ovvero dalle credenze che ci siamo formati da noi, attraverso le quali filtriamo gli stimoli esterni e condizioniamo l'impatto che l'ambiente ha sulla nostra crescita psicofisica: «Sin dalla prima origine ci sono sempre semi portatori, alcuni lo sono verso comportamenti, pensieri e disposizioni di un certo tipo, altri verso comportamenti, pensieri e disposizioni di un altro tipo, altri ancora verso comportamenti, pensieri e disposizioni di entrambi i generi, quando più quando meno, *in un modo tale che ad un certo punto dipende in assoluto da noi che il "prodotto sviluppato" diventi ora di un tipo o di un altro, e dipendono ad un certo punto da noi, e dalle nostre credenze che ci siamo formate da noi, gli stimoli che penetrano di necessità dall'ambiente attraverso i pori* (ὥστε παρ' ἡμᾶς π[οθ'] ἀπλῶς τὸ ἀπογεγεννημένον ἤδη γείνεσθαι τοῖα ἢ τοῖα καὶ τὰ ἐκ τοῦ περιέχοντος κ[α]τ' ἀνάγκην διὰ τοὺς πό[ρο]υς εἰσρέοντα παρ' ἡμᾶς π[ο]τε γείνεσθαι καὶ παρὰ τὰς ἡμετέρας [ἐ]ξ ἡμῶν αὐτῶν δόξ[ας])»²⁴. In un altro brano il filosofo individua esplicitamente il potere causale dei soggetti agenti nella capacità di acquisire e utilizzare un canone, vale a dire un insieme di regole con cui esaminare ogni circostanza: «Perciò, sia la valutazione del fine stesso sia il principio avevano un potere causale *ma anche noi lo avevamo* (ὅθεν καὶ τὸ τοῦ τ[έ]λους αὐτοῦ ἐπιλόγισμα εἶχε μὲν καὶ ἡ ἀρχὴ τὴν αἰτίαν, εἶχομεν δὲ καὶ ἡμε[ῖ]ς). *E ciò che deriva da noi* (τὸ ἐξ ἡμῶν) era la capacità di apprendere quello che segue: se non coglieremo qual è il canone, cioè il criterio con cui giudicare tutto ciò che si compie per mezzo delle opinioni, e, invece, seguiremo irrazionalmente gli impeti dei molti, verrà a mancare tutto ciò in base a cui indaghiamo qualcosa, e a causa di ciò combatteremo contro l'eccesso [*scil.* di quegli impeti?])»²⁵.

Sappiamo, poi, che egli considerava questa facoltà innata negli esseri umani, ma riteneva anche che solo da un certo momento in poi dello sviluppo psicologico essa divenisse effettiva. Questo momento è descritto da Epicuro come un nuovo inizio del suo sviluppo in una direzione non predeterminata. L'autore, infatti, più volte nel corso della trattazione, precisa che questo potere causale della mente è autonomo, non è cioè il risultato di nessuna eredità causale e trae origine unicamente da se stesso. Questo, secondo noi, si evince, innanzitutto, da un frammento del libro, in cui

²⁴ Laursen 1997, p. 32 s., 1191, 8, 1, 5; 697, 4, 1, 1; 1056, 6, 3 = [34.26] Arr. = 20C = Masi 2006, T8 a.

²⁵ Laursen 1997, p. 43 s., 1191, 9, 2, 3 = - 6 inf./ 1191, 8, 2, 6 = - 5 sup. ll. 4-8; 697, 4, 2, 1 ll. 13-17 = Masi 2006, T1a.

Epicuro si dimostra preoccupato che il potere causale dei «prodotti sviluppati» e in particolar modo dei ricordi, come il potere causale di ogni cosa, possa essere considerato l'effetto di un processo precedente al loro verificarsi: «...allo stesso tempo sostenendo che tutto riceva il proprio potere causale dal movimento precedente (ἀμα ποιούντες πάντ' ἀπὸ τῆς προτέρας κινήσε[ω]ς τὴν αἰτίαν ἔχειν) e rovesciando fronte retro e dall'alto in basso il ragionamento (e perciò siete giunti per ingenuità a questo punto di sciocchezza), bisogna dire che proprio di questi stessi “prodotti sviluppati” i ricordi si generano, o le affezioni analoghe ai ricordi, che conseguirono...»²⁶. Inoltre, una serie di espressioni utilizzate dal filosofo, quali «per il potere causale che si genera da noi» (διὰ τὴν ἐξ ἡμῶν γεινομένη[ν] αἰτίαν), «il potere causale da sé» (τὴν ἐξ [ἐ]αυτοῦ αἰτίαν), «per il potere causale che deriva da se stesso» (διὰ τὴν ἐξ ἑαυτοῦ ... αἰτίαν), «a causa delle nostre credenze che derivano da noi stessi» (παρὰ τὰς ἡμετέρας [ἐ]ξ ἡμῶν αὐτῶν δόξ[ας]), induce a credere che, per il filosofo, il principio del potere causale del «prodotto» o dei soggetti agenti fosse da individuare nel «prodotto» o nei soggetti stessi.

Il filosofo, infine, riconosceva alla mente una modalità operativa diversa da quella degli altri fattori. Mentre, infatti, egli attribuisce alla costituzione originaria e all'ambiente una modalità di operare necessaria, attribuisce, invece, alla mente una capacità causale che implica la rottura dei processi causali necessari che si originano dalla natura. Ciò è quanto si ricava, innanzitutto, dal passo sopra citato, in cui il filosofo spiega che « tale [“prodotto”] ...si sviluppa *necessariamente a partire da tali elementi* fino al punto, da una parte, di diventare un'anima, o anche un'anima che ha una certa disposizione e un certo moto, ma, dall'altra parte, tale [“prodotto”] non si sviluppa necessariamente fino al punto di diventare un'anima di questo o quel tipo, o almeno tale [“prodotto”] *non si sviluppa necessariamente dopo che si procede in età, ma si sviluppa essendone capace da sé e cioè a partire dal potere causale che deriva da se stesso*». In un altro brano, poi, Epicuro afferma che il «prodotto sviluppato», ovvero la mente che è giunta ad una fase avanzata, se non compiuta, del suo processo di formazione, è «svincolato dalla causalità di tipo necessario» (ἐξαιρούμεν[ο]ν τῆς αἰτ[ί]ας κατ' ἀνάγκη[ν]) connessa alla costituzione originaria e «non porta a compimento la stessa causalità di quella (οὐ τὴν αὐτὴν [αἰτίαν] ἐκείνην περὶ αἰνῶν)»²⁷. Infine, Epicuro distingue la causalità propria dei soggetti agenti da quella propria della necessità accidentale (ἢ κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκη) degli stimoli che penetrano dall'ambiente.

²⁶ Laursen 1995, p. 92, 1191, 6, 1, 5, 1; 1420, 2, 3 = [35. 11] Arr. = Masi 2006, T 3.

²⁷ Ci riferiamo di nuovo a Laursen 1997, p. 29 s., 1191, 7, 2, 4 = -15 inf. / 1191, 8, 1, 3 = - 14 sup.; 697, 3, 2, 4-5; 1056, 6, 2 = [34.24-25] Arr. = Long- Sedley 20j = Masi 2006, T7 g. Cf. n. 23.

Ora, nonostante alcuni critici abbiano tentato di inserire queste indicazioni nel quadro di una teoria compatibilista, a noi pare che Epicuro stia qui postulando nella mente l'esistenza di un potere causale che si avvicina molto di più alla moderna nozione di *agent causation*. L'autore, infatti, sembra riconoscere ai soggetti agenti razionali una specifica capacità di autodeterminazione, che non è riportabile, a sua volta, ad altri fattori causali coinvolti nel processo di formazione psicologica²⁸.

Per concludere, dunque, la nostra idea è che, quando in *De fato* 25 Cicerone utilizza l'espressione *in nostra potestate*, egli abbia in mente proprio questa capacità e che, pertanto, egli caratterizzi il moto volontario come il moto che deriva da quel potere causale intrinseco alla mente che Epicuro identificava con la capacità deliberativa; che considerava originario e capace di rompere i processi deterministici risultati dall'interazione di natura e ambiente.

Università Ca' Foscari – Venezia

Francesca Guadalupe Masi

²⁸ L'idea che, nel XXV libro dell'opera *Sulla natura*, Epicuro avesse attribuito alla mente una capacità causale non riducibile ad altri fattori causali di tipo fisico è stata avanzata da Sedley 1983. Diversamente da Sedley, tuttavia, riteniamo che all'epoca della stesura di questo testo Epicuro non avesse pienamente esplicitato tutte le difficoltà derivanti dall'ammissione di un potere simile nell'ambito del suo sistema atomistico e che il *clinamen* sia stato introdotto in un momento successivo per risolvere tali aporie. Per un approfondimento di questo punto rimandiamo a quanto abbiamo scritto in Masi 2006, 211 ss.

BIBLIOGRAFIA

- Annas 1992 J. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley-Los Angeles 1992.
- Arrighetti 1973 G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Torino 1960; 1973².
- Bobzien 2000 S. Bobzien, 'Did Epicurus discover the free will problem?', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19 (2000), 287-337.
- De Caro 2004 M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Roma-Bari 2004.
- Gigante-Schmid 1977 M. Gigante e W. Schmid (edd.), H. Usener, *Glossarium Epicureum*, Roma 1977.
- Laursen 1995 S. Laursen, 'The early parts of Epicurus, On Nature, 25th book', *Cronache Ercolanesi*, 25 (1995), 5-109.
- Laursen 1997 S. Laursen, 'The later parts of Epicurus, On nature, 25th Book', *Cronache Ercolanesi*, 27 (1997), 5-82.
- Long-Sedley 1987 A.A Long & D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge 1987.
- Masi 2005 F. G. Masi, 'La nozione epicurea di ΑΠΟΓΕΓΕΝΝΗΜΕΝΑ', *Cronache Ercolanesi*, 35 (2005), 27-51.
- Masi 2006 F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin 2006.
- O'Keefe 2005 T. O' Keefe, *Epicurus on freedom*, Cambridge 2005.
- Sedley 1983 D.N. Sedley, 'Epicurus' refutation of determinism', in AA.VV., ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ: *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983, 11-51.

PAROLE DI SFIDA. FUNZIONI ED EFFETTI NEL DUELLO EROICO*

Nel duello epico gli eroi in armi avanzano l'un contro l'altro per uccidersi e le tensioni emotive che li conducono allo scontro sono di duplice segno. In entrambi i contendenti v'è la brama di combattere e di mostrare il proprio valore, generata dagli impulsi dell'aggressività, ma v'è anche l'istinto della fuga, che nasce dalla paura dell'altro e della morte¹. La dialettica tra queste tensioni trova le sue manifestazioni nelle azioni e nelle parole dei momenti che precedono lo scontro delle armi: sono attimi cruciali, nei quali la tensione emotiva diviene altissima e ciascuno dei due guerrieri deve esaltare il proprio coraggio e la propria aggressività, mentre deve cercare di incrinare la sicurezza di chi gli sta di fronte. Si chiama a cimento e si fa prova del *menos* e dell'*alke*: insieme un *προκαλεῖν* e un *πειρητίζειν*². La paura nell'avversario può essere suscitata già dai gesti e dall'aspetto del guerriero che avanza, effetto di una minaccia visiva. E insieme a queste impressioni della vista³ la

* Ho discusso su questi argomenti a Urbino (18 marzo 2004) nei Seminari di Letteratura greca di Paola Angeli Bernardini e a Siena (18 gennaio 2005) nell'ambito dei Seminari di Storia e Letteratura greca di Carlo Brillante e Mauro Moggi. Desidero ringraziare coloro che hanno ascoltato le mie relazioni seminariali per le preziose osservazioni, grazie alle quali ho potuto ripensare alcune prospettive del lavoro che sto preparando sui duelli epici.

¹ Secondo Eibl-Eibesfeldt 42 s. sul piano etologico «il sistema della fuga è un importante antagonista del sistema della lotta» e pertanto si può definire organicamente un *comportamento agonistico* che comprende due prospettive d'azione complementari: A. *sistema della lotta* (1. moduli comportamentali dell'aggressività: minaccia, lotta; 2. moduli comportamentali della difesa: minaccia, lotta); B. *sistema della fuga* (1. moduli comportamentali della sottomissione; 2. comportamento di fuga).

² Per *προκαλεῖν* / *προκαλίζειν* cf. part. N 809, σ 20 (ma anche p. es. l'azione di Paris all'inizio dei combattimenti, Γ 15-20), e per *πειρητίζειν* in relazione al duello H 205, in relazione alla battaglia M 47, O 615. Parks 6 s. (e n. 4 a p. 187), focalizzando in particolare la sua attenzione sul confronto verbale, definisce queste manifestazioni con il termine *flyting* (cf. il termine poetico dell'antico inglese *flitan* «contendere») e ne propone la seguente definizione: «heroic flyting is agonistically styled verbal disputation with martial overtones». Per la prospettiva etologica, lo stesso Parks (pp. 16-20) rinvia tra gli altri alla ricerca di T.H. Clutton-Brock, F.E. Guinness, S.D. Albon, *Red Deer: Behavior and Ecology of Two Sexes*, Chicago 1982, in part. 105-42.

³ Per la potenza dei gesti e gli effetti visivi un esempio rilevante è costituito dalla reazione di Hektor prima del suo ultimo duello. Anche se aveva deciso di resistere a piè fermo nel monologo precedente, di fronte ai gesti e alle immagini attraverso i quali è rappresentato Achilleus che avanza contro di lui è preso dal panico e fugge (X 131-37). Cf. H 208-18 Aias suscita paura in Hektor, che però non può fuggire; Γ 29-37 la vista di Menelaos che muove all'attacco suscita paura in Paris e lo spinge a fuggire. Così Sthenelos, alla vista di Pandaros e Aineias che avanzano, esorta Diomedes a fuggire (E 241-50), ma Diomedes è l'*aristeuon* e rifiuta l'idea della fuga (E 251-56). In Λ 343 s. è Hektor che avanza e Diomedes prova la corrispondente reazione emotiva (Λ 345 τὸν δὲ ἰδὼν ῥίγησε), anche se poi ritrova il coraggio di affrontare vittoriosamente il suo nemico. Ma la visione dell'avversario parallelamente può suscitare anche gioia ed esultanza, come avviene per Menelaos quando vede Paris innanzi allo schieramento troiano (Γ 21-28), o Achilleus quando vede vicino Hektor che avanza contro di lui - e all'azione del campione troiano non mancano comunque i gesti e gli attributi che affermano la forza e la sicurezza di colui che muove all'assalto da *aristeuon* e del quale ci si può attendere la vittoria nel confronto (Υ 422-29).

paura può essere suscitata dal rumore delle armi⁴ e in particolare dal grido di guerra, una manifestazione del *menos* dell'eroe e minaccia acustica che non è ancora voce articolata⁵. Ma un ruolo importante in queste dinamiche che precedono lo scontro può essere affidato nella sequenza epica alle parole di sfida - in forma di discorso diretto - che i contendenti si rivolgono l'un contro l'altro immediatamente prima di passare alle armi e che rappresentano un motivo ben definito nella struttura tematica del duello⁶.

Insieme a quella di provocare l'avversario al combattimento, la funzione dei discorsi di sfida che possiamo così identificare è coerente con le altre manifestazioni dell'aggressività. Quando i due contendenti sono ormai a tiro di lancia e sono pronti a combattere, gli occhi negli occhi⁷, le parole e le argomentazioni hanno esplicitamente anche l'obiettivo di impaurire l'avversario⁸. Tutto, anzi, sembra volto a questo fine, la domanda iniziale con le sue insinuazioni, il confronto delle stirpi, lo *psogos* dell'altro e l'*epainos* di se stesso, l'invito a passare al confronto delle armi a cui si accompagnano regolarmente le minacce di morte a conclusione di quello che già per sé è un vero e proprio scontro. Il discorso di sfida, mentre conferma la forza e il coraggio di chi lo pronuncia, fa vacillare la fiducia dell'avversario prima del combattimento ed estende i suoi effetti anche al duello stesso e agli eventi che seguono la sua conclusione. Ma è ovviamente sul *prima* che esso punta tutta la sua tensione. Le parole di sfida possono a tal punto spingere l'avversario nel panico, tanto da costringerlo alla fuga: una capitolazione che definisce il vincitore senza il bisogno di arrivare alle armi e al sangue. È questa la soluzione ἀμαχητί del duello, propriamente

⁴ Per la relazione tra il rumore delle armi e la paura che esso suscita cf. p. es. la sequenza di Δ 420 s. δεινὸν δ' ἔβραχε χαλκὸς ἐπὶ στήθεσσιν ἄνακτος ἢ ὀρνυμένου· ὑπὸ κεν ταλασίφρονά περ δέος εἶλεν.

⁵ V. in proposito Camerotto, *Il grido*, 119-28. I gesti e il grido di guerra sono segnali codificati specifici del duello, che sono particolarmente appariscenti per la loro funzione comunicativa. V. Eibl-Eibesfeldt 34 (e inoltre 113 s.) per un confronto con il comportamento degli animali: «se i segnali sono costituiti da movimenti (movimenti espressivi, atti simbolici) la loro ampiezza viene esagerata con la mimica; spesso vengono ripetuti ritmicamente ed eseguiti con intensità tipica». Cf. anche, per i corrispondenti comportamenti umani, Burkert 35-37.

⁶ Per una definizione di *tema* e di *motivo* nell'epica eroica v. Camerotto, *Towards a Thematic*, 150 s., e inoltre 154-56 per un esempio di analisi tematica del duello (cf. 2001, 281 s. sulle strutture della *Monomachia*). Cf. in Pavese 175 l'analisi dello scontro tra Apollon e la *drakaina* (*Hymn. Hom. Apoll.* 300-74), che contiene motivi e sequenze propri del duello eroico.

⁷ Per la posizione relativa allo sguardo propria dei guerrieri al momento del duello (con la tensione emotiva e il coraggio che essa implica) cf. part. P 166-168 οὐκ ἐτάλασσας ἢ στήμεναι ἄντα κατ' ὄσσε ἰδὼν δηῖτων ἐν ἀϋτῆ, ἢ οὐδ' ἰθὺς μαχέσασθαι e le analoghe formule e valutazioni in [Hes.] *Scut.* 431 s. ἐς ἄντα ἰδὼν σχεδὸν ἐλθέμεν, fr. 25.10-12 ἐσάντα ἰδὼν μείναι (v. anche Mackie 47 s.). Per la posizione a *tiro di lancia* cf. p. es. E 118 ἐς ὀρμὴν ἔγχεος ἐλθεῖν nell'azione concreta [Hes.] *Scut.* 365 [decl.], 456 ἔγχεος ὀρμῆν), dove la situazione spaziale costituisce una perifrasi per indicare il duello.

⁸ Sulla funzione e per la serie delle argomentazioni v. sinteticamente Vermeule 99-101.

inaccettabile secondo il codice d'onore degli eroi⁹, ma comunque possibile - se non addirittura auspicata - sulla base del principio contrattuale del duello e di quelli che sono i fondamenti etologici dei comportamenti umani nel combattimento.

Proprio quest'ultimo sembra essere l'esito che si propone Achilleus - almeno stando alle sue parole - ancora all'inizio della propria grande *Aristeia* con il discorso di sfida che indirizza contro Aineias. Al consueto imperativo che impone all'avversario di passare alle armi, accompagnato di norma da minacce di morte, si sostituisce l'invito a ritirarsi, che non è privo di irrisione nei confronti dell'altro contendente, soprattutto nel suggerimento di fare il contrario di ciò che ci si aspetta da un eroe e poi nell'andamento proverbiale della minaccia conclusiva¹⁰:

Υ 196-98 ἀλλά σ' ἔγωγ' ἀναχωρήσαντα κελεύω
ἐς πληθὺν ἰέναι, μηδ' ἀντίος ἴστασ' ἐμεῖο,
πρίν τι κακὸν παθέειν· ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνων.

La replica di Aineias, i cui primi tre versi sono poi ripetuti senza variazione anche nella risposta di Hektor alla provocazione del medesimo Achilleus¹¹, merita particolare attenzione perché contiene alcune valutazioni che possiamo considerare alla stregua di note metatestuali sulle parole di sfida dei duelli. Va anche detto come premessa che si tratta di valutazioni ambigue, perché sono quegli stessi eroi a cui viene indirizzata la sfida che collegano le parole dell'avversario all'effetto della paura, naturalmente per negarne ogni efficacia e dichiararsi pronti al combattimento. La funzione è comunque definita esplicitamente, pur da frasi di segno negativo, già una prima volta all'inizio del discorso. Aineias replica per trovare una conferma alla propria saldezza di fronte all'avversario. Achilleus - egli dichiara provocatoriamente - non può credere di poterlo spaventare a parole come se avesse di fronte un bambino: Υ 200 s. Πηλεΐδη, μὴ δὴ ἐπέεσσί με νηπύτιον ὥς ἢ ἔλπεο δειδίξεσθαι. L'effetto che hanno le parole della sfida di incutere paura, che qui è negato ma che è

⁹ Paradigmatica è la considerazione che Poseidon fa di fronte ad Apollon nelle parole di sfida che dovrebbero avviare un duello tra i due dei: Φ 437 s. τὸ μὲν αἴσχιον, αἴ κ' ἀμαχητί ἢ ἴομεν Οὐλύμπόνδε. Possiamo dire che essa vale *in primis* per gli eroi, come indicano le parole di Aineias con analoga funzione provocatoria in Υ 211 s., v. infra.

¹⁰ Questi tre stessi versi concludono anche le parole di sfida che Menelaos rivolge a Euphorbos in P 30-32, dove precede una diretta minaccia di morte (ma anche Υ 195 s. va considerato come un annuncio e quindi come una vera e propria minaccia di morte). Possiamo rilevare una valenza ironica nella funzione persuasiva di questi versi, particolarmente evidente nell'uso del verbo κελεύω e del motto proverbiale che chiude il discorso come sigillo e conferma retorica di ciò che si è detto. In P 33 a proposito dell'effetto delle parole si puntualizza τὸν δ' οὐ πείθειν, «non lo persuade» (cf. [Hes.] *Scut.* 368 s. ἐπιπειθόμενος, Kyknos non dà retta alle parole di sfida di Herakles che lo invita a farsi da parte). E segue la controp replica di Euphorbos e poi la sua uccisione da parte di Menelaos.

¹¹ Υ 200-02 (Aineias ad Achilleus) = Υ 431-33 (Hektor ad Achilleus).

inscritto nella funzione del motivo, era già manifesto ad Aineias da quanto gli aveva detto Apollon in una scena precedente. Sempre con una frase negativa il dio lo aveva incoraggiato ad affrontare Achilleus senza eccessivo timore e in particolare senza curarsi delle minacce che sarebbero potute venire dal campione degli Achei: Υ 108 s. ἄλλ' ἰθὺς φέρε χαλκὸν ἀτειρέα, μηδέ σε πάμπαν ἢ λευγαλέοις ἐπέεσσιν ἀποτρεπέτω καὶ ἀρειῆ¹². In contrapposizione alle parole Apollon poneva in rilievo il valore delle azioni e delle armi, in una vera e propria opposizione polare che nell'epica regolarmente identifica gli eroi¹³. Ma che le parole suscitino paura e che volgano in fuga il guerriero al quale è indirizzata la sfida rimane una possibilità concreta, che richiede l'incitamento del dio.

L'opposizione tra gli *epea* e gli *erga* è la medesima che aveva adottato Hektor nella replica alle parole di sfida di Aias all'inizio della singolar tenzone nel canto H, anche se nei versi in quel caso non era esplicito il riferimento alla paura. Ma gli elementi che costituivano la risposta di Hektor hanno una identità tematica inequivocabile. In particolare il confronto con quella che sarebbe la reazione di fronte alla provocazione verbale (H 235 πειρήτιζε) in un bambino o in una donna - sono queste le figure che per definizione appaiono estranee alla guerra e alle armi come indicano l'attributo ἀφαιρός e lo specifico ampliamento aggettivale ἢ οὐκ οἶδεν πολεμήϊα ἔργα¹⁴ - coincide puntualmente in questo discorso di Hektor con le componenti te-

¹² La medesima esortazione a non lasciarsi *volgere* dalle parole ritorna uguale in Φ 338 s., ma con *parole* di duplice segno (μειλιχίους ἐπέεσσιν e ἀρειῆ), in relazione a un contesto diverso, in cui è in evidenza la funzione persuasiva delle parole alternativamente attraverso la minaccia o attraverso l'allettamento, cf. gli elementi formulari e l'analoga idea del duplice segno delle parole in P 431. Si può confrontare anche l'esortazione di Herakles a Iolaos a non lasciarsi spaventare dalle minacce acustiche di Ares ([Hes.] *Scut.* 98 μηδὲν ὑποδδείσας κτύπον Ἄρεος ἀνδροφόνοιο), che comprendono anche le grida di guerra associate al *furor* del dio (99 κεκληγῶς περιμαίνεται). Iolaos, nella risposta, non dà spazio alla paura (in particolare compare nella tensione semantica della frase il raro epiteto ἀτάρβητος, che può essere confrontato con il motivo proprio della formula τὸν δ' οὐ ταρβήσας usata in relazione alle parole di sfida o di vanto, E 286, Λ 384, Υ 430) e dichiara che sarà invece lo stesso Ares a fuggire (110 s. οὐ τοι... δειδίξεταί, 112 φεύξεσθαι).

¹³ Sulla relazione tra *parole* e *azioni* che nell'epica costituiscono una serie di coppie formulari del tipo ἔργον τε ἔπος τε, v. Barck 121-48, Roochink 290-99 (che a partire da un confronto con le teorie di Austin e di Searle propone una definizione omerica delle parole come *speech acts*). L'eroe comunque è colui che *sa dire parole e compiere azioni*, come nella definizione paradigmatica μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων (I 443) o come p. es. nella definizione del valore di Odysseus, β 272 οἶος κείνος ἔην τελέσαι ἔργον τε ἔπος τε (cf. parallelamente B 272 s.), dove va rilevato come l'unico verbo τελέσαι si applichi ugualmente alle azioni e alle parole, unificando le due diverse sfere (con una preminenza delle azioni, perché la parola che ha compimento diviene azione). Parole e azioni sono l'oggetto del *fare* degli eroi a Troia, γ 99 s., δ 329 s.

¹⁴ Una definizione della separazione degli ambiti maschile e femminile, con la guerra che è riservata ai primi, è nella risposta di Hektor all'esortazione che gli rivolge Andromache di non esporsi al pericolo della battaglia, Z 490-93. Sull'opposizione maschile-femminile nell'epica e il parametro distintivo della guerra v. tra gli altri Beye 87-101; Easterling 145-51; Graziosi-Haubold 69-71. Ingiuria fondata sull'esclusione delle donne dalla guerra è p. es. quella della formula B 235, H 96

matiche che troviamo nella replica di Aineias ad Achilleus al suo inizio e poi nello sviluppo successivo:

H 234-37 Αἴαν διογενὲς Τελαμώνιε, κοίρανε λαῶν,
 μή τί μευ ἤύτε παιδὸς ἀφαιροῦ πειρήτιζε,
 ἢ ἐ γυναικός, ἢ οὐκ οἶδεν πολεμήϊα ἔργα.
 αὐτὰρ ἐγὼν εὖ οἶδα μάχας τ' ἀνδροκτασίας τε·

Il guerriero in battaglia non si confronta a parole e nelle parole certo non sta primariamente il suo valore. Deve, invece, *saper* combattere con le armi, ed è questo ciò che conta, come è sottolineato dall'opposizione sequenziale tra οὐκ οἶδεν (236) ed εὖ οἶδα (237) e dalla identità degli oggetti di questo *sapere*. Il significato può essere chiarito da uno dei ritorni della formula dei πολεμήϊα ἔργα che compare qui. La ritroviamo, inserita in una analoga struttura sintattica e semantica, nel rimprovero che Nestor rivolge agli Achei quando nel canto B dell'*Iliade* essi sembrano non voler più combattere una guerra che è diventata troppo lunga e che sembra destinata a rimanere senza effetto¹⁵. Il termine di paragone, che reca con sé un ampliamento relativo pressoché identico, sono in questo caso i bambini¹⁶, l'altro termine della coppia con valenza negativa:

Ἀχαιῖδες οὐκέτ' Ἀχαιοί ο quella del vanto di Hektor su Diomedes che fugge, Θ 163 s. γυναικὸς ἄρ' ἀντὶ τέτυξο. ἢ ἔρρε, κακὴ γλήγη. E si tratta di un tipo d'ingiuria corrente nella contesa tra maschi, v. Parks 13 s., 24.

¹⁵ La formula ritorna in frasi negative, in particolare nel racconto di Nestor che rammenta come il padre Neleus gli avesse vietato di combattere quando per la troppo giovane età sembrava ancora non pronto per la guerra, cioè come un *nepios* sembrava non conoscere i *polemeia erga*: Λ 719 οὐ γάρ πώ τί μ' ἔφη ἴδμεν πολεμήϊα ἔργα. Analogamente, ad Aphrodite che è stata ferita in battaglia da Diomedes, Zeus rimprovera lo sconfinamento di campo, a lei non appartengono i *polemeia erga* (E 428 οὐ τοι, τέκνον ἐμὸν, δέδοται πολεμήϊα ἔργα), bensì gli ἔργα γάμοιο (E 429) - secondo la prospettiva specifica dell'opposizione polare per la quale la dea ha i suoi propri *erga*: *Hymn. Hom. Ven.* 1, 9, Hes. *Op.* 521 (sep.) ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης, *Hymn. Hom. Ven.* 6 ἔργα - - - ἐϋστεφάνου Κυθερείης (cf. anche il vanto di Diomedes, E 348-51). La guerra spetta invece regolarmente ad Ares e ad Athene: *Hymn. Hom.* 11.2 ἦ [ad Athene] σὺν Ἀρηϊ μέλει πολεμήϊα ἔργα, cf. E 430 ταῦτα δ' Ἀρηϊ θοῶ καὶ Ἀθήνη πάντα μελήσει (o con una variazione al femminile ad Athene e a Eno in contrapposizione ad Aphrodite, E 331-33). Rovesciando la prospettiva Athene rappresenta l'altro termine dell'opposizione: se il suo dominio è la guerra, a lei sono estranei gli *erga* di Aphrodite (*Hymn. Hom. Ven.* 6-11). Per l'uso della formula πολεμήϊα ἔργα cf. anche N 727, 730; μ 116 (indica l'impulso eroico di Odysseus a combattere, v. Brooks 455 s.). Parallelamente si può sottolineare l'importanza della formula πόλεμος δ' ἄνδρεςσι μελήσει che definisce lo spazio d'azione riservato agli uomini e non alle donne (Z 492, ma cf. anche Y 137), alla quale vanno accostati i rimproveri di Telemachos alla madre (nel contesto formulare con minime variazioni Z 490-93 = α 356-59 = φ 350-53): agli uomini sono riservate le armi (φ 352 τόξον δ' ἄνδρεςσι μελήσει), ma anche le parole (α 358 μῦθος δ' ἄνδρεςσι μελήσει)! Cf. anche λ 352, *Hymn. Hom.* 7.27.

¹⁶ Va anche ricordato che la parola di un bambino è per definizione inefficace: cf. p. es. δ 32 αὐτὰρ μὲν νῦν γε πᾶϊς ὧς νήπια βάζεις che corrisponde in sostanza a un formulare ἀνεμ-

B 337 s. ὦ πόποι, ἦ δὴ παισὶν εἰκότες ἀγοράασθε
νηπιάχοις, οἷς οὐ τι μέλει πολεμῆϊα ἔργα.

L'aggressività degli eroi si deve manifestare con le armi, mentre sono le donne e i bambini che si affrontano a parole e che dalle parole si lasciano spaventare¹⁷. Sembra che gli Achei non sappiano far altro che contendere in questo modo non degno di guerrieri (B 342 αὐτως γὰρ ἐπέεσσ' ἐριδαίνομεν), come ha fatto Thersites¹⁸, discutendo se continuare o meno la guerra. È un comportamento che sta in contrapposizione all'impulso eroico di combattere e che sconfina nella viltà e nell'inettitudine alla guerra propria di chi è imbelles per natura (B 368 ἦ ἀνδρῶν κακότητι καὶ ἀφραδίῃ πολέμοιο)¹⁹. Le parole hanno comunque grande importanza nello *status* dell'eroe, ma il loro luogo è l'assemblea e il valore degli eroi si mostra piuttosto nella guerra²⁰.

Ritornando alla replica di Aineias alla sfida di Achilleus, segue alla prima dichiarazione negativa un'affermazione: dovrebbe essere una dichiarazione del proprio

ὄλια/μεταμόνια βάζειν. Perdersi in parole sul campo di battaglia non può che provocare il biasimo: N 292 s. ἀλλ' ἄγε, μηκέτι ταῦτα λεγόμεθα νηπύτιοι ὥς ἢ ἑσταότες, μὴ ποῦ τις ὑπερφιάλως νεμεσήσῃ.

¹⁷ Cf. anche, nel rimprovero immediatamente precedente che Odysseus rivolge agli Achei nell'assemblea, B 289 s. ὥς τε γὰρ ἦ παῖδες νεαροὶ χῆραὶ τε γυναικες ἢ ἀλλήλοισιν ὀδύρονται οἶκον δὲ νέεσθαι: ancora gli Achei sono come donne e bambini, perché invece di pensare a combattere si lamentano e pensano solo al ritorno, che nel concreto coincide con un ritiro se non addirittura con una fuga, visto che l'obiettivo della guerra non è stato ancora raggiunto.

¹⁸ Thersites, che è l'αἰσχιστος tra gli Achei (B 216) e di cui non vi è uomo a Troia che sia χειροτέρον (248), si contraddistingue per essere ἀμετροεπής (212) e ἀκριτόμυθος (246), conosce parole ἄκοσμα oltre che πολλά (213), parla οὐ κατὰ κόσμον (214, cf. anche 212 ἐκολῶ) secondo le prospettive del γελοίου (215) e le sue contese sono a vuoto, parole che non hanno effetto, cioè i suoi ἔπεα non hanno nessuna applicazione come ἔργα (214 μάψ, cf. in relazione alle parole di sfida Υ 348 μὰψ αὐτως εὐχετάσθαι), è solo un λωβητήρα ἐπεσβόλον (275). Sulle parole di Thersites v. da ultimo Spina 17-32.

¹⁹ Significativa è la verifica proposta da Nestor, che deve individuare chi si dimostri un *kakos*: B 365 γνώση ἔπειθ' ὅς θ' ἠγεμόνων κακὸς ὅς τέ νυ λαῶν. Colui che si dimostra *kakos*, insieme alle donne e ai bambini, costituisce il termine antinomico rispetto alla virtù guerriera. Per una definizione di cosa significa essere *kakos* dalla prospettiva eroica v. Λ 408-10. E inoltre, nelle parole di vanto in relazione alla fuga dell'avversario, Θ 153 εἴ περ γὰρ σ' Ἐκτώρ γε κακὸν καὶ ἀνάγκιδα φήσῃ.

²⁰ Il rimprovero di Agamemnon a Diomedes nell'*Epipoleis* si incentra sul confronto con il padre Tydeus e in particolare su questa opposizione. Il primeggiare nelle parole - o meglio il primeggiare piuttosto nelle parole che nelle armi, questa l'insinuazione - è un segno di inferiorità rispetto a chi primeggia nel combattere: Δ 399 s. τοῖος ἔην Τυδεὺς Αἰτώλιος· ἀλλὰ τὸν υἱόν ἢ γείνατο εἶο χέρεια μάχῃ, ἀγορῇ δέ τ' ἀμείνω (ma cf. il riconoscimento di Nestor in I 53 s., dove viene dichiarata l'eccellenza di Diomedes nell'uno come nell'altro ambito). E opportunamente Diomedes a parole non vuol rispondere e anzi ferma e rimprovera Sthenelos che tenta una replica in sua vece. La risposta di Diomedes è nei fatti, cioè nelle formule che descrivono l'eroe in azione mentre muove all'assalto (Δ 419-21). Parallelamente, ma in direzione opposta, Poulydamas rimprovera a Hektor di non eccellere nell'assemblea così come eccelle invece nella guerra (N 726-34).

valore nel combattere, anche a considerare l'adozione del modulo verbale οἶδα, la cui presenza nel discorso di sfida che Hektor rivolge ad Aias (H 237) lo identifica come una componente ben consolidata ed efficace dello schema argomentativo. Ma la dichiarazione di Aineias rinvia questa prospettiva più concreta e rimane per il momento - significativamente - sullo stesso piano delle parole. A quelle di Achilleus egli *sa* ben rispondere con altre parole di sfida, altrettanto insinuanti e ingiuriose: Υ 201 s. ἐπεὶ σάφα οἶδα καὶ αὐτός ἢ ἡμὲν κερτομίας ἢ δ' αἴσυλα μυθήσασθαι.

E in effetti con il discorso sulla stirpe²¹ Aineias mira a innalzare il proprio rango di guerriero, punta a ritrovare la fiducia in se stesso e anche a intimorire a sua volta l'avversario per poter intraprendere in una condizione adeguata il duello.

Si sa però che le parole nel codice degli eroi non bastano, e Aineias ritorna su questo punto dopo il primo confronto genealogico affermando che lo scontro tra i due eroi non rimarrà un confronto fatto solo di attacchi verbali - di nuovo con il medesimo termine νηπύτιος - «da bambini»: Υ 211 s. οὐ γὰρ φημ' ἐπέεσσί γε νηπυτίοισιν ἢ ὄδε διακρινθέντε μάχης ἔξ ἀπονέεσθαι.

Ma è dopo la lunga narrazione genealogica che Aineias ci dà la definizione delle parole di sfida più ampia e al tempo stesso anche più riduttiva in una prospettiva propriamente eroica (Υ 244-55). Il campione troiano riprende sempre questi stessi termini di paragone dei bambini e delle donne, in uno sviluppo che scende nel particolare più icastico e quotidiano, forse anche al di là delle regole della similitudine. Non fa come Glaukos che insinua nella replica alla sfida di Diomedes una attenuazione sul valore delle stirpi²² o più probabilmente delle *performances* genealogiche degli eroi. Aineias, con frasi che in qualcosa ci danno la sensazione di un'eco di quel particolare discorso di Glaukos, paragona le parole di sfida - per tornare a dire che non sono ciò che conta di più - di nuovo alle parole di bambini, per la terza volta usando il termine νηπύτιοι (Υ 244). E poi per completare la coppia negativa le paragona alle parole di donne (ὄς τε γυναῖκας) che litigano rabbiosamente sulla via aggiungendo ingiurie a ingiurie, vere e non vere, in una successione apparentemente senza fine (Υ 251-55)²³. Cioè le parole sono una manifestazione di aggressività che non ha τέλος, ovvero che rimane senza effetto²⁴.

²¹ Nel discorso di Aineias a un primo intervento dedicato al confronto tra la propria stirpe e quella dell'avversario (Υ 203-09) si aggiunge l'ampio racconto genealogico che risale fino a Dardanos e a Zeus (Υ 213-41).

²² Z 145-49.

²³ Sulla radicale differenza della contesa verbale tra donne rispetto allo scontro eroico che è confronto tra maschi v. Parks 11 s. Così è radicalmente diverso il confronto verbale tra donna e uomo. Sulla catena 'infinita' delle ingiurie v. Labov 343 s. (citato da Parks 114).

²⁴ Cf. l'esempio riportato da Eibl-Eibesfeldt 82 s. di un tipo di lancio che tra i Boscimani è utilizzato per non ferire e che perciò è detto 'da donna'. È l'immagine, naturalmente con altra valenza funzionale, di A 389 s. οὐκ ἀλέγω, ὅς εἴ με γυνὴ βάλοι ἢ πάϊς ἄφρων ἢ κωφὸν γὰρ βέλος ἀνδρὸς

Di nuovo, comunque, nella conclusione del lungo discorso, di queste parole con cui due contendenti si possono attaccare e ingiuriare Aineias mette in rilievo - con il medesimo nesso formulare usato da Apollon (Υ 109 ἐπέεσσιν ἀποτρεπέτω)²⁵ - la possibile funzione che abbiamo identificato come la prima e la più importante insieme alla 'provocazione', cioè quella di distruggere l'*alke* del guerriero avversario volgendolo in fuga - concordemente con il paradigma etologico del duello: Υ 256 s. ἀλκῆς δ' οὐ μ' ἐπέεσσιν ἀποτρέψεις μεμαῶτα ἢ πρὶν χαλκῷ μαχέσασθαι ἐναντίον. Qui ovviamente, per quello che deve essere il ruolo eroico di Aineias, questa specifica potenzialità della sfida sembrerebbe fallire ed è prospettata pertanto in negativo. Al contempo il valore positivo è ancora quello delle armi (χαλκῷ μαχέσασθαι ἐναντίον) e la lunga reprimenda sulle parole altro non è che la premessa di ciò che conta davvero: seguono immediati l'esortazione a combattere, ancora fatta necessariamente di parole, e quindi il combattimento vero e proprio, questo sì fatto finalmente di azioni²⁶.

Il potere che hanno le parole di suscitare paura, ma al tempo stesso anche il loro limite, definito dal valore ben più concreto oltre che più eroico delle armi, trovano conferma in due sequenze e in due discorsi di tipo diverso. Dopo la conclusione del duello con Aineias, la narrazione si riavvia in un quadro tematico di battaglia. Achilleus torna all'attacco per la sua *Aristeia* (Υ 353) e, pur essendo egli il protagonista unico della scena, esorta i compagni con parole che in verità appaiono anche alquanto moderate. Il campione acheo non nasconde i suoi timori per la battaglia che si sta scatenando, però conclude l'esortazione secondo le attese con le minacce che sono dirette contro i Troiani: egli è pronto a uccidere chiunque gli venga a tiro di lancia e

ἀνάλκιδος οὐτιδανοῖο. Per quanto riguarda il *telos* delle parole, che merita una discussione a parte in una prospettiva più ampia, cf. nella replica di Hektor alle minacce di Achilleus part. Υ 369 s.

²⁵ Il nesso formulare del medesimo verbo ἀποτρέπειν con ἐπέεσσιν, oltre che nell'esortazione di Apollon ad Aineias che abbiamo visto (Υ 109) e nella sua variazione tematica di Φ 339, ritorna anche in Μ 249 ἐπέεσσιν ἀποτρέψεις πολέμοιο, dove indica sempre l'azione di allontanare dal combattimento qualcuno con le parole, ma si tratta di un'esortazione ai compagni - bollata come vile - e non delle parole di sfida.

²⁶ A proposito delle opposizioni rilevate si può osservare ancora come Hektor, prima del duello finale con Achilleus, rinunci scienziamente a cercare una via di scampo nelle strategie della supplica, un comportamento di sottomissione che rientra nel *sistema della fuga* (e nelle corrispondenti sequenze tematiche del confronto in duello e in battaglia). La supplica in guerra sostanzialmente non funziona (v. Giordano 109-34). Una volta che si sia spogliato delle armi, cioè degli attributi specifici degli eroi e della guerra, Hektor si troverebbe di fronte all'avversario inerme *come una donna* (X 125 αὐτὸς ὡς τε γυναῖκα) e non si potrebbe attendere altro che la morte: le parole risulterebbero inutili e inconcludenti come indica l'immagine particolare dell'*oaristys* (X 127 s. τῷ ο'αρίζεμεναι, ἃ τε παρθένος ἤθεός τε, ἢ παρθένος ἤθεός τ' ὀαρίζετον ἀλλήλοισιν) e la contrapposizione con le armi, che sono l'unica vera possibilità a disposizione di un eroe (X 129 s.). L'*oaristys* della guerra, in quello che suona come un ossimoro, è fatta di azioni: P 227 s. τῷ τις νῦν ἰθὺς τετραμμένους ἢ ἀπολέσθω ἢ ἡε σαωθήτω ἢ γὰρ πολέμου ὀαριστὺς (sull'immagine v. Mackie 44 s.).

il tono beffardo delle sue ultime frasi suona certo particolarmente minaccioso (Υ 360-63). In un parallelo appello ai Troiani²⁷, Hektor li esorta a non temere Achilleus. E fin qui è comprensibile il suo tentativo di incoraggiare chi ha buoni motivi per essere terrorizzato e per fuggire. Ma anche se non sappiamo cosa i Troiani abbiano sentito della parenesi rivolta agli Achei²⁸, Hektor continua stabilendo una connessione specifica tra le parole e la paura che esse suscitano e pertanto si produce in una vera e propria reprimenda sul valore delle parole, che non è indirizzata direttamente al campione acheo, ma che è comunque volta a bilanciare le parole di Achilleus che precedono. Alle parole (ἐπέεσσι) - minacce che come tutte le *apeilai*²⁹ sono proiezioni inconsistenti, sono solo parole che a volte hanno compimento altre volte no - si contrappongono le armi (ἔγχεϊ) e l'impulso a combattere (Υ 371 τοῦ δ' ἐγὼ ἀντίος εἶμι):

Υ 366-70 Τρῶες ὑπέρθυμοι, μὴ δεῖδιτε Πηλεΐωνα.
καί κεν ἐγὼν ἐπέεσσι καὶ ἀθανάτοισι μαχοίμην·
ἔγχεϊ δ' ἀργαλέον, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰσιν.
οὐδ' Ἀχιλεὺς πάντεσσι τέλος μύθοις ἐπιθήσει,
ἀλλὰ τὸ μὲν τελέει, τὸ δὲ καὶ μεσσηγὺ κολοῦει.

In un altro episodio, dopo esser stato mancato dal colpo dell'avversario, troviamo Meriones che replica alla *iactatio* minacciosa di Aineias con parole parimenti minacciose. Patroklos interviene a rimproverare il compagno sempre secondo gli schemi argomentativi dell'opposizione polare tra le parole e le armi. Nonostante sia un valoroso e quindi non ab-

²⁷ Sulla struttura delle due *paraineseis* v. Edwards 329 s. (con altri rinvii bibliografici).

²⁸ Cf. nell'ambito di una analoga coppia di esortazioni, l'indicazione della seconda in relazione alla prima: O 506 s. ἦ οὐκ ὀτρύνοντος ἀκούετε λαὸν ἅπαντα ἢ Ἐκτορος. A proposito di queste esortazioni agli eserciti sul campo di battaglia v. Fenik 48 s.; Latacz 21-26; Keitel 153-72.

²⁹ Per la riduzione del valore delle *apeilai* cf. le espressioni con valore di riprovazione e d'ingiuria riguardanti le minacce che si fanno al di fuori dei combattimenti ma in vista della battaglia: H 96 (Menelaos biasima gli Achei) ὦ μοι, ἀπειλητῆρες, Ἀχαιῖδες, οὐκέτ' Ἀχαιοί, N 219 s. (Poseidon rimprovera Idomeneus) Ἴδομενεῦ, Κρητῶν βουληφόρε, ποῦ τοι ἀπειλαί ἢ οἴχονται, τὰς Τρῶσιν ἀπειλεον νῆες Ἀχαιῶν; Ξ 479 (Akamas nel vanto ingiuria gli Achei) Ἀργεῖοι ἰόμοφοι, ἀπειλάων ἀκόρητοι, Υ 83-85 (Apollon rimprovera Aineias) Αἰνεΐα, Τρώων βουληφόρε, ποῦ τοι ἀπειλαί, ἢ ἄς Τρώων βασιλεῦσιν ὑπίσχεο οἰνοποτάζων, ἢ Πηλεΐδεω Ἀχιλλῆος ἐναντίβιον πολεμίζειν; Analogo è il rimprovero di Artemis ad Apollon per il duello evitato con Poseidon: Φ 475-77 μὴ σευ νῦν ἔτι πατρός ἐνὶ μεγάροισιν ἀκούσω ἢ εὐχομένου, ὡς τὸ πρὶν ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν, ἢ ἄντα Ποσειδάωνος ἐναντίβιον πολεμίζειν. Il richiamo alle *apeilai* ritorna anche nella parenesi di Achilleus ai Mirmidoni - sempre con effetto di rimprovero: Π 200 s. Μυρμιδόνες, μὴ τίς μοι ἀπειλάων λελαθέσθω, ἢ ἄς ἐπὶ νηυσὶ θοῆσιν ἀπειλεῖτε Τρῶεσσι (cf. nel contesto del discorso la contrapposizione tra parole e azioni, Π 207 s.). Per l'uso di ἀπειλέω nel senso e nella prospettiva che corrispondono alle minacce di Achilleus cf. part. N 143-45, Ξ 45-47. Sul significato di ἀπειλέω v. Adkins 10-12, 18-20. Sui vanti che si pronunciano tra compagni v. Miller 233 (con esempi comparativi).

bia bisogno di far ricorso alle parole³⁰, perché chiaramente i *polemeia erga* li conosce bene, Meriones sta a perdere tempo in minacce a vuoto³¹.

Π 627-31 Μηριόνη, τί σὺ ταῦτα καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις;
ὦ πέπον, οὐ τοι Τρῶες ὄνειδείους ἐπέεσσι
νεκροῦ χωρήσουσι· πάρος τινὰ γαῖα καθέξει.
ἐν γὰρ χερσὶ τέλος πολέμου, ἐπέων δ' ἐνὶ βουλῇ·
τῷ οὐ τι χρὴ μῦθον ὀφέλλειν, ἀλλὰ μάχεσθαι.

Le parole in rapporto alle armi sembrano non aver efficacia. La formula ὄνειδείους ἐπέεσσι, che altrove definisce le parole di sfida del duello, può indicare più genericamente il discorso che contiene ingiurie e minacce: le parole non possono in alcun modo ottenere l'effetto di far arretrare i Troiani dal corpo di Sarpedon, per il quale si è scatenata la battaglia. In guerra non v'è spazio legittimo per le parole, ma solo per le armi e per le azioni specifiche di combattere e di uccidere³².

Nonostante i proclami di questi eroi, si può osservare come nella situazione concreta che precede il duello la paura di fronte alle parole di sfida non viene mai a mancare³³. È ciò che ha sicuramente provato Hektor di fronte alle parole di Achilleus nel grande duello finale dell'*Iliade*, anche quando ha ormai superato l'impulso alla fuga che lo ha spinto tre volte intorno alla città. Nel primo duello preliminare (Υ 419-55), Hektor aveva potuto rispondere con le stesse formule di Aineias e con altri sviluppi argomentativi alla pur brevissima sfida dell'avversario e anche - per la percezione che dei due distinti discorsi di Achilleus si produce nella sequenza narrativa - alle considerazioni che il campione acheo prima aveva pronunciato tra sé e sé come fanno spesso gli eroi nei momenti cruciali. Ma nel secondo incontro, che sarà quello per lui fatale, Hektor deve aver sentito tutto il terrore che le spietate parole di Achilleus potevano suscitare. Dopo che il primo colpo dell'avversario va a vuoto, viene una replica di Hektor a quelle parole, delle quali è descritto l'effetto proprio nello stesso momento in cui esso viene messo in dubbio. Ora che il colpo è fallito - e solo ora, non prima e neppure più tardi - quelle parole di Achilleus appaiono ingannatrici: ma esse miravano - e in parte inevitabilmente hanno colto nel segno - a spa-

³⁰ La formula con l'associazione antifrastica καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις è ripetuta in ρ 381.

³¹ Cf. il rimprovero di Sarpedon a Hektor che focalizza l'attenzione e il biasimo sulle parole senza effetto, E 473 s. φῆς που ἄτερ λαῶν πόλιν ἐξέμεν ἠδ' ἐπικούρων ἢ οἶος. Sul *rebuke pattern* v. Fenik 49-55, 159-89.

³² Cf. anche la *iactatio* ritardata di Menelaos su Hyperenor, che lo aveva affrontato e lo aveva ingiuriato nelle parole di sfida. La replica di Menelaos a quelle ingiurie sta nelle azioni e nel vanto che viene dopo le azioni stesse e non prima come le parole di sfida. Le parole non hanno effetto, le azioni sì, questo il significato (P 24-28).

³³ Sull'efficacia delle parole, che per questo - a partire dagli ἔπεα πτερόεντα - possono anche condividere gli epiteti esornativi delle armi, v. Martin 31-37; Mackie 56 s.

ventare Hektor e a distruggere il suo *menos* e la sua *alke*. Ancora una volta la loro definizione è in negativo, ma la funzione e gli effetti delle parole di sfida sono ben presenti a chi può pronunciare ora con sollievo questa replica:

X 279-82 ἤμβροτες, οὐδ' ἄρα πώ τι, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,
ἐκ Διὸς ἠείδης τὸν ἐμὸν μόνον· ἦ τοι ἔφης γε·
ἀλλά τις ἀρτιεπὴς καὶ ἐπίκλοπος ἔπλεο μύθων,
ᾧσ' ὑποδείσας μένεος ἀλκῆς τε λάθωμαι.

E qualche volta, come sappiamo da altri duelli epici, le parole producono il loro effetto concreto. Così avviene dopo le parole di sfida e le minacce di Odysseus, quando Sokos, il suo avversario che pure è riuscito a ferirlo, fugge terrorizzato. A questo punto però anche fuggire a nulla vale, perché nella sequenza del duello si aggiunge a quello delle parole l'effetto delle armi: il guerriero che ha ceduto di fronte alla tensione dello scontro verbale viene così ucciso da un colpo di Odysseus alle spalle (Λ 446-49). Alla morte si accompagna anche l'ignominia. Analogo effetto le parole di sfida ottengono in Deiphobos, anche se non si giunge ai medesimi esiti. Di fronte al vanto e alle successive parole di sfida di Idomeneus - che sono in sostanza una bella *performance* genealogica o poco più - si infrange la sicurezza di Deiphobos che preferisce rinunciare al duello e ritirarsi. Dovrà cercare l'aiuto di Aineias per poter tornare a far fronte all'avanzata dell'avversario (N 455-59). In questa azione Idomeneus ha tutti i tratti che lo rendono irresistibile e che ne fanno un *aristeuon*³⁴, davanti al quale si può ben cedere alla paura e preferire la fuga alla morte certa, com'è annunciata nelle parole di sfida.

Venezia

Alberto Camerotto

Riferimenti bibliografici

- Adkins A.W.H. Adkins, *Threatening, Abusing, and Feeling Angry in the Homeric Poems*, JHS 89, 1969, 7-21.
- Barck C. Barck, *Wort und Tat bei Homer*, Hildesheim 1976.
- Beye C. Beye, *Male and Female in the Homeric Poems*, Ramus 3, 1974, 87-101.
- Brooks C. Brooks, *The Heroic Impulse in the Odyssey*, CW 70, 1977, 455-56.

³⁴ Sui tratti e sulle azioni che contraddistinguono l'*aristeuon* e per una definizione dell'*Aristeia* nelle prospettive della *composition by theme* v. Camerotto, *Aristeia*, 268-85 (con altri riferimenti bibliografici sull'argomento).

- Burkert W. Burkert, *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981 (*Homo Necans: Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972).
- Camerotto, *Aristeia* A. Camerotto, *Aristeia. Azioni e tratti tematici dell'eroe in battaglia*, *AevAnt* n.s. 1, 2001, 263-308.
- Camerotto, *Towards a Thematic* A. Camerotto, *Towards a Thematic Analysis of the Homeric Poems*, *Gaia* 7, 2003, 147-58.
- Camerotto, *Il grido* A. Camerotto, *Il grido di Diomedes. Epiteti eroici e composizione tematica*, in *Dialecti e lingue letterarie della Grecia arcaica*, IV Giornata Ghisleriana di Filologia Classica (Pavia, 1-2 aprile 2004), a c. di F. Bertolini, Pavia 2005, 109-31.
- Easterling P. Easterling, *Men's κλέος and women's γόος: female voices in the Iliad*, *Journal of Modern Greek Studies* 9, 1991, 145-51.
- Edwards M.W. Edwards, *The Iliad: A Commentary. Volume V: Books 17-20*, Cambridge 1991.
- Eibl-Eibesfeldt I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, Torino 1983 (*The Biology of Peace and War*, London 1979).
- Fenik B.C. Fenik, *Typical Battle Scenes in the Iliad: Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battle Description*, Wiesbaden 1968.
- Giordano M. Giordano, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Napoli 1999.
- Graziosi-Haubold B. Graziosi-J. Haubold, *Homeric Masculinity: HNOPEH and AIHNOPH*, *JHS* 123, 2003, 60-76.
- Keitel E. Keitel, *Homeric Antecedents to the Cohortatio in the Ancient Historians*, *CW* 80, 1987, 153-72.
- Labov W. Labov, *Language in the Inner City. Studies in the Black English Vernacular*, Philadelphia 1972.
- Latacz J. Latacz, *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*, München 1977.
- Mackie H. Mackie, *Talking Trojan. Speech and Community in the Iliad*, Lanham-Boulder-New York-London 1996.
- Martin R. Martin, *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca-London 1989.
- Miller D.A. Miller, *The Epic Hero*, Baltimore and London 2000.
- Parks W. Parks, *Verbal Dueling in Heroic Narrative. The Homeric and Old English Tradition*, Princeton 1990.

Parole di sfida

- Pavese C.O. Pavese, *L'inno rapsodico: analisi tematica degli Inni omerici*, in *L'inno tra rituale e letteratura, Atti di un colloquio, Napoli 21-24 ottobre*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria 13, 1991, 155-78.
- Roochink D. Roochink, *Homeric Speech Acts: Word and Deed in the Epics*, CJ 85, 1989-1990, 289-99.
- Spina L. Spina, *L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*, Napoli 2001.
- Vermeule E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley-Los Angeles 1979.

L'EREDITÀ DEL NOBILE (THEOGN. 409 s., 1161 s.)

Così il testo di Theogn. 1161 s. secondo l'edizione di West¹:

οὐδένα θησαυρὸν παισὶν καταθήσει ἀμείνω
αἰδοῦς, ἦν ἀγαθοῖς ἀνδράσι Κύρνε διδῶς.

In questa sistemazione testuale, il distico sembrerebbe scostarsi per pochi dettagli dai vv. 409 s., di cui esso costituisce una patente 'dittografia'²:

οὐδένα θησαυρὸν παισὶν καταθήσει ἀμείνω
410 αἰδοῦς, ἦ τ' ἀγαθοῖς ἀνδράσι Κύρν' ἔπεται.

In realtà, una così marcata somiglianza è frutto di aggiustamenti editoriali assai elaborati, laddove la *paradosis* mostra invece tutti gli indizi di una tradizione ben più fluida e complessa. Se per i vv. 409 s. si segnala solo la variante ametrica *παισὶ καταθήσει* (AO), per i vv. 1161 s. il *codex optimus A* offre un testo profondamente diverso rispetto a quello stampato da West:

οὐδένα θησαυρὸν παισὶν καταθήσειν ἄμεινον
αἰτουῦσιν δ' ἀγαθοῖς ἀνδράσι Κύρνε δίδου.

Da esso non si discostano i restanti codici, che rimediano con un mutato *ordo verborum* (*καταθήσειν παισίν*) alla lezione del v. 1161, anch'essa (ma in diverso modo) ametrica. Da parte sua, la tradizione indiretta rappresentata da Stob. 3.31.16 (sotto la rubrica *περὶ αἰδοῦς*, SML, p. 672 H.) dà invece la seguente versione:

οὐδένα θησαυρὸν καταθήσει ἔνδον ἀμείνω
αἰδοῦς, ἦν ἀγαθοῖς ἀνδράσι Κύρνε διδῶς.

Come si vede, il testo stabilito da West per il distico 1161 s. nasce da un'audace selezione dei dati offerti dai testimoni: il v. 1161 secondo A, ma con la correzione

¹ M.L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, I. Archilochus, Hipponax, Theognidea, Oxford 1989².

² Per le cosiddette 'dittografie' teognidee - oltre alle canoniche e divergenti trattazioni di J. Carrière, *Theognis de Mégare. Étude sur le recueil élégiaque attribué à ce poète*, Paris 1948, 48-50, 128 s., e di M.L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin 1974, 40-61 - si veda ora G. Colestanti, *Dittografie e scambi simposiali nel corpus teognideo*, Athenaeum n.s. 89, 2001, 459-95, con un ottimo *status quaestionis* e una convincente soluzione complessiva fondata sul fenomeno del riuso simposiale.

παισὶν καταθήσει di Harrison³ (a sua volta improntata sulla citata *v.l.* di **AO** per il v. 409) e con ἀμείνω dello Stobeo; il v. 1162, invece, secondo lo Stobeo, «ne hexameter sensu careat», spiega stringatamente l'apparato *ad l.*⁴. Tale sistemazione, che tenta un compromesso - e quasi una *reductio ad unum* - fra le diverse stesure tràdite, costituisce una risposta, sul piano editoriale, alle perplessità che gli esegeti teognidei hanno più volte espresse circa il senso del distico 1161 s., specialmente in relazione al presunto 'modello' dei vv. 409 s. Da questo problema conviene ripartire per appurare se siamo di fronte a una, a due o addirittura a tre enunciazioni gnomiche diverse e sostanzialmente autonome.

Già Welcker individuava nei vv. 1161 s. una 'parodia' (di tonalità erotica) dei vv. 409 s.⁵: opinione che ha goduto di ampia fortuna e che è stata ripresa fra gli altri da Schneidewin, Hudson-Williams (che pensava a una sorta di goliardata scolastica), Edmonds, H. Fränkel e ultimamente Adrados⁶. Scettico in proposito si mostrò Harrison, che interveniva minimamente sul testo di **A** (con παισὶν καταθήσει, come si è visto: cf. supra, n. 3) e intendeva il distico 1161s. quale riscrittura d'autore, con intenzionale variazione di significato («thou wilt do better to lay by no treasure for thy children; but give to good man, Cyrrus, when they ask», pp. 122 s.), pur sospettando più estese corrottele al v.

³ E. Harrison, *Studies in Theognis*, Cambridge 1905, 122; la congettura, pur proposta da Harrison quale «obvious emendation», non impediva allo studioso di postulare una più articolata corruzione del testo.

⁴ Dove si contempla fra l'altro la possibilità αἰδοῦς, ἦν ἀγαθοῖσ' ἀνδράσι Κύρνε δίδου, con ulteriore compromesso fra i dati della tradizione (il relativo dal v. 410, l'imperativo dalla lezione dei codici per il v. 1162); cf. inoltre West, *Studies*, 163 (a proposito del v. 1162): «the gross corruptions here resemble scribal conjectures in a part of the text that had become partly illegible through damp or some other cause» (era questo già l'avviso di T. Bergk, *Poetae lyriici Graeci*, II, Leipzig 1905⁵, 218 s., che proponeva un'articolata e ingegnosa ricostruzione degli ipotetici guasti e delle successive correzioni apportate da un anonimo «corrector»). In *Theognis et Phocylidis fragmenta et adespota quaedam gnomica*, ed. M.L. West, Berlin-New York 1978, 16, è conseguentemente conservato solo il testo dei vv. 409 s. (fr. 30). Alle scelte di West si adegua ora - con qualche dubbio - D.E. Gerber, *Greek Elegiac Poetry from the Seventh to the Fifth Centuries BC*, Cambridge, Mass. 1999, 344 s. e n. 1.

⁵ *Theognidis reliquiae*. Novo ordine disp., comm. crit. et notas adiec. F.T. Welcker, Francofurti a. M. 1826, 136: «nobiles non solent stipem cogere (αἰτεῖν), neque tanta serio imponi poterat Cyrrno liberalitas erga miseros, qua liberos suos negligere cogentur. In αἰδοῦς et αἰτοῦσιν ludit hominis ingenium, et ex Stratonis Musa hae munditiae illustrandae» (con rinvio fra l'altro ad *AP* 12.214 e con interpretazione erotica di αἰτεῖν).

⁶ *Delectus poetarum elegiacorum Graecorum*, ed. F.G. Schneidewin, Göttingae 1838, 114, *ad l.*; T. Hudson-Williams, *The Elegies of Theognis and Other Elegies included in the Theognidean Sylloge*, London 1910, 257 s.; J.M. Edmonds, *Elegy and Iambus*, I, London 1931, 368 s. e n. 3 (con improbabile correzione di καταθήσειν in κατανῆσαι, *coll. Hdt.* VI 97); H. Fraenkel, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, trad. it. Bologna 1997 (ed. or. München 1969²), 600; F.R. Adrados, *Líricos griegos elegiacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C.)*, II, Madrid 1981, 243 n. 2 («parece una parodia de 409-10 [...] o, en todo caso, una réplica»). La possibilità è seriamente contemplata anche da D.L. Cairns, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993, 173 n. 92.

1161. Mentre Diehl, su linea analogica, poneva tra *cruces* il *παισὶν καταθήσειν* di A, adottandone per il resto la lezione⁷, Garzya stampava i vv. 1161 s. secondo il ramo *ο* (*καταθήσειν παισίν*), squalificando il testo dello Stobeo come artificiale *conflatio* dipendente dai vv. 409 s. (dunque con scelta opposta rispetto a quella di West), ma registrando nel commento i propri legittimi dubbi circa la tradizione diretta⁸. Cautamente anche van Groningen: lo studioso, pur riconoscendo che l'idea espressa ai vv. 1161 s., nella stesura fornita dai codici, «ne manque pas de logique», preferiva postulare una meccanica corruzione («mélecture ou méaudition») del v. 409, per cui ΑΙΔΟΥΣΗΤΑΓΑΘΟΙΣ sarebbe divenuto ΑΙΤΟΥΣΙΝΔΑΓΑΘΟΙΣ, causando secondariamente la correzione di Κύρον ἔπεται in Κύρονε δίδου⁹. Young, fedele al proprio credo conservativo, stampava la versione di A con la minimale correzione di Harrison, riprendendone in nota la spiegazione¹⁰. Da ultimo, in linea con la maggioranza degli esegeti, Ferrari individua nel distico 1161 s. «la dittografia di 409 sg. con modificazione (e deterioramento) del secondo verso»¹¹, mentre un «errore di memoria, con contemporanea ricreazione dell'enunciato» ipotizza Colesanti (p. 482).

In realtà, una plausibile soluzione esegetica per i vv. 1161 s. era stata colta già da Camerarius: «εἴη δ' ἂν ἴσως τὸ ἐνταῦθα νοεῖσθαι ὀφειλόμενον, τὸ θησαυριστεῖον τοῖς παισὶν τὰς εἰς ἄλλους εὐεργεσίας. μένουσι γὰρ αὐτὰ καὶ οὐκ ἀναλίσκονται ταῖς δαπαναῖς, ὥσπερ τὰ χρήματα»¹²; essa non ha goduto di grande favore presso editori e commentatori teognidei: presa in considerazione, ma scartata, da van Groningen, tale possibilità interpretativa è accolta con esplicito consenso dai soli Harrison e Young¹³. Stringata e inappuntabile la parafrasi dello stesso Young (p.

⁷ *Anthologia lyrica Graeca*, ed. E. D., II, Lipsiae 1950³, 69.

⁸ «[Il distico 1161s.] ripete con varianti di sospetta natura 409s. [...] *καταθήσειν παισίν* è la lezione di O che regolarizza metricamente *παισὶν καταθήσειν* di A, ma probabilmente la corruzione era più profonda (a *παισὶν καταθήσειν* pensa Harrison) e ἄμεινον con un inf. fut. è molto improbabile (occorrerebbe -ω)» (Garzya 273). «Meglio è non lasciare ai figli alcun tesoro: ma, Cirno, da' ai buoni che battono alla tua porta» è la traduzione proposta a p. 118. Su questa linea, ma senza alcuna esitazione, anche J. Carrière, *Theognis. Poèmes élégiaques*, Paris 1975², 122, con il testo di *ο* e con la seguente resa: «il vaut mieux n'amasser pour ses enfants aucun trésor: donne plutôt, Cyrnos, aux honnêtes gens qui demandent».

⁹ B.A. van Groningen, *Theognis. Le premier livre édité avec un commentaire*, Amsterdam 1966, 422. Per quanto concerne il mutamento di αἰδοῦς ἢ in αἰτοῦσι, a una corruzione (itacistica) pensava anche Hudson-Williams 258.

¹⁰ *Theognis, Ps.-Pythagoras, Ps.-Phocylides, Chares, Anonimi Aulodia, Fragmentum Teliambicum*, post. E. Diehl ed. D. Y., Lipsiae 1978², 70, con nota *ad l.*

¹¹ F. Ferrari, *Teognide. Elegie*, Milano 1989, 268 n. 1, con la traduzione (ibid. 269): «ai figli non potrai lasciare eredità migliore e agli onesti, se chiedono, tu da', Cirno». Si atteneva alla lettera dei codici anche F.M. Pontani (*I lirici greci*, Torino 1969, 81): «tu non potrai lasciare ai figli eredità migliore, / Cirno: se i buoni ti chiedono, da'».

¹² *Libellus scholasticus utilis et valde bonus, quo continentur Theognidis praecepta* [...], collecta et explicata a J. Camerario, Basileae 1551, 195 (la citazione è riportata non del tutto correttamente da Welcker 136).

¹³ Ad essa tacitamente si adeguano, come si è visto, Carrière e - pur con molti dubbi - Garzya. Ma si veda anche la parafrasi fornita da E. Buchholz, *Anthologie aus den Lyrikern der Griechen*, be-

70, *ad l.*): «thesaurus optimus optimorum gratia»; insomma, un concetto che potremmo esprimere con le parole del Timone shakespeariano, illusoriamente persuaso della lealtà amicale e del contraccambio che attende ogni χάρις: «I am wealthy in my friends» (*Timon of Athens*, a. 2 sc. 2).

A conferma di tale esegesi - che induce a rifiutare ogni ipotesi di 'parodia', così come ogni supposizione di 'errore', mnemonico o meccanico, derivato da cattiva lettura o maldestro riuso dei vv. 409 s. - si può addurre più di un parallelo antico. A cominciare dal proverbiale *bonis quod bene fit haud perit* (Plaut. *Rud.* 939a; cf. *Capt.* 358, *Pers.* 674 s., Publ. Syr. 44 *probo beneficium qui dat, ex parte accipit*)¹⁴, cui si collega il complementare *malo si quid bene facias, id beneficium interit* (Plaut. *Poen.* 635), già anticipato, e con estremo vigore, proprio dai *Theognidea* (v. 105 δειλοὺς εὖ ἔρδοντι ματαιοτάτη χάρις ἐστίν, cf. anche vv. 107-12, 853 s., 955 s.)¹⁵; ad essi si possono aggiungere per es. - pur in mutato clima politico-culturale - Lys. 20.31 οὐ γὰρ δὴ ἡμεῖς χρημάτων γε ἔνεκα, ἵνα λάβοιμεν, εὖ ὑμᾶς ἐποιούμεν, ἀλλ' ἵνα, εἴ ποτε κίνδυνος εἴη ἡμῖν, ἐξαιτούμενοι παρ' ὑμῶν τὴν ἀξίαν χάριν ἀπολάβοιμεν o Isocr. *Paneg.* 76 οὐδὲ πρὸς ἀργύριον τὴν εὐδαιμονίαν ἔκρινον, ἀλλ' οὗτος ἐδόκει πλοῦτον ἀσφαλέστατον κεκτῆσθαι καὶ κάλλιστον, ὅστις τοιαῦτα τυγχάνοι πράττων ἐξ ὧν αὐτός τε μέλλοι μάλιστ' εὐδοκιμήσειν καὶ τοῖς παισὶν μεγίστην δόξαν καταλείψειν, con analogo sviluppo dello stesso motivo topico, di origine schiettamente nobiliare, perché intonato alla ben nota ideologia della 'reciprocità bilanciata'¹⁶.

Non si dovrebbero dunque nutrire dubbi sul significato della gnome enunciata ai vv. 1161 s.; una gnome né insensata, né ludica, né erronea: i favori resi agli ἀγαθοί, con l'obbligo di contraccambio che - *noblesse oblige* - puntualmente ne deriva, costituiscono il miglior tesoro che si possa «mettere da parte»¹⁷ per i propri figli. Da questa prospettiva, è agevole intervenire sul testo del v. 1161: il minimo ritocco operato da Harrison si impone; anche la *ratio corruptelae* appare facilmente intuibile: la ripercussione fonica dei -v finali avrà causato la scrittura καταθήσειν per κατα-

sorgt v. R. Peppmüller, Leipzig-Berlin 1911⁶, 112: «von keinem Schatze werden deine Kinder einmal größeren Gewinn haben, als von dem, welchen du dir erwirbst, indem du guten Menschen, die dich bitten, wohltest».

¹⁴ Cf. R. Tosi, *Dizionario delle sentenze greche e latine*, Milano 1991, 614 (n. 1366).

¹⁵ Ibid. 613 (n. 1363). Ampia e concorde la costellazione concettuale che si connette a tali enunciati: si vedano ibid. i nrr. 1345, 1350, 1360.

¹⁶ La miglior sistemazione del tema è in M.D. Sahlins, *La sociologia dello scambio primitivo*, in AA.VV., *L'antropologia economica*, a c. di E. Grendi, Torino 1972, 95-146, ripreso e applicato alla poesia greca arcaica da R. Campagner, *Reciprocità economica in Pindaro*, QUCC n.s. 29, 1988, 77-94. Spunti utili a un inquadramento di tale paradigma aristocratico in ambito democratico si possono trovare in K.J. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, trad. it. Brescia 1982, 306-309; per l'argomento della χάρις in contesto giudiziario cf. ibid. 478.

¹⁷ Questo, a mio avviso, il senso esatto di κατατίθημι ai vv. 409 e 1160: cf. *Sisifo, la ricchezza, la morte. Osservazioni e ipotesi sui vv. 699-730 dei Theognidea*, Lexis 21, 2003, 117-27: 119 s.

θήσει, errore a cui la lezione di *ο*, con la sua inversione, sembra porre rimedio per via congetturale, come non di rado accade nei codici di questa famiglia. Più incerto il giudizio sul finale ἄμεινον: esso può derivare da aggiustamento successivo alla corruzione di καταθήσει in καταθήσειν, e in questo caso risulta facile, anche alla luce dei vv. 409 s., la correzione ἀμείνω. Il neutro, tuttavia, potrebbe essere difeso quale avverbio¹⁸, e l'innegabile durezza del costrutto imputata - come altrove - alle necessità del riuso estemporaneo in ambito simposiale.

E in effetti, che di riuso estemporaneo si tratti, mostrano proprio quelle caratteristiche che hanno per lo più orientato i commentatori all'ipotesi della corruzione o della riscrittura parodica: innanzitutto l'effetto di parechesi osservabile al v. 1160 αἰτοῦσιν δ' ἀγαθοῖς ~ v. 410 αἰδοῦς, ἢ τ' ἀγαθοῖς, del tutto in linea con altri esempi di riuso registrati nella *Silloge*. Si vedano per es. (a integrazione degli indizi accumulati da Colesanti sull'origine simposiale delle 'dittografie') vv. 90 ἀμφαδίην ~ 1082f ἐμφανέως, 415 οὐδέν' ὁμοῖον ~ 1164e οὔτιν' ὁμοῖον, 417 παρατρίβομαι ὥστε ~ 1164g παρατριβόμενος τε, 444 μῖμνειν ~ 1162d μίσγειν, 620 ἄκρην ~ 1114b ἀρχήν, cui vanno aggiunti i casi di parechesi riguardanti reimpieghi d'autore (e.g. Sol. fr. 13.67 W.² εὔ ἔρδειν ~ Theogn. 587 εὐδοκιμεῖν, Sol. fr. 13.76 W.² τεισομένην ~ Theogn. 232 τειρομένοις)¹⁹. Un ulteriore esempio di riuso simposiale, non privo di effetti parechesici, si registra del resto nel distico 1160a-b, immediato precedente della *gnome* qui analizzata:

ῶ νέοι οἷ νῦν ἄνδρες, ἐμοί γε μὲν οὔ τις ἀνάγκη
ταῦτ' ἔρδειν· τῶν μοι πρόσθε χάριν τίθεσο.

Così il testo dei codici, il cui esordio è stato brillantemente ma non condivisibilmente corretto da West in ὦ νέοι σοι νῦν ἄλλον, sulla base della *lectio prior* dei vv. 1095 s. σκέπτεο δὴ νῦν ἄλλον· ἐμοί γε μὲν οὔ τις ἀνάγκη / τοῦτ' ἔρδειν· τῶν μοι πρόσθε χάριν τίθεσο. Circa la sequenza dei due distici e il testo dei vv. 1160a-b, due osservazioni s'impongono: 1) i vv. 1160a-b e 1161 s. hanno buone probabilità di costituire un duetto simposiale, intonato al tema della χάρις castale, che, come abbiamo visto, è centrale nel v. 1162 e ne tutela il testo²⁰; 2) l'apostrofe ῶ νέοι οἷ

¹⁸ Così Young 70, *ad l.*

¹⁹ Per altri esempi di questo tipo, si veda Ferrari 12-34. Simili esempi di 'memoria fonetica' sono ben noti in ambito epico (cf. M. Parry, *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of M. P.*, ed. by A. Parry, Oxford 1971, 72-74 e 319 s.); ma si veda anche L.E. Rossi, *Gli oracoli come documento di improvvisazione*, in AA.VV., *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale*. «Atti del convegno di Venezia (28-30 settembre 1977)», a c. di C. Brillante et al., Padova 1981, 203-30, in part. 216 s.

²⁰ A un nastro simposiale coinvolgente i vv. 1161 s. + 1162a-f ha pensato invece, con ipotesi molto plausibile, Colesanti 472. È evidente che le due ipotesi appaiono del tutto conciliabili. Le vistose

νῦν ἄνδρες, benché apparentemente incongrua e per lo più sospettata²¹, si spiega bene in un contesto d'improvvisazione conviviale; non solo: è possibile peraltro che proprio tale apostrofe abbia suggerito l'innesto del distico successivo, con il suo riferimento ai παῖδες e all'obbligo di contraccambio che travalica le generazioni: i vv. 1161 s. potrebbero costituire un commento tematicamente omogeneo e non privo di risonanze ironiche²².

Il collegamento con i vv. 1160a-b e il comune riferimento al tema della χάρις conferma, in ogni caso, l'esegesi dei vv. 1161 s., che andranno preservati da ogni normalizzazione condotta sulla base dei vv. 409 s. Per quanto concerne questi ultimi - a loro volta verosimilmente inseriti in un nastro d'interventi simposiali²³ - sarà più prudente parlare di un'ulteriore e indipendente variazione su un *pattern* elegiaco cui attingono anche i vv. 1161 s., piuttosto che di un 'modello' per questi ultimi.

Rimane da spiegare la versione fornita da Stob. 3.31.16. Essa sembra in apparenza un artificioso compromesso tra i vv. 409 s. (di cui conserva il riferimento all'αἰδώς) e i vv. 1161 s. (di cui conserva il motivo del 'dono' da elargire senza remore agli ἀγαθοί): e che di ciò si tratti è ovviamente possibile (cf. già Hense, *ad l.*). Ma il compromesso, forse, non è privo di senso, e non andrà escluso che tale versione sia qualcosa di più che un velleitario *patchwork* redazionale; «the couplet in its new dress is very subtle», ha scritto in proposito Hudson-Williams, che leggeva però αἰδοῦς ἦν ... δίδως e parafrasava: «'generosity is the best savings-bank; the best way to *save* is to *give* freely' (ἔνδον, storing at home; δίδως, giving to others)»²⁴. Tuttavia, non è facile ricondurre αἰδώς a «generosità», né sembra esserci alternativa plausibile alla lettura adottata da West, αἰδοῦς, ἦν ἀγαθοῖς ἀνδράσι Κύρνε διδῶς²⁵. Ma anche in questo modo, e anzi a maggior ragione, la stesura conservata dallo Stobeeo può risultare degna di una pur cauta difesa. Due, mi sembra, le interpretazioni possibili, tenendo conto che nei *Theognidea* «it is frequently with

marche enunciazionali del distico 1160a-b garantiscono comunque della sua origine estemporanea.

²¹ Un buon resoconto delle soluzioni tentate si trova in van Groningen 421. Per Bergk 234, si trattava addirittura di «exordium eclogae perditae».

²² Da questo punto di vista, al v. 1160a appare preferibile leggere appunto ὃ νέοι, οἱ νῦν ἄνδρες (con Young 70, che conserva il testo dei codici, e con West 229, *ad l.*, che pure a testo corregge); il valore sarà «o giovani, che ora siete uomini» (Ferrari 267 n. 1, che però ritiene il passo corrotto), piuttosto che «o uomini d'oggi, dei bambini voi siete» (Garzya 117, con ὃ νέοι οἱ νῦν ἄνδρες, e così anche Carrière, *Theognis. Poèmes*, 121 e Adrados 243; cf. van Groningen 421).

²³ Cf. Colesanti 472, sulla scorta di J. Kroll, *Theognis-Interpretationen*, Leipzig 1936, 241 n. 214; in questa direzione già Ferrari 139 n. 1.

²⁴ *O.c.* 258, secondo cui «αἰδ. διδ., which has caused great offence, is on the analogy of χάριν διδόναι». Di analogo parere Cairns 173 n. 92.

²⁵ Contro la possibilità d'intendere in qualsiasi modo αἰδῶ διδόναι - e dunque a favore della scrittura ἦν ... δίδως - si esprimeva già, con estrema chiarezza, Bergk 219, *ad l.* La scrittura ἦν... δίδου è comunque considerata plausibile da West (cf. *supra*, n. 4).

the obligation to return a favour that *aidos* is concerned»²⁶. Bergk parafrasava «si bonis viris bene feceris, tuae extimationi melius consules, quam si opes maximas collegeris» (*l.c.*); in questo caso l'αἰδώς apparirebbe quale conseguenza del διδόναι: la 'stima', l' 'onore', l' «extimatio», appunto, di cui un ἀγαθός generoso diverrebbe oggetto da parte dei suoi pari: questa ipotesi, tuttavia, implica che si attribuisca al testo una formulazione alquanto ellittica, in cui peraltro proprio αἰδοῦς rischia di risultare pleonastico. In alternativa, si può ascrivere ad αἰδώς la più consueta accezione 'attiva' - sentimento provato più che onore goduto - e vedere nel distico una variazione sul tema per cui ogni beneficio richiede discrezione e cortese riserbo (l'αἰδώς con cui la δόσις va obbligatoriamente accompagnata); per rifarci ancora a enunciazioni proverbiali, *nemo beneficia in calendario scribit* (Sen. *De ben.* 1.2.3), o, più crudamente, *leve aes alienum debitorem facit, grave inimicum* (Sen. *ep.* 19.11)²⁷: un tema già adombrato nei *Theognidea*, stando al precetto dei vv. 573 s. εὔξοδων εὔ πάσχε· τί κ' ἄγγελον ἄλλον ἰάλλοις; / τῆς εὐεργεσίης ῥηδίη ἀγγε-λίη²⁸. È sconsigliabile, in ogni caso, squalificare *a priori* come insensata la versione dello Stobeo, che qui, come altrove, potrebbe dar prova di attingere a fonti almeno in parte indipendenti dalla *Silloge*²⁹.

Bologna

Federico Condello

²⁶ Cairns 174.

²⁷ Tosi 613 s. (nn. 1364, 1367).

²⁸ Che nel distico 573 s. sia implicito un rimprovero per un beneficio troppo apertamente rinfacciato, non è a mio avviso dubitabile: cf. in proposito Hudson-Williams 214. Tendono a eliminare ogni tono polemico Garzya 224 e van Groningen 226 s. Esplicite richieste di contraccambio si registrano nei *Theognidea*, oltre che ai vv. 1160a-b, ai vv. 957 s.

²⁹ Su questo punto si veda la lucida trattazione di F. Maltomini, *Theognidea*, in AA.VV., *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, a c. di M.S. Funghi, Firenze 2003, 203-24, alla cui casistica i vv. 1161 s. andrebbero forse allegati. Il caso del nostro distico sembrerebbe confermare altresì la tendenziale prossimità dello Stobeo ai codici del ramo *o* (cf. la posizione di καταθήσεια), ma l'indizio è esile e la metatesi fornita da *o* si spiega bene quale intervento di *viri docti* sul testo serbato senza correzioni da **A**.

AESCH. 'SUPPL.' 232: NOTA SCENICO-TESTUALE

Il primo episodio delle *Supplici* ha inizio con un accorato appello di Danao alle figlie (vv. 176 ss.). L'anziano genitore è salito sul *pagos* dal quale riesce a scorgere l'avvicinarsi di Pelasgo e dei suoi armati (vv. 180 ss.) ed esorta le fanciulle a raggiungerlo tenendo in mano i ramoscelli sacri a Zeus *hikesios*: la collinetta, sede di un culto divino, assicurerà loro la protezione in caso di pericolo (vv. 188-93). Al tempo stesso egli le invita a rispondere con atteggiamento umile alle domande che verranno loro rivolte, come si addice a chi è supplice e per di più esule in terra straniera (vv. 194-203).

Il consiglio di guadagnare l'altura è formulato già ai vv. 188-89:

ἄμεινόν ἐστι παντὸς εἶνεκ', ὃ κόροι,
πάγον προσίζειν τόνδ' ἀγωνίων θεῶν,

e ad esso fa séguito, in forma più perentoria, l'ordine del v. 191:

ἀλλ' ὡς τάχιστα βᾶτε.

Ma quando Danao termina la sua *rhesis* il Coro non ha ancora abbandonato la propria posizione nell'orchestra. Una sollecitazione alle figlie ad affrettarsi si legge ancora al v. 207, nel corso della sticomitia con la corifea:

μή νυν σχόλαζε.

Evidentemente a questo punto dell'azione scenica le vergini sono ancora distanti dal padre. Il che è confermato dalla risposta del v. 208:

θέλοιμ' ἂν ἤδη σοι πέλας θρόνους ἔχειν.

È probabile che la vera e propria ascesa cominci solo ora. Essa si è certamente conclusa quando poco più tardi Pelasgo entra in scena e si rivolge alle supplici (vv. 234 ss.). Ma a partire da quale momento le Danaidi si sono ricongiunte con il vecchio genitore? La sticomitia dei vv. 207-21 non offre alcuna indicazione in proposito. Subito dopo, però, allorché Danao dà avvio a una seconda *rhesis*, il comando si fa preciso, e le fanciulle sono invitate a venerare gli dei della *κοινοβομία* e a sedersi nel luogo sacro (vv. 222-25):

πάντων δ' ἀνάκτων τῶνδε κοινοβομίαν
σέβεσθ'· ἐν ἀγνῷ δ' ἐσμὸς ὡς πελειάδων
ἴζεσθε κίρκων τῶν ὁμοπτέρων φόβῳ,
ἐχθρῶν ὁμαίμων καὶ μαινόντων γένος.

Secondo Whittle i vv. 223-24 (ἐν ἄγνῳ.../ ... ἴζεσθε) mostrerebbero che «the main body of the Chorus are still not yet inside the sanctuary, only the Coryphaeus can have already joined Danaos at the altar (doubtless during or immediately after the utterance of 208). Very possibly the ascent from the orchestra of the rest of the Chorus is conveniently postponed just before Pelasgos' arrival at 234»¹. A me pare invece che proprio da questi versi si evinca con chiarezza che l'ascesa è terminata. Evidentemente le fanciulle hanno ormai raggiunto la sommità del *pagos* e hanno di fronte a sé le statue degli dèi: di qui il richiamo di Danao a rendere omaggio alle divinità cui affidano la loro salvezza e il successivo comando di mettersi sedute - un comando che presuppone che tutto il Coro (cf. ἐσμὸς ὡς πελειάδων/ ἴζεσθε), e non la sola corifea, si trovi sulla collinetta².

Il chiarimento di questo punto è preliminare a ogni tentativo di delucidare il problema che qui intendiamo affrontare: quale sia cioè il senso dei vv. 232-33 che chiudono il discorso di Danao. Il vecchio, infatti, dopo l'invito alle figlie a venerare gli dèi dell'altare comune e a sedersi, e dopo avere svolto una breve riflessione incentrata sull'empietà di quanti costringano le fanciulle al matrimonio con la violenza e sulla giusta punizione che attende costoro nell'Ade, suggella il suo intervento con un'ultima raccomandazione che ha posto problemi agli interpreti del testo eschileo (vv. 226-33):

ὄρνιθος ὄρνις πᾶς ἂν ἀγνεύοι φαγών;
 πᾶς δ' ἂν γαμῶν ἄκουσαν ἄκοντος πάρα
 ἀγνὸς γένοιτ' ἄν; οὐδὲ μὴ' ν Αἴδου θανὼν
 φύγη ματαίων αἰτίας, πράξας τάδε.
 κάκει δικάζει τὰμπλακήμεθ', ὡς λόγος, 230
 Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας.
 σκοπεῖτε κάμείβεσθε τόνδε τὸν τόπον,
 ὅπως ἂν ὑμῖν προῶτος εὔ νικᾷ τόδε.

Come intendere il v. 232? Da quanto abbiamo sopra esposto circa i movimenti del Coro appare chiaro che in ἀμείβεσθε τόνδε τὸν τόπον non si può in alcun modo leggere un invito di Danao alle figlie a raggiungerlo nel sacrario («huc vos conferte», Wellauer³): le fanciulle sono già là, sedute accanto a lui, nell'imminenza

¹ E.W. Whittle, *Textual Notes on Aeschylus*, C § M 29, 1968, 1 n.1.

² Assolutamente gratuita l'ipotesi di F.A. Paley, *The Tragedies of Aeschylus*, London 1879⁴, 27 secondo cui Danao inviterebbe le figlie a spostarsi di poco all'interno dell'area sacra all'arrivo di Pelasgo. Da un punto di vista scenico la sequenza dei vv. 208-21, in cui Danao descrive le immagini delle divinità intorno all'altare, con un'illustrazione intercalata dai commenti della corifea, ben si presta - come mi fa osservare Gianmarco Tonetti - a 'coprire' il lasso di tempo necessario appunto allo spostamento del Coro.

³ La medesima interpretazione è già in J.C. de Pauw, *Aeschyli tragoediae superstites, graeca in eas scholia, et perditarum fragmenta*, cum versione latina et commentario Thomae Stanleii et notis

dell'arrivo degli Argivi. Peraltro una siffatta interpretazione non si concilia neppure con la semantica del verbo ἀμείβεσθαι (ο ἀμείβειν) che, quando sia costruito con un accusativo designante un luogo o uno spazio, indica propriamente non «dirigersi verso» ma «lasciare» quel determinato luogo⁴.

A fronte di queste difficoltà il ricorso all'emendamento sembra inevitabile. Dopo che Stanley propose τρόπον in sostituzione di τόπον⁵, questa correzione, apparentemente assai facile, si è imposta in quasi tutte le edizioni moderne⁶. Ma si tratta di una soluzione del tutto insoddisfacente. «Rispondete in questo modo» direbbe Danao alle figlie ricollegandosi, secondo l'interpretazione corrente, al consiglio già dato ai vv. 194-203: di rispondere, cioè, con umiltà e verecondia ai signori del luogo. Ma come può τόνδε τὸν τρόπον richiamare una raccomandazione formulata decine e decine di versi addietro? Potendo τόνδε avere soltanto valore anaforico⁷, una connessione appare possibile, in linea teorica, unicamente con il contenuto dei versi 226-31: è davvero arduo, tuttavia, credere che il vecchio inviti le figlie a 'rispondere' agli Argivi ricordando loro la punizione che gli Egizi saranno condannati a scontare se realizzeranno il loro empio piano. Come osservano Friis-Johansen-Whittle, «it is as unbelievable that Danaos would recommend using this as an argument in order to secure protection as it is undeniable that the Chorus make no mention of it whatsoever to Pelasgus»⁸. E si veda quanto già obiettava Paley: «such moralizing can hardly be called a reply. [...] It would, at all events, be a reply, not to the king, but to the sons of Aegyptus»⁹. In ogni caso ci si attenderebbe che il riferimento a delle 'risposte' si accompagnasse ad un nuovo accenno all'ormai prossimo arrivo degli Argivi e alla loro prevedibile richiesta di informazioni: di tutto questo, però, il nostro testo non reca traccia¹⁰.

F. Robortelli, A. Turnebi, H. Stephani et G. Canteri, curante J.C. de P., cujus notae accedunt, ~~2~~ ~~voHI-II~~, La Haye 1745, 1073: «Locum hunc occupate: locum hunc permutate cum loco, quem nunc tenetis». Un'interpretazione prontamente - e giustamente - contestata da B. Heath, *Notae siue lectiones ad Tragicorum Graecorum veterum Aeschyli, Sophoclis, Euripidis quae supersunt dramata deperditorumque reliquias*, Oxonii 1762, 143.

⁴ Cf. *LSJ* s.v. ἀμείβω A 3b e B II 2. Vd. anche infra, n. 15.

⁵ In realtà l'emendamento di τόπον in τρόπον risale a un anonimo, «qui editionis Aldinae exemplar (Cantabr. Bibl. Univ. Adv. d.25.1) emendationibus suis ditavit» (M.L. West, *Aeschyli tragoediae cum incerti poetae Prometheus*, Stuttgartiae 1990, XXIV).

⁶ L'accolgono, tra gli altri, Heath, Dindorf, Hermann, Wecklein, Wilamowitz, Mazon, Murray, Friis-Johansen-Whittle, Page, West.

⁷ L'ὅπως del v. 233 impedisce che al dimostrativo si possa attribuire valore prolettico.

⁸ H. Friis-Johansen-E.W. Whittle, *Aeschylus. The Suppliants*, Kobenhavn 1980, II 187.

⁹ Paley 27.

¹⁰ Appunto per questo Hermann postulava una lacuna di più versi tra 231 e 232, in cui Danao avrebbe ribadito il consiglio già dato in precedenza, sì da provvedere un referente immediato per ἀμείβεσθε τόνδε τὸν τρόπον. Appare invece propenso a prendere in seria considerazione l'ipotesi di una trasposizione dei vv. 232-33 dopo il v. 203 P. Sandin, *Aeschylus' 'Supplikes'*.

A questi rilievi si aggiungono, in via accessoria, quelli che concernono il significato dello *σκοπεῖτε* iniziale e la sintassi dell'intero verso. Anche in questo caso, infatti, non tutto appare immediatamente perspicuo: quale ammonimento sottende l'imperativo *σκοπεῖτε*? Le Danaidi sono invitate a 'riflettere' o a 'vigilare'?

Il primo dei due significati è quello postulato da Friis-Johansen-Whittle¹¹, ma sembra da escludere. Danao ha appena finito di alludere all'empietà del comportamento degli Egizi, destinati a subire l'ineluttabile castigo di Zeus: perché le fanciulle dovrebbero meditare su questo tema proprio ora che incombono ben altre urgenze? Il pericolo imminente impone loro non di riflettere, semmai di agire.

Resta dunque, come unica plausibile, la possibilità che le vergini siano sollecitate a vigilare: su che cosa? Gli Argivi sono stati avvistati da tempo e sono ormai vicini: l'attenzione loro richiesta non potrà, dunque, che riguardare le modalità dell'incontro che sta per aver luogo¹². È del tutto naturale, del resto, che Danao a conclusione del suo discorso inviti le figlie a prestare particolare cura. Ma in che cosa consiste esattamente il suo monito?

La risposta è strettamente connessa alla soluzione del problema testuale che affligge il nostro verso.

Scontata, come si è visto, l'impraticabilità dell'emendamento *τόνδε τὸν τρόπον*, io credo che ragioni di metodo e di opportunità consiglino di attenersi al trådito *τόνδε τὸν τόπον* e di esplorare piuttosto la possibilità che il guasto testuale si annidi non nella parte finale ma nel primo emistichio del v. 232. Il dato su cui fondare il nostro ragionamento è che Danao, rivolgendosi in tono iussivo alle figlie, fa esplicito riferimento al luogo che egli e le fanciulle ora occupano: l'ordine che egli impartisce riguarda dunque, in qualche modo, quel luogo. Se si focalizza l'attenzione su questo punto e si considera la dinamica scenica di questa parte della tragedia, tutta incentrata sulla sottolineatura delle condizioni di rischio in cui si trovano le Danaidi e delle possibilità di salvezza che offre loro lo spazio nel quale si sono rifugiate, ciò che a mio avviso ci si può attendere è esclusivamente che Danao ammonisca le figlie a non lasciare il sacrario.

Che il presidio dell'area sacra sia, in questa fase dell'azione, la suprema preoccupazione dell'anziano genitore appariva chiaro già dal suo precedente discorso: nel-

Introduction and Commentary on vv. 1-523, Lund 2005, 140 s. (ipotesi già avanzata da Whittle 2; ma si vedano le riserve espresse in Friis-Johansen-Whittle, II 189).

¹¹ I due studiosi (II 187 s.) propongono di riferire *τόνδε τὸν τρόπον* non solo ad ἀμείβεσθε ma anche a *σκοπεῖτε* nel senso di «'consider' (sc. your situation)», «since only *σκοπεῖτε*... *τόνδε τὸν τρόπον* can resume Danaus' latest speech and the reference of *τόνδε* must at least include that speech»: un'esegesi che tuttavia li costringe ad attribuire alla locuzione avverbiale, non senza un dichiarato imbarazzo, «a kind of dual reference which seems to be without parallel».

¹² Proprio all'arrivo di Pelasgo, invece, si sarebbe riferito il monito secondo Wecklein, che intende: «Schau auf».

l'altare comune degli dèi - egli ha già avvertito - le fanciulle troveranno un baluardo più sicuro di una torre, uno scudo capace di sopportare ogni colpo (v. 190 κρεῖσσον δὲ πύργου βωμός, ἄρρηκτον σάκος); non abbandonare quel luogo sacro - ribadisce ora - costituisce per loro la più valida garanzia di vittoria (v. 233). Il che è detto sia in relazione all'esito della supplica, sia alla possibilità di stornare il pericolo rappresentato dagli Egizi: due prospettive che appaiono strettamente intrecciate tra loro.

Il prosieguito del dramma dimostra che le previsioni di Danao sono assolutamente fondate. Per quanto riguarda in particolare la supplica, infatti, è proprio la sacertà del luogo, la quale potenzia la natura religiosa della richiesta d'asilo, a influenzare in modo decisivo, sin dall'inizio, l'atteggiamento di benevolenza di Pelasgo nei confronti delle vergini. Un fremito di religioso timore - deve ammettere il re argivo - lo ha assalito nel vedere i sacri seggi ricoperti dalle insegne delle supplici (v. 346 πέφρικα λεύσσων τάσδ' ἔδρας κατασκίους); ed egli non intende incorrere nell'ira tremenda del demone della vendetta consegnando nelle mani dei loro persecutori quelle giovani fanciulle ἐν θεῶν ἔδραισιν ὧδ' ἰδρυμένας (v. 413; cf. vv. 478-79 ὅμως δ' ἀνάγκη Ζηνὸς αἰδεῖσθαι κότον/ ἰκτῆρος). Sulla cogenza del legame che hanno instaurato con il luogo sacro insistono peraltro, a più riprese, le stesse Danaidi: non accetti Pelasgo di vederle strappate a forza da quei seggi e dai simulacri divini (vv. 423-24 μηδ' ἴδης μ' ἐξ ἔδρῶν/ πολυθέων ὀρυσιασθεῖσαν; vv. 429-30 μή τι τλᾶς τὰν ἰκέτιν εἰσιδεῖν/ ἀπὸ βρετέων βία δίκας ἀγομέναν), altrimenti esse giungeranno a impiccarsi a quelle statue (v. 465 ἐκ τῶνδ' ὅπως τάχιστ' ἀπάγξασθαι θεῶν). Non a caso, quando il re le invita a lasciare l'altura e a scendere nel boschetto sottostante, esse, malgrado le rassicurazioni ricevute, manifestano inquietudine e sospetto, temendo il venir meno della protezione loro garantita dalla sacralità della postazione finora occupata (v. 509 καὶ πῶς βέβηλον ἄλσος ἂν ῥύοιτό με;)¹³.

D'altra parte il Danao che in questa prima parte della tragedia parla preoccupato alle sue figlie sa bene che l'accoglimento della supplica è la condizione imprescindibile per respingere l'assalto degli Egizi. Ben si capisce allora perché egli guardi al *pagos* e alla *κοινοβωμία* come ad una sorta di fortificazione o scudo¹⁴: come appun-

¹³ «La sicurezza, l'inviolabilità e l'invulnerabilità, sono valide e durano soltanto finché il supplice si trovi dentro il santuario, a contatto con il territorio sacro. [...] Appena il contatto spaziale con il tempio finisce, il supplice è nuovamente 'profano'» (M. Giordano, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Napoli 1999, 181).

¹⁴ Il motivo della difesa assicurata dal sacrario del *pagos* si ripropone, con molti echi verbali, successivamente, sia quando Danao avvista la flotta egizia e le figlie sono terrorizzate (cf. vv. 724-25 ἀλλ' ἠσύχως χρὴ καὶ σεσφρονησμένως/ πρὸς πρᾶγμ' ὀρώσας τῶνδε μὴ ἀμελεῖν θεῶν; 730-31 ὅμως δ' ἄμεινον, εἰ βραδύνομεν βοῆ,/ ἀλκῆς λαθέσθαι τῆσδε μηδαμῶς ποτε), sia nella scena del tentato rapimento delle Danaidi (v. 832 βαῖνε φυγᾶ πρὸς ἀλκάν; v. 852 λείφ' ἔδραν; vv. 885-86 οἰοῖ, πάτερ, βρέτεος ἄρος/ <μ>ατᾶ).

to in guerra occorre aver cura di non abbandonare i luoghi fortificati e non deporre lo scudo, così le Danaidi non dovranno abbandonare lo spazio sacro in cui hanno trovato rifugio; solo in tal modo arriderà loro la vittoria (v. 233).

È in accordo con questa chiave di lettura del passo che, io credo, occorre intervenire sul testo. Merita allora di essere riesumata - e perfezionata - una vecchia e pressoché negletta congettura di G. Fähse, il quale, in una cursoria nota al nostro passo in un lavoro degli inizi del secolo XIX, proponeva di leggere¹⁵

σκοπεῖτε, μὴ ᾠμείβεσθε τόνδε τὸν τόπον.

A questa proposta gli editori e i commentatori di Eschilo hanno riservato ben scarso apprezzamento¹⁶. A me sembra invece che essa ci mostri la via per risolvere nel modo più economico e convincente i problemi che il nostro verso pone. L'unica riserva che può essere avanzata è di ordine formale: la coordinazione in asindeto dei due imperativi, il secondo dei quali negativo, suona dura e non tiene conto del fatto che le due azioni contemplate non si dispongono sullo stesso piano, essendo quella espressa da μὴ ᾠμείβεσθε τόνδε τὸν τόπον concettualmente subordinata alla precedente (σκοπεῖτε), di cui forma per così dire l'oggetto. In altri termini, se è vero che σκοπεῖτε non va inteso come richiamo a una vigilanza generica ma riguarda proprio l'impegno e la cura di non abbandonare il *pagos*, si avverte il bisogno nel testo di una costruzione sintattica che renda esplicito tale nesso di natura completiva. Proporrrei perciò

σκοπεῖτε μὴ ᾠμείβησθε (*vel* ᾠμείψεσθε) τόνδε τὸν τόπον.

Per la costruzione di σκοπέω qui postulata cf. ad es. Soph. *OT* 406-07 δεῖ δ' οὐ τοιούτων, ἀλλ' ὅπως τὰ τοῦ θεοῦ/μαντεῖ ἄριστα λύσομεν, τότε σκοπεῖν; *Phil.* 505-06 ᾠόταν τις εὔ ζῆ, τηνικαῦτα τὸν βίον/ σκοπεῖν μάλιστα μὴ διαφθαρεῖς λάθη.

¹⁵ G. Fähse, *Sylloge lectionum Graecarum, glossarum, scholiorum in tragicos Graecos atque Platonem*, Lipsiae 1813, 318.

¹⁶ Negli apparati delle principali edizioni critiche non se ne fa menzione. Friis-Johansen-Whittle II 319 la ricordano appena, ma solo per liquidarla con un giudizio del tutto immotivato, come un emendamento che «gives miserable sense». L'obiezione che Sandin (140) muove in generale al nesso ᾠμείβεσθαι τόπον, cioè che «ᾠμείβεσθαι in the local sense means 'traverse', and it is senseless in the context», non tiene conto degli sviluppi semantici del verbo, che dal significato iniziale di «vorüberwechseln, passieren» (*LfggrE* s.v. II 3), come già in *Il.* 9.409 e *Od.* 10.328 (ἔρκος ὀδόντων) e in Hes. *Th.* 749 (οὐδόν), giunge a significare *tout court* «lasciare». Proprio la tragedia ce ne offre esempi eloquenti (la differenza tra diatesi attiva e media sembra qui irrilevante): Eur. *El.* 750 δέσποιν', ᾠμειψον δάματ', ᾠλέκτρα, τάδε; Soph. *Phil.* 1262 ἔξελθ' ᾠμείψας τάσδε πετρήεις στέγας.

Resta da chiarire la presumibile origine della corruzione. Alcuni decenni or sono Eduard Fraenkel¹⁷ segnalò una serie di casi in cui nel testo dei tragici si evidenzia uno stesso tipo di guasto in passi che presentano un apparente iato interno al verso: tale iato in realtà si risolve facendo ricorso di volta in volta alla prodelisione o alla sinecfonesi o alla crasi¹⁸, ma esso evidentemente creava problemi ai copisti, i quali, convinti che vi fosse un eccesso di sillabe, elisero la vocale lunga finale o il dittongo del primo dei due vocaboli in successione per riportare la scansione del verso a una condizione di 'normalità': così ad es. in Soph. *Ant.* 535 τὸ μὴ εἰδέναι, ove **L** riporta τό μ' εἰδέναι; OC 1155 ὥς μὴ εἰδότη : ὥς μ' εἰδότη **L**; *Phil.* 1037 ἐπεὶ οὐποτ' : ἐπ' οὐποτ' **L**; Eur. *El.* 961 μὴ εἰσίδη : μ' εἰσίδη **L** (μὴ εἰσίδη **L^{mg}**).

Un fenomeno analogo può aver facilmente determinato anche la corruzione del nostro passo: μὴ ἀμείβησθε sarà stato dapprima eliso in μ' ἀμείβησθε; di qui, poi, per l'impossibilità di una coerente costruzione sintattica del verso, si sarà plausibilmente generato il κ' ἀμείβεσθε di **M** (così riporta il codice, come ho potuto verificare sul facsimile). Segnalo, a indiretta conferma dell'ipotesi qui formulata, che lo stesso tipo di guasto, con identico esito della stessa sequenza μὴ ἀμ- in κἀμ-, si registra nella *paradosis* di Eur. *Suppl.* 421, ove **L** ha κἀμαθής da un originario μὴ ἀμαθής¹⁹.

Roma Università La Sapienza

Massimo Di Marco

¹⁷ E. Fraenkel, *Zwei Aias-Szenen hinter der Bühne*, MH 24, 1967, 79-86: 85. Ulteriore documentazione in Kannicht *ad Eur. Hel.* 973-74. Sulla *Hiatbeseitigung* come motivo di corruzione testuale, in particolare di omissioni, inserzioni e trasposizioni, vd. anche L. Battezzato, *Parola d'ordine e distribuzione delle battute in Euripide*, Reso 682-89, Lexis 22, 2004, 277-288: 282 n. 18.

¹⁸ Sulla scelta, talora diversa da editore a editore, tra le tre possibilità vd. K.-B. I 218 ss.; A. Lucius, *De crasi et aphaeresi*, Argentorati 1885, 16 ss.; M. Platnauer, *Prodelision in Greek Drama*, CQ n.s. 10, 1960, 140-44.

¹⁹ «L's error arose simply from misread μ' ἀμαθής» (Collard *ad l.*).

SOPH. OC 1556-78¹

ΧΟ. εἰ θέμις ἐστὶ μοι τὰν ἀφανῆ θεὸν καὶ σὲ λιταῖς σεβίζειν, ἐννουχίων ἄναξ, — ^{L.-J.-W.} Αἰδωνεῦ, ^{L.-J.-W.} Αἰδωνεῦ, λίσσομαι ἴμητ' ἐπίπονα μήτ' ἐπὶ βαρυραχεῖ† ξένον ἐξανύσαι 1561 μόρφ τὰν παγκευ- — ^{L.-J.-W.} θῆ κάτω νεκρῶν πλάκα καὶ Στύγιον δόμον. πολλῶν γὰρ ἂν κἀμάχων 1565 πημάτων ἰκνουμένων πάλιν σφε δαίμων δίκαιος αὔξοι.	εἰ θέμις ἐστὶ μοι τὰν ἀφανῆ θεὸν καὶ σὲ λιταῖς σεβίζειν, ^T ἐννουχίων ἄναξ, Ἄιδωνεῦ Ἄιδωνεῦ λίσσομαι μήτ' ἐπὶ — ^T πόνω ^T μήτ' ἐπὶ βαρυραχεῖ 5 ξένον ἐκτανύσαι μόρφ τὰν παγκευθῆ κάτω νεκρῶν πλάκα καὶ Στύγιον δόμον· πολλῶν γὰρ ἂν καὶ μάταν πημάτων ἰκνουμένων 10 πάλιν σε δαίμων δίκαιος αὔξοι.
ᾧ χθόνιαι θεαί, σῶμά τ' ἀνικάτου θηρὸς ὄν ἐν πύλαισι φασὶ πολυξένοις — ^{L.-J.-W.} 1570 εὐνᾶσθαι κνυζεῖσθαι τ' ἐξ ἄντρων τ' ἀδάματον φύλακα παρ' Ἀίδα λόχον αἰὲν ἔχειν· τόν, ᾧ Γᾶς παῖ καὶ — ^{L.-J.-W.} Ταρτάρου, κατεύχομαι 1575 ἐν καθαροῦ μεῖναι ὀρμωμένω νεοτέρως τῷ ξένω νεκρῶν πλάκας· σέ τοι κικλήσκω τὸν αἰένυπνον.	ᾧ χθόνιαι θεαί, σῶμά τ' ἀνικάτου θηρὸς ὄν ἐν πύλαισι ^T φασὶ πολυξέ- στοις ^T εὐνᾶσθαι — ^T κνυζεῖσθαι τ' ἐξ ἄντρων 15 ἀδάμαστον φύλακα παρ' Αἰδᾶ λόγος αἰὲν ἀνέχει. ὄν, ᾧ Γᾶς παῖ καὶ Ταρτάρου, κατεύχομαι ἐν καθαροῦ βῆναι ὀρμωμένω 20 νεοτέρως τῷ ξένω νεκρῶν πλάκας· σέ τοι κικλήσκω τιν' αἰέν*υπνον.

¹ Nella colonna di sinistra è riportato il testo di Dawe (*Sophoclis Oedipus Coloneus*, tertium ed. R.D. D., Stuttgartiae et Lipsiae 1996, di cui seguo testo e apparato), la cui colometria coincide con quella di Dain (*Sophocle*, t. III [*Philoctète – Édipe à Colone*], texte ét. par A. D. et trad. par P. Mazon, Paris 1960) e Colonna (*Sophoclis fabulae*. III. *Philoctetes, Oedipus Coloneus, Indices*, ed. comm. instr. A. C., Aug. Taurinorum 1983); talora invece differisce la disposizione dell'edizione oxoniense (*Sophoclis fabulae*, recogn. brevis adnot. crit. instr. H. Lloyd-Jones et N.G. Wilson, Oxonii 1990, 1992 ed. corr.). In quella di destra, testo e colometria di L (*Laur.* pl. XXXII 9, ff. 115^f s.), qui coincidente con quella di A (*Par.* gr. 2712, f. 180^v) e U (*Marc.* gr. 467), e da cui talora differisce quella triciniana (Z_o, *Pal.* gr. 287, f. 29^f, e soprattutto T, *Par.* gr. 2711, ff. 187^v s.: cf. A. Tessier, *Demetrio Triclinio (ri)scopre la responsione*, in *La colometria antica dei testi poetici greci*, a c. di B. Gentili e F. Perusino, Pisa-Roma 1999, 36 s. n. 15). Ho ricollazionato questi mss. tramite riproduzioni digitali e microfilm; per K (*Laur.* pl. XXXI 10, f. 247^v), ringrazio Paolo Scattolin, per avermi prima collazionato il ms. e poi fornito un'ottima riproduzione del medesimo; per Zn (*Par.* gr. 2787), Q (*Par.* suppl. gr. 109) e U mi sono avvalso di A. Bersellini, *I lyrice dell'Edipo a Colono' di Sofocle*, Tesi di Dottorato, Parma a.a. 2004-2005, 187-202, lavoro utilissimo anche per l'appendice, in cui Bersellini riporta l'inedito repertorio delle relative congetture, compilato da L. van Paassen fino all'anno 1977; non ho invece potuto collazionare Λ (*Leid.* 60A). Un apparato colometrico, seppure selettivo, era già nell'edizione di L. Campbell (*Sophocles. The Plays and the Fragments*, I, Oxford 1879, 422-24).

1² θεὸν **LAUKZoT** (ad 1 στροφή κώλων ιβ̄ **T**) || 2 ἄναξ **LAUKZo** : 2 σεβίζειν, 3 ἄναξ **T** || 3 Ἄιδωνεῦ alterum **LAUZo** : λίσσομαι **K** : 4 Ἄιδωνεῦ alterum **T** || 4 ἐπὶ **LA** : ἐπίπονα **Zo** : πόνω **U** : 5 πόνω **T** || 5 βαρυαχεῖ **LAUZo** : 6 βαρυαχεῖ **T** || 6 ἐκτανύσαι **LAUZo** : 7 ἐκτανύσαι **T** || 7 κάτω **LAUZo** : 4 μόρω **K** (colon post μόρω habet **T**) : 8 κάτω **T** || 8 στύγιον **LAUZo** : 5 πλάκα **K** (colon post πλάκα habet **T**) : 9 στύγιον **T** || 9 ἄν **LAUZo** : 6 ἄν **K** spatio post ἄν relicto : 10 ἄν **T** || 10 ἰκνουμένων **LAUZo** : 7 ἰκνουμένων **K** : 11 ἰκνουμένων **T** || 11 αὔξοι **LAUZo** : 8 αὔξοι **K** : 12 ἀέξοι **T** || 12 ἀνικάτου **LAUZo** : 9 ἀνικάτου **K** : 13 ἀνικάτου **T** (ad 13 ἀντιστροφή κώλων ιβ̄ **T**) || 13 πολυξέ- **LAU** : εὐνᾶσθαι **Zo** : 10 φασὶ **K** spatio post φασὶ relicto : 14 πύλαισιν, 15 πολυξέστοις **T** || 14 εὐνᾶσθαι **LAU** : 11 εὐνᾶσθαι **K** : ἄντρων **Zo** || 15 ἄντρων **LAU** : 12 ἄντρων **K** spatio post ἄντρων relicto : Ἄϊδα **Zo** : 16 ἄντρων **T** || 16 Ἄϊδα **LAU** : 13 Ἄϊδαν **K** : ἀνέχει **Zo** : 17 Ἄϊδα **T** || 17 ἀνέχει **LAU** : 14 ἀνέχει **K** spatio post ἀνέχει relicto : Ταρτάρου **Zo** : 18 ἔχει **T** (ad 18 λείπει κῶλον **T**) || 18 Ταρτάρου **LAU** : 15 Ταρτάρου **K** : καθαρθῶ **Zo** : 19 Ταρτάρου **T** || 19 καθαρθῶ **LAU** : ὀρμωμένω **Zo** : 16 ὀρμωμένω **K** : 20 καθαρθῶ **T** || 20 ὀρμωμένω **LAU** : πλάκας **Zo** : 21 ὀρμωμένω **T** || 21 πλάκας **LAU** : 17 πλάκας **K** : ἄυπνον **Zo** : 22 πλάκας **T** || 22 (*-)υπνον **LU** : 18 ἄυπνον **KA** : 23 ἔνυπνον **T**

1556 ἀραῆ Meineke 1843 || 1557 σεβάζειν **Zo** : σέβειν Heimsoeth (~ 1569 πύλαις **QR**) || 1559 Αἰδωνεῦ bis Hermann : Ἄιδωνεῦ bis codd. : Ἄιδωνεῦ bis Willink | λίσσομαι codd. et schol. **L** in lemm. : δίδου μοι schol. **LR** in interpr. : αἰδοῦμαι Erfurdt, αἰτοῦμαι Doederlein, δός μοι Heath, νεῦσόν μοι dub. Jebb || 1560 μήτ' ἐπίπονα **KAUYQRZnZo** : μήτ' ἐπιπόνω **LV** : μήποτ' (hoc etiam **A**) ἐπὶ πόνω **T** : [μήτ'] ἐπιπόνως non Kuiper, sed Ll.-J.-W. (p. 421 in adp.: «nos post Jebb»), μὴ ἑπιπόνως Kuiper, [μήτ'] ἐπὶ πόνω Seidler, ἐπιπόνω Dindorf, ἄπονα μήδ' Wecklein (rec. Jebb) cl. v. 1585, μὴ ἑπιπόνω (vel ἑπιπόνω) non Dain, sed Bergk, μήτε πόνω Willink | ἐπιβαρυαχεῖ **L^{ac}AZo** : ἐπιβαρυαχεῖ **K** : ἐπιβαρυαχεᾶ **QR** || 1561 ἐξανύσαι Vauvilliers (κατανύσαι in interpr. schol. **LRM**) : ἐκκατανύσαι fort. recte Hermann : ἐκτανύσαι codd. || 1562 s. τ' ἄν παγκευθῆ **K** : τ' ἀπαγκευθῆ **Zo** || 1563 νεκρῶν **T** : νεκύων rell. || 1565 πολλὸν **ZnZo** | καμάχων Martin : ἄν καὶ καμάτων **V** : ἄν καὶ μάταν rell. (sic Ll.-J.-W., Dain) : ἀνταλλαγάν Bücheler || 1566 ἰκνούμενον Jebb || 1567 σφε Reiske, cl. schol. **L** in interpr. : σε codd. (def. Campbell, Wilamowitz) | δικαίως **K** | ἀέξοι **T** || 1568 σώματ' ἀνικάτου **K^{ac}** || 1569 πύλαις **QR** : πύλαισιν **T** || 1570 φασὶ codd. (φασὶ **T**, schol. **L** ad l. λείπει τὸ φασί) : ταῖσι Bergk (sic Ll.-J.-W.) : ταῖσδε Mazon ap. Dain | πολυξένοις Musgrave : πολυξέστοις codd. (def. Hermann, Campbell, Tessier) || 1571 κνυζᾶσθαί τ' **ZnZo** : κνυζᾶσθ' cum ει s.l. **T** | ἐξ ἄντρων τ' vel ἔκ τ' ἄντρων τ' Dawe : ἐξ ἄντρων codd. || 1572 ἀδάματον Brunck : ἀδάμαντος **ZnZo** : ἀδάμαστον rell. | φύλακ', omisso παρ', **T** | Ἄϊδα **L** : Ἄϊδα **A** : Ἄϊδαν **KV** et **T^{s.l.}** || 1573 λόγον Blaydes : <ὡς> λόγος **T** : λόγος rell. (sic Ll.-J.-W., Dain) | ἔχειν Dawe : ἔχει **T** (sic Ll.-J.-W., Dain) : ἀνέχοι **QR** : ἀνέχει rell. | φασὶ ... / ... / ... / λόγος ὡς

² Ho preferito non considerare in questo apparato colometrico **ZnQ**, in quanto entrambi i mss. paleosano una notevole trascuratezza nella colizzazione (vd. Bersellini 35 n. 33). Con “|” e “—” ho indicato nel testo dello stasimo la presenza o l’assenza di ‘a capo’ nell’ed. di Lloyd-Jones–Wilson (testo a sinistra) e in **T** (testo a destra).

νιν ἔχει Kamerbeek, 215 ad l. : λόγος αἴν' ἀνέχει vel αἰνά γ' ἔχει Willink || **1574** τόν Hermann : ὄν codd. (Dain, def. Campbell, Tessier) : τόδ' Hartung : σύ τ' Bergk : ἴν' Wecklein : σόν Furley-Bremer | παῖς **QRV** || **1575a** Ταρτάρη V || **1575b** ἐκ καθαροῦ Madvig : ἐκ καθαῶν Meineke | μεῖναι Dawe (μένειν iam Martin) : βῆναι codd. : 'κστῆναι σ' Blaydes || **1576** ὀρμώμενον ... τὸν ξένον J.H.M. Schmidt || **1578** κυκλίσχω **Zo** | τιν' **L** : τὴν **K^{in 1}** (τὸν **K^{s. 1}**) et *Suda* αἱ 95 A. | αἰένυπνον **V** schol. **L** *Suda* α 644, αἱ 95 A. [Zonar.] 66 Tittm. Eustath. *In Il.* XX 154 s. (IV 385,9 v.d. Valk) : αἰὲν ἔνυπνον **T** : αἰὲν ἄνυπνον **L^{a.c.}** rell. : αἰέν*υπνον **L^{p.c.}**

Conspectus metrorum I (Dawe³, 97), vv. 1556-67 ~ 1568-78

1556 ~ 1568	—υ—υ— —υ—υ—	2δ
1557 ~ 1569	—υ—υ—υ	ar
1558 ~ 1570	—υ—υ—	δ
1559 ~ 1571	— — — —υ—	2sp + δ
1560 ~ 1572	υ υ—υ—υ υ υ—	cr + δ
1561 ~ 1573	υ—υ—	an
1562 ~ 1574	υ— —	δ
1563 ~ 1575a	—υ—υ—υ	lec
1564 ~ 1575b	—υ—υ—	δ
1565 ~ 1576	—υ— —υ—	2ia sync.
1566 ~ 1577	—υ—υ—υ—	lec
1567 ~ 1578	υ—υ— —υ—υ—	ia + ith

Conspectus metrorum II (L)

1	—υ—υ— —υ—υ— ~ —υ—υ— —υ—υ—	2δ ~ 2δ
2	—υ—υ— —υ—υ— ^T —υ—υ— ~ —υ—υ— —υ—υ— ^T —υ—υ—	ar δ ~ ar δλ (?)
3	υ— —υ— ~ — ^T —	2ion ^{min} ~ 2sp
4	—υ— —υ— ~ — — — — —	δ ² ~ 2mol
5	υ— ^T —υ—υ—υ— ~ υ—υ—υ—υ—υ—	δ an ~ δ cr
6	υ—υ— —υ—υ—	δ ~ δ
7	υ— —υ—υ— ~ υ— —υ—υ—	δ cr ~ δ cr
8	υ—υ—υ—υ— ~ υ—υ—H—υ—	pros ~ δ an
9	υ—υ—υ— ~ —H—υ—	δ ~ sp ia
10	—υ—υ—υ—υ— ~ —υ—υ—υ—υ—	2cr ia ~ 2cr ia
11	υ—υ—υ—υ—υ— ~ υ—υ—υ—υ—υ—	ia cr ba ~ ia cr ba

1. La sinossi evidenzia immediatamente la distanza fra la *mise en page* delle edizioni di Dain, Dawe e Lloyd-Jones–Wilson, e quella della paradosi (meglio, di una

parte rappresentativa di essa)³. Solo in **T**, ms. di riferimento anche per la colometria dall'edizione di Tournebus (Parisiis 1553) a quella di Brunck (Londini 1824), abbiamo una sistemazione che riconosce la responsione strofica; essa risale a Demetrio Triclinio. In **L** (f. 115^v) $\tilde{\omega}$ è in modesta *eisthesis* (v. 1568), ma ciò non è per segnalare l'inizio dell'antistrofe: sembra infatti trattarsi di un'abitudine dello scriba in presenza dell'interiezione (cf. *e.g.* f. 115^r $\tilde{\omega}$ φῶς ἀφεγγές, v. 1549 [3ia]). Da notare sempre in **L** l' 'a capo' πολυξέ/-στοις (v. 1570): lo scriba rispetta la sinafia verbale, senza intenderne il motivo, ma per rispetto del modello che sta esemplando; tale disposizione è intenzionale e probabilmente antica. Tuttavia questa colometria presenta dei problemi, che emergono nel tentativo tricliniano di stabilire una responsione, e che risultano evidenti già nella concorde disposizione monostrofica di **LAU**, almeno per i moderni (cf. soprattutto i vv. 1575 s., con i due iati all'interno di *colon*). Mentre in questo IV stasimo **LAU** mostrano la medesima disposizione, **K** differisce in alcuni casi, pur senza mostrare segno alcuno di responsione. Ad es., il v. 1559 è disposto come nelle edizioni di Dain e di Dawe (che con Hermann leggono Αἰδωνεῦ, Αἰδωνεῦ [Ἄιδωνεῦ *bis codd.*], λίσσομαι), ma dal v. 1560 al v. 1562 **K** non divide, e questo fa sì che abbia 18 *cola* complessivi, con una differenza sostanziale rispetto a **LA** (22) e **T** (24 ipotizzati, ma 23 effettivi).

Lo scolio marginale di **T** sottolinea la struttura κατὰ σχέσιν e il numero di dodici *cola* per ciascuna articolazione; l'espressione ἔστι δὲ τὸ παρὸν ᾄσμα μιᾶς στροφῆς dovrebbe indicare che la disposizione originaria era monostrofica⁴, e ricorrere *e.g.* nello *schol. metr. Tricl. TTcTf ad OT* 1086 ss. ~ 1098 ss. Longo, seguita però

³ La collazione colometrica dell'*OC*, operata da Bersellini cit. (con esclusione di **A**, **K** e **Zo**), conferma la posizione di G. Avezzù, *Nota al testo in Sofocle. Filottete*, a c. di G. A. e P. Pucci, trad. di G. Cerri, Milano 2003, LV-LXXXIX. Per la continuità fra la colizzazione alessandrina e quella di **L**, cf. A. Pardini, *Note alla colometria antica dell' 'Aiace' di Sofocle*, in *La colometria antica*, 95-120, in part. 97. Sulla base delle considerazioni di Pardini cit., ho considerato soprattutto **L** (per la famiglia 'fiorentina'), **A** (per quella 'parigina') e **T** (per Demetrio Triclinio); per **ZnQU**, cf. supra, n. 2. L'unico papiro dell'*OC* è *PMich.* 3.140 (inv. 35, M.-P.³ 1465.1, II-III d.C., vv. 136-45 [LDAB 3935, con informazioni divergenti da M.-P.³: è considerato infatti frammento di un codice papiraceo, e non di un rotolo, databile al V-VI d.C.; nel *verso* occorrono i vv. 180-91, peraltro assai evanidi, così da non essere agevolmente leggibili, almeno tramite la riproduzione digitale di cui dispongo, prodotta con luce naturale]).

⁴ *Schol. T ad OC* 1556, f. 187^v εἰ θέμις· τὰ τοιαῦτα εἶδη τῶν χορῶν καλεῖται κατὰ σχέσιν ὡς εἴρηται· ἔστι δὲ τὸ παρὸν ᾄσμα μιᾶς στροφῆς· τὰ δὲ κῶλα αὐτῆς ἴβ'· καὶ τὰ τῆς ἀντιστροφῆς τοσαῦτα· ἐπὶ τῷ τέλει τῆς μιᾶς στροφῆς παράγραφος· τῆς ἀντιστροφῆς κορωνίς. Cf. *Sophoclis quae exstant omnia cum veterum grammaticorum scholiis* [...], III, rec. [...] R.F.P. Brunck [...], Londini 1824, 166. Gli scolii metrici di **T** all'*Edipo a Colono* non hanno mai una dettagliata analisi metrica, semmai una «parcellizzazione κατὰ πόδας» (A. Tessier, *La responsione tra sequenze docmiache*, in *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica*. Scritti in onore di Bruno Gentili, II, a c. di R. Pretagostini, Roma 1993, 667-74, in part. 668).

in quest'ultimo caso da una descrizione metrica *colon* per *colon*, che manca invece per OC 1556-78⁵.

È interessante notare come lo scolio triciniano *ad OT* 1086-1109 in **Zk** (*Vat.* gr. 920, f. 207^r mg.) analizzi questo terzo stasimo ancora «in sedici *cola* distinti e irrelati, quelli evidentemente che il metricologo [*scil.* Triclinio] aveva rinvenuto nel proprio antigrafo e passivamente recepito»⁶. **Zk** rappresenta una fase intermedia dell'attività triciniana su Sofocle, e dobbiamo immaginare che qualche cosa di simile sia esistito per il IV stasimo dell'*Edipo a Colono*.

Il computo dei *cola* di **T** è tuttavia erroneo, perché con la disposizione triciniana all'antistrofe ne manca uno, fatto denunciato e tramite la notazione marginale λεί(πει) κῶλον e con una riga vuota tra il v. 1573 e il seguente⁷. Il principio responsivo applicato in **T** è principalmente isosillabico; l'«a capo» dei vv. 1557 ~ 1569 σεβίζειν ~ πύλαισιν dipende dalla necessità non tanto di isolare due *cola* isometrici (2 — — — — — ~ — — — — —), ma di ovviare alla disparità sillabica, quale occorre nella colizzazione vulgata (13 sillabe vs. 12). Obliterata la sinafia tra il v. 1569 e s. (πολυξέ-/στοις), i due *cola* successivi corrispondono sillabicamente (vv. 1558 ἐννυχίων ἄναξ ~ 1570 φᾶσὶ πολυξέστοις), ma poi sorprende – poiché **T** rappresenta l'ἔκδοσις definitiva di Triclinio – che Ἀἰδωνεῦ Ἀἰδωνεῦ abbia come *respondens* εὐνᾶσθαι κνυζεῖσθ' ἐξ ἄντρον (vv. 1559 ~ 1571): il mancato slittamento di (ἐξ) ἄντρον nel *colon* seguente (o l'anticipo di λίσσομαι nel precedente) provoca il λείπ(ει) κῶλον, cioè la mancata corrispondenza in antistrofe dello strofico ξένον ἐκτανύσαι (v. 1561). I conti vengono fatti tornare di nuovo in λίσσομαι μή<πο>τ' ἐπὶ πόνῳ ~ ἀδάμαστον φύλακ' [παρ'] Ἀίδα (Ἀίδην **T** s.l., secondo Dawe, 79 in *adp.*, anche se sovrascritto mi sembra -αν; per l'accusativo, cf. v. 1552 παρ' αἴδην), quindi in μήτ' ἐπὶ βαρυαχεῖ ~ ὡς λόγος αἰὲν ἔχει, dove le varianti triciniane (ὡς λόγος **T** : λόγος *rell.* | ἔχει **T** : ἀνέχοι **QR** : ἀνέχει *rell.*) hanno motivazione sia sintattica (cf. φασὶ al v. 1570) che prosodica. Sino alla fine, **T** condivide la colometria di tutti gli altri codici, con un intervento testuale ai vv. 1563 s. ~ 1575a s. νεκρῶν (**T** : νεκύων *rell.*) πλάκα καὶ Στύγιον ~ κατεύχομαί ἐν καθαροῦ, sempre per stabilire una corrispondenza sillabica (qui, anche prosodica e metrica). Ai vv. 1564 s. ~ 1575b s. δόμον· πολλῶν γὰρ ἄν ~ βῆναϊ ὀρωμένῳ l'abbreviamento in iato del dittongo αι, altrimenti problematico ma esplicitamente segnalato dallo scriba, doveva forse preludere a un successivo emendamento⁸.

⁵ εἶπερ ἐγώ· τὰ τοιαῦτα εἶδη τῶν χορῶν καλεῖται κατὰ σχέσιν, ὡς εἴρηται. ἔστι δὲ τὸ παρὸν ἄσμα στροφῆς μιᾶς· τὰ κῶλα δὲ τῆς στροφῆς ἰβ' καὶ τὰ τῆς ἀντιστροφῆς τοσαῦτα. τὸ α' χοριαμβικὸν δίμετρον ἀκατάληκτον ἐκ χοριάμβου καὶ τροχαϊκῆς συζυγίας, κτλ.

⁶ Cf. Tessier, *Demetrio Triclinio* 35 s.

⁷ Forse nella speranza di trovare in un altro ms. il *colon* mancante.

⁸ **T** ha inoltre η s. l., per notare la corrispondente forma attica, ai vv. 1562 τῆν, 1565 μάτην, 1568 ἀνικήτου, 1574 γῆς. Lo *iota* muto è sempre omesso (sottoscritto solo in μόρφ, v. 1562); sopra αι

2. Dunque la paradosi oppone a una colometria - quella rappresentata *in primis* da **L** - di presumibile antichità, quella triclinaiana di **T**, che tuttavia può ben dirsi la prima, in ordine di tempo, fra le moderne. La questione è se la colometria di **L** abbia una qualche autorevolezza⁹ e se si possa ridurre alla struttura responsiva senza eccessive alterazioni. La risposta sembra negativa: a differenza di quanto accade per altri drammi sofoclei (cf. supra, n. 3), non parrebbero esserci margini per accettare la disposizione trādita. Prima di tutto, come ribadito più volte, essa non ammette la responsione, che Triclinio restaura presumibilmente non sulla base di collazioni con manoscritti ora scomparsi, ma solo grazie alle proprie competenze. L' 'a capo' πολυξέ-/στοις (v. 1570, **LAU**) è probabile eredità della colizzazione antica, e porta a scandire un *ar* fra tre docmî; tuttavia un *colon* coriambico ricorre più di frequente come clausola di periodo docmiaco, e per di più in antistrofe abbiamo *brevis in longo* (v. 1557 καὶ σὲ λιταῖς σεβίζειν ~ v. 1569 θηρὸς ὄν ἐν πύλαισι), che segnala fine di periodo e che non sarebbe metodico correggere con πύλαισιν di **T**¹⁰ (congettura triclinaiana motivata da altra finalità, cf. supra, 000). Inoltre il v. 1558 ἐννυχίων ἄναξ, che appunto chiude il secondo *colon* della strofe in **LAU**, ripropone il medesimo *pattern* docmiaco (—υυ—υ—) del precedente dimetro (εἰ θέμις ἐστὶ μοι τὰν ἀφανῆ θεὸν ~ ὃ χθόνιαί θεαί, σῶμά τ' ἀνικᾶτου, con responsione libera θεὸν ~ -κάτου)¹¹; invece il suo *respondens*, v. 1570 φασὶ πολυξέ- (—υυ—), non può essere ricondotto in alcun modo a tale sequenza, che si realizza solo eliminando la sinafia verbale e disponendo quanto segue sulla base di **T**, con analogo responsione libera dei vv. 1556b ~ 1568b¹². Willink preferisce far corrispondere σέβειν (Heimsoeth) a πύλαις (**QR**), per evitare fine di periodo prima dell'enclitica

in αἰέν (v. 1573), κατεύχομαι (v. 1575) e βῆνοι (v. 1576), lo scriba pone un segno a ribadire la quantità breve. Infine, lo scriba appone il *chronos* su φασί, sempre per evitare incertezze prosodiche.

⁹ «Stropharum lectiones traditae aliquanto saniores sunt quam plerique autumant», O. Schroeder, *Sophoclis cantica*, Lipsiae 1907, 74.

¹⁰ Mi sentirei di affermare lo stesso in relazione al v. 1563, dove usualmente si mette a testo νεκρῶν di **T** per νεκύων degli altri mss., difendibile tuttavia quest'ultimo, almeno secondo Kamerbeek 213 *ad l.* (J.C. K., *The Plays of Sophocles*, VII. *The Oedipus Coloneus*, Leiden 1984).

¹¹ Cf. Tessier, *La responsione* 670 (B, Conomis [infra, n. 17] nrr. 10 ~ 18, 2x in Aesch., 3x in Soph.).

¹² Il fatto che **Zo** obliteri tale divisione, presentando però un lungo, tredicesimo *colon* θηρὸς—εὐνῶσθαι, non precorre la colizzazione di **T**, che opera la medesima scelta, seguito dai moderni. Sull'opportunità anche metrica di mantenere il trādito πολυξέστοις per il πολυξένοις di Mugsgrave, nonostante ciò produca una responsione 'imperfetta' (—υυ—υυ— ~ —υυ—), cf. A. Tessier, *Una congettura di G. Hermann (Soph. 'Oed. Col.' 1574)*, RFIC 124, 1996, 71 n. 2 (duce G. Serra, *La morte «soccorritrice» nell'«Edipo a Colono»*, QS 36, 1992, 170 n. 39).

φασί¹³; tuttavia questa situazione anomala potrebbe indurre a dubitare della genuinità dell'enclitica (vd. infra, 201 s.)¹⁴.

Una difficoltà metrica assai consistente è ai vv. 1559 s. ~ 1570 s.: anche qui la colometria di **L** non funziona in responsione (3 $\cup\cup\text{---}\cup\text{---}\sim\text{---}\text{---}$ $\text{Zion}^{\text{min}} \sim 2sp, 4 \text{---}\cup\text{---}\text{---}\cup\cup\text{---}^{15} \sim \text{---}\text{---}\text{---}\text{---}\delta^? \sim 2mol, 5 \cup\text{---}\text{---}\cup\cup\cup\cup\text{---}^{16} \sim \cup\cup\text{---}\cup\cup\cup\cup\text{---} \delta an \sim \delta cr$). Lloyd-Jones e Wilson vanno a capo dopo il primo Αἰδωνεῦ, anche per evitare lo iato fra i due vocativi, ma in un periodo docmiaco lo iato occorre, seppur raramente, anche senza che vi sia cambio d'interlocutore, di metro o pausa retorica (e senza produrre obbligatoriamente un abbreviamento), e in coincidenza con interiezioni o invocazioni¹⁷; dunque mi sembra preferibile la disposizione di Dain e Dawe. Accettabile è anche la responsione λίσσομαι ~ ἔξ ἄντρων¹⁸, mentre per quanto segue forse è bene rassegnarsi alle *cruces*: vv. 1560 ~ 1572 μήτ' ἐπιπόνω (**LV** : μήτ' ἐπίπονα **AUYKQRZnZo** : μήποτ' [hoc etiam **A**] ἐπὶ πόνω **T**) μήτ' ἐπὶ βαρυαχεῖ ~ ἀδάμαστον (codd. : ἀδάματων Brunck : ἀδάμαντος **ZnZo**) φύλακα παρ' Αἶδα. Di solito si predilige l'espunzione del primo μήτ(ε) (Seidler)¹⁹, per far corrispondere ἐπιπόνω *vel* ἐπὶ πόνω ad ἀδάματων

¹³ Cf. C.W. W., *Critical Studies in the Cantica of Sophocles: III. Electra, Philoctetes, Oedipus at Colonus*, CQ 53/1, 2003, 75-110, in part. 107.

¹⁴ Occorre tuttavia sottolineare, anche a proposito della divisione di **T**, che già la prassi editoriale alessandrina, e aristarchea in particolare, prevedeva ad esempio che le enclitiche elise a fine di verso fossero scritte all'inizio di quello successivo, e un caso come Soph. OT 1084 dimostra, pur in una sequenza di 3ia, che un'enclitica poteva sussistere all'inizio di verso: cf. C.O. Pavese, *Il grande Partenio di Alcmane*, Amsterdam 1992, 36 n. 24.

¹⁵ Il *colon* docmiaco di struttura più simile è il nr. 4 di B. Gentili-L. Lomiento, *Metrica e ritmica. Storia delle forme poetiche nella Grecia antica*, Milano 2003, 237 (--- --- --- --- OC 519 ~ 532).

¹⁶ Per la lettura βαρυᾶχεῖ, vd. Kamerbeek e Willink cit., contro la testimonianza del menzionato *schol. LRM ad v. 1560* de M. λίσσομαι μήτ' ἐπιπόνω ... μήτε ἐπὶ πόνω, μήτ' ἐπὶ βαρυηχεῖ μόρω· κτλ. Cf., forse a sostegno dell'*hapax* βαρυᾶχής, anche OC 1448-50 XO. νέα τάδε νεόθεν ἤλθέ μοι / βαρύποτμά τινα κακὰ παρ' ἀλαοῦ ξένου, / εἴ τι μοῖρα μὴ κίχχανει. Roldighiero (*Sofocle. Edipo a Colono*, a c. di A. R., introd. di G. Serra, Venezia 1998, 163) segue Serra 169 n. 37 ed è per βαρυᾶχεῖ («non risuoni il suo pianto»). Il problema non è solo metrico: Serra cit. e Tessier, *La responsione* 670 n. 12 mostrano come la responsione μήτ' ἐπὶ βαρυαχεῖ ~ φύλακα παρ' Αἶδα sia già, a prescindere dalla prosodia di βαρυαχεῖ e dalla conseguente libertà di responsione, un *unicum* in tragedia.

¹⁷ Cf. e.g. OC 1485, discusso in N.C. Conomis, *The Dochmiacs of Greek Drama*, Hermes 92, 1964, 42. E. Medda, *Osservazioni su iato e brevis in longo nei docmi*, SemRom 3/1, 2000, 115-42, in part. 140, calcola un 10% di casi di iato in tragedia non giustificato da cambio d'interlocutore etc. (Medda si basa su testo e colometria delle edizioni di West 1998² per Eschilo, Lloyd-Jones e Wilson 1992² per Sofocle, Diggle 1986²-1994 per Euripide).

¹⁸ Cf. da ultimo Willink 107.

¹⁹ Cf. E. Medda, *Su alcune associazioni del docmio con altri metri in tragedia (cretico, molosso, baccheo, spondeo, trocheo, coriambo)*, SCO 43, 1993, 113; a p. 186 s. Medda discute i vv. 1558 s. ~ 1570 s., ma questa volta partendo dalla colizzazione di Lloyd-Jones-Wilson.

φύ- di Brunck²⁰; così si causa uno iato e si elimina una correlazione ben attestata in Sofocle (*in lyricis*, cf. *Ant.* 373 s., *El.* 239 s., *OC* 1679 s.). Nessun altro dei rimedi escogitati è esente da difetti: anche la seclusione del primo ἐπί (Willink), ad esempio, sebbene crei una situazione sintattica confermata da *Ant.* 366, oblitera tuttavia il *difficilior* ἐπιπόνω (cf. *Trach.* 654, 829), rispetto al quale ἐπὶ βαρῶχεϊ (*scil.* μόρω) sembra realizzare una preziosa variazione.

Con i vv. 1561 ~ 1573 ξένον ἐξανύσαι (Vauvilliers [κατανύσαι in interpr. schol. **LRM**] : ἐκτανύσαι codd.) ~ λόγος αἰὲν ἀνέχει si realizza uno dei tre casi di coincidenza fra colometria antica e moderna (cf. vv. 1556 ~ 1568 e 1567 ~ 1578), o almeno con parte di quest'ultima²¹. Tuttavia questa responsione²² e ciò che segue viene sensibilmente modificato da Willink 108, anche per evitare l'anapesto ξένον ἐξανύσαι seguito da «a weird verse» (vv. 1561-64 ~ 1573-75b ... μόρω / ... κάτω / ... δόμον ~ ... ῶ / ... Ταρτάρου / ... βῆναι). Curiosamente, in questo caso soltanto Willink fa appello alla colometria di **L**, al fine di comprovare la divisione ... κάτω / ... (Ταρ)τάρου. Forse non sarebbe inopportuno riproporre ἐκκατανύσαι di Hermann, lezione peraltro assai vicina all'*interpretamentum* dello scolio e che darebbe una plausibile *ratio corruptelae*, nonché una responsione meno imbarazzante di quella fra un metro anapestico e un docmio (— — — — — ~ — — — — — δ)²³.

Di séguito, gli iati che precedono e seguono ἐν καθαρῶ βῆναι (v. 1575, vd. infra) lo isolano come *colon* a sé (— — — — —), rispondente a καὶ Στύγιον δόμον (v. 1564, — — — — —), e non sembrano esistere margini per giustificare la disposizione di **L** (κατεύχομαι ἐν καθαρῶ / βῆναι ὀρμωμένω). Ne consegue un'obbligata correzione della colometria trādita, che lascia solo il *colon* finale di ciascuna stanza così come testimoniato dai mss.

3. Come si è visto, gran parte delle cure ecdotiche a questo stasimo sono richieste dall'istituzione di una struttura responsiva. Ma anche nel definirne l'assetto metrico entrano in gioco una serie di situazioni intricate, come le responsioni libere nei doc-

²⁰ Bersellini 193 n. 13 è propenso ad accogliere la responsione libera ἐπιπόνω μήτ' ἐπὶ βαρῶχεϊ ~ ὀδάμαστον φύλακα παρ' Ἀίδα, cf. Gentili-Lomiento 238 s., nrr. 17, 23. Cf. tuttavia supra, n. 16.

²¹ Ma al v. 1573 la sistemazione di Dawe, λόγον αἰὲν ἔχειν, non dà un senso soddisfacente: cf. H. Lloyd-Jones–N.G. Wilson, *Sophocles: Second Thoughts*, Göttingen 1997, 133 s.

²² Difesa da Bersellini 193 (vd. nrr. 36 e 24 in Gentili-Lomiento 239).

²³ Cf. *Sophoclis Tragoediae septem*, [...] rec. [...] I.G.A. Erfurdt, ed. nova cum annot. et indic. G. Hermann, acced. Schneider *de dialectis Sophoclis* et Wunderi *Conspectus metrorum Sophoclis*, I, Londini 1827, 454 *ad l.* cl. schol. **LRM** *ad* v. 1648 de M. ἐξαπείδομεν ἴδιον αὐτοῦ τὸ πολλαῖς κεχρηῆσθαι ταῖς προθέσεσι. Un ulteriore motivo di dissenso rispetto a Willink: con ξένον ἐξανύσαι μόρω ~ λόγος αἰὲν ἀνέχειτ' τόν, ῶ Willink deve riproporre τόν di Hermann (qui almeno necessario *metri causa*, per evitare uno iato interno: sulla fortuna, spesso indebita, dell'intervento hermanniano, cf. Tessier, *Una congettura* 73-76), ma così facendo oblitera un segnale di fine di periodo, ben in accordo con lo sviluppo retorico.

mî, una cui razionale *observatio* risulta complicata soprattutto in ragione della loro molteplice realizzazione²⁴. Lo stesso dicasi per altri fenomeni, relativamente rari, come gli iati interni o la *brevis in longo* ‘ingiustificata’, studiati recentemente da Medda, *Osservazioni* 115-42. Tuttavia gli studi sul docmio in tragedia muovono da edizioni che non contemplano apparati colometrici²⁵ e che spesso ritengono pregiudizialmente inaffidabili le colizzazioni tràdite, dalle quali si allontanano sensibilmente: il che significa, per i docmî in particolare, ragionare su una base di partenza alterata, e per di più con criteri disomogenei. Altrimenti, ed è il caso della colometria dei vv. 1561-64 ~ 1573-75b proposta da Willink, si ricorre ai mss. solo quando si ha bisogno di trovare conferme alle proprie interpretazioni. Come anche il lavoro di Bersellini ha mostrato, una maggiore considerazione della *mise en page* dei *lyrica* ha inoltre un ruolo importante sulla determinazione delle relazioni stemmatiche.

4. Tuttavia non è soltanto l’aspetto metrico e responsivo a fare difficoltà. Ad esempio, ἐκτανύσαι dei codici, che non dà senso, è stabilmente accantonato a favore dell’ἐξανύσαι di Vauvilliers²⁶, per quanto – si è detto – la congettura di Hermann ἐκκατανύσαι, benché il vocabolo sia inattestato, abbia una sua ragion d’essere. Nel caso dell’*hapax* (dei mss.) πολυξέστοις (v. 1570) ha sicuramente contribuito la *ratio* metrica, ma non solo, affinché s’imponesse la *Verbesserung* πολυξένοις di Musgrave (cf. supra, n. 12). Si è detto dell’importanza dell’osservazione di Willink, secondo cui è impropria fine di periodo prima dell’enclitica φασί (per cui ripropone σέβειν di Heimsoeth, rispondente a πύλαις di QR). La *brevis in longo* πύλαισι però potrebbe far dubitare di φασί, pur tràdito da tutti i testimoni (e accolto nel testo da Dawe, mentre Dain ha ταῖσδε di Mazon, Lloyd-Jones e Wilson il fortunato ταῖσι di Bergk). Tuttavia la sua presenza nel testo potrebbe anche dipendere dal fraintendimento dello scolio, a cui dispiaceva l’*ordo verborum* con λόγος κτλ. dislocato a fine di periodo²⁷. A difesa di φασί e della sua collocazione tra sostantivo e aggettivo, Willink propone un ottimo parallelo (Eur. *Hec.* 453), ma è meno persuasivo quando enfatizza l’impossibilità di trovare una

²⁴ Ora Gentili-Lomiento 237-40 ne annoverano trentotto, più cinque acefale o catalettiche; data tale variabilità, «le responsioni possono talora presentare una certa libertà, coinvolgendo anche più elementi» (p. 240). Cf. al proposito Tessier, *La responsione*, 667-74.

²⁵ Per una rassegna delle edizioni con apparato colometrico, vd. S. Delle Donne, *In margine ad una edizione ‘colometrica’ dei cantica del Reso di Euripide*, Rudiae 17-18/1, 2004-2005, 173-208: 178 ss.

²⁶ *Sophoclis tragoediae*, cum interpr. Lat. et scholiis vet. ac novis ed. I. Capperonnier. Eo defuncto ed., notas, praef. et indic. adiec. I. Vauvilliers, Parisiis 1781.

²⁷ Cf. *schol.* LR ad v. 1570 de M. λείπει τὸ φασίν· ὁ γὰρ νοῦς τοιοῦτος· ὄν φασι κοιμᾶσθαι κνύζεσθαι τε [φασί]. τοῦτο δὲ αὐτὸς ἀποδέδωκεν εἰπὼν ‘λόγος αἰὲν ἀνέχει’· ἤρκει δὲ εἰ κατ’ ἔλλειψιν ἐξενήνεκτο ὁ λόγος, e lo *schol.* L ad v. 1573 de M. λόγος αἰὲν ἀνέχει· ἀντὶ τοῦ φασίν, con il comm. di Kamerbeek 214 ad l.

ratio per la corruttela ταῖσι > φασί, perché non di corruttela si tratterebbe, ma di sostituzione. Come noto, gli scolí di **L** non sembrano sempre discutere il testo che hanno accanto, né si corregge sempre sulla loro base: un caso emblematico è quello di λίσσομαι (v. 1560), che viene oggi conservato, nonostante le molte congetture sollecitate dallo *schol.* **LRM ad l.** de M. (λίσσομαι μήτ' ἐπιπόνῳ τὰ ἐξῆς μὲν δῆλα ἐκ τῆς λέξεως, τὸ δὲ δίδου μοι τοῦτο ἀσυνάρτητόν πως φαίνεται ἡμῖν· ἐπιστῆσαι οὖν ἄξιον λαβόντας καλὸν ἀντίγραφον· δίδου μοι τὸν ξένον καταλύσαι τὰν παγκευθῆ κάτω νεκρῶν πλάκα καὶ Στύγιον δόμον, μήτε ἐπὶ πόνῳ, μήτ' ἐπὶ βαρυχεῖ μόρῳ· εὐχονται δὲ αὐτῷ μὴ δυσθανεῖσθαι). Tornando a φασί, è interessante notare, forse a suo sostegno, il dettato di una catabasi per poco evitata, di cui si narra in Alcifrone²⁸: cf. *Ep.* III 36.3 ἀλλ' ὅταν τινὰ θέλωσιν οἱ θεοὶ σώζεσθαι, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀνασπῶσι βαράθρων, ὡς κάμει τοῦ τρικαρῆνου κυνός, ὃν φασιν ἐφεστάναι ταῖς ταρταρεῖαις πύλαις, ἐξήρπασαν.

Per quanto concerne i vv. 1565 s. πολλῶν γὰρ ἂν καὶ μάταν / πημάτων ἰκνουμένων, Dawe stampa la congettura di Martin καμάχων (ἂν καὶ καμάτων **V** : ἂν καὶ μάταν *rell.*), Willink 108 mette fra *crucis* ἂν καὶ μάταν, *duce* Jebb 241 *ad l.*; Dain e Lloyd-Jones–Wilson accettano la *paradosi*, credo a ragione²⁹. A salvaguardia di μάταν, proporrei un confronto con i vv. 1451-55 μάταν (μάτην *codd.* : ματᾶν Heimsoeth) γὰρ οὐδὲν ἀξίω-/μα δαιμόνων ἔχω φράσαι. / ὄρᾱ, ὄρᾱ ταῦτ' ἀεὶ / Χρόνος, ἐπ' ἔτει μὲν ἔτερα, / τὰ δὲ παρ' ἡμαρ αὐθις αὐξῶν ἄνω (con il *comm. ad l.* di Kamerbeek 200): come accade spesso, Sofocle riusa anche a distanza di pochi versi gli stessi lessemi, talvolta risemantizzati o ricontestualizzati (vd. anche αὐξῶν e αὐξοί) e forse revocati alla memoria poetica per via di un'analoga struttura ritmico-metrica³⁰. I due usi di μάταν non sono in antitesi: prima il Coro afferma che non è in grado di menzionare nessuna decisione degli dèi che sia 'vana', ovvero 'senza ragione'; quindi, nel IV stasimo, augura a Edipo una sorta di risarcimento

²⁸ Enocherone racconta a Rafanocortaso di come venne imprigionato da una moglie gelosa, Fanomache, che lo credeva implicato negli adulteri del marito, manco avesse mutilato le Erme o preso in giro i misteri Eleusini. E di come sfuggì a lei e al di lei padre Cleeneto, quasi ormai sprofondato nel baratro della morte, grazie non a Hermes psicopompo, ma percorrendo il sentiero di libertà in virtù della propria audacia e delle proprie gambe.

²⁹ Cf. H. Lloyd-Jones–N.G. Wilson, *Sophoclea. Studies on the Text of Sophocles*, Oxford 1990, 260. Campbell II 423 *ad l.* sosteneva che la particella ἂν potrebbe essere riferita anche al participio, come se fosse «πολλὰ μὲν ἂν πῆματα μάταν ἰκνοῖτο, ὅμως δὲ κἂν αὐξοί σε δαίμων δίκαιος ὢν»; tuttavia occorrenze di ἂν all'interno della proposizione participiale, ma connessi con l'ottativo della principale si hanno in *Soph. El.* 1485 s. τί γὰρ βροτῶν ἂν σὺν κακοῖς μεμιγμένων / θνήσκειν ὁ μέλλον τοῦ χρόνου κέρδος φέροι; e *OC* 1439 s. AN. καὶ τίς ἂν σ' ὀρμώμενον / εἰς προὔπτον Ἄτιδην οὐ καταστένοι, κάσι;

³⁰ «Reminiscences of the dochmiac movements of the last *commation*», Campbell II 422 *ad v.* 1556: cf., riguardo a μάτην e μάταιος, *Aeschylus. Agamemnon*, II, ed. with a *comm.* by E. Fraenkel, Oxford 1950, 102 s. *ad v.* 165.

divino per i molti patimenti, anche futuri, per quanto (καί nel senso di καίπερ, cf. Campbell *ad l.*) ‘vani’, ‘inutili’ e ‘senza ragione’ possano sembrare.

A proposito della tormentatissima espressione ἐν καθαροῦ βῆναι, e del significato della seconda parte dell’antistrofe, rimando alle discussioni e alla dossografia reperibili in Lloyd-Jones–Wilson, *Sophoclea* 260 s., Tessier, *Una congettura* 71-76, in part. 72 n. 1, W.D. Furley–J.M. Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, Tübingen 2001, I 308 s., II 292 s., Willink 108 s. La maggior parte degli studiosi è in verità concorde nel ritenere genuino, sebbene enigmatico, ἐν καθαροῦ βῆναι, e nell’evitare correzioni, che anche quando sono acute non soddisfano mai del tutto quanto a senso (così Willink 109 a proposito del ἐν καθαροῦ μεῖναι di Dawe). Un’ulteriore difficoltà è definire chi sia il soggetto di ἐν καθαροῦ βῆναι, difficoltà non disgiunta dall’identificazione del Γᾶς παῖς καὶ Ταρτάρου (v. 1574) e dell’ αἰένυπνος ο αἰὲν ἄυπνος³¹ (v. 1578). In merito a tutto ciò, mi limito ad alcune osservazioni marginali, partendo dalla fine.

- L’interpretazione scoliastica è contraddittoria, e non è un caso³²: prima riconosce nel figlio della Terra e del Tartaro Cerbero, il σῶμα ἀνικάτου θηρός, che il Coro vuol rendere propizio affinché si faccia incontro a Edipo senza danneggiarlo (ἀβλαβῶς ὑπαντῆσαι [ἐπιβῆναι T]). Quindi intende l’epanalepsi di ὄν come singolare per il plurale, in riferimento alle Eumenidi, le χθόνια θεαί; infine identifica nel ‘sonno eterno’ Thanatos. È proprio in virtù dello scolio che il copista corregge αἰὲν ἄυπνον (*i.e.* Cerbero) in αἰένυπνον (Thanatos)³³. Non solo, nella paradossi incerto è anche il genere dell’insonne: τιν’ di L (non accentato, ma con *trema*) è forse solo un modo

³¹ τιν’ L : τὴν K^{in 1}. et Suda α 95 A. | αἰένυπνον V schol. L Suda α 644 A. αἰεῦπνος· ὁ αἰεὶ κοιμώμενος, α 95 A. αἰένυπνος· ὁ θάνατος, ὁ αἰεὶ κοιμώμενος. ὑφ’ ἐν δὲ ἀναγνωστέον. Σοφοκλῆς· σέ τοι κικλήσκω τὴν αἰένυπνον. αἰεῦπνος δὲ ὁ αἰεὶ κοιμώμενος, [Zonar.] 66 Tittm. αἰένυπνος· ὁ θάνατος ἢ ὁ αἰεὶ κοιμώμενος. [σέ τοι κικλήσκω τὸν αἰένυπνον. οὕτως Σοφοκλῆς.], Eustath. in Il. 20.154 s. (IV 385,9 v.d. Valk) : αἰὲν ἔνυπνον T : αἰὲν ἄυπνον L^{a.c.} rell. : αἰέν*υπνον L^{p.c.}.

³² Scholl. LR ad v. 1574 de M. ὄν, ὃ Γᾶς παῖ· τὸν Κέρβερον [<φησὶν> T] ἐξευμενίζομαι τῷ ξένῳ ὀρωμένῳ [<εἰς Ἄιδην> T] καὶ περῶντι νερτέρως νεκρῶν πλάκας ἀβλαβῶς ὑπαντῆσαι [ἐπιβῆναι T]. ἐπανέλαβε· τῷ δὲ ἐνικῶ κέχρηται ἀντὶ πληθυντικοῦ· λέγει γὰρ τὰς Εὐμενίδας· ταύτας δὲ οὕτω καὶ ἐν ἀρχῇ (v. 40) γενεαλογεῖ, LRM ad v. 1578 σέ τοι κικλήσκω· τουτέστι τὸν διὰ παντὸς κοιμώμενον· φησὶ δὲ τὸν Θάνατον ὡσπερ δαίμονά τινα ὄντα· πρὸς πάντας γὰρ σχεδὸν τοὺς ὑποχθονίους τὴν παράκλησιν ἐποιήσαντο, τὸν Πλούτωνα, τὴν Περσεφόνην, τὸν Κέρβερον καὶ νῦν πρὸς τὸν Θάνατον αὐτόν. ὑφ’ ἐν ἀναγνωστέον, αἰένυπνον, αἰεῦπνον· οὕτως ἀποδιδόσσι [τὸν αἰεὶ κοιμώμενον θάνατον T].

³³ L’accento acuto, letto dagli editori anche *ante correctionem*, deve sussistere solo *post correctionem*, eraso il grave, altrimenti non avrebbe senso lo scolio *ad l.* ὑφ’ ἐν ἀναγνωστέον, αἰένυπνον, αἰεῦπνον. Sulla scorta di τὸν αἰεὶ βίοντο (v. 1584), dovremmo forse leggere τὸν αἰὲν ὑπνον; e tuttavia lì in L, scolio compreso, leggo τὸν αἰεὶβίοντο (cf. Suda α 644 A. αἰεῦπνος), quasi l’epiteto fosse apposizione di κεῖνον.

per onviare all'indebito iotacismo; tale lezione muove, a mio avviso, da τὴν (**K**^{in 1}, *Suda* αἱ 95 A.), non viceversa³⁴, benché l'esito non sia credibile (altrimenti, il Coro invocherebbe ancora l'ἀφανῆς θεός).

- Per Esiodo³⁵, il figlio della Terra e di Tartaro è Tifeo, creatura infera: *Theog.* 820-22 αὐτὰρ ἐπεὶ Τιτῆνας ἀπ' οὐρανοῦ ἐξέλασε Ζεὺς, / ὀπλότατον τέκε παῖδα Τυφωέα Γαῖα πελώρη / Ταρτάρου ἐν φιλότῃ διὰ χρυσῆν Ἀφροδίτην. A sua volta, Tifeo (con Echidna) genera Cerbero (*Theog.* 304-12), e dunque o Sofocle salta una generazione (le genealogie non sono ferree, e la confusione può essere facilitata dal Tifeo dalle cento o cinquanta teste di Pind. *Ol.* 4.7, *Pyth.* 1.16, 8.16, *Pros.* fr. *93.2 M.) oppure παῖς vale per 'nipote' (Furley-Bremer II 292 s., improbabile). Se si legge al v. 1578 τὸν αἰὲν ἄυπνον, si tratta Cerbero. Di sicuro al v. 1574 non si può identificare Thanatos (figlio della Notte, fratello di Ὕπνος e degli Ὀνειροί, *Theog.* 211 s.) esclusivamente sulla base del v. 1578, come se quest'ultimo verso fosse testualmente univoco (come fanno Jebb 243 e Kamerbeek 215 *ad l.*).
- Chi dunque riconosce nel terzo invocato dell'antistrofe Thanatos (e quindi accetta la *v.l.* αἰένυπνος al v. 1578), vuole evitare che questi e il soggetto dell'ἐν καθαῶ βῆναι siano la medesima entità. Tale scelta, che sembra ovvia, è ulteriormente giustificabile anche per il fatto che il cane infernale, in quanto σῶμα κτλ.³⁶, ha bisogno di qualcuno che lo guidi a procedere ἐν καθαῶ, e così si ritorna alla questione di partenza. Nella strofe la preghiera del Coro è rivolta a Persefone ed Edoneo, affinché concedano allo straniero di raggiungere la regione dei morti e la dimora stigia senza sofferenze. Ma la stretta simmetria verbale e concettuale non sembra aiutare nell'esegesi della chiusa antistrofica. Da ultimi Furley-Bremer I 309 vedono in questo viaggio infernale elementi orfici³⁷, ma non solo: correggono ὄν in σόν, ovvero «I pray for – what is yours to give (σόν) – unimpeded passage for the man when he goes...» (II 292), rivolto a Cerbero, figlio della Terra e di Tartaro

³⁴ Sul complesso, dibattuto rapporto stemmatico fra **K** e **LA**, cf. ora Avezzù LXVIII e stemma nr. 3 (**K** partecipa delle «innovazioni comuni» a **LA** e deriva «da un comune antenato in minuscola»).

³⁵ Ma cf., per quanto concerne la Tifeo-/Tifonomachia, *Hesiod. Theogony*, ed. with proleg. and comm. by M.L. West, Oxford 1966, 379-83.

³⁶ Sofocle trasferisce a Thanatos la genealogia di Tifeo-Cerbero; un procedimento simile è la definizione di Persefone come ἀφανῆς, non solo perché «'invisible' because forced to become Hades' bride [...]» (Furley-Bremer II 291 *ad v.* 1556), ma soprattutto in quanto «suggested by the literal sense of Ἄτθης» (Jebb 240 *ad l.*), così come l'invincibilità ora di Cerbero è un tratto che prima connota le Eumenidi (vv. 125-27 προσέβα γὰρ οὐκ / ἄν ποτ' ἀστιβῆς ἄλσος ἐς / τᾶνδ' ἀμαμακετᾶν κοῦν).

³⁷ «The main function of the 'Orphic' gold lamellae was to instruct the soul of the deceased precisely how to traverse the paths and byways leading into the underworld. Sophocles' chorus here are offering a similar prayer on behalf of the soul of Oedipus».

(v. 1574), mentre l'invocazione del v. 1578 potrebbe essere tanto per Cerbero ('l'eterno insonne') quanto per Thanatos ('l'eterno sonno'). Tuttavia la costruzione risulta piuttosto laboriosa, i paralleli citati, non sofoclei, prevedono l'ellissi di ἐστί, non dell'infinito, e soprattutto non sono *in lyricis*. Il commento di Meineke rimane ancora valido³⁸, e solo con il suo emendamento (ἐκ καθαρθῶν βῆναι) si realizza qualche cosa che potrebbe rimandare al testo di numerose lamine orfiche³⁹, rispetto alle quali la somiglianza è però solo superficiale: stando alla paradosi, il Coro non istruisce affatto l'anima di Edipo su come arrivare nell'Ade⁴⁰.

- Dovrebbe essere Edipo l'atteso soggetto di ἐν καθαρθῶ βῆναι, ma il relativo ὄν non può che riferirsi a Cerbero⁴¹, e la difficoltà, nonostante quanto escogitato da Jebb, Wilamowitz e Kamerbeek, permane: il mitico cane diventa o psicopompo di Edipo oppure si deve togliere di torno, lasciando via libera allo straniero (τῷ ξένῳ, *dativus commodi*). Delle due prospettive, una è inaudita, l'altra difficilmente deducibile dal dettato testuale⁴². Se è pur vero che l'espressione non è di per sé orfica, essa può tuttavia implicare un risvolto culturale, come farebbero pensare contesto, ritmo (— ∪ ∪ — — — δ = *hem^m*) e alcuni paralleli. In particolare, a commento di Theocr. 26.5 ἐν καθαρθῶ λειμῶνι (Ino, Autonoe e Agave vi allestiscono dodici «rustic altars» per Dioniso e Semele, prima dello *σπαραγμαῖος* montano di Penteo), Gow sottolinea come l'aggettivo (propriamente «*clear, open*»)⁴³ veicoli «some secon-

³⁸ «Hoc de Oedipo aptissime dictum esset, de Cerbero autem, ne impediatur Oedipi iter iusso, ineptissime, nisi, quod non puto, demonstrari potest ἐν καθαρθῶ βῆναι τινα graece dici posse pro *secedere ut aliquis pura et expedita via incedat* [è quasi *verbatim* l'interpretazione di Hermann 455 s. *ad l.*]. Quare vereor ne locus corruptus sit, Sophocles autem scripserit ἐκ καθαρθῶν βῆναι. Igitur hoc precatur chorus a Morte, ut Cerberum de pura plana que via secedere iubeat Oedipo ad infernas plagas tendenti» (*Sophoclis Oedipus Coloneus*, cum scholiis Graecis ed. et annot. A. M., Berolini 1863, 200 s.).

³⁹ Cf. Orph. fr. 474-96 Bernabé, in part. fr. 488.1 ἔρχομαι ἐκ καθαρθῶ(ν) καθαρά, χθονί(ων) βασίλεια (simile è l'*incipit* dei fr. 489-91).

⁴⁰ Il IV stasimo rimane fuori dalla trattazione di S. Tilg, *Die Symbolik chthonischer Göttern in Sophokles' 'Ödipus auf Kolonos'*, *Mnemosyne* 57/4, 2004, 407-20; sui discussi elementi orfici nell'*OC*, cf. la sintesi di Rodighiero 228 s. *ad vv.* 1556-78.

⁴¹ Per Willink 108 s. e n. 131, con diversa colometria (vv. 1573-76 λόγος ταιὲν ἀνέχειτ' τόν, ᾧ / Γᾶς παῖ καὶ Ταρτάρου, / κατεύχομαι ἐν καθαρθῶ βῆναι / ὀρωμένῳ νερτέρως / κτλ.), è λόγος l'antecedente di τόν e λόγος virtualmente coincide con Thanatos («as represented in that λόγος»), che così diventa soggetto di ἐν καθαρθῶ βῆναι! Lo iato, che porta Willink a stampare τόν di Hermann, è quindi permesso in κατεύχομαι ἐν, si presume, sulla base del cambio di metro.

⁴² Cf. Lloyd-Jones-Wilson, *Sophoclea* 260 s., che condividono i dubbi di Jebb sulla bontà del testo trådito.

⁴³ Cf. Jebb 243 *ad l.*, in part. Hom. *Il.* 8.491 (= 10.199) ἐν καθαρθῶ ὅθι δὴ νεκύων διεφαίνετο χῶρος, 23.61 ἐν καθαρθῶ, ὅθι κύματ' ἐπ' ἠϊόνος κλύζεσκον (sono i luoghi sgombri da cadaveri dove Troiani e Achei si radunano, o la spiaggia aperta dove Achille si addormenta e sogna l'ombra di Patroclo, che lo incita ad affrettare le esequie: cf. Matr. fr. 1.20 O.-S. e F. Condello,

dary sense of ceremonial purity»⁴⁴. Che Eumenidi, Cerbero e Thanatos (o solo quest'ultimo) siano invitati a muoversi in uno spazio 'puro' a vantaggio dello straniero, può forse stare; così si risarcisce il divieto per l'impuro di accedere al bosco sacro di Colono (sul quale, vd. il I stasimo), ed essi prendono virtualmente in consegna lo sventurato dalle mani di Antigone e Ismene. Bisognerebbe dunque che non fosse Cerbero (o non solo lui) il soggetto di βῆναι. Hartung⁴⁵ aveva corretto ὄν in τόδ', ma lo stesso esito si può avere con ἔν⁴⁶.

Università di Parma

Massimo Magnani

Note al 'Convivium Atticum' di Matrone (fr. 1 O.-S. = SH 534), Eikasmós 13, 2002, 133-50, in part. 135 e 137-42); inoltre, soprattutto, il metaforico Pind. Ol. 6.22-5 ὃ Φίντις, ἀλλὰ ζεῦξον ἦ-/δη μοι σθένος ἡμιόνων, / ἧ τάχος, ὄφρα κελεύθῃ τ' ἐν καθαροῖ / βάσομεν ὄκχον, ἴκωμαί τε πρὸς ἀνδρῶν / καὶ γένος. Per nulla metaforico è il luogo pulito di cui va in cerca Blepiro in Ar. Eccl. 320 ἀλλ' ἐν καθαροῖ ποῦ ποῦ τις ἂν χέσας τύχοι;

⁴⁴ Cf. *Theocritus*, ed. with a transl. and comm. by A.S.F. G., II, Cambridge 1965, 477. Con riferimento a spazi aperti per il culto e il sacrificio, si aggiungano Pind. Ol. 10.45, Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.5.1, Strab. 15.3.13 θύουσι [*scil.* οἱ Πέρσαι] δ' ἐν καθαροῖ τόπῳ κατευξάμενοι παραστησάμενοι τὸ ἱερεῖον ἐστεμμένον, Paus. 9.22.2 s. Ταναγραῖοι νομίσει τὰ ἐς τοὺς θεοὺς μάλιστα δοκοῦσιν Ἑλλήνων· χωρὶς μὲν γὰρ αἱ οἰκίαι σφίσι, χωρὶς δὲ τὰ ἱερὰ ὑπὲρ αὐτὰς ἐν καθαροῖ τέ ἐστι καὶ ἐκτὸς ἀνθρώπων.

⁴⁵ *Sophokles. Werke*, griech. mit metr. Übers. und prüfend. und erklärend. Anmerk. von J.A. H., Bd. VI, *Oedipus auf Kolonos*, Leipzig 1851.

⁴⁶ Cf. *Soph. Phil.* 1203-05 ἀλλ', ὃ ξένοι, ἐν γέ μοι εὖχος ὀρέξατε. / XO. ποῖον ἐρεῖς τόδ' ἔπος; / ΦΙ. ξίφος, εἴ ποθεν, / ἧ γένυν ἧ βελέων τι προπέμψατε. L'infinito βῆναι corrisponderebbe, parattaticamente, a un imperativo, uso attestato in Sofocle anche in preghiere: cf. A.C. Moorhouse, *The Syntax of Sophocles*, Leiden 1982, 243-45.

TESTUALI PAROLE. L'USO DI ΕΠΟΣ IN ERODOTO*

«That is not said right», said the Caterpillar.
«Not *quite* right, I'm afraid», said Alice, timidly; «some of the words have got altered».
L. Carroll, *Alice in Wonderland*, ch. 5.

Concludendo il suo breve studio sulle origini della riflessione filologica e linguistica greca, Hermann Diels¹ attribuiva ad Erodoto l'intuizione che la ἱστορία, prima ancora che indagine sui fatti, fosse indagine sulle parole che tramandano i fatti. Più precisamente, che l'analisi degli avvenimenti storici non potesse prescindere dall'analisi, *lato sensu* linguistica, delle fonti interrogate. Rimasta inascoltata per quasi un secolo, questa affermazione sembra oggi trovare nuovo vigore, a giudicare almeno dal recente fiorire di studi sulla concezione erodotea delle lingue e del linguaggio². In effetti il linguaggio sembra ricoprire un ruolo centrale, nelle *Storie*, ad almeno due livelli differenti: innanzitutto, la struttura stessa dell'opera si fonda sulle diverse versioni di un evento, talvolta contrastanti tra loro, talvolta complementari; in quanto λόγος che vive della presenza di altri λόγοι, il testo erodoteo si fonda sulla necessità di *relata referre*, almeno laddove lo sguardo critico dell'autore si mostra impotente a causa del tempo o dello spazio che lo separano dal suo oggetto. A un livello diverso, ma intimamente collegato al primo, la presenza, nelle *Storie*, di numerose etimologie, traduzioni, citazioni di termini non greci, versi, proverbi, oracoli, sembra indicare che il linguaggio, oltre ad essere un elemento rilevante nella metodologia della ricerca erodotea, costituisca in sé un oggetto degno di attenzione.

In relazione a questo secondo ordine di problemi, ossia alla trattazione erodotea delle forme di espressione umana attraverso il linguaggio, il presente lavoro vuole essere un contributo all'analisi del funzionamento, nelle *Storie*, del lessema ἔπος,

* Questo testo è parte di una ricerca più estesa sulla terminologia metalinguistica di Erodoto e sulle osservazioni erodotee di natura linguistica, ricerca confluita in parte nella tesi di dottorato *Linguaggio e metalinguaggio nelle Storie di Erodoto*, discussa presso l'Università di Napoli Federico II il 20 febbraio 2006. Ringrazio Gioia M. Rispoli e Luigi Spina per i numerosi e preziosi consigli. Secondo l'uso inaugurato da J.E. Powell, la presenza dell'asterisco nelle citazioni dei passi erodotei indica che il segmento di testo citato ricorre all'interno di un discorso diretto. Si è seguita l'edizione erodotea di C. Hude, *Herodoti Historiae*, Oxford 1927.

¹ H. Diels, *Die Anfänge der Philologie bei den Griechen*, NJKA 13, 1910, 1-25 = *Kleine Schriften zur Geschichte der Antike Philosophie*, Hildesheim 1969, 68-92.

² Per citare solo gli studi principali: J. Campos Daroca, *Experiencias del lenguaje en las Historias de Heródoto*, Almería 1992; T. Harrison, *Herodotus' Conception of Foreign Languages*, *Histos* 2, 1998, <http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/1998/harrison.html>; D. Chamberlain, *On Atomistic and Metarrhythmic Translation in Herodotus*, *Arethusa* 32, 1999, 263-312; A. Hollmann, *Epos as Authoritative Speech in Herodotus' Histories*, *HSPH* 100, 2000, 207-25; R.V. Munson, *Black Doves Speak. Herodotus and the Languages of Barbarians*, Cambridge MA 2005.

celebre soprattutto nella rappresentazione alata di cui è fatto oggetto nei poemi omerici.

L'analisi dell'uso erodoteo di questo termine nei trattati di semantica storica³ contrasta in parte con la scarna lemmatizzazione dell'ottimo lessico erodoteo di Powell⁴. Se dai primi ricaviamo un'immagine marcatamente polisemica, secondo la quale ἔπος assumerebbe, nelle *Storie*, un ampio ventaglio di significati, da quelli tipici dell'uso omerico⁵ a quelli più specializzati di 'proverbio', 'bon mot', 'verso' in genere, 'verso esametro' etc., in Powell troviamo suddivise le ottantuno occorrenze di ἔπος in due gruppi: il primo sotto la traduzione generica *saying, thing said* per il singolare e *sayings* per il plurale, il secondo sotto la traduzione *exameter*⁶. Se si esclude, inoltre, il caso di Pindaro, che meriterebbe una trattazione a parte⁷, una simile "polisemia" di ἔπος non è attestata in nessun altro autore: dove infatti vigono i significati originari del lessema, non troviamo le accezioni più recenti; dove queste ultime si sono ormai affermate, ἔπος ha cessato di significare anche ciò che significava, ad esempio, nelle celebri formule epiche ἔπος τ' ἔφατ' ἐκ τ' ὀνόμαζε e simili⁸.

Questa apparente compresenza di vecchio e nuovo in Erodoto mostra, quindi, alcune difficoltà che proveremo ad affrontare a partire da un'analisi sistematica e completa delle occorrenze di ἔπος, che badi a cosa di volta in volta il termine è riferito, indagando contemporaneamente il contesto delle singole occorrenze e i rapporti semantici del termine con la restante terminologia metalinguistica (ὄνομα, ῥῆμα, λόγος). Nell'analizzare gli usi del termine proveremo così, almeno in via di costruzione del nostro discorso, a lasciare in secondo piano il problema del-

³ Per una storia semantica di ἔπος cf. J.H.H. Schmidt, *Synonymik der griechische Sprache*, I-IV, Amsterdam 1967 (Leipzig 1876-1886), I 21-28, 66-67, 98; H. Fournier, *Les verbes "dire" en grec ancien. Exemple de conjugaison supplétive*, Paris 1946, 211-15; A. Pagliaro, *Eraclito e il logos (fr. B 1)*, in Id., *Saggi di critica semantica*, Messina-Firenze 1952, 131-57; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-80, s.v. ἔπος; H. Koller, "ἔπος", *Glotta* 50, 1972, 16-24; R. D'Avino, *Messaggio verbale e tradizione orale: Hom. ἔπεα πτερόεντα*, *Helikon* 20-21, 1980-81, 87-117.

⁴ J.E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge 1938, s.v. ἔπος.

⁵ La bibliografia su ἔπος nei poemi omerici, in cui spesso viene affrontato in generale il problema dello sviluppo semantico del termine, è piuttosto vasta; ci limitiamo a segnalare (oltre ai lavori citati supra) i testi più moderni, in cui è possibile trovare ulteriore bibliografia: R.M. Martin, *The Language of Heroes, Speech and Performance in the 'Iliad'*, Ithaca-London, 1989; W. Beck, ἔπος, in E.-M. Voigt-M. Meier-Brügger, *Lexicon des frühgriechischen Epos*, II, Göttingen 1991, cc. 657-663; A. Cozzo, *Statuto della parola e razionalità discorsiva in Omero*, *Lexis* 14, 1996, 17-40; G. Nagy, *Homeric Questions*, Austin 1996; F. Ahl, *Wordplay and Apparent Fiction in the Odyssey*, *Arethusa* 35, 2002, 117-132 e G. Guastella, *EPEA PTEROENTA: il volo delle parole in alcune interpretazioni degli antichi*, *Paideia* 59, 2004, 221-234.

⁶ Powell, s.v. ἔπος.

⁷ Cf. i lessici pindarici J. Rumpel, *Lexicum Pindaricum*, Leipzig 1888 e W.J. Slater, *A Lexicon to Pindar*, Berlin 1969, s.v. ἔπος.

⁸ Statistica completa delle occorrenze formulari epiche in Beck.

l'individuazione del *significato* o dei *significati* corrispondenti ad ἔπος nelle lingue moderne, problema caro alla prospettiva lessicografica di sempre, che inevitabilmente ci spingerebbe, nel tentativo di far coincidere i contenuti di pensiero antichi con i moderni, a parcellizzare in una lista di sinonimi e quasi-sinonimi la semantica di un uso che appare invece, come vedremo, sostanzialmente unitario. Proveremo, al contrario, a individuare la molteplicità di referenti alla cui denotazione l'impiego di ἔπος è destinato, provando successivamente un percorso interpretativo che ne metta in luce le caratteristiche funzionali e semantiche in una prospettiva "orizzontale" o, se si preferisce, "sincronica", interna alle caratteristiche linguistiche delle *Storie*.

In un'epoca - come quella erodotea - in cui il segno linguistico non è ancora scisso in base alla distinzione, astratta e concettuale, tra piano del significante e piano del significato, ed in cui la parola intesa come *Einzelwort* non è ancora assunta definitivamente a categoria grammaticale attraverso la specializzazione semantica di ὄνομα, quella che seguiremo ci è sembrata la via più prudente per provare a interpretare l'uso erodoteo di un termine metalinguistico - la parola che indica la 'parola' - che allo sguardo di oggi appare, come già accennato, caratterizzato da una singolare e atipica polisemia che accoglie elementi arcaici ed elementi più recenti.

L'assunto di partenza, condiviso negli studi moderni, è che, prima delle sue specializzazioni semantiche, ad ἔπος spetti il compito di designare la sequenza verbale, orale o scritta, consistente in un enunciato dotato di senso compiuto, sia esso costituito da una o più parole. Come tuttavia speriamo risulterà evidente dalla nostra argomentazione, interpretare la semantica e l'uso di questo lessema nelle *Storie* diviene un'operazione più delicata quando questo si accompagna alla citazione delle "testuali parole" che Erodoto designa come ἔπεα. L'importanza attribuita alle versioni dei fatti narrati, alle testimonianze e ai discorsi dei personaggi storici fa emergere il problema del grado di corrispondenza tra quanto viene scritto o trascritto in via definitiva nel testo delle *Storie* e le parole della fonte. Nel caso delle epigrafi, dei versi omerici e di tutto ciò che può venire raggiunto dallo sguardo autoptico, la fedeltà erodotea alla fonte è tendenzialmente massima, salvo involontari errori o volontarie distorsioni e omissioni; al contrario, nel caso dei discorsi, ad esempio, dei sovrani persiani, la possibilità di riportare le parole che realmente furono pronunciate è pressoché nulla. Come ci sembra di poter affermare, Erodoto si mostra consapevole dei differenti "gradi di fedeltà" delle parole alla loro forma originaria, designando con ἔπεα ciò la cui forma lessicale è stata salvata dalla tradizione o si presume sia stata salvata.

Ἐπος in Erodoto in rapporto al suo uso arcaico e agli usi di λόγος

In Erodoto sono attestati alcuni usi omerici di ἔπος in sintagmi cristallizzati nella prassi linguistica e letteraria postomerica⁹. L'espressione quasi proverbiale ἔπεσι καὶ ἔργοισι *et sim.*¹⁰, «con le parole e coi fatti», presente in Omero con diverse varianti¹¹, ricorre in Erodoto in alternativa alla più frequente λόγοις καὶ ἔργοισι. Non vi figura, invece, l'espressione fraseologica ὡς ἔπος εἶπειν¹², sostituita dal ricorrente ὡς εἶπειν o da ὡς λόγῳ εἶπειν.

Alcune formule sostantivo-aggettivo o verbo-sostantivo sono anch'esse di derivazione omerica: in 1.129.1, ad esempio, si narra di come il medo Arpago abbia favorito la conquista del regno di Media da parte del persiano Ciro, tradendo il suo sovrano Astiage perché in precedenza questi gli aveva orribilmente trucidato il figlio, cucinandolo e facendolo servire in tavola in una sorta di “cena tiestea”. Una volta che Astiage è caduto prigioniero dei Persiani, Arpago, portata a termine la sua vendetta, gli si avvicina per digli θυμαλγέα ἔπεα, «parole che feriscono». L'aggettivo θυμαλγές associato ad ἔπος è di chiara ascendenza omerica¹³. Analogamente, φθέγγεσθαι ἔπος (‘emettere, profferire parola’: 5.106.3*; 7.103.1*), ricorda molto da vicino *Od.* 21.192: φθεγξάμενός σφ' ἐπέεσσι προσηύδα μελιχίοισι¹⁴. Questo sintagma ha un sapore arcaizzante, enfatico, ben adatto a esprimere, nella prima delle due occorrenze erodotee citate sopra (5.106.3*), l'ipocrisia di Aristagora che nega scandalizzato di fronte a Dario di aver compiuto ciò di cui è accusato e di cui è invece realmente colpevole¹⁵, e, nella seconda (7.103.1*), l'arrogante riso di Serse, incredulo alle parole di Demarato sul valore degli Spartani¹⁶. Anche il ricorrere di μάταιον ἔπος (‘parola insensata’, ma in realtà ‘insulto’, ‘offesa’: 3.120.1; 7.11.1*; 7.15.1*) suona come un eufemismo letterario¹⁷. Il fatto che un buon numero di queste occorrenze “formulari” di ἔπος non ricorra nello svolgersi della narrazione ma si

⁹ Cf. Chantraine, *s.v.* ἔπος, e Fournier 212.

¹⁰ 1.90.1*; 3.134.6*; 3.157.3; 4.139.1 e 5.74.1.

¹¹ Ad es. *Il.* 5.879; *Od.* 3.99; 4.163 etc.

¹² L'espressione ὡς ἔπος εἶπειν resta in uso, nella lingua greca, fino alla tarda antichità, anche in epoche, quindi, nelle quali il significato di ἔπος sotteso a questa espressione non è più produttivo.

¹³ Cf. *Od.* 16.69: Εὐμαι', ἦ μάλα τοῦτο ἔπος θυμαλγές εἶπες. Vd. anche *Od.* 23.183: ὦ γύναι, ἦ μάλα τοῦτο ἔπος θυμαλγές εἶπες.

¹⁴ Altre formule, in cui ἔπος non compare accompagnato da φθέγγεσθαι, mostrano allo stesso modo somiglianze notevoli, cf. *Hom. Il.* 14.83: Ἀτρείδη ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων·

¹⁵ 5.106.3*: Βασιλεῦ, κοῖον ἐφθέγγξαι ἔπος, ἐμὲ βουλευῆσαι πρῆγμα ἐκ τοῦ σοῖ τι ἢ μέγα ἢ σμικρὸν ἐμελλε λυπηρὸν ἀνασχῆσειν;

¹⁶ 7.103.1*: Ταῦτα ἀκούσας Ξέρξης γελάσας ἔφη· Δημάρητε, οἶον ἐφθέγγξαι ἔπος, ἄνδρας χιλιούς στρατιῆ τοσῆδε μαχήσεσθαι;

¹⁷ Μάταιος è in genere riferito a persone, ma in alcuni autori, in modo simile a come avviene in Erodoto, lo troviamo impiegato in riferimento a una frase, a un discorso: Cf. *Theogn.* 1.491-92: ἀνίκητος δέ τοι οὔτος, / ὅς πολλὰς πίνων μὴ τι μάταιον ἐρεῖ; *Aesch. Eum.* 829-31: σὺ δ' εὐπιθῆς ἐμοὶ / γλώσσης ματαίας μὴ ἔκβαλης ἔπη χθονὶ / καρπὸν φέροντα πάντα μὴ πρᾶσσειν καλῶς; *Eur. Suppl.* 582-83: ἀλλ' ἀποστέλλου χθονός, / λόγους ματαίους οὐσπερ ἠνέγκω λαβῶν.

trovi in discorsi diretti lascia ipotizzare che si tratti di una ripresa mirata ad enfatizzare alcune caratteristiche del discorso pronunciato, o, se si vuole, che Erodoto sia in qualche modo maggiormente debitore al modello omerico nella elaborazione dei discorsi diretti rispetto a quanto avviene in altre forme della sua narrazione.

Altri sintagmi, invece, non hanno precedenti in Omero, né, per l'attuale stato delle nostre conoscenze, in altri *auctores* dell'età arcaica. L'espressione ἀπορρῖψαι ἔπεα¹⁸ ('cacciare fuori, vomitare parole': 1.153.2; 7.13.2*; 6.69.4*) è particolarmente interessante. Il verbo ricorre raramente e solo in riferimento a parole di insulto; quasi sempre affiancato da ἔπος o presentando come oggetto ταῦτα, in riferimento ad una frase appena riferita¹⁹.

Un altro sintagma verbo-sostantivo di uso fraseologico è προῖσχεσθαι ἔπεα ('fare proclamare': 1.164.1; 3.137.2), in cui ἔπος ricorre come oggetto in alternativa a λόγον (8.111.2) o a πρόφασιν (4.165.3; 6.137.2; 8.3.2) o ad un pronome neutro generico come τάδε, τοιάδε etc. Questa espressione non è attestata altrove, con ἔπος, tuttavia in Tucidide il verbo προῖσχεσθαι ricorre due volte in un uso simile a quello già attestato in Erodoto²⁰.

Nei *loci* erodotei fin qui analizzati, l'uso di ἔπος figura in subordinazione al significato e all'uso complessivi del sintagma di cui è parte. In altre e numerose occorrenze delle *Storie* si osserva invece un impiego del tutto vitale e produttivo di questo lessema.

In 3.42.2, ad esempio, leggiamo che il tiranno di Samo Policrate gradisce le parole (ἦσθεις τοῖσι ἔπεσι) di un pescatore che, pescato un pesce particolarmente grande e bello, decide di portarlo in omaggio al suo signore. Ancora, in 7.28.1 ci viene riferito che Serse si meravigliò di ciò che gli si diceva sul cario Pitio, che cioè fosse l'uomo più facoltoso dell'impero, secondo solo al Gran Re (θωμάσας δὲ τῶν ἐπέων...). Il significato, potremmo dire, *standard* del lessema, che era già nell'uso omerico, permane in Erodoto rivestendo un ruolo importante nella descrizione del processo della comunicazione umana, al di là degli usi fraseologici che abbiamo analizzato in precedenza²¹.

¹⁸ L'espressione in Erodoto è quasi sempre associata a qualcosa di negativo, in quanto il verbo ha il significato di 'gettar via', 'rifiutare' (cf. Hom. *Il.* 9.517 e Aesch., *Suppl.* 484) nonché, in seguito, 'sputare' (Theophr. *Char.* 19.4). Secoli dopo, in un contesto del tutto differente e in relazione al discorso improvvisato e non meditato, il "vomitare parole" è un'immagine ripresa - con terminologia diversa: ἐμεῖν - nella battuta che Flavio Filostrato fa pronunciare ad Elio Aristide in un dialogo con l'imperatore Marco Aurelio (Philostr. *VS* 2.9.583).

¹⁹ Cf. Powell, s.v. ἔπος.

²⁰ Cf. Thuc. 1.26.3 e 4.87.2.

²¹ Che si tratti, in questi casi, di una scelta lessicale improntata al modello omerico più che alla comune provenienza ionica, è forse ipotizzabile in base al fatto che il lessema non compare, ad esempio, nel *Corpus Hippocraticum*, se si esclude la frase fatta ὡς ἔπος εἰπεῖν. Sulla maggiore o minore consapevolezza delle riprese omeriche in Erodoto il dibattito è ancora acceso; per una sin-

Quale aspetto della comunicazione verbale sia indicato da ἔπος risulta chiaro dal raffronto con λόγος. Mentre in Omero la denotazione del discorso umano si era fissata lungo l'asse oppositivo ἔπος/μῦθος, a partire dall'inizio del quinto secolo assistiamo allo sviluppo della nuova opposizione ἔπος/λόγος, testimoniata in modo chiaro già da Pindaro²². Nella seconda *Pitica*, infatti, per citare un esempio evidente, leggiamo:

βουλαὶ δὲ πρεσβύτεραι
ἀκίδυνον ἔμοι ἔπος <σὲ> ποτὶ πάντα λόγον
ἔπαινεῖν παρέχοντι²³.

Nelle *Storie* questa coppia semantica, complementare e oppositiva a un tempo, opera a diversi livelli. In primo luogo si può osservare come ἔπος, esattamente come in Omero, non richiami in sé l'aspetto argomentativo del linguaggio, in qualche modo sempre presente nel lessema λόγος, ma denoti la sequenza verbale che, scritta o pronunciata che sia, vive nella sua materialità di messaggio, passibile di venire sottoposta, come vedremo meglio in seguito, ad un'analisi parola per parola e restare *ipso facto*, in molti casi, "lettera morta", o essere fraintesa o, ancora, venire percepita senza che la si comprenda nel suo significato più profondo²⁴.

tetica ricostruzione del problema vd. D. Boedeker *Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus*, in E.J. Bakker-I.F.J. de Jong-H. van Wees, *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln 2002, 97-116. Sul problema più generale della presenza di Omero in Erodoto la bibliografia è vastissima, ci limitiamo a segnalare L. Huber *Herodots Homerverständnis*, in H. Flashar-K. Gaiser, *Synousia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfullingen 1965, 29-52; H. Strasburger, *Homer und die Geschichtsschreibung*, Heidelberg 1972; G.L. Huxley *Herodotus and the Epic*, Athens 1989; B. Patzek *Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Geschichtswerk Herodots*, *Klio* 84, 2002, 7-26., con bibliografia essenziale; D. Boedeker, *Epic* e Id., *Pedestrian Fatalities: the Prosaics of Death in Herodotus*, in P. Derow-R. Parker (edd.), *Herodotus and His World*, Oxford 2003, 17-36, entrambi con ampia bibliografia.

²² Cf. la bibliografia sullo sviluppo semantico di ἔπος citata supra, note 3 e 5.

²³ Pind. *Pyth.* 2.66.

²⁴ Martin 30, insiste su come ἔπος veicoli il *messaggio* dal punto di vista del destinatario: «an utterance...focusing on message, as perceived by the addressee, rather than on performance as enacted by the speaker». Tuttavia l'enfasi posta sul ricevente ci sembra eccessiva: in molti casi, come vedremo, è proprio la natura "neutra" del messaggio ad essere in primo piano, indifferente alle diverse interpretazioni di cui è passibile. In 3.50.3, ad esempio, si dice che il figlio maggiore di Periandro di Corinto «non tenne in alcun conto» la frase che il nonno materno Procle aveva pronunciato per far comprendere al ragazzo la responsabilità del padre nell'uccisione della madre: τοῦτο τὸ ἔπος ὁ μὲν πρεσβύτερος ἀντῶν ἐν οὐδενὶ λόγῳ ἐποίησατο. In 1.13.2 i Lidi «non tengono in nessun conto» le parole dell'oracolo che aveva loro vaticinato la fine della dinastia al quinto discendente di Gige (Τούτου τοῦ ἔπος Λυδοὶ τε καὶ οἱ βασιλέες ἀντῶν λόγον οὐδένα ἐποιεῦντο). Ancora, in 7.14*, il fantasma che compare in sogno a Serse per convincerlo ad invadere la Grecia rimprovera al sovrano di non aver «tenuto in nessun conto» le sue parole (τὰ ἐμὰ ἔπεα ἐν οὐδενὶ ποιούμενος λόγῳ). Tutti questi esempi illustrano il carattere neutro e materiale

Da alcuni luoghi erodotei le caratteristiche del rapporto ἔπος/λόγος risaltano con particolare evidenza. In 1.126 viene narrato come Ciro, intenzionato a muovere guerra contro i Medi, metta in atto una singolare strategia per convincere i suoi sudditi a seguirlo nell'impresa. Egli chiama a raccolta i suoi uomini e li sottopone, per una giornata intera, a fatiche enormi. Convocatili di nuovo il giorno successivo, li invita a partecipare a un banchetto fastoso, pieno di ogni delizia. Quando chiede loro quale sia, tra le due, la condizione migliore, i Persiani rispondono, com'è naturale, che è quella del secondo giorno: nel primo, infatti, avevano avuto solo mali, nel secondo solo beni (τὴν μὲν γὰρ προτέραν ἡμέραν πάντα σφι κακὰ ἔχειν, τὴν δὲ τότε παρεούσαν πάντα ἀγαθὰ)²⁵. Ciro, cogliendo quest'ultimo ἔπος, rivela tutto il suo λόγος (παραλαβὼν δὲ τοῦτο τὸ ἔπος, παρεγύμνου τὸν πάντα λόγον), che cioè se avessero voluto seguirlo nell'impresa di rovesciare il potere dei Medi, avrebbero avuto quelli e molti altri ἀγαθὰ, e nessuna fatica da schiavi, salvaguardando la loro libertà²⁶. L'ἔπος che Ciro "prende al volo" (παραλαβὼν) consiste nell'ultimo segmento del *reported speech* dei Persiani. Qui λόγος è il discorso ragionato e argomentato che dispone degli ἔπεα, delle singole espressioni, come di elementi manipolabili, che possono essere ricavati da un λόγος altrui e inseriti in un diverso contesto argomentativo. Λόγος è soprattutto la sequenza *logica* ed esprimibile che tiene unito il messaggio e che può essere identificata col pensiero; non è la sua concretizzazione formale che - ancora in Erodoto ma non più in seguito - è invece costituita da ἔπεα.

In 6.69.5*, un utilizzo ravvicinato dei due lessemi fornisce ulteriori delucidazioni sul loro rapporto reciproco. Il re di Sparta Demarato interroga la madre per sapere se è vero quel che si dice sulla sua nascita, che cioè egli non è figlio del re Aristone ma di qualcun altro, secondo alcuni un asinaio²⁷. Effettivamente - confessa la madre a Demarato - la notte del concepimento, prima di avere giaciuto con Aristone, era stata visitata dall'eroe Astrabaco che aveva preso le sembianze del marito; questi, a sua volta, si era convinto, dopo una iniziale e comprensibile incredulità, che doveva trattarsi di un fenomeno divino. Alla nascita di Demarato, però, nel racconto della donna, Aristone, calcolando i mesi, aveva negato in un primo momento che il figlio potesse essere suo (οὐ φήσειέ σε ἔωντοῦ εἶναι)²⁸ e aveva "vomitato" quella frase ingiuriosa (ἀπέριψε τὸ ἔπος) senza sapere che i figli possono nascere anche prematuri²⁹. Proprio questo infatti - prosegue la madre - era avvenuto, e lo stesso Aristone aveva ammesso, in seguito, di aver pronunciato quella frase (ἔπος) per ignoranza

degli ἔπεα in quanto espressioni, enunciati, che, alla pari di un oggetto, possono aver valore o meno a seconda che le si possa o che le si voglia comprendere.

²⁵ 1.126.4.

²⁶ 1.126.4-6.

²⁷ 6.68.2.

²⁸ 6.69.4.

²⁹ Ibid.

(ἀγνοίη)³⁰. La madre alla fine del suo discorso supplica Demarato di non accettare altri λόγοι diversi da questo, in quanto egli ha appena ascoltato la più pura verità (τὰ ἀληθέστατα)³¹.

Alla frase di Aristone Erodoto aveva già fatto riferimento pochi capitoli prima³² definendola sempre ἔπος. Come è evidente, il lessema indica qui una frase intera, un'affermazione di cui la comunità spartana serba memoria, con gravi conseguenze per la sorte di Demarato, costretto da Leotichida a rinunciare al trono in quanto figlio illegittimo e a rifugiarsi, in seguito, alla corte di Serse. Il discorso-λόγος della madre è al tempo stesso un racconto e la spiegazione di un ἔπος: Demarato viene pregato di non accettare altri λόγοι, altre versioni, altre spiegazioni, altri discorsi a proposito di quella frase.

Un'ulteriore 'declinazione' del rapporto tra ἔπος e λόγος figura nella celebre affermazione di Erodoto in riferimento alla propria opera:

Ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαι γέ μὲν οὐ παντάπασιν
ὀφείλω καὶ μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα λόγον.³³

In questo caso ἔπος svolge una funzione metalinguistica particolarmente marcata, in quanto ha come referente la frase appena espressa³⁴, mentre λόγος si riferisce all'opera stessa, all'intero complesso di ciò che l'autore ha scritto.

Detti, sentenze, motti di spirito e proverbi

In alcuni passi erodotei ἔπος è impiegato in riferimento a quella tipologia di oggetti che la successiva trattatistica retorica definirà, a seconda dei casi, γνώμη, ἀποφθέγμα, χρεία etc³⁵.

³⁰ 6.69.5.

³¹ Ibid.

³² 6.65.3. Leotichida, basandosi sull'affermazione di Aristone, che in un primo momento aveva negato che il figlio appena partorito da sua moglie potesse essere suo, accusa Demarato di non sedere legittimamente sul trono degli Spartani. Si noti che qui il lessema figura come perfetto sinonimo di ῥήμα: Μετὰ δὲ τὴν κατωμοσίην ἐδίωκε ἀνασώζων ἐκεῖνο τὸ ἔπος, τὸ εἶπε Ἄριστων τότε ὅτε οἱ ἐξήγγειλε ὁ οἰκέτης παῖδα γεγονέναι, ὃ δὲ συμβαλόμενος τοὺς μῆνας ἀπώμοσε, φᾶς οὐκ ἔωυτοῦ μιν εἶναι. Τούτου δὴ ἐπιβατεύων τοῦ ῥήματος ὁ Λευτυχίδης ἀπέφαινε τὸν Δημάρητον οὔτε ἐξ Ἄριστωνος γεγονότα οὔτε ἰκνευμένως βασιλεύοντα Σπάρτης (...).

³³ 7.153.2.

³⁴ Un'analogha enfasi metalinguistica è sottolineata da ἔπος nella chiusa del discorso di Dario ai congiurati prima dell'assalto alla reggia (3.82.5*): καὶ ἐν τούτῳ δηλοῖ καὶ οὔτος ὡς ἡ μυναρχία κράτιστον. Ἐνὶ δὲ ἐπεὶ πάντα συλλαβόντα εἰπεῖν, κόθην ἡμῖν ἡ ἐλευθερίῃ ἐγένετο καὶ τεῦ δόντος;

Alcune frasi celebri sono presentate, nelle *Storie*, come un motivo di interesse in sé, idealmente separabile dal percorso narrativo principale. Non che esse siano prive di valore per la comprensione delle vicende narrate, anzi, spesso ne mettono in luce alcuni aspetti importanti, ma risultano in qualche modo “autosufficienti”, in grado cioè di fornire da sole un messaggio di carattere morale, o di evidenziare un aspetto indicativo del modo di agire e di pensare di un dato personaggio, di un dato popolo etc.

Prendo, ad esempio, una breve parentesi sul comportamento del Nilo rispetto all’orografia del territorio, Erodoto ci informa di un detto (ἔπος) celebre tra gli Egiziani, a proposito dell’arido territorio greco: «I Greci, quando prima o poi vedranno disattesa la loro grande aspettativa <scil. di pioggia>, avranno di che soffrire» (2.13.3)³⁶. Secondo l’esegesi dell’autore stesso (Τὸ δὲ ἔπος τοῦτο ἐθέλει λέγειν), l’acqua in Grecia proviene solo dal cielo, e non dai fiumi, come invece accade in Egitto; gli Egiziani, con una frase arguta con cui Erodoto si dice d’accordo, hanno ben rilevato che se il dio non avrà più intenzione di far cadere la pioggia, i Greci patiranno la fame e la sete. La presenza dell’esegesi autoriale mostra che la frase viene percepita come non del tutto trasparente o, quantomeno, come degna di un commento che ne metta in luce il carattere faceto e al contempo saggio.

In un altro caso, dopo aver introdotto il nobile persiano Megabazo, Erodoto riferisce la lusinghiera frase (ἔπος) che Dario pronunciò per questo suo fidato consigliere. Quando Artabano aveva chiesto a Dario, dopo aver aperto un melograno, che cosa avrebbe voluto possedere in numero pari ai semi di quel frutto, il re aveva risposto «che avrebbe preferito un pari numero di Megabazi piuttosto che avere la Grecia sottomessa» (Δαρῆος δὲ εἶπε Μεγαβάζους ἄν οἱ τοσοῦτους ἀριθμὸν γενέσθαι βούλεσθαι μᾶλλον ἢ τὴν Ἑλλάδα ὑπήκοον)³⁷. La frase fornisce alcuni indizi sulla mentalità aristocratica e generosa di Dario, che preferisce gli uomini valenti alle conquiste materiali, sia pure gloriose, ma è chiaramente considerata esemplare in sé, tale da meritare, agli occhi di Erodoto, una trattazione a parte. Sarebbe possibile riportare numerosi esempi analoghi, in cui, come nei casi appena descritti, ἔπος

³⁵ Sulla presenza dell’elemento gnomico e proverbiale in Erodoto cf. M. Lang, *Herodotean Narrative and Discourse*, Cambridge MA 1984, 50-61; S. O. Shapiro, *Proverbial Wisdom in Herodotus*, TAPhA 130, 2000, 98-118. Ulteriore bibliografia sulle forme brevi in Erodoto in L. Breglia, *Eforo e il modello erodoteo*, in M. Giangiulio, *Erodoto e il ‘modello erodoteo’. Formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia*, Trento 2005, 277-314, in particolare alle pp. 306-08.

³⁶ Il passo completo è il seguente (2.13.3-14.1): Πυρθανόμενοι γὰρ ὡς ἕται πάσα ἡ χώρα τῶν Ἑλλήνων, ἀλλ’ οὐ ποταμοῖσι ἄρδεται κατὰ περ ἢ σφετέρῃ, ἔφασαν Ἑλληνας ψευσθέντας κοτὲ ἐλπίδος μεγάλης κακῶς πεινήσειν. Τὸ δὲ ἔπος τοῦτο ἐθέλει λέγειν ὡς, εἰ μὴ ἐθελήσει σφι ἕιν ὁ θεὸς ἀλλ’ ἀύχμῳ διαχρᾶσθαι, λιμῶ οἱ Ἑλληνες αἰρεθήσονται· οὐ γὰρ δὴ σφι ἔστι ὕδατος οὐδεμία ἀλλη ἀποστροφή ὅτι μὴ ἐκ τοῦ Διὸς μόνου. Καὶ ταῦτα μὲν ἐς Ἑλληνας Αἰγυπτίοισι ὁρθῶς ἔχοντα εἶρηται.

³⁷ 4.143.1-2.

denota un detto, una frase che per la sua stessa natura, proverbiale o gnomica o arguta che sia, è stata salvata dalle fonti che Erodoto è andato ad interrogare³⁸.

In un'altra occorrenza riferita ai detti di un sovrano, l'ἔπος-*sententia* presenta caratteristiche simili a quelle dei responsi oracolari. In 6.37 si racconta di come Milziade, assediata Lampsaco, viene fatto prigioniero. Creso, protettore di Milziade, minaccia i Lampsaceni di recidere la loro città «come un pino» (πίτυος τρόπον ἐκτρίψειν), in caso di mancata liberazione dell'ostaggio. I Lampsaceni si chiedono cosa voglia dire la frase del re lidio (πλανωμένων δὲ τῶν Λαμψακηῶν ἐν τοῖσι λόγοισι τί θέλει τὸ ἔπος εἶπαι τό σφι ἀπειλήσε ὁ Κροῖσος, πίτυος τρόπον ἐκτρίψειν). Il riferimento di Creso al pino presenta un carattere enigmatico simile a quello dei responsi della Pizia. Si rende necessaria un'assemblea, nella quale, grazie all'esperienza di uno tra i più anziani, viene spiegato il significato della similitudine, e cioè che la città sarebbe stata distrutta in modo tale da non potersi più risollevarsi, proprio come la pianta del pino che, secondo questa interpretazione, una volta tagliata non genera nuovi rampolli. Le testuali parole del messaggio, la forma materiale in cui è composto, sono a tal punto centrali, nello sviluppo della vicenda, da essere riportate alla lettera due volte, a poche righe di distanza l'una dall'altra.

Nelle occorrenze analizzate in questo paragrafo, il termine ἔπος si indirizza verso una maggiore specializzazione semantica, secondo un processo che alcuni studiosi hanno cercato di ricostruire nelle sue tappe, ma che risulta sotto molti aspetti sfuggente³⁹. Erodoto, a quanto ci consta, è l'unico prosatore ad impiegare ἔπος in riferimento al detto gnomico, al *bon mot*, al proverbio e in generale alle forme brevi, uso che Pindaro attesta con chiarezza quando afferma:

σοφοὶ δὲ καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν ἔπος ἀνη-
σαν περισσῶς⁴⁰.

³⁸ Passi in cui il termine designa espressioni di carattere proverbiale o gnomico: 2.13.3; 3.130.4; 4.143.1; 4.144.1; 7.51.3*; 7.120.1; 7.226.1 e 4.

³⁹ Secondo Fournier 213, questo significato si estenderebbe agevolmente da quello di «parole» a quello di «parole connue», da cui «mot, expression de tel personnage». Koller 22-24, invece, retrodatando la specializzazione di ἔπος a 'verso' fin nei poemi omerici, ritiene che il significato di 'detto' derivi da quello di 'verso esametro', attraverso il tramite del responso oracolare in esametri, in cui verso e detto coincidono. D'Avino, in opposizione a Koller, fa risalire la specializzazione semantica al significato originario di 'messaggio' (pp. 103-04). L'argomentazione della D'Avino è condivisibile, ma non va dimenticato che, perché uno sviluppo semantico sia attuabile, è necessario che si impongano dei modelli autorevoli nella prassi linguistica. Siccome in Omero non c'è traccia di un uso di ἔπος nel senso di 'detto', 'sentenza', deve in qualche modo aver operato un altro modello. È probabile che un ruolo di primo piano in questo processo sia stato occupato dai poeti di VI e V secolo, nei quali è testimoniato un uso metalinguistico consapevole del lessema in riferimento al proprio linguaggio, che è poetico e sapienziale a un tempo. Cf. l'ancora utile problematizzazione del rapporto tra gli sviluppi specialistici dei lessemi indicanti il *dire* e la nuova consapevolezza linguistica di poeti come Pindaro contenuta in Schmidt 65-77.

⁴⁰ Pind. fr. 35b Bergk-Schroeder (= 216 Boeckh).

In questo caso l'ἔπος consiste nel celebre detto della sapienza arcaica μὴ ἄγαν. In verità già in Teognide troviamo un uso simile:

Μοῦσαι καὶ Χάριτες, κοῦραι Διός, αἴ ποτε Κάδμου
ἔς γάμον ἔλθοῦσαι καλὸν ἀείσατ' ἔπος,
ὅττι καλόν, φίλον ἐστί· τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστί,
τοῦτ' ἔπος ἀθανάτων ἦλθε διὰ στομάτων⁴¹.

Ma qui, poiché il detto che egli definisce ἔπος coincide con un esametro, è chiaramente impossibile, e forse ozioso, distinguere ἔπος-sentenza da ἔπος-verso: anche in Erodoto, come vedremo meglio tra breve, la presenza di entrambe le specializzazioni semantiche del lessema implica una certa contiguità nella concezione delle due accezioni.

Il frammento pindarico ci riporta a un altro passo erodoteo (7.46-52), in cui viene rappresentato un dialogo tra Serse ed Artabano; quest'ultimo, scettico sull'esito della spedizione contro la Grecia, avanza al re diverse obiezioni, non ultima quella all'impiego delle truppe ioniche che non ritiene di valido aiuto ai Persiani. «Inoltre - conclude Artabano - tieni anche a mente come dice bene il vecchio detto, che non tutto l'esito si mostra dall'inizio» (ἐς θυμὸν ὧν βάλεο καὶ τὸ παλαιὸν ἔπος ὡς εὖ εἴρηται, τὸ μὴ ἅμα ἀρχῇ πᾶν τέλος καταφαίνεσθαι)⁴². Questo «vecchio detto» (παλαιὸν ἔπος) citato da Artabano è già noto al lettore - ma non a Serse -, perché in precedenza Solone ne ha pronunciato una variante nel suo discorso a Cresò: non è dall'inizio che si può giudicare l'esito delle cose, ma bisogna attenderne la fine⁴³. Qui ἔπος denota il medesimo "oggetto" del passo pindarico sopra citato; indica infatti l'adagio, il cui carattere sapienziale è amplificato dall'aggettivo παλαιόν.

In Erodoto abbiamo non solo un ricco repertorio di forme brevi, ma anche alcuni indizi su come esse venissero recepite e considerate. Ciò è possibile grazie ad un uso coerente del metalinguaggio che accompagna la citazione di massime, proverbi etc. - come testimoniano gli usi di ἔπος fin qui analizzati - e grazie ad alcune osservazioni sulla loro circolazione. Ci soffermiamo su un solo esempio significativo, che costituisce una testimonianza di come gli ἔπεα potessero essere tramandati ai posteri attraverso i meccanismi della memoria collettiva. In 7.226 la narrazione è concentrata sui momenti che precedono lo scontro alle Termopili. Tra gli Spartani circolano voci allarmanti sul numero dei Persiani che proveranno a sfondare le linee. In questa circostanza, afferma Erodoto, «si dice che si sia mostrato uomo di valore lo spartano Dienece, che affermano abbia pronunciato questa frase (τόδε φασὶ εἰπεῖν τὸ ἔπος)

⁴¹ Theogn. 1.15-18.

⁴² 7.51.3*.

⁴³ 1.32.5*.

prima che venissero allo scontro con i Medi»⁴⁴. Un uomo di Trachis, infatti, aveva detto a Dienece che se i Persiani avessero cominciato a scagliare frecce, il numero di queste avrebbe oscurato la luce del sole. Dienece, imperterrito, aveva volto la cosa in scherzo: sarà solo un vantaggio, combattere all'ombra!⁴⁵ Il detto è uno dei tanti - certamente una delle attestazioni più antiche - sul "proverbiale" coraggio e sprezzo del pericolo con cui era fama che gli Spartiati affrontavano il combattimento. Il dato interessante è che Erodoto, subito dopo aver citato questo *dictum*, ci informa che, a quanto si dice, si conserva memoria di altri detti simili attribuiti a Dienece (ταῦτα μὲν καὶ τοιοῦτροπα ἔπεα φασὶ Διηνέκεα τὸν Λακεδαιμόνιον λιπέσθαι μνημόσυνα)⁴⁶. La conservazione di frasi celebri fa sì che gli ἔπεα divengano ἔπεα μνημόσυνα: *dicta memorabilia* che costituiscono dei piccoli *corpora*. Il verbo λιπέσθαι, inoltre, evoca il meccanismo della tradizione di generazione in generazione; è molto probabile che si trattasse di processi in gran parte ancora orali⁴⁷.

Verso, componimento epico

La pratica di indicare con ἔπος il detto celebre non ebbe fortuna, dopo Erodoto. Più fortunato fu l'impiego, molto ben attestato proprio a partire da Erodoto, di ἔπεα per denotare i versi poetici, in particolare gli esametri⁴⁸. In sei casi il lessema occorre in riferimento a versi oracolari (1.56.1; 5.92.β2*; 6.86.γ1*; 7.142.3; 7.143.1 e 8.20.2), in un caso in riferimento a versi di un sogno (5.56.1) e in tredici casi in riferimento a versi epici, nove dei quali omerici (2.116.3; 4; 6; 2.117 tris; 4.13.1; 4.14.3; 4.16.1; 4.29; 4.32; 5.67.1; 5.113.2).

È difficile dire se l'ἔπος-*verso* indichi solo l'esametro o anche altre tipologie metriche. È un dato di fatto che, se si esclude il riferimento a Solone, per il quale non siamo in grado di stabilire di quale forma metrica si tratti⁴⁹, i versi a cui si riferisce il

⁴⁴ 7.226.1.

⁴⁵ 7.226.2.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ L'espressione μνημόσυνα λιπέσθαι ricorre spesso nelle *Storie*, ma in genere ad essere "lasciato in memoria" è un monumento materialmente tangibile (cf. H. Drexler, *Herodot Studien*, Hildesheim-New York 1972, 23-24, e le recenti riflessioni contenute in E.J. Bakker, *The Making of the History: Herodotus Histories Apodexis*, in Bakker-de Jong-van Wees, 3-32, p. 26). Solo in un altro caso (4.144.1-2) il ricordo è costituito da un ἔπος, e cioè da una frase arguta del persiano Megabazo.

⁴⁸ Cf. Powell, s.v. ἔπος. La prima attestazione a noi nota in questa accezione sembra comunque essere in Pind. *Nem.* 2.1-3: Ὅθεν περ καὶ Ὀμηρίδαι / ῥαπτῶν ἐπέων τὰ πόλλ' αἰδοί / ἄρχονται. Koller 22, fa risalire già ad Omero il significato poetico di ἔπος, ipotizzando che il singolare possa denotare il singolo esametro e il plurale il componimento epico. Questa ipotesi è ben confutata in D'Avino 97-98, e non ha trovato altri sostenitori.

⁴⁹ Il passo è 5.113.2, in cui si dice che Solone ebbe modo di conoscere il tiranno cipriota Filocipro, e di elogiarlo ἐν ἔπεσι (Φιλοκύπρου δὲ τούτου τὸν Σόλων ὁ Ἀθηναῖος ἀπικόμενος ἐς

lessema sono sempre esametri. L'opposizione di ἔπος a μέλος o in generale a forme liriche sembra in qualche modo operante anche nelle *Storie*, come si può ipotizzare *ex silentio* dall'assenza del lessema quando si parla di poeti melici o giambici. Così in 2.135.6, si riferisce che Saffo ἐν μέλει rimproverò suo fratello Carasso per aver lasciato Rodopi; in 5.95.2, si dice che Alceo ἐν μέλει informò Melanippo del fatto di aver perso le armi in battaglia, e in 1.12.2 che Archiloco menzionò il re lidio Gige ἐν ἰάμβῳ τριμέτρῳ. Inoltre, se Erodoto definisce Omero ἐποποιός (2.120.3; 7.161.3*), sembra intendere una precisa distinzione quando definisce Saffo μουσοποιός (2.135.2).

Il termine ἔπος al singolare, in questa accezione, è di uso meno frequente che al plurale: se si escludono alcune occorrenze, in cui il valore del termine si confonde con quello generico di 'espressione', 'frase'⁵⁰, ἔπος denota un singolo verso solo in 4.29. È opinione diffusa che il plurale, oltre ai numerosi esempi in cui il termine si riferisce genericamente ad un numero plurale di versi, passi già in Erodoto ad indicare anche la 'poesia epica': Fournier cita, in tal senso, il riferimento erodoteo ai *Cypria* (2.117.3), e alle composizioni epiche di Aristeia di Proconneso (4.13.1). È tuttavia opportuno precisare che ἔπος, in Erodoto, non fa mai riferimento al genere in sé, ma alla denominazione di un singolo componimento di genere epico: 'Ομηρείων ἐπέων (5.67.1), τὰ Κύπρια ἔπεα (2.117.3), τὰ Ἀριμάσπεα ἔπεα (4.14.3). Parlando genericamente di «poésie épique», Fournier sembra creare una ambiguità tra i due significati - 'componimento epico' e 'genere epico' -, complice la ben nota ambivalenza che caratterizza il termine francese *poésie* - e quello italiano *poesia* - sciolta invece in inglese nella coppia oppositiva *poem/poetry*. In Erodoto, infatti, ἔπεα, conformemente al suo valore originario concreto, arriva a denotare la poesia epica nel senso di *epic poem*, non in quello di *epic poetry*. Il carattere concreto di ἔπος è ribadito dal composto ἐποποιός, 'compositore di poemi epici', in un caso (4.13.1) sciolto in ἔπεα ποιέων.

Quando invece vuole indicare la composizione di un poema epico codificato da precise scelte stilistiche - le norme che determinano l'appartenenza di un componimento al genere epico - Erodoto ricorre, sia pure *hapax*, al lessema ἐποποιίη, che si riferisce senza dubbio al genere in sé e non ad un singolo componimento. In 2.116.1, infatti, Erodoto afferma che Omero ha scelto la versione del ratto di Elena che meglio si confacesse alla composizione epica⁵¹. Non è un caso che il lessema ἐποποιίη

Κύπρον ἐν ἔπεσι αἶνεσε τυράνων μάλιστα). Dalle testimonianze antiche sappiamo che Solone compose in diverse forme metriche (D.L. 1.61; *Suda*, s.v. Σόλων). È forse ipotizzabile una definizione di ἔπεα anche per i componimenti elegiaci: Theogn. 22-23. Cf. Koller 19.

⁵⁰ Cf. 8.141.3 in cui è l'oracolo stesso a definire quanto dice un ἔπος.

⁵¹ 2.116.1: Δοκέει δέ μοι καὶ Ὀμηρος τὸν λόγον τοῦτον πυθέσθαι· ἀλλ' οὐ γὰρ ὁμοίως ἐς τὴν ἐποποιίην εὐπρεπέης ἦν τῷ ἐτέρῳ τῷ περ ἐχρήσατο, [ἐς δὲ] μετήκε αὐτόν, δηλώσας ὡς καὶ τοῦτον ἐπίσταιτο τὸν λόγον.

ricorra all'interno di una lunga digressione in cui si prende come fonte l'*Iliade* e, per vagliarne l'attendibilità, si faccia ricorso ad una terminologia che troviamo impiegata successivamente in merito a questioni di poetica e critica letteraria⁵².

Di fronte a un referente così specifico come Κύπρια ἔπεα, ossia al titolo di un'opera, il riferimento di ἔπος al verso si manifesta senza lasciare adito a dubbi. Tuttavia, in altri casi, laddove il senso più generico di ἔπος coincide con quello poetico, ci troviamo di fronte ad un'ambiguità. Temistocle, quando fa riferimento al verso oracolare in cui si predice la «morte di figli di donna», interpretato da tutti come un infausto presagio per Atene (7.143.1), afferma che «se l'ἔπος pronunciato fosse davvero riferito agli Ateniesi» l'oracolo non avrebbe chiamato Salamina θεῖη 'divina', ma avrebbe usato un'espressione inequivocabilmente negativa. Il termine ἔπος si potrebbe tradurre 'frase', 'espressione' oppure 'verso', per il semplice fatto che le due accezioni coincidono nel loro referente. Casi analoghi sono 1.13.2, in cui l'ἔπος è un esametro della sacerdotessa delfica, e, infine, il già citato 4.29, in cui ἔπος si riferisce ad un solo esametro ma, come è stato giustamente osservato⁵³, niente ci vieta di attribuirgli un significato più generico.

Gli ἔπεα in rapporto alle proprie caratteristiche formali

La "lettera" di ciò che in Erodoto viene definito ἔπεα sembra essere la causa maggiore della sua sopravvivenza. Nel caso degli ἔπεα poetici la forma metrica contribuisce, sia pure tra diverse varianti possibili, a mantenere integra nel tempo la lettera del testo. Ma anche per gli ἔπεα privi di metro il discorso è analogo. Alcuni seguono il meccanismo di tradizione tipico del proverbio, e il παλαιόν ἔπος di Artabano (7.51.3*) sopra menzionato ne è un esempio evidente. Per altri casi, invece, alcuni elementi formali, come alcuni sintagmi nome-aggettivo particolarmente significativi, o come interi sintagmi costruiti sull'antitesi etc., hanno consentito che gli ἔπεα si tramandassero negli anni, fino a ricevere la loro fissazione nel testo erodoteo. Nel caso, ad esempio, della frase di Aristone «Non è mio figlio» (6.65.3 e 6.69.4*) ci troviamo di fronte a parole che devono aver avuto un peso considerevole nella storia di Sparta, come è evidente dal seguito della vicenda. Non è difficile im-

⁵² Su questo discusso passo erodoteo e sulla terminologia ivi impiegata si rimanda a D. D'Ecclesiis, *Il "credo" omerico di Erodoto (analisi di Hdt. 2, 116)*, ARF 4, 2002, 105-124, con bibliografia. Il termine ἐποποιίη ha una chiara fortuna in ambito poetico, come mostra il fatto che appare all'inizio della *Poetica* di Aristotele, 1.1447 a 14.

⁵³ D'Avino 97.

maginare come la memoria dell'espressione sia stata salvata, tra gli altri, dai testimoni che aiutarono Leotichida nel processo di detronizzazione di Demarato⁵⁴.

In questi casi ἔπος denota un'espressione verbale che l'autore - o chi parla, nel caso delle occorrenze all'interno dei discorsi diretti - considera una frase o un discorso di cui non si è persa la forma originaria, la cui lettera è sopravvissuta nella memoria. Questo non significa, naturalmente, che Erodoto abbia la pretesa di riportare perfettamente tutte le parole che pronunciò, ad esempio, Dienesce prima delle Termopili. Significa, però, che la battuta dello spartano, per poter continuare a significare ciò che significa deve necessariamente mantenere alcuni termini invariati, la perdita dei quali implicherebbe una perdita di senso. È un meccanismo tipico della tradizione orale, del resto, laddove, per brevi enunciati, essa riesce a fare a meno di supporti mnemonici come il verso e si affida a ritmo prosastico, antitesi, giochi di parole, assonanze, iperboli etc⁵⁵.

Naturalmente l'uso di ἔπος, al singolare o al plurale, mal si presta a denotare lunghi discorsi retoricamente elaborati, come avveniva invece in Omero, in cui le parole di un personaggio sono spesso introdotte da versi quale:

καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα⁵⁶

I numerosissimi discorsi e dialoghi presenti nelle *Storie* non si trovano generalmente introdotti dal lessema ἔπεα⁵⁷, bensì da espressioni come τάδε, τοιάδε etc. I

⁵⁴ La frase fu pronunciata da Aristone in presenza di molti (πολλῶν ἀκούοντων, 6.69.4*). Leotichida può, infatti, avvalersi della testimonianza degli efori che ricordano la frase di Aristone perché si trovavano presenti. Cf. 6.65.4.

⁵⁵ Per la trasmissione orale delle forme brevi la biografia è immensa; rinvio a E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, Cambridge MA-London 1978, 38-46; G.L. Huxley, *Stories Explaining Origins of Greek Proverbs*, *PRIA* 81, 1981, 331-43; A.P.M.H. Lardinois, *Wisdom in Context. The Use of the Gnomic Statements in Archaic Greek Poetry*, Princeton 1995; Id., *The Wisdom and Wit of Many: The Orality of Greek Proverbial Expressions*, in J. Watson (a cura di), *Speaking Volumes: Orality and Literacy in the Greek and Roman World*, Leiden 2001, 95-133. Sugli aspetti performativi cf. J. Russo, *The Poetics of the Ancient Greek Proverb*, *Journal of Folklore Research* 20, 1983, 121-30; Id., *Prose Genre of Performance of Traditional Wisdom in Ancient Greece: Proverb, Maxim, Apophthegm*, in L. Edmunds-R.W. Wallace (edd.), *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, Baltimore 1997, 49-64. Per una messa a punto e un'aggiornata bibliografia essenziale sulle *formes brèves* in Grecia si veda anche R. Tosi, *I Greci: gnomai, paroimiai, apophthegmata*, in U. Eco-G. Ruozzi-R. Tosi *et alii*, *Teoria e storia dell' aforisma*, Milano 2004, 1-16, e Id., *Le "forme brevi" nella tradizione greca*, in M.A. Rigoni-R. Bruni, *La brevità felice. Contributi alla storia e alla teoria dell' aforisma*, Venezia 2006, 71-88.

⁵⁶ Ad es. *Il.* 1.201.

⁵⁷ In realtà ciò avviene in due casi (3.36.1; 3.137.2), piuttosto isolati se si pensa che i *reported speeches* sono introdotti da λέγειν o εἰπεῖν τάδε 259 volte. Il caso di 3.20.3* è molto diverso, in quanto il lessema introduce un discorso diretto all'interno del discorso diretto del re Etiope che, come è comprensibile, definisce le proprie parole ἔπεα.

λόγοι in forma diretta non vengono quindi presentati come le testuali parole di Ciro, Solone, Cambise o Socle ma manifestano, piuttosto, lo sforzo erodoteo di tramandare gli argomenti e le motivazioni delle azioni storiche secondo il ruolo giocato dai protagonisti, le cui parole, quelle cioè che effettivamente furono pronunciate, sono inevitabilmente perse nell'oblio⁵⁸.

È ben noto che alcuni anni dopo la pubblicazione dell'opera erodotea, Tucidide abbia premesso al proprio lavoro, in una forma che suona quasi come una *excusatio*, alcune affermazioni programmatiche sul metodo da lui seguito per ricostruire i discorsi pronunciati durante lo svolgersi delle vicende trattate, a testimonianza dei rischi crescenti, a cui la nascente storiografia era esposta, di venir accusata di "inventare" quanto si affermava essere stato realmente pronunciato⁵⁹. È probabile che la tendenza erodotea a circoscrivere ciò che poteva essere definito ἔπεα - oltre che a versi poetici o oracolari che potevano essere citati alla lettera grazie alla loro forma metrica - a brevi frasi ben corroborate nella tradizione orale, e, contemporaneamente, a evitare di usare lo stesso termine introducendo lunghi discorsi, costituisca uno dei passaggi attraverso i quali le prime opere storiche affrontarono il problema della propria attendibilità in materia di discorsi. In modo non dissimile da quanto afferma Tucidide, anche Erodoto dichiara, ad esempio, che i discorsi pronunciati da Otane, Megabazo e Dario all'indomani della repressione del colpo di stato dei Medi, nonostante l'incredulità di molti, furono realmente pronunciati, solo che non inserisce questa affermazione in una premessa programmatica all'intera opera, ma nel punto in cui si presenta il problema⁶⁰.

L'ἔπος come oggetto di interpretazione

I casi citati ci indicano che ἔπεα sono soprattutto parole "testuali", o presentate come tali, che si offrono ad un'interpretazione *verbatim*⁶¹. L'interpretazione dell'oracolo delfico da parte di Temistocle verte sul significato di un singolo aggettivo dal quale egli deduce che Apollo è propizio, trovando così l'argomento appropriato per suscitare consenso tra i concittadini. Che la forma dell'ἔπος sia quella esametrica è, qui, del tutto secondario. È invece di primaria importanza che

⁵⁸ Cf. ad es., a proposito del valore "contenutistico" di λόγος, Hdt. 7.6.2, in cui si dice che i λόγοι dei partigiani dei Pisistratidi arrivati dal Gran Re a Susa erano gli stessi di quelli degli Aleuadi. Naturalmente, non pronunciarono gli stessi ἔπεα!

⁵⁹ Thuc. 1.22.

⁶⁰ 3.80.1 e 6.43.3-4.

⁶¹ Riguardo all'interpretazione delle parole oracolari in Erodoto e alla terminologia impiegata per descrivere questo atto ermeneutico ci permettiamo di rimandare a L. Miletti, *L'analisi dei testi oracolari in Erodoto*, in G. Abbamonte-F. Conti Bizzarro-L. Spina, *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, Napoli 2004, 215-30.

l'elemento formale dell'espressione sia integro e possa prestarsi ad una interpretazione. In questo senso, tra l'interpretazione di Temistocle e quella sopra analizzata dei Lampsaceni a proposito della minaccia di Creso - che non ci risulta fosse in versi - non c'è una differenza considerevole: in entrambi i casi la riflessione sulle singole parole conduce alla comprensione del significato complessivo.

Un discorso analogo vale per gli ἔπεα che profetizzavano la fine del regno di Lidia quando «un mulo diventerà re dei Medi» (1.55.2-56.1). Creso interpreta questo responso come un *adynaton*, e quindi come la prova della longevità del suo regno. Gli ἔπεα su cui Creso fonda la propria interpretazione sono quelli che Erodoto riporta subito dopo aver citato per esteso i tre esametri della profezia:

Ἡ δὲ Πυθίη οἱ χρᾶ τάδε·
Ἄλλ' ὅταν **ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι** γένηται,
καὶ τότε, Λυδὲ ποδαβρέ, πολυψήφιδά παρ' Ἑρμῶν
φεύγειν μηδὲ μένειν, μηδ' αἰδεῖσθαι κακὸς εἶναι.

Τούτοισι ἐλθοῦσι τοῖσι ἔπεσι ὁ Κροῖσος πολλόν τι μάλιστα πάντων ἦσθη, ἐλπίζων **ἡμίονον** οὐδαμὰ ἀντ' ἀνδρὸς **βασιλεύσειν Μήδων**, οὐδ' ὦν αὐτὸς οὐδ' οἱ ἐξ αὐτοῦ πάυσεσθαι κοτε τῆς ἀρχῆς⁶².

Per noi è di particolare interesse che Creso - esattamente come abbiamo visto fare in precedenza ai Lampsaceni a proposito della loro città che sarebbe stata «recisa come un pino» - riprenda alla lettera le parole-chiave dell'oracolo. Egli, ἐλπίζων ἡμίονον οὐδαμὰ ἀντ' ἀνδρὸς βασιλεύσειν Μήδων, si lascia allettare da un'aspettativa del tutto errata⁶³: come sarà evidente dal seguito, il 'mulo' in questione è Ciro, in quanto figlio di due genitori che non avevano la medesima condizione sociale. Anche qui è secondaria la forma poetica della profezia, mentre fondamentale è che l'oggetto da indagare - gli ἔπεα - presenti una forma concreta, materiale, tale da consentire l'interpretazione tramite un vaglio analitico dei suoi elementi e delle loro combinazioni.

Se presenta difficoltà interpretative, l'ἔπος può non venire recepito nel suo significato. In questo senso, e a maggiore riprova della presenza di elementi che accomunano tutti gli usi erodotei di questo lessema, la complessa analisi dei responsi delfici, attuata con fortuna da Temistocle e sciaguratamente da Creso, presenta notevoli affinità con, ad esempio, la spiegazione del detto degli Egiziani sulla povertà idrica della Grecia che abbiamo analizzato in precedenza (2.13). In entrambi i casi, per una

⁶² 1.55.2-56.1.

⁶³ Sul significato di ἐλπίζω cf. A. Corcella, ἐλπίζω: *punti di vista sul valore delle aspettative umane nel V secolo*, AFLB 27, 1984, 1-59.

corretta interpretazione, si rende necessario l'intervento di un interprete; nel caso del detto degli Egiziani questo ruolo è giocato dall'autore stesso.

Il termine ἔπος nelle osservazioni erodotee sulla lingua

Provando a reintrodurre le consuete categorie della moderna analisi linguistica, potremmo dire che ἔπος è *espressione* dotata di *significato*, ma che in questo lessema il polo forte è l'*espressione*, evidente nella sua materialità testuale o fonica. Il *significato*, come abbiamo visto, può anche restare ignoto o trasparire solo dopo un'interpretazione accurata. Questo "sbilanciamento" in direzione del piano del significante ha, in Erodoto, alcune conseguenze che comprovano la consapevolezza autoriale delle caratteristiche del lessema. In occasione di alcune osservazioni di ambito squisitamente linguistico, Erodoto impiega ἔπος per designare la singola parola appartenente a una lingua *altra* come l'egiziano.

Il primo caso è costituito dal celebre esperimento linguistico di Psammetico⁶⁴. Il faraone intende scoprire quale sia il popolo più antico attraverso l'individuazione della lingua primigenia che gli uomini parlerebbero se non fossero influenzati dal contatto con la lingua madre⁶⁵. Egli isola due neonati dalla civiltà e vieta che davanti a loro venga emesso alcun suono vocale (φωνή), in modo da individuare ἦντινα φωνήν emettano per prima. La prima φωνή da loro pronunciata è *bekos* che, di primo acchito, non viene riconosciuta come un'espressione di senso compiuto da parte del pastore che deve sorvegliarli e nutrirli. Successivamente, poiché i bambini ripetono spesso lo stesso ἔπος, il pastore rivela il fatto al faraone. Finché la parola *bekos* non viene interpretata con certezza come segno linguistico, i termini ricorrenti sono quelli della radice φων-⁶⁶, ma appena sorge il sospetto che si tratti proprio di quella spia linguistica che il faraone aspettava, il lessema impiegato per designarla è ἔπος.

Veniamo al secondo esempio. In 2.30.1 si dice che l'ἔπος egiziano *Asmach*, e cioè l'οὄνομα con cui vengono chiamati i guerrieri che disertarono dall'Egitto per servire il re Etiope, corrisponde al greco 'coloro che stanno alla sinistra del Re' (δύναται δὲ τοῦτο τὸ ἔπος κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν οἱ ἐξ ἀριστερῆς χειρὸς παριστάμενοι βασιλεῖ). Qui con maggiore chiarezza il lessema figura utilizzato in senso tecnico-linguistico, considerato anche il fatto che ricorrono contestualmente

⁶⁴ Su questo celebre esperimento linguistico esiste un'ampia bibliografia, che si può rintracciare nell'ottimo P. Vannicelli, *L'esperimento di Psammetico (Herodot. II 2): c'era una volta il frigio*, in A. Gusmani-M. Salvini-P. Vannicelli, *Frigi e frigio*, Roma 1997, 201-217, e nel recente D.L. Gera, *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization*, Oxford 2003, 68-111.

⁶⁵ 2.2.3-4.

⁶⁶ Il lessema φωνή è impiegato, nelle *Storie*, anche in riferimento alla voce degli animali. Cf. 2.70.2 a proposito di un maiale; 4.129.1, 129.3 e 135.3 a proposito degli asini.

tutti i termini impiegati solitamente dall'autore nelle proprie osservazioni sulle lingue: γλώσση, ὄνομα, δύνασθαι⁶⁷.

Un uso così "analitico" di ἔπος, in cui il lato del significante - il σημαῖνον, secondo la terminologia inaugurata dagli Stoici⁶⁸ - viene messo in particolare risalto al punto da poter adombrare un uso descrittivo, quasi grammaticale, può essere in qualche modo spiegato come un'ulteriore specializzazione di quegli usi erodotei in cui si analizza l'ἔπος suddividendolo nelle sue parti costitutive. Un esempio suggestivo è la spiegazione, riportata da Erodoto, del nome di Eolico, figlio dello spartano Tera:

Ἦ δὲ παῖς οὐ γὰρ ἔφη οἱ συμπλεύσεσθαι, τοιγαρῶν ἔφη [*scil.* Θήρας] αὐτὸν καταλείψειν **δί**ν ἐν **λύ**κοισι· ἀπὸ τοῦ ἔπεος τούτου οὄνομα τῷ νεηνίσκῳ [τούτῳ] **Οιόλυκος** ἐγένετο⁶⁹.

La divisione di un ἔπος in due parti (δίς e λύκος) che possono costituire, fuse insieme, un significante diverso (Οιόλυκος), ci riconduce, certo, alla ben nota pratica etimologica degli studi di lingua dei secoli V e IV, di cui è magnifica testimonianza il *Cratilo* platonico⁷⁰, ma contemporaneamente, alla luce dei passi analizzati in precedenza, ci mostra anche come il giocare con i segmenti di una espressione presenti delle affinità col procedimento ermeneutico sopra illustrato a proposito, ad esempio, delle interpretazioni dell'oracolo delfico operate da Temistocle (7.143.1-2) e Creso (1.55.2-56.1): in tutti i casi è necessario che la lettera del testo sia disponibile. Come è evidente dall'esempio dell'ἔπος *Asmach*, questo processo analitico a cui un ἔπος può facilmente venire sottoposto è trasferibile anche ad un termine straniero il cui significato, per essere reso correttamente in greco, ha bisogno di essere formalizzato attraverso una perifrasi.

Nel momento in cui Erodoto decide di sottrarre all'oblio una serie di 'oggetti' linguistici, come termini persiani, egizi, frigi etc., per evitare che diventino ἐξίτηλα col passare dei secoli⁷¹, la forma in cui questi 'oggetti' si trovano ad essere tramandati costituisce qualcosa che può, almeno in via provvisoria e non sistematica, essere definito ἔπος. Solo che questa occasionale estensione di ἔπος a singoli lessemi di altre lingue già dal suo uso sporadico lascia intendere come sia sentita insoddisfa-

⁶⁷ Sulla terminologia metalinguistica che ricorre in riferimento alle traduzioni di termini stranieri in Erodoto ci permettiamo di rinviare a L. Miletta, *I nomi dei sovrani persiani in Erodoto VI 98*, AION(filol) 28, 2006, 149-59, con bibliografia.

⁶⁸ SVF II 166 = Sext. *Math.* 8.11.

⁶⁹ 4.149.1.

⁷⁰ Si vedano anche le analisi aristoteliche dei nomi composti in *Interpr.* 16a 19-16b 5 e in *Poet.* 20.1457a 11-13.

⁷¹ Cf. la terminologia del *Proem.*

cente dall'autore. L'inadeguatezza di ἔπος ad indicare l'espressione in ambito linguistico si deve a due elementi in particolare.

a) Ὑ Ἐπος è, come dicevamo, un messaggio concreto, incarnato in suoni. La rappresentazione grafica e fonica di un termine greco o straniero stava cercando, invece, proprio nello scorcio di V secolo in cui l'opera erodotea vede la luce, una definizione tesa ad una maggiore astrazione. Anche nelle *Storie* osserviamo una certa oscillazione terminologica. Oltre ad ἔπος, Erodoto è a conoscenza di un uso metalinguistico di ῥῆμα - impiegato, però, solo sei volte⁷², in un paio di casi come sinonimo di ἔπεα - ed è anche a conoscenza di un uso traslato di ὄνομα impiegato come nome comune e non come nome proprio⁷³. Ὑ Ἐπος mostra il limite evidente di non possedere, per un uso metalinguistico, una chiara distinzione numerativa tra singolare e plurale⁷⁴ come è invece richiesto dalla crescente riflessione linguistica che prende le mosse dallo scritto. La connotazione non numerativa del singolare, in particolare, lo rende inservibile ad indicare quel segmento linguistico che verrà in seguito reso, non senza ulteriori oscillazioni, da ὄνομα e da ῥῆμα⁷⁵. Il suo significato, mentre gli apre le porte alle future denotazioni stilistiche, molto specialistiche, in un processo semantico che tende ad enfatizzare ulteriormente il suo lato concreto e materiale, gli nega al contempo la possibilità di riferirsi alla categoria grammaticale⁷⁶.

b) Come già accennato sopra, inoltre, a precludere la possibilità di uno sviluppo in senso astratto del lessema contribuisce anche, probabilmente, la permanenza in

⁷² 3.153.2; 6.65.3 (sinonimo di ἔπος); 7.162.2; 7.228.2; 8.83.1 (sinonimo di ἔπος) e 9.98.4. Alcuni di questi passi sono sospettati, tuttavia, di essere stati interpolati. In 7.228.2, che costituisce un epigramma, il lessema occorre nel suo antico valore di 'comando', 'parola determinata', 'parola d'ordine', cf. Fournier 224-25.

⁷³ In soli tre casi, secondo Powell, s.v. ἔπος (1.32.9*; 3.80.6* e 3.155.3*), a fronte delle 271 occorrenze di questo lessema nel suo valore di nome proprio. Da un nostro controllo, tuttavia, è risultato che in altri sei casi non individuati da Powell il termine ὄνομα ricorre in riferimento a nomi comuni, 'termini': 2.96.5; 4.110.1; 4.128.2; 4.189.2; 4.192.3; 9.110.2. L'espressione usata in 4.110.1 (δύναται δὲ τὸ ὄνομα τοῦτο κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν) corrisponde perfettamente a quella da noi sopra analizzata (2.30.1) con la sola variante ὄνομα al posto di ἔπος.

⁷⁴ È anche vero, tuttavia, che quando ci spostiamo dalle occorrenze che ricalcano l'uso omerico a quelle che presentano una maggiore specializzazione, il valore numerativo tende ad assumere maggiore precisione. Se guardiamo nuovamente al già analizzato detto dello spartano Dienesce (7.226) notiamo, infatti, che Erodoto in un primo momento, quando si riferisce al detto che sta per riferire, usa il singolare (τόδε φασὶ εἰπεῖν τὸ ἔπος) mentre subito dopo, quando ci riferisce che dello stesso personaggio si tramandano altri detti, impiega il plurale (Ταῦτα μὲν καὶ ἄλλα τοιοῦτότροπα ἔπεα φασί...).

⁷⁵ Sull'instabilità del percorso di specializzazione semantica intrapreso da ῥῆμα nel IV secolo cf. le riflessioni contenute in L. Spina, *Considerazioni su "rhema"*, in V. Viparelli, *Ricerche linguistiche tra antico e moderno*, Napoli 2001, 67-80.

⁷⁶ Su questo problema cf. le interessanti riflessioni contenute in D. Gambarara, *Alle fonti della filosofia del linguaggio*, Roma 1984, 24-25.

esso di un'impronta che richiama la trasmissione orale e vocale del sapere fondato sulla memoria, supportata dal metro o da altri principi. Sia che designi un verso omerico o una sentenza oracolare o un proverbio, ἔπος è espressione memorizzabile, che resta tale anche una volta consegnata alla scrittura; esso denota un segno che ha voce. Se per Omero è vero che ἔπος rinvia a «*come*, all'ascoltatore, risulta che qualcosa si dica»⁷⁷, e che esso «refers to the transmission of the message, the end-product of the speech»⁷⁸, è anche vero che in Erodoto il valore comunicazionale di ἔπος non è solo il messaggio verbale in sé⁷⁹, le parole dal punto di vista dell'ascoltatore⁸⁰, ma uno dei modi in cui l'espressione linguistica può prendere forma. È stato spesso sottolineato l'allontanamento di ἔπος, già nell'uso omerico, dalla sua radice **ḡoψ-*, voce, imparentata, tramite la radice comune indoeuropea **wak^w-*, al latino *vox*⁸¹. Nella nostra prospettiva, invece, questo senso di vocalità pervade ancora il lessema⁸²: è necessario, infatti, che ἔπος, generatosi prima della rivoluzione della scrittura, concepisca il proprio referente di *enunciato* non a partire dalla formalizzazione alfabetica, e quindi dagli elementi che la compongono nella rappresentazione grafica, ma a partire dalla voce. Se è vero che, come abbiamo affermato in apertura, il concetto grammaticale di parola-*Einzelwort* non è elementare ma presuppone un elevato sviluppo linguistico⁸³, è anche vero che in primo luogo presuppone la scrittura come prerequisito epistemologico.

Conclusioni

Nel passo di *Alice in Wonderland* citato in esergo al nostro testo, il Bruco rimprovera ad Alice di non aver «detto bene» la poesia di Robert Southey *You are Old Father William*, testo emblematico, agli occhi di Carroll, dell'ottusa pedagogia vittoriana. Alice, in effetti, ricordando male le parole e modificandole in parte («some of the words have got altered»!), ha fatto inconsapevolmente una parodia demenziale del testo. Noi sappiamo, tuttavia, che ogni alterazione non è mai puramente casuale: nonostante un improbabile «senso di colpa» («not *quite* right...I'm afraid»), Alice rende, modificando gli ἔπεα, il vero λόγος della poesia di Southey, ossia l'elemento

⁷⁷ Ibid., corsivo nel testo.

⁷⁸ Martin 16.

⁷⁹ Così D'Avino, limitatamente ad Omero.

⁸⁰ Cozzo 20.

⁸¹ C.D. Buck, *Words of Speaking and Saying in the Indo-European Languages*, *AJPh* 36, 1915, 125-54; Fournier 3-4; Chantraine, s.v. ἔπος.

⁸² Considerazioni simili in D'Avino, in relazione al solo Omero.

⁸³ Fournier 225.

di stupidità che Carroll vi leggeva. Ma ciò è possibile solo quando si presume che il lettore conosca il testo citato, e possa distinguere se questo è stato riportato fedelmente o meno. In ambito classico i riferimenti parodistici a noti versi tragici nelle commedie di Aristofane sono forse l'esempio sommo di un simile gioco.

Anche se non sempre *primus inventor* della propria materia, Erodoto riporta spesso “parole altrui” (siano esse singoli termini, discorsi o versioni di avvenimenti) non altrimenti note al proprio pubblico. Anch’egli, come Alice, le ha “alterate”? Per quanto riguarda le citazioni che figurano congiuntamente al termine *ἔπος* saremmo spinti a rispondere negativamente, o almeno crediamo che Erodoto, in modo innocente o meno, vi risponderrebbe negativamente. Le occorrenze del *lessema*, infatti, ci hanno lasciato intravedere una certa coerenza metodologica nelle *Storie*, secondo la quale l’uso del termine è generalmente limitato all’espressione verbale che chi parla considera riportata nella forma in cui è stata prodotta o si pretende sia stata prodotta. Ciò avviene sviluppando la terminologia sul linguaggio che era derivata ad Erodoto dall’epica omerica, senza tuttavia rinunciare a quei termini, come *οὐνομα* e *ῥῆμα*, che avranno in seguito maggiore fortuna. Alla presenza di elementi che vengono definiti *λόγοι*, dobbiamo invece rispondere affermativamente alla domanda, e desumere che Erodoto abbia creato, come Alice, nuove parole per riportare ciò che ritiene essere il medesimo contenuto-*λόγος* delle parole originarie.

Se, tuttavia, nessuna alterazione è innocente, la storiografia successiva, a partire da Tuciddide, si interrogherà a fondo su come limitare i danni causati dall’assenza degli *ipsissima verba* della fonte originaria⁸⁴: nel caso dei *λόγοι* intesi come discorsi diretti, lo storico proverà ad ovviare elaborando strategie mimetiche che ripropongano il medesimo contenuto della *ῥῆσις* imitando lo stile e l’argomentazione del suo originario artefice, e colmando le proprie lacune aggrappandosi al rispetto della categoria del verisimile⁸⁵, in Erodoto relegata a un diverso ambito del proprio metodo di ricerca⁸⁶. Nel caso dei *λόγοι* intesi come versioni degli avvenimenti, lo storico

⁸⁴ Si pensi alla critica, straordinariamente moderna, formulata nel *Contra Apionem* da Giuseppe Flavio (I 19-23), secondo la quale l’intera storiografia greca è segnata dall’impossibilità - e incapacità - di rifarsi a fonti ufficiali scritte, ed è costretta a basarsi interamente sulle varie versioni, per forza di cose meno attendibili e disomogenee, di presunti testimoni diretti.

⁸⁵ Luciano (*Hist. conscr.* 58), ad esempio, si rifà proprio al rispetto della categoria del verisimile augurandosi che lo storiografo ricorra ai discorsi diretti con moderazione, evitando di far pronunciare ai personaggi discorsi improbabili. La stessa idea di moderazione, anche se formulata in modo diverso rispetto a Luciano, traspare dalle parole di Diodoro Siculo (20.1.1-2.2) dove la preoccupazione maggiore sembra essere quella che il discorso non risulti uno sfoggio di eloquenza, non sia troppo lungo e non venga inserito a sproposito.

⁸⁶ Sul ricorso alla categoria del verisimile in Erodoto si rinvia a R. Thomas, *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge 2000, 168-190, con bibliografia, in cui l’*ἔκκος* viene analizzato in relazione all’impiego di altri criteri argomentativi.

Testuali parole

proverà ad esaltare la propria capacità autoptica, minimizzando la necessità, senza mai debellarla del tutto, di *relata referre*.

Università di Napoli Federico II

Lorenzo Miletta

EL PRÓLOGO DEL 'PALAMEDES' DE EURÍPIDES

Estado de la cuestión

Gran parte de los esfuerzos por reconstruir el *Palamedes* de Eurípides ha tomado como base la fábula 105 de Higino, cuyo valor de *hypothesis* de la tragedia fue cuidadosamente defendido por R. Scodel¹. Según Higino, Odiseo tramó la muerte de Palamedes mediante la siguiente añagaza: «*ad Agamemnonem militem suum misit, qui diceret ei in quiete uidisse se Minervam suadentem, ut castra uno die mouerentur*». Agamenón da crédito a la advertencia de la diosa y manda que el campamento sea trasladado por un día. Odiseo aprovecha entonces para enterrar bajo el lugar en el que Palamedes tiene su tienda una cantidad de oro que coincide con la cifra que Príamo supuestamente ha ofrecido a Palamedes para que éste traicione al ejército, como el rey le recuerda en una carta. Es el propio Odiseo quien escribe esta carta, que entrega a un prisionero frigio, y envía luego a uno de sus soldados para que mate al frigio y la carta sea encontrada por los griegos. Cuando Agamenón pide explicaciones a Palamedes y éste se declara inocente, registran su tienda y encuentran el oro, por lo que el héroe es condenado a muerte y lapidado por todo el ejército.

Contra todo pronóstico, al final de la tragedia Nauplio, el padre de Palamedes, se presentaba en el campamento y amenazaba a Agamenón con vengar la muerte de su hijo. Esto lo sabemos gracias a W. Luppe, quien ha adelantado el contenido del final de la verdadera *hypothesis* de la tragedia, conservado en un papiro de Michigan todavía sin publicar. Según W. Luppe, es posible que, al final, Éaco, el hermano de

* Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación «Argumenta Dramatica. El teatro como argumento retórico y filosófico en la Antigüedad» (BFF2002-00084) financiado por el Ministerio de Educación de España. Mis agradecimientos a los doctores J. L. López Cruces, J. Campos Daroca y J. García González (Universidad de Almería), que tanto me han ayudado; a los profesores Vittorio Citti y, especialmente, Jaume Pòrtulas (Universidad de Barcelona), quien ha tenido la amabilidad de leer el borrador de este trabajo y mejorarlo con sus valiosas observaciones; a Ubertina Jaspers, por su cuidadosa traducción del artículo en holandés de H. Van Looy; y, finalmente, al referee anónimo de la revista y a la profesora Maria Antonietta Nencini, por sus inestimables correcciones e indicaciones.

¹ R. Scodel, *The Trojan Trilogy of Euripides*, col. «Hypomnemata», 60, Göttingen 1980, 53. También para A. Nauck² (*Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig 1983 [supp. adi. B. Snell, Hildesheim 1964, ed. orig. 1889], 541), «argumentum tradere videtur Hyginus fab. 105». Cf., además, F.G. Welcker, *Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus geordnet*, Bonn 1839, II 503; G. Murray, *Euripides' Tragedies of 415: The Deceitfulness of Life*, en *Greek Studies*, Oxford 1946, 139; T.B.L. Webster, *The Tragedies of Euripides*, London 1967, 175; D.F. Sutton, *Two Lost Plays of Euripides*, New York-Frankfurt am Main-Bern-Paris 1987, 115, e infra, nota 6, donde planteamos ciertas reservas.

Palamedes, fuera arrojado al mar por los griegos y salvado en el último momento por las Nereidas².

Este final puede servirnos para ratificar la conjetura de que la versión de Higino es, si no la *hipótesis*, sí al menos la versión más próxima a la tragedia de Eurípides. En efecto, Higino es el único de los mitógrafos que, al referir la historia de Palamedes y al ser cotejados con la versión de Eurípides³, menciona también a Éaco, a quien introduce en la trama posterior a la lapidación del héroe y relaciona directamente con la venganza de su injusta muerte⁴. Si, como ha destacado A. H. Sommerstein, Eurípides era el único de los tres tragediógrafos que había introducido a este personaje en la trama⁵, es muy posible que la información aportada por Higino estuviera basada, principalmente⁶, en la versión trágica de Eurípides.

La fábula 105 de Higino narra, pues, cómo Odiseo lleva a cabo su trampa contra Palamedes a través de un fingido sueño de Atenea⁷. Es posible que parte de este plan se revelara al principio de la tragedia, en el prólogo, como sucede en los dramas de este tipo y en la mayoría de los prólogos euripídeos⁸, pero se desconoce quién era el personaje encargado de pronunciarlo. El elenco de nombres propuestos no ha sido pequeño: desde el propio Palamedes⁹ a su abuelo, el dios Posidón¹⁰, pasando por

² W. Luppe, *Nuove acquisizioni da papiri di Euripide*, SemRom 3, 2, 2000, 273: «alla fine della tragedia Nauplio, il padre di Palamede, appare sulla scena e minaccia Agamemnone di vendicare l'assassinio del figlio. Oltre a ciò, mi sembra, il fratello di Palamede, Οἶαξ, gettato in mare dai Greci, viene salvato all'ultimo momento dalle Nereidi».

³ Nos referimos a Apollod. *Epit.* 3.7-8 [58-74] y 6.8-11 [84-100]; Serv. *ad Aen.* 2.81; schol. in Eur. *Or.* 432 y Philostr. *Her.* 33 (177-184 min. Kayser). Para el cotejo de la relación entre estas fuentes y el *Palamedes* de Eurípides remitimos a la edición de Kannicht, *TrGF* V 2, p. 597.

⁴ Hyg. *fab.* 116-117.

⁵ A.H. Sommerstein, *The Prologue of Aeschylus' Palamedes*, RhM 143, 2, 2000, 123, nota 10.

⁶ Decimos “principalmente”, porque estamos de acuerdo con las precauciones de M. Huys, *Euripides and the «Tales from Euripides»: sources of the Fabulae of Ps.-Hyginus*, APF 43, 1, 1997, 11-30, respecto a la utilización de las fábulas de Higino como fidedignas *hypotheseis* de las tragedias de Eurípides: «we should forcefully reject the tendency still found in modern general studies on Greek literature or tragedy, and even in specialized studies on Euripides' fragmentary plays, to derive uncritically the contents of lost Euripidean tragedies from the 'Fabulae' of Hyginus» (p. 30). Cf., en este mismo sentido, M. Szarmach, *Les tragédies d'Eschyle et de Sophocle sur Palamède*, Eos 62, 1974, 201 y R. Falcetto, *Il Palamede di Euripide. Edizione e commento dei frammenti*, Alessandria 2002, 176, 179-180, para quien ninguna de las fuentes comúnmente estudiadas se basa con entera fidelidad en una versión dramática concreta.

⁷ R. Falcetto, 188-189 admite en su propuesta de reconstrucción del *Palamedes* euripídeo el motivo del sueño enviado por Atenea al inicio de la obra.

⁸ Sobre los prólogos de Eurípides, cf. H. Erbse, *Studien zum Prolog der euripideischen Tragödie*, Berlin 1984; P. Albin, *Prologo ed azione in Euripide*, Acme 40, 1987, 31-50 y Ch. Segal, *Tragic Beginnings: narration, voice, and authority in the prologues of Greek drama*, YCS 29, 1992, 85-112.

⁹ I.A. Hartung, *Euripides Restitutus*, Hambourg 1844, II 252; W.N. Bates, *Euripides, a Student of Human Nature*, Philadelphia 1930, 271 y M. Szarmach, *Le 'Palamède' d'Euripide*, Eos 63, 1975, 263.

Éaco¹¹, su hermano, y por Odiseo mismo¹². R. Scodel, de hecho, consideró la intervención de Odiseo la más probable, por ser éste quien había diseñado y llevado a cabo toda la trama contra Palamedes: el héroe explicaría los motivos de su enemistad y revelaría los modos con los que llevar a cabo su venganza, anticipando de esta forma el desarrollo del drama¹³.

Aunque éste debía de ser, en cierto sentido, el contenido del prólogo, no creemos, sin embargo, que sea Odiseo el personaje más indicado para la revelación del plan contra Palamedes, de sus motivos y de sus consecuencias más inmediatas. El papel de Odiseo, en este caso, sería semejante al de los dioses, figuras típicas de aquellos prólogos que no sólo exponen la situación inicial de la que parte el drama sino que, además, aducen razones y adelantan acontecimientos, verdaderos *contrivers* de un plan contra los hombres. Por lo general, cuando el *προλογίζων* es humano, éste explica la situación del drama hasta el momento en que se inicia propiamente la representación; sólo un dios, un *προλογίζων* divino, puede, como el propio dramaturgo, avanzar acontecimientos, revelar algún tipo de signos sobre lo que va a ocurrir y cómo se puede desarrollar la acción¹⁴. Esta función, que pervivirá luego en la comedia nueva, es la que de un modo u otro desempeñan en determinadas tragedias de Eurípides divinidades como Apolo en el prólogo de *Alcestis*, Hermes en *Ión*, Afrodita en *Hipólito*¹⁵, Posidón y Atenea en *Troyanas* y Dioniso en *Bacantes*; y es, sobre

¹⁰ F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants cypriens*, Paris 1966, 345, aunque duda entre Posidón y Éaco. Para CH. Vellay (*La Palamedie*, BAGB 22, 1956, 64), el Nauplio padre de Palamedes no es el Nauplio hijo de Posidón y Amimone, sino que entre ellos median cuatro generaciones. F. Jouan, 345 nota 4, atribuye esta distinción a discrepancias entre mitógrafos y no niega el parentesco que la mayoría de los críticos aceptan. Sobre la genealogía de Palamedes, *vid.* G. Zographou-Lyra, *O mythos tou Palamêdês stên archaia ellênikê grammateia*, Iannina 1987, 202-209.

¹¹ F. Stoessl, *Die Palamedestragödien der drei grossen Tragiker und das Problem der Hypotheseis*, WS 79, 1966, 97 y F. Jouan & H. Van Looy, *Euripide. Tome VIII, 2^e partie. Fragments. Bellérophon-Protésilas*, Paris, 2000, 498.

¹² F. Stoessl no descarta la posibilidad de que un segundo personaje, además de Éaco, interviniera en el prólogo. En su opinión, este personaje podría ser Odiseo o Diomedes. Para un resumen de todas estas propuestas, cf. Falcetto 180-81.

¹³ Scodel 55: «The play of Euripides probably began with a prologue by Odysseus. The scheme would have to be revealed to the audience before the action proper began, and its contriver is the obvious candidate. He could be either alone, or - perhaps with greater effect - accompanied by the soldier who is his accomplice». También Webster 176 había imaginado una obertura similar: «Presumably Odysseus related his plot in the prologue, when he was perhaps waiting for the return of his soldier with the forged letter». Ésta es, así mismo, la inclinación de Falcetto 181, 187-88.

¹⁴ Cf. Segal 85, 106.

¹⁵ El ejemplo del *Hipólito* resulta especialmente adecuado para la obra que nos ocupa, pues se trata de una tragedia cuyo prólogo y fin son pronunciados por divinidades rivales. Éste parece ser también el caso del *Erecteo*, donde el prólogo es pronunciado por Posidón, mientras que Atenea pone fin a la obra; cf. C. Collard-M. J. Cropp-K. H. Lee (eds.), *Euripides. Selected Fragmentary Plays I*, Warminster 1995, 149. Como veremos, el caso del *Palamedes* pudo ser similar.

todo, la función que desempeña Atenea en el *Ayante* de Sófocles, una obra respecto a la cual el drama que nos ocupa mantiene inequívocos paralelos.

El *Ayant* de Sófocles y el *Palamedes* de Eurípides

El *Ayante* de Sófocles y el *Palamedes* de Eurípides guardan estrechas similitudes¹⁶. El lugar en el que se desarrolla el drama es el mismo - el campamento griego en los márgenes de Troya -, y la trama es muy similar: el héroe protagonista es víctima de Odiseo y del juicio erróneo de los griegos; tanto Ayante como Palamedes contarán con la defensa incondicional de un hermano - Teucro en el caso de Ayante, Éaco en el de Palamedes - y la prueba irrefutable de la condena de ambos héroes se hallará relacionada de algún modo con las tiendas de los mismos; los dos pasan por traidores al ejército y a los dos se les intentará negar los ritos funerarios¹⁷.

En *Ayante* era Atenea, la diosa protectora de Odiseo, la encargada, junto con éste, de pronunciar el prólogo: la misma diosa a la que Higino atribuye el sueño admonitorio del soldado, y la misma divinidad de la sabiduría afín a Odiseo, antagonista de Palamedes, precisamente, en este ámbito del conocimiento¹⁸. En el desarrollo del drama de *Ayante*, Atenea volvía a intervenir también, de un modo indirecto, por medio de un oráculo¹⁹ referido por un personaje secundario: los aqueos debían localizar a Ayante e inmovilizarlo en su tienda durante un día. Como estudiara I. Errandonea,

¹⁶ Ayante representa, como Palamedes, un tipo de inteligencia o *mêtis* distinta de la de Odiseo, pero también destacada y eficaz, como ha señalado D. Bradshaw, *The Ajax Myth and the Polis: Old Values and New*, en D.C. Pozzi & J. M. Wickersham, *Myth and the Polis*, Ithaca and London 1991, 99-125, especialmente las páginas 107, 109 y 113. Resulta cuando menos curioso que el Palamedes de Gorgias destaque como imputaciones contradictorias de su acusación la sabiduría y la locura del héroe (Gorg. *Pal.* 25); como Ayante, Palamedes habría perdido la confianza del ejército por una supuesta acción que, comparada con la virtud hasta entonces característica del héroe, sólo puede entenderse en términos de locura. Respecto a la cronología relativa, el *Ayante* de Sófocles debió de estrenarse en torno a la década de 430 a 420 a. C., por lo que fue anterior al *Palamedes* de Eurípides. En general, la analogía entre Ayante y Palamedes debía de ser popular, como demuestran las comparaciones de Sócrates entre estos héroes y su propia situación al final de su vida; cf. Pl., *Ap.* 41b y J. Barret, *Plato's Apology: Philosophy, Rhetoric, and the World of Myth*, CW 45, 1, 2000, 3-30.

¹⁷ En este sentido, la estructura dramática de ambas piezas es similar, una estructura *díptica* marcada por la muerte del protagonista como gozne entre la primera y la segunda parte del drama. Es una lástima que apenas se conserven fragmentos o noticias de *Las Tracias* (Θρηΐσσαί) de Esquilo, tragedia que representaría también el μῦθος de Ayante, y cuyo argumento parece similar al perdido *Ayante portador del látigo* (Αἴας μαστιγοφόρος) de Sófocles. Puede que los paralelos que aquí destacamos entre el Ayante sofócleo y Palamedes se vieran también reflejados en aquellas obras. Por otra parte, Ayante estaba ligado a la suerte de Palamedes, según testimonian otras fuentes como el *Heroico* de Filóstrato, especialmente.

¹⁸ Cf., entre otros, W.B. Stanford, *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford 1963, 84, quien remite a este ámbito de competencia ya desde el *epos*.

¹⁹ Los oráculos y los sueños son los medios de comunicación que emplean los dioses para hacerse inteligibles a los hombres.

la referencia al oráculo «por un día» de Atenea parece más bien un ardid de Odiseo que un motivo real²⁰, de modo que el sueño de Atenea de trasladar el campamento «por un día» en el *Palamedes* de Eurípides parece hacerse eco de este recurso del Odiseo sofócleo a su diosa protectora para salir airoso de las dificultades que comprometen su honor. Mientras que Ayante debía permanecer un día en su tienda, Palamedes deberá abandonar durante un día el puesto fijo de su tienda en el campamento.

No hemos leído ningún estudio que tenga en cuenta la posibilidad de que fuera Atenea el personaje encargado de pronunciar el prólogo del *Palamedes* de Eurípides, pero para nosotros constituye una conjetura verosímil por la vinculación tradicional de esta deidad con Odiseo y por el motivo del φθόνος divino, común en la literatura griega²¹. Es muy probable que el de Palamedes sea, además, un caso de autonomía religiosa como el de Ayante²², y que Eurípides haya desarrollado su tragedia en torno a este motivo, por el que el autor muestra una cierta afición.

Atenea vs. Palamedes

El tema del φθόνος de los dioses, junto con el del castigo divino, es particularmente afín a la tragedia y Eurípides recurre a él en más de una ocasión. El caso más representativo es el de *Hipólito*, donde Afrodita trama contra el joven un castigo fatal por su excesivo celo en las virtudes representadas por Ártemis y su total negligencia del debido respeto a las suyas²³. La muerte del joven instaura una nueva forma de culto cuya etiología es explicada en la misma tragedia. Los dioses suelen valerse de instrumentos humanos para llevar a cabo la perdición de aquellos a quienes quieren castigar. Pues bien, un tratamiento similar es el que proponemos que pudo haber llevado a cabo el tragediógrafo en su versión de *Palamedes*, donde Atenea castigaría la autosuficiencia del sabio valiéndose de su más adecuado enemigo: Odiseo.

La relación de Palamedes con Odiseo, su antagonista épico tradicional, ha sido destacada en numerosas ocasiones²⁴. Odiseo es el héroe de la *mêtis* por excelencia, de ahí el motivo del φθόνος del héroe contra su rival como una de las causas de la

²⁰ I. Errandonea, *Sófocles y la personalidad de sus coros. Estudio de dramática constructiva*, Madrid 1970, 22-23 y 44-47.

²¹ Cf. Arist. *Metaph.* 982 b32-983 a4.

²² Cf. J. Svenbro, *Un suicide théologiquement correct. Sur l'Ajax de Sophocle*, Études Littéraires 32, 3-33, 1, 2000-2001, 113-27.

²³ En el verso 20 del prólogo, la diosa se refiere a la relación entre Ártemis e Hipólito en términos de φθόνος. Aunque asegura no sentir ningún tipo de φθόνος, la expresión suena a despecho y a justificación no solicitada: τούτοισι μὲν νυν οὐ φθονῶ· τί γάρ με δεῖ;

²⁴ Cf., específicamente, Zographou-Lyra 277-86.

muerte de éste a manos de Odiseo²⁵. En este sentido, el estrecho vínculo que une al rival de Palamedes con Atenea nos abre la posibilidad de explorar una dimensión propia del antagonismo épico que no ha sido suficientemente destacada por la investigación. El interés de esta dimensión radica en que permite explicar algunas peculiaridades de la recepción de este mito por parte de los trágicos, especialmente de Eurípides: el infortunio de Palamedes se entiende bien en términos de un antagonismo dramático que convierte al héroe en víctima del φθόνος de una divinidad con la que comparte algunas afinidades, en este caso, Palas Atenea. Los orígenes de este antagonismo podrían remontarse al fondo narrativo desarrollado por la épica y podrían descubrirse en el nombre mismo de Palamedes.

Como elaboración de un μῦθος, la épica desarrolla narrativamente los conflictos que entre el héroe y la divinidad representa de un modo propio, simbiótico, el rito en el ámbito religioso²⁶. El modelo del antagonismo dios/héroe es, como ha señalado G. Nagy, frecuente en la tradición épica de la guerra de Troya²⁷. Los dos protagonistas de la *Iliada*, Aquiles y Héctor, son prueba de ello: el primero muere por voluntad de Apolo²⁸ y el segundo por la de Atenea²⁹. No son los únicos. Mientras que Atenea es

²⁵ Y de Diomedes, quien también figura en numerosas versiones como cómplice de Odiseo en la muerte de Palamedes y cuya astucia estaría presente también en el segundo término de su nombre propio. Para una revisión de las fuentes antiguas que atribuyeron este motivo a la muerte de Palamedes, cf. el estudio de G. Zographou-Lyra 277 nota 2. Sobre el motivo del *phthonos* en la tradición literaria de la poesía épica, escóptica y en la primera historiografía, vid. J. Campos Daroca, *La envidia de los griegos. Aspectos de la memoria en la primera historiografía*, Florentia Iliberritana 2, 1991, 93-98, especialmente las páginas 93-95. Dicho motivo aparece en el mito de Palamedes unido al de la venganza, sobre todo por el episodio de la leva de Odiseo, a la que parece referirse Higino en las líneas iniciales de la *fab.* 105: «*Ulysses quod Palamedis Nauplii filii dolo erat deceptus...*».

²⁶ G. Nagy, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in the Archaic Greek Poetry*, Baltimore-Londres 1979, 121: «Antagonism between hero and god in myth correspond to the ritual requirements of symbiosis between hero and god in cult». Sobre el culto de Palamedes en la Antigüedad, cf. Philostr. VA 4.13, schol. Lycophr. 386, 1097 y Plin. NH 5.123; vid. H. Lewy, *Palamedes*, en W.H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. III.1 Nabaiotes-Pasicharea*, Hildesheim 1965 (ed. orig. Leipzig 1897-1902), 1272; A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958, 167; J. Platthy, *The Mythical Poets of Greece*, Washington 1985, 198, y Zographou-Lyra 194-201 y 289, aunque en ninguno de los testimonios al respecto se mencione un culto relacionado con la diosa Atenea.

²⁷ Cf. Nagy 144: «The factor of ritual antagonism between god and hero can actually determine the antipathies of various gods in the epic tradition of the Trojan War». Aunque somos sensibles a las reticencias expuestas por M. Detienne, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*, Madrid 2001 (ed. orig. Paris, 1998), 217 respecto a la consideración del antagonismo 'dios-héroe' como principio religioso, nos interesa aquí el tratamiento literario, épico y trágico, de esta forma de enfrentamiento recurrente en la mitología griega.

²⁸ Para el caso de Apolo/Aquiles, vid. E. Robbins, *The Education of Achilles*, QUCC 45, 1993, 19-20, quien ha destacado la estrecha similitud entre ambos personajes, relacionados con la ira, la capacidad de destruir y de sanar, la actividad musical de la lira y la belleza: «Apolo and Achilles are

la valedora de Odiseo y Diomedes en la *Ilíada*, la *Odisea* y el *Ciclo*³⁰, otros héroes sufren las consecuencias contrarias de dicho favor o incurren en la animadversión de la diosa, como Ayante o, tal como nos proponemos demostrar, Palamedes; en ambos casos la diosa interviene de un modo más o menos directo para lograr la ruina del héroe, su antagonista³¹. La tragedia es heredera de este tipo de enfrentamiento, que se hace, si cabe, más vívido en la modalidad mimética por la que es representado en el espacio de Dioniso³².

Al mismo tiempo, el nombre propio de Palamedes refuerza esta consideración por cuanto alude expresa e implícitamente al alto nivel de competencia entre el héroe y la divinidad. Siguiendo la fecunda línea de estudios que han destacado los «valores simbólicos del antropónimo» en el griego antiguo, entendemos que el nombre de Palamedes es «significante» de este antagonismo que Eurípides habría puesto de manifiesto desde el comienzo de la obra³³.

Como ha resumido G. Zographou-Lyra, el nombre de Palamedes proviene de la unión de los términos Παλάμη+μήδεα. La palabra παλάμη significa literalmente 'fuerza, destreza de las manos' y deviene sinónimo de 'habilidad' y de 'inteligencia'³⁴, algo a lo que responde el personaje de Palamedes en todas las versiones épicas, dramáticas y míticas en general, que lo presentan como un héroe especialmente hábil para resolver los problemas que ponen en peligro la expedición panhelénica

so dangerously alike as to be necessary antagonist» y R.J. Rabel, *Apollo as a model for Achilles in the Iliad*, *AJPh* 111, 1990, 429-440.

²⁹ Nagy 145-49.

³⁰ Cf., entre otros ejemplos, *Il.* 10.274-95, *Od.* 13.296-302, *Il. Parv.* [Procl. *Chrest.* 1.4 Bernabé = 206 Severyns].

³¹ Cf. Nagy 150: «More directly, the plot of epic represents the ritual antagonism in a format where the god actually contrives the hero's death». Insistimos en que el interés de este artículo es destacar la forma dramática que impone el tragediógrafo sobre un expediente literario fecundo en las narraciones épicas cuyo *mythos* comparte, aun en líneas generales.

³² Cf. C. Miralles, *La creazione di uno spazio: la parola nell'ambito del dio dell'alterità*, *Dioniso* 59, 1989, 23-44 y Id., *La refondation athénienne du héros*, *Pallas* 38, 1992, 69-76.

³³ Cf. J. Campos Daroca, *Experiencias del lenguaje en las Historias de Heródoto*, Almería 1992, 115.

³⁴ De un tipo de sabiduría que G. Zographou-Lyra califica como 'sabiduría práctica'. *Vid.* P. Chantraine, *s. u.* Παλάμη y Zographou-Lyra 247-48 y 252. La primera acepción que de Παλάμη consigna, de hecho, el diccionario *LSJ s. u.* Παλάμη es *palma de la mano*: «*palm of the hand*: hence, generally, *hand*»; la segunda, *ingenio*: «*metaph., cunning, art, device*». Según la *Suda* (Π 41, IV 494 Adler), παλάμη equivale a τέχνη: «Ἡρόδοτος· ἔλεγε σφιν ὡς δοκέει ἔχειν παλάμην, τῆ ἐλπίζοι τῶν βασιλέως συμμάχων ἀποστήσειν τοὺς ἀρίστους. Παλάμη οὖν τῆ ἀρχῆ». Cf., también, H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, IV, Graz 1954 (ed. orig. Paris 1575), 75; Lewy 1271, quien señala que «die Salaminier πάλαμις für τεχνίτης sagten»; Murray 138 y Platthy 193-94. Así, el Palamedes gorgiano es objeto de acusación precisamente por ser τεχνήεντα (*Gorg. Pal.* 25).

contra Troya³⁵. En tanto ‘palma de la mano’, παλάμη es también una forma de medida, de orden mensurable³⁶, algo en lo que destaca igualmente Palamedes al organizar el ejército³⁷, así como el espacio y régimen de vida del campamento³⁸.

El segundo término del compuesto de Palamedes se relaciona con la familia de palabras derivadas de la raíz indoeuropea *me-/*mē- (también *med-/*mēd alternativamente), de donde provienen los verbos μέδω, μέδομαι, μήδομαι o los términos μῆτις, μέδιμνος, μέτρον... El sentido originario de esta raíz ha sido definido por E. Benveniste como una suerte de *medida*, de sabia capacidad de adoptar las medidas necesarias para la solución de una dificultad o problema contingente³⁹, algo en lo que es experto Palamedes⁴⁰.

³⁵ Casi todas las fuentes coinciden al atribuir a Palamedes intervenciones fundamentales que redundan en el ingenio del héroe, como la leva de Odiseo, la provisión de alimentos en el ejército y el catálogo de los inventos. Para un ordenado estudio de estas fuentes, cf. la monografía de Zographou-Lyra.

³⁶ Así, de la raíz de παλάμη provienen los términos παλαστή, ‘palmo, largura de cuatro dedos’, y πέλαγος ‘mar’, en el sentido de ‘extensión, planicie, superficie llana’, como destacan los diccionarios etimológicos de Chantraine y Frisk. De hecho, el cálculo de pesos y medidas sería un descubrimiento exclusivo de Palamedes: cf., entre otros, Soph. *Nauplios* *432 Radt (= 399 Nauck²), Gorg. *Pal.* 30, Pl. *Resp.* 522d, D. Chr. 13.21, Philostr. *Her.* 33 y Tz. *Antehom.* 264.

³⁷ Sobre Palamedes como inventor de un orden en el campamento y en las posiciones y grupos de combate, cf. Aesch. *Palamedes* fr. *182 Radt (= 182 Nauck²), Soph. *Nauplios* fr. *432 Radt (= 399 Nauck²), Schol. ad Eur. *Or.* 432, Gorg. *Pal.* 30, Alcíd. *Od.* 22, Philostr. *Her.* 33 (177 min. Kayser), Tz. *Antehom.* 292, 318, Plin., *NH* 7.202 y Eust. *ad Il.* 2.308.

³⁸ Basándose en una etimología muy discutible, este primer término del compuesto ha sido relacionado también con el verbo πάλλω y con el sustantivo πάλος; cf. Lewy 1271, Platthy 193 y J.A. Clúa, *El mite de Palamedes a la Grècia antiga; aspects canviants d'un interrogant cultural i històric*, Faventia 7, 2, 1985, 70, nota 3. El significado de πάλος, *destino*, derivado de la agitación del casco del que se extrae la piedra, relacionaría a Palamedes con la adivinación (cf. Platthy, 196-97 y, sobre los posibles orígenes chamánicos del personaje en el mito, Zographou-Lyra 216-46) y con su invención de juegos en los que interviene el azar del dado que se agita y se lanza, como serían los κύβοι y una modalidad de πεσσοί: para Platthy 193: «He is the fate-deviser for whom Fate, the goddess Tyche, in her old temple at Argos, sanctifies the dice he invented». Cf. Paus. 2.20.3. La relación etimológica entre παλάμη y πάλλω la consigna también el *Etymologicum Magnum*, aunque H. Stephanus 75 dudará siglos más tarde de esta relación. La asociación del nombre de Palamedes con el verbo πάλλω destacaría la faceta militar del héroe, compañero de armas de Aquiles (cuya famosa lanza sólo él puede *blandir*) en las incursiones contra las ciudades vecinas de Troya. Sobre la invención de κύβοι y πεσσοί, cf. Soph. *Palamedes* fr. 479 Radt (= 438 Nauck²), Soph. *Nauplios* fr. 429 Radt (= 396 Nauck²), Schol. in Eur. *Or.* 432, Gorg. *Pal.* 30, Alcíd. *Od.* 27, Philostr. *Her.* 33 (177 min. Kayser), Paus. II 20. 3 y *Suid. s. u.* Παλαμήδης (II 44, IV 494 Adler). Acerca de la insistencia de algunas fuentes antiguas en la caracterización de Palamedes como *symmachos* de Aquiles, e incluso sobre la noticia de alguna fuente mitográfica tardía en la que Palamedes se viste las armas de un Aquiles que renuncia a seguir combatiendo, cf. Zographou-Lyra 129.

³⁹ Dice E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. II: Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969, 129: «Pour donner une définition approximative de *med-, on pourra dire que c'est “prendre avec auctorité les mesures qui sont appropriées à une difficulté actuelle; ramener à la

Por su parte, Atenea, hija de Zeus μητίετα, es la *Medida* misma con la que ya hemos relacionado el nombre de Palamedes⁴¹. Diosa de la inteligencia y de la sabiduría, nacida de la cabeza de Zeus, sus competencias son muy parecidas a las de Palamedes. Como él, destaca por su habilidad y recursos; está ligada al ámbito del conocimiento⁴² así como al orden en el combate⁴³, y es también la inventora de la escritura⁴⁴, el descubrimiento más famoso de Palamedes⁴⁵, amén de protectora de los artesanos⁴⁶. La etimología que asocia el nombre de Palamedes con μήτις y παλάμη no oculta, en este sentido, la semejanza que lo une igualmente a la diosa Palas, cuyos dominios entran en particular relación con los de aquél.

Tengamos ahora en cuenta que los poetas trágicos señalan en ocasiones los valores semánticos de determinados nombres propios, sobre los que crean paretimologías con una función dramática determinada. Al margen del rigor lingüístico en el que estas significaciones pudieran basarse, el tragediógrafo desarrolla un juego dramático a partir de las implicaciones que tienen en la trama trágica⁴⁷. Así,

norme - par un moyen consacré - un trouble défini"; et le substantif *medes- ou *modo- désignera "la mesure éprouvée qui ramène l'ordre dans une situation troublée"».

⁴⁰ La mayoría de los inventos que se enumeran en los catálogos heurmatológicos de Palamedes, si no todos, relacionan sus descubrimientos con la solución de alguna dificultad por la que atraviesa el ejército, ya se trate de falta de provisiones, de epidemias o de tácticas militares propiamente. En todas estas vicisitudes, Palamedes toma medidas oportunas que suelen tener que ver con un orden distributivo o reparto medido, ya sea de las horas del día, del número de comidas, del ejercicio de actividades, etc. Para un resumen de las mismas, *uid.* Zographou-Lyra 251.

⁴¹ Según algunas versiones, en el nacimiento de la diosa interviene otro personaje relacionado con el mismo campo semántico del héroe: Palemón, quien ayuda hábilmente a Zeus a dar a luz a su hija. *Vid.* W. Göber, *Palamaon*, *RE* XVIII.2, 1942, 2499.

⁴² Cf. F. Frontisi, *Atenea*, en I. Bonnefoy (dir.), *Diccionario de las mitologías. Volumen II: Grecia*, Barcelona 1996, 300-04 (ed. orig. Paris 1981).

⁴³ Frente a Ares, el dios del combate funesto, Atenea es la diosa de la guerra ordenada. Según J.P. Darmon, *Las divinidades de la guerra. Ares y Atenea*, en Bonnefoy 216: «Atenea, gran diosa de la ciudad, política e industriosa al mismo tiempo, es quien domina a Ares, al sustituir la lucha furiosa de los héroes por el combate hoplítico ordenado».

⁴⁴ *Anecd. Bekk.* 2, 781 ss. Cf. Brelich 168, nota 260.

⁴⁵ A Palamedes se le hace tanto inventor de la escritura en general como de algunas letras en particular. De entre las fuentes antiguas que destacan este descubrimiento palamédico, destacaremos Stesich. fr. 36/213 Page, Eur. *Palamedes* fr. 578 Kn. (= 3 JvL), Gorg. *Pal.* 30, Alcid. *Od.* 22, schol. ad Eur. *Or.* 432, D. Chr. 13.21, Philostr. *Her.* 33 (177 min. Kayser), Tz. *Antehom.* 320. Para más detalle, cf. Lewy 1268-69.

⁴⁶ En *Tr.* 9-12 se atribuye a Atenea la *mêchanê* del caballo fabricado por Epeo. En el cerámico de Atenas compartía el patronazgo de los oficios artesanos con Hefesto. En la línea ya señalada en la nota 38, el nombre de Palas Atenea (Παλλάς Ἀθήνη) podría relacionarse, como el de Palamedes, con πάλος y πάλλω, ya que es la diosa que predice la suerte observando las posiciones de dados y guijarros. Cf. J. A. Clúa, *Hermes, Theuth i Palamedes, protoi heuretai*, in *Col-loqui sobre la figura mítica d'Hermes*, Barcelona 1986, 63-64 y 66.

⁴⁷ Sobre la reflexión lingüística de los nombres en Eurípides, cf. H. Van Looy, *Παρετυμολογεί ὁ Εὐριπίδης*, en *Zetesis*, Antwerpen 1973, 345-366, quien ha destacado el interés del tragediógrafo por las etimologías, las *figuras etimológicas* y los juegos sonoros de paronomasias y retruécanos.

el nombre de Ayante (Αἴας), que evoca las interjecciones de dolor, se convierte en expresión propia, onomatopéyica y paretimológica, del carácter del héroe y su destino⁴⁸. ¿Podría, entonces, el nombre de Palamedes prestarse a un desarrollo de este tipo, dada su similitud fónica con la diosa Palas, con quien tan estrechamente parece vincularse?

Dado que el público de los teatros atenienses era sensible a este tipo de juegos verbales⁴⁹ y que Eurípides manifiesta una tendencia acusada a las referencias nominales y paretimológicas en sus obras, sobre todo a partir de 415⁵⁰, el año de la representación del *Palamedes*, cabe suponer que el poeta hiciera algún tipo de alusión a las implicaciones dramáticas que se iban a desarrollar a partir del nombre parlante del protagonista, y que este tipo de alusión se hiciera precisamente en el prólogo⁵¹. Quienes han estudiado el uso euripídeo de las etimologías en las distintas partes del drama han señalado la finalidad explicativa de las mismas en los prólogos: aunque la mayoría de las veces esta explicación posea un valor secundario⁵², en otras ocasiones es relevante y ostenta una función dramática propia, por lo que vuelve a aparecer en el desarrollo de la pieza⁵³. Éste nos parece el caso del nombre de Palamedes, cuya significación dramática debía de hacerse explícita desde el comienzo de la obra sin ocultar su influencia en el desarrollo del drama. Así también, cuando en uno de los episodios de la tragedia el personaje que introducía el *agôn* de acusación y defensa de Palamedes se dirige a éste, confesando que hacía tiempo que quería interrogar al sabio, destaca, no sin cierta ironía, el mucho tiempo

En general, sobre la importancia significativa de los antropónimos en la tragedia de época clásica y helenística, destacaremos, especialmente, los trabajos de N. Loraux, *POLYNEIKES EPONYMOS: les noms des fils d'Oedipe, entre épopée et tragédie*, en C. Calame (dir.), *Metamorphoses du mythe en Grèce ancienne*, Genève 1988, 151-166 y J.L López Cruces & J. Campos Daroca, *Physiologie, langage, éthique. Une reconstruction de l'Oedipe de Diogène de Sinope*, Ítaca 14-15, 1998-1999, 43-65.

⁴⁸ Soph. *Ai.* 430-32 y 914 donde el coro, evocando las palabras de Ayante sobre sí mismo y su nombre, lo llama δυσώυμος Αἴας.

⁴⁹ Cf. Van Looy 345.

⁵⁰ H. Van Looy, 365.

⁵¹ Ya J.R. Wilson (*The Etymology in Eur. Tro. 13-14*, *AJPh* 89, 1968, 68) señaló que en los prólogos euripídeos las etimologías explican siempre algo «about the fate or person of a character in the play».

⁵² Para realzar el linaje del personaje o su relación con otro héroe, como *paignion* o incluso como un intento de imitación y superación de Homero. Cf. Van Looy 353-54.

⁵³ H. Van Looy (*ibid.*) destaca los casos no sólo de etimologías explícitas como las del nombre de Teónoe en la *Helena* (vv. 13-14, 821-23), sino también de otras no explícitas, como las del Cíclope en el drama satírico del mismo nombre y de Dioniso en las *Bacantes*, todas ellas recurrentes e importantes en la obra. El sentido de estos nombres se activa en diferentes ocasiones de las piezas como una especie de leit-motiv o influye en una cierta manera sobre su sentido.

de sus sospechas con la repetición de un término que evoca, trágicamente - πάλαι, πάλαι - el nombre de Palamedes y el de su diosa rival⁵⁴.

Finalmente, en *Troyanas* - la pieza representada a continuación de *Palamedes* en la trilogía de 415 a. C. -, Atenea se presenta en medio del prólogo y solicita al dios del mar su colaboración para castigar a los griegos en su regreso a casa. Posidón se extraña del cambio operado en la diosa, que abandona «su antigua enemistad» (ἔχθραν τὴν πρὶν, v. 59). La ambigüedad de esta expresión es pregnante: se refiere a la hostilidad de Atenea contra los troyanos, de los que en esta obra era partidario Posidón⁵⁵; pero caben otras alusiones. Posidón y Atenea son los dioses que se disputaron la fundación de la ciudad de Atenas y, sobre todo, Posidón es el abuelo de Palamedes, cuya injusta muerte acababa de ser representada. La promesa de un amargo *nostos* que llenará de cadáveres las costas Cafereas se ha relacionado a menudo con la venganza de Nauplio prometida al final del *Palamedes*⁵⁶. Quizás esta «antigua enemistad» que depone por fin la diosa, repetida por dos veces⁵⁷ y llena de tan expresiva ambigüedad, constituya una alusión al antagonismo entre Palamedes y Atenea expuesto por la diosa en el prólogo de la obra precedente⁵⁸.

Conclusión

⁵⁴ Fr. 579 Kn. (= 2 JvL): †Λάιει† πάλαι δὴ σ' ἔξερωτῆσαι θέλων, / σχολή μ' ἀπειργε, palabras pronunciadas por Agamenón o por Odiseo. Para solucionar el *incipit*, suele aceptarse la conjetura de Nauck Πάλαι; cf. el comentario de Falcetto 73-75. De hecho, F.G. Wagner (*Poetarum Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Vratislaviae 1844, II 302 y *Fragmenta Euripidis iterum edidit, perditorum tragicorum omnium [nunc primum collegit F.G. Wagner]*, Paris 1846, 761), que asignó estas líneas al primero, propuso dos reconstrucciones posibles para el dudoso verso inicial - πάλαι δέ, Παλάμηδες, σ' ἔρωτῆσαι θέλων y πάλαι, Παλάμηδες, σ' ἔξερωτῆσαι θέλων -, que justificó de este modo: «vocabulum Παλάμηδες enim facile propter similes voces πάλαι δέ, σ' excidere potuit».

⁵⁵ En la *Ilíada*, Posidón es hostil a los troyanos e interviene como aliado de los griegos en 14.357-78, 15.213-17, 20.34, 21.435-60 y 24.26. Eurípides se separa, pues, de la tradición homérica en este sentido. Cf. Scodel 65.

⁵⁶ Cf., entre otros, Murray 139-40; Scodel 67 y L. Romero Mariscal, *Estudio sobre el léxico político de las tragedias de Eurípides: La trilogía troyana de 405 a. C.*, Tesis Doctoral, Granada 2003, 401-02.

⁵⁷ λύσσασαν ἔχθραν τὴν πάρος (v. 50), ἔχθραν τὴν πρὶν ἐκβαλοῦσα (v. 59).

⁵⁸ Es posible, en este sentido, que todos los prólogos de la trilogía fueran pronunciados por una divinidad. Para el caso de *Alejandro*, a pesar de que R. Scodel propuso al pastor que lo crió como *προλογίζων*, el personaje al que se suele atribuir el prólogo es Afrodita, cuya aparición al final de la obra sería redundante tras las profecías de Casandra que menciona la *hypothesis*. *Vid.*, entre otros, D. Kovacs, *On the Alexandros of Euripides*, HSCPh 88, 1984, 63-66 y S. Timpanaro, *Dall' 'Alexandros' di Euripide all' 'Alexander' di Ennio*, RFIC 124, 1, 1996, 10 y 17. En cualquier caso, resulta cuando menos curioso que *Palamedes* terminara con un éxodo en el que intervenían divinidades marinas y que *Troyanas* se abriera con el dios del mar, a lo que podríamos añadir la influencia de Atenea en ambas piezas.

En resumen, varios elementos hacen plausible la conjetura de que el prólogo del *Palamedes* de Eurípides fuera pronunciado por la diosa Atenea⁵⁹. Las semejanzas de esta pieza con el *Ayante* de Sófocles y la intervención de esta divinidad en la pieza siguiente de la trilogía se unen, como indicios, a las evocaciones de la relación de conflicto entre la deidad y el protagonista perceptibles en el nombre de Palamedes, evocaciones paretimológicas que por las fechas en las que se estrena esta obra comienzan a constituirse en tendencia acusada de la escritura euripídea.

Universidad de Almería

Lucía Romero Mariscal

⁵⁹ Lo cual no excluye, por supuesto, que el prólogo pudiera ser doble y que al parlamento de Atenea siguiera una conversación con otro personaje, quizás Odiseo. Ésta, además, sería una modalidad no sólo similar a la obertura del *Ayante* de Sófocles, sino característica también de otros prólogos de Eurípides que Ch. Segal, 100 integró en la tipología del *conspirational prologue*.

ARISTOFANE A SIMPOSIO: BUFFONERIA O COMICITÀ ‘URBANA’?

“aliud est in convivio iocari, aliud in scena”

Qual è il senso della presenza di Aristofane al famoso incontro in casa di Agatone, accanto a Socrate, al giovane ospite ed agli altri brillanti rappresentanti dell’*élite* intellettuale, filosofica, scientifica e politica del tempo? Che significato ha il discorso che Platone gli fa pronunciare nell’occasione, un discorso assolutamente imprevedibile nel contenuto e nella forma? Quanto esso è riconducibile alla personalità del poeta comico? Qual è la sua chiave di lettura: seria, come richiederebbe la circostanza, o comica? Ed ancora, che relazione esiste fra l’Aristofane platonico e quello storico? A che scopo descriverlo in preda al singhiozzo, proprio nel momento in cui sta per prendere la parola? C’è un intenzionale travisamento, corrispondente a quello a suo tempo operato dal commediografo a spese del grande filosofo e del brillante tragediografo¹, o Platone ne adatta, senza sostanziali alterazioni, la *performance* al nuovo contesto ed al nuovo ruolo?

Il dibattito su questi ed altri simili interrogativi, anche dopo un pluridecennale lavoro di esegesi, resta tuttora, per vari aspetti, del tutto aperto. Essi sono la naturale conseguenza dell’indubbia singolarità, e della conseguente inafferrabilità, dell’encomoio da lui rivolto ad Eros, non a caso comunemente qualificato come «the most surprising»².

L’effetto sorpresa del discorso³ è convenientemente preparato dalla non meno insolita scenetta (185c4-e5; 189a1-c1), in cui Aristofane appare in preda al singhiozzo⁴: un’imbarazzante e ridicola indisposizione, che gli impedisce di svolgere il suo

¹ La presenza di Aristofane in questo banchetto di cui Socrate deve essere ‘l’ospite d’onore’, non ha mancato di destare perplessità, ed ancora di recente Hunter 2004, 61 s. sente il bisogno di annotare che «any reading of Aristophanes’ speech must ask why Plato has given a speech of this form to the comic poet to whom in the *Apology* (19c 2-6) and elsewhere he ascribes part of the responsibility for popular prejudice against and misunderstanding of Socrates».

² Hunter 2004, 60; valutazioni di identico tenore in Wilamowitz 1920², 361 («der geistreichste»), Robin 1929, LIX («un chef-d’œuvre»), Reckford 1974, 41 («a masterful tribute»), Clay 1975, 242 («one of the most important»), Reale 2001, XLVIII («il più bello»), Ludwig 2002, 27 («the most memorable»).

³ Esso tuttavia è almeno in parte dovuto ad una falsa attesa e ad erronei presupposti, che non tengono adeguatamente conto del contesto e della circostanza in cui Aristofane è chiamato ad intervenire. Nuoce, si potrebbe dire, l’aspettativa derivante dall’Aristofane commediografo, l’unico tra i protagonisti del dialogo a noi sufficientemente noto.

⁴ A provocarlo, gli eccessi alimentari o altro (ὕπὸ πλεθροῦ ἢ ὑπὸ τινος ἄλλου, 185c 6 s.) a cui Aristofane (e forse non solo lui) si è probabilmente abbandonato durante la cena che ha preceduto il simposio. È sorprendente che la causa del singhiozzo venga comunemente fatta risalire non, com’è ovvio, al cibo appena consumato (175c 2), ma alla grande bevuta della notte precedente, cui un po’ tutti gli attuali invitati hanno partecipato e di cui ancora tutti risentono i postumi, anche quelli fra di loro riconosciuti come «i più forti bevitori», Pausania, Aristofane ed Agatone

elogio al momento previsto e lo costringe a chiedere ad Erissimaco di suggerirgli un rimedio e prendere momentaneamente il suo posto. A parte alcune bizzarre, se non proprio stravaganti, interpretazioni⁵, si è principalmente inteso, soprattutto in passato, che con questo espediente Platone abbia voluto farsi beffe della grossolanità del commediografo e delle sue intemperanze⁶, o ridicolizzare il denigratore del suo maestro, l'autore della calunniosa raffigurazione nelle *Nuvole*⁷.

La deliziosa scenetta, posta com'è a metà circa del dialogo, 'a cavallo' dell'intervento di Erissimaco, dopo due impegnativi discorsi⁸, si presenta senz'altro come un gradevole diversivo; ma, come è stato di recente opportunamente sottoli-

(176a 4-c3). Reale 2001, 185 (n. 185c5-d1), nel quadro del proprio modello interpretativo, pone invece l'accento sull'imprecisato riferimento ad un «altro motivo» (ὑπό τινος ἄλλου), che, a suo dire, vorrebbe essere un allusivo richiamo «a quel gioco drammaturgico di spostamento dell'ordine che Platone si accinge a mettere in atto, per alludere alle sue "dottrine non scritte"».

⁵ Cito a puro scopo esemplificativo quella di Plochmann 1963, 10 («the hiccups are a disharmony of the diaphragm, which [...] is the point of separation between the respective seats of the appetitive and the ambitious parts of the soul. It is the maladjustment of bodily love and ambition that for Aristophanes is the very point in question»). Ma si veda anche Rosen 1987², 126. Dover 1980, 104, che pure indica nel nesso commedia-corporeità la giusta linea interpretativa (vd. p. 250 n. 28), avanza in via supplementare una seconda ipotesi di lettura, sicuramente meno credibile: «Plato may also wish to suggest that Aristophanes artfully gains time for composing his speech».

⁶ L'ipotesi riprende nella sostanza un'opinione già espressa dagli antichi commentatori (Aristid. *or.* 46, 287 [II p. 371 Dind.]; Athen. V 187c; Olymp. *vit. Plat.* 2.74 s. West.). Ma in concorrenza con essa si è supposto anche che l'oggetto reale del ridicolo non fossero tanto le abitudini del poeta, quanto il discorso di Erissimaco o quello di Pausania, disgustoso a tal punto da essere accolto dal singhiozzo del grande poeta comico. Vd. Bury 1909, XXII s., che così conclude la sua accurata rassegna critica: «the most obvious view - that of the ancients - is nearest to the truth. The incident shows up Aristophanes in a ludicrous light, and at the same time it gives further occasion to Eryximachus to air his medical lore; so that we can read in it the intention of satirizing gently both these personages». Un'opinione, questa, cui sembra riferirsi Wilamowitz 1920², 367 quando, in maniera forse troppo parziale, osserva: «daß er den Schlucken hat, dient wahrlich nicht dazu, ihn wegen seines gestrigen Rausches zu verhöhnen [...], sondern bietet nur die Handhabe zu den lustigen Häkeleien mit Eryximachos». Vd. anche Daux 1942, 241-43.

⁷ Primo a stabilire questa relazione è stato Brochard 1906, 28-31 (vd. Clay 1975, 241 s.). Una lettura particolarmente forte di questa ritorsione platonica è quella che ne ha dato Robin 1929, LI e LVII: «ce doit être chez Aristophane, le bouffon, que se manifesteront les effets ridicules de l'excès de boisson: coup de boitir à l'homme détestable qui, en calomniant Socrate, a contribué à exciter les haines qui l'ont perdu». Cf. anche Eisner 1979, 417-19. Sostanzialmente legati a questo schema interpretativo restano ancora Brock 1990, 41 s. (Platone avrebbe seguito l'esempio di Socrate «in being forgiving»: «if he has hiccups inflicted on him by the author, this is a mild attack of poetic justice»), e Segoloni 1994, 29-34 («la vendetta o rivincita [...] consiste proprio nell'introdurlo qui [...] facendolo partecipare ad una discussione che si concluderà con la vittoria di Socrate»). Recisamente contrari ad istituire una tale relazione invece Wilamowitz 1920², 360 s. («als Komiker erscheint Aristophanes, dem die Wolken vergeben sind, auf die auch nicht der leiseste Seitenblick fällt») e Clay 1975, 241 («yet if it is revenge Plato wanted, he chose an odd way to take it, for he gave Aristophanes one of the most important speeches in the *Symposium*»).

⁸ Orientato in senso retorico-politico l'uno, quello di Pausania; didascalico, pretenzioso, enfatico quello dello stesso Erissimaco (Wilamowitz 1920², 361 e 366 s.; Robin 1929, LX; Avlonitis 1999, 16 e 20 s.).

neato⁹, essa svolge anche un ruolo di diverso genere, attinente all'economia del dialogo: è cioè direttamente funzionale all'inversione dell'ordine degli interventi¹⁰. Un abile espediente, dunque, che permette all'autore di perseguire un obiettivo «more serious and philosophical» (Clay), quello di mettere in diretta successione il poeta comico, quello tragico e Socrate¹¹, non semplicemente sostituendo o 'oscurando' un ordine con un altro, ma facendo in modo che entrambe le progressioni degli interventi (quella di partenza e quella risultante dalla modifica) fossero visibili e potessero essere interpretate nella loro disposizione, nella loro concatenazione dialettica, dal lettore posto nella condizione di osservare il cambiamento¹².

Per quanto proposta dai suoi sostenitori in maniera apparentemente troppo unilaterale ed esclusiva¹³, questa seconda linea interpretativa, che mira a cogliere i risvol-

⁹ Clay 1975, 241 s. e soprattutto Lowenstam 1986, 43-56 (che contiene un'accurata rassegna critica della precedente letteratura ed appropriate puntualizzazioni di ordine metodologico, ma è pressoché ignorato: tra le poche menzioni, Avlonitis 1999, 21). Cf. inoltre Ludwig 2002, 38 s.; Susanetti 2006⁵, 197 n. 50. Nella letteratura degli ultimi decenni l'interpretazione della scena del singhiozzo come funzionale alla riorganizzazione della successione dei discorsi ha preso il sopravvento su quella che metteva l'accento sulle sue implicazioni umoristiche e drammatiche.

¹⁰ Ad un motivo di questa natura aveva pensato anche Robin 1929, LI quando, per dare una spiegazione della collocazione dell'intermezzo in questo punto del dialogo, si appellava - oltre che alla necessità di non affaticare ulteriormente il lettore dopo un intervento importante come quello di Pausania - a ragioni di 'equilibrio' fra i discorsi che avrebbero suggerito di intercalare fra le «deux pièces maîtresses de la conception non philosophique de l'Amour [...] le discours, moins étendu et moins riche de signification, d'Éryximaque». Cf. anche Galli 1935, XL s. «Programmatic» - funzionali allo scopo, specificamente professionale, di suscitare il riso - i singhiozzi di Aristofane, secondo Reckford 1974, 41, e «strategic too, enabling him to speak after Doctor Eryximachus, whose pretensions to scientific mastery of the various 'erotic sciences' he is bound to undercut». Fuor di luogo, in ogni caso, appare ritenere che egli «breaks through the hypocrisy and cloudy abstractions of the previous two speakers» (p. 42).

¹¹ Aristofane ed Agatone appaiono - come sottolinea Lowenstam - gli autori dei due discorsi più strettamente connessi all'esposizione di Socrate e ad essi egli espressamente si richiama discutendone, ed esplicitamente ripudiandone, le rispettive opposte concezioni dell'eros ("eros come mancanza" ed "eros come possesso"). Da qui dunque lo spostamento che, determinando una modifica della progressione tematica e del sistema di rapporti inizialmente predisposto, fa emergere una più profonda relazione dialettica fra i discorsi. Suggestiva, anche se più generica, la motivazione suggerita da Susanetti 2006⁵, 197 n. 50 («alla parola dei poeti segue la parola più "vera", ma non meno "poetica" dell'amante della sapienza»).

¹² Clay 1975, 242 riporta un'ovvia, ma significativa osservazione di K. Reinhardt, secondo il quale «Plato could only play with a plan once he had one». Come effetto collaterale della trasposizione si deve registrare anche quello dell'aumento dell'attesa che il differimento inevitabilmente determina (cf. anche Allen 1991, 20). Lowenstam 1986 propone una ricostruzione della trama e del senso dei rapporti tematici inerente non solo alla successione dei discorsi modificata (pp. 52-54), ma anche a quella originaria (pp. 47-52), in rapporto di reciproca «inreconciled tension» (p. 53). È evidente è che in questa interpretazione l'episodio del singhiozzo non costituisce una scena semplicemente «humorous and dramatic» (Lowenstam 1986, 43), ma è visto essenzialmente, se non esclusivamente, in relazione (ed in subordine) alla modifica dell'ordine dei discorsi.

¹³ È questa la giusta critica che Bonanno 1975-77, 111 n. 27 muove a Clay.

ti specificamente filosofici dell'episodio, non è di per sé incompatibile con quella, sopra citata, che tende a leggerlo essenzialmente in chiave comico-distensiva, o che addirittura - secondo una tendenza che anche di recente ha trovato nuove, significative adesioni - vede nella rappresentazione di un Aristofane dedito agli eccessi e vittima delle loro conseguenze lo stratagemma per fare di lui una sorta di βωμολόχος¹⁴.

Fondamentale, in questa lettura 'estrema' della comicità del personaggio, la ricostruzione di una scena parallela, 'taciuta' dall'autore, ma della quale possediamo gli elementi essenziali che ci consentirebbero di portarla in primo piano. Dalla risposta che Aristofane dà al medico, quando costui, con malcelato compiacimento, constata la buona riuscita del suo trattamento¹⁵ («sì, è vero, il singhiozzo è passato, non però prima ch'io gli propinassi lo starnuto, tanto ch'io mi meraviglio che il buon ordine del corpo sia desideroso di cotali rumoreggiamenti e pizzicorini, qual è lo starnuto»)¹⁶, saremmo infatti autorizzati a pensare che, mentre Erissimaco parla, il compagno abbia avuto tempo e modo di sperimentare l'efficacia dei rimedi consigliati:

¹⁴ Così ora in particolare Avlonitis 1999, 15-23. Si tratterebbe di un accorgimento ben trovato «um Aristophanes' Wesen und Kunst repräsentativ und zusammenfassend zu treffen und den literarischen Bedingungen des *Symposions* anzupassen». Questa stessa tesi era stata sostenuta in precedenza, almeno come alternativa possibile, anche da Bonanno 1975-77, 110-12 (e n. 24) che, escludendo «ogni seria polemica teorica» da parte di Platone, ma anche «ogni simpatetico entusiasmo per il genio fantastico» del commediografo, riconosceva nell'«incidente d'apertura, nell'incoercibile singhiozzo che affligge lo smodato oratore», un chiaro segnale del ruolo che il Filosofo intende far ricoprire al Comico, quello del βωμολόχος, sia pure di razza, «del buffone, o, se si vuole, del personaggio faceto tipico del simposio letterario»: un ruolo che avrebbe la funzione di indicare «la cifra irrimediabilmente buffonesca dell'«eccessivo» estro aristofaneo» e permetterebbe a Platone di realizzare la sua «vendetta». Cf. anche Bonanno 1978-79, 267; Susanetti 2006⁵, 200 n. 68. «Adversaire» e «bouffon» era già, come abbiamo visto (vd. n. 7), Aristofane per Robin 1929, LI e LVII, che non conosce mezze misure nel definire il singhiozzo «répugnant» e lo stesso Aristofane, prima «dégoûtant» e poi «ridicule» (p. LVIII). Vd. inoltre p. XXXI n. 1, dove l'interpretazione della caratterizzazione socratica di Aristofane (177e 1 s.) come tutto dedito a Dioniso ed Afrodite («en termes moins galants, cela veut dire "grand buveur et grand ribaud"») appare però viziata dalla pregiudiziale convinzione che Platone tratti il Comico «en adversaire».

¹⁵ Secondo quanto prescrittogli dal commensale-medico, Aristofane doveva per prima cosa provare a trattenere a lungo il respiro, fare poi eventualmente gargarismi con l'acqua e, quale rimedio estremo, solleticare il naso con qualcosa che provocasse lo starnuto, ripetendo, se necessario, l'operazione due volte! Un rimedio, quest'ultimo, che appartiene a pieno diritto alla 'letteratura' medica: Hipp. *aphor.* VI 13 (IV p. 556 L.) ὑπὸ λυγμοῦ ἐχομένῳ πταρμοὶ ἐπιγενόμενοι λύουσι τὸν λυγμόν.

¹⁶ καὶ μάλ' ἐπαύσατο, οὐ μέντοι πρὶν γε τὸν πταρμὸν προσενεχθῆναι αὐτῆς, ὥστε με θαυμάζειν εἰ τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμεῖ τοιούτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν, οἷον καὶ ὁ πταρμός ἐστιν· πάνυ γὰρ εὐθὺς ἐπαύσατο, ἐπειδὴ αὐτῷ τὸν πταρμὸν προσήνεγκα (189a 1-6). Alla compiaciuta esibizione di saccenteria del medico, viene opposto, quasi con funzione di chiosa dell'intero discorso da lui pronunciato, il potere irresistibile della risata.

avrà trattenuto il respiro, fatto gargarismi, prodotto starnuti sempre più potenti¹⁷. Una simile suggestione, plausibilmente introdotta da Platone per sollecitare la fantasia del lettore ed alleggerire ulteriormente il tono del dialogo, appare tuttavia sostanzialmente ininfluyente per la ricostruzione dell'atmosfera simposiale. Dobbiamo infatti attendere che sia proprio Aristofane a fornircene gli estremi, per così dire, *post eventum*. Lo stesso Eriessimaco, che dovrebbe costituire il probabile bersaglio dell'esagerata pantomima messa in scena dall'indisciplinato 'paziente', non fa caso o non mostra di essere stato disturbato da movimenti o da rumori provenienti dal singhiozzante Aristofane, da cui riceve le informazioni sull'esito della 'terapia' solo a discorso ultimato. Questa presunta 'scena in parallelo' - solo «immaginaria», implicita o latente - è insomma completamente al di fuori dell'angolo visuale dell'autore, estranea alla sua rievocazione di quella memorabile serata: dal suo punto di vista 'non esiste', non rientra nei suoi interessi, non si accorda con il profilo, con l'immagine perbene, elegante, educata, raffinata che ha voluto dare dell'incontro¹⁸. Di fronte alla sua straordinaria cura narrativa, così attenta a riprodurre atteggiamenti e gesti dei personaggi con raffinata mimesi, non possono non essere significative anche le omissioni, chiaramente dettate dal taglio che l'autore avrà voluto dare alle sue descrizioni: e così non sappiamo se Aristofane sia rimasto tutto il tempo al suo posto o se per qualche momento si sia allontanato o appartato. È da osservare inoltre che non c'è alcun riferimento a particolari reazioni divertite da parte degli altri convitati, come sarebbe da attendersi di fronte alle provocazioni di un βωμολόχος, che

¹⁷ «What all this means is that as Eryximachus is delivering himself of his pompous and profound description of Eros, his unfortunate neighbour is hiccupping, gasping, gargling, wheezing, snorting and sneezing. If Aristophanes has any cue for these eruptions it must be Eryximachus' repetition of the word *kosmion* (cf. 189c). This is rare comedy», notava Clay 1975, 241. Cf. anche Galli 1935, 99. Questa scena 'parallela' è l'oggetto di una puntuale indagine da parte di Avlonitis 1999, 18-20. Il lettore sarebbe invitato ad immaginarsi scenicamente un personaggio che, mentre il suo vicino espone i meriti della sua scienza, ne accompagna e ne scandisce il racconto passando, come in una sorta di commento musicale di sottofondo, dai più discreti sforzi di trattenere il respiro ai più rumorosi gargarismi fino al fragoroso e liberatorio starnuto finale. Una scena da βωμολόχος in piena regola, quella ricostruita da Avlonitis, solo adattata alle esigenze letterarie del *Simposio* - si premura di precisare lo studioso (p. 20) -, la quale da una parte dimostrerebbe «die dichterischen Fähigkeiten Platons auf dem Gebiet der Komödie» e dall'altra realizzerebbe concretamente «die These des Sokrates, derselbe Dichter könne Komödien und Tragödien verfassen» (p. 21).

¹⁸ Il punto di vista dell'autore mi sembra qui decisivo: ciò che egli non racconta o su cui non ritiene di dover richiamare l'attenzione del lettore 'non esiste'. Conta ciò che lui decide di raccontare, non ciò che può essere avvenuto concretamente o che noi lettori possiamo immaginare, anche fondatamente, che sia avvenuto, ma che è lasciato volutamente nell'ombra, fuori della narrazione. In una serata che si protrae così a lungo nella notte e con tanti commensali coinvolti il singhiozzo in fondo 'innocente' che affligge Aristofane non dovette essere l'unica indisposizione o manifestazione fisiologica verificatasi nel corso dell'incontro - ma di tutto ciò, ovviamente, Platone non fa cenno.

comunque agisce, è opportuno ricordarlo, su suggerimento dello stesso Erissimaco¹⁹; e se costui ha un'apparente reazione di dispetto, questa non è dovuta al contegno poco 'consono' tenuto da Aristofane durante il suo discorso, quanto piuttosto alla risposta che riceve alla constatazione dell'avvenuta cessazione del disturbo.

Se, in conclusione, è innegabile che l'intermezzo del singhiozzo apra nella sequela degli interventi un inequivocabile spazio comico²⁰ e che, più in generale, nella partitura del dialogo Aristofane sia 'naturalmente' chiamato ad impersonare - in forme comunque originali e ad un alto livello di elaborazione culturale²¹ - il tipo del γελωτοποιός, del personaggio che rallegra e diverte la compagnia, non mi sembra altrettanto evidente che Platone abbia inteso introdurre con lui il tipo del 'buffone', la figura tradizionale della commedia arcaica, presente anche in alcuni contesti conviviali senofontei²². Ci si può chiedere anzitutto se un personaggio ed un ruolo di questa natura sarebbero stati compatibili con un simposio improntato alle buone maniere e dalla finalità dichiaratamente 'serie', da cui viene subito allontanata la flautista appena entrata ed in cui gli stessi simposiasti hanno concordato di astenersi dal vino o di goderne con molta sobrietà (176e 4-10), e soprattutto se (o in che misura) un Aristofane nei panni di βωμολόχος non sia in contraddizione con la parte che Platone ha in mente di fargli svolgere, nel momento in cui gli mette in bocca un discorso a cui lo stesso Socrate non mancherà di richiamarsi, riconoscendone, almeno in parte, il valore anche sul piano filosofico-concettuale²³.

¹⁹ ἐν ᾧ δ' ἂν ἐγὼ λέγω, εἰ μὲν σοι ἐθέλη ἀπνευστὶ ἔχοντι πολὺν χρόνον παύεσθαι ἢ λύγξ κτλ. (185d6-e3).

²⁰ Il passaggio ad un livello umoristico è anticipato, nelle parole del narratore, Aristodemo, dalla paronomasia Παισαμίου δὲ παυσάμενου (185c 4), cui più volte si allude lungo tutto l'intermezzo (Rettig 1875, 157; Avlonitis 1999, 15 s.).

²¹ Citroni 1975, 304.

²² Xen. *symp.* 1.11-16; *an.* 7.3.33. A scanso di equivoci, Avlonitis 1999, 20 riporta la classica definizione datane in Schmid-Stählin (*GGL*, IV 2, 416): una figura, «die eigentlich [...] nur die Funktion (hat), komische Personen, die sich erstnehmen, durch Beinstellereien, törichte Zwischenbemerkungen und Mißverständnisse zu stören und zu unterbrechen und dadurch das Publikum zu erheitern», ed osserva che con la scena del singhiozzo «Aristophanes erfüllt als der 'Hanswurst' des Abends eine erste dramaturgische Funktion» (p. 16). Nella disputa plutarchea (*mor.* 710c 22-24) fra contrari e favorevoli alla presenza di flautiste e γελωτοποιοί nei simposi di tenore più elevato a prevalere sarà la tesi di questi ultimi, che si appoggiano - oltretutto sull'esempio di Senofonte, nei cui simposi compare accanto a Socrate anche il buffone Filippo - su quello dello stesso Platone che, viene detto, ha «immesso nel suo *Simposio* il discorso di Aristofane come una commedia» (Πλάτων δὲ τὸν ... Ἀριστοφάνους λόγον περὶ τοῦ ἔρωτος ὡς κωμῳδίαν ἐμβέβληκεν εἰς τὸ Συμπόσιον). Non può sfuggire, a mio avviso, comunque la distinzione, fatta da Plutarco, fra le buffonerie che poteva produrre il γελωτοποιός Filippo e la «commedia» che recita Aristofane. Significative al riguardo le puntualizzazioni di Martin 1931, 7 («bei Platon... ist alles in die Kunst des Schriftstellers gelegt») e 51-55 sulle differenze che segnano la distanza fra il simposio di Senofonte e quello di Platone.

²³ Cf. in particolare 200a5-e5; 205d10-e1 (vd. p. 245 n. 11). Lo stesso Robin 1929, LIX s. distingue fra l'esecrazione da parte di Platone per l'uomo «dévoyé et malfaisant» che ha vilipeso Socrate ed

Il rimprovero di «fare dello spirito»²⁴ che gli muoverà Erissimaco - talora chiamato in causa a sostegno di una simile ipotesi - non riguarda infatti il comportamento tenuto fino a quel momento. È il commento preoccupato del simposiarca per il tono irriverente con cui il Comico, cedendo alla sua naturale inclinazione, si fa beffe delle prescrizioni ‘mediche’ volte a combattere, con applicazioni via via sempre più forti, il fastidioso ma in fondo innocuo disturbo, ed esprime il timore che Aristofane potrebbe dare al discorso che è in procinto di pronunciare (γελωτοποιεῖς μέλλων λέγειν)²⁵ un taglio poco consona alla situazione ed all’ambiente.

Di fronte alla risentita reazione di Erissimaco, il commediografo assume in ogni caso un atteggiamento remissivo ed accomodante che mal si adatterebbe alla sua presunta parte da buffone. Nei tratti che in qualche misura ne delineano fin dall’inizio la personalità (brillante comicità, pungente, ma non volgare; fine, quasi socratica autoironia; giovialità, socievolezza, bonarietà) mi sembra anzi possibile cogliere delle indirette, ma chiare, indicazioni che possono aiutare ad intendere la natura del discorso (e la qualità del comico)²⁶ che egli si accinge a produrre in onore del dio e per il piacere dei presenti. Una sorta di legittimazione interna, che ne giu-

il riconoscimento e l’ammirazione per il genio del poeta, il cui discorso - «mélange étourdissant de bouffonnerie effrénée et d’admirable poésie», che unisce «le badinage de l’expression au sérieux de la pensée» - conterrebbe la tesi più profonda fra quelle esposte nella prima parte del dialogo, la teoria dell’anima gemella, e sarebbe la più vicina a quella di Diotima. L’animosità di Platone nei confronti di Aristofane non gli avrebbe impedito, in altre parole, di fargli dire quanto di più penetrante si può esprimere sull’amore, quando lo si fa senza essere sostenuti dalla filosofia. Cf. anche Patterson 1982, 86 s. Una posizione a buon diritto criticata da Daux 1942, 246 s. Al polo opposto della visione di un Aristofane βωμολόχος sta quella ‘filosofica’ di un Aristofane mediatore, sotto maschera comica, della rivelazione delle «dottrine non scritte», in particolare di quella dei due principi supremi, l’Uno e la Diade, il Bene e il Male, e di quella di Eros come «nostalgia dell’Uno», espressa a più riprese da Reale 2001, XIII s., XXII, XXV, XLVIII, LI-LIII, 185 (ad 185c5-d1), 196 (ad 189c2-193e2), 200 (ad 191c8-193a7). Cf. anche Reale 1997, 98-115.

²⁴ «Faire le plaisant» (Robin 1929), «faire rire» (Vicaire 1989). Non è comunque fuor di luogo intendere, come fanno alcuni, il γελωτοποιεῖν di Erissimaco nel senso di «fare il buffone», «to play the buffoon» (Rowe 1998), «to play the fool» (Hunter 2004, 60), attribuendo una connotazione più fortemente marcata all’irritata reazione del medico-simposiarca di fronte alla provocatoria battuta dell’incorreggibile comico. Altrettanto si può dire per il successivo τι γελοῖον εἶπεῖν (189b 1 s.), che può valere «dire spiritosaggini» o «metterla sul ridere» (Ferrari 1985), «to say things that are funny» (Rowe), ma anche «dire buffonate». Meno appropriato appare invece attribuire a quest’ultimo il senso di «dire quelque chose de risible» (Robin, Vicaire) e simili.

²⁵ «Aristofane, mio caro, attento a te! Ti metti a fare lo spiritoso quando tocca a te parlare» (189a 8). Platone lascia insomma chiaramente intendere che la battuta con cui si riaffaccia sulla scena Aristofane faccia nascere l’aspettativa o il timore che egli continui su questo tono. La sua presenza, osserva Beltrametti 1991, 133, si avverte però già indirettamente - prim’ancora che egli prenda la parola - nell’iniziale rappresentazione di Socrate che richiama per contrasto la sua abituale trascuratezza (174a 3-9).

²⁶ Rivendicato dal commediografo, anche qui, come caratteristica peculiare della propria arte: τῆς ἡμετέρας μούσης ἐπιχώριον (189b 5-7).

stificherà, in modo sicuramente originale, la presenza - di per sé pienamente comprensibile sul piano intellettuale, sociologico e politico - sembrano infine offrire le parole di Alcibiade, là dove egli lo pone, insieme ai vari Fedro, Agatone, Erissimaco, Pausania, Aristodemo ed allo stesso Socrate, nel novero di coloro che sono «partecipi della follia e del delirio bacchico della filosofia»²⁷.

Ritengo in sostanza maggiormente credibile l'ipotesi, avanzata da Dover, che all'origine della scenetta debba ricercarsi l'intento di presentare il poeta-personaggio, attraverso uno dei tratti più macroscopici della sua arte, che per muovere il riso, fa leva sul corpo e le sue manifestazioni fisiologiche²⁸. Tra tutte quelle possibili, la scelta - in sintonia con il profilo raffinato, elegante del simposio - non può cadere che su un fenomeno tutto sommato 'innocente', niente affatto volgare, com'è appunto il singhiozzo. Il riconoscimento da parte di Platone dello stretto legame fra commedia e corpo come tratto peculiare della commedia arcaica si accompagna del resto significativamente alla caratterizzazione di Aristofane come colui la cui arte è fatta tutta di Dioniso ed Afrodite (177e 1 s.)²⁹. In questa precisa indicazione delle divinità del vino e dell'eros quali fonti di ispirazione ed oggetto di canto della poesia aristofanea sta forse anche la motivazione che rende conto della presenza del commediografo in questa riunione.

Divertita ed ironica, la battuta di Aristofane³⁰ - espressione di sottile *humour* intellettuale³¹ - mette, come si è detto, in allarme Erissimaco che, da garante e custode

²⁷ καὶ ὄρῳν αὖ Φαίδρου, Ἀγάθωνας, Ἐρυξιμάχους, Πausανίας, Ἀριστοδήμους τε καὶ Ἀριστοφάνους· Σωκράτης δὲ αὐτὸν ... πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε βακχείας (218a7-b4). Nel corso del dialogo, ancora Alcibiade, dopo aver contemplato la possibilità che Socrate potesse prendere posto vicino ad Aristofane, invece di sdraiarsi accanto al più bello (213c 3-5), non troverà disdicevole ricorrere ad un'espressione aristofanea (βρενθόμενος καὶ τὸφθαλμῷ παραβάλλον, cf. *Nub.* 362) per tratteggiare il carattere e l'atteggiamento tipico di Socrate (221b 1-4). «Une manière de nous rappeler la présence de l'adversaire, d'attirer notre attention sur lui», vede all'opposto in ciò Brochard 1906, 28; ma cf. ancora Daux 1942, 243-58 e Rutherford 1995, 41 s., 187 s. Una più recente rassegna critica sul modo di intendere il controverso rapporto fra Socrate ed Aristofane in Bouvier 2000, 432-40, che ribadisce la tesi tradizionale di un'inconciliabile inimicizia ed ostilità. Di altro segno, in ogni caso, le notizie trasmesse dalla tradizione biografica antica (*Ar. test.* 53a-b K.-A.; cf. Capra 2007, 7 s.).

²⁸ Dover 1980, 104: «much humour in Old Comedy is founded on bodily processes, and it is appropriate that Aristophanes, rather than anyone else, should have hiccups». L'importanza del nesso commedia-corporeità nell'interpretazione del personaggio e del discorso di Aristofane nel *Simposio* è stato successivamente ribadito e sviluppato da molti (cf. p. es. Rowe 1998, 164 ad 185c 7-8).

²⁹ Con allusione non solo alla sua attività poetica, ma forse anche alle sue abitudini di vita (Robin 1929, LI; Bonanno 1975-77, 111 n. 27; Rowe 1998, 136 ad 177e 2-3). Più decisamente orientati ad escludere tale possibilità Wilamowitz 1920², 367 n. 2 e Daux 1942, 239-41.

³⁰ Evidente l'ironia anche nella ripetizione, a breve distanza, del verbo προσφέρω - nell'accezione tecnico-medica di 'applicare', 'somministrare' (cf. ad esempio *Hipp. flat.* 1.4 Jou.; *ulc.* 24; *aff.* 1 Pott.; *Plat. Phaedr.* 268a 10) - in associazione con λύγξ.

del buon andamento della riunione in cui ognuno si è impegnato a tenere un discorso - il più bello che può - in lode di Amore (177d 2 s.), teme che il commediografo, come ha già fatto con la sua battuta iniziale, non resista alla sua propensione a metterla sul ridere; e dunque lo ammonisce severamente («bada a quel che fai, mio caro Aristofane»), avvertendolo che lui «monterà la guardia al suo discorso, caso mai si mettesse a dire spiritosaggini»³². Ma anche il serio medico si riscatta con un gesto finale di scherzosa liberalità, in tono con l'atmosfera cordiale ed amichevole dell'incontro: «chissà che poi non decida di lasciarti parlare tranquillo...», promette infine, bonariamente, ad Aristofane (189c 1)³³.

Nella garbata schermaglia che prosegue ancora un po' fra i due, un Aristofane dai toni molto urbani ed accomodanti fa ammenda delle parole che hanno provocato la risentita reazione del simposiarca³⁴ e con uno stile che somiglia assai da vicino all'ironia socratica, esibendo uno «snobistico timore 'professionale'»³⁵, si dichiara non tanto preoccupato di dire cose che suscitino il riso, quanto cose che lo espongano alla derisione³⁶. Ma le rassicurazioni di Aristofane non bastano a tranquillizzare Erissimaco, che teme ormai che il commediografo, dopo la battuta iniziale, voglia continuare sullo stesso piano: «che fai, mio caro? Pensi di potertela svignare dopo aver lanciato il sasso? Ora sta ben attento, perché dovrai render conto di tutto quello

³¹ Essa appare più propriamente riconducibile a quelle forme di comicità che Aristotele (*rhet.* 1410 b 27-31) annovera fra gli ἀστεῖα, le battute brillanti, argute, garbatamente ironiche, che basano il loro effetto ed il loro successo sull'antitesi (l'armonia del corpo ~ la disarmonia dello starnuto).

³² ὦγαθέ ... Ἀριστόφανες, ὄρα τί ποιεῖς, γελοιοποιεῖς μέλλων λέγειν, καὶ φύλακά με τοῦ λόγου ἀναγκάζεις γίγνεσθαι τοῦ σεαυτοῦ, εἴαν τι γελοῖον εἴπῃς (189a7-b1). Evidente comunque la distanza rispetto alle modalità espressive più dirette dell'uso colloquiale: cf. ad es. *Theag.* 125e 4 σκόπτεις καὶ παίζεις πρὸς με (Rankin 1969, 193 n. 34).

³³ ἴσως μέντοι, ἂν δόξῃ μοι, ἀφήσω σε. Con questa battuta distensiva Platone inserisce così anche Erissimaco nel clima urbano e giocoso del simposio. Traspare in essa una leggera vena di autoironia, analoga a quella esibita all'inizio dell'incontro (176c 5-8), quando il medico, cogliendo la buona disposizione dei convitati a moderare le bevute, accompagna il richiamo alla necessità di seguire una norma prescritta dalla scienza medica con un'espressione di divertito 'understatement': «visto che nessuno dei presenti mi sembra impaziente di bere senza freno, forse riuscirò meno fastidioso del solito dicendovi il vero sulle conseguenze dell'ubriachezza» (ἴσως ἂν ἐγὼ περὶ τοῦ μεθύσκεσθαι οἷόν ἐστι τάλῃθ' ἔργων ἦττον ἂν εἶην ἀηδής).

³⁴ καὶ τὸν Ἀριστοφάνη γελάσαντα εἰπεῖν εὖ λέγεις, ὃ Ἐρυξίμαχε, καὶ μοι ἔστω ἄρρητα τὰ εἰρημένα (189b 3 s.).

³⁵ Bonanno 1978-79, 265; Bonanno 1975-77, 112 n. 30.

³⁶ ἐγὼ φοβοῦμαι περὶ τῶν μελλόντων ῥηθήσεσθαι, οὗ τι μὴ γελοῖα εἶπω ... ἀλλὰ μὴ καταγέλαστα (189b 5-7). Cf. Bonanno 1975-77, 112 n. 30. Non c'è «equivocation» da parte di Aristofane, come ritiene Hunter 2004, 60. Il potenzialmente ambiguo γελοῖος (γελοιοποιός e γέλωτος ἄξιος) è accertamente sciolto, alla maniera di Prodicò, nella sua duplice accezione di «amusing» e «ludicrous» (LSJ⁹, s.v., I-II). Cf. anche Vries 1985, 381. Una più puntuale discussione in Citroni 1975, 302-05; Bonanno 1978-79, 264-69. Nella prima accezione, quella di γελοιοποιός, il termine sarà usato più avanti da Alcibiade (213c 2-4) per qualificare il personaggio Aristofane.

che dirai!»³⁷. Il richiamo di Erissimaco ad un atteggiamento e ad un tono serio, più consoni alla circostanza - a cui per altro Aristofane dichiara di volersi attenere - sembra precludere ogni possibilità che egli possa esprimersi liberamente, senza vincoli e condizionamenti, secondo la sua naturale *verve* comica, di cui anche in questa occasione ha dato un piccolo, ma brillante saggio. Cosa farà dunque il nostro Aristofane? Rinuncerà davvero alla caratteristica propria (ἐπιχώριον) della sua musa, il γελωτοποιεῖν?

Esaminiamo più da vicino il suo discorso. Come viene esplicitamente dichiarato dallo stesso oratore - all'inizio (189c 2 s.) ed alla fine dell'encomio (193d 6 s.) - egli ha in mente qualcosa di «diverso» (ἄλλοιός) e nuovo rispetto a quanto detto da coloro che lo hanno preceduto³⁸. Non si può tuttavia negare che esso appaia nel suo complesso diverso anche rispetto a quella che è l'immagine tradizionale del Comico, comunemente associata all'invettiva personale ed all'aiscologia, le caratteristiche indubbiamente più appariscenti della sua commedia.

«At first glance we seem a world away from the Aristophanes of the surviving comedies», scrive ad esempio Hunter 2004, 60. Pur nella consapevolezza che nell'occasione non dobbiamo attenderci eccessi verbali, notevole appare - a suo avviso - in particolare l'assenza di «any sign of (even mild) personal satire [...] (*onomasti kômôdein*)», e addirittura di ogni traccia di scherzo degno di questo nome. Inevitabile pertanto la sua conclusione che «most of the humour on show is of different kind». Vedremo comunque che lo *humour* esibito dal personaggio non è poi così lontano - come non lo è il discorso nel suo insieme - dalla sua 'maniera', dai modi della sua comicità o personalità artistica, della sua *poikilia*³⁹. Lungi dallo snaturarla o tradirla, Platone costruisce in effetti un'immagine di Aristofane che rivela «une pénétrante intelligence» della sua maniera⁴⁰, dando contemporaneamente per parte sua una straordinaria dimostrazione del proprio estro creativo e della capacità

³⁷ βαλὼν γε, ... ὃ Ἀριστόφανες, οἴει ἐκφεύξεσθαι· ἀλλὰ πρόσεχε τὸν νοῦν καὶ οὕτως λέγε ὡς δόσων λόγον (189b8-c1). Un modo di dire proverbiale (*Sud.* β 87 A. βαλὼν φεύξεσθ' οἴει;). «Aristofane è, in certo senso, chiamato ad assumersi la responsabilità della propria parola, del proprio comportamento e, implicitamente, della propria poetica», osserva Susanetti 2006⁵, 201 n. 68.

³⁸ In un rapporto di opposizione (o forse di complementarità) si pone in particolare il suo discorso nei confronti di quello di Erissimaco, due «ways of seeking to understand the world, [...] we might call the scientific and the mythic» (Hunter 2004, 66; Cf. anche Ludwig 2002, 71 s.). Al dualismo mito ~ *logos* (scienza) era del resto informata una parte significativa del dibattito teorico contemporaneo.

³⁹ La «harsh mockery», incompatibile con «the wellordered context of the symposium» (Hunter 2004, 60), non è infatti di certo l'unica forma di manifestazione della comicità aristofanea, la quale sa esprimersi in una gran varietà e molteplicità di toni. È evidente che qui la diversità del contesto (un raffinato simposio), la composizione dell'uditorio (la *polite society*), la finalità della riunione (elogio di una divinità) risultano determinanti per intendere le scelte compiute, il tipo ed il tono del discorso che Platone costruisce per il Comico.

⁴⁰ Robin 1929, LIX.

di padroneggiare la tecnica comica, ad imitazione ed in competizione con il suo massimo rappresentante⁴¹.

Il primo tratto che emerge, e che - com'è immediatamente evidente - richiama inconfondibilmente una delle caratteristiche proprie della personalità artistica di Aristofane, è la capacità inventiva, l'abilità di creare intrecci fantastici. Personaggi e situazioni descritti, pur nell'apparente plausibilità che la suggestione del racconto conferisce loro, costituiscono, anche in confronto ai discorsi degli altri invitati, una palese irruzione dell'assurdo, del paradossale. Come nella 'cosmogonia' degli *Uccelli* (vv. 693-704) - il luogo aristofaneo per concezione apparentemente più vicino⁴² - il personaggio platonico imbastisce, nelle forme dell'affabulazione comica, una storia che combina, in maniera originale, elementi e motivi di carattere fiabesco e di derivazione filosofica, empedoclea ed orfica in particolare⁴³. A queste caratteristiche Platone associa l'aspetto surreale, finanche grottesco⁴⁴, che connota la narrazione delle origini e delle vicende della formazione della specie umana ad opera del suo Aristofane. Quei tentativi di speculazione 'antropogonica' di cui abbiamo notizie ed attestazioni in alcune frammentarie testimonianze, diventano nel gioco platonico

⁴¹ Sul problematico ed assai discusso rapporto fra le peculiarità della pratica di scrittura platonica e la sua elaborazione teorica sulle forme di comunicazione mi è capitato di svolgere qualche riflessione in Nieddu 1992, 573-81. Sottolineavo in particolare che l'«uso della mimesi o dell'arte retorica, così deplorabile in mano a poeti e sofisti, trova giustificazione quando a praticarlo sia il filosofo, il *sophos* per eccellenza» (p. 575). Qui sta verosimilmente anche la soluzione dell'apparente contraddizione, retoricamente evocata già da Aristid. *or.* 46.294 [II p. 381 Dind.], tra la condanna della commedia da parte di Platone e il ricorso ai modi e alle tecniche di essa (ἔπειτα τῆς μὲν κωμῳδίας κατηγορεῖς, αὐτὸς δὲ κωμῳδεῖς). Il particolare impegno mimetico dispiegato nel nostro dialogo da Platone è richiamato efficacemente anche da Mureddu 2000, 41.

⁴² Nessun rapporto diretto sembra ravvisabile fra i due testi; secondo Taylor 1949, 220 tuttavia «it is clear that in composing the speech Plato had in view the brilliant burlesque of an Orphic cosmogony in Aristophanes' own *Birds* (693-703), where also Eros is the great primitive cosmic active force».

⁴³ Cf. Robin 1929, LX s. e Dover 1966, 42-47 e 1980, 112 s., che, pur non negando somiglianze ed affinità con la speculazione empedoclea (B61, B62 D.-K.), la letteratura orfica (*hymn.* 9.4 Quandt) o altre forme di elaborazione culturale (mito eroico, favole esopiche), considera il racconto dell'origine dell'amore sessuale ed i motivi in esso presenti, in ragione soprattutto della totale ingenuità dei meccanismi biologici che configura, come tipico di un «unsophisticated, subliterate folklore» (p. 45) più che della tradizione comica. Dubbia o poco convincente, a suo parere, l'opinione che il discorso sia soprattutto o anzitutto concepito come una parodia di speculazioni filosofiche o della saga eroica o dei canti orfici (p. 46). Una primaria relazione con la commedia ricostruisce invece Reckford 1974, 41-71 (cf. anche Sider 1980, 49); mentre O'Brien 2002, 176-93 argomenta che «die Aristophanes-Rede als eine wohldurchdachte Parodie der eigenartigen zoogonischen Theorien des Empedokles gemeint ist» (p. 176). Cf. anche Taylor 1949, 220. Puntuali annotazioni sulla questione anche in Bonanno 1975-77, 109 n. 20, Ludwig 2002, 71-76 e Susanetti 2006⁵, 204 n. 88.

⁴⁴ «Where is a baby's "other half"?», si chiede, ad esempio, Hunter 2004, 67, ponendo l'accento su alcune approssimazioni logiche.

raffigurazioni concrete di esseri strani, mostruosi⁴⁵. Il narratore procede imperturbabile ignorando alcune incoerenze interne⁴⁶, mentre affiorano qua e là criteri di interpretazione dei fenomeni concepiti parodicamente ad imitazione di quelli proposti da fisiologi e filosofi.

Nel contesto dell'ἄγων λόγων in cui è inserito, l'encomio si sviluppa, insomma, per vari aspetti, in forma di ἐπίδειξις scientifico-filosofica, di competizione di *sophia*, di esibizione di abilità intellettuale ed argomentativa⁴⁷. A specifiche modalità di questo genere rimandano sul piano formale, soprattutto nella prima parte, alcune enunciazioni quali, ad esempio, δεῖ δὲ πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς (189d 5 s.), ma anche ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν ἄνθρωποι παντάπασιν τὴν τοῦ ἔρωτος οὐκ ἠσθῆσθαι (189c 4 s.) ed ἐγὼ οὖν πειράσομαι ὑμῖν εἰσηγήσασθαι τὴν δύναμιν αὐτοῦ (189d 3 s.)⁴⁸. Significativo in tal senso si deve ritenere inoltre il richiamo, pur isolato, alla prova - il μέγα δὲ τεκμήριον di 192a 5 s. - invocata più o meno seriamente a sostegno della stupefacente affermazione sulla stretta correlazione fra omosessualità ed attività politica.

Non può inoltre in questo quadro non far sorridere la pretesa pseudoscientifica del richiamo al principio della «somiglianza con i progenitori» (i corpi celesti), addotto a giustificazione della maniera di procedere 'a cerchio' dei primi individui, ma anche tutta l'elaborazione teorica che fa discendere l'amore 'eterosessuale' (compreso quello adulterino) «dal taglio di quell'insieme che allora si chiamava androgino», quello 'lesbico' dal taglio di un intero femmina e quello 'omosessuale' dalla divisione del maschio originario (191d6-e9)⁴⁹. Fra gli elementi che riconducono alla personalità ed all'opera di Aristofane non poteva mancare il richiamo - seppure indiretto, appena velato dall'attribuzione in questo caso del compito agli altri convitati - al ruolo di διδάσκαλος che nella concezione del nostro Comico il poeta deve svolgere

⁴⁵ Innovazioni o variazioni 'aristofanee' si devono considerare il raddoppio degli esseri come conseguenza di un sezionamento ad opera della coppia divina Zeus-Apollo (190d 1-3), la loro forma sferica ed il loro modo di procedere come conseguenza della loro origine astrale (190b 1-3). Cf. Robin 1929, LXI. Come osserva Beltrametti 1991, 135 «la metafora tradizionale del doppio originario, attraverso Aristofane [...], diventa lettera, prende corpo e poi anche movimento».

⁴⁶ Ad esempio, nelle indicazioni relative al modo originario di camminare: prevalentemente in posizione eretta in una prima formulazione (190a 4 s.: ἐπορεύετο δὲ καὶ ὀρθὸν ὡσπερ νῦν), rotolando per disposizione innata secondo una successiva affermazione (190b 3-5: περιφεροῦν δὲ δὴ ἦν καὶ αὐτὰ καὶ ἡ πορεία αὐτῶν διὰ τὸ τοῖς γονεῦσιν ὅμοια εἶναι). Intrinsecamente contraddittoria appare anche l'osservazione di 190c 3-6, che da una parte rappresenta i primi uomini come individui devoti, dediti ad offrire onori e sacrifici agli dèi, e dall'altra come insolenti e ribelli.

⁴⁷ Cf. Hunter 2004, 34 e più in generale Thomas 2000, 249-69. Che «the speechmakers of the *Symposium* are engaged in a contest» è segnatamente uno degli assunti di Sider 1980, 41.

⁴⁸ Lo stesso modulo ἐγὼ οὖν πειράσομαι aveva usato Pausania (180d 1) e πειράσθαι ricorre all'inizio del discorso di Erissimaco (186a 1). L'attacco 'didattico' ha tutta l'aria di essere allusivamente parodico di una maniera espressiva che informa tutto un genere letterario.

⁴⁹ Aristofane si attegga ad erudito fisiologo, nota anche Bury 1909, 58 ad 190b.

nei riguardi della società⁵⁰: ἐγὼ οὖν πειράσομαι ὑμῖν εἰσηγήσασθαι τὴν δύναμιν αὐτοῦ, ὑμεῖς δὲ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι ἔσεσθε (189d 3 s.).

In primo piano nel mito ‘aristofaneo’ del *Simposio* è però soprattutto una qualità essenziale della commedia, alla quale l’oratore impronta tutta la sua narrazione: l’insistito riferimento ad aspetti di ordine fisico e corporeo. I particolari descrittivi che riempiono il racconto si soffermano sulle singolarità somatiche di questi esseri, di forma sferica, dotati di doppi arti - quattro mani, quattro gambe, due facce, quattro orecchi, due genitali (entrambi maschili, entrambi femminili, maschile e femminile), ma un’unica testa su un solo collo - e di una forza fisica e velocità straordinarie. L’azione stessa dell’eros - la pulsione di cui Aristofane indaga la natura primordiale⁵¹ - si riduce alla necessità, all’impulso incoercibile al ricongiungimento dei corpi scissi da un’antica divisione, risulta essenzialmente circoscritta all’ambito fisico e corporeo⁵². Ritrovare la propria metà, ricongiungersi ad essa, ricostituire l’originaria unità dei corpi genera negli uomini la più grande felicità e beatitudine. Anche se ciò che gli uomini desiderano non è il solo rapporto erotico (192c4-e9) - nel mito ‘aristofaneo’ esso sopravviene soltanto in un secondo momento, quando Zeus, ponendo rimedio alla brutale mutilazione che aveva operato, trasferisce sul davanti le parti genitali e fa sì che la ricerca e l’attaccamento alla (propria) metà si trasformi in accoppiamento sessuale - tutte le loro forze sono protese al ristabilimento della situazione in cui possono godere del piacere di ‘stare insieme’, nell’indifferenza verso ogni altra forma di attività e di occupazione.

Improntate alla massima concretezza e realismo sono anche le similitudini e le immagini che affollano soprattutto la prima parte del discorso. Sono similitudini ed immagini tratte dalla realtà quotidiana che vivacizzano l’esposizione ‘dottrinarica’ ed avvicinano due mondi fra loro lontanissimi, quello mitico-favolistico di un passato primordiale e quello attuale, contiguo alle esperienze di vita degli ascoltatori: un accostamento che, per via della disomogeneità dei termini e delle situazioni a confronto, produce un effetto sconcertante. E così i primi uomini, nella loro originaria forma sferica, sono assimilati, per la corsa vorticoso che sono capaci di sviluppare

⁵⁰ Cf. ad esempio *Ran.* 1054-56.

⁵¹ ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγὴς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἐν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην (191c8-d3), una formulazione più avanti ripresa nella più sintetica definizione τοῦ ὅλου οὖν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει ἔρως ὄνομα (192e 10 s.). «Aristophanes’ speech does offer something which no speaker before him has done, namely, a definition of *erôs* – the pursuit of wholeness (192e 10) - and a description of that it feels like to be “in love”» (Hunter 2004, 67).

⁵² «The praise of Eros is essentially the praise of the body» (Rosen 1987², 121). Cf. anche Ferrari 2006, 99 s.: «l’attrazione erotica è limitata a un solo individuo (la metà da cui ci si è staccati) e non è in grado né di superare l’unilateralità di questa posizione, né tantomeno di oltrepassare l’ambito fisico in direzione di quello spirituale, come invece accadrà nel discorso di Socrate-Diotima».

rotolando sui loro otto arti, ai saltimbanchi (ἰ κυβιστῶντες) che volteggiano su sé stessi, levando le gambe in aria (190a 5-8)⁵³. Buffi paragoni sono attribuiti anche al grande Zeus il quale, nella malaugurata previsione che gli uomini non intendano desistere dai loro atteggiamenti insolenti, minaccia di sottoporli ad un secondo taglio (ancor più debilitante del primo) e di ridurli a camminare su una gamba sola, come appunto si vede fare agli ἀσκολιάζοντες, quelli che si tengono in equilibrio sull'otre (190d 4-6)⁵⁴. Addirittura due in successione, e palesemente incongrue, le similitudini introdotte per descrivere l'operazione chirurgica di sezionamento dei primi uomini decisa da Zeus, paragonato, senza troppi riguardi alla sua dignità ed alla sofferenza che la drastica mutilazione infligge alle 'vittime', a «quelli che tagliano le sorbe per farne conserva, o a quelli che dividono le uova con il crine» (190d6-e2)⁵⁵. Sotto l'apparente naturalezza ed ingenua semplicità della narrazione, più propriamente congeniale ai moduli della favola popolare, emerge un'immagine ridicola e quasi parodica della divinità, ritratta con una libertà che ricorda ancora una volta assai da vicino quella ammessa solo in commedia. Solo alla commedia era infatti consentito, come spazio 'franco', di prendersi la libertà di dare un'immagine così irriverente degli dèi, che di fronte alla *hybris* di questa umanità ribelle ed ambiziosa, formatasi al di fuori del loro controllo, e nell'impossibilità di procedere al suo drastico annientamento (come nel caso dei Giganti) - pena la perdita di ogni onore ed offerta - non trovano altra soluzione per superare l'*impasse* che tagliare i singoli esemplari in due per mano stessa di Zeus, nella prospettiva di un doppio vantaggio: renderli più deboli (e con ciò più docili e rispettosi) e contemporaneamente raddoppiarne il numero e quindi le attese e necessarie offerte⁵⁶!

Il paragone istituito 'svilisce' l'intervento divino, degradato al livello delle più banali ed umili operazioni cui si dedicano gli uomini nella loro vita ordinaria, e

⁵³ καὶ ὁπότε ταχὺ ὀρμήσειεν θεῖν, ὥσπερ οἱ κυβιστῶντες καὶ εἰς ὄρθον τὰ σκέλη περιφερόμενοι κυβιστῶσι κύκλω, ὁκτὸ τότε οὔσι τοῖς μέλεσιν ἀπερειδόμενοι ταχὺ ἐφέροντο κύκλω.

⁵⁴ ἐὰν δ' ἔτι δοκῶσι ἀσελγαίνειν καὶ μὴ ἠελωσιν ἡσυχίαν ἄγειν, πάλιν αὖ, ἔφη [sc. Zeus], τεμῶ δίχα, ὥστ' ἐφ' ἐνὸς πορεύσονται σκέλους ἀσκολιάζοντες.

⁵⁵ ταῦτα εἰπὼν ἔτεμνε τοὺς ἀνθρώπους δίχα, ὥσπερ οἱ τὰ ὄα τέμνοντες καὶ μέλλοντες ταριχεύειν, ἢ ὥσπερ οἱ τὰ φά ταῖς θριξίν. Il procedimento che prevede l'accumulo di similitudini, entrambe prive di reale contenuto informativo, mostra che in questo modo l'interesse del narratore (e con lui dell'ascoltatore) viene indirizzato verso l'oggetto portato a confronto. Un segno ulteriore in questa direzione si può ravvisare nell'aggiunta - assolutamente irrilevante per l'efficacia del paragone - καὶ μέλλοντες ταριχεύειν. Né casuale deve ritenersi la menzione dei due cibi (ὄα ed φά), vicini non solo nella forma, ma anche nel nome.

⁵⁶ Il timore «di sapore squisitamente comico» (un νόημα γελοιότατον) di rimanere a secco di offerte ed onori da parte degli uomini è un motivo che ricorre in *Uccelli* e *Pluto*, ma ad innescare la memoria platonica, come nota Bonanno 1975-77, 106 s. n. 15, sarà stato qui più puntualmente *Pace* 412, dove esso compare in diretto rapporto con quello della distruzione dell'umanità (ἡμᾶς ἐξολωλέναι).

mette in risalto, con lo sconcertante accostamento fra esseri animati e cose (che hanno tra loro in comune soltanto la forma sferica), la disinvoltura con cui Zeus pone fine all'integrità fisica degli individui, mutilandone la persona e l'indole⁵⁷. Questa rappresentazione, in sé già poco onorevole, si sovrappone a quella delineata in precedenza (190b5-c9) che immagina gli dèi in grave imbarazzo di fronte all'atteggiamento sempre più insolente ed aggressivo dei primi individui: essi sono in dubbio, non sanno che fare (ἠπόρουν)⁵⁸, e quando alla fine, con fatica (μόγισ δὴ ὁ Ζεὺς ἐννοήσας) arrivano a formulare una decisione⁵⁹, essa si rivela tutt'altro che azzeccata, tanto che sarà necessario correre ai ripari con una seconda μηχανή che rimedi ai guai che essi non hanno saputo prevedere!⁶⁰

A completare l'opera sommariamente e sbrigativamente avviata da Zeus in persona⁶¹ è chiamato Apollo, nel ruolo di assistente chirurgo. E via via che uno dimezza, l'altro provvede, in un singolare passamano, dapprima a rigirare il viso ed il collo dalla parte del taglio e poi a medicare il tutto, a stirare la pelle da ogni parte raccogliendone i lembi in un'unica bocca (l'ombelico), «come si fa con le borse a nodo scorsoio», ed a spianare le grinze sul petto. Quella che si trova a svolgere Apollo è una parte che rasenta il ridicolo, non meno di quella interpretata da Zeus. Le operazioni compiute dal dio⁶² e lo stesso strumento da lui adoperato⁶³ sono quelli dei calzolari, quando fabbricano borse o appianano la pelle sulla 'forma'. Per quanto l'assimilazione fra medico e ciabattino non sia estranea alla letteratura medica⁶⁴, è ancora una volta dal repertorio delle immagini più comuni, basse o popolari che si attinge per descrivere l'operato degli dèi.

⁵⁷ Dover 1980, 116 osserva che «the point of the comparison here is the ease with which Zeus halved individuals who had taken their own physical integrity for granted».

⁵⁸ «Non potevano né distruggerli, poiché sarebbero venuti meno in tal modo gli onori e i sacrifici che gli uomini tributavano loro, né lasciarli insolentire» (190c 3-6).

⁵⁹ δοκῶ μοι ἔχειν μηχανήν (190c 7), annuncia infine Zeus, convinto (δοκῶ) di aver trovato l'idea buona dopo il lungo travaglio. Innegabilmente ironica questa descrizione dell'onnisciente Zeus costretto a «cudgel his brains over the business!» (Bury 1909, 59): uno Zeus che «più che platonico deve in verità dirsi aristofaneo» (Bonanno 1975-77, 106). Piuttosto singolare la spiegazione del «comic aspect of Zeus' speech» che propone Rosen 1987², 144 s.

⁶⁰ Un chiaro riferimento 'teatrale' è da vedere nelle varie μηχαναί che Zeus, al pari degli eroi della commedia, va escogitando (cf. Bonanno 1975-77, 106; Beltrametti 1991, 135 e n. 17).

⁶¹ Contrariamente a quanto avviene, per fare un esempio, nella narrazione esiodea dell'allestimento di Pandora (*Op.* 58-82), nel quale Zeus tiene un atteggiamento più consona alla sua alta dignità, limitandosi a distribuire ordini.

⁶² καὶ συνέλκων πανταχόθεν τὸ δέρμα ἐπὶ τὴν γαστέρα νῦν καλουμένην, ὥσπερ τὰ σύσπαστα βαλλάντια, ἐν στόμα ποιῶν ἀπέδει κατὰ μέσην τὴν γαστέρα, ὃ δὴ τὸν ὀμφαλὸν καλοῦσι (190e 6-9).

⁶³ καὶ τὰς μὲν ἄλλας ῥυτίδας τὰς πολλὰς ἐξέλεινε καὶ τὰ στήθη διήρθρου, ἔχων τι τοιοῦτον ὄργανον οἷον οἱ σκυτοτόμοι περὶ τὸν καλάποδα λεαίνοντες τὰς τῶν σκυτῶν ῥυτίδας (190e 9-191a 3).

⁶⁴ *Hipp. reg.* 1.15 Joly (cf. Hunter 2004, 61).

Caratteri analoghi presentano anche gli altri paragoni. Quando si tratta di descrivere la penosa condizione degli individui dimidiati che, a causa della sbadataggine di Zeus e di Apollo - che non avevano pensato di trasferire gli organi genitali dalla parte esterna sul davanti - «non generavano né partorivano l'uno nell'altro, bensì in terra», casca a proposito un burlesco confronto con le cicale, cui evidentemente una spicciola scienza popolare negava la possibilità di accoppiarsi⁶⁵. Una vera e propria citazione⁶⁶ è invece l'immagine della sogliola - animale in apparenza già naturalmente dimezzato a causa della sua forma molto appiattita e ovale - che il nostro personaggio evoca per contrassegnare le due metà (i σύμβολα) risultanti dal taglio dell'essere originario: una scelta certamente non casuale, perfettamente coerente, nella sua forte carica realistica, con quelle sin qui effettuate. Di sapore anch'esso, per altro verso, aristofaneo, è il riferimento all'attualità politica contemporanea - immancabile nella commedia arcaica - con il quale il Comico assimila la 'divisione' degli uomini, facenti parte di un solo corpo, alla dispersione cui furono soggetti gli Arcadi per mano degli Spartani⁶⁷: la scarsa pertinenza con il contesto, di cui dovrebbe costituire un'illustrazione, rivela forse nel modo migliore l'artificiosità dell'innesto platonico. Essa apre la strada all'ultimo e forse più ardito confronto, tratto dalla realtà delle arti figurative: «se non saremo temperanti nei confronti degli dèi, c'è da temere che - ammonisce Aristofane - possiamo essere scissi in due un'altra volta e che siamo costretti ad andare in giro segati lungo il naso come le figure riprodotte sulle stele di profilo, ridotti a tessere da gioco» (193a 3-7)⁶⁸. Ancora

⁶⁵ καὶ ἐγένων καὶ ἔτικτον οὐκ εἰς ἀλλήλους ἀλλ' εἰς γῆν, ὥσπερ οἱ τέττιγες (191b7-c1). Di un'analogia credenza intorno al modo di riproduzione delle sardine si ha testimonianza in Ael. *hist. an.* 2.22 (ταῖς ἀφύαις ὁ πηλὸς γένεσις ἐστὶ δι' ἀλλήλων δὲ οὐ τίκτουσιν οὐδὲ ἐπὶ γίνονται). Nel nostro caso tuttavia «der Spass» potrebbe avere «einen sehr ernsten Hintergrund» (Rettig 1875, 202). Le cicale infatti erano non solo particolarmente prolifiche, ma soprattutto molto care agli Ateniesi, in quanto simbolo dell'autoctonia di cui andavano altamente fieri.

⁶⁶ ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον, ἅτε τετμημένος ὥσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἐνὸς δύο (191d 3-5). È una ripresa evidente di Ar. *Lys.* 115 s. Una discussione delle sue «implications» in Wilson 1982, 161-63 («the remark about flat fish is a grotesque absurdity»). Come si vede, Platone non trascura di mettere in bocca al suo Aristofane delle precise riprese testuali tratte dalle sue commedie, ma, per quanto ci è dato sapere, ricorre moderatamente a questo espediente, preferendo richiami indiretti, più sottili, allusivi. Un contributo di grande interesse, con significativi elementi di novità anche sotto questo aspetto, in Bonanno 1975-77, 103-12.

⁶⁷ καὶ πρὸ τοῦ ... ἐν ἡμεν, νυνὶ δὲ διὰ τὴν ἀδικίαν διφκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων (193a 1-3). Se si tratta di un anacronismo, esso potrebbe essere attribuito ad una scelta precisa dell'autore (Platone), che per riprodurre una caratteristica propria della commedia arcaica - il richiamo all'attualità - squarcia per un momento il velo della finzione letteraria e si sostituisce al suo personaggio.

⁶⁸ φόβος οὖν ἔστιν, ἐὰν μὴ κόσμιοι ᾖμεν πρὸς τοὺς θεοὺς, ὅπως μὴ καὶ αὖθις διασχισησόμεθα, καὶ περιόμεν ἔχοντες ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις καταγραφῆν ἐκτετυπωμένοι, διαπεπρισμένοι κατὰ τὰς ῥῖνας, γεγονότες ὥσπερ λίσπαι. Quest'ultima allarmante prospettiva, sicuramente attenuata però dalla similitudine comica, induce paradossalmente Rosen 1987², 157 s. alla conclusione che il discorso di Aristofane sia «a tragedy rather than a comedy [...] The quar-

una volta, vi si fa ricorso ad una tecnica assai caratteristica del comico, quella dell'accumulazione delle immagini.

Nel formulare tutte queste similitudini Platone, mostrando di conoscere molto bene il suo modello e la logica comica, gioca sull'effetto umoristico prodotto dal divario fra le realtà accostate, che risultano solo esteriormente e parzialmente connesse. La labile omogeneità esistente fra gli elementi messi a confronto rende chiaro che i paragoni non sono introdotti propriamente con la funzione di illustrare l'oggetto di cui si parla, ma diventano l'occasione per attirare all'interno della 'seria' esposizione teorica la quotidiana banalità delle immagini richiamate, che diventano così fonte autonoma di divertimento⁶⁹.

Come abbiamo potuto fin qui vedere, l'Aristofane rappresentato nel *Simposio* mette in campo strumenti e meccanismi tratti dal suo armamentario di poeta comico, la sua genialità creativa, la sua capacità di divertire - anche se essi ci appaiono tutti in qualche modo stemperati ed attenuati in funzione di una maggiore adattabilità al quadro descrittivo al cui interno il personaggio è stato inserito. È quanto emerge anche da un'analisi più specificamente attenta alle caratteristiche linguistico-formali del suo discorso.

Platone non può in questo contesto ricorrere al linguaggio franco e schietto, al tono aggressivo e non di rado violento della commedia: ma non vi rinuncia del tutto, sostituendovi il riferimento indiretto, il motto elegante, il tono pacato; e la comicità si fa velata, allusiva, latente, sfumata. L'autore sembra in questo modo voler svolgere un duplice compito: dare al suo Aristofane una dimensione adeguata all'ambiente raffinato costituito dal simposio offerto da Agatone, e nello stesso tempo delineare concretamente una propria teoria e pratica del discorso comico.

Un primo significativo esempio di questo complesso procedimento si incontra là dove Aristofane - illustrando quella che in principio era la natura della razza umana, composta non di due, come ora, ma di tre sessi - ripete per ben due volte, prima all'inizio e poi alla fine della proposizione, che il genere 'misto', l'androgino, non esiste più, è ormai scomparso: se ne conserva ormai solo la denominazione, che ha col

ter-men, whom Aristophanes compares to profiles on tombstones, would indeed symbolize the end for men and gods alike». La «tragic self-ignorance», la *hybris*, il superamento dei limiti naturali fanno invece della favola comica - secondo Patterson 1982, 82 s. - «a mock-tragedy hinging on divine punishment of the reckless ambitions of mankind». Cf. anche Greene 1920, 87 s.

⁶⁹ È questa, come ha recentemente messo in luce Mureddu 2006, 220-22, una delle caratteristiche proprie della tecnica compositiva aristofanea che Platone acutamente riconosce ed abilmente riproduce: «anche per il suo Aristofane la similitudine non è nulla più che il pretesto per includere nel tessuto del discorso un grumo di materia estranea» (p. 222), che agisce da «lente deformante, mediante un'immagine incongrua ed inattesa» (p. 220).

tempo assunto un valore dispregiativo (189e 1-5)⁷⁰. L'insistenza, non casuale, nel ribadire la definitiva scomparsa di questo genere non può non apparire sospetta, sottilmente allusiva del contrario, soprattutto se letta, com'è inevitabile, alla luce di commedie, com'è ben noto, costellate di attacchi feroci ad individui accusati a torto o a ragione di effeminatezza o omosessualità⁷¹.

Questa tecnica permette di evocare in maniera innocente, anche in questa circostanza, uno dei procedimenti tipici (o se vogliamo il procedimento più tipico) della commedia arcaica: l'ὄνομαστὶ κωμῳδεῖν. Dopo aver formulato la sua raccomandazione finale a «stabilire un patto con il dio, la sola garanzia che permette di trovare i propri amati e vivere nel migliore accordo con loro, cosa che oggi accade a ben pochi»⁷², Aristofane infatti sospende per un attimo il suo encomio e, facendosi velo di Erissimaco⁷³, chiama direttamente in causa i due noti amanti del gruppo, quelli che le sue parole più immediatamente richiamavano alla mente di tutti i presenti, Pausania ed Agatone: «e che non salti su adesso Erissimaco, a girare in commedia il mio discorso, come se volessi alludere a Pausania ed Agatone»⁷⁴.

In questa ottica, tutt'altro che obiettiva ed innocente si rivela la connessione che nel suo discorso è stata poco prima stabilita fra pratica dell'omosessualità e successo nell'attività politica, là dove vengono definiti 'migliori fra tutti' (βέλτιστοι) quei fanciulli e quei ragazzi che, in quanto derivanti dal sezionamento di un intero primigenio tutto maschile, godono a giacere e ad abbracciarsi con gli altri uomini. Sono proprio loro quelli più virili (ἀνδρειότατοι) per natura, e dicono una

⁷⁰ ἀλλὰ καὶ τρίτον προσῆν κοινὸν ὃν ἀμφοτέρων τούτων, οὗ νῦν ὄνομα λοιπόν, αὐτὸ δὲ ἠφάνισται· ἀνδρόγυνον γὰρ ἔν τῷ τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τε ἄρρενος καὶ θήλεος, νῦν δὲ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἔν ὀνειδείῃ ὄνομα κείμενον.

⁷¹ Si veda, ad esempio, la satira di cui fa le spese proprio Agatone nelle *Tesmoforiazuse* (vv. 31-35 e 134-43), con l'insistito riferimento alle sue caratteristiche personali in cui confluirebbero tratti pertinenti ai due sessi. Dell'uso dispregiativo del termine dà testimonianza Eup. fr. 46 K.-A. (ἀνδρόγυνον ἄθυρμα), ma in esso è da vedere anche un riferimento all'atteggiamento costante di Aristofane nei confronti dei più disparati personaggi accusati di essere 'effeminati'.

⁷² ᾧ μηδεὶς ἐναντία πραττέτω [...] φίλοι γὰρ γενόμενοι καὶ διαλλαγέστες τῷ θεῷ ἐξευρήσομεν τε καὶ ἐντευξόμεθα τοῖς παιδικοῖς τοῖς ἡμετέροις αὐτῶν, ὃ τῶν νῦν ὀλίγοι ποιοῦσι (193b 1-6).

⁷³ Molto abile e sottile il procedimento che attribuisce il riferimento alle persone di Pausania ed Agatone (la 'malignità') ad Erissimaco, autore, secondo questa maliziosa ritorsione, del κωμῳδεῖν. Un'ampia discussione del passo in Ludwig 2002, 39-46. Il richiamo ai due invitati smentisce comunque l'impressione di Hunter 2006, 60 che nel discorso di Aristofane manchi «any sign of (even mild) personal satire [...] (*onomasti kômôdein*)» (vd. p. 252).

⁷⁴ καὶ μή μοι ὑπολάβῃ Ἐρυσίμαχος, κωμῳδῶν τὸν λόγον, ὡς Πausανίαν καὶ Ἀγάθωνα λέγω (193b 6s.). Se si tiene presente «the brutal portrayal of Agathon's femininity in *Th.* 130 ff. [...], here Plato has taken a typical Aristophanic motif but has transformed it substituting bland cattines for vilification», nota Dover 1966, 45. Un ritorno dell'Aristofane 'bouffon' intravede qui, dal canto suo, Robin 1929, LXI, il quale si domanda «si le langage d'Aristophane ne lui est pas dicté par le seul désir de rester d'accord avec l'idée bouffonne de laquelle il est parti».

menzogna coloro che li ritengono degli svergognati (192a 2 s.: φασὶ δὲ δὴ τινες αὐτοὺς ἀναισχύντους εἶναι, ψευδόμενοι) poiché «non da impudicizia, ma da baldanza e virilità e mascolinità» è dettato il loro comportamento, alla ricerca di ciò che è più simile a loro. Ed ecco «la prova decisiva» (μέγα δὲ τεκμήριον), portata a dimostrazione della validità dell'assunto: «solo costoro, divenuti adulti, si rivelano adatti all'attività politica» (191e6-192a7). L'ironia si rivela qui in tutta la sua evidenza⁷⁵ e mi sembra assolutamente fuori di luogo evocare l'immagine di un Aristofane piegato alle idee di Platone, nell'atto di compiere la più sorprendente delle abiure: proprio lui, il cui insulto più ricorrente nei confronti di uomini politici ed oratori pubblici è quello di εὐρωπρωκτία, di omosessualità passiva⁷⁶.

Ancor più sfumata, ma di estremo interesse, un'allusione che s'incontra proprio all'inizio del discorso, subito dopo la critica che, come hanno fatto altri oratori prima di lui, Aristofane rivolge alla totale insipienza degli uomini che con il loro comportamento hanno dimostrato di non avere la giusta consapevolezza della grandezza e dell'importanza del dio dell'amore. Esaltando, con una triplice eulogia, i meriti ed i benefici legati alla sua azione, dichiara: «fra gli dèi, è lui il più amico degli uomini, perché li soccorre ed è il medico di quei mali nella cui cura si produce la maggiore felicità per la razza degli uomini» (189c8-d3)⁷⁷. La qualifica di φιλανθρωπότατος e di ἐπίκουρος e soprattutto di ἰατρός, che fa di lui uno speciale medico, la cui attività è in grado di procurare alla specie umana la μέγιστη εὐδαιμονία, introducono un riferimento discreto, garbato alla τῶν ἀφροδισίων συνουσία (192c 5), che tanta parte ha, come obiettivo platealmente perseguito e, nel finale, entusiasticamente raggiunto, nella commedia arcaica. Si ha insomma l'impressione che sotto questo innocente, ma non poi tanto, giro di parole (un malizioso enigma, che invita a ricercare quale possa essere mai la malattia la cui cura procura piacere) si nasconda un esordio 'alla grande' del Comico su uno dei temi privilegiati della sua poetica, e che dunque Platone fin dalle prime battute abbia inteso caratterizzare il discorso in senso riconoscibilmente aristofaneo.

⁷⁵ Platone ci ricorda anche qui l'Aristofane reale, osserva Dover 1966, 45 («[he] has adopted an Aristophanic joke, but has invested it with an irony which is characteristic of his own methods, not of Comedy»). «A kind of Aristophanic signature», annota per parte sua Reckford 1974, 41 (cf. anche Eisner 1979, 418 s.), mentre Wilson 1982, 162 rileva che «Aristophanes' usual cynicism is covered here by a layer of irony». Evidente in particolare l'allusione all'ambiguità del termine ἀνδρεῖος, 'virile' ~ 'maschile' (Bury 1909, 64; Galli 1935, 113). Non meramente ironico questo elogio degli omosessuali invece secondo Rosen 1987², 148. Cf. anche Ludwig 2002, 27-32.

⁷⁶ Cf. ad esempio *Eq.* 877-80; *Nub.* 1089-1102; *Eccl.* 102-13. I versi dei *Cavalieri* provano per altro che già nel 424 era in vigore in Atene una legge per cui chi si era prostituito non poteva parlare in assemblea (Mastromarco 1983, 282 n. 154).

⁷⁷ ἔστι γὰρ θεῶν φιλανθρωπότατος, ἐπίκουρός τε ὢν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρός τούτων ὧν ἰαθέντων μέγιστη εὐδαιμονία ἂν τῷ ἀνθρωπέϊ γένοιτο εἶη. Come φιλανθρωπότατος e μεγαλοδωρότατος è invocato Hermes in *Pax* 392-94.

Il lessico, morigerato, urbano, intonato al tenore elegante, per bene della riunione, si trova però anch'esso a cimentarsi con l'argomento trattato, e deve sfiorare, senza accedervi, l'aiscologia. Si devono menzionare gli organi genitali: bisognerà ricorrere ad espressioni meno dirette, come il termine αἰδοῖα (190a 3; 191b 6); il rapporto sessuale, a cui si fa più volte riferimento, verrà designato con il generico συνουσία ("stare insieme") o συμπλοκή ("amplesso"), ma una volta più direttamente richiamato con la ricercata perifrasi ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία⁷⁸. Ma non mancano vocaboli di impronta tipicamente comica, quali i due *hapax* μοιχεύτρια ed ἐταιρίστρια⁷⁹, un tipo di formazioni (in -εύτρια e -τρια)⁸⁰ particolarmente caro ad Aristofane, da lui probabilmente assunto dall'attico parlato⁸¹.

Il dettato appare comunque in generale semplice, vicino all'uso corrente, alieno da tecnicismi, ricercatezze ed oscurità, in armonia con una sintassi, un'articolazione delle frasi e dei periodi, prevalentemente paratattica, poco elaborata, fatta di enunciazioni in genere brevi, in coordinazione fra loro, ed intessuta di riprese e ripetizioni nello stile tipico dell'esposizione orale, della quale riproduce in maniera quasi sistematica le stesse modalità di progressione tematica mediante successive giustapposizioni introdotte dalla connettiva καί.

Nella genialità e vitalità creativa dell'invenzione (fantastica e paradossale), nella plastica descrizione delle figure in scena (grottesche nel loro aspetto primordiale), nella bizzarra incongruità degli accostamenti frequentemente messi in atto, nell'insistito riferimento ad aspetti di ordine fisico e corporeo, nelle più sfumate allusioni alla tecnica dell'ὄνομαστί κωμῶδεῖν, nel gusto per l'accumulazione delle immagini, nei cenni di parodia stilistica, nella scelta di particolari forme lessicali, nell'imitazione caricaturale di teorie scientifiche e nelle parallele ironiche frecciate agli uomini

⁷⁸ οὐδενὶ γὰρ ἂν δόξειεν τοῦτ' εἶναι ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία, ὡς ἄρα τούτου ἔνεκα ἕτερος ἑτέρῳ χαίρει συνὼν οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς (192c 4-7). Alla perifrasi sorvegliata si accompagna il giro di frase sfumato, ottenuto mediante il ricorso all'ottativo. Aristofane è comunque l'unico dei personaggi presenti che fa esplicito riferimento al rapporto sessuale, che pure costituisce implicito argomento di tutti i discorsi. Neppure nel particolareggiato racconto che Alcibiade (un Alcibiade in preda al vino!) fa dei ripetuti 'agguati' tesi a Socrate compagno espressioni dirette, ma solo riferimenti indiretti, sfumati, quali καὶ τί δεῖ λέγειν; οὐδὲν γὰρ μοι πλέον ἦν (217c 3 s.: «e che v'ho da dire? non se ne cavava nulla», tr. Diano) o sinonimi raffinati come 'compiacere', 'accordare i propri favori' (χαρίζεσθαι: 218c 10; d 4 s.) e giri di frase ancora più reticenti: ἀνέστην μετὰ Σωκράτους, ἢ εἰ μετὰ πατρὸς καθῆυδον ἢ ἀδελφοῦ πρεσβυτέρου (219d 1 s.). È lo stesso tono elegante a cui si è attenuto Pausania lungo tutto il suo argomentare, dove χαρίζεσθαι ricorre non meno di 11 volte.

⁷⁹ 191e 1; 191e 5.

⁸⁰ Chantraine 1933, 106 s.

⁸¹ Cf. Prato 2001, 235 s. n. 392 (con ampia documentazione): «a Platone questo dovette apparire come una caratteristica linguistica di Aristofane, se nel *Simposio* (191e) pone sulla sua bocca [...] due sostantivi in -τρια [...], mai altrove attestati». Ma vd. anche Nieddu 1992, 579 («Platone attribuisce ad Aristofane il massimo di invenzione creativa [...] ma orienta la sua *lexis* decisamente verso il "basso", il ταπεινόν aristotelico...»).

politici e di scienza, nella quotidianità e concretezza delle similitudini (impiegate come immagini di realtà a sé stanti), nella raffigurazione irriverente della divinità, nell'interesse per la sfera erotica, nel rimpianto per la felicità dello stato di natura venuto meno, riconosciamo la ripresa e la rimodulazione di temi, aspetti e procedimenti genuinamente aristofanei⁸². Essi sono chiamati a comporre una storia che l'Aristofane platonico racconta con un linguaggio misurato, privo di volgarità ed oscenità, che all'invettiva volgare o scurrile sostituisce l'ironia garbata o l'allusione indiretta, in tono con le norme di *urbanitas* prescritte nella particolare circostanza. Una storia ben congegnata ed appropriata, adatta allo scopo di celebrare il dio ed insieme conforme alla maniera del Comico ed alle esigenze dell'intrattenimento socratico.

Platone ci restituisce un'immagine meno unilaterale e più ricca della fisionomia poetica ed intellettuale del suo personaggio, ma gli elementi che concorrono a delinearla non possono considerarsi prodotto della sua personale inventiva. Il suo intervento si fa sentire piuttosto nella selezione degli aspetti portati in primo piano e nel modo in cui sono evocati, che riflettono forse le tendenze innovative del poeta e, più in generale, l'evoluzione della categoria del comico nella pratica artistica del nuovo secolo e nella stessa concezione del Filosofo.

Sintomatico in tal senso si può ritenere il tipo di umorismo che Aristofane mette in campo quando ricompare sulla scena reduce dall'attacco di singhiozzo e fa il verso al medico suo soccorritore, ironizzando sulle sue prescrizioni terapeutiche⁸³. La sua è, come abbiamo detto, una battuta brillante, arguta, ma fine a sé stessa; divertente, ma non ingiuriosa o volgare. Una 'cifra' che nella realtà non manca nel variegato armamentario della comicità del commediografo. Basterà qui ricordare l'esempio di *Eq.* 548-50, in cui il Coro saluta con parole beneauguranti la prima prova di regia del suo autore: «il poeta si allontani, felice che tutto è andato secondo i suoi desideri; radioso, con la fronte ... sfolgorante» (tr. Mastromarco). L'inattesa uscita (φαιδρὸς λάμποντι μετώπῳ), un'ironica allusione alla precoce calvizie del poeta, si colloca fra le battute spiritose, che fanno leva essenzialmente sull'umorismo che scaturisce inevitabile da inediti accostamenti, omonimie, giochi verbali, antifrasi o frustrazioni

⁸² Che «Aristophanes describes Eros in terms of his own profession» riconosce anche Reckford 1974, 41, in esplicita contrapposizione alla nota tesi di Dover (p. 64 n. 1). Ma tale riconoscimento non è in lui che il presupposto o il punto di partenza per un'analisi in chiave moderna (freudiana e post-freudiana) che, assumendo il mito narrato come «a post-Freudian parable of hope» (p. 45), giunge alla conclusione che «the gods' gift to man of genital sexuality is so excellent a comic image of hope; for it is not merely a compensation paid for lost wholeness, but a delightful invention, promising still better things to come». Una conclusione, dietro la quale sarebbe da leggere la rivendicazione da parte del poeta della superiorità della 'catarsi comica', quella da lui proposta, su quella socratica e platonica.

⁸³ Vd. pp. 246 (n. 16) e 251 (n. 31).

delle attese⁸⁴. Nella perizia con cui Platone ha costruito il suo personaggio, rubandogli per così dire i ferri del mestiere, riconosciamo non un'operazione di contraffazione, ma una divertita riproposizione - in forma elegantemente attenuata e selettiva, in coerenza con il profilo raffinato della serata - di tratti autentici della sua personalità artistica, adeguatamente mitigati negli aspetti più sconvenienti, consoni ad una fruizione popolare in teatro. Ad essere inevitabilmente bandita è l'aiscologia, ogni gioco scurrile o osceno.

L'estroso mito che gli mette in bocca è, in conclusione, un omaggio e un riconoscimento straordinari resi ad uno dei grandi di un passato guardato con un acuto senso di rimpianto e nostalgia⁸⁵.

Università di Cagliari

Gian Franco Nieddu

nieddu@unica.it

Bibliografia

- | | |
|------------------|---|
| Allen 1991 | R.E. Allen, <i>The Dialogues of Plato, II: The Symposium</i> , Yale 1991. |
| Avlonitis 1999 | S. Avlonitis, <i>Aristophanes βωμολόχος. Platon, Symposion 185c-189b</i> , RhM 142, 1999, 15-23. |
| Beltrametti 1991 | A. Beltrametti, <i>Variazioni del fantastico. Aristofane, Platone e la recita del filosofo</i> , QS 34, 1991, 131-50. |
| Bonanno 1975-77 | M.G. Bonanno, <i>Aristofane in Platone ('Pax' 412 e 'Symp.' 190e)</i> , MCr 10-12, 1975-77, 103-12. |
| Bonanno 1978-79 | M.G. Bonanno, <i>I γελοῖοι λόγοι di Socrate (Plat. Symp. 221e)</i> , MCr 13-14, 1978-79, 263-69. |
| Bouvier 2000 | D. Bouvier, <i>Platon et le poète comique: peut-on rire de la mort de Socrate?</i> , in <i>Le rire des Grecs. Antrophologie du rire en Grèce ancienne</i> , a c. di M.-L. Desclos, Grenoble 2000, 425-40. |
| Brochard 1906 | V. Brochard, <i>Sur le Banquet de Platon</i> , Aphilos 17, 1907, 1-32. |

⁸⁴ Un'analogia scherzosa allusione autoironica alla propria calvizie farà il poeta in *Nub.* 545: *κἀγὼ μὲν τοιοῦτος ἀνήρ ὢν ποιητῆς οὐ κομῶ* («ed io, un poeta di tanto valore, non porto capelli lunghi»). Cf. anche *Pax* 771-74. Ma non meno esilaranti sono gli allettanti 'inviti a vuoto' di *Lys.* 1065-71 («venite dunque da me oggi [...] voi e i vostri bambini. E poi entrate senza chiedere permesso a nessuno, ma andate dritti, come se foste a casa vostra, senza problemi: tanto la porta sarà chiusa») e 1210-15 («dunque, chi è povero, e ne ha voglia, venga a casa mia con sacchi e bisacce, e prenderà il grano: il servo Manete glielo verserà. Ma vi do un avvertimento: non avvicinatevi alla mia porta; fate attenzione alla cagna»), nonché di *Eccl.* 1144-48 («di' piuttosto a tutti, liberamente, senza trascurare nessuno, vecchi ragazzi bambini [...] il pranzo è pronto per tutti: a casa loro, s'intende»). Le prime tre traduzioni sono di G. Mastromarco, l'ultima di G. Paduano.

⁸⁵ «Platon erweist dem genialen Dichter eine verdiente Huldigung, indem er den geistreichsten Mythos in seinen Mund legt», aveva autorevolmente sentenziato Wilamowitz 1920², 361 (cf. 367: «Plato hat den Aristophanes als Dichter gewürdigt»): una stima ed un'ammirazione frequentemente riecheggiate anche dai moderni.

Aristofane a simposio

- Brock 1990 B.R. Brock, *Plato and Comedy*, in 'Owls to Athen'. *Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, ed. by E.M. Craik, Oxford 1990, 39-49.
- Bury 1909 R.G. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge 1909.
- Citroni 1975 M. Citroni, *Due note marginali a Petronio: 2) Petronio 61, 1-4 e un passo del Simposio platonico*, *Maia* 27, 1975, 297-305.
- Capra 2007 A. Capra, *Stratagemmi comici da Platone ad Aristotele. Parte I. Il satiro ironico (Simposio, Nuvole ed altro)*, *Stratagemmi* 2, 2007, 7-48.
- Clay 1975 D. Clay, *The Tragic and Comic Poet of the Symposium*, *Arion* n. s. 2, 1975, 238-61.
- Daux 1942 G. Daux, *Sur quelques passages du «Banquet» de Platon*, *REG* 55, 1942, 236-71.
- Dover 1966 K.J. Dover, *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium*, *JHS* 86, 1966, 41-50.
- Dover 1980 K.J. Dover, *Plato. Symposium*, Cambridge 1980.
- Eisner 1979 R. Eisner, *A Case of Poetic Justice: Aristophanes' Speech in the Symposium*, *CW* 72, 1979, 417-19.
- Ferrari 1985 F. Ferrari, *Platone. Simposio*, intr. di V. Di Benedetto, trad. e note di F. Ferrari, Milano 1985.
- Ferrari 2006 F. Ferrari (a c. di), *I miti di Platone*, Milano 2006.
- Galli 1935 U. Galli, *Platone. Il Simposio*, Torino 1935.
- Greene 1920 W.Ch. Greene, *The Spirit of Comedy in Plato*, *HSPH* 31, 1920, 63-123.
- Hunter 2004 R. Hunter, *Plato's Symposium*, Oxford 2004.
- Lowenstam 1986 St. Lowenstam, *Aristophanes' Hiccups*, *GRBS* 27, 1986, 43-56.
- Ludwig 2002 P.W. Ludwig, *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge 2002.
- Martin 1931 J. Martin, *Symposion*, Paderborn 1931.
- Mastromarco 1983 G. Mastromarco, *Commedie di Aristofane*, I, Torino 1983.
- Mureddu 2000 P. Mureddu, *L'arte del conversare: gioco verbale e pratica eristica nella rappresentazione platonica*, in P. Mureddu-G.F. Nieddu, *Furfanterie sofistiche: omonimia e falsi ragionamenti tra Aristofane e Platone*, Bologna 2000, 41-64.
- Mureddu 2006 P. Mureddu, *Metafore tragiche, metafore comiche: il gioco delle immagini*, in *Κομφοδοτραγωδία. Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a. C.*, Atti delle giornate di studio (Pisa 24-25 giugno 2005), a c. di E. Medda, M.S. Mirto, M.P. Patteni, Pisa 2006, 193-224.
- Nieddu 1992 G.F. Nieddu, *Il ginnasio e la scuola: scrittura e mimesi del parlato*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, a c. di G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, I, Roma 1992, 555-85.
- O'Brien 2002 D. O'Brien, *Die Aristophanes-Rede im Symposium: Der Empedokleische Hintergrund und seine philosophische Bedeutung*, in *Platon als Mythologe*, hrsg. von M. Janka u. Ch. Schäfer, Darmstadt 2002, 176-93.
- Patterson 1982 R. Patterson, *The Platonic Art of Comedy and Tragedy*, *Philosophy and Literature* 6, 1982, 76-93.

- Plochmann 1963 G.K. Plochmann, *Hiccups and Hangovers in the Symposium*, Bucknell Review 11.3, 1963, 1-18.
- Prato 2001 C. Prato, *Aristofane. Le donne alle Tesmoforie*, Milano 2001.
- Rankin 1969 H.D. Rankin, *Laughter, Humour and Related Topics in Plato*, C&M 28, 1969, 186-213.
- Reale 1997 G. Reale, *Eros dèmon mediatore e il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Milano 1997.
- Reale 2001 G. Reale, *Platone. Simposio*, Milano 2001.
- Reckford 1974 K.J. Reckford, *Desire with Hope: Aristophanes and the Comic Catharsis*, Ramus 3, 1974, 41-69.
- Rettig 1875 G.F. Rettig, *Platonis Symposium*, Halis 1875.
- Robin 1929 L. Robin, *Platon. Le Banquet*, Paris 1929.
- Rosen 1987² S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven 1987² (1968).
- Rowe 1998 C.J. Rowe, *Plato. Symposium*, Oxford 1998.
- Rutherford 1995 R.B. Rutherford, *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, London 1995.
- Segoloni 1994 L.M. Segoloni, *Socrate a banchetto. Il Simposio di Platone e i Banchettanti di Aristofane*, Roma 1994.
- Sider 1980 D. Sider, *Plato's Symposium as Dionysian Festival*, QUCC n. s. 4, 1980, 41-56.
- Susanetti 2006⁵ D. Susanetti, *Platone. Il Simposio*, trad. di C. Diano, introd. e comm. di D. Susanetti, Venezia 2006⁵ (1992).
- Taylor 1949 A.E. Taylor, *Plato: The Man and his Work*, London 1949.
- Thomas 2000 R. Thomas, *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge 2000.
- Vicaire 1989 P. Vicaire, *Platon. Œuvres complètes: IV. 2 Le Banquet*, Paris 1989.
- Vries 1985 G.J. De Vries, *Laughter in Plato's Writings*, Mn s. 4, 38, 1985, 378-81.
- Wilamowitz 1920² U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Platon*, I, Berlin 1920².
- Wilson 1982 N. Wilson, *Two Observations on Aristophanes' Lysistrata*, GRBS 23, 1982, 157-63.

ΚΑΚΟΥ ΚΟΡΑΚΟΣ ΚΑΚΟΝ ΩΝ
TISIA, CORACE E L'ARGOMENTO DEL CORVO*

Alcuni anni fa Thomas Cole¹ si chiedeva se fosse mai esistito realmente il personaggio di nome Corace che, secondo un'opinione diffusa, avrebbe inventato la retorica e dettato quei precetti trascritti dal suo allievo Tisia nel più antico manuale di retorica².

L'esiguità delle notizie che si possono ricavare su Corace dagli autori del IV secolo a.C. è controbilanciata da un'ipertrofia della sua figura in testi di età tarda e bizantina, che lo presentano come colui che, alla caduta dei tiranni in Sicilia, inventò la retorica e la utilizzò come strumento per guidare il pubblico dibattito nei nuovi consessi democratici; la definì «artefice di persuasione»; classificò le varie parti del discorso e le distribuì nell'ordine che, da lui in poi, sarebbe diventato canonico. Infine insegnò la retorica a Tisia e, quando questi si rifiutò di pagargli il compenso pattuito, la controversia fu portata in tribunale, dove i giudici si trovarono nell'impossibilità di emanare una sentenza favorevole all'uno o all'altro a causa dell'equivalenza degli argomenti usati dai due contendenti³.

L'analisi dell'insieme delle testimonianze antiche induce a ritenere che il ritratto tardoantico e bizantino di Corace derivi dall'assemblaggio di elementi eterogenei, che fonti più attendibili riferiscono in altro modo e a personaggi diversi da lui. Se-

* Questo lavoro è dedicato ad Adolfo Tamburello, decano dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale". Una precedente versione è stata letta e discussa nell'ambito dei seminari organizzati nella primavera 2005, rispettivamente presso le Università di Napoli "L'Orientale" e "Federico II", dai colleghi Amneris Roselli e Luigi Spina, che ringrazio anche per i preziosi e stimolanti contributi che mi sono venuti dai dibattiti.

¹ Cole 1991.

² L'ipotesi che Tisia trascrisse i precetti di Corace è priva in realtà di solide basi documentarie; risale a Susemihl 1855, 485; 1884, XI; fu ripresa da Navarre 1900, 9-11, e condivisa da Radermacher 1951, 30. Secondo Hinks 1940, 62, non sarebbe possibile stabilire con certezza se sia stato Corace in persona a scrivere il primo manuale, se una parte del manuale di Tisia risalga a lui, o se sia stato Tisia a mettere per iscritto l'insegnamento orale del maestro. Più sfumate le posizioni di Kennedy 1963, 58-61 e di Pernot 2000, 24-27, che riferiscono le tradizioni su Corace e Tisia senza formulare ipotesi nette. Secondo Luzzatto 1988, 207 s., Aristotele ritenne Corace l'iniziatore del discorso giudiziario.

³ Su questa tradizione vd. Wilcox 1943. I testi sono raccolti in Rabe 1931 (per le attribuzioni, le datazioni e la storia dei testi, vd. III-CXXXVIII); il ritratto più completo di Corace è rinvenibile in *Praef.* 4 (di autore anonimo) 24.5-27.9 e in *Praef.* 17 (probabilmente risalente al retore neoplatonico Marcellino [IV-V d.C.], autore di commenti a Ermogene) 269.22-272.29 + 277.16-18. *Praef.* 5 (attribuita al sofista Troilo, menzionato da Suda, originario di Sida in Panfilia e in corrispondenza con Sinesio, il cui epistolario è datato tra il 393 e il 412: vd. Impellizzeri, 1975, 131) 52.3-53.12 e *Praef.* 7 (attribuita a Massimo Planude) 67.1-20 omettono solo la definizione di retorica, mentre singoli elementi della medesima tradizione sono presenti nelle *Praeff.* 6.60.3 s.; 9.126.5-15 + 150.13-18; 12.171.20; 13.189.11-18; 18.296.25-27; 24.349.7 e negli *Scholia ad Hermogenis Status*, attribuiti a Sopatro (attivo nella seconda metà del IV d.C.), in Walz 1832-36, V 6, 14-7, 9.

condo Isocrate, Platone e Aristotele l'interesse della retorica fu originariamente circoscritto all'ambito giudiziario e non politico⁴ e la coincidenza tra la nascita della disciplina e la fine della tirannide è spiegata da Cicerone con la necessità di dirimere controversie private sorte in seguito alla caduta del vecchio regime⁵; l'attribuzione a Corace di quella definizione di retorica è un anacronismo⁶; la classificazione e l'ordinamento delle parti del discorso risalgono, più verosimilmente, alla prima metà del quarto secolo a.C.⁷; l'aneddoto sulla disputa tra Tisia e il suo presunto maestro ricalca una storiella che ha come protagonisti Protagora e il suo allievo Evatlo, sulla quale ci soffermeremo più avanti. La conclusione di Cole è che Corace non è mai esistito come personaggio distinto da Tisia, e che non è nient'altro che il suo soprannome⁸.

Una nuova puntuale lettura delle testimonianze già utilizzate o citate dallo studioso americano, alle quali se ne aggiungeranno altre, ci porterà a formulare un'ipotesi sull'origine del soprannome di Tisia e sui motivi che possono aver determinato lo sdoppiamento del primo autore di retorica.

⁴ Isocrate, *Contro i sofisti* 19-20; Aristotele, *Retorica* 1354 b 22-29; Platone nel *Fedro* (272 d 2-273 c 5) presenta Tisia come maestro di retorica giudiziaria. Vd. anche Velardi 2006, 242 s., n. 215.

⁵ Cic. *Brut.* 12.46 (= Aristot. fr. 137 Rose = 125 Gigon = Radermacher 1951, 12); vd. anche Paus. 6.17.8.

⁶ La definizione di retorica attribuita a Corace (ῥητορικὴ ἐστὶ πειθοῦς δημιουργός) è in realtà, come è noto, la definizione proposta da Socrate e accolta da Gorgia nel dialogo platonico che porta il nome del maestro siciliano (453 a 2). Una definizione che matura progressivamente nel corso della discussione, che Gorgia è quasi costretto ad accettare e che, dunque, sicuramente non è precedente al retore di Leontini. Vd. Mutschmann 1918; Dodds 1959, 203. Cfr. anche Quint. 2. 15.5: *apud Platonem quoque Gorgias in libro qui nomine eius inscriptus est idem fere dicit* [scil. *esse rhetoricen persuadendi opificem, id est πειθοῦς δημιουργός*], *sed hanc Plato illius opinionem vult accipi, non suam*; 2.15.10: *quem finem Gorgias... velut coactus a Socrate facit*.

⁷ Nei *Prolegomena* editi da Rabe 1931 il numero delle parti del discorso, la cui invenzione è attribuita a Corace, oscilla: 3 (*Praef.* 4.25.17-26.16); 4 (*Praeff.* 7.67.6-7; 9.126.5-15; 13.189.16-17); 5 (*Praef.* 17.270.22-271.20); 7 (*Praef.* 5.52.8-20); per un'approfondita discussione sull'origine delle differenti *divisiones*, sulla natura delle diverse parti e sui motivi dell'attribuzione a Corace vd. Cole 1991. Dionigi di Alicarnasso, *Lys.* 16.5 attribuisce la divisione nelle quattro parti canoniche (προοίμιον, διήγησις, πίστις, ἐπίλογος) a Isocrate e alla sua cerchia. Gli stessi *Prolegomena* conservano tuttavia anche la tradizione, risalente ad Aristotele, che sembra attribuire a Teodette, personaggio legato a Isocrate e Aristotele, la divisione tetradica (cfr. *Praeff.* 4.32.6-9; 13.216.1-4, cfr. Arist. fr. 133b + 133a Rose = 150 + 151 Gigon). Che la discussione sul numero delle parti del discorso fosse ancora aperta fino alla metà del IV secolo a.C. è dimostrato dalla polemica di Platone (*Phaedr.* 266 e 3-267 a 2) e di Aristotele (*Rhet.* 1414 b 12-16) contro Teodoro di Bisanzio. Anche sulla base di queste due testimonianze Cole 1991 ammette «the strong possibility that the entire topic of oratorical *divisio* was Theodorus'innovation» (p. 72).

⁸ Gli elementi di maggiore solidità sui quali Cole basa la sua tesi sono costituiti, oltre che dalla sistematica e convincente decostruzione del ritratto tardoantico di Corace, dal suggerimento tratto, sebbene in modo eccessivamente frettoloso, dal brano del *Fedro* di Platone che discuterò più avanti, e dalla considerazione che la sola altra attestazione di Κόραξ come identificativo di persona è il soprannome dell'uccisore del poeta Archiloco (Cole 1991, 80 s. e nn.)

La testimonianza più antica su Tisia risale a non più di tre generazioni dopo la sua. Nel *Fedro* di Platone, Socrate individua in Tisia colui che ha inaugurato e codificato l'uso dell'argomentazione basata sull'εἰκός⁹, la verosimiglianza o plausibilità, insegnando che nelle dispute giudiziarie conviene fornire una ricostruzione plausibile dei fatti, piuttosto che il resoconto veridico del loro svolgimento. All'interesse per il verosimile, che costituisce, a suo modo di vedere, il fondamento e il cardine della dottrina retorica, Socrate oppone l'indefettibile ricerca filosofica del vero, del bene e del giusto¹⁰. Dopo aver ottenuto da Fedro la conferma dell'attendibilità della sua ricostruzione dei principi basilari della retorica¹¹, e della definizione che Tisia, nel manuale che l'interlocutore conosce a fondo¹², ha dato di εἰκός come «opinione della massa»¹³, Socrate prosegue:

«[Tisia] scrisse che se un uomo debole e coraggioso, dopo aver picchiato un uomo forte e vigliacco e avergli portato via il mantello o altro, viene condotto in tribunale, nessuno dei due deve dire la verità, ma il vigliacco deve sostenere che a picchiarlo non è stato un uomo solo, mentre l'altro deve confutare questa affermazione, dicendo che erano soli, e deve usare il seguente argomento: «Come avrei potuto, io che sono debole, aggredire uno così forte?». Il primo non confesserà la sua vigliaccheria ma, confezionando altre menzogne, finirà forse con l'offrire all'avversario un'ulteriore possibilità di confutazione. Anche negli altri casi la tecnica prescrive argomentazioni del genere. Non è così, Fedro?»¹⁴.

Il ripetuto assenso del giovane¹⁵ induce a ritenere che le parole di Socrate riflettano effettivamente la posizione di Tisia e parafrasino abbastanza fedelmente l'*exemplum* riportato nella sua *technè*¹⁶. A conclusione del discorso, Socrate aggiunge:

Φεῦ, δεινῶς γ' ἔοικεν ἀποκεκρυμμένην τέχνην ἀνευρεῖν ὁ Τεισίας ἢ ἄλλος ὅστις δὴ ποτ' ὦν τυγχάνει καὶ ὀπόθεν χαίρει ὀνομαζόμενος.

«sembra che Tisia, o chiunque altro egli sia e comunque (da qualunque parte) gli piaccia farsi chiamare, sia stato veramente abile a scoprire una tecnica ben nascosta»¹⁷.

⁹ Plat. *Phaedr.* 273 b 3: Τοῦτο [scil. τὸ εἰκός] δὴ, ὡς ἔοικε, σοφὸν εὐρὸν ἅμα καὶ τεχνικόν.

¹⁰ Ibid. 272 d 2-273 a 1.

¹¹ Ibid. 273 a 2-3.

¹² Ibid. 273 a 6.

¹³ Ibid. 273 a 7-b 1: εἰπέτω τοίνυν καὶ τόδε ἡμῖν ὁ Τεισίας, μή τι ἄλλο λέγει τὸ εἰκός ἢ τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν. Cfr. l'espressione di assenso a questa definizione data da Fedro in 273 b 2.

¹⁴ Ibid. 273 b 4-c 5.

¹⁵ Ibid. 273 c 6.

¹⁶ Vd. Goebel 1989, 42; 46 ss.; per la discussione delle posizioni che svalutano l'attendibilità della parafrasi platonica di Tisia, vd. ibid., 51 e n. 22.

¹⁷ *Phaedr.* 273 c 7-9. Riporto fuori parentesi la traduzione che ho dato in Velardi, 2006; per la traduzione alternativa in parentesi vd. infra.

Quest'ultima battuta di Socrate ha creato difficoltà alla critica. Secondo il* Wilamowitz¹⁸, Platone non avrebbe inteso mettere in dubbio la paternità della dottrina dell'εἰκός, ma sottolineare che il problema della sua attribuzione era irrilevante rispetto ai gravi pericoli insiti nel suo portato. de Vries¹⁹, in disaccordo con Wilamowitz, ritiene sarcastiche le parole ἄλλος... ὀνομαζόμενος, in quanto unirebbero a un'espressione dispregiativa (ὅστις δὴ ποτ' ὦν τυγχάνει) l'uso ironico di una formula rituale (ὀπόθεν χαίρει ὀνομαζόμενος) di norma impiegata nelle invocazioni alla divinità²⁰, e le intende nel senso che «the author may be Tisias, or some other fellow of this kind». Altri studiosi²¹ si sono limitati a richiamare il commento del neoplatonico Ermia di Alessandria, attivo nella prima metà del V secolo d.C.²², che vide in queste parole un riferimento a Corace:

τοῦτο εἶπεν ἴσως διὰ τὸν Κόρακα, ἐπειδὴ ἐλέγετο ὁ Κόραξ Τισίου μαθητῆς εἶναι

«disse questo, forse, a causa di Corace, giacché si diceva che Corace fosse suo allievo»²³.

Anche questo brano suscita non poco imbarazzo: l'autore appare incerto sul reale significato delle parole di Socrate (usa la formula dubitativa ἴσως); non è chiaro che cosa intenda precisamente con l'espressione «a causa di Corace»; infine è l'unico testimone che menziona Corace come allievo, e non maestro, di Tisia, al contrario di quanto riferito dalla tradizione tarda. In ogni caso le parole di Ermia sembrano rivelare incertezza anche sull'attribuzione della dottrina dell'εἰκός a Tisia o a Corace.

Tornando al passo del *Fedro*, de Vries, ripreso da Heitsch²⁴, e da Brisson²⁵, si limita a riportare un elenco di luoghi platonici nei quali la formula ὀπόθεν χαίρει ὀνομαζόμενος è impiegata anche al di fuori di invocazioni alla divinità²⁶. Non sarebbe legittimo, tuttavia, inferire che dietro l'ironia di Socrate, fondatamente individuata nell'uso irrituale della formula, non possa celarsi il riferimento a un dato

¹⁸ Wilamowitz-Moellendorf 1902, 232 s.

¹⁹ de Vries 1969, 244.

²⁰ Cfr. Plat. *Crat.* 400 e 1-3: ὅσπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὐχεσθαι, οἵτινές τε καὶ ὀπόθεν χაίρουσιν ὀνομαζόμενοι [*scil.* οἱ θεοί], ταῦτα καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καλεῖν.

²¹ Robin 1944; Hackforth 1952; Vicaire 1985; Centrone 1998.

²² Ermia fu allievo di Siriano e compagno di studi del più giovane Proclo: vd. Westerink 1990, X.

²³ Herm. *In Plat. Phaedr.*, ed. P. Couvreur, Paris 1901, 251, 8.

²⁴ Heitsch 1997, 185 n. 406.

²⁵ Brisson 1997, 230 s., n. 420.

²⁶ I luoghi pertinenti, oltre al passo del *Cratilo* citato alla n. 20, sono: *Euthyd.* 288 a 8-b 1 (Ctesippo si rivolge a Eutidemo e Dionisodoro appellandoli con il loro etnico: ὃ ἄνδρες Θούριοι εἴτε Χῖοι εἴθ' ὀπόθεν καὶ ὅπη χაίρετον ὀνομαζόμενοι); *Prot.* 358 a 7-b 1 (Socrate prende in giro Prodicò per le sue distinzioni nominalistiche: εἴτε γὰρ ἡδὺ εἴτε τερπνὸν λέγεις εἴτε χαρτόν, εἴτε ὀπόθεν καὶ ὅπως χაίρεις τὰ τοιαῦτα ὀνομάζων); *Symp.* 212 c 1-3 (Diotima lascia a Socrate la scelta sulla definizione di genere del discorso da lei pronunciato su Eros: ὡς ἐγκώμιον εἰς Ἐρωτα νόμισον εἰρησθαι, εἰ δέ, ὅτι καὶ ὅπη χაίρεις ὀνομάζων, τοῦτο ὀνομάζε).

reale. Inoltre, non ha suscitato la dovuta considerazione l'uso platonico dell'avverbio relativo indefinito ὅπόθεν («da qualunque luogo/parte» «da dove»), quale è attestato, in particolare, in un passo del prologo del *Simposio*, nel quale un anonimo interlocutore si rivolge ad Apollodoro:

ὅπόθεν ποτὲ ταύτην τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαβες τὸ μαλακὸς καλεῖσθαι, οὐκ οἶδα ἐγώ γε

«non so davvero *da dove* mai hai preso questo soprannome di 'delicato' con il quale sei chiamato»²⁷.

Mi pare che il confronto con il brano del *Simposio* introduca la possibilità di interpretare le parole di Socrate nel *Fedro* come allusione a un soprannome di Tisia (*da qualunque parte gli piaccia farsi chiamare / da qualunque parte tragga il soprannome con il quale viene chiamato*) e ai dubbi che l'uso di questo soprannome doveva forse generare sulla stessa identità del personaggio (*chiunque altro egli sia*).

Nel cap. 24 del secondo libro della *Retorica*, Aristotele illustra i diversi tipi di entimema apparente. L'argomento basato sull'εἰκός dà luogo a entimemi apparenti quando, evitando di indicare le circostanze specifiche in cui l'evento è o non è accaduto, confonde ciò che è verosimile in senso assoluto con ciò che è verosimile solo in un caso particolare, dal momento che nella realtà possono verificarsi anche eventi inverosimili²⁸. Per illustrare questa specie di entimema apparente Aristotele si serve del seguente *exemplum*:

«Se un uomo non è sospettabile per l'accusa che gli viene rivolta, in quanto è debole, sfugge all'accusa di violenza perché questa non è plausibile; se invece è sospettabile, in quanto è forte, sfugge all'accusa perché questa non è plausibile proprio in virtù del fatto che sarebbe sembrata verosimile»²⁹.

Nel brano di Platone, il cui intento è dimostrare l'interesse della retorica per la verosimiglianza, a scapito della verità, la situazione presupposta è quella di una rapina compiuta dall'uomo debole ai danni dell'uomo forte, mentre Aristotele, che centra la sua attenzione sulla fallacia di questo tipo di argomento basato su una nozione generica di verosimiglianza, riporta la difesa dell'uomo debole e quella dell'uomo forte, entrambi accusati di violenza. Non è escluso che le due argomentazioni citate da Aristotele non siano state immaginate in riferimento a due casi distinti, bensì ad un unico caso, nel quale, per esempio, si tratti di stabilire chi dei due abbia dato inizio alla lite³⁰. L'esempio di Aristotele si presta ancora a due osservazioni. Se si considera l'insieme dei due argomenti di difesa, si nota che, partendo da

²⁷ Plat. *Symp.* 173 d 7-8.

²⁸ Arist. *Rhet.* 1402 a 2-16.

²⁹ Ibid. 1402 a 17-20; l'esempio è ripreso anche in 1372 a 21-22.

³⁰ Vd. Goebel 1989, 30 s., con bibliografia alla n. 21.

due premesse opposte (debolezza vs forza), si giunge alla stessa conclusione (l'accusa non è verosimile). D'altra parte, la difesa dell'uomo forte si fonda sul rovesciamento dell'argomento usato dall'uomo debole (proprio perché, in quanto forte, appaio plausibilmente come aggressore, è verosimile che non abbia compiuto l'aggressione della quale sono accusato). Tra la difesa dell'uomo debole e la difesa dell'uomo forte sussiste dunque un rapporto di reciprocità. Altri autori ci offrono esempi di uso reciproco dell'argomento basato sull'εἰκός in relazione al medesimo caso giudiziario. La prima *Tetralogia* di Antifonte riproduce il dibattito relativo a un caso fittizio di omicidio. All'accusa, che sostiene la plausibilità della colpa dell'imputato in base alla considerazione che questi aveva già subito danni da parte dell'ucciso, e temeva di subirne altri in futuro³¹, l'accusato risponde affermando che, se avesse saputo che qualcuno meditava di uccidere la vittima, avrebbe cercato di impedirglielo, proprio perché era verosimile che i sospetti sarebbero poi ricaduti su di lui³², ribaltando così l'argomento basato sull'εἰκός nello stesso modo dell'uomo forte di Aristotele³³.

Nonostante le divergenze nella presentazione del caso, dovute alle diverse finalità speculative dei due autori, è ragionevole concludere che Platone e Aristotele si riferiscano entrambi all'*exemplum* contenuto nel manuale di Tisia³⁴. Risulta perciò sorprendente l'affermazione di Aristotele, secondo il quale in questo genere di argomento consisteva la «tecnica di Corace»³⁵. La perplessità suscitata da questa indicazione è accresciuta dal confronto con la pagina finale delle *Confutazioni sofistiche*, dove Aristotele menziona Tisia come primo autore di un manuale di retorica dall'identità certa, alla guida di una successione che comprende, dopo di lui, Trasi-

³¹ Antiph. *Tetr.* 1.1.5.

³² Ibid. 2.3.

³³ Un altro caso di argomentazione basata sull'εἰκός usata tanto dalla difesa quanto dall'accusa è in Isocr. *Adv. Callim.* 13-14. L'argomento dell'uomo forte che accusa di aggressione l'uomo debole è menzionato anche in *Rhetorica ad Alexandrum* 1442 a 27 ss. La replica dell'imputato della prima *Tetralogia* di Antifonte è citata da Perelman e Olbrechts-Tyteca 1989, 480, che la ricavano da Navarre 1900, 139, ed è poi ripresa da Reboul 1996, 29.

³⁴ Vd. Kennedy 1963, 60; Grimaldi 1988, *ad loc.* Secondo Gagarin 2007, 32 s., la differenza tra la versione platonica e quella aristotelica dell'esempio di Tisia sarebbe dovuta ai diversi punti di vista dei due autori: mentre Platone attribuisce una difesa basata sulla menzogna tanto all'uomo debole quanto al forte, perché intende sostenere che la retorica è menzognera, Aristotele presenterebbe la difesa del secondo come rovesciamento dell'argomento usato dal primo per dimostrare la sua tesi, secondo la quale «sometimes the probable is not probable». A giudizio dello studioso la versione aristotelica sarebbe più vicina di quella platonica all'originale di Tisia, in quanto solo l'argomento aristotelico dell'uomo forte, da lui definito «reverse-probability argument», presenterebbe un carattere di originalità tale da poter essere ragionevolmente attribuito a una figura significativa collocabile nelle prime fasi di sviluppo della retorica. Al contrario, l'argomento aristotelico dell'uomo debole e i due argomenti platonici non sono in sostanza diversi da quello usato da Ermete per difendersi dall'accusa di furto intentatagli da Apollo (*Hymn. Herm.* 265).

³⁵ Ibid. 1402 a 17: ἔστι δ' ἐκ τούτου τοῦ τύπου ἡ Κόρακος τέχνη συγκαίμενη.

maco di Calcedone e Teodoro di Bisanzio³⁶. Infine, in un brano di Cicerone³⁷ che, secondo l'opinione comune, risale alla perduta *Technòn synagogè* aristotelica,³⁸ i nomi di Corace e Tisia vengono ricordati, per la prima volta insieme, come i primi autori di un manuale scritto di retorica³⁹.

Alle allusioni di Socrate sull'identità di Tisia, e agli interrogativi suscitati dalle testimonianze aristoteliche, si aggiunge il dubbio sulla figura di Corace manifestato da Cicerone che, in un'altra sua opera, riferendosi a lui e a Tisia come «*quos artis illius inventores et principes fuisse constaret*», usa, a proposito del primo, l'espressione «*a Corace nescio quo*»⁴⁰. Si noti che l'interrogativo di Cicerone riguarda Corace e non Tisia, la cui esistenza storica è sancita inoppugnabilmente sia dal ritratto che del retore siciliano emerge dal *Fedro* sia dal ruolo che Aristotele gli assegna nelle *Confutazioni sofistiche*⁴¹.

Come spiegare tanta incertezza nelle fonti? Se si accetta l'interpretazione delle parole di Socrate data sopra, si potrebbe ritenere che, già tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C., il più antico manuale di retorica fosse noto con una duplice designazione, una relativa al nome effettivo del suo autore, Tisia, l'altra al suo soprannome, Κόραξ (corvo), e che tale ambiguità si riproducesse anche nelle copie scritte in circolazione. In questa prospettiva non si può escludere che al dubbio di Cicerone abbia in qualche modo contribuito anche Aristotele che, come nella *Retorica* chiama «tecnica di Corace» l'opera che secondo Platone è di Tisia, cioè dell'autore che apre la lista dei tecnografi nelle sue *Confutazioni sofistiche*, così anche nella *Technòn*

³⁶ Arist. *Soph. el.* 183 b 31.

³⁷ Cic. *Brut.* 12.46 (= Aristot. fr. 137 Rose = 125 Gigon = Radermacher 1951, 12): *Itaque ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse: nam antea neminem solitum via nec arte, sed accurate tamen et discripte plerosque dicere.*

³⁸ Arist. fr. 136-141 Rose; 123-134 Gigon.

³⁹ Secondo una nota di commento a Marziano Capella 5.433 e 435 (Fortenbaugh, 1992, fr. 736 A, B, C; cf. Radermacher 1951, 18), Teofrasto, nel *Peplo*, avrebbe indicato nel siracusano Corace l'inventore della retorica. Una labile traccia di Corace appare, ancora nel IV secolo a.C., nell'*Epistula* dedicataria premessa alla *Rhetorica ad Alexandrum* (1421 b 2), che menziona τὸ [scil. βιβλίον] Κόρακος: secondo l'ipotesi che ho formulato in Velardi 2001, 103-30, l'autore dell'*Epistula* è lo stesso Anassimene di Lampsaco.

⁴⁰ Cic. *De orat.* 1.20.91.

⁴¹ Inoltre già Platone, nel *Fedro*, non solo non aveva nominato Corace, ma aveva inserito una serie di elementi che sicuramente rafforzarono l'immagine di Tisia come personaggio storico reale: in 273 d 2-274 a 5 Socrate finge di rivolgersi direttamente a lui per confutarne le tesi e, soprattutto, egli viene rappresentato in coppia con Gorgia in 267 a 6. Altre testimonianze parlano di Tisia come maestro di Lisia ([Plut.] *Vitae dec. orat.* 835 C-D) e di Isocrate (Dion. Hal. *Isocr.* 1.2 Aujac; [Plut.] *Vitae dec. orat.* 836 F; Suda s. v. Ἴσοκράτης). Infine Pausania, 6.17.8 parla della sua attività di logografo in favore di una donna siracusana che reclamava i diritti ereditari su una proprietà. Le testimonianze su Corace e Tisia sono raccolte in Radermacher 1951, 28 ss.

synagogè potrebbe essersi riferito allo stesso scritto designandolo ora con l'una ora con l'altra delle due intestazioni⁴². La domanda che si pone a questo punto riguarda la possibile origine del soprannome: senza escludere la possibilità che esso sia da mettere in qualche modo in relazione con alcune credenze popolari sul corvo,⁴³ o che implichi un riferimento polemico e sarcastico all'attività di Tisia, non dissimile da quello contenuto nei vv. 86-88 della II *Olimpica* di Pindaro⁴⁴, possiamo forse anche pensare che esso sia più specificamente legato agli insegnamenti di Tisia e ai contenuti del suo manuale⁴⁵.

Per verificare questa ipotesi occorre soffermare l'attenzione sull'aneddoto relativo alla lite giudiziaria tra Corace e Tisia, che costituisce uno degli elementi principali del ritratto dei due personaggi di epoca tardoantica e bizantina⁴⁶.

Riporto la traduzione della versione tramandata dalla *Praefatio* 17, che contiene il maggior numero di elementi interessanti ai fini del nostro discorso:

«Un certo Tisia, avendo sentito dire che la retorica prometteva di insegnare a persuadere, intenzionato a imparare l'arte, si presentò da Corace e la imparò effettivamente alla perfezione. Ma si diede da fare per non pagare l'onorario a Corace e perciò istruì anche un processo. In tribunale Tisia prese la parola contro Corace proponendo un dilemma - il dilemma è un argomento che parte da due premesse opposte per giungere alla stessa conclusione (φησὶν ὁ Τισίας πρὸς τὸν Κόρακα τῷ διλημμάτων σχήμασι χρησάμενος - διλήμματον δὲ σχῆμά ἐστι λόγος ἐκ δύο προτάσεων ἐναντίων τὸ αὐτὸ πέρας συ-

⁴² Che nel I secolo a.C. si fosse perduto il contatto diretto con i testi della retorica prearistotelica, proprio grazie ai riassunti che ne aveva fatto Aristotele nella *Technòn synagogè*, è testimoniato da Cicerone stesso nel *De inventione* (2.6.8 = Arist. fr. 136 A Rose = 123 Gigon).

⁴³ Vd., p. es. Ael. *Nat. anim.* 2.51: «il corvo è senza dubbio tra gli uccelli quello che più si distingue nello strepere e nel vociare; se addestrato, sa anche pronunciare parole umane e modula la voce a seconda che lo faccia per scherzo o sul serio. Quando interpreta la volontà degli dei, allora la sua voce assume un tono sacro e profetico» (trad. F. Maspero). La monografia di G. Schmidt, *Rabe und Krähe in der Antike*, Wiesbaden 2002 è uno studio sulla simbologia di questi volatili nell'antichità greca e romana, negli ambiti della religione, del mito e della magia, che esamina soprattutto le testimonianze iconografiche e non contiene riferimenti ai testi e agli argomenti discussi nel presente lavoro.

⁴⁴ Pind. *Ol.* 2.86-88: μαθόντες... ὡς ἀκροῦντα γαρούετον Διὸς πρὸς ὄρνιθα. I vv. sono citati anche da Cole 1991, 81.

⁴⁵ Per l'uso di attribuire soprannomi attinenti agli interessi teorici del personaggio e non necessariamente implicanti scherno o sarcasmo, vd. gli esempi di Democrito, soprannominato Σοφία (Diog. Laert. 9.50 = Favorino, fr. 77 Barigazzi) e di Protagora, soprannominato Λόγος (80A3 DK).

⁴⁶ L'aneddoto (sul quale vd. anche Rabe 1931, X) è riportato da molti testi: Sopatro, *Scholia ad Hermogenis Status*, Walz 1832-36, V 6.20-27, 9 (= Porfirio F2a Heath 2002, p. 5); *Praef.* 4.26.11-27, 9; *Praef.* 5.52.27-53.12; *Praef.* 7.67.8-20; *Praef.* 17.272.1-29. *Praef.* 5 e *Praef.* 7 riportano l'identica versione, ripresa anche dal paremiografo Apostolio (XV d.C.), 9.20.5-17 Leutsch = *Praef.* 5.52.27-53.11 (Σιτίας pro Τισίας). Anche altre raccolte paremiografiche riportano il racconto, per illustrare il detto κακοῦ κόρακος κακὸν φόν: Zenobio (vd. infra e n. 56); Gregorio (XIII d.C.) e cod. *Leidense*, 2, 34 Leutsch-Schneidewin; Id. e codice *Mosquense*, 3.81 L.-S. Infine Suda, s.v. κακοῦ κόρακος κακὸν φόν.

νάγων): “Corace, che cosa professi di insegnare?” Corace disse: “A persuadere chiunque”. Allora Tisia: “Se mi hai insegnato a persuadere, sappi che ti persuado a non prendere nulla; se invece non mi hai insegnato a persuadere, anche in questo caso non ti dò nulla, giacché non mi hai insegnato a persuadere”. A queste parole dicono che Corace rispose utilizzando lo stesso argomento (τῷ αὐτῷ σχήματι χρησάμενον): “Se, avendo imparato a persuadere, mi persuadi a non prenderlo, devi pagarmi l’onorario perché hai imparato a persuadere; se viceversa non mi persuadi a non prenderlo, anche in questo caso devi pagarmelo, perché non mi hai persuaso”. A queste parole i giudici, invece di pronunciare la sentenza, dissero: “cattive uova di cattivo corvo (κακοῦ κόρακος κακὰ ῥά)”⁴⁷.

L’aneddoto riprende un’analoga storiella che ha per protagonisti Protagora ed Evatlo, rispettivamente nei ruoli di Corace e Tisia. Le sue versioni positivamente attestata sono datate alla seconda metà del II secolo d.C., ma, come vedremo, non si può escludere che esso risalga già al V/IV secolo a.C. Aulo Gellio racconta che il giovane Evatlo, desiderando prendere lezioni di eloquenza giudiziaria da Protagora, aveva concordato con il maestro di corrispondergli il saldo della parcella allorché avesse vinto la sua prima causa (una sorta di prestito d’onore), ma, una volta terminata la sua istruzione, evitava di accettare cause al solo scopo di non pagare il maestro. Questi decise allora di citarlo in giudizio, sostenendo che avrebbe in ogni caso riscosso il compenso pattuito: in caso di vittoria, perché la sentenza del giudice gli sarebbe stata favorevole, ma anche in caso di sconfitta, perché Evatlo avrebbe vinto la sua prima causa. Evatlo rispose usando lo stesso argomento: in ogni caso non avrebbe saldato il debito, perché, se avesse vinto, la sentenza gli sarebbe stata favorevole, mentre, se avesse perso, non si sarebbe verificata la condizione posta per saldare il conto. Di fronte a questa risposta i giudici, in difficoltà, rinviarono la sentenza. L’aneddoto è riportato da Gellio per esemplificare quello che egli ritiene il più errato tra i *vitia argumentorum*, cioè l’argomento chiamato, in latino, *reciprocum* e, in greco, ἀντιστρέφων, detto così perché lo si può ritorcere contro chi l’ha usato e rimane valido in entrambi i casi⁴⁸. L’interesse di Gellio si concentra quindi sull’insieme degli argomenti adottati dai due contendenti, per metterne in rilievo quel carattere di reciprocità che abbiamo già osservato nella variante aristotelica dell’argomento di Tisia e in Antifonte.

Pressoché identica è la versione che Apuleio riferisce di aver raccontato ai Cartaginesi, definendo l’argomento *anceps argumentum ambifariam* (argomento ambigualmente ambivalente)⁴⁹ e insistendo anch’egli sul suo carattere reciproco⁵⁰. In for-

⁴⁷ *Praef.* 17.272.1-21.

⁴⁸ *Gell. Noct. att.* 5.10: *id autem vitium accidit hoc modo, cum argumentum propositum referri contra convertique in eum potest, a quo dictum est, et utrimque pariter valet.*

⁴⁹ *Apul. Flor.* 18.

⁵⁰ *Nonne vobis videntur haec sophistarum argumenta obversa invicem vice spinarum, quas ventus convolverit, inter se cohaerere, paribus utrimque aculeis, simili penetratione, mutuo vulnere?*

ma molto più concisa l'aneddoto è ripreso, probabilmente pochi decenni dopo Gellio, anche da Diogene Laerzio, che cita tuttavia solo le parole di Protagora in risposta al rifiuto dell'allievo di pagare l'onorario⁵¹.

All'incirca contemporanea di quella di Diogene Laerzio è la versione ripresa da Sesto Empirico⁵², che se ne serve, nel quadro della sua invettiva antiretorica, per sostenere la tesi dell'inconsistenza della retorica giudiziaria⁵³. Il racconto di Sesto non diverge da quello di Gellio e di Apuleio, se non per alcuni particolari rilevanti ai fini della nostra ricostruzione, il primo dei quali è la sostituzione di Protagora ed Evatlo, rispettivamente, con Corace e un anonimo νεανίας. Insieme con l'adozione di Corace come protagonista, compare, in questa versione, il detto «da cattivo corvo cattivo uovo» pronunciato, a conclusione della disputa, dai giudici perplessi e impossibilitati a decidere⁵⁴. Ciascun singolo argomento usato dai contendenti è definito da Sesto ἐπιχείρησις ο ἐπιχείρημα⁵⁵. È importante rilevare che l'autore presenta l'aneddoto come racconto già ampiamente noto (ἢ περὶ Κόρακος φερομένη παρὰ τοῖς πολλοῖς ἱστορία), una circostanza confermata, del resto, dal fatto che la storiella, con il solo σόφισμα del νεανίσκος Tisia, è riportata anche da Zenobio⁵⁶ (II secolo d.C.), nella silloge in cui il paremiografo raccolse materiali risalenti almeno all'età alessandrina,⁵⁷ come una delle spiegazioni correnti dell'origine del detto κακοῦ κόρακος κακὸν ὄον. Nella sua critica radicale della retorica Sesto ritorce contro i retori l'aneddoto che essi stessi usavano, adottando in definitiva, non sappiamo quanto consapevolmente, il medesimo comportamento che intende deprecare.

Un commento al Περὶ στάσεων di Ermogene attribuito a Sopatro include τὸ κατὰ Τισίαν καὶ Κόρακα πρόβλημα tra i tipi di argomento classificabili nel genere dell'ἄπορον (argomento senza soluzione)⁵⁸; un altro commento alla stessa opera, attribuito a un autore omonimo, lo accosta, tra gli altri, al κροκοδειλίτης

⁵¹ Diog. Laert. 9.56.

⁵² Sext. Emp. *Adv. math.* 2 (*Adv. rhet.*) 95-99.

⁵³ Ibid. 96: τοσοῦτον γὰρ ἀπέχουσιν οἱ εἰς τοῦναντίον ἐπιχειροῦντες τὴν ἀμφισβήτησιν λύειν ὡς καὶ ἐκ τῶν ἐναντίων αὐτὴν ἐπισφίγγειν, ἐπιθολοῦντες τὴν τῶν δικαστῶν γνώμην.

⁵⁴ Ibid.: εἰς ἐποχὴν δὴ καὶ ἀπορίαν ἐλθόντες οἱ δικασταὶ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν ῥητορικῶν λόγων ἀμφοτέρους ἐξέβαλον τοῦ δικαστηρίου, ἐπιφωνήσαντες τὸ 'ἐκ κακοῦ κόρακος κακὸν ὄον'.

⁵⁵ Ibid. 97: φασὶ τὸν Κόρακα τοιαύτη τινὲ χρῆσθαι ἐπιχειρήσει; 98: ὁ νεανίας τῷ αὐτῷ ἐπιχειρήματι, μηδὲν μεταθείς, ἐχρῆτο.

⁵⁶ Zenob. 4. 82.1-13 Leutsch-Schneidewin

⁵⁷ Vd. Montanari 1993, 257-59; Tosi 1993, 179-97. Sull'interesse per la materia di Aristotele, che scrisse un Περὶ παροιμιῶν, e della sua scuola, vd., dopo Pfeiffer 1973, 153 s., Tosi 1993, in part. 179-83.

⁵⁸ Sopatro, *Scholia ad Hermogenis Status*, Walz 1832-36, V 64, 23-65, 30.

(argomento del coccodrillo)⁵⁹, mentre da Siriano sappiamo che l'aneddoto di Protagora ed Evatlo era utilizzato dagli Stoici come esempio di argomento ἄπορος ἐν κατηγορίᾳ⁶⁰, ed era chiamato anche κροκοδειλίτης⁶¹. Inoltre, nel catalogo delle opere di Crisippo tramandato da Diogene Laerzio è incluso un Περὶ ἀντιστροφόντων λόγων καὶ συνημμένων (*Dei ragionamenti reciproci e composti*)⁶². È dunque ragionevole supporre che l'aneddoto, in uso già almeno dal terzo secolo a.C. nelle scuole filosofiche nella versione con Protagora ed Evatlo, per esemplificare il λόγος ἀντιστρέφων, circolasse anche nelle scuole di retorica in quella con Corace e Tisia⁶³.

La versione che ha per protagonisti Protagora ed Evatlo sembra costruita sulla base di una serie di elementi che ricaviamo da fonti diverse. Protagora era noto per essere stato il primo a esigere cento mine come compenso per le sue lezioni⁶⁴; nel *Protagora* di Platone è Protagora stesso a prevedere la possibilità che l'allievo non voglia corrispondergli il compenso richiesto, ritenendolo eccessivo: in questo caso potrà dichiarare, sotto giuramento, il valore che ritiene di assegnare al suo insegnamento e depositare la somma in un tempio⁶⁵; infine, secondo Aristotele, citato da Diogene Laerzio⁶⁶, Evatlo fu l'accusatore di Protagora nel processo intentatogli all'epoca dei Quattrocento e in conseguenza del quale fu costretto a lasciare Atene. La figura di Evatlo ben si prestava, dunque, a rappresentare l'allievo che ritorce contro il maestro gli stessi insegnamenti che ha appreso da lui. In un passo del *Gorgia* di Platone, Socrate depreca quei sofisti che accusano gli allievi di essere ingiusti e irricoscenti quando si rifiutano di pagare l'onorario del maestro; un discorso che Socrate ritiene

⁵⁹ Syriani, *Sopatri et Marcellini scholia ad Hermogenis librum περὶ στάσεων*, Walz 1832-36, IV 153, 31-155, 9. Sull'attribuzione degli scoli a Ermogene citati qui e alla nota precedente, vd. Heath 2003, in part. pp. 23-34 della versione PDF dell'articolo. Heath individua la fonte delle sezioni attribuite a Sopatro del cosiddetto 'Dreimänner Kommentar' in un retore omonimo del Sopatro di Walz vol. V, che denomina «Deutero-Sopater», un maestro di retorica attivo ad Alessandria nel tardo V secolo d.C.

⁶⁰ Secondo la traduzione di Isnardi Parente 1989, 779: «argomento senza soluzione relativamente al predicato».

⁶¹ Rabe 1893, 42 = SVF II, fr. 286. Sul κροκοδειλίτης vd. l'*excerptum* della *recensio Matritensis* 4687 (*olim* 58) riportato da Rabe 1931, X, n. 1 e, inoltre, Luc. *Herm.* 81; *Vit. auct.* 22; *Dial. mort.* 1.2.

⁶² Diog. Laert. 7.194 = SVF II 6.

⁶³ Anche Gagarin 2007, 33, ha notato la parentela tra l'aneddoto di Protagora ed Evatlo e quello sulla disputa giudiziaria tra Corace e Tisia, rilevando come il secondo si presti a esemplificare a scopo didattico lo stesso tipo di argomentazione illustrato nel manuale di Tisia. Si è ipotizzato addirittura, esclusivamente in base all'affinità tra l'argomento dell'uomo debole e dell'uomo forte e quello illustrato nell'aneddoto sulla disputa tra Corace e Tisia, che quest'ultimo fosse già incluso nel manuale di Tisia: Spengel 1828, 33 s.; Kowalski 1933, 43; Cole 1991, 73.

⁶⁴ Diog. Laert. 9.52.

⁶⁵ Plat. *Prot.* 328 b 5-c 2; vd. Cole 1991, 67 n. 8 (con indicazione errata del brano).

⁶⁶ Diog. Laert. 9.54 = Arist. fr. 67 Rose.

errato nella premessa, perché si dovrebbe ammettere, al contrario, che l'allievo istruito da chi sostiene di insegnare la bontà e la giustizia non sia in grado di commettere ingiustizia⁶⁷. Il fatto che Socrate sottolinei l'inconsistenza logica della posizione dei sofisti suggerisce la possibilità che aneddoti simili a quello di Protagora ed Evatlo e Corace e Tisia circolassero nell'ambito dell'Accademia per esemplificare problemi di natura logico-argomentativa.

Esaminiamo ora le divergenze e i punti di contatto tra la versione dell'aneddoto della *Praefatio* 17 e le versioni precedenti, al di là dei nomi dei protagonisti. Mentre in Gellio l'attenzione è puntata sul λόγος ἀντιστρέφων, *Praef.* 17, analogamente a Sesto, distingue ciascuno degli argomenti usati dai contendenti, singolarmente preso, definendolo διλήμματον⁶⁸ (Tisia: premesse “se mi hai insegnato a persuadere”; premesse opposte: “se non mi hai insegnato a persuadere”; stessa conclusione: “non ti pago”, e inversamente per Corace). Ritroviamo così, reduplicata, quella figura che, nell'esempio che Aristotele traeva da Tisia, era composta dall'insieme degli argomenti di difesa dell'uomo debole e dell'uomo forte⁶⁹. Al centro del gioco dialettico dei contendenti *Praef.* 17 pone il termine πείθειν che, del tutto assente nelle versioni di Gellio, Apuleio e Sesto, ma anche in quelle di Troilo e Planude, viene qui ripetuto in modo martellante, evidentemente allo scopo di richiamare fortemente l'attenzione degli allievi, destinatari delle lezioni introduttive alla retorica, sull'obiettivo fondamentale della disciplina. Infine, come in Sesto, anche in *Praef.* 17 è presente la citazione del proverbio.

Dopo la citazione del proverbio, *Praef.* 17 prosegue fornendone due eziologie:

«Come il corvo e le sue uova sono infatti inutilizzabili da noi come cibo, così anche voi siete nocivi all'amministrazione degli affari pubblici, per la vostra eccessiva abilità oratoria (οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀχρηστοὶ ἐστε πρὸς διοίκησιν πραγμάτων διὰ τὴν ἀκραν δεινότητα). Oppure: Come i piccoli dei corvi mangiano i genitori quando non ricevono da loro cibo sufficiente, così anche voi vi divorate a vicenda (οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀλλήλους ἐσθίετε). Alcuni sostengono che il proverbio esistesse già e i giudici ne fecero un uso appropriato»⁷⁰.

⁶⁷ Plat. *Gorg.* 519 c 3-d 4. Il brano è segnalato da Navarre 1900, 13 n. 1, in relazione a Diog. Laert. 7.54 e alla versione dell'aneddoto che ha come protagonisti Corace e Tisia.

⁶⁸ Anche *Praef.* 5 e *Praef.* 7 parlano di διλήμματον (53.4 = 67.12), mentre *Praef.* 4 usa l'espressione generica ὁ Τίσιας πειρᾶται συλλογίζεσθαι τὸν διδάσκαλον (26.22). È probabile che lo spostamento dell'attenzione sul διλήμματον sia dovuto all'attenzione prestata a questa figura da Ermogene, principale punto di riferimento teorico per tutta la retorica successiva, che la tratta approfonditamente nel suo Περὶ εὐρέσεως; vd. Hermog. *De inv.* in Rabe 1913, 192 ss.

⁶⁹ Secondo Cope 1877, 321, lo scambio di battute tra Corace e Tisia riferito nella versione bizantina dell'aneddoto rappresenta «an amusing instance of the alternative application» dell'argomento che Aristotele attribuisce alla Tecnica di Corace.

⁷⁰ *Praef.* 17.272.21-29.

Vengono dunque fornite due spiegazioni alternative. La prima, secondo la quale esso alluderebbe all'inadeguatezza di Corace e Tisia a occuparsi degli affari pubblici, è, per così dire, interna alla narrazione delle origini della retorica, anche se il legame con il racconto nel suo insieme rimane oscuro: si potrebbe pensare all'intenzione di alludere a un cambiamento di interesse, da parte di Corace, dalla retorica politica, di cui si sarebbe precedentemente occupato⁷¹, alla retorica giudiziaria. La seconda spiegazione istituisce invece un rapporto diretto tra aneddoto e proverbio, senza presupporre riferimenti impliciti ad altri elementi della narrazione: il proverbio è presentato come la trasposizione sul piano metaforico del rapporto tra maestro e allievo⁷². La metafora tuttavia non viene sciolta compiutamente, perché il 'mangiarsi' reciproco dei contendenti non corrisponde ad analogo comportamento dei corvi: nel caso dei volatili sono i piccoli a mangiare i genitori, ma non viceversa. Infine, viene riportata l'opinione secondo la quale i giudici adattarono alla situazione un proverbio già in uso. Riesce difficile immaginare quale rilievo potesse avere, in questo contesto, se il proverbio fosse o meno un conio originale. Sorge il sospetto che la frase conclusiva celi un'altra questione: se fosse nato prima il proverbio o l'aneddoto. La seconda possibilità è richiamata dal paremiografo Zenobio:

«alcuni sostengono che il proverbio derivi dal volatile, in quanto né esso né il suo uovo sono mangiabili. Altri ritengono che derivi dal retore siracusano Corace, che fu il primo a insegnare tecnica retorica»⁷³.

La metafora del corvo sembra chiarita, invece, da due brani dell'opera di Claudio Eliano (II-III secolo d.C.) sulla *Natura degli animali*. Nel primo⁷⁴ il neosofista, riprendendo Aristotele⁷⁵, descrive il comportamento del corvo in regioni dove il cibo scarseggia: è abitudine di questo volatile espellere i piccoli dal nido non appena siano in grado di volare, e migrare subito dopo, abbandonandoli al loro destino. Nel secondo brano⁷⁶ si fa esplicitamente riferimento al proverbio, che deriverebbe da un'ulteriore credenza relativa al comportamento dell'uccello:

⁷¹ Cfr. Rabe 1931, 270, 7 ss.

⁷² Più esplicite le *Praeff.* 4.5.7: δεινοῦ διδασκάλου δεινὸς (δεινότερος) μαθητῆς (27.9 = 53.11 = 67.19). A giudizio di Salvioni 1985, 58-61, l'aneddoto, nel rappresentare l'allievo che supera il maestro, metterebbe in scena la nascita della retorica come sapere consolidato che si trasmette attraverso l'insegnamento.

⁷³ Vd. sopra, n. 56. Lo stesso testo in Suda, s.v. *κακοῦ κόρακος κακὸν ῥόν*; cfr. anche le due redazioni di Gregorio, cit. sopra, n. 46. La derivazione del proverbio da Corace, maestro di Tisia, è sostenuta anche dal commentario anonimo alla *Retorica* di Aristotele, in Rabe 1896, 153, 1 s.; 154, 28 s.

⁷⁴ Ael. *Nat. anim.* 2.49.

⁷⁵ Arist. *Hist. anim.* 618 b 9-12.

⁷⁶ Aelian. *Nat. anim.* 3.43.

«il corvo, quando ormai è vecchio e non è più in grado di nutrire i suoi piccoli, dà loro se stesso come cibo e i piccoli mangiano il padre. Dicono che di qui abbia tratto origine il proverbio che suona “cattivo uovo di cattivo corvo”».

Il rapporto tra il corvo e i suoi piccoli si configura in un certo senso come reciproco: come il corvo, da giovane, abbandona i suoi piccoli e lascia che si procurino il cibo da soli, così questi, quando è vecchio, lo mangiano. Il suo comportamento si presta dunque bene a rappresentare allegoricamente il rapporto tra maestro e allievo descritto dall’aneddoto: come il maestro, non appena l’allievo sia in grado di affrontare la professione, lo lascia al suo destino professionale, così l’allievo ritorce contro il maestro le stesse arti che ha appreso da lui. Oltre che all’aneddoto, il proverbio si adatta efficacemente a riassumere con un’immagine sintetica, funzionale agli scopi didattici delle *Praefationes*, anche il carattere reciproco degli argomenti usati dai due personaggi, nonché dall’uomo debole e dall’uomo forte nell’*exemplum* che Aristotele traeva dalla «tecnica di Corace»⁷⁷. Appare dunque plausibile che la credenza nel comportamento del corvo descritto da Aristotele e da Eliano abbia suggerito di denominare κόραξ quel particolare tipo di argomento che si può ritorcere contro chi lo ha adoperato⁷⁸.

Riassumendo: poco prima della metà del V secolo a.C. Tisia compose il primo testo scritto di retorica, centrato sulla nozione di verosimiglianza e, per illustrarne l’applicazione nell’ambito giudiziario, che fu il primo nel quale operò la nuova disciplina, si servì dell’esempio dell’uomo debole e dell’uomo forte. Ben presto, però (tra la fine del V e l’inizio del IV secolo a.C.), ci si accorse dell’inconsistenza logica dell’argomento usato da Tisia, che, se impiegato da entrambi i contendenti, conduce all’impossibilità di esprimere un giudizio. L’argomento venne denominato “argomento del corvo”, perché il suo carattere reciproco richiamava il comportamento del volatile che abbandona i suoi piccoli al loro destino e da essi è, a sua volta, divorato, e forse anche perché il suo inventore, Tisia, era soprannominato Corvo, sulla base delle credenze relative alla loquacità di quell’uccello. Il manuale di Tisia (la sua *techne*) prese così a circolare con il nome del suo autore, ma anche, contemporane-

⁷⁷ Non è necessario supporre che i giochi di parole tra il nome di Corace e quello del corvo di Cicerone (*De orat.* 3.21.81: *Coracem istum veterem patiamur nos quidem pullos suos excludere in nido, qui evolent clamatores odiosi et molesti*) e di Luciano (*Pseudol.* 30: τοῦ Τιτίου τὴν τέχνην... τὸ δυσκόρακος ἔργον αὐτὸς ἐποίησας) siano in relazione con l’aneddoto e con il proverbio; un’allusione all’aneddoto è forse rinvenibile, invece, nello scolio al passo di Luciano.

⁷⁸ Perelman-Olbrechts Tyteca 1985, 479-81, riferendosi all’argomento basato sul verosimile, la cui invenzione è attribuita a Tisia da Platone, e che Aristotele presenta come il contenuto essenziale di quella che definisce la ‘tecnica di Corace’, lo denominano *corax*, con l’iniziale minuscola: «il *corax* è semplicemente una applicazione della dissociazione espediente/realtà nel campo delle congetture. Esso incita a compiere certi atti proprio perché non inverosimili e diminuisce, per ragioni inverse, le possibilità di veder compiere atti inverosimili». Vd. anche Mortara Garavelli 1988, 55 e Reboul 1996, 29 s.

amente, con il nome dell'argomento, che probabilmente coincideva con il soprannome di Tisia. Per esemplificare l'argomento si inventò il racconto della lite giudiziaria tra Tisia e un personaggio fittizio nel ruolo del suo maestro, al quale fu dato, abbastanza naturalmente, il nome di Corvo (Corace). Il racconto era ricalcato sull'analoga storiella di Protagora ed Evatlo, o forse funse da modello per questa. I due *exempla* ebbero una diffusione ampia e parallela, in ambito tanto filosofico quanto retorico. La notorietà dell'aneddoto di Corace e Tisia, l'appannarsi, con il tempo, del ricordo delle fasi più antiche della storia della retorica, il duplice titolo con il quale circolava l'opera del fondatore della disciplina portarono alla convinzione che Corace fosse stato effettivamente il maestro di Tisia. A partire almeno dal IV secolo d.C. l'aneddoto venne incorporato nelle introduzioni alla retorica e alla figura di Corace furono attribuiti quegli elementi fondamentali della disciplina che sono, in realtà, acquisizioni successive alla fase della sua nascita⁷⁹.

Università degli Studi di Napoli "l'Orientale"

Roberto Velardi

Bibliografia

Brisson 1989: *Platon. Phèdre*, trad. inéd., intr. et notes par L. Brisson, Paris 1989, éd. corr. et mise à jour 1997.

Carruthers 2006: M. Carruthers, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge 1998 = trad. it. *Machina memorialis. Meditazione, retorica e costruzione delle immagini (400-1200)*, Pisa (Edizioni della Normale) 2006.

Centrone 1991: B. Centrone, *Platone. Fedro*, trad. di P. Pucci, intr. e note di B. Centrone, Roma-Bari 1998.

Cole 1991: Th. Cole, *Who was Corax?*, ICS 16, 1991, 65-84.

Cope 1877: *The Rhetoric of Aristotle with a commentary by E.M. Cope*, revised and edited by J.E. Sandys, II, Cambridge 1877.

de Vries 1969: G.J. de Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam 1969.

⁷⁹ Un caso per alcuni aspetti non dissimile di aneddoto relativo alla nascita di una tecnica, peraltro in stretto rapporto con la retorica, utilizzato a scopo didattico per illustrarne gli elementi fondamentali è quello sull'invenzione della mnemotecnica da parte di Simonide, che esemplificava in forma sintetica e narrativa il metodo mnemonico consistente nella distribuzione delle *res* e dei *verba* nei singoli *loci*. Yates 1993, 27, ipotizza che la storia di Simonide, riportata in numerose versioni con lievi varianti (vd. Quintiliano 11.2.11 ss. e Gentili 1995, 9 n. 10), «formasse l'introduzione usuale alla parte dedicata alla memoria artificiale nei manuali di retorica». Si potrebbe parlare, per entrambi gli aneddoti, di esempi di 'narrativizzazione della norma', cioè di esposizione di norme tecniche in forma narrativa a fini didattici. Per un'interpretazione del racconto di Simonide in questa chiave, si veda anche Carruthers 2006, 42-45.

- Dodds 1959: *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary* by E.R. Dodds, Oxford 1959 (rist. 1992).
- Fortenbaugh 1992: *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings Thought and Influence*, edited and translated by William W. Fortenbaugh & al., II, Leiden-New York-Köln 1992.
- Gagarin 2007: M. Gagarin, *Background and Origins: Oratory and Rhetoric before the Sophists*, in I. Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Malden, MA-Oxford-Victoria 2007, 27-36.
- Gentili 1995³: B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1995³.
- Goebel 1989: G.H. Goebel, *Probability in the Earliest Rhetorical Theory*, *Mnemosyne* 42, 1989, 41-53.
- Grimaldi 1988: W.M.A. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric II. A Commentary*, New York 1988.
- Hackforth 1952: *Plato's Phaedrus*, transl. with an intr. and comm. by R. Hackforth, Cambridge 1952.
- Heath 2002: M. Heath, *Porphyry's rhetoric: texts and translation*, *Leeds International Classical Studies* 1.5, 2002 (<http://www.leeds.ac.uk/classics/lics/>).
- Heath 2003: M. Heath, *Metalepsis, paragraphe and the scholia to Hermogenes*, *Leeds International Classical Studies* 2.2, 2003 (<http://www.leeds.ac.uk/classics/lics/>).
- Heitsch 1997: *Platon Werke. Bd. III, 4: Phaidros*, Übersetz. u. Komm. von E. Heitsch, Göttingen 1993, 2. erweit. Aufl. 1997.
- Hinks 1940: D.A.G. Hinks, *Tisias and Corax and the invention of rhetoric*, *CQ* 34, 1940, 61-69.
- Impellizzeri 1975: S. Impellizzeri, *La letteratura bizantina. Da Costantino a Fozio*, Firenze-Milano 1975 [Roma-Bari 1965¹].
- Isnardi Parente 1989: M., *Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, II, Torino 1989.
- Kennedy 1963: G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton 1963.
- Kowalski 1933: G. Kowalski, *De artis rhetoricae originibus quaestiones selectae*, L'vov 1933.
- Luzzatto 1988: M.T. Luzzatto, *L'oratoria, la retorica e la critica letteraria*, in F. Montanari (a cura di), *Da Omero agli Alessandrini*, Firenze 1988, 207-56.
- Montanari 1993: F. Montanari, *L'erudizione, la filologia e la grammatica*, in G. Cambiano-L. Canfora-D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, 2, Roma 1993, 235-81.
- Mortara Garavelli 1988: B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano 1988.

- Mutschmann 1918 : H. Mutschmann, *Die älteste Definition der Rhetorik*, *Hermes* 53, 1918, 440-43.
- Navarre 1900: O.Navarre, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris 1900.
- Perelman-Olbrechts Tyteca 1989 : C. Perelman-L. Olbrechts Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1958; trad. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, prefazione di N. Bobbio, Torino 1989 (1966¹).
- Pernot 2000: L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris 2000 (trad. italiana a cura e con una postfazione di L. Spina, Palermo 2006).
- Pfeiffer 1973: R. Pfeiffer, *Storia della filologia classica dalle origini all'età alessandrina*, trad. it. Napoli 1973 (ed. orig. Oxford 1968).
- Rabe 1893: *Syriani in Hermogenem commentaria*, edidit H. Rabe, II, Leipzig 1893.
- Rabe 1896: *Anonymi et Stephani in artem rhetoricam commentaria*, edidit H. Rabe (CAG XXI, II), Berolini 1896.
- Rabe 1913: *Hermogenis opera*, edidit H. Rabe, Leipzig 1913 (rist. 1985).
- Rabe 1931: *Prolegomenon Sylloge*, edidit H. Rabe, Leipzig 1931 (rist. 1995).
- Radermacher 1951: L. Radermacher, *Artium Scriptores. Reste der voraristotelische Rhetorik*, Sitzungsber. Österreich. Akad. Wissensch., Wien 1951.
- Reboul 1996: O. Reboul *Introduction à la rhétorique. Théorie et pratique*, Paris 1994² (1991¹); trad. it. *Introduzione alla retorica*, Bologna 1996 (rist. 2002).
- Robin 1954²: *Platon. Oeuvres complètes*, t. IV, 3^e p., *Phèdre*, texte établi et traduit par L. Robin, Paris 1954⁴ (1944¹).
- Salvioni 1985: L. Salvioni, *Persuasione e grandezza. Il dibattito antico intorno alla retorica e l'origine delle classificazioni stilistiche*, Vicenza 1985.
- Spengel 1828: L. Spengel, *Συναγωγή τεχνῶν sive artium scriptores ab initiis usque ad editos Aristotelis de rhetorica libros*, Stuttgart 1828.
- Susemihl 1855: F. Susemihl, *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie*, I, Leipzig 1855.
- Susemihl 1884: *De... vitis Tisiae, Lysiae, Isocratis, Platonis, Antisthenis, Alcidamantis, Gorgiae quaestiones epicriticae*, Greifswald 1884.
- Tosi 1993: R. Tosi, *La lessicografia e la paremiografia in età alessandrina ed il loro sviluppo successivo*, in F. Montanari (a cura di), *La philologie grecque à l'époque hellénistique*, Vandoeuvres-Genève 1993, 143-209.

- Velardi 2001: R. Velardi, *La metafora della paternità letteraria e la 'morte' dell'autore*. L'Epistula ad Alexandrum *premessa alla Rhetorica di Anassimene di Lampsaco*, in Id., *Retorica Filosofia Letteratura*, AION (Filol) Quad. 6, Napoli 2001, 103-30.
- Velardi 2006: *Platone. Fedro*, a cura di Roberto Velardi, Milano 2006.
- Vicaire 1985: *Platon. Phèdre*, notice de L. Robin, texte établi par C. Moreschini et traduit par P. Vicaire, Paris 1985 (rist. 1995).
- Walz 1832-36: *Rhetores Graeci Emendatiores et auctiores*, ed. Chr. Walz, 9 voll., Stuttgart-Tubingen 1832-36 (rist. Osnabrück 1968).
- Westerink 1990: *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte ét. par L.G. Westerink et tr. par J. Trouillard, avec la collab. de A.Ph. Segonds, Paris 1990, *Introduction*, IX-XLII.
- Wilamowitz-Moellendorf 1902: U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Griechische Lesebuch II* 2, Berlin 1902.
- Wilcox 1943: S. Wilcox, *Corax and the 'Prolegomena'*, *AJPh* 64, 1943, 1-23.
- Yates 1993: F.A. Yates, *The Art of Memory*, London 1966 = trad. it. *L'arte della memoria*, Torino 1993 (1972¹).

UNA RISSA NELL'AGORÀ (DEMOSTENE, 'CONTRO CONONE')

Il discorso demostenico *Contro Conone* ha goduto di un certo favore presso la critica, soprattutto in ragione della capacità del logografo nel tratteggiare il carattere dei protagonisti dello scontro che ha dato origine al processo. Un simile atteggiamento da parte degli studiosi moderni, che nel lodare l'ἠθοποιία demostenica riflettono una serie di giudizi degli antichi, ha condotto al frequente isolamento di questa orazione dal resto del *corpus* di Demostene e alla sua pubblicazione in edizioni e traduzioni specifiche, talvolta affiancata ad altre orazioni, pur senza esplicita connessione tematica¹. Tanta messe di edizioni è senza dubbio un segno dell'apprezzamento letterario per questo testo, i cui tratti lisiani hanno portato alcuni studiosi, in una stagione della critica ormai superata, anche a porre una questione di attribuzione². Un numero così elevato di traduzioni e di commenti specifici consente d'altra parte di osservare meglio un certo disorientamento degli interpreti nell'interpretazione e nella traduzione di alcuni segmenti del testo che - prima di tutto perché sono oggettivamente oscuri - hanno determinato soluzioni variamente interessanti, ma mai veramente risolutive, sul piano della comprensione e della stessa costituzione del testo.

L'interpretazione che intendo proporre si misura quindi, prima di tutto, con qualche difformità e difficoltà di traduzione, cui corrisponde - come è ovvio - qualche differenza di interpretazione. Non si tratta, come vedremo, di ostacoli e problemi complessi: la sintassi è piuttosto lineare e, fatta eccezione per qualche minore problema testuale (assai significativo, tuttavia, per approfondire alcune interpretazioni), il testo si comprende senza troppa difficoltà. Si tratta invece di un problema tra i meno rilevanti nella pratica del tradurre, per giunta connesso con la resa di nomi propri, la cui soluzione per via di calco linguistico finisce per essere la più comoda ma, non per questo, la più utile a chi voglia comprendere.

Il punto di partenza, il primo scalino dell'interpretazione, risiede nell'evocazione da parte dell'autore di alcune associazioni private, con nomi dai contorni e dalle funzioni davvero oscuri (Τρίβαλλοι, Ἀὐτολήκθοι, ἰθύφαλλοι), capaci di suscitare

* Desidero ringraziare R. Di Donato e V. Citti, che hanno letto queste pagine arricchendole di utili suggerimenti. Di errori ed omissioni resto, ovviamente, unico responsabile.

¹ Tra gli antichi, cf. ad es. Dion. Hal., *Dem.* 5.11-15. Si vedano in proposito le osservazioni di S. Usher, *Greek Oratory*, Oxford 2000, 245. Il testo è stato pubblicato e commentato, in inglese, da F. Paley e J. Sandys (*Demosthenes' Private Speeches*, Cambridge 1875-1898), F.C. Doherty (*Three Private Speeches of Demosthenes*, Oxford 1927) e, in anni più vicini a noi, da C. Carey e R. Reid (*Demosthenes. Selected Private Speeches*, Cambridge 1985, 1997³). Sulla *ethopoia* nella *Contro Conone*, cf. M. Morford, *Ethopoia and Character Assassination in the 'Conon' of Demosthenes*, in *Mnemosyne* 19, 1966, 241-48. La più recente traduzione italiana della *Contro Conone* è stata pubblicata insieme alla *Contro Neera*, a c. di F. Maspero (Milano 1994).

² Cf. *Demosthène. Plaidoyers Civils*, texte établi et traduit par L. Gernet, III, Paris 1959, 100-01; Carey-Reid, *Demosthenes*, 73; S. Usher, *Greek Oratory*, Oxford 1999, 245-47.

problemi ermeneutici che entrano in rapporto con un problema assai più ampio, vale a dire l'articolazione interna della *polis* ateniese dopo l'assestamento realizzato da Clistene nel 508/7 prima della nostra era. Si tratta, come è noto, di un tema che da molto tempo interessa la ricerca storica e storico-antropologica, e che è stato, tra l'altro, recentemente oggetto di dibattito e di una ripresa, anche in termini epistemologici³.

In questa sede vorrei tuttavia limitare il fuoco dell'indagine, e interpretare alla luce dei termini generali della questione proprio quei passi che - da un confronto delle traduzioni esistenti - risultano aver sollecitato più di altri l'incertezza e, in qualche caso, anche la fantasia degli interpreti. Nei loro commenti, infatti, gli studiosi hanno messo in serie i pochi paralleli letterari ed epigrafici relativi ai gruppi evocati, inserendo generiche allusioni alla dimensione religiosa e - ed è forse il tratto metodologicamente più discutibile - a forme di associazionismo proprie dell'età moderna e contemporanea.⁴ Proprio la difficoltà di inquadrare questi gruppi secondo coordinate univoche e definite una volta per tutte - ad esempio secondo un criterio che opponga 'religioso' e 'politico' e si imponga di scegliere uno solo dei due aggettivi - è responsabile, a mio avviso, di aver determinato almeno alcune tra le difficoltà interpretative su cui ci soffermeremo.

Vediamo dunque il testo di Demostene, e il 'fatto di cronaca' da cui nasce.

Una rissa nell'agorà

Come in ogni processo, c'è un attore (Aristone) e c'è un convenuto (Conone). Aristone lamenta un'aggressione subita per mano di Conone e dei suoi figli, i quali avevano iniziato a molestarlo fin dai tempi del comune addestramento militare compiuto dagli efebi al confine tra Attica e Beozia prima di divenire cittadini a tutti gli effetti (§3). Conone e i figli avevano continuato con le loro molestie anche successivamente, quando, ad Atene, dietro un'ostentata quanto falsa austerità, essi conducevano una vita dissoluta, fatta di banchetti, amori con etere e risse nel bel mezzo dell'*agorà*. Aristone descrive una scena molto viva, fatta di una passeggiata serale in compagnia del coetaneo Fanostrato (§7), e di due incroci con Ctesia, il figlio di Conone. Nel primo incontro, avvenuto nei pressi del santuario del Leocorio, il figlio del convenuto aveva borbottato tra sé qualcosa di incomprensibile ed era passato oltre; nel secondo, lo stesso Ctesia si era presentato in compagnia di un nutrito gruppo di persone (tra le quali c'era anche Conone, sebbene quest'ultimo lo

³ Cf. R. Di Donato, *introduzione a* L. Gernet *La famiglia nella Grecia antica*, Roma 1997 (ma si veda anche l'introduzione all'edizione originale francese del testo inedito di Gernet, ancora a c. di R. Di Donato, in *AION*, 5, 1983, 109-210). S. Humphreys ha di recente ripreso il tema in *The Strangeness of Gods*, Oxford 2004, 130-96, 223-75.

⁴ Sulla fortuna dell'orazione cf. Carey e Reid, *Demosthenes*, 1-20.

neghi) che egli stesso era andato a cercare nel loro luogo di riunione e bevute (ἐπι-
vov δ' ἄρ' ἐνταῦθα), sollecitando i compagni a picchiare selvaggiamente Aristone e
Fanostrato (§8).

In una sezione molto ricca di informazioni, la scena è descritta con dovizia di det-
tagli, utili a ricordare la gravità dell'assalto (corpi lasciati a terra, furto del mantello⁵,
ferite molto gravi tanto da richiedere la visita di un medico) e l'arroganza degli assa-
litori, i quali agiscono in gruppo e umiliano la vittima insultandola con le parole e
assumendo, dopo aver steso Aristone a terra in una pozzanghera, le movenze dei gal-
li vincitori di combattimenti che tanto erano in voga tra i giovani dell'epoca⁶. I molti
particolari evocati sarebbero utili per meglio inquadrare il reato di ὕβρις contestato
al convenuto, ma in questa sede lo specifico giuridico e giudiziario non costituisce
l'oggetto della ricerca, e ci è utile piuttosto come *sfondo* per la nostra indagine⁷.

Senza soffermarsi troppo a lungo sugli aspetti tecnici, diremo dunque che - se-
condo una pratica diffusa nei tribunali ateniesi - l'oratore è in grado di anticipare le
argomentazioni che saranno svolte dalla controparte⁸: Demostene gioca così d'anti-
cipo, e intende screditare l'unico modo in cui Conone potrà difendersi, cioè quello di
sdrammatizzare i fatti e ricondurre quel che è successo ad una semplice scazzottata
tra ragazzi (§13): ἀπὸ τῆς ὕβρεως καὶ τῶν πεπραγμένων τὸ προᾶγμ' ἄγοντ' εἰς
γέλωτα καὶ σκώμματ' ἐμβαλεῖν πειράσασθαι.

⁵ Sul furto del mantello cf. Dem. 24.117. Si veda A.R.W. Harrison, *Il diritto ad Atene. II. Procedu-
ra*, tr. it. a c. di P. Cobetto Ghiggia, Alessandria 2001 (Oxford 1968-71), 176-77. Sul tema del fur-
to del mantello ha svolto utili osservazioni, con specifico riferimento alla commedia, D. Loscalzo,
Rubare e donare il mantello, Atti del convegno internazionale *Comicità e riso tra Aristofane e Me-
nandro* (Cagliari 29 settembre-1 ottobre 2005), Amsterdam 2006, 113-30. Sull'immagine del
mantello come oggetto il cui valore assume forza obbligatoria, cf. Her. 3.140 e L. Gernet, *Anthro-
pologie de la Grèce antique*, Paris 1968 (p. 148 della tr. it., Milano 1983).

⁶ Dem. 54.9. I combattimenti dei galli furono istituzionalizzati da Temistocle, che ne consentì lo
svolgimento una volta all'anno nel teatro di Dioniso (Eliano, VH 2.28), ma erano frequenti i com-
battimenti organizzati in luoghi privati: Aeschin. 1.53 (cf. Xen. *Symp.* 4.9). Sull'immagine del
combattimento dei galli si veda J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, Paris 1962, 341-42. Non
appare necessario, considerato il riferimento alla pratica dei combattimenti, cercare nel gallo un
animale simbolico. Si vedano comunque, G. Amiotti, *Il gallo animale oracolare?*, Milano 1992,
119-32, I. Paladino, *Il gallo e i riti di passaggio in Grecia*, in *I riti di passaggio. Ordine cosmico,
sociale, individuale*. Atti del seminario italo-finno-svedese tenuto all'Università di Roma 'La Sa-
pienza', Roma 1986 (a c. di U. Bianchi), 237-49.

⁷ Sulla γροφή ὕβρεως cf. Harrison, *Diritto ad Atene*, II 74-75 e N. Fisher, *The Law of Hybris in
Athens*, in P. Cartledge, P. Millet, S. Todd (a c. di), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and
Society*, Cambridge 1990, 123-39. Più in generale, si veda N. Fisher, *Hybris. A Study in the Va-
lues of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warmister 1992.

⁸ Cf. E. Carawan, *Erotosis: interrogation in the Courts of fourth Century Athens*, GRBS 26, 1983,
115-40 e L. Gernet, *Diritto e civiltà in Grecia antica*, a c. di A. Taddei, Premessa di R. Di Dona-
to, Milano 2000, 170-74.

Ed è proprio questo richiamo demostenico alla serietà e gravità dell'evento (si allude a un reato di ὕβρις, sebbene l'attore abbia scelto di intentare una δίκη αἰκείας)⁹ che costituisce, non meno dei termini usati da Conone per sminuire l'accaduto, un nuovo elemento di curiosità e, per noi, lo stimolo per un diverso tipo di approfondimento. Si legge infatti al §14:

καὶ ἔρεισιν ὡς εἰσὶν ἐν τῇ πόλει πολλοί, καλῶν κάγαθῶν ἀνδρῶν υἱεῖς, οἳ παίζοντες οἱ ἄνθρωποι νέοι σφίσιν αὐτοῖς ἐπωνυμίας πεποίηται, καὶ καλοῦσι τοὺς μὲν ἰθυφάλλους, τοὺς δ' αὐτολήκυθους, ἐρῶσι δ' ἐκ τούτων ἑταίρων τινές, καὶ δὴ καὶ τὸν υἱὸν τὸν ἑαυτοῦ εἶναι τούτων ἓνα, καὶ πολλάκις περὶ ἑταίρας καὶ εἰληφέναι καὶ δεδωκέναι πληγὰς, καὶ ταῦτ' εἶναι νέων ἀνθρώπων. ἡμᾶς δὲ πάντας τοὺς ἀδελφοὺς παροῖνους μὲν τινὰς καὶ ὕβριστάς κατασκευάσει, ἀγνώμονας δὲ καὶ πικροῦς.

«e dirà che in città ci sono molti, figli di buona famiglia, che per gioco (come è normale per i giovani) si danno dei soprannomi, e alcuni si chiamano 'ithyphalloi', altri 'autolekythoi'; alcuni di loro amano le etere (e, appunto, suo figlio è uno di quelli) e per un'etera spesso capita di prendere e di dare qualche botta; e che tutto questo è tipico dei ragazzi. E di noi, invece, di me e dei miei fratelli dirà che siamo tutti persone che fanno uso smodato del vino e persone capaci solo di oltraggiare, oltre a essere irragionevoli e petulanti».

L'oratore si oppone dunque fermamente ad una ricostruzione dei fatti, quella proposta dalla difesa, nell'ambito della quale tutto sia ridotto alla contrapposizione tra bande di giovani (καὶ ταῦτ' εἶναι νέων ἀνθρώπων) dai nomi strani (*itifalli*, *autolecizi*), che possono di tanto in tanto sfociare anche nella rissa per un'etera. Per Aristone si tratta di un elemento importante e utile per sostenere la sua ipotesi di accusa, mentre per chi - come noi - intenda indagare sul funzionamento delle aggregazioni ateniesi nel IV secolo, si tratta di un utile elemento di appoggio per tentare una lettura per così dire trasversale dell'orazione. Cercando di demolire in anticipo le argomentazioni di Conone, l'oratore fa infatti riferimento ad una pratica associativa che doveva essere diffusa, soprattutto tra i giovani, e che non è nel discorso demostenico in dubbio in quanto tale, ma solo in termini di pertinenza per la discussione giudiziaria: non si discute, cioè, se davvero i figli di Conone facessero parte di queste associazioni, ma se l'appartenenza a simili aggregazioni potesse costituire - per così dire - una sorta di elemento attenuante rispetto al reato contestato.

Aristone non è di questo avviso. E sostiene la propria posizione in modo esplicitamente contrario all'argomentazione sdrammatizzante proposta da Conone. Pur senza farne l'oggetto principale della propria accusa, egli non intende liquidare la

⁹ Sulla scelta di non intentare la γραφή ὕβρεως l'attore costruisce una vera e propria strategia oratoria di attacco. Cf. §1-2. Si vedano in proposito le osservazioni di L. Gernet, *Plaidoyers civils*, III, 98 e *Diritto e civiltà*, 57-58.

questione in poche parole e, sebbene usi tutte le potenzialità retoriche dell'ellissi, insiste in vari luoghi del suo discorso sulle caratteristiche dei gruppi associativi evocati nel testo (ἰθύφαλλοι, αὐτολήκυθοι)¹⁰. Tale insistenza si configura, al tempo stesso, nei termini dell'ovvio e dello straordinario: per mentalità ed esperienza condivisa tra logografo e uditorio, all'oratore è sufficiente richiamare solo alcuni fatti e alcuni nomi (ed è proprio questo a rendere problematica la nostra interpretazione) per essere inteso, e, contemporaneamente, tale evocazione colloca l'esperienza di questi gruppi fuori dall'articolazione ordinaria della comunità politica di cui Aristone e Conone fanno parte.

In termini di tecnica argomentativa, l'oratore irrobustisce anzi la propria posizione inchiodando (§ 39) Conone alla sua partecipazione giovanile ad un terzo gruppo, analogo a quelli appena ricordati (i *Triballoi*) e su cui subito torneremo. Il problema, ridotto alla sua formulazione più elementare, può essere enunciato in questi termini: come si traducono i tre nomi propri evocati? L'ipotesi di mantenere il nome originale traslitterato - che anche io ho seguito - appare forse la più corretta ma, lo si può ammettere in tutta chiarezza, anche la più comoda e la meno utile per capire.

La critica si è infatti a lungo esercitata - e al tempo stesso troppo brevemente soffermata - sulle caratteristiche dei gruppi evocati, nell'incrocio tra allusioni etimologiche e storico-evenemenziali che, nel cogliere singoli e importanti aspetti dei problemi affrontati¹¹, hanno forse finito per perderne il senso globale. A mano a mano che si passava dagli ἰθύφαλλοι agli ἄυτολήκυθοι fino ai Τρίβαλλοι crescevano le difficoltà interpretative, e la fantasia dei traduttori ha potuto esercitarsi al meglio, giungendo a forme di attualizzazione talvolta fuorvianti. Si passa - solo a titolo di esempio - dai *Bongo Bongo* di S. Humphreys, al riferimento ai *Mohoks* che affliggevano la vita londinese alla fine dell'Ottocento, fino alle traduzioni 'etimologiche' di *Ithyphalloi*¹².

¹⁰ Dem. 54.14, 16, 17, 20, 33, 39.

¹¹ Sandys, ad esempio, calcolava che il nome Triballi doveva avere rapporto con la omonima popolazione tracia contro la quale gli Ateniesi avevano combattuto quando Conone era giovane. L. Gernet ha messo tuttavia in luce che i Triballi (come popolazione) erano noti ad Atene già nel V secolo (cf. *Plaidoyers civils*, III, p. 101 n. 1, dove si cita Ar. Av. 1627 ss.). Si veda anche Carey-Reid, *Demosthenes*, 69.

¹² Cf. ad esempio Humphreys 63, dove lo sforzo attualizzante che rischia di far sfumare la specificità non solo religiosa del gruppo. A partire dal commento di Sandys, passando per il saggio di G. Calhoun (*Athenian Clubs in Politics and litigation*, New York 1913) e per il commento cantabrigense curato da Carey e Reid, per giungere fino allo studio di S. Humphreys, è da registrare la tendenza a porre in stretta relazione questi gruppi con esperienze percepite come analoghe, ma collocate in realtà estremamente diverse. Sandys, seguito da tutti gli altri commentatori, cita i "Mohocks" individuando nella componente di disordine, nell'origine aristocratica e nell'attribuzione di un nome che richiama gruppi etnici lontani nello spazio i principali tratti di analogia. Calhoun menziona i "Tammany" clubs «in which the same practice of taking over the names of a barbarous people is seen, and which resemble the Athenian clubs in that they first ex-

Pure in un ventaglio di traduzioni piuttosto ampio, in generale i commentatori hanno constatato da una parte l'appartenenza di questi gruppi all'aristocrazia ateniese (καλῶν κάγαθῶν, dice il testo)¹³ e, dall'altra, la manifesta opposizione di queste associazioni verso la religione della *polis*, un fenomeno opportunamente posto in relazione con situazioni analoghe delle quali abbiamo seppur frammentarie testimonianze. Nella sua *Contro Cinesia*¹⁴, ad esempio, Lisia accusa il ditirambografo di essersi sempre opposto alla religione della *polis*, prendendo parte, tra l'altro, al gruppo dei κακοδαιμονισταί, che era solito riunirsi a banchettare (συνεισιτιῶντο) nei giorni infausti, a differenza di quel che opportunamente facevano i νοουμηνιασταί, i quali sceglievano i giorni di luna nuova.¹⁵

Mantenendo il parallelo con il modello lisiano non si tratterebbe, dunque, di un vezzo dei giovani aristocratici ateniesi, come invece parrebbe suggerire, ad un primo sguardo, un confronto con il modello costituito, per esempio, dall'ἔταιρεῖα alcibiadea, la cui marcata opposizione alla religione della *polis* è materialmente oggettivata nei noti episodi della mutilazione delle Erme e della profanazione dei Misteri¹⁶. Le associazioni evocate nel discorso demostenico hanno, per così dire, una fisionomia specifica, in opposizione al funzionamento fisiologico della religione ateniese, ad esempio con la raccolta delle offerte destinate ad Ecate (§ 39). L'evocazione distorta di un nome (nel caso dell'esempio lisiano), l'attribuzione di una ἐπωνυμία (§14) talmente connotata da poter essere semplicemente evocata in tribunale, la descrizione di pratiche di iniziazione amplificate da un uso sapiente della pratica retorica (§17), sono elementi che non paiono riducibili a generiche opposizioni interne alla *polis*, e che sembrano rispondere a pratiche ben precise.

La prosopografia aiuta d'altra parte ben poco per comprendere a quali *ghene* appartenessero i membri dei due gruppi che si scontrano durante la rissa: conosciamo i nomi propri dei partecipanti (§7 e §31) ma sappiamo solo che tra i compagni del figlio di Conone ci sono Archebiade, di una ricca famiglia ateniese (una delle *Athe-*

isted for social purposes primarily and were later turned to political uses» (p. 32). Di questi gruppi non si fa invece menzione in N. Jones, *The associations of Classical Athens. The Response to Democracy*, Oxford 1999. Più di recente, U. Albin (Atene segreta. Delitti, golosità, donne e veleni nella Grecia classica, Milano 2004), ha proposto una traduzione fondata sul calco etimologico nel caso degli Ἰθύφαλλοι e su una mera assonanza per Τρίβαλλοι.

¹³ § 14. Ma si veda anche l'assunzione del modello spartano come comportamento ostentato (§ 34).

¹⁴ Cf. Lys. fr. 73, su cui si vedano le osservazioni di E. Medda, in *Lisia. Orazioni XVI-XXXIV*, Milano 1995, 534-35.

¹⁵ Il gruppo dei *kakodaimonistai* si opponeva secondo Dodds (*I Greci e l'irrazionale*, Oxford 1958, ed. it. a c. di R. Di Donato, Milano 2003, 238) agli *agathodaimonistai*. Sulla stessa linea anche Calhoun 32-33 che vede nel nome un'esplicita allusione dissacrante alla libagione in onore di Ἀγαθὸς δαίμων, frequente nei simposi (cf. Ar. *Vesp.* 525). Cf. anche O. Murray, *The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group*, in *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford 1990, 157 e Humphreys 64.

¹⁶ Cf. Murray 149-61. Cf. anche J. De Romilly, *Alcibiade*, Paris 1995, 35-158, 101-23.

nian *Propertied Families*) ed anche il figlio di Eubulo, la cui politica fu, tra l'altro, avversata da Demostene a partire dalla fine degli anni '50¹⁷.

A tanta insistenza denominativa sul 'chi sono' *Itifalli, Autolecizi e Triballi* non ha tuttavia corrisposto altrettanta attenzione a 'cosa fanno' questi gruppi evocati da Demostene.

Simposi e associazioni private

Gli elementi da osservare sono almeno tre: (1) la partecipazione ai simposi, (2) la contrapposizione alla religione della *polis*, (3) il rapporto tra partecipazione a queste associazioni e comportamento giudiziario.

(1) Il primo dato si riferisce alle tre associazioni 'giovanili' evocate, ma anche al gruppo di assalitori che ha aggredito i due amici a passeggio nell'agorà. C'è una sorta di voluta ambiguità, nell'argomentazione condotta dall'oratore, tra i gruppi giovanili nominati dalla controparte e i partecipanti alla rissa: Conone ha tutto l'interesse a chiamarsi fuori dagli eventi e a ricondurre tutto a rivalità senza peso tra bande di ragazzi; Aristone ha invece l'esigenza opposta di precisare che l'avversario era presente e che ha partecipato alla rissa, senza negare l'esistenza di questi gruppi (ed anzi ricordando di quale gruppo facesse parte lo stesso Conone in gioventù) ma anche precisando che la dimensione associativa coinvolta in questo processo non è solo quella dei gruppi giovanili.

Può essere utile, per capire meglio, seguire l'oratore nella sua versione dei fatti, finalizzata, sul piano giudiziario, ad alludere a un reato di ὕβρις¹⁸. È infatti nell'interesse dell'attore precisare che, quella sera, non si è trattato di uno scontro tra due sole persone (Aristone e Ctesia) cui l'adulto Conone non avrebbe partecipato ma solo assistito, come invece intende sostenere il convenuto. L'attore vuole piuttosto dimostrare, anche grazie a prestazioni testimoniali giurate (§ 33), che all'aggressione premeditata contro i due amici a passeggio hanno partecipato molte persone, tra le quali era presente e attivo, appunto, anche Conone.

Al § 7 si dice che Ctesia raggiunge il padre e gli altri che lo aiuteranno nell'aggressione mentre essi erano riuniti a bere nella abitazione di uno di loro¹⁹: l'oratore

¹⁷ Cf. Davies, *Athenian Propertied Families*, n. 26, e Carey-Reid, *Demosthenes*, 97. Sul rapporto con la politica di Eubulo cf. P. Carlier, *Demosthène*, Paris 1990 e *introduzione* a Demostene, *Orazioni*, Milano 1992, 36 ss.

¹⁸ Oltre ai riferimenti citati (n. 7), cf. anche Dem. 21.42 ss. e 40.4, su cui si veda Gernet, *Diritto e civiltà*, 58-59.

¹⁹ I membri delle *hetaireiai* erano soliti riunirsi nelle abitazioni dei partecipanti per i *Symposia*. Cf. M.H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV sec. a.C.*, tr. it. con una nuova prefazione, Milano 2003 (ed. or. London 1991), 410-11.

precisa - per evidenti ragioni tattiche - di non sapere che costoro fossero riuniti a bere e questo elemento può forse giustificare la scelta di un verbo non 'tecnicamente esclusivo' per indicare la dimensione simposiale²⁰.

A collocare l'incontro in una cornice più stabile di quella tratteggiata in alcune traduzioni sta però la testimonianza prodotta dai testimoni del convenuto, ovviamente avversata da Aristone, ma non per questo meno interessante. Nel corso di una *πρόκλησις εἰς βάσανον*²¹ i compagni di Conone e del figlio testimoniano di aver incontrato Aristone nell'*agorà*, dopo essere usciti tutti insieme da un banchetto (*ἀπὸ δείπνου*, § 32), di aver trovato Ctesia e Aristone che si picchiavano, e di non aver visto Conone partecipare alla rissa. L'accusa sostiene invece - come si ricorderà - la tesi di un'aggressione di gruppo, aggravata da insulti fattuali, verbali e gestuali: un amico dell'attore aveva infatti trovato i due corpi massacrati di botte mentre, in un'*agorà* che doveva essere piuttosto affollata quella sera, stava anch'egli tornando da un banchetto (§ 10).

La dimensione associativa, della quale la partecipazione ai banchetti è una delle possibili espressioni, costituisce, nella ricostruzione offerta dall'attore, un elemento ricorrente ed utile a lui per continuare a gettare discredito sugli avversari, e a noi per provare a ricostruire - leggendo tra le pieghe delle argomentazioni - le pratiche di queste associazioni. In particolare, un aspetto marginale dell'argomentazione condotta da Aristone assume per noi un'importanza fondamentale sul piano dei comportamenti adottati dai membri dei gruppi. Per l'analisi che stiamo conducendo non ha rilevanza, infatti, la veridicità delle affermazioni di attore e convenuto, ma è fondamentale verificarne la plausibilità: non ci interessa, insomma, 'scoprire il colpevole', ma capire in che contesto questi si è mosso. L'attore dissente in modo pesante dalla testimonianza resa dagli avversari, ne mette in evidenza la falsità e pone in stretta ed evidente (*εἰκότως*) relazione la non veridicità della prestazione testimoniale con la comune partecipazione degli avversari alla dimensione simposiale (*συμπόται δ' ὄντες*, § 33).

μη παρασχομένῳ τούτους μάρτυρας ἦν δήπου λόγος οὐδεὶς, ἀλλ' ἐάλωκένοι παραχρῆμ' ὑπῆρχε σιωπῆ συμπόται δ' ὄντες τούτου καὶ πολλῶν τοιούτων ἔργων κοινωνοὶ εἰκότως τὰ ψευδῆ μεμαρτυρήκασιν.

Sulla reciproca assistenza che può andare anche *contro* la legge torneremo tra breve: basti qui aver soffermato l'attenzione sul legame tra questa pratica e la dimensione simposiale. Partecipare insieme ad un simposio può essere un elemento

²⁰ Sull'uso di *πίνω* si veda Carey- Reid 82 e Murray 157-58.

²¹ Su questa vera e propria pro-vocazione a concedere gli schiavi perché prestino testimonianza nell'unico modo concesso ai non cittadini, vale a dire sotto tortura e con probabile funzione decisoria. Cf. Gernet, *Diritto e civiltà*, 111-21.

che garantisce prestazioni testimoniali giurate di appoggio, anche se sono esplicitamente false²².

(2) Il secondo elemento da rilevare per capire 'cosa fanno' i gruppi evocati è quello della loro dimensione sacrilega, o meglio del loro carattere antagonista rispetto alla religione della *polis*. L'elemento è stato rilevato da tutti i commentatori ed è stato anzi il principale spunto per instaurare paralleli con i *Medmenham Monks* inglesi o con alcune forme di *Männerbunde* tedesche²³. Sugli ἄυτολήκυθοι non vengono fornite da Demostene molte notizie: nessun rito particolare o curioso, ma solo un nome sul quale le interpretazioni degli studiosi hanno finito per sovrapporsi assestandosi su tre posizioni che paiono, peraltro, suggestionate dalle ricostruzioni operate per gli altri due gruppi: la prima è associata ancora all'ambito della comune partecipazione simposiale²⁴; la seconda è fondata soprattutto sulla documentazione scoliastica ed è individuabile in una sorta di opposizione al comportamento ordinario di schiavi e padroni nella *polis* e connessa, per questa via, all'idea di 'povertà'²⁵; la terza vede - ancora una volta solo su base onomastica - un'allusione definita o scena sulla scia della vicinanza ai riti degli Ἰθύφαλλοι. Anche Gernet dichiara di aver scelto la traduzione *Compagnons de bouteille*, riprendendo la formulazione di Dareste, e *faute de mieux*²⁶. E in mancanza di meglio, anche noi dobbiamo limitarci a ricordare le interpretazioni dei lessicografi che glossano il termine come *sicofanti*, *poveri*, oppure *coloro che partecipano al banchetto*²⁷. Ci torneremo in conclusione.

Il riferimento ai riti officiati dagli altri gruppi qui menzionati non risponde allo stesso grado di dettaglio, e merita perciò approfondimento. Partiamo dai *Triballoi*, i quali ritualizzano ogni loro incontro mangiando (o bruciando)²⁸ le offerte per Ecate e

²² La pratica testimoniale corrisponde, nel processo attico, prima di tutto ad una prestazione di solidarietà e non ha rapporto diretto con la veridicità di quanto affermato (non esistono forme di esame incrociato delle testimonianze). Si veda in proposito Gernet, *Diritto e civiltà*, 89-90, 124-25.

²³ Sull'influsso che le forme di associazionismo ottocentesco hanno esercitato nell'ambito delle Scienze dell'antichità (anche da un punto di vista epistemologico) cf. Humphreys 203 ss..

²⁴ Si veda ad esempio la traduzione di Gernet in *Plaidoyers Civils*, III, dove ἄυτολήκυθοι è tradotto (p. 107) «*compagnons de bouteille*». Si veda infra.

²⁵ Si vedano Carey-Reid 87. Cf. Antiphan. *Athamas*, fr. 16, Esichio s. v., Plut. *Mor.* II 50c e Luc. *Lex.* 10.

²⁶ Gernet, n. 24. Chi lavora a Pisa ha il privilegio - grazie alla possibilità di consultare le *Archives Louis Gernet* classificate, ordinate e custodite da R. Di Donato - di poter verificare, nei materiali preparatori dell'edizione critica per *Les Belles Lettres*, il tormento interpretativo dell'editore del Demostene civile: il foglio 7r del fascicolo 1h di ALG VI reca infatti traccia di un passaggio da *compagnons de flacon* (la seconda delle possibili traduzioni secondo il nostro schema) a *compagnons de bouteille* (la prima) nel manoscritto della traduzione. Sulle *Archives Louis Gernet* cf. R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990, 13-130, 319-24.

²⁷ Cf. e.g. *Lex. Seguer.* e Harp. s.v. ἄυτολήκυθος. Per i *Triballoi* si veda *Lex. Seguer* s.v.

²⁸ Solo A reca κατεσθίειν, mentre il resto della tradizione ha κατακαίειν. Cf. le note di Sandys 224-25 e Gernet, *Plaidoyers Civils*, a.l.

scambiandosi i testicoli dei maiali che vengono sacrificati quando i magistrati entrano in carica. Si tratta di distorsioni rituali evidenti, tanto quanto è scarsa l'informazione sul rituale di riferimento, al punto che le interpretazioni di alcuni studiosi si caratterizzano anche per radicali ripensamenti²⁹. È necessario quindi ricorrere agli scolii e alle allusioni dei comici: Aristofane (*Pl.* 594 ss.) ci informa che alla dea polimorfa Ecate venivano lasciate offerte nei crocicchi durante i giorni di luna piena, offerte che molto spesso erano mangiate dai poveri. Sappiamo, d'altra parte, da Eschine (I 23) che il sacrificio di un maialino era uno dei riti officiati da un apposito funzionario prima della celebrazione dei processi e delle assemblee ad Atene. È davvero poco quello che riusciamo a ricostruire a proposito di questi riti, ma gli elementi che possiamo raccogliere sono tutti significativi.

Sappiamo che i maialini erano utilizzati nell'ambito delle Tesmoforie (in un complicato e oscuro rituale che terminava con il recupero degli animali putrefatti) e nei riti di preparazione dei *mystai*³⁰. I *Triballoi* non hanno timore di entrare in contatto e di scambiarsi gli strumenti della purificazione³¹ né di divenire - per usare un lessico appropriato anche per il giuramento - ἐναγεῖς, un tratto che si riflette direttamente sul loro comportamento processuale: fare un uso smodato e scorretto di quella sorta di 'ordalia verbale' costituita dall'*horkos* non significa niente, per loro, (§ 40) ed è forse in questo senso che devono essere lette le note informative che l'autore affianca all'evocazione dei due nomi che, insieme a Conone, facevano parte del gruppo (Bacchio era stato condannato a morte e Aristocrate era divenuto cieco).

Sulla reciproca iniziazione degli *Ithyphalloi* l'autore si limita ad una (pure molto significativa) aposiopesi, e poco ci è consentito di osservare se non per una via allusiva che passa - a dire il vero - attraverso l'auspicio di punizione divina invocato da Demostene (§§ 16-7): siamo di fronte a un gruppo che ammette i propri partecipanti attraverso l'iniziazione. Non è chiaro se si tratti di iniziazione sessuale e soprattutto non è chiaro il rapporto con gli Itifalli che danzano durante le rappresentazioni teatrali di cui abbiamo testimonianza un frammento di Iperide e fonti di età tarda³².

²⁹ Cf. p. es. il cambiamento di opinione di Humphreys (*Strangeness of Gods*, p. 64 n. 12 dove si ipotizza che Ecate mangiasse i testicoli di maiale e si argomenta, di conseguenza, a favore della marginalità dei *Triballoi*, e p. 76, dove il rituale viene invece svincolato dalla figura di Ecate).

³⁰ Cf. R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, 275-76 e 342-43.

³¹ Cf. R. Parker, *Miasma*, Oxford 1983, 20-21

³² Vale almeno la pena di segnalare la lezione tradita da A al §17: φαλλῶ in luogo di ἰθυφάλλῳ (*nescio an recte*, si legge nell'edizione *Les Belles Lettres*). Il circolo ermeneutico che può portare alla scelta di ἰθυφάλλῳ quando sono in gioco degli ἰθύφαλλοι appare evidente. Sugli ἰθύφαλλοι, cf. Hyp. fr. 50 e Semos di Delo (*apud Athen.* 14.16.4) su cui cf. Parker, *Polytheism*, 319. Sulla iniziazione cf. D. Dodd e Ch. Faraone, *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, London-New York 2003, 71-84 e I. Polinskaya, *Liminality as Metaphor: Initiation and the Frontiers of Ancient Athens*, ibidem, 85-106.

(3) Il terzo elemento riguarda, come si è detto, il piano del comportamento giudiziario. Si tratta di un dato in parte già osservato, nei suoi tratti più specifici, dai commentatori, ma non ricondotto alla sua dimensione più generale. Senza scendere nei particolari che differenziano i tre gruppi menzionati, appare importante osservare la naturalezza quasi ovvia con la quale l'oratore è disposto ad ammettere l'aiuto reciproco processuale tra i membri di ciascuno di essi. Demostene evoca la categoria di *κοινωνία* e la associa alla testimonianza processuale falsa³³. La stessa varietà di interpretazione offerta dagli scoli appare più importante per quel che non capisce che non per quel che prova ad interpretare: chi deve proporre una glossa per questi nomi, la cerca nell'ambito della sicofantia, e dunque del comportamento scorretto in tribunale.

I membri dei singoli gruppi continuano infatti a praticare una forma di testimonianza il cui valore primario è quello dell'assistenza reciproca nel processo, indipendentemente dall'opportunità di giurare il falso o meno. Si tratta di un aspetto distintivo dell'esperienza giudiziaria greca, largamente attestato per via epigrafica anche fuori da Atene e in età più antiche³⁴: di due parti in conflitto prevale quella che può presentare un numero maggiore di testimoni.

Ma quel che appare importante è che - di fronte all'accusa di falsa testimonianza - accennata al § 33 e poi ribadita anche al § 37, ancora in rapporto alla medesima partecipazione alla *koinonia*, gli avversari possano usare in tribunale un'argomentazione che si spiega bene attribuendo alla nozione di *φιλία* tutto il suo valore di reciprocità:

οὐ γὰρ ἡμεῖς μαρτυρήσομεν ἀλλήλοισι οὐ γὰρ ταῦθ' ἐταίρων ἐστὶ καὶ φίλων;

Due paiono a me gli elementi rilevanti in questa affermazione. In primo luogo la constatazione, quasi l'ovvietà, in sede giudiziaria, ufficiale, della connessione tra reciprocità e assistenza testimoniale reciproca (*ἀλλήλοισι, φίλων*), un elemento che capita di trovare attestato anche altrove presso gli oratori³⁵. Il secondo è quello dell'esplicita connotazione di questo rapporto di reciprocità nell'ambito dell'*eteria* (evocata anche ai §§ 14.5 e 39.5).

³³ Sulla testimonianza cf. A.R.W. Harrison, *Il diritto ad Atene*, tr. it. a c. di P. Cobetto Ghiggia, Alessandria 2001 (oxford 1968-71), II 134-45. Sulle associazioni ad Atene si vedano F. Poland, *Geschichte des Griechischen Vereinwesens*, Leipzig 1908 e R. Brock e S. Hodkinson, *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford 2000.

³⁴ Cf. Gernet, *Diritto e civiltà*, 122-27.

³⁵ Degno di nota, per esempio, il caso di Lys. 8.18. Sul rapporto tra testimonianza e forme di reciprocità si veda Gernet, *Diritto e civiltà*, 97-99.

Oltre un generico *desire to shock*

Il *desire to shock*, la voglia di scandalizzare, evocato da Carey e Reid nel loro commento del 1985 (un concetto ripreso, tra l'altro, dalla maggior parte degli interpreti) come tratto identificativo di questi gruppi, è un elemento assolutamente presente e direi anche predominante. Esso è tuttavia un punto di partenza, e non un punto di arrivo per l'analisi.

I gruppi in questione si collocano *fuori* dalle istituzioni politiche non solo per le loro potenzialità distruttive nella sfera che noi isoliamo come religiosa, e che esiste solo nella misura in cui è in grado di entrare in relazione con un'opposizione più generale alla dimensione etimologicamente politica. Più in particolare, si tratta di un'opposizione alla dimensione processuale ordinaria, dove l'assistenza (e, in qualche caso, la falsa testimonianza giurata) sono garantite dalla comune appartenenza ad un medesimo gruppo. La forza di coesione garantita dal giuramento *per* la polis viene, in un senso più che concreto, minacciata dalla forza disaggregante propria dello spergiuro³⁶ nei tribunali della polis: nell'orazione è particolarmente marcata, tra l'altro, l'insistenza anche formale proprio sul tema del giuramento e dello spergiuro (§ 40).

Proviamo, allora, a ricapitolare.

Gli studiosi hanno finora colto singoli aspetti dei gruppi evocati, soffermandosi - sebbene mai in modo estensivo - su singole questioni, e dipingendo aggregazioni sociali tanto vaghe quanto diverse erano le traduzioni proposte per i nomi che le indicavano. Di volta in volta si è scelto di privilegiare il versante religioso, politico, giovanile, ribelle dei gruppi nominati, prestando attenzione soprattutto all'aspetto onomastico.

La prosopografia ci dice poco sui partecipanti ai gruppi nominati da Aristone, ma quel poco che dice consente di collocare i giovani Itifalli, Autolecizi e Triballi nell'ambito del ceto dirigente ateniese (*kaloì kai agathoi*) della metà del IV secolo: il figlio di Eubulo si trova insieme ad altri, accanto al rampollo di una ricca famiglia, seduto a bere nella casa di un membro del suo gruppo. È vero che si tratta di giovani, insomma, ma si tratta di giovani ricchi che si collocano, in modo aperto e provocatorio, fuori e contro le manifestazioni istituzionali della polis, nell'addestramento dei giovani (le molestie durante l'efebato) come nella pratica politica e giudiziaria (a partire dalla distorsione dei riti che precedono l'insediamento del tribunale e dell'assemblea). Per esprimersi in modo ancora più esplicito, i giovani che si sono azuffati nell'*agorà* appartengono a gruppi le cui abitudini sono riconducibili alle pratiche della gioventù aristocratica dell'Atene del IV secolo (dalla frequentazione dei

³⁶ Cf. N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris 1997, 124-46.

combattimenti di galli tanto deprecata da Aristofane e da Socrate, all'adesione a gruppi marginali che perpetuano forme di relazionalità e aggregazione diverse rispetto a quelle 'ordinarie').

E tuttavia, nel caso qui preso in esame, ci sono un elemento in meno e uno in più rispetto alle aggregazioni che - con una non piccola forzatura - abbiamo definito 'ordinarie' per la vita religiosa degli ateniesi (*tiasi, orgeoni, eranoi*): il primo consiste nella minore organicità delle forme associative, il secondo consiste nella giovane età dei membri (anche Conone apparteneva ai Triballi in gioventù).

Ancora. L'elemento 'sovversivo' rispetto all'organizzazione politica è presente, nel caso della *Contro Conone*, solamente in potenza e si può senz'altro affermare che esso non ha alcun rapporto diretto con l'aggressione subita dall'attore durante la sua passeggiata nell'agorà. Ovvio che la mente corra ad esempi ben più celebri, nei quali la dimensione associativa giovanile entra in rapporto sia con il sacrilegio, sia con un effettivo tentativo di sovversione. Anche nell'episodio della mutilazione delle erme o nella profanazione dei misteri da parte di Alcibiade, infatti, le *hetaireiai* hanno la loro importanza, e non pare si possa parlare di una semplice 'bravata' di giovani aristocratici. L'episodio di Alcibiade è tuttavia rilevante, per noi, soprattutto per via negativa, e per una serie di elementi marginali rispetto alla centralità dell'episodio della mutilazione delle erme.

Nell'argomentazione di chi voleva ridurre il sacrilegio alla bravata di giovani aristocratici si può individuare un dato di mentalità condivisa che vede in simili episodi un tratto caratterizzante di questi gruppi, e per il quale anche la *Contro Conone* offre ora un utile parallelo. In realtà, si può forse andare oltre e considerare il resoconto 'esterno' riportato da Andocide³⁷: Diocleide ha assistito ad adunanze dell'*eteria* di Alcibiade nei pressi del teatro di Dioniso e ammette di aver deciso di procedere alla denuncia solo quando ha capito di non poter più ricattare il gruppo privatamente. In questo mondo parallelo e interno alla polis, fatto di pratiche stragiudiziali di cui si ammette senza problema l'esistenza, le *hetaireiai*³⁸ praticano forme di aggregazione che trovano nel giuramento la forza legittimante all'interno, e 'attivamente delegittimante' all'esterno. Proprio la mancanza di rispetto del patto giurato pare essere un tratto riconducibile alla dimensione aristocratica: la disinvoltura nel violare i patti o nel distorcerli è un elemento *oppositivo* rispetto alla polis, che invece fa del rispetto (nelle forme e nella sostanza) degli *horkia* un tratto unificante e aggregante.

Quando si rifletta a 'cosa fanno' i membri di queste associazioni, è bene dunque considerare, in conclusione, una sorta di transizione dal 'giurare per' al 'giurare contro', ovvero ad una sorta di giuramento alternativo, tutto interno al rispetto

³⁷ Andoc. 1.41-42.

³⁸ Sul ruolo della *eteria* per la politica oligarchica, cf. Thuc. 8.54.4.

dell'assistenza reciproca da prestare in tribunale. E' per questa via, dunque, che assume rilevanza l'eco che rimane nei lessicografi, cui si è fatto cenno poco sopra. Sia Fozio che Esichio mostrano di non capire il senso delle rapide allusioni di Demostene ad associazioni che non ricorrono altrove nei testi della letteratura greca né nelle epigrafi³⁹, ma glossano proprio questi nomi come 'sicofanti' (enfaticizzando cioè l'elemento di marginalità e potenzialità distruttiva rispetto alla dimensione giudiziaria) e come 'coloro che partecipano/si invitano a banchetto' (ponendo, in questo modo, enfasi sulla principale delle pratiche sociali di questi gruppi).

Rimescolare e ricomporre le tessere.

Quello che ho proposto è una sorta di rimescolamento e ricomposizione di un mosaico, le cui tessere sono state spesso esaminate e ricostruite a fondo, ma la cui visione d'insieme ha finito, a mano a mano che si scendeva nel dettaglio, per andare lentamente fuori fuoco.

Il problema di partenza consiste nella necessità di conferire un'identità, a partire dalle scelte di traduzione, ai *Triballoi*, agli *Autolekythoi* e agli *Ithyphalloi*, considerata la ampia, e talvolta disorientante, mole di interpretazioni esistenti. Un'analisi storico-antropologica che tenti di stabilire il rapporto tra quelle specifiche formazioni, la società ateniese in cui esse devono essere collocate, e le forme di società antecedenti il V secolo permette forse di raccogliere qualche elemento utile.

Alcuni studiosi hanno parlato, per le associazioni della Atene di età classica, di *risposte alla democrazia*⁴⁰, una formulazione molto efficace che deve, per forza di cose, racchiudere all'interno di un titolo una pluralità di manifestazioni altrimenti difficilmente riconducibile ad unità. Dietro i nomi evocati, con finalità opposte, dall'attore e dal convenuto nella *Contro Conone* si possono individuare formazioni sociali che perpetuano o realizzano relazioni tra aristocratici all'interno della *polis* democratica. Il panorama delle formazioni sociali che continuano non solo ad esistere, dopo Clistene, ma anche ad avere una vita propria determinando equilibri transitori, forme di convivenza, contraddizioni, è un panorama ampio e articolato⁴¹. I *ghene*, le *fratrie*, gli *orgeoni*, gli *eranoi* costituiscono spesso la prosecuzione diretta o indiretta in età classica di forme di aggregazione antecedenti alla elaborazione clistenica: il caso dell'*eranos*, ad esempio, mostra tratti di continuità dall'epica greca arcaica (dove è un tipo particolare di banchetto) fino al IV secolo, quando indica, al tempo stes-

³⁹ Cf. Lex. Seg. s. v. Τρίβαλλος, Phot., Hesych., Poll. s.v. ἀπολήκυθος.

⁴⁰ Cf. Jones, *Associations*. Si veda anche Brock e Hodkinson, *Alternatives to Athens*.

⁴¹ Cf. Di Donato, *supra*, n. 3.

so un'associazione del tipo che noi definiamo religioso e una tipologia di prestito senza interessi usata per fini specifici⁴².

Con le associazioni evocate nella *Contro Conone* non siamo in presenza - è bene precisarlo con chiarezza - di formazioni sociali arcaiche in quanto tali. Si tratta, piuttosto, di gruppi in grado di perpetuare forme di relazionalità tipiche delle aristocrazie che furono metabolizzate (piuttosto che annullate) dall'assestamento clistenico: nella partecipazione ai simposi, nella contrapposizione ad alcuni rituali della città, nella garanzia di assistenza reciproca a prescindere dalla legalità, nella tendenza marcata allo spergiuro, sono individuabili elementi di reciprocità che questi *kaloï kai agathoi* perpetuano in un'età in cui anche il diritto inizia a oggettivarsi⁴³.

Pare a me che il difetto di focalizzazione dell'immagine ricostruita abbia rapporto, soprattutto, con la ricerca di una coerenza assoluta, sincronica, di ogni singolo elemento con tutti gli altri. Quel che ho proposto è una sorta di rimescolamento diacronico e di frammentaria ricomposizione di un mosaico, le cui tessere sono state spesso esaminate e ricostruite anche nel dettaglio dagli studiosi, ma la cui visione d'insieme ha finito, piano piano, non tanto per sfumare, quanto piuttosto per prevalere sull'analisi dei rapporti tra elementi, e per costituire una sorta di specchio del paradigma interpretativo adottato dall'interprete.

Il riferimento a fenomeni a noi vicini nel tempo e nello spazio può tra l'altro offrire interessanti paralleli; ma si tratta pur sempre di paralleli che devono essere considerati nella loro concreta alterità rispetto ai fenomeni esaminati. Di fatto, quest'ultima via - per quanto rassicurante - finisce per portare alla formulazione di sommarie associazioni tra società lontane tra loro nel tempo e nello spazio, e di descrizioni di un generico fenomeno di opposizione ad una comunità (la 'voglia di scandalizzare' di cui si è poco sopra parlato), che inquadrano il problema ma non ne colgono la particolarità.

Pisa

Andrea Taddei

⁴² Sia consentito rinviare a quanto ho scritto nella *introduzione* a L. Gernet, *Eranos*, introduzione e note a c. di A. Taddei, in *Dike*, 2, 1999, 5-61.

⁴³ Cf. L. Gernet, *Le droit grec ancien: notions générales*, in *Publications de l'Institut de Droit Romain de l'Univ. de Paris*, Paris 1950, tr. it. in Gernet, *Diritto e civiltà*, 129-141. Cf. anche 81-97.

ON THE STUDY OF ARCHAIC AND CLASSICAL GREEK POETIC AND MUSICAL RHYTHM¹

Since the end of the nineteenth century and throughout the last century, the scholars who have voiced severe reservations about the possibility of studying the rhythm of syllabic sequences in Ancient Greek poetic texts from a musical point of view have been numerous, and often influential². Even today, studies which focus on poetic and musical rhythm usually cause a minor resonance if compared with many of those which mainly deal with metre³. A tendency towards over-interpretation and a lack of rigour on the part of many nineteenth-century and some twentieth-century rhythmic theorists has probably influenced the pendulum to swing in this direction.

However, when one assesses the resources available to us for the study of Greek poetic and musical rhythm in depth, the situation is no more desperate than that of other facets of Classical Philology. At the first stage, of course, we have the metrical data which have been extracted and will keep on being extracted from ancient poetical texts by scholars of all times. These are the very steps which we must use to make progress on the field of rhythm. Nevertheless, there are other sources which can help us to provide these data with a clearer rhythmical sense. To begin with, we can boast a relatively abundant and, in some cases, remarkably old body of doctrinal works⁴. Aside from the theoretical bulk of works from the Hellenistic and Roman periods, we have various Platonic and Aristotelian passages dealing with rhythm and, more importantly, we possess a large part of Aristoxenus' works on music, dating as far back as the fourth century BC.

On the validity of the Aristoxenus' works as a tool for studying earlier poetic-musical realities, it is worth noting that Aristoxenian assumptions correspond greatly to the different Platonic and Aristotelian passages addressing the subject. Let us take, for instance, some lines from Plato's *Republic*, in which he sets out some of the basic aspects of Damon's musical theory:

¹ This article is taken from part of a doctoral thesis entitled *Ἀνάγκη μέτρου. Metre i ritme en el vers grec (Metre and Rhythm in Greek Verse)*. This doctoral thesis was supervised by Jaume Pòrtulas, Department of Greek Philology of the Universitat de Barcelona. The *viva voce* for this thesis took place on 14th June 2005 at the Universitat de Barcelona.

² See, for example, Wilamowitz 1921, 1-91; Maas (1923) 1962, 3-4 and the *Final Remarks*; etc.

³ A list of all the scholars who have made important progresses on the field of metrics would be truly endless. Some of the most renowned comprehensive works are Hermann 1816; Wilamowitz 1921; Koster (1936) 1966; Maas (1923) 1962; Dain 1965; Gentili 1966; Korzeniewski 1968; West 1982; and Gentili-Lomiento 2003. Although we find some rhythmical discussions in most of these books, all of them mainly deal with metrics. See the comparatively minor resonance caused by the reflections on rhythmic to be found, for example, in Pearson 1990 or in West 1992.

⁴ See the chronological analysis by Budelmann 2001. See also the first chapter of Gentili-Lomiento 2003.

οἶμαι δέ με ἀκηκοέναι οὐ σαφῶς ἐνόπλιόν τέ τινα ὀνομάζοντος αὐτοῦ καὶ δάκτυλον καὶ ἥρωόν γε, οὐκ οἶδα ὅπως διακοσμοῦντος καὶ ἴσον ἄνω καὶ κάτω τιθέντος, εἰς βραχὺ τε καὶ μακρὸν γιγνόμενον, καὶ, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἴαμβον καὶ τιν' ἄλλον τροχαῖον ὠνόμαζε, μήκη δὲ καὶ βραχύτητας προσῆπτε⁵.

The concepts ἄνω and κάτω are characteristic of Aristoxenian rhythmic theory⁶, as is also the idea that certain rhythmic realities possess an ἴσος internal ratio⁷. Just as we find in this Platonic text, the root δάκτυλ- and the ἴσος internal ratio are associated in the work of Aristoxenus⁸. The ἴαμβος, according to the Platonic passage in question, is formed from two unequal durations: μήκη δὲ καὶ βραχύτητας. The Aristoxenian γένος ἰαμβικός also displays a non ἴσος internal ratio - 1/2, specifically⁹.

Furthermore, in his *Rhetoric*, Aristotle uses principles and words which appear wholly Aristoxenian to refer to the nature of different rhythms:

τῶν δὲ ῥυθμῶν ὁ μὲν ἥρωος σεμνός ἀλλὰ λεκτικῆς ἀρμονίας δεόμενος, ὁ δ' ἴαμβος αὐτὴ ἐστὶν ἢ λέξις ἢ τῶν πολλῶν· δύο μάλιστα πάντων τῶν μέτρων ἰαμβεῖα φθέγγονται λέγοντες. δεῖ δὲ σεμνότητα γενέσθαι καὶ ἐκστήσαι. ὁ δὲ τροχαῖος κορδακικώτερος· δηλοῖ δὲ τὰ τετράμετρα· ἔστι γὰρ ῥυθμὸς τροχαῖος τὰ τετράμετρα. λείπεται δὲ παιάν, ᾧ ἐχρῶντο μὲν ἀπὸ Θρασυμάχου ἀρξάμενοι, οὐκ εἶχον δὲ λέγειν τίς ἦν. ἔστι δὲ τρίτος ὁ παιάν, καὶ ἐχόμενος τῶν εἰρημένων· τρία γὰρ πρὸς δύο ἐστίν, ἐκείνων δὲ ὁ μὲν ἓν πρὸς ἓν, ὁ δὲ δύο πρὸς ἓν. ἔχεται δὲ τῶν λόγων τούτων ὁ ἡμιόλιος· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ παιάν¹⁰.

The λόγος concept, with the meaning of 'internal ratio of the rhythmic units', is basic to the theory of Aristoxenus¹¹. It is also worth highlighting that the root ἴαμβ- appears, in this particular text of Aristotle, associated with the 1/2 ratio, just as we find in the work of Aristoxenus¹². Moreover, the word ἥρωος, interpreted within a metrical-rhythmic context, is synonymous with 'heroic dactylic hexameter'¹³. Aristotle relates this to the internal ratio of 1/1. As the above-mentioned sets out, the

⁵ Pl. *R.* III 400b-c.

⁶ Aristox. *El. rhythm.* 17, 20, etc. Pearson 1990.

⁷ Aristox. *El. rhythm.* 20, 24, etc.

⁸ Aristox. *El. rhythm.* 30, 32, etc.

⁹ Aristox. *El. rhythm.* 30, 31, etc.

¹⁰ Arist. *Rh.* 1408b-09a.

¹¹ Aristox. *El. rhythm.* 20, 24, etc.

¹² See note 9.

¹³ *LSJ*⁹.

rhythmic genre which possesses this λόγος is called δακτυλικόν by Aristoxenus¹⁴. Finally, the philosopher informs us that the παιάν is a rhythm with an internal hemi-olic rhythm, that is to say, 3/2. The work of Aristoxenus also considers that the παιωνικόν genre is that which has a λόγος ἡμίολιος¹⁵.

We should also turn our attention to a passage from the pseudo-Aristotelian *Musical Problems*:

...καθάπερ ἐν τοῖς μέτροις οἱ πόδες ἔχουσι πρὸς αὐτοὺς λόγον ἴσον πρὸς ἴσον ἢ δύο πρὸς ἓν ἢ καὶ τινα ἄλλον...¹⁶

Once again, we can observe the presence of the Aristoxenian concept of internal ratio: the λόγος. Pseudo-Aristotle makes a specific reference to two of these internal relationships: 2/1 and 1/1. With regard to the latter, the word ἴσος is used once more. As I have already mentioned, both ratios are described by Aristoxenus, who also names ἴσος as the latter. Unlike the previous quoted passages, the passage under scrutiny explicitly includes the concept of πούς. The ‘foot’ is, without doubt, one of the fundamental pillars in the theoretical construction of Aristoxenus¹⁷.

The possibility of using Aristoxenian propositions for the study of rhythmic from earlier periods becomes even more acceptable when we verify that many of his principles - some of which are also contained within the works of Plato and Aristotle, as we have seen - are easily applicable to Archaic and Classical poetic-musical texts in the wide majority of cases. For example, the Aristoxenian foot, its division in ἄνω and κάτω and each one of its basic internal ratios - 1/1, 1/2 and 2/3 - may be suited, to a greater or lesser extent, to the syllabic reality of dramatic anapaests and dactylic rhythms in general, of lyrical and recited iambs and trochees, of the cretic meters of comedy, etc. Similarly, the ἄλογος ratio (‘irrational, uncountable’) as described by Aristoxenus¹⁸ and the affirmation made by this very author that feet with divergent syllabic structures could possess equal durations¹⁹, would adhere well to many of the metric anapest phenomena.

The remarks contained in the previous paragraphs are valid for many of the later musical and metric theorists to varying degrees. Nonetheless, it is worth pointing out

¹⁴ See notes 7 and 8.

¹⁵ Aristox. *El. rhyth.* 30 and 33.

¹⁶ Ps.-Arist. *Pr. mus.* XIX 39b Jan (1895) 1995.

¹⁷ Aristox. *El. rhyth.* 16, 17, etc.

¹⁸ Aristox. *El. rhyth.* 20, 21, etc.

¹⁹ See Aristox. *El. Harm.* 2.33-34 Meibom 1652: ... καὶ τῶν μεγεθῶν μενόντων ἀνόμοιοι γίνονται οἱ πόδες· καὶ τὸ αὐτὸ μέγεθος πόδα τε δύναται καὶ συζυγίαν· δῆλον δ’ ὅτι καὶ αἱ τῶν διαιρέσεων τε καὶ σχημάτων διαφοραὶ περὶ μένον τι μέγεθος γίνονται. See also Aristox. *El. rhyth.* 27: Διαίρειται δὲ διαφέρουσι ἀλλήλων, ὅταν τὸ αὐτὸ μέγεθος εἰς ἄνισα μέρη διαιρεθῆ, ἢτοι κατὰ ἀμφοτέρω, κατὰ τε τὸν ἀριθμὸν καὶ κατὰ τὰ μεγέθη, ἢ κατὰ θᾶτερα.

that, with regard to Greek song and poetry, the oldest testimonies should offer greater opportunities for getting closer to the reality of the Archaic and Classical period than other testimonies²⁰. Within the context of poetic-musical transmission, which was, in its origins, eminently oral and with an incipient and barely used musical script, the passing of the years makes any information referring to a previous period increasingly unreliable. Therefore, Aristoxenus' work - together with the scarce Platonic and Aristotelian passages - should be of greater value to us if compared with the work of other later theorists: one must take into account, for example, that the death of Aristophanes and the birth of Aristoxenus are almost contemporary with one another, whilst, on the other hand, no less than four hundred years separate Aristoxenus and Hephaestion, as far as we know. Notwithstanding, when it comes to making research progress in the field of rhythmic, one must treat any information extracted from the collective body of ancient theoretical works with caution, and use this information as one more element of judgement, and not as determining point of reference. In fact, one must not forget that the works of Alcman and Archilochus are separated from the writings of Aristoxenus by a span of several centuries.

The researcher may, in the same way, extract information from the musical testimonies - instrumental and vocal - of Antiquity which contain rhythmic notation. In certain cases, we are in a position to write a fairly reliable script of their rhythm²¹. It is true that the oldest of these documents were copied in the third century BC²² and, therefore, we cannot, a priori, be completely sure that either of these reflects the exact musical reality of the Archaic and Classical period. However, in various aspects and to a varying degree, many of these rhythmic documents display remarkable coincidences with the syllabic structure of the classical texts and with the rhythmic and metric doctrine prior to and following the third century BC. For example, the famous musical passage from Euripides' *Orestes*²³, insofar as it is possible to guess its rhythm via the notation contained therein, is rather well suited both to the dochmiac and general rhythmic-syllabic norms which one can extract both from ancient theory and the body of ancient poetic texts. In the textually clear passages, the short syllables appear without any special mark to indicate the duration. Comparatively, the long syllables appear either with the symbol for 'díchronos' or divided into two

²⁰ I do not want to omit paying homage to the famous expression coined by Giorgio Pasquali of «recentiores non deteriores». This principle, which is of great use in textual criticism, is not applicable in the same measure to the field of the transmission of ancient musical reality over the centuries, for reasons which will be made clear in the following part of the text.

²¹ The different values of the signs of ancient rhythmic notation are detailed by the *Anon. Bellerm.* in paragraphs 1, 3, 83, 102 Najock 1972. The information contained in this document is coherent with the rest of the ancient doctrine and with the testimonies of rhythmically notated music.

²² See n. 3 Pöhlmann-West 2001.

²³ It deals with verses 338-44 of *Orestes* by Euripides. See n. 3 Pöhlmann-West 2001.

short musical notes, with the following exceptions: on the one hand, none of the long ending syllables of the dochmii appears with the rhythmic symbol for 'díchronos'; on the other, these markings are also not found in the majority of long syllables in or by the side of a position which, in the basic dochmiac structure, should be occupied by a short syllable²⁴. Therefore, in the aforementioned document, a fair number of *longa* last for double the duration of the short syllables and, as we all know, ancient doctrine and the poetic texts both back up this ratio on a multitude of occasions, both on a general level as in the specific case of the dochmii²⁵. Moreover, the fact that the long syllables which occupy a usually short position appear unmarked as 'díchronoi' in this document, seems to reflect rhythmically the anceps phenomenon which is present in the dramatic dochmii, in a way which is difficult to weigh up here.

Another good example, are the two Delphic hymns which are numbered 20 and 21 by Pöhlmann and West²⁶. These hymns are composed, in the main part, by cretic-paeonic feet, which, thanks to the multitude of subdivisions displayed, are analyzable as groups equivalent to five short syllables. One can find parallels to these types of feet both in the theoretical works - including some of the oldest - and the Classical poetic texts²⁷.

It is also worth referring here to the instrumental passages of Bellermann's Anonymous, which contain a good number of coincidences with the oldest known rhythmic theory and with the metric structure of many Archaic and Classical poetic




²⁴ See lines 1, 2 and 6 of Pöhlmann-West 2001. It is worth noting, however, that on line 6 there is a long syllable divided into two short notes, which is situated next to an anceps position occupied by a long syllable. On line 5, in a textually unclear passage, one could suppose, by basing oneself on the Euripidean text, that the long marked syllable was situated just before an anceps position occupied by a long syllable. In this sense, however, it is no less important to point out that lines 5 and 6, with regards to some aspects of notation, show clear divergences from the rest of the document.

²⁵ In order to reinforce the evidence offered by the dramatic Classical texts themselves (especially the usual 'substitution' of the *longa* for groups of two short syllables), one can find ancient theoretical analyses on this type of verse in Schol. *e* to verse 101 of Aeschylus' *Septem* (p. 63 Smith 1976), in Schol. *a* to verse 128 of the same work, in Aristid. Quint. *De mus.* I. XVIII Winnington-Ingram 1963, etc.

²⁶ Pöhlmann-West 2001.

²⁷ Arist. *Rh.* III 8. 1409a, Aristox. *El. rhyth.* 33 Pearson 1990, *Anon. Bellerm.* 15-16 Najock 1972, D. H. *Comp.* 204-06 Usener-Radermacher (1899) 1997, etc. With regard to the existence of a rhythm of five basic time-units in Classical works - something which is doubted by some scholars -, see, apart from the Aristotelian testimony which we have just cited and the remarks made by West 1982 and 1992, the following passages in which, within the same rhythmic section, the first and second *longum* of the cretic foot appear resolved: Aesch. *Suppl.* 421-22, Ar. *Av.* 246 and 1065 (*cod.*), *Georg.* 111. In the case of B. 17 Snell-Maehler (1970) 1992, the cretic nature of the passage is not clear.

texts. For example, number 33 of the Pöhlmann and West edition²⁸ is based on the succession of two values found in the relationship of 1/2 between them. This type of rhythm, as we have seen further above, was already known by Aristotle²⁹ - and probably by Plato also³⁰ - and does not strike me as an unsuitable rhythmic correlation for a multitude of passages included in the trochaic and iambic metric sequences of the Archaic and Classical texts.


In the same way, the passage from Bellermann's Anonymous labelled with the number 32 by Pöhlmann and West is especially interesting. The epigraph illustrates to us that we are dealing with is a passage based on groups of six time-units. With the exception of the final note, one can easily divide the musical fragment into groups of six, and even into groups of three time-units. The rhythmic groups of six time-units which we can extract from this passage would be equivalent in modern notation to ,  and .³¹ If we identify the quaver with the short syllable and the crotchet with the long syllable, then we obtain the following metric groups: ' - - , - ' ' ' and ' - - . As is well known, the Aeolic and Aeolic-choriambic odes of the ancient texts display a large number of long passages which are easily divisible, on a metric level, in these very groups or in groups of six first time-units which are similar to these³². Some of the odes are almost entirely measurable via this type of pattern.

Another factor that enables the rhythmic study of the Archaic and Classical poetic-musical works is the quantitative nature of the Greek language. Just as poets and composers of dynamically-accented languages tend to adapt to the accentual values of each word in their texts, the Greek linguistic opposition between long and short vowels must have placed certain limitations on the musician-poet when it came to

²⁸ Pöhlmann-West 2001.

²⁹ Arist. *Rh.* 1408b-09a.

³⁰ Pl. *R.* III 400b-c.

³¹ This last group, which occupies the final position of the short musical work, becomes  in the edition of Westphal 1867 and Pöhlmann-West 2001, by way of an addition to the text offered by the papyrus. However, in dealing with the absolute ending, it seems simpler to assume that the original author did not feel the need to 'fill' the last six first time-unit group once the passage had already been finished. Therefore, the supplement added by the aforementioned editors no longer seems truly necessary.

³² Of the three metric groups, the first and third would be basic elements of the aforementioned odes, whilst the second group would be far less common. See, for example, B. 2, 4 (vv. 1-2, 4 and 7-10 of the strophe), 6, 18 and fr. 8 (vv. 1-4 of the strophe) Snell-Maehler (1970) 1992, *Pind. Ol.* I (vv. 1 and 3-8 of the strophe, vv. 2-3 and 5-7 of the epode), *Ol.* IV (vv. 3-5 and 11 of the strophe, vv. 1-3, 5 and 8-9 of the epode), *Pyth.* II (vv.1-2, 5 and 8 of the strophe and entirety of the epode), *Pyth.* V (epode), *Pyth.* VI, *Pyth.* VII (vv. 1 and 4 of the strophe and the entirety of the epode), *Pyth.* VIII, *Pyth.* X (vv. 1-2 and 5 of the strophe and entirety of the epode), *Pyth.* XI (vv. 2-6 of the strophe and vv. 1-4 of the epode), *Nem.* II (vv. 1-2 and 4 of the strophe), *Nem.* III (vv. 3-8 of the strophe and vv. 2-3 of the epode) Snell-Maehler 1975-1980, etc.

seeking possibilities for lengthening and shortening syllables, or at least in the majority of cases. The ancient theorists used to relate long syllables to notes lasting twice the duration of short syllables³³. Moreover, as is well known, the internal and external resposion between two short syllables and one long syllable, and also between one long and one short syllable are common in Archaic and Classical texts. On the other hand, the external resposions between one long syllable and elements of three first time-units are extremely rare³⁴. The external resposions between one long syllable and groups of four or five first time-units are highly uncommon, and often textually dubious, phenomena³⁵.

Regarding this question, it may be illustrative to consider the well-known passage by Dionysius of Halicarnassus, in which the author remarks on the fact that the musician-poets could end up converting a long syllable into a short syllable and a short into a long syllable³⁶. The reading of the text makes it quite clear that, for Dionysius of Halicarnassus, this was not normal procedure. It rather illustrates the extremes to which vocal music could go. Moreover, it is worth bearing in mind that during the period of Dionysius of Halicarnassus, the musicians/poets probably took more liberties than authors of the Classical period in terms of the long/short linguistic opposition. Therefore, Dionysius of Halicarnassus' erudite observation reinforces, *e contrario*, that which the comparison with other systems, ancient doctrine and Archaic and Classical poetic texts had already suggested in the positive: that, in quantitative poetry and song, the most normal procedure should have been to avoid a collapse of the long/short distinction - as in our song and poetry, whereby the stressed and unstressed syllabic distinction does not enter generally into collapse.

Similarly, it is important to highlight that in the old musical documents with rhythmic notation that we have, the norm is for long syllables to be found in notes of double or triple duration with regard to those notes occupied by short syllables³⁷. What is more, in relation to the basic time-units of reference, the especially long values are normally occupied by syllables containing a long vowel or diphthong³⁸. Within these longer durations, one can also find a relatively high number of sylla-

³³ Psell. *Isag.* 1, 8, 9 and 14 Pearson 1990, Heph. *Ench.* (see, especially, chapter III), etc.

³⁴ See the text and critical apparatus of Aesch. *Cho.* 785~796, *Sept.* 170~178, B. 5 vv. 13-14 of the strophe Snell-Maehler (1970) 1992, *Soph. Ant.* 975~986, *El.* 1088~1096, *Eur. Hipp.* 822~841, *Suppl.* 804~817, *El.* 705~719, 1185~1201, *HF* 787~804, *Or.* 1363~1547, *IA* 253~265, *Rh.* 455~821, *Ar. Lys.* 788-89~812-13, *Thesm.* 961~964~967.

³⁵ See the text and critical apparatus of Aesch. *Suppl.* 810~819, *Cho.* 470~475, 588~597, *Bacch.* 17. 15 of the strophe Snell-Maehler (1970) 1992, *Eur. Alc.* 877~894, *Med.* 977~984, *Tro.* 1310~1325, *Ar. Pax* 1135~1167. See also Aesch. *Eum.* 924~946.

³⁶ D. H. *Comp.* 64 Usener-Radermacher (1899) 1997.

³⁷ See nn. 3, 4, 5, 6, etc. Pöhlmann-West 2001.

³⁸ See n. 11 line 2 n. 17 lines 16-17 and 19 n. 18 line 23 n. 23 lines 6 (two cases), 8-9 and 11, etc. Pöhlmann-West 2001.

bles containing one short vowel whilst being closed by a continued consonant (ex. gr. $\mu\acute{o}\sigma\text{-}\chi\omega\nu$)³⁹. Comparatively, only one possible case exists of a syllable being formed by a short vowel and closed by a non-continued consonant, which, at the same time, occupies a particularly long note in relation to the basic time-unit of reference. Curiously, it is in a proper name belonging to a later document: the initial syllable of Ἰξείων in number 39 of the Pöhlmann and West edition⁴⁰. In all probability, it is necessary to divide this word syllabically as ***Ik**-seí-oon*. The long syllable 'Ik-', aside from containing a vowel which, quite plausibly, should be understood as being short, is applied to a note interpreted by Pöhlmann and West as being of quadruple duration in relation to the basic time-unit of reference. Nonetheless, it is important to reiterate that proper names tend to enjoy specific metric freedom - both in Archaic and Classical texts and preserved musical documents⁴¹ - and that the document in question corresponds to the first or second centuries AD. In the ancient musical texts, therefore, the distribution of different syllables in different notes appears to respect the limitations of the quantitative nature of Greek language and poetry.

Finally, the comparison with other musical cultures which are far better documented may, in some cases, shed some additional light on the subject. It is licit for us to use any available comparative data, providing that these comparisons are made in an auxiliary manner, i.e. in conjunction with other types of evidence.

With the help of all of these elements - metrical data, ancient doctrine, preserved musical texts, quantitative opposition and the comparison with other better-known musical realities - , it is easier for us to confront the rhythmical analysis of Archaic and Classical poetic-musical texts. At the first stage, we must seek to take into consideration the compositions and genres in an individualised way, as far as this is possible. The collective of specific analyses provides a series of data of varying degrees of precision which might lead, on one hand, to the formulation of a first set of rhythmical conclusions - whether general or specific - , and, on the other hand, to the formulation of rhythmical hypotheses. Those hypotheses which can be reasona-

³⁹ See n. 27 lines 14 (?), 23 and 25 n. 38 lines 6 (two cases) and 7 (two cases?), n. 42 line 10 n. 58 lines 3 (?) and 7 Pöhlmann-West 2001. In the papyrus corresponding to n. 17 line 18 of the cited edition, the short open syllable $\delta\nu$ of the name Ὀδυσῆα appears situated in a note which is interpreted by Pöhlmann and West as being of triple duration in relation to the basic time-unit of reference. It is essential to remember that proper names in general tended to enjoy a great deal of metric freedom. Furthermore, one must not forget that in the *Iliad* and the *Odyssey*, the syllable in question appears very often as a long syllable with the spelling Ὀδυσσῆα. In fact, the aforementioned editors opt for writing Ὀδυσ<σ>ῆα in the transcription of the papyrus.

⁴⁰ See n. 39 line 4 Pöhlmann-West 2001.

⁴¹ Apart from the already well-known metric freedom enjoyed by proper names in ancient Greek poetry in general, it is paramount to underline that in certain ancient preserved musical documents, one can observe a specific tendency to lengthen some of the syllables of this type of words (see nn. 27, 50, 17 and 39 Pöhlmann-West 2001).

bly confirmed, both for metrical data extracted from ancient poetic-musical texts and for all or some of the other four basic points of reference, could serve as a starting point for the formulation of new hypotheses, and so on.

Barcelona

Joan Silva Barris

Cited works

- Budelmann 2001 F. Budelmann, *Sound and Text: the Rhythm and Metre or Archaic and Classical Greek Poetry in Ancient and Byzantine Scholarship*, in *Homer, Tragedy and Beyond. Essays in Honour of P.E. Easterling*, edd. F. Budelmann-P. Michelakis, London 2001, 209-40.
- Dain 1965 A. Dain, *Traité de métrique grecque*, Paris 1965.
- Gentili 1966 B. Gentili, *La metrica dei greci*, Firenze 1966.
- Gentili-Lomiento 2003 B. Gentili-L. Lomiento, *Metrica e ritmica: storia delle forme poetiche nella Grecia antica*, Milano 2003.
- Hermann 1816 G. Hermann, *Elementa doctrinae metricae*, Leipzig 1816.
- Jan (1895) 1995 C. Jan (ed.), *Musici Scriptorum Graeci*, Stuttgart (1895) 1995.
- Korzeniewski 1968 D. Korzeniewski, *Griechische Metrik*, Darmstadt 1968.
- Koster (1936) 1966 W.J.W. Koster, *Traité de métrique grecque*, Leiden (1936) 1966.
- Maas (1923) 1962 P. Maas, *Greek Metre*, Oxford 1962² (1923¹: *Griechische Metrik*, in *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, I.7, edd. A. Gercke and E. Norden, Leipzig-Berlin).
- Meibom 1652 M. Meibom (ed.), *Antiquae musicae auctores septem*, Amsterdam 1652.
- Najock 1972 D. Najock (ed.), *Drei anonyme griechische Traktate über die Musik. Eine kommentierte Neuausgabe des Bellermannschen Anonymus*, Göttingen 1972.
- Pearson 1990 L. Pearson, *Aristoxenus: 'Elementa Rhythmica'*, edited with Introduction, Translation and Commentary, Oxford 1990.

Classical Greek Poetic and Musical Rhythm

- Pöhlmann-West 2001 E. Pöhlmann-M.L. West, *Documents of Ancient Greek Music*, Oxford 2001.
- Smith 1976 O.L. Smith (ed.), *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*, Leipzig 1976.
- Snell-Maehler 1975-1980 B. Snell-H. Maehler (edd.), *Pindari carmina cum fragmentis I- II*, Leipzig 1975-1980.
- Snell-Maehler (1970) 1992 B. Snell-H. Maehler (edd.), *Bacchylidis carmina cum fragmentis*, Leipzig (1970)1992.
- Usener-Radermacher (1899) 1997 H. Usener-L. Radermacher (edd.), *Dionysius Hali-carnassensis: 'Opuscula'*, Leipzig (1899) 1997.
- West 1982 M.L. West, *Greek Metre*, Oxford 1982.
- West 1992 M.L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford 1992.
- Westphal 1867 R. Westphal, *Griechische Rhythmik und Harmonik, nebst der Geschichte der drei musischen Disciplinen*, Leipzig 1867.
- Willamowitz-Moellendorff 1921 U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Griechische Verskunst*, Berlin 1921.
- Winnington-Ingram 1963 R.P. Winnington-Ingram (ed.), *Aristidis Quintiliani De musica libri tres*, Leipzig 1963.

ALCUNE RIFLESSIONI DI METODO

In uno degli *excursus* compresi nella monografia dedicata al poeta Isillo di Epidauro¹, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff avanzava l'ipotesi che l'autore dell'*Inno omerico ad Hermes*, al v. 503

καί ῥα βόας μὲν ἔπειτα ποτὶ ζάθειον λειμῶνα,

avesse impiegato l'aggettivo ζάθειος nell'insolita accezione di 'odoroso', tratto in inganno da una erronea spiegazione attinta dai 'glossografi' e documentata in una glossa esichiana², Non vi era nulla di strano, affermava Wilamowitz, nel fraintendimento dei 'glossografi': degno di nota era piuttosto il fatto che l'autore dell'*Inno* fosse ingenuamente caduto nella loro trappola. Isillo si trovava però in buona compagnia. Sulla scorta dei 'glossografi' anche Eschilo nelle *Coefore* (v. 185) e Sofocle nell'*Issione* (fr. 296 Radt) avrebbero interpretato e reimpiegato l'aggettivo δίψιος non come 'secco, arido', ma come ἄτησιν βεβολημένον ('colpito da sventure'); ancora Eschilo, nelle *Supplici* (v. 400) avrebbe usato τοῖος come equivalente di ἀγαθός e nell'*Agamennone* (v. 276) l'aggettivo ἄπτερος, riferito a φάτις, nel senso di προσηνής ('amabile'), seguendo delle false interpretazioni imputate alla rozza glossografia prealessandrina. Wilamowitz concludeva che l'autore dell'*Inno omerico ad Hermes* (o almeno l'autore di quella sezione dell'*Inno*), per giovare dei contributi esegetici dei 'glossografi', che datava con certezza al pieno V sec. a.C., doveva essere contemporaneo di Eschilo.

La datazione e l'identificazione stessa dei 'glossografi' sono tutt'altro che sicure. Karl Lehrs individua nei γλωσσογράφοι nominati negli scolî omerici i maestri di scuola del IV sec.³, mentre secondo Rudolf Pfeiffer la loro comparsa risale solo al tardo III sec. a.C.⁴ e Friedrich Ritschl li identifica con grammatici del I a.C., tra i quali i più noti sono forse Apione ed Eliodoro⁵. Molti studiosi di lessicografia antica, come ad esempio Kurt Latte⁶, Hartmut Erbse⁷, Albert Henrichs⁸ e, nel panorama

¹ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Isyllos von Epidauros*, Berlin 1886, 107-15.

² Hesych. ζ 18 L. ζάθειον· ἄγαν θείον. εὐώδες; *E.M.* 407. 4 ζάθειος· ἄγιος. εὐδαίμων. μεγαλότιμος. εὐώδης.

³ K. Lehrs, *De Aristarchi studiis homericis*, Leipzig 1882³, 36-38.

⁴ R. Pfeiffer, *Storia della filologia classica. Dalle origini alla fine dell'età ellenistica* [1968], trad. it. (parziale) con introd. di M. Gigante, Napoli 1973, 147.

⁵ F. Ritschl, *Opuscula Philologica I*, Leipzig 1866, 116 s. Ad una cronologia bassa pensa anche A.A. Nikitas, *Bemerkungen zu Lexikon von Liddell-Scott-Jones*, *WJA*, n. F. 4, 1978, 75 e 77.

⁶ K. Latte, *Glossographika*, *Philologus* 80, 1925, 148 = *Kleine Schriften*, hrsg. v. O. Gigon - W. Buchwald - W. Kunkel, München 1968, 641 s.

⁷ H. Erbse, *Homerscholien und hellenistische Glossare bei Apollonios Rhodios*, *Hermes* 81, 1953, 170.

⁸ A. Henrichs, *Scholia Minora zu Homer. Prolegomena*, *ZPE* 7, 1971, 99 s. Ad una datazione dei glossografi in epoca classica e al loro legame con l'attività scolastica sembrano orientati anche L.

nazionale, Franco Montanari⁹ e Emanuele Dettori¹⁰, fanno risalire la tradizione esegetica relativa alle ‘glosse’ omeriche all’attività di scuola di epoca classica: il primo, Latte, addirittura al VI sec. a.C.; Enzo Degani rintracciava i primi segni di un’attività glossografica al tempo di Archiloco¹¹. In genere, quanti propongono per i γλωσσογράφοι una datazione alta, avanzano anche l’ipotesi che dei loro repertori si siano serviti poeti tragici e rapsodi del V sec.

Che vi siano negli autori di epoca pre-alessandrina errori interpretativi attribuibili alla glossografia è un dato considerato certo e indiscutibile¹²: tuttavia gli esempi raccolti da Wilamowitz, a ben vedere, sono tutt’altro che sicuri o persuasivi.

1. ζᾰθεος

Per quanto concerne l’impiego dell’aggettivo ζᾰθεος in *Hymn. Hom. Merc. 503*, il rifiuto da parte di Wilamowitz della soluzione ermeneutica più ovvia (ζᾰθεος =

Cohn, *Griechische Lexikographie*, in K. Brugmann, *Griechische Grammatik*, IV Aufl. bearb. von A. Thumb, München 1913, 681; J. Tolkiehn, *Lexicographie*, in *RE* XII/2, 1925, col. 2434; C. Serrano Aybar, *Historia de la lexicographía griega antigua y medieval* in AA.VV., *Introducción a la lexicographía griega*, Madrid 1977, 61

⁹ F. Montanari, *L’erudizione, la filologia e la grammatica*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, 1/2, Roma 1993, 250 s. e 259; *Una glossa omerica prealessandrina?* in *Studi di filologia omerica antica* II, Pisa 1995, 9-11.

¹⁰ E. Dettori, *Filologia grammatica. Testimonianze e frammenti*, Roma 2000, 25 s.

¹¹ E. Degani, *Lessicografi* (= *Lessicografi* a.), in *Dizionario degli scrittori latini e greci* diretto da F. Della Corte, II, Milano 1987, 1169-70; id., *Lessicografi* (= *Lessicografi* b.), in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, II, Roma 1995, 506-07. Sull’impossibilità di una cronologia sicura insistono A.R. Dyck, *The Glossographoi*, HSPH 91, 1987, 119-23; M.G. Bonanno, *Poetae ut Homeri interpretes* (Teocrito, Apollonio), *Aevuum Antiquum* 8, 1995, 65 s.; R. Tosi, *Callimaco e i Glossografi omerici*, *Eikasmós* 8, 1997, 223-40, con ulteriore bibliografia.

¹² Cf. J. Wackernagel, *Miszellen zur griechischen Grammatik*, «K(uhn’s) Z(eitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen) 33, 1895, 49 s. = *Kleine Schriften*, I Göttingen (s.d.), 728 s.; K. Latte, *Zur griechischen Wortforschung*, *Glotta* 34, 1955, 200 = *Kleine Schriften* hrsg. von O. Gigon - W. Buchwald - W. Kunkel, München 1968, 698; H. Erbse, *Scholia Iliadis*, I, Berlin 1969, *Praefatio*, XI: «Reliquias eorum interpretationes continent, quae pueri Athenienses Homeri intellegendi causa inde a quinto a. Chr. n. saeculo in schola discebant. Hoc e ratione concludimus, qua poetae Attici et Alexandrini verba rariora Homeri interpretabantur»; A. Henrichs, *Scholia Minora zu Homer. Prolegomena*, *ZPE* 7, 1971, 99 n. 19; Degani, *Lessicografi* a., coll. 1169-70; *Lessicografi* b., 506 s.; F. Montanari, *Una glossa omerica pre-alessandrina?* (Sch. II. xvi 235 = *Eubulo fr. 137 PCG*), in *Studi di filologia omerica* II, Pisa 1995, 3-11. Alcune voci fuori dal coro: L. Bottin, *Ermeneutica e oralità. Studi di lingua poetica greca*, Roma 1983, 1: «Non è raro trovare citata, a conferma dell’interpretazione di un dato termine, una glossa di Esichio che dipende proprio dall’interpretazione del passo in cui il termine ricorre»; A.R. Dyck, *The Glossographoi*, HSPH 91, 1987, 126-28; Tosi, *Callimaco e i Glossografi*, 239s.: «Se bene aveva colto Wilamowitz le connessioni tra queste interpretazioni e la *lexis* della successiva poesia alta, soprattutto della tragedia, non è detto che ciò sia dovuto ad un influsso dell’esegesi dei Glossografi: potrebbero essere stati questi ultimi a fornire come spiegazioni valenze assunte nella successiva tradizione poetica».

ἄγαν θεῖος) appare dettato da un mero criterio di gusto, espresso in termini assolutamente perentori: «Nachdem sie sich vertragen haben, treiben die göttlichen brüder die rinder ποτὶ ζάθειον λειμῶνα. wer versteht das? in keiner dem worte gemäßen bedeutung kann die wiese ζάθειος sein. Schlagen wir also die lexica auf». Tra le possibilità ermeneutiche fornite dalla lessicografia antica, lo studioso giudicava soddisfacente soltanto εὐώδης ('odoroso'): «die 'duftige wiese' gibt allein einen guten sinn», senza sospettare che la glossa esichiana potesse dipendere proprio dall'interpretazione del passo dell'*Inno* in cui il termine ricorre. A dire il vero, la soluzione interpretativa proposta da Wilamowitz non ha avuto seguito presso esegeti e traduttori dell'*Inno*. Per contro, la tesi, altrettanto infondata, che l'*interpretamentum* ζάθειος = εὐώδης fosse opera dei 'glossografi' - i quali peraltro non sono menzionati negli scolî o nei lessici e neppure nei commentari antichi in riferimento al termine o alle sue occorrenze - si è affermata senza difficoltà e gode ancora di largo consenso¹³.

2. δίψιος

Quanto all'aggettivo δίψιος, che Eschilo nelle *Coefore* (al v. 185), e Sofocle nell'*Issione* (fr. 296 Pearson = Radt)¹⁴ avrebbero inteso e reimpiegato, attenendosi all'esegesi dei 'glossografi', nel senso di ἄτησιν βεβολημένον ('colpito da sventure'), va detto innanzitutto che βεβολημένον è lezione attestata solo da una parte degli scolî omerici¹⁵, e in secondo luogo che in nessun testimone si fa menzione dei 'glossografi'. L'interpretazione di Wilamowitz, fondata, oltre che sulla *varia lectio* di uno scolio, anche su un'insostenibile etimologia antica¹⁶, fu in seguito accantonata dallo stesso studioso nell'edizione delle *Coefore* del 1896¹⁷, e, a quanto pare, non ha avuto alcuna eco nel campo degli studi eschilei. Chi scrive ha avanzato l'ipotesi che

¹³ Secondo Dyck 126, tale definizione non risalirebbe oltre (l'altrettanto evanescente) Diogeniano (II d.C.), indicato come probabile fonte di Esichio e dell'*Etymologicon Magnum*.

¹⁴ Aesch. *Cho.* 185 ἐξ ὀμμάτων δὲ δίψιοι πίπτουσί μοι, dove l'aggettivo δίψιοι è riferito al termine σταγόνες del v. successivo; il fr. 296 Radt di Sofocle consiste nella semplice citazione della 'glossa' δίψιον.

¹⁵ Cf. gli scolî Ag in Hom. Δ 171 (I 482 Erbse) δίψιον ἄτησιν βεβλημένον; lo sch. P (= *Anecd. Par.* III 162. 26 Cramer) reca invece δίψιον ἄτησιν βεβολημένον. Le divergenze testuali degli scolî sono normalizzate in δίψιον φησι τὸ βεβλαμμένον nell'edizione di N.P. Papageorgios, *Κριτικὰ καὶ ἑρμηνευτικὰ εἰς τὰ ἀποσπάσματα τῶν Ἑλληνῶν τραγικῶν ποιητῶν*, Leipzig 1880, 12. Cf. Dyck 127.

¹⁶ Cf. Hesych. δ 2032 L. δίψιον Ἄργος· Ἡσίοδος (fr. 24 Rz. = 128 M.-W.) μὲν τὸ ἄνυδρον, Ἀρίσταρχος δὲ τὸ πολυπόθητον (διψᾶν γὰρ τὸ ἐπιποθεῖν) ἢ ὑπὸ Διὸς βεβλαμμένον (Soph. fr. 274 P. = R.). ἴψαι γὰρ τὸ βλάψαι (Δ 171); Hesych. π 2845 S. πολυδίψιον· ἄνυδρον ἢ πολλὰ βεβλαμμένον· ἴψαι γὰρ τὸ βλάψαι καὶ διαφθεῖραι. ἢ πολυπόθητον.

¹⁷ U. von Wilamowitz, *Aeschylus, Orestie*. 2 Stück: *Das Opfer am Grabe*, Berlin 1896 (rist. 1969), 175 (in nota).

δίψιος in *Cho.* 185 sia da intendere nel significato di ξηρός: avremmo dunque un caso di estensione dello statuto semantico di un termine raro e poetico (δίψιος), analogica alle possibilità linguistiche del termine di uso comune (ξηρός), già individuato quale *medium* ermeneutico¹⁸.

3. τοῖος

Ancora più fantasiosa è l'idea che Eschilo in *Suppl.* 400¹⁹ abbia impiegato τοῖος nel senso di ἀγαθός, riprendendo una interpretazione che negli scoli omerici è esplicitamente attribuita ai 'glossografi'²⁰. Nell'ipotesi che il testo tràdito recante τοῖον si possa salvare²¹, sarà sufficiente osservare come l'*interpretamentum* di τοῖος = ἀγαθός abbia ben poca attinenza con il passo delle *Supplici*, dove non si richiede affatto un significato diverso da quello abituale di aggettivo dimostrativo ('tale')²². Se si vuole trovare un rapporto tra la spiegazione dei 'glossografi' e l'impiego eschileo, si potrebbe semmai ipotizzare che la prima sia stata condizionata dal secondo, e in particolare da *exempla* come *Sept.* 580 ἦ τοῖον ἔργον καὶ θεοῖσι προσφιλές, in cui il valore enfatico di τοῖος, perfettamente in linea con l'uso omerico²³, può indurre a una simile banalizzazione²⁴. Va detto che il passo di *Suppl.* 400, nella forma in cui è stato tramandato, è sicuramente corrotto e che la (presunta) difficoltà interpre-

¹⁸ Per un'analisi del passo, mi permetto di rimandare al mio contributo *Le lacrime di Elettra* (*Aesch. Cho.* 183-87), *Lexis* 23, 2005, 5-18.

¹⁹ Il testo eschileo su cui lavorava Wilamowitz nel 1886, *Suppl.* 400 εἴπη λείως, εἴ ποῦ τι [καὶ] μὴ τοῖον τύχη, corrisponde a quello stampato da F.A. Paley, *The tragedies of Aeschylus*, London 1861²; cf. n. 26.

²⁰ *Glossographoi* fr. 31, 157-59 Dyck, *ex Sch.* b ad *Il.* 7.231 a¹; sch. A ad *Il.* 23.16¹; sch. bT ad *Il.* 23.16²; sch. A ad *Il.* 24.164¹; sch. H in *Od.* 4.206; Hesych. τ 1068 S. τοῖοι· τοιοῦτοι, ἀγαθοί; τ 1068 S. τοῖον· τοιοῦτον. οὕτως ἀγαθόν. τοῦτον. τάσσεται καὶ ἐπὶ θαυμαστοῦ; Eust. 1492.8.

²¹ M.L. West, *Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheus*, Stuttgart 1998² accoglie la congettura λῶιον di F.W. Schneidewin, *Coniectanea critica*, Göttingen, 1839, 153; così recentemente P. Sandin, *Aeschylus' Supplices. Introduction and Commentary on vv. 1-523*, Lund 2005, 195. Lo stesso intervento West propone per il tràdito τοῖον anche nel testo di *Pers.* 526, ma anche in questo caso è difficile ravvisarne la necessità. Schneidewin individuava nel verso delle *Supplici* la stessa corruzione di Sol. fr. 20. 2 W., in Diog. Laert. 1.60, ipotizzata per la prima volta da Florens Christianus (Florent Chrétien, 1541-96), stando alle *Observationes* del Menagius (Gilles Ménage, 1613-1692), che corredano l'edizione londinese di Diogene Laerzio del 1664, a cura di J. Pearson. Va però rilevato che le edizioni moderne di Diogene Laerzio mantengono il testo dei codici: cf. *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum* I, libri I-X ed. M. Marcovich, Stuttgart/Leipzig 1999, 41.

²² Cf. Dyck 128.

²³ Cf. R. Pfeiffer, *Callimachus, I: Fragmenta*, Oxford 1949, 424 s. (*ad fr.* 627); A. Sideras, *Aeschylus Homericus*, Göttingen 1971, 242.

²⁴ Cf. Tosi, *Callimaco e i Glossografi*, 235: «Wilamowitz ... ipotizzava, al solito, un influsso dell'esegesi glossografica sulla lingua della tragedia; non va a mio avviso escluso il contrario, che siano le interpretazioni dei glossografi ad ispirarsi ad una cataresi del pronome attestata nella lingua poetica».

tativa rilevata dai moderni sorge proprio dal problema testuale. Il cod. **M** reca l'ametrico εἴπη λεώς, εἴ πού τι καὶ μὴ τοῖον τυχθῆ. Se l'espunzione di καὶ è plausibile dal punto di vista paleografico²⁵ ed è generalmente condivisa (Turnèbe, Wecklein, Wilamowitz, Murray, Page, West), per sanare la forma τυχθῆ, sicuramente guasta, si sono intraprese varie vie. Nel 1886 Wilamowitz manteneva ancora il congiuntivo τύχη - che è congettura di Turnèbe -, mentre nelle due successive edizioni eschilee del 1914 e 1958 stampava l'emendamento τύχοι di Porson, che ha avuto largo seguito presso gli editori eschilei²⁶. Se si accoglie la forma di ottativo, εἴ può essere sí inteso come congiunzione ipotattica condizionale, ma anche come particella desiderativa di un enunciato incidentale, εἴ πού τι [καὶ] μὴ τοῖον τύχοι 'che nulla del genere abbia a succedere'²⁷. In questo modo appare superflua un'interpretazione di τοῖος estranea al suo statuto grammaticale e semantico e, a maggior ragione, non si avverte la necessità di una sua drastica sostituzione.

4. ἄπτερος φάτις

Il significato di ἄπτερος φάτις in Aesch. Ag. 276 rimane tuttora controverso²⁸. L'espressione sembrerebbe dipendere dal nesso odissiacο ἄπτερος... μῦθος (ρ

²⁵ La presenza di καὶ μὴ nel verso precedente potrebbe infatti aver indotto a un banale errore di diplografia.

²⁶ Cf. *Aeschylī Tragoediae* ed. U. de Wilamowitz-Moellendorff, Berlin, 1914, 350. Per una rassegna degli interventi sul tormentato v. 400 delle *Supplici*, cf. R.D. Dawe, *Repertory of Conjectures on Aeschylus*, Leiden 1965, 66; H. Friis Johansen - E.W. Whittle, *Aeschylus, The Suppliants*, København 1980, II 315-17.

²⁷ Pelasgo si augura quindi che il suo popolo non debba un giorno rinfacciargli di aver portato alla rovina la città, col dare ospitalità alle Danaidi. L'aggettivo τοῖος avrebbe dunque valore prolettico: così intendono, ad esempio, G. e M. Morani, *Eschilo, Le tragedie*, Torino 1987, 279.

²⁸ Aesch. Ag. 276 ἀλλ' ἦ σ' ἐπίανέν τις ἄπτερος φάτις; Il Coro dei vecchi Argivi, nonostante abbia manifestato gioia e commozione all'annuncio della presa di Troia (Ag. 270), e una buona disposizione d'animo nei confronti della regina, chiede una prova obiettiva e sicura (τέκμαρ, v. 272) della fondatezza delle sue parole. Clitemestra risponde che la prova c'è, ma invece di soddisfare lì per lì la legittima richiesta delle Coro, chiama in causa un dio quale garante di verità, un dio di cui solo più tardi farà il nome (v. 281): la notizia della presa di Troia potrebbe essere falsa, dice Clitemestra, solo nel caso che un dio avesse ordito un inganno. Tale aggiunta non solo non rassicura i vecchi argivi, ancora ignari dei fatti, ma anzi li induce a immaginare in quale modo la regina possa essere stata tratta in errore: πότερα δ' ὀνειρῶν φάσματ' εὐπειθῆ σέβεις; ... 'Ἄλλ' ἦ σ' ἐπίανέν τις ἄπτερος φάτις; Gli esegeti moderni hanno giustamente sottolineato come le prime due domande siano caratterizzate da accenti di ironia e di scetticismo: nella prima si esprime il sospetto che la donna abbia dato credito a delle immagini oniriche, spesso fallaci; con la seconda il Coro si chiede se mai Clitemestra si sia 'ingrassata' (ἐπίανεν) di una qualche ἄπτερος φάτις. La regina risponde seccamente che mal sopporta di essere trattata come una bimbetta (παιδὸς νέας ὡς καρτ' ἐμωμήσω φρένας, v. 277): a questo punto i vecchi argivi non insistono nella provocazione, si limitano invece a informarsi del 'quando' (sia avvenuto il fatto) e del 'come' (sia giunta la notizia). Ad ogni modo, il loro scetticismo, duro a morire, affiora anche nelle ultime parole (τίς τόδ' ἐξίκοιτ' ἂν ἀγγέλων τάχος, v. 280).

57, τ 29, φ 386, χ 398)²⁹, ma, anche ammettendo una qualche derivazione dell'una dall'altro, l'abbondanza di materiale esegetico e lessicografico relativo alla frase omerica³⁰ ci induce a pensare che già in epoca classica essa risultasse poco chiara: di conseguenza è possibile che Eschilo la reimpiegasse fondandosi su un'interpretazione non corretta. Secondo Wilamowitz, Eschilo avrebbe inteso e utilizzato ἄπτερος nel senso di προσηνής 'gradevole, piacevole', in consonanza con la soluzione ermeneutica documentata in Hesych. α 6866 L. ἄπτερα· ἠδέα, e in Hesych. α 6867 L. ἄπτερος·... προσηνής, e riconducibile ai glossografi. Spiega più diffusamente van der Valk, che ha riproposto questa ipotesi: «In the passage of Aeschylus this interpretation is completely suitable, the more so if we pay attention to πλάινω 'enrich', 'make fat', 'make wanton'. The use of this verb makes us presuppose that the rumour is something which is attractive to Clytemnestra»³¹. Ad ogni modo, le interpretazioni prevalenti per ἄπτερος φάτις si possono raggruppare in due filoni: a. *swift-speed rumour*, 'diceria veloce' e quindi 'vana, inconsistente', difesa senza troppa convinzione da Eduard Fraenkel sulle orme di Heinrich Ludolf Ahrens³²; b. *stumme Botschaft*, 'notizia muta', cioè 'non espressa a parole', sostenuta da Joachim Latacz e finemente rielaborata da Pierre Judet de La Combe nel senso di «parole ... qui ... reste confinée dans la sphère privée de l'imagination», ossia di un 'presentimento inespresso'³³. A sostegno della prima lettura si sono fino ad ora invo-

²⁹ Con la sostituzione metafrastica di μῦθος con φάτις: cf. A. Marchiori, *Memoria letteraria e metafrasi metrica*, Padova 1995, 160; id., *Sulla presenza di formule epiche in Eschilo*, in *Didaskaliai. Tradizione e interpretazione del dramma antico*, a cura di G. Avezù, Padova 1999, 47 s.

³⁰ Cf. Schol. Hom. ρ 57 (p. 636 Dindorf), Apollon. *Lex.* p. 41. 1 Bekker; Hesych. α 6866, α 6867 L.; *EM.* 133.27-30.

³¹ Cf. M. van der Valk, *The Formulaic Character of Homeric Poetry and the Relation between The Iliad and the Odyssey*, AC 35, 1966, 63. Così precedentemente anche I.A. Schuurma, *De poetica vocabulorum abusione apud Aeschylum*, Amsterdam 1932, 105 s.: «Hic iterum habemus exemplum abusionis e falsa Homeri contextus interpretazione oriundae. Facile enim fieri poterat, ut sive Aeschylus sive in universum iam eius aequales vocabulum locis Homericis ita intellegerent, ut versus ρ 57 (= τ 29, φ 386, χ 398) significaret rei verba, quae audivit, accepta et iucunda erant».

³² Cf. H.L. Ahrens, *Studien zum Agamemnon des Aeschylus*, Philologus Suppl. 1, 1860, 481 s.; Ed. Fraenkel, *Aeschylus. Agamemnon*, II. Commentary, Oxford 1950, 152 s. Cf. anche P. Mazon, *Sur deux passages d'Eschyle et une formule d'Homère*, REG 63, 1950, 14-19; G. Thomson, *The Oresteia of Aeschylus*, Prague 1966, 28 s.; Sideras 174 s. Bottin, *Ermeneutica e oralità*, 90-92, 102, individua nella ripresa eschilea la mediazione ermeneutica ἄπτερος = πτερόεις = πτηνός e in questa prospettiva ἄπτερος φάτις sarebbe la traduzione (ovvero metafrasi) poetica dell'espressione πτηνός λόγος 'discorso fatuo, inconsistente' che è propria del linguaggio comune e prosastico. Per la nozione di 'metafrasi' cf. L. Bottin, *Metafrasi*, BIFG 4, 1977-78, 109-34.

³³ Cf. J. Latacz, ἄπτερος μῦθος - ἄπτερος φάτις: *ungeflügelte Worte?*, Glotta 46, 1968, 39-47; Id., *LFE*, s.v. ἄπτερος; P. Judet de La Combe, *Sur quelques passages de l'Agamemnon et des Choéphores d'Eschyle*, Lexis 17, 1999, 96-102; Id., *L'Agamemnon d'Eschyle: commentaire des dialogues*, Villeneuve d'Ascq 2001, 108-16. Il contenuto psicologico dell'espressione omerica e

cati gli impieghi dei derivati ἀπτερέως in Hes. fr. 204. 84 M.-W. e di ἀπτερούσσετο in Arch. fr. 41.2 W.², che attestano per l'epoca arcaica la decodificazione di ἄπτερος = ταχύς, e la ripresa dell'epiteto ἄπτερος nell'espressione ἀπτέρω τάχει in Ad. Tr. 429 Sn.-Kn. (*TrGF* II 125), citato da Poll. 9.152 in fondo alla serie sinonimica ταχύ, ταχέως, διὰ ταχέων, ὅτι τάχιστα, ὡς εἶχε τάχος, ἐν τάχει. A questi indizi nessuno, a quanto mi risulta, ha mai pensato di aggiungere la consonanza tematico-lessicale tra i vv. 264-80 e 475-87 dell'*Agamennone*, nei quali il Coro dei vecchi argivi rimette in discussione la veridicità del messaggio del fuoco - forse un inganno divino (πυρὸς δ' εὐαγγέλου πόλιν διήκει θοὰ βάξις· εἰ δ' ἐτήτυμος... ἢ τι θεῖόν... ψύθος) -; per di più nelle parole del Coro la velocità con cui la notizia della presa di Troia si diffonde in città assume una valenza fortemente negativa, perché viene associata all'impulsività infantile (τίς... παιδνός) e alla credulità tipica delle donne (γυναικὸς αἰχμᾶ πρέπει): a un messaggio che arriva veloce può dar credito solo chi non riflette con prudenza sulla sua veridicità. Alla luce dell'insistito parallelismo dei tre passi, l'espressione ἄπτερος φάτις viene ad essere precisata e amplificata da θοὰ βάξις (v. 476) e da ταχύμορον κλέος (v. 487): le tre *iuncturae*, tutte di alta caratura poetica, contribuirebbero a connotare negativamente il motivo della fama. Se dal punto di vista retorico questa rete di riferimenti interni vale come *amplificatio*, nulla vieta di intenderla, su un piano strettamente linguistico, come un esempio di 'autoesegesi'.

della ripresa eschilea era già stato individuato da B.H. Kennedy, *The Agamemnon of Aeschylus*, Cambridge 1878, 72 s. «ἄπτερος φάτις, a voice converged to the mental ear by no bird, i.e. a kind of presentiment»; da W.B. Stanford, *The Greek Metaphor*, Oxford 1936, 136-38 e da R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, trad. it. 1998 [Cambridge 1954²], 92, 111, 115 s. A questa linea si accosta, con spunti di originalità, anche R. D'Avino, *Messaggio verbale e tradizione orale: Hom. ἔπεα πτερόεντα*, in *Helikon* 20/21, 1981, 115: «Quanto all'espressione eschilea ἄπτερος φάτις di Ag. 276, a parte la professione di pessimismo esegetico del Fraenkel, essa viene riguardata o come un fraintendimento (van der Valk), ovvero come una applicazione felicemente creativa della metafora omerica (Latacz). Con maggiore propensione vediamo invece un Eschilo come altra volta interprete avvertito e al tempo stesso creativo della locuzione omerica, parafrasata secondo i propri fini espressivi. [...] Il suo non avere ali (di parola) starà ad esprimere con la punta di un ossimoro l'eccezionale evento di una notizia che, nonostante l'incredula ironia del Coro («ti ha forse esaltata una 'voce muta'») giunge proprio senza essere portata dalle parole. La nuova della caduta di Troia giungerà portata, come si sa, dalle luci delle fiaccole». Cf. anche P. Laspia, *Omero linguista. Voce e voce articolata nell'enciclopedia omerica*, Palermo 1996, 69. Altre interpretazioni: G. Hermann, *Aeschyli Tragoediae*, Lipsiae 1852, II 389 s., «rumor immaturus, cui nondum fides habenda, comparatione ab avibus petita, quibus nondum ad volatum pennis firmatae sunt alae» (cf. Chr. Collard, *Aeschylus Oresteia*, Oxford 2002, 125); N. Wecklein, *Äschylos Orestie mit erklärenden Anmerkungen von N. W.*, Leipzig 1888, 51 «ἄπτερος nicht mit Fittichen versehen wie der Traumgott»; Paley 345 (*ad* v. 267) «ἄπτερος ... seems to mean ἄνευ πτερῶν, sc. οὐκ ἀπ' οἰωνῶν ἐλθοῦσα»: contrariamente alla maggioranza degli esegeti, non vede alcuna derivazione di ἄπτερος φάτις dalla formula omerica.

5. λῖς/λίσσος/λίσσας

Nel monumentale e per molti aspetti ancora insuperabile commento all'*Eracle* euripideo³⁴, Wilamowitz osservava che nella ripresa dell'epiteto omerico di πέτρα, λῖς/λίσση, Eschilo in *Suppl.* 795, Euripide in *HF* 1148³⁵ e Apollonio Rodio, 2.382, avrebbero seguito l'erronea esegesi dei 'glossografi', 'ripida, scoscesa'³⁶ - mentre altri, in particolare Teocrito, 22. 37, e Duride di Samo, in *Diod.* 20.41.3³⁷, si sarebbero attenuti all'interpretazione di λῖς/λίσση quale 'nuda, liscia'³⁸, che lo studioso immaginava accreditata da Aristarco. Wilamowitz taceva di Eur. *Andr.* 533, dove l'unico significato plausibile per il nesso λίσσας πέτρα è 'nuda pietra': un esempio certamente imbarazzante e inconciliabile con il suo assunto iniziale. Altri significativi silenzi dello studioso meritano la nostra attenzione: che dire delle altre, non poche, ricorrenze di λίσσος in Apollonio Rodio?³⁹ Gli ulteriori impieghi di questo aggettivo, in poesia e in prosa, sono tutti allineati con l'interpretazione 'aristarchea'?

λῖς/λίσσος è uno di quegli epiteti omerici di alta glottematicità ricorrenti in formule destinate a veicolare un'idea essenziale: nella fattispecie, la nozione di 'rupe'⁴⁰. Il suo significato più probabile - ma forse non unico, 'liscio' - non trova riscontro negli studi moderni e la connessione con λείος (e con il latino *levis*, 'liscio, levigato'), sostenuta da Chantraine, rimane controversa⁴¹. I risultati divergenti

³⁴ U. von Wilamowitz, *Herakles*, Berlin 1895², II 238 s.

³⁵ Aesch. *Suppl.* 794 ss. ἡ λίσσας αἰγίλιψ ἀπρόσ- / δεικτος οἰόφρων κρεμάς/ γυπιάς πέτρα; Eur. *HF* 1148 οὐκ εἶμι πέτρας λίσσάδος πρὸς ἄλλατα; A. Rh. 2.382 τοὺς παραμειβόμενοι, λίσση ἐπικέλατε νήσω. Va ricordato che sia Eschilo che Euripide impiegano la forma postomerica λίσσας, attestato per la prima volta in Corinna, fr. 1(a), col. I 31)] λιττάδα [π]έτραν.

³⁶ Cf. *schol. vet.* A. Rh. 2.382-85 a. (p. 159 Wendel) λίσση ἐπικέλατε νήσω| τῇ τραχεῖα καὶ ὑψηλῇ; 2.731 (p. 184 Wendel) Λίσσάδες| ἀντὶ τοῦ ὑψηλαί, ἀνάπτεις; Hesych. λ 1127 L. λίσσον· ἀναντες. ἀπότομον. ὑψηλόν. L'interpretamentum ὑψηλόν è attribuito ad Ameria (p. 4 Hoffmann), compilatore di *Glosse macedoni*, del III a.C.

³⁷ Theoc. 22.37 εὔρον δ' ἀέναον κρήνην ὑπὸ λίσσάδι πέτρῃ; Duris *apud* Diod. 20.41.3 ὑπῆρχεν ὄρος ἐξ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν ἀπόκρημνον, ἐν μέσῳ δ' ἔχον φάραγγα βαθεῖαν, ἐξ ἧς ἀνέτεινε λίσση πέτρα πρὸς ὄρθον ἀνατείνουσα σκόπελον.

³⁸ Cf. *schol.* Hom γ 293 (p. 147 Dindorf), *schol.* Eur. *Andr.* 533 (II p. 288 Schwartz), *schol. rec.* Theoc. 22.37 (p. 102 Dübner), *schol.* Opp. *Hal.* II 320 (p. 314 Bussemaker), Apollon. *Lex.* p. 108.32 Bekker; Hesych. λ 1124 L., Suid. Λ 599, 600; *EM* 567.13 s., dove il glossema è giustificato dalla (par)etimologia παρὰ τὸ λίαν ἴσον.

³⁹ Cf. A. Rh. 2.730 s. (πέτραι / λίσσάδες), 4.922 (λίσση... νήσω), 4.956 (λίσσάδος ἄκρης); 4.1717 (λίσσάδα νήσον).

⁴⁰ Da qui l'uso antonomastico dell'epiteto in Oppiano di Cilicia, *Hal.* 2.320 λίσσάδι μυδαλέῃ e in Plut. *Mar.* 23 (λίσσάδας ἀχανεῖς).

⁴¹ Cf. Chantraine, *DELG*, s.v. λῖς; si veda per contro O. Hoffmann, *Die Makedonen, ihre Sprache und ihr Volkstum*, Göttingen 1906 (rist. Hildesheim/New York 1974), 4; Ernst Fraenkel, *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf* -τηρ, -τωρ, -τήσ (-τ-), I, Straßburg 1910, 92 n. 1; Frisk, *GEW*, s.v. λῖς: «Von λῖς kann λείος schwerlich getrennt werden».

dell'ermeneutica antica derivano con tutta probabilità dai tentativi di spiegare la 'glossa' omerica nel suo (micro)contesto, che spesso risulta ambiguo: da ε 412 κ 4 λισσὴ δ' ἀναδέδρομε πέτρῃ, si possono ricavare sia il significato di ὑψηλή, ossia quello difeso dal glossografo Ameria - il verbo ἀναδέδρομε suggerisce infatti l'immagine della roccia che si leva a picco sul mare -, sia il significato di 'nuda, liscia', perché la roccia è levigata dai flutti: ἀμφὶ δὲ κύμα / βέβρυχεν ῥόθιον (ε 411-12). Lo stesso vale per μ 64 ἀλλά τε καὶ τῶν αἰὲν ἀφαιρεῖται λῖς πέτρῃ, dove si descrive una delle 'Rupi erranti', che sono a picco sul mare (ἐπιηρεφές, μ 59) e battute dai marosi (προτὶ δ' αὐτὰς / κύμα μέγα ῥοχθεῖ, μ 59-60). L'incertezza esegetica è ben documentata da Asclepiade di Mirlea in Ath. 11.492d, il quale, nel breve commento a μ 62-65, accenna all'ὄξύτης e alla λειότης delle 'Rupi erranti', con una sorta di contaminazione delle due linee interpretative. Ambiguo è anche γ 293, ἔστι δὲ τις λισσὴ αἰπεῖά τε εἰς ἄλλα πέτρῃ, dove αἰπεῖα potrebbe costituire con λισσὴ una dittologia sinonimica, oppure, più verosimilmente, designare una qualità diversa⁴². Il significato di 'liscio' è invece altamente probabile in μ 79 πέτρῃ γὰρ λῖς ἔστι, περιξέστη εἰκυῖα, dove il secondo emistichio sembra spiegare e amplificare il primo. Altrettanto problematico è il quadro dei riusi, sia in poesia che in prosa, per i quali ci si deve rassegnare al fatto che probabilmente non esiste un significato unico di λισσός e dunque neppure un'interpretazione univoca e definitiva. Resta comunque evidente la corrispondenza tra i due passi dei tragici, Aesch. *Suppl.* 795 ed Eur. *HF* 1148: il desiderio di Eracle di porre fine alla propria vita precipitando da una rupe solitaria e inaccessibile rievoca quello espresso dal Coro delle Danaidi nelle *Supplici* eschilee. In entrambi i casi il motivo del suicidio segna un momento decisivo del dramma, e non sarà stato certamente casuale l'impiego di una locuzione tradizionale che evidentemente conservava, nella memoria letteraria dei due poeti, una sua espressività specifica.

...

In un ampio articolo del 1911⁴³, Nicolaus Wecklein distingueva, nell'ambito degli omerismi nella lingua poetica posteriore, in particolare nei tragici, sporadiche alterazioni del senso complessivo di singoli luoghi omerici chiaramente individuabili - alterazioni per lo più intenzionali e dettate dalla mutata sensibilità del poeta-interprete e del suo pubblico -, ed errori interpretativi nel riuso di γλῶσσαι, molto più frequenti e legati alla limitata competenza linguistico-etimologica del poeta-imitatore. Il presupposto di questa indagine è che il significato di un termine glotte-

⁴² La nota di *schol.* Hom. *P* γ 293 [λίσση αἰπεῖα] ἔοικεν Ὀμηρῶς ἐναντιοῦσθαι αὐτῷ prova che allo scoliaste era chiara l'equivalenza di λίσση(ν) e λεία, mentre risultava incongruo l'accostamento di λίσση 'liscia' ad αἰπεῖα 'scoscesa', considerati antonimi.

⁴³ N. Wecklein, *Über Mißverständnisse älterer Wendungen und Ausdrücke bei den griechischen Dichtern, insbesondere bei den Tragikern*, SBAW, 1911, III Abhandl., 1-48.

matico nell'epoca di composizione e di formazione dei poemi omerici fosse unico e perfettamente noto; questo significato 'originario', ormai sconosciuto al poeta interprete e imitatore, tornerebbe ad essere accessibile agli esegeti moderni attraverso l'etimologia scientifica e la linguistica comparativa. In realtà l'etimologia moderna ci parla più spesso della preistoria di una parola che dei suoi impieghi in una data epoca o un dato autore. Come Wilamowitz, anche Wecklein si chiede quale tipo di mediazione ermeneutica esista tra la lingua dell'epos e i riusi di epoca successiva (soprattutto nei tragici), e pur discostandosene per gli assunti e per il metodo, approda alle medesime conclusioni: in ogni (presunta) deviazione dall'*usus* linguistico tradizionale si cela un *Mißverständnis*⁴⁴. Vale la pena di illustrare anche il suo metodo con qualche esempio.

1. ἀλφεισίβοιος

Secondo Wecklein, Eschilo in *Suppl.* 855⁴⁵ avrebbe attribuito all'epiteto epico ἀλφεισίβοιος, in relazione all'acqua del Nilo, il significato inedito di 'nutrice di buoi'. L'aggettivo, nelle due sole attestazioni dell'epos, ossia nella descrizione dello scudo di Achille (Σ 593) e in *Hymn. Hom. Ven.* 119, è riferito invece a leggiadre fanciulle in età da marito che 'valgono molti buoi'⁴⁶. Alla base dell' 'anomalo' riuso eschileo⁴⁷ ci sarebbe stata, secondo Wecklein, la falsa etimologia ἀλφεισίβοιος = ἀλδεσίβοιος > ἀλδάνω/ἀλδαίνω = 'nutrire, far crescere' - suggerita dal *topos* della

⁴⁴ L'ultima parte del lavoro del Wecklein è destinata ad alcuni errori di divisione di 'glosse' omeriche che hanno a loro volta generato altri termini rari, usati in prevalenza dai poeti di età ellenistica, come ὀκρυόεις da κρυόεις, μαλός da ἀμαλός, νήδυμος da ἥδυμος o ἀνηλεγής da τανηλεγής. Tale criterio sarà ripreso e sviluppato da M. Leumann, *Homerische Wörter*, Basel 1950, spec. 36-67.

⁴⁵ Aesch. *Suppl.* 854 ss. μήποτε πάλιν ἴδοι<ς> / ἀλφεισίβοιον ὕδωρ, / ἔνθεν ἀεξόμενον / ζώφυτον αἶμα βροτοῖσι θάλλει. Il v. 855 dell'edizione West, che è il nostro testo critico di riferimento, corrisponde nell'articolo citato (p. 18) al v. 867 dell'edizione Wecklein: *Aeschyli Fabulae cum lectionibus et scholiis... ab H. Vitelli denuo collatis* ed. N. W., Berolini 1885.

⁴⁶ Ovvero fanno pervenire alla casa paterna molti buoi, come compenso dovuto dallo sposo al padre sulla base del contratto matrimoniale: cf. H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, Leipzig 1880-85, s. v. ἀλφεισίβοιος: *qui pretium boum parit, magno pretio emitur*; S. Radt, *LFgrE* II, coll. 588-89 s. v. ἀλφεισίβοιος; Chantraine, *DELG*, s. v. ἀλφάνω e M.W. Edwards, *The Iliad: A Commentary*, V: *books 17-20*, Cambridge 1991, 229, con bibliografia specifica; M.I. Tsitsiklis, 'Ἀλφάνω - Ἀλφηστῆς - Ἀλφεισίβοια', *Contribution à l'étude de la préhistoire du droit grec des contrats*, *Hellenica* 31, 1979, 3-43: 20. I lessicografi antichi registrano solamente questo significato: cf. *e. g.* Apollon. *Lex. P.* 23. 32 s. Bekker, Hesych. α 3325, 3326 L.; Suid. α 1447 A.

⁴⁷ L'aggettivo ἀλφεισίβοιος avrebbe la stessa accezione del riuso eschileo in Alex. Aet. 3.8 οὐδὲ Μελίσσω Πειρήνης τοιόνδ' ἀλφεισίβοιον ὕδωρ θηλήσει μέγαν υἰόν, secondo la lettura di E. Maggelli, *Alexandri Aetoli Testimonia et Fragmenta. Studi e Testi 15*, Firenze 1999, 150 s. Ma si vedano, a questo proposito, le riserve del recensore S. Douglas Olson in *Bryn Mawr Classical Review* 2000.11.14, consultabile nel sito <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr>.

fertilità del Nilo, certamente già diffuso all'epoca di Eschilo⁴⁸. Dunque Eschilo avrebbe usato l'epiteto omerico nell'accezione di *das Gedeihen der Rinder fördernd*, registrata tra l'altro dallo scolio al passo⁴⁹. Una diversa interpretazione, oggi più accreditata, era stata prospettata in precedenza da Karl Friedrich Hermann, il quale ravvisava nell'ἄλφεσίβοιος eschileo il senso metaforico di *Reichthum bringend*⁵⁰, che conferisce al testo maggiore evidenza ed espressività. Gli argomenti apportati dagli esegeti a sostegno di quest'ultima ipotesi sono convincenti, ma forse qualcosa si può ancora aggiungere. Lo slittamento semantico di ἄλφεσίβοιος potrebbe essere stato indotto anche dalla memoria, nel poeta tragico, di sintagmi epici come quello di ρ 250 βίοτον πολλὸν ἄλφοι, e di quel gruppo di formule epiche (o 452-53 μύριον ὄνον / ἄλφοι - υ 383 ἄξιον ἄλφοι), afferenti alla nozione di valore e di profitto in seno ad una società premonetaria. Anche in questo caso, come in molti altri casi documentati nella poesia pre-alessandrina, il riuso di un epiteto relativamente raro sarebbe stato condizionato dalla memoria del sistema formulare o della situazione epica che a quel particolare termine erano associati, piuttosto che da una informazione linguistica *specificata*⁵¹.

2. ἀπία γᾶτα

Veniamo a Soph. *OC* 1684-86

πῶς γὰρ ἦ τιν' ἀπίαν
γᾶν ἢ πόντιον κλύ-
δων' ἀλώμεναι βίου δύσ-
οιστον ἔξομεν τροφάν;

Wecklein ritiene che Sofocle avrebbe qui reimpiegato erroneamente l'espressione omerica ἀπία γᾶτα (A 270, Γ 49, η 25, π 18) nel significato di 'terra lontana', ba-

⁴⁸ Wecklein cita solamente Ael. *HA*. 3.33, ma il motivo del Nilo datore di vita - che ha il suo archetipo nell'*Inno al Nilo*, un testo egizio risalente forse al 1800 a.C. (cf. E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, Pisa 1969, 194 s.) - trova riscontro in molti autori greci: cf. Friis Johansen - Whittle, III 193.

⁴⁹ Cf. *schol. vet. in Suppl.* 855 ἄλφεσίβοιον ὕδωρ τὸ ζωοποιῶν τὰ θρέμματα, ἢ <τὸ> ἔντιμον μεταφορικῶς. λέγει δὲ τοῦ Νείλου.

⁵⁰ K.Fr. Hermann, *Philologus* 2, 1847, 436: ma anche l'interpretazione di Hermann si fonda sull'etimologia ἄλφεσίβοια < ἄλφ- / ἀλφάνω 'erwerbe', successivamente ripresa da G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie* von G.C., Leipzig 1879 (1858), 293. Cf. Chantraine, *DELG*, s.v. ἀλφάνω; Sideras, 47; Tsitsiklis 25-27; Friis Johansen - Whittle, III 193.

⁵¹ Cf. M. Parry, *The Homeric Gloss: a Study in Word-sense*, in A. Parry (ed.) *The Making of Homeric Verse*, Oxford 1971, 240-50; L. Bergson, *L'épithète ornamentale dans Eschyle, Sophocles et Euripide*, Lund 1956, 9-18.

sandosi sull'affinità fonica tra ἄπιος e ἀπό⁵², a cui rimandavano anche gli scolasti e i lessicografi antichi, mentre la linguistica comparata porterebbe ad intendere il nesso epico nel valore originario di 'terra oltremare', facendo derivare ἄπιος dalla radice indoeuropea *ap* di 'acqua'. Per di più, tale etimologia spiegherebbe in modo convincente, a suo avviso, per quale motivo l'aggettivo ἄπιος, unito a termini sinonimici indicanti 'terra', stia a designare il Peloponneso⁵³. In realtà, come ho altrove discusso⁵⁴, quest'ultima accezione è del tutto estranea all'epos, mentre Sofocle in *OC* 1685 si richiama intenzionalmente al modello omerico, «un modello mediato in questo caso non dalla parola scritta, ma da un'ermeneutica di natura orale fondata su procedimenti quali il paradigma formulare e la coreferenza»⁵⁵. Decisive per la percezione del senso complessivo di ἀπία γαῖα saranno state, per un poeta di età classica, sia la contiguità con τηλόθεν (A 270, η 25), sia l'idea della 'peregrinità' veicolata dalla formula epica in tutte le sue ricorrenze (Γ 47 πόντον ἐπιπλώσας; η 24 ξείνος ταλαπίριος; π 18 ἐλθόντ(α)... δεκάτω ἐνιαυτῶ). Un'idea che Sofocle riprende, non senza introdurre una significativa innovazione: se nell'epos omerico la formula ἐξ ἀπίης γαίης prefigura un'occasione di incontro (A 269 μεθομίλεον; Γ 48 μιχθεῖς ἄλλοδαποῖσι; π 17) o di ricongiungimento (π 17 ἀγαπάζην), invece nel passo dell'*Edipo a Colono* connota il vagare solitario e 'centrifugo' a cui sono destinate Antigone e Ismene dopo la morte del padre.

3. μέροψ

Eschilo in *Ch.* 1018 ed Euripide in *IT.* 1264 impiegherebbero erroneamente l'epiteto epico μέροπες come sostantivo⁵⁶, con il valore di 'mortalì', 'uomini', men-

⁵² Cf. *schol. vet.* A 270 τηλόθεν ἐξ ἀπίης· ὅτι παραλλήλως τηλόθεν ἐξ ἀπίης· οἱ δὲ νεώτεροι ἐξεδέξαντο τὴν Πελοπόννησον. Segue la spiegazione etimologica: b ἐξ ἀπίης δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπούσης. b τῆς πόρρωθεν οὔσης, ἐκ τοῦ ἴημι; cf. Apollon. *Lex.* p. 38. 24 Bekker ἀπίης· τὴν μακρὰν ἀπούσης. Οἱ δὲ τῆς Πελοποννήσου, κακῶς; Hesych. α 6199 L. ἀπίη· ἄλλοδαπή, ἄλλοτρία; Hesych. α 6200 L. ἀπίης· πολὺ ἀπεχούσης; Hesych. α 6201 L. ἀπίης γαίης· τὴν μακρὰν ἀπεχούσης γῆς; Suida, s. v. Ἀπίη· ἢ ἄλλοδαπή. Cf. Ebeling, *Lexicon Homericum*, s.v. ἄπιος; Frisk, *GEW*, s. v. ἀπό; Chantraine, *DELG*, s. v. ἀπό.

⁵³ Cf. Curtius 462 s.; Wecklein, *Mißverständnisse*, 25.

⁵⁴ Cf. A. Marchiori, 'Terra lontana'. *Ambiguità di una formula omerica*, in *Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di SS.LL.AA* 106, 1993/94, 241-47.

⁵⁵ Cf. Marchiori, *Terra lontana*, 246.

⁵⁶ Come spesso avviene nelle riprese post-omeriche di μέροψ, a partire proprio da Eschilo, *Cho.* 1018 οὔτις μερόπων (cf. R. Kassel, *Ärger mit dem Koch*, ZPE 14, 1974, 122): si tratta del procedimento stilistico dell'uso antonomastico di un epiteto glottematico, per il quale si rimanda a Bottin, *Ermeneutica e oralità*, 53-62 e in particolare p. 13. Stratone comico, fr. 1 K.-A., mette alla berlina un cuoco millantatore, che ha il vezzo di infarcire i suoi discorsi di 'glosse' di provenienza epica, tra cui appunto μέροπες: πόσους κέκληκας μέροπας ἐπὶ δεῖπνον; (v. 6) chiede il personaggio al padrone di casa, un semplicitto, che non comprende la voce arcaica e altisonante, e crede di udire un nome proprio. Da qui una serie di gustosi equivoci. In effetti Μέροπες è anche il nome mitico degli abitanti di Cos, discendenti dall'eroe Merope (cf. *H.H.* 3.42; Meropis,

tre il significato che Wecklein presume originario e autentico, «sterbliche, die nachdenklich, sorgenvoll aussehen», sarebbe connesso nella prima parte alla radice indoeuropea *smēr* (di ‘pensiero, cura’ > μέριμνα, μέρμερος), nella seconda alla radice *oq* (di ‘vista’, ‘aspetto’ > ὄψ)⁵⁷. Tale ricostruzione etimologica - proposta in precedenza già da Anton Goebel⁵⁸ sulla traccia di una delle varie spiegazioni raccolte nell’*Etymologicum Gudianum*⁵⁹, e ripresa nell’*Etymologisches Wörterbuch* del Prellwitz⁶⁰, di cui Wecklein in questo suo saggio fa largo uso - non è però l’unica, né merita maggiore credito rispetto a tutte le altre etimologie di μέροψ/μέροπες che la felice creatività di antichi e moderni ha partorito⁶¹. Se μέροψ resta un’aporia insormontabile per la linguistica moderna⁶², possiamo invece ipotizzare che i poeti nel riuso intendessero μέροπες come equivalente glottematico di βροτοί, ἄνδρες, φῶτες, ἄνθρωποι⁶³ semplicemente perché nella loro memoria la formula epica μερόπων ἀνθρώπων/μέροπες ἄνθρωποι/μερόπεσσι βροτοῖσιν era equiparata a tutte quelle altre frasi formulari che esprimevano l’idea di ‘uomini mortali’, come ad es. ε 197 βροτοὶ ἄνδρες, γ 3 θνητοῖσι βροτοῖσι, κ 30 ἀνδράσι... θνητοῖσι⁶⁴.

In conclusione, anche ipotizzando degli errori interpretativi dovuti ad un’errata etimologia o legati ad una ‘rudimentale e pragmatica glossografia’ di scuola, la cui attività verrà poi recepita - in chiave per lo più polemica - dai filologi alessandrini e confluirà negli scolî e nei lessici bizantini, si rimane ben lontani dal cuore del problema: ricostruire i procedimenti ermeneutici degli antichi, o per lo meno indivi-

1.1; 4.1; Pind. *Nem.* 4.26): ma con il passo del comico i Meropi di Cos non hanno alcuna attinenza. Del centinaio di riprese di μέροπες da noi esaminate (fino al III d.C.), in 83 casi c’è un uso sostantivato (in due ricorrenze lo stato frammentario del testo non consente l’accertamento) e la morfologia dei riusi ricalca abbastanza fedelmente le forme documentate nell’epos (con netta prevalenza di μερόπων e μερόπεσσι: 86 casi).

⁵⁷ Wecklein, *Mißverständnisse*, 39 s.

⁵⁸ A. Goebel, *Homerische Etymologieen*, Zeitschrift f. d. Gymnasialw. 12, 1858, 810 e 812: più tardi, peraltro, lo stesso studioso rigetta questa derivazione nella sua opera maggiore, *Lexilogus zu Homer und der Homeriden*, Berlin 1880, II 238 s.

⁵⁹ Cf. *Etymologicum Gudianum* 338, 6: μέροπες· οἱ μορητικοὶ καὶ κακοπαθεῖς.

⁶⁰ W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen 1892, 290.

⁶¹ Per una rassegna delle ipotesi etimologiche elaborate dagli antichi e dai moderni si rimanda a Ebeling, *Lexicon Homericum*, s.v. μέροπες; Fr. Bechtel, *Lexilogus zu Homer*, Halle 1914, s.v.; H. Koller, Πόλις μερόπων ἀνθρώπων, *Glotta* 46, 1968, 18-26; Chantraine, *DELG*, s. v. μέροπες; Frisk, *GEW*, s. v. μέροπες; W. Beck in *LFE*, s.v. μέροπες.

⁶² Cf. Leumann, 214 n. 8; W. Beck in *LFE*, s. v. μέροπες.

⁶³ Ne è testimone ‘casuale’ Polieno, *Strategem.* 4.3.1 Ἀλέξανδρος ἐστρατήγει πάντας ἀνθρώπους ἐς εὐνοίαν ὑπάγεσθαι καὶ δὴ καὶ ἔγνω πάντας ἀντὶ βροτῶν καὶ ἀνδρῶν καὶ φωτῶν καὶ μερόπων καὶ ἀνθρώπων Ἀλεξάνδρους καλεῖν.

⁶⁴ Cf. Bottin, *Ermeneutica e oralità*, 85.

duarne le tracce, ripercorrendo a ritroso l'itinerario *modello epico - decodificazione - ricodificazione* del poeta-imitatore.

La filologia antica - e per molti aspetti anche quella moderna - si fondano tacitamente sull'errato presupposto che i poeti post-omerici (lirici e tragici), almeno in ragione della minore distanza temporale, intendessero perfettamente le 'glosse' dell'epos che riutilizzavano, ne conoscessero il 'corretto' significato, ossia l'*etimo*, anche nei casi in cui le 'glosse' venivano ad assumere nel riuso un'accezione nuova e diversa rispetto al modello. Questa ipotesi è profondamente ancorata all'idea anacronistica che il poeta antico avesse a disposizione i mezzi propri di una cultura altamente letterata, ovvero libri e biblioteche, e operasse secondo i comuni procedimenti della filologia moderna - la lettura attenta dei passi, la loro precisa contestualizzazione, il confronto tra *loci paralleli*.

Attraverso la ricostruzione dei procedimenti di 'decodificazione' e di 'ricodificazione' propri di una cultura non ancora compiutamente scritta e letterata, è forse possibile comprendere e risolvere numerosi *Mißverständnisse* sedimentatisi nella lunga storia della filologia classica, mettendo in luce una prassi di traduzione 'interna', o *metafrasi*, che è rimasta per vari secoli peculiare della lingua greca.

Padova

Antonia Marchiori

**CLEOMBROTO DI AMBRACIA E IL ‘LECTOR IN FABULA’ IN CALLIMACO
(CALL. ‘EPIGR.’ 23 PF.)**

*Du beweinst, du liebst ihn, liebe Seele,
Rettest sein Gedächtnis von der Schmach;
Sieh, dir winkt sein Geist aus seiner Höhle:
Sei ein Mann, und folge mir nicht nach.*
(J.W. Goethe)¹

A forme di ‘wertherismo’ non sembrano estranei autori e testi molto diversi, e diversi in specie dal più noto caso del fortunato eroe romantico. Ad un fenomeno in certo modo analogo nei suoi effetti allude anche un epigramma di Callimaco (*AP* 7.471 = *Epigr.* 23 Pf. = *HE* 1273-76):

εἶπας “Ἦλιε χαῖρε’ Κλεόμβροτος ὄμβρακιώτης
ἦλατ’ ἀφ’ ὑψηλοῦ τείχεος εἰς Ἀΐδην,
ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου κακόν, ἀλλὰ Πλάτωνος
ἐν τὸ περὶ ψυχῆς γράμμ’ ἀναλεξάμενος².

Il suicidio di un non meglio noto Cleombroto di Ambracia³, vittima della lettura nientemeno che del *Fedone* platonico, facilmente riconoscibile dietro la popolare

¹ Questa la quartina premessa dall’autore alla seconda parte del suo romanzo *Die Leiden des jungen Werthers* nell’edizione del 1775, in risposta agli effetti inquietanti che il grande successo del romanzo in tutta Europa sembrava produrre, alimentando una sorta di funesto modello di suicidio ‘alla Werther’: del fenomeno lo stesso Goethe fu testimone, assistendo al recupero del cadavere di una giovane donna - Christel von Lassberg - annegatasi a Weimar con una copia del romanzo in tasca (F. Fortini, *La fortuna*, in *J.W. Goethe. I dolori del giovane Werther*, Milano 1966, XVIII-XX).

² «Disse “Addio, sole” Cleombroto di Ambracia / e saltò da un alto muro giù nell’Ade, / non perché avesse visto male degno di morte, ma perché di Platone / aveva letto un solo libro, quello sull’anima».

³ Un personaggio con questo nome non è citato altrove, se non in relazione all’epigramma callimacheo. A prescindere dall’identificazione con l’omonimo menzionato nel *Fedone* platonico (su cui vd. infra), è interessante notare che nell’ambito della tradizione indiretta in lingua latina dell’epigramma callimacheo il nome del protagonista è conservato nella forma *Theombrotus*, a partire da Cic. *Scaur.* 4, *Tusc.* 1.34.84 ed *Ep. Bob.* 63. Un accurato studio del problema si deve a S. Lundström (*Falsche Eigennamen in den Tuskulanen*, *Eranos* 58, 1960, 66-79), che, dopo aver passato in rassegna tutte le ipotesi possibili e confrontato il caso di Teombroto con quello di altri nomi citati da Cicerone in forma errata, conclude che Cicerone potrebbe avere scambiato il Cleombroto callimacheo con un Teombroto, citato da Diogene Laerzio (6.94) come discepolo di Metrocle di Maronea. Sulle altre testimonianze dipendenti da Cicerone, vd. anche L. Spina, *Cleombroto, la fortuna di un suicidio (Callimaco, ep. 23)*, *Vichiana* n.s. 18, 1989, 12-39: 22-34 (= *La forma breve del dolore. Ricerche sugli epigrammi funerari greci*, Amsterdam 2000, 7-35: 15 ss.), il quale suggerisce invece di considerare *Theombrotus* un errore commesso da Cicerone stesso nell’orazione per via di assimilazione fonetica al precedentemente citato *Themistocles*; tale errore si sarebbe riprodotto anche nell’opera filosofica in quanto «dato d’“archivio” meccanicamente riproposto», e sarebbe stato fatto proprio dall’autore dell’*Ep. Bob.* 63 - che pure doveva avere di fronte il testo callimacheo - semplicemente in ragione della notorietà che l’aneddoto aveva ormai

etichetta di $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \psi\upsilon\chi\tilde{\eta}\varsigma^4$, ha destato largo interesse non solo nella critica moderna, ma già tra scrittori ed intellettuali antichi, a partire da Cicerone⁵.

L'attenzione si è concentrata in primo luogo sulla figura storica del suicida callimacheo e sul suo rapporto con l'omonimo personaggio menzionato di sfuggita nel dialogo platonico tra gli assenti da Atene al momento della morte di Socrate⁶; quindi

acquisito nella versione ciceroniana. Su posizioni analoghe è anche A. Carlini, *Cleombroto nell'epigramma 23 di Callimaco e nell'epigramma Bobbiense 63*, in *Per Carlo Corbato*. Scritti di filologia e tradizione greca e latina offerti da amici e allievi, a c. di B. Gentili, A. Grilli, Franca Perusino, Pisa 1999, 47-60: 55 ss. Mi chiedo se non sia lecito ipotizzare, in alternativa, che Cicerone attingesse ad una fonte già corrotta: l'ordine alfabetico secondo cui i casi di suicidio celebri della tradizione greca sono presentati nell'orazione potrebbe rispecchiare un repertorio di *exempla* ordinati alfabeticamente. Una sintesi utile sulle testimonianze relative a Cleombroto si trova in J.-M. Flamand, *Cléombrotos d'Ambracie*, in *DPhA* 2, 1994, 433-36.

⁴ Per altre attestazioni di questa denominazione, vd. *The Greek Anthology*, I, *Hellenistic Epigrams*, ed. by A.S.F. Gow and D.L. Page, II, Cambridge 1965, 204 s. *ad HE* 1276. Su $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \psi\upsilon\chi\tilde{\eta}\varsigma$ come sottotitolo attestato del *Fedone* vd. anche Carlini 53.

⁵ Citazioni più o meno complete, o generici riferimenti all'epigramma, si trovano in Sext. Emp. *M.* 1.48, Gr. Naz. *Contra Iul. imp.* PG XXXV 592.16 s., *Carm. mor.* PG XXXVII 729.7-10, Choroeb. in *Theod.* GG IV/2, 125.17 s., 128.15 s., 139.14 Hilgard, *Ep. Bob.* 63, Ammon. in *Porph.* CAG IV/3, 4.22 ss. Busse, Elias In *Porph.* CAG XVIII/1, 14.4 ss. Busse, David *Proll.* CAG XVIII/2, 31.30 ss. Busse, *schol.* D. T. GG I/3, 3.22 s., 160.15-18 Hilgard. Altri riferimenti alla storia di Cleombroto, oltre ai già citati testi di Cicerone, in Ov. *Ib.* 493 s., Lact. *Inst.* 3.18.9, Aug. *Civ.* 1.22, Agath. *AP* 11.354 (95 Viansino), Olymp. in *Alc.* 5.1 ss., [Luc.] *Philopat.* 1. Secondo I. Cazzaniga (*Osservazioni critico-testuali agli Inni isiaci di Isidoro*, PP 103, 1965, 299 s.: 300), anche Isidoro negli *Inni isiaci* (4.18), impiegando la clausola $\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\prime\ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\epsilon\acute{\xi}\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$, darebbe prova di conoscere l'epigramma di Callimaco: sulla stessa linea Vera Fredrika Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto 1972, 69 *ad l.* e A. Cameron, *Callimachus and His Critics*, Princeton, N.J. 1995, 151 n. 56. Sulla fortuna medievale dell'epigramma, vd. A. Carlini, *Note sulla fortuna dell'epigramma 23 di Callimaco nella tradizione occidentale*, *AAntHung* 39 (1-4) 1999, 73-79.

⁶ In *Phd.* 59c, nella ricostruzione del contesto in cui si svolse il tragico evento della morte di Socrate, Fedone, interrogato da Echecrate, elenca coloro che non erano presenti accanto a lui in quelle ore, precisando che Platone non stava bene, e che Aristippo e Cleombroto si trovavano ad Egina. L'identificazione tra i due personaggi omonimi è pressoché unanimemente esclusa, con la sola eccezione di A.S. Riginos (*Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writing of Plato*, Leiden 1976, 180-83) e di L. Jerphagnon (*Sur un effet pervers du Phédon: l'aventure de Cléombrotos d'Ambracie*, in AA.VV., *Ainsi parlaient les anciens*, In honorem Jean-Paul Dumont, mélanges réunis par L. J. et publiés par Jacqueline Lagrée et D. Delattre, Villeneuve d'Ascq 1994, 39-48: 42, di cui vd. anche *Cléombrotos et Saloustios ou Hubris et arete*, *Philosophia* 34, 2004, 145-52). Gli argomenti addotti da G.D. Williams (*Cleombrotos of Ambracia: Interpretations of a Suicide from Callimachus to Agathias*, CQ 45, 1995, 154-69: 155-59) per dimostrare che il protagonista dell'epigramma callimacheo non ha in comune con il personaggio platonico nient'altro che il nome sono stringenti solo in parte; l'ipotesi che la menzione nel *Fedone* di Aristippo e Cleombroto come assenti sia un implicito rimprovero da parte di Platone, e che quindi il suicidio di Cleombroto si debba intendere come causato dal rimorso, non è sostenibile, non solo perché i due che si trovavano ad Egina non potevano venire al corrente del ritorno della nave da Delo in tempo per recarsi ad Atene, ma anche perché in tal caso Callimaco non avrebbe ragione di precisare $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\nu\ \omicron\upsilon\delta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \iota\delta\omicron\nu\ \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\chi\acute{\omicron}\nu$ (v. 3). Un simile rimprovero sarebbe peraltro difficilmente pensabile da parte di Platone, anch'egli assente durante le ultime ore di Socrate. D'altro canto, se-

sull'effettiva causa scatenante del gesto estremo, e sull'atteggiamento di Callimaco nei confronti della filosofia platonica e delle correnti filosofiche contemporanee⁷. Tali prospettive di lettura hanno certo giovato all'approfondimento critico di questioni importanti di storia culturale e delle idee, ma possono avere talora contribuito a lasciare in ombra l'epigramma in quanto tale, che merita di essere riletto con rinnovata attenzione alla lettera del testo.

Il tetrastico si sviluppa percorrendo una scala discendente di livelli tonali, ben scanditi tra un verso e quello successivo, e in generale tra il primo e il secondo distico. Garantiscono un grado di tensione emotiva e stilistica molto alto in apertura di epigramma i solenni *ultima uerba* del suicida, che al sole rivolge il suo estremo saluto nel congedarsi dalla vita e quindi dalla luce⁸. Mi pare non sia stato sinora dato il

condo Williams, anche escludendo un suicidio dovuto a sensi di colpa, ipotizzare un fraintendimento del *Fedone* sarebbe poco verosimile per chi doveva aver udito direttamente l'insegnamento di Socrate. Quest'ultimo argomento non mi pare decisivo per escludere l'identità dei due Cleombroti: Cleombroto era assente proprio nelle ore precedenti la morte di Socrate, decisive per raccogliergli l'insegnamento. Coerente con il gusto callimacheo è senz'altro l'ipotesi che il nome del protagonista dell'epigramma avente per soggetto il *Fedone* platonico rientri in quel «voluto e dotto gioco di allusioni tipico dell'arte ellenistica, senza che per questo vi si debba ritrovare una perfetta corrispondenza storica» (Spina, *Cleombroto*, 20 = *La forma breve*, 14; vd. anche Kathryn J. Gutzwiller, *Poetic Garlands. Hellenistic Epigrams in Context*, Berkeley-Los Angeles-London 1998, 205).

⁷ L'interpretazione dell'epigramma che ha incontrato maggior favore è quella antiplatonica (a partire da T. Sinko, *De Callimachi epigr. XXIII. W.*, *Eos* 11, 1905, 1-10; vd. anche Riginos 181; Spina, *Cleombroto*, 20 = *La forma breve*, 14): il bersaglio di Callimaco sarebbe proprio Platone, che con il *Fedone* avrebbe ottenuto effetti contrari a quelli auspicati. Il rapporto di Callimaco con la cultura filosofica è oggetto specifico della trattazione di S.A. White (*Callimachus on Plato and Cleombrotus*, *TAPhA* 124, 1994, 135-61), che suggerisce, invece, di porre l'epigramma callimacheo in relazione con il dibattito contemporaneo sulla libertà di parola dei filosofi, destato dalla decisione tolemaica di rimuovere Egesia dall'insegnamento perché questo spingeva al suicidio: Callimaco sceglierebbe dunque una maniera assai prudente di invitare alla tolleranza, mostrando come anche l'insegnamento di filosofi di fama indiscussa sia suscettibile di fraintendimenti dagli effetti disastrosi. Sposta invece l'attenzione su Cleombroto Williams (155-59), che esamina attentamente tutta la tradizione relativa alla vicenda dell'Ambraciote e riconosce in conclusione quale unica chiave di lettura plausibile dell'epigramma quella anticleftombratea: non a Platone ma al solo Cleombroto sarebbe attribuita la responsabilità di un comportamento avventato e precipitoso. Tra le più recenti e condivisibili affermazioni di una simile lettura, è quella di Carlini 47. Eclettica è invece la posizione di Dee L. Clayman (*Philosophers and philosophy in Greek epigram*, in A.A.VV., *Brill's Companion to Hellenistic Epigram. Down to Philip*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 497-517: 506), secondo cui l'epigramma vorrebbe sottolineare tanto l'efficacia della prosa platonica, quanto i limiti della lettura di Cleombroto e l'inapplicabilità delle idee di Platone alla vita reale».

⁸ Ben noto è il *topos* sepolcrale relativo al φάος λυπεῖν *et simm.* come espressione eufemistica e formulare per indicare la morte: oltre a R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942, 161 ss., mi permetto di rinviare ai casi che ho citato in *Posidippo e l'epigrafia sepolcrale greca*, in *Posidippo e gli altri. Il poeta, il genere, il contesto culturale e letterario*, Atti dell'incontro di studio, Roma, 14-15 maggio 2004, a c. di M. Di Marco, Bruna M. Palumbo Stracca, E. Lelli, *ARF* 6, 2004, 23-46: 30 n. 12.

dovuto rilievo al fatto che l'apostrofe al sole rappresenta uno stilema propriamente tragico⁹: il sole¹⁰ è invocato da molti eroi tragici quale testimone di eventi importanti¹¹ o semplicemente come interlocutore di monologhi drammaticamente intensi.

Gli esempi sono numerosi nel teatro di Sofocle¹², e particolarmente in quello di Euripide¹³: talora l'invocazione al sole viene amplificata in un più solenne ed articolato appello agli elementi della natura, come a chiamare in causa il mondo naturale nella sua interezza¹⁴, ed è stata intesa tra l'altro come espressione di una «true ten-

⁹ L'unico a segnalare esplicitamente questo fatto - per quel che ho potuto constatare - è White (155 s.), che tuttavia da tale premessa trae conclusioni a mio avviso difficilmente condivisibili, quando afferma che il trapasso dal tono tragico e solenne del primo distico a quello piano del secondo sarebbe mimetico della struttura caratteristica dello stesso *Fedone* platonico: «the shift in tone midway in the epitaph for Cleombrotus actually imitates the dialogue it describes [...]. The transition from grandeur to simplicity, then, reflects the philosopher's triumph over mortality and his attainment of tranquility after death». Nessuno degli esempi epigrammatici a me noti di invocazione al sole è paragonabile a questa per significato e contesto: si tratta di D. L. *AP* VII 85,1, *Antip.* VII 367,4, *GVI* 1380,2 (Tessaglia, III d.C.) e *SGO* 20/27/01, v. 1 (Siria, età imperiale).

¹⁰ L'idea del sole come πανόπτης e messaggero si trova già in *Il.* 3.277, 19.258 ss., *Od.* 8.270 s.

¹¹ Si tratta per lo più di eventi di segno negativo: tra le poche eccezioni si ricordino *Soph. Ant.* 100 ss. (ἀκτίς ἀελίου, τὸ κάλ-/λιστον ἐπταπύλφ φανὲν / Θήβα τῶν πρότερον φάος / ἐφάνθης ποτ', ὃ χρυσέας / ἀμέρας βλέφαρον, κτλ.), in cui il Coro fa il suo ingresso sulla scena salutando con un gioioso canto di sollievo il sorgere del sole, dopo la partenza dell'esercito dei Sette e la liberazione di Tebe dall'assedio, e le parole di speranza con cui Filottete si risveglia dal suo sonno (*Phil.* 867 s. ὃ φέγγος ὕπνου διάδοχον, τό τ' ἐλπίδων / ἄπιστον οἰκούρημα τῶνδε τῶν ξένων). Ma vd. anche i trimetri festosi con cui Elettra (*Eur. El.* 866 ss. ὃ φέγγος, ὃ τέθριππον ἡλίου σέλας, / ὃ γαῖα καὶ νύξ ἦν ἐδερχόμην πάρος, / νῦν ὄμμα τοῦμὸν ἀμπτυχαί τ' ἐλεύθεροι, / ἐπεὶ πατρὸς πέπτωκεν Αἴγισθος φονεύς) celebra la morte dell'assassino del padre, invocando la luce, simbolo di vita e di gioia, oltre alla terra e alle tenebre, simbolo invece dell'incubo ormai vinto. Si aggiungano infine le parole con cui Creusa esprime la sua gioia inattesa e commossa per il ritrovamento del figlio (*Ion* 1445 ss. ἰὼ ἰὼ λαμπρᾶς αἰθέρος ἀμπτυχαί, / τίν' αὐδὰν ἀύσω βοάσω; πόθεν μοι / συνέκυσ' ἀδόκητος ἦδονά; / πόθεν ἐλάβομεν χαράν;).

¹² Vd. la parodo innodica di *Tr.* 94 ss. ὄν αἰόλα νύξ ἐναριζομένα / τίκτει κατευνάζει τε φλογιζόμενον / ἼΑλιον, ἼΑλιον αἰτῶ / τοῦτο καρῶσαι τὸν Ἀλκμή-/νας, πόθι μοι πόθι μοι ναί-/ει ποτ', ὃ λαμπρᾶ στεροπᾶ φλεγέθων, / ἦ ποντίας αὐλῶνας, ἦ δισσαῖσιν ἀπέριους κλιθεῖς, / εἶπ', ὃ κρατιστεύων κατ' ὄμμα.

¹³ In *Tro.* 860 ss. Menelao invoca ὃ καλλιφεγγές ἡλίου σέλας τόδε, / ἐν ὃ δάμαρτα τὴν ἐμὴν χειρώσομαι. In *Pho.* 1 ss. è Giocasta prologante a chiamare il sole a testimone onnivegente delle sciagure che si sono abbattute su Tebe {ὃ τὴν ἐν ἄστροις οὐρανοῦ τέμνων ὁδὸν / καὶ χρυσοκολλήτοισιν ἐμβεβῶς δίφροις} / Ἥλιε, θαῆς ἵπποισιν εἰλίσσων φλόγα, / ὡς δυστυχῆ Θήβαισι τῆ τόθ' ἡμέρα / ἀκτῖν' ἐφῆγας, Κάδμος ἠνίκ' ἤλθε γῆν / τήνδ', ἐκλιπὼν Φοίνισσαν ἐναλίαν χθόνα (l'espunzione dei vv. 1 s. si deve a M.W. Haslam, *GRBS* 16, 1975, 149-74; ma sul problema vd. anche *ex. gr.* P. Carrara, *ZPE* 102, 1994, 43-51). Ma agli esempi sofoclei ed euripidei addotti si dovrà aggiungere anche Theodect. *TrGF* 72 F 10.1-4 ὃ καλλιφεγγῆ λαμπάδ' εἰλίσσων φλογός / Ἥλιε, ποθεινὸν πᾶσιν ἀνθρώποις σέλας, / εἶδές τιν' ἄλλον πάποτ' εἰς οὐτῶ μέγαν / ἐλθόντ' ἀγῶνα καὶ δυσέκφευκτον κρῖσιν;

¹⁴ Vd. Aesch. *PV* 88 ss., *Eur. Her.* 748 ss. Osserva in proposito A.C. Pearson (*Euripides. The Heracidae*, ed. by A.C. P., Cambridge 1907, 111 *ad l.*): «the invocation of the powers of nature is a means of letting loose the emotions». Quanto a *Eur. Or.* 1496, l'invocazione del servo frigio a tut-

dency of the Greeks to share their deepest feelings with the elements»¹⁵. Simili invocazioni offrono peraltro al drammaturgo il 'la' per un monologo del protagonista¹⁶.

Le circostanze che accompagnano e giustificano l'invocazione al sole, alla terra e agli altri elementi della natura sono per lo più tali da preludere ad eventi funesti: il confronto con l'epigramma callimacheo diviene dunque particolarmente significativo in quanto l'*Anrufung* patetica al sole precede il suicidio. Se White (155 s.) menziona quale parallelo il caso di Alceste, le cui prime parole in scena sono un'invocazione al sole e alla luce del giorno¹⁷ e il cui congedo consiste in uno straziante χαῖρ(ε) (Eur. *Alc.* 391), assai più significativo mi pare il modello dell'Aiace sofocleo, la cui ultima *rhexis* prevede una reiterata invocazione al sole (vv. 845-65):

- 845 σὺ δ', ὃ τὸν αἰπὺν οὐρανὸν διφρηλατῶν
 Ἦλιε, πατρῶαν τὴν ἐμὴν ὅταν χθόνα
 ἴδῃς, ἐπισχὼν χρυσόνωτον ἠνίαν
 ἄγγελιον ἅτας τὰς ἐμὰς μόρον τ' ἐμὸν
 γέροντι πατρὶ τῇ τε δυστήνῳ τροφῷ.
 850 ἦ που τάλαινα, τήνδ' ὅταν κλύῃ φάτιν,
 ἦσει μέγαν κωκυτὸν ἐν πάσῃ πόλει.
 ἀλλ' οὐδὲν ἔργον ταῦτα θρηνεῖσθαι μάτην,
 ἀλλ' ἀρκτέον τὸ πρᾶγμα σὺν τάχει τινί.
 ὃ Θάνατε, Θάνατε, νῦν μ' ἐπίσκεψαι μολῶν·
 855 καίτοι σὲ μὲν κάκεῖ προσαυδήσω ξυνών·
 σὲ δ', ὃ φαεννῆς ἡμέρας τὸ νῦν σέλας,
 καὶ τὸν διφρευτὴν Ἦλιον προσεννέπω,
 πανύστατον δῆ, κοῦποτ' αὔθις ὕστερον.
 ὃ φέγγος, ὃ γῆς ἱερὸν οἰκείας πέδον
 860 Σαλαμῖνος, ὃ πατρῶον ἐστίας βάθρον,
 κλειναί τ' Ἀθῆναι, καὶ τὸ σύντροφον γένος,

te le potenze che possono testimoniare la veridicità delle sue parole è tanto articolata da sortire un effetto quasi ridicolo. In *Med.* 148 ss. le donne del Coro odono le parole con cui Medea chiama a testimoni dell'ingiustizia subita i tradizionali garanti dei giuramenti solenni, mentre il quinto stasimo (vv. 1251 ss.) si apre con l'accorata preghiera del Coro alla Terra e al Sole perché distolgano la donna dal suo empio proposito. Ma ancora in *Hipp.* 601 s. Ippolito invoca la terra e la luce del sole, fuggendo l'orrore delle proposte della Nutrice. Un simile appello sarà pronunciato poco oltre in tono disperato da Fedra (*Hipp.* 672 s.).

¹⁵ Euripides. *Phoenissae*, ed. by D.J. Mastronarde, Cambridge 1994, 142 ad vv. 3 s. Ma già W.S. Barrett (*Euripides. Hippolytos*. Ed. with Introd. and Comm. by W.S. B., Oxford 1964, 272 ad v. 601) nota che l'apostrofe al sole e agli altri elementi della natura sembra essere qualcosa di più di un mero artificio, e riflettere piuttosto «a genuine and natural tendency in the Hellene».

¹⁶ Cf. ex. gr. il prologo di Soph. *El.* 86 ss. (ὃ φάος ἀγνὸν / καὶ γῆς ἰσόμοιρ' ἀήρ, ὡς μοι / πολλὰς μὲν θρήνων ᾤδάς, / πολλὰς δ' ἀντήρεις ἦσθου / στέρωνων πλαγὰς αἰμασσομένων, / ὅποταν δνοφερὰ νύξ ὑπολειφθῆ / κτλ.), in cui Elettra esprime in una *rhexis* rivolta al sole e all'etere tutta la propria disperazione per la situazione in cui versa la casa di suo padre.

¹⁷ *Alc.* 244 ss. Ἦλιε καὶ φάος ἀμέρας / οὐράναι τε δι-/ναι νεφέλας δρομαίου.

κρηναί τε ποταμοί θ' οἶδε, καὶ τὰ Τρωϊκὰ
 πεδία προσαυδῶ, χαίρετ', ὧ τροφῆς ἐμοί·
 τοῦθ' ὑμῖν Αἴας τοῦπος ὕστατον θροεῖ,
 865 τὰ δ' ἄλλ' ἐν Ἴαιδου τοῖς κάτω μυθήσομαι¹⁸.

Aiace, prima di compiere il gesto estremo, non solo si rivolge al sole quale testimone degli eventi che si sono consumati, e lo prega di farsi per lui messaggero d'eccezione e di recare ai suoi cari notizia di quanto accaduto (v. 846, Ἥλιε)¹⁹, ma proprio al sole e alla luce indirizza il suo estremo saluto (vv. 856 s. σὲ δ', ὧ φραεννῆς ἡμέρας τὸ νῦν σέλας, / καὶ τὸν διφρευτήν Ἥλιον προσεννέπω), espresso in chiusura da χαίρετ(ε) (v. 863).

Il taglio di asciutto resoconto narrativo che caratterizza i quattro versi può ricordare inoltre i tratti del λόγος ἀγγελικός tragico, che per bocca di un personaggio secondario fa conoscere al pubblico l'evento funesto su cui fa leva la vicenda del dramma²⁰. A tradire nei versi relativi a Cleombroto la presenza di un paradigma tragico quale quello di Aiace è tra l'altro la precisazione ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου

¹⁸ «E tu, Sole, che la ripida erta celeste percorri con il tuo carro, quando vedrai la mia patria, frena le auree briglie e annuncia la mia sventura e la mia morte al vecchio padre e all'infelice madre che mi nutrì. Forse la sventurata, quando udirà questa notizia, manderà un potente gemito per tutta la città. Ma non bisogna perdersi in questi vani lamenti, bisogna invece compiere l'opera al più presto. O Morte, Morte, vieni a vedermi ora: eppure io stando con te anche laggiù potrò parlarti; a te invece, o luce del giorno luminoso che ora risplendi, e all'auriga Sole rivolgo il mio saluto, per l'ultima volta, né lo farò mai più. O luce, o sacro suolo della mia terra patria, Salamina, o focolare dei miei padri, e tu illustre Atene, stirpe del mio stesso sangue, e voi sorgenti e fiumi di questa terra, campi di Troia, vi saluto, addio, voi che mi avete nutrito! Queste parole Aiace vi rivolge per l'ultima volta, il resto lo dirò nell'Ade a quelli di laggiù».

¹⁹ M. Di Marco (*Un motivo dell'epigramma funebre in Sofocle [Ai. 845-851]*, MD 38, 1997, 143-52: 145 ss.) ha avuto il merito di segnalare per primo come l'invito che si immagina rivolto dal defunto al passante a recare il luttuoso annuncio nella patria lontana sia un motivo assai diffuso negli epigrammi sepolcrali: secondo lo studioso, non si può escludere che Sofocle potesse contare su modelli preesistenti, come ad es. l'epigramma 'simonideo' per i caduti alle Termopili (AP 7.249 e Hdt. 7.228.9 = FGE 776 s.), ma in conclusione «l'elaborata configurazione data al motivo da Sofocle sembra doversi ascrivere esclusivamente al genio inventivo del poeta» (p. 151).

²⁰ Una lettura analogica viene suggerita in maniera assai pertinente per Call. *Epigr.* 20 Pf. da Annemarie Ambühl (*Zwischen Tragödie und Roman: Kallimachos' Epigramm auf den Selbstmord der Basilo [20 Pf. = 32 Gow-Page = AP 7.517]*, in *Hellenistic Epigrams*, ed. by M. Annette Harder, R.F. Regtuit, Gerry C. Wakker, Leuven 2002, 1-26: 9-11), che riconosce nell'epigramma sul suicidio di Basilo, sopraffatta dal dolore per la morte del fratello, da un lato una 'tragedia in miniatura', dall'altro una situazione affine a quelle predilette dal romanzo greco d'amore, ma soprattutto un testo da porre in relazione con l'epoca dei re φιλάδελφοι. In generale, *exempla* tragici non mancano negli epigrammi callimachei: sul rapporto tra Callimaco - che secondo la *Suda* κ 227 A. avrebbe composto drammi satireschi, tragedie e commedie - e il teatro, vd. M. Fantuzzi, *Callimaco, l'epigramma, il teatro*, in *Callimaco. Cent'anni di papiri*, Atti del convegno internazionale di Studi. Firenze, 9-10 giugno 2005, a c. di G. Bastianini e A. Casanova, Firenze 2006, 69-87.

κακόν (v. 3)²¹, che segna inequivocabilmente la distanza tra la vicenda del primo e quella del secondo²².

Ma già nel primo verso dell'epigramma si può forse avvertire lo scarto tra il personaggio tragico e Cleombroto: la brevità, quasi sbrigativa, di quel "Ἥλιε χαῖρε" non può che apparire - alla luce delle lunghe *rheseis* ricche di *pathos* cui si è fatto cenno - come un meccanico surrogato, dagli effetti vagamente grotteschi²³. Tale solenne esclamazione dalle risonanze tragiche è posta sulla bocca del per noi sconosciuto Cleombroto di Ambracia, che assume così la maschera di un novello Aiace. Il tono si mantiene solenne anche nel verso successivo: il verbo ἤλατ(ο) appartiene alla *lexis* epica, e viene usato per lo più ad indicare eroiche azioni belliche o prodigiosi movimenti degli dèi²⁴; in ogni caso, il sintagma seguente ἀφ' ὑψηλοῦ τεύχεος definisce il balzo di Cleombroto come di senso inverso rispetto agli 'slanci' di certi eroi iliadici, diretti semmai contro o sulle mura della città, mentre εἰς Ἀἴδην completa la parabola in maniera - sì - inattesa, ma neppure essa priva di un sapore tragico²⁵.

²¹ Sulla variante ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου τέλος, trasmessa dal solo Sesto Empirico, che dà prova di una particolare predilezione per il sintagma θανάτου τέλος, vd. da ultimo M. Magnani, *Sulla tradizione di Archil. fr. 5 W.*², *Eikasmós* 17, 2006, 17-23: 20-23.

²² Il modello dell'*Aiace* sofocleo sarà ripreso da Virgilio nel monologo estremo di Didone, la quale invoca il sole e gli dèi a garanti del compiersi della maledizione, che rivolge contro Enea e i suoi discendenti prima del suicidio (4.607 ss.): *Sol, qui terrarum flammis opera omnia lustras / tuque harum interpret curarum et conscia Iuno, / nocturnisque Hecate triuiis ululata per urbes / et Dirae ultrices et di morientis Elissae, / accipite haec, meritumque malis aduertite numen / et nostras audite preces etc.* Tra gli appelli più generici al sole nell'ambito della poesia latina si ricordi Enn. fr. 114 (*Sol, qui candentem in caelo sublimat facem*) e 110.1-3 Jocelyn (*Iuppiter tuque adeo summe Sol qui res omnis inspicis / quique tuo lumine mare terram caelum contines / inspice hoc facinus prius quam fit. prohibessis scelus*), versi appartenenti forse a un dramma avente per protagonista Medea.

²³ Nota in proposito Jerphagnon 46 (vd. supra n. 6): «"Ἥλιε χαῖρε" - on voudrait traduire, dans le sabir d'aujourd'hui: "Ciao Soleil!", pour rendre quelque chose de cette désinvolture exubérante de qui lâche un bon "tiens" pour deux "tu l'auras"». Interessante anche la lettura suggerita da Doris Meyer (*Inszeniertes Lesevergnügen. Das inschriftliche Epigramm und seine Rezeption bei Kallimachos*, Stuttgart 2005, 166): «der lapidare Abschied des Kleombrotos und die partizipialen Verkürzungen im Bericht über seinen Tod veranschaulichen wirksam den logischen Kurzschluss des Todesspringers».

²⁴ Cf. *ex. gr. Il.* 1.532 εἰς ἄλλα ἄλτο βαθεῖαν ἀπ' αἰγλήεντος Ὀλύμπου, 6.103 αὐτίκα δ' ἐξ ὀχέων σὺν τεύχεσιν ἄλτο χαμαῖζε, 11.207 εἰς ἵππους ἄλεται, 12.438 (= 16.558) ὅς πρῶτος ἐσήλατο τεῖχος Ἀχαιῶν, 12.466 ὅτ' ἐσῆλτο πύλας, 16.733 Πάτροκλος δ' ἐτέρωθεν ἀφ' ἵππων ἄλτο χαμαῖζε, 755 Ἔκτωρ δ' αὖθ' ἐτέρωθεν ἀφ' ἵππων ἄλτο χαμαῖζε, 18.616 ἢ δ' ἴρηξ ὡς ἄλτο κατ' Οὐλύμπου νιφόμενος, 21.536 δεῖδια γὰρ μὴ οὖλος ἀνήρ ἐς τεῖχος ἄληται, *Od.* 22.80 ἄλτο δ' ἐπ' αὐτῷ. Callimaco ricorre allo stesso verbo in *Hymn. Dian.* 195 ss. μέσφ' ὅτε μαρπτομένη καὶ δὴ σχεδὸν ἤλατο πόντον / πρηόνος ἐξ ὑπάτοιο καὶ ἔνθορον εἰς ἀλήων / δίκτυα, κτλ.

²⁵ Significativo mi pare il fatto che la stessa immagine del balzo nell'aldilà venga espressa con linguaggio epico ed enfaticata in toni tragici da Erinna (fr. 4.15 Neri: cf. C. Neri, *Erinna. Testimonianze e frammenti*, Bologna 2003, 286). Vd. inoltre la morte di Fedra nelle parole di Teseo in

Nel secondo distico Cleombroto viene definitivamente spogliato dei panni dell'eroe tragico: se ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου κακόν provvede a privare il personaggio del grandioso sfondo di sventura che una simile presentazione presupporrebbe, con ἄλλὰ Πλάτωνος κτλ. ci si trova catapultati in tutt'altro - e ben più prosastico - contesto.

La *pointe* dell'epigramma - che in questo modo tradisce la propria estraneità strutturale al genere funerario²⁶ - si concentra dunque nella sequenza conclusiva del secondo distico: Cleombroto non è altri che un «vir unius libri» (ἔν, v. 4)²⁷, ma soprattutto non è altri che un lettore. Che questo interessi sottolineare a Callimaco, lo rivela la collocazione di massima evidenza conferita all'espressione γραμμ' ἀναλεξάμενος (v. 4), che chiude l'epigramma e in cui culmina la *pointe*²⁸. Una conferma significativa di tale lettura si può riconoscere anche nella scelta di Platone - e di Cleombroto - quali soggetti dell'epigramma: se ben nota è la diffidenza espressa a più riprese da Platone nei confronti dell'ascendente cultura del libro²⁹, un personaggio di nome Cleombroto incarna in effetti il prototipo di chi, in mancanza dell'esperienza diretta dell'ascolto di Socrate nelle sue ultime ore di vita, deve affidarsi alla mediazione di un libro, con tutti i rischi che ciò comporta. L'esame dell'epigramma sullo sfondo del *Fedone* platonico rivela poi chiaramente in Cleombroto un cattivo lettore, che si è fermato ad una lettura frettolosa e poco meditata e, contrariamente all'insegnamento platonico, ha ceduto ad un impulso passionale,

Eur. *Hipp.* 829 πῆδημ' εἰς Ἴαιδου κραιπνὸν ὄρμησασά μοι: mi fa notare M. Magnani che il verbo ὄρμῶ è impiegato in riferimento alla morte anche in Soph. *OC* 1576, e che interessante è anche il confronto con Aesch. *Pers.* 304 s. χὼ χιλίαρχος Δαδάκης πληγῆ δορὸς / πῆδημα κοῦφον ἐκ νεῶς ἀφῆλατο.

²⁶ Cf. Spina, *Cleombroto*, 17 s. (= *La forma breve*, 11 s.), secondo il quale «nel primo verso, Callimaco addensa gli elementi di base di un'epigrafe funeraria, utilizzandoli, però, con un effetto che potremmo definire straniante». Egli aggiunge quindi: «che di *pointe* si possa parlare a buon diritto, in questo epigramma funerario, è un'ulteriore conferma della tecnica callimachea di variare liberamente, nell'ambito di un genere dato». L'inclusione nel settimo libro dell'*Antologia Palatina* si deve, come di frequente accade, semplicemente al fatto che oggetto dell'epigramma è la morte del protagonista.

²⁷ A.J.L. van Hoof, *From Autothanasia to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*, London 1990, 76 s. Sulla superficialità della cultura di Cleombroto insiste anche la Meyer (165).

²⁸ Del tutto isolata è la posizione di White (136) nel negare il tono ironico dell'epigramma, posizione che d'altro canto sembra essere smentita da una lettura attenta del testo medesimo.

²⁹ Vd. in particolare Plat. *Phdr.* 274 b-278 e, su cui porta l'attenzione Παρασκευή Κοτζιά, *Το περι ψυχῆς γραμμ' ἀναλεξάμενος. Ἐνας υπαινιγμός στην Πλατωνική κριτική του γραπτού λόγου*; in Δημητρίω στέφανος. *Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Δημήτρη Λυπουρλή*, επιμέλεια Α. Βασιλειάδης, Π. Κοτζιά, Αι.Δ. Μαυρουδής, Δ.Α. Χρηστίδης, Θεσσαλονίκη 2004, 185-216: 199 ss. Ampia la bibliografia: basti rinviare al classico R. Pfeiffer, *Storia della filologia classica dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, ed. it. a c. di M. Gigante, Napoli 1973 (ed. or. Oxford 1968), 83 ss., 118 s., oltre che, in generale, a L.E. Rossi, *L'ideologia dell'oralità fino a Platone*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1, Roma 1992, 77-106: 100-03.

conferendo alla propria fine uno slancio drammatico che è agli antipodi della pacata morte di Socrate³⁰.

Un ulteriore spunto di riflessione credo possa offrire un testo correntemente citato fra le testimonianze relative alla fortuna dei versi su Cleombroto, ma a cui forse non si è prestata sufficiente attenzione quale supporto all'esegesi dell'epigramma callimacheo. Si tratta di un lungo epigramma di Agazia Scolastico, trasmesso in *AP* 11.354 (95 Viansino):

- ἄλλον Ἀριστοτέλην, Νικόστρατον, ἰσοπλάτωνα,
σινδαλαμοφράστην αἰπυτάτης σοφίης,
τοῖα περὶ ψυχῆς τις ἀνείρετο· ἄπως θέμις εἰπεῖν
τὴν ψυχὴν; θνητὴν ἢ πάλιν ἀθάνατον;
5 σῶμα δὲ δεῖ καλέειν ἢ ἀσώματον; ἐν δὲ νοητοῖς
τακτέον ἢ ληπτοῖς ἢ τὸ συναμφοτέρων;
αὐτὰρ ὁ τὰς βίβλους ἀνελέξατο τῶν μετεώρων
καὶ τὸ περὶ ψυχῆς ἔργον Ἀριστοτέλους,
καὶ παρὰ τῷ Φαίδωνι Πλατωνικὸν ὕψος ἐπιγνοῦς
10 πᾶσαν ἐνησκήθη πάντοθεν ἀτρεκίην.
εἶτα περιστέλλων τὸ τριβόνιον, εἶτα γενείου
ἄκρα καταψήγων τὴν λύσιν ἐξέφερον·
εἶπερ ὅλως ἔστι ψυχῆς φύσις – οὐδὲ γὰρ οἶδα –
ἢ θνητὴ πάντως ἐστὶν ἢ ἀθάνατος,
15 στεγνοφυῆς ἢ ἄυλος· ὅταν δ' Ἀχέροντα περῆσης,
κεῖθι τὸ νημερτὲς γνῶσαι ὡς ὁ Πλάτων.
εἰ δ' ἐθέλεις, τὸν παῖδα Κλεόμβροτον Ἀμβρακιώτην
μιμοῦ καὶ τεγέων σὸν δέμας ἐκχάλασον·
καὶ κεν ἐπιγνοίης δίχα σώματος αὐτίκα σαυτόν
20 μῦθον, ὅπερ ζητεῖς, τοῦθ' ὑπολειπόμενος³¹.

Agazia non nasconde di avere la propria fonte di ispirazione in Callimaco, e in particolare nell'*Epigr.* 23 Pf. (v. 17 τὸν παῖδα Κλεόμβροτον Ἀμβρακιώτην)³². Ni-

³⁰ Carlini 48-53.

³¹ «Nicostrato, un altro Aristotele, pari a Platone, / sottile parlatore di inarrivabile sapienza, / fu così interrogato da un tale sull'anima: "Come bisogna dire / che è l'anima? Mortale o al contrario immortale? / E bisogna chiamarla corporea o incorporea? La si deve classificare / tra le cose intellegibili, tra quelle sensibili o entrambe?" / Egli allora lesse i libri sui fenomeni celesti / e l'opera di Aristotele sull'anima, / imparò col *Fedone* a conoscere la sublimità di Platone, / e si esercitò in ogni senso su ogni verità. / Quindi, avvolgendosi nel mantello e grattandosi / la punta del mento, pronunciò questa soluzione: / "Se davvero esiste una natura dell'anima - io infatti non lo so - / mortale essa è senz'altro, o immortale, / compatta o immateriale: quando avrai attraversato l'Acheronte, / là conoscerai il vero, come Platone. / Se invece preferisci, imita il giovane Cleombroto di Ambracia / e lascia cadere il tuo corpo dal tetto: / separato dal corpo, subito conosceresti te stesso, / poiché ti resterebbe soltanto quello che stai cercando"».

³² Quanto al tema della discesa nell'Ade quale sistema più sicuro per avere risposte agli interrogativi metafisici, esso si ritrova nell'*Epigr.* 10 Pf. (*AP* 7.520 = *HE* 1199-202) ἦν δίζη Τίμαρχον ἐν

costrato, di cui Agazia traccia un profilo assai più colorito e ricco di dettagli rispetto al capolavoro di sintesi ed equilibrio del modello callimacheo³³, condivide con Cleombroto - che egli stesso menziona - proprio lo 'statuto' di lettore (v. 7 ss. αὐτὰρ ὁ τὰς βίβλους ἀνελέξατο τῶν μετεώρων / καὶ τὸ περὶ ψυχῆς ἔργον Ἀριστοτέλους, / καὶ παρὰ τῷ Φαίδωνι Πλατωνικὸν ὕψος ἐπιγνοῦς / πᾶσαν ἐνησκήθη πάντοθεν ἀτρεκίην). Mentre tuttavia Cleombroto si ferma ad un solo libro, Nicostrato incarna il modello del lettore scrupoloso fino all'eccesso (v. 10).

Per quanto, dunque, Agazia risponda a Callimaco con un diverso, ma ugualmente negativo, prototipo di lettore, il suo epigramma - più articolato ed esplicito - può offrire una chiave utile per comprendere qual è il vero bersaglio anche dell'epigramma callimacheo: non si tratta tanto - o soltanto - di Platone, al quale Agazia affianca Aristotele ed altri non menzionati autori di βίβλοι τῶν μετεώρων (v. 7); la figura paradossale è in entrambi i testi il lettore di quei libri, che eccede ora in superficialità e avventatezza, ora invece in pedanteria e inconcludenza, ma nell'uno come nell'altro caso appare lontano da una corretta interpretazione e da un'autentica assimilazione del messaggio originario³⁴.

In conclusione, senza che si possa escludere una polemica antifilosofica³⁵, credo che il vero problema su cui Callimaco vuole portare l'attenzione - scegliendo la chiave dell'ironia e della parodia - sia più sottile. Fa notare giustamente White (159) che Callimaco sottolinea essenzialmente il ruolo e l'efficacia dei testi scritti, come conferma la collocazione in chiusa di epigramma del participio ἀναλεξόμενος, e aggiunge: «Cleombrotus was profoundly moved not by direct encounters with Socrates but rather, in accord with the motif of Peter Bing's "well-read muse", by reading Plato's writing»³⁶.

Ἄϊδος, ὄφρα πύθῃαι / ἢ τι περὶ ψυχῆς ἢ πάλι πῶς ἔσειαι, / δίξεσθαι φυλῆς Πτολεμαΐδος
 υἱέα πατρὸς / Πausανίου· δήεις δ' αὐτὸν ἐν εὐσεβέων. Sui debiti, più in generale, di Agazia nei confronti di Callimaco, e specialmente del Callimaco epigrammatico, vd. *Agazia Scolastico. Epigrammi*, Testo, trad. e comm. a c. di G. Viansino, Milano 1967, 15 s.

³³ Annota R. Cantarella (*Poeti bizantini*, a c. di F. Conca, I, Milano 2000², 319 ad 9): «un grazioso componimento, nel quale, come altre volte in Agatia (cfr. AP XI 365, 376, 382), l'epigramma sembra quasi ampliarsi a mimo».

³⁴ Significativo è in tal senso il fatto che F. Martinazzoli (*XPHΣEΙΣ*, in AA.VV., *Studi di filosofia greca*, a c. di V.E. Alfieri e M. Untersteiner, Bari 1950, 437-49: 448 n. 1), a proposito dell'epigramma di Agazia, parli di «parodia dell'atteggiamento di Cleombroto dinanzi alla morte»: in tale osservazione marginale si può leggere semplicemente la conferma del fatto che Agazia renda esplicita un'intenzione ironica che l'epigramma callimacheo riesce meglio a dissimulare.

³⁵ Sarebbe difficile, infatti, negare radicalmente l'osservazione di U. v. Wilamowitz-Moellendorff (*Platon. Beilagen und Textkritik*, Berlin 1962³, 57): «so wie ich ihn [Kallimachos] kenne, hat er dem Platon und erst recht dem Unsterblichkeitsglauben kein Kompliment machen wollen».

³⁶ White, tuttavia, neppure in questo caso sembra trarre dalle sue corrette osservazioni le appropriate conseguenze. Egli conclude infatti: «despite the philosopher's own worries about the dangers inherent in interpreting anything written, Callimachus here ascribes the power of his ideas not to oral dialectic but to his artistic recreation of arguments» (159). A proposito di questo epigramma

Callimaco è tradizionalmente assunto quale autore-simbolo della nuova ‘civiltà del libro’ ellenistica: *poeta doctus*, egli vive in prima persona la rivoluzione culturale in corso, e con consapevolezza di lettore si rivolge nei suoi scritti a lettori³⁷. Proprio in virtù di questa vigile consapevolezza, egli deve avere avvertito con precoce sensibilità le conseguenze di una simile trasformazione: e non deve stupire che abbia scelto di farne oggetto di denuncia - sia pure nei toni di una parodia non violenta - in riferimento alla cultura filosofica, e alla filosofia platonica in particolare, ambito in cui il passaggio da una trasmissione rigorosamente orale e dialettica del sapere a quella scritta doveva risultare più paradossale e rischioso³⁸.

Cleombroto diviene così l'icona di una lettura che non è trasmissione ma deformazione del messaggio. A caratterizzare ulteriormente il profilo di Cleombroto contribuisce la sua caricaturale rappresentazione coi tratti di un personaggio tragico, che interessa la prima parte dell'epigramma: tra le debolezze di un lettore come questo non è arduo immaginare anche una spiccata tendenza all'immedesimazione, che risulta anzi psicologicamente coerente con il personaggio³⁹.

L'interpretazione dell'epigramma qui illustrata mi pare possa valorizzare ed esplicitare la consapevolezza metacomunicativa di cui Callimaco dà spesso prova

callimacheo, invece, la Meyer osserva (165) con efficacia che «die Phantasie einer eigenen 'Bücherwelt' ist den Alexandrinern nicht fremd».

³⁷ Nel suo recente studio sulla produzione epigrammatica di Callimaco in relazione alla tradizione epigrafica, la Meyer ha dimostrato con lucidità come l'autore operi, ad esempio, sulle strutture comunicative ereditate dalla tradizione per adeguarle alle mutate esigenze di un pubblico di lettori. Sul valore del termine γράμμα presso i poeti alessandrini, vd. le considerazioni di Alicja Szastynska-Siemion (*The Alexandrian epigrammatists' idea of the literary work*, Eos 74, 1986, 217-27: 225 s.), che sottolinea peraltro come l'idea della poesia come creazione di una nuova realtà sia prettamente alessandrina.

³⁸ In questa direzione muove l'interpretazione dell'epigramma recentemente proposta dalla Κοτζιά (215 s.), che, facendo leva sull'interpretazione antica - specialmente ciceroniana e neoplatonica - del testo, riconosce in Cleombroto il simbolo di un approccio non opportunamente guidato alla scrittura filosofica. L. Del Corso (*Libro e lettura nell'arte ellenistica. Note storico-culturali*, Segno e testo 4, 2006, 71-106: 82 s.) documenta su base iconografica la diffusione della pratica della lettura commentata di testi scritti nelle scuole filosofiche nel III secolo a.C., e osserva che «persino Platone, l'ultimo strenuo difensore del primato dell'oralità sulla scrittura nel processo di ricerca filosofica, nella nuova temperie culturale deve inevitabilmente avvalersi di un libro per insegnare». Sulla pratica della lettura commentata nelle scuole filosofiche vd. Id., *La lettura nel mondo ellenistico*, Roma-Bari 2005, 31-49.

³⁹ Un meccanismo analogo, questa volta suscitato proprio dalla vicenda di Cleombroto, è descritto in [Luc.] *Philopatr.* 1 (opera di datazione discussa, secondo B. Baldwin, YCIS 27, 1982, 321-44 dell'epoca di Giuliano, secondo R. Anastasi, SicGymn 17, 1964, 127-44 risalente addirittura all'età comnena) dal personaggio Crizia: ὃ Τριεφῶν, μέγαν τινὰ καὶ ἠπορημένον λόγον ἀκήκοα καὶ πολλὰς ὁδοῖς διενειλημμένον καὶ ἔτι ἀναπεμπάζω τοὺς ὕθλους καὶ τὰς ἀκοὰς ἀποφράττω, μή που ἔτι ἀκούσαιμι ταῦτα καὶ ἀποψύξω ἐκμανεῖς καὶ μῦθος τοῖς ποιηταῖς γενήσομαι ὡς καὶ Νιόβη τὸ πρῖν. ἀλλὰ κατὰ κρημνῶν ὠθούμην ἂν ἐπὶ κεφαλῆς σκοτοδινήσας, εἰ μὴ ἐπέκραξάς μοι, ὃ τάν, καὶ τὸ τοῦ Κλεομβρότου πῆδημα τοῦ Ἀμβρακιώτου ἐμυθεύθη ἐπ' ἐμοί. Per l'uso di πῆδημα, vd. il già citato Eur. *Hipp.* 829.

indiretta: essa è senz'altro conforme al profilo di un poeta la cui anima è ἐν βύβλοις πεπονημένη⁴⁰, e che, agli antipodi del suo incauto Cleombroto, è *poeta*, ma prima ancora *lector doctus*.

Bologna

Valentina Garulli*

⁴⁰ Posidipp. 137.3 A.-B. (AP 12.98.3 = HE 3076 = 6.3 F.-G.): l'interpretazione dell'epigramma è dibattuta tra chi ritiene che la «cicala delle Muse» cui Posidippo fa riferimento sia lo stesso poeta di Pella, e chi legge invece i versi posidippeï nei termini di una polemica avente per bersaglio Callimaco (cf. V. Di Benedetto, *Posidippo tra Pindaro e Callimaco*, Prometheus 29, 2003, 97-119: 116 s.; E. Lelli, *Posidippo e Callimaco*, in *Posidippo e gli altri*, 77-132: 112 nn. 128 s.). Nell'uno come nell'altro caso, il sintagma pare comunque adatto a definire entrambi, in quanto rappresentanti illustri della categoria dei 'poeti-filologi'.

* Desidero ringraziare per le proficue discussioni su questo lavoro Maria Grazia Albiani, Leonardo Fiorentini, Massimo Magnani, Enrico Magnelli, Camillo Neri, Vinicio Tammaro.

EIN ECHO DES POSEIDIPPISCHEN «SIEGELGEDICHTS» IN DEN ‘METAMORPHOSEN’ OVIDS?

In den Versen 9 f. des mutmaßlichen «Sphragis-Gedichts» des Poseidipp (nr. 118 Austin/Bastianini = SH 705) wendet sich der Dichter, der zuvor die Musen angesprochen hat, an den Dichtergott Apoll:

Καὶ σὺ Ποσειδίππὸν ποτ' ἐφίλαο, Κύνθιε, Λητοῦς
ὕ' ἐκάε[ργ]ε, βέλος (vacat)

H. Lloyd-Jones hat in seiner richtungsweisenden und maßgebenden Behandlung dieses Gedichts¹ das überlieferte καί geändert in καὶ mit dem Ziel, eine typische Gebetsformel des ὕμνος κλητικός herzustellen («wenn du mich jemals geliebt hast, so erfülle mir jetzt meine Bitte»). Insofern die Fortführung des Gedankens durch eine Lücke im Pentameter und den schlechten Überlieferungszustand des folgenden Hexameters völlig im Dunkeln bleibt, kann diese Konjektur keine Sicherheit beanspruchen: Es wäre durchaus möglich, daß Poseidipp seine Bitte an Apoll (13 ff.) anders als durch die von Lloyd-Jones hergestellte Gebetsformel eingeleitet hat.

Lloyd-Jones hebt zu Recht hervor, daß man das überlieferte καί, wenn man es beibehält, nur emphatisch verstehen kann, also im Sinne einer Steigerung von den Musen zu Apoll: «sogar Du, Apoll, hast einst den Poseidipp geliebt». Eine Aussage der Form «sogar Apoll hat mich einst geliebt» hat nun auffälligerweise ein negatives Pendant an einer Stelle der lateinischen Literatur. Die zu langwährendem Altern verurteilte Sibylle beschreibt ihre Lage gegenüber Aeneas in den Metamorphosen Ovids folgendermaßen (14.147-51):

*Tempus erit, cum de tanto me corpore parvam
Longa dies faciet consumptaque membra senecta
Ad minimum redigentur onus; nec amata videbor
150 Nec placuisse deo; Phoebeus quoque forsitan ipse
Vel non cognoscat, vel dilexisse negabit.*

«Sogar Apoll selbst wird bestreiten, daß er mich je geliebt habe». Insofern die Liebe Apolls zur Sibylle im Vergleich zu derjenigen gegenüber dem Dichter Apoll völlig anderer, nämlich sexueller Art ist, könnte man geneigt sein, in dieser Übereinstimmung eine zufällige Parallele zu sehen, die einfach dadurch zustandekommt, daß zwei Personen in völlig verschiedenen Situationen auf eine frühere Zuneigung Apolls verweisen. Gegen die Annahme einer solchen «Zufallsparallele» spricht jedoch folgendes:

¹ *The Seal of Posidippus*, JHS 83, 1963, 75-99, hier 86 = *The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones. Greek Comedy, Hellenistic Literature, Greek Religion, and Miscellanea*, Oxford 1990, 158-95, hier 176.

1. In beiden Fällen beklagt die sprechende Person die Leiden ihres Alters. Bei der ovidischen Sibylle ist dies evident, bei Poseidipp kann man infolge der unsicheren Lesung in Vers 5

νῦν δὲ Ποσει[ι]δίππῳ (-ου tab.) στυγερόν συναείσατε (Diels : συναεισασθε tab. : συναείρατε Friedrich) γῆρας

nicht sicher entscheiden, ob Poseidipp die Musen auffordert, sein Alter mit ihm zu besingen, oder ob er sie um Hilfe bei der Bewältigung desselben bittet². Im erstgenannten Falle könnte die These von Lloyd-Jones, es handele sich um ein Einleitungsgedicht zu einem Zyklus von Epigrammen über das Greisenalter oder zumindest mit dem Titel ΓΗΡΑΣ, einiges an Wahrscheinlichkeit beanspruchen. In jedem Fall aber versteht sich das dichterische Ich Poseidipps als ein Greis, der sich nur noch auf die vergangene Zuneigung Apolls berufen kann.

2. An beiden Stellen werden aus der Behauptung bzw. Verneinung der früheren Zuneigung Apolls diametral verschiedene Folgerungen gezogen. Poseidipp nimmt Apolls frühere Hochschätzung zum Anlaß, ihn um ein Orakel zu bitten, welches ihm Ehrung in Form einer Statue verschafft (13 ff.). Er versucht also, kraft seiner ehemals privilegierten Stellung bei Apoll sich die künftige Verehrung seiner Mitbürger zu sichern (15-17):

ὄφρα με τιμῆσωσι Μακηδόνες οἳ τ' ἐπὶ νήσων
οἳ τ' Ἀσίης πάσης γείτονες ἡμόνος
Πελλαῖον γένος ἄμόν...

Dagegen lehnt die ovidische Sibylle, die sich nicht mehr von Apoll geliebt glaubt, entsprechend auch die ihr von Aeneas angekündigte göttliche Verehrung als etwas Unpassendes ab (14.130 f.):

“Nec dea sum” dixit “nec sacri turis honore
Humanum dignare caput ...”

Ich habe mich an anderer Stelle³ bemüht zu zeigen, daß die Sibylle bei Ovid mit ihrer Erzählung über ihre Verweigerung gegenüber Apoll gerade ihre Nicht-Göttlichkeit bzw. Sterblichkeit aitiologisch begründet und somit die unentbehrliche

² Für letzteres plädiert jetzt C. Austin, *Posidippus and the Mysteries ... of the Text*, in: G. Bastianini et A. Casanova (edd.), *Il papiro di Posidippo un anno dopo*, Florenz 2002, 7-19, hier 17, für ersteres im Anschluß an Lloyd-Jones neuerdings wieder Gaulty ZPE 151, 2005, 38.

³ *Die Liebesaffaire mit Dido und der Unterweltsgang mit der Sibylle. Zwei berühmte Aeneisszenen in den ovidischen Metamorphosen*, Osnabrücker Online-Beiträge zu den Altertumswissenschaften 10/2004;
http://www.geschichte.uni-osnabrueck.de/projekt/online_beitraege_pdf/liebesaffaire_mitdido_und_der_unterweltsgesang_mit_der_sybylle.pdf, S. 10 ff.

Voraussetzung für eine kultische Verehrung, wie sie ihr von Aeneas nicht nur in der ovidischen, sondern auch in der vergilischen Fassung (*Aen.* 6.65 ff.) in Aussicht gestellt wird, außer Kraft setzt: Weil sie sich Apoll nicht hingab, gewährte er ihr zwar Langlebigkeit, aber weder ewige Jugend noch Unsterblichkeit, und somit verlor sie einerseits in langwierigem Altern ihre einst von Apoll geliebte Schönheit und kann andererseits auch nicht sinnvollerweise verehrt werden. Gerade solche Verehrung scheint Poseidipp aber zu erstreben und aufgrund seiner ehemals bevorzugten Stellung bei Apoll für erreichbar zu halten.

3. Im übernächsten Distichon bietet Poseidipp Apoll um ein Orakel in Form einer «unsterblichen Stimme» (14 φωνὴν ἀθανάτην). Genau diese «unsterbliche apollinische Stimme» ist aber die zukünftige Existenzform der Sibylle nach ihrem vollständigen körperlichen Dahinschwinden, wie sie selbst in unmittelbarem Anschluß an die oben ausgeschriebenen Worte dartut (14.152 f.):

*Usque adeo mutata ferar nullique videnda;
Voce tamen noscar, vocem mihi fata relinquent.*

4. In beiden Fällen unterscheidet sich die Gestaltung des Motivs in jeweils gleicher Weise von dem häufiger imitierten poetologischen Topos, der sich Theocr. 5.82 καὶ γὰρ ἔμ' Ὀπόλλων φιλέει μέγα und Verg. *ecl.* 3.62 *Et me Phoebus amat* entnehmen läßt: Die „Zuneigung Apolls“ bezieht sich bei Poseidipp und Ovid nicht auf die Gegenwart, sondern auf die weit zurückliegende Jugend der sprechenden Person (vgl. die Vergangenheitstempora ἐφίλαο bzw. *dilexisse*). Ferner bezieht sich das „auch“ nicht auf das Personalpronomen der ersten Person („Apoll liebt *a u c h m i c h* neben anderen“), sondern eher im Sinne eines „sogar“ auf Apoll: „*S o g a r A p o l l* hat einstmals die Wertschätzung der nunmehr gealterten Person bekundet“. Dabei hat Ovid die bei Poseidipp noch vorhandene poetologische Färbung des Motivs im Munde seiner Sibylle völlig eliminiert.

In Anbetracht der ausgeführten Kongruenzen wird man eine zufällige Übereinstimmung für unwahrscheinlich handeln und vielmehr annehmen, daß Ovid das Motiv «einstmals wurde ich sogar von Apoll geliebt» aus einer bekannten und möglicherweise - falls Lloyd-Jones These des «Sphragis-Gedichts» zutrifft - auch an exponierter Stelle stehenden hellenistischen Altersklage adaptiert und seiner Sibylle in negativer Form in den Mund gelegt hat.

SENECA, 'APOCOLOCYNTOSIS' 1983 - 2006

Le rassegne bibliografiche esistenti per l'*Apocolocyntosis* si fermano al 1982, anno della comparsa del *Bericht* 1959-1982 di Bringmann¹, prosecuzione di quello pubblicato da Coffey² per gli anni 1922-1958; un'integrazione solo parziale è infatti rappresentata dallo *status quaestionis* di Cortés Tovar del 1984. Per il periodo successivo mancano dunque supporti specifici, anche se un imprescindibile punto di riferimento è ora costituito³ dalla *Bibliografia senecana del XX secolo*⁴.

In questo lavoro si è pertanto cercato di presentare la produzione scientifica dei decenni successivi, mantenendosi nel solco della suddivisione tematica già proposta da Coffey e Bringmann, ma al tempo stesso tenendo conto delle tendenze critiche che di recente si sono imposte, soprattutto per quanto riguarda da un lato l'emergere, a cavallo tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta, degli studi di critica testuale, che hanno preparato il terreno ad un numero considerevole di nuove edizioni, e dall'altro l'influenza esercitata dalla progressiva diffusione di categorie letterarie riconducibili, in ultima analisi, al pensiero di M. Bachtin.

Datazione e paternità

Accantonate ormai le remore di tipo morale che nell'Ottocento avevano frenato l'attribuzione dell'*Apocolocyntosis* a Seneca sulla base di una presunta inconciliabilità tra l'*habitus* del filosofo stoico e l'accanimento verso un morto che emerge dalla satira, e poiché i tentativi di fornire un'identità alternativa all'autore dell'*Apocolocyntosis*⁵ sono risultati per lo più poco convincenti, la paternità senecana, accettata dalla totalità degli editori recenti, viene ormai generalmente accolta.

Mancano ancora, tuttavia, studi che si propongano di risolvere il problema in modo positivo, dimostrando cioè la natura originalmente senecana dell'opera. Tanto l'attribuzione fornita dai manoscritti⁶ quanto la notizia di Dione, secondo la quale

¹ K. Bringmann, *Senecas 'Apocolocyntosis'. Ein Forschungsbericht 1959-1982*, ANRW II 32.2, 1985, 885-914.

² M. Coffey, *Forschungen zu Seneca, Apocolocyntosis 1922-1958*, *Lustrum* 6, 1961, 239-71.

³ Alla bibliografia relativa all'*Apocolocyntosis* sono dedicate anche le pagine 164-65 di A. Borgo, *Per una rassegna senecana (1988-1998)*, *BStudLat* 29, 1999, 159-86.

⁴ I. Lana-E. Malaspina (edd.), *Bibliografia senecana del XX secolo*, Bologna 2005.

⁵ *Discreta eco* ha avuto, in particolare, l'ipotesi di G. Bagnani, *Arbiter of elegance*, Toronto 1954, 80-82, che attribuiva l'*Apocolocyntosis* a Petronio; L. Herrmann, *Phèdre et ses fables*, Leiden 1950, 143, invece, ha ascritto la paternità dell'opera a Fedro, come si evince ancora dal suo articolo del 1982, citato in bibliografia.

⁶ L'attribuzione a Seneca è dato comune alle *inscriptiones* dei tre testimoni primari, nonostante essi presentino per la satira due titoli diversi. Ciò, tuttavia, permette di affermare con certezza soltanto che tale attribuzione risale almeno all'archetipo. A questo proposito, si vedano Reeve, che respin-

Seneca avrebbe composto una non meglio specificata ἀποκολοκύντωσις, non risultano infatti decisive. Come nota Goodyear, infatti, «famous names attract attributions»⁷, e non va trascurato nemmeno il dato relativo all'isolamento della satira rispetto al *corpus* delle opere sicuramente senecane nell'ambito della tradizione manoscritta. I tre più antichi testimoni in nostro possesso, infatti, hanno carattere miscelaneo e non contengono altre opere di Seneca⁸, con la sola eccezione di **L**, che affianca il *Ludus* al *De clementia*.

Un parziale tentativo in questo senso è quello effettuato da Van Ryneveld, che vede una prova della paternità senecana nei numerosi riferimenti al problema dell'amministrazione della giustizia e, in particolare, al procedimento giuridico dell'*audi alteram partem*. Essi, accomunando l'*Apocolocyntosis* all'*Hercules Furens* e alla *Medea*, svelerebbero una vera e propria ossessione del filosofo per la pratica forense, derivata in parte dalla sua stessa vicenda biografica. Questo argomento, tuttavia, è interessante ma non decisivo, dal momento che la tematica dell'amministrazione della legge e del giusto processo non appartiene esclusivamente a Seneca, ed affiora nella satira perché inevitabilmente legata alla figura di Claudio, giudice instancabile (cf. 7.4, *Tiburi ante templum [...] ius dicebam totis diebus mense Iulio et Augusto*), come è comprovato dalle testimonianze storiografiche.

Più in generale, una conferma della paternità senecana è stata individuata nel fatto che dal testo del *Ludus* emergerebbe una conoscenza della personalità del giovane Nerone⁹ e degli eventi occorsi in occasione della morte di Claudio¹⁰ tale che autore ne potrà essere stato solo un personaggio ben introdotto nella cerchia di corte, quale appunto il tutore del giovane principe. Secondo Russo 1982¹¹ Seneca, costretto a pubblicare in forma anonima il proprio libello, vi avrebbe inserito alcune «linee

ge le accuse di interpolazione per la dicitura *Annei Seneca* contenuta nel titolo di **S**, e Bruun 1990, 76-77.

⁷ *The Cambridge History of Classical Literature, II: Latin Literature*, Cambridge 1983, 633; cf. anche la recensione di Nisbet in *JRS* 73, 1983, 176.

⁸ Al contrario, **V** attribuisce a Seneca anche una raccolta di proverbi sicuramente spuria. Sulla genesi di questi codici miscelanei, si veda Roncali 1998, che individua nel carattere fantastico dell'*Apocolocyntosis*, e nel fatto di avere «il cielo come punto di riferimento, e gli inferi come alternativa ad esso» (290), l'elemento che ne avrebbe comportato l'inserimento in volumi contenenti per lo più scritti di tipo agiografico, compilazioni erudite e *visiones*.

⁹ In questo senso Schubert, 31 ha letto la presenza, nelle *Laudes*, del motivo del *cantus* e della *vox* di Nerone, che anticipa di anni le esibizioni pubbliche dell'imperatore. Questo stesso elemento, tuttavia, è stato da altri letto come una prova fondamentale della necessità di postdatare l'*Apocolocyntosis* (così J. Toynbee, *Nero Artifex: The Apocolocyntosis Reconsidered*, CQ 36, 1942, 83-93), o almeno le stesse *Laudes* (Champlin).

¹⁰ Così Dobesch, 67.

¹¹ Una nuova versione di questo contributo è stata poi inserita in appendice alla sesta edizione dell'edizione di Russo, 161-65.

confidenziali» che alludono in forma criptica non solo all'occasione della composizione dell'opera, ma anche alle vere circostanze della morte di Claudio e all'identità del suo autore.

Il 'senechismo' dell'*Apocolocyntosis* è invece respinto da Rodríguez Almeida, unica voce fuori dal coro per quanto riguarda il generale consenso sull'attribuzione a Seneca, secondo il quale l'uso di espressioni mutuata dal *sermo cotidianus* e *vulgaris*, il massiccio inserimento di proverbi, lo stile *incomptus* delle parti in versi non sarebbero conciliabili con l'*usus scribendi* delle altre opere di Seneca. A suffragio di tale ipotesi, tuttavia, l'autore adduce una rassegna di passi che, seppur interessante, non porta necessariamente a respingere la paternità senecana, ma è facilmente riconducibile a caratteristiche formali proprie del genere menippeo quali la commistione dei registri stilistici, l'uso dei proverbi e la parodia dei generi poetici alti.

Secondo Rodríguez, inoltre, l'attribuzione senecana sarebbe contraddetta anche da motivazioni di carattere storico, dal momento che non solo la pubblicazione di una satira contro l'apoteosi di Claudio sarebbe stata, da parte di Seneca, una mossa di scarsa opportunità politica che lo avrebbe posto in antagonismo con il Senato, con Agrippina e con lo stesso Nerone, ma di una tale pubblicazione non v'è traccia o eco alcuna nelle opere letterarie e storiografiche successive.

Se con il problema dell'opportunità politica Rodríguez si inoltra nella spinosa questione delle finalità dell'*Apocolocyntosis*, sulla quale ritorneremo in seguito, il silenzio della storiografia successiva è senz'altro un aspetto che merita attenzione. Non va dimenticato, però, che tale silenzio non è totale, bensì è rotto proprio da quel passo di Dione Cassio che ci dà notizia del titolo dell'opera. Un'opera satirica sulla morte di Claudio Seneca deve pur averla scritta, se lo storico greco ne conserva memoria; e anche ammettendo che essa non sia necessariamente la stessa che ci è stata tramandata, ipotizzare il silenzio degli storici su due opere letterarie distinte (quella citata da Dione e quella trådita dai manoscritti) è ancora più arduo che accettarlo per uno scritto soltanto.

In base ad alcuni dati considerati anacronistici e incongruenti, il *terminus post quem* per la composizione della satira, inizialmente fissato al 60 d. C., viene collocato in epoca flavia; a questo punto Rodríguez ipotizza che l'autore della satira possa essere Canio Rufo, poeta più volte nominato da Marziale. Mancano, però, motivi stringenti che rendano necessaria una postdatazione così netta, condotta unicamente sulla scorta di un'inversione della direzione allusiva comunemente accettata tra l'*ultima vox* di Claudio (*Vae me, puto, concacavi me*, 4.3) e la *sententia* pronunciata

da Vespasiano morente (*Vae, puto, deus fio*, Suet. *Vesp.* 23.4¹²). Al di là di questa radicale di Rodríguez, le proposte di modificare la data presunta di pubblicazione dell'*Apocolocyntosis* sono state poco numerose. Se Letta la situa dopo il 59, e vede nell'opera l'espressione ironica e amara della disillusione di Seneca nei confronti di Nerone, tutti gli editori, invece, propendono per quella che appare come la teoria più convincente¹³: il libello sarebbe stato composto poco dopo la deificazione di Claudio (il *terminus post quem* è rappresentato dalla morte del liberto Narcisso, succeduta di poche settimane a quella dell'imperatore¹⁴, dal momento che è lui ad accogliere Claudio nell'Ade), quando cioè il ricordo ancora vivo dei fatti narrati e delle colpe di Claudio avrebbe costituito terreno fertile per la satira; data probabile per la sua declamazione davanti alla corte sarà stata allora una delle festività di fine d'anno: i *refrigeria* della morte di Claudio¹⁵, le celebrazioni isiache¹⁶, quelle per la fine dell'anno solare¹⁷, o, più probabilmente, i Saturnali¹⁸ dell'anno 54 d.C.

La questione della datazione e della paternità dell'*Apocolocyntosis*, tuttavia, non sembra prestarsi a soluzione univoche: l'ipotesi¹⁹ di un'iniziale diffusione in forma anonima, infatti, fa sì che non si possa trascurare la possibilità di una seconda pubblicazione²⁰, questa volta al di fuori della ristretta cerchia imperiale, e consente

¹² Per cui cf. anche M.G. Schmidt, *Claudius und Vespasian: eine neue Interpretation des Wortes 'Vae, puto, deus fio'* (Suet. *Vesp.* 23, 4), *Chiron* 18, 1988, 83-89. Secondo Rodríguez, se Vespasiano avesse citato l'*Apocolocyntosis*, Svetonio non avrebbe mancato di sottolinearlo.

¹³ In particolare, l'*incipit* della satira, che dà conto del mese e del giorno in cui gli eventi ebbero luogo, ma non dell'anno («Quid actum sit in caelo ante diem III idus Octobris anno novo»), dà la chiara impressione che ci si stia riferendo a fatti da poco trascorsi.

¹⁴ Cf. Tac. *ann.* 13.1.3. Luisi, senza spiegarne il motivo, colloca invece il suicidio di Narcisso nel 55, e quindi propone per l'*Apocolocyntosis* una data «fra il 56 e il 61, più vicina comunque al 56 che al 61»: l'opera sarebbe infatti da porre in relazione con il programma di sconsecrazione del *divus* Claudio attuato da Nerone fin dall'inizio del suo regno.

¹⁵ Quest'ipotesi è avanzata da Gamba, il quale osserva che non solo nella ricorrenza del trigesimo dalla morte i Romani erano soliti rievocare scherzosamente la vita del defunto, ma che in questo modo acquisterebbe un nuovo significato anche il lasso di trenta giorni decretato dal Senato celeste per l'esilio di Claudio. Una simile giustificazione non è però necessaria, dal momento che il termine di trenta giorni ricalca quello concesso dalla legge nei casi di esilio per l'uscita dai confini dell'Italia.

¹⁶ L'occasione isiaca è desunta da Roncali 1987 dalla presenza di riferimenti ai riti di Iside (cf. soprattutto il grido rituale εὐρήκαμεν, συγχάριωμεν di *apocol.* 13.4) e al personaggio di Caligola, che ad essi era particolarmente legato.

¹⁷ Così Lund, 20 n. 55.

¹⁸ Sul forte - legame, lessicale, tematico e simbolico prima ancora che d'occasione - che unisce l'*Apocolocyntosis* alla festa dei Saturnali ritorneremo in seguito.

¹⁹ Tale ipotesi, avanzata da K. Münscher, *Senecas Werke, Untersuchungen zur Abfassungszeit und Echtheit*, *Philologus Suppl.* 16.1, 1922, 49 ss., è definita «unwarscheinlich» da Schönberger, 23, perché, a suo dire, vanificherebbe l'intento stesso, protrettico e personale, della satira, ma è stata invece difesa di Eden, 7.

²⁰ La possibilità di una seconda pubblicazione è stata riaffermata recentemente da Champlin, secondo il quale le *Laudes Neronis* sarebbero state aggiunte al testo originale negli anni Sessanta, allo

di appianare il problema dell'opportunità politica e personale della diffusione di una simile opera in un momento cronologicamente vicino a quello della divinizzazione di Claudio.

Il titolo

Nodo problematico assai dibattuto rimane invece la questione del titolo originale dell'opera, nonché del significato da attribuire al termine ἀποκολοκύντωσις.

Se infatti viene ormai per lo più accettata²¹ l'identificazione, avanzata per la prima volta da Hadrianus Iunius nel 1557, tra l'opera senecana citata da Dione Cassio²² e lo scritto satirico tramandatoci dai manoscritti sotto il titolo di *Divi Claudii Apotheosis per satiram* (S) o *Ludus de morte Claudii* (V e L), rimane ancora da chiarire quale sia il significato dell'*hapax*, e in che modo esso sia da mettere in rapporto con l'economia complessiva della satira.

Con la sola eccezione di Roncali, tutti gli editori recenti sembrano attestarsi su posizioni di prudenza, inserendosi nella scia dell'interpretazione più comune: il termine ἀποκολοκύντωσις sarebbe una neoformazione umoristica costruita a partire da ἀποθέωσις, dove al tema di θεός sarebbe stato sostituito quello di κολοκύντη, con allusione alla nota stupidità di Claudio, cui farebbe riferimento la menzione della zucca. Gli editori non mancano di sottolineare come le testimonianze antiche di una simile valenza metaforica dei termini κολοκύντη e *cucurbita* siano sporadiche e

scopo di compiacere la passione dell'imperatore per il canto e gli spettacoli, che, a detta degli storici, avrebbe avuto pubblica risonanza solo dopo la morte di Agrippina.

²¹ Anche questo dato, tuttavia, non può essere ancora considerato certo al di là di ogni ragionevole dubbio. Se infatti entrambi i titoli presentati dai manoscritti sembrerebbero glosse medievali, e se è abbastanza facile immaginare come un titolo scritto in greco e dal significato oscuro quale *Apocolocyntosis* possa essere andato perduto nella tradizione del testo, un'identificazione certa è inseparabile dall'individuazione di una corrispondenza tematica che ci è preclusa proprio in virtù della scarsa leggibilità del termine testimoniato da Dione. Si noti, inoltre, come la notizia offerta da Dione Cassio sia collocata in un passo che verte più su battute estemporanee che su vere e proprie opere letterarie, nel quale il riferimento all'opera di Seneca appare in posizione subordinata rispetto a quello relativo alla battuta di suo fratello Gallione.

²² Dio 60.35.2-4 (= Xiph. 146.15-32 Stephanus): Ἀγριππῖνα δὲ καὶ ὁ Νέρων πενθεῖν προσεποιῶντο ὃν ἀπεκτόνεσαν, ἕξ τε τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγον ὃν ἐκ τοῦ συμποσίου φοράδην ἐξεννόησαν. ὅθεν περ Λούκιος Ἰούνιος Γαλλίων ὁ τοῦ Σενέκα ἀδελφὸς ἀστειότατόν τι ἀπεφθέγγετο. συνέθηκε μὲν γὰρ καὶ ὁ Σενέκας σύγγραμμα, ἀποκολοκύντωσιν αὐτὸ ὡσπερ τινὰ ἀπαθανάτισιν [ἀθανάτισιν VC] ὀνομάσας. ἐκεῖνος δὲ ἐν βραχυτάτῳ πολλὰ εἰπὼν ἀπομνημονεύεται. ἐπειδὴ γὰρ τοὺς ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ θανατουμένους ἀγκίστροις τισὶ μεγάλοις οἱ δῆμιοι ἕξ τε τὴν ἀγορὰν ἀνεῖλκον κάντεῦθεν ἕς τὸν ποταμὸν ἔσυρον, ἔφη τὸν Κλαύδιον ἀγκίστρῳ ἕς τὸν οὐρανὸν ἀνενεχθῆναι. καὶ ὁ Νέρων δὲ οὐκ ἀπάξιον μνήμης ἔπος κατέλιπε. τοὺς γὰρ μύκητας θεῶν βρῶμα ἔλεγεν εἶναι, ὅτι καὶ ἐκεῖνος διὰ τοῦ μύκητος θεὸς ἐγεγόνει.

niente affatto decisive²³, ma alla fine, pur senza entusiasmo, mantengono questa come la soluzione più convincente: così Schönberger; Eden individua il tratto semiologico peculiare della zucca nella sua «vacuity», mentre Bruun, per tradurre il termine, conia l'espressione “*apo-toss-ose*” (dove *tosse*, in danese, significa appunto “idiota”). Lund, infine, confina in nota un'ipotesi per sua stessa ammissione non dimostrabile: se, come egli crede, la pubblicazione della satira è da collocarsi nell'ambito dei festeggiamenti per la fine dell'anno solare 54 (che segnerebbero anche la fine dell'età claudiana), essa dovrebbe a ragione intitolarsi *Apokatastasis* - ossia ritorno allo stato naturale delle cose, detto con immagine astrologica cara allo Stoicismo²⁴.

Per quanto riguarda le pubblicazioni specifiche, tutt'altro che esauriti appaiono i tentativi di giustificare il titolo *apocolocyntosis* individuando per i termini *κολοκύντη* e *cucurbita* valenze semantiche alternative a quella di “zuccone” (così rendeva Russo nella sua edizione). Per la maggior parte, tali ipotesi - che spesso riprendono tesi già in precedenza avanzate e discusse - difettano di basi documentarie e, pertanto, non risultano soddisfacenti.

Sulle pagine del *Liverpool Classical Monthly* sono state avanzate, tra il 1991 e il 1995, ben tre nuove ipotesi: Hoyos ritiene che il titolo risulterebbe molto più chiaro se a Claudio fosse stato dato, in vita, il soprannome di “the gourd” (ma quest'idea era già in Müller-Graupa, *Zu Senecas Apokolokyntosis*, *Philologus* 85, 1930, 312 ss.), mentre Baldwin immagina che piccole zucche potessero essere utilizzate come bossolo per il gioco dei dadi; il titolo prefigurerebbe allora il finale della satira, nel quale Claudio viene condannato a giocare a dadi servendosi di un *pertusus fritillus*. Anche quest'ipotesi non è nuova²⁵, né è suffragata da testimonianze letterarie, iconografiche o archeologiche, mentre l'altra suggestione avanzata da Baldwin (e cioè che, come nella lingua gergale degli Stati Uniti, la zucca potesse essere emblema di una giustizia lenta e macchinosa) presenta l'inconveniente, che mi sembra giocare un ruolo anche nella più comune interpretazione zucca = stupidità, di riferire ad una lingua antica valenze connotative moderne.

²³ Particolare peso sembrano avere Petr. 39.13 e, soprattutto, Apul. *met.* 1.15.2, che però, in virtù della stessa ambiguità propria del traslato metaforico, non appaiono definitivamente probanti, ma anzi sarebbero passibili di interpretazioni diverse; cf. Scarcia, *Latina Siren*, n. 34, 90-123.

²⁴ Tale proposta non sembra avere avuto molta eco; anche Eden e Roncali, nel recensire l'edizione di Lund, si limitano a registrarla. Oltre che indimostrabile, tuttavia, essa sembra del tutto ingiustificabile dal punto di vista paleografico, tanto più se si considera che entrambe le lezioni attestate dai manoscritti di Dione Cassio - Xifilino rappresentano degli *hapax*, e pertanto sono difficilmente considerabili come il risultato di un intervento volontario, diverso da un meccanico errore di lettura.

²⁵ Cf. F.A. Todd, *Some cucurbitaceae in latin literature*, *CQ* 37, 1943, 101-11, sostenuto da J.M.K. Martin, *Seneca the satirist*, *Greece and Rome* 14, 1945, 64-67.

Ai possibili utilizzi delle zucche vuote fatte seccare fa riferimento anche Campbell: poiché, come testimonia Plinio²⁶, esse venivano usate come vasi da notte, Claudio, nel momento estremo del processo di degradazione subito durante il suo viaggio oltremondano, si tramuterebbe nel più ignobile degli schiavi, il λασανοφόρος.

Mosino invece, sulla base di un frammento di Difilo (98 Kock), individua nella κολοκύντη un simbolo di morte, per cui ἀποκολοκύντωσις non sarebbe altro che un sinonimo di ἀπαθανάτισις. Una simile interpretazione, tuttavia, oltre a basarsi su una testimonianza piuttosto lontana e isolata, presenta l'inconveniente di svuotare il termine di quella funzione allusiva e umoristica che sembra invece celarsi dietro il neologismo.

In generale, questo tipo di proposte, benché spesso molto attraenti, hanno il difetto di essere state concepite senza tenere conto del testo stesso della satira, dei suoi contenuti e delle sue finalità: tali esegesi si presentano allora più come *trouvailles* brillanti ma fini a se stesse che come contributi realmente significativi per la comprensione dell'opera senecana nel suo complesso.

Un maggiore sforzo di interpretazione organica è compiuto da Haarberg²⁷, che sottolinea come tutte le principali valenze metaforiche individuabili, in una prospettiva sincronica, per le varie specie di zucca (la stupidità; il legame con il ciclo della vita e della morte; le dimensioni eccezionali, che conferiscono un'idea di regalità) siano in qualche modo riconducibili alla visione carnevalesca che di Claudio è data nell'*Apocolocyntosis*²⁸. La necessità di interpretare il titolo alla luce della poetica propria della letteratura carnevalesca è avanzata anche da Cels Saint-Hilaire, che ripropone l'ipotesi, che era già stata dello Iunius, secondo la quale nel titolo si celerebbe un riferimento alla coloquintide (*colocynthis*), piccola sottospecie di zucca dalle facoltà purganti, con allusione alla dissacrante *ultima vox* di Claudio, nonché alla dinamica del suo assassinio. In questo modo, il titolo verrebbe a richiamare le condizioni poco dignitose, e pertanto "carnevalesche", della morte dell'imperatore²⁹.

Sulla medesima linea di studio del referente semantico "zucca" un'importante precisazione è venuta da Heller, che, sulla base di evidenze paleobotaniche,

²⁶ Plin. *nat.* 19.64-74.

²⁷ Del quale si veda anche R. Norrman-J. Haarberg, *Nature and Language. A Semiotic Study of Cucurbits in Literature*, London-Boston-Henley 1980.

²⁸ Una prospettiva analoga è anche in Mazzoli.

²⁹ Sulla medesima linea si pone anche Gamba, per il quale il riferimento alla coloquintide indicherebbe che proprio una dose eccessiva di questo purgante, che in qualità elevate può avere effetti letali, avrebbe causato la morte dell'imperatore, dopo che, grazie ai funghi avvelenati, gli era stato procurato ad arte un blocco intestinale. Il titolo significherebbe allora "liberazione (dal blocco intestinale) mediante un purgante".

archeologiche e iconografiche prima ancora che storico-letterarie, ha cercato di individuare a quale specie della famiglia delle cucurbitacee appartenessero la *κολοκύντη* dei Greci e la *cucurbita* dei Romani. Contrariamente a quanto indicato in LSJ, infatti, secondo Heller le zucche degli antichi non appartenevano alla specie della *Cucurbita maxima*, diffusasi nel bacino del Mediterraneo solo all'indomani della scoperta dell'America, bensì piuttosto a quella della *Lagenaria vulgaris*, comunemente detta “zucca da vino” o “zucca dal collo”³⁰: un ortaggio, quindi, di dimensioni più modeste, di forma e colore differente, e quindi forse connotato da valenze simboliche diverse³¹.

Una seconda corrente interpretativa si propone invece di trovare la soluzione del problema a monte, mettendo cioè in dubbio la lezione ἀποκολοκύντωσις, che effettivamente non è tramandata in modo univoco dai testimoni dell'epitome dionea di Xifilino.

A difesa dell'ipotesi avanzata in questo senso da Currie, che nel 1962 proponeva di emendare il testo trådito in ἀποκολοκένωσις, che significherebbe “svuotamento intestinale”, si è espresso Pulbrook³², senza tuttavia addurre motivazioni originali significative.

In Italia, invece, gode di una certa fortuna una posizione, inaugurata da Paratore³³ e ripresa in seguito da Scarcia³⁴, che preferisce la lezione alternativa attestata dai codici, ἀποκολοκέντωσις³⁵, benché questa costituisca apparentemente una *vox nihili*. Ha ripreso quest'ipotesi Roncali, la quale, nella prefazione alla sua edizione, ha fatto riferimento alla consuetudine di trascinare nel Tevere con un uncino i condannati a morte, mentre, nella sua traduzione italiana del 1989, ha adombrato la

³⁰ Meno interessante, invece, mi sembra la conclusione cui Heller giunge riguardo al contesto specifico della satira senecana: anche se dalla sua analisi emerge come, nell'antichità, la zucca si legasse prevalentemente a caratteristiche positive, che la denotano come pianta dai molteplici utilizzi (se la polpa è infatti commestibile e spesso utilizzata in preparazioni medicali, la parte esterna, una volta seccata, può essere utilizzata per utensili e recipienti, mentre i fiori bianchi e la natura rampicante conferiscono alla pianta proprietà ornamentali), non mi pare che questo possa far propendere per una lettura “positiva”, in chiave palinodica, del titolo *Apocolocyntosis*, che rimane senza dubbio ferocemente parodico, coerentemente con il contenuto della satira stessa.

³¹ Sulla determinazione dei valori iconici sottesi all'immagine della zucca nell'antichità latina si veda anche G. Sommariva, *Rotundum horti tuber* (*Petr. Satyr. 109, 10*), A & R 30, 1985, 45-52.

³² M. Pulbrook, *The Title of Seneca's Satire on Claudius*, *Hermathena* 130-31, 1981, 113-14.

³³ E. Paratore, *Storia della letteratura latina*, Firenze 1951, 566; vd. anche *La letteratura latina dell'età imperiale*, Firenze 1969, 49.

³⁴ R. Scarcia, *Latina siren. Note di critica semantica*, Roma 1964, 49-152, vd. soprattutto 60 ss. Scarcia, oltre a difendere l'ipotesi di Paratore, propone, in alternativa, di emendare il titolo trådito in ἀποκολοκόντωσις, che significherebbe “fiocinatura dello storpio” (p. 63).

³⁵ Tale lezione è attestata da Vat. Gr. 145 (V) e nella prima mano del Par. BN Coisl. (C), mentre ἀποκολοκέντωσις è testimoniata, oltre che dalla correzione, probabilmente di prima mano, di C, anche dal Laur. 70.10 (Lb).

possibilità che, all'interno del passo di Dione, il termine non vada riferito al *pamphlet* senecano, bensì alla battuta pronunciata da Gallione³⁶.

Contro la praticabilità di accogliere questa variante si è pronunciato Stagni, il quale, nel rivedere lo *stemma codicum* dell'opera di Dione Cassio, proposto da Boissevain³⁷ in forma tripartita, ha contestato la bontà della lezione ἀποκολοκέντωσιν ipotizzando l'esistenza di un subarchetipo comune per i due manoscritti che la riportano (il che ne ridurrebbe il peso all'interno dello *stemma*) e adducendo il fatto che ἀποκολοκύντωσιν è la lezione testimoniata anche da un manoscritto del monte Athos del quale in precedenza non si era tenuto conto e che, secondo lo studioso, apparterebbe ad un ramo indipendente della tradizione. A causa della mancanza di un'edizione aggiornata dello storico greco e delle sue epitomi, tuttavia, la ricostruzione dei rapporti tra i diversi testimoni, per ammissione dello stesso Stagni, risulta ancora molto incerta, anche a cagione della natura di Lb, testimone solo occasionale per Xifilino.

Finalità dell'opera

Un altro problema di grande rilievo è rappresentato dalla funzione dell'opera e dal suo significato politico. Come le rassegne precedenti mettono chiaramente in luce, infatti, su questo punto non soltanto non c'è mai stato accordo, ma addirittura - in virtù della natura peculiare della satira, che, in nome dell'ironia, rifugge da prese di posizione dirette e ufficiali, ma tuttavia è fortemente intrisa della realtà dei suoi tempi - sono via via emerse posizioni contrapposte. Come sottolinea anche Ramelli, infatti, l'*Apocolocyntosis* non solo fa continuamente riferimento a fatti storici realmente avvenuti, ma costituisce addirittura uno stadio precoce di quella stessa tradizione storica cui si rifaranno in seguito Svetonio, Dione Cassio e Tacito, anche se il suo *status* di opera satirica rende necessaria la massima cautela a proposito. Le questioni riguardo alle quali l'*Apocolocyntosis* non si pronuncia in modo chiaro, ma anzi si presta ad una duplice interpretazione, sono molteplici; tra di esse, emergono il particolare il problema del culto imperiale (agisce, nell'*Apocolocyntosis*, una posizione politico-filosofica definita nei confronti dell'apoteosi? E se sì, gli esiti del *Concilium deorum*, ed in particolare il discorso di Giano, dimostrano che Seneca

³⁶ Cf. Roncali *L'apoteosi negata*, 15: «ὄνομάσας non significa 'dare un titolo', come di solito si intende, bensì 'esprimere nettamente il proprio pensiero', anche con brevi frasi: avrebbe dunque più senso riferito alla battuta di Gallione, resa esplicita col termine ἀποκολοκέντωσιν». Ἀποκολοκέντωσιν andrà allora inteso in connessione con vocaboli quali κεντέω, ἀποκεντέω e ἀποκέντησις, mentre κόλος varrà *mutilus* (cf. Roncali, *L'apoteosi negata*, 16 n. 7).

³⁷ *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt*, ed. U.Ph. Boissevain, III, Berlino 1901.

respinge l'istituzione in quanto tale³⁸, o piuttosto, data la connotazione positiva della figura del *divus* Augusto, viene stigmatizzata soltanto l'indegnità di Claudio a ricevere onori divini?), l'ambigua collocazione della figura di Agrippina (non è chiaro, infatti, se dietro il silenzio di Seneca sui suoi misfatti, ed in particolare sull'avvelenamento del marito, si debba leggere una sua influenza sulla stesura della satira, finalizzata a gettare discredito sul marito assassinato e sul suo discendente diretto, Britannico, o piuttosto un velato attacco del filosofo nei confronti di colei che della deificazione di Claudio era stata la principale artefice), i motivi che spinsero alla dissacrazione di Claudio (se, cioè, la veemenza dell'attacco trae origine solamente dal rancore personale maturato da Seneca durante gli anni dell'esilio, o se ha invece come bersaglio la condotta politica dell'imperatore, venendo a rappresentare la *pars destruens* di un programma educativo filosenatorio volto a spingere Nerone verso un governo illuminato il cui modello sarà proprio l'Augusto divinizzato del *Concilium deorum*³⁹, e che trova la sua controparte positiva nel *De clementia*). La grande importanza di questo dibattito è testimoniata dallo spazio dedicato alla questione da alcuni degli editori recenti, Eden, Schönberger e Bruun, che, riassumendo i termini principali del problema, sottolineano fortemente la funzione politica e protrettica dell'opera⁴⁰.

³⁸ Così, ad esempio, Waltz nella sua edizione del 1934.

³⁹ Anche il fatto che Augusto sia trattato, nell'*Apocolocyntosis*, come un *exemplum* positivo non è un dato definitivamente assodato, ed è stato contestato in particolare da Wolf, secondo la quale, anzi, proprio del discorso pronunciato da Augusto Seneca si sarebbe servito per muovere una critica integrale all'istituzione stessa del principato; una simile interpretazione, che effettivamente sembra non tenere conto del contesto storico e letterario dell'opera e dello stesso pensiero politico di Seneca, è stata duramente confutata, nella sua recensione all'opera di Wolf, da Jakobi (cit. nota 88).

⁴⁰ Una chiave di lettura radicalmente diversa è offerta invece da Relihan, per il quale il bersaglio centrale di Seneca non sarebbe Claudio, bensì l'insieme delle divinità tradizionali. A suo parere, il ritratto di Claudio che emerge dall'*Apocolocyntosis* suscita pietà, se non simpatia, piuttosto che indignazione; egli è caratterizzato come un antieroe menippeo, un Icaromenippo o un Encolpio, piuttosto che come un nemico politico. Suo tratto fondamentale è la passività, dovuta al fatto che non è lui in prima persona ad essere fatto oggetto di critiche, ma l'orizzonte entro il quale avviene la sua divinizzazione. Tanto in cielo, quanto negli Inferi, le decisioni definitive sono prese da mortali (Augusto, Caligola), mentre le divinità si presentano come inette, ingiuste e corrotte. Claudio è presentato come una figura non bene definita, che non viene assunta al cielo come Augusto, ma non ha neanche una sua grandezza nel male come invece Caligola: in quanto folle, egli non è responsabile delle proprie azioni. L'evidente stoltezza e vanità di Claudio, tuttavia, lungi dal renderlo inoffensivo come vorrebbe Relihan, ne rende semmai ancora più temibile la supremazia, in virtù della parzialità ed arbitrarietà delle sue decisioni. Del resto, se l'imperatore *fatuus* non fosse stato il principale bersaglio della satira di Seneca, questi di certo non avrebbe insistito, come invece fa, sugli efferati crimini di sangue da lui perpetrati in modo tutt'altro che passivo. Sul rapporto tra la rappresentazione di Claudio come ottuso nella prima parte della satira e come tiranno sanguinario nella seconda, si veda quanto affermato da Leach.

L'esistenza di un riscontro storiografico per le accuse mosse a Claudio da Seneca (le sanguinarie repressioni contro l'élite aristocratica, le irregolarità nella gestione della giustizia, l'indiscriminata estensione della cittadinanza, l'eccessivo potere concesso ai liberti) sembra comprovare il fatto che il loro obiettivo non sia soltanto quello di gettare discredito su un nemico personale, ma soprattutto quello di attrarre l'attenzione del pubblico (e prima di tutto di Nerone) sugli aspetti più negativi della sua gestione politica. La presenza nell'opera di una dimensione politica e protrettica è pertanto accettata dalla maggior parte degli studiosi, benché non universalmente condivisa: Adamietz, ad esempio, interpreta la satira come atto di mera vendetta personale.

Che la condanna dei caratteri negativi di Claudio sia in realtà uno strumento per esaltare, per converso, le opposte virtù del suo successore, è stato ribadito da ultimo da Susanna Braund, la quale ha individuato nell'*Apocolocyntosis*, così come nella quarta satira di Giovenale, la presenza di un fascio di motivi miranti ad esaltare, per antifrasi, alcuni valori chiave della propaganda imperiale, come la *virtus*, la *iustitia*, la *sapientia*, nell'ambito di un più ampio quadro di ritorno all'età dell'oro. Sotto il principato, dunque, la sopravvivenza della satira politica sarebbe legata esclusivamente al suo farsi portavoce dell'ideologia imperiale, dietro le spoglie di un libero - ma in realtà del tutto inoffensivo - attacco derisorio.

Una maggiore consapevolezza dei pericoli per la libertà insiti in un regime monarchico è riconosciuta alla satira senecana da Leach, che, riaffermando l'affinità di intenti esistente tra l'*Apocolocyntosis* e il *De clementia*, attribuisce un ruolo fondamentale al discorso di Augusto. Nell'economia complessiva della satira, infatti, esso costituirebbe un punto di svolta nella rappresentazione di Claudio, qui smascherato nella sua natura di tiranno sanguinario, mentre il *concilium deorum*, nel respingerne l'apoteosi, denuncerebbe, per contrasto, l'acquiescenza dimostrata dalla classe senatoriale romana verso la decisione di Agrippina di divinizzare il marito defunto.

Per quanto concerne il problema della posizione di Seneca nei confronti di Agrippina, dunque, la Leach si schiera tra coloro che individuano nell'*Apocolocyntosis* una polemica contro l'eccessiva ingerenza dell'imperatrice nella vita politica. Su questo fronte si pongono anche Giliberti e Horstkotte, che - quest'ultimo in polemica con Kraft⁴¹, ma in parte anche con Bringmann⁴² e Kloft⁴³ - leggono il

⁴¹ K. Kraft, *Die politische Hintergrund von Senecas Apocolocyntosis*, *Historia* 15, 1966, 96-122. Per Kraft, l'*Apocolocyntosis* sarebbe finalizzata ad indebolire, attraverso gli attacchi a Claudio e alla sua estraneità alla *gens Iulia*, il suo erede diretto, Britannico, favorendo così il partito filoneroniano di Agrippina

⁴² K. Bringmann, *Senecas Apocolocyntosis und die politische Satire in Rom*, *A & A* 17, 1971, 56-69.

⁴³ H. Kloft, *Marginalien zur Apocolocyntosis und zum Prinzipat des Nero*, *AKG* 54, 1972, 205-22.

pamphlet nell'ambito di un più ampio tentativo, cominciato già all'inizio del 55 con la destituzione del liberto Pallante dall'ufficio *a rationibus*, di allontanare Agrippina dalle leve del potere, al quale sarebbe riconducibile il particolare rilievo dato, nell'*Apocolocyntosis*, ai reati di sangue avvenuti durante gli anni del suo matrimonio con Claudio, dietro i quali si dovrebbe scorgere la sua *longa manus*. L'ostilità nei confronti di Agrippina e la condanna dei suoi delitti da parte di Seneca sono sottolineate anche da Letta e da Rudich, il quale vi individua la motivazione principale della composizione dell'*Apocolocyntosis*, unitamente al desiderio di ritrattare le lodi rivolte a Claudio nella *Consolatio ad Polybium*, veicolandone a posteriori una lettura ironica⁴⁴; Roncali 1998, al contrario, vede nel silenzio sulle vere circostanze della morte di Claudio una prova della volontà di Seneca di supportare l'imperatrice, avallando la versione ufficiale dei fatti da lei diffusa⁴⁵.

Nel 54, del resto, Agrippina è per Seneca la fautrice di una straordinaria ascesa politica, e il pur sorprendente silenzio sull'assassinio di Claudio andrà ricondotto alla volontà dell'autore di concentrare i propri strali sul proprio bersaglio satirico principale, sfruttando al meglio le potenzialità umoristiche insite nella descrizione del suo travaglio, piuttosto che ad una fin troppo sottile volontà allusiva e *silentio*; ogni pretesa di ostilità nei confronti di Agrippina, infatti, rischia di essere eccessivamente influenzata, in chiave retrospettiva, dagli sviluppi successivi del suo rapporto con Nerone e con lo stesso Seneca.

Lo stesso Horstkotte, infatti, nel suo articolo prosopografico del 1989 sulle vittime di Claudio⁴⁶, invita a non sopravvalutare l'importanza politica giocata dalle mogli dell'imperatore: l'influenza di Messalina e di Agrippina sarebbe stata enfatizzata dagli storiografi, che tendono a drammatizzare in chiave familiare ciò che invece dipese probabilmente dalla ragion di stato e dalla necessità di preservare il potere. In polemica con Baldwin, che aveva ritenuto l'*Apocolocyntosis* opera di un anonimo esponente della fazione favorevole a Britannico⁴⁷, Horstkotte passa qui in rassegna le vittime di Claudio per ribadire ancora una volta la paternità senecana dell'opera e la sua conformità con gli intenti politici espressi altrove dal filosofo.

⁴⁴ Quella di leggere la *Consolatio ad Polybium* come un'opera parodica è una vecchia tentazione, riaffiorata più volte a partire da Diderot; per la sua confutazione si veda, da ultimo, A. Giardina, *Storie riflesse: Claudio e Seneca*, in P. Parroni (ed.), *Seneca e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino: 11-14 novembre 1998*, Salerno 2000, 59-90, con la bibliografia citata a p. 60.

⁴⁵ Alla possibilità che tale silenzio sia prova dell'estraneità di Seneca al complotto sembra invece credere soltanto Gamba.

⁴⁶ Materiale prosopografico sulle vittime di Claudio citate nell'*Apocolocyntosis* è stato raccolto anche da Castillo, che ha messo a confronto la testimonianza di Seneca con i dati offerti dalla storiografia.

⁴⁷ B. Baldwin, *Executions under Claudius: Seneca's Ludus de Morte Claudii*, Phoenix 18, 1964, 39-48.

In generale, è necessario inquadrare le considerazioni sulla finalità dell'*Apocolocyntosis* in una riflessione più ampia sulle dinamiche di genere e sui contenuti simbolici ed ideologici propri della letteratura comica e satirica. L'*Apocolocyntosis* è, prima di tutto, satira menippea; la funzione umoristica e al tempo stesso educativa propria del genere, pertanto, deve rappresentare l'orizzonte primario entro il quale leggere il messaggio dell'opera.

La componente carnevalesca

Nel periodo qui preso in esame, l'elemento più innovativo e al tempo stesso preponderante è senza dubbio la nuova attenzione data a un'esegesi globale dell'*Apocolocyntosis* basata su linee interpretative di tipo formale e strutturale, miranti ad individuare nello sviluppo narrativo dell'opera l'esplicazione di convenzioni e schemi di pensiero propri di una letteratura di tipo carnevalesco⁴⁸.

Si tratta di una prospettiva di analisi interamente nuova, tant'è vero che né Coffey né Bringmann, nelle loro rassegne, vi fanno in alcun modo riferimento. Essa, formulata per la prima volta da Bachtin già nel 1929⁴⁹, ha poi trovato fertile applicazione nel campo degli studi classici a partire dall'inizio degli anni Ottanta, in seguito alla diffusione dei lavori dello studioso russo nell'Europa occidentale.

Nel suo studio su Dostoevskij, Bachtin aveva descritto la satira menippea come genere letterario ben definito, caratterizzato dalla sua natura multiforme ed ibrida e riconoscibile, in una prospettiva sincronica, per la presenza di 14 tratti peculiari⁵⁰. Egli, tuttavia, aveva fatto riferimento all'*Apocolocyntosis* solo cursoriamente, mentre ad un articolo di Mazzoli del 1982 si deve il sistematico raffronto tra questo tipo di classificazione e lo specifico referente senecano. Ne emerge una significativa persistenza di tutti i caratteri individuati da Bachtin come distintivi dei generi bassi e di quello menippeo in particolare (*spoudogéloion*, contemporaneità rispetto ai fatti

⁴⁸ In questo contesto andrà anche inserita la menzione di un breve *divertissement* pubblicato recentemente da Radif, nel quale si immagina che Seneca riscriva il suo libello ispirandosi, questa volta, alla festa di Halloween; esso certo non mancherà di divertire gli studiosi dell'*Apocolocyntosis*.

⁴⁹ M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, trad. it., Torino 1968, (edd. russe 1929¹ e 1963²), 139-79.

⁵⁰ Essi sono (*Dostoevskij*, 148 ss.): 1) l'elemento comico; 2) l'«eccezionale libertà di invenzione narrativa e filosofica»; 3) il «creare situazioni eccezionali per provocare e sperimentare l'ideaparola filosofica, la verità»; 4) l'«organico combinarsi di libera fantasia [...] con un estremo e grossolano naturalismo sordido»; 5) una «concezione del mondo estremamente caratterizzata»; 6) la «struttura a tre piani», tripartita tra terra, Olimpo e Inferi; 7) l'«osservazione da un punto di vista inconsueto»; 8) la «sperimentazione psicologico-morale», ovvero la rappresentazione di stati psichici anomali; 9) i comportamenti scandalosi e contrari a ciò che è socialmente accettato; 10) i «bruschi contrasti e le stridenti combinazioni»; 11) l'«utopia sociale»; 12) il prosimetro; 13) il pluristilismo; 14) il «carattere pubblicitario d'attualità».

narrati, primato dell'invenzione e dell'esperienza personale, pluralità di stili e carattere prosimetrico). Tutti questi elementi appaiono riconducibili all'unico denominatore comune rappresentato dalla categoria del carnevalesco e dal sistematico rovesciamento dei punti di riferimento che esso comporta. Composta in occasione dei Saturnali, l'*Apocolocyntosis* si salderebbe allora allo spirito della festa e verrebbe a sancire il passaggio dal vecchio al nuovo, mettendo al centro della narrazione un protagonista che appare modellato proprio sul re-buffone saturnalizio.

La stessa comparazione tra criteri bachtiniani e *Apocolocyntosis* è stata effettuata, alcuni anni più tardi, da Riikonen, che non sembra conoscere il contributo di Mazzoli. La sua ricerca, tuttavia, sembra mirata, più che alla penetrazione del significato del testo senecano in sé, allo studio delle modalità con cui, in un'ottica comparatistica, i parametri di genere forniti da Bachtin - ma anche dalla Kristeva e da Frye - si trovino ad agire nel concreto di un'opera letteraria specifica, per giungere ad affermare come la menippea rappresenti un "*supergenre*" dagli sviluppi estremamente fluidi, caratterizzato da una natura proteiforme e da un'innata propensione all'intertestualità⁵¹. Il limite di questo saggio, dunque, risiede nella sua stessa tesi di partenza, in base alla quale il genere menippeo diviene il denominatore comune di opere molto lontane sia dal punto di vista tematico e funzionale che da quello cronologico; è chiaro, infatti, come le acquisizioni teoriche in campo di critica letteraria, se applicate ad un'opera antica, abbiano valore solo se suffragate da un rigoroso e continuo riferimento al contesto storico e letterario.

L'importanza dei criteri bachtiniani per una piena comprensione dell'*Apocolocyntosis* è stata in seguito sottolineata anche da Coviello, che ne ha richiamato in particolare il legame con l'attualità - ovvero lo spazio accordato alla dimensione extraletteraria rappresentata dalla polemica politica - ed il carattere «ambivalente, polisémico, relativizzante y dialógico», che si realizza attraverso l'ironia, la parodia, l'uso di citazioni inserite in un contesto nuovo, l'unione dei contrari.

Applicare una teorizzazione letteraria alla specificità di un testo classico è ciò che fanno anche Motto e Clark, i quali, prendendo spunto dalle riflessioni sulla satira di Frye, individuano nell'*Apocolocyntosis* una perfetta esemplificazione del meccanismo tipico della ripetizione di situazioni e temi strutturalmente identici ma proposti in una progressione sempre più degradata⁵², il cui effetto comico, nella prospettiva

⁵¹ Recensioni: Astbury, CR 38, 1988, 417; Cèbe, REL 66, 1988, 303-04; Koster, AAHG 42, 1989, 263-64.

⁵² Chiave di lettura di tale ricorsività è la stessa struttura tripartita del racconto, per la quale Claudio viene espulso prima dalla terra, poi dal cielo, poi di nuovo dalla terra, fino a giungere, in un'*anticlimesis* sempre più avvilente, nel mondo infero, dove di nuovo sarà giudicato due volte, e infine rifiutato dal suo nuovo padrone.

dei Saturnali, ha la funzione di esorcizzare il portato sovversivo celato nella figura apparentemente innocua del *fatuus* Claudio.

Al di là dalla diffusa fortuna goduta dal modello di Bachtin, l'applicazione all'*Apocolocyntosis* dei suoi criteri, ed in particolare della categoria del carnevalesco, si lega alla peculiarità stessa dell'opera e al suo legame con la celebrazione dei Saturnali. Tale legame viene sottolineato dallo stesso Seneca, che per ben due volte instaura un chiaro parallelo - sul piano del lessico prima ancora che su quello del messaggio - tra il governo effimero del re dei Saturnali ed il regno di Claudio, definendolo *Saturnalicus princeps* (8.2) e commentando, nel raffigurarne il corteo funebre, che *non semper Saturnalia erunt* (12.2)⁵³.

Ne deriva una nuova lettura, al tempo stesso formale e funzionale, del significato globale dell'*Apocolocyntosis*: tanto lo svolgimento della trama quanto la caratterizzazione del personaggio di Claudio e l'uso stesso delle risorse stilistiche della parodia e del burlesco vengono allora interpretate in funzione di quell'atto di rovesciamento e di esorcizzazione che è alla base della mitopoiesi saturnalia, e che collima tanto con le convenzioni del genere menippeo, quanto con il ruolo tirannico di Claudio messo qui in luce da Seneca.

Cels Saint-Hilaire intravede nel modulo dell'inversione carnevalesca un elemento narrativo generatore di senso, ricorrendo al quale è possibile gettar luce su diversi aspetti della satira, compreso, come si è visto, il suo stesso titolo; l'analisi della topografia dell'*Apocolocyntosis*, in particolare, si rivela come un rovesciamento del percorso tradizionale delle processioni di trionfo: percorrendolo in senso inverso, Claudio finisce per essere detronizzato anziché celebrato. Che la collocazione spaziale delle tappe lungo le quali si svolge l'*iter* di Claudio non sia casuale, ma sia finalizzata ad un sistematico rovesciamento, è stato ribadito anche da Nenadic e Pozzi, per i quali essa serve a rappresentare Claudio come un «personaje intersticial», incapace di trovare un proprio spazio, all'interno della società umana come di quella celeste. In generale, dunque, quella dell'inversione e del rovesciamento è divenuta una delle chiavi di lettura più importanti per la comprensione del valore narrativo ed ideologico dell'opera, che, come ha rilevato Braren, si applica anche allo spunto narrativo di fondo (la mancata apoteosi di Claudio), dal momento che esso investe un aspetto - quello degli onori funebri - che nella società romana era tenuto in grande considerazione.

Alla luce di tutto questo, nuovo significato assume allora anche l'ipotesi, risalente già a Buecheler, dei Saturnali come concreta occasione cronologica per la pubblicazione della satira. Nauta, prendendo in analisi le categorie comunicative di

⁵³ Altri riferimenti ai Saturnali sono stati individuati da Russo 1982 nell'ambientazione dicembrina delle perifrasi temporali del capitolo 2 e nel riferimento al gioco dei dadi, passatempo tipico di quella festività.

reception e function, individua infatti all'interno dell'*Apocolocyntosis*, vista come «saturnalian literature», evidenze testuali che indicherebbero la probabile occasione per una prima diffusione della satira in una *performance* orale tenuta durante i *Saturnali* di fronte alla ristretta cerchia della corte. Al fine di fornire al giovane Nerone un modello negativo⁵⁴, Seneca mette in scena un imperatore che si comporta come un *Saturnalicus princeps*, al tempo stesso re e buffone, potente ma sciocco e fatuo, sottomesso ai suoi stessi liberti e preda di una smodata passione per il gioco dei dadi⁵⁵. Funzioni del riso saranno allora quelle di liberare gli impulsi repressi, di esorcizzare le ansie collettive e di proporre nuovi valori, consolidando il consenso del gruppo intorno alla comune derisione di un *fool*: Claudio. Il periodo di regno appena conclusosi, infatti, aveva trasformato in realtà il lato più inquietante ed oscuro dell'utopia saturnalia, quello della mancanza di regole e di civilizzazione.

Su questa ambiguità dell'immaginario dei Saturnali, in bilico tra la dimensione utopica dell'età dell'oro ed il richiamo ansiogeno ad un passato pre-civilizzato e anomico, si è soffermato Versnel, il quale, mettendo a confronto l'idea dei Saturnali come ritorno all'idealizzata era di Saturno (evocata in tutta la letteratura cortigiana e anche nelle *Laudes Neronis*) con quella che emerge, invece, nell'*Apocolocyntosis*, riconosce come il presupposto terrificante del regno di Claudio stia proprio nel suo contravvenire all'argine rassicurante consuetamente posto ai Saturnali: la loro durata temporale circoscritta, che sola è capace di garantirne il portato catartico.

Proprio per questo, nell'*Apocolocyntosis*, il momento liberatorio e carnevalesco non sta nell'incoronazione del *Saturnalicus princeps*, ma, al contrario, nella sua destituzione e morte. Su questa linea di pensiero ha poi proseguito Robinson, il quale ha sottolineato l'importanza, all'interno dell'*Apocolocyntosis*, dell'aspetto cronologico e, in particolare, delle perifrasi temporali di argomento astrologico, che, nel sovvertire l'andamento narrativo principale dell'intreccio, svelerebbero l'essenza mostruosa e contro natura di Claudio.

A questa linea di pensiero aderisce anche Trost, che però, a differenza di Nauta e Versnel, non individua l'occasione per la recitazione dell'*Apocolocyntosis* nei Saturnali, bensì piuttosto nell'ambito rituale delle pratiche farsesche e mimetiche legate al corteo funebre, diffuse in alcune tradizioni europee. Tali pratiche, tuttavia - come rileva lo stesso Trost - non sono attestate per l'antichità classica, e pertanto lo

⁵⁴ Il consueto riconoscimento della finalità protettiva dell'*Apocolocyntosis* trova allora nuova linfa nel riferimento al criterio sociologico del *rire d'exclusion*, in virtù del quale la derisione di un bersaglio estraneo ad un gruppo umano ne rafforza la coesione interna e l'identità etica.

⁵⁵ Questi ultimi due elementi sono portati da Nauta (84 ss.) come esempi di comportamento carnevalesco, e vengono distinti in *role-behaviour* e *non-role behaviour*, a seconda che implicino o meno un sovvertimento dell'ordinamento gerarchico.

studioso non può fare altro che limitarsi a ribadire, citando ancora una volta Bachtin, il carattere carnevalesco e l'intonazione al contempo seria e faceta dell'opera.

Da questo quadro emerge chiaramente come l'applicazione dei precetti teorici enunciati da Bachtin abbia segnato una tappa significativa nelle ricerche sull'*Apocolocyntosis*, dal momento che la categoria dell'inversione ha permesso di riconsiderare sotto una nuova luce molteplici aspetti ad essa correlati - dal titolo⁵⁶ all'occasione, dallo svolgimento tematico alla caratterizzazione della figura di Claudio, fino allo stesso impasto stilistico che caratterizza l'opera.

Anche a proposito del personaggio di Claudio, dunque, se da un lato ancora persiste un filone che ricerca, al di là e attraverso il Claudio menippeo, il vero carattere del Claudio storico⁵⁷ (R.F. Martin⁵⁸, ad esempio, è l'ultimo di una serie di studiosi che hanno cercato di diagnosticare la malattia di cui soffrì l'imperatore a partire dalla sintomatologia presente in letteratura⁵⁹), da un altro si è invece oramai presa coscienza di come i tratti presentati da Seneca siano frutto, se non di una distorsione della realtà, almeno di una sua selezione, finalizzata all'espressione di un messaggio letterario. Questa è la lettura che di due scene dell'*Apocolocyntosis* - l'arrivo in cielo di Claudio ed il processo finale - ha dato Moretti, che ha sottolineato come in esse determinati elementi della biografia di Claudio vengano a sovrapporsi con elementi tipici propri della tradizione comica e menippea, e in questo senso va letto anche il confronto, operato da Focardi, tra il Claudio dell'*Apocolocyntosis* e Trimalchione, che con quello condivide molti tratti fisici e comportamentali. Anche senza giungere, come fa la studiosa, a vedere in Trimalchione una vera e propria parodia del personaggio senecano, è senza dubbio notevole l'affinità esistente tra le due figure, che scaturisce evidentemente da un comune intento caricaturale e umoristico.

Per Braund e James, la ridicolizzazione dell'aspetto fisico di Claudio non è fine a se stessa, ma costituisce parte integrante della critica politico-morale mossa all'imperatore, poiché ne stigmatizza la mancanza di controllo e di equilibrio. Dal confronto col *De ira*, infatti, emerge come la raffigurazione di Claudio coincida con quella dell'iroso: di chi, cioè, è dominato dalle passioni e quindi non è adatto a governare, dal momento che non è in grado di controllare nemmeno se stesso. La mostruosità di Claudio rientrerebbe nel quadro di un'età anomala e sovvertita, nella

⁵⁶ Sulla stretta connessione tra il portato simbolico della zucca e l'inversione carnevalesca si veda, oltre che il già citato articolo di Haarberg, anche Riikonen, 46.

⁵⁷ Su Claudio come personaggio storico si vedano gli atti dell'importante convegno *Die Regierungszeit des Kaiser Claudius (41-54 n. Chr.): Umbruch oder Episode?*, Freiburg-Meinz 1994.

⁵⁸ R.F. Martin, *Les paradoxes de l'empereur Claude*, REL 67, 1990, 149-62.

⁵⁹ V. Grimm-Samuel, *On the mushroom that deified the emperor Claudius*, CQ 41, 1991, 178-82, invece, ha individuato nell'*Amanita phalloides* il fungo responsabile della morte di Claudio, sulla base dei sintomi descritti nella letteratura storiografica.

quale colui che avrebbe dovuto regnare solo ai Saturnali è divenuto, quasi per sbaglio, imperatore, e sta per essere addirittura divinizzato. Quest'età carnevalesca mostra il suo lato inquietante nella duplicità del ruolo di Claudio, al tempo stesso sovrano della festa della trasgressione e giudice spietato, ed è destinata a chiudersi soltanto nell'Ade, dove, in osservanza ad un ulteriore rovesciamento gerarchico, Claudio ritorna finalmente a ricoprire il ruolo che gli è innato: quello di schiavo.

Anche il finale della satira, con Claudio che, obbligato a subire un duplice contrappasso, viene prima condannato ad un vano ed eterno gioco di dadi (passatempo tipico dei giorni dei Saturnali) e poi fatto schiavo di un ex schiavo, si presta ad una più ampia comprensione se inserito nel meccanismo globale dell'inversione carnevalesca. A questo proposito, Binder parla di *Komödienfinal*, riconoscendo nella scena conclusiva dell'*Apocolocyntosis* la presenza di elementi narrativi - quali la parodia del formulario giuridico, l'irrompere improvviso dei personaggi, la ripresa dello schema drammatico della *Schenkungs-komödie* - che sono propri della commedia, che viene quindi a costituire il modello letterario principale di questa sezione dell'opera, offrendo una chiave di lettura allusiva per le critiche, mosse al Claudio storico, di essere ossessionato dai processi e sottomesso ai propri liberti.

Definizione del genere letterario e analisi formale

L'analisi strutturale delle strategie narratologiche ed umoristiche messe in atto nell'*Apocolocyntosis* è un altro orientamento della critica che negli anni Ottanta ha ricevuto grande impulso, e che pure non ha trovato adeguato riscontro nei commenti apparsi nello stesso periodo, come hanno rilevato Tandoi e Braund nelle loro recensioni all'edizione di Eden.

Dopo il fondamentale commento di Weinreich del 1923⁶⁰, infatti, si è fatta attendere fino al 1986 una monografia dedicata all'analisi puntuale delle strategie narrative messe in atto dal Seneca menippeo.

Il lavoro di Cortés Tovar, dopo una prima, amplissima sezione dedicata alla messa a punto di definizioni teoriche - fondate tanto sulle elaborazioni antiche quanto su quelle moderne⁶¹ - che dessero conto delle categorie letterarie e degli strumenti retorici applicati nell'operetta senecana (satira, invettiva e *ridiculum*, ma anche ironia e parodia), si propone come un commento puntuale al testo, finalizzato ad

⁶⁰ O. Weinreich, *Senecas Apocolocyntosis. Die Satire auf Tod/Himmel- und Höllfahrt des Kaisers Claudius*, Berlin 1923.

⁶¹ L'impiego dei mezzi della moderna critica letteraria per la comprensione del testo antico appare dunque, anche in questo caso, come uno degli elementi di maggiore innovazione degli ultimi decenni di studi sull'*Apocolocyntosis*.

individuare l'impiego, nel corso dell'opera, delle diverse tecniche comiche, e in particolare del burlesco - ovvero dell'allusione alla realtà contemporanea - e della parodia - che si pone lungo il duplice binario allusivo epica / storiografia, ovvero fantasia / realismo - allo scopo di comprendere se l'opera vada ascritta al genere letterario della satira o a quello dell'invettiva. La conclusione cui la studiosa giunge è che la componente dell'invettiva, scaturita dal risentimento personale, pur essendo presente, risulta svuotata dal suo eccesso di aggressività grazie all'adesione alle regole compositive formali, alla consistenza narrativa e all'attitudine morale proprie della satira menippea, vero genere dell'*Apocolocyntosis*, che vede nella messa in ridicolo del protagonista la propria norma costitutiva, e non solo una forma di attacco personalistico⁶². Anche se l'analisi appare talvolta eccessivamente sottile, soprattutto per quanto riguarda la minuziosa applicazione al testo delle distinzioni teoriche tra le varie tipologie di umorismo, essa ben dimostra il grado di approfondimento nella conoscenza di un testo cui può condurre l'applicazione ad un'opera antica dei moderni principi della critica letteraria, purché essa non vada disgiunta da una rigorosa consapevolezza del contesto storico, letterario e di genere nel quale questa è stata prodotta.

A livello formale, dunque, la componente intertestuale, declinata soprattutto nel senso di un'allusività di tipo parodico, si presenta, nell'ambito della poetica dell'*Apocolocyntosis*, come l'elemento di maggior interesse, e forse anche di maggior complessità; l'aumentata sensibilità della critica verso tale aspetto è testimoniata dalla comparsa di articoli come quello di Filandri, il quale, sotto forma di un commento generale al testo, riserva proprio all'aspetto delle strategie umoristico-parodiche la maggiore attenzione. La presenza di un reticolo di trame allusive estremamente articolato, del resto, rende problematico l'inserimento dell'opera all'interno di un genere già di per sé sfuggente - sia per i suoi caratteri intrinseci, sia per la scarsità di testimonianze classiche - qual è quello menippeo.

Su questo problema si è soffermato Blänsdorf, che sottolinea come in quest'opera adesione ad un genere letterario significhi prima di tutto deroga alle sue convenzioni e contaminazione, conformemente ai concetti di *Intertextualität* e di *Kreuzung der Gattungen*. Seneca trasgredisce al modello menippeo sia a livello tematico, dando un peso preponderante all'elemento della satira politica, sia attraverso il richiamo a numerosi altri referenti letterari ed extra-letterari, articolato attraverso la partizione

⁶² Recensioni: Cèbe, REL 65, 1987, 332-33; Mastellone Iovane, BStudLat 17, 1987, 140-41; Alberto, Euphrosyne 16, 1988, 469-70; Astbury, CR 38, 1988, 49-50; Gómez Pallarès, Faventia 11, 1989, 181-83; Dubuisson, AC 60, 1991, 406-07.

drammatica in cinque atti⁶³, l'uso di stilemi tipici della storiografia ed i riferimenti al rituale dei Saturnali.

L'individuazione dei modelli e dei referenti allusivi dell'*Apocolocyntosis* diviene allora un campo d'indagine potenzialmente infinito, nel quale la peculiarità individuale del singolo testo letterario s'inserisce in un continuo scambio dialettico con la tradizione propria del genere menippeo. Tale processo allusivo è veicolato principalmente attraverso il filtro della parodia, vista come strumento fondamentale tanto delle strategie del *ridiculum*, quanto del modello simbolico dell'inversione carnevalesca.

In questo orizzonte referenziale già ampio, nuovi spunti sono forniti da Roncali 1987, che focalizza l'attenzione sull'impostazione retorica dello stile dell'*Apocolocyntosis* (messa in luce attraverso un raffronto minuzioso con le *Controversiae* e le *Suasoriae* di Seneca retore) e sull'esistenza di un substrato filosofico cinico-menippeo e stoico, che permette un paragone con le Diatribe di Epitteto sul piano della scelta delle immagini (il tiranno sanguinario e illiberale, Ercole) e delle strategie narrative (citazioni), mentre Narducci ha riconosciuto, nelle interrogative retoriche con le quali si apre il discorso di Augusto, una probabile eco della *Pro Caelio* di Cicerone (par. 33), e Colafrancesco, nel ripercorrere l'evoluzione della rappresentazione delle Parche nella letteratura latina, ha sottolineato come i capitoli 3e 4 dell'*Apocolocyntosis* ne costituiscano, per molteplici aspetti, un momento di degradazione, dovuta al fatto che la svalutazione della divinità delle Parche contribuisce, in modo indiretto, al generale svilimento della figura di Claudio.

Una tale messe di riflessioni sulle strategie comunicative, narrative e allusive impiegate da Seneca ha inevitabilmente portato con sé anche la revisione del problema del rapporto con il genere menippeo e con i suoi fondatori, Menippo e Varrone, da sempre irrimediabilmente viziato dalla nostra scarsa conoscenza della loro opera, che se nel caso di Varrone ci è giunta, per quanto riguarda i centocinquanta libri delle *Saturae Menippeae*, in modo estremamente frammentario, nel caso di Menippo è, all'infuori dei titoli, totalmente perduta.

Se il legame con Varrone era stato evidenziato già da Buecheler, è stato invece Weinreich a tentare di individuare nell'*Apocolocyntosis* alcuni motivi tematici propriamente menippeï, cercando di risalire al fondatore del genere attraverso la testimonianza indiretta fornita da Luciano⁶⁴. L'influenza menippea, tuttavia, non può

⁶³ La presenza di una tale partizione era stata individuata già da Weinreich, ed è stata poi più volte ripresa: si veda, ad esempio, R. Roncali, *Partizione scenica della satira di Seneca*, Belfagor 28, 1973, 425-29. Per Blänsdorf, ognuno dei cinque atti corrisponderebbe ad un diverso genere letterario imitato.

⁶⁴ Interesse scarso, se non nullo, è stato invece riservato alla possibilità di un'influenza diretta di Seneca su Luciano, così come, in generale, al rapporto del retore di Samosata con tutta la letteratura latina; tale influenza, tuttavia, non mi sembra poter essere ragionevolmente esclusa a priori.

dare conto della forte originalità dell'opera senecana, in virtù della quale le divergenze da un ipotetico paradigma menippeo-varroniano sembrano almeno altrettanto significative delle aderenze: si pensi, in primo luogo, al violento attacco *ad personam*, debitore dello stile dell'invettiva ma sostenuto anche da un ben preciso messaggio politico.

La specificità dell'*Apocolocyntosis* è rilevata da Adamietz, per il quale la sua originalità risiederebbe proprio nella contaminazione tra il modello satirico varroniano e quello luciliano, particolarmente importante soprattutto per quanto riguarda la scena del concilio divino. Maggior considerazione meriterebbe forse anche lo *status* di unicità che questa satira ha all'interno della produzione di Seneca: non ci troviamo qui infatti di fronte ad un poeta satirico vero e proprio, ma piuttosto ad un intellettuale che, spinto dall'eccezionalità degli eventi che si trova a vivere, sceglie di deviare dai generi letterari che gli sono consueti per dedicarsi alla composizione di una satira menippea. Se dunque nel caso degli autori abituali di satira è in massima parte il genere con le sue convenzioni a condizionare la scelta della materia, qui la satira deve essere apparsa a Seneca come il mezzo di maggior resa in funzione di una occasione ben determinata; da ciò deriva, inevitabilmente, una maggiore libertà nel trattamento delle stesse convenzioni di genere.

La ricerca di parallelismi di tipo tematico non può, pertanto, avere valenza probante, tanto più in rapporto ad un genere costituzionalmente allusivo e parodico quale è quello menippeo, per cui i motivi solitamente individuati come marche di genere hanno in realtà origini più antiche del genere stesso, e nascono come rovesciamenti parodici di scene tipiche dei generi alti - si pensi solo al *concilium deorum* e al viaggio negli Inferi⁶⁵. L'*Apocolocyntosis* è opera di straordinaria complessità, e rappresenta «many Menippean possibilities rolled into one»⁶⁶.

L'elemento che assume maggiore importanza ai fini dell'inserimento nel genere menippeo rimane allora quello formale, rappresentato in prima istanza dall'andamento prosimetrico, come ha sottolineato Pabst nel suo importante studio su questo particolare tipo di espressione letteraria. Se infatti prosimetria non significa necessariamente appartenenza al genere menippeo (si vedano, a questo proposito, le «considerazioni scettiche» di Conte a proposito del *Satyricon*⁶⁷), nella

⁶⁵ Né va trascurato il fatto che, come rileva Relihan, la combinazione di viaggio supero e viaggio infero, per noi così usuale, era in realtà cosa assai rara nell'antichità.

⁶⁶ Relihan, 75.

⁶⁷ G.B. Conte, *L'autore nascosto*, cap. V: *In cerca di un genere (o a caccia di fantasmi?): considerazioni scettiche sulla satira menippea*, Bologna 1997, 143-70. Oltre che nel prosimetro e nella parodia letteraria, che non sono di per sé elementi ad esso pertinenti in modo esclusivo, Conte individua i tratti distintivi del genere menippeo nella presenza implicita di un messaggio morale serio e univoco (*spoudogéloion*), nel processo di degradazione che in essa subiscono i modelli citati e le ambientazioni alte, contaminati dal contatto stridente con il linguaggio volgare o colloquiale

realizzazione concreta dell'*Apocolocyntosis*, nella quale questo elemento assume un peso particolare⁶⁸, la componente prosimetrica non può essere scissa da quella parodica e dal gusto per le citazioni e i proverbi, finendo per essere inglobata in quella peculiare "poetica del contrasto" nella quale, a detta di Conte, risiede l'essenza stessa del genere menippeo. Il medesimo meccanismo agisce infatti anche per quanto riguarda l'aspetto del plurilinguismo: come ha dimostrato Fucecchi, infatti, anche in questo caso un elemento formale caratterizzante il genere letterario di riferimento appare profondamente integrato nel portato ideologico e poetico dell'opera, e finisce per contribuire efficacemente alla sua funzione parodica.

Proprio alla luce della duplice natura dell'*Apocolocyntosis*, opera al tempo stesso profondamente originale e intimamente legata ad un genere letterario di riferimento, l'utilizzo di citazioni poetiche da parte del Seneca satirico è stato indagato da Maugeri, che nel loro numero complessivo (diciannove citazioni, tutte monostichiche; solo quella di 5.4 è composta da due versi) ha individuato, accanto ad un primo gruppo nel quale la citazione è utilizzata alla stregua di un'espressione proverbiale di tono colloquiale, un secondo con chiara funzione parodica, «provocatoria», all'interno del quale è possibile distinguere alcuni brani che presentano una valenza allusiva particolarmente complessa, in grado di arricchire il messaggio globale dell'opera tramite molteplici livelli di significato. Questa complessità è stata da più parti sottolineata, ad esempio, per quanto riguarda i versi omerici di 5. 4: tanto Roth⁶⁹ quanto Schmitzer, infatti, vi hanno individuato allusioni dissacranti ad elementi della biografia di Claudio (per Roth, l'ἄνεμος di *Od.* 9.39 alluderebbe al *maior sonitus* che aveva accompagnato la morte di Claudio e la πόλις distrutta sarebbe Roma, mentre per Schmitzer la citazione pronunciata da Claudio sottolineerebbe il contrasto esistente tra gli intenti dell'imperatore, che vuole presentarsi come un colto discendente della *gens Iulia*, ed il vero effetto suscitato, che è quello di rivelarne la stupidità, l'amore per il bere e l'appartenenza alla *gens Claudia*), mentre più recentemente O'Gorman ha sottolineato come, dietro alle citazioni omeriche di 5.4 così come nell'inserito poetico di 2.1 e nel discorso di Augusto, sia leggibile una dialettica dell'allusione, per cui la citazione serve per dare *auctoritas* al concetto espresso, ma al tempo stesso marca lo stacco esistente rispetto all'epitesto di riferimento.

("poetica del contrasto"), nel gusto dell'inverosimiglianza e del paradosso, nell'approccio meta-linguistico e nell'uso dei proverbi - caratteri, questi, che sono invece assenti nel romanzo petroniano.

⁶⁸ Cf. Adamietz, 378-81.

⁶⁹ Roth propone una propria interpretazione anche per il verso isiacco di 13.4, dove il riferimento ad Iside istituirebbe un parallelismo tra il suo ricongiungimento rituale con lo sposo Osiride ed il ritrovarsi nell'Ade di Claudio e Messalina.

Affine all'inserimento di citazioni appare, sia per modalità che per funzione, un altro tratto proprio del genere menippeo: l'inserimento di parole greche. Esso è stato analizzato da Fucecchi, che, prendendo in esame tanto l'*Apocolocyntosis* quanto i frammenti satirici di Varrone, ha sottolineato come esse siano frequentemente finalizzate a produrre determinati effetti di tipo comico.

Nel caso delle citazioni, dunque, Seneca fonde mirabilmente convenzione di genere (attiva su vari piani) e specificità individuale, combinando armonicamente paradigma menippeo e invenzione personale, in modo tale da farne scaturire un continuo incremento di senso. Ciò avviene anche negli inserti poetici più estesi, che riprendono i generi letterari alti e costituiscono una sublimazione in chiave più o meno parodica degli eventi narrati in prosa⁷⁰.

Per quanto riguarda, infine, lo stile dell'opera, le ricerche pubblicate concernono soltanto aspetti o porzioni di testo limitati: Bonvicini si sofferma sull'uso dei diminutivi, e sottolinea come questi, in generale piuttosto rari, appaiano sostanzialmente concentrati in due passi (3.3 e 9.4) nei quali vengono a stigmatizzare le manie di Claudio, e in particolare le sue aperture in tema di concessione della cittadinanza; Rodríguez-Pantoja prende in esame alcuni brevi brani dell'opera (il proemio, le parole di Cloto e quelle della Febbre, la morte di Claudio) per dimostrare come la presenza di forme colloquiali o gergali non sia mai riconducibile ad una generica volgarità, ma esprima piuttosto la volontà dell'autore di caratterizzare anche a livello linguistico i personaggi.

Per quanto riguarda le parti in versi, invece, all'analisi delle sezioni esametriche (e quindi in primo luogo delle *Laudes Neronis*, il più lungo inserto poetico dell'opera⁷¹) si sono dedicati due studiosi che, nello stesso periodo e apparentemente in modo indipendente, sono giunti a conclusioni estremamente simili: tanto Boatwright nella sua analisi delle *Laudes* quanto Encuentra Ortega (che ha preso in esame da un punto di vista strettamente metricologico sia gli esametri presenti nella satira sia quelli delle tragedie, attuandone una comparazione con la produzione esametrica latina precedente e coeva) hanno infatti sottolineato come Seneca sia influenzato, oltre che da modelli neoterici ed augustei, soprattutto dal gusto ellenistico proprio della sua epoca. A questo si debbono la studiata regolarità nella versificazione e l'accuratezza nella costituzione dell'*ordo verborum*, mentre al

⁷⁰ Un ruolo a parte, in questo contesto, è ricoperto dalle *Laudes Neronis*, l'inno al giovane imperatore innalzato in 4.1, la cui ironia, benché più volte suggerita, non è mai stata sostenuta con motivazioni valide, e sembra pertanto da escludere.

⁷¹ Complementare ai lavori di Boatwright e Encuentra Ortega è quello di Schubert, che ha analizzato le *Laudes* come primo esempio di poesia panegiristica scritta in onore di Nerone, e vi ha pertanto individuato una serie di motivi encomiastici che, selezionati a partire dalla topica di genere in conformità con le aspettative di Seneca e dello stesso Nerone, avrebbero poi costituito un vero e proprio canone nella successiva poesia cortigiana di età neroniana.

contempo i versi dell'*Apocolocyntosis* risentono anche - nella scelta delle immagini e nell'abbondanza di ripetizioni - di una tendenza all'eccesso che è caratteristica della poesia di età neroniana. L'interesse che suscitano questi lavori non può che far avvertire la mancanza di studi sistematici volti a fare il punto sulla peculiarità stilistica dell'*Apocolocyntosis*, ed in particolare ad approfondire la specificità delle sue sezioni poetiche, che potrebbero condurre a risultati significativi anche per quanto riguarda la questione della paternità senecana dell'opera.

Edizioni e studi sulla tradizione testuale

Negli anni che vanno dal 1984 al 1994 hanno visto la luce cinque nuove edizioni⁷², accompagnate e spesso anticipate da studi preparatori⁷³, in netto contrasto con lo stallo lamentato da Bringmann per i decenni precedenti. Per motivi di spazio, ci si limiterà, in questa sede, a darne conto in modo sommario:

P.T. Eden, *Seneca. Apocolocyntosis*, Cambridge (Cambridge Greek and Latin Classics) 1984 (ristampa con *addenda et corrigenda* 2002): quest'edizione (che include anche una breve appendice su 3.3, *Claudius and Roman Citizenship*) è al tempo stesso sintetica ed esaustiva tanto nell'introduzione che nelle note di commento, e non manca di contribuire in modo innovativo alle questioni più dibattute, pur collocandosi di frequente nel solco delle edizioni precedenti, e di quella di Russo in particolare. La costituzione del testo si basa su una collazione completa dei manoscritti, e, oltre a presentare un apparato estremamente ricco rispetto alle edizioni precedenti, presenta interventi originali per lo più di buon livello, anche se talora l'editore, «*cruces indignatus*» (*app. ad* 11.2), è forse eccessivamente propenso ad intervenire direttamente sul testo⁷⁴.

N.W. Bruun, *Seneca. Apocolocyntosis*, Aarhus 1990: le note di commento di questa prima traduzione danese sono concentrate soprattutto sugli aspetti linguistico-grammaticali dell'opera, mentre l'introduzione si limita a dare sinteticamente conto delle principali problematiche sollevate dall'opera. Il testo, fornito di un apparato

⁷² Nel 1983, inoltre, un'edizione dell'*Apocolocyntosis* è apparsa, senza l'indicazione del curatore, anche nel *Corpus Paravianum*.

⁷³ A ciò si aggiunga il fatto che nel 1985 è stata pubblicata una sesta, definitiva edizione del lavoro di Russo (prima ed. Firenze 1948), che si distingue dalla precedente solo per l'aggiunta in appendice del saggio *Seneca, anonimo di stato*, già pubblicato su «Belfagor» nel 1982.

⁷⁴ Recensioni: Robertson, G&R 31, 1984, 211-12; Defossé, LEC 52, 1984, 276; Tandoi, A&R 30, 1985, 36-44; Smith, CR 35, 1985, 302-03; Braund, JRS 75, 1985, 314-15; Tucker, CO 63, 1986, 138-39; Raschke, CW 80, 1987, 389-90; Russo, Gnomon 59, 1987, 353-55; Verdière, Latomus 46, 1987, 862-63; Staley, EMC 32, 1988, 90-92; Pikhhaus, AC 58, 1989, 342-43.

piuttosto dettagliato, è per lo più improntato ad un prudente conservatorismo, e presenta pochi interventi originali.

Per la disamina dei punti del testo maggiormente controversi si vedano anche gli articoli pubblicati nel 1986, nel 1990 e nel 2002, dove la discussione dei singoli *loci* è di norma accompagnata da esaurienti rassegne della letteratura esistente.

R. Roncali, *L. Annaei Senecae Apocolocyntosis*, Leipzig (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) 1990: quest'edizione - grazie anche ad una disamina completa e dettagliata dei manoscritti esistenti - costituisce uno strumento fondamentale per quanto riguarda la costituzione del testo dell'*Apocolocyntosis* ed il dibattito riguardo ai principali problemi di critica testuale. Il testo proposto è rigoroso e prudente, tanto che viene accolta un'unica congettura originale (*adeo non adquiescunt*, 2.3); tale conservatorismo è tuttavia controbilanciato dalla ricchezza dell'apparato critico, che, oltre a riportare con completezza le varianti tràdite e numerose congetture, propone due sezioni supplementari, inerenti una le fonti delle citazioni presenti nel testo, l'altra numerosi *loci similes*, spesso mai indicati in precedenza⁷⁵.

All'approfondimento di aspetti più specifici Roncali ha dedicato alcuni brevi articoli, nonché l'ampia introduzione della sua traduzione italiana del 1989.

O. Schönberger, *Lucius Annaeus Seneca. Apocolocyntosis divi Claudii*, Würzburg 1990: l'edizione non presenta aspetti di grande originalità, e si compone di un'introduzione divulgativa, corredata da ampie sezioni bibliografiche, di un testo privo di apparato critico, che non introduce sostanziali novità e si mantiene per lo più vicino a quello di Buecheler⁷⁶, e di brevi note esplicative.

In un articolo del 1988, Schönberger ha segnalato la diffusione, a partire dalla quinta edizione di Buecheler, di un errore nella suddivisione tra 8.2 e 8.3.

A.A. Lund, *L. Annaeus Seneca. Apocolocyntosis Divi Claudii*, Heidelberg 1994: nella sua premessa metodologica, Lund, operando un distinguo tra *richtig* ed *echt*, afferma la necessità di giungere all'interpretazione del testo andando oltre il mero sforzo di ricostruzione della tradizione manoscritta. Il testo proposto, di

⁷⁵ Recensioni: Winterbottom, CR 41, 1991, 488; Tourlidès, Platon 42, 1990, 159-60; Chaumartin, REL 69, 1991, 230-32; Defossè, LEC 59, 1991, 191; Ortall, Helmantica 43, 1992, 268; Dobesch, Tyche 8, 1993, 262; Adamietz, Gnomon 65, 1993, 548-49; Alberto, Euphrosyne 22, 1994, 455-56.

⁷⁶ F. Buecheler, *Petronii Satirae et liber Priapeorum. Adiectae sunt Varronis et Senecae similesque reliquiae*, Berolini 1872-1922⁶; cf. anche *Divi Claudii Apokolokyntosis*, in *Symbola Philologorum Bonnensium in honorem Fr. Ritschelii collecta*, Lipsiae 1864-1867, 31-89 (= Id., *Kleine Schriften*, I, Leipzig-Berlin 1915, 439-507).

conseguenza, presenta - talora in modo diretto, più spesso in apparato - un numero elevatissimo di congetture originali, spesso non necessarie, atte a restituire un senso coerente, anche a scapito della verosimiglianza paleografica. Dal punto di vista dell'esegesi e del dato storico-letterario, il commento appare invece decisamente meno innovativo, dal momento che risulta per lo più basato su materiale già fornito dagli altri commentatori (per quanto riguarda l'aspetto linguistico, in particolare, Lund è fortemente debitore di Bruun)⁷⁷.

Per la discussione dei punti del testo maggiormente controversi si vedano anche gli articoli pubblicati nel 1989, nel 1991 e nel 1993.

In questi stessi anni, inoltre, hanno visto la luce numerose traduzioni, cinque delle quali in italiano (R. Roncali, *L'apoteosi negata*, Venezia 1989; G. Focardi, *Apokolokyntosis = la deificazione della zucca*, Firenze 1995; R. Mugellesi, *Apocolocyntosis*, Milano 1996; C. Benedetti, *Apoteosi di Claudio*, Milano 2000⁷⁸; L. Paolicchi, *Apocolocintosi. Satira di un'apoteosi*, Roma 2007); tra quelle in altre lingue, andrà segnalata, per l'ampiezza dell'introduzione e delle note esplicative, almeno quella pubblicata da Binder⁷⁹ per i tipi della collana *Tusculum* (Düsseldorf 1999)⁸⁰.

Come si vedrà in seguito, la pubblicazione di queste edizioni ha dato vita ad un fecondo dibattito relativo all'esegesi e alla restituzione di singoli passi, e ha stimolato al contempo riflessioni di carattere metodologico più ampio: se infatti Binder 1992 esorta ad una maggiore cautela nell'intervenire sul testo, cercando di giustificare la lezione tradita di molti *loci* problematici, Mariotti, al contrario, critica nelle più recenti edizioni (segnatamente in quella di Bruun e in quella di Roncali) un eccessivo conservatorismo.

Per quanto riguarda la tradizione del testo, le nuove collazioni effettuate da Eden e Roncali hanno confermato la costituzione stemmatica già proposta nella fondamentale edizione di Russo, dove per la prima volta il *Londiniensis Add.* 11983 (L, sec. XI *ex.* - XII *in.*), di cui aveva fatto uso già Rossbach nel 1926, era stato indivi-

⁷⁷ Recensioni: Kohl, *Anregung* 42, 1996, 141; Eden, *Latomus* 56, 1997, 396-98; Roncali, *Gnomon* 70, 1998, 307-10.

⁷⁸ Particolarmente pregevoli, per l'ampia introduzione e le note al testo, risultano le traduzioni di Roncali e Focardi. Una traduzione dell'*Apocolocyntosis* è contenuta anche in appendice al libro di Giliberti.

⁷⁹ Anticipata dalla pubblicazione di un'edizione ad uso scolastico, Frankfurt a.M. (Modelle für den altsprachlichen Unterricht) 1987; cf. anche Id., *Lehrerheft zu Lucius Annaeus Seneca, Divi Claudii Apokolokyntosis*, ibidem 1991.

⁸⁰ Altre traduzioni pubblicate in questo periodo sono quelle in serbo-croato di C. Novakovic (*Latina et Graeca* 21, 1982, 71-82), in tedesco di W. Schöne (Würzburg 1990), in spagnolo di J. Mariné Isidro (Madrid 1996), in greco di A. Sakellariou (Atene 2000), in olandese di H. van den Werf (Kampen 2001), in catalano di S. Giralt Soler (Barcelona 2002), in svedese di K. Järvinen (Sävedalen 2003).

duato come capostipite di uno dei due rami della tradizione (che si presenta dunque bipartita, pur non senza contaminazioni, tra la famiglia di **S**, il *Sangallensis* 569 del sec. IX, che conta quindici afferenti, e quella, composta da ventinove codici, di **L**, che a sua volta è accomunato da un subarchetipo al terzo testimone primario, **V**, il *Valentianensis* 411 del sec. IX, dal quale non è derivato nessun altro manoscritto). Tale ricostruzione è stata arricchita dalla scoperta di due nuovi testimoni recenziori, entrambi appartenenti alla famiglia di **L**: il manoscritto 153 dell'Archivio Capitular della cattedrale di Burgo de Osma, del quale hanno dato conto, in modo indipendente, sia Cid Luna (che nel suo articolo esamina anche il *Valentianus* 2150, da lui citato come *Valentianus* 894), sia Roncali 1990, ed il manoscritto latino Campori Appendice 164 (Roncali 2004).

Oltre che nelle introduzioni delle edizioni, una breve rassegna della tradizione medievale dell'*Apocolocyntosis* è in Reynolds, mentre per quanto riguarda la tradizione a stampa un utile contributo è quello pubblicato da Alfani nel catalogo della mostra iconografica e bibliografica su Seneca tenutasi a Roma nel 1999, che ripercorre le tappe della storia della tradizione a stampa dell'*Apocolocyntosis* fino all'edizione di Buecheler del 1864-1867. Sull'*editio princeps* si veda, inoltre, Bruun 1988, che cerca di individuare i codici (a suo avviso tre, appartenenti sia alla famiglia di **L** sia a quella di **S**) su cui si basò Gaio Silvano Germanico, primo editore dell'opera. La stessa *editio princeps*, insieme con alcuni manoscritti dell'*Apocolocyntosis* tra cui lo stesso *Sangallensis*, è stata nuovamente messa in mostra nel 2004 a Firenze, in occasione dell'esposizione *Seneca: una vicenda testuale* (a questo proposito si veda il catalogo a cura di T. De Robertis e G. Resta).

La storia degli studi sull'*Apocolocyntosis* in età umanistica non è scindibile dalla sua fortuna letteraria⁸¹: lo ha bene illustrato De Smet, la quale, passando in rassegna le numerose satire menippee pubblicate tra il sedicesimo ed il diciassettesimo secolo, ha messo in luce come l'imitazione di motivi presenti nell'*Apocolocyntosis* abbia come punto di partenza la pubblicazione dell'*editio princeps*, e sia spesso mediata dall'opera di quegli umanisti (come Erasmo o Giusto Lipsio) che contribuirono alla diffusione di questo modello non solo con i loro studi filologici e le loro edizioni, ma anche pubblicando, a loro volta, analoghi libelli. Per quanto riguarda l'ambito dell'umanesimo italiano, invece, un'eco della diffusione della satira senecana è stata riscontrata da Bianchi in una probabile reminescenza del v. 17 delle *Laudes* nella quarta egloga del *Bucolicum carmen* petrarchesco.

⁸¹ La fortuna dell'*Apocolocyntosis* in età romana, invece, è argomento a tutt'oggi poco studiato a causa della scarsità di riscontri certi. Lo sottolinea anche Courtney, che, sulla base di probabili echi lessicali, afferma che la satira era nota - oltre che ad Ausonio, Giuliano e Calpurnio Siculo, già citati altrove - anche a Petronio e a Sidonio Apollinare, mentre la ripresa tematica di 2.2 in Fulg. *myth. praef.* 1.23-25 sarebbe, a suo parere, mediata attraverso Ausonio.

Contributi critici ed esegetici a singoli passi dell'opera

Nonostante le discrete condizioni nelle quali il testo dell'*Apocolocyntosis* ci è pervenuto (fatta eccezione per la lacuna tra il capitolo 7 e il capitolo 8) e la relativa linearità dello *stemma codicum*, non mancano nella satira senecana numerosi *loci vexati*, nei quali il problema di lettura non è spesso scindibile dalla questione esegetica, data la densità allusiva del testo, che risulta spesso impenetrabile per la sensibilità moderna, tanto che di *silenzi e misteri* della satira di Seneca parla il titolo dell'articolo del 1998 di Roncali, nel quale la studiosa cerca di fare luce su alcuni dei punti più controversi⁸².

Per quanto riguarda i contributi a carattere miscelaneo più direttamente orientati alla restituzione del testo, bisognerà innanzitutto ricordare - accanto ai lavori di Binder e Mariotti cui si è già accennato - quello di Perutelli, che affianca ad una nota di carattere più genericamente esegetico (confronto tra 4.1 vv. 25-29 e il probabile modello, Sen. *Phaedr.* 741 ss.) riflessioni sulla restituzione testuale di 1.3 (*quae-cumque* di VL viene preferito al *quae tum* di S accolto da Russo), 5.3 (espunzione di *tum* prima di *Hercules*) e 9.2 (emendazione di *quod in foro vivat in qui... vivat*).

Tra i punti della satira che hanno destato maggiore interesse, andrà ricordato innanzitutto il primo verso della perifrasi epica di 2.1 (*iam Phoebus brevior via contraxerat ortum*), nel quale l'*ortum* trådito (che già nell'edizione di Buecheler era stato sostituito con *orbem*, che è stato mantenuto da Roncali e difeso da Tränkle) continua a suscitare insoddisfazione: se Eden propone *arcum* e Lund, di volta in volta, *artum* (Lund 1989, 487-91), *auctum* e *annos*, Schäublin ha congetturato, sulla scorta del parallelismo con Verg. *Georg.* 1.208-09, *horas* - che, sebbene suggestivo, è però, per ammissione dello studioso stesso, paleograficamente difficile da sostenere - mentre De Nonno, basandosi sul raffronto con alcuni passi di Manilio, ha acutamente ipotizzato *actum*. La lezione trådita, tuttavia, non è necessariamente corrotta, ed è stata difesa da Dehon e mantenuta da Bruun.

Alla medesima perifrasi poetica del cap. 2 è dedicato anche l'articolo di Grazzini, che, sulla base di una possibile reminescenza senecana in Mart. 3.58.8 s., ne interpreta i vv. 5 s. come un riferimento alla tecnica agricola della *racematio* piuttosto che ad una vendemmia tardiva.

Un altro punto estremamente controverso è il difficile *adquiescunt omnes poetae* di 2.3, dove la lezione trådita non soddisfa né per quanto riguarda il significato, né a

⁸² In particolare, quelli legati alla tematica dell'apoteosi, come l'assimilazione di Tiberio ad Augusto in qualità di imperatore deificato (1.2), che appare in contrasto con il dato storico della caduta in disgrazia del secondo imperatore all'indomani della sua morte, ma che, a detta di Roncali, si giustificerebbe non solo per il fatto che, alla pari di Augusto, anche Tiberio ricevette onori divini già in vita, ma anche perché le morti dei due imperatori in qualche modo prefigurano quella di Claudio.

livello sintattico, data la successiva presenza di un *ut* consecutivo, ed ha dunque suscitato molteplici interventi, sia da parte degli editori (*adeo his adquiescunt* Eden con Russo, *adeo non adquiescunt* Roncali; Lund stampa tra *cruces* e propone in nota una versione fortemente rimaneggiata dell'intero periodo). Koster, in polemica con Scholz⁸³, che nel 1979 aveva proposto di intendere il verbo in senso giuridico, ha proposto di interpungere diversamente, in modo da dare alla proposizione significato negativo (*adquiescunt omnes, poetae non:* ma un simile uso della negazione è difficilmente accettabile), mentre Pötscher migliora il senso correggendo in *haud quiescunt*; la lezione trādita è invece difesa da Bruun tanto nella sua edizione quanto, in seguito, nel suo articolo del 2002.

Tra i *loci* che continuano ad essere oggetto di dibattito vi è anche il *Marci municipem vides* di 6.1, dove la difficoltà di giustificare il riferimento a *Marcus* in un contesto relativo alla presunta origine gallica di Claudio ha da sempre suscitato un grande numero di proposte emendative e, soprattutto, esegetiche, di cui, nell'ultimo periodo, danno conto soprattutto le ampie discussioni proposte dagli editori. Eden preferisce la correzione, che era già stata di Beato Renano, *Munati*, che farebbe riferimento a L. Munatius Plancus, il fondatore della colonia di *Lugdunum*; Lund congetture *Araricum municipem*, dal nome del fiume gallico; Roncali mantiene invece *Marci*, ma lo interpreta, anziché come un riferimento a Marco Antonio (secondo l'ipotesi vulgata, difesa da Bruun e da Binder), come un'allusione ad un vino tipico della Gallia (per quest'ipotesi, che è piaciuta anche a Russo, come dimostra la sua recensione all'edizione di Eden, vd. già R. Roncali, *Marci municipem*, AFLB 16, 1973, 537-40). Marcucci infine, mettendo questo passo in relazione con testimonianze di Lucilio e Varrone, ha ricostruito un motivo che vede nell'affettata ostentazione della lingua greca una manifestazione di provincialismo; all'interno di esso, *Marcus* non sarebbe altro che un riferimento al cittadino romano medio della provincia⁸⁴, al quale Claudio verrebbe qui paragonato.

Come in questo caso, anche per *fabam mimum* di 9.3 i problemi nascono più da una difficoltà di comprensione che dalla presenza di corrotte nei testimoni. Eden e Bruun accolgono appieno l'ipotesi che *fabā* fosse il titolo di un noto mimo, tanto da stampare maiuscolo il termine; Lund, invece, propone *fabulam mimi*, mentre Herrmann ha avanzato nuovamente, nel 1982, la sua vecchia proposta di leggere, tanto in questo passo quanto in Cic. Att. 1.16.13, φαλαρισμόν, sulla scorta di Cic. Att. 7.12.2.

In 10.3 (*etiam si sormea Graece nescit, ego scio*) invece, la difficoltà nasce proprio dalla cattiva lezione dei manoscritti. La *vox nihili* di **S** *sormea* è stata infatti

⁸³ U.W. Scholz, *Seneca, Apocolocyntosis 2*, Gymnasium 86, 1979, 165-70.

⁸⁴ Secondo un'interpretazione che era già stata avanzata da Bringmann.

emendata da Buecheler con *soror mea*, in un modo che è parso poco soddisfacente a molti editori. Nuova linfa al dibattito è stata fornita dalla congettura di Eden $\sigma\phi\upsilon\rho\acute{o}\nu$ *meum*, sostenuta da Jones, ma avversata da Tandoi nella sua recensione e da Bruun (già nell'articolo del 1986), che difendono *soror mea*; Roncali, invece, riprende il *sura mea* che era già stato proposto, in nota, da Russo, e al quale allude Binder nel titolo del suo contributo (*Schwester oder Wade des Augustus?*), nel quale, difendendo un approccio conservativo al testo tràdito, propone di ridurre al minimo gli interventi congetturali leggendo *sors mea*. Tale soluzione è però respinta da Järvinen, che, riprendendo la traduzione svedese di Bergman (proposta in appendice a R. Graves, *Claudius guden*, trad. L. Renner, Stockholm 1936), ipotizza *si forum ea nescit*.

Vero e proprio *locus desperatus* è invece il punto del testo tràdito come *tristionias assarionem* (apocol 11.2: *occidit in una domo Crassum, Magnum, Scriboniam, †tristionias assarionem†, nobiles tamen*); come già Russo, Roncali e Bruun si limitano a segnalare la lezione meglio attestata dai manoscritti tra *crucis*, mentre Eden la corregge, espungendo *tristionias*, in *«non» Assar<aci nat>ionem*, suscitando in questo modo la disapprovazione di Mariotti, per il quale simili congetture dovrebbero essere circoscritte all'apparato, e mai integrate direttamente nel testo - come fa, del resto, anche Lund, che nella sua edizione accoglie una congettura già proposta nel 1989, *tris †tio† necessarios nobiles*. La proposta di Eden e quella di Lund sono la base da cui parte Järvinen, che propone di leggere *tris, non Assaraci natione, nobiles tamen*.

Per quanto riguarda, infine, 14.3, gli editori recenti - con l'eccezione di Lund, che stampa tra *crucis* - hanno per lo più ipotizzato una lacuna nel tràdito *siumdiu laturam fecissent* (così **S**; *siunidii* e *si unius dii* **V** e **L**), che viene integrata mediante l'inserzione di un riferimento a Sisifo, suggerito da quelli, immediatamente successivi, a Tantalo e Issione: *Sisyphum diu laturam fecisse*. Reinmüller, tuttavia, ha proposto un paleograficamente economico - ma forse un po' debole dal punto di vista del significato - *si eum diu laturum fecissent*, tradotto come «wenn sie [*scil.* das Unterwelttribunal] ihn [Claudius] zu einem gemacht hätten, der lange leiden werde», mentre Binder ha proposto una soluzione che mantenesse l'ispirazione giuridica dell'intera scena: *si iuris dii iacturam fecissent*⁸⁵.

⁸⁵ A questa rassegna sui contributi di critica testuale si aggiunga ancora quello di Schöpsdau, che in 8.2 propone di migliorare il tràdito *illum deum ab Iove qui quantum quidem in illo fuit damnavit incesti?*, che necessita inevitabilmente di qualche intervento correttivo, invertendo l'ordine delle parole e modificando la punteggiatura: *ab Iove? Qui illum deum, quantum quidem in illo fuit, damnavit incesti?*. Su questo punto si è soffermato anche Bruun 2002, che ha ripreso la congettura *illud, nedum ab Iove* che era già stata di Gronov.

Altri contributi sono stati dedicati prevalentemente all'esegesi del testo, venendo quindi ad illuminare aspetti in precedenza rimasti in ombra della sua complessa stratificazione allusiva.

Papke, alla luce del dato per cui Claudio avrebbe aggiunto all'alfabeto tre nuove lettere (Tac. *ann.* 11.14), propone una nuova interpretazione per il riferimento ad *Augurinus* e a *Baba* di 3.4, che, oltre a richiamare, mediante la sequenza delle prime tre lettere dell'alfabeto (*Augurinus - Baba - Claudius*), le tre aggiunte da Claudio (che però non sono, ovviamente, le stesse), andrebbe letto anche come un richiamo etimologico a due vizi dell'imperatore (la pedanteria erudita e la balbuzie, cui alluderebbero, rispettivamente, i due nomi), cui la stessa menzione del nome di Claudio ne aggiungerebbe un terzo, la zoppia.

Il processo di derisione satirica delle reali debolezze di Claudio è stato da più parti indagato anche a proposito di 5.3. Nel paragone tra la voce incomprensibile di Claudio e quella di una belva marina, Robin ha individuato un riferimento specifico alla foca (*vitulus marinus*), che di Claudio richiamerebbe, oltre che la voce inintelligibile, anche la sonnolenza e la pesantezza, mentre Moretti ha sottolineato come in esso il dato biografico della balbuzie di Claudio venga ad interagire con i *topoi* comici e menippeï, vitali da Aristofane a Marziano Capella, del personaggio che parla una lingua sconosciuta e dello spavento della divinità di fronte a una figura mostruosa, contro la quale si invoca la protezione di Ercole. Anche Lund, nel suo articolo del 1996, legge l'insistenza dell'*Apocolocyntosis* sui difetti di pronuncia di Claudio, così come sulla sua zoppia, come un portato del rovesciamento della normalità che ha luogo nell'opera, in base al quale l'imperatore viene descritto come un mostruoso *homo non articulatus*⁸⁶. In tutt'altra direzione si colloca invece il contributo di Vanderspöel, il quale crede di individuare nella lingua incomprensibile parlata da Claudio, *nec Graecum nec Romanum*, l'idioma etrusco, che Claudio parlava fluentemente e al quale aveva dedicato molti dei suoi sforzi eruditi.

Per l'esegesi della satira senecana e la determinazione del suo valore artistico, dunque, la chiave dell'allusività si pone come elemento critico essenziale, poiché grazie ad essa è possibile cogliere la peculiarità caratteristica dell'opera nel suo porsi nell'esatto punto di intersezione tra paradigmi letterari e realtà storica, tra intertestualità e extratestualità. Questa è la prospettiva scelta anche da Dobesch, che rilegge la scena della morte di Claudio alla luce di un duplice riferimento, letterario da un lato (la struttura narrativa della scena riprenderebbe quella della morte di

⁸⁶ Come anche altrove, simili riflessioni di carattere esegetico sono per Lund lo spunto per emendare massicciamente, *ope ingenii*, il testo tràdito.

Didone nell'*Eneide*)⁸⁷ e storico dall'altro (essa ripercorrerebbe gli eventi succedutisi nella notte del 13 ottobre 54).

Un altro aspetto del principato di Claudio richiamato nell'*Apocolocyntosis* fatto oggetto di studio è stato quello della campagna di Britannia. Un primo riferimento al rapporto privilegiato dell'imperatore con questo territorio si ha in 8.3, dove si richiama l'erezione di un tempio dedicato a Claudio nella colonia di *Camulodunum* (Colchester). Fishwick, contrariamente all'opinione corrente (successivamente ribadita da Simpson), in base alla quale la dedica del tempio sarebbe avvenuta quando Claudio era ancora in vita, ipotizza che essa abbia invece avuto luogo solo dopo la sua morte, al momento della sua deificazione e prima ancora del suo funerale - in concomitanza, cioè, con il *concilium deorum* narrato in questa sezione dell'*Apocolocyntosis*. Al trionfo di Claudio sulla Britannia vengono dedicati anche alcuni versi all'interno della *nenia* funebre di 12.3 (vv. 13-18). Se da tempo è stata riconosciuta la loro natura ironica, dovuta al fatto che essi celebrano in modo iperbolico una vittoria che fu, in realtà, facile, e alla quale Claudio aveva dato un contributo minimo, Romano vi ha visto una vera e propria ritrattazione delle lodi già espresse da Seneca a questo proposito nella *Consolatio ad Polybium* e in alcuni epigrammi, la cui attribuzione è tuttavia meno certa di quanto non sembri allo studioso. Su questo punto del testo è intervenuto anche Verdière, che propone di emendare il *caeruleos scuta Brigantas* del verso 15 con *caeruleos scorta Brigantas*, dal momento che anche altrove l'aggettivo *caeruleus* è impiegato per indicare la pelle dipinta dei Britanni.

Uno spazio a parte all'interno di questa sezione della nostra rassegna merita, per la sua estensione, il lavoro di Wolf, rielaborazione di una tesi di dottorato discussa nel 1984, che si configura come un vero e proprio commento alla sezione dell'*Apocolocyntosis* dedicata al discorso di Augusto. Il proposito di Wolf è quello di dimostrare come, contrariamente a quanto viene solitamente sostenuto, tale discorso non serva a delineare un modello positivo di regalità da proporre a Nerone in contrapposizione a Claudio, bensì piuttosto a mettere in cattiva luce il primo imperatore, e, con esso, non solo l'istituzione imperiale dinastica *tout court*, ma persino lo stesso Nerone e l'istituto dell'apoteosi. In ogni segmento del discorso viene allora individuata un'allusione ad una caratteristica negativa dell'Augusto storico, come la crudeltà dimostrata nella guerra civile, la spietatezza verso gli avversari, l'egoismo o la colpa di avere instaurato un sistema che esautorò il senato; Augusto verrebbe inoltre ridicolizzato attraverso un linguaggio gergale infarcito di proverbi, poco adatto ad una seduta del senato celeste.

⁸⁷ Cf. anche Id., *Eine Vergilsreminiszenz in Senecas Apokolokyntosis*, in *Beiträge zur allgemeinen Geschichte. Alexander Novotny zur Vollendung seines 70. Lebensjahres gewidmet*, Graz (Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz 4) 1975, 1-10.

Lo studio è in linea con la tendenza, propria degli ultimi decenni, ad analizzare in profondità il testo per sviscerarne i molteplici risvolti ironici e allusivi: esso è, nel complesso, acuto nel rilevare i rimandi satirici al contesto storico - rimandi che, del resto, erano in parte già stati messi in evidenza dalla letteratura precedente - e presenta il merito di scardinare l'idea di una contrapposizione troppo netta tra Claudio e Augusto. Wolf, tuttavia, si lascia prendere un po' troppo la mano, e, volendo rendere sistematiche le proprie acquisizioni critiche, si spinge, in alcuni punti, ad interpretazioni alquanto forzate, che la portano a perdere di vista non solo la funzione narrativa assolta da Augusto all'interno della trama, ma anche la complessità allusiva caratteristica di quest'opera, e finisce per passare da una lettura eccessivamente rigida del personaggio di Augusto in chiave positiva ad una totalmente negativa, ma altrettanto monolitica; tanto che, dal suo punto di vista, Augusto, e non Claudio, finisce per sembrare la vera vittima del libello. Ciò è vero anche per la seconda parte dello studio, nella quale si propone una lettura in chiave antiaugustea e addirittura antineroniana non solo dell'*Apocolocyntosis*, ma anche delle altre opere letterarie dell'epoca. Derivare conclusioni generali a partire dal solo discorso di Augusto appare quantomeno imprudente, e, in particolare, l'affermazione della presenza di un atteggiamento critico di Seneca nei confronti di Nerone, al di là del merito, non può certo prescindere da un'analisi approfondita del testo delle *Laudes*⁸⁸.

Internet

In una rassegna relativa agli ultimi decenni, non potrà mancare un breve accenno ai contributi relativi all'*Apocolocyntosis* apparsi in internet⁸⁹. A tutt'oggi, nonostante l'alto numero di menzioni, il materiale offerto in rete presenta un livello qualitativo piuttosto basso, dal momento che gli approfondimenti ed i contributi originali sono estremamente scarsi. Più interessante risulta, se mai, la possibilità di sondare la fortuna che il *pamphlet* senecano gode al di fuori degli ambienti specialistici, ove esso è divenuto sinonimo di satira feroce e mordace.

Testo e traduzioni

⁸⁸ Recensioni: Jal, REL 64, 1986, 285-86; Béranger, MH 45, 1987, 290-91; Hamblenne, LEC 45, 1987, 108; Kienast, HZ 245, 1987, 686-87; Horstkotte, BJ 188, 1988, 571-74; Jakobi, Gnomon 60, 1988, 202-09; Wankenne, AC 57, 1988, 420-21; Schoonhoven, GB 18, 1992, 257-60.

⁸⁹ Una prima raccolta di materiale era già in F. Citti - C. Neri, *Seneca nel Novecento. Sondaggi sulla fortuna di un 'classico'*, Roma 2001, che però, per il dinamismo stesso di questa materia, appare inevitabilmente superata; www.classics.unibo.it/Permanenza/Libri/Seneca/IndirizziWeb.htm è l'indirizzo in cui è reperibile una versione aggiornata al 2003.

www.intratext.com/X/LAT0228.HTM: testo originale con *index* e possibilità di effettuare ricerche e statistiche

<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/Apo/apoco1.html>: testo con bibliografia, introduzione, traduzione francese e apparato delle fonti delle citazioni a cura di Dubuisson (serie *Bibliotheca Classica Selecta*)

www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost01/Seneca/sen_apoc.html: testo originale con immagini; viene riportato anche il passo di Dione relativo al titolo

www.thelatinlibrary.com/sen/sen.apoc.shtml: testo originale

www.biblio-net.com/lett_cla/seneca.htm: testo originale e traduzione italiana

www.forumromanum.org/literature/apocolocyntosis.html: traduzione inglese di Ball

www.gutenberg.org/etext/10001: traduzione inglese, con breve introduzione, di Rouse

www.tu-berlin.de/fb1/AGiW/Auditorium/RhMusAnt/SO_2/Apocoloc.htm: testo, con traduzione tedesca di Bauer, di 10-12

Bibliografie e materiale bibliografico

www.let.kun.nl/~m.v.d.poel/bibliografie/sen-apocolocyntosis.htm: bibliografia

www.senecana.it: sito ufficiale della *Bibliografia senecana del XX secolo*, con possibilità di effettuare ricerche, inviare segnalazioni e scaricare materiale (cf. anche www.alfainfo.it/seneca/)

Materiale inedito e recensioni

<http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/1994/94.01.13.html>: recensione di Relihan ad opera di S.A. Nimis

www.ifa-fachschaft.de/fileadmin/Hausarbeiten/Apocol.pdf: testo di un seminario tenuto da P. Frisch su *apoc.* 6.1-2

Materiale sui codici e le edizioni antiche

www.bnrcrm.librari.beniculturali.it/ita/esposizi/seneca.htm: materiale dalla mostra *Seneca. Mostra bibliografica e iconografica* (Roma 1999)

www.bml.firenze.sbn.it/seneca/ita/apocolocyntosis.html: materiale dalla mostra *Seneca. Una vicenda testuale* (Firenze 2004)

<http://opac.bml.firenze.sbn.it/Dossier.htm?Folder=2>: schede della mostra *Seneca. Una vicenda testuale* (Firenze 2004)

www.cesg.unifr.ch/cesg-cgi/kleioc/e0010/exec/katcesg/%22cesg-0569%22: scheda del manoscritto Sangallensis 569

Bibliografia⁹⁰

- J. Adamietz, *Senecas Apocolocyntosis*, in *Die römische Satire*, Darmstadt, 1986, 356-82.
- M.C. Alfani, *L'apoteosi del divo Claudio*, in *Seneca. Mostra bibliografica e iconografica*, a c. di F. Niutta et C. Santucci, Roma, 1999, 43-70.
- B. Baldwin, *The Meaning of Apocolocyntosis: More Gourd Ideas*, LCM 18, 1993, 142-43.
- N. Bianchi, *Petrarca lettore dell'Apocolocyntosis*, Paideia 61, 2006, 61-68.
- G. Binder, *Der Sklave Claudius. Senecas Apocolocyntosis und ihr Komödien-Finale*, AU 34, 1991, 54-67.
- G. Binder, *Schwester oder Wade des Augustus? Konservatives zum Text der Apocolocyntosis*, Mnemosyne 45, 1992, 345-57.
- J. Blänsdorf, *Senecas Apocolocyntosis und die Intertextualitätstheorie*, Poetica 18, 1986, 1-26.
- M.T. Boatwright, *The Style of the Laudes Neronis, Chapter 4. 1 of Seneca's Apocolocyntosis*, CB 62, 1986, 10-16.
- E. Bonaccini, *Seneca, Apocolocyntosis 2.4, v. 2*, Sileno 20, 1994, 343-46.
- M. Bonvicini, *I diminutivi nell'Apocolocyntosis di Seneca*, Aufidus 8, 1994, 35-48.
- I. Braren, *O mausoléu de Augusto e a Apocolocintose de Sêneca*, Classica(Brasil) 7-8, 1994-95, 165-70.
- S.M. Braund, *Paradigms of Power: Roman Emperors in Roman Satire*, in K. Cameron (ed.), *Humour and History*, Oxford 1993, 56-69.
- S.M. Braund-P. James, *Quasi Homo: Distortion and Contortion in Seneca's Apocolocyntosis*, Arethusa 31, 1998, 285-311.
- N.W. Bruun, *Kritische Bemerkungen zur Apocolocyntosis des Seneca*, ARID 15, 1986, 19-35.
- N.W. Bruun, *Zur Editio Princeps der Apocolocyntosis und ihren Textverhältnissen*, C&M 39, 1988, 209-16.
- N.W. Bruun, *Neue Bemerkungen zur Apocolocyntosis des Seneca*, ARID 19, 1990, 69-78.
- N.W. Bruun, *Zu drei kontroversen Stellen in der Apocolocyntosis des Seneca*, in B. Amden (ed.), *Noctes Atticae. 34 Articles on Graeco-Roman Antiquity and its Nachleben: Studies Presented to Jørgen Mejer on His Sixtieth Birthday*, Copenhagen 2002, 52-59.
- J.S. Campbell, *Pisspots and Gourds: A Footnote to Apocolocyntosis*, LCM 20, 1995, 9-10 (= *Pisspots and Pumpkins*, in S. Byrne-E.P. Cueva (edd.), *Veritatis Amicitiaeque Causa: Essays in Honor of Anna Lydia Motto and John R. Clark*, Bolchazy-Carducci 1999).
- C. Castillo, *Les victimes de Claude: quelques observations sur le texte de l'Apocoloquintose*, in Y. Burnand-Y. Le Bohec-J.-P. Martin (edd.), *Claude de Lyon, empereur romain. Actes du colloque Paris-Nancy-Lyon, novembre 1992*, Paris 1998, 41-46.

⁹⁰ In bibliografia si sono segnalati soltanto i contributi apparsi nel periodo 1983-2006 e riguardanti in modo precipuo l'*Apocolocyntosis*; i riferimenti a contributi precedenti o dedicati a questioni generali e ad altre opere letterarie sono stati invece indicati nel corso dell'articolo.

- J. Cels Saint-Hilaire, *Histoire d'un Saturnalicus Princeps. Dieux et dépendants dans l'Apokolokyntose du divin Claude*, in J. Annequin, M. Garrido-Hory (edd.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. Actes du XXème colloque du GIREA (Besançon, 4-6 novembre 1993)*, Paris (Annales Université de Besançon) 1994, 179-208.
- E. Champlin, *Nero, Apollo, and the Poets*, *Phoenix* 57, 2003, 276-83.
- P. Cid Luna, *El texto de la 'Apocolocintosis' de dos manuscritos conservados en España*, *CFC* 20, 1986-1987, 127-53.
- P. Colafrancesco, *Dalla vita alla morte : il destino delle Parche (da Catullo a Seneca)*, Bari 2004, 127-37.
- R. Cortés Tovar, *Apocolocyntosis de Séneca. Estado de la cuestión*, *Anuario de Estudios Filológicos* 7, 1984, 75-93.
- R. Cortés Tovar, *Teoría de la sátira. Análisis de Apocolocyntosis de Séneca*, Cáceres 1986.
- E. Courtney, *The 'Nachleben' of the Apocolocyntosis*, *RhM* 147, 2004, 426-28.
- A.L. Coviello, *Discurso, texto y contexto en la menipea seneciana*, in M. Rodríguez-Pantoja (ed.), *Séneca, dos mil años después. Actas del congreso internacional conmemorativo del bimilenario de su nacimiento (Córdoba, 24-27/9/1996)*, Córdoba 1997, 387-94.
- P.-J. Dehon, *Senecana, I: Apocoloquintose, II, 1, 1-3*, *AC* 61, 1992, 255-56.
- G. Dobesch, *Noch einmal der Tod des Kaisers Claudius in der 'Apocolocyntosis'*, *Tyche* 17, 2002, 63-67.
- M. De Nonno, *Seneca, Apocolocyntosis 2,1*, *RFIC* 124, 1996, 77-80.
- T. De Robertis-G. Resta, *Seneca: una vicenda testuale*, catalogo della mostra, Firenze 2004, 329-41.
- I.A.R. De Smet, *The Legacy of the Gourd Re-Examined: the Fortune of Seneca's Apocolocyntosis and its Influence on Humanist Satire*, in R. De Smet (ed.), *La Satire humaniste. Actes du Colloque international des 31 mars, 1er et 2 avril 1993*, Brussels 1994, 49-75.
- A. Encuentra Ortega, *Séneca, poeta hexamétrico*, in M. Rodríguez-Pantoja (ed.), *Séneca, dos mil años después. Actas del congreso internacional conmemorativo del bimilenario de su nacimiento (Córdoba, 24-27/9/1996)*, Córdoba 1997, 489-501.
- G. Filandri, *Struttura dell'Apocolocyntosis di Seneca*, *AFLPer (class.)* 16, 1992-1993, 15-57.
- D. Fishwick, *Seneca and the Temple of Divus Claudius*, *Britannia* 22, 1991, 137-41.
- G. Focardi, *Claudio e Trimalchione: due personaggi a confronto?*, *InvLuc* 21, 1999, 149-66.
- M. Fucecchi, *Il plurilinguismo della Menippea latina: appunti su Varrone satirico e l'Apocolocyntosis di Seneca*, in R. Oniga (ed.), *Il plurilinguismo nella tradizione letteraria latina*, Roma (Lingue, culture e testi 6) 2003, 91-130.
- G.G. Gamba, *Seneca rivisitato*, Roma 2000.
- G. Giliberti, *La memoria del principe. Studi sulla legittimazione del potere nell'età giulio-claudia*, Torino 2003.
- *G. Grammatico, *Silencio y furor en la 'Apokolokyntosis' de Séneca*, *Semanas de estudios romanos* 9, 1998, 93-108.

- S. Grazzini, *La racematio in Seneca apoc. 2, 1 e Marziale 3, 58, 8-9 (con qualche riflessione sulle varie forme di spigolamento dall'antichità ai giorni nostri)*, ACD 40-41, 2004-2005, 291-303.
- J.M. Haarberg, *The Emperor as a Saturnalian King: on the Title of Apocolocyntosis*, SO 57, 1982, 109-14.
- J.L. Heller, *Notes on the Meaning of κολοκύντη*, ICS 10, 1985, 67-117.
- L. Herrmann, *Phalarismon (Cicéron, Lettres à Atticus 1.16.13; 7.12.2; Phedre, Apocoloquintose, 9)*, Latomus 41, 1982, 162.
- H. Horstkotte, *Die politische Zielsetzung von Senecas Apocolocyntosis*, Athenaeum 63, 1985, 337-58.
- H. Horstkotte, *Die 'Mordopfer' in Senecas Apocolocyntosis*, ZPE 77, 1989, 113-43.
- D. Hoyos, *Gourd God! The Meaning of Apocolocyntosis*, LCM 16, 1991, 68-70.
- K. Järvinen, *Seneca Apocolocyntosis 10. 3: Weder Wade noch Schwester*, Mnemosyne 56, 2003, 217-18.
- K. Järvinen, *Assario and the Tristionias, Ghosts to be Laid in Seneca's Apocolocyntosis 11.2*, Eranos 101, 2003, 49-50.
- P. Jones, *A Note on Seneca, Apocolocyntosis 10, 3*, Latomus 53, 1994, 415-16.
- S. Koster, *Adquiescunt omnes (Sen. apocol. 2,3)*, Gymnasium 94, 1987, 442.
- E.W. Leach, *The Implied Reader and the Political Argument in Seneca's Apocolocyntosis and De Clementia*, Arethusa 22, 1989, 197-230.
- C. Letta, *Seneca di fronte a Claudio e Nerone: data e significato politico dell'Apocolocyntosis*, Semanas de estudios romanos 7-8, 1996, 239-58.
- A. Luisi, *La sconsecrazione di Claudio e l'Apocolocintosi di Seneca*, in M. Sordi (ed.), *Religione e politica nel mondo antico*, Milano (Contributi dell'Istituto di Storia Antica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore 7) 1981, 174-82.
- A.A. Lund, *Zur Restitution von Sen. apoc. c. 11, 2*, Philologus 133, 1989, 158-62.
- A.A. Lund, *Weitere Emendationen zu Seneca*, Hermes 117, 1989, 485-95.
- A.A. Lund, *Zur Herstellung von Senecas Apocolocyntosis 6, 1 und 10, 3*, WJA 17, 1991, 241-47.
- A.A. Lund, *Berichtigungen und Emendationen zu Seneca*, Philologus 137, 1993, 53-61.
- A.A. Lund, *Zur Darstellung von Claudius als homo non articulatus*, RhM 139, 1996, 165-70.
- S. Marcucci, «*Ego tibi dico, quae cum illo tot annis vixi: Luguduni natus est, Marci municipem vides*»: *Sen. apoc. 6,1*, Maia 51, 1999, 415-21.
- S. Mariotti, *Validità e limiti della critica congetturale. Qualche esempio dall'Apocolocintosi di Seneca*, in *La filologia testuale e le scienze umane. Atti del convegno internazionale (Roma, Accademia dei Lincei, 19-22 aprile 1993)*, Roma 1994, 61-72.
- R. Maugeri, *Sulla retractatio parodica delle citazioni poetiche nel ludus seneciano*, QC 13, 1985, 61-76.
- G. Mazzoli, *L'Apocolocyntosis di Seneca: un 'monde à l'envers'*, Vichiana 11, 1982, 193-211.
- G. Moretti, *I difetti fisici di Claudio (apoc. 5,2-3) e la seconda pena del contrappasso (apoc. 15, 2): Claudio fra tradizione biografica e tradizione menippea*, in *Gli Annei. Una famiglia nella storia di*

- Roma imperiale, Atti del convegno internazionale di Milano-Pavia (2-6 maggio 2000)*, Como 2003, 141-51.
- F. Mosino, *Apokolokyntosis: una nuova ipotesi*, *Paideia* 41, 1986, 240.
- A.L. Motto-J.R. Clark, *Satiric Plotting in Seneca's Apocolocyntosis*, *Emerita* 51, 1983, 29-40.
- E. Narducci, *Il discorso di Augusto nella apocolocyntosis di Seneca e un passo della pro Caelio di Cicerone*, in Id., *Cicerone e i suoi interpreti: Studi sull' Opera e la Fortuna*, Pisa 2004, 197-98 (= *Maia* 55, 2003, 105-06).
- R.R. Nauta, *Seneca's Apocolocyntosis as Saturnalian Literature*, *Mnemosyne* 40, 1987, 69-96.
- R. Nenadic, M. Pozzi, *Mi ciudad, tu ciudad (una lectura de la Apocolocyntosis de Séneca)*, *Argos* 23, 1999, 53-59.
- E. O'Gorman, *Citation and Authority in Seneca's Apocolocyntosis*, in K. Freudenburg (ed.), *The Cambridge Companion to Roman Satire*, Cambridge 2005, 95-108.
- B. Pabst, *Prosimetrum. Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Spätmittelalter*, Köln 1994, 46-57.
- R. Papke, *Des Kaisers neue Buchstaben. Claudius in Tac. ann. 11,14 und Sen. apocol. 3, 4*, *WJA* 12, 1986, 183-96.
- A. Perutelli, *Note all'Apocolocyntosis*, *MDA* 13, 1984, 161-69.
- W. Pötscher, *Seneca, Apocolocyntosis 2, 3. Ein textkritisches Problem*, *Latomus* 56, 1997, 121-25.
- L. Radif, *Claudio a Halloween (13^a di Eracle: Apocolocyntosis)*, *Maia* 56, 2004, 611-17.
- I. Ramelli, *L'Apocolocyntosis come opera storica*, *Gerion* 19, 2001, 477-91.
- M.D. Reeve, *Apotheosis... per saturam*, *CPh* 79, 1984, 305-07.
- G. Reinmüller, *Sisyphus oder Claudius? Textkritisches zu Seneca, Apocolocyntosis 14, 3*, *GB* 22, 1998, 177-81.
- J.C. Relihan, *Ancient Menippean Satire*, Baltimore-London 1993, 75-90.
- L.D. Reynolds, *Texts and Transmission: a Survey of the Latin Classics*, Oxford 1983, 361-62.
- H.K. Riikonen, *Menippean Satire as a Literary Genre. With Special Reference to Seneca's Apocolocyntosis*, Helsinki (Commentationes humanarum litterarum 83) 1987.
- P. Robin, *Claude passait-il pour un veau marin ?*, in *Hommages a Jean Cousin*, Paris (Annales littéraires de l'Université de Besançon) 1983, 181-91.
- T.J. Robinson, *In the Court of Time: The Reckoning of a Monster in the Apocolocyntosis of Seneca*, *Arethusa* 38, 2005, 223-57.
- E. Rodríguez Almeida, *Il Ludus de morte Claudii (Apocolocyntosis), un rebus storico-letterario*, *MEFRA* 108, 1996, 241-62.
- E. Rodríguez Almeida, *Il senechismo del Ludus de morte Claudii, un puro artificio*, *MEFRA* 108, 1996, 893-900.
- M. Rodríguez-Pantoja, *¿Sermo vulgaris en la Apocolocintosis?*, in Id. (ed.), *Séneca, dos mil años después. Actas del congreso internacional conmemorativo del bimilenario de su nacimiento (Córdoba, 24-27/9/1996)*, Córdoba 1997, 439-46.

- D. Romano, *I due volti di Seneca. Dalla Consolatio ad Polybium all'Apocolocyntosis*, ALGP 23-24, 1986-87, 117-25.
- R. Roncali, *Fonti e modelli della satira contro Claudio*, QS 25, 1987, 97-114.
- R. Roncali, *Un nuovo codice della satira di Seneca*, QS 32, 1990, 163-65.
- R. Roncali, *Silenzi e misteri nella satira di Seneca*, Paideia 53, 1998, 281-95.
- R. Roncali, *Sul manoscritto latino Campori Appendice 164*, QS 60, 2004, 117-18.
- P. Roth, *Two Notes on Seneca's Apocolocyntosis*, Latomus 46, 1987, 806-09.
- V. Rudich, *Seneca's Palinode: Consolatio ad Polybium and Apokolokyntosis*, AncW 15, 1987, 105-09.
- C.F. Russo, *Seneca anonimo di stato*, Belfagor 37, 1982, 533-53 (vd. anche C.F. Russo, *Divi Claudii Ἀποκολοκύντωσις*, Firenze 1985⁶, 161-65).
- C. Schäublin, *Seneca, Apocolocyntosis 2, I*, MH 44, 1987, 118-21.
- U. Schmitzer, *Falsche und richtige Philologie. Die Homer-Zitate in Seneca, apocol. 5*, RhM 143, 2000, 191-96.
- O. Schönberger, *Folgendreicher Druckfehler (Seneca, apocolocyntosis 8,3)*, WJA 14, 1988, 157-58.
- K. Schöpsdau, *Zu Seneca, apocol. 8, 2*, Hermes 127, 1999, 504-05.
- C. Schubert, *Studien zum Nerobild in der lateinischen Dichtung der Antike* (Beiträge zur Altertumskunde 116), Stuttgart-Leipzig 1998, 15-33 e 415-20.
- C.J. Simpson, *Once again Claudius and the Temple at Colchester*, Britannia 24, 1993, 1-6.
- E. Stagni, *Ἀποκολοκύντωσις. Appunti sulla tradizione di Dione Cassio-Xifilino*, RFIC 122, 1994, 298-339.
- H. Tränkle, *Noch einmal Seneca, Apocolocyntosis 2, I. Mit einem Anhang über 10, 2*, MH 45, 1988, 28-32.
- P. Trost, *Zur Apocolocyntosis des Seneca*, LF 109, 1986, 15-17.
- * P. Trost, *Der rhetorische Stil in Senecas Apocolocyntosis*, ZJKF 28-29, 1986-87, 83-84.
- L.F. van Ryneveld, *On the Authorship of the Apocolocyntosis*, LCM 13, 1988, 83-85.
- J. Vanderspoel, *The Etruscan Emperor Claudius*, RhM 133, 1990, 413-14.
- R. Verdière, *(Pseudo)-Sen., Apok., 12, 3-7*, Latomus 44, 1985, 880-81.
- H.S. Versnel, *Two Carnevalesque Princes: Augustus and Claudius and the Ambiguity of Saturnalian Imagery*, in S. Döpp (ed.), *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachchristlichen Kulturen und Literaturen*, Trier 1993, 99-122.
- S. Wolf, *Die Augustusrede in Senecas Apocolocyntosis. Ein Beitrag zum Augustusbild der frühen Kaiserzeit* (Beiträge zur Klassischen Philologie 170), Hain 1986.

**INTRATESTUALITÀ IN TACITO: LE PAROLE DI TIBERIO ED I CODICILLI A PISONE
COMPOSITI ('ANN.' 3.12.1 E 16.3-4).**

I

Secondo quanto narra Tacito, Pisone, dopo aver osservato con terrore il volto impenetrabile di Tiberio¹ in occasione di un'udienza del processo che lo vedeva accusato, fra le altre cose, di aver cagionato la morte di Germanico, al ritorno a casa *pauca conscribit*, dopodiché si uccise²: quanto da lui scritto pervenne al destinatario, all'imperatore.

Ronald Syme ha sostenuto che il terzo libro degli *Annales* «presents the ruler in a highly favourable light»³; venti anni dopo, in un contributo di notevole interesse, Miriam Griffin ha ribadito che Tacito «shows an Emperor who disliked and disapproved of his adoptive son but was not implicated in a murder which, in Tacitus' view, probably never took place»⁴. A mio giudizio, invece, il resoconto del processo a Pisone e, immediatamente successivo, il commento autoriale con cui si chiude la narrazione del discusso “*affaire-Germanico*”⁵, costituiscono due tra i luoghi che rivelano al lettore la posizione antitiberiana assunta da Tacito in relazione alla triste vicenda del figlio di Druso I⁶. Nello specifico, anche la presunta⁷ lettera scritta da Pisone, letta poi da Tiberio in senato⁸, può essere ritenuta un esempio della sottile arte con cui Tacito demolisce il principe e la sua credibilità: lo storico sfrutta ogni

¹ *Ann.* 3.15.2.

² *Ann.* 3.15.3. Lo storico ricorderà invero anche la voce secondo cui Pisone sarebbe stato eliminato da un sicario imperiale (3.16.1), mentre Dione (57.18.10) sembra non nutrire alcun dubbio, come sulla colpevolezza dell'imputato, così anche sul fatto che questi si suicidò (relativamente a tale problema, e più in generale sulla posizione assunta da Tacito riguardo alla “colpa” di Tiberio, cf. A. Carpentieri, *Strategie letterarie tacitiane: l'“affaire-Germanico” e la criptica accusa dello storico a Tiberio*, *Sileno* 32, 1-2, 2006, 27-40, part. pp. 39 s., n. 48).

³ R. Syme, *How Tacitus wrote Annals I-III*, in *Historiographia antiqua. Commentationes Louanienses in honorem W. Peremans septuagenarii editae*, Louvain 1977, 231-62, in part. p. 249 (= *Roman Papers* 3, Oxford 1984, 1014-42, in part. p. 1030).

⁴ M.T. Griffin, *The Senate's story*, *JRS* 87, 1997, 249-63, in part. p. 261.

⁵ Mi permetto di rimandare ancora al mio *Strategie...*, per una analisi del commento finale di Tacito (3.19.1-2), nonché di altri importanti passi degli *Annales* (2.82.5; 3.16.1) da cui penso riceva decisivo supporto l'idea di un Tacito feroce (quanto sottile) accusatore di Tiberio nel quadro della vicenda di Germanico.

⁶ Ottima un'osservazione di A. De Vivo, *Le parole ambigue della storia. La morte di Germanico negli Annales di Tacito*, in *Tra strategie retoriche e generi letterari. Dieci studi di letteratura latina*, a c. di V. Viparelli, Napoli 2003, 69-102, in part. p. 102: Tacito sa dare vita ad una «ambigua costruzione narrativa in cui le parole suggeriscono ciò che lo storico mai afferma e l'ordine con cui gli argomenti sono presentati nel discorso tende a persuadere il lettore».

⁷ Come si ribadirà più avanti, Tacito è l'unica fonte che ne parla; caute riserve, del tutto condivisibili, sul fatto che essa fosse mai esistita si avanzano cursoriamente («[...] if it ever existed [...]») in *The Annals of Tacitus. Book 3*, ed. with a Comm. by A.J. Woodman-R.H. Martin, Cambridge-New York 1996, 117.

⁸ *Ann.* 3.16.3-4.

occasione - e laddove non gli si offrano, come vedremo, forse addirittura ne crea alcune - per attaccare allusivamente Tiberio, per insinuare malevoli dubbi nel lettore, lasciandogli la possibilità di interpretare *in deterius* una narrazione la cui perspicuità è soltanto apparente⁹.

I *codicilli a Pisone compositi* presentano un *incipit* nel quale, com'è del resto ovvio, l'imputato proclama la propria innocenza, definendosi *conspiratione inimicorum et invidia falsi criminis oppressus*¹⁰. Subito dopo, dal momento che non vede *veritati et innocentiae (...) locus*, egli si limita, rivolgendosi all'imperatore, a giurare davanti agli dèi di aver sempre vissuto *cum fide adversum te neque alia in matrem tuam pietate*¹¹: in nome di ciò, sente di avere il diritto di chiedere alla "regale coppia" sostegno e tutela per i suoi figli Gneo e Marco; e in particolare per quest'ultimo, che gli era stato al fianco, inascoltato buon consigliere, durante le torbide vicende orientali, invoca per due volte dal *princeps* la salvezza, appellandosi, nella seconda occasione, al fatto di esser stato lui, Pisone padre, *quondam divo Au-*

⁹ È quanto accade, ad esempio, anche a proposito dei *rumores* che Tacito ricorda di avere ascoltato relativamente alle ultime fasi del rapporto che legò Tiberio a Pisone, e relativamente alla morte di quest'ultimo (*Ann.* 3.16.1): in quel caso, come è stato opportunamente osservato, «even as he (Tacito) withholds his assent, he gives his reader the opportunity to believe in them (cioè nelle voci diffuse dagli amici di Pisone o, se si preferisce, dai nemici di Tiberio)» (Woodman-Martin, 118). Inoltre, cf. *supra*, n. 2.

¹⁰ *Ann.* 3.16.3. *Cornelius Tacitus, Annalen*, Erläut. und mit einer Einleit. versehen von E. Koestermann, *Bd. I, Buch 1-3*, Heidelberg 1963, 446, mette opportunamente in correlazione queste parole di Pisone con quelle che Tacito a 2.74.1 riferisce pronunciate in punto di morte dal rivale Germanico: (...) *scelere Pisonis et Plancinae interceptus* (...).

¹¹ *Ibid.* Woodman-Martin 176, ricordano che Plancina aveva contato su Livia per dissociare la propria sorte da quella del marito, mentre «here Piso protests that he had been as devoted to Livia as to Tib.». Il fatto che Plancina si affidi alla tutela della sola Livia, per giunta rivelatasi garanzia sufficiente per salvarsi, laddove invece Pisone sente il bisogno di affiancare al nome di Tiberio quello della regina madre, rappresenta uno dei numerosi luoghi degli *Annales* da cui pare emergere l'assoluta preminenza del personaggio-Livia nell'ambito della ricostruzione storiografica di Tacito (sull'argomento, mi permetto di rimandare al mio *Dietro la storia, tra ideologia e letteratura: il personaggio di Livia Augusta in Tacito*, *Sileno* 32, 1-2, 2006, 9-25). Ancora, vale la pena di citare quanto, al riguardo, riporta il *senatus consultum de Cn. Pisone patre*, alla linea 110: *quoniam* (Plancina) *confiteretur se omnem spem in misericordia principis nostri et senatus habere* (per il testo del documento epigrafico, cf. W. Eck-A. Caballos-F. Fernández, *Das senatus consultum de Cn. Pisone Patre*, München 1996). Qui, evidentemente, si glissa sul decisivo intervento di Livia, cui allude solo un successivo (...) *pro Plancina rogatu matris suae deprecatus sit* (Tiberio) - l. 113. Anzi, più che l'intercessione di Livia, la differenza tra il testo di Tacito e quello del senatoconsulto riguarda l'atteggiamento di Plancina, che lo storico lascia trapelare dovesse essere ben conscia di potersi sentire pienamente tutelata anche rivolgendosi alla sola regina: il comportamento della moglie di Pisone, è chiaro, offre un'ulteriore conferma della suprema *auctoritas*, cui qui si è fatto cenno, della Livia tacitiana. Va riconosciuto anche, invero, che alle ll. 115-20 il *senatus consultum* sembra echeggiare il complesso meccanismo, tutto fondato su Livia, e di cui Tiberio pare essere soltanto un ingranaggio, che nella ricostruzione dei fatti riportata da Tacito determinò l'assoluzione di Plancina.

*gusto (...) probatus et tibi amicus*¹². In precedenza, nel giorno in cui si era tenuta l'udienza di apertura del processo, Tiberio aveva sottolineato che l'imputato era stato *legatus* ed amico di suo padre Augusto e che poi egli stesso, *auctore senatu*, lo aveva assegnato a Germanico in qualità di collaboratore per l'amministrazione degli affari orientali¹³, come brevemente ed in forma indiretta riporta Tacito prima di passare a riferire, in *oratio recta*, la grande parte del discorso del principe¹⁴. Le parole pronunciate da Tiberio e sintetizzate da Tacito, da un lato, ed i *codicilli* dall'altro, presentano alcune rilevanti analogie, che la seguente analisi cercherà di porre in risalto al fine di trarne spunti esegetici che consentano una piena comprensione del significato "metatestuale" delle due "allocuzioni" e del rapporto che si pone tra esse, con particolare attenzione al messaggio¹⁵ inviato da Pisone a Tiberio.

II

Vi è innanzitutto un punto dei *codicilli*, l'appello rivolto da Pisone a Tiberio ed a Livia (3.16.3), che echeggia un'affermazione attribuita da Tacito al *princeps*, il lapidario *auctore senatu* di 3.12.1: su quest'ultima espressione è ora opportuno fare qualche considerazione preliminare. Il testo del *senatus consultum de Cn. Pisone patre*¹⁶ ricorda come Pisone fosse stato assegnato in qualità di collaboratore a Ger-

¹² Ann. 3.16.4.

¹³ Ann. 3.12.1: *patris sui legatum atque amicum Pisonem fuisse adiutoremque Germanico datum a se, auctore senatu rebus apud Orientem administrandis*.

¹⁴ Discorso che rappresenta «ein Meisterwerk ersten Ranges», secondo Koestermann, 436, ed «(...) a model of reason in the midst of hysteria» a giudizio di R. Seager, *Tiberius*, London 2005², 96. A proposito del passaggio dalla *oratio obliqua* alla *oratio recta*, va ricordato che tale prassi espositiva è frequentemente adoperata da Tacito, in quanto lo storico «attraverso la variazione riesce a sfruttare le risorse di entrambe le tecniche espressive (...)», come giustamente osserva A. De Vivo, *Il senatus consultum de Cn. Pisone patre e Tacito*, in Id., *Costruire la memoria. Ricerche sugli storici latini*, Napoli 1998, 113-23 (= *La congiura e il veleno. Letture di storici latini*, Napoli 1997, 247-57), in part. p. 115 n. 5. Un caso interessante in cui si determina tale variazione mi sembra ad esempio costituito dal colloquio tra Pisone e Domizio Celere, di cui Tacito riferisce ad Ann. 2.77.

¹⁵ Il termine «messaggio» qui, come si chiarirà, non è da intendersi soltanto nel senso materiale di 'biglietto', 'lettera', bensì anche in un'accezione traslata.

¹⁶ Nel territorio che fu della *Baetica* Romana, alla fine degli anni ottanta del secolo scorso sono state trovate copie - una quasi completa, una parziale, altre in frammenti - di una lunga iscrizione (176 ll.) in lingua latina: tale iscrizione registrava un decreto del Senato promulgato nel 20 d. C., dopo il processo a Gn. Pisone, la sua morte, la condanna postuma. La fortunata scoperta epigrafica ha generato, è noto, una massa imponente di contributi da parte degli studiosi, molti dei quali (non tutti, invero) attenti in particolar modo a questioni di datazione e cronologia; offro di seguito una breve rassegna bibliografica. Eck-Caballos-Fernández; Woodman-Martin 67 ss.; F. De Martino, *Intorno al senatusconsulto di Cn. Pisone padre*, in *Incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore*, II, a c. di L. Breglia Pulci Doria, Napoli 1996, 465-88; Griffin; R. Gordon-J. Reynolds-M. Beard-C. Roueché, *Roman Inscriptions*, JRS 87, 1997, 203-40, in part. pp. 214 ss.; De Vivo, *Il senatus...*; T.D. Barnes, *Tacitus and the "senatus consultum de Cn. Pisone Patre"*,

manico, che *a principe (...) ex auctoritate huius ordinis* - fecero tramandare Tiberio ed i senatori - era stato inviato in missione orientale¹⁷. Il resoconto degli *Annales*, dunque, registra nelle parole del principe un significativo “riposizionamento” della *auctoritas senatus*: Tiberio infatti, secondo Tacito, tenne a ricordare di aver fondato su di essa (o, almeno, *anche* su di essa) la nomina di Pisone ad *adiutor* di Germanico, e non invece la scelta di Germanico stesso, come afferma con chiarezza il testo del senatoconsulto. Ma il «riposizionamento» operato dallo storico acquisisce una rilevanza ancor maggiore quando si consideri che Tacito aveva precedentemente fornito un’informazione da cui si deduce conoscesse, come è naturale supporre¹⁸, la ricostruzione dei fatti riportata dal *senatus consultum*, cioè che il senato aveva avuto un certo ruolo nel conferimento dei poteri a Germanico, non nella “chiamata” di Pisone: alludo ad *Ann.* 2.43.1, dove leggiamo: (...) *decreto patrum permissae Germanico provinciae, quae mari dividuntur, maiusque imperium (...)*. Ora, è sicuramente saggio, da parte dell’interprete, valutare con cautela una ricostruzione storiografica nel suo complesso tanto particolare, addirittura ambigua. Non si può infatti affermare con certezza che Tacito abbia avuto a disposizione una fonte da cui trarre l’informazione relativa all’intervento del senato nella scelta di Pisone, una fonte, dunque, portatrice di una versione dei fatti diversa da quella poi attestata nel *senatus consultum*; neppure, però, è possibile esser certi che lo storico abbia di sua iniziativa

Phoenix 52, 1998, 125-48; W.D. Lebek, *Das senatus consultum de Cn. Pisone Patre und Tacitus*, ZPE 128, 1999, 183-211; C. Damon, *Relatio Vs. Oratio: Tacitus, Ann. 3.12 and the Senatus Consultum de Cn. Pisone Patre*, CQ 93, 1999, 336-38; Ead., *The Trial of Cn. Piso in Tacitus’ Annals and the Senatus Consultum De Cn. Pisone patre: new light on narrative technique*, AJPh 120, 1999, 143-62; R.J.A. Talbert, *Tacitus and the senatus consultum de Cn. Pisone Patre*, AJPh 120, 1999, 89-97; G. Zecchini, *Regime e opposizioni nel 20 d. C.: dal s. c. «de Cn. Pisone patre» a Tacito*, in *Fazioni e congiure nel mondo antico*, a c. di M. Sordi, Milano 1999, 305-35; M.A. Giua, *Tra storiografia e comunicazione ufficiale*, Athenaeum 88, 2000, 253-75; C.S. Mackay, *Quaestiones Pisonianae: Procedural and Chronological Notes on the s. c. de C. Pisone patre*, HSCP 101, 2003, 311-70; Seager, 222 s.

¹⁷ Cf. Eck-Caballos-Fernández, ll. 29-31: (...) *cum deberet* (il soggetto è Pisone) *meminisse adiutorem se datum esse Germanico Caesari, qui a principe nostro ex auctoritate huius ordinis ad rerum transmarinarum statum componendum missus esset*. De Martino, 480, sulla base di esempi tratti soprattutto da Velleio Patercolo, fa osservare che spesso - anche se non sempre - «l’incarico di *adiutor* (...) implicava una partecipazione diretta all’impresa»: in tal modo, il termine adoperato dal documento ufficiale e dall’autore degli *Annales* acquisisce grande rilevanza politica (né a Tacito, come vedremo, sarà sfuggita la potenziale carica polemica).

¹⁸ Ritengo sia fuori discussione che, data l’importanza del processo a Pisone e, più in generale, degli eventi che con esso si concludevano, «(...) for this particular episode there was an exceptional range of sources available», come sostiene Talbert, 89. Il fatto poi che Tacito avesse o meno avuto accesso (diretto o mediato da qualcuna tra le sue fonti) al testo del senatoconsulto, resta argomento di discussione tra gli interpreti; mi sembra si possa concordare con Woodman-Martin, 114, convinti che Tacito con ogni probabilità ebbe modo di consultare il testo originale del *senatus consultum*, o «something very like it». Di parere diverso, invece, W. D. Lebek, *Das senatus...*

attribuito il significativo *auctore senatu* a Tiberio¹⁹. Ciononostante, ferma restando l'impossibilità di esprimere certezze, credo si possa avanzare un'ipotesi interpretativa (almeno) verosimile: lo storico ha gestito, forse perfino manipolato, le informazioni in suo possesso, e lo ha fatto in base alle esigenze o alle finalità che di volta in volta aveva avvertito o si era proposto.

Nel presentare la missione di Germanico e, soprattutto, la figura di Pisone²⁰, Tacito aveva voluto mostrare come direttamente dipesa dalla volontà di Tiberio la sola nomina del *legatus* e, suo necessario presupposto, la rimozione dall'incarico di Cretico Silano, uomo assai vicino a Germanico, in tal modo istituendo sin dal principio uno strettissimo legame tra il *princeps* e Pisone; lo storico non aveva avvertito, quindi, la necessità di forzare quella che, relativamente alla questione della *auctoritas* del senato, e stando al senatoconsulto, potremmo ritenere la verità dei fatti²¹. Il

¹⁹ Una tale posizione di legittima sospensione del giudizio è quella, ad esempio, di Woodman-Martin 141.

²⁰ L'individuazione di alcuni, qualificanti tratti caratteriali di Pisone, insieme alle scelte lessicali di cui si dirà, consentono allo storico di far subito comprendere al lettore che tipo di comportamento potrà assumere, nei riguardi di Germanico, un individuo definito da Tacito *ingenio violentum et obsequii ignarum, insita ferocia a patre Pisone...* (*Ann.* 2.43.2). Sulla figura di Pisone, sulle funzioni narratologiche che essa ricopre negli *Annales*, cf., tra gli altri, B. Walker, *The Annals of Tacitus. A study in the Writing of History*, Manchester 1952, 121; *The Annals of Tacitus*, Books 1-6, ed. with a Comm. by F.R.D. Goodyear, 2 [*Annals* 1. 55-81 and *Annals* 2], Cambridge 1981, 325 s.; H.Y. McCulloch, *Narrative Cause in the Annals of Tacitus*, Hain 1984, 72 s.; B. Williams, *Reading Tacitus' Tiberian Annals*, *Ramus* 18, 1989, 140-66, in part. p. 146.

²¹ Cf. anche quanto scrive Giuseppe Flavio, *A. J.* 18, 54. Secondo W. D. Lebek, *Die drei Ehrenbögen für Germanicus: Tab. Siar. Frg. I 9-34; CIL VI 3199a 2-17, ZPE* 67, 1987, 129-48, in part. p. 133, anche dalla *Tabula Siarensis* (ll. 23-24) verrebbe una conferma epigrafica del fatto che - come in fondo ovvio - la missione di Germanico ebbe luogo *ex auctoritate senatus*; i primi editori del documento, invece, ritenevano che la parte terminale della l. 24 fosse da ricostruirsi nel modo seguente: *ex auctoritate Ti(berii) Caesaris Aug(usti)...* In maniera analoga, in un papiro di Ossirinco (*P. Oxy.* XXV, 2435 r.) che riporta parte del discorso pronunciato da Germanico al cospetto degli abitanti di Alessandria, si legge che il giovane affermò di esser stato mandato da suo padre a porre ordine nelle province d'oltremare. Nessuna parola dunque, da questa fonte, su eventuali interventi del senato al momento dell'investitura. In un contributo al solito lucido e puntuale, Pani ha sostenuto che il fatto che Germanico si stia rivolgendo ai cittadini di Alessandria «non giustifica la mancanza di riguardo di Germanico verso il Senato proprio in un momento per di più in cui molti senatori erano verosimilmente scossi dall'ingresso stesso di Germanico in Egitto»: le parole del condottiero, nel giudizio dello studioso, mostrerebbero come egli intendesse il senso della sua missione orientale in una maniera tutta «familiare» e «personalistica», fondata sul presupposto dell'assoluta onnipotenza dell'autocrate suo padre adottivo (cf. M. Pani, *La missione di Germanico in Oriente*, in *Atti del Convegno «Germanico. La Persona, la Personalità, il Personaggio»*, a c. di G. Bonamente e M. P. Segoloni, Macerata 1986, 1-23, in part. pp. 4 s.). A mio avviso, per spiegare la diversità tra la versione fornita dal papiro, da un lato, e quella riferita da Tacito a 2.43.2 e dal senatoconsulto, dall'altro, potrebbe anche bastare il fatto che il condottiero si trovava a parlare a cittadini orientali, per i quali il concetto di una autorità personalistica ed individuale, che prescindesse da qualsivoglia collaborazione con un organo di natura assembleare, non risultava nuovo né 'offensivo', come invece poteva forse ancora accadere a Roma in epoca tiberiana.

testo degli *Annales*, d'altronde, reca chiari segni dell'impianto concettuale e dell'interpretazione storiografica ad esso sottesi. Difatti Tacito ricorda (*Ann.* 2.43.1) che Tiberio (...) *de Armenia* (...) *apud patres disseruit*, e che il *princeps* presentò la scelta di Germanico come l'unica praticabile per porre fine ai disordini orientali (*nec posse motum Orientem nisi Germanici sapientia componi*), anche in considerazione del fatto che lui, Tiberio, era troppo vecchio, e Druso II troppo giovane, per la missione; allora (*tunc*), come diretta conseguenza delle parole pronunciate al cospetto dei senatori, vi fu il *decretum patrum* cui si è accennato sopra, col quale nei fatti iniziava la fatale avventura di Germanico in Oriente. Tale *decretum patrum* rappresenta dunque, nel testo tacitano, la logica conclusione di un pur breve processo politico iniziato nel momento in cui *Tiberius apud patres disseruit*: i due sintagmi *apud patres* e *decreto patrum*, incastonano la proposta del sovrano ed insistono, enfatizzandolo, sul fatto che i *patres* la ratificarono in via ufficiale. Subito dopo, a partire da una congiunzione avversativa (*sed*) assai pregnante, lo storico ricorda che *Tiberius demoverat Syria Creticum Silanum, per adfinitatem conexum Germanico* (...), *praefeceratque Cn. Pisonem* (...) ²². La presentazione, che ha luogo *ex abrupto* e per contrapposizione (*sed*), della decisione di Tiberio, una decisione tutta personale, alla quale fu estranea qualsiasi collaborazione del senato; la significativa anteriorità, espressa dai due piuccheperfetti, dell'idea di destituire Cretico Silano e di promuovere Pisone rispetto alle discussioni tenutesi nella Curia a proposito dell'invio di Germanico, anteriorità che mostra come tutto fosse stato preventivamente pianificato con cinica lucidità dal principe ²³: questi elementi, aggiunti alla duplice, ravvicinata occorrenza del sostantivo *patres*, servono allo storico per determinare nel lettore la marcata impressione di un contrasto tra la situazione di Germanico, effettivamente nominato con l'avallo del senato ²⁴, e la condizione di Pisone, il quale doveva il prestigioso incarico soltanto alla volontà del *princeps* ²⁵.

²² *Ann.* 2.43.2. Per una buona analisi delle simmetrie sulle quali è costruita l'espressione tacitiana a 2.43.2, cf. McCulloch 76 s.

²³ T.T. Rapke, *Tiberius, Piso, and Germanicus*, AClass 25, 1982, 61-69, in part. pp. 61 e 65, ha sostenuto che non bisogna dare alcun peso ai tempi adoperati da Tacito, laddove quel che conta è soltanto la successione in cui le decisioni sono presentate dallo storico: ciò autorizzerebbe a ritenere che l'assegnazione della missione orientale a Germanico precedette la rimozione di Silano e la nomina di Pisone. Tale interpretazione depaupera, io credo, il testo tacitano di quella *vis* polemica nei confronti di Tiberio che, se spesso si nasconde tra le pieghe degli *Annales*, qui francamente mi sembra dotata di palese evidenza. Lo storico vuol fare chiaramente capire che Tiberio aveva preventivamente pensato di rimuovere Silano, ed aveva già immaginato di mettere Pisone a capo della Siria: qualsiasi differente 'lettura' depotenzia il passo nella sua interezza, in quanto, come ho sostenuto, esso ruota tutto attorno al contrasto tra ciò che fu deciso collegialmente (seppure in modo solo formale: vd. n. successiva) e ciò che invece derivò esclusivamente dalla volontà del sovrano.

²⁴ Un avallo, come anticipato alla n. 23, a giudizio di Tacito soltanto formale. Lo storico, infatti, se vuole insistere sul differente ruolo ricoperto dai *patres* nelle due nomine in questione, tiene non-

Successivamente, al momento di chiarire l'atteggiamento tenuto da Tiberio all'apertura di quella che Tacito stesso definirà una *imago cognitionis*²⁶, ecco che l'autore rielabora - dal punto di vista storiografico, stravolgendoli - i dati forniti in precedenza, attribuendo al *princeps* un'affermazione con la quale quest'ultimo coinvolge preventivamente e pienamente il senato nelle venture risultanze processuali²⁷. Il senso e la rilevanza politici e giudiziari delle affermazioni di Tiberio sono infatti palesi²⁸: egli mira a scrollarsi di dosso almeno parte delle responsabilità che sente gli vengono addebitate, e lo fa anche e soprattutto ricordando il contributo offerto dal senato al conferimento del potere a Pisone. Di nessun errore, insomma, il *princeps* consentirà di essere ritenuto il solo responsabile: anzi, al contrario, egli vuole sia subito chiaro a quanti dovranno giudicare (i senatori), che una eventuale condanna

dimeno a far capire che tutto, in ultima analisi, rispondeva ai *desiderata* dell'imperatore, e ciò vale soprattutto per lo spostamento di Germanico da ovest ad est (basti del resto pensare ad *Ann.* II 5, 1, (...) *Tiberio haud ingratum accidit turbari res Orientis, ut ea specie Germanicum suetis legionibus abstraheret novisque provinciis impositum dolo simul et casibus obiectaret*): che senso avrebbe avuto la preventiva decisione di rimuovere Cretico Silano, e di farlo a causa dei vincoli di parentela che lo legavano a Germanico, se non si fosse già anche deciso di mandare in Oriente Germanico stesso? Vorremo forse ipotizzare che Tiberio si presentò in senato a parlare delle questioni orientali ed a proporre la candidatura del figlio adottivo, immaginando di poter andare incontro anche ad un rifiuto? E' evidente che il Tiberio tacitano si configura come colui che ha tutto chiaro fin dal principio, sa cosa vuole, cosa dovrà succedere, cosa succederà in senato. Ed al riguardo si consideri, infine, il significativo *tunc* di 2.43.1: lo storico ha insistito, è vero, sul sostantivo *patres*, ma è altresì vero che ha stabilito un disarmante rapporto di causa/effetto, proprio per mezzo del *tunc*, tra il *disserere* del *princeps* ed il *decernere* dei senatori, con i secondi che immediatamente, quasi meccanicamente, tramutano in legge le parole del primo.

²⁵ Non condivido, anche sulla base del citato 2.5.1, quanto scrive Koestermann 331 a proposito del *sed* di 2.43.2; più pertinente mi pare, invece, l'interpretazione proposta da De Vivo, *Le parole...*, 86, alla quale qui aggiungo che Tacito, per mezzo della congiunzione, contrappone una decisione collegiale ad un'altra assolutamente autonoma, oltre naturalmente a chiarire in via preliminare la natura 'oppositiva' della funzione che sarà svolta da Pisone.

²⁶ *Ann.* 3.17.3.

²⁷ La valenza 'autodifensiva del richiamo di Tiberio all'autorità del senato è stata evidenziata da vari interpreti: si ricordino, qui, Koestermann, 436; Pani, 2; B. Gallotta, *Germanico*, Roma 1987, 156; Woodman-Martin 141; M.L. Paladini, *Il processo pisoniano nella Roma di Tiberio*, in *Processi e Politica nel mondo antico*, a c. di M. Sordi, Milano 1996, 219-36, in part. p. 226 n. 54; Damon, *The Trial...*, 150; L. Lenaz in *Tacito. Opera Omnia, I-II*, a c. di R. Oniga, II, Torino 2003, 1135. *The Annals of Tacitus*, ed. with Introd. and Notes by H. Furneaux, I, Oxford 1896² (rist. lith., ibid. 1978), 405 e Woodman-Martin 141, sottolineano come il richiamo di Tiberio alla collaborazione prestatagli dal senato rafforzi l'immagine di un principe sempre attento a coinvolgere i *patres*, anche a proposito di questioni che non li riguardassero - tale era la provincia imperiale di Siria (per la divisione delle province in *provinciae Caesaris* o *principis* e *provinciae senatus* o *populi Romani*, cf. A. Guarino, *Storia del Diritto Romano*, Napoli 1948 [10^a edizione, ibid. 1994], 402 ss.). Di opinione diversa, invece, Damon, *The Trial...*, 149 s.

²⁸ Credo che a 3.12.1 vi sia qualcosa di ben più importante di «un veloce preambolo» al discorso diretto di Tiberio, come invece afferma Paladini 226 n. 54.

della scelta politica da lui compiuta a suo tempo sarà immediatamente anche condanna dei medesimi giudici.

Ma il riassetto del materiale informativo compiuto dall'autore è evidentemente anch'esso funzionale, alla stregua delle opzioni espressive di 2.43.1-2, al ritratto di Tiberio, meglio, del Tiberio anti-germaniciano: dopo aver autonomamente - e colpevolmente - scelto Pisone, il Tiberio di Tacito non esita a mentire, attribuendo ai *patres* una corresponsabilità che, sempre stando al testo degli *Annales*, non poggiava su alcun fondamento di verità. Il lettore, dunque, non soltanto vedrà nelle parole del principe una contraddizione di quanto aveva appreso dall' 'obiettivo' e neutro resoconto di 2.43.1, ma comprenderà anche che la menzogna del sovrano ha un suo fine ben preciso, vale a dire il condizionamento degli esiti del processo²⁹. Ritengo che a questo punto non sia decisivo, quantunque importante, sapere se, al riassetto di cui tratto, Tacito fu autorizzato da una qualche fonte, o se questo derivò da una sua iniziativa: ciò che importa, infatti, è che esso, accolto o addirittura creato *ex nihilo*, sia presente negli *Annales*, con tutto il suo relevantissimo significato ideologico di attacco nei confronti di Tiberio³⁰.

III

²⁹ La 'contraddizione' tra i due luoghi tacitiani è stata naturalmente posta in risalto da numerosi studiosi: qui cito a titolo di esempio, fra gli altri, Koestermann 436; Woodman-Martin 141; Damon, *The Trial...*, 148 s. La Damon, per quanto ne so, è stata però la sola a trarre rilevanti conseguenze esegetiche dal dato testuale, sostenendo che il riportare l'espressione *auctore senatu* attribuendola al principe serve a Tacito «to characterize Tiberius» (150), in senso naturalmente negativo. Una interpretazione che non mi sento di condividere è quella di W.D. Lebek, *Der Proconsulat des Germanicus und die Auctoritas des Senatus*, ZPE 87, 1991, 103-24, in part. p. 111 n. 15, il quale non vede alcuna contraddizione tra i due passi di cui si sta trattando; a conferma del fatto che Germanico fu inviato in oriente *ex auctoritate senatus*, Lebek chiama in causa proprio *Ann.* III 12, 1, e così commenta: «Dazu paßt die Tac. ann. 3,12,1 (...). Auch als Tiberius dem Prinzen in Piso einen Helfer an die Seite stellte, tat er das nicht auf eigene Faust, sondern stütze sich auf einen diesbezüglichen Senatsbeschuß». Infine Eck - Caballos - Fernández 157, dopo aver riportato il testo di 3.12.1 affermano con nettezza: «Dies läßt deutlich werden, daß Tiberius den Senat in die Bestellung Pisos als *adiutor* eingebunden hatte»: ma a mio parere, lo ribadisco, il senso di 3.12.1, e con esso il 'messaggio' di Tacito, è ben diverso.

³⁰ Un invito pienamente condivisibile a "leggere" Tacito senza voler applicare necessariamente alla sua storiografia, di forte impianto letterario, categorie interpretative rigorosamente scientifiche e moderne, è venuto in tempi recenti da *Tacitus. The Annals, Transl., with Introd. and Notes*, by A. J. Woodman, Cambridge 2004, pp. XVII s. della *Introduction*. L'interprete del testo tacitano non dovrà certo spingersi ad individuare nello storico una «(...) spregiudicata irrisione della realtà in nome di scelte artistiche o schemi letterari la cui presunta autonomia è quanto di più estraneo si possa immaginare ad una riflessione austera, severamente critica, come quella di Tacito» (Giua, 254); piuttosto, è opportuno tentare di cogliere, e "decodificare", quali possono essere state le «scelte artistiche» o gli «schemi letterari» attraverso cui ha di volta in volta preso forma quella stessa «riflessione austera, severamente critica».

Si può ora procedere al confronto tra il discorso del sovrano riportato a 3.12.1 ed i *codicilli* scritti da Pisone: avevo anticipato come, a mio giudizio, l'avvertimento lanciato dal principe ai senatori trovi precisa corrispondenza nella parte più significativa del messaggio lasciato da Pisone: l'appello a Tiberio ed a Livia³¹. Del 'testamento' di Pisone, tale appello rappresenta il centro secondo una prospettiva doppia, ambivalente, che direi interna ed al tempo stesso esterna alla lettera testuale, vale a dire connessa tanto allo sviluppo della narrazione e della 'oggettiva' ricostruzione storiografica, quanto anche alla definizione di un giudizio e di una interpretazione che appartengono soggettivamente all'autore. In primo luogo, è proprio rivolgendosi ai due dominatori che il personaggio-Pisone compie il più incisivo sforzo per chiedere clemenza a favore dei propri figli, nella direzione in cui andrà poi anche, vedremo, il ricordo di Augusto e della personale amicizia con Tiberio. Il punto dei *codicilli* del quale ci stiamo occupando, però, è contraddistinto anche da una elevata 'rilevanza extradiegetica': penserei che esso sia infatti, in misura maggiore che lo stesso richiamo ad Augusto (dotato soltanto di una più palese evidenza), il principale punto di contatto tra la lettera e le parole di Tiberio, in quanto esatto corrispettivo del pregnante inciso *auctore senatu* pronunciato dal *princeps*. Anche dietro l'affermazione fatta da Pisone di aver sempre osservato *fides* e *pietas* verso i regnanti si cela, infatti, una velata allusione³² alla altrui complicità nei torbidi eventi di cui i senatori avrebbero dovuto giudicare, alla stregua di quanto nei confronti di costoro aveva "maliziosamente" fatto Tiberio³³; una conferma di tale assunto potrà venire ora dalla lettura comparata di alcuni luoghi che, nel testo degli *Annales*, precedono i *codicilli*, in un certo senso quasi preparandoli.

Prima di presentare come un dato sicuro la sobillazione di Plancina contro Agrippina I esercitata da Livia³⁴, lo storico aveva ricordato la voce popolare relativa a presunti ordini occulti impartiti, a danno di Germanico, da Tiberio a Pisone³⁵. Successivamente, Tacito riporta le parole con cui Domizio Celere cercò di rincuorare il suo amico e superiore, nell'ambito della "guerra civile" che Pisone sarebbe poi stato accusato di aver scatenato in Siria dopo il decesso del rivale, ricordandogli come egli godesse, benché in modi accortamente celati, della *Augustae conscientia* e, dato che qui più importa, del *Caesaris favor*³⁶. Ancora, lo storico, sebbene proponga anche un'altra, meno velenosa spiegazione, non manca di insinuare che Tiberio e sua madre potessero aver deciso di non presentarsi in pubblico ai "funerali" di Germani-

³¹ Per comodità del lettore, riporto nuovamente il testo di *Ann.* 3.16.3: (...) *deos immortales testor vixisse me, Caesar, cum fide adversum te neque alia in matrem tuam pietate* (...).

³² L'allusione, come vedremo, è ancora una volta dell'imputato ma anche, e di più, dello storico.

³³ O meglio, di quanto Tacito aveva "maliziosamente" fatto fare a Tiberio.

³⁴ Informazione che poi tornerà, in forma di astiosa diceria delle masse, a 2.82.1.

³⁵ *Ann.* 2.43.4: *credidere quidam data et a Tiberio occulta mandata* (...).

³⁶ *Ann.* 2.77.3: *est tibi Augustae conscientia, est Caesaris favor, sed in occulto* (...).

co per evitare che gli sguardi della gente ne scorgessero la falsità del dolore³⁷: ciò, è chiaro, non equivale ad affermare che i due avessero fatto uccidere Germanico, ma si tratta in ogni caso di una pesante insinuazione che, inserita nel quadro che sto delineando, si carica di un profondo significato. Tacito, infine, attribuisce allo stesso Pisone un certo grado di consapevolezza dell'esistenza di un sottile, intricato viluppo di complicità che teneva legati fra loro il figlio adottivo e la vedova di Augusto, e dal quale egli sperava di poter trarre, nelle vesti di imputato, una qualche tutela in sede processuale³⁸.

Può essere a questo punto interessante notare come lo storico abbia incastonato all'interno della propria narrazione tutta una serie di segnali e di indizi, costituiti da luoghi i quali paiono rappresentare, per chi li consideri in una lettura d'insieme, segmenti di un pensiero che è, sì, compiuto e coerente, ma a cui Tacito conferisce un'apparenza di frammentazione; ciò si deve, con ogni probabilità, al fatto che egli sente di non poterlo sancire in maniera esplicita e definitiva. L'autore dunque, convinto del significativo ruolo ricoperto da Tiberio - e da Livia³⁹ - nell'eliminazione di Germanico, eppure sprovvisto di prove certe del fatto, fornisce al lettore, in sezioni diverse del proprio testo, numerosi spunti che consentono poi, ricompostane la totalità, di comprendere appieno quanto egli pensava senza mai, però, poterlo affermare apertamente. Per ben quattro volte Tacito fa in varie forme riferimento alla *vox* popolare relativa alle oscure macchinazioni anti-germanicane del principe e dell'Augusta non curandosi mai di smentirla e di proclamarne l'infondatezza⁴⁰: mi

³⁷ *Ann.* 3.3.1: *Tiberius atque Augusta publico abstinuere, inferius maiestate sua rati, si palam lamentarentur, an ne omnium oculis vultum eorum scrutantibus falsi intellegentur.*

³⁸ *Ann.* 3.10.2: Pisone immaginava *Tiberium spernendis rumoribus* (il riferimento è alle voci sulla colpevolezza di Pisone stesso, naturalmente) *validum et conscientiae matris innexum esse*. Secondo Koestermann 433, qui Tacito «läßt ihn (Pisone) so sprechen, als ob er von seiner Unschuld überzeugt sei».

³⁹ Per una sintesi degli accenni, presentati come più o meno credibili, che Tacito fa alla complicità di Livia nella fine di Germanico, cf. C. Questa, *Studi sulle fonti degli Annales di Tacito*, Roma 1960, 127 s., e A.A. Barrett, *Damned with Faint Praise: Tacitus' Obituary of Livia*, in *Laurea Internationalis. Festschrift für Jochen Bleicken zum 75. Geburtstag*, herausgegeben von Theodora Hantos, Stuttgart 2003, 45-60. Di opinione diametralmente opposta riguardo al personaggio tacitano di Livia era stato, invece, D.C.A. Shotter, *Three Problems in Tacitus' Annals I*, *Mnemosyne* ser. 4, 18 (4), 1965, 359-65, in part. p. 359: a proposito della successione ad Augusto, ad esempio, «Livia is (...) a villain only in the popular imagination; for again Tacitus does not himself hold her responsible for anything underhand».

⁴⁰ Quando ritiene di doverlo fare, Tacito non esita a sancire l'assoluta implausibilità di un *rumor*: si pensi, per esempio (cf. *Ann.* 4.11.1-3), alla risolutezza con cui ne confuta uno diffuso attorno al presunto coinvolgimento di Tiberio nella soppressione di Druso II - non va dimenticato che vi è chi interpreti diversamente il luogo: ad esempio *Tacitus, Annals. Book IV*, ed. by R.H. Martin-A.J. Woodman, Cambridge 1997 (rist., ibid. 1989), 123 ss., ritengono che Tacito voglia, come fa di solito, solo apparentemente difendere Tiberio, in realtà denigrandolo. Dal canto mio, vorrei limitarmi a fare qui un'osservazione che tratto in maniera più approfondita in un volume di studi tacitiani già in corso di stampa. Tacito adopera per il giovane Druso l'espressione *nullius ante flagitii*

riferisco ai citati 2.43.4, 2.77.3, 3.3.1 e 3.10.2. Evidentemente lo storico vuole che in maniera progressiva sedimenti nel lettore un'idea accusatoria, la quale però risulta dotata di incisività ancora maggiore proprio in quanto veicolata in tempi diversi, in quanto insinuata piuttosto che proclamata. C'è di più. Abbiamo visto che tale idea è presentata come basata, in sostanza, su dicerie più o meno credibili e dimostrabili⁴¹ (2.43.4), su un convincimento del diretto collaboratore di Pisone (2.77.3), su un altro "cattivo pensiero" di Tacito stesso (3.3.1), su quanto poteva ritenere addirittura Pisone (3.10.2)⁴² cioè il principale protagonista, insieme alla "vittima", dei fatti. Lo storico, dunque, sembra conferire all'ipotesi della complicità dei regnanti una sempre maggiore credibilità; per far questo, attribuisce la proposizione di tale ipotesi - quando non la formuli egli stesso, che, si ricordi, è narratore onnisciente - a "soggetti" il cui coinvolgimento nelle vicende narrate risulta progressivamente maggiore, e che dunque è ragionevole ritenere siano in gradi diversi conoscitori della verità: nel passaggio dalla pubblica opinione a Domizio Celere, a Pisone, si ravvisa insomma una sorta di "climax di attendibilità".

Negli *Annales*, e specificatamente nell'ambito del *reportage* sulla vicenda di Germanico, si incontra almeno un altro, interessante caso in cui mi sembra possibile parlare di una sorta di *gradatio ascendens* dell'attendibilità dei personaggi a cui si attribuisce la formulazione di un concetto rilevante per la comprensione del "vero tacitano": mi riferisco al tema, assai controversa, dei *mandata in Germanicum* che sarebbero stati affidati a Pisone dal principe. Di essi lo storico fa una prima menzione a 2.43.4, individuando nelle supposizioni di alcuni (*credidere quidam*) l'origine del malevolo sospetto; sarà poi attraverso le parole di Germanico morente che Tacito citerà di nuovo i *mandata*, apparentemente riferendo l'accusa ai soli Pisone e Plancina, in realtà costruendo il discorso del giovane condottiero in modo tale da farne, a mio parere, una violenta accusa nei confronti di Tiberio (2.71.1-4); infine, a seguito della morte dell'«eroe», toccherà al più stretto collaboratore di Pisone, Domizio Celere, figura chiave dal punto di vista narratologico anche più che sotto il profilo storico, accennare di nuovo ai *mandata* provenienti dal *princeps*. Dopo la massa, magari poco credibile perché sempre sospettosa, fino all'eccesso, dei regnanti, e dopo Ger-

compertum (4.11.1), che riproduce quasi integralmente quella in precedenza riferita dallo storico ad Agrippa Postumo (1.3.4), *nullius tamen flagitii compertum*: in entrambi i luoghi siamo al cospetto di una morte per la quale alcuni *rumores* accusavano il detentore del potere assoluto (nel caso di Agrippa, Augusto), di cui invece Tacito proclamava, anche con una certa fermezza, l'innocenza. La formularietà dell'espressione potrebbe riflettere un'analogia di posizione interpretativa e di giudizio dello storico.

⁴¹ Anche la certezza relativa all'istigazione di Plancina compiuta da Livia è una certezza tutta da dimostrare, perché tutta di Tacito.

⁴² Tacito, del resto, aveva attribuito sin dall'inizio a Pisone la consapevolezza di essere stato scelto dal *princeps* come una sorta di anti-Germanico: cf. 2.43.4, *nec dubium habebat* (Pisone) *se delectum, qui Syriae imponeretur ad spes Germanici coercendas*.

manico, moribondo, convinto di essere stato avvelenato, e dunque parziale, ma certo più addentro alle vicende rispetto ai generici ed impersonali *quidam* di 2.43.4; dopo tutto ciò, arriva Domizio Celere, il collaboratore di Pisone, diremmo il suo *particeps secretorum*, colui a cui nessuna verità doveva essere preclusa. Anche in questo caso, dunque, Tacito ha progressivamente rivelato, in quattro tempi e sempre attraverso lo schermo delle sue costruzioni letterarie, il proprio giudizio; ciò è anche in questo caso avvenuto in maniera tale che l'attenzione dello storico e quella del lettore si andassero focalizzando su portavoce dotati di credibilità ogni volta maggiore.

Su tali basi, io credo, non sarà fuori luogo sostenere che a 3.16.3-4 trovi compimento una lunga ed accurata operazione, attraverso la quale lo storico ha sempre più sottilmente, ma anche sempre più incisivamente, insinuato dubbi e sospetti nel suo lettore: i *codicilli* costituiscono, di questo percorso, l'ultimo, decisivo passo, poiché con essi è addirittura Pisone, poco prima di uscire definitivamente di scena, ed in modi naturalmente occulti ed accorti, a procedere all'estrema affermazione del sistema di correttezza che lo aveva coinvolto insieme a Plancina, Tiberio, Livia: in Pisone, dunque, alla posizione di imputato si affianca e si sovrappone quella che diremmo di 'testimone-chiave'. Lungo la linea di sviluppo appena individuata nell'argomentazione tacitiana, il discorso di 3.16.3 si pone con una funzione di suggello. Per mezzo di un'affermazione che ha solo l'apparenza esteriore del devoto rispetto, il Pisone tacitano - in ciò ricalcando specularmente il comportamento del tacitano Tiberio - procede ad una allusione ad altrui responsabilità: le parole dell'imputato, rese perspicue solo dall'accostamento a quelle del *princeps* riferite da Tacito (oltre che dai luoghi che preparano loro la via), mostrano il proprio vero volto di attacco e di accusa⁴³. Il fatto che le 'rispettose' frasi indirizzate a Tiberio ed a Livia abbiano, in ultima analisi, la medesima finalità di coinvolgimento dell'invocazione della memoria di Augusto può essere confermato da un altro dato assai significativo: non reputo casuale che anche qui, più o meno come nel caso del richiamo, di cui si dirà, al nome del vincitore di Azio⁴⁴, il 'messaggio cifrato' sulla complicità del potente anticipi una richiesta di clemenza che l'imputato formula a tutela di uno dei propri figli. L'argomentazione dei *codicilli*, voglio dire, procede

⁴³ In un lavoro, invero non privo di brillanti osservazioni, che ho già citato, il McCulloch (72 n. 7) mi sembra non cogliere il significato profondo, "metaletterario", dell'ossequio di Pisone, quando afferma che «the letter (i *codicilli*) is, for obvious reasons, full of lavish praise for the emperor» - le ovvie ragioni: salvare «his son» (*sic!*). Nella medesima nota l'autore critica il Goodyear 325 s., per aver desunto dai *codicilli* una prova della lealtà (sulla questione cf. anche infra) di Pisone nei confronti di Tiberio: giusto mi sembra l'appunto mosso al grande commentatore, meno l'idea di vedere nella lettera finale di Pisone «lavish praise for the emperor».

⁴⁴ Riporto anche stavolta il testo di *Ann.* 3.16.3-4 per agevolare il lettore: (...) *deos immortales testor vixisse me, Caesar, cum fide adversum te neque alia in matrem tuam pietate; vosque oro liberis meis consulatis* (...). (...) *quondam divo Augusto parenti tuo probatus et tibi amicus nec quicquam post haec rogaturus salutem infelicis filii rogo.*

sulla linea di uno schema dalla duplice occorrenza: per due volte infatti, Pisone chiede perdono per i figli in cambio della propria vita, e lo fa sempre dopo aver richiamato con cauta fermezza lo stretto legame che era esistito tra lui e Tiberio.

Vorrei ora proporre un'ulteriore riflessione, che consente di individuare un altro elemento di compattezza del sistema di allusioni creato dallo storico. Quando, come si è visto, frantuma il proprio giudizio in parcelle narratologiche, Tacito costruisce sempre queste ultime sulla base di riferimenti assai particolari; egli, difatti, rimanda alla *auctoritas* di testimoni quali la massa, un discorso privatissimo, il pensiero di Pisone: nulla, è evidente, che presenti caratteri di certezza e fondatezza assolute ma, al contrario, semplici supposizioni. Lo storico fa quindi ricorso a testimonianze di cui, per quanto ne sappiamo, egli solo dispone, ma di cui, è evidente, non avrebbe mai (fatta eccezione per il *rumor* popolare o per il suo giudizio personale) potuto disporre: penso alle parole rivolte da Domizio Celere a Pisone, come poi a quel che passava per la mente di quest'ultimo⁴⁵. Anche sotto tale punto di vista, dunque, l'invocazione che Pisone rivolge a Tiberio ed a Livia è coerente con i "frammenti narratologici" appena ricordati; di essa non c'è traccia - né certo poteva esserci! - nel senatoconsulto, e Tacito rappresenta, come anticipato, il solo testimone di questo importante particolare. Poco importa, di nuovo, se lo storico ebbe a recepire un'informazione proveniente da fonti e canali che noi oggi ignoriamo - e che gli altri autori antichi ugualmente ignoravano, o comunque decisero di non accogliere: come già accennato, insomma, i *codicilli* ed il loro contenuto, allo stato attuale delle conoscenze, potrebbero persino essere ritenuti una 'invenzione' del narratore⁴⁶, magari funzionale ad un disegno storiografico e letterario di matrice chiaramente anti-tiberiana. In ogni caso, qui interessa sottolineare come anche l'appello rivolto al *princeps* ed alla "regina madre" rappresenti un dato narrativo che non si fonda per

⁴⁵ A questa valutazione, io credo, lo stesso *rumor*, o il giudizio e le certezze che son propri dell'autore, si sottraggono soltanto in apparenza: pure in tali casi, difatti, mi sembra sia difficile parlare di vere e proprie testimonianze.

⁴⁶ Non si discute in linea di principio quanto, con molti altri autorevoli interpreti, sostiene Barnes 129, e cioè che Tacito «was a historian who considered himself under an obligation to get facts and dates right, not a writer of fiction with complete freedom to invent and transpose (...)». Ciononostante, credo vada ribadito con forza (cf. anche supra, n. 30) che Tacito non può essere letto ed interpretato secondo parametri validi per la storiografia moderna, ma inadeguati per quella antica: per essa il confine tra vero e verisimile era assai più sottile di quanto non si ritenga oggi, né delimitava il territorio terzo del falso (sul complesso problema dell'utilizzo moderno, come fonti, degli storici antichi, e sulla categoria di veridicità applicabile a questi ultimi, cf. una intelligente osservazione di R. Valenti Pagnini, *Il potere e la sua immagine. Semantica di species in Tacito*, Napoli 1987, 28 n. 30). Le parole di Pisone sono affidate ad una lettera, è vero, ma credo che per il discorso in essa contenuto possa valere quanto, con la consueta puntualità, nota Woodman, XVII dell' *Introduction*: «(...) speeches in the works of ancient historians enjoy at best only a tangential relationship with the words spoken by their original speakers, (...) or (...) speeches are entirely invented (...)».

noi su alcuna certezza documentaria, in piena sintonia con quel che abbiamo osservato per le svariate allusioni alle colpe della coppia sovrana da cui, nel testo, l'appello è preceduto e, direi, introdotto.

Dunque, sebbene Tacito abbia organizzato le sue allusioni secondo una disposizione che nel procedere attribuendole a personaggi sempre meglio informati dei fatti, conferisce loro una credibilità progressivamente maggiore; ciononostante, risulta chiaro che le allusioni, le supposizioni, i sospetti, provengono tutti dallo storico, son tutti di Tacito, costituendo cioè "fatti" più storiografici che storici, anzi, meglio, letterari prima e poi storiografici: in tale prospettiva, è legittimo ribadire che le parole di Pisone sono con ogni probabilità parole di Tacito⁴⁷.

I *codicilli* possono dirsi il punto di arrivo di una "argomentazione" lunga e laboriosa, portata avanti dall'autore degli *Annales* attraverso svariati capitoli: essi, oltre a rappresentare un elemento di ricostruzione storica, costituiscono anche e soprattutto un dato testuale caratterizzato da un elevato grado di elaborazione letteraria. Con questi presupposti, non sarà stato inopportuno accostare tra loro le parole con cui il *princeps* si sarebbe appellato alla *auctoritas* del senato, da un lato, e l'allocuzione di Pisone a Tiberio, dall'altro: l'accostamento, evidentemente, è reso possibile dal comune denominatore che lega i due "discorsi", vale a dire la loro spiccata letterarietà e, a questa strettamente connessa, la loro valenza fortemente (ancorché in modo solo allusivo) accusatoria. I due "richiami", in tale prospettiva, si illuminano e si chiariscono l'un l'altro, sulla scorta di un'affinità che investe la forma dei contenuti - il tono di deferenza verso altri soggetti che assume chi si sente addebitare più o meno pesanti responsabilità -, come anche i contenuti stessi - dietro tale deferenza, si cela un'estensione agli altri di quelle eventuali responsabilità -. Il narratore Tacito, attraverso l'obliquo messaggio rivolto da Tiberio al senato, prepara la strada alle altrettanto oblique parole che poi farà rivolgere da Pisone al principe ed a sua madre: ecco allora che, similmente a quanto aveva fatto Tiberio, Pisone sembra voler coinvolgere nelle ipotizzate mancanze del suo operato il *princeps* e Livia, in quanto precisa di aver sempre coltivato la *fides* nei confronti del primo, la *pietas* verso la seconda; la *fides* e la *pietas* risultano essere stati, *semper*, i fondamenti del suo agire: il presupposto dell'operato di Pisone, questa l'interpretazione che mi pare voglia suggerire Tacito, sono sempre stati Tiberio e Livia, quasi dei numi tutelari al cui volere non ci si potesse sottrarre. I due discorsi presentano allora una duplice "valenza accusatoria": costituiscono, rispettivamente, l'accusa di Tiberio ai senatori e quella rivolta da

⁴⁷ Considerazioni analoghe, naturalmente, si possono fare anche per i luoghi sopra analizzati in relazione ai presunti *mandata in Germanicum*: l'universo narratologico e la prassi letteraria di Tacito si mostrano in tutta la loro compatta uniformità.

Pisone a Tiberio, certo, ma sono anche, insieme e nella loro totalità, lo strumento dell'accusa che il narratore muove al *princeps*⁴⁸.

IV

Si è precedentemente fatto più volte accenno al secondo punto di forte convergenza tra le parole di Tiberio e quelle di Pisone, punto di convergenza naturalmente costituito dalla citazione di Augusto, una sorta di garante postumo a cui da entrambe le parti si ritiene conveniente fare appello; eppure, se attraverso tale ricorrente elemento diegetico il sovrano ed il legato imperiale risultano indiscutibilmente affiancabili, nondimeno essi non possono dirsi del tutto sovrapponibili: anzi, l'elemento che li differenzia permette di chiarire ulteriormente il significato profondo dei *codicilli*, offrendo nel contempo una prova definitiva del fatto che la loro esistenza narrativa risulta pienamente comprensibile solo quando li si rapporti proprio al 'discorso' di Tiberio.

Il *princeps*, difatti, aveva parlato dell'*amicitia* esistita tra l'imputato e suo padre servendosene, si è visto, come di una garanzia, ma anche, evidentemente, per prendere le distanze da colui che in quel momento era al centro dell'avversione generale. E' indubbio che, presentando Pisone come un uomo che aveva goduto dell'*amicitia* di Augusto, stante la venerazione di cui questi, col passare degli anni⁴⁹, era stato fatto oggetto, Tiberio finiva col mostrare le ottime credenziali di cui Pisone era in possesso ed in base alle quali il nuovo principe, a suo dire con l'avallo del senato, poteva averlo scelto. Contestualmente però Tiberio cerca pure, in un certo qual modo, di cominciare a 'scaricare'⁵⁰ il *legatus* di Siria, dal momento che sembra voler fare intendere che la sua scelta era caduta su Pisone, oltre che per l'*auctoritas* del senato,

⁴⁸ Non sfuggirà difatti che, nell'interpretazione di Tacito, il 'messaggio' inviato da Tiberio ai senatori sia in sostanza la menzogna di un ipocrita, laddove l'allusione di Pisone sembra riflettere la 'verità dello storico'; a mio giudizio ciò fornisce una ulteriore conferma del fatto che il Tacito narratore della morte di Germanico ha uno ed un sol nemico, uno ed un sol bersaglio: Tiberio. Con l'uomo, 'dietro' l'uomo, non a caso talvolta anche apprezzato, vi è naturalmente l'istituzione del principato dinastico a trasmissione ereditaria del potere, trasmissione condizionata poi dall'agire delle donne di corte: Tiberio è a suo modo anch'egli una incarnazione, anzi, meglio, la prima proiezione, di quella *dominatio* che per Tacito, derivata dalla politica di Augusto, iniziò appunto con Tiberio, passò attraverso l'incubo-Nerone, culminò nel flagello domiziano - e forse si avviava a rinascere in Adriano...

⁴⁹ Una situazione alquanto diversa, almeno in parte, ritrae Tacito, è noto, subito dopo il decesso di Augusto: cf. *Ann.* 1.9-10.

⁵⁰ L'opera sarà portata poi avanti, si è visto, con l'espressione *auctore senatu*. Per osservazioni, ancora una volta ottime, sul modo in cui Tiberio condiziona fin dall'inizio il processo, sicché «the full and fair investigation Tiberius seemed to be calling for in his Trial-opening speech was neither wanted by him (...) nor possible in a Senate that would only follow his lead», cf. Damon, *The Trial...*, 151 ss. (la citazione è dalla p. 155).

anche in virtù della stima di cui l'uomo era stato onorato da Augusto: parrebbe, insomma, che davvero ridotta fosse stata l'autonomia decisionale del *princeps* nel conferimento del prestigioso incarico a Pisone e che, di conseguenza, davvero poche colpe avrebbero potuto essergli addossate una volta arrivato il momento del giudizio, nel caso di un giudizio di condanna.

Ma anche il legato di Siria utilizza il nome del vincitore di Azio per cercare di raggiungere i suoi scopi: persa ogni speranza per sé, risoluto anzi a morire - o in attesa del sicario imperiale? -, sappiamo che l'uomo volle compiere un estremo tentativo di difendere i propri figli; evidentemente in ciò poteva riuscire soltanto mostrando, in apparenza, il forte vincolo esistente tra sé ed il *princeps*, ma nei fatti ricordando a quest'ultimo il ruolo che egli (insieme a sua madre) aveva ricoperto nell'orchestrare le vicende al termine delle quali lui, Pisone, doveva ora affrontare la morte. E per far questo, nel messaggio al sovrano è significativamente rimarcato che una relazione di *amicitia*⁵¹ lo scrivente aveva instaurato non tanto con Augusto da cui pure era stato *probatu*s⁵², bensì con Tiberio stesso⁵³, un *amicus*⁵⁴ al quale ora, con retorica circolarità quasi perfetta, chiedeva aiuto contro la *conspiratio inimicorum*⁵⁵.

⁵¹ «È noto (...) che l'*amicitia* romana era un'arma politica, non un sentimento basato su una reciproca simpatia»: così Lenaz 1112.

⁵² *Melius abundare quam deficere*, avrà pensato il Pisone tacitano?

⁵³ Woodman-Martin 177, notano che Pisone, riaffermando con vigore la propria amicizia nei confronti del principe, e alludendo al discorso di quest'ultimo riportato a 3.12, sembra volersi chiedere come il principe potesse aver pensato ad una rottura della loro amicizia. Dal canto mio, ritengo sia interessante osservare la complessa articolazione cui Tacito sottopone la semantica della *amicitia* all'interno dei circuiti relazionali che legano Pisone a Germanico ed a Tiberio. Il "ministro" del *princeps*, innanzitutto, è definito dallo storico un *inimicus* di Germanico a 2.55.3, dopo i primi attacchi verbali da lui portati, in quel di Atene, al figlio adottivo di Tiberio. Germanico poi, poco prima di morire, ufficializzò tale statuto di *inimicus* che al personaggio di Pisone aveva già conferito il narratore: il giovane condottiero, difatti, *componit epistulas, quis amicitiam ei* (nei confronti di Pisone) *renuntiabat* (Ann. 2.70.2). In maniera consimile, come si sta evidenziando, anche la natura dell'*amicitia* tra Pisone ed il sovrano si chiarisce progressivamente, passando da *amicizia nei confronti del padre di Tiberio* (nella veste che le attribuisce il principe) ad *amicizia nei confronti di Tiberio stesso* (secondo la correzione apportata da Pisone), utile baluardo contro gli attacchi conspirativi di *inimici* che sono *amici* del defunto *inimicus*.

⁵⁴ Rapke, 63 ss., ritiene che dalle fonti si evince che non esistesse amicizia, ma anzi ostilità, tra Tiberio e Pisone, il quale si vide conferire la nomina per la Siria esclusivamente grazie all'amicizia da cui eran legate sua moglie e Livia, e grazie alle pressioni che quest'ultima esercitò sul proprio figlio Tiberio. H.W. Bird, *Tiberius, Piso and Germanicus: Further Considerations*, AC 30, 1987, 72-75, in part. p. 74, sostiene invece che tra il *princeps* e Pisone non vi fu, certo, una vera e stretta amicizia, bensì una «political alliance such as that which existed between Germanicus and Piso» (naturalmente prima della celeberrima *renuntiatio*). Bird ritiene inoltre che il rapporto tra Plancia e Livia potè contribuire alla "carriera" diplomatica di Pisone, ma precisa che «it was by no means the only major factor».

⁵⁵ Il termine qui, come nella citata occorrenza che inquadra l'atteggiamento di Pisone nei confronti di Germanico, ha il chiaro significato di «avversario politico»: spesso infatti *inimicus* costituisce

L'uso che in questo contesto Pisone fa del termine *amicus* è di grandissima rilevanza: esso, infatti, dopo il precedente sistema di echeggiamenti, consente di individuare apertamente l'ipotesto dei *codicilli* (le parole pronunciate da Tiberio), ponendosi in palese parallelo con esso, secondo un rapporto che è, sì, di simmetria, ma nel quale si verifica anche un importante spostamento di prospettiva, poiché la definizione di *amicus Pisonis* passa da Augusto al suo successore. E proprio tale 'spostamento di prospettiva', tale sforzo, cioè, di vincolare a sé, più che il divino ma morto erede di Giulio Cesare, il vivo ed onnipotente Tiberio, mi sembra costituire un evidente tentativo di ricordare allusivamente al sovrano il suo pieno coinvolgimento nei fatti finiti all'attenzione di tutta Roma; ma 'dietro' il biglietto vergato da Pisone c'è naturalmente la mano di Tacito, ancora una volta deciso a mettere a nudo le menzogne di Tiberio. Ciò vale, di nuovo, sia ove si ammetta che l'autore degli *Annales* recepì da altre fonti le informazioni sul messaggio⁵⁶, salvo poi rielaborarle con la propria arte, ed alla luce delle proprie esigenze storiografiche e narratologiche⁵⁷; sia, ancora di più, se si pensi che Tacito "inventò" di propria iniziativa la storia dei *codicilli*, dando dunque origine ad un "pezzo" tutto letterario, secondo l'ottica antitiberiana che la presente esegesi ha cercato di proporre, pur con la dovuta cautela. Quel che in ogni caso è significativo, è il fatto stesso che negli *Annales* ci sia il resoconto relativo ai *codicilli* con il loro accenno all'*amicitia* tra Tiberio e Pisone, e che in essi si possa ravvisare uno spunto violentemente critico, per chi lo decodifichi individuandone l'ipotesto, nei confronti del *princeps*: tale accento critico, se mai fu di Pisone, è da ritenersi certamente di Tacito.

una variante sinonimica del più preciso e pregnante *adversarius*: cf. C. Milani, *Il lessico dell'opposizione politica nel mondo antico*, in *Fazioni e congiure...*, 3-22, in part. p. 13.

⁵⁶ Interessante e controversa è la questione relativa alle fonti "ufficiali" (penso soprattutto, ma non solo, agli *acta senatus*) che Tacito consultò ed all'uso che ne fece, questione resa ancora più stimolante da alcuni fortunati ritrovamenti epigrafici che si è in parte avuto modo di menzionare nel presente contributo: mi limito, qui, a cenni bibliografici, non essendo possibile in questa sede trattare il complesso argomento in maniera dettagliata. A. Momigliano, *Terzo Contributo alla Storia degli Studi Classici*, Roma 1966, 739-44; R. Syme, *Tacitus: Some Sources of his Information*, JRS 72, 1982, 68-82 (in part. pp. 75 ss.; = *Roman Papers 4*, Oxford 1988, 199-222, in part. pp. 210 ss.); Id., *How Tacitus ...*, 247-51; A. Momigliano, *The Classical Foundation of Modern Historiography*, Berkeley 1990, 110 ss.; Barnes 135 ss.; M.A. Giua, *Discorsi e acta senatus negli Annales di Tacito*, in *L'uso dei documenti nella storiografia antica*, a c. di A.M. Biraschi, P. Desideri, S. Roda, G. Zecchini, Napoli 2003 (Atti del Convegno "Incontri Perugini di Storia della Storiografia, XII". Gubbio 22-24 Maggio 2001), 549-60.

⁵⁷ E la natura criticamente selettiva dell'approccio tacitano alle fonti, di qualsiasi natura esse fossero, fa sì che il solo accoglimento di una informazione costituisca già di per sé una scelta interpretativa.

Per concludere: Tiberio e Pisone si rivolgono entrambi ad uno o più interlocutori (il senato da una parte, il principe e sua madre dall'altra) cui ricordano di aver portato rispetto e prestato ascolto; inoltre, fanno sia l'uno sia l'altro menzione di Augusto, credendo di potervi trovare un'efficace difesa del proprio operato. È evidente che gli atteggiamenti assunti dall'imperatore e dal suo *legatus* in momenti-chiave della vicenda processuale presentano numerose e singolari affinità, corrispondenze, simmetrie, sulle quali Tacito dà l'impressione di insistere, inducendo il lettore ad istituire un parallelo tra il discorso e la lettera. Non si può dubitare, difatti, che, all'interno del citato sistema di simmetrie, i *codicilli* rivolti a Tiberio sembrino modellati per molti aspetti su un *exemplum*, un ipotesto, che a Pisone (a Tacito?) era stato offerto da Tiberio stesso (da Tacito?), e del quale riprendono e fanno propri gli accenti copertamente ma fermamente accusatori. Della 'lettera-testamento', allora, lo storico si serve per ritagliarsi un altro spazio nel quale alludere alla complicità di Tiberio e di Livia nell'assassinio di Germanico, stavolta però arrivando a farli coinvolgere addirittura dal loro stesso *instrumentum*⁵⁸. L'affermazione di tale coinvolgimento non assume le forme letterarie di una palese proclamazione di colpevolezza, piuttosto si uniforma alla maniera in cui Tacito sempre attacca Tiberio nell'ambito della vicenda-Germanico, e dunque è soltanto allusiva, sì da risultare comprensibile esclusivamente a condizione che la si inserisca nella sottile ma capillare trama di tacite accuse che fa a sua volta da tessuto connettivo alla narrazione della morte di Germanico. Come è stato giustamente osservato, «as history Tacitus' Annals pose pro-

⁵⁸ Riguardo al personaggio di Pisone, un'ipotesi esegetica di un certo interesse si legge in McCulloch 72 s: il legato risulta un «corrupt provocateur» soltanto nei luoghi in cui egli sia contrapposto a Germanico; eppure, dal momento che «in the narrative Tacitus shows that Tiberius also devised the command as a means for eliminating Piso (...)», si dovrebbe dedurre che Tacito «has set up Piso as a victim (just like Germanicus) of Tiberius' shrewd planning» - causa di ciò, il fatto che Pisone appare in diversi luoghi come una minaccia per lo stesso Tiberio.

blems. On the one hand meticulously researched - on the other obfuscatory; self-avowedly unprejudiced and conspicuously prejudicial»⁵⁹.

Napoli

Andrea Carpentieri

⁵⁹ Cf. Williams 140.

GLI EPIGRAMMI DELL'ANTHOLOGIA GRAECA
NEGLI ADAGIA DI ERASMO*

1. La pubblicazione dell'*Anthologia Graeca*, raccolta di sedici libri di epigrammi greci, quale oggi noi la conosciamo, è abbastanza recente. Per quanto la silloge contenuta nel codice Palatino (ora *Palatinus 23 + Parisinus Suppl. Gr. 384* [sigla **P**]) fosse già nota verso la fine del XVI sec., solo Friedrich Jacobs ne diede (tra 1813 e 1817)¹ quella che potremmo definire l'*editio princeps*², con l'attuale numerazione, in quindici libri, seguiti da un'appendice di 388 epigrammi (il cosiddetto XVI libro) tratti dal manoscritto *Marcianus Gr. 481* [sigla **PI**], scritto a Bisanzio da Massimo di Planude tra il 1299 e il 1301. Fino all'inizio del XIX secolo, dunque, i testi dei poeti epigrammatici erano noti attraverso la raccolta testimoniata appunto da questo codice planudeo, che faceva parte della biblioteca del cardinal Bessarione, e da suoi numerosi apografi. Da uno di questi - e non direttamente dal Marciano - deriva l'*editio princeps* pubblicata da Jean Laskaris presso lo stampatore Alpa di Firenze nell'agosto del 1494³. Ad essa, nel 1503, sarebbe seguita la prima aldina⁴. Ma già intorno al 1460⁵, grazie al diffondersi di copie manoscritte, la raccolta aveva suscitato l'interesse tra gli altri di Poliziano, autore di epigrammi in greco⁶, mentre lo stesso Laskaris, Marullo e Merula ne fornivano qualche prima traduzione in latino, cui si sarebbero aggiunte tra le altre quelle del ferrarese Celio Calcagnini, e soprattutto di Andrea Alciati, su cui avremo occasione di tornare.

Proprio nel suo viaggio in Italia, Erasmo venne a contatto con Laskaris, rappresentante del re di Francia a Venezia, e scoprì l'*Anthologia*⁷. Mentre nella raccolta

* Questo saggio è un'ampia rielaborazione di un intervento presentato al convegno *Traduire les Anciens en Europe du Quattrocento à la fin du XVIIIe siècle. D'une renaissance à une révolution?*, Limoges. 27-29 mars 2006.

¹ *Anthologia Graeca* ad fidem Codicis olim Palatini nunc Parisini ex apographo Gothano edita. Curavit epigrammata in Cod. Palat. desiderata et notitiam adiecit F. Jacobs, Lipsiae I 1813, II 1814, III 1817.

² Così R. Aubreton, *Notice*, in *Anthologie Grecque. Deuxième partie. Anthologie de Planude*. t. XIII, texte établi et traduit par R. A. avec le concours de F. Buffière, Paris 1980, 1-59: in part. 3.

³ *Anthologia Graeca Planudea*, Florentiae per Laur. Franc. Alopa Venetum, II Idus Augusti 1494: cf. R. Aubreton, *La tradition de l'Anthologie Palatine du XVI au XVIII siècle*, RHT 10, 1980, 1-53; 11, 1981, 1-46.

⁴ *Florilegium diversorum epigrammatum in septem libros. Anthologia diaphoron epigrammaton, archaïois syntetheimenon sophois [...]*, Venetiis, in aedibus Aldi, mense Novembri 1503.

⁵ Cf. in part. J. Hutton, *The Greek Anthology in Italy to the Year 1800*, Ithaca-New York 1935, 35 ss.

⁶ Cf. ora *Angeli Politiani Liber Epigrammatum Graecorum*, a cura di F. Pontani, Roma 2002.

⁷ Se ne procurò almeno una copia, cf. il catalogo della biblioteca di Erasmo, redatto alla sua morte, per la spedizione a Cracovia dei libri, acquistati da J. Laski, in F. Husner, *Die Bibliothek des Erasmus*, in *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*, Basel 1936, 228-59 ed anche in M.H.H. Engels, *Erasmus' handexemplaren: vijf Griekse Aldijnen in de Franeker collectie van de Provinciale Bibliotheek van Friesland te Leeuwarden*, Leeuwarden 1994², 79-86, nr. «104 Ἐπιγράμματα. Florilegium epigra. grae.»: è probabile che si tratti dell'aldina anche se non è

parigina dei *Collectanea Adagiorum* (1500) gli epigrammi greci sono del tutto assenti, a partire dall'aldina delle *Adagiorum Chiliades* (1508)⁸ ne troviamo 19 citazioni. Diventeranno 49 nell'edizione del 1533⁹. In effetti, a partire dagli anni novanta del XV secolo, a Parigi, Erasmo aveva approfondito i suoi studi di greco, e già nel settembre del 1502, scrivendo a William Herman, poteva affermare di essere in grado di scrivere di qualsiasi argomento in lingua greca, anche improvvisando (*epist.* 172.9-12 A.): *In Graecis litteris sum totus, neque omnino operam lusi; eo enim profeci ut mediocriter que velim Graece scribere queam, et quidem ex tempore*¹⁰. Di questi anni sono anche le prime traduzioni: quella di Libanio (1503, anche se pubblicata nel 1519), - condotta secondo la regola ciceroniana di esprimere i concetti, senza attenersi alla lettera come un *fidus interpres*¹¹ - dell'*Hecuba* e dell'*Iphigenia in Aulide* di Euripide (edita a Parigi, presso J. Badius nel 1506, e ristampata da Aldo

precisato, come altrove nella lista, cf. J. Hutton, *The Greek Anthology in France and in the Latin writers of the Netherlands to the year 1800*, Ithaca-New York 1946, 215-17, in part. 217.

⁸ Le citazioni degli *Adagia* sono tratte dall'edizione promossa dall'Académie Royale Néerlandaise des Sciences et de Sciences humaines (sigla ASD): *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Amsterdam: II/1 (*Ad.* 1-500) edd. M.L. van Poll-van de Lisdonk - M. Mann Phillips - C. Robinson, 1993; II/2 (*Ad.* 501-1000) edd. M.L. van Poll-van de Lisdonk - M. Cytowska, 1998; II/4 (*Ad.* 1501-2000) edd. F. Heinimann - E. Kienzle, 1987; II/5-6 (*Ad.* 2001-3000; edd. F. Heinimann - E. Kienzle [*Ad.* 2201 ed. S. Seidel Menchi], 1981; II/7 (*Ad.* 3001-3500) ed. R. Hoven [*Ad.* 3401-3500 ed. C. Lauvergnot-Gagnière], 1999; II/8 (*Ad.* 3501-4151) ed. A. Wesseling, 1997. Per gli *Ad.* 1001-1500, in mancanza dell'edizione critica, si ricorre all'edizione di J. Le Clerc, *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia emendatiora et auctiora*, II (*Adagia*), Lugduni Batavorum 1703 (sigla LB): anche degli epigrammi si dà il testo impiegato da Erasmo, segnalando eventuali divergenze rispetto ai moderni editori.

⁹ Aggiorno qui i dati di Hutton 1946, 215-17 (che non registra AP 7.71; 10.55 e App. 57; la traduzione in prosa di AP 11.253.3 nell'*Ad.* 787 segnalata da Hutton [p. 761] sarà invece di AP 10.55.2-3): 19 citazioni nell'edizione del 1508 [sigla A]: AP 7.89: *Ad.* 701; 7.239: *Ad.* 561; 9.67: *Ad.* 1195; 9.110: *Ad.* 596; 9.331: *Ad.* 1196; 9.359: *Ad.* 1249; 9.360: *Ad.* 1249; 9.368: *Ad.* 1547; 9.379: *Ad.* 796; 9.475: *Ad.* 18; 9.503: *Ad.* 1343; 10.32: *Ad.* 401; 10.106: *Ad.* 606; 11.141: *Ad.* 2015; 13.29: *Ad.* 1502 [in prosa: edd. A-D]; 14.64: *Ad.* 1209; 16.223 e 224: *Ad.* 1538; 16.275: *Ad.* 670. Se ne aggiungeranno 10 nel 1515 [sigla B]: AP 5.6: *Ad.* 1079; AP 7.151 e 152: *Ad.* 235; 7.745: *Ad.* 822; 9.47: *Ad.* 1086; 9.133: *Ad.* 408; 9.339: *Ad.* 58; 10.30: *Ad.* 791; 10.55: *Ad.* 787; 11.50: *Ad.* 1698. Quindi 1 nel 1517-8 [sigla C]: AP 11.251: *Ad.* 2383; 4 nel 1523: 7.71: *Ad.* 60; 7.110: *Ad.* 3477; 10.48: *Ad.* 3457; 16.16: *Ad.* 3250; 2 nel 1526 [sigla F]: AP 10.51: *Ad.* 3387; 10.125: *Ad.* 2257. Nel 1528 [sigla G] si aggiunsero 3 epigrammi: 7.348: *Ad.* 631; 11.235: *Ad.* 1348; App. 57: *Ad.* 3593; ed infine 10 nel 1533 [sigla H]: AP 5.6: *Ad.* 1390; 5.256: *Ad.* 3679; 9.380: *Ad.* 1192; 9.497: *Ad.* 1297; 10.32: *Ad.* 3730; 11.120,4: *Ad.* 1482; 11.227: *Ad.* 3717; 11.428: *Ad.* 2988; 11.436: *Ad.* 3635; 16.4; *Ad.* 3682. Alle citazioni va aggiunta la generica indicazione in *Graecorum epigrammatibus* nell'*Ad.* 3090 *Pygmaeorum acrothinia*, che rinvia ad AP 11.87 e 88.

¹⁰ Cf. anche *epist.* 158.22 e 160.6 A.; J. Huizinga, *Erasmo*, Torino 2002 (1941¹; ed. or. Haarlem 1924), 59; E. Rummel, *Erasmus as a Translator of the Classics*, Toronto-Buffalo-London 1985, 15.

¹¹ *Secutus sum veterem illam M. Tulli regulam, ut in vertendo sententias modo mihi putarim appendendas, non annumeranda verba*, afferma lo stesso Erasmo nell'epistola dedicatoria (in *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, V/1 [*Libanii aliquot declamatiunculae per Erasmum*, edited by R.A.B. Mynors], Amsterdam 1969, 184.4-6 = *epist.* 177.95-9 A.), cf. Rummel 1985, 21-28.

nel 1508), o ancora quelle di Luciano, in gara emulativa con Thomas More. Ma soprattutto, a seguito del suo soggiorno a Venezia, egli introdusse nell'edizione aldina degli *Adagia* numerosissime citazioni greche, per lo più accompagnate da proprie traduzioni e, nel caso di testi poetici, nello stesso metro dell'originale¹².

Mentre gli studi di greco di Erasmo e le sue traduzioni 'maggiori', quali ad esempio quelle di Libanio, Euripide, Luciano, Plutarco, Isocrate, Galeno, Senofonte, e soprattutto del *Nuovo Testamento*, sono state oggetto di analisi puntuali o di sintesi, come il lucido saggio *Erasmus as a Translator of the Classics* di Erika Rummel¹³ o il recente lavoro di Paul Bodley sul *Nuovo Testamento*¹⁴, minore attenzione hanno ricevuto le traduzioni comprese negli *Adagia*¹⁵, che pure potrebbero fornire interessanti spunti di confronto con la tecnica del *vertere* evidenziata nelle traduzioni maggiori.

Questo è tanto più vero per le traduzioni degli epigrammi, che hanno goduto di una tradizione a stampa, autonoma dagli *Adagia*, particolarmente fortunata: esse furono infatti inserite nelle numerose antologie ricavate dall'*Anthologia Planudea*, accompagnate da traduzioni latine. La più fortunata, modello delle successive, è stata la raccolta di *Epigrammata aliquot Graeca*, curata da Joannes Soter, a Colonia nel 1525 e quindi nel 1528 (una terza edizione uscì a Friburgo nel 1544), che fa seguire al testo greco una o più traduzioni latine¹⁶: oltre a quelle di Erasmo, e a imitazioni di autori classici come Ausonio e Marziale, quelle di autori come Alciato, Crinito, Laskaris, Luscinio (Ottmar Nachtigall), Marullo, Melantone, Poliziano, Sannazzaro e Velio Ursino, che aveva pubblicato una raccolta autonoma di 94 epigrammi tradotti. A questa si sarebbe ispirato il Cornarius¹⁷, che arricchisce la seconda edizione di Soter di 500 nuovi epigrammi, con traduzioni sue, del Luscinio e di Alciati, ed anche Henri Estienne - già editore del solo testo greco (Genevae 1566¹⁸) - che vi aggiunse sue traduzioni in versi e in prosa e un'appendice con 106 differenti versioni metriche di AP 6.76, caso paradossale della rivalità e del gioco imitativo che si in-

¹² Cf. l'epistola (211 A.) dedicatoria degli *Adagia*, a W. Blount, Iourd Mountjoy, ASD II/1, 21-26, in part. ll. 2 s.; 15 ss.; 58-73 (anche per la giustificazione di licenze metriche), e *Ad. 2001 Herculei labores*, ASD II/5, 32 ll. 233-41, nonché Rummel 1985, 53-57.

¹³ Rummel 1985, cit. (con bibliografia, 175-8).

¹⁴ P. Botley, *Latin Translation in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Erasmus*, Cambridge 2004, 115-63.

¹⁵ Anche se non manca anche un lavoro specifico di Maria Cytowska su *Erasmus traducteur de l'“Anthologie Grecque”*, *Eos* 47, 1979, 143-9; della stessa Cytowska cf. anche *Homer bei Erasmus*, *Philologus* 118, 1974, 145-57; *Érasme de Rotterdam, traducteur d'Homère*, *Eos* 43, 1975, 341-53; *De Erasmo philosophiae antiquae cultore*, *Meander* 32, 1977, 208-18; *Érasme et la philosophie antique*, *ZAnt* 26, 1976, 453-62.

¹⁶ Cf. Hutton 1935, 38 e 274-83.

¹⁷ *Selecta Epigrammata Graeca Latine Versa, ex septem Epigrammatum Graecorum libris*, Basel 1529, cf. Hutton 1935, 283-86.

¹⁸ *Ἀνθολογία διαφόρων ἐπιγραμμάτων παλαιῶν, εἰς ἑπτὰ βιβλία διηρημένη. Florilegium diversorum epigrammatum veterum, in septem libros divisum, ... excudebat H. Stephanus.*

staura tra i traduttori latini di epigrammi¹⁹.

Difficile pensare che nel crescente interesse di Erasmo per questo genere di componimenti non abbia giocato un qualche ruolo anche in questo caso la rivalità con Tommaso Moro. Questi nel 1518 aveva pubblicato una raccolta di *Epigrammata*, di cui 102 tradotti dalla *Planudea*, diciotto dei quali presentano anche la versione di William Lily, sotto il titolo di *Progymnasmata*, in una sorta di gara poetica. Come sappiamo da una lettera che Moro inviò nel settembre 1516 ad Erasmo, questi aveva già tra le mani a quell'epoca un manoscritto degli epigrammi, e si fece tramite con l'editore Froben per la loro stampa, in un unico volume assieme ai propri *Epigrammata*²⁰. Per questo motivo non si mancherà di esaminare, accanto a quelle di Erasmo, anche altre traduzioni umanistiche, ed in particolare di Moro, a partire dalle edizioni del Cornarius e di Estienne, che ho consultato direttamente.

2. Non sempre negli *Adagia* Erasmo traduce personalmente i testi, in due casi ricorre alle traduzioni degli amici Peter Gilles e Thomas More²¹. Per l'epigramma 1 Pf. di Callimaco (*AP* 7.89 *HE* LIV), invece, ricorre (nell'*Ad.* 701 *Aequalem tibi uxorem quaere*) alla versione compresa nell'edizione di Diogene Laerzio curata da Ambrogio Traversari e Benedetto Brugnolo e stampata a Venezia nel 1475²².

Non rinuncia tuttavia ad una attenta parafrasi accompagnata da una nota al testo, indicativa del suo metodo filologico, basato sul confronto dei testimoni²³: osserva infatti che, oltre che in Diogene Laerzio, il testo è tramandato anche nella *Planudea*, ove, tuttavia (v. 16) «*Ἰὼν* non *Δίῳν* legitur, mendose opinor». In effetti Callimaco racconta l'apologo di uno straniero di Atarneo che, non sapendo scegliere se prendere in moglie una donna nobile, o una di pari condizione, chiese consiglio a Pit-

¹⁹ *Epigrammata Graeca, selecta ex Anthologia*, interpretata ad verbum et carmine ab Henrico Stephano, Genevae 1570: cf. Hutton 1946, 128-41.

²⁰ Il volume conteneva precisamente *Utopia* ed *Epigrammata* di Moro, nonché gli *Epigrammata* di Erasmo: cf. *The Latin Epigrams of Thomas More*, Edited with Translation and Notes by L. Bradner and C.A. Lynch, Chicago 1933, in part. XI-XIV; *The Poems of Desiderius Erasmus*, introd. and ed. by C. Reedijk, Leiden 1956, 72.

²¹ Si tratta rispettivamente della traduzione di Antip. Sid. *AP* 7.745, nell'*Ad.* 822 *Ibyci grues* (*ASD* II/2, 344 ll. 443 ss.): *Vertissem et hos versus meo more, ni commodum Petrus Aegidius Antverpiensis, hospes meus, imo Pylades meus et si quid hoc quoque usquam est amicus, iam Latinos fecisset ac mea quidem sententia feliciter* e di Nicarch. *AP* 11.251, nell'*Ad.* 2383 *Surdaster cum surdastro litigabat* (*ASD* II/5, 282 ll. 999 ss.): *Thomas Morus olim adolescens scite vertit hunc in modum: ...* (è riportato il *carm.* 34 B.-L.).

²² *Diogenes Laertius, Vitae et sententiae philosophorum* e graeco in latinum traductae, interprete Ambrosio Traversari Camaldulensi et recognitae a Benedicto Brognolo, Venetiis 1475: si tratta della prima traduzione di epigrammi greci apparsa in Italia. Ad Ambrogio Traversari si deve la traduzione in prosa: per il problema delle traduzioni poetiche ivi comprese, cf. Hutton 1935, 85-91 e la nota nell'ed. *ASD* II/2, 231 ll. 40 s.

²³ Cf. Cytowska 1979, 146; a questa necessaria attività filologica connessa al lavoro di raccolta degli adagi fa riferimento lo stesso Erasmo negli *Herculei labores*, *ASD* II/5, 29 ll. 170-5, cf. Rummel 1985, 75 e soprattutto 150 n. 48 e A. Traina, *Erasmiana (In margine a una antologia italiana degli Adagia)*, Lexis 24, 2006, 549 e 551.

taco di Mitilene. Questi, anziché rispondergli direttamente, lo invitò ad osservare alcuni bambini che giocavano con le trottole: quello si fece vicino e li senti esclamare “τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα”²⁴, «Prendi quella che è alla tua portata». I bambini parlavano della trottole, ma lo straniero riferendo a se stesso la frase come un responso, evitò la più nobile. A questo punto, nel verso conclusivo il poeta ammonisce a sua volta un tu generico, se si segue il testo dei codici Planudeo e Palatino: οὐτῶ καὶ σύ, γ’ ἰών, τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα. È il testo adottato dall’Alciati, che traduce *aequali tramite teque feras*, ed oggi da Waltz-Desrousseaux («va, toi, mener celle qui est à ta portée») e da Beckby («also handle auch du: Nimm dir, was zu dir gehört!»)²⁵, mentre Erasmo - come la maggior parte degli editori moderni (da Pfeiffer, a Gow-Page, a D’Alessio) - preferisce adottare καὶ σύ, Δίῳν, con Diogene Laerzio, introducendo un’apostrofe di tipo personale rivolta all’amico Dione²⁶: testo recepito ovviamente nella traduzione di Traversari (*Sic Dion aequalem si sapis ipse cape*), ma anche in quella di Bentino (*Ergo Dion posthac tu tibi sume parem*)²⁷.

Nel caso dell’epigramma monostico Πολλὰ μεταξὺ πέλει κύλικος καὶ χεῖλος ἄκρου (AP 10.32), Erasmo adotta - come titolo dell’adagio e come traduzione del verso - la forma latina *Multa cadunt inter calicem supremaque labra* (Ad. 401), già presente nelle edizioni a stampa della sua fonte (Gell. 13.18.3) e divenuta probabilmente a sua volta proverbiale²⁸: il caso di citazioni di epigrammi da fonti diverse dalla *Planudea* non è infrequente, come si vedrà, ma in questo caso il verso ritorna anche nell’Ad. 3730 *Inter manum et mentum*, a partire da un testimone ancora differente, Fest. 132.18 L.²⁹

Riportando poi l’epigramma AP 10.30 Ὁκεῖται χάριτες γλυκερότεροι· ἦν δὲ βραδύνη, / Πᾶσα χάρις κενεή, μηδὲ λέγοιτο χάρις³⁰, nell’Ad. 791 *Bis dat, qui cito dat*, rinuncia volutamente a fornire una traduzione perché il gioco di parole tra χάρις, «grazia», come nome comune e come teonimo, gli pare impossibile da rende-

²⁴ È l’espressione che dà titolo all’adagio (la traduzione nel testo ha invece *ducito*, cf. ASD II/2, 229 l. 3). Il detto, attribuito ora all’uno, ora all’altro dei sette saggi, è particolarmente fortunato: cf. oltre a [Plut.] *Lib. educ.* 19.13f - da cui Erasmo prende le mosse (ll. 5 ss.) - Phot. p. 586, 8 ss. P. e *Suda* τ 522 A. e χ 478, 12 s. A., le testimonianze scoliastiche e paremiografiche citate in F. Citti, *Studi oraziani. Tematica e intertestualità*, Bologna 2000, 169-74.

²⁵ Cf. *Anthologie Grecque. Première partie. Anthologie Palatine*, t. IV (l. VII, épigr. 1-363), texte établi par P. Waltz et traduit par A. M. Desrousseaux - A. Dain - P. Camelot - E. des Places, Paris 1960 (1938), 95; *Anthologia Graeca*, II (Buch 7-8), Griechisch-Deutsch ed. H. Beckby, München [1968²] (1957¹), 62 s.

²⁶ È questo uno dei tratti distintivi dell’epigramma callimacheo, cf. *Callimaco. Inni. Epigrammi e frammenti*, introduzione, traduzione e note di G.B. D’Alessio, Milano 1996, I 218; anche per Gow-Page (*The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, ed. by A.S.F. Gow - D.L. Page, Cambridge 1965), II 207 si tratta di «a simple means of making the poem of universal application».

²⁷ Le traduzioni di Alciato e Bentino sono tratte dal Cornarius 1529, 302 s.

²⁸ Cf. la nota dell’ed. ASD II/1, 475 l. 8, che rinvia a F. Heinemann, *Zu den Anfängen der humanistischen Paroemiologie*, in *Catalepton. Festschrift für Bernhard Wyss*, Basel 1985, 158-82, in part. 163.

²⁹ Da Festo viene anche il titolo dell’adagio. Per le molteplici attestazioni, anche in raccolte paremiografiche del detto, attribuito da alcuni moderni editori dell’*Anthologia* a Pallada, cf. R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991, 365 s. nr. 780.

³⁰ Anonimo in **P**, attribuito a Luciano in **PI** e dunque in Erasmo.

re in latino³¹, e preferisce riportare due epigrammi di Ausonio che aveva risolto la difficoltà traducendo con *gratia*, al centro di giochi etimologici e antitesi con gli aggettivi *gratus* e *ingratus*³².

Ma veniamo finalmente alle traduzioni: innanzi tutto non si può non rilevare l'influsso che il tipo di opera, una raccolta di proverbi, opera sulla selezione dei testi e sulla loro traduzione, intesa in primo luogo come aiuto al lettore non particolarmente versato nella lingua greca: operazione che Erasmo afferma di compiere contro voglia, perché non contribuisce al *nitor* della sua opera, ma per la consapevolezza della situazione culturale dei suoi tempi (*nostri temporis habuimus rationem*)³³. Consideriamo dunque l'adagio *Iniuria solvit amorem* (3679, inserito nella raccolta nel 1533: cf. ASD II/8, 115 s.) che riporto qui di seguito per intero:

In Graecorum epigrammatibus proverbii titulo citatur ὕβρις ἔρωτος ἔλυσε id est *Iniuria* sive *Contumelia solvit amores*, quod contemptus amor plerunque vertitur in iram, ita in odium. Sic in comoedia [Ter. *Eun.* 49] Phaedria: *Exclisit; revocat: redeam? Non si me obsecret.* Item Horatius [epod. 15.12-6]: *Nam si quid in Flacco viri est, / Non feret assiduas potiori te dare noctes / Et quaeret iratus parem, / Nec semel offensi cedet constantia formae, / Si certus intrarit dolor.*

In epigrammate [Paul. Sil. AP 5.256] queritur amans hoc dictum falso iactari vulgo, quod ipse ab amica exclusus non sine conuicio, quum iurasset se toto anno non rediturum ad illam, postridie diluculo supplex ad eam redierit. Carmen sic habet: ὕβρις ἔρωτος ἔλυσε, μάτην ὄδε μῦθος ἀλᾶται. / ὕβρις ἐμὴν ἐρέθει μᾶλλον ἐρωμανίην, id est *Falsum est quod iactant: Iniuria solvit amores, / Morbum quippe meum provocat illa magis.*

In genere tamen verum est officiis mutuis ali benevolentiam, iniuriis extingui.

Non solo vi è ricordato un epigramma di Paolo Silenziario, ma questo fornisce anche la forma del proverbio, *Iniuria solvit amorem* che fa da titolo all'adagio. Il contesto narrativo dell'epigramma, che occupa il primo e il terzo distico³⁴, è riassun-

³¹ *Id tamen Latine non potest commode verti, propterea quod Graecis aliquando beneficium significat, aliquando gratiam, qua commendatur aliquid, aliquando deam ipsam* (ASD II/2, 312 ll. 552-5).

³² Si tratta degli epigrammi (che riporto con il testo di Erasmo) 93 G². = 16 Pr. *Gratia quae tarda est, ingrata est. Gratia namque / Cum fieri properat gratia grata magis* e 94 G². = 17 Pr. *Si bene quid facias, facias cito. Nam cito factum / Gratum erit, ingratum gratia tarda fecit*: nelle edizioni di Ausonio sono presentati come traduzione dal greco Ἀ χάρις ἀ βραδύπους ἄχαρις χάρις, testo di paternità e origine ignota. Green (*The Works of Ausonius*, Edited with Introduction and Commentary by R.P.H. G., Oxford 1991, 414) ritiene che «it may in fact derive from an edition of Ausonius»; in ogni caso Erasmo nel 1508 aveva tradotto in prosa il testo (definendolo *sententia*) con *Tardum beneficium ingratum est*, ricalcando il senecano *Ingratum est beneficium, quod diu inter manus dantis haesit* (*ben.* 2.1.2, cit. alla l. 546). Nel 1515, rendendosi conto che aveva forma metrica, suppose che si trattasse di un *initium carminis heroici ex epigrammate quopiam* (l. 557).

³³ Cf. l'epist. 211 = ASD II/1, 24 ll. 56 ss.

³⁴ Riporto per chiarezza l'intero epigramma: Δικλίδας ἀμπετίναξεν ἐμοῖς Γαλάτεια προσώποις / ἔσπερος, ὕβριστήν μῦθον ἐπευξαμένη. / «ὕβρις ἔρωτος ἔλυσε.» μάτην ὄδε μῦθος ἀλᾶται. / ὕβρις ἐμὴν ἐρέθει μᾶλλον ἐρωμανίην. / ὅμοσα γὰρ λυκάβαντα μένειν ἀπάνευθεν ἐκείνης, / ὃ πόποι, ἀλλ' ἰκέτης πρώιος εὐθὺς ἔβην, «Di sera ha sbattuto Galatea sulla mia faccia i doppi battenti, scagliandomi contro parole oltraggiose, "L'oltraggio scioglie gli amori". Invano queste

to e parafrasato (*In epigrammate ... redierit*) nella parte che precede la citazione, limitata ai soli versi centrali (3 s.), di sapore proverbiale³⁵: ὕβρις ἔρωτος ἔλυσε, μάτην ὅδε μῦθος ἀλᾶται / ὕβρις ἐμὴν ἐρέθει μᾶλλον ἐρωμανίην, id est *Falsum est quod iactant: Iniuria solvit amores, / Morbum quippe meum provocat illa magis*. L'anafora di ὕβρις, che è struttura portante del distico, a costituire una cerniera al centro dell'intero epigramma, è perduta nella traduzione, e sostituita dalla *variatio* ad inizio di frase (ma non di verso) *iniuria ... morbum*. L'inversione dei due emistichi rispetto al verso 3 dell'originale, d'altra parte, era inevitabile *metri causa*, volendo adottare il termine *iniuria* (che non può stare ad inizio verso), impiegato in ambito erotico da Catullo (72 s. *quod amantem iniuria talis / cogit amare magis, sed bene velle minus*), Properzio (2.24b.39 *nil ego non patior; numquam me iniuria mutat*) e soprattutto da Ovidio che, trattando dell'amore elegiaco, proclama (*ars* 3.597) *Quamlibet extinctos iniuria suscitatur ignes; / En ego confiteor: non nisi laesus amo*³⁶. E sempre dall'*ars* ovidiana viene la clausola *solvit amores*, in un contesto analogo: dopo aver parlato dei torti di Giasone e Tereo nei confronti di Medea e Procne, conclude infatti (2.385 s.): *Hoc bene conpositos, hoc firmos solvit amores; / Crimina sunt cautis ista timenda viris*. E questa sarebbe divenuta la traduzione convenzionale del verso greco: *Solvit amorem iniuria, falsum sed vetus hoc est / Verbum, nam insanum plus me amor ipse facit* traduce il Cornarius (1529, 408), mentre Equicola, nel *Libro di natura d'amore* lo parafrasa analogamente con «crede il proverbio esser falso: 'la ingiuria scioglie l'amore', perché vede in lui la ingiuria concitare e commovere più il furore»³⁷.

L'interesse di Erasmo è tutto nel proverbio, tanto che nessuna attenzione è prestata al raro composto ἐρωμανίην, tanto caro a Paolo Silenziario³⁸. Anche nella resa

parole vanno di bocca in bocca: l'oltraggio serve piuttosto ad eccitare la mia follia d'amore. Avevo giurato, infatti, di restare lontano da lei per un anno, ma, ahimè, al mattino andai subito a supplicarla». (trad. da Paolo Silenziario, *Epigrammi*, testo, traduzione e commento a c. di G. Viansino, Torino 1963, 167 nr. 56).

³⁵ Cf. E. von Prittwitz-Gaffron, *Das Sprichwort im griechischen Epigramm*, Giessen 1912, 61 e J. Labarbe, *Les aspects gnomiques de l'épigramme grecque*, in *L'épigramme grecque*, Vandoeuvres-Genève 1967 (Entretiens Hardt XIV), 378.

³⁶ Cf. R. Reitzenstein, *Zur Sprache der lateinischen Erotik*, (SHAW 12) Heidelberg 1912, 34 s.; B. Lier, *Ad topica Carminum Amatorium Symbolae*, Stettin 1914, 36-38; P. Fedeli, *Properzio. Elegie, Libro II*, introduzione, testo e commento, Cambridge 2005, 491 e 698.

³⁷ Traggo la citazione da Hutton 1935, 293.

³⁸ Lo impiega anche in altri due epigrammi, *AP* 5.255.12 e 293.2; il sostantivo è tipicamente epigrammatico, attestato in Rufin. *AP* 5.47.2 = XVIII P. (per i problemi di datazione cf. la sintesi di M.G. Albiani, *Rufinos* [1], in *Der Neue Pauly*, Stuttgart 2001, X cc. 1151 s.) e quindi in Agath. *AP* 5.220.2, cf. *The Epigrams of Rufinus*, edited with an introduction and commentary by D. Page, Cambridge 1978, 47.

dei δορυσθενέες βασιλῆες, i «re ... dalla lancia potente» di AP 9.475.2³⁹, il composto è evitato: Erasmo, con un procedimento di scomposizione della parola greca nei suoi componenti⁴⁰, ricorre alla perifrasi *reges Mavorte potentes*⁴¹, cui si aggiunge la sostituzione metonimica di Marte, dio della guerra, alla lancia. A livello denotativo l'espressività del composto, probabile neoformazione eschilea (*Ch.* 160; cf. anche *h.Hom.* 8.3), è resa dal ricorso all'arcaico ed epico *Mavorte*, peraltro frequente anche nella poesia medievale grazie alla mediazione di Virgilio e di Ovidio⁴².

Erasmo non rifiuta comunque di impiegare composti già consacrati dalla tradizione letteraria, come il grecismo ibrido *Thyrsiger* (con suffisso latino *-ger*), attestato, a tradurre il greco θυρσοφόρος, a partire da Nevio (*trag.* 31 R.³) e fatto proprio da Seneca (*Med.* 110, *Phaedr.* 753)⁴³: lo impiega per tradurre il sinonimo ναρθηκοφόρος del monastico AP 10.106 Πολλοί τοι ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάρκχοι, reso con *Plureis thyrsigeros, paucos est cernere Bacchos* ed anche nel titolo dell'*Ad.* 606: *Multi Thyrsigeri, pauci Bacchi*⁴⁴, un adagio che Erasmo applica, con una efficace attualizzazione (inserita in particolare nell'edizione del 1515), a teologi, poeti, monaci, cristiani, re, episcopi e pontefici che nella realtà sono differenti da quanto appaiono⁴⁵.

³⁹ Sono citati nell'*Ad.* 18, *In acie novaculae*, «Sul taglio del rasoio», da intendersi come *in summo discrimine*: i due versi iniziali: Εὐρώπης Ἀσίας τε δορυσθενέες (δορυ- **PI** [e quindi Erasmo] δορυ- **P**) βασιλῆες, / Ὑμῖν ἀμφοτέρωσιν ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμή, *id est 'Europae atque Asiae reges Mavorte potentes, / Nunc vobis utrisque novaclae in acumine res est'*. Per il primo emistichio (*E. a. A.*), cf. Verg. *Aen.* 7.224 e Prop. 2.3.36. Casuale la similarità con la clausola *reges rerumque potentes* di Lucrezio (3.1027): Erasmo non lo cita mai negli *Adagia*, forse volutamente (cf. M. Mann Phillips, *The 'Adages' of Erasmus. A Study with Translations*, Cambridge 1964, 93; T.C. Appelt, *Studies in the Contents and Sources of Erasmus's 'Adagia' with particular reference to the first edition, 1500, and the edition of 1526*, Chicago 1942, 145 indica tuttavia tre citazioni nei *Collectanea* parigini del 1500.

⁴⁰ Tecnica osservata dalla Rummel (1985, 58-9) anche nelle versioni da Luciano: ma questa tecnica di sostituzione al composto di sintagmi verbali o nominali è propria della lingua poetica latina fin dalle origini, cf. A. Traina, *Riflessioni sulla storia della lingua latina*, in F. Stolz - A. Debrunner - W.P. Schmid, *Storia della lingua latina*, trad. it., Bologna 1993⁴ (1968¹), XXVIII.

⁴¹ Impiegato dallo stesso Erasmo, c. 120.4 V.; su questa categoria di composti, cf. T. Lindner, *Lateinische Komposita. Morphologische, historische und lexikalische Studien*, Innsbruck 2002, 139 s. e 137, L. Pasetti, *Plauto in Apuleio*, Bologna 2007, 107 ss. (anche per le varianti con *-pollens*).

⁴² Cf. ad es. Verg. *Aen.* 1.276; 3.13; Ov. *met.* 3.531; 6.70 etc.; ricorre nella stessa poesia di Erasmo, nel c. 100.25 V.

⁴³ Ripreso dai più tardi Prud. c. *Symm.* 2.858 e Pallad. *ins.* 87: cf. T. Lindner, *Lateinische Komposita. Ein Glossar vornehmlich zum Wortschatz der Dichtersprache*, Innsbruck 1996, 187 s.

⁴⁴ Tale resa, peraltro, è condivisa dalla maggior parte dei traduttori umanistici: Sabeo: *Tyrsigeri plures rari*; Cottunius: *Multos thyrigeros*; Beaucaire: *Thyrsigeros*). Ficino - traducendo il *Fedone* (cf. infra) - conia *Nartheophori*, cf. Hutton 1935, 584 e 1946, 742; il verso, citato da Platone, *Phaed.* 69c, è riportato, con alcune variazioni, anche da Stob. 3.4.122 III p. 255 H., dalla *Suda* v 37 A. e dai paremiografi (cf. Zenob. 5.77, Diogen. 7.86, Macar. 7.20, Greg. Cypr. 3.45 e 4.99, Apost. 14.61).

⁴⁵ Cf. ASD II/2, 131 s. ll. 92-101: [A] ... *Carmen hexametrum proverbio Graecis celebratum, quod significatum est, compluribus mortalium adesse virtutis insignia, aut etiam famam, qui tamen*

Non molto frequente il ricorso a *iuncturae* proprie della poesia classica, anche se qualche influenza di Virgilio, Orazio ed Ovidio è talora evidente, come si è già avuto modo di vedere. Vale la pena di indicare un altro caso significativo: la traduzione (inserita nell'*Ad.* 60 a partire dal 1523) del distico finale dell'epigramma funerario per il poeta Archiloco (Gaetulic. *AP* 7.71 *FGE* IV 197-202), in cui il viandante è invitato a non risvegliare le vespe posate sulla tomba del poeta, con una chiara allusione all'epiteto di 'vespa' che Callimaco aveva attribuito al pungente giambografo⁴⁶.

Trattando del proverbio *Iritare crabrones*, versione plautina (*Amph.* 707) del greco σφηκίων ἐρεθίζειν⁴⁷, l'italiano «suscitare un vespaio» osserva (*ASD* II/1, 172 l. 666-70)⁴⁸: *Allusit huc opinor, qui scripsit epitaphium Archilochi poetae maledici: Ἐρέμα δὴ παράμειψον, ὄδοιπόρε, μήποτε τοῦδε / Κινήσης τύμβω σφήκας ἐφεζομένους, id est 'Ne fors crabrones qui huic insedere sepulchro / Irites, tacitum carpe, viator, iter'*. La *iunctura* plautina è adottata dunque anche nella traduzione dell'epigramma, per cui le vespe del v. 5 sono sostituite dai *crabrones*, i «calabroni». Più in generale la traduzione rovescia l'ordine dei versi, anticipando e mettendo in rilievo il proverbio, mentre il verso conclusivo non solo reimpiega l'espressione oraziana e ovidiana *carpere iter*⁴⁹, ma sembra richiamare da vicino l'epigramma attribuito al giovane Virgilio, tramandato dalle vite virgiliane e dai commentatori antichi: *Monte sub hoc lapidum tegitur Ballista sepultus; / Nocte die tutum carpe viator*

vera virtute vacent. Ut non omnes vere theologi, qui pileum theologicum gerunt, quive hoc nomine sunt donati, Non omnes poetae, qui se eo titulo circumferunt, Non omnes monachi, qui cucullo onerantur, Non omnes [B] Christiani, qui Caeremoniis agunt Christianum. Non omnes generosi, qui torquem gestant auream. Non omnes virgines quae passis sunt capillis. Non omnes reges, qui diademate insigniuntur. Non omnes episcopi, qui mitram gerunt bicornem, aut pedum argenteum. Non omnes summi pontifices, qui vocantur sanctissimi, quique triplici corona insigniuntur. Non omnes imperatores, qui in vexillis ostentant aquilam. E per l'attualizzazione politica degli *Adagi*, cf. Mann Phillips 1964, 20-25 per i riferimenti all'attualità e 116-19 per le caratteristiche dell'edizione del 1515 ed inoltre S. Seidel Menchi, *Introduzione* a Erasmo da Rotterdam, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a c. di S. S. M., Torino 1980, XLVIII-LVI.

⁴⁶ Call. fr. 380 Pf. rinfaccia al giambografo l'uso della «aspra bile di cane» e del «pungiglione affilato della vespa» (εἴλκυσε δὲ δριμύν τε χόλον κυνὸς ὄξύ τε κέντρον σφηκός, ἀπ' ἀμφοτέρων δ' ἰὸν ἔχει στόματος). Il tema divenne topico e impiegato anche negli epigrammi funerari di Ipponatte, cui Getulico si ispira direttamente: cf. Leon. *AP* 7.408.1 s. e Phil. *AP* 7.405.4 μή πως ἐγείρης σφήκα τὸν κοιμώμενον, E. Degani, *Studi su Ipponatte*, Hildesheim-Zürich-New York 2002 (= Bari 1984), 174-80.

⁴⁷ Attestato in Aristofane, nella tradizione lessicografica e paremiografica, cf. Tosi 1991, 539 nr. 1189.

⁴⁸ Gli editori di Erasmo adottano talora la grafia *iritare*, come in questo *Ad.* 60 *ASD* II/1, 172 ll. 644, 645, 646, 670 (dove *LB* ha sempre *irr-*), in *Ad.* 467 *ASD* II/1 542 l. 562 (= *irr-* in *LB* 208e), nell'*Ad.* 3728 *Praestat canem iritare quam anum* *ASD* II/8, 144, ll. 342, 346 (*irr-* in *LB* 1129bc), talora *irritare*: cf. *Ad.* 1700 *Suem irritat* *ASD* II/4, 149 ll. 451, 452.

⁴⁹ Cf. tra gli altri Hor. *sat.* 1.5.95, *carm.* 2.17.12; Ov. *met.* 10.709, 14.122, *trist.* 1.10.4 e *ThL* III 493,83-494,4 e A. Traina, *Carpo*, in *Enciclopedia virgiliana*, I, Roma 1984, 676 s.

*iter*⁵⁰, di cui si trova una chiara eco già nell'*Epitaphium Bertae De Heyen* (c. 113.1-3 V.), del 1490: *Hac qui carpis iter fixo haec lege carmina gressu. / Ecce hic sarco-phagus, quem cominus aspicias, almae / Ossa tegit Bertae.*

Significativo, per il modo in cui la selezione ha inciso sulla traduzione, è il caso di Pallada, AP 10.55.2 s., citato nel proverbio di origine omerica *Ex quercubus ac saxis nati* (Ad. 787), a indicare sia chi è di origine modesta, sia chi è di animo rustico, di natura violenta e di costumi brutali (*quadrabit vel in hominem obscuro genere vel in eum, qui sit agresti atque effero ingenio moribusque immanibus*). Dopo avere ricordato appunto Omero, *Odissea* 19.163 οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης, e averlo tradotto con *Nam neque fatidica quercu satus es neque saxo*, Erasmo aggiunge che Pallada lo ha imitato in un epigramma: Οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς εἶ οὐδ' ἀπὸ πέτρης φασίν, cioè *Neque te, quod aiunt, quercus aut lapis aedidit*. Così si legge a partire dall'edizione del 1528 (G): in quelle precedenti si trovava invece la versione prosastica: *Non enim e quercu natus es nec e petra, ut aiunt*⁵¹. In effetti - probabilmente influenzato dall'*incipit* di Omero - Erasmo cita di seguito, come se fosse un unico verso, il secondo *hemiepes* del v. 2 e il primo del v. 3 del testo di Pallada⁵²: ne risulta una forma ametrica. Di qui forse la prima traduzione in prosa: in margine a χ (un'edizione del 1526 [F] con correzioni e aggiunte autografe, in preparazione della frobeniana del 1528) Erasmo aveva prima annotato a margine *non est versus*, per poi ricredersi, scrivere più sotto *versus est*, e quindi cancellare la vecchia traduzione e proporre la nuova. Il latino riproduce fedelmente il metro dell'originale, la fine di un pentametro (in cui manca il *longum* iniziale dell'*hemiepes*) e l'inizio di un esametro (*Nēquē tē, quōd aiunt / quērcūs aūt lāpīs aēdidit*⁵³), anche se fa qualche difficoltà *aiunt* con la breve iniziale e consonantizzazione di -i- antevocalica (*ajunt*)⁵⁴, ma

⁵⁰ Cf. Verg. fr.1 Blänsdorf = Courtney = AL 261 R. (255 S.-B.) con la var. *premitur* al v. 1; cf. anche [Ov.] *Nux* 43 s. *Sic timet insidias qui se scit ferre viator / cur timeat: tutum carpit inanis iter* e Claud. *carm. min.* 12.1 s. *o Fontibus in liquidis paulum requiesce, viator, / atque tuum rursus carpe refectus iter.*

⁵¹ Poco chiara in questo punto l'edizione critica (ASD, II/2, 310): nel testo, ll. 508-10 risulta che la citazione di Pallada è riportata a partire dall'edizione B (la frobeniana del 1515), mentre in apparato si attribuisce la prima traduzione, *Non ... aiunt*, alle edizioni A-F (precisando che «del.χ»). Per errore Hutton 1946, 761 attribuisce la citazione di Pallada a Lucill. AP 11.253.3, il cui testo è tuttavia leggermente diverso: ἢ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἐσσι παλαιφάτου ἢ ἀπὸ πέτρης.

⁵² Per chiarezza riporto i vv. 1-4: Ἄν πάνυ κομπάζης προστάγμασι μὴ ὑπακούειν / τῆς γαμετῆς, ληρεῖς. “Οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς εἶ / οὐδ' ἀπὸ πέτρης,” φησίν· ὅ θ' οἱ πολλοὶ κατ' ἀνάγκην / πάσχομεν ἢ πάντες, καὶ σὺ γυναικοκρατῆ.

⁵³ Mentre in χ aveva scritto *edidit*, nelle edizioni successive stampa con il dittongo, forma preferita, cf. *carm.* 61.3 V. *Aediderat Nilus, dederat Reuchlinus Erasmo*; 110.205 *Aedidit vero quia sibilante / vipera lethum mulier*; 111.31, ma *edidit* di 100.28.

⁵⁴ *Quod aiunt* è piuttosto clausola classica di esametro: cf. Lucr. 3.754 *illud enim falsa fertur ratione, quod aiunt*; Prop. 2.16.35; il *ThL* s.v. *aio*, I 1453,30 ss. registra comunque dei passi con *ā*, e rinvia a L. Müller, *De re metrica poetarum Latinorum praeter Plautum et Terentium libri septem*, Leipzig

soprattutto il singolare *quērcūs*. Per il resto, mentre la prima redazione seguiva a calco l'originale, anche nell'*ordo verborum* e nell'anafora delle negazioni (*Non enim e ... nec e ... ~ Οὐ γὰρ ἀπὸ ... οὐδ' ἀπὸ ...*), la seconda introduce una *variatio* (*Neque ... aut ...*), ed inoltre, aumentando la carica patetica della frase, inserisce in rilievo il pronome personale *te*, ribaltando l'azione da passiva ad attiva e collocando all'inizio del secondo emistichio i due soggetti generatori, *quercus aut lapis*.

Ancora più paradossale il caso di Callimaco, *epigr.* 25 Pf. (*AP* 5.6)⁵⁵, di cui Erasmo cita in due adagi diversi i vv. 3-4 e 5-6, forse senza neanche rendersi conto che si tratta dello stesso componimento. I vv. 3-4 sono compresi infatti nell'*Ad.* 1390, *Venereum iusiurandum*, che prende l'avvio dalla definizione di Stobeo (3.28.9 III p. 618.8 H.) Ἀφροδίσιος ὄρκος οὐκ ἐμποίνιμος, *id est* 'Venereum iusiurandum non punitur', «il giuramento d'amore non sottosta alle leggi». Quindi, dopo avere ricordato una serie di *auctores* latini⁵⁶ e greci⁵⁷ che si sono serviti dell'espressione, osserva che il detto è riportato anche da Callimaco: *Refertur et illud ex Callimacho*: Ὠμοσεν, ἀλλὰ λέγουσι θεατοὺς ἐν ἔρωτι / Ὅρκους μὴ δύνειν οὐατ' εἰς ἀθανάτων, *id est* 'Iuravit, verum vulgo dicunt, in amore / Quod iurat⁵⁸, aures non penetrare deum'. Erasmo doveva trovare la citazione sempre nel luogo ricordato di Stobeo: da abbreviazioni e corruzioni in alcuni codici dell'*Anthologium* viene probabilmente la corruzione (θεατούς al posto di ἀληθέα) puntualmente segnalata (*prior versus non caret mendo*)⁵⁹: il codice e l'edizione planudea (come del resto **P**), riportano infatti il

1894, 512. Erasmo stesso nei carmi preferisce la scansione più usuale: cf. 2.233 *Omnia solus erit, neque quicquam ea cura (quod aiunt)*, con la nota di Vredeveld (*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* rec. et adn. crit. instr. notisque ill., I/7. *Carmina*, ed. H. V., Amsterdam-London-New York-Tokyo 1995, 96, che rinvia ai *Prolegomena* agli *Adagia*, ASD II/1, 82, ll. 667-83, per l'uso di espressioni consimili per introdurre dei proverbi) e 91,1 *Perfacile est, aiunt, proverbium scribere cuivis. Neque ... aedidit* potrebbe essere letto anche come un unico trimetro, ma non si risolvono comunque tutte le aporie, e solitamente Erasmo conserva il metro dell'originale.

⁵⁵ Riporto il testo completo: Ὠμοσε Καλλίγνωτος Ἴωνίδι μήποτ' ἐκείνης / ἔξειν μήτε φίλον κρέσσονα μήτε φίλην. / ὦμοσεν· ἀλλὰ λέγουσιν ἀληθέα, τοὺς ἐν ἔρωτι / ὄρκους μὴ δύνειν οὐατ' ἐς ἀθανάτων. / νῦν δ' ὁ μὲν ἀρσενικῶ θέρεται πυρί, τῆς δὲ ταλαίνης / νύμφης ὡς Μεγαρέων οὐ λόγος οὐδ' ἀριθμός. «Giurò Callignoto a Ionide che mai più di lei / avrebbe avuto caro un amico o un'amica. / Giurò. Ma dicono bene: i giuramenti d'amore / non raggiungono l'orecchio degli dèi. / Ora lui d'amore per un ragazzino brucia, e della povera / fanciulla, come dei Megaresi, non si fa conto né stima» (trad. D'Alessio 1996, I 236-38).

⁵⁶ «Et auctore Nasone [ars 1,633 s.]: *Iuppiter ex alto periuria ridet amantum / Et iubet Aeolios in freta ferre notos*. Et Horatius [carm. 2.8.13 s.]: *Ridet hoc inquam Venus ipsa, ridet / Simples Nymphae*. Tibullus [3.6.49 s.]: *Periuria ridet amantum / Iuppiter, et ventos irrita ferre iubet*».

⁵⁷ Plat. *Symp.* 183b-c; Procop. *epist.* 148; Plat. *Phileb.* 65c ap. Athen. 12.4.511d.

⁵⁸ *Iurāt* con allungamento in cesura, frequente anche nella poesia virgiliana, dove la prosodia arcaica costituisce una comoda alternativa metrica: cf. *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus*, edited with a commentary by R.G. Austin, Oxford 1955, 116, al v. 308, con bibliografia.

⁵⁹ La dipendenza di Erasmo da Stobeo è segnalata nella traduzione con note, pubblicata nei *Collected Works of Erasmus* (CWE 33). *Adages II i 1 to II vi 100*, translated and annotated by R.A.B. Mynors, Toronto-Buffalo-London 1974, 419. Le citazioni da Stobeo sono numerose, e provengono da un ma-

corretto ἀλλὰ λέγουσιν ἀληθέα, τοὺς ἐν ἔρωτι. La traduzione segue a calco il greco, per cui *iuravit* e *in amore* corrispondono nel senso e nella posizione del verso a ὄμοσεν e a ἐν ἔρωτι, mentre il corrotto θεατοὺς «mirabili» è tralasciato⁶⁰. Il valore proverbiale dell'espressione è enfatizzato dall'aggiunta di *vulgo*, segno di quella *celebritas* che fa di un'espressione un proverbio. Non per niente παροικιακῶς⁶¹ è reso con *vulgo* nella traduzione di Pallada AP 9.379.1 nell'*Ad. 796, Virum improbum vel mus mordeat* (Φασὶ παροικιακῶς κἂν μῦς δάκοι ἄνδρα πονηρόν, *id est* 'Vulgo aiunt, vel murem etiam mordere scelestum')⁶².

I versi successivi (5-6) sono riportati come esempio della scarsa considerazione di cui godevano proverbialmente i Megaresi nell'*Ad. 1079, Megarenses neque tertii neque quarti*. Essi, infatti, recatisi presso l'oracolo di Delfi, avevano chiesto se ci fosse in Grecia una città superiore alla loro, e ne avrebbero avuto il responso che non si collocavano né al terzo, né al quarto posto, e neppure al dodicesimo, come aggiunge una tradizione ricordata dagli scolii a Teocrito (14.48 s.). La forma greca del proverbio (Μεγαρεῖς, οὔτε τρίτοι οὔτε τέταρτοι) e il distico callimacheo sono riportati da Erasmo esattamente nella stessa forma in cui compaiono nella *Suda* (σ 108 A.): τῆς δὲ ταλαίνης / νύμφης ὡς Μεγαρέων οὐ λόγος οὐδ' ἀριθμός, *i.e.* 'Sed veluti Megarensibus accidit olim, / Nymphae infelicis, non locus, aut ratio'. I versi appaiono così completamente decontestualizzati⁶³: non c'è traccia del riferimento ai giuramenti d'amore, e forse anche per questo la traduzione è più libera che altrove. Il parallelismo sintattico τῆς ταλαίνης νύμφης ... ὡς Μεγαρέων è rotto, perché la

noscritto che Erasmo ebbe a disposizione a Venezia: cf. *Collected Works of Erasmus (CWE 32). Adages I vi 1 to I x 100*, translated and annotated by R.A.B. Mynors, Toronto-Buffalo-London 1989, 283 n. 5; cf. anche le note all'edizione ASD II/1, 51 l. 144; II/4, 131 l. 18; 199 l. 47.

⁶⁰ Mentre il poliptoto *iuravit ... / quod iurat* rende la *variatio* ὄμοσεν ... / ὄμοσεν ..., vv. 1-3) aveva sfruttato come struttura portante dell'epigramma, e che Catullo aveva fatto suo nel carme 70.1-3 (*Nulli se dicit mulier mea ... Dicit ...*), cf. O. Hezel, *Catull und das griechische Epigramm*, Stuttgart 1932, 53 s. e *Catullus. A Commentary* by C.J. Fordyce, Oxford 1961, 361.

⁶¹ Cf. anche l'*Ad. 3457 ASD II/7, 273 ll. 992-6: Ut vulgo iactatum refertur in Graecis Epigrammatis, libro primo, titulo Palladae: Μή ποτε δουλεύσασα γυνή δέσποινα γένοιτο / Ἔστὶ παροικιακόν, id est* 'Si qua ancilla semel fuit, haud unquam dominetur, / Ut proverbium habet': Un adagio brevissimo, in cui Pallada AP 10.48.1 s. è il solo luogo classico citato, e il titolo è costituito dalla traduzione latina dell'epigramma: *Quae semel ancilla, nunquam hera*.

⁶² Le edizioni antiche (di Lascaris, Firenze 1494 e l'aldina del 1503) hanno μῦς (di qui le traduzioni umanistiche di Moro [c. 20 B.-L.]: *Ausus erit mordere malum vel mus, vetus hoc est / verbum*; Sleidano: *Increbuit vulgo, vel murem laedere pravos*; Alciato: *Vel murem mordere malos, sententia vulgo / est celebris*; Luscino: *Mordeat exiguus mihi vel mus oro nocentem, / aiunt*; cf. Cornarius 1529, 113 s.); i mss. hanno invece ὄς (adottato dalle edizioni moderne): la nota di Waltz-Soury (*Anthologie Grecque. Première partie. Anthologie Palatine*, t. VIII (l. IX, épigr. 359-827), texte établi et traduit par P. W. - G. S., Paris 1974) ad l. ipotizza - sulla base del proverbio κἂν αἰξὶ δάκη ἄνδρα πονηρόν citato da Diogen. 5.87; Apost. 9.35 (cf. Erasm. *Ad. 797*) - che il testo sia corrotto adottato nelle antiche edizioni, e che si debba piuttosto leggere οἷς con il Nauck.

⁶³ Il primo verso è acefalo forse perché traduce solo la parte finale del v. 5 dell'originale.

resa, esegetica, anticipa il secondo termine di paragone, e lo espande in una proposizione, *sed veluti Megarensibus accidit olim*, espressione che - con quell'*olim* estraneo al contesto greco - rimanda direttamente all'episodio dell'oracolo delfico. La resa di οὐ λόγος οὐδ' ἄριθμός con *non locus, aut ratio* è attenta poi al senso generale, alla sintassi, e alla coincidenza prosodica con l'originale, ma sulla scelta di *locus* si può anche pensare che abbia agito anche il richiamo fonico a λόγος.

Per lo più, tuttavia, la resa è fedele all'originale anche nell'ordine delle parole: il verso in cui Alfeo di Mitilene (AP 9.110.4) applica alla propria vita e ai propri amori il detto attribuito variamente ai sette sapienti τὸ μηδὲν γὰρ ἄγαν ἄγαν με τέρεται⁶⁴ è riportato nell'adagio 596, *Ne quid nimis* (già a partire dall'aldina). La traduzione è *Hoc ne quid nimium, nimis placet mi*, mentre quella di Tommaso Moro (c. 127 *De mediocritate*) è *Illud nihil nimis, nimis mihi placet*. Erasmo segue fedelmente l'originale nel metro, l'endecasillabo falecio, e nell'ordine delle parole, ma deve rinunciare *metri causa* all'anadiplosi centrale dell'ἄγαν, e ricorrere alla *variatio* sinonimica *nimum nimis*⁶⁵, incastonata nella canonica formula *ne quid nimis*⁶⁶. Anche la traduzione di Moro è condotta a calco sull'originale, con maggiore fedeltà di Erasmo, ma la ripetizione di *nimis* al centro del verso è ottenuta grazie alla variazione del metro (il trimetro giambico).

La ricerca di fedeltà all'originale si spinge fino all'identità di numero di parole: è il caso dell'epigramma di Ammiano AP 11.227 nel brevissimo adagio 3717, *Scarabeus citius faciet mel* (del 1533), che riporto per intero: *Ad τῶν ἀδυνάτων clas-*

⁶⁴ Μηδὲν è in **PI** (e dunque in Erasmo), Μηθὲν in **P**.

⁶⁵ *Quicquid nimium est* è nella traduzione (nell'*Ad. 1050, Iovis Corinthus*) del carne anonimo ΕΙΣ ΜΕΤΡΙΟΤΗΤΑ AP 16.16 Πᾶν τὸ περιττὸν ἄκαιρον, ἐπεὶ λόγος ἐστὶ παλαιός, / ὥς καὶ τοῦ μέλιτος τὸ πλεόν ἐστὶ χολή, *Insuave est quicquid nimium est. Nam dicitur olim / Mel quoque, si immodica est copia, bilis erit.* Interessante osservare come, mentre Erasmo mantiene la *variatio* dell'originale (τὸ περιττὸν ... τὸ πλεόν ~ *nimum est ... immodica*) nelle traduzioni riportate dallo Stephanus (1570, 99 s.), Moro (c. 107 B.-L.) sottolinea l'antitesi mediante l'epifora di *nimum est* e le rime in fine ed anche al centro del verso (*Ingratum est quicquid nimium est: sic semper amarum est, / (Ut verbum vetus est) mel quoque si nimium est*, mentre lo Stephanus (*Quodcunque immodicum est, offendit. Et immodicum mel, / Fel potius quam mel: vox fuit ista vetus*) cambia profondamente l'ordine delle parole, sottolinea l'antitesi mediante la *geminatio* (di *immodicum*) e recupera la paranomasia plautina *mel / fel* di *Cas. 223 Fel quod amarumst, id mel faciet, hominem ex tristi lepidum et lenem, Poen. 394 Oculus huius, lippitudo mea, mel huius, fel meum*, cf. anche *Cist. 68* e A. Traina, *Forma e suono. Da Plauto a Pascoli*, Bologna 1999² (Roma 1977¹), 82.

⁶⁶ Per limitarmi alla poesia cf. Ter. *And. 61*; inc. 77.7 p. 447 Bl. = Hyg. *fab. 221.11* (= AL 882.7 S.-B.) *Cecropiusque Solon "Ne quid nimis" induperavit*. Auson. *ludus 155 Afer* [Ter. cit.] *poeta vester "ut ne quid nimis"*; Sidon. *carm. 15.47 Atticus inde Solon "ne quid nimis" approbat unum*, Lux. *anth. 351.6*; ed inoltre Wipo *prov. 60*; Bern. Clun. *octo vit. 763*. Ugualmente classico *ne quid nimium*, cf. Sen. *beat. 13.5*. Più in generale per il proverbio, cf. Tosi 1991, 785-7 nr. 1761.

*sem pertinent quae referuntur in epigrammate Palladae*⁶⁷: ‘*Citius mel faciet scarabeus aut lac culex*’: Θᾶττον ποιήσει μέλι κόνθαρος ἢ γάλα κώνωψ, *id est* ‘*Mel citius faciet scarabeus*⁶⁸ *et ante culex lac*’. La selezione si limita alla sola frase considerata proverbiale (il v. 1 dell’epigramma), il vero e proprio *adynaton*⁶⁹, di cui viene fornita una prima traduzione in prosa (riadattata nel titolo) e quindi quella metrica. La prima riproduce nell’ordine le sette parole dell’originale (con la sola eccezione della collocazione del verbo: *mel faciet scarabeus* rispetto a ποιήσει μέλι κόνθαρος); nella seconda *cītīus* è di necessità posticipato, in modo che i monosillabi (*mel* e *lac*) si collocano a cornice del verso, in chiasmo con gli insetti produttori. Ma gli interventi non terminano qui: *et* sostituisce *aut* (adottato nella prosa per il greco ἢ), mentre il *citius* - che nella versione in prosa (esattamente come θᾶττον che nel greco) è in comune tra i due *cola* - è ribadito con l’aggiunta di *ante*, forse semplicemente una zeppa metrica⁷⁰.

3. Le tecniche di traduzione non sono differenti se consideriamo qualche epigramma tradotto per intero: frequente il ricorso al calco, che - come si è visto - segue parola per parola l’originale, conservandone esattamente l’*ordo verborum*.

È il caso di *AP* 7.348 - compreso anche nella *Planudea* (III^b.5.3), ma che Erasmo leggeva da Ateneo 10.415f - citato nell’*Ad.* 631, *Telluris onus*, detto *De homine vehementer inutili, qui nihil aliud quam terram suo pondere gravet*. Si tratta di un epitafio scolpito sulla tomba del poeta Timocreonte Rodio, «famelico e beone», *caeterum voracis ac bibacis*⁷¹: oltre al testo greco di Erasmo e alla sua traduzione, riporto anche quella di Raffaele Maffei (il Volaterranus) e del Cornarius (1529, 262 s.):

Πολλὰ πίων καὶ πολλὰ φραγὼν καὶ πολλὰ κάκ’ εἰπὼν ἀνθρώπους κεῖμαι Τιμοκρέων Ῥόδιος.	VOLATERRANUS Multa bibens, tum multa vorans, male denique dicens,
--	--

⁶⁷ Forse l’errore di attribuzione (a Pallada anziché ad Ammiano) potrebbe essere nato dal fatto che nella *Planudea* l’autore dell’epigramma *Plan* II^a.43.2 = *AP* 11.227 è indicato mediante un rivio (τοῦ αὐτοῦ) all’autore del carme precedente (*Plan* II^a.43.1 = *AP* 11.226), ovvero Ammiano: Erasmo potrebbe avere trascritto per errore il nome dell’autore di due epigrammi prima (*Plan* II^a.42.1 = *AP* 11.305), appunto Pallada.

⁶⁸ Quadrisillabo come in Auson. *epigr.* 73.10 *Non caper aut aries, sed scarabaeus erit*.

⁶⁹ Per questa forma di adagi, cf. i *Prolegomena*, *ASD* II/1, 68 l. 514-21.

⁷⁰ Ma sul problema delle aggiunte, che per Erasmo andrebbero evitate, cf. infra. Evitano l’aggiunta il Cornarius: *Ante culex mihi lac, Scarabeus mella parabit* (che tuttavia rompe la simmetria con il plurale *mella*) e soprattutto Johann Sleidan, con i due ablativi di abbondanza: *Lacte culex, et melle prius Scarabeus abundet*, cf. Cornarius 1529, 208.

⁷¹ La coppia isosillabica e omeoptotica di aggettivi dispregiativi in *-ax*, postclassica (cf. Odo Clun. *Vita S. Geraldi*, *PL* 133.651b *Nam convivae eius, neque voraces erant, neque bibaces*), ed evidentemente di uso corrente nell’età di Erasmo, visto che anche Lutero (in una lettera a Giovanni Agricola del 1527) dice che il figlio Johannes, di un anno, *laetus et robustus est, atque homo vorax ac bibax*, era in concorrenza con la coppia sinonimica *edax/bibax* per cui cf. Gell. 3.12.1 ‘*bibacem*’ *ego ut* ‘*edacem*’ *a plerisque alii dictum lego* e Leo M. *serm.* 42.4 *nimietas edaces et bibaces dedecorat*.

ERASMUS

Multum edi multumque bibi, mala plurima dixi in
Mortales, iaceo hic Timocreon Rhodius.

Multis, hic iaceo, Timocreon Rhodius.

CORNARIUS

Multa vorans, et multa bibens, et multa loquutus,
Contra homines, iaceo hic Timocreon Rhodius.

L'epigramma, attribuito a Simonide (*FGE XXXVII 831 s.*), si rifà alla iscrizione tombale del re assiro Sardanapalo, frequentemente citata dalle fonti greche e latine⁷²: la traduzione di Erasmo segue il testo greco, non solo per quanto riguarda il senso, ma anche la forma. Ad esempio l'anafora di Πολλὰ πίων καὶ πολλὰ φαγών è ripresa nell'isometrico *Multum edi multumque bibi*, mentre *Mortales*, metonimia poetica, corrisponde ad ἀνθρώπους, in *incipit* del secondo verso, e così via. Tuttavia, nell'inversione dei verbi, è evidente la volontà di inserirsi nel solco della fortuna latina del detto di Sardanapalo, attestato a partire da Liv. Andr. *com. 5 R.*³ *Edi bibi lusi*, in Cic. *Tusc. 5.101* (= fr. 50.1 Bl. = 86.1 T²) *haec habeo quae edi quaeque exsaturata libido / hausit*; ed anche in Hor. *epist. 2.2.214 s. Vivere si recte nescis, decede peritis. / Lusisti satis, edisti satis atque bibisti*⁷³. È proprio per questo che i tre participi diventano in Erasmo tre verbi di modo finito, laddove gli altri traduttori (Volaterranus e Cornarius) preferiscono mantenerli, ricorrendo all'opposizione *vorans / bibens* o addirittura a quella ternaria *bibens / vorans / dicens*: forma che divenne canonica anche in alcune imitazioni successive dell'epigramma, come l'epitafio di Johann Eck attribuito a Melantone⁷⁴. Per quanto riguarda poi la differenza nell'ordine dei participi tra Volaterranus e Cornarius, quest'ultimo segue chiaramente il testo della *Planudea* (Πολλὰ φαγών καὶ πολλὰ πίων ~ *vorans ... bibens ...*) che egli stesso riproduce; difficile dire se il Maffei si sia basato sul testo testimoniato da Ateneo (e anche da **P**: Πολλὰ πίων καὶ πολλὰ φαγών), o se la sua sia stata una inversione voluta⁷⁵.

In maniera analoga la clausola πολλὰ κάκ' εἰπών, diviene *mala plurima dixi*, che sembra allusivo a Catull. 83.1 *Lesbia mi praesente viro mala plurima dicit*; mentre il sepolcrale κεῖμαι è reso con *hic iaceo* (che corrisponde in realtà ad ἔνθα-

⁷² Cf. Hellan. F63 J., Athen. 12.39; per l'attribuzione e l'interpretazione dell'epigramma cf. anche C.M. Bowra, *La lirica greca da Alcmane a Simonide*, Firenze 1973 (ed. or. Oxford 1961), 523-25.

⁷³ Cf. anche CLE 244.1 *Quod edi bibi, mecum habeo, quod reliqui, peridi* e C.O. Brink, *Horace on Poetry, III. Epistles Book II, The Letters to Augustus and Florus*, Cambridge 1982, 410 s.

⁷⁴ Πολλὰ φαγών καὶ πολλὰ πίων, καὶ πολλὰ κάκ' εἰπών / τῆ δὲ ταφῶ Ἥκλιος γαστέρ' ἔθηγε ἐήν, tradotto *Multa vorans, et multa bibens, mala plurima dicens / Eccius hac posuit putre cadaver humo*; cf. *Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, X, edidit C. G. Bretschneider, Halis Saxonum 1842, 583, che riporta anche l'ulteriore traduzione *Multa vorans et multa bibens mala multa locutus / hic posuit ventres Eccius ecce suos*.

⁷⁵ Il successivo epigramma AP 7.349 Βαῖὰ φαγών καὶ βαῖὰ πίων καὶ πολλὰ νοσήσας, / ὄψῃ μὲν, ἄλλ' ἔθανον. Ἔρρετε πάντες ὁμοῦ, tradotto *Pauca vorans, et pauca bibens, mala plurima passus, / Sero obii ah tandem, vosque valere precor* dal Cornarius (1529, 263), rovescia il Πολλὰ φαγών καὶ πολλὰ πίων (*Multa vorans, et multa bibens*), così il traduttore mantiene gli stessi verbi *vorans ... bibens*, e all'anafora di *multa* sostituisce quella di *pauca*. Ugualmente *mala ... passus* ricalca *male denique dicens*.

δε κεῖμαι), altrettanto formulare nella poesia sepolcrale latina, ed impiegato anche da Erasmo nei suoi carmi latini di argomento funerario⁷⁶.

Questa tecnica di trasposizione meccanica, parola per parola, è ancora più evidente nella versione (compresa nell'*Ad.* 1348, *Lerii mali*) del distico per il quale tutti gli abitanti di Lero sono malvagi, tranne un certo Procle: il detto è citato da Strabone (10.5.12), che lo attribuisce a Focilide (fr. 1 G.-P.): Καὶ τόδε Φωκυλίδεω· Λέριοι κακοί, οὐχ ὁ μὲν, ὅς δ' οὔ· / πάντες, πλὴν Προκλέους· καὶ Προκλέης Λέριος⁷⁷. Nell'*Anthologia* (AP 11.235), l'epigramma è attribuito a Demodoco di Lero (fr. 2 W.²), e scherniti sono gli abitanti di Chio, non quelli di Lero. Per Erasmo (come del resto per Aubreton⁷⁸) tale cambiamento di referente è voluto: *Quod dictum est in Leros, Graeca epigrammata detorquent in Chios. Epigramma sic habet*, Καὶ τόδε Δημοδόκου, Χῖοι κακοί, οὐχ ὁ μὲν, ὅς δ' οὔ, / πάντες, πλὴν Προκλέους, καὶ Προκλέης δὲ Χῖος⁷⁹, *id est 'Hoc quoque Demodoci, Chius malus, haud quidem hic, hic non. / Omnes absque Procle, Chius at ipse Procles'*. L'*ordo verborum* dell'originale è mantenuto fedelmente, e gli interventi del traduttore sono minimi: il singolare *Chius malus* per il plurale *Χῖοι κακοί* introduce un parallelismo con il *Chius* del verso successivo, anticipato al centro del verso⁸⁰.

Più libera la traduzione dell'epigramma anonimo AP 9.133, inserita (a partire dal 1515) nell'*Ad.* 408, *Iterum eundem ad lapidem offendere*, «(è una vergogna) inciampare due volte nello stesso sasso». In questo caso possiamo anche confrontarla con alcune altre traduzioni, riportate da Cornarius (1529, 33 s.) e in particolare da Estienne (1570, 33 s.):

Εἶ τις ἄπαξ γήμας πάλι δεύτερα λέκτρα διώκει,
ναυηγὸς πλῆει δις βυθὸν ἀργαλέον

AB ALCIATO

⁷⁶ Cf. c. 126.1 V. *Hic Theodoricus iaceo, prognatus Alosto*, ed anche 84.1 *Hac sita quae iaceo Cornelia condita petra*; e già CLE 399.1; 496.1; 977.1, etc.

⁷⁷ I codici di Strabone hanno in realtà Πατροκλέους, καὶ Πατροκλέης; Erasmo (LB 539a), sulla base dell'epigramma della *Planudea*, osserva che si deve leggere προκλ-, in modo da restituire un distico.

⁷⁸ Cf. *Anthologie Grecque. Première partie. Anthologie Palatine*, t. X (*Livre XI*), texte établi et traduit par R. Aubreton, Paris 1972, 134 n. 1. Non dello stesso parere Page (*Further Greek Epigrams, Epigrams before a. D. 50 from the Greek Anthology and Other Sources, not Included in Hellenistic Epigrams or The Garland of Philip*, edited by D.L. P., Cambridge 1981, 40, vv. 143 s.), che, rifacendosi a West (*Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin 1974, 171 e *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, editio altera, edidit M.L. W., II, Oxonii 1992, 56), ricostruisce il testo: Καὶ τόδε Δημοδόκου· Λέριοι κακοί· οὐχ ὁ μὲν, ὅς δ' οὔ· / πάντες, πλὴν Προκλέους· καὶ Προκλέης Λέριος.

⁷⁹ Χῖος **PI** (ed Erasmo), Χῖος **P**.

⁸⁰ Anche se la sequenza *Chiī mālī, hāūd* non entrava nell'esametro, il plurale non è necessariamente *contra metrum*, e infatti lo conserva Cornarius (1529, 209): *Demodocus, Chii pravi omnes, inquit, ad unum / Proclēm, quem si etiam dispares, at Chius est* (dove fa difficoltà *dīspārēs*, *Chius* è con -ī-, mentre al v. precedente con -ī-).

Gli epigrammi dell'Anthologia Greca

INTERPR. AD VERBUM.

Siquis postquam semel uxorem duxit, iterum ad secundum connubium contendit,

Naufragus navigat bis profundum periculosum.

IDEM INCERTI AVTORIS epigramma carmine redditum ab HENR. STEPH.

Altera post unam coniux cui ducitur, audet
Naufragus infidum rursus adire salum.

ALITER, AB EODEM

Crede mihi, uxorem ducit quicumque secundam
Naufragus expandit vela secunda notis.

AB ERASMO

Altera connubium experto cui ducitur uxor,
Hic fracta repetit aequora saeva rate.

A MORO [c. 120 B.-L.]

Qui capit uxorem defuncta uxore secundam,
Naufragus in tumido bis natat ille freto.

Coniux cui periit prior, et connubia rursus
Prosequitur, rursus naufragium patitur.

A LUSCINIO

Si moritur coniux, thalamosque sequare secundos,
Naufragus immensum iam repetis pelagus.

A VENATORIO

Qui repetit thalamos post primi funera lecti,
Bis petit insanum naufragus ille fretum.

ALITER, AB EODEM

Qui sequitur rursus thalamos uxore sepulta,
Naufragus horrisono bis perit ille salo.

A BELLICARIO

Qui ducta repetit thalamos uxore secundos,
Bis grave et iratum navigat ille fretum.

A CLAUDIO ESPENCAEO

Coniugium experto cui ducitur altera coniux
Naufragus in tumido bis natat ille freto

Solo qualche osservazione. *Altera connubium experto cui ducitur uxor, / Hic fracta repetit aequora saeva rate*⁸¹, traduce Erasmo, abbandonando la struttura sintattica del testo di partenza: sostituisce infatti con una relativa l'ipotetica (Εἴ τις) - conservata dal solo Luscinio - e colloca a cornice del verso, in posizione rilevata, *Altera ... uxor* (incipit ripreso poi dalla prima versione di Henri Estienne), forse per enfatizzare il rimando all'idea di ripetizione contenuta nell'*Iterum* del proverbio. Rinuncia tuttavia alla opposizione ἄπαξ ... δεύτερον, conservata solo parzialmente da Alciato, che costruisce sull'antitesi *prior ... rursus ... rursus ...* lo schema portante del suo distico. Alciato è l'unico che non rispetta la bipartizione dell'originale⁸², in cui al primo verso è affidata la narrazione del tema, le seconde nozze, mentre nel secondo si ha il passaggio al piano metaforico, un secondo naufragio: nella sua versione la *geminatio* di *rursus* supplisce parzialmente a questa perdita, dovuta all'*enjambement* di *prosequitur*. Venatorio (Thomas Gechauff), con il suo *repetit thalamos post primi funera lecti*, invece, recupera solo parte dell'antitesi richiamando ἄπαξ con *primi*, mentre per l'idea di δεύτερον si affida al preverbio *re-*, che - per lo più - è impiegato per tradurre il δίς del v. 2: *repetit e repetis* scrivono Erasmo e Luscinio, mentre tutti gli altri impiegano *bis* o *rursus*.

⁸¹ Mentre Alciato ha *cōnnūbīā*, in Erasmo si potrebbe intendere come *connūbīum* (con -ū-, a differenza di *nūbo*), ovvero come forma trisillabica (*conubjum*: cf. *ThlL* 814,54-64). Austin (*P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus*, edited with a commentary by R.G. A., Oxford 1955, 57-9, ad v. 6) ritiene che in verità la forma originaria potesse essere *conūbium*, analogamente a forme come *innūba* e *pronūba*. L'allungamento dinanzi a diresi di pentametro (in *repetīt*) è classicamente evitato: ma vd. gli esempi di Properzio, Tibullo (oggi comunemente corretti dagli editori, cf. P. Fedeli, *Properzio. Elegie Libro II*, introduzione, testo e commento, Cambridge 2005, 248 s.) e degli epigrammi senecani riportati da Courtney (*The Fragmentary Latin Poets*, edited with commentary by E. C., Oxford 2003², 301, in n. a Marsus fr. 1.6 *non vult, deposuīt alter amicitiam*).

⁸² Cf. anche nella prima versione di Estienne *l'audet* in clausola del v.1, a cerniera con il v. 2, che inizia tuttavia con *naufragus*, ricalcando il greco.

L'idea della morte della moglie, solo implicita nel testo greco, è esplicitata dalla resa esegetica e amplificante di Alciato, *Coniux cui periit*, cui ricorrono anche Moro (*defuncta uxore*), Luscinio (*si moritur uxor*); Venatorio (*post primi funera* oppure *uxore sepulta*).

Anche nel secondo verso Erasmo rinuncia alla fedeltà, a partire da *νοσηγός*, che viene tralasciato, mentre Moro, Estienne (in entrambe le versioni), Luscinio, Venatorio (nella seconda versione) e D'Espence lo conservano nella sua collocazione incipitaria: l'idea del naufragio è sostituita da *fracta ... rate*, che evoca la barca fracassata sul mare *saevom*⁸³. Interessante vedere come l'immagine della profondità pericolosa del mare, *βυθὸν ἀργαλέον*, sia resa con la tessera virgiliana *saeva ... aequora* (di *Aen.* 4.522 *saeva quierant / aequora*, dove però le acque e tutta la terra si sono placate), mentre Tommaso Moro - seguito alla lettera da D'Espence - visualizza già il naufrago mentre nuota (con l'allitterazione *naufragus ... natat*)⁸⁴ sul mare rigonfio, *tumido ... freto*⁸⁵. Luscinio insiste sulla idea di grandezza del mare, *immensum*, in cui il naufrago sembra perdersi, mentre *horrisono ... salo*⁸⁶ di Gechauff coglie la sonorità spaventosa e la profondità del mare inquieto, appunto il *salum*⁸⁷. È evidente in questo caso la serie di riprese emulative e di correzioni che si susseguono, a partire dalla coppia Erasmo - Moro: difficile stabilire a chi dei due spetti la priorità, ma è possibile pensare che la maggiore libertà della traduzione erasmiana sia stata indotta dalla volontà emulativa.

Una conferma potrebbe venire da un ulteriore esempio, la traduzione (nell'*Ad.* 3682, *Mortuo leoni et lepores insultant*), di *AP* 16.4 che descrive, a partire dall'episodio omerico della morte di Ettore - come spiega il lemma stesso nel codice planudeo (τίνας ἄν εἴποι λόγους Ἔκτωρ ὑπὸ Ἑλλήνων τιτρωσκόμενος μετὰ θάνατον) - la risposta dell'eroe, a terra, agli insulti degli Achei. Trascrivo inoltre le versioni riportate da Estienne (1570, 17) che non cita tuttavia Erasmo:

Βάλλετε νῦν μετὰ πότμον ἐμὸν δέμας, ὅττι καὶ αὐτοὶ νεκροῦ σώμα λέοντος ἐφυβρίζουσι λαγωοί, id est	A CORNARIO Dehinc fato functum Danaï iactate cadaver. Extincti violant lepores quoque membra leonis.
---	--

⁸³ Sull'espressione, tecnica a partire da Livio Andronico (18.2 Bl.), cf. A. Traina, *Vortit barbare*, Roma 1974², 24.

⁸⁴ La stessa immagine in Sen. *AL* 415 R. = *epigr.* 24.19 s. Pr.² *Naufragus hac cogente natat per feta procellis / aequora, cum mersas viderit ante rates*, versi assai problematici (cf. M.S. Armstrong, "Hope the deceiver": *Pseudo-Seneca, De Spe*, (*Anth. Lat.* 415 *Riese*), edited with translation and commentary, Hildesheim-Zürich-New York 1998, 102-4), ma comunque pubblicato dallo Scaligero solamente nel 1572, a partire dal ms. *Leidensis Vossianus Latinus Q.* 86 (V).

⁸⁵ Il nesso è senecano (*Herc. f.* 955), anche se la iunctura *tumida aequora* è già virgiliana (*Aen.* 1.142).

⁸⁶ Il composto, poetico, documentato a partire da Cicerone poeta (*Arat.* 13 e fr. 33.3 Bl. = 69 T.²), Lucrezio, Virgilio, è impiegato anche nel latino tardo e nel mediolatino: cf. *ThlL* VI 2997,5-22 e Lindner 1996, 87.

⁸⁷ Cf. F. Schultz, *Sinonimi latini*, a c. di L.R. Germano-Serafini, Napoli 1887², 349.

Nunc telis petitote meum post fata cadaver:
Audet vel lepus exanimi insultare leoni.

INTERPR. AD VERBUM.

Quae verba dicere possit Hector, dum vulneratur a Troianis.
Configite [vel, vulnerate] nunc, post mortem, meum
corpus quoniam et ipsi
Mortui corpus leonis iniuria contumeliaque afficiunt
lepores.

IDEM EPIGR. CARMINE redditum ab Henr. Steph.
Exanime hoc nostrum Graii nunc caedite corpus:
Vel leporum insultat defuncto ut turba leoni.

A P.S. MELISSO

Nunc mea defuncti concerpite membra: vel ipsi
infestant lepores quoque mortua terga leonis

A THOMA MORO [= 128 B.-L.]

Proiicitote meum Danai post fata cadaver:
Non metuunt lepores defuncti membra leonis.

A VINCENTIO OBSOPOEO

Post mortem Danai nostrum configite corpus:
Et lepores audent caeso insultare leoni.

A VENATORIO

Hectora post obitum Danai lacerate: leonis
Audet in extincti corpore saepe lepus.

ALITER AB EODEM

Post mortem Danai nostrum discerpite corpus:
Saepe lepus risit fata leonis iners.

A BELLICARIO

Vexate o nostrum Danai post fata cadaver
Illudunt caeso lepores quoque saepe leoni.

AB ALCIATO, παραφραστικῶς

Aeacidae moriens percussu cuspidis Hector,
Qui toties hostes vicerat ante suos,
Comprimere haud potuit vocem insultantibus illis
Dum curru et pedibus nectere vincla parant.
Distrahite ut libitum est: sic cassi luce leonis
Convellunt barbam vel timidi lepores.

Mentre Moro intende Βάλλετε ... ἐμὸν δέμας come *Proiicitote meum Danai post fata cadaver*, «dopo la morte, gettate via il mio cadavere, o Danai»⁸⁸, seguito dal Cornarius (*Dehinc fato functum Danai iactate cadaver*), Erasmo intende Βάλλετε nel senso di “colpire”⁸⁹ e traduce *Nunc telis petitote meum post fata cadaver*, seguito - con la solita varietà sinonimica - da tutti gli altri traduttori, anche moderni⁹⁰. Che sia la resa giusta pare confermarlo il contesto omerico di *Iliade* 22.370, riportato poco sopra dallo stesso Erasmo, dove si ricorda che οὐδ’ ἄρα οἱ τις ἀνουτητί γε παρέστη, *Nec tamen astitit exanimi sine vulnere quisquam*, nessuno si astenne dal colpirlo, ma addirittura lo schernivano colpendolo, come è precisato al v. 375, ugualmente citato e tradotto nell’adagio: “Ὡς ἄρα τις εἶπεσκε καὶ οὐτήσασκε παραστάς, *id est ‘Dixerat hoc aliquis, simul et vulnus dedit astans’*”.

In questo caso la cronologia è certa: la traduzione compare negli *Adagia* a partire dall’edizione del 1533: è dunque evidente che Erasmo emula e corregge l’amico Moro, seguito poi dagli altri traduttori.

4. Non mancano poi casi di traduzioni caratterizzate da reduplicazioni sinonimiche e ampliamenti esegetici: è il caso di Pallada *AP* 9.503, un epigramma sulle proprietà miracolose di un medicamento, composto di 4 versi che, nella traduzione di Erasmo, diventano 6. La citazione si inserisce nella discussione del problematico adagio Κρότωνος ὑγιέστερον, *id est ‘Crotone salubrius (Ad. 1343)*, sulla cui origine

⁸⁸ «Get rid of my body when I am dead, you Greeks, for rabbits fear the carcass of a lion», traducono Bradner-Lynch 1933, 185, ed osservano che «More apparently misunderstood βάλλετε, for he made it mean “throw out” (*proiicitote*) instead of “strike”». Al v. 2 Cornarius (1529, 9) ed Estienne (1570, 18) stampano *defuncti ... leonis*, mentre Bradner-Lynch hanno *occisi*, senza apparato.

⁸⁹ Per cui cf. ad es. *Il.* 11.321 e 583; *Od.* 7.64 etc., LSJ⁹ s.v. βάλλω, 304: «with. acc. of person or thing aimed at, *throw so as to hit, hit with a missile*, freq. opp. *striking with a weapon in the hand*».

⁹⁰ Fa eccezione Pontani (*Antologia Palatina*, a c. di F.M. P., IV (*Libri XII-XVI*), Torino 1981, 267), che traduce «Dopo l’evento il mio corpo gettatelo pure!».

già le fonti antiche non erano concordi.

Secondo Zenobio - come ricorda Erasmo (che lo confonde in realtà con Zenodoto)⁹¹ - doveva essere derivato da un animale, il κροτόν, un *muscae genus*, o più precisamente la zecca del cane, come indica la Suda, che intende ὑγιέστερος come del tutto uniforme, senza incisioni (*quod undique sui simile sit, nec ullam habeat incisionem*)⁹². Altra ipotesi è che il detto si riferisca alla città di Crotona⁹³: Strabone (6.1.12 ed anche 6.2.4) racconta l'aneddoto di Archia e Miscello che, su consiglio dell'oracolo di Delfi, fondarono Siracusa e Crotona, rispettivamente la città più ricca e la più salubre, tanto da diventare proverbiali⁹⁴. A quest'ultima tradizione, secondo Erasmo, si rifarebbe l'epigramma di Pallada (*Allusit ad hoc proverbium Pallada in Epigrammate*):

Οὐκ ἀλόγως ἐν δίζυθοις δύναμιν τινα θεῖην
Εἶναι ἔφη, χθὲς γοῦν δίζυθον ἐν χρονίῳ
Ἡπιάλω κάμνοντι τετραταίῳ περιῆφα,
Καὶ γέγονεν ταχέως οἶα Κρότων ὑγιής.

Divinum quiddam, vimque admirabilem inesse
Dizythis certe diximus haud temere.
Namque, here, quem febris longa et quartana tenebat,
Iam delassatum conficeret miserum,
Dizython admovi, neque erat mora longa, Crotona, 5
Hoc ubi fecissem, sanior ille fuit⁹⁵.

Se il proverbio *Crotona salubrius* è di origine controversa, altrettanto oscuro è l'epigramma di Pallada, a partire dal portentoso medicamento ricordato ai vv. 1 e 2:

⁹¹ Si tratta di Zenob. I 53 = vulg. 6.27 Ἐγιέστερος κρότωνος· ἐπὶ τῶν πάνυ ὑγιαίνοντων ἢ παρομῖα, ἀπὸ τοῦ ζῶου τοῦ κρότωνος. Λεῖον γὰρ ἐστὶν ὄλον, καὶ χωρὶς ἀμυχῆς, καὶ μηδὲν ἔχων σίνος. Μέμνηται τούτου Μένανδρος ἐν Λοκροῖς (fr. 223 K.-A.); per la confusione tra i due autori in Erasmo, cf. W. Bühler, *Zenobii Athoi Proverbia*, I, *Prolegomena*, Göttingen 1987, 309.

⁹² Suda κ 2482 A. Κρότωνος ὑγιέστερος· τοῦτο δὲ ἐπὶ τοῦ ζῶου δέχεσθαι· τὸ γὰρ εἶναι πάντοθεν ὅμοιον καὶ μηδεμίαν ἔχειν διακοπήν, ἀλλ' εἶναι λίαν ὁμαλῶς· διὰ τοῦτο ἀπ' αὐτοῦ λέγουσιν, ὑγιέστερος Κρότωνος. κρότων δὲ ἐστὶ ζῷον, τὸ ἐν τοῖς βουσί καὶ κυσὶ γενόμενον; stessa spiegazione in Zenobio, cit., Phot. κ p. 180.16-9 P. Κρότωνος τοῦτο δεῖ ἐπὶ τοῦ ζῶου δέχεσθαι· τὸ γὰρ εἶναι πάντοθεν ὅμοιον καὶ μηδεμίαν ἔχειν διακοπήν, ἀλλ' εἶναι ὁμαλός· διὰ τοῦτο ἀπ' αὐτοῦ λέγουσιν· ὑγιέστερος κρότωνος; cf. anche Suda υ 29 A. s. v. Ἐγιέστερος Κρότωνος, Eust. *ad Od.* 17,300 II 147.25 s.

⁹³ Waltz-Soury 1974, 22-23 precisano che mentre la città è accentata sulla prima sillaba (Κρότων, Κρότωνος), l'insetto - ed anche la pianta del ricino - sono ossitoni (κροτόν, κροτόνωσ), e che tale distinzione si trova già in Erodiano (*G* I 36,17 Lenz) e Steph. Byz. p. 386,20-387,2 Mein. (Κρότων, πόλις Ἰταλίας εὐσημος παρὰ τὸ Ῥήγιον. βαρύνεται δὲ ὅτε τὸ ὄρος σημαίνει ὅθεν ὁ Αἴσαρος ῥεῖ ποταμός, τὸ μέντοι ἐπὶ τοῦ φθαρτικοῦ τῶν κυνῶν ὀξύνεται). Tuttavia tale distinzione non era sicuramente in uso: cf. ad es. il passo della Suda κ 2482 A. su citato e P.L.M. Leone, *Sulle Epistulae rusticae di Claudio Eliano*, AFLM 8, 1975, 59.

⁹⁴ A questa tradizione si rifanno inoltre Ael. 346.16, Steph. Byz. 592.19-593.4, Phot. υ 614.22-4 s. v. Ἐγιέστερος ὄμφακος, Suda α 4104 A. s. v. Ἀρχίας, υ 28 A. s. v. Ἐγιέστερος, Eust. *ad Dion. per.* 369. Altre fonti paremiografiche sono raccolte e discusse da Leone 1975, 59-61.

⁹⁵ Cito - in mancanza dell'edizione ASD - da LB 536d-e; l'epigramma è riportato anche dal Cornarius (1529, 80), con le seguenti varianti: 3. *Namque, here, quem LB; Nam modo quem* Cornarius 4. *dēlassatum LB; fātigatum* Cornarius (*contra metrum*). Nel greco Cornarius stampa minuscoli δίζυθοις e δίζυθον, al v. 1 θεῖαν. Il punto fermo che LB stampa alla fine del v. 2 di Pallada è inaccettabile per il senso.

il testo tramandato dai codici (e stampato dal Laskaris e dall'aldina) fa riferimento ad un διζύφον (dalla cui variante grafica ζιζύφον, deriva il lat. *ziziphus*), il «giuggiolo», applicato come impiastro⁹⁶. Gli editori moderni sono per lo più intervenuti⁹⁷, intravedendo piuttosto l'applicazione di un «animaletto» (ζωύφιον): per Erasmo - si tratta di διζύθιον, un *hapax* tradotto a calco con il grecismo *dizython*⁹⁸.

Come altrove, tuttavia, Erasmo non si limita alla semplice traduzione, ma affronta anche le difficoltà esegetiche: in una aggiunta posteriore (del 1526)⁹⁹ - dopo avere osservato che il κροτών può indicare anche la pianta del ricino, o del sesamo¹⁰⁰ - aggiunge di non avere chiaro il significato di *dizythum*, ma ipotizza che possa essere un composto derivato da *zythum*, bevanda egiziana derivata dai cereali, secondo la testimonianza di Plinio¹⁰¹. Il *dizythum* sarebbe dunque una specie di «doppia birra», bevanda che Erasmo annovera tra quelle curative: *Caeterum quid sit 'dizythum' in Epigrammate, nondum compertum habeo, nisi Plinius libro eodem circa finem, ostendim 'zythum' esse potionem apud Aegyptios repertam, ex frugibus: hinc δίζυθον dictum videtur, quasi dicas duplicem cerevisiam. Hac sibi medentur et hodie bibuli quidam (LB 537b).*

Tornando alla traduzione, si consideri solamente come la δύναμίν τινα θείην di-

⁹⁶ L'ipotesi (con ζιζύφον) era anche avanzata da Giambattista Pio (*Lampas sive Fax Artium Liberalium*, Frankfurt 1602, I 442, che però non fornisce una traduzione, cf. Hutton 1935, 559), cf. la discussione in F. Jacobs, *Animadversiones in Epigrammata Anthologiae Graecae secundum ordinem Analectorum Brunckii*, II/3 (= t. X), Lipsiae 1801, 252.

⁹⁷ Mentre il Beckby appone le croci, il testo tradito è difeso da A. Barbieri (*Giuggiolo e febbre quartana in Pallada (AP IX 503)*, *Eikasmos* 13, 2002, 239-43): riporto il suo apparato (1 διζύφοις PPI : ζωύφιοις Toup, rec. Waltz 2 διζύφον ἐν PPI : ζωύφ' ἐν Toup : ζωύφιον Boissonade, rec. Waltz) e la traduzione proposta a p. 242: «Non senza ragione dissi che nelle giuggiolo è presente / una divina potenza: giusto ieri ho applicato / una giuggiolo ad un malato cronico di febbre quartana / ed è subito diventato sano come un pesce!». Lo conserva anche il *Revised Supplement* al LSJ, Oxford 1996, 93, che aggiunge le nuove testimonianze di *P.Gen.* 117.6 e porta a confronto anche la forma διδύφον di *SB* 9907.19.

⁹⁸ È dunque congettura erasmiana, che trova un parallelo nella grafia documentata dallo sch.^B γρ. δισύφοις καὶ διζίθοις· ζίθοος, riportato da H. Stadtmüller, *Anthologia Graeca*, III/1, Lipsiae 1906, 498. Sarà accolta anche da Cornarius (1529, 80) e F. Beaucaire in *Anthologiae Graecorum Epigrammatum liber primus universus per Franciscum Bellicarium Peguilionem in Latinum sermonem conversus*, Parisiis 1543, 56 (*incipit*, a quanto afferma Hutton 1946, 714: *maxima dizythis*); il vocabolo non è registrato da R. Hoven, *Lexique de la prose latine de la Renaissance*, Leiden 1994.

⁹⁹ Cf. *CWE* 32, 412.

¹⁰⁰ Si richiama all'autorità di Hesych. κ 4218 L. (κροτών· οὔτω καλεῖται, ὃ τινες κίκι Αἰγύπτιον, οἱ δὲ σησάμην ἀγρίαν. καὶ τὸ ζῖϖον τὸ ἐν κυσὶ καὶ βουσὶ γινόμενον. ἄλλοι δὲ πυρσός) e di Plin. 15.25 *proximum fit e cici, arbore in Aegypto copiosa (alii crotonem, alii sibi [rhibis in Erasmo], alii sesamon silvestre eam appellant), ... nostri eam ricinum vocant a similitudine seminis.*

¹⁰¹ Cf. Plin. 22.164 *Ex iisdem fiunt et potus, zythum in Aegypto, caelia et cerea in Hispania, cervesia et plura genera in Gallia aliisque provinciis, quorum omnium spuma cutem feminarum in facie nutrit.*

venti, con una amplificazione che raddoppia l'aggettivazione¹⁰², *Divinum quiddam, vimque admirabilem*, mentre a ἠπιάλω κάμνοντι τεταρταίω, «malato ... di una febbre quartana», non corrisponde il solo *quem febris longa et quartana tenebat*, ma anche la serie di dettagli sugli effetti di tale febbre nel verso successivo, solamente impliciti nel testo di partenza. Di conseguenza il poliptoto διζύθιοις ... δίζυθον su cui è costruito il primo distico si dilata, ma viene rilevato in anafora (v. 2 *Dizythis* ... v. 5 *Dizythis*); amplificante anche l'espressione *neque erat mora longa* (unita all'ulteriore esplicitazione della temporale, *Hoc ubi fecissem*) rispetto al sintetico ταχέως.

La traduzione della chiusa οἴα Κρότων ὑγίης, con *Crotone, / ... sanior ille fuit* (spezzata con un iperbato, in clausola dei vv. 5 e 6) introduce inoltre il comparativo, per maggiore conformità al proverbio, che l'autore ritiene riferirsi in questo caso, come si è detto, alla città.

In un noto passo dell'*Ad. 120*, *Aequalis aequalem delectat*, Erasmo cita, come esempio dell'attrazione tra simili, tre versi di Empedocle (fr. 109 D.-K.): Γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, / Αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον, / Στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νεΐκει λυγρῶ. Riporta poi la traduzione di Argiropulo: *Terram nam terra, lympa cognoscimus aquam, / Aetheraque aethere, sane ignis dignoscitur igni, / Sic et amore amor at tristi discordia lite*. Tuttavia, non soddisfatto di tale traduzione, ne fa seguire anche una sua¹⁰³, accompagnata da alcune critiche che illustrano la sua idea del tradurre (*ASD II/1*, 238 ll. 628-36)¹⁰⁴. A suo giudizio, oltre all'omissione di epiteti (*duo epitheta praetermisit*, δῖον καὶ ἀΐδηλον), di espressive ripetizioni in poliptoto (*vocis repetitae gratiam bis perdidit, in 'aquam' e 'undam' in 'discordia' et 'lite'*)¹⁰⁵, alla *durities*, l'asprezza dell'e-

¹⁰² Cf. Rummel 1985, 25 s. per questa caratteristica nelle traduzioni di Libanio (e.g. ψυλή tradotto con *simplex nudaque*, χρηστός con *probus frugique*), 34, di Euripide, 55, per gli *Adagia*, e in generale le voci «circumlocution and expansion» ed anche «explanatory additions» nell'*Index*, 180.

¹⁰³ *Terra quidem terra sentitur, lympaque lympa, / Aetherque aethere purus, at igni noxius ignis, / Dulcis amore amor atque odio funesta simulatas.*

¹⁰⁴ Cf. Rummel 1985, 56 s.

¹⁰⁵ Erasmo tende a conservare le figure di ripetizione, anafora e poliptoto, come si è visto nella traduzione di *AP 7.348* nell'*Ad. 631* (*Multum ... multumque*), di *AP 9.503* nell'*Ad. 1343* (*Dizythis ... Dizythis*). Ma si veda in particolare *AP 7.151* Ἔκτωρ Αἴαντι ξίφος ὄπασεν, Ἔκτορι δ' Αἴας / ζωστῆρ' ἀμφοτέρων ἢ χάρις εἷς θάνατος, che traduce *Aiaci datus ensis ab Hectore, baltheus Aiace / Hēctōrī, utrique suum donum erat exitio* (*Ad. 235, Hostium munera non munera*), mutando la diatesi del verbo in modo da mantenere alternanza dei nomi propri e chiasmo dei casi (anche se è duro il *suum* del v. 2), mentre Stephanus (1570, 170 s.) produce un chiasmo imperfetto (con *illi* al posto di *Aiaci*) *Baltheus, Aiacis donum Hēctōrī, at Hectoris illi / Ensis: cum dono mors et utrique datur*. Rinuncia alla doppia figura il Cornarius (1529, 279): *Baltheus et gladius sunt mutua dona vicissim / Hectori et Aiaci, singula in interitum*. Addirittura la perdita di una figura retorica viene compensata da una nuova nella versione di *AP 7.152.7* s. οὕτως ἐξ ἐχθρῶν αὐτοκτόνα πέμπετο δῶρα, / ἐν χάριτος προφάσει μοῖραν ἔχοντα μόρου (che segue immediatamente nel-

spressione *Terram nam*, alla versione di Argiropulo si devono imputare alcune aggiunte, in parte riconducibili ad uno stile retorico: il semplice ὀπώπαμεν è scisso nella coppia sinonimica, legata dalla figura etimologica, *cognoscimus ... dignoscitur* (*Argyropylos explendi carminis gratia pro uno verbo ὀπώπαμεν duo reddidit, 'cognoscimus' et 'dignoscitur'*), o meglio anche al v. 2 viene esplicitato il verbo che è implicito nell'originale. Analogamente criticata l'aggiunta di *sane*¹⁰⁶.

Eppure, come si è visto, anche Erasmo spesso non si limita ad una resa fedele, ma tende all'amplificazione: lo dichiara egli stesso introducendo - nell'*Ad. 670, Nosce tempus* - la versione di Posidipp. AP 16.275 (XIX G.-P. = 142 A.-B.), epigramma ecfrastrico che descrive la statua Καίρός di Lisippo: *Quos versus ita nos ita vertimus, non quo cum archetypo Graeco certaremus, sed crassiore, sicuti solemus, Minerva¹⁰⁷ planeque ex tempore, quod vel tacente me carmen ipsum indicaverit, videlicet ut intelligi dumtaxat possint ab his, qui Graece nesciunt*. Nell'amplificazione retorico-esegetica non c'è dunque volontà di gioco emulativo nei confronti del modello, anzi - dice quasi con compiacimento l'autore - si tratta di un lavoro più rozzo e improvvisato che, assieme alla resa fedele, ha lo scopo di avvicinare il testo al lettore. In ogni caso i 12 versi dell'originale diventano 18, con un procedimento che può essere solo in parte paragonato al libero rifacimento con cui Ausonio ha scritto, sul tema proposto da Posidippo, un suo autonomo componimento¹⁰⁸ (*epigr. 12 G.²*), ugualmente riportato nell'adagio. Trascrivo anche la traduzione di Tommaso Moro¹⁰⁹.

lo stesso adagio), *Atque ita ab hoste hosti veniunt letalia dona, / Quae studii specie fata necemque ferunt*: la traduzione è letterale, ma sostituisce al gioco etimologico μοῖρον ... μόρου (reso con la coppia sinonimica *fata necemque*) il poliptoto *ab hoste hosti* che rende il semplice ἐξ ἐχθρῶν, e che può essere stato suggerito dal precedente epigramma. Cf. supra per l'anadiplosi sostituita dal poliptoto in *nimum nimis* di AP 9.110 (*Ad. 596*). Per quanto riguarda l'elisione del cretico (*Hēctōrī*), è classicamente evitata: per le rare eccezioni virgiliane cf. *Vergil. Eclogues*, edited by R. Coleman, Cambridge 1977, 121; una libertà relativamente maggiore si registra in Orazio, cf. N.O. Nilsson, *Metrische Stildifferenzen in den Satiren des Horaz*, Uppsala 1952, 26 s.

¹⁰⁶ Giustifica poi l'aggiunta di *dulcis ad amor* per simmetria rispetto all'espressione *funesta ... simulas: Nos 'amori' addidimus epitheton, sed quod fuerat additurus poeta, si per metri leges licuisset, quandoquidem voci contrariae addidit suum* νεῖκεῖ λυγρῶ.

¹⁰⁷ Erasmo sfrutta le espressioni proverbiale da lui stesso spiegata negli adagi 37 *Crassa Minerva. Pingui Minerva. Crassiore Musa* e 38 *Crassiore Musa* per antitesi a *Rudius e planius* (*Ad. 39*); cf. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890, 224 nr. 1119.

¹⁰⁸ Cf. F. Benedetti, *La tecnica del «vertere» negli epigrammi di Ausonio*, Firenze 1980, 109-25, per il quale «Ausonio non dipende affatto da Posidippo» (p. 122); di diverso parere F. Stahl, *De Ausonianis studiis poetarum Graecorum*, Kiliae 1886, 36 s., A. Traina, *Su Ausonio «traduttore»*, in *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici, III*, Bologna 1989, 171-77, in part. 174-75, nonché *The Works of Ausonius*, Edited with Introduction and Commentary by R.P.H. Green, Oxford 1991, 384 e il recente *Ausonius. Epigrams*, Text with introduction and commentary by N.M. Kay, London 2001, 97-103.

¹⁰⁹ Per Alciato e Cornario, cf. Cornarius 1529, 374 s.; così traduce Bastianini (con una diversa ripartizione del dialogo ai vv. 8 e 11), *Posidippi Pellai quae supersunt omnia*, ediderunt C. Austin et G. B.,

Τίς, πόθεν ὁ πλάστης; Σικωνίος. Οὐνομα δὴ τίς; Λύσιππος. Σὺ δὲ τίς; Καιρὸς ὁ πανδαμάτωρ. Τίπτε δ' ἐπ' ἄκρα βέβηκας; Ἄει τροχάω. Τί δὲ ταρσοῦς Ποσσὶν ἔχεις διφυεῖς; Ἴπταμ' ὑπηνέμιος. Χειρὶ δὲ δεξιτερῇ τί φέρεις ξυρόν; Ἄνδράσι δεῖγμα, 5 Ὡς ἀκμῆς πάσης ὀξύτερος τελέθω. Ἦ δὲ κόμη τί κατ' ὄψιν; Ὑπαντιάσαντι λαβέσθαι. Νῆ Δία τάξόπιθεν πρὸς τί φαλακρὰ πέλει; Τὸν γὰρ ἅπαξ πτηνοῖσι παρατρέξαντά με ποσσίν Οὐτίς ἔθ' ἱμείρων δράζεται ἐξόπιθεν. 10 Τοῖτον ὁ τεχνίτης με διέπλασεν εἵνεκεν ὑμέων, Ξεῖνε, καὶ ἐν προθύροις θῆκε διδασκαλίην.	Quae patria artificii? Sicyon. Quo nomine? Nomen Lysippo dictum est. Ipse quis est? Loquere. Illa ego cuncta domans Occasio. Cur age, pinnis Insistis? Volvorque ac rotor assidue. Cur gemina in pedibus gestas talaria? Dicam, 5 Huc illuc volucrem me levis aura rapit. Quid dextrae sibi vult inserta novacula? Signum hoc Quod quavis acie sim mage acuta, docet. Tecta capillitio facies quidnam admonet? Illud Quisque uti me, quoties offeror, arripiat. 10 Cur autem capitis pars posticaria calvet? Quem semel alatis praeterii pedibus, Is quamquam volet inde cito me prendere cursu, Haud liceat, simul ac vertero terga viro. Hoc itaque idque tua me finxit imagine causa, 15 Hospes, sculptoris ingeniosa manus, Spectandamque domus hic prima in fronte locavit, Scilicet ut cunctos et moneam et doceam.
Morus, c. 232 B.-L. Unde erat hic plastes? Sicyonius. At quis erat? dic. Lysippus. Tu quis? Tempus ego omne domans. Cur summis instas digitis? Roto semper. At alas Cur pedibus gestas? Ut levis aura feror. At dextram cur armat acuta novacula? Signum est 5 Quod conferri acies non potis ulla mihi est. Cur coma fronte iacet? Quod qui me prendere captat, Praeveniat. Calvuum est cur tibi retro caput? Quod postquam levibus praeceps effugero pennis, Nil aget a tergo qui revocare volet. 10 Unde igitur posses documentum sumere, talem Artificis posuit me tibi docta manus.	Auson. <i>epigr.</i> 12 G. ² = 13 P. Cuius opus? Phidiae, qui signum Pallados, eius, Quique Iovem fecit, tertia palma ego sum. Sum dea quae rara et paucis Occasio nota. Quid rotulae insistis? Stare loco nequeo. Quid talaria habes? Volucris sum. Mercurius quae 5 Fortunare solet, trado ego, cum volui. Crine tegis faciem? Cognosci nolo. Sed heus tu Occipiti calvo es? Ne teneat fugiens. Quae tibi iuncta comes? Dicat tibi. Dic, rogo, quae sis. Sum dea, cui nomen nec Cicero ipse dedit; 10 Sum dea, quae facti non factique exigo poenas, Nempe ut paeniteat, sic Metanoea vocor. Tu modo dic, quid agat tecum. Si quando volavi Haec manet; hanc retinent quos ego praeterii. Tu quoque dum rogitas, dum percontando moraris, 15 Elapsam disces me tibi de manibus.
CORNARIVS Unde est qui finxit? Sicyonius. Est quoque nomen? Lysippus, tu quae? Occasio cuncta domans. Cur rotulae summo instas? Illico vertor at alae Cur pedibus geminae? Ventus ut ipsa feror. In dextra est ne novacula? Quae mihi fertur ut index 5 Omni acie semper sim quod acuta magis.	ALCIATVS Lysippi hoc opus est, Sicyon cui patria. Tu quis? Cuncta domans capti temporis articulus. Cur pinnis stas? Usque rotor. Talaria plantis Cur retines? Passim me levis aura rapit. In dextra est tenuis, dic unde novacula? Acutum 5 Omnia acie hoc signum me magis esse docet.

Milano 2002, 181: «Chi è lo scultore, e di dove? - Di Sicione. - Il suo nome, qual è? - Lisippo. - E tu chi sei - Il Momento, signore di ogni cosa. - Perché stai in punta di piedi? - Corro sempre veloce. - Perché hai / due ali ai piedi? - Io volo col vento. - Perché tieni un rasoio nella destra? - Come segno, per gli uomini, che lo sono più tagliente di ogni lama affilata. - E perché hai la chioma sul volto? - Per chi viene incontro, che l'afferri, per Zeus. - E per qual motivo non hai capelli dietro? - Una volta che io gli sia sfrecciato accanto sugli alati piedi, nessuno, per quanto lo brami, mi afferrerà da dietro. - Perché lo scultore ti ha modellato? (Τοῦνεχ' ὁ τεχνίτης σε διέπλασεν;) - Nel vostro interesse, o straniero, e nell'atrio mi ha posto come ammaestramento».

Occupat at faciem coma cur? Monet obvia prender. Perque Iovem retro calva qui undique abis?		Cur in fronte coma? Occurens ut prender. At heus tu Dic cur pars calva est posterior capitis?	
Quem semel alatis pedibus praeteruolo, nunquam Quisquam expectata re potietur adhuc.	10	Me semel alipedem si quis permittat abire, Ne possim apprenso crine deinde capi.	10
Artis opus finxit propter vos tale magister, O hospes, primo limine ut admoneam.		Tali opifex nos arte, tui causa edidit hospes, Utque omnes moneam pergula aperta tenet.	

La versione di Moro, è più fedele, a partire dal numero dei versi, 12 come quelli dell'originale, anche se rinuncia alla tradizionale resa di Καίρός con *Occasio*¹¹⁰, e adotta la forma *Tempus*: Καίρός ὁ πανδαμάτωρ diviene così *Tempus omne domans*, mentre Erasmo (pur nel contesto dell'adagio Γνωθὶ καιρόν, tradotto con *Novetis tempus*) aveva preferito *cuncta domans Occasio*¹¹¹. Precisa, verso per verso, è la corrispondenza alla struttura sintattico-dialogica (cf. ad es. v. 1: Τίς, πόθεν ὁ πλάστης; ~ *Unde erat hic plastes? Σικυώνιος. ~ Sicyonius. Οὔνομα δὴ τίς; ~ At quis erat?*; v. 2 Λύσιππος. ~ *Lysippus. Σὺ δὲ τίς; ~ Tu quis? Καίρός ὁ πανδαμάτωρ. ~ Tempus ego omne domans*, e così via), con la sola eccezione al v. 7 del sintetico Ὑπαντιάσαντι λαβέσθαι (che con altrettanta sintesi Alciato traduce *occurrens ut prender*) che si espande in *enjambement* anche al v. 9 (*Quod qui me prendere captat / Praeveniat*), espansione subito compensata dalla soppressione di Νῆ Δία, peraltro tralasciato anche da Erasmo (v. 9), mentre Alciato lo sostituisce con *heus* (v. 7 *At heus tu*), forse su suggestione di Ausonio (v. 7 *Sed heus tu ...*) e lo conserva il solo Cornarius (v. 8 *Perque Iovem ...*). La soppressione dell'allocuzione al passante straniero, ξεῖνε (v. 12: *hospes* in Erasmo, v. 16; Alciato, v. 11; Cornarius, v. 12), è compensata dal gioco pronominale *me tibi* al centro del verso finale. C'è comunque spazio per un'aggiunta, il verbo di dire (*dic*) - mai espresso nel greco - esplicitato nel dialogo a completamento del v. 1. Espediente cui ricorre anche Erasmo (vv. 2 *loquere* e 5 *dicam*), ma con una funzione di esplicitazione esegetica e di amplificazione che è evidente in tutta la traduzione: così l'epigrafica risposta Λύσιππος. (v. 1) diviene *Nomen / Lysippo dictum est* (vv. 1 s.), Ἀεὶ τροχάω (v. 3) è raddoppiato nella coppia isosillabica mediale *Volvorque ac rotor*¹¹² (v. 4; rispetto a *Roto semper* di

¹¹⁰ Cf. oltre ad Ausonio (v. 3), Phaedr. 5.8.5, ispirato a Posidippo, Cic. *off.* 1.142 *tempus autem actionis opportunum graece εὐκαιρία, Latine appellatur occasio*, ed anche per l'*Occasio calua* descritta al v. 8, Ps.Cato, *dist.* 2.26 *Rem tibi quam nosces aptam dimittere noli: / Fronte capillata, post est Occasio calva*, citati da Erasmo immediatamente prima dell'epigramma.

¹¹¹ Per queste perifrasi verbali a tradurre composti greci, cf. quanto detto sopra, § 2, a proposito dei δορυσθενέες βασιλῆες tradotti con *reges Mavorte potentes* (*Ad.* 18); per il nesso *cuncta domans* - impiegato anche dal Cornarius e da Alciato - a rendere il già omerico πανδαμάτωρ (*Il.* 24.5; *Od.* 9.373), cf. Sil. 15.78 *cuncta domantem / Amphitryoniaden?* Drac. *Romul.* 8.376 *At modo, rex, ter cuncta domans, ter cuncta revellens*; ed anche Polythecon 1.263 *Ferrum, cuncta domans*.

¹¹² L'elisione in dieresi di pentametro (*volvorque_ac*) è solitamente evitata, ma non mancano esempi classici: cf. documentazione e bibliografia di E.B. Lease, *Elision in the diaeresis of the pentameter of Catullus*, CR 15, 1901, 362.

Moro e *Usque rotor* di Alciato). Ἰπταμὸς ὑπηνέμιος (v. 4) si espande in un'elaborata amplificazione che trasforma il composto in una espressione verbale e fa dell'*Occasio* l'oggetto, quasi passivo, dell'aria *levis* (*me levis aula rapit*, v. 6)¹¹³; aggiunta di Erasmo è poi la determinazione spaziale *huc illuc*, mentre *volucrem* traduce ἵπταμοι: forse ancora una suggestione di Ausonio (*Quid talaria habes? Volucris sum*, v. 5), dal quale provengono anche i *talaria*. Esplicitazione del verbo sono anche *signum ... docet* (vv. 7 s.) al posto del nominale ἀνδρόσι δεῖγμα (v. 5) e *quidnam admonet* (v. 9) per τί (v. 7), mentre Ὑπαντιάσαντι λαβέσθαι (v. 7) diviene *Il-lud / Quisque uti me, quoties offeror, arripiat* (vv. 9 s.)¹¹⁴, in cui il valore di consuetudine è reso evidente mediante il distributivo *quoties*, in unione con l'indefinito *quisque*. Passando al distico finale, in cui la dea svela al passante il suo significato¹¹⁵, ὁ τεχνίτης με διέπλωσεν ... καὶ ἐν προθύροις θῆκε διδασκαλίην è ancora espanso nell'ampia perifrasi che visualizza l'abile mano dell'artefice (*me finxit imagine ... / ... sculptoris ingeniosa manus*)¹¹⁶ e precisa la collocazione della statua sotto gli occhi di tutti, scindendo διδασκαλίην in una coppia verbale paronomastica e pleonastica (*Spectandamque domus hic prima in fronte locavit / Scilicet ut cunctos et moneam et doceam*).

Una più marcata differenza rispetto all'originale presenta la resa di Τίπτε δ' ἐπ' ἄκρα βέβηκας: in Posidippo la dea è ritratta sulla punta, evidentemente dei piedi, se si sottintende δακτύλων ο ποδῶν¹¹⁷ (*Cur summis instas digitis?* intende Tommaso Moro), in modo che paia sfiorare il terreno¹¹⁸. Erasmo la rappresenta mentre si solleva da terra facendo forza sulle ali (sottointendendo dunque qualcosa come τὰρσῶν), e traduce *Cur age, pinnis / insistis?* (vv. 3 s.), seguito da Alciato (*Cur pinnis stas?*), mentre Ausonio l'aveva posta in bilico su una sfera¹¹⁹ (v. 4 *Quid rotulae insistis?*), seguito a sua volta da Cornario (v. 3 *Cur rotulae summo instas?*).

¹¹³ Cf. invece *Ut levis aura feror* di Moro, *Ventus ut ipsa feror* di Cornarius, mentre Alciato pare rifarsi ad Erasmo: *Passim me levis aura rapit*.

¹¹⁴ Il verso non torna, a meno che non si pensi a *correptio iambica* di ὕτῖ (O si legga *ut* in luogo di ὕτῖ): forse per questo Erasmo era intervenuto su *Quisque* (A-F; G-I), ma con una correzione ugualmente insoddisfacente (*Quisquis* F), poi abbandonata.

¹¹⁵ Per la trasformazione del distico in Ausonio, cf. Traina 1989, 174 s.

¹¹⁶ Immagine ripresa da Moro (v. 12 *artificis posuit me tibi docta manus*). Per *sculptoris*, v. 16 si deve supporre allungamento in dieresi di pentametro, cf. supra, n. 81.

¹¹⁷ Cf. *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, II, ed. by A.S.F. Gow - D.L. Page, Cambridge 1965, 499, che rimandano a Soph. Ai. 1230 καπ' ἄκρων ὠδοιπόροις, Fernández-Galiano 1987, 124.

¹¹⁸ F. Jacobs, *Animadversiones in Epigrammata Anthologiae Graecae secundum ordinem Analectorum Brunckii*, II/1 (t. VIII), Lipsiae 1799, 146, rimanda a Him. Or. 13.10 πτερωτὸν τὰ σφυρά, οὐχ ὡς μετάρσιον ὑπὲρ γῆς ἄνω κουφίζεσθαι, ἀλλ' ἵνα δοκῶν ἐπιψάειν τῆς γῆς, λανθάνη κλέπτων τὸ μὴ κατὰ γῆς ἐπερείδεσθαι. *Summis digitis* spiega anche Poliziano, *Misc.* 1.47 (*Opera omnia*, I, Basileae 1553, 265).

¹¹⁹ Così anche in Callistr. *Stat. descr.* 6 e in Tzetz. *Hist.* 8.433, cf. *Posidipo de Pela*, por E. Fernández-Galiano, Madrid 1987, 124, Green 1991, 384 e Kay 2001, 101. Sull'*Occasio* di Erasmo e

Alle medesime conclusioni si potrebbe giungere esaminando la traduzione di Posidipp. AP 9.359 (XXII G.-P. = 133 A.-B.) nell'Ad. 1249, *Optimum non nasci*: pessimistico pezzo diatribico che, mettendo insieme una serie di luoghi comuni¹²⁰, rifiuta qualsiasi tipo di βίος, perché comunque fonte di sofferenze, e conclude che meglio sarebbe non nascere o morire subito dopo la nascita. Ad esso segue - nella *Palatina* e nella *Planudea* - una risposta attribuita a Metrodoro (AP 9.360 FGE 260-70) che, con un procedimento di ἐπανόρθωσις, afferma che al contrario qualsiasi tipo di vita è equivalente e meraviglioso: anch'essa è proposta e tradotta dopo da Erasmo nel medesimo adagio: nel primo caso i 10 versi dell'originale si raddoppiano nella traduzione erasmiana¹²¹, nel secondo diventano addirittura 24¹²². Ma limitiamoci al primo dei due testi:

<p>Ποίην τις βιώτοιο τάμοι τρίβον; εἰν ἀγορῆ μὲν νεῖκεα καὶ χαλεπαὶ πρήξεις, ἐν δὲ δόμοις φροντίδες· ἐν δ' ἀγοαῖς καμάτων ἄλις, ἐν δὲ θαλάσση τάρβος· ἐπὶ ξείνης δ', ἦν μὲν ἔχῃς τι, δέος· ἦν δ' ἀπορῆς, ἀνηρόν· ἔχεις γάμον; οὐκ ἀμέριμος 5 ἔσσεαι. οὐ γαμέεις; ζῆς ἔτ' ἐρημότερος. τέκνα πόνοι, πῆρωσις ἅπαις βίος. αἰ νεότητες ἄφρονες, αἰ πολιὰ δ' ἔμπαλιν ἀδρανέες. ἦν ἄρα τοῖν δοιοῖν ἐνὸς αἴρεσις, ἦ τὸ γενέσθαι μηδέποτ' ἢ τὸ θανεῖν αὐτίκα τικτόμενον. 10</p>	<p>Quod nam iter humanae cupiat insistere vitae? Quoquo te vertas, omnia plena malis. Litigiis causisque forum strepit usque molestis. Perpetua cruciat sollicitudo domi. Enecat assiduis rus triste laboribus, undas 5 Et freta si sulces, mille pericla premunt. Viventi peregre, si res tibi suppetit ampla, Cuncta miser metues, nec bene tutus ages. Rursum si vacuae pendebunt aere crumenaе, Ut durum ac miserum est hospitem egere virum. 10 Coniugium sequeris, quanta hic te cura sequetur? Desolatus eris, si sine coniuge eris. Si tollis sobolem, multo educanda labore est. Non tolles, orbi lumine vita vacat. Si iuvenis fueris, vaga, et inconsulta iuventa est, 15 Viribus effoeta est cana senecta suis. Ergo quid reliquum est, quaeso, nisi sanus ut optes, Alterutrum, aut numquam tristibus e finibus Materni prodissis uteri, aut ubi protinus illinc</p>
---	---

quella di Alciato, e la loro fortuna iconografica, cf. S. Seidel Menchi, *Dare corpo alla saggezza antica. Elementi figurativi e monumentali della ricezione di Erasmo*, in Alberto Pio da Carpi *contro Erasmo da Rotterdam nell'età della Riforma*, a c. di M.A. Marogna, Pisa 2005, 27-46, in part. 39-45.

¹²⁰ Per una rassegna dei paralleli e per il problema dell'attribuzione, cf. Jacobs 1799, (t. VIII) 149-51, Gow-Page 1965, 501 s., Waltz-Soury 1974, 1 s. e 183-4, Fernández-Galiano 1987, 131-35.

¹²¹ Cornarius 1529, 21-25 stampa, accanto a quelle di Erasmo e di Ausonio (*ecl.* 19 G.²), due versioni più letterali, con lo stesso numero di versi dell'originale, di Luscinio e Velio Ursino. Riporto invece la traduzione di Bastianini (Austin-Bastianini 2002, 171): «Che strada deve aprirsi uno nella vita? Nel commercio ci sono beghe e difficoltà a riscuotere, in casa preoccupazioni, in campagna un sacco di fatiche, in mare terrore, in terra straniera, se possiedi qualcosa, paura, se sei povero, è dura. Sei sposato? Non starai mai in pace. Non sei sposato? Vivrai sempre più solo. I figli sono un peso, la vita senza figli è una mutilazione. La gioventù è senza cervello, i capelli bianchi sono senza forze. Bisognerebbe quindi scegliere una di queste due cose: o non nascere mai, o morire subito subito appena partoriti».

¹²² Cf. Cornarius 1529, 25-27.

Anche qui sono evidenti le amplificazioni e modifiche, a partire dalla struttura sintattica che nell'originale è estremamente variata, nel presentare via via nuovi modelli di vita, introdotti solo in due casi dalla subordinata ipotetica (vv. 4 s. ἦν μὲν ἔχης ... ἦν δ' ἀπορῆς ...): altrove Posidippo ricorre alla paratassi (vv. 5 s. ἔχεις γάμον ... οὐ γαμέεις ...), a formulazioni ipotetiche implicite nelle determinazioni locali (vv. 1-4 εἰν ἀγορῆ ... ἐν δὲ δόμοις ... ἐν δ' ἀγορῶς ... ἐν δὲ θαλάσση ...), o a espressioni nominali (vv. 7 s. «i figli ... la vita senza figli ... la gioventù ... la vecchiaia», τέκνα ... ἄπαις βίος ... αἱ νεότητες ... αἱ πολιαι). Erasmo non riesce a conservare la simmetria che è evidente, pur nella variazione, nel testo greco: della quadruplici anafora di ἐν ad introdurre le determinazioni spaziali resta solo il locativo *domi* (v. 4), perché l'aggiunta del verbo *strepit* fa di *forum* il soggetto (v. 3 *litigiis causisque forum strepit usque molestis*), così come la patetizzazione della campagna *triste* che *enecat assiduis ... laboribus* (forse un ricordo di Hor. *epist.* 1.7.87 *bos est enectus arando*) subentra alle «fatiche in quantità, in campagna» (ἐν δ' ἀγορῶς καμάτων ἄλις). Ma per lo più il traduttore preferisce esplicitare l'ipotetica: «la paura in mare» (v. 3 ἐν δὲ θαλάσση / τάραχος) diviene così un intero periodo, in cui l'amplificazione non si limita alla sintassi, ma scinde il «mare» nella coppia sinonimica di lingua poetica *undas et freta*, «onde e marosi», mentre al posto della paura subentrano le cause che la determinano, i «molteplici pericoli» che incombono (vv. 5 s. *undas / Et freta si sulces, mille pericla premunt*)¹²³. Così il lapidario τέκνα πόνοι diviene ancora una volta un periodo completo, che occupa un intero verso (v. 13 *Si tollis sobolem, multo educanda labore est*)¹²⁴, mentre a αἱ νεότητες / ἄφρονες (vv. 7 s.) subentra un altro verso intero, caratterizzato dalla solita duplicazione retorica degli aggettivi (v. 15 *Si iuvenis fueris, vaga, et inconsulta iuventa est*). Ma, senza esaminare tutti i versi, basterà osservare come del tutto autonoma sia l'affermazione di tono generale del v. 2 *Quoquo te vertas, omnia plena malis*, che introduce alla rassegna dei βίοι, nei versi successivi¹²⁵.

Come per la traduzione di Posidippo AP 16.275, anche in questo caso nell'adagio segue una libera versione di Ausonio (*ecl.* 19 G.² *De ambiguitate eligendae vitae*), limitatamente però ai soli versi conclusivi: *Extat in hanc sententiam et Ausonii carmen non inelegans in quo collectis omnibus huius vitae malis, concludit ad hunc*

¹²³ Per la *iunctura* cf. Lucan. 1.296 (*mille pericula* della guerra), Val. Flacc. 7.271 (degli Argonauti), Iuv. 3.5 (della città).

¹²⁴ Altro nesso di lingua poetica, a partire da Verg. *georg.* 1.197 *Vidi lecta diu et multo spectata labore*.

¹²⁵ Diverso dunque il caso di *Viventi peregre, si res tibi suppetit ampla, / Cuncta miser metues, nec bene tutus ages*, un distico (vv. 7 s.) che corrisponde a ἐπὶ ξείνης δ' ἦν μὲν ἔχης τι, δέος (v. 4): ne conserva la sintassi, con una conseguente pesantezza, ma il v. 8, per quanto lontano dall'originale, è un'amplificazione del sintetico δέος.

modum: 'Ergo / Optima Graiorum sententia, quippe homini aiunt, / Non nasci esse bonum, aut natum cito morte perire' (vv. 48-50)¹²⁶. Vale la pena osservare come Ausonio che nel resto della sua egloga si è allontanato dal modello greco, ampliandolo, qui ne recupera la brevità epigrammatica, inserendovi il poliptoto *nasci ... natum* al posto della *variatio* τὸ γενέσθαι ... τικτόμενον (vv. 9 s.), seguito da Velio Ursino (vv. 9 s. *Alter utrum idcirco est nobis optabile, numquam / Aut nasci, aut natos occubuisse cito*)¹²⁷. Altrimenti annacquata e prolissa risulta la versione di Erasmo, che occupa ben 4 versi, trasformando la sintetica opposizione verbale τὸ γενέσθαι ... τὸ θανεῖν in un'ampollosa contrapposizione tra l'uscita dai confini del ventre materno (vv. 18 s. *numquam tristibus e finibus / materni prodisse uteri*) e il nascondersi nelle ombre dello Stige (v. 20 *Stygias abdier in latebras*). Sulla traduzione esegetica - prescritta nell'Ad. 120, criticando la traduzione di Argiropulo - prevale dunque qui la gara emulativa con Ausonio, che nei versi precedenti non aveva risparmiato riferimenti mitologici e storici: non escluderei proprio un'eco di quei versi che sono aggiunti, in alcuni codici, in fondo all'egloga da un interpolatore medievale cristiano, *illi autem Stygias properent descendere ad undas, / Pythagoreorum stolidum qui dogma secuti / non nasci sese quam natos vivere malint* (vv. 62-64)¹²⁸.

Più fedele e attenta all'efficacia epigrammatica è invece la resa del distico finale di Metrodoro (AP 9.360.9 s.) che, nella sua ἐπανάρθωσις, riprende *ad verbum* i versi 9 s. di Posidippo per rovesciarli: οὐκ ἄρα τῶν δισσω̄ν ἐνὸς αἴρεσις, ἢ τὸ γενέσθαι / μηδέποτ' ἢ τὸ θανεῖν· πάντα γὰρ ἐσθλὰ βίῳ. Erasmo - pur sempre con l'aggiunta dei verbi - traduce *Nil igitur video causae, cur alterutrum optes / Aut nasci numquam, aut interiisse statim* (vv. 21 s.), cui però soggiunge un'espansione del πάντα γὰρ ἐσθλὰ βίῳ: *Quandoquidem humanae quae tandem est portio vitae / Non optanda bonis atque adamanda suis?* (vv. 23 s.). Si perde così il voluto gioco verbale tra la chiusa dei due epigrammi successivi, cui hanno cercato di non rinunciare Luscino (*Optandum est igitur, nec luce carere, nec orbe / Divelli, in sum-*

¹²⁶ I due epigrammi sono tradotti dagli *Epigrammata Bobiensia*, 25 e 26 (pubblicati per la prima volta da F. Munari, Roma 1955) da due autori diversi secondo W. Speyer, *Naucellius und sein Kreis*, München 1959, 93-112, mentre W. Schmid (rec. a Speyer 1959), *Gnomon* 32, 1960, 352 s. li considera una sorta di *disputatio in utramque partem* composta da un solo autore (Naucellio); possibilista S. Mariotti, *Epigrammata Bobiensia*, in *Scritti di filologia classica*, Roma 2000, 216-45, in part. 238 (versione italiana rivista della *RE Suppl.* IX 1962, 37-64, in part. 58).

¹²⁷ Conserva la *variatio* il Luscino *Utrum igitur mavis optandum, vel neque nasci / Unquam, vel fato praepropero occidere* (vv. 9 s.); cf. anche *Epigr. Bob.* 25,15 s. *Unum de geminis optes, aut progenerari / Nunquam, aut dissolvi: cetera cuncta dolor*: per il testo postulato dalla clausola finale, cf. Mariotti 2000, 234 e Waltz-Soury 1974, 184.

¹²⁸ Cf. Green 1991, 432-25.

mis est quia vita bonis) e Velio Ursino (*Alterutrum ne optes igitur, non nascier, aut non / esse diu, nam sunt cuncta referta bonis*)¹²⁹.

5. Qualche conferma di quanto si è detto sin qui potrebbe venire dai carmi greci di Erasmo, e dal confronto con le sue autotraduzioni. Mi limiterò a un caso, il brevissimo epitafio per Jacob Batt, in dimetri giambici, composto nel 1502, il cui testo greco (c. 16 V. = 62 R.) è Ἰάκωβε Βάττε, θάρσει, / Καλῶς θανῶν παλιμφύει e quello latino (17 V. = 63 R.) *Iacobe Batte, ne time, / Bene moriens renascitur*.

Vari indizi fanno pensare che il latino sia traduzione dell'originale greco: sappiamo infatti che Erasmo cercò di coinvolgere l'amico Batt nel suo interesse per il greco¹³⁰; tentativo peraltro vano dati gli impegni e i diversi interessi dell'amico, rivolti piuttosto al latino¹³¹. Ma è soprattutto l'intreccio dei modelli che fa pensare ad una creazione originaria: se è vero, come fa notare il Vredeveld, che il tema della buona morte è tema biblico e cristiano¹³², non si trovano tuttavia stringenti paralleli con la formula impiegata da Erasmo nell'epigrafia classica e cristiana¹³³. Essa richiama molto da vicino l'iscrizione che Bartolomeo Platina, suggestionato da formule epigrafiche antiche, aveva scritto per il monumento funebre proprio, del fratello Stefano, e dei suoi, nella chiesa di S. Maria Maggiore a S. Pietro in Vincoli. Qui, alla topica apostrofe al viandante *Quis quis es si pius Platynam / et suos ne vexes. Anguste / iacent et soli volunt esse*, segue l'augurio cristiano, Θάρσον (sic) ἄδελφε, καλῶς θνήσκων πάλιν φύεται. Che Erasmo si fosse ispirato a questo testo sembrerebbero indicarlo, oltre all'imperativo θάρσει, anche il ricorso al raro composto παλιμφύει. Nel 1502, tuttavia, non era ancora stato in Italia, e dunque non poteva avere visto direttamente l'iscrizione. Si dovrebbe quindi ipotizzare che ne fosse venuto a

¹²⁹ Cf. anche *ep. Bob.* 26.25 s. *Neutrum optes igitur: namque est <et> vivere dulce / nec properare mori; cetera deliciae*.

¹³⁰ Cf. ad es. l'*epist.* 129.66-8 A. *Verum Graece te scire, mi Batte, percipio, tum quod sine his literas Latinas mancas esse video, tum ut convictus noster sit iucundior, si omnino iisdem studiis delectabimur*; Huizinga 1941, 58-61; Rummel 1985, 12 s.; C.G. van Leijenhorst, *Jacob Batt*, in *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, I, ed. by P.G. Bietenholz-T.B. Deutscher, Toronto-Buffalo-London 1985, 100 s.

¹³¹ Cf. *epist.* 157.23 s. A. (17 luglio 1501).

¹³² Vredeveld 1995, 138, a 16.1 ricorda che θάρσει ricorre «in ancient Greek epitaphs and in the Greek N.T. (e.g. *Mt.* 9,2 and 22)» e per 17.2 *bene moriens*, rimanda a Sen. *epist.* 61.2 *in senectute (curo) ut bene moriar: bene autem mori est libenter mori*: «Er. of course, understands the phrase in a Christian sense. Cf. *Coll. ASD* I 3 p. 228, ll. 49-50 “Apud Christianos miser non est, qui bene moritur”; *Eccles. ASD* V 4 p. 256, ll. 244-45: “Non potest non bene mori, qui pie vixerit”».

¹³³ Le formule citate da R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1962, 48 ss. e 301-07 corrispondono per significato, non per forma: in particolare per l'immortalità garantita a chi ha vissuto bene, cf. *IG* 14.942 Ε[ὕμνο]ς εἰητήρ ὁ [π]άνσοφος [ἐ]νθ[ά]δε [κ]εῖμαι, / οὐχὶ θανῶν· θνή[σ]κ[ειν] μὴ [λ]έγε τοὺς ἀγαθοὺς. Per καλῶς θνήσκειν (v. 2), cf. e.g. *CIG* 9447.1 s. χέρετε, οἱ καλῶς | θαν<ό>ντες; con tutt'altro valore cf. Simon. *AP* 7.253.1 s. *FGE* VIII 710 s. Εἰ τὸ καλῶς θνήσκειν ἀρετῆς μέρος ἐστὶ μέγιστον, / ἡμῖν ἐκ πάντων τοῦτ' ἀπένευμε τύχη.

conoscenza o attraverso qualche racconto di viaggio, o attraverso i fitti contatti epistolari dell'età umanistica. Come ha osservato Augusto Campana¹³⁴, poi, questa iscrizione, inserita in alcune raccolte manoscritte di epigrafi, circolò ed ebbe modo di influenzare altre iscrizioni di età umanistica (ad esempio quella dell'umanista faentino Sabba da Castiglione): mi pare dunque possibile ipotizzare un rapporto diretto tra i due testi, piuttosto che una fonte comune. È possibile inoltre che in questa formula si inserisca una suggestione, più fonica che contestuale, dell'apostrofe che Teocrito fa rivolgere da Corydon al pastore Battos, perché si faccia coraggio e spera nel futuro: 4.41-3 θαρσεῖν χρῆ, φίλε Βάττε· τάχ' αὔριον ἔσσειτ' ἄμεινον. / ἐλπίδες ἐν ζωῶσιν, ἀνέλπιστοι δὲ θανόντες, / χὼ Ζεὺς ἄλλοκα μὲν πέλει αἴθριος, ἄλλοκα δ' ὕει (si noti in particolare θαρσεῖν χρῆ, φίλε Βάττε), «Bisogna farsi coraggio, caro Batto; forse domani andrà meglio; le speranze sono nei vivi, senza speranze sono i morti; certe volte il cielo è sereno, certe volte piove».

Nel latino, a parte la sostituzione di θάρσσο con la forma negativa *ne time*, la resa è ancora una volta parola per parola: al v. 2 in particolare a tre parole dell'originale ne corrispondono tre della traduzione, nel medesimo *ordo verborum*.

Di traduzione *crassiore Minerva*, rielaborazione libera e amplificante, tanto che i due carmi sono in realtà autonomi, si dovrebbe parlare invece per quanto riguarda l'epitafio composto per l'amico stampatore Johann Froben: basti ricordare che il testo greco (c. 74 V. = 117 R.) è di 4 versi, quello latino di 8 (c. 73 V. = 116 R.).

6. Per quanto non abbiamo preso in esame tutte le traduzioni (e autotraduzioni) erasmiane di epigrammi, il campione considerato è abbastanza significativo (circa la metà) perché si possa tentare di trarre una conclusione. In generale le traduzioni negli *Adagia* sono dettate da una ragione di utilità pratica, dunque tendono a portare il lettore verso il testo, cioè a consentire non solo una più facile lettura, ma anche una piena fruizione delle sue caratteristiche stilistiche. Di qui una resa letterale, che riproduce anche le figure retoriche dell'originale, sia nel caso di citazioni parziali, che di traduzioni di epigrammi interi. Per questi ultimi, tuttavia, accanto a traduzioni in cui si limita alla funzione di *fidus interpres*, ci sono casi in cui Erasmo - in un gioco emulativo con altri traduttori suoi contemporanei¹³⁵, ma anche con autori antichi

¹³⁴ Cf. A. Campana, *Antonio Blado e Bartolomeo Platina*, in *Miscellanea bibliografica in memoria di don Tommaso Accurti*, a c. di L. Donati, Roma 1947, 39-50, ed anche *Civiltà umanistica faentina*, in *Il liceo «Torricelli» nel primo centenario della sua fondazione*, Faenza 1963, 295-346, in part. 338. Il greco è presente, tuttavia, né nel cod. Monac. Lat. 394 f. 190r che Francesca Delneri ha verificato per me, né nella raccolta stampata da C. Hülsen, *Eine Sammlung römischer Renaissance-Inschriften aus den Augsburger Kollektaneen Konrad Peutingers*, München 1921 (SBAW 15, 1920), 37 nr. 116.

¹³⁵ Hutton 1935, 116 e Botley 2004, 172 ricordano come il Laskaris in una lezione del 1493 invitasse alla «competitive translation» degli epigrammi di cui avrebbe pubblicato l'*editio princeps* l'anno

(come si è visto nel caso degli epigrammi di Posidippo ripresi da Ausonio) - tende anche ad una resa più libera, ispirata sia dalla teorizzazione ciceroniana (*non converti ut interpretes, sed ut orator*¹³⁶) che da quella umanistica, di Crisolora, di Valla¹³⁷ e di Bruni, che alla resa *ad verbum* preferisce quella *ad sententiam*, cercando tuttavia di conservare la *proprietas Graeca*¹³⁸: come voleva Quintiliano (10.5.5), dunque, il *vertere* non è una semplice *interpretatio*, ma si fa *circa eosdem sensus certamen atque aemulatio*¹³⁹.

Bologna

Francesco Citti

successivo: *Haec itaque transferat unusquisque, et in his se oblectet, haec imitetur, in his se exer-
ceat qui praeter alias utilitates tale quid etiam et tentare cupit et perficere.*

¹³⁶ Cf. Cic. *opt. gen.* 14, cui Erasmo si riferisce più volte, cf. l'introduzione alla traduzione di Libanio, cit. supra in n. 11; per le teorie ciceroniane, cf. P. Serra Zanetti, *Sul criterio e il valore della traduzione per Cicerone e S. Girolamo*, in *Imitatori di Gesù Cristo. Scritti classici e cristiani*, Bologna 2005, 63-113; A. Traina, *Commento alle traduzioni poetiche di Cicerone*, in *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1974² (1970), 55-89, in part. 58-61, *Le traduzioni*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, *La circolazione del testo*, Roma 1989, 93-123, in part. 99-101.

¹³⁷ Per la sua importanza soprattutto nel lavoro di traduzione del *Nuovo Testamento*, ed anche nella ricerca di un latino adeguato al proprio contesto culturale, cf. Botley 2004, 115-63.

¹³⁸ Cf. Rummel 1985, 27-28, e P. Viti, *Introduzione* a Leonardo Bruni, *Sulla perfetta traduzione*, a c. di P. V., Napoli 2004, 1-72, con ricca bibliografia.

¹³⁹ Cf. anche Plin. *epist.* 4.18.1 e 7.9.2.