

AA.VV., *La maschera, il doppio e il ritratto*, a cura di M. Bettini, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 178.

Il volume contiene gli atti del secondo convegno promosso dall'associazione 'Antropologia e Mondo Antico', svoltosi presso l'Università di Siena il 12-14 dicembre 1988. Gli atti del primo convegno sono apparsi nel numero 55, 3 (luglio-settembre 1989) della rivista *Lares*; i due convegni successivi, sui temi *Lo straniero* e *Maschile/femminile*, sono in corso di stampa. Il convegno in esame aveva anche un sottotitolo, *strategie dell'identità*, che indica uno dei principali fili conduttori dei vari incontri. Il problema dell'identità è indubbiamente uno dei più sentiti (e più sofferti) nella cultura contemporanea: la crisi di identità, che travaglia l'uomo del nostro secolo, non può dirsi certo risolta. Risulta dunque particolarmente opportuno il tentativo di portare lo sguardo più lontano, nello spazio (antropologia) e nel tempo (scienze dell'antichità), aprendo un dibattito fra studiosi di varie discipline, destinato a suscitare interesse anche in un pubblico più vasto.

Il contributo iniziale, *Psychè: simulacro del corpo o immagine del divino?* (pp. 3-11), è di Jean-Pierre Vernant, uno degli autori che maggiormente hanno contribuito, negli ultimi decenni, al rinnovamento degli studi classici, nella direzione della psicologia storica. La problematica affrontata ha un'estensione vastissima, sia cronologica (l'intero arco della grecità, dall'età arcaica al neo-platonismo), sia di profondità culturale (il tema della rappresentazione dell'anima). Con brillante capacità di sintesi, Vernant riesce a circoscrivere il discorso al rovesciamento nella concezione del rapporto anima-corpo. In Omero, l'anima appare infatti come un 'doppio', un simulacro esterno (*eidolon*) del corpo, che può assumere di volta in volta la forma del fantasma (*phasma*), del sogno (*oneiros*), o dell'anima (*psychè*). A questa concezione fa da contrasto una di segno opposto, elaborata in ambito orfico-pitagorico e poi platonico, secondo la quale è proprio la *psychè*, immagine del divino, a costituire la vera essenza dell'uomo, mentre il corpo diviene semplice apparenza, simulacro dell'anima. L'interesse dell'argomento fa dimenticare il ridotto spazio della documentazione, che prescinde ad esempio dal contributo di E. Rohde, *Psiche*, tr. it. Roma-Bari 1914-1916 (rist. 1970 e 1982; ed. orig. Freiburg in Brisgau 1890-1894).

Una via nuova per lo studio del 'doppio' viene proposta nella seconda relazione, quella di Ezio Pellizer, *Narciso e le figure della dualità* (pp. 13-29). In prospettiva semiologica, la categoria del 'doppio' viene indagata all'interno della categoria più generale della 'figuratività', vale a dire dei meccanismi psicologici attraverso i quali i concetti astratti assumono forme culturali concrete (oggetti simbolici e racconti). Un primo passo verso una teoria generale dell'immaginario viene indicata nella raccolta di un insieme il più possibile ampio di 'operatori figurativi': vengono dunque passati

rapidamente in rassegna i principali 'operatori della dualità'. Il punto di partenza è il mito di Narciso, dove si verifica una sorta di «implosione della soggettività nel riflessivo» (p. 15). L'esplorazione culturale della dualità nel mito greco sembra realizzarsi secondo le linee della uguaglianza/disuguaglianza: dunque gli operatori principali risultano essere lo specchio somigliante e quello deformante, il ritratto, la maschera, i gemelli normali e mostruosi, gli eroi bicorpori e gli androgini.

Il tema dello specchio è oggetto della relazione di Giulio Guidorizzi, *Lo specchio e la mente: un sistema d'intersezioni* (pp. 31-46). Il discorso prende l'avvio dall'esame di alcuni singolari giochi di specchi escogitati dagli scienziati alessandrini: meccanismi ottici che manipolano con precisione matematica una concezione del 'doppio' come prolungamento esterno dell'identità individuale. Lo specchio è connesso inoltre al rituale iniziatico e alla divinazione: ha infatti la capacità di rivelare, attraverso il doppio, l'identità della persona. Ciò vale anche nel caso limite in cui il doppio può apparire 'asimmetrico', e dunque 'perturbante' (in senso freudiano): come ad esempio nella credenza riportata da Paolo Silenziario (*AP* 5, 266), secondo la quale l'uomo morso da un cane rabbioso, specchiandosi vede una faccia di bestia, primo sintomo della sua incipiente metamorfosi animalesca. I rapporti fra lo specchio e la mente sono individuati principalmente in due direzioni. Da un lato, attraverso il rovesciamento del rapporto anima-corpo già segnalato da Vernant, in ambito neoplatonico e cristiano nasce la metafora della mente come specchio del divino, da cui derivano anche certe espressioni come 'riflessione' e 'speculazione', che varie lingue moderne hanno ereditato dal latino. D'altro canto, gli antichi avevano notato che la mente possiede uno specchio naturale, cioè l'occhio: e come gli specchi possono contenere gli spiriti, così si trova la credenza che la pupilla contenga in sé l'anima, quella 'fanciullina' (*kore* o *pupilla*), che gli storici delle religioni chiamano appunto 'anima pupillina'.

Il tema di Narciso viene ripreso e sviluppato da Maurizio Bettini, *Narciso e le immagini gemelle* (pp. 47-60). Partendo dalla classica versione ovidiana (*met.* 3, 407 ss.), il contributo esamina alcune varianti del mito meno note. Columella (6, 35) afferma che un furore amoroso simile a quello di Narciso può cogliere le cavalle quando vedono la propria immagine riflessa nell'acqua. In Euforione (fr. 175 Powell), si trova invece la notizia di un certo Eutelida, dotato di un occhio incantatore, che un giorno, presso una fontana, cadde vittima del suo stesso potere magico. Ma l'attenzione è rivolta soprattutto alla variante narrata da Pausania (9, 31): il rispecchiamento di Narciso sarebbe stato un modo di consolarsi per la morte della sorella gemella, di cui era innamorato. Il mito di Narciso mostra dunque delle analogie con quello di Pigmalione, per il tema dell'innamorarsi di un'immagine. Ma ancor più forte, in tale variante, risulta l'analogia con altri racconti, attestati da mitografi antichi e da paralleli etnografici moderni, in cui uno dei due gemelli, morto, viene rimpiazzato da un'immagine, per consolare l'altro (i casi più importanti sono quello dei gemelli

Romolo e Remo e delle quasi-gemelle Pallade e Atena). Alla radice di tali narrazioni, viene dunque individuata una particolare concezione dell'identità, detta appunto 'identità di coppia'. Essa è propria dei gemelli, ma anche, per estensione, degli amanti, che spesso nella poesia latina, da Plauto agli elegiaci, si definiscono come 'fratelli'. La formulazione di tale concetto si può ritrovare infine alla radice del mito dell'androgino platonico.

Il contributo di uno storico delle tradizioni popolari, Giovanni Battista Bronzini, *Dalla larva alla maschera* (pp. 61-84), spazia dall'antichità al medioevo. L'autore inizia criticando la nota teoria di Karl Meuli, secondo la quale le maschere rappresenterebbero gli spiriti che tornano sulla terra in occasione delle feste di fine d'anno (saturnali e poi carnevale). Con più favore è visto invece il riferimento ai riti di iniziazione (p. 67 ss.): la problematica risulta però assai complessa, e l'autore conclude giustamente invitando a porre l'attenzione più sulla storia e le funzioni delle maschere popolari, che sulle loro origini. Il torto del Meuli è stato infatti quello di costruire troppe ipotesi sopra un'etimologia, che rimane solo un'ipotesi: la derivazione di it. *maschera*, fr. *masque* e sp. *maskara*, dal latino medievale *masca* 'spirito', 'strega'. Un caso analogo sarebbe quello di *larva*, attestato nel latino classico e medievale, con il valore prevalente di spettro, ma a volte anche con quello di maschera, confermando l'esistenza di un'associazione fra i due concetti. Nel corso dell'esposizione, il concetto di maschera viene allargato, fino ad includere le storie di metamorfosi: «il mascheramento animale continuò ad essere soggetto di favola, nel senso apuleiano e petroniano di storia di vita, sino alla fine del secolo XV» (p. 77). A dimostrazione di questa continuità, nelle pp. 77-80 viene proposta una storia narrata in una lettera del giureconsulto e umanista senese Mariano Sozzini, datata al 1462, di cui l'autore individua alcune «corrispondenze classiche» nelle *Metamorfosi* di Apuleio e nella *Cena Trimalchionis* di Petronio (p. 80). La questione è senza dubbio interessante, e meriterebbe ulteriori approfondimenti: la filologia potrebbe forse venire in aiuto all'antropologo, ponendo il problema delle fonti. Mi pare infatti che Apuleio si possa considerare la fonte principale del Sozzini (la metamorfosi avviene grazie ad un unguento magico, e l'apprendista stregone si trasforma per errore in un asino), mentre invece la *Cena Trimalchionis* può essere solo un parallelo folclorico (la maggior parte della *Cena* fu riscoperta solo nel 1650 a Traù in Dalmazia). L'articolo è corredato di un'utile bibliografia conclusiva (pp. 82-84: aggiungerei solo la voce *larva* del *Thesaurus*, dato che è citata quella del Forcellini).

Un piacevole e convincente *excursus* nel costume contemporaneo è offerto dall'intervento di Clara Gallini, *Immagini da cerimonia. Album e videocassette da matrimonio* (pp. 85-106: già apparso in Belfagor 43, novembre 1988, 675-91). L'antropologa nota giustamente che al giorno d'oggi fotografie, filmi e videocassette «punteggiano la vita di ciascuno di noi, contribuendo a definirne l'identità» (p. 85): potremmo dire che sono i nuovi operatori simbolici, che hanno sostituito la funzione

degli specchi e dei ritratti nel mondo antico. Particolare importanza assume la documentazione fotografica o filmata di quel fondamentale rito di passaggio che è il matrimonio. Vengono dunque analizzate minutamente le caratteristiche tecniche di questi prodotti (vari modelli e prezzi, tipo di clientela, modalità di esecuzione, imitazione del fotoromanzo o della *telenovela*), e soprattutto viene individuata la loro funzione antropologica. Si tratta infatti di una nuova forma di rito domestico: si invitano amici e parenti, e tra caffè, pasticcini e chiacchiere, avviene 'l'iterazione rituale' del matrimonio, si rivivono cioè, sul piano immaginario, le azioni rituali della cerimonia nuziale, senza ripeterle (come avviene di solito per le azioni liturgiche), ma semplicemente guardando delle immagini.

Con la relazione di Giuseppe Pucci, *La statua, la maschera, il segno* (pp. 107-129), la discussione si sposta sul terreno dell'archeologia. In particolare, viene trattato il fenomeno per cui le statue degli imperatori romani, specie in età tardo-antica, sono caratterizzate da lineamenti immobili e inespressivi, occhi grandi e profondi, fissi in una realtà trascendente. Si tratta cioè di ritratti che mirano a riprodurre non l'individuo, ma la sua funzione: la maschera di impassibilità che rappresenta la *divina maiestas* dell'imperatore. Il modello del sovrano ispirato, nel mondo classico, risale ovviamente all'iconografia di Alessandro Magno, e nel mondo tardo-antico si estende ad altri uomini dotati di particolari poteri spirituali (filosofi, maghi e santi): il tipo che in greco può essere definito *anēr pneumatikòs* (ironicamente definito, a p. 117, «uomo pneumatico»). La conclusione assume un particolare interesse anche per la teoria semiologica: viene sottolineato infatti che il termine *signum*, quando si riferisce ad una statua, può indicare solo quella di una divinità o di un imperatore: dunque un 'segno' dotato di particolare pregnanza.

Sempre in ambito archeologico, si colloca la relazione di Françoise Frontisi-Ducroux, *Senza maschera né specchio: l'uomo greco e i suoi doppi* (pp. 131-158). La tesi sostenuta è quella di Vernant: che cioè, nella Grecia antica, «l'individuo prende coscienza di sé dall'esterno» (p. 132). La dimostrazione viene applicata innanzitutto alla maschera, notando che il termine *prósopon* significa innanzitutto 'viso', e rivela dunque una concezione della maschera come qualcosa che non nasconde, ma sostituisce il viso. Viene poi notato che l'uomo greco, a differenza della donna, non usa lo specchio, ma ritrova la propria immagine durante il gioco di esplorazione dell'identità che avviene durante il simposio, grazie alle coppe decorate. La maggior parte del contributo analizza dunque (con illustrazioni) l'iconografia della ceramica attica, sottolineando come i personaggi, di solito raffigurati di profilo, appaiono di fronte solo in situazioni particolari (la morte, il sonno, la follia, la paura, l'ubriachezza), che li escludono dalle relazioni visive con gli altri personaggi dipinti, e fanno invece diretto appello ai fruitori della coppa. In alcuni casi, la coppa può diventare lei stessa un 'viso': si tratta delle coppe con figure di occhi, con la testa della Gorgone, o di quelle con la forma particolare del *kántharos* plastico o del *rhytòn*.

Chiude il volume un altro contributo dedicato alla maschera, ma questa volta in prospettiva semiologica: Claude Calame, *Smascherare con la maschera: effetti enunciativi nella commedia antica* (pp. 159-74). Anche Calame, come Bronzini, esordisce prendendo le distanze dalla 'vulgata etnologica' di Karl Meuli, e denunciando anzi «il carattere astratto, artificiale, fittizio della categoria antropologica della maschera» (p. 161). Termini forse troppo duri: gli strumenti semiologici usati da Calame potrebbero facilmente offrire il fianco alla stessa accusa di essere astratti, artificiali e fittizi. Ma in una materia così complessa, è bene non rinunciare pregiudizialmente a nessuno strumento d'indagine, a patto che non pretenda di ergersi a spiegazione unica o ultima. Calame passa poi ad analizzare puntualmente la funzione della maschera nel dramma greco: la maschera è vista come il mezzo attraverso il quale si compie un'operazione di «disinnesto/innesto» dell'enunciazione (p. 162), «un vero e proprio contratto di veridizione, o piuttosto di non-veridizione» (p. 170). E ciò risulta vero sia nel caso della tragedia, dove la maschera assicura allo spettatore la distanza necessaria per affrontare lo spettacolo di eventi terribili, sia nel caso della commedia antica, dove la maschera somigliante al personaggio parodiato permette la caricatura e nello stesso tempo assicura trattarsi di una finzione.

Per concludere, il fenomeno delle «immagini somiglianti» appare suscettibile di molteplici interpretazioni, ciascuna delle quali è utile per illuminarne alcuni aspetti. Come ricorda Bettini nell'introduzione al volume, quando Butade, vasaio di Corinto, creò il primo ritratto in argilla, per consolare la figlia della perdita dell'amato (Plin. *nat.* 35, 151), compì un'azione tanto ovvia quanto sconvolgente, perché complicò davvero il nostro modo di concepire la persona umana. In una materia che si colloca per sua natura all'intersezione di diversi settori delle scienze umane, e sulla quale in vari modi aveva già riflettuto la cultura antica, la collaborazione tra antropologi e filologi si è rivelata dunque particolarmente feconda, e aperta a nuovi sviluppi, portando nuova luce su aspetti finora un po' trascurati del mondo antico.

Renato Oniga

AA.VV., *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, ed. A.-F. Laurens (Centre de Recherches d'histoire ancienne, vol. 86 - Lire les polythéismes 2), Annales littéraires de l'Univ. de Besançon 391, distr. Les Belles Lettres, Paris 1989, pp.201.

Questo volume si propone di mettere in luce determinati fenomeni che permettono ad uomini e dei di venire a contatto fra loro. Naturalmente lo studio degli 'eroi', degli 'spiriti' o 'genii' ha una parte notevole nel libro stesso, per il fatto che i semidei, le anime dei morti, ma anche gli uomini dotati di facoltà sovrumane tendono ad annullare la distanza che separa uomini e dei. Inoltre certe feste alle quali sono invitati

dei e spiriti sono interessanti per lo studio del tema in questione. Gli ambiti geografici e cronologici dell'indagine sono vasti: nove articoli riguardano il mondo classico, uno quello contemporaneo dei Sioux, uno le culture dell'Africa occidentale ed uno la psicanalisi. Il quadro che ne risulta è quello di una giustapposizione di indagini e di problemi, alla soluzione dei quali, peraltro, sono offerti importanti contributi.

Louise Bruit (*Les dieux aux festins des mortels. Théoxenies et xeniai*, pp. 13 ss.) affronta il tema delle Theoxeniai e dei banchetti ai quali partecipavano uomini e dei. L'autrice focalizza bene il modo greco di concepire la commensalità fra mortali e immortali, alla luce della testimonianza di Pausania (inizio del libro VIII), secondo cui in origine c'erano gli dei, poi ci furono dei che convivevano con gli uomini e infine si verificò la separazione tra gli uni e gli altri. La commensalità, che costituiva l'espressione più alta della convivenza, si realizzava soltanto in una dimensione temporale o spaziale mitica (cf., per es., i miti di Tantalo, degli Etiopi, dei Feaci), mentre nel rito del sacrificio cruento la fine della commensalità era sancita per sempre, fin dal tempo dell'originario sacrificio di Mecone compiuto da Prometeo. Il rito delle Theoxeniai permetteva però di ricreare, all'interno di un rito, l'atmosfera della commensalità originaria. Il campo d'indagine sarebbe meritevole di ulteriori approfondimenti: ad esempio le *trapezai* di Helios o la *lanx* di Dioniso servivano per riti del medesimo genere? E inoltre, le feste di inizio d'anno (sulle quali cf. V. Lanternari, *La grande festa*, Bari 1976²), caratterizzate dal ritorno degli spiriti tra i viventi e dal loro accoglimento, possono avere fornito un modello rituale per tutte le feste che comprendevano la Theoxenia?

Michèle Nouilhan (*Les lectisternes républicains*, pp. 27 ss.) studia un fenomeno religioso romano che ha affinità con le feste greche studiate dalla Bruit: il lectisternio, del quale l'autrice traccia uno schema evolutivo dal lectisternio organizzato solennemente in casi di calamità ai lectisternii perpetui della tarda repubblica.

Il merito del contributo di Annie Verbank-Pierand (*Le double culte d'Héraclès: légende ou réalité?*, pp. 43 ss.) è quello di avere eliminato l'ipotesi secondo cui Eracle avrebbe ricevuto un culto insieme eroico e divino. Se Pausania (2. 10. 1) parla di sacrifici in onore dell'"heros theòs" a Sicione, non dobbiamo per questo inferire che i Greci sacrificassero per il figlio di Alcmene in forma sia eroica che divina (*enagismata* e *thysiai*), infatti la documentazione raccolta dall'autrice attesta che presso le città greche gli onori di culto riservati ad Eracle erano di tipo divino, mentre la dicotomia tra un Eracle eroe e uno dio fa parte della speculazione mitologica o antiquaria.

Claire Miquel (*Héraclès sonore*, pp. 69 ss.) studia il tema iconografico di Eracle citaredo, concepito dalla ceramografia attica del 'gruppo di Leagros' negli anni 530-500. L'autrice interpreta giustamente questo tema come una delle molte forme di rappresentazione della divinità conseguita da Eracle.

Annie-France Laurens e F. Lissarrague (*Le bûcher d'Héraclès: l'empreinte du dieu*, pp. 81 ss.) trattano il mito della scomparsa del corpo di Eracle sulla pira

dell'Oeta. All'esame delle fonti gli autori affiancano, con molto profitto, la pittura vascolare greca e itlica. Ne è risultato uno studio tra i più stimolanti di tutto il volume. Negli anni 470-460 vennero prodotti in Attica vasi raffiguranti la pira dell'eroe, dal quale Filottete riceve l'arco. Di questo tema si ha pure una trasposizione ironica nella scena dell'Eracle dormiente al quale i satiri rubano le armi. Sarebbe importante sapere in funzione di quale committenza furono prodotti questi vasi (dei quali, purtroppo, in molti casi non si conosce neppure la provenienza), considerato il ruolo di Filottete nei miti delle colonie magnogreche. Nella produzione vascolare di fine V-inizi IV secolo compaiono scene di apoteosi in cui Eracle sta salendo al cielo su una quadriga, mentre alcune fanciulle versano acqua sopra un rogo in mezzo al quale compare un busto maschile. Quest'ultimo viene considerato dagli autori come «un'impronta in negativo» del corpo dell'eroe, mentre penso che l'interpretazione tradizionale come corazza resti preferibile (basata, su Diod. 4. 38. 3), anche perchè la corazza serviva per evidenziare la scomparsa del corpo dell'eroe assunto al cielo, le cui ossa non furono ritrovate nella corazza durante l'ostologia. Tali immagini sono associate a scene dionisiache. e penso che ciò contribuisse ad evidenziare il ruolo di Dioniso nell'apoteosi di Eracle (cf. J. Bayet, MEFRA 39, 1921-22).

Florence Dupont (*Apothéose et héroisation dans l'Hercule sur l'Oeta de Sénèque*, pp. 99 ss.) studia le modificazioni subite dal mito del rogo di Eracle in funzione del parallelo costituito dal rito della *consecratio* dell'imperatore. Tali modificazioni si ritrovano nella tragedia di Seneca. La mancanza di note in questo articolo rende difficile stabilire l'apporto originale dell'autrice alla questione.

G. Devallet (*Apothéoses romaines: Romulus à corps perdu*, pp. 107 ss.) pone l'attenzione sul modo in cui scomparve il corpo di Romolo, che da eroe divenne dio. Le osservazioni specifiche dell'autore sono interessanti, si nota tuttavia che egli trascura i problemi centrali relativi all'apoteosi di Romolo, focalizzati dal Brelich (*Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976²) e dal Coarelli (*Il Foro Romano*, Roma 1986²).

Con molto interesse si leggerà il contributo di Colombe Couelle (*Le repos du héros: images attiques de la fin du V^{ème} siècle av. J.-Ch.* pp. 127 ss.). L'autrice sottolinea come Eracle fosse concepito dai ceramisti attici del VI e V secolo prevalentemente nel momento della lotta con gli animali e con i mostri, mentre a partire dalla fine del V secolo l'eroe figurò sempre più spesso in scene statiche, accompagnato da donne simboleggianti virtù o concetti. L'evoluzione è studiata particolarmente dentro la produzione del ceramista Meidias. Le osservazioni della Couelle sono interessanti anche per chi studia l'Ercole itlico, che nei bronzetti di VI e V secolo è sempre in assalto, mentre a partire dal IV secolo e soprattutto durante l'età ellenistica è spesso concepito nello schema del riposo dopo le fatiche.

Complesso è l'articolo di Alain Moreau (*Les ambivalences de Cassandre*, pp. 145 ss.), che studia le varie forme attraverso le quali venne concepita Cassandra. Notevoli

sono le osservazioni circa le somiglianze e i paralleli tra il mito (e anche tra l'iconografia) della profetessa e quello di Medusa. Cassandra è un personaggio eroico, che però ha molti caratteri in comune con gli dei.

Danièle Vazeilles (*Shamans et visionnaires Sioux intermédiaires entre les esprits et les humains*, pp. 169 ss.) propone i risultati di studi e ricerche sul campo in merito allo sciamanismo presso i Sioux, dal quale si apprende quali siano la vitalità dello sciamanismo contemporaneo e la sua capacità di adattarsi alle nuove situazioni storico-culturali. Interessanti sono le notazioni sulle società costituite e strutturate in base al tipo di essere sovrumano apparso durante sogni o visioni.

Anne-Marie Jeay (*Nous et vous = Nous. Entre hommes et dieux en Afrique de l'Ouest*, pp. 181 ss.) è una specialista di tradizioni africane e presenta uno studio sugli spiriti o genii presso varie società africane, cercando di classificare il tipo di interventi dei genii stessi presso le comunità, attraverso persone considerate interlocutori privilegiati con gli esseri sovrumani.

Per finire, Jean-Jacques Rassial (*Clinique du héros*, pp. 195 ss.) espone i risultati di una serie di sedute psicanalitiche, durante le quali un ragazzo algerino gli ha fatto comprendere le difficoltà attraverso le quali stava maturando per lui il processo di autoindividuazione in relazione con l'Altro (altro sesso, altra nazionalità...). L'autore paragona il ruolo di certe figure 'mitiche', come quella del cosmonauta, nel processo di trasformazione dell'adolescente con quello delle figure degli eroi del mondo classico. Purtroppo lo spazio accordato al contributo della psicanalisi è ridotto: esso fornisce soltanto uno spunto di riflessione.

Dall'insieme del volume emergono sprazzi di luce su molteplici segmenti o frammenti della tradizione: la lettura è utile sia per ciò che il libro dice che per ciò che solamente suggerisce.

Attilio Mastrocinque

ESCHILO, *I Persiani*, a c. di L. Belloni, Vita e Pensiero, Pubbl. dell' Univ. Catt. del S. Cuore (Bibl. di 'Aevum Antiquum', 1), Milano 1988, pp. LXXXVI + 279, L. 35.000.

Questa nuova edizione dei *Persiani* eschilei, con traduzione a fronte ed ampio commento, si propone tra l'altro il fine apprezzabile di approfondire la nostra comprensione della tragedia «anche alla luce degli studi sulla regalità achemenide», come recita la quarta di copertina. Tale orientamento è subito chiarito da Belloni nella 'Premessa' (pp. IX-X): il suo commento vorrebbe essere «uno strumento utile a penetrare l'ambientazione della tragedia a Susa», e l'edizione dovrebbe essere piuttosto considerata «una lettura della tragedia». Nell' 'Introduzione' (pp. XI-LV) B. sviluppa

diffusamente - forse con qualche prolissità e un'articolazione interna che poteva essere meglio marcata - l'analisi dei temi più rilevanti del dramma, nonché dei suoi personaggi, con l'occhio puntato sulle peculiarità politico-religiose della tradizione achemenide. Tra i motivi sottolineati e le correlate osservazioni: la 'coralità' che caratterizza la tragedia; il modello ideale della pace achemenide, incarnato nelle figure di Ciro e Dario; il richiamo alle iscrizioni persiane e al loro linguaggio; i *Persiani* come «tragedia della regalità vacante»; il mare «presenza inquietante» in tutto il dramma; il *daimon* «incombente nella realtà storica, insidioso e violento a motivo della tracotanza di Serse», che «permette a Eschilo di raccordare la sapienza greca alla tradizione persiana» (p. XXXIII), per cui «la legge di Zeus e la pace di Ciro corrispondono a un equilibrio perduto e sono i massimi ideali espressi nei *Persiani*, punto d'incontro fra Oriente e Occidente» (p. XXXIV). Sarebbe stato utile integrare tali considerazioni, in maniera dialettica, con una messa a punto sui *Persiani* in quanto opera rappresentata ad Atene nel 472 a.C., in una precisa fase storico-politica. B. dedica relativamente meno spazio, in questa introduzione, all'analisi propriamente drammatica (per la quale si attingerà soprattutto al 'Commento'): ricordando le ripetute critiche dei moderni alla presunta mancanza di unità della tragedia e alla sua staticità, egli osserva giustamente come anche in passato si siano riconosciuti «gli esiti di una coesione lirica»; «il *drama dei Persiani* non risiede in un procedimento meccanico più o meno evoluto, bensì in una rappresentazione storica e religiosa alimentata da un *pathos* che il poeta sorveglia con equilibrio [...], *pathos* [...] duttile nell'ambito della coralità» (p. XLVI).

Nel 'Librorum Conspectus' (pp. LVII-LXXXIV), B. presenta un'ampia bibliografia, accurata ed esaustiva, suddivisa per maggiore comodità dei lettori in nove sezioni tematiche. Segue un 'Siglorum Conspectus' (pp. LXXXV-LXXXVI), conforme alle scelte operate a suo tempo da Dawe e Page.

Si passa quindi a 'Testo e traduzione' (pp. 1-69). Il testo - come avverte B. nella citata 'Premessa' - ha il suo fondamento nell'edizione di Page, ma da essa si discosta di frequente (le motivazioni ne sono date nel 'Commento'; su alcune scelte di B. rinvio a quanto detto sotto, riguardo a tale sezione), e diverse volte con ragione: l'"apparato" dà appunto conto di tali divergenze, secondo un criterio illustrato nella stessa 'Premessa', che è l'aspetto meno felice dell'intero lavoro (risulta pericolosamente equivoco, come ho potuto constatare, a livello didattico): «Il solo nome dell'editore (: Page) indica l'opzione per una diversa variante o congettura tuttavia documentata nei codici, mentre il ricorso a *con.* evidenzia restituzioni al testo dovute a Page o ad altri studiosi» (p. IX). Consiglierei di ignorare l'"apparato": quel che conta sono il testo costituito da B. e le connesse osservazioni; lo stesso 'Commento' - è da dire - non sempre si preoccupa di fornire sistematicamente lo stato della *paradosis*. La traduzione è accurata e aderente al testo, con esiti spesso felici (non mi attrae il ricorso a un sintagma ellittico nella resa di sost. + agg. composto: 73 πολυάδρου 'Ασίας 'dell'Asia molti

abitanti', 85s. δουρικλύτοις ἄν-| δράσι 'uomini lancia illustre', etc.). Qualche piccolo rilievo: 170s. σύμβουλοι λόγου | τοῦδε 'consiglieri in questo evento': meglio 'su tale questione', cf. LSJ s.v. λόγος VIII; 217 εἶ τι φλαῦρον εἶδες 'se visione sinistra hai avuto': direi 'qualunque visione...'; 442 ψυχὴν τ' ἄριστοι 'eletti d' animo': piuttosto 'eccellenti per coraggio'; 629 Γῆ τε καὶ Ἑρμῆ, βασιλεῦ τ' ἐνέρων 'Terra e tu, Hermes, signore dei morti': leggi '... e tu, Hermes, <e tu,> signore dei morti' (chiaro refuso!); 717 ἐκέϊσε non è tradotto; 744 τῶδ'... ἤνυσεν 'realizzò questi piani': non 'piani' ma 'presagi' - se τῶδε è da riferire ai θέσφατα, cf. 740s. - o 'mali' - se ai κακά, cf. 743, come lo stesso B. nel 'Commento'; 769 ἄρξας ἔθηκε πάσῳ εἰρήνην φίλοις 'grazie al potere dedicò la pace agli amici': non capisco la scelta del verbo 'dedicare'; 772 εὐφρων sarà qui più 'saggio' che 'benevolo' (cf. Broadhead *ad l.*, e lo stesso Fraenkel *ad Ag.* 806 più volte citato da B.); 786 οὐκ ἔν φανείμεν πῆματ' ἔρξωντες τόσα 'non avremmo realizzato sciagure tanto gravi': piuttosto 'non potremmo risultare autori di...'.

'Commento' (pp. 73-252). E' - come era lecito attendersi - la parte più consistente del lavoro, e insieme la più utile e pregevole. L'informazione bibliografica è accurata e aggiornata, nonché attentamente rielaborata: B. dà conto con particolare cura di tutti i contributi successivi all'edizione commentata di Broadhead (1960), mostrando competenza ed equilibrio. L'espressione è chiara ed elegante, pur con occasionali eccessi discorsivi. Costante è l'impegno a capire ed approfondire il testo e le sue valenze drammatiche; numerose e pertinenti le osservazioni di carattere critico-testuale, improntate a prudenza (B. è nettamente conservatore) ed argomentato buon senso. E' un peccato che nel complesso B. non ci abbia offerto un commento esauriente anche sotto l'aspetto dell'analisi formale, per la quale - è innegabile - era certo attrezzato. Si ha l'impressione che ciò sia dovuto a una scelta deliberata, nel senso di privilegiare la 'lettura' di cui parla la 'Premessa' - attenta in modo precipuo ai risvolti ideologici, istituzionali e psicologici - con un implicito rinvio ai commenti tradizionali (in particolare al cit. Broadhead) per molte annotazioni di ordine linguistico e stilistico, che si sarebbero desiderate per completezza (magari 'prosciugando' altre considerazioni). Se per questo riguardo non soppianta i predecessori, è però indubbio che il commento di B. è uno strumento importante - e, ripeto, aggiornato - per migliorare l'approccio del moderno lettore ai *Persiani*. Seguono alcune osservazioni, che non limitano affatto l'apprezzamento per l'opera.

P. 88: «TrGF III 232» sarebbe meglio indicato - per evitare ambiguità relative ad autore, numero di pagina e numero di frammento - come Aesch. fr. 232 Radt (cf. anche p. 205). P. 90: il fr. 192 E. di Eupoli è il 207 K.-A. (ma quasi tutte le citazioni di frammenti comici saranno da rapportare ai volumi finora pubblicati dei PCG di Kassel-Austin: si veda l'«Index locorum» per Aristofane, Cratino, Difilo, Epicrate, Eubulo; anche i frammenti di Menandro sono citati dalla poco affidabile edizione di Edmonds). P. 91: non è segnalata la v.J. ἔπεισμα al v. 71. P. 92: πεζονόμος τ' al v. 76

era già di Blaydes, prima che di Broadhead; valeva la pena di riferire le congetture dei citati Schütz e Stadtmüller (rispettivamente πεζουόμους e πεζουόμου τ'). P. 96: infelice l'espressione «varianti sostitutive di ἀνάσσω». P. 99: per πόντιον ἄλλος (v. 111), cf. Bacchyl. XVII 84s. Sn.-M. P. 100: Kühner-Gerth «I 2,310-11» sarà semmai II 1,..., o più semplicemente - secondo il corrente uso - I 310-11 (anche altrove questa svista). P. 107 (v. 146): rispetto a τὸ πατρωνύμιον γένος ἀμέτερον, il γένος ἡμέτερον τε πατρωνύμιον di Housman non è ovviamente un'integrazione. P. 126 (v. 239): stranamente in contrasto con la sua stessa traduzione, B. intende ἀρχμή come 'lancia' e non '(punta della) freccia'. P. 177 (vv. 568s.): enigmatica, se non si ha sott'occhio l'apparato di Page, l'annotazione di B., che non segnala il testo tràdito. Poco oltre, riguardo ad ἔρραται, «lezione di numerosi codici al v. 580» (spostato da Hermann all'inizio del v. 571), non si precisa che in essi compare dopo ἑταιρεδες. Pp. 180s.: abile ma non persuasiva la difesa della variante ἔμπορος nel v. 598... κακῶν μὲν δοτις ἔμπερος κυρεῖ. P. 196 (v. 683): per στένει, si potevano segnalare anzitutto i vv. 548s. e 730 degli stessi *Persiani*. P. 200: l. «un'αἰδώς ...». Per ἀνθίσταται al v. 703, meritava di essere ricordato ἀνθάπτεται di Wakefield. In quanto al «valore predicativo di μάσσω» nel v. 708 ...ὁ μάσσω βίωτος ἦν ταθῆ πρόσω, lo si potrà più precisamente definire prolettico (= ἦν ὁ βίωτος ταθῆ πρόσω ὥστε μάσσω γενέσθαι). P. 203: non capisco le considerazioni finali sulla *crux* del v. 732 Βακτρίων δ' ἔρρει πανῶλης δῆμος, οὐδέ † τις γέρων †, che sembrano volte a difendere in qualche modo il testo tràdito. P. 206 (v. 749): non è segnalata la v. l. θεῶν τε P. 207: in 750s. πῶς τάδ' οὐ νόσος φρενῶν | εἶχε παῖδ' ἑμόν; B. ed altri intendono τάδε come accusativo di relazione; ma penso che siamo di fronte a una chiara *Mischkonstruktion* (così già Hermann) risultante dalla confluenza di πῶς τάδ' οὐ νόσος φρενῶν; e πῶς οὐ νόσος φρενῶν | εἶχε παῖδ' ἑμόν;. P. 244 (v. 1002): si dice che ἀγρέται è restituito da Toup, ma non si riporta che la tradizione reca ἀγρόται.

Tra le decisioni di B. su cui si può concordare (oltre al rifiuto di vari tentativi congetturali di Broadhead), segnalo *en passant* le seguenti. P. 109 (v. 162): giustamente B. si allontana da Page, preferendo stampare il testo tràdito (οὐδαμῶς ἐμαυτῆς οὐσ' ἀδείμαντος), di recente difeso da Burzacchini (1980), contro il violento οὐδαμῶς ἀμαυτῆς οὐσα δείματος di Lawson, accolto da Page. P. 120 (v. 210): valida la difesa di εἰσιδεῖν (Hartung) contro ἔστ' ἰδεῖν stampato da Page. P. 132 (v. 277): convincente il sostegno a ἐν διπλάκεσσω, contrassegnato da *crux* nell'edizione di Page. P. 138 (v. 307): accettabile la prudenza di B. nel conservare il tràdito πολεῖ: Page accoglieva σποδεῖ di Emperius (perché «Emper»?). P. 166 (v. 480): B. difende δέ, contro γε preferito da Page. P. 177 (vv. 564ss.): *Mischkonstruktion* difesa mantenendo ὡς ἀκούομεν (εἰσακούομεν di Pauw in Page). P. 208 (v. 753): buona difesa di τοι, congettura di Dindorf (τοῖς codd., Page). P. 214 (v. 782): non a torto B. è prudente nel conservare le due 'anomalie' ἐὼν e νέα φρονεῖ.

Un buon supporto è costituito dal 'Conspectus metrorum' (pp. 253-62) e dall'

'Index locorum' (pp. 263-79), che concludono l'opera. Soltanto due osservazioni sulla sezione metrica: sarebbe stato opportuno indicare la presenza di iato e, ogni volta che fosse possibile, la fine di periodo; ai vv. 116-21 non è congruo designare ~ (l'interiezione óô) con la sigla 'ia' propria del *metron* giambico.

Vinicio Tammaro

Aldo SETAIOLI, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*. Testi e manuali per l'insegnamento universitario del Latino, 26, Pàtron, Bologna 1988, pp. 546.

Riprendendo in mano con grande impegno - ma soprattutto con severa acribia - l'intera opera in prosa di Seneca al fine di verificare dall'interno le procedure tecnico-linguistiche di traduzione/citazione e, soprattutto, di cogliere l'atteggiamento mentale del Cordovese nei confronti della cultura ellenica, Setaioli da un lato prosegue quel suo personale itinerario che l'aveva in precedenza condotto ad analizzare le *Teorie artistiche e letterarie di L. Anneo Seneca*, Bologna 1971, e a delinearne le principali implicazioni a livello di tecnica retorica (cf. *Seneca e lo stile*, ANRW 2, 32, 2, Berlin-New York 1985, 776-858), dall'altro si inserisce in quella linea di ricerca italiana che aveva prodotto opere quali - sul versante della disciplina e della teoria poetica - il lavoro di G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano 1970, oppure - pietra angolare per la determinazione della struttura dinamica del dettato senecano - lo studio di A. Traina, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, Bologna 1974, 1987⁴.

Lo studioso qui ci offre uno strumento di lavoro davvero prezioso che si segnala anzitutto per la completezza dell'informazione che fornisce: pur non trattandosi di uno studio esaustivo sulle fonti greche senecane, in realtà si è di fronte a una rassegna completa dei problemi di storia del testo e di critica testuale che a ciò sono connessi e che o si possono considerare risolti o, in molti casi, richiedono ulteriori approfondimenti. Il materiale bibliografico è sondato con grande acume critico ed è sfruttato sempre equilibratamente, per cui - alla fine - si possiede uno *status quaestionis* davvero attendibile (da vedere per completezza anche la nota integrativa dello stesso Setaioli, *Annotazioni bibliografiche complementari su 'Seneca e i Greci'*, BSL 18, 1988, 64-73). Si osservi la cautela con cui è trattato il problema del rapporto con i testi di Epicuro o degli Stoici: nell'uno e nell'altro caso sono scartate le pregiudizievole impostazioni di coloro che considerano le citazioni e i richiami senecani o tutti di seconda/terza mano oppure attestanti sempre una conoscenza diretta delle fonti. Procedendo citazione per citazione Setaioli dimostra, ad esempio, come l'edizione dell'epistolario epicureo posseduta da Seneca non potesse essere un semplice compendio, «ma dovesse somigliare piuttosto alle raccolte in uso all'interno della stessa

scuola epicurea» (176). Analogamente, confrontando le fonti greche parallele a quelle testimonianze senecane che dichiaratamente appaiono come citazioni da Stoici greci, si è ricondotti per lo più a fonti mediate identificabili (Posidonio, Asclepidoto, Panezio, Ecatone), altrimenti a repertori o a raccolte gnomologiche tanto pratiche da sfruttare.

Che poi questa analitica indagine comprometta in parte l'immagine che Seneca intendeva dare di sé - l'immagine di uno studioso 'serio', affidabile nell'uso delle fonti e di *qui* originale pensatore - è conclusione che Setaioli rifiuta; si badi: proprio in forza dell'uso non strettamente filologico che il Cordovese fa delle sue fonti, del modo in cui magari sa trasformare anche uno scialbo resoconto dossografico in 'citazione diretta', è possibile teorizzare la libertà del 'porsi' senecano e la padronanza esemplare del vasto materiale a sua disposizione. Come dire: spesso «la citazione è finalizzata all'efficacia dell'*admonitio* etica, [Seneca] tende a scegliere, per citarle in traduzione latina, sentenze che già nell'originale abbiano una struttura adatta al suo scopo» (44); e, comunque, si consideri che non si tratta di «traduzioni di opere intere e neppure di lunghi brani, bensì per lo più di sentenze, che possono essere citate solo per il loro contenuto e quindi vengono rese piuttosto dimessamente, oppure, più spesso, sono incastonate nella prosa senecana allo scopo di accrescere retoricamente l'efficacia dell'*admonitio* filosofico-morale cui sono finalizzate. Nell'un caso e nell'altro una citazione in lingua originale non avrebbe raggiunto gli scopi che lo scrittore si proponeva» (24).

Setaioli insomma ritiene che l'espressione linguistica di un contenuto si sostenga e si intrecci fondandosi in relazione alla struttura logica del pensiero stesso che intende proporsi: tuttavia se l'intuizione è giusta - e parzialmente, in particolare pp. 24-33, ciò è confermato in relazione alla stessa dottrina stoica del λόγος - essa poteva più efficacemente essere confortata sfruttando i più recenti studi di teoria del testo e della comunicazione linguistica. Nonostante il capitolo I (*Natura delle due lingue e principii della traduzione dal greco*) e l'appendice I (*Terminologia del tradurre in Seneca*), infatti, rimane solo abbozzato un quadro di riferimento teorico sufficientemente collaudato, e, in fin dei conti, sorprendono assenze quali Noam Chomsky (per esempio *Language and Mind*, New York 1968) e Sigfried J. Schmidt (cf. *Texttheorie. Probleme einer Linguistik der Sprachlichen Kommunikation*, München 1973); più ancora, sul versante specifico dell'analisi retorica, potevano essere presi in considerazione i lavori di Perelman e Olbrechts-Tyteca, di Henry, dello stesso Heinrich Lausberg. Ma forse - lo si può arguire qua e là nel testo - è intenzione di Setaioli ritornare su questo problema che davvero rappresenta il più opportuno modo per focalizzare adeguatamente i risultati di una ricerca esemplare eppure 'riduttivamente' filologica.

Per venire ora a qualche osservazione più particolare - inerente al materiale analizzato da Setaioli - sono da rilevare alcuni risultati sicuri raggiunti: a proposito del celebre verso cleanteo *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt, epist. 107. 11* (verso

assente nell'originale greco, cf. *fr.* 527 von Arnim, SVF I 118. 24-7), esso è senecano, anche se qui - come in *vit. b.* 15. 5-6, e in *Simp. in Epict.* 53. 1 - si possono «scoprire tracce abbastanza consistenti di scoli esegetici a Cleante che il filosofo latino ha utilizzato per integrare il modello poetico che traduceva, secondo un procedimento noto a Roma fin dai primordi della letteratura latina» (81).

Aristotele in Seneca (141-64): in base alle forti influenze - documentate - dello Stoicismo antico viene confermata la derivazione indiretta delle citazioni senecane. In qualche caso (cf. la dottrina delle cause aristoteliche, in *epist.* 65) si può sospettare una fonte medioplatonica, non aristotelica (cf. invece il parere contrario di Bickel e Scarpat).

A proposito delle *Sentenze epicuree* (182-223), caso che Setaioli forse un po' arbitrariamente distingue da quello delle *Lettere*, accanto a una raccolta di lettere di Epicuro lo studioso assicura che «Seneca disponeva anche di uno gnomologio etico che conteneva sentenze almeno in prevalenza epicuree» (183).

Affrontando infine l'analisi delle citazioni presenti nelle *Naturales quaestiones*, oltre all'uso di dossografie e fonti mai di prima mano, Setaioli segnala un'altra interessante caratteristica senecana: «è lo stesso Seneca a rivelarci inavvertitamente che una dottrina da lui precedentemente riportata col nome di un pensatore più antico gli è in realtà nota solo indirettamente» (442); allusione dunque ad un procedimento retorico carico di effetto e significato consapevolmente sfruttato (cf. anche pp. 381-83, a proposito di Euthymenes Massiliensis e Talete; pp. 392-93, a proposito di Anassimene; pp. 401-02, ancora a proposito di Talete).

Setaioli consegue *risultati certamente più dubbi* in alcune altre occasioni: valga-no almeno due esempi.

Platone in Seneca (117-40): pare definitivamente scartata l'ipotesi di una conoscenza diretta del testo platonico; non solo occorre pensare a uno (o più) intermediari, ma, come dimostra il caso delle citazioni dal *Timeo* (il modo in cui Seneca tratta lo schema della dottrina delle cause attribuita a Platone si ritroverà significativamente in *Procl. in Ti.* I 355, 359, 365), esso (o essi) andranno ricercati «nella scuola filosofica che si rifaceva a Platone» (132), nel medioplatonismo. Non è ben chiaro tuttavia perché rimangano in sede di conclusione esplicite incertezze: «... Seneca aveva probabilmente davanti a sé il testo del *Timeo*, sul quale verificava la citazione della sua fonte» (137)!

Quindi si veda l'appendice III (473-84) dedicata all'identificazione del *maximus poetarum* citato da Seneca in *brev.* v. 2. 2. Setaioli, nonostante qualche iniziale esitazione, propende decisamente per Menandro (così pure, in tempi recenti e in forza di un impegnativo intervento testuale come *maximus <comiconum> poetarum*, già S. Mariotti, *Adversaria philologica (III)*, *Studien zur Textgeschichte und Textkritik G. Jachmann gewidmet*, ed. H. Dahlmann - R. Merkelbach, Köln-Opladen 1959, 126-30); a me invece pare *decisiva*, per negare la paternità menandrea, proprio l'impossibilità

che Seneca attribuisca l'epiteto di *maximus poetarum* a Menandro, quel Menandro da lui mai tanto stimato e che del resto in altra occasione (*tranq. an.* 17. 10) pare esser citato semplicemente come *Graecus poeta* (61-3).

Ma non sono certamente poche inevitabili leggere forzature (spesso necessarie allo scopo di definire qualche coordinata di fondo) che possono appannare il valore d'insieme dell'opera di Setaioli.

Piuttosto un altro è il rammarico: a garantirne la fruibilità e a farne un pratico strumento di base avrebbe dovuto soccorrere un adeguato apparato di indici dei passi analizzati e degli autori greci e latini citati: sicuramente anche in questo caso - come, tanto per fare un esempio analogamente eclatante, in quello dei due volumi degli *Stoici antichi* curati per UTET, Torino 1989, da Margherita Isnardi Parente, dove mancano un indice delle fonti e le tavole di concordanza con gli *Stoicorum Veterum Fragmenta* dell'Arnim - una grave costrizione editoriale.

Stefano Maso