

Homo Edens. Regimi e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo, a cura di Oddone Longo e Paolo Scarpi, Diapress, [Milano 1989], pp. 350, L. 40.000.

Questi Atti del Congresso svoltosi a Verona il 13-14-15 aprile 1987 presentano trentasei contributi in sei sezioni di lavoro, che spaziano in un arco di tempo amplissimo e in un altrettanto ampio ambito sociale.

G.R. Ceni, nella *Presentazione*, rende conto degli intenti che hanno animato il Colloquio interuniversitario: «Homo Edens è nato dalla legittima curiosità di chi, occupandosi di Socrate e delle piramidi d'Egitto, dell'alfabeto etrusco e dei fellah ha infine avvertito l'esigenza di non limitarsi a sapere tutto del loro pensiero ignorando pressoché tutto dei loro costumi alimentari. Ma ancor di più, il colloquio "Homo Edens" è nato dalla necessità di recuperare questo immenso patrimonio che è la gastronomia dei progenitori e l'humus culturale da cui essa ha tratto le mosse... Ripercorrere i regimi e le pratiche del cibo significa allora incontrare il problema della salute e della medicina, il problema dell'organizzazione sociale e politica, il problema del significato della vita» (pp. 11s.). Con maggiore puntualizzazione insiste poi sul tema la *Prefazione* di O. Longo e P. Scarpi.

Dopo un prologo di C.T. Argan, immette nella prima sessione (*Cibo, cultura, società*) una nota del presidente G. Nenci (*Pratiche alimentari e forme di definizione e distinzione sociale nella Grecia arcaica*): sulla base dell'analisi di alcuni vocaboli ed espressioni, l' A. dimostra come l'alimentazione permetta distinzioni di gruppi e di classi a livello sociale.

Il compianto G.R. Cardona (*Determinazione alimentare e rideterminazione linguistica*) focalizza il discorso sulla categorizzazione linguistica delle abitudini alimentari e sulle esigenze culturali che richiedono la nascita della classificazione delle 'forme di vita'. La sua analisi lessicale nell'ambito del mondo animale (pesci, crostacei, uccelli) e vegetale (funghi, frutta e verdura) ci guida a scoprire casi di rideterminazione linguistica dettata dagli usi alimentari.

M. Bettini (*Del fritto e d'altro*) ci conduce nel mondo della pratica culinaria romana attraverso l'arrosto, il lesso, il cotto in salsa ed infine il fritto, che dalle testimonianze di vari autori di diverse età è posto «in una posizione in qualche modo ambigua o meglio subalterna, nella cucina romana» (p. 43).

Il fritto nel mondo greco è il tema del discorso di G. Pucci che, riallacciandosi a quanto esposto da Bettini, evidenzia la diversità del modo di intendere il fritto tra i Greci: sulla scorta di Aristotele e Alessandro di Afrodisia, si evince l'opposizione del fritto al bollito e il suo accostarsi all'arrosto. Curioso che solo con Alessandro risulti esplicito l'uso dell'olio per il fritto, ma in ogni caso quest'ultimo sembra essere una pratica culinaria meno frequente di quanto potrebbe essere, soprattutto in ambito mediterraneo, dove l'olio ha un posto di rilievo nella dieta.

Del 'milk complex' presso i Bantu orientali ci parla P. Matthey, che spiega l'importanza fondamentale del latte come valore supremo per quel mondo, in opposizione ai cibi solidi.

P. Scarpi soffermandosi su un tema a lui familiare (*La rivoluzione dei cereali e del vino: Demeter, Dionysos, Athena*) legge alcune tradizioni mitiche che riguardano i prodotti offerti alle tre divinità, con la convinzione, trasmessa anche al lettore, che celino precise implicazioni ideologiche e politiche. Cereali e vino hanno così

rappresentato «il segno tangibile e concreto della vita civilizzata, dell'identità culturale greca, di contro alla brutalità ferina, allo stato selvaggio e alla barbarie» (p. 59).

F. Sinatti D'Amico (*Coltivazione e nutrizione nel medio evo mediterraneo*) chiude la prima sessione, analizzando il rapporto tra il tipo di alimentazione e le conseguenti culture impostate massimamente sulla produzione di cereali, secondo le esigenze e le abitudini consumistiche delle fasce sociali.

Avvia la seconda sessione, dedicata a *Le filosofie del cibo*, il contributo di A. Pennacini *Il cibo e il corpo nella diatriba e nella satira* che si interessa dei criteri di vita dei cinici, esposti anche attraverso la predicazione popolare o *diatriba*, corrispondente al latino *sermo*. Ricordando la figura di Bione di Boristene, tipico rappresentante di questa composizione estemporanea, curata con le armi della retorica, lo studioso trova un punto d'incontro tra il «greco e Lucilio nell'uso paradigmatico di operazioni tecniche attinenti a realtà fisiche» per «convalidare il vero filosofico o spirituale» (p. 78). Così nella duplice valenza etica intellettuale e sperimentale sensibile del termine *sapiens* è presente un esempio di quanto affermato. Torna in mente qui, e Pennacini pur non precisandolo lascia intendere che sta servendosi, il luogo plautino del *cocus sapiens*, del cuoco che dimostra la sua *sapientia* nella capacità di aggiungere la giusta dose di sale alla minestra.

Sulla dieta vegetariana proposta da Platone nel primo momento della costituzione di una città (l'età di Crono), che non sia una città di porci (*R. 372d 4 - e 1*), cioè *tryphosa* (età di Zeus), così come sui «tre tipi fondamentali di vita per procurarsi direttamente il cibo» (pastorizia, caccia, agricoltura) e sulla *scala naturae* aristotelica si sofferma il documentato lavoro di G. Cambiano e L. Repici (*Cibo e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicaerco*). Alcuni luoghi dei due filosofi e del discepolo di Aristotele confermano che, in connessione con i vari tipi di vita, stanno le diverse età e i diversi rapporti tra gli uomini.

P. Scarduelli ci informa sull'uso simbolico della carne di maiale presso i Nias dell'Indonesia, che fanno di quell'animale merce di scambio per i loro rapporti sociali ed economici (*Le proteine simboliche: l'uso alimentare e politico del maiale nella società Nias*).

G.F. Turano (*L'alimentazione nel linguaggio di Platone: il "Simposio"*) analizza il dialogo platonico arrivando alla conclusione che la 'dieta' proposta, un regime vegetariano, definito ora 'dieta mediterranea', risulta essere non solo parte integrante di un progetto educativo vastissimo e innovatore, ma anche un programma alimentare degno tutt'oggi della massima attenzione.

L. Bertelli (*I sogni della fame: dal mito all'utopia gastronomica*), toccando i confini che vanno dal mito a comprendere Ateneo, Cratete, gli Accademici, recupera la questione del cibo nella terra povera di Grecia, e traccia un *excursus* di una «storia che si può iscrivere in un triangolo formato dalla naturale scarsità di risorse, dalla necessità di mezzi di sussistenza per una popolazione in costante crescita, dai sogni di evasione da una realtà quotidiana sottoposta alla legge della lesina e dell'oculato consumo» (p. 103).

La terza sessione (*Per una geografia alimentare*) è introdotta da una comunicazione del presidente B. Schlerath su *Cibo degli dei e cibo degli uomini nella tradizione vedica*, con la quale lo studioso, sulla base delle ricerche di W.P. Leist e P. Thiene, ritorna sul significato attribuito da Benveniste a *dap- cioè 'banchetto che aveva luogo dopo un sacrificio' per affermare che «non esiste differenza fra sacrificio

e banchetto» (p. 118). Stabilito che «con il pranzo si onorano in primo luogo gli dei...quindi...gli antenati defunti...gli ospiti, i membri della famiglia, e infine il padre e la madre, che mangiano i resti del banchetto» (p. 119), lo studioso chiude la sua comunicazione elencando le offerte sacrificali - burro, latte, cereali, carne - e i loro usi nella civiltà vedica.

L'intervento di F. Crevatin (*Questioni di gusto nelle lingue: note preliminari*) sottopone all'attenzione del lettore un campionamento di espressioni prevalentemente africane, relative alla categorizzazione dei sapori, tema che rientra in «un più ampio lavoro sulla categorizzazione linguistica del percepito sensoriale» (p. 123).

G. Castellana con una ricca documentazione studia *La produzione del grano nel bacino della valle dell'Himera meridionale nell'antichità*. Il lavoro spazia in un ampio periodo temporale e si avvale di dati statistici dell'epoca medievale, estensibili analogicamente, secondo l'A., all'evo antico, per precisare il quadro della produzione di grano nella famosa zona siciliana.

F. Remotti (*Dai WaNande agli antropologi: cibo essere e antropofagia*) fornisce alcune precisazioni sulla antropofagia e sulla alimentazione presso i bantu, legata ovviamente al tipo di cultura. La comunicazione, come si capisce, va ad integrarsi con quelle di Matthey e Crevatin per non lasciare inevaso il discorso su popolazioni che, pur ancora tutte da studiare, danno talvolta al classicista, con i loro tratti culturali, utili strumenti per l'interpretazione di aspetti delle civiltà da lui indagate.

A. Prosdocimi (*Cibo degli dei e cibo degli uomini: "magmentum" e "mactare" "adolere - adultus" e "adolesco - adulescens"*), propone come spiegazione di *magmentum* «il *sacrum* che si dà agli dei, in quanto tale, la parte che nel sacrificio viene distrutta» e sostiene che «*mactus* "magis auctus" è termine sacrificale; *mactare* "magis augere" e "sacrificare" riproducono la figura semantica di *magmentum* "magis auctum" e "parte sacrificale"» (p. 154). Così *adoleo* riacquista la sua primigenia identità e vale *auctius facere* > bruciare (agli dei). *Alo/(ad-)oleo* 'crescere/far crescere' come 'nutrire' viene quindi accostato all'ittita *halki* /'cereali, grano'. Due appendici sono dedicate ad *Adolenda* (divinità ricordata dagli atti degli Arvali) e ai venetici *magetlon* e *augar* che sono chiariti da *mactus magmentum* e *aug-* > *augur*.

G. Guidorizzi (*Tabù alimentari e funzione onirica in Grecia*), con una disamina dell'assunto che si avvale di un consistente numero di testimonianze antiche, fa notare come «tra le altre forme di divieti alimentari presenti nella cultura greca, fosse stato elaborato un sistema di tabù rivolti a difendere l'attività oniro poetica della psiche» (p. 174).

La quarta sessione, sotto la presidenza di G. Savio, autore di una documentata relazione su *I prodotti alimentari come merce di uso e di scambio*, che fornisce anche chiari grafici relativi soprattutto al nostro secolo, si interessa di *mercato, scambio, approvvigionamento*.

Dieta e gestione delle risorse alimentari in età micenea è il tema della comunicazione di P. de Fidio, «dedicata non tanto ai singoli ingredienti della dieta, quanto alle modalità d'accesso ai beni alimentari, ossia ai criteri che ne regolavano la distribuzione e, prima ancora, la produzione» (p. 193). Avvalendosi dei vari tipi di testimonianze, dai ritrovamenti alle rappresentazioni iconografiche, la relatrice recupera la dieta in età micenea, calcolandone le calorie sulla base del consumo di frumento in 2017 e 1645 per maschio e femmina rispettivamente.

C. Ampolo (*Il pane quotidiano delle città antiche fra economia e antropologia*)

rifacendosi alla «più antica testimonianza di controllo pubblico del pane nel mondo greco» (Xen., *Sym.* 2.19), precisa che alla fine del V sec., ma l'uso si protrasse nel tempo, i magistrati ateniesi (e poi quelli romani) si preoccupavano di controllare non tanto il prezzo (che evidentemente era fisso) del pane, quanto il suo peso, perché il pane era venduto a unità, a *pagnotta*.

Su *Alimentazione urbana e alimentazione contadina nell'Atene classica* riferisce L. Gallo: le testimonianze raccolte da Goebel sul regime alimentare ateniese, «raffinato, ricco e variato», e quanto contrariamente tradito da Ateneo, consentono all'A. di precisare i termini della differenza tra la dieta della campagna, semplice e moderata, perciò 'sana' secondo Platone, e quella *tryphosa* cittadina, in un lavoro utile anche per le ampie note, ricche di riferimenti bibliografici.

B. Bauer (*Il digiuno: miti e realtà nella civiltà contemporanea*) in un succinto ma documentato intervento ricorda come il digiuno sia nell'antichità sia nell'età contemporanea abbia rappresentato e rappresenti una forma di purificazione, un modo per 'ritrovare se stessi'.

E. Avezzù, sviluppando un interesse già mostrato in altre occasioni, ci intrattiene su *Il ventre del parassita: identità, spazio e tempo discontinuo*. Dopo aver precisato che il termine 'parassita' nell'antichità aveva una valenza positiva in quanto riferito ad una sorta di celebrante, l'A. fa risalire ad Alexis (sulla scorta di Caristio di Pergamo) il valore negativo attuale, che sembra legato anche ad un progressivo espandersi della povertà e dell'accattonaggio.

La quinta sessione prende in considerazione *Le diete*, sotto la presidenza di D. Sabbatucci, che si sofferma brevissimamente su *Dieta carnea e vegetarianesimo*.

Un saggio a due mani di O. Bosello e T. Todesco, *Le modificazioni della dieta negli ultimi secoli. Possibili implicazioni in patologia umana*, mette a confronto le abitudini alimentari dei nostri antenati con quelle attuali, causa dell'incremento di alcune caratteristiche patologie odierne, per ribadire l'importanza delle fibre alimentari, di una giusta dose di proteine, lipidi, carboidrati e di una giusta quantità di calorie. L'eccesso, come si sa, è responsabile delle cosiddette malattie del benessere.

I. Mazzini (*Alimentazione e salute secondo i medici del mondo antico: teoria e realtà*) si propone di «1) illustrare le caratteristiche salienti della dieta alimentare ideale dell'uomo sano, ricco, o almeno agiato, nel mondo greco-romano, quale si ricava dai trattati dietetici dell'epoca; 2) evidenziare la corrispondenza tra la dieta dei trattati medici e la situazione economica generale, agricola e alimentare in particolare, quale ci è documentata da altre fonti» (p. 257). Ampio è il riferimento ai testi dell'antichità relativi all'argomento grazie ai quali l'A. conclude che «la dieta alimentare che emerge dagli scritti medici di epoca greco-romana è varia, individuale e flessibile» (p. 261).

G. Fornaciari (*Indagini paleonutrizionali su serie scheletriche antiche del bacino del Mediterraneo: un tentativo di interpretazione*) sulla base di rilievi del tasso osseo di stronzio (direttamente proporzionale all'assunzione di cibi di origine vegetale), e di quello di zinco (che rinvia al consumo di carne) arriva a concludere che «l'economia dell'età classica ed ellenistica [è] stata sempre agricola» (p. 271). Un esempio, questo contributo, di come diverse discipline ormai concorrano a fornire dati e conferme per la lettura dell'antichità.

Su questa strada, ma fondandosi sul complesso dentario, prosegue anche la comunicazione di F. Mallegni (*Modelli odontomorfologici: un tentativo di indagine*

nutrizionale dallo stato dei denti di gruppi umani antichi).

G. Ballarini (*Leguminosee strutture nutrizionali mediterranee*) sostiene la necessità di una *storia della cucina* a completamento della storia di un'epoca. Il modello alimentare mediterraneo vede nelle leguminose, o carne dei poveri per il loro apporto calorico, i suoi marcatori. È questa l'occasione anche per un discorso sulla fava, il favismo, come pure sulle qualità terapeutiche sue e delle varie leguminose.

Chiude questa sessione un altro breve ma stimolante lavoro di O. Longo (*Codici alimentari, rovesciamento, regressione. Gnatone nel romanzo di Longo Sofista*) che indaga i diversi codici alimentari presenti in *Dafni e Cloe* e soprattutto si sofferma sulla figura del parassita Gnatone, testimonianza di una cultura urbana che 'evade' in campagna e si 'inverte' fino ad una metamorfosi che porta a celebrare, pur in un sogno utopistico, un codice alimentare 'animalesco'.

La sesta e ultima sessione fa del *convito* il centro dell'interesse dei relatori qui presentati. Il presidente M. Torelli, avviando i lavori, *Banchetto e simposio nell'Italia arcaica: qualche nota* analizza gli usi del banchetto, anche funebre, e del simposio per evidenziare l'ideologia a questi connessa.

M. Lombardo (*Pratiche di commensalità e forme di organizzazione sociale nel mondo greco: "symposion" e "syssitia"*) sulle tracce dei lavori di O. Murray, S. Humphreys, L. Trumpf, ritiene lecito ipotizzare che «sia stato proprio il *symposion* a svolgere il ruolo, fondamentale, di organo del controllo sociale da parte dell'aristocrazia sugli altri ordini» (p. 314). L'analisi si conclude con un interessante discorso sul significato di *symposion* e le sue differenze con i *syssitia*, che richiama ed integra i risultati di precedenti comunicazioni.

G. Chiarini (*Metafore plautine*) ci riporta all'interno del mondo dei parassiti e «delle metafore del mangiare e del cucinare in relazione [ai] due ambiti antropologicamente fondamentali: denaro e donna». Un'occasione per riscoprire alcuni 'tipi' plautini che animano le commedie.

G. Mazzoli (*Il cibo del potere: il mito dei Pelopidi e il "Tieste" di Seneca*), analizza la cena *Thyestis* con cui, secondo l'A., si assiste al drastico rovesciamento del banchetto e sull'*homo edens* prevale l'*homo necans*.

Conclude gli interventi G. Guastella con un breve saggio, (*Topi e parassiti, la tradizione di mangiare il cibo altrui*) forma ridotta dell'annunciato più ampio lavoro su questioni relative al teatro plautino. Notate le coincidenze tra i gruppi di nomi di topi e parassiti, l'A. sostiene una sorta di identificazione di questi con quelli.

Un volume, come si è visto, particolarmente ricco e stimolante sia per i risultati raggiunti, sia per la varietà dei temi trattati, sia per la molteplicità delle competenze di cui si è avvalso il discorso.

Venezia

Giancarlo Scarpa

Storie del vino a cura di Paolo Scarpi. Presentazione di Adriano Pennacini e Giorgio Savio. *Homo Edens II*. Diapress, Milano 1991, pp. 205, L. 40.000.

Al I vol. di *Homo Edens* si accosta questo II che, in 18 contributi suddivisi in quattro sessioni di lavoro, raccoglie gli Atti del Colloquio Interuniversitario su *Regimi, miti e pratiche del bere*, tenutosi a Torino l'8-9 settembre 1989.

A. Pennacini e G. Savio in una chiara e stringata ma non per questo limitata presentazione, si soffermano sull'importanza dei risultati raggiunti con questa iniziativa (che si preannuncia con scadenza biennale) sia per il tema dell' 'uomo che mangia', sia per quello dell' 'uomo che beve', grazie anche all'intersecarsi con mutua utilità di risultati delle discipline umanistiche e di quelle scientifiche.

La prolusione tenuta da O. Longo, piccolo saggio di interazione tra discipline scientifiche e antichistiche, analizza il tema dell'*Acqua e vino* nel mondo antico e del loro utilizzo legato, soprattutto per l'acqua, ad una progressiva 'culturalizzazione' degli strumenti e delle pratiche d'uso.

La prima sessione (*Orizzonte culturale*), presieduta da R. Lazzeroni, si apre con una comunicazione dello stesso (*Il bere e il mito dell'immortalità fra India e Grecia*) che, dopo essersi soffermata sulle qualità del *soma* vedico, bevanda che «rende immortali gli dei e allunga la vita degli uomini», liberando i primi dalla vecchiaia e i secondi dalle «entità malvagie che provocano la morte prematura» (pp. 29s.), si interessa anche del nettare e dell'ambrosia greci, all'interno del comune sistema etimologico indoeuropeo. L'analisi etimologica proposta dal Thieme di questi due vocaboli dimostra che «nel nome del nettare è contenuto il nome della morte prematura, in quello dell'ambrosia il nome della morte naturale» (p. 34) e l'uno e l'altro sono come talismani che la vincono.

F. Fedele (*L'evidenza impalpabile: il bere nella preistoria europea*) affronta in un saggio ampio ed articolato, che si avvale di una ricca bibliografia, il tema del bere e delle bevande nella preistoria. La mancanza di notizie scritte spinge lo studioso a recuperare le testimonianze provenienti soprattutto dalle ricerche archeologiche, per giungere attraverso la loro analisi ad una succinta storia della vite e alla raccolta di materiali per una breve storia del bere.

M. Cristofani si sofferma sullo stile di vita etrusco 'principesco-aristocratico' tra il VII e VI sec. colto attraverso le testimonianze sul locale consumo del vino (*Vino e simposio nel mondo etrusco arcaico*).

Chiude la sessione una comunicazione di E. Kislinger che ci porta in area bizantina per informarci di varie qualità di vino consumato fino al XIV sec. (*Retsina e balnea: consumo e commercio del vino a Bisanzio*).

La seconda sessione (*Tecnologia Mercato Scambio*) presieduta da A. Zamorani impegna il lettore di formazione umanistica con una relazione firmata dallo stesso e da A. Lante (*L'evoluzione della tecnologia enologica per il miglioramento della qualità del vino*), che spiega, con un linguaggio comunque comprensibile a chi ha ancora qualche ricordo di chimica liceale, alcuni procedimenti adottati nella produzione del vino.

Questa sessione fornisce interessanti informazioni anche sulle *Biotecnologie per il miglioramento della vita* (I. Gribaudo-A. Schubert); sulle *Tradizioni nel Piemonte e nel Veneto: esempi per un tentativo di interpretazione della nostra storia vitivinicola* (A. Cald) una breve e bella storia della viticoltura e della produzione enologica piemontese e veneta dal VII sec. a.C. ai nostri giorni; su *Le prospettive del consumo di vino in Italia e in Europa* (C. Giacomini), peraltro poco incoraggianti: «la vitivinicoltura europea è afflitta da una crisi di carattere strutturale» (p. 124); su *Il vino come qualità* (B. Villosi), una fiduciosa risposta alle preoccupate riflessioni dei precedenti interventi.

La terza sessione (*Dalla fruizione al significato*), sotto la presidenza di C. De

Martinis ci offre cinque comunicazioni di diverso ambito disciplinare: di carattere 'scientifico' G. Civellini-G. Brocca-M. Filippini, *Alcool: uso e abuso*; A. Schön, "Ombre" psicoanalitiche; M. Ticca, *Il vino nel modello alimentare mediterraneo (sintesi della relazione)*; di carattere 'umanistico' E. Pianezzola, *In vino veritas? Le strategie della seduzione*; C. Grottanelli, *Carne e vino: misura e dismisura*. Le prime tre ci informano sugli effetti del consumo più o meno moderato dell'alcool e soprattutto sulle sue qualità 'terapeutiche' nei confronti dei tassi di trigliceridi e colesterolo. Pianezzola e Grottanelli, invece, sulla base di numerose testimonianze letterarie, ci ricordano come al vino fossero riconosciute proprietà che favoriscono ma anche vincono l'amore e al cibo carneo fosse attribuita la funzione di distinguere e classificare gerarchicamente gli ospiti, con questo riallacciandosi ad alcuni interventi del primo volume di *Homo Edens*.

L. Braccesi, presidente della quarta sessione (*La storia, il potere, il vino*), analizza dal punto di vista politico il famoso invito di Alceo a bere per la morte di Mirsilo (*Il brindisi per la morte del tiranno*), risolvendosi che si tratta di un brindisi 'da destra', che ha lanciato la sua carica ideologica negli 'imitatori' successivi, da Orazio a Carducci.

F.M. Fales (*Razioni di vino per la corte assira*) studia le liste vinicole da Nimrud, del primo quarto dell'VIII sec. a.C.: si tratta di tavolette cuneiformi, compilate da un amministratore, che riportano alcune quantità di vino associate al nome di determinati gruppi professionali nell'ambito della corte assira. Una riprova che per l'Assiria del I millennio storia del vino e storia del potere «hanno larghi punti di contatto» (p. 191).

Un contributo alla storia del vino è offerto da E.V. Maltese (*Per una storia del vino nella cultura bizantina: appunti dalla letteratura profana*): l'A. individua nella letteratura profana della cultura dal VI al XVI sec. una particolare attenzione al vino, che si risolve però nel suggerirne polemicamente un uso moderato. Solo Michele Psello col suo *Encomio del vino*, è in quel contesto un convinto apologeta della bevanda, teso a cercare una mediazione tra l'ideologia pagana e l'etica cristiana.

Un libro, anche questo, che attrae per l'ampiezza del discorso e l'intreccio di considerazioni che spesso, pur da angolature diverse, si confermano e ce ne suggeriscono anche altre sulla storia del bere, così come sulla validità della interdisciplinarietà nella ricerca.

Venezia

Giancarlo Scarpa

N. LORAU, *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. XXVI-380, L. 68000 (tr. it. di *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1990).

La nuova opera di N. Loraux che Laterza presenta al pubblico italiano non è, come l'A. chiarisce immediatamente, un libro sulla donna, sebbene nell'ultima parte si porti anche su di essa (cf. pp. 191 ss.), ma sull'uomo greco e sul femminile, cioè su quelle caratteristiche ed esperienze che la riflessione greca sui sessi ha considerato tipicamente femminili, ma che l'ὄνηρ desidera per sé, se non, addirittura, accoglie in sé.

All'origine di questo lavoro sta l'ipotesi (formulata a partire dalla tradizione degli *Epitafi*, studiata dalla Loraux in *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris - la Haye 1981) che il modello virile preminente nell'età della πόλις sia quello dell'oplita, il quale «non ha corpo» (p. XVI). Questo, infatti, è considerato un'astrazione, un'entità che la πόλις dona al cittadino quando egli nasce, ma di cui esige la restituzione al momento della morte in battaglia, accordandogli in cambio gloria eterna.

Accanto a questo modello - che potremmo definire 'politico' - ne esiste, secondo la Loraux, almeno un altro, in concorrenza con esso: quello dell'epopea (cf. p. XI), in cui la virilità è inscindibile dalla femminilità, intesa ad es. come disposizione al pianto o esperienza del dolore fisico. La storia del rapporto dell'uomo greco col femminile, pertanto, è vista come una tensione tra questi due modelli alternativi, come il tentativo dell'ἄνθρωπος di riappropriarsi per via inconscia - l'A. accoglie anche spunti offerti dalla psicoanalisi (cf. p. XXV) - del corpo, delle sensazioni, della sofferenza (magari provando dolori acuti come quelli del parto).

Nella rappresentazione greca dell'ἄνθρωπος, però, si verifica, ad un certo momento, una svolta: compare il modello del filosofo. Anima e corpo sono ora «irrevocabilmente separati» (p. 154); persino Eracle, nel cui mito era ravvisabile la compresenza di elementi maschili e femminili, viene 'intellettualizzato' (p. 186), perdendo i tratti muliebrici. Con la riflessione filosofica si realizzerebbe, dunque, quello «scivolamento attraverso il quale il femminile sarebbe passato dal corpo della donna nell'anima del maschio per essere riassorbito nel pensiero» (p. XXI). Alla donna rimarrebbe, di conseguenza, la parte negativa del femminile, quella che atterrisce, seduce, affascina (cf. p. 193), identificabile con figure mitiche come Clitemnestra, Atena, Elena.

Nella sua ricerca, la Loraux non trascura nessuno spunto, nonostante spesso si ponga dei limiti e tralasci deliberatamente alcuni percorsi che le si presentano (cf. pp. 16, 29, 116). Nessun genere della letteratura greca è dimenticato: si spazia dall'oratoria (funebre) alla tragedia, dall'epica alla commedia, dalla filosofia alla storia, infine alla lirica. Molteplici sono anche i settori della ricerca dai quali l'A. trae i suoi strumenti d'indagine: ricordiamo la linguistica (in particolare per la ricerca etimologica), l'antropologia, la psicoanalisi, sebbene, parlando di sé e della propria attività, ella si definisca semplicemente «storico» (cf. p. 116).

La ricchezza di informazione e la vivacità stimolante dell'indagine si inseriscono in una prospettiva ideologica aperta per cui talora gli interrogativi non trovano una risposta definitiva: la Loraux stessa, d'altro canto, dichiara il carattere «interrogatorio» e non esaustivo della propria opera (cf. p. 116). Inoltre, se la tesi principale risulta sufficientemente suffragata, l'approfondimento e la contestualizzazione delle singole testimonianze non è sempre paragonabile al loro numero e alla molteplicità delle relazioni che l'A. propone. Così, ad esempio, parlando della morte delle donne nella tragedia, la Loraux afferma: «Per una donna tragica morire vuol spesso dire suicidarsi. Come Deianira che, al pari di Aiace, si uccide con un pugnale e della quale il testo dice che lei, una donna, è morta come un oplita» (p. 27). Tuttavia questa equivalenza tra donna e oplita non è così evidente nelle *Trachinie*. La Loraux suggerisce (p. 292, n. 168) che «facendo della nutrice una παραστάτις, una compagna di rango (cf. *Tr.* 889), questa morte (*scil.* di Deianira) viene qualificata come oplitica». Tale accezione di παραστάτις non è però confortata dalle ulteriori

attestazioni del termine (cf. Soph. *OC* 559 e Xen. *Mem.* 2.1.32); una sfumatura 'militare' potrebbe venire dal corrispondente maschile παραστάτης il quale indica «one who stands by or near» e, metaforicamente, «assistant, supporter» (cf. LSJ p. 1325): il che si può intendere anche, ma non necessariamente, come 'compagno di rango dell'oplita'.

In conclusione, ci si trova di fronte ad un'opera aperta, *in fieri*, che richiede continuamente l'intervento attivo del lettore, col quale, peraltro, grazie al suo stile discorsivo, l'A. instaura un dialogo a distanza; un libro impegnativo, che alterna pagine caratterizzate da un fluire quasi narrativo, seducente (e di norma convincente: cf. il capitolo III, *La bella morte spartata*) ad altre in cui il filo logico è ravvisabile con maggior fatica (cf. il capitolo II, *Ponos*). È questa la testimonianza, dunque, di uno stadio della ricerca sulla differenza dei sessi in Grecia che merita di essere continuata, puntualizzata, anche riesaminata alla luce di nuove riflessioni, di ulteriori confronti di idee.

Parma

Elena Colla

Françoise FRONTISI-DUCROUX, *Le dieu-masque. Une figure du Dionysos d'Athènes* (Images à l'appui n. 4), Paris-Rome, Éditions La Découverte et École française de Rome, 1991, pp. 288.

La studiosa francese, alla quale dobbiamo importanti saggi sia sulle maschere culturali che su Dioniso¹, ci offre ora un volume interamente dedicato al πρόσωπον dionisiaco. Numerosi vasi testimoniano che «le dieu des apparences multiples et des épiphanies déconcertantes» (p. 7) veniva rappresentato anche nella forma di una maschera - di legno, metallo o pietra - priva di corpo ed appesa ad un palo: un tipo di raffigurazione del divino eccezionale, che «semble spécifique au monde grec et à Dionysos» (p. 9). Prima di dare inizio all'esame delle immagini vascolari, l'A. ritiene necessario fare alcune precisazioni sulla concezione greca della maschera (*Avant-propos*, 9 ss.). Un unico termine, πρόσωπον - il derivato προσωπεῖον «n'apparaîtra pas avant le II^e siècle (avant notre ère)» (p. 9 n. 9) - denotava sia la maschera che il viso, perché, come il volto manifesta l'identità dell'individuo ed è tramite delle relazioni interpersonali, così la maschera, per i Greci, non dissimula, ma rivela (pp. 10 s.). Il πρόσωπον infatti - come è evidente dal valore etimologico del termine, «ce qui est devant les yeux d'autrui; ce qui est offert à la vue» (p. 10) - si porge allo sguardo altrui, e dall'essere guardato acquista il proprio significato. Tale concezione, ed il

¹ Cf. *Idoles, figures, images: autour de Dionysos*, RA 1, 1982, 81-108 (in collaborazione con J.-L. Durand); *Figures du masque en Grèce ancienne*, Journal de Psych. norm. et pathol. 80, 1983, 53-69 (in collaborazione con J.-P. Vernant), ora in Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia, due*, tr. it., Torino 1991 (= *Mythe et tragédie deux*, Paris 1986), 11-29; *Specchiarsi nella maschera*, in AA. VV., *La città delle immagini*, tr. it., Modena 1986 (= *La cité des images*, Lausanne-Paris 1984), 136-149; infine, *Senza maschera né specchio: l'uomo greco e i suoi doppi*, in AA. VV., *La maschera, il doppio e il ritratto*, a c. di M. Bettini, Roma-Bari 1991, 131-158.

riconoscimento della maschera come forma peculiare della rappresentazione divina, costituiscono, a parere dell'A., premesse indispensabili per una nuova lettura ed interpretazione dei cosiddetti «Vases des Lénéennes». Questa denominazione, che la F.-D. riprende nonostante dissenta dall'ipotesi da cui essa deriva, risale - com'è noto - al Frickenhaus, il quale credette di individuare in ventinove vasi attici, databili tra il 490 e il 420 a. C., immagini della festa femminile delle Lenee. Nel cap. I (*Les «Lendenvasen» de Frickenhaus*) l'A. mette in rilievo l'importanza dell'opera dello studioso tedesco, che ebbe il merito, tra l'altro, di classificare con cura il materiale archeologico e di suscitare attorno ad esso un acceso dibattito: com'è noto, secondo alcuni studiosi - tra cui il Deubner - le raffigurazioni dei vasi in questione sarebbero pertinenti ai riti delle Lenee, mentre altri, sulle orme del Nilsson, penserebbero piuttosto alle Antesterie. Numerosi e diversi contributi all'esegesi delle immagini sono discussi dettagliatamente nella prima parte del saggio (*Histoire des «Vases des Lénéennes»*), in particolare nei capp. II (*Genèse des «Lénéennes»*) e III (*La guerre des «Lénéennes»*). L'A. non manca di sottolineare l'aleatorietà dell'assunto della maggior parte delle interpretazioni esposte, che cioè tali raffigurazioni rispecchino eventi reali. Ella ritiene che, al contrario, proprio «la prise en considération du statut de l'image, sa reconnaissance comme mode de discours particulier, dont le rapport avec la réalité n'est pas direct» (p. 63), costituisca l'indispensabile premessa per un'analisi corretta: su tali presupposti si basa quindi la parte centrale del volume, dal titolo *Les images des «Lénéennes»*. All'interno della sessantina di recipienti che formano oggi il cosiddetto corpus delle Lenee, la F.-D. identifica due serie omogenee, una costituita da venticinque σάμνοι a figure rosse (460-440 ca. a.C.), l'altra da ventisei λήκυθοι a figure nere (490-470 ca. a.C.). Alla descrizione minuziosa della prima serie è dedicato il cap. IV (*Devant le masque: les stamnoi à figures rouges*), a quella della seconda serie il cap. V (*Les lécythes à figures noires*), mentre nel cap. VI (*Vases dépareillés*) vengono presi in esame vasi di varia tipologia. Nelle numerose immagini - delle quali viene fornita riproduzione fotografica - l'A. individua alcune costanti (cap. VII, *Ce que disent les images*): 1) la centralità della maschera divina, «face regardante, offerte aux regards» sia dei personaggi raffigurati che degli spettatori (p. 168); 2) la compostezza delle figure femminili, i cui gesti sono ispirati alla σωφροσύνη (p. 172); 3) il fatto che i personaggi maschili siano satiri, come se, a contatto con «l'altérité» (p. 173) di Dioniso, l'uomo sperimentasse la propria «étrangeté» (*ibid.*), convertendo la sua natura da umana in semiferina.

Nella terza parte dell'opera (*Le dieu-masque*) la F.-D. passa in rassegna tutte le altre testimonianze - archeologiche e letterarie - sulla maschera dionisiaca. Argomento del cap. VIII (*Le visage des vases*) sono coppe, anfore e crateri in cui compare il πρόσωπον di Dioniso, spesso «encadré par les yeux "prophylactiques"» (p. 181). Nel cap. IX, che porta il titolo emblematico *Le silence des textes*, sono esaminati i pochissimi passi che menzionano maschere dionisiache. Il cap. X (*La réalité des masques?*) tratta delle maschere marmoree (soltanto quattro) ed in terracotta (circa una trentina); il paragrafo sulla scultura presuppone ed aggiorna l'importante articolo di W. Wrede, *Der Maskengott*, MDAI(A) 53, 1928, 66-95, «qui avait le mérite [...] de dégager la notion de "dieu-masque"» (p. 203). Immagine di un dio diverso dagli altri, la cui «étrangeté a pu paraître malaisément compatible avec le trop-plein de la forme humaine» (p. 188), il πρόσωπον dionisiaco appeso ad un palo effigiato sui vasi delle

Lenee potrebbe essere - secondo la studiosa - una creazione di Atene alla fine del VI secolo (cap. XI, *Une invention d'Athènes?*). Suggestiva l'ipotesi che, all'origine di questa invenzione, vi fosse un programma politico mirante a favorire l'accoglimento del culto di Dioniso: «voir le dieu et le connaître, tel est le programme que semble remplir l'effigie athénienne du masque installé sur une colonne, au cšur de la cité. Contempler face à face celui qui exige d'être reconnu, pour éviter les hallucinations et les égarements dont il châtie ceux et celles qui refusent de voir sa divinité» (p. 224).

In conclusione, abbiamo a che fare con un lavoro di ampio respiro, in cui problematiche inerenti agli àmbiti della storia delle religioni e della mitologia, nonché questioni di pertinenza squisitamente antropologica, vengono metodicamente affrontate alla luce di un'indagine approfondita e rigorosa di tutte le testimonianze fruibili, sia archeologiche sia, all'occorrenza, letterarie. Le tesi sostenute sono ben documentate e, generalmente, convincenti.

Chiudono l'opera un breve *Épilogue*, l'esauriente *Catalogue* dei reperti archeologici citati, una nutrita *Bibliographie*, la *Table des illustrations* e gli utili indici delle parole e dei musei citati.

Poche le sviste ed i refusi².

Bologna

Giovanna Alvoni

Homeri Odyssea recognovit Helmut van Thiel, Bibliotheca Weidmanniana, 1, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1991, pp. XXXIV-338, 39,80 DM br. (= 98 DM ril.).

Un nuovo Omero, proposto con un apparato agile e libero dall'erudizione superflua, secondo il proposito espresso dall'Autore nella sua introduzione: «die vorliegende Ausgabe versucht, eben die inzwischen weit vorangeschrittene Edition der Ilias, der überlieferten Text durch möglichst wenige, durchgehend berücksichtigte, Handschriften zu erfassen (p. III)». Solo le varianti di questi manoscritti saranno considerate come facenti parte della tradizione: di tutti gli altri dati della tradizione, sia diretta sia indiretta o papiracea, sarà data una informazione selezionata in apparato, come se si trattasse di congetture: «alles Uebrige tritt dagegen ins zweite Glied, also die Varianten der anderen Handschriften ebenso wie die antiken Varianten der Papyri und der Sekundärenüberlieferung. Sie werden in kritischen Auswahl vorgelegt, wo sie die Information der ausgewählten Handschriften corrigieren oder wo deren Ergänzung angebracht scheint. Methodisch weden sie also in Apparat behandelt wie Konjekturen, von denen man immer nur die wichtigen berücksichtigen kann (ibid.)». Secondo l'Autore, «der Hauptstrom der Homerüberlieferung ist bald nach ihrer Schriftlichen Fixierung so mächtig geworden, daß er immer wieder alle inzukommenden Einflüsse am Rande hielt» (p. VI): anche le varianti alessandrine

² A p. 178 r. 9 si dovrà leggere: «comme»; a p. 189 r. 13: «fournit»; a p. 215 r. 23: «δὲ»; a p. 216 r. 1: «ἐν φ»; a p. 266 r. 3: «The Development», r. 19: «chthoniens», r. 43: «The History»; a p. 267 r. 10: «Heldensage»; a p. 270 rr. 18 s.: «Figures du masque en Grèce ancienne»; a p. 271 r. 9: «Greifenhagen»; a p. 277 r. 34: «L'Individu, la Mort, l'Amour».

attestate dagli scoli «müssen ...seit Van der Valk eindringenden Untersuchungen als Vorschläge und Ueberlegungen zum Text angesehen werden, nicht als Zeuge einer sonst verlorenen Ueberlieferung» (p.X).

Non si può negare all'Autore chiarezza di idee, e la sua edizione è certamente maneggevole ed utile. Alcuni interrogativi restano al lettore, peraltro. L'idea che i poemi epici abbiano avuto una lunga fase di elaborazione e trasmissione orale è certamente oggi più che una ipotesi attendibile: in relazione ad essa non pare che si possano considerare le varianti dei manoscritti e dei papiri come semplici errori di testimoni *deteriores*. Dove non ci troviamo di fronte a manifeste trivializzazioni, dovremmo considerarle presso a poco come se fossero varianti di autore, in quanto si manifestino provenienti dalla stessa tradizione orale cui dobbiamo i poemi: in questo il recensore non esprime una sua originale opinione. D'altronde noi apprezziamo alcune edizioni recenti dei tragici greci anche perché sfruttano un accurato lavoro di *recensio*: qui ci troviamo in pieno riflusso verso il *codex optimus*. Infine non saprei se le ben note conclusioni del van der Valk sul carattere congetturale delle varianti alessandrine non siano eccessivamente apodittiche. Già per Zenodoto abbiamo testimonianze precise in contrario dagli scoli a B 581 e δ 1, il cui carattere filoaristarco ed ostile a Zenodoto è ben noto: essi suppongono che Zenodoto avesse trovato documentata la lezione καιετάεσσα· δοκεῖ δὲ ἐντετυχέναι τῇ γραφῇ. Analogamente, a proposito delle edizioni di Aristarco, Didimo annotava a I 322 che ἄμεινον ... εἶχεν ἂν, φησὶν ὁ Ἀρίσταρχος, <εἰ> ἐγέγραπτο «ἄψ ἐσπάσατο», ἔν' ὅσον χάρισασθαι τῷ Ἀχιλλεῖ μόνον καὶ μὴ εἰς κόρον ἐσθίειν καὶ πίνειν λέγονται· ἀλλ' ὅμως ὑπὸ περιττῆς εὐλαβείας οὐδὲν μετέθηκεν, ἐν πολλαῖς οὕτως εὐρῶν φερομένην τὴν γραφὴν. In quest'ultimo caso è fin troppo evidente la meschinità della ricerca del πρέπων ad ogni costo da parte di Aristarco e altresì di Didimo, ma non pare dubbia la testimonianza di quest'ultimo sulla verifica documentaria, che avrebbe trattenuto la tentazione emendatoria del filologo alessandrino.

Queste le osservazioni in linea di principio. L'uso verificherà meglio l'utilità di questa edizione, che nasce da una verifica dei manoscritti ed è senz'altro frutto di attenzione filologica e di acribia.

Cagliari

Vittorio Citti

Anton F. Harald BIERL, *Dionysos und die griechische Tragödie. Politische und metatheatralische Aspekte im Text*, Classica Monacensia 1, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1991.

Centoveinti anni fa Friedrich Nietzsche pubblicava *La nascita della tragedia*; il libro costò al giovane professore di greco dell'università di Basilea la censura e la condanna della scienza filologica ufficiale. Come è noto, fu Ulrich Wilamowitz von Moellendorff a scendere in campo con un pamphlet intitolato *Filologia dell'avvenire*, per difendere la "purezza" e l' "oggettività" del metodo storico-critico e per attaccare radicalmente le tesi del collega, respinte come "non scientifiche"³.

³ Il pamphlet di Wilamowitz, insieme agli altri testi di Erwin Rohde e di Richard

In quel libro, Nietzsche aveva affrontato il problema dell'*origine* della tragedia greca in termini radicalmente nuovi, e aveva individuato nel *dionisismo* (inteso come categoria estetica contrapposta a quella dell'*apollineo*) l'autentica dimensione originaria del fenomeno tragico.

Il rifiuto pregiudiziale di Wilamowitz, in larga misura condiviso anche dai filologi e dagli studiosi che seguirono, ha gravato per decenni sulle teorie nietzschiane, e si può ben dire che sostanzialmente pesi ancor oggi. Tuttavia non ci si deve dimenticare di almeno due dati di fatto molto importanti:

1) il *dionisismo* non fu un'invenzione estemporanea di Nietzsche; quando egli scrisse *La nascita della tragedia*, quella del *dionisiaco* era una categoria già adoperata negli studi di antichistica, anche in relazione alla tragedia greca. Basti pensare, per esempio, a nomi quali Friedrich Creuzer, Johan Jacob Bachofen, Friedrich Gottlieb Welcker⁴.

2) la questione dell'*origine* della tragedia è assolutamente moderna (avviata nel contesto del romanticismo), e gli antichi non se la posero mai come problema teorico. Il celeberrimo passo della *Poetica* aristotelica in cui la tragedia è geneticamente posta in relazione con il ditirambo⁵ - che costituisce canonicamente il punto di partenza per chi si occupi degli inizi della tragedia - non dovrebbe essere letto come una sintetica ricostruzione delle origini della tragedia greca, ma sembra piuttosto corrispondere al desiderio teorico di Aristotele di dimostrare come il progressivo sviluppo e poi il fiorire della tragedia fossero stati un fenomeno del tutto "naturale".

Dalla testimonianza aristotelica - comunque la si voglia interpretare - risulta evidente che ci doveva essere stato un legame originario tra lo spettacolo tragico e il ditirambo, cioè il canto in onore del dio Dioniso.

La connessione con il culto dionisiaco è confermata in epoca classica dalla cornice istituzionale entro cui gli agoni teatrali avevano luogo, vale a dire le feste Dionisie, e dai rituali religiosi che facevano da preambolo agli spettacoli scenici. Tuttavia questa constatazione è in contraddizione con il fatto che, nei drammi superstiti del teatro greco, Dioniso non è mai protagonista sulla scena (con l'unica eccezione delle *Baccanti* di Euripide). Questa è, del resto, l'argomentazione principale che ha portato

Wagner relativi alla polemica che seguì alla pubblicazione del libro di Nietzsche, sono pubblicati in *Der Streit um Nietzsches 'Geburt der Tragödie'*, a cura di K. Gründer, Hildesheim 1969, tr. it. *La polemica sull'arte tragica*, a cura di F. Serpa, Firenze 1972.

⁴ Il significato del dionisismo in questi autori, alla luce della successiva tematizzazione di Nietzsche, è stato analizzato da M.A. Simonelli, *Alle radici del dionisiaco nietzschiano*, Il Cannocchiale, 1-2, 1982, 33-51.

⁵ "Arist. *Poet.* 49a 9-15: "sorta dunque da un principio di improvvisazione - sia essa [scil. la tragedia] sia la commedia, l'una da coloro che guidavano il ditirambo, l'altra da coloro che guidavano i cortei fallici che ancora oggi rimangono in uso in molte città - a poco a poco crebbe perché i poeti sviluppavano quanto in essa veniva manifestandosi, ed essendo passata per molti mutamenti la tragedia smise di mutare quando ebbe conseguito la propria natura". Cito dalla traduzione di D. Lanza, *Aristotele. Poetica*, Milano 1987, 129.

taluni studiosi a negare ogni fondamento storico al legame Dioniso/tragedia, o per lo meno a considerare quel legame scarsamente rilevante⁶. Inoltre, i numerosi studi dedicati a Dioniso e alla religione dionisiaca negli ultimi decenni, tra i quali vanno menzionati per lo meno quelli di Walter Friedrich Otto⁷, di Henri Jeanmaire⁸, di Károly Kerényi⁹ e di Marcel Detienne¹⁰, perseguono un punto di vista esclusivamente storico-religioso e non affrontano, se non marginalmente, la questione del legame con la tragedia.

Una monografia sistematica dedicata a questo tema fino ad oggi non era stata scritta¹¹. Ora il lavoro di Anton Harald Bierl, nato come tesi di dottorato presso l'istituto di filologia classica di Monaco di Baviera, finalmente colma questa lacuna, con il merito considerevole - tra l'altro - di aver compreso nell'analisi, oltre ai drammi superstiti, anche numerosi frammenti di testi tragici perduti e di avere riproposto l'intera questione in termini nuovi. I risultati ai quali la ricerca di Bierl è approdata sono interessanti e perciò meritano una esposizione e una discussione approfondite.

Un primo equivoco che Bierl giustamente intende superare è l'idea che Dioniso non compaia mai, a parte che nelle *Baccanti* di Euripide, sulla scena tragica. Questo è un pregiudizio dovuto alla drastica selezione dei drammi conservatisi per intero. Dall'analisi dei frammenti tragici rimastici risulta, con tutta evidenza, che il quadro complessivo della produzione tragica attica tra il VI e il IV sec. a C. offriva, invece, numerosi testi di argomento dionisiaco, nei quali il dio era verisimilmente protagonista (si veda l'appendice alle pp. 231-55 in cui sono raccolti e commentati i principali frammenti di questo tipo). Inoltre, nei drammi superstiti, se anche Dioniso non compare direttamente sulla scena, la sua è comunque una presenza costante. Di frequente viene espressamente invocato nei canti corali (si pensi per esempio al quinto stasimo dell'*Antigone* sofoclea: un inno d'invocazione dedicato interamente al dio). Esiste poi tutta una fraseologia e una metaforica riconducibili al culto bacchico che i tragici sovente utilizzano nei loro drammi. (Per questa terminologia cf. l'appendice

⁶ Cf. per esempio G.F. Else, *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Cambridge Mass. 1965. In quest'ottica interpretativa si tende a pensare che le feste entro le quali erano inseriti gli spettacoli drammatici avessero perso il loro carattere religioso e fossero vissute come semplice occasione di intrattenimento.

⁷ *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main 1933, tr. it. *Dioniso*, Genova 1990.

⁸ *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, tr. it. *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino 1972.

⁹ *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München - Wien 1976, tr. it. *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano 1992.

¹⁰ *Dionysos mis à mort*, Paris 1977, tr. it. Roma-Bari 1987 e *Dionysos à ciel ouvert*, Paris 1986, tr. it. Roma-Bari 1987.

¹¹ Spunti interessanti in questa direzione si possono leggere, per altro, nelle pagine di A. Brelich contenute nello scritto *Aristofane: Commedia e religione*, in *Il mito. Guida storica e critica*, a cura di M. Detienne, Roma-Bari 1982, 105-18 (Dioniso come divinità che, nella tragedia, mette in questione l'ordine politico-sociale vigente).

alle pp. 228-31).

Un secondo fraintendimento, più volte presentato a proposito del fenomeno dionisiaco, è l'idea che Dioniso sia un dio esclusivamente "negativo": il dio della follia estatica, della distruzione dei rapporti personali, del dissolvimento dell'identità individuale e dei vincoli sociali etc. Tutti questi elementi sono senza dubbio pertinenti alla figura del dio, ma insieme con essi è presente anche un lato "positivo": Dioniso è altresì un dio civilizzatore, capace di fondare e di compattare le identità di gruppo. È proprio questa funzione "positiva" che va tenuta presente quando si considera la figura e la funzione di Dioniso nel teatro tragico greco. Infatti, l'ideologia dionisiaca può contribuire a ricompattare la collettività cittadina che assiste allo spettacolo in una unità sociale e politica che si riunifica e si riconosce attorno a determinati valori, assolvendo così a quella che era la funzione politica propria della tragedia. In questo senso Dioniso è un "dio politico" (*politischer Gott*), oltre che "dio del teatro" (*Theatergott*). Dioniso è il garante della stabilità delle strutture teatrali (come emerge con chiarezza, per esempio, nelle *Rane* di Aristofane, in cui il dio si mostra preoccupato per la crisi in cui versa il teatro tragico dopo la morte di Euripide) e delle strutture politiche: due ordini di istituzioni che ad Atene sempre si sono mosse di pari passo, se è vero che, dopo la sconfitta ateniese nella guerra del Peloponneso e la perdita dell'autonomia politica, alla crisi della polis corrispose la crisi dell'arte tragica.

Ricollegandosi alla tesi di Froma Zeitlin, secondo cui vi sarebbero luoghi scenici - soprattutto la città di Tebe - che erano avvertiti dal pubblico come una specie di "Anti-Atene", ossia come luogo "altro" in cui gli Ateniesi proiettavano ogni sorta di trasgressioni e deviazioni dalle norme sociali comuni¹², Bierl scorge in questa interpretazione delle significative implicazioni che investono anche il dio Dioniso. È infatti di preferenza in quei luoghi, "altri" rispetto ad Atene, che Dioniso mostra il suo lato "negativo", la sua ambivalenza indecifrabile, la sua carica destrutturante. Oltre a Tebe, Dioniso può manifestarsi ad Argo, a Delfi, e talora anche in Attica, ma allora in spazi periferici, mai al centro di Atene. In questi scenari non-ateniesi il dionisiaco, con la polarità latente tra caos violento e ordine civilizzato che gli è propria, svolge in genere una funzione di contestazione verso forme abnormi d'autorità politica, rispetto alle regole del buon governo ateniese. Viceversa, nella realtà storico-culturale di Atene, Dioniso mostra sempre la sua faccia rassicurante, svolge il ruolo "positivo" di protettore e garante dell'identità civica della polis.

Il punto centrale dello studio di Bierl, la tesi più originale e anche più discutibile, è però l'idea che a Dioniso, dio della tragedia, spetti una funzione "metatestuale". Questa categoria, invero già utilizzata in passato, ma solo in relazione alle *Baccanti*¹³, viene estesa qui a tutta la produzione tragica. Ogniqualvolta Dioniso viene nominato, ovvero si fanno allusioni al dio nel corso della rappresentazione, egli agisce come punto di riferimento "metatragico": è l'indizio testuale che la tragedia, in quel punto, riflette e parla di se stessa. Naturalmente non si deve pensare ad una rottura dell'illusione scenica, che sarebbe contraria ai principi del genere tragico: effetti

¹² Tesi esposta in *Thebes: Theater of self and society*, in *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea*. Atti del convegno internazionale di studi (Urbino, 15-19 novembre 1982), a cura di B. Gentili e R. Pretagostini, Roma 1986, 343-78.

¹³ Cf. Ch. Segal, *Dionisiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton 1982, 215 ss.

stranianti - alla maniera di Berthold Brecht - o forme di "teatro nel teatro" di tipo pirandelliano sono tecniche drammaturgiche del tutto sconosciute ai Greci.

Quest'uso "metatragico" di Dioniso sarebbe comune a tutti i tre grandi tragediografi ateniesi, anche se è possibile individuare una linea progressiva di sviluppo, per cui tale uso autoreferenziale del testo tragico diviene sempre più marcato e consapevole a mano a mano che la tragedia - sul finire del V sec. a.C. - entra in crisi e il legame originario con Dioniso si indebolisce sempre più. Le *Baccanti* euripidee sarebbero così da considerare come il punto culminante di tale processo.

Se l'uso della metafora dionisiaca in funzione "metateatrale" è poco documentabile per Eschilo, a causa della perdita dei suoi drammi d'argomento dionisiaco, nel caso di Sofocle tale uso funge da eccellente strumento drammaturgico atto ad accrescere emozioni e tensione. Dioniso è invocato esclusivamente nell'ambito di canti corali (per esempio *Ant.* 1115-54, *OT* 1086-109, *Trach.* 205-24), dai quali si sprigiona una atmosfera entusiastica di felicità e di illusione. Proprio dell'uso sofocleo è il far cadere l'allusione dionisiaca poco prima che si compia la peripezia, così da sottolineare il contrasto tra lo stato d'animo positivo del coro e la successiva catastrofe¹⁴. Con Euripide, il richiamo alla funzione "metateatrale" di Dioniso appare più diffuso e consapevole: la tensione implicita nella natura del dio (civiltà/distruzione) è spinta fino alle estreme conseguenze ed esercita spesso la funzione di strumento d'interpretazione della vicenda rappresentata, come per esempio nelle *Fenicie*, dove il ricorso al dionisiaco è un costante riferimento.

La dimensione dionisiaca "metateatrale" diventa poi la quintessenza stessa del dramma nelle *Baccanti*, analizzata nel quinto capitolo del libro (pp. 177-218) come vera e propria "tragedia sulla tragedia". Tutti gli elementi costitutivi del teatro tragico vengono qui tematizzati: il gioco delle parti, l'illusionismo, la musica, la ritmica, la danza, le maschere, i costumi, i livelli comunicativi. Dioniso è onnipresente: agisce ora come comparsa, ora come regista, ora come spettatore superiore (assiste, per esempio, all'esplosione della follia estatica in Penteo). La resistenza di Penteo a farsi coinvolgere nel culto di Dioniso è in effetti la resistenza a farsi coinvolgere nel gioco teatrale, e non riconoscere il dio significa non riconoscere la forza del teatro. In questo dramma, che è una riflessione sull'essenza più profonda del teatro, Dioniso vuole convincere i tebanici della necessità del teatro, e per questo fine costruisce una propria messinscena puramente e radicalmente bacchica, nella quale Penteo resta coinvolto suo malgrado. Lo spettacolo delle Menadi che sbranano il sovrano si caratterizza come "anti-teatro", dove la positività di Dioniso si trasforma nel suo contrario. Secondo questa interpretazione, Euripide avrebbe inteso intervenire in una fase di crisi della civiltà teatrale di Atene, allorché si era appannato il legame originario con il dionisismo, per rappresentare una sorta di "teatro negativo", così da far capire al pubblico cosa fosse il vero teatro, quali i suoi meccanismi e le sue funzioni sociali. Penteo simboleggerebbe, dunque, in questo gioco "metateatrale", l'intero pubblico ateniese, il quale verrebbe così a capire che non può esistere un pubblico completamente separato dal processo comunicativo della scena.

¹⁴ Bierl ha pubblicato in precedenza un saggio specificamente dedicato all'*Antigone* di Sofocle, interpretata dal punto di vista dionisiaco (*Was hat die Tragödie mit Dionysos zu tun? Rolle und Funktion des Gottes am Beispiel der Antigone des Sophokles*, Würzburger Jahrbücher 15, 1989, 43-58).

L'idea che ogni presenza dionisiaca nella tragedia greca sia da intendersi in senso "metateatrale" appare per la verità un po' forzata. In molti casi l'interpretazione di Bierl è pienamente convincente, ma talora si ha la sensazione che le sue conclusioni siano eccessive. Più corretto sarebbe forse parlare della funzione "metateatrale" come di una delle possibili funzioni (ma non l'unica) del dionisismo nella tragedia. Inoltre resta ancora da individuare una definizione rigorosa e precisa di questa funzione "metateatrale" che si realizza senza rotture dell'illusione scenica, e che sarebbe propria della tragedia greca, soprattutto per quanto concerne le modalità in cui essa doveva investire il pubblico. Ci si può chiedere, inoltre, fino a che punto lo spettatore di allora potesse veramente decifrare i riferimenti "metateatrali" in una cultura in cui il testo dell'opera teatrale era fruito soltanto oralmente.

A parte queste difficoltà concettuali, di cui del resto l'autore stesso si mostra consapevole, il lavoro di Bierl è prezioso, assolutamente ben documentato ed argomentato, e apre la strada a nuove ipotesi di ricerca e di verifica.

Dodici decenni dopo la *Nascita della tragedia* il mistero del legame tra tragedia e dionisismo non è ancora del tutto risolto.

Pavia

Gherardo Ugolini

Roberto NICOLAI, *La storiografia nell'educazione antica* (Biblioteca di "MD", 10), Pisa, Giardini 1992, pp. 407.

«Questo libro è nato come un *pàrergon*» scrive il Nicolai nella *Premessa* ricordando un precedente studio su *Il cosiddetto canone dei geografi* (MD 17, 1986, 9-24) in cui aveva preso «come termine di paragone il canone degli storici, una struttura di derivazione scolastica e organizzata anche sulla base di criteri stilistici» (p. 9). Il *pàrergon*, nato per chiarire i non pochi problemi storico-culturali che occorre affrontare per comprendere il ruolo e la natura della storiografia nell'educazione antica, ha raggiunto un'ampiezza ben maggiore rispetto allo studio precedente: alla ventina di pagine dedicate al 'canone' dei geografi si affiancano ora le circa trecentoquaranta del presente studio. Il fatto è che i problemi scaturiti nel corso della ricerca sono moltissimi, e a tutti il N. ha voluto riservare un'attenzione particolare, esaminando di volta in volta con encomiabile scrupolo sia le testimonianze antiche, sia le numerose e spesso discordi interpretazioni degli studiosi moderni. Copiosa la bibliografia presente nella *Nota bibliografica*, che occupa una quarantina di pagine (pp. 341-83), in cui «per brevità» l'a. dichiara di non aver inserito le edizioni utilizzate che sono di uso comune; si tratta di opere non solo elencate, ma effettivamente utilizzate dal N. nel corso della ricerca.

I Greci, secondo un'osservazione del Momigliano, pur essendo stati, nel quinto secolo, gli «inventori della storia» nel senso moderno, «non guardarono mai ad essa come ad una ben determinata materia di insegnamento nelle scuole di ogni grado» (*Tra storia e storiografia*, tr. it., Pisa 1985, 76 (ediz. ingl. 1983) = *Ottavo contributo*, Roma 1987). Da questa considerazione, accolta dal N., muove la ricerca sull'atteggiamento degli antichi di fronte alla ricerca storica: essi non la considerarono mai una

disciplina scientifica, non si proposero come fine primo l'accertamento dei fatti e l'attendibilità delle notizie. Guardarono sempre con scetticismo la possibilità di accertare la veridicità dei fatti, ai quali l'autore non era stato presente. L'opera dello storico rivestiva per gli antichi un carattere letterario: era volta a salvare il ricordo dei fatti (Erodoto), o rivestiva uno scopo dichiaratamente politico ed educativo (Tucidide). Anche i filosofi non considerarono, dal punto di vista teorico, particolarmente importante la storia: si pensi al rifiuto della storiografia da parte di Platone, o alla sua scarsa considerazione, sotto questo aspetto, da parte di Aristotele, che la considerava una mera ricerca del particolare. Vorrei qui ricordare anche il caso di Gorgia, che nell'*Encomio di Elena* - costruito, a mio parere, secondo un λόγος di verità (§ 1. vd. RFIC 102, 1974, 5 ss.) - constata che «non esiste una via per ricordare il passato» (§ 11) ed osserva che la maggior parte degli uomini non si rassegna a questo fatto, e s'affida all'opinione, che si lascia influenzare dal λόγος della retorica. Ma la forza persuasiva del λόγος retorico, se può ingenerare un'opinione riguardo ai fatti del passato, non è salda e duratura, in quanto è destinato ad essere soppiantato da un discorso ugualmente persuasivo che potrà venir formulato in seguito.

Le prime due parti dello studio (*Retorica e storiografia*, pp. 32-176, e *Grammatica e storiografia*, pp. 178-247) costituiscono una dotta e necessaria introduzione al tema specifico della terza parte (*Il canone degli storici greci*, pp. 250-339).

La prima sezione affronta un numero notevole di questioni che sarebbe impossibile esaminare partitamente; basterà elencare le principali: riguardano l'uso della storia e della storiografia nella scuola dei retori, la conoscenza storica ripartita in *exempla*, l'imitazione stilistica degli storici, le teorie retoriche della storiografia, la storiografia e la teoria della *narratio*, e la cosiddetta storiografia tragica, e molte altre cose ancora. Le pagine dedicate alla *Formazione dello storico* (pp. 156-76) analizzano in particolare gli studi retorici degli storici, e la storiografia su commissione. Una particolare attenzione è riservata all'isolamento di Tucidide nel panorama della storiografia antica: notevole l'esposizione, con parziale consenso («una rivoluzionaria chiave di lettura», p. 64), all'ipotesi di Thomas Cole (*Le origini della retorica*, QUCC n.s. 23, 1986, 7-21) sulla finalità dei discorsi nell'opera tucididea, che sarebbero «modelli» per lo studio retorico, «modelli da imparare a memoria e sui quali costruire l'orazione improvvisata: per questo motivo le orazioni ... sarebbero prive di *ethos* e scritte in uno stile compresso» (p.64). In tal modo non solo lo storico si forma alla scuola del retore, ma è a sua volta modello per la formazione retorica, fornendo esempi da imitare stilisticamente. La valutazione di Tucidide dipenderebbe in gran parte dal giudizio di Polibio, il più vicino a Tucidide tra gli storici ellenistici.

La seconda parte (*Grammatica e storiografia*, pp. 177-247) affronta l'esame della scuola dei grammatici e della lettura degli storici in essa: come è noto, un'opinione diffusa ritiene che la storia non fosse oggetto di studio autonomo presso i grammatici, che avrebbero svolto il loro insegnamento commentando i poeti. Il N. ritiene, a ragione, che questa opinione, sostenuta con sfumature diverse da parecchi studiosi (Gwynn, Marrou, Bonner), derivi dal fraintendimento di un passo di Quintiliano (2.5. 1-5), in cui il retore latino si forza di ridimensionare l'insegnamento grammaticale e di ricondurre la lettura dei prosatori alle scuole di retorica: «Il fatto che cerchi di contrastare quella che egli stesso definisce una "legge" nata da una lunga consuetudine d'insegnamento dimostra che la prassi scolastica del suo tempo era molto diversa da

quella che egli si propone» (p. 227). Teone, a sua volta, pur mostrandosi interessato «a definire la figura professionale a cui competono i προγυμνάσματα» (p. 229), mostra chiaramente che i παραδείγματα τῶν παλαιῶν συγγραμμάτων derivano in grandissima parte dagli storici. «Teone dunque concede ampio spazio agli argomenti tratti dalla lettura degli storici e mette in risalto la necessità che il giovane si irrobustisca con questi esercizi prima di affrontare i generi giudiziario e deliberativo» (p. 228).

Senza addentrarmi nei particolari delle varie argomentazioni, mi limito a segnalare una costante tendenza a mostrare come una rigida distinzione tra i compiti del retore e quelli del grammatico si riveli ad un'attenta analisi errata, come si sia spesso esagerato nel valutare l'influsso dello stoicismo nella costruzione della scienza grammaticale, in quanto «da un lato ... alcune categorie erano già state elaborate da Aristotele e dai suoi successori, dall'altro il lavoro filologico della scuola stoica di Pergamo sembra che si sia mosso su binari tradizionali e che non abbia applicato, se non in minima parte, i concetti linguistici elaborati da Diogene di Babilonia e dai suoi seguaci» (p. 211). Se nella prassi didattica era presente una certa commistione tra grammatica e retorica, questo sarà certo dovuto al fatto che in epoca tarda nel corso del primo secolo a.C., s'è formato un sistema grammaticale rigorosamente organizzato, ma ha pure i suoi germi - come osserva il N. - nell'ambito della scuola peripatetica. Il compito precipuo della grammatica, la κρίσις ποιημάτων, resta pur sempre ampiamente debitrice nei riguardi della retorica (si pensi alla categoria del πρέπον): «Fino a quando la grammatica non ha sviluppato, accanto allo studio degli autori, la *ratio loquendi*, essa è rimasta ἐμπειρία ... e non si è elevata a τέχνη» (p. 211).

L'intera sezione è ricca di spunti interessanti ed originali che accompagnano, p. es., l'analisi di termini quali κριτικός, γραμματικός, γραμματιστής nelle fonti antiche, o dei μέρη della grammatica secondo i vari autori antichi. Un cenno particolare merita, p. es., la ricerca dello studio del ποιητικόν in prosa secondo Dionigi d'Alcarnasso: i metri e i ritmi devono essere presenti nascostamente (ὀδήλως) nella prosa, che deve mantenere la propria natura, e non trasformarsi in poesia (vd. pp. 242-46). Poichè riguardo alle singole questioni il N. affronta sempre con puntigliosa attenzione l'analisi delle fonti antiche e della bibliografia moderna, il discorso può anche apparire in alcuni casi sovrabbondante, ma è sempre ricco di puntuali notazioni personali, nuove e - nella maggior parte dei casi - persuasive.

La discussione sul canone degli storici, che occupa la terza parte (pp. 229-339), prende le mosse da Ruhnken che, tra i moderni, applicò per primo il termine, ricavandolo dall'ambito degli studi biblici, alle liste degli autori classici eccellenti nei vari generi letterari che si sarebbero costituite con la selezione alessandrina dei migliori autori degni d'essere studiati ed imitati. Segue un'ampia rassegna critica delle varie posizioni assunte dagli studiosi. Il N. ritiene preferibile intendere il 'canone' non come un rigido catalogo di testi (Ruhnken), ma come una elencazione «flessibile» (Usener) e aperta a quelle modifiche che le esigenze concrete suggeriscono di volta in volta. L'origine dei 'canoni' sarebbe da rintracciare nelle scuole dei grammatici (Bernhardy), e da collegarsi con lo studio della prosa nell'ambito della filologia alessandrina. A proposito di essa sono interessanti le pagine riguardanti l'influsso di Aristotele nell'ambito del Museo: il N. prende giustamente le distanze da «una delle poche posizioni dogmatiche» di Rudolf Pfeiffer (pp. 265 ss.) relativa appunto al rapporto tra

l'aristotelismo e la erudizione alessandrina, tra cui egli pone una drastica soluzione di continuità. La posizione dell'illustre studioso è stata discussa (si veda, p. es., L.E. Rossi, RFIC 104, 1976, pp. 98-117), mostrando come in quest'ambito permangano esempi di continuità difficilmente contestabili. Il N. studia, inoltre, le figure di Demetrio Falereo e di Stratone di Lampsaco nei loro rapporti con l'Egitto Tolemaico; e ripercorre anche l'opera di Aristarco e di Didimo e di altri eruditi alessandrini. I quali non volsero soltanto la loro attenzione ai testi poetici, come solitamente si crede, ma anche ai prosatori.

Dall'esame delle liste di storici che si trovano in Cicerone (*de orat.* 2.55-58; *Hortens.* fr. 18 Ruch = 15 Grilli), in Dionigi d'Alicarnasso (*de imit.*, 2.207-10 U.-R.), in Quintiliano (*inst.* 10.1.73-75), in Dione Crisostomo (*or.* 18.10) e in alcuni codici bizantini (già considerati, questi ultimi, da Kroehnert [diss. Königsberg 1897], di cui sono adottate le sigle) il N. distingue alcune fasi nella loro tradizione. Una prima - certo preciceroniana, probabilmente alessandrina - comprensiva di sei storici (Erodotto, Tucidide, Senofonte, Filisto, Teopompo, Eforo); una seconda, testimoniata da Cicerone, Dionigi, Quintiliano e altri, in cui si può distinguere un primo momento «in cui le scelte sono legate all'evolversi delle mode letterarie» e un secondo in cui esse rispecchiano una fase meramente ricettiva «in cui è soltanto la progressiva contrazione degli autori letti a determinare la selezione» (p. 330); e infine una terza, presente nei codici bizantini, che rispecchia ormai un interesse enciclopedico erudito. Encomiabile è l'attenzione che il N. presta ai singoli autori e ai contesti particolari, al fine di valutare attentamente le concrete ragioni delle variazioni negli elenchi degli storici presenti.

Questo è ovviamente un arido schema della ricca e interessante terza sezione: ma la ricerca si svolge, anche in questa parte, con ampia attenzione sia ai testimoni antichi sia alla bibliografia moderna, senza trascurare alcun problema, ancorché secondario. Utilissimi gli indici dei nomi e delle cose notevoli (pp. 385-98) e dei passi citati (pp. 399-407).

Torino

Giacomo Bona

Atti del II seminario di studi sulla tragedia romana (Palermo 8-11 novembre 1988), a cura di G. Aricò, "Quaderni di cultura e di tradizione classica" 6-7 (1988-89), Palermo 1991, pp. 340.

Gli atti del secondo seminario organizzato dal Gruppo interuniversitario di ricerca sulla tragedia romana offrono un ampio e stimolante insieme di contributi, che mettono a fuoco varie problematiche di un genere teatrale particolarmente bisognoso d'indagine, perché difficile da caratterizzare nella sua autonomia, ridotto com'è a frammenti nella sua fase arcaica, e segnato poi da una personalità fortemente individuale come quella di Seneca.

Alla tragedia arcaica sono dedicati i primi due interventi. Il contributo di V. Citti e M.-M. Mactoux, *L'esclavage dans les tragédies d'Ennius* (pp. 9-39), pone l'attenzione su un punto essenziale per lo statuto del genere letterario: il teatro tragico a Roma è caratterizzato dalla riflessione sull'ideologia del potere. Per quanto riguarda

la problematica relativa alla schiavitù, essa era affrontata in particolare da Ennio nell'*Alexander*. La ricostruzione di questa tragedia mette a frutto il confronto con un papiro ossirinchita (pubblicato nel 1974), contenente l'*hypothesis* dell'ipotesto euripideo. Il nucleo della tensione drammatica viene giustamente individuato nella proibizione che i *douloi* partecipino agli agoni, divieto contro cui si scontra l'eroe Paride-Alessandro, abbandonato dopo la nascita e ridotto alla condizione servile. Una panoramica sui frammenti più significativi delle altre tragedie e sulla terminologia della schiavitù conferma la forte coscienza enniana dei rapporti di subordinazione, concepiti attraverso il modello romano della *fides*, e controllati attraverso il discorso mitico-tragico.

G. Barabino, *Il tema del sangue nei frammenti tragici di Accio* (pp. 41-53), affronta un altro tema di grande rilievo culturale per la società romana. Lo studio passa in rassegna le 7 occorrenze in Accio tragico di *sanguis*, una parola il cui valore espressivo è fortemente sottolineato dall'allitterazione, spesso in clausola, ed esprime l'orrore per il sangue versato (un orrore di cui la tragedia è sempre ricca). Lo stesso vale per le due occorrenze di *crucor*, che in Accio non appare semanticamente distinto da *sanguis*, mentre le singole occorrenze di *exanguis* e *consanguineus* aprono spiragli su altri importanti modelli culturali: la concezione del sangue come principio vitale e come vincolo di parentela.

A fare da ponte fra gli studi sulla tragedia arcaica e il teatro senecano è il contributo di A. De Rosalia, *Stilemi affini nei tragici arcaici e in Seneca* (pp. 55-73), che mette in luce, attraverso una serie di puntuali confronti, la continuità di una *langue* specifica del genere letterario tragico, da Livio Andronico a Seneca. Sono presi in esame singoli elementi lessicali, *iuncturae*, chiasmi, antitesi e interrogazioni dirette (le disperate domande dell'eroe tragico). Le novità dello stile senecano sono indicate soprattutto nell'uso delle *sententiae* e delle similitudini.

Gli altri contributi sono tutti dedicati al teatro di Seneca. M. Trebbi, *La struttura dei prologhi senecani* (pp. 75-86), sottolinea una novità della struttura drammaturgica: Seneca non impiega i prologhi espositivi di tipo euripideo, ma inizia le proprie tragedie con monologhi d'introspezione psicologica, avulsi dal contesto drammatico.

Sempre a proposito dei prologhi, A. Martina, *La nutrice nella struttura della 'Medea' di Euripide e di Seneca* (pp. 87-133), analizza la diversa funzione che il personaggio della nutrice assume nei due autori. In Euripide, si tratta di un personaggio ricco e complesso, dalle cui riflessioni traspare a volte il pensiero dell'autore. La nutrice, attraverso il prologo, il successivo dialogo con il pedagogo e la *parodos* commatica, costruisce via via le linee del carattere di Medea, preparandone la comparsa in scena. Al contrario, in Seneca (che forse tiene presente anche la perdita *Medea* di Ovidio), la protagonista Medea si autopresenta fin dal prologo, e la funzione della nutrice appare dunque più episodica e strumentale: si limita ad approfondire e a mettere a nudo le passioni della protagonista, in particolare nel quarto atto, quando assume la funzione di un nunzio che ne descrive i riti magici.

Il contributo di R. Trombino, *Il nostos nel teatro di Seneca: la struttura dell'inversione* (pp. 135-45), mette in luce l'inversione operata da Seneca rispetto al *topos* epico-tragico del ritorno dell'eroe. A differenza di eroi come Ulisse, per il quale il ritorno in patria segna il raggiungimento di una meta lungamente desiderata, i perso-

naggi senecani ritornano tutti malvolentieri in patria, come vittime di inganni (in primo luogo Tieste nell'omonima tragedia), o come ombre evocate (Tantalo all'inizio del *Thyestes* e Tieste all'inizio dell'*Agamemnon*): queste ultime sono talmente disgustate dalle atrocità del potere, che preferiscono ritornarsene agli Inferi.

D. Lanza, *Finis tragoediae* (pp. 147-66), attraverso un'analisi delle parti finali delle tragedie di Seneca, mette in luce un'altra particolarità strutturale. Mentre le tragedie attiche sono articolate secondo un tempo di tensione emotiva (*desis*) e un tempo di distensione (*hysis*), la tragedia senecana presenta invece una curva crescente dell'emozione, e la parte finale si caratterizza appunto per l'addensarsi degli elementi di tensione drammatica (consapevolezza del delitto, allusione alla morte e agli Inferi, ostentazione di particolari macabri).

P. Venini, *Seneca vs Euripide: gnome e contenuti gnomici* (pp. 167-77), attraverso un esame comparativo, osserva che il tipico gusto senecano per le *sententiae* trova un'importante sollecitazione già nella sentenziosità euripidea. Nel complesso, però, la tecnica formale e i contenuti gnomici di Seneca (la fuga del tempo, la morte, il potere), differiscono notevolmente da quelli di Euripide, e rientrano invece nelle tendenze stilistiche e ideologiche proprie dell'autore latino.

G. Cajani, *Solitudine e logorio del potere: note su un topos della tragedia senecana* (pp. 179-184), riprende in forma di note sparse la riflessione sui rapporti tra intellettuali e potere, già sviluppata in una comunicazione precedente, *Odiūm atque regnum. Appunti di lettura delle Phoenissae di Seneca, alla ricerca di una gnomica del potere* (Atti del I Seminario di studi sulla tragedia romana, Palermo 26-28 ottobre 1987, QCTC 4-5, 1986-87, pp. 177 ss.).

G. Raina, *La fuga di notizie nella tragedia di Seneca* (pp. 185-91), passa in rassegna la tecnica dei monologhi e degli 'a parte': mettere in scena un personaggio che parla con se stesso significa in realtà comunicare al pubblico una serie di notizie. L'autore nota che tale espediente scenico è proprio del teatro comico, greco e latino, più che della tradizione tragica: spetta a Seneca il merito di averla reinterpretata in maniera 'seria'.

L. Salvioni, *Metafore 'burocratiche' nel teatro di Seneca?* (pp. 193-213), propone di unificare nella categoria 'burocratica' una serie di metafore di natura giuridica e commerciale, prendendo gli esempi, più che dal teatro (dove queste metafore sono meno numerose), dai *Dialoghi* e dalle *Lettere a Lucilio*. La tesi dell'autore è che traspaia qui qualche elemento della lingua dei primi burocrati dell'impero: ma rimane il dubbio che alcune espressioni, come *vindicare se sibi*, abbiano da un lato modelli di lingua giuridica più antica, e dall'altro siano rielaborate secondo stilemi, come l'accumulo pronominali, che sono peculiari dell'idioletto di Seneca.

E. Lefèvre, *Die Funktion der Götter in Senecas 'Troades'* (pp. 215-24), osserva come nella tragedia in questione l'agire dell'uomo abbia un'assoluta priorità su quello degli dèi, tanto che lo stesso Fato finisce per dipendere dalla volontà degli uomini. L'autore osserva che non si tratta di un'ortodossia stoica, ma di una corrente di pensiero romana che registra singolari coincidenze nell'opera di Lucano.

Ancora sulle *Troades*, F. Stok, *Modelli delle 'Troades' di Seneca: Ovidio* (pp. 225-42), riprende in una prospettiva macrotestuale lo studio dell'influsso del tredicesimo libro delle *Metamorfosi* ovidiane. Al di là delle riprese di singoli stilemi, su cui finora

si era soffermata la critica, l'autore sviluppa l'ipotesi che Ovidio abbia funzionato da filtro tra Seneca ed Euripide, offrendo lo spunto per la contaminazione senecana di motivi presenti nelle *Troiane* e nell'*Ecuba* di Euripide.

G. Petrone, *Potere e parentela nelle 'Phoenissae' di Seneca* (pp. 243-61), affronta la *vexata quaestio* della congruenza dei due pezzi che compongono le *Fenicie*, pronunciandosi per la sostanziale unitarietà dell'opera e riscontrando l'elemento unificante nella saga tebana. La cultura dell'epoca di Seneca sentiva infatti la discordia fraterna fra Eteocle e Polinice come una metafora delle guerre civili, ed Edipo appariva come il fondatore mitico di tale lotta fratricida, che 'mescola' il sangue come una prosecuzione dell'incesto edipico.

G. D'Ippolito, *Modi della intertestualità teatrale: l'Edipo di Seneca* (pp. 263-72), analizza il complesso rapporto fra l'*Oedipus* senecano e l'*Edipo re* sofocleo, soffermandosi sui punti di distacco e di trascodificazione in base al diverso contesto culturale, approdando infine all'ossimorica definizione di Seneca come un 'antico post-moderno' (p. 272).

Il contributo di E. Paratore, *La scena finale dell'Agamemnon di Seneca* (pp. 273-77), offre un'ottima conferma della legge generale sopra ricordata da Lanza a proposito dei finali senecani: nessuna tragedia ha infatti un finale così denso di effetti teatrali e di colpi di scena, in cui si concentrano non solo le tensioni, ma anche i vocaboli più significativi delle scene precedenti, fino a concludersi, diversamente da Eschilo, con l'uccisione di Cassandra sulla scena.

G. Mazzoli, *"Ultra Mycenae": 'lysis' e 'katastrophé' dei valori nell'epilogo dell'Agamemnon di Seneca* (pp. 279-86), arricchisce l'esegesi della stessa scena finale dell'*Agamemnone*, osservando che la tragedia si conclude con una nuova significazione dei termini *lysis* 'dissoluzione' e *katastrophé* 'rovesciamento': secondo una sottile strategia testuale, ad essere 'dissolti' e 'rovesciati', in quel regno della morte che è Micene, sono proprio i valori etici tradizionali.

Sempre a proposito della tensione crescente nelle tragedie, G. Paduano, *La climax della volontà di potenza nel 'Tieste' di Seneca* (pp. 287-300), individua la sostanza drammaturgica del *Thyestes* in una linea di crescita graduale che conduce Atreo, dall'entrata in scena fino al trionfo finale, ad una sempre maggiore affermazione della propria volontà di potere assoluto: una volontà realizzata attraverso un linguaggio passionale che arriva ad infrangere il principio di non contraddizione.

Seguono due contributi all'*Octavia* pseudo-senecana. Di carattere critico-testuale è quello di G. Brugnoli, *Per il testo dell'Octavia* (pp. 301-17), che discute la recente edizione di Zwierlein (Oxford 1986). Il risultato è che molti interventi dell'editore vengono giudicati non indispensabili (segue un'appendice I sull'edizione di Giardina, Torino 1987, e un'appendice II con altre osservazioni minori al testo di Zwierlein). Di carattere esegetico è invece il contributo di F. Caviglia, *Un motivo antivirgiliano nell'Octavia: Nerone vs Marcello* (pp. 319-29). Nel discorso finale di Agrippina viene individuato il rovesciamento di un brano famoso della profezia di Anchise nel sesto libro dell'*Eneide*: Agrippina lamenta infatti la nascita di Nerone in termini specularmente opposti a quelli con cui Anchise aveva lamentato la scomparsa di Marcello.

Chiude il volume G. Gasparotto, *Dante e l'Hercules Furens di Seneca. II* (pp. 331-40), che costituisce la seconda parte di un contributo dallo stesso titolo edito nei citati Atti del I Seminario di studi sulla tragedia romana (pp. 27 ss.). Questa volta

l'influsso senecano è colto nella particolare drammaticità della descrizione di Cerbero nel sesto canto dell'*Inferno* (vv. 13-33): per alcuni particolari, come le facce lorde e l'urlo del cane che atterrisce le anime, viene supposto infatti che Dante integri con motivi tratti dall'*Hercules furens* (vv. 783-829) il suo modello principale, costituito naturalmente dall'*Eneide* (6.417-23).

Udine

Renato ONIGA

FOZIO, *Biblioteca*, a cura di N. Wilson, traduzione di C. Beveggi, Adelphi, Milano 1992 (pp. XXXIX + 404).

Le diverse posizioni degli studiosi rispetto al significato e al valore della 'rinascita' che animò Costantinopoli tra il IX e il XII secolo costituirono motivo di acceso dibattito fin dagli anni Sessanta¹⁵; da non molto si riconosce concordemente a quel periodo la sua essenza 'umanistica', ed è ancora viva la discussione¹⁶ sulle premesse di quella eccezionale fioritura.

Per molti lettori 'bizantino' resta però - anche se riferito a quell'intervallo di tempo - sinonimo di rigida conservazione, di sorvegliato vaglio tra le trame fitte dei dogmi, irte di scivolosi trabocchetti che facilmente trascinavano nella temuta eresia¹⁷.

La civiltà bizantina elaborò una produzione letteraria originale, che ci ha lasciato le splendide pagine dell'*Alessiade*, il *Digenis Akritis*, alcuni bei romanzi in versi. Eppure l'idea di un testo nato in questa cultura si associa quasi naturalmente a vaghe paure, evoca l'acre sentore di fanatismi che sembravano dimenticati, e la cui ombra inquietante riemerge oggi dalle viscere della terra balcanica, la quale urla differenze mai cancellate e si sottrae con violenza ai vani tentativi di modellarne le asperità.

A Bisanzio anche «gli anni della grandezza»¹⁸ furono complessi e contraddittori, ma caratterizzati da una forte volontà di costruzione; la capitale accolse nel suo ampio ventre tensioni e fermenti, centro simbolico in precario equilibrio tra Oriente e Occidente.

Figura chiave del primo scisma, maestro di quel Costantino che divulgò l'ortodossia in Moravia, uomo di potere e vittima di esso, intellettuale di prima grandezza e cristiano di fede granitica, Fozio coniugò l'instancabile attività di dotto con quella di teologo e di politico.

¹⁵ Cf. M. Gigante, *Antico, bizantino e Medioevo*, in *Scritti sulla civiltà letteraria bizantina*, Bibliopolis, Napoli 1981, 12-30 (già in PP 96, 1964, 194-215).

¹⁶ I termini di essa sono chiaramente esposti da S. Impellizzeri, *L'Umanesimo bizantino del IX sec. e la genesi della "Biblioteca" di Fozio*, in *La letteratura bizantina da Costantino a Fozio*, Firenze-Milano 1975, 297 ss.; cf. R. Browning, *Byzantine Literature*, in *Dictionary of the Middle Ages*, II 1983, cc. 505-20; Aikaterinis Cristophilopoulou, *Byzantini historia*, Athenai 1988, in partic. pp. 223 ss.; Jrfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Dumbarton Oaks Reserch Library and Collection, Washington 1989.

¹⁷ Cf. A. P. Kazhdan, *Vizantijskaja kul'tura*, Moskva 1968 (tr. it. Laterza 1983).

¹⁸ U. Albini-E. V. Maltese, *Bisanzio nella sua letteratura*, Milano 1984, 295 ss.

Egli è dunque tra i personaggi più rappresentativi del IX secolo. In quegli anni l'ansia di rinnovamento, la ricerca di stabilità e il desiderio di riaffermazione decisa di un'identità si concretarono in forme molteplici: tra queste l'appassionata attività di recupero che assicurò la sopravvivenza della cultura antica.

Elegante interprete dello stile epistolare e abile versificatore, pensatore, polemico, lessicografo¹⁹, Fozio è ricordato soprattutto come autore della *Biblioteca*, una raccolta di 279 schede racchiuse tra due lettere dedicatorie al fratello Tarasio, che come è noto dà conto delle sue amplissime letture.

Fonte insostituibile, a volte unica testimonianza di un'opera ormai perduta, essa ci illumina su quel momento fondamentale per la storia della tradizione. Ma l'abitudine a considerare la *Biblioteca* soltanto un testo da consultare, tipicamente 'bizantino' per il carattere compilativo e la mole poderosa, ha messo in ombra la sua sostanziale originalità; la *Biblioteca* è il primo esempio di un genere nuovo, che ha una sua innegabile dignità letteraria: la recensione.

La lettura di queste schede, che filtrano per noi le espressioni più varie della prosa profana e cristiana, è infatti anche occasione per uno stimolante incontro con la geniale personalità del loro compilatore.

Al «patriarca recensore» (la definizione è ispirata a quella di Saintsbury, v. p. 15) e alla temperie culturale di cui è il simbolo è dedicata l'antologia uscita nella Biblioteca Adelphi a cura di Nigel Wilson, con traduzione di Claudio Bevegni.

Nell'*Introduzione* (pp. 11-51) di tono discorsivo, articolata in dieci punti, il noto bizantinista rielabora gli spunti più interessanti del capitolo riservato alla *Biblioteca* nel suo *Scholars of Byzantium* (London 1983, pp. 93-111, tr. it. *Filologi bizantini*, Napoli 1990).

Sottolineata l'originalità dell'opera di Fozio (I: pp. 13-16), «il più diretto antenato del moderno recensore» (p. 16), Wilson ne ricostruisce la genesi (II: pp. 17-20), tralasciando la sterminata bibliografia sull'argomento e prendendo chiara posizione: egli avrebbe composto la sua *apographè* attorno ai quarantacinque anni (p. 18), affidandosi principalmente alla propria eccezionale memoria e senza rivederla per la pubblicazione (p. 19). Il fatto che l'unico destinatario fosse il fratello spiega sia gli errori, le sviste, la forma provvisoria di alcune schede (III: pp. 20-23) che le scelte operate dal patriarca (IV: pp. 23-27), il quale recensì, attingendo certo a più biblioteche (p. 24), «testi poco noti a Tarasio, o a lui del tutto ignoti» (p. 27), leggendo a volte l'ultima copia esistente (p. 25).

Il cap. V (pp. 27-31) mette in luce l'assoluta mancanza di pregiudizi (p. 29) con cui Fozio giudica i testi teologici (239, 43% del totale) e la perspicacia con cui, guidato da un noto principio di Aristarco, li affronta dal punto di vista filologico (p. 30).

Il VI cap. (pp. 31-36) è dedicato agli autori pagani: Fozio non ha interesse per i poeti (p. 26), verso i quali mostrerebbe scarsa competenza (p. 31); nei filosofi cerca spunti sul problema del libero arbitrio (p. 32); rende conto dei testi medici di più diretta utilità (p. 33); non indugia sui troppo diffusi epistolografi (p. 33). L'ampio

¹⁹ Della nuova edizione del prezioso lessico foziano, dopo la scoperta del cod. Zavordensis 95, è uscito il I vol. (A. Delta) a cura di Chr. Theodoridis (Berlin-New York 1982).

spazio riservato agli storici rivela la sua passione per l'Oriente (p. 33) e l'interesse per la storia di Roma (p. 34)²⁰, ma la reperibilità (p. 34), le qualità stilistiche (p. 33), il valore etico (p. 36) di un testo sono - come per gli oratori (p. 34) - motivi di scelta altrettanto validi.

L'amore per i racconti di vicende lontane e fantastiche spiega l'abbondante presenza di mitografi, paradossografi e romanzieri, per i quali in certi casi la *Biblioteca* rappresenta l'unico o il miglior testimone.

Modelli di prosa d'arte (VII: pp. 36-43), il teologo li ammira tanto da superare la loro riprovevole immoralità; il suo ideale stilistico è comunque misurato, e rifugge dalle esagerazioni «iperattiche» (p. 38). Critico acuto (pp. 40-41), sebbene non privo di debolezze (pp. 41-43; VIII: pp. 44-45), Fozio è «un uomo di lettere dotato di una sensibilità molto sviluppata per lo stile e della capacità di capire perché i buoni libri meritano di essere letti» (p. 45).

A una breve storia della tradizione della *Biblioteca*, testo a lungo trascurato (IX: pp. 45-50), seguono le ragioni (X: pp. 50-51) di questa selezione, che si propone di «diffonderne la conoscenza» (p. 14) tramite una campionatura che individui «almeno un codice in rappresentanza di ogni singolo genere» considerato (p. 50).

Dopo una schematica *Nota all'edizione* (p. 53), i «codici» si susseguono nell'«ordine asistemático dell'originale» (p. 50), che ha per gruppi una sua logica interna.

Wilson elimina tutte le schede troppo brevi per essere significative (ad es. codd. 10, 11, 12, 15, 16, 39, 100, 103, 149, 157,...) e ne «taglia» alcune (73: Eliodoro; 186: Conone; 251: Ierocle). Rispetto all'edizione di Henry²¹, riporta 20 codici su 83 del I vol., 46 su 102 del II, 12 su 37 del III, uno solo sui 7 del IV, escludendo del tutto i 12 del V e i 4 del VI; il VII vol. è presente con 4 codici su 11, l'ultimo con 5 su 24²².

²⁰ Notevoli a questo riguardo le riflessioni di D. Mendels, *Greek and Roman History in the 'Bibliotheca' of Photius. A Note*, Byzantium 56, 1986, 196-206, che danno ragione anche di scelte per Wilson legate al caso.

²¹ Photius, *Bibliothèque*, texte établi et traduit par R. Henry, I-VIII, Paris 1959-1978; credo sia ormai pubblicato anche un IX vol. (indice).

²² Tra i testi esclusi del I vol. apologie antieretiche ed eretiche (cc. 4-7, 9-14, 22-23, 45-46, 49-50, 21, 55, 75), atti di sinodi (cc. 15-20, 24, 52-54), storie ecclesiastiche, universali, bizantine, compendi (cc. 27-31, 35, 41-42; 69-71, 83; 62, 75, 77-79; 66, 68, 82). Dal II vol. vengono tralasciate opere di polemica antieretica (cc. 85, 95, 102, 107-108, 118, 125-126, 136, 140, 162, 169, 182), storiche (cc. 84, 91, 93, 97-99), *melétai* oratorie (cc. 90, 100-101, 132-135, 160, 165), quasi tutta l'ampia sezione dedicata ai lessicografi (cc. 145-151, 153-157, 167), i curiosi *Diclyaca* di Dionisio l'Egeo (c. 185; cf. c. 211), il paradossografo Damascio (c.130; cf. c. 242), di cui è accolto il cod. 181. Dal III vol. vengono eliminati asceti (cc. 192-198, 200-201), teologi (cc. 204-205, 208, 210, 218-219, 222), medici (cc. 218-221) il paradossografo Alessandro (c. 188), il mitografo Tolomeo Efestione (c. 190), Dione di Prusa (c. 209). Il IV vol. è ridotto al solo Diodoro di Tarso: mancano la *Storia del Ponto* di Memnone (c. 224), tre opere perdute di Eulogio (cc. 225-227), S. Ephrem (cc. 228-229). Il V vol. contiene S. Metodio (cc. 234-237), testi teologici (cc. 230-233) e eretici (c. 240), note all'*Archeologia* di Giuseppe (c.238) e alla *Crestomazia* di Proclo (c. 239), estratti dalla *Vita* di Apollonio di Filostrato (c. 241). Il VI vol. riporta la *Vita di Isidoro* (c. 242), *melétai* del sofista Imero (c. 243), un cod. sulla *Biblioteca* di Diodoro e uno sulle *Vite Parallele* di Plutarco. Dal VII vol. sono

L'operazione compiuta da Wilson, per quanto disinvolta, riesce bene, e la ponderosa *Biblioteca*, capolavoro del tutto *sui generis*, acquista una sua fresca attrattiva. Una silloge è sempre arbitraria²³, ma questa sembra equilibrata e paradigmatica.

La sorvegliata traduzione di Bevegni²⁴, nata in collaborazione col curatore (p. 51), è condotta su un testo molto migliorato²⁵ rispetto a quello delle *Belles Lettres*²⁶, e fa sentire la mancanza dell'originale greco a fronte, che avrebbe però inevitabilmente mutato le caratteristiche di questo 'saggio' divulgativo. Ci auguriamo che esso sia il preludio di una nuova edizione, la quale renda giustizia a questo complesso e affascinante monumento della 'rinascita' bizantina.

Trieste

Daria Crismani

Theodoros Gaza, M. Tulli Ciceronis liber de senectute in graecum translatus, edidit Ioannes Salanitro, Teubner, Leipzig 1987, pp. XXVI, 146, 54 DM.

A conclusione di una serie di studi ventennali sulla traduzione greca, opera di Teodoro Gaza, del *De senectute*, S. pubblica l'edizione critica del testo, che, va subito detto, rappresenta un enorme progresso rispetto a quella di Ph. C. Hess (Halle 1833), che si era basato su due soli codici, il Par. gr. 2071 e il Mon. gr. 289. Nella *Praefatio*, dopo un breve schizzo biografico ed un elenco delle opere principali del Gaza (nella bibliografia sarebbe stato opportuno citare anche il *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, II, Wien 1977, nr. 3450), S. passa in rassegna i 18 codici usati per l'edizione. Al riguardo mi siano consentite alcune brevi puntualizzazioni. Laur. 58. 33 (il testo si trova ai ff. 140-155v): i ff. 10, 54v-104, 105v-155v si devono ad Antonio Damilas (sottoscr. f. 155v), probabilmente a Creta nel settimo decennio del s. XV; nei marginali compare la mano di Zenobio Acciaioli (descrizione in *Aristoteles graecus*, I, Berlin-New York 1976, 209-12). - Mon. gr. 289: attribuibile a Zenobio Acciaioli e databile verso la fine del 1498 per via della presenza di una poesia di Michele Marullo

esclusi Aristide (cc. 246-248), tre opere agiografiche (cc. 254-256) e un paradossografo (c. 250). Dall'VIII vol. sono stati inseriti Atanasio e i quattro maggiori oratori attici, a scapito degli altri sei del canone, di un gruppo di testi teologici (cc. 270-277) e dell'unica scheda dedicata a Teofrasto (c. 278).

²³ Ad es. Eulogio, l'arcivescovo di Alessandria presente nella *Biblioteca* con 7 schede (cc. 182, 208, 225-227, 230, 280), non è rappresentato, come non lo è l'odiato Giovanni 'mataiopono' (c. 55), cui Fozio aveva dedicato 6 schede (cc. 21, 43, 55, 75, 215, 240). Gli studiosi del mondo classico forse avrebbero gradito almeno un assaggio delle 11 pagine (ed. Henry) riservate a Stobeo (c. 167), non avrebbero soppresso Tolomeo Efestione (c. 190) o Appiano (c. 57).

²⁴ Trascurabili alcune piccole sviste (es. p. 37 r.4, p.69 r.17, p.182 r.9).

²⁵ L'attenta riflessione sul testo è testimoniata da più di 160 note dedicate ai notevoli problemi che esso suscita.

²⁶ Unica ed. completa con traduzione moderna (l'ed. del Migne è tradotta in latino), purtroppo costellata di errori.

(la cui grafia è testimoniabile nel manoscritto) composta dopo la morte di Giovanni di Pierfrancesco de' Medici (15 settembre 1498); appartenuto ad Adolf Occo III (1524-1606), che lo aveva ricevuto in dono a Padova nel 1547 (cfr. f. I) e che di lì a poco l'avrebbe usato per l'edizione di Giorgio Gemisto Pletone e dello pseudoaristotelico *De virtutibus* (Basilea 1552) (descrizione in A. Perosa, *Aggiunte al testo del Marullo*, Rinascimento 3, 1953, 167-72); da segnalare anche che la scrittura inferiore di questo palinsesto umanistico sono i *Trionfi* di Petrarca. - Matr. 4790: i ff. 1-28 furono copiati da Costantino Lascaris a Messina nel 1480 (sottoscrizione f. 28), e pertanto anche i fogli seguenti sono coevi o di poco posteriori (uno stesso tipo di carta si ritrova parzialmente sia nella parte datata che in quella non datata). - Bodl. Bar. 165 (cit. in maniera inesatta «Oxonienensis 165»; l'indicazione «bombycinus», ripresa dal catalogo è manifestamente errata): il copista è da identificare con Michele Lygizos (cf. E. Gamillscheg - D. Harlfinger, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, I, Wien 1981, nr. 283) ed il codice sulla scorta delle filigrane è databile al settimo decennio del s. XV (Creta). - Par. gr. 2071: Giorgio Ermonimo ha copiato solo i ff. 1-48v. - Par. Suppl. gr.66: i ff. 121-150 sono opera di Giovanni Plousiadenos e databili alla seconda metà del s. XV (per l'identificazione cf. ora Gamillscheg-Harlfinger, II, Wien 1989, nr. 234). - Turic. C 136: il copista è Adolf Occo I (1447-1503), il cui nipote, Adolf Occo III, già nominato sopra, ereditò il codice e lo donò a Konrad Gessner nel 1565; l'affermazione di S. che sia stato copiato a Ferrara può essere corroborata dal fatto che lo scriba sembra avervi soggiornato e studiato almeno dal 1474 al 1478 (cf. ora B. Mondrain, *La collection de manuscrits grecs d'Adolphe Occo*, Scriptorium 42, 1988, 156-75 [sul cod. in particolare p. 173]). - Vat. gr. 1463: da datare agli inizi del s. XVI (a f. 59 la data «VII idus Martias MDV»). Dei due manoscritti perduti (cf. p. VIII n. 2), il Berol. graec. oct. 15 si dovrebbe attualmente trovare nella Biblioteca Jagiellońska di Cracovia; un terzo esemplare va aggiunto a questi: Elbląg, Biblioteka Miejska, O.2 (cf. L. Neubaur, *Katalog der Stadtbibliothek zu Elbing*, II, 1894, 588), sulla cui sorte non si hanno notizie. Tre codici, infine, sono rimasti ignoti alle ricerche di S.: Atene, 'Εθνικὴ Βιβλιοθήκη, Μετόχιον Παναγίου Τόφου 540, ff. 113-133, copiato nel 1596 da Parione Gradenigo (cf. A. Papadopoulos-Kerameus, 'Ιεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, V, S.-Peterburg 1915, 97-98); Sinait. gr. 1725 (s. XV; cf. V. N. Benešević, *Opisanie greceskich rukopisej Monastyra Svjatoj Ekateriny na Sinae*, I, S.-Peterburg 1911, 525-27 [senza indicazione di fogli]); Vat. gr. 1405, ff. 128-147v (cf. P. De Nolhac, *La bibliothéque de Fulvio Orsini*, Paris 1887, 179 n. 2), esemplato a Padova nel 1493 (sottoscrizione f. 110) da Scipione Forteguerra, noto anche come Carteromaco (ff. I, 1-183, 223-241, 321 lin. 5 - 322, e marg. da f. 356), in collaborazione con <Bartolomeo Comparini> (ff. 187v-222v, 245-321 lin. 5), mentre una terza mano copia i ff. 330-420v.

Nella *recensio* la novità più interessante è senza dubbio costituita dall'aver potuto stabilire l'esistenza di due redazioni (che vengono proposte, in modo metodologicamente corretto, una di fronte all'altra); la più recente, β, rappresentata dal solo Turicensis, la prima, α, da tutti gli altri codici. Tuttavia, a giudicare dagli esempi addotti da S. (p. XIV), sembra che β offra una versione più letterale rispetto ad α, che invece appare più libero e più accurato stilisticamente: cf. per es. 13 ἔτελεῦτησεν α, γράφων ἔτελεῦτησεν β, *scribens est mortuus*; 13 Παναγυρικὸν α, Παναθηναϊκὸν β,

Panathenaicus; 78 Πλάτωνος α, Πλάτωνος σχεδόν τι β, *Platonis fere*; 82 πραγμάτων α, πόνου β, *labore*. Se ne dovrebbe pertanto concludere che il rapporto ipotizzato da S. sia da rovesciare: è più logico infatti pensare che la redazione più vicina al testo latino sia anteriore rispetto a quella meno vincolata alla lettera. Oltre tutto, è significativo che la prima redazione sia rappresentata da un unico manoscritto contro i diciassette della seconda, che evidentemente fu considerata dall'autore quella definitiva e poté così soppiantare l'altra. Il testo critico è generalmente stabilito in maniera brillante; solo in taluni casi mi trovo in disaccordo. A p. 8,8 mi sembra più opportuno conservare la lezione ἔνδοξος, confermata anche da β, anziché accogliere ἄδοξος, che finisce col travisare il senso. - P. 15,21 (cf. anche comm. p. 70) ἀρύπτωσω risulta incomprensibile, mentre nell'indice compare la forma nota ἀρύτω.

Nel commento S. cerca qua e là di accreditare la versione di Gaza come importante per la ricostruzione del testo latino (cf. per es. p. 73); in realtà non viene addotta nessuna prova che il dotto bizantino abbia tenuto presente una redazione indipendente e antica, ma si è certamente basato su qualche manoscritto umanistico (per quanto concerne la tradizione latina S. si dimostra un po' troppo conciso; cf. pp. XVI-XVII). Concludono il volume gli indici delle parole, greco-latino e latino-greco. Nel primo S. considera tredici parole come non testimoniate altrove; non è tuttavia il caso di εὐαθία (cf. *Thesaurus graecae linguae*), εὐκατάπτωτος (cf. *Thesaurus*, Sophokles e Lampe) e εὐπτωτος (cf. Lampe).

Queste mie rapide osservazioni nulla tolgono al valore dell'edizione; anzi oso sperare che particolarmente la segnalazione di tre 'nuovi' codici spinga S. a continuare e integrare il suo lavoro così ben condotto.

Venezia

Paolo Eleuteri