

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

28.2010

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

SOMMARIO

III CONVEGNO DI STUDI ESCHILEI, GELA 21-23 MAGGIO 2009

Giuseppina Basta Donzelli – Vittorio Citti, <i>Introduzione</i>	1
Giovanna Pace, <i>Aesch. 'Pers.' 97-9: problemi metrici e testuali</i>	3
Stefano Amendola, <i>Eschilo 'Pers.' 329</i>	21
Paola Volpe Cacciatore, <i>Eschilo 'Pers.' 813-5 e 829-31</i>	35
Anna Caramico, <i>Il δις ταῦτόν eschileo: forme di pleonasma nel terzo episodio dei 'Persiani' di Eschilo</i>	47
Riccardo Di Donato, <i>Ritualità e teatro nei 'Persiani'</i>	59
Liana Lomiento, <i>L'inno della falsa gioia in Aesch. 'Suppl.' 524-99</i>	67
Matteo Taufer, <i>Aesch. 'PV' 113 πεπασσαλευμένος?</i>	93
Antonella Candio, <i>Aesch. 'Ag.' 7</i>	103
Carles Garriga, <i>Aesch. 'Eum.' 778-93 (=808-23); 837-47 (=870-80)</i>	113
Paolo Cipolla, <i>Il 'frammento di Dike' (Aesch. F 281a R.): uno 'status quaestionis' sui problemi testuali ed esegetici</i>	133
Piero Totaro, <i>Su alcune citazioni eschilee nelle Rane di Aristofane ('Mirmidoni'; 'Agamennone' 104)</i>	155
Véronique Somers, <i>Eschyle dans le 'Christus Patiens'</i>	171
Paolo Tavonatti, <i>Francesco Porto e l'esegesi eschilea nel Rinascimento</i>	185

ARTICOLI

Pietro Pucci, <i>The Splendid Figure of Κῦδος</i>	201
Stefano Caciagli, <i>Il temenos di Messon: un contesto unico per Saffo e Alceo</i>	227
Ioannis M. Konstantakos, <i>Aesop and Riddles</i>	257
Giorgia Parlato, <i>Note di lettura ai 'Cypria': fr. 4.3, 9.1, 32.2 Bernabé</i>	291
Mattia De Poli, <i>Odiseo, Oreste e l'ospite-supplice. Nota testuale a Eur. 'Cycl.' 368-71 e Aesch. 'Eum.' 576-8 (e 473-4)</i>	299
Francesco Mambrini, <i>Il lamento di Eribea: Sofocle, 'Aiace' 624-34</i>	309
Marta F. Di Bari, <i>'Οδ' ἐκείνο: Aristofane, 'Cavalieri' 1331, 'Nuvole' 116</i>	329
Renato Oniga, <i>I fondamenti linguistici della metrica latina arcaica</i>	343
Nicola Piacenza, <i>«Come una rana contro i grilli»: note in margine ad una metafora teocritea ('Id.' 7.37-42)</i>	369
Fulvio Beschi, <i>Archia: tre note sugli epigrammi</i>	377
Andrea Filippetti, <i>Cicerone e Sallustio: l'effictio di Catilina</i>	385
Alberto Cavarzere, <i>La veste sonora di Hor. 'carm.' 1.1.36</i>	395
Nadia Scippacercola, <i>La violenza nel romanzo greco</i>	399
Eulogio Baeza Angulo, <i>'Quid istic pudibunda iaces, pars pessima nostris?' La impotencia como motivo literario en el mundo clásico</i>	433
Maria Cecilia Angioni, <i>L'Orestea nell'edizione di Robortello da Udine (1552)</i>	465
Chiara Tedeschi, <i>Le fonti di Thomas Stanley, editore di Eschilo</i>	479
Jean Robaey, <i>Racine, 'Iphigénie', Acte 1, Scène 1: un exercice de philologie comparée</i> ...	505
Alfonso Traina, <i>«Me iuvat in prima coluisse Heliconia iuventa!» (note al latino di Sainte-Beuve e di Musset)</i>	535

RECENSIONI

L. Battezzato, <i>Linguistica e retorica della tragedia greca</i> (A. Candio).....	543
G. Mastromarco – P. Totaro (ed.), <i>Commedie di Aristofane. Volume II</i> (T. Gargiulo).....	546
G. Mastromarco – P. Totaro, <i>Storia del teatro greco</i> (M. Tauffer).....	550
Q. Cataudella, <i>Platone orale</i> , a cura di D. Cilia e P. Cipolla (S. Maso).....	552
M. Fattal, <i>Le langage chez Platon. Autour du 'Sophiste'</i> (S. Maso).....	555
G. Movia, <i>Alessandro di Afrodizia e Pseudo Alessandro. Commentario alla 'Metafisica' di Aristotele</i> (S. Maso).....	558
L. Savignago, <i>Eisthesis. Il sistema dei margini nei papiri dei poeti tragici</i> (G. Galvani)...	561
F. Pagnotta, <i>Cicerone e l'ideale dell' 'aequabilitas'</i> (L. Garofalo).....	568
E. Narducci, <i>Cicerone. La parola e la politica</i> (P. Mastandrea).....	572
P. Fedeli – I. Ciccarelli (ed.), <i>Q. Horatii Flacci Carmina Liber IV</i> (A. Cucchiarelli).....	575
G. Salanitro, <i>Silloge dei 'Vergiliocentones Minores'</i> (P. Mastandrea).....	581
D. Dana, <i>Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorie despre un zeu al pretextului</i> (M. Tauffer)..	583
E. Narducci – S. Audano – L. Fezzi (ed.), <i>Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea</i> (C. Franco).....	589
Maria Grazia Falconeri, <i>Sulla traduzione</i>	591

Direzione

VITTORIO CITTI
PAOLO MASTANDREA

Redazione

FEDERICO BOSCHETTI, CLAUDIA CASALI, LIA DE FINIS, CARLO FRANCO, ALESSANDRO FRANZOI, MASSIMO MANCA, STEFANO MASO, LUCA MONDIN, GABRIELLA MORETTI, MARIA ANTONIETTA NENCINI, PIETRO NOVELLI, STEFANO NOVELLI, RENATO ONIGA, ANTONIO PISTELLATO, GIANCARLO SCARPA, LINDA SPINAZZÈ, MATTEO TAUFER

Comitato scientifico

MARIA GRAZIA BONANNO, ANGELO CASANOVA, ALBERTO CAVARZERE, GENNARO D'IPPOLITO, LOWELL EDMUNDS, PAOLO FEDELI, ENRICO FLORES, PAOLO GATTI, MAURIZIO GIANGIULIO, GIAN FRANCO GIANOTTI, PIERRE JUDET DE LA COMBE, MARIE MADELEINE MACTOUX, GIUSEPPE MASTROMARCO, GIANCARLO MAZZOLI, CARLES MIRALLES, GIAN FRANCO NIEDDU, CARLO ODO PAVESE, WOLFGANG RÖSLER, PAOLO VALESIO, MARIO VEGETTI, BERNHARD ZIMMERMANN

LEXIS – Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

<http://www.lexisonline.eu/>
info@lexisonline.eu

Direzione e Redazione:

Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente
Palazzo Malcanton Marcorà – Dorsoduro 3484/D
I-30123 Venezia

Vittorio Citti vittorio.citti@lett.unitn.it

Paolo Mastandrea mast@unive.it

Publicato con il contributo del
Dipartimento di Scienze dell'Antichità e Vicino Oriente
Università Ca' Foscari Venezia

Copyright by Vittorio Citti
ISSN 2210-8823

Da ciò si deduce una qualche interscambiabilità della coppia omeofonica *fata / facta* già dentro la mente creatrice del poeta augusteo, prima che negli ‘errori’ grafici di mano dei copisti.

Università Ca’ Foscari Venezia

Paolo Mastandrea

Dan Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului* [*Zalmoxis da Erodoto a Mircea Eliade. Storie su un dio del pretesto*], Prefață de Zoe Petre, Iași, Polirom, 2008, pp. 488; ISBN 9789734610969; Lei 36,95.

Chi ha avuto modo d’investigare la nebulosa figura del dio/demone getico Zálmoxis percorrendone le fonti (da Erodoto ai lessicografi bizantini) e il proteiforme *Nachleben* dal Medioevo ad oggi – sia in rivisitazioni letterarie di varî paesi europei, sia nella copiosa produzione critica degli ultimi due secoli, spesso poco aderente alle esigue e disomogenee testimonianze antiche – trarrà notevole profitto dalla monografia di Dan Dana (d’ora in poi D.) qui oggetto di recensione. Si può asserire, senza tema di smentite, che Polirom ha edito l’indagine su Zalmoxis più ampia, documentata e organica finora proposta alla comunità scientifica. D. è studioso di prim’ordine, che si distingue per la scrupolosa ed esaustiva rassegna delle fonti primarie, sempre debitamente contestualizzate, per la paziente ispezione della fortuna letteraria di Zalmoxis dall’età ellenistica fino ai nostri giorni e per la nitida storicizzazione della bibliografia esegetica moderna. Nessuna traccia di quel pressapochismo che affligge molti dilettanti di cultura daco-tracica, frettolosi nei giudizi e per lo più ignari di greco e latino. Al contrario, molti anni di studi proficui hanno vincolato l’autore al *magnum opus*: il presente volume è la rielaborazione in lingua romena di una monumentale tesi di dottorato, in cotutela fra EHESS e Università di Bucarest (direttori Zoe Petre e François Hartog), sostenuta da D. a Parigi nel 2005 col titolo *Enjeux et controverses autour du mythe de Zalmoxis*¹. Una versione francese notevolmente ridotta, *Les métamorphoses de Mircea Eliade. À partir du motif de Zalmoxis*, è in corso di stampa presso Galaade (Parigi).

Dopo alcune pagine prefatorie di Zoe Petre (nota, tra l’altro, per un prezioso lavoro sui Geti ἀθανάτιζοντες²: *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți* [*Pratica dell’immortalità. Una lettura critica delle fonti greche relative ai Geti*], Polirom, Iași, 2004, pp. 400) e un’introduzione programmatica dell’autore, il libro offre una disamina estesa a tutto il I cap. (pp. 31-134) delle fonti greche – le uniche reperibili, com’è noto – su Zalmoxis. Dopo un’accurata discussione del testimone più antico e considerevole, cioè Hdt. 4.94-6, D. dispone, in una serie di sotto-sezioni quanto più possibile coerenti, le numerose occorrenze successive, contestualizzate lungo un arco temporale che va dall’età classica fino al tramonto dell’Impero bizantino. Lo studioso aggiunge al *corpus* già noto delle menzioni di Zalmoxis nella letteratura greca³ una serie di voci bizantine per lo più in epitomi e lessici tut-

¹ A sua volta, la tesi dottorale proseguiva il *mémoire* di DEA (*Zalmoxis, sage barbare et disciple de Pythagore. Figures grecques d’un personnage légendaire*) discusso da D. presso l’EHESS nel 2002.

² Così, per primo, li definì Hdt. 4.93 s. e 5.4: mi permetto di rinviare a M. Taufer, *Zalmoxis nella tradizione greca: rassegna e rilettura delle fonti*, QS 68, 2008, 131-64 (142-4).

³ Al riguardo rinvio ancora al mio articolo citato alla nota precedente (apparso anche in versione romena col titolo *Zalmoxis în tradiția greacă: examinarea și recitirea surselor*, Biblioteca «Crisia» XIX, Oradea 2005 [re vera 2007] 341-70). D. aveva già contribuito anni fa all’arricchimento del numero di fonti segnalabili su Zalmoxis: cf. D. Dana-Ligia Ruscu, *Zalmoxis. Addenda to FHD*

tora inediti (consultati in riproduzioni presso l'IRHT di Parigi e altrove): voci che, sebbene non apportino nuove informazioni ma ripetano solo luoghi comuni, attestano nondimeno la fortuna di Zalmoxis nel Medioevo orientale e permettono di tracciare, limitatamente al motivo in questione, un quadro più circostanziato degli intricati rapporti tra i testi lessicografici bizantini (cf. pp. 123-34). Il II cap. (pp. 135-66) si propone di delineare le varie e talora contraddittorie immagini che il mondo antico trasmise di Zalmoxis (allievo di Pitagora, filosofo itinerante, legislatore, profeta, ciarlatano, imbroglione...). Il III cap. (pp. 167-81) è dedicato ai *Getica* di Giordane – goto del VI sec. che si rifaceva, mediato da Cassiodoro, a Dione Crisostomo – e alla fortuna medievale di Zalmoxis (o del suo 'doppio' Decèneo⁴) come saggio consigliere regio presso i Geti/Goti. Si noti peraltro che la confusione tra questi due nomi, risalente al IV d.C., comportò appropriazioni indebite del 'filosofo' Zalmoxis da parte di popoli europei di stirpe gotica/germanica alla ricerca di una protostoria gloriosa. A tale svolta 'gotizzante' è dato ampio spazio soprattutto nel IV cap. (pp. 183-219); esso altresì indaga, da principio, un'ulteriore metamorfosi del Geta, divenuto mago o alchimista nel Rinascimento, allorché varî dotti (tra cui Ficino, Pico, Agrippa von Nettesheim, Della Porta) lo annoverarono nella serie dei sapienti antichi depositari di una *prisca theologia*. Nel secolo dei Lumi, invece, Zalmoxis diviene per lo più modello di legislatore naturale e civilizzatore. Con il V cap. (pp. 221-53) si apre il dibattito intorno alle prime interpretazioni scientifiche, a partire dal tardo Settecento, della religiosità tracica: sono passati in rassegna svariati nomi in relazione alle correnti del positivismo, naturalismo/evoluzionismo, comparativismo (in particolare per le spiegazioni etimologiche) e storicismo (italiano). Il VI cap. (pp. 255-92) affronta invece fortunate teorie contemporanee su Zalmoxis che pongono al centro, rispettivamente, i concetti di sciamanesimo (Meuli, Dodds, Burkert), iniziazione misterica (Eliade) e trifunzionalismo 'allargato' (Dumézil). Di ciascuna posizione, opportunamente storicizzata, D. tende a evidenziare punti deboli ed abusi ermeneutici (spesso a buon diritto; in taluni casi, come dirò, persuade meno), mostrando quanto i pregiudizi d'ogni epoca abbiano generato sovrastrutture che piegano i documenti traditi entro una data *Weltanschauung*. Il lungo VII cap. (pp. 293-415) ripercorre con dovizia di dettagli i plurimi approcci a Zalmoxis in Romania e Bulgaria, cioè nei paesi più interessati a riscoprire un'eventuale nobile 'preistoria': si va dalla ricerca, tuttora viva, dello «specifico nazionale»⁵, proiettato agli albori della propria civiltà, alla (sovente interconnessa) daco-tracomania attuale. Questo trattato nel trattato, che riserva più ampio spazio alla Romania (benché si dica, pp. 410 s., che in Bulgaria si è scritto con maggior ampiezza di vedute e maggior aderenza alle fonti), è di grande rilievo, specie quando sottolinea come premesse ideologiche financo opposte possano condurre ad analoghi recuperi 'nazionalistici' di miti arcaici. L'VIII cap. (pp. 417-33) ritorna circolarmente ad Erodoto, il cui *excursus* getico del IV libro è ritenuto derivare dalla medesima fonte del λόγος tracio d'inizio V; in ogni caso, anche

[= *Fontes ad historiam Dacoromaniae pertinentes*, I (ab Hesiodo usque ad Itinerarium Antonini) / *Izvoare privind istoria României*, I (de la Hesiod la Itinerarul lui Antoninus). Comitetul de redacție: Vl. Iliescu, V.C. Popescu, Gh. Ștefan, București 1964; *Fontes Historiae Dacoromanae*, II (ab anno CCC usque ad annum M) / *Izvoarele istoriei României*, II (de la anul 300 până la anul 1000), publicate de: H. Mihăescu, Gh. Ștefan, R. Hâncu, Vl. Iliescu, V.C. Popescu, București 1970], *Thraco-Dacica* 21, 1-2, 2000, 223-44.

⁴ Δεκαίνεος è lez. di varî mss. straboniani in 7.3.5 e 7.3.11, mentre in Str. 16.2.39 i codici leggono Δεξίνεος *vel* Δεξίναος. Movendo da queste due varianti D. (pp. 74-6) argomenta che la forma dacica originaria doveva essere *Dekinais*, giacché si potrebbero richiamare sei documenti epigrafici, posti di recente all'attenzione, che registrano tale nome dacico (non però riferito al sommo sacerdote di cui in Strabone e in Giordane). L'ipotesi è persuasiva, ma in assenza di prove irrefutabili non la darei per *indubbia* (così invece a p. 74).

⁵ Traduco direttamente dal romeno ciò che pongo fra virgolette angolari.

per la rappresentazione dei barbari geto-traci varrebbe, secondo D., il consueto specchio deformatore fornito dallo storico ai Greci (esplicito è l'influsso del *Miroir d'Hérodote* di F. Hartog, Paris 1980). Il cap. IX (pp. 435-46), ricapitolando a grandi linee la materia trattata, dà occasione di puntualizzare perché Zalmoxis sarebbe un «dio del pretesto» (così nel sottotitolo dell'opera): non è infatti Zalmoxis – di cui forse non sappiamo nulla – a circolare dall'antichità ai nostri giorni, ma il suo *Leitmotiv*, oggetto delle più imprevedibili e divergenti letture. Con scettica ἐποχή, D. non avanza alcuna interpretazione nuova, concludendo allo stesso modo di Erodoto (4.96.2): «che Sálmoxis⁶ sia stato un uomo oppure un dio indigeno dei Geti, χαράε-τω». Chiudono il volume un'ampia bibliografia selettiva (pp. 447-73) e l'indice analitico (pp. 475-86).

Uno dei pregi del libro è senz'altro la diffidenza verso molte arbitrarie 'decifrazioni' di Zalmoxis accavallatesi lungo i secoli. La rassegna diacronica delle varie teorie permette di cogliere, non di rado, una sproporzione sbalorditiva tra la frammentarietà (e l'incongruenza) delle testimonianze antiche e il quadro dipinto dall'interprete moderno. La *pars destruens* di D. risulta quasi sempre condivisibile e oculata; talora, invece, persuade meno. È soprattutto il caso, a mio avviso, della posizione assunta nei confronti di Eliade, bersaglio di reiterati strali da parte dell'autore. Se da un lato, lo vedremo, alcune soluzioni eliadiane convincono obiettivamente poco, sembra davvero eccessivo ascrivere al noto storico delle religioni, sulla scia denigratoria di Dubuisson⁷, «gravi difetti di metodo», «un'indifferenza completa per i contesti storici ed etnografici» o «numerose generalizzazioni abusive» (così a p. 281). Riguardo a Zalmoxis, direi invece che la lettura in chiave misterico-iniziatica proposta da Eliade nel suo noto saggio (*De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris 1970) rimane, nel complesso, la più equilibrata⁸ e plausibile. Nel solco della prospettiva di Eliade⁹ si potrebbero evidenziare i seguenti argomenti¹⁰: **1.** è verisimile che Zalmoxis fosse un dio dei misteri, come suggeriscono il carattere elitario del suo culto e la possibilità offerta ai suoi proseliti di conseguire l'immortalità; **2.** ciò ch'è associato al suo nome (dottrina della vita *post mortem*, simposio di adepti destinati alla beatitudine eterna, clausura volontaria in antri o recessi sotterranei, divinazione tramite astri, medicina 'olistica' e altro ancora), spogliato delle concrezioni evemeristiche di matrice greca (anzi tutto il discepolato dello schiavo tracio presso Pitagora, ma, probabilmente, anche le discussioni su regalità e sacerdozio intorno alla figura storica di Zalmoxis), si lascia fundamentalmente interpretare in senso iniziatico; **3.** Zalmoxis non è *tout court* uno sciamano, sebbene il ritiro iniziatico rientri nell'*iter* formativo degli sciamani, mancando tratti tipici dello sciamanesimo come smembramento fisico e morte rituale, estasi volontarie dell'anima, metamorfosi in animali, viaggi nell'aldilà per lottare con demoni, ecc.; **4.** ha poco senso dibattere intorno ad una presunta natura ctonia o celeste del dio, potendosi addurre validi argomenti pro e contro l'una e l'altra tesi: del resto i Greci, in difficoltà a trovare per Zalmoxis un equivalente preciso nel pantheon olimpico, generalmente si limitarono ad accostargli, con criteri più o me-

⁶ Così nei mss. erodotei.

⁷ D. Dubuisson, *Impostures et pseudo-science. L'œuvre de Mircea Eliade*, Lille 2005, *passim*.

⁸ Pregio che le riconobbe anche Zoe Petre (*Le mythe de Zalmoxis*, in *Analele Universității din București, Istorie*, 42-43, 1993-94, 33), citata da D. (p. 276): «Quanto alle conclusioni di Eliade e dei suoi collaboratori, benché esse pecchino talora di un eccesso di sistematizzazione o di un comparativismo generalizzato, esse danno prova di una visione equilibrata e di un atteggiamento critico nei confronti degli eccessi dilettanteschi del periodo interbellico, denunciati fermamente da Eliade in un passaggio [*sc. della sua opera*]».

⁹ Preceduto, nell'interpretazione in senso misterico della vicenda di Zalmoxis, da Dionisie M. Pippidi in alcuni contributi romeni degli anni Quaranta, richiamati opportunamente da D. (p. 266 e n. 2).

¹⁰ Che più dettagliatamente ho avuto modo di trattare in Tauffer 142 ss.

no pertinenti, alcuni θεῖους ἄνδρας greci o barbari d'età arcaica. Non vedo per quale ragione si debba scartare a priori l'idea che i Greci, a partire dai coloni pontici uditi da Erodoto, abbiano rivestito di un'aura pitagorica – in virtù di possibili analogie dottrinali – dati iniziatici genuini relativi ai Geti; né mi pare argomento notevole il tono scettico di Erodoto, o di chi gli fece eco, su Zalmoxis pitagorizzante se non ciarlatano, qualora si pensi ai diffusi casi di fraintendimento o deformazione parodistica di elementi autentici. (Ad es., diversamente da D. [pp. 140 e 259], ritengo lecita, a livello puramente ipotetico, l'intuizione [cf. *ibid.* per la bibliografia] che il tatuaggio impresso da alcuni predoni sulla fronte di Zalmoxis¹¹ *potrebbe* evocare una prova iniziatica subita dal Geta: alla lettera, va da sé, non dovremmo vedervi che il marchio dello schiavo di Pitagora). A Eliade si contesta altresì (p. 273 n. 4 e p. 279) di avere additato un'illegittima sintonia simbolica, fondata sul numero quattro, tra la frequenza quadriennale del sacrificio di un messaggero e l'occultamento triennale di Zalmoxis nell'οἴκημα sotterraneo (cf. Hdt. 4.94.2 e 95.4); ma l'apparente incongruenza era stata risolta già da Burkert, che così intendeva, qui, il rapporto fra mito e rito: «wie einst Zalmoxis drei Jahre verschwunden war, um im vierten zu erscheinen, so wird alle vier Jahre durch den 'Boten' der Gott gerufen, zu einem rituellen Kultmahl zu erscheinen, das die Unsterblichkeit verbürgt»¹². L'attenzione va dunque volta al fatto che Zalmoxis riemerge di sotterra il *quarto* anno. Non possiamo invece seguire Eliade¹³, come giustamente rileva D. (p. 274), quando reputa due numi distinti Zalmoxis e Gebelézis (*vel rectius* Belézis), giacché Erodoto parla inequivocabilmente di due nomi del medesimo dio (4.94.1 τὸν αὐτὸν τοῦτον νομίζουσι Βελέϊζιν¹⁴). Né, d'altra parte, Eliade convince molto là dove¹⁵ interpreta Hdt. 4.94.4 οὔτοι οἱ αὐτοὶ Θρημίτες καὶ πρὸς βροντὴν τε καὶ ἀστραπὴν τοξεύοντες ἄνω πρὸς τὸν βροντὴν τε καὶ ἀστραπὴν τοξεύοντες ἄνω πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀπειλέουσι τῷ θεῷ, οὐδένα ἄλλον θεὸν νομίζοντες εἶναι εἰ μὴ τὸν σφέτερον nel senso che i Traci minacciavano non tanto il loro dio, bensì le potenze demoniache insite nelle nuvole: lettura suggestiva, ma che mal si presta ad essere suffragata a livello sintattico e lessicale (in entrambi i casi è usato θεός). Il passo erodoteo è piuttosto oscuro e non si possono formulare che tenui ipotesi¹⁶; da parte sua, D. è certo che il dio contro cui i Traci scagliano le frecce sia lo Zeus greco, identificato con il cielo dal punto di vista di Erodoto (cf. pp. 41, 120, 155 e 430): fatico però a capire su quali basi poggi questa convinzione, fatta salva la proverbialità del saettare verso il cielo come indizio di pazzia (cf. p. 155 e n. 1)¹⁷.

Rimango tuttavia dell'idea che, tolti alcuni elementi deboli, l'approccio di Eliade al 'mito' di Zalmoxis conservi il suo spessore euristico. Un altro punto su cui sarebbe opportuna maggior cautela è la ripetuta convinzione che Erodoto costituisca l'archetipo, cioè il modello unico seguito, in modo diretto o mediato, da *tutti* gli altri autori antichi che menzionarono Zalmoxis. In questa sede non posso diffondermi in una rassegna sistematica delle significative informazioni

¹¹ Così un certo Dionisofane presso Porph. *VP* 15.

¹² *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, von W. Burkert, Nürnberg 1962, 137 (= 157 dell'ed. riveduta inglese, Cambridge, Mass. 1972).

¹³ Seguito da molti altri, richiamati *passim* da D.

¹⁴ *Sic* **A B C**: Βελέϊζιν **T** Γεβελεϊζεν **D** Γεβελείζιν **P M** Ald. Concordo con D. (p. 39) nel ritenere Βελέϊζιν la lezione preferibile, anche se non la darei per affatto certa. L'argomento dei mss. *vetustiores* nonché *potiores* (**A B C**) invocato da D. (*ibid.*) non è di valore assoluto, specie in casi spinosi come la tradizione dei nomi propri anellenici.

¹⁵ Per i riferimenti bibliografici e una più puntuale discussione in merito rinvio a Taufer 159.

¹⁶ Cf. *ibid.*

¹⁷ Qualche parola in più, inoltre, mi sarei atteso là dove (p. 120) è citata la ripresa erodotea di Gregorio Nazianzeno in *car. hist.* 2.7.274 (= *PG* 37, 1572.10) Καὶ Γετικὸς Ζάλμοξις ὄϊστεύων δι' ὀμίλου: trovo infatti piuttosto strana l'immagine del dio getico che lancia dardi tramite (?) la folla. Zalmoxis si servirebbe della folla per tirare frecce verso il cielo?

extra-erodotee sul dio getico¹⁸, ritenute da D. mere «speculazioni letterarie» seriori (cf. p. 164); mi limiterò ad invitare alla prudenza, osservando, tra l'altro, che: **1.** non vi è alcuna certezza, come ben sa D. (cf. p. 52), sulla priorità di Ellanico rispetto al contemporaneo Erodoto, sicché la menzione, da parte dello storico di Lesbo (*FGrHist* 4 F 73), delle τελεταί propagate da Zalmoxis fra i Geti potrebbe darci un indizio in più a favore dell'interpretazione misterica, qualora ipotizzassimo che Erodoto (il quale non parla esplicitamente di τελεταί) abbia attinto ad Ellanico e non viceversa; **2.** se il *Carmide* (156d-158c) è «la prima eco sicura del testo di Erodoto» (così a p. 57, cors. mio), dovremo per forza considerare tutte le notizie extra-erodotee veicolate da Platone (Socrate avrebbe appreso da 'uno dei medici traci di Zalmoxis' – re e dio di quel popolo – una sorta di medicina olistica, secondo cui non si può curare adeguatamente nessuna parte del corpo se si trascuri l'anima) come pura finzione del filosofo ispirato da Hdt. 4.94-6, ciò che, almeno a me, non sembra affatto di un'evidenza palmare; **3.** analogamente, non vedo perché escludere in modo risoluto che alcuni fra gli autori d'età ellenistica (*in primis* Strabone) notevoli per dati altrimenti ignoti su Zalmoxis debbano aver rielaborato (loro stessi o la fonte intermedia cui si rifanno) con criteri più o meno fantasiosi Erodoto, e non possano invece dipendere da altri informatori (greci o, perché no, indigeni). In assenza di garanzie patenti, lascerò la questione *sub iudice*.

Prudente sarei anche nell'asserire in maniera esclusiva che il fr. 28 Cappelletto (= 23 *FHG* e 14 Mehler) di Mnàsea di Pàtara (III-II a.C.), secondo cui Crono è venerato dai Geti col nome di Zalmoxis, si spieghi grazie al frequente legame di Crono coi sacrifici umani (cf. pp. 65 s. e 273), dato che Erodoto parla (4.94.2-3) di un messaggero sacrificato a Zalmoxis ogni quattro anni. L'ipotesi di D. coglie forse nel segno, ma siccome lo stesso storico (4.95.3) racconta pure che i seguaci di Zalmoxis sarebbero giunti, dopo la morte, in un luogo ἵνα αἰεὶ περιεόντες ἔξουσι τὰ πάντα ἀγαθά, non vedo perché scartare a priori l'ipotesi, fatta propria da Eliade, che Mnasea echeggi invece l'antica tradizione secondo cui Crono regna sulle Isole dei Beati (cf. almeno Hes. *OD* [173 a-e] e Pind. *Ol.* 2.70-2).

Questi rilievi non intendono certo sminuire la meritoria fatica di D.; si ha solo l'impressione che la consueta cautela e lo scetticismo caratteristici dell'autore cedano il passo, nei casi citati, a giudizi perentori. Vi è, al contrario, un passo del libro dove D. problematizza a ragion veduta Erodoto giungendo, però, a un'*impasse* 'scettica' forse evitabile. Siccome in Hdt. 4.94 leggiamo che i Geti «si rendono immortali (ἀθανατίζουσι)¹⁹ in tal modo (τόνδε τὸν τρόπον)», cioè sacrificando ogni quattro anni un messaggero da inviare a Zalmoxis, D. osserva (p. 429) che «questo rito era eccezionale, con una larga periodicità (quattro anni), e non riguardava che un singolo membro della comunità», sicché Erodoto avrebbe operato «una generalizzazione che assolutizza un rito eccezionale per far di esso un *nomos* di un intero popolo e collocarlo meglio nell'immaginario greco sui margini del mondo, [come a dire]: ecco in che modo procedono i Geti, i cosiddetti *athanatizantes*, questa è la loro abitudine». Se il λόγος erodoteo su Zalmoxis si limitasse al § 94, potremmo esser d'accordo con D., giacché salta all'occhio l'incongruenza tra l'ἀθανατίζειν τόνδε τὸν τρόπον e il carattere affatto episodico del rito sacrificale, riguardante un solo membro della comunità. Pur *dubitanter*, credo però che si possa aggirare l'ostacolo valorizzando il § 95, dove lo storico prosegue con la versione udita «dai Greci che abitano l'Ellesponto e il Ponto» (nel § 94 egli pare aver attinto ad una fonte più diretta), secondo i quali Zalmoxis, già schiavo di Pitagora a Samo, fece ritorno in Tracia e ivi accolse a banchetto i primi

¹⁸ Rinvio al riguardo a Taufer 135-9.

¹⁹ Per la plausibile interpretazione in tal senso del verbo, avanzata già da I.M. Linforth (*OI ATHANATIZONTEΣ* [*Herodotus* iv.93-96], *CPh* 13, 1918, 23-33) e poi variamente accolta (anche da D.), rinvio a Taufer 142-4. Claudio Bevegni (*per litteras*) mi propone suavismente di rendere ἀθανατίζουσι con «acquisiscono l'immortalità».

fra i cittadini, insegnando che nessuno di loro sarebbe morto, ma che tutti avrebbero raggiunto un luogo di beatitudine eterna; li persuase occultandosi per tre anni in una dimora sotterranea, donde poi riemerse fra i vivi. A differenza di D., ritengo ipoteticamente plausibile, come già detto, la genuinità sostanziale del § 95, qualora ‘depurato’ da interpolazioni evemeristiche e a prescindere dall’esplicita (cf. 96.1) incredulità di Erodoto. Se così stessero le cose, i §§ 94 e 95 potrebbero esser cuciti assieme fornendo dati complementari (è in fondo questa la visione di Eliade) sulla dottrina d’immortalità predicata da Zalmoxis: potremmo allora supporre che «quel modo» – da intendersi *lato sensu* in relazione a tutto ciò che segue e non al solo § 94 – in cui i Geti si rendono immortali trovi la sua completa illustrazione nel corso del § 95.

Desidero segnalare, in conclusione, solo alcune tra le molte posizioni critiche di D. che mi paiono condivisibili. Anzitutto, va elogiata la diffidenza (pp. 246-51 e *passim*) per le vane elucubrazioni etimologiche sui nomi di Ζάλμοξις / Ζάμολξις e Γεβελέιξις (divenuta da tempo, tale variante del nome, *textus receptus* indiscusso²⁰), ognuna delle quali pecca, in misura più o meno forte, di soggettivismo; bene obietta D. che «quasi sempre esiste un rapporto esplicito tra la preferenza per un’etimologia e l’opinione sulla natura di Zalmoxis» (p. 239). Concordo inoltre sulla preferibilità della forma Ζάλμοξις rispetto alla *v.l.* metatetica Ζάμολξις (cf. p. 29 e *passim*), quasi certamente seriore e che non può giovare di conferme epigrafiche; al contrario, Ζάλμοξις è accostabile a Ζάλμοδέγικος, nome getico di sovrano/capo in un’iscrizione di Histria del III a.C.²¹ Probabile, poi, che -ξις non sia parola scitica per ‘re’ (Kretschmer), ma suffisso nominale autoctono, di cui -ξις (cf. Βελέιξις) sarebbe una variante (così a p. 329). Ancora, il singolare appellativo di καπνοβάται riservato da Strabone (7.3.3 s.) ai pii Mesii potrebbe alludere, ipotizza ragionevolmente D. (pp. 70 s.), a «pratiche purificatorie tramite fumigazione» anziché, come si è un po’ temerariamente preteso, ad effluvi di cannabis (Eliade, Bremmer). Quanto alla tesi di Zalmoxis equivalente a Dioniso (Rose, Guthrie e altri), D. avverte giustamente (p. 239) che non esiste alcuna fonte antica che metta in rapporto Zalmoxis con Dioniso (né col possibile – per talune teorie sul Dioniso tracio – *trait d’union* Orfeo). Infine, senz’altro giustificate suonano le critiche verso mode recenti (specie in Romania e Bulgaria) finalizzate alla riscoperta di un orizzonte mitico esemplare: i cosiddetti ‘dacomani’ o ‘tracomani’, infatti, rivelano spesso un’ignoranza allarmante delle lingue classiche (cf. *e.g.* p. 385 n. 2), il cui studio, purtroppo, sta divenendo via via sempre più raro nei due paesi tenacemente interessati – sta qui la triste contraddizione – ai propri ‘antenati’ geto-tracii. Il problema, rileva D., data da almeno mezzo secolo: «la fine della ‘storiografia borghese’ [sc. dopo l’avvento del socialismo reale] ha significato anche una separazione brutale tra gli studi classici e la storia antica, impoverendo il discorso della maggior parte degli antichisti, la cui formazione è stata, e continua ad essere, in un rapporto superficiale con la lingua delle fonti» (p. 414). Non è, ovviamente, il caso di D., *lingua doctus utraque*, la cui paziente dedizione alla ricerca ha prodotto un’opera di primario rilievo: solida, aperta al dibattito, curata nei dettagli con doveroso senso della precisione²² (sono peraltro pressoché assenti i refusi) e – non ultimo fra i pregi – di gradevole lettura.

Trento

Matteo Tauffer

²⁰ Senza alcuna ragione probante: cf. *supra* n. 14.

²¹ Rinvio a Tauffer 131 n. 2.

²² Mi limito a segnalare solo un paio di sviste: la Fondazione Lorenzo Valla si appoggia a Mondadori, la cui sede editoriale – benché di norma non indicata nei volumi della collana «Scrittori greci e latini» – è Milano e non Roma (come leggiamo nella bibliografia a p. 452 e altrove nelle note); la nona ed. del *LSJ* è del 1940, non del 1996 (così a p. 20), anno del solo *Revised Supplement*.