

## *Hellenica*

Testi e strumenti di letteratura greca  
antica, medievale e umanistica

*Collana diretta da Enrico V. Maltese*

29

*Questo volume è stato pubblicato con il contributo dei fondi di ricerca del  
Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente dell'Università  
Ca' Foscari Venezia.*

*In copertina: Icaro, bronzo, ca. 430 a.C., London, British Museum*

Luciano di Samosata

# Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole

a cura di  
Alberto Camerotto



Edizioni dell'Orso  
Alessandria

© 2009

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

15100 Alessandria, via Rattazzi 47

Tel. 0131.252349 - Fax 0131.257567

E-mail: [info@ediorso.it](mailto:info@ediorso.it)

<http://www.ediorso.it>

Redazione informatica e impaginazione: BEAR (AM)

*È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941*

ISBN 978-88-6274-099-9

## Tra Dedalo e Icaro: Menippo, eroe della satira

*Ho contemplato dalla luna, o quasi,  
il modesto pianeta che contiene  
filosofia, teologia, politica,  
pornografia, letteratura, scienze  
palesi o arcane. Dentro c'è anche l'uomo,  
ed io tra questi. E tutto è molto strano.*

Eugenio Montale, *Satura*

Οὐδέν ἐστ' ἄμεινον οὐδ' ἥδιον ἢ φύσαι πετέρά.  
Aristophanes, *Aves* 785

### 1. Nuove formule per nuovi eroi: la satira e la mixis dei generi

Il filosofo cinico Menippo di Gadara, il protagonista dell'*Icaromenippo*, in uno dei *Dialoghi dei morti* di Luciano attacca il culto degli eroi e in particolare gli oracoli di Anfiloco e di Trofonio. Ci viene proposta qui, al di là del gioco polemico, una definizione di eroe che può essere utile come punto di partenza per cercare di capire quali sono i tratti essenziali che contraddistinguono la figura di quello che chiameremo eroe satirico, e in particolare per definire il ruolo che assume il filosofo cinico come forse il più importante *porte-parole* della satira luciana. L'eroe sembra essere un composto, fatto di elementi antitetici altrimenti inconciliabili tra loro come l'umano e il divino: *D. mort.* 10 (3) 2 ἐξ ἀνθρώπου τι καὶ θεοῦ σύνθετον. Per parlare di eroe satirico questa definizione – come vedremo – risulterà ovviamente stretta, ma nella composizione di elementi diversi v'è un segno fondamentale che va colto e che assume un rilievo particolare nell'immagine di un altro dei *Dialoghi dei morti* per la doppia natura di Eracle, l'eroe greco per eccellenza: *D. mort.* 11 (16) 4 ἐκτός εἰ μὴ ὥσπερ ἵπποκένταυρός τις ἦτε εἰς ἓν συμπεφυκότες ἀνθρώπος τε καὶ θεός. La composizione è un *monstrum* e l'immagine dello *hippokentauros* che qui viene utilizzata per la definizione dell'eroe noi sappiamo che trova ripetutamente applicazione come vero e proprio manifesto della poetica luciana. La natura degli eroi e in particolare di quelli che saranno i protagonisti della satira si intreccia così con le strategie letterarie della composizione: infatti la commistione di componenti diverse è prima di tutto un fattore fondamentale e sistematico dell'opera luciana, che lo

stesso autore definisce come μίξις o κρᾶσις, con in più la frequente comparsa dell'attributo παράδοξος.

La *mixis* letteraria di Luciano<sup>1</sup> va inserita anzitutto nel quadro della Seconda Sofistica e nella sua prospettiva retorica di recupero della tradizione letteraria classica.<sup>2</sup> Il nostro autore, che pure proviene dai margini orientali del mondo greco-romano e che è escluso dalle *Vite dei sofisti* di Flavio Filostrato, riprende e contamina i generi, le forme, i motivi, il lessico del vastissimo patrimonio culturale greco, per ottenerne un ibrido retorico destinato a essere fruito – prima ancora che attraverso il libro e la lettura – nei modi tipici delle *performances* sofistiche del II secolo d.C.<sup>3</sup> L'operazione di Luciano va però al di là della sperimentazione letteraria di tipo sofisticato in particolare quando entrano in gioco le strategie della satira, e in questo essa va piuttosto connessa alla prassi della contaminazione dei generi e della parodia che sono proprie delle provocazioni dei Cinici. Il paradosso formale della *mixis* suscita il *thauma*: lo scarto rispetto alle forme canoniche della composizione e alle attese del pubblico determina dal punto di vista del sistema e dei codici letterari uno *shock* estetico.<sup>4</sup> La *mixis* diventa strumento della satira. Al di là del virtuosismo retorico, l'accostamento e la sovrapposizione dei generi – e in particolare di generi che appaiono inconciliabili tra loro –, insieme ai molteplici inserti poetici e alle infinite allusioni,<sup>5</sup> creano all'interno della singola opera una condizione di *plurivocità*, una relazione dialogica tra le diverse forme

<sup>1</sup> Una sintesi incisiva sulle diverse componenti dell'*impasto* letterario di Luciano è in BOWIE 1990, 458. Su questo aspetto fondamentale della creazione luciana e sulle indicazioni che l'autore dà in proposito nelle sue opere vd. HELM 1906, 277-82, BOMPAIRE 1958, 549-560, BRANHAM 1989, 34-43. Per una analisi più approfondita della natura e dei procedimenti della *mixis* nell'opera luciana rinvio a CAMEROTTO 1998, 75-140.

<sup>2</sup> Vd. BOMPAIRE 1958, 33-156; BOWIE 1970; ANDERSON 1989, 104-134.

<sup>3</sup> Per le *performances* sofistiche vd. ANDERSON 1989, 89-104, BOWIE 1990, 460. Per il rapporto tra l'oralità della *performance* e le forme del dialogo in Luciano vd. TARRANT 1999, 190-197.

<sup>4</sup> Sulla contaminazione dei generi propria dei Cinici vd. GEFFCKEN 1911, 402s., ROCA FERRER 1974, 163-166, e soprattutto le valutazioni di BRANHAM 1994, 333s. Cf. p. es. Diog. Laert. 4.52 (a proposito di Bione): διὰ δὴ οὖν τὸ παντὶ εἶδει λόγου κερᾶσθαι φασι λέγειν ἐπ' αὐτοῦ τὸν Ἐρατοσθένην, ὡς πρῶτος Βίων τὴν φιλοσοφίαν ἀνθινὰ ἐνέδυσεν (e a ciò si aggiungono la teatralità della comunicazione, il *geloion* e il vero e proprio talento per la parodia). Per una valutazione dell'effetto della *mixis* e dei problemi che può comportare in relazione alle attese del pubblico in Luc. cf. *Prom. es* 4.

<sup>5</sup> Cf. in particolare le indicazioni programmatiche delle *Storie vere* (1.1-4) sull'uso

compositive di cui il testo è costituito, che naturalmente infrange tutte le regole.<sup>6</sup>

Indicazioni in tal senso sono anche in altre opere luciane, nel *Sei il Prometeo della parola*, nello *Zeusi o Antioco*, nel *Dioniso*, nel *Pescatore o i redivivi*. Ma in particolare nella *Duplici accusa* Luciano mette in scena se stesso nella figura di un retore Siro che in un tribunale allegorico si difende dall'attacco da un lato della Retorica dall'altro del Dialogo filosofico. Quest'ultimo nella sua accusa descrive i caratteri e gli effetti di questa *mixis* luciana.<sup>7</sup> E naturalmente anche nella replica del retore Siro sono contenute importanti indicazioni sulle strategie compositive di Luciano. Ma vediamo intanto quel che dice il Dialogo, il quale dalla propria prospettiva vede bene ciò che gli è accaduto:

*Bis acc.* 33 καὶ τὸ μὲν τραγικὸν ἐκεῖνο καὶ σωφρονικὸν προσωπεῖον ἀφείλε μου, κωμικὸν δὲ καὶ σατυρικὸν ἄλλο ἐπέθηκε μοι καὶ μικροῦ δεῖν γελοῖον. εἶτά μοι εἰς τὸ αὐτὸ φέρων συγκαθεῖρξεν τὸ σκῶμμα καὶ τὸν ἴαμβον καὶ κυνισμόν καὶ τὸν Εὐπόλιν καὶ τὸν Ἀριστοφάνη, δεινοὺς ἄνδρας ἐπικερτομήσαι τὰ σεμνὰ καὶ χλευάσαι τὰ ὀρθῶς ἔχοντα. τελευταῖον δὲ καὶ Μένιπτον τινα τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικὸν ὡς δοκεῖ καὶ κάρχαρον ἀνορύξας, καὶ τοῦτον ἐπεισήγαγεν μοι φοβερόν τινα ὡς ἀληθῶς κύνα καὶ τὸ δῆγμα λαθραῖον, ὅσῳ καὶ γελῶν ἅμα ἔδακνεν. Πῶς οὖν οὐ δεινὰ ὕβρισμαι μηκέτ' ἐπὶ τοῦ οἰκείου διακείμενος, ἀλλὰ κωμῶδων καὶ γελωτοποιῶν καὶ ὑποθέσεις ἀλλοκότους ὑποκρινόμενος αὐτῶ;

Mi tolse quella mia maschera tragica da saggio e me ne mise un'altra, comica e satirica, quasi ridicola. Poi riunì insieme e rinchiuse con me il motteggio, il giambo, il cinismo, Eupoli e Aristofane, autori bravissimi nello schernire le cose sacre e nel canzonare le cose rette. Infine, dissepolto un certo Menippo, uno dei cani antichi, molto ringhioso, sembra, e mordace, anche questo mi gettò addosso, un cane davvero terribile, che morde quando non te l'aspetti: infatti mordeva ridendo. Come possono, dunque, non essere gravissime le offese che ho ricevuto? Non mi trovo più nella condizione che mi era propria, ma al suo servizio faccio il commediante e il buffone e recito delle parti strassime.

dei modelli e sulla natura allusiva del testo. Vd. FUSILLO 1992, 21-42 per la prospettiva menippea delle citazioni e delle allusioni.

<sup>6</sup> Sulla funzione della *mixis* come *pluridiscorsività/plurivocità* vd. BACHTIN 1968, 142, 154 e 1979, 413ss.

<sup>7</sup> La *mixis* interviene già all'interno dell'ambito filosofico attraverso un dichiarato eclettismo. Per la commistione di elementi filosofici diversi (con una valutazione sul riconoscimento delle singole componenti da parte del destinatario) cf. *Pisc.* 6 οἷ τοιαῦτα ἐξηγήκατε ποικίλα καὶ πολυειδῆ τὰς βαφάς, εἴ τις ἀναλέξασθαί τε αὐτὰ ἐπίσταιτο καὶ ἀναπλέξαι καὶ ἀρμόσαι, ὡς μὴ ἀπάδειν θάτερον θατέρου.

I molteplici elementi della contaminazione che vengono elencati appaiono immediatamente inconciliabili tra loro e di qui derivano gli effetti che Luciano si propone. V'è come punto di partenza la dimensione della *semnotes*, che è rappresentata dallo stesso dialogo filosofico di tradizione platonica<sup>8</sup> e dal τραγικόν, ossia dalla tragedia – e a questi possiamo aggiungere come omologo l'epica.<sup>9</sup>

Al polo opposto v'è il *geloion*. Ad esso appartiene in primo luogo la commedia, che già aveva fatto oggetto dei suoi attacchi proprio la filosofia e in particolare Socrate dal quale il dialogo filosofico deriva.<sup>10</sup> Inoltre con lo *skomma* e col riso entrano nella nuova composizione il dramma satiresco, la poesia giambica<sup>11</sup> e le particolari strategie critiche della filosofia cinica, tra i cui rappresentanti compare in primo piano Menippo come modello dell'attacco satirico. È un cane ringhioso e dai denti aguzzi, i suoi modi sono quelli di mordere quando uno non se l'aspetta, e mentre morde ride.<sup>12</sup> Emerge nella contaminazione come nella stessa rie-

<sup>8</sup> Molti sono qui i segnali della *semnotes* del dialogo filosofico, cf. in part. *Bis acc.* 33 σεμνόν τέως ὄντα, ... τὸ μὲν τραγικόν καὶ σωφρονικόν προσωπεῖον, ... τὰ σεμνὰ ... τὰ ὀρθῶς ἔχοντα, 34 σκυθρωπόν, αἰδέσιμον.

<sup>9</sup> Cf. *Prom. es* 5 τὸ ἐκ δυοῖν τοῖν καλλίστοις συγκεῖσθαι, διαλόγου καὶ κωμωδίας. L'omologia tra il dialogo filosofico e la tragedia, che è σεμνή per definizione (cf. *Lex.* 22, *Salt.* 2), è qui esplicitamente stabilita dal τραγικόν προσωπεῖον del dialogo filosofico. Inoltre il dialogo è associato all'epica nella *Duplici accusa* attraverso l'iterazione di un motivo: come il dialogo filosofico guarda verso l'alto e non vede più ciò che sta tra i piedi (*Bis acc.* 34 ἄνω βλέπει τὰ πρὸ τοῖν ποδοῖν οὐχ ὀρών), così Omero è il poeta che pretende di raccontare ciò che avviene in cielo, mentre – cieco com'è – non può vedere nemmeno quello che accade sulla terra (*Bis acc.* 1). Più in generale si può osservare come, nella satira dei filosofi, Luciano attribuisca a essi, in negativo, quelli che sono i tratti distintivi della poesia, in particolare della tragedia e dell'epica, ovvero *semnotes*, *hyperopsia* e *megalophonia*, che, a eccezione del motivo della *megalophonia*, coincidono con quelli del dialogo filosofico qui elencati.

<sup>10</sup> Lo indica programmaticamente il retore Siro nella risposta di difesa: *Bis acc.* 34 ἐπιπᾶσι δὲ τὴν κωμωδίαν αὐτῷ παρέξευξα. Significativo è nella stessa accusa del Dialogo il riferimento ai modelli, Eupoli e Aristofane, e alla funzione critica della loro poesia. Per gli attacchi della commedia contro i filosofi e in particolare contro Socrate cf. anche *Prom. es* 6, *Pisc.* 14, 25 (con la menzione di Eupoli e di Aristofane). Sull'invettiva e la *parrhesia* comica vd. DEGANI 1991, HALLIWELL 1991.

<sup>11</sup> Cf. in *Pseudol.* 1s. il riferimento ad Archiloco come ἄνδρα κομιδῆ ἐλεύθερον καὶ παρρησίᾳ συνόντα, μηδὲν ὀκνοῦντα ὄνειδίξειν.

<sup>12</sup> Cf. la definizione di questo aspetto della disposizione satirica dei cinici in Demetr. *De eloc.* 261 πᾶν τὸ εἶδος τοῦ Κυνικοῦ λόγου σαίνοντι ἅμα ἔοικέ τῳ καὶ δάκνοντι. Per l'adozione delle prospettive critiche di Menippo nella satira luciana cf. anche *Pisc.* 26.

sumazione dell'atteggiamento di Menippo il primo degli effetti ovvero quella particolare dimensione dello *spoudaiogeloion* che era propria a tratti anche della commedia e che permette di dire proprio attraverso il riso le cose più serie e la verità della satira. Il serio e il comico si mescolano in un connubio nuovo e da termini antitetici divengono alleati nella comunicazione letteraria e in particolare satirica con un disorientamento iniziale del pubblico.<sup>13</sup>

La novità della *mixis*,<sup>14</sup> che contamina il dialogo filosofico con gli elementi della sfera del *geloion*, si presenta come uno stravolgimento violento rispetto all'assetto tradizionale dei generi, è in sostanza una *hybris*<sup>15</sup> che viola confini di norma invalicabili nei codici del sistema letterario. È anche operazione pericolosa e richiede un azzardo sul piano compositivo.<sup>16</sup> Il dialogo filosofico non ha più i caratteri propri, non può più occuparsi dei temi che gli convengono, perde la propria struttura stilistica e argomentativa irrigidita nel tempo, ossia viene spogliato di quegli

<sup>13</sup> La fusione di serio e comico, come osserva Luciano, produce un 'inganno' nel pubblico e per questo l'autore può apparire come il Prometeo del banchetto di Mecone: *Prom. es 7* ἔξαπατῶν ἴσως τοὺς ἀκούοντας καὶ ὅσα παραθεῖς αὐτοῖς κεκαλυμμένα τῇ πιμελῇ, γέλωτα κομικὸν ὑπὸ σεμνότητι φιλοσόφῳ.

<sup>14</sup> La novità (*Prom. es 3* τὸ καινουργόν, καινοποιεῖν, καινότης) è un fattore importante della comunicazione letteraria luciana, che suscita la reazione del pubblico, come nelle lodi di *Zeux. 1* ὦ τῆς καινότητος. Ἡράκλεις, τῆς παραδοξολογίας. εὐμήχανος ἄνθρωπος. οὐδὲν ἂν τις εἴποι τῆς ἐπινοίας νεαρώτερον. La novità può però creare molte difficoltà e non è per se stessa positiva. Il problema è argomento di ampia discussione da parte di Luciano nel *Sei il Prometeo della parola*.

<sup>15</sup> *Hybris* della *mixis*: *Bis acc. 14* Διάλογος τῷ αὐτῷ ὕβρεως, 28 φασὶν δὲ αὐτὸν μηδὲ πρὸς τὸν ἐρώμενον τοῦτον εἰρήνην ἄγειν, ἀλλὰ οἶμαι καὶ εἰς ἐκεῖνον ὕβριζει, 33 ἂ δὲ ἠδίκημαι καὶ περιύβρισμαι πρὸς τοῦτου, 33 δεινὰ ὕβρισμαι, 34 ἠδίκουν γὰρ ἂν τὰ τοιαῦτα εἰς αὐτὸν παρανομῶν. Violenza dell'operazione: *Bis acc. 33* κατασπάσας, συντρίψας, ἀφεῖλε, γελῶν ἅμα ἔδακνεν, 34 καταναγκάσας, λυπεῖ, (περισπάσας, λοποδυτῶν). Cf. la relazione tra Luciano e la Retorica: *Bis acc. 14* Ῥητορικὴ κακώσεως τῷ Σύρω, 26 ἂ πέπονθα, 29 κακώσεως, 32 ἠδίκηκα. Nel *Pescatore o i redivivi* il rapporto tra autore satirico e filosofi è posto ancora in termini di *hybris*. In *Prom. es 5* l'ippocentauro che rappresenta la *mixis* di dialogo e commedia è definito ὕβριστότατος.

<sup>16</sup> La creazione luciana per la contaminazione di elementi incongruenti appare come un ambiguo *tolmema*, un azzardo rischioso in bilico tra il segno positivo e quello negativo: *Prom. es 6* καὶ ὅμως ἐτολμήσαμεν ἡμεῖς τὰ οὕτως ἔχοντα πρὸς ἄλληλα ξυναγαγεῖν καὶ ξυναρμόσαι οὐ πάνυ πειθόμενα οὐδὲ εὐμαρῶς ἀνεχόμενα τὴν κοινωνίαν. Un *tolmema* è definita anche la rappresentazione pittorica degli *hippokentauroi* da parte di Zeusi, come paradigma di confronto per ciò che Luciano fa con le lettere, *Zeux. 3*.

aspetti che sono divenuti più convenzionali e sterili nell'agone delle scuole filosofiche all'epoca di Luciano. Assume invece ruoli che gli sono assolutamente estranei (*Bis acc.* 33 ὑποθέσεις ἀλλοκότους), tanto da mutare la propria identità (33 ξένον φάσμα). Il contatto con il *geloion* provoca un vero e proprio rovesciamento: il σεμνόν, attaccato e rovesciato (33 ἐπικερτομήσαι τὰ σεμνὰ καὶ χλευάσαι τὰ ὀρθῶς ἔχοντα), diventa κωμικόν, σατυρικόν e γελοῖον, e così l'accigliato dialogo filosofico è costretto a ridere (34 μειδιᾶν καταναγκάσας) e soprattutto a far ridere (33 κωμωδῶν καὶ γελωτοποιῶν). La sua *hyperopsia* viene fatta a pezzi insieme alle ali con cui pretende di volare in cielo come il platonico carro di Zeus<sup>17</sup> e impara a camminare sulla terra (34 πρῶτον μὲν αὐτὸν ἐπὶ γῆς βαίνειν εἴθισα) per riprendere una dimensione umana (33 ἰσοδιατον τοῖς πολλοῖς, 34 εἰς τὸν ἀνθρώπινον τοῦτον τρόπον).

Ma la *mixis* agisce poi anche sul piano più strettamente formale perché almeno in parte sulle tracce della satira menippea Luciano introduce un'altra commistione impossibile che unisce nel testo prosa e versi.<sup>18</sup> Nulla di più incongruo, poiché per il metro e per il linguaggio la poesia appare come il contrario rispetto alla prosa del dialogo filosofico e di primo acchito anche rispetto ai principi della comunicazione satirica.<sup>19</sup> Ma l'inserito poetico, a cui per lo più si limita la *mixis* luciana, agisce come espressione che si distingue immediatamente nel tessuto testuale fino a divenire parola efficace che ha addirittura il potere di trasformare la realtà: per la sua memorabilità e per la densità metonimica dei significati che veicola con sé riveste attraverso la parodia una funzione sempre rilevante soprattutto nelle strategie compositive delle opere satiriche.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Pl. *Phaedr.* 246e-247b. Cf. Luc. *Pisc.* 22.

<sup>18</sup> Sempre nell'accusa del Dialogo filosofico: *Bis acc.* 33 τὸ γὰρ πάντων ἀτοπώτατον, κρᾶσιν τινα παράδοξον κέκραμαι καὶ οὔτε πεζός εἰμι οὔτε ἐπὶ τῶν μέτρων βέβηκα. Vd. BOMPAIRE 1958, 550-562 per le relazioni tra Luciano e la satira menippea, il cui peso non deve comunque essere sopravvalutato alla maniera di HELM 1906. La *mixis* luciana è fatta di molti elementi e va ovviamente al di là del singolo rapporto di dipendenza da un modello.

<sup>19</sup> Per una valutazione dei problemi che comporta la commistione di versi all'interno del discorso filosofico cf. *Demon.* 1. Per la percezione dei versi in rapporto al linguaggio della quotidianità cf. *Nec.* 1, e *Hist. conscr.* 22 per il lessico poetico in relazione alla prosa della storiografia.

<sup>20</sup> La parola poetica per la sua *hyperopsia* e la *semnotes* ottiene un maggior effetto sull'interlocutore. Appare più autorevole ed efficace: *Pisc.* 39 μᾶλλον δέ, τραγικώτερον αὐτὸ ποιήσεν μοι δοκῶ· σεμνότερον γάρ, *I. trag.* 6. La si ricorda meglio: *Anach.* 21 ὡς μᾶλλον μνημονεύοιεν. Suscita timore e rispetto: *I. conf.* 4 τότε μὲν

Ancora non si può dire che il quadro delle contaminazioni sia concluso, perché altre commistioni impossibili entrano in gioco.<sup>21</sup> Ma, ritornando al punto di partenza, noi sappiamo che Luciano è anzitutto un retore della Seconda Sofistica. E infatti nella *Duplici accusa* oltre che dal Dialogo filosofico il retore Siro è attaccato dalla Retorica personificata per aver intrecciato le prospettive e i modi compositivi dell'uno e dell'altra.<sup>22</sup> Gli effetti oltre che nei testi si vedono nella relazione con il destinatario: la nuova creazione luciana, in particolare nella sua prospettiva satirica, richiamandosi al rapporto con il pubblico della commedia antica si contrappone alla comunicazione elitaria del dialogo filosofico e coniugando in un equilibrio inedito le prospettive critiche dei Cinici con le dinamiche spettacolari della Seconda Sofistica si rivolge al vario e ampio pubblico di ascoltatori e di lettori delle città del mondo greco-romano.<sup>23</sup>

Il risultato di tutti questi intrecci è una *κρᾶσις παράδοξος*, ossia un *monstrum* letterario per il quale il paradigma è quello di un mostro mitologico fatto di elementi diversi, lo *hippokentauros*: *Bis acc.* 33 ἀλλὰ ἵπποκενταύρου δίκην σύνθετόν τι καὶ ξένον φάσμα τοῖς ἀκούουσι δοκῶ.<sup>24</sup> L'obiettivo e l'effetto, nella prospettiva satirica, è quello dello ξέ-

οῦν θαυμάσιος ἐδόκει μοι τὴν βίαν καὶ ὑπέφριττον μεταξύ ἀκούων τῶν ἐπῶν, *Icar.* 23, *D. deor.* 1 (21), *Pisc.* 3 αἰδέσεσθε γὰρ ἴσως τὰ ἔπη καὶ οὐ παρόψεσθε ῥαψωδήσαντά με (cf. *Sen. Apoc.* 7 *et quo terribilior esset, tragicus fit et ait*). La stessa contrapposizione rispetto alla prosa e al quotidiano (in relazione al paradosso di un animale che parla) è in *Gall.* 2: ἔπη ὅλα ῥαψωδῶν, οὐχ ὥσπερ ἐγὼ νῦν ἄνευ τῶν μέτρων.

<sup>21</sup> Per la commistione di *aletheia* e *pseudos*, di *chresimon* e *terpnon* vd. CAMEROTTO 1998, 137-140.

<sup>22</sup> Nella prima delle due accuse la Retorica afferma di aver educato il barbaro che non conosceva il greco e vestiva ancora il *kandys* alla maniera assira, e lo accusa ora di aver contaminato le proprie strutture stilistiche con quelle del dialogo filosofico (*Bis acc.* 28). Per la retorica nell'opera di Luciano vd. BOMPAIRE 1958, 239-332 (part. 249 per il *Bis acc.*), 298-320 (per il rapporto tra dialogo filosofico e retorica), REARDON 1971, 155-80; sul contatto tra la filosofia e la retorica nel II sec. d.C. BOWERSOCK 1969, 10-12, ANDERSON 1989, 118-23. Per quanto riguarda la relazione tra satira e retorica in Luciano vd. ANDERSON 1982, 63-69.

<sup>23</sup> Per il pubblico della commedia, in diretta relazione con il pubblico di Luciano, cf. *Pisc.* 25. Cf. anche *Prom. es* 2, 6, *Anach.* 22. Per il pubblico e i livelli di percezione: *Zeux.* 1-2, 5-6, 12. Sul pubblico di Luciano vd. CAMEROTTO 1998, 275-277.

<sup>24</sup> Il paragone dello *hippokentauros* per la *mixis* luciana di dialogo filosofico e commedia ritorna in *Prom. es* 5 insieme ad altre immagini di commistioni mostruose, alle quali si aggiungono come equivalenti dello *hippokentauros* anche gli *ἵπποκάμπους καὶ τραγελάφους* di *Prom. es* 7. Così in *Zeux.* 4-7 il dipinto di Zeusi degli *hippokentauros*.

vov, o meglio dello straniamento che è funzione fondamentale della satira. Queste categorie della mescolanza che diviene una *poikilia* senza limiti e della paradossalità che sovverte ogni convenzione intervengono – sulle tracce della commedia e degli eroi comici – nell’invenzione delle imprese e nella creazione delle figure che fanno da *porte-parole* dell’autore e che sono i protagonisti dell’osservazione satirica. La sovrapposizione e il trapasso fra il piano della composizione e quello dell’azione divengono in questo modo sistema.<sup>25</sup> Lo *hippokentauros* è l’icona della composizione luciana e di queste dinamiche, le quali nell’*Icaromenippo* trovano applicazione già nel titolo e poi nell’ambiguità e nella *polyeideia* dell’eroe satirico. A partire in questo caso dai modelli contrapposti di Icaro e di Dedalo che sostengono il volo di Menippo.

## 2. *L’Icaromenippo: strutture e paradigmi*

*L’Icaromenippo* inizia con una scena dialogica (1-3) che, coerentemente con le dichiarazioni programmatiche di Luciano, richiama modelli platonici celebri. Il dialogo si svolge tra Menippo e un interlocutore, il quale è presentato come un amico che sembra conoscere bene il filosofo cinico, anche se egli non si aspetta racconti così strani come quello che si annunzia fin dalla prima battuta.

Menippo compare da solo sulla scena, è appena tornato ad Atene dal suo viaggio e riconsidera ad alta voce tra sé e sé le distanze e le tappe celesti che l’hanno condotto in cielo fino alle sedi degli dei. L’amico lo vede e si avvicina: sente le sue elucubrazioni e gli chiede se quei discorsi siano il segno di un nuovo interesse del filosofo per l’astronomia. Ma Menippo dichiara di aver compiuto di persona un viaggio tra gli astri, e non è stato

*tauroi* serve da termine di riferimento tra l’altro per valutare gli effetti sul pubblico della novità della creazione luciana. L’immagine, con valore negativo, è utilizzata in *Fug.* 10 per definire i sofisti del V sec. a.C. In *Hermot.* 72 gli ippocentauri sono il paradigma insieme con le Chimere e le Gorgoni per le fantasie create dai sogni e dai poeti, che mai sono esistite.

<sup>25</sup> DUBEL 1995, 23 «Après s’être défini comme un nouvel Aristophane à travers les voix de l’accusation et de la défense, Lucien se met en scène sous la forme du héros comique». Naturalmente rimangono i paradigmi comici, ma Luciano crea qualcosa di affine e di diverso e perciò si può meglio dire che entra nel testo attraverso le strane e straordinarie figure dei suoi eroi satirici, e talvolta non rinuncia come nelle *Storie vere* a entrarvi con il suo stesso nome o con nomi fittizi che come Lykinos ne richiamano esplicitamente l’identità o che come Parrhesiades ne dichiarano il programma satirico. Sulle varie personificazioni di Luciano vd. SAÏD 1993, 254.

di sicuro un sogno (1). L'amico sembra non credere al Menippo *celeste* e ovviamente si lascia andare a qualche facile ironia: Menippo non ha certo l'aspetto di un Ganimede, perché l'aquila di Zeus se lo voglia rapire in cielo. Ma il filosofo non si lascia turbare, anzi dichiara che per il viaggio aereo egli aveva proprie ali a disposizione (2). Per l'amico a questo punto Menippo supera anche Dedalo, o meglio è probabile che abbia rischiato di far la fine di Icaro per darci dal suo nome un mare Menippeo dopo quello Icaro. Menippo replica al motteggio affermando in tutta serietà che le sue ali erano certo più sicure di quelle del mitico eroe caduto in volo. L'amico adesso comincia a credere a Menippo e anzi si sente già sospeso a mezz'aria, pende letteralmente dalle parole del racconto, desideroso di ascoltare il resto della storia straordinaria (3).

Si svolge di qui la lunga sezione narrativa che si estende per tutto il resto del testo (4-34), interrotta soltanto qualche volta dalle domande dell'ascoltatore che chiede al narratore chiarimenti e particolari sul viaggio paradossale, e, immediatamente prima della fine del testo, dal ritorno al presente della situazione dialogica.<sup>26</sup>

Menippo ricomincia a raccontare la storia della sua impresa fin dal principio. Egli ha lasciato perdere le cose umane, ha levato verso l'alto gli occhi e si è dedicato alla ricerca di una spiegazione del cosmo (4). Decide per questo di frequentare la scuola dei filosofi più famosi, ma le loro teorie si contraddicono, mentre ognuno di essi pretende di affermare la verità. Le loro idee sul mondo e sugli dei sono assurde e ridicole, e perciò la ricerca di Menippo si trova di fronte a un'aporia ancor più grave che al principio (5-9).

Menippo non può credere a quel che dicono i filosofi e perciò non gli resta che cercare una via diversa per soddisfare il suo desiderio assoluto di conoscere la verità. Decide di salire personalmente in cielo a vedere con i propri occhi come stanno le cose. Si arma di ali di grandezza adeguata, una di aquila e una di avvoltoio, e fa i primi esperimenti di volo fino a gettarsi dall'acropoli scendendo nel teatro di Dioniso (10).

Dopo altri esperimenti dalle montagne via via più alte della Grecia, Menippo sale sull'Olimpo, spicca il volo e punta verso il cielo, facendo

<sup>26</sup> VALVERDE GARCÍA 1999, 227s. «la misión indirecta pero fundamental del amigo es la de actuar como cámara cinematográfica que, interrumpiendo el curso narrativo, unas veces solicitará mayor concreción en el relato (11.18-22), otra propiciará un 'flashback' para corregir la incoherencia de las palabras del protagonista (12.13-18) y otras obligará a ampliar el objetivo de las descripciones pasando de la pintura de caracteres individuales a la presentación de grupos étnicos (16.10-12)».

una prima tappa sulla luna. Di qui contempla la terra, che appare piccola piccola, ma straordinariamente riesce a vedere ogni cosa, anche il più piccolo dettaglio (11-12), grazie al suggerimento di Empedocle, che appare come un demone lunare ad aiutare il filosofo cinico in difficoltà (13-14). Menippo può così ampiamente contemplare la vita e in particolare i vizi degli uomini. La vita umana appare come un ciceone, come uno spettacolo teatrale di voci e di movimenti discordi, nel quale per la superbia e per la cecità di ognuno non regna alcuna armonia (15-19).

Menippo riprende il suo viaggio per una nuova tappa ancor più lontana (19). Mentre si leva in volo sente la voce di Selene, la Luna, la quale gli affida l'incarico di chiedere per lei a Zeus di porre fine alla schiatta dei filosofi che la tormentano con le loro assurde teorie astronomiche (20-21).

Menippo vola verso il cielo e in tre giorni arriva alle dimore di Zeus. Bussa e Hermes lo fa entrare. Giunge così all'assemblea degli dei che sono preoccupati per questo arrivo e Zeus domanda omericamente al filosofo volante chi è e da dove viene. Questi racconta la sua vicenda e spiega qual è il suo intento (22-23).

Menippo ha modo così di assistere e partecipare alla vita delle sedi degli dei. Accompagna Zeus ad ascoltare le preghiere degli uomini. E Zeus ne approfitta per domandare a Menippo dei problemi della terra e dell'opinione che i mortali hanno di lui: un tempo egli era tutto per gli uomini, ma ora questi sembrano avere in mente altre divinità e altri pensieri (23-24). Poi Zeus ascolta le preghiere, i giuramenti, gli auguri, riceve i sacrifici, e dà gli ordini alle stagioni e ai venti (25-26). Menippo partecipa al banchetto degli dei e assaggia anche l'ambrosia e il nettare (27). E nella notte, mentre tutti gli dei dormono, egli solo veglia come di solito fa lo Zeus omerico: si interroga come mai ad Apollo non cresca la barba e come faccia Helios a essere sempre presente ai banchetti degli dei, e a risplendere sui mortali (28).

All'alba Zeus convoca nuovamente l'assemblea divina e seguendo le richieste di Selene accusa i filosofi per la loro vanità, l'ipocrisia e le loro empie teorie. L'assemblea in tumulto vuole che si faccia piazza pulita di questi ciarlatani boriosi e corrotti. Zeus sentenzia la punizione contro i filosofi, ossia saranno colpiti dal suo fulmine, ma per questo bisognerà aspettare la fine della tregua stabilita per le feste sacre (28-33).

L'impresa si conclude con il ritorno del protagonista. Zeus decide che a Menippo siano tolte le ali e che sia ricondotto sulla terra. Hermes solleva il filosofo per un orecchio e lo cala giù fin nel Ceramico ad Atene, nel luogo in cui è avvenuto l'incontro con l'amico (34).

Menippo ha concluso il racconto e annunzia all'interlocutore le sue in-

tenzioni dopo il viaggio straordinario. Si recherà nella Poikile per rivelare ai filosofi quanto ha sentito che sta per accadere loro (34).

### 2.1. *Strutture narrative luciane*

L'impresa paradossale di Menippo può essere ricondotta a una struttura essenziale, che appare come un paradigma più volte riproposto da Luciano. Possiamo definire per certi versi la storia che viene raccontata come una ricerca filosofica, la quale nasce dalla percezione dei limiti delle convenzioni umane e da una aporia conoscitiva. Nel tessuto del testo a segnare i passaggi fondamentali che articolano il racconto interviene – come vedremo subito – l'uso delle citazioni quasi esclusivamente tratte dall'epica omerica, e a queste si aggiunge una costellazione di echi, paragoni e allusioni sempre epici. Ma osserviamo prima questi passaggi fondamentali del racconto:

- a. La ricerca inizia dal disprezzo dei beni umani: lo sguardo si rivolge lontano verso l'alto.
- b. Primo tentativo alla scuola dei filosofi: le teorie contraddittorie portano la ricerca a una aporia ancora più grave.
- c. La svolta: per risolvere l'aporia è necessaria una via diversa. Menippo progetta di salire personalmente in cielo fino alle sedi degli dei. Inizia così la grande impresa satirica.
- d. Preparazione: ideazione della *mechane* ed esperimenti di volo.
- e. Prima tappa del viaggio: sulla luna. Osservazione satirica dall'alto della vita umana sulla terra con l'intervento di un aiutante magico per potenziare la vista del protagonista.
- f. Seconda tappa: alle sedi celesti degli dei, dove l'osservazione satirica continua. Menippo è accolto tra gli dei, assiste alle attività di Zeus che lasciano vedere le debolezze e i vizi degli uomini, partecipa al simposio, osserva le incongruenze che riguardano gli stessi dei.
- g. Menippo partecipa all'assemblea degli dei dove viene decretata la punizione contro i filosofi.
- b. Ritorno sulla terra per una via diversa rispetto al viaggio di andata.
- i. Menippo reca il messaggio di ciò che è stato deciso tra gli dei.

V'è un'altra opera di Luciano, la *Negromanzia*, che coniuga da vicino il medesimo paradigma:<sup>27</sup> i fili del racconto sono esattamente gli stessi, con il viaggio sempre di Menippo che questa volta è rivolto in direzione diametralmente opposta verso l'Ade, il luogo che per eccellenza insieme al

<sup>27</sup> Vd. ANDERSON 1976, 139s.

cielo rappresenta l'altrove nella satira luciana così come lo era già nella commedia antica. All'inizio del testo v'è sempre una scena dialogica (1-2) che si sviluppa in una situazione molto simile e che ha la medesima funzione di introdurre a mo' di cornice la parte più importante, ossia la narrazione (3-22). Menippo è appena ritornato dal regno dei morti e saluta in versi la luce e la terra alla maniera di Eracle e sempre in versi si rivolge all'amico sbigottito che lo incontra e lo ascolta. Dopo le prime paradossali battute poetiche Menippo annunzia di recare dall'Aldilà brutte nuove per i ricchi e per i malvagi, anticipando la dichiarazione relativa al messaggio che nel nostro schema sta alla fine (*i*). A questo punto Menippo ricomincia anche qui il lungo racconto dell'impresa dal principio. Nella narrazione l'amico interviene poi ripetutamente a chiedere puntualizzazioni e curiosità che sostengono lo sviluppo della narrazione.

La ricerca inizia dall'aporia etica che nasce dalle incongruenze dei racconti dei poeti sugli dei (*a*). Il primo tentativo di soluzione avviene alla scuola dei filosofi, ma le loro teorie e i loro comportamenti conducono Menippo a una aporia ancor peggiore (*b*). È necessaria una svolta e la ricerca di un'altra via. A Menippo nella notte viene l'idea di scendere all'Ade (*c*). L'impresa così ardua di questo viaggio oltremondano – che di regola è senza ritorno – richiede una indispensabile preparazione: Menippo si reca a Babilonia e cerca l'aiuto del mago Mitrobarzane che lo prepara con riti speciali alla catabasi (*d*). Il ruolo di Empedocle è qui modificato e anticipato, ma nella sostanza quello del mago caldeo coincide con esso nella funzione di guida e nei tratti magico-fantastici.

Quando Menippo giunge all'Ade inizia l'osservazione satirica. Egli assiste al giudizio dei malvagi nel tribunale di Minosse con una bella *panopsia* spazio-temporale. Passa a visitare il luogo di punizione degli empi. Dall'Ade, dove regna l'*isotimia* e i ricchi e i potenti non sono diversi dagli altri, tutta la vita umana appare come un teatro governato da Tyche (*e* + *f*). Menippo prende parte all'assemblea dei morti nella quale viene approvato un decreto contro i ricchi (*g*). Poi v'è qualcosa che non si trova nell'*Icaromenippo*:<sup>28</sup> come era stato annunziato fin dai versi epici del dialogo iniziale, il nostro protagonista si reca a consultare Tiresia per risolvere l'aporia etica fondamentale che risolve anche tutte le altre, ossia per conoscere quale sia il miglior modo di vivere. Alla maniera cinica, la vita

<sup>28</sup> Secondo ANDERSON 1976, 140 la consultazione di Tiresia può essere posta in parallelo al rapporto tra Menippo e Zeus: non v'è però in questo caso alcuna scena di consultazione né vi sono risposte a interrogativi etici. L'incontro con Tiresia è obiettivo epico – prima ancora che etico – di questo viaggio di Menippo.

migliore è quella dell'uomo qualunque, bisogna ridere di ogni cosa e non prendere sul serio nulla. Infine si compie il ritorno sulla terra per un'altra via, molto più breve, attraverso il famoso antro di Trofonio (*h*).

Gli elementi essenziali del percorso narrativo che emergono dal confronto sono l'aporia irrisolvibile con l'inutile tentativo delle vie normali e la soluzione paradossale che conduce all'osservazione satirica con l'appendice del messaggio polemico. Si possono tracciare altri paralleli, come il percorso filosofico narrato nel *Nigrino*, che inizia ugualmente da un'aporia (*visiva*), passa attraverso un viaggio (a Roma) e un incontro speciale, e trova il suo compimento nell'osservazione satirica da μετέωρος ἐπίσκοπος (cf. *Nigr.* 18), ancora una volta con l'immagine del teatro applicata alla vita degli uomini nella capitale dell'impero.<sup>29</sup>

## 2.2. Inserti epici e racconto

Ma ritorniamo all'*Icaromenippo* per verificare come agiscono gli inserti epici nella funzione di segnali della struttura del racconto: infatti, come si è accennato, essi ci aiutano a identificare l'articolazione e l'importanza delle azioni, e così doveva essere per l'uditorio di Luciano.<sup>30</sup> La prima citazione ben rilevata nel testo arriva qui piuttosto tardi ma coincide con il fatto fondamentale del percorso, ossia con quella che abbiamo chiamato la *svolta* nella ricerca di Menippo: l'emistichio del *lithos obrimos* (ἕτερος δέ με θυμὸς ἔρκεν, *Icar.* 10: Hom. ι 302) come aveva trattenuto Odisseo nell'antro del Ciclope dal prendere una soluzione senza uscita, così ferma Menippo che si sta avviando sulla strada cieca della scuola dei filosofi. E di qui, abbiamo detto, parte il progetto incredibile dell'eroe satirico. Poi le citazioni si addensano con lo sviluppo dell'impresa fantastica. Con qualche ritocco la frase con la formula epica πάνθ' ἀπλῶς ὁπόσα τρέφει ζείδωρος ἄρουρα (*Icar.* 12: cf. Hom. B 548, Θ 486, Υ 226, etc.) segna la prima definizione dell'osservazione satirica e in particolare del suo oggetto.<sup>31</sup> Il verso οὔτις τοι θεὸς εἰμι, τί μ' ἀθανάτοισιν ἔῖσκεις; (*Icar.* 13: Hom. π 187, *Hy. Aphr.* 109) introduce l'intervento dell'aiutante magico, il quale proprio mentre dichiara epicamente il contrario, agisce

<sup>29</sup> Per un'analisi puntuale dei paralleli tra l'*Icaromenippo* e il *Nigrino* vd. CAMEROTTO 1998, 257-260.

<sup>30</sup> Vd. le valutazioni retoriche sulle citazioni epiche dell'*Icaromenippo* di BOMPAIRE 1958, 388s. Maggiore rilievo alla funzione narrativa è attribuito ai versi da VALVERDE GARCÍA 1999, 228s.

<sup>31</sup> Altre immagini epiche sono poi utilizzate, dallo sguardo di Zeus alla rappresentazione panoptica dell'omerico scudo di Achille, per le quali si rinvia al commento.

esattamente come gli dei omerici quando soccorrono i loro protetti. La partenza dalla luna verso la nuova tappa – e chi vola verso le dimore di Zeus è ovviamente Menippo – si annunzia con il viaggio omerico di Atena di A 222 δώματ' ἐς αἰγιόχοιο Διὸς μετὰ δαίμονας ἄλλους (*Icar.* 19) e poi nella desolazione degli spazi celesti intervengono le esplorazioni odissiache di κ 98 ἔνθα μὲν οὔτε βοῶν οὔτ' ἀνδρῶν φαίνεται ἔργα (*Icar.* 22). L'arrivo di Menippo al punto estremo del viaggio è salutato con la celebre e fin troppo riusata domanda epica dell'identità, nel momento comunque eccezionale in cui il filosofo alato viene accolto tra gli dei (*Icar.* 23: Hom. α 170, κ 325, ξ 187, ο 264, τ 105, ω 298 τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν, πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆς;). La medesima azione del dio di Π 250 (ἄλλ') ἕτερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσε viene ripresa – integrata nel nuovo testo e forse meno rilevata – per il comportamento di Zeus che sotto l'occhio osservatore di Menippo attende alle preghiere degli uomini (*Icar.* 25).

Menippo al banchetto degli dei compie un'azione sul cui significato avremo ancora modo di riflettere: egli assaggia di nascosto anche l'ambrosia e il nettare e travalica così 'impunemente' i confini tra mortali e immortali. V'è per questo il richiamo esplicito all'*auctoritas* di Omero accompagnata dalla leggera modificazione di un altro celebre verso (*Icar.* 27 οὔτε "σῆτον ἔδουσιν, οὐ πίνουσ' αἶθοπα οἶνον", cf. Hom. E 341). Ma è soprattutto la riflessione critica dello stesso Menippo sugli dei – nella quale viene messo in crisi perfino l'assetto del mondo divino che in partenza doveva essere il riferimento più sicuro per il nostro protagonista – che viene sottolineata con la sequenza di due versi riservati in Omero allo stesso Zeus: Menippo per i suoi obiettivi in sostanza prende il posto del dio (*Icar.* 28 ἄλλοι μὲν ῥα θεοὶ τε καὶ ἀνέρες ἵπποκορυσταὶ ἢ εὐδον παννύχιοι, ἐμὲ δ' οὐκ ἔχε νήδυμος ὕπνος, cf. Hom. B 1s.). E infine, nell'assemblea celeste che porta la risposta finale alla *quête* menippea, la depravazione dei filosofi è marcata da formule e versi famosi (*Icar.* 29: Hom. Σ 104 ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης; *Icar.* 30: Hom. B 202 οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιοι οὔτ' ἐνὶ βουλῇ), mentre la condanna definitiva dei filosofi è siglata coerentemente da Zeus sempre con l'epico cenno al quale non si può sfuggire (*Icar.* 33: Hom. A 528, P 209, *Hy. Dion.* 13 ἦ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὄφρῦσι νεῦσε Κρονίων).

### 2.3. Paradigmi comici: la Pace di Aristofane

Le formule e i versi epici, con il loro rilievo nella percezione dell'uditore, marcano il ritmo delle azioni, ma essi non intervengono nell'invenzione dell'impresa satirica. Questo accade forse a tratti nella *Negroman-*

zia, dove per il tema troviamo una convergenza notevole tra la *nekyia* dell'*Odissea* e gli obiettivi della catabasi di Menippo, per la quale entrano insieme in gioco i paradigmi del viaggio all'Ade di Dioniso nelle *Rane* di Aristofane.

Nell'*Icaromenippo* è il modello comico della *Pace* di Aristofane che agisce profondamente nella creazione di tutta l'impresa del volo verso il cielo. Anche nella commedia al principio di tutto v'è una aporia, una difficoltà insormontabile, che non è etica e conoscitiva ma politica e antropologica.<sup>32</sup> Alla guerra sulla terra sembra che non si possa in nessun modo trovare una soluzione. Nemmeno gli dei vi sono riusciti. Di qui nasce il progetto paradossale di Trigeo. V'è bisogno di una via diversa per trovare la soluzione, e perciò l'eroe comico decide di salire alle sedi degli dei con una macchina volante per chiedere conto a Zeus di quanto sta accadendo. Dalla sua ascesa deriva poi lo sviluppo euforico della liberazione di Eirene, la pace personificata, che viene ricondotta sulla terra insieme a *Theoria* e a *Opora* per instaurare col trionfo del protagonista un mondo nuovo, tutto utopico e caratterizzato dai tratti specifici dei Paesi di Cucagna.

Nell'*Icaromenippo*, come in genere nelle altre opere satiriche di Luciano (o anche nella satira di altri autori), v'è una differenza fondamentale rispetto a quanto avviene nella commedia. L'obiettivo non è quello di creare una realtà nuova, ossia l'eroe satirico – diversamente dall'eroe comico – non cambia il mondo. La sua azione è se vogliamo più limitata, perché il fine è l'osservazione critica della realtà: cerca solamente di capire e di trovare una *aletheia* delle cose. In sostanza l'autore satirico e così i suoi eroi non mirano ad altro che alla descrizione straniante del mondo come funzione specifica della satira. L'impresa può avere il suo compimento anche con un messaggio o con un ammonimento, come lo si può ritrovare nella commedia, ma se la satira non crea un mondo altro nemmeno per il tempo limitato dello spettacolo teatrale e della festa dionisiaca, così essa non ambisce forse neppure alla persuasione e tantomeno a una rivoluzione del mondo da essa osservato e messo a nudo, almeno

<sup>32</sup> Sul punto critico di partenza nella struttura della commedia che conduce alle imprese fantastiche dei suoi protagonisti, vd. SIFAKIS 1992. Sulla relazione e le differenze vd. BRANHAM 1989, 15 «Whereas Aristophanes' disenchanted heroes are typically provoked by concrete topical complaints arising from actual events, such as the Peloponnesian War or the death of Euripides, Menippus appears in a timeless 'classical Athens', and his motive is accordingly more universal and less dependent on the concerns of a particular audience or occasion».

non in termini espliciti e dogmatici.<sup>33</sup> E per questo la prospettiva prevalente è sempre quella dell'autoironia.

L'azione della commedia è un πράγμα κάλλιστον (*Pax* 323) che conduce a una gioia che non può cessare (*Pax* 321), in cui ogni desiderio e ogni licenza diventano euforicamente realtà (*Pax* 338-345), con una proiezione nel futuro, come l'inizio dei beni per tutti i Greci (*Pax* 435s.). L'impresa dell'eroe satirico è più limitatamente un πράγμα che appare παράδοξον, in tutti i suoi aspetti e con tutte le sue inquietudini (*Icar.* 2, 19, 22), dove ciò che non cessa è il riso, il quale come vedremo non è mai il riso liberatorio della commedia. Anche nella satira v'è un piacere, ed è soprattutto quello dell'osservazione, del guardare con distacco la *poikilia* della vita umana, e forse quello dello smascheramento e dell'attacco.

Ma i paradigmi fantastici della commedia, anche se non si giunge agli stessi esiti, agiscono nell'invenzione letteraria e naturalmente divengono attivi nella ricezione del testo. Una numerosissima serie di contatti rivela nell'*Icaromenippo* la presenza del modello della *Pace*, e passarli in rassegna seguendo il testo di Luciano ci permette in qualche modo di percepire ciò che avviene nella composizione e nella ricezione.<sup>34</sup>

Si comincia dal composto del titolo, che unisce una figura del mito al nome del protagonista. Il composto appartiene alla passione luciana per la contaminazione di elementi diversi, ma è un tratto che appartiene prima alla commedia, la quale frequentemente propone titoli come il Διονυσάλεξανδρος di Cratino o i Μυρμηκάνθρωποι di Ferecrate. Ma per rimanere alla *Pace*, si possono richiamare ovviamente immagini e nomi composti come il mostruoso ἵπποκάνθαρος che fa da cavalcatura paradossale per Trigeo (*Pax* 181), così come il fantastico e parodico ἵππαλεκτρῶν (*Pax* 1177).

Venendo all'azione del testo, già l'immagine iniziale di Menippo che ripensa alle tappe del suo viaggio (*Icar.* 1) – immagine che ritroviamo anche nella *Negromanzia* – richiama le spiegazioni con cui Trigeo, di ritorno dalle sedi degli dei, risponde alle domande del servo sbigottito (*Pax* 819-841).

La definizione della meta del viaggio ancora nella prima battuta del filosofo cinico – pure con il suo inserto metaforico che applica al mondo

<sup>33</sup> Mi sembra che si possa adottare come paradigma il finale del *Caronte o gli osservatori*: un messaggio per gli uomini risulta inutile, contro l'*agnoia* non v'è rimedio (*Cont.* 20s.).

<sup>34</sup> Altri rinvii alla commedia e i confronti con altre opere di Luciano sono nel commento al testo.

degli dei le categorie degli uomini (*Icar.* 1 ἐς αὐτὸν ἤδη τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς ἄνοδος) – trova un parallelo nelle indicazioni relative alla meta incredibile di Trigeo: *Pax* 161 Διὸς εἰς αὐλάς, 178 τὴν οἰκίαν τὴν τοῦ Διὸς.

La logica altra di Menippo, necessaria per inventare un'impresa che esce dai parametri della normalità, è intesa dall'amico che ascolta come la logica strana del sogno (*Icar.* 1 μακρὸν τινα τὸν ὄνειρον λέγεις) – una logica che parallelamente nella *Negromanzia* verrà sentita sempre dall'interlocutore come follia (*Nec.* 1 παραπαίεις). Così nella *Pace* il progetto di Trigeo agli occhi dei servi appare come una mania, e per di più di tipo assolutamente nuovo: *Pax* 54s. μαίνεται καινὸν τρόπον, ἢ οὐχ ὄντερ ὑμεῖς, ἀλλ' ἕτερον καινὸν πάνυ, 65 τὸ γὰρ παράδειγμα τῶνμανιῶν, 66 χολή, 90 ὡς παραπαίεις, 95 οὐχ ὑγιαίνεις.

Il fatto che l'impresa appaia incredibile lo identificheremo come un tratto specifico di queste *gesta* e infatti vediamo che Menippo ne gioisce anziché adontarsene (*Icar.* 2 εἰ δὲ ἀπιστεῖς, καὶ αὐτὸ τοῦτο ὑπερευφραίνομαι τὸ πέρα πίστεως εὐτυχεῖν).<sup>35</sup> Ma analoga considerazione vale per ciò che fa Trigeo nell'applicazione di paradigmi esopici (*Pax* 131 ἄπιστον εἶπας μῦθον) come per le imprese assurde di altri eroi comici.<sup>36</sup>

L'amico domanda a Menippo come ha fatto a salire in cielo e gli chiede dove abbia trovato una scala così lunga (*Icar.* 2 ὀπόθεν ἐπορίσω κλίμακα τηλικαύτην τὸ μέγεθος;). Questa immagine delle scale appartiene a Trigeo, che ha fatto il suo primo tentativo di raggiungere le sedi degli dei con dei λεπτὰ κλιμάκια (*Pax* 69-71).

Anche se il contatto è meno preciso, le incongruenze dell'aspetto e della natura di Menippo, che sono rappresentate attraverso un paragone erotico-mitologico (*Icar.* 2 τὰ μὲν γὰρ ἀμφὶ τὴν ὄψιν οὐ πάνυ ἔοικας ἐκείνῳ τῷ Φρυγί), trovano un parallelo nella rappresentazione dello *hippokratheos* (*Ar. Pax* 40 Ἄφροδίτης μὲν γὰρ οὐ μοι φαίνεται).

Menippo si mostra *tolmeros* e un *tolmema* è la sua ascesa (*Icar.* 3 ὦ τολμηρότατε πάντων, cf. 23 Μένιππος ἐτόλμησεν ἐς τὸν οὐρανὸν ἀνελθεῖν), ma prima gli stessi attributi valgono per Trigeo e per la sua impresa (*Pax* 182, 362 τόλμηρε, 1031 πορίμω τε τόλμη, e inoltre 93s. ὑπὲρ ἑλλήνων πάντων πέτομαι, ἢ τόλμημα νέον παλαμησάμενος).

<sup>35</sup> Cf. *Cont.* 4 ἀπίθανόν τινα τὴν μεγαλουργίαν, 5 πέρα τοῦ πιθανοῦ, *Nec.* 1 τῆς καινῆς παραδόξου ταύτης ἀποδημίας.

<sup>36</sup> Analoghe valutazioni valgono per la grande idea utopica di Pisetero: *Av.* 417 ἄπιστα καὶ πέρα κλύειν, 422 ὄλβον οὔτε λεκτὸν οὔτε πιστόν, 1167 ἴσα γὰρ ἀληθῶς φαίνεται μοι ψεύδεσιν.

Il rischio di precipitare in mare nel volo segue il paradigma mitico di Icaro e ne nasce un *Witz* mitologico-geografico che arricchisce le mappe di un *pelago Menippeo* (*Icar.* 3 καὶ σύ που τῆς θαλάττης καταπεσὼν Μενίππειόν τι πέλαγος ἡμῖν ὥσπερ τὸ Ἰκάριον ἀποδείξης ἐπὶ τῷ σεαυτοῦ ὀνόματι;): è un motivo anche dell'impresa di Trigeo – il quale a sua volta segue il paradigma di Bellerofonte e della sua caduta – e a tale motivo è associata nella commedia una serie di giochi linguistici (*Pax* 140-145). A questo si aggiunge il rischio di diventare così un personaggio da tragedia (*Pax* 136), attraverso il modello sulle cui tracce Trigeo vola sulla scena ateniese (*Pax* 146-148). E per quanto riguarda i rischi dell'impresa va ricordato ancora il primo tentativo di ascesa di Trigeo con i *klimakia*, che per l'appunto era finito in una rovinosa caduta (*Pax* 70s.). E per l'eroe comico il medesimo pericolo di precipitare entra di nuovo in gioco – con una rottura della finzione scenica – anche nell'azione della macchina teatrale (*Pax* 174).

Dopo le battute dialogiche è nell'*Icaromenippo* il momento di passare al racconto: Menippo vuole narrare l'impresa ricominciando dall'inizio (*Icar.* 3 πᾶσαν ἐξ ἀρχῆς τὴν ἐπίνοιαν). Il riavvio «dal principio» è un modulo trasversale, che vale per l'epica come per i dialoghi di Platone, ma qui si può richiamare ancora la commedia e in particolare l'illustrazione dei fatti che stanno all'origine della folle impresa di Trigeo, come viene presentata al pubblico del teatro da uno dei due servi in scena nel prologo: *Pax* 66s. ἃ δ' εἶπε πρῶτον ἠνίκ' ἤρχεθ' ἢ χολή, ἢ πεύσεσθ'.

La definizione di ἐπίνοια per l'idea progettuale è valida tanto per Menippo (*Icar.* 3, 23)<sup>37</sup> quanto per Trigeo (*Pax* 127s. τίς δ' ἢ ἴνοιά σουστί), e già nell'intenzione e nel progetto 'geniale' v'è per l'uno come per l'altro tutta l'impresa.

Il desiderio dell'*altezza* che segna l'avvio del percorso filosofico si rivela nei gesti concreti di rottura e in particolare nello sguardo che lascia le cose terrene per rivolgersi verso l'alto (*Icar.* 4 ἀνακύπτειν τε καὶ πρὸς τὸ πᾶν ἀποβλέπειν ἐπειρώμην). Così Trigeo all'inizio di tutta la storia rivolge continuamente lo sguardo verso il cielo (*Pax* 56 δι' ἡμέρας γὰρ εἰς τὸν οὐρανὸν βλέπων) per porre le sue domande sul destino dell'Ellade a uno Zeus che rimarrà però per lui sempre lontanissimo.

La soluzione dell'*aporia* ha bisogno di una decisione personale coraggiosa e libera, la quale si distacca da ogni convenzione e dalle fiducie comuni. È necessario per Menippo cercare una nuova via, e percorrerla poi

<sup>37</sup> Una funzione simile del termine è in *Nec.* 2 τίς ἢ ἐπίνοιά σοι τῆς καθόδου, 3 τὰ περὶ τῆς γνώμης τῆς ἐμῆς, ὅθεν ὠρμήθην πρὸς τὴν κατάβασιν.

architetando una propria *mechane*, ossia inventando un espediente all'insegna di una assoluta *ἐλευθερία* (*Icar.* 10 μίαν δὲ τῆς συμπάσης ἀπορίας ἀπαλλαγὴν ὄμην ἔσεσθαι, εἰ αὐτὸς πτερωθεὶς πῶς ἀνέλθοιμι εἰς τὸν οὐρανόν). Trigeo, che nel suo progetto ha lo stesso obiettivo di presentarsi al cospetto di Zeus, prima di ogni altra cosa si pone il medesimo problema del modo in cui compiere il suo viaggio (*Pax* 68 πῶς ἂν ποτ' ἀφικοίμην ἂν εὐθὺ τοῦ Διός;). Si passa a questo punto alla ricerca di una via d'uscita, che può richiedere più tentativi. Trigeo deve lasciar perdere gli strumenti più comuni (*Pax* 69 λεπτὰ κλιμάκια), né può percorrere vie conosciute e certo non con i consueti mezzi di trasporto (*Pax* 124s. καὶ τίς πόρος σοι τῆς ὁδοῦ γενήσεται; ἢ ναῦς μὲν γὰρ οὐκ ἄξει σε τήνδε τὴν ὁδόν), ma dovrà escogitare per conto proprio un qualcosa di inedito e di paradossale, un ibrido mostruoso, ovvero il suo celebre ἵπποκάνθαρος (*Pax* 94 τόλμημα νέον παλαμησάμενος, 126 πτηνὸς πορεύσει πῶλος· οὐ ναυσθλώσομαι).

V'è un modello comune che dà fiducia all'uno e all'altro eroe per la riuscita dell'impresa, e sono le favole di Esopo (*Icar.* 10 καὶ ὁ λογοποιὸς Αἴσωπος ἀετοῖς καὶ κανθάροις, ἐνίοτε καὶ καμήλοις βάσιμον ἀποφαίνων τὸν οὐρανόν). La coincidenza è qui significativa nel richiamo al paradigma della favola che passa attraverso la tradizione giambica, comica e poi satirica. Ed è una coincidenza inequivocabile nella puntualità del contatto. Il medesimo appello per il volo fantastico, con il richiamo esattamente alla stessa favola dell'aquila e dello scarabeo alla quale si rifà Menippo, è utilizzato prima da Trigeo per la sua impresa (*Pax* 129-134).

Il primo tentativo di volo del filosofo cinico avviene dall'alto dell'acropoli di Atene e finisce con una discesa nel teatro di Dioniso (*Icar.* 10 ἐς αὐτὸ τὸ θέατρον). Non vi sono raccordi testuali da identificare, ma non possiamo dimenticare che sulla scena ad Atene hanno compiuto le loro evoluzioni aeree tanto Trigeo quanto il suo modello del *Bellerofonte* di Euripide. Il volo nel teatro è come un manifesto dell'intreccio tra l'invenzione luciana e i suoi paradigmi.

I contatti affiorano anche in fatti marginali che sono però molto concreti e importanti per il volo. Per il viaggio celeste Menippo ovviamente si provvede di vettovaglie leggere (*Icar.* 11 ὡς ἐνὴν μάλιστα κούφως ἐπισιτισάμενος).<sup>38</sup> Ma il problema del peso dei rifornimenti, che comunque sono necessari per il viaggio, sappiamo che affligge anche Trigeo (per sé e per lo *hippokantharos*), il quale trova per esso una soluzione degna della situazione (*Pax* 137-139).

<sup>38</sup> Cf. anche le successive preoccupazioni sempre relative al peso e al volo in *Icar.* 20.

La vertigine dell'altezza all'inizio mette in difficoltà Menippo (*Icar.* 11 τὸ μὲν πρῶτον ἰλιγγιῶν ὑπὸ τοῦ βάθους). Le incertezze iniziali nel volo, così come la progressiva fiducia che il protagonista acquisisce nelle prove e nell'avvio dell'ascesa vera e propria, le troviamo già nell'impresa di Trigeo, quando l'eroe della commedia si stacca da terra e prende man mano confidenza con il suo mezzo aereo (*Ar. Pax* 82-86, 173-176).

Di seguito, all'altezza della luna, per Menippo si fa sentire la stanchezza, soprattutto a causa dell'ala debole dell'avvoltoio (*Icar.* 11). La stanchezza è anche di Trigeo, che si lamenta della fatica di un viaggio χαλεπὸν e paradossalmente (o per la cavalcatura?) dice di aver le gambe spossate dopo il lungo volo: *Pax* 820 πεπόνηκα κομιδῇ τὸ σκέλει, 825 ἤλγουν τὸ σκέλει. E il difetto dell'ala di avvoltoio – alla stanchezza dell'ala vanno aggiunti le difficoltà della vista (*Icar.* 14) e l'imbarazzo nell'accesso alle dimore degli dei (*Icar.* 22) – produce una tensione che ritroviamo seppure in altri termini anche nella istintiva passione scatofila dello *hippokantharos* (*Pax* 152s.), la quale rischia di trascinare con gran danno il suo cavaliere verso il basso.

Nel corso del viaggio aereo l'episodio dell'incontro sulla luna con un Empedocle che si era gettato nel cratere dell'Etna e che si esprime agevolmente in versi epici (*Icar.* 13) trova una qualche corrispondenza con la serie di incontri con le anime di poeti defunti che Trigeo ha fatto nel suo viaggio tra le stelle, e in particolare ricorda la sorte di Ione di Chio che per la sua composizione *Aoios* è divenuto il protagonista di un catasterismo nella stella corrispondente (*Pax* 826-841). Empedocle è diventato un abitante della luna, e vaga nell'aria con il verbo aristofaneo ἀεροβατῶν che nelle *Nuvole* funziona per Socrate e poi per Strepsiade che fa il verso al filosofo (225, 1503), ma che – se rimaniamo agli incontri aerei di Trigeo – non è lontano dall'ἄνδρα κατὰ τὸν ἀέρα ἢ πλανώμενον di *Pax* 827s. E ancora, il motivo ricorrente nei testi di Luciano della gratitudine nei confronti dell'aiutante magico e della guida alla visione satirica<sup>39</sup> – che qui si concretizza nelle promesse di Menippo a Empedocle di ricordarlo nelle libazioni e nelle invocazioni una volta che il viaggio si sia compiuto con il ritorno nell'Ellade – oltre ai paradigmi epici ricorda le promesse che Trigeo fa a Hermes per ottenerne l'aiuto nella liberazione di Eirene (*Pax* 416-424), anche se la risposta del dio è ben diversa dall'atteggiamento disinteressato del filosofo lunare.

L'idea degli occhi sostituibili (*Icar.* 14), che ritorna nell'etnologia paradossale degli abitanti della luna quando nelle *Storie vere* si descrivono i

<sup>39</sup> *Cont.* 1 ἐς αἰὶ μεμνησομένην τὴν χάριν, 24 εὐεργέτης εἰς αἰὶ ἀναγεγράφη.

Seleniti alla maniera di Erodoto (*VH* 1.25), coincide con il desiderio assurdo del servo di Trigeo di un naso non forato da comprare e da sostituire al proprio come rimedio per i problemi relativi all'impresa del padrone (*Pax* 21).

L'immagine della vita umana come ciceone (*Icar.* 16), utilizzata anche altrove da Luciano, entra in contatto con l'idea del μυττωτός, il pesto delle città annunziato da Polemos (*Pax* 242-254), e vi si può aggiungere l'uso del verbo κυκάζω sempre per la stessa applicazione (*Pax* 270 ἐκύκα τὴν Ἑλλάδα, 320).

La visione dall'alto della vita umana non è l'obiettivo preminente del viaggio di Trigeo come lo è invece per la prospettiva satirica di Menippo. Ma Trigeo non manca di rivolgere uno sguardo alla terra quando si trova su in cielo. E se a Menippo gli uomini appaiono grandi come formiche e le loro città assomigliano per dimensione ai formicai (*Icar.* 19), già a Trigeo gli abitanti della terra apparivano piccoli piccoli e per di più assai malvagi – con una valutazione etica non diversa da quella della satira (*Pax* 821s. μικροὶ δ' ὄραν ἄνωθεν ἦστ'. ἔμοιγέ τοι ἢ ἀπὸ τοῦρανοῦ φαίνεσθε κακοήθεις πάνυ).

Selene, ossia la Luna che minaccia di lasciare il suo posto perché non sopporta più di ascoltare le assurde teorie dei filosofi sul suo conto (*Icar.* 21 μετοικῆσαι ὅτι πορρωτάτω) sembra seguire il modello di Helios nel celebre episodio dell'*Odissea* in cui il dio minaccia di non splendere più per gli uomini sulla terra se Zeus non punirà l'offesa dei compagni di Odisseo (Hom. μ 383-386). Ma è nella *Pace* che v'è il contatto più esteso e con un motivo che riguarda specificamente la vicenda di Trigeo – così come la depravazione dei filosofi ha a che fare con il volo di Menippo: gli dei sono adirati con gli Elleni e si sono trasferiti lontano dalle loro sedi perché non vogliono più vederli combattere e non vogliono più sentire le loro preghiere (*Pax* 207-209), e un'azione simile è attribuita alla Luna e al Sole in *Pax* 406-408. E in tutti i casi v'è un altro paradigma che agisce qui insieme agli altri ed è sempre comico, tratto dalle *Nuvole* di Aristofane. È nella lamentela contro gli Ateniesi che il coro delle Nuvole rivolge agli spettatori: di fronte agli errori politici di Atene la luna muta le sue vie e il sole minaccia di non splendere più (*Nub.* 584-586).

Menippo, in prossimità della meta ultima, si mette a valutare il problema dell'accesso alle sedi degli dei:<sup>40</sup> l'ala d'aquila, l'uccello di Zeus, gli permetterebbe di passare inosservato, ma v'è l'ala di avvoltoio che imme-

<sup>40</sup> Il problema dell'accesso (con l'espedito per il suo superamento) si ripropone in *Nec.* 8, 10 per la catabasi.

diatamente lo farebbe rivelare, e così egli si risolve a bussare alla porta (*Icar.* 22). Anche Trigeo quando è ormai vicino alle dimore di Zeus fa le sue valutazioni, seppur meno preoccupate, per poi chiamare alla porta perché gli aprano (*Pax* 177s.).<sup>41</sup> È Hermes che accoglie Menippo, e con Trigeo è sempre il medesimo dio che fa da portiere (*Pax* 180-191), oltre ad occuparsi delle altre faccende domestiche nella casa degli dei (*Pax* 201s.) – così come altre mansioni da servitore spettano ancora al dio nell'*Icaromenippo* per il simposio (27) e poi come *pompós* (34). Hermes si informa dell'identità dell'ospite inatteso (*Icar.* 22 τοῦνομα ἐκπυθόμενος), anche se è poi Zeus che rivolge a questi la canonica domanda epica, e così sempre Hermes domanda a Trigeo ὄνομα, πατήρ e γένος (*Ar. Pax* 184-186).

Nel simposio degli dei Menippo diviene *olympios* anche assaggiando nettare e ambrosia (*Icar.* 27). Si può ricordare come nella *Pace* la figura di Opora, seguendo la dieta degli dei, si cibi esclusivamente di ambrosia e di nettare (*Ar. Pax* 852-854). Ma se valutiamo il passaggio a un regime alimentare divino, troviamo una coincidenza – pur con tutte le ambiguità del caso – nel fantastico scarabeo di Trigeo, che dopo l'impresa rimane tra gli dei a cibarsi dell'*ambrosia* e sarà sempre lo stesso Ganimede a fornirgliela (*Ar. Pax* 724 τὴν τοῦ Γανυμήδους ἀμβροσίαν σιτήσεται).<sup>42</sup> La filantropia propria di Ganimede (*Icar.* 27 ὑπὸ φιλανθρωπίας), che in un momento di distrazione di Zeus per l'appunto offre a Menippo nettare e ambrosia, può essere confrontata con il richiamo nella *Pace* alla filantropia di Hermes (*Pax* 393s. ὃ φιλανθρωπότατε καὶ μεγαλοδωρότατε δαιμόνων), del quale si chiede la complicità nell'azione mentre ovviamente Zeus deve rimanere all'oscuro di tutto.

Le decisioni degli dei contro i filosofi rappresentano il compimento dell'impresa di Menippo che era iniziata con le sue insuperabili aporie, causate dalle contraddizioni e dall'arroganza dei filosofi stessi a cui il protagonista si era affidato per la sua ricerca: l'esito appare come qualcosa di utile, una liberazione e un beneficio per tutti gli uomini oltre che per gli dei (*Icar.* 33 ἂ καὶ τοῖς ἀνθρώποις γένοιτ' ἂν ὠφελιμώτατα καὶ ἡμῖν ἀσφαλέστατα) e l'eroe satirico ha raggiunto così il suo obiettivo.<sup>43</sup> È

<sup>41</sup> La prospettiva di sfuggire alla sorveglianza (*Icar.* 22 ῥαδίως γὰρ ὄμην διαλαθεῖν) richiama l'episodio dell'arrivo di Iris a Nephelokokkygia (*Av.* 1172-1176).

<sup>42</sup> Ma già all'inizio del volo di Trigeo si gioca sul distacco dalla dieta terrena: *Pax* 163 ἀπό θ' ἡμερίων σίτων πάντων.

<sup>43</sup> In *Vit. auct.* 8 Diogene si proclama ἀληθείας καὶ παρρησίας προφήτης, e per questo si propone nel ruolo di benefattore di tutti gli uomini: ἐλευθερωτὴς εἰμι τῶν ἀν-

un beneficio che richiama gli effetti dell'impresa di Trigeo, il quale da eroe comico grazie al suo volo diviene l'*euergetes*, il benefattore di tutti gli Elleni (*Pax* 93s., 865-867, 909-915). Inoltre va ricordato che se Menippo riporta dalle sedi celesti un annunzio per i filosofi, nel finale delle *Rane* (1500-1514) troviamo Plutone che consegna a Eschilo, quando questi sta per ritornare sulla terra, i cosiddetti τὰ τρία ἐς θάνατον per una serie di personaggi ad Atene. Questo paradigma del messaggio agisce ovviamente e in maniera più coerente nella *Negromanzia*, ma la sua influenza si fa sentire anche qui.

Infine, abbiamo visto che Menippo per il ritorno non fa la stessa strada:<sup>44</sup> gli sono state sequestrate le ali e per volontà degli dei non può perciò più volare. È a Hermes nella sua funzione di *pompos* che viene affidato il ritorno di Menippo. L'azione ha dei tratti che pongono l'impresa sotto l'insegna dell'ironia. Hermes solleva Menippo per un orecchio (*Icar.* 34 τοῦ δεξιοῦ ὠτὸς ἀποκρεμάσας)<sup>45</sup> e così lo cala giù sulla terra. Segue una via alternativa per il ritorno, più facile e più rapida, anche il Trigeo trionfante della *Pace* dopo la liberazione di Eirene: come Menippo viene privato della *mechane* del volo, così lo scarabeo di Trigeo, novello Pegaso,<sup>46</sup> se ne rimane in cielo al servizio di Zeus. In un attimo l'eroe comico, su suggerimento di Hermes, scende con un salto dalla piattaforma celeste sulla scena terrena passando dietro la statua della dea (*Pax* 725s. TP. πῶς δῆτ' ἐγὼ καταβήσομαι; EP. θάρρει, καλῶς: ἢ τηδὶ παρ' αὐτὴν τὴν θεόν).

I segnali come si vede sono molti. Ma si può andare oltre, perché dagli eroi della commedia come Trigeo, Pisetero, Diceopoli – attraverso quello che possiamo chiamare un vero e proprio patrimonio genetico – l'eroe satirico di Luciano eredita i tratti, le virtù e i comportamenti che lo contraddistinguono. Ovviamente si aggiunge anche qualche altro gene in funzione dei nuovi obiettivi e dei diversi contesti in cui l'eroe satirico si

θρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν. Cf. *Pisc.* 38 φίλον ἡμῖν καὶ εὐεργέτην ἀναγεγράφθαι.

<sup>44</sup> Come abbiamo visto nel confronto tra le strutture delle due opere satiriche di Luciano, una via per il ritorno diversa e più rapida, che conduce direttamente nell'Elade, è utilizzata da Menippo anche a conclusione del suo viaggio all'Ade (*Nec.* 22).

<sup>45</sup> L'immagine concreta richiama la metafora che era stata usata dall'interlocutore di Menippo per definire i poteri della narrazione (*Icar.* 3 ἄνω που τῆς διηγῆσεως ἐκ τῶν ὧτων ἀπηρητημένον) e che poi era stata ripresa dallo stesso Menippo subito prima di cominciare il suo racconto (*Icar.* 4). Uno straordinario sviluppo dell'immagine è in *Herc.* 3-6.

<sup>46</sup> Per il destino celeste di Pegaso cf. Pind. *Ol.* 13.92.

trova ad agire. Già l'eroe comico era caratterizzato da una straordinaria *poikilia* di elementi e di tratti spesso contraddittori, e a questa corrispondeva una molteplicità di risorse per l'esplorazione del reale e per la ricerca dell'alterità come nuovo mondo da creare sulla scena. L'eroe satirico ne ricalca le orme: la *poikilia*, ovvero la *mixis* ricercata e programmatica dei suoi tratti serve parallelamente alla ricerca dell'alterità individuale del soggetto per l'osservazione satirica. Certo non v'è nessun nuovo mondo da creare, ma l'oggetto dell'osservazione, il mondo reale, è esso stesso – come illustrano i testi di Luciano – un ciceone, un insieme di cori discordi in cui domina il principio di una *poikilia* disarmonica, e anche per questo v'è bisogno per l'eroe satirico di risorse straordinarie e talvolta contraddittorie e ambigue.

### 3. L'eroe satirico

Menippo di Gadara è una figura particolare della tradizione filosofica e letteraria, del quale però non sappiamo molto. Ma in Luciano il filosofo cinico diviene il protagonista dell'*Icaromenippo* come di altre opere e assume il ruolo e le caratteristiche di quello che chiamiamo eroe satirico. Proviamo qui a definire le caratteristiche costitutive di questo personaggio che valgono anche per gli altri eroi della satira, partendo sempre dal riferimento della commedia.<sup>47</sup>

L'eroe satirico, come quello comico, è per natura un eroe *altro*, proprio per le specifiche dinamiche della satira che ha come obiettivo essenziale l'osservazione critica. Ossia questo eroe tutto particolare deve essere *diverso* dagli uomini della realtà – ossia rispetto ai parametri dell'opinione comune e delle convenzioni sociali – per trovare quella distanza che è indispensabile se si vuole guardare la realtà stessa per smascherarne le contraddizioni e i vizi.<sup>48</sup> Ma risulta diverso anche dagli eroi del mito e della tradizione poetica dei quali sembra seguire le tracce nelle sue imprese. Egli è un po' uomo qualunque, un po' eroe vero e proprio in una commi-

<sup>47</sup> Per una definizione delle caratteristiche specifiche dell'eroe comico, del quale i protagonisti della satira luciana sono per molti aspetti gli eredi, vd. CAMEROTTO 2007b.

<sup>48</sup> Così appare Menippo di ritorno dai suoi viaggi fantastici e satirici agli occhi e agli orecchi del suo interlocutore nel dialogo, ossia strano e diverso: l'esperienza satirica ne ha cambiato le categorie (*Icar.* 1, *Nec.* 1s.). In maniera analoga Luciano mette in scena un personaggio, un suo *porte-parole*, che è appena ritornato dal viaggio a Roma e dall'incontro con il filosofo Nigrino (*Nigr.* 1 ἀτόπως ἔχεις): proprio come Menippo anche questi fin dall'inizio appare μετέωρος al suo interlocutore (*Nigr.* 1, 5).

stione strana e inestricabile che gli permette di svolgere il suo ruolo, e proprio in questo è vicino alle figure degli eroi comici di Aristofane e della commedia antica.

Egli è in principio un comune mortale, una figura di tutti i giorni, ma da questo punto di vista non è uno tra gli altri, perché reca con sé i segni di una marginalità che è voluta e necessaria e inoltre appare dotato di caratteristiche *aberranti* e paradossali: oltre al modello della commedia, si intrecciano qui nella figura del personaggio satirico i paradigmi filosofici propri del *kynikos tropos*, e con essi anche i tratti seriocomici e per certi versi ambigui che sono propri dell'immagine di Socrate.<sup>49</sup>

### 3.1. *Uno strano uomo qualunque*

Si può cominciare dall'aspetto, che sarà il contrario di ciò che ci si attende per un eroe. Nel caso di Menippo come di altri protagonisti luciani è la figura di un vecchio, che di certo non si distingue per bellezza con la sua testa pelata,<sup>50</sup> il suo logoro mantello coperto di toppe,<sup>51</sup> è povero di una povertà assoluta, che non sa neppure se l'obolo sia tondo o quadrato.<sup>52</sup> Ma la povertà è garanzia di *ἐλευθερία* e in particolare di una *παρρησία* che non è priva anch'essa di una valenza ambigua.<sup>53</sup> Gli attri-

<sup>49</sup> Su questi tratti dell'immagine di Socrate vd. LANZA 1997, 65-89.

<sup>50</sup> Cf. l'ironia sulla 'avvenenza' di Menippo attraverso il paragone con Ganimede in *Icar.* 2 τὰ μὲν γὰρ ἀμφὶ τὴν ὄψιν οὐ πᾶν ἔοικας ἐκείνῳ τῷ Φρυγί.

<sup>51</sup> Per l'aspetto sordido del filosofo cinico e la sua vita da miserabile cf. *Vit. auct.* 7-9. L'immagine ritorna da altra prospettiva in *Icar.* 31.

<sup>52</sup> Essa è rifiuto dei beni materiali e delle ricchezze quale principio etico vissuto di persona e ostentato come critica sociale: *D. mort.* 2 (22) 1 Menippo non possiede nemmeno un obolo, *Cat.* 15 (il catalogo dei beni che Micillo il ciabattino non possiede) ἐγὼ δὲ ἄτε μηδὲν ἔχων ἐνέχυρον ἐν τῷ βίῳ, οὐκ ἀγρόν, οὐ συνοικίαν, οὐ χρυσόν, οὐ σκεῦος, οὐ δόξαν, οὐκ εἰκόνας, 19 (Cinisco non possiede nemmeno l'obolo per Caronte) ἐγὼ τὸν ὀβολὸν μὲν οὐκ ἂν ἔχοιμι δοῦναί σοι καταπλεύσας, 20 i *realia* della povertà del ciabattino Micillo, 21 (Micillo non sa neppure se l'obolo che Caronte gli chiede sia tondo o quadrato) ἀρχὴν δὲ οὐδὲ οἶδα εἰ τετράγωνόν ἐστιν ὁ ὀβολὸς ἢ στρογγύλον, *Tim.* 5s. Timone è diventato povero, è come una vecchia stele rovesciata, e zappa la terra, *Gall.* 1 Micillo, che è povero, può essere ricco solo in sogno, ma dopo l'osservazione satirica rinuncia a ogni desiderio di ricchezza e a essa preferisce la fame (*Gall.* 33), [*Cyn.*] 16 l'aspetto e la condizione di *pauper* è posta in contrapposizione a quella di tutti gli altri. Per l'elogio della povertà cf. *Nigr.* 12-14, *Fug.* 24. Sulla povertà come rovesciamento e quindi spostamento del punto di osservazione, come principio per la satira e la parodia, cf. LICHACÈV 1980, 336s.

<sup>53</sup> La povertà è categoria specifica dell'eroe satirico (e del filosofo cinico) che da essa

buti esteriori sono quelli del filosofo cinico, ai quali si accompagna l'appellativo di 'cane',<sup>54</sup> ma tutti questi elementi che contraddistinguono il nostro eroe satirico sono già fattori specifici della satira. E difatti hanno il valore di una carta d'identità per Menippo, come avviene nel primo dei *Dialoghi dei morti*: nella missione che dall'Ade Diogene affida a Polluce, quando questi secondo il proprio mito risalirà sulla terra non avrà nessuna difficoltà a riconoscere Menippo. Basteranno i pochi tratti ben caratterizzati della sua immagine:<sup>55</sup>

*D. mort.* 1 (1) 2 Γέρων, φαλακρός, τριβώνιον ἔχων πολύθυρον, ἅπαντι ἀνέμῳ ἀναπεπταμένον καὶ ταῖς ἐπιπτυχαῖς τῶν ῥακίων ποικίλον.

È vecchio, calvo, ha un mantellaccio pieno di buchi, aperto a tutti i venti, variopinto di toppe.

deriva la propria ἐλευθερία e in particolare, ai fini della satira, la propria παρρησία, che avrà come oggetto l'ἀλήθεια ma che è comunemente percepita in termini negativi o con timore: cf. *Vit. auct.* 10 ἰταμὸν χρῆ εἶναι καὶ θρασὺν καὶ λοιδορεῖσθαι πᾶσιν, 11 ἀναΐδεια e θράσος, *Hermot.* 51 ὕβριστῆς ἀεί, *Demon.* 50, *Cont.* 13. Il legame tra la povertà e queste virtù è espressamente dichiarato in *Tim.* 36 (Πενία μετ' ἀληθείας καὶ παρρησίας προσομιλοῦσα), mentre in *D. mort.* 21 (11) 4 per Cratete e Diogene l'unica vera ricchezza, che al contrario dell'oro si può portare anche all'Ade, è rappresentata da σοφίαν, αὐτάρκειαν, ἀλήθειαν, παρρησίαν, ἐλευθερίαν. Sulla *parrhesia* in Luciano, che ha tratti prevalentemente cinici (cf. Diog. Laert. 6.69), vd. VISA-ONDARÇUHU 2006.

<sup>54</sup> Per Menippo come 'cane' in Luc. cf. *Bis acc.* 33 Μένιππὸν τινα τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὕλακτικὸν ὡς δοκεῖ καὶ κάρχαρον, *D. mort.* 1 (1) 1, 2 (22) 3, 4 (21) 1, *Vit. Auct.* 7 (a proposito di Diogene), 10 (i modi aggressivi del cane). Secondo la notizia di Diog. Laert. 6.13, Antistene era solito discorrere presso il ginnasio di Cinosarge e da questo deriverebbe il nome, e lo stesso Antistene era chiamato Ἀπλοκύνων. Ma l'origine e il significato dell'appellativo κύων/κυνικός sono piuttosto connessi al comportamento pratico e in particolare all'ἀδιαφορία e all'ἀναΐδεια di Diogene di Sinope, vd. GIANNANTONI 1985, III, 431.

<sup>55</sup> Cf. l'immagine di Menippo con bisaccia, bastone, mantello in *D. mort.* 20 (10) 2. Il paradigma è quello del cinico Diogene (Diog. Laert. 6.22s., cf. 6.13 per Antistene), sul quale vd. BRANHAM 1994, 335, che sulle tracce di Bachtin sottolinea come «Diogenes made of himself 'an object of experimentation and representation'» e osserva come l'immagine e insieme ad essa il corpo rappresentino uno strumento a tutto campo per la prassi e la comunicazione filosofica dei cinici: «the body is not just a tool for attacking enemies or shocking the public – though it serves both these eminently rhetorical purposes – it is also a source of the Cynic's authority, his warrant for engaging in *parrhesia*. He uses it as the visible expression of his exemption from social control, of his immunity to *doxa* or public opinion: it confers on his con-

L'eroe satirico appare, secondo i modi di vita dei cinici, come un estraneo alla società, che sfugge alle regole e non si assoggetta alle convenzioni, al potere e alle ricchezze, le quali anzi divengono regolarmente il bersaglio dei suoi attacchi.<sup>56</sup>

Nella ricerca dello straniamento egli può presentarsi come uno straniero,<sup>57</sup> che non ha *polis* e perfino non possiede una casa.<sup>58</sup> Nell'*Icaromenippo* questo aspetto non è particolarmente evidenziato, anche se possiamo riconoscere questa funzione in due indicazioni, proprio all'inizio del testo, relative al modo di esprimersi di Menippo e alle cose che dice: l'amico che lo ascolta nelle sue elucubrazioni lo sente usare parole straniere e lo paragona ai Fenici.<sup>59</sup> Ma la dimensione dello straniero ha grande importanza nelle strategie satiriche di Luciano, che è *in primis* egli stesso per la sua nascita uno straniero nel modo greco-romano.<sup>60</sup> La dimensione di *xenos* funziona già sul piano della composizione letteraria.<sup>61</sup> Ma soprattutto va considerato che l'osservazione della realtà da parte di

duct the sanction of nature» (p. 351). Sull'immagine dei filosofi cinici vd. GIANANTONI 1990, IV, 499-505.

<sup>56</sup> *Icar.* 4 πλούτους λέγω καὶ ἀρχὰς καὶ δυναστείας, καταφρονήσας αὐτῶν. Il disprezzo dei beni e delle ambizioni umane riconosciuti dalle convenzioni sociali sono alla base anche dell'impresa della *Negromanzia* (*Nec.* 12 τὰ λαμπρὰ ἐκεῖνα πάντα, πλούτους λέγω καὶ γένη καὶ δυναστείας). Per questa sequenza topica dei beni desiderati da tutti cf. *Merc. cond.* 27, *Alex.* 14, *Tox.* 45, *Hermot.* 7, 71.

<sup>57</sup> Si veda l'esempio di Caronte, che sale dagli Inferi pronto a osservare *da straniero* ciò che avviene sulla terra: *Cont.* 2 ἐγὼ δὲ οὐδὲν οἶδα τῶν ὑπὲρ γῆς ξένος ὢν. La funzione delle categorie satiriche che sono proprie dello straniero è ben sottolineata da SAÏD 1994, 164 «il [Luciano] se sert de son héros [*lo scita Anacarsi*] pour mettre la Grèce a distance et forcer son lecteur à porter un regard neuf, donc critique, sur les réalités qui lui sont le plus familières».

<sup>58</sup> *Vit. Auct.* 7 κόσμον πολίτην, 9 ἢ τάφον οἰκήσεις ἢ πυργίον ἔρημον ἢ καὶ πίθον. Cf. la definizione che viene applicata a Diogene ἄπολις, αἰοικος, πατρίδος ἔστερημένος, ἢ πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν (Diog. Laert. 6.38), la quale contiene anche una identificazione eroica (BRANHAM 1994, 340). Sul *pitthos* di Diogene cf. Diog. Laert. 6.23. Sul cosmopolitismo dei Cinici vd. MOLES 1993.

<sup>59</sup> *Icar.* 1 παρασάγγας ὑποξενίζοντας, e poco dopo καθάπερ οἱ Φοίνικες ἄστροις ἐτεκμαίρου τὴν ὁδόν. La funzione è la medesima di quella dell'espressione in versi in *Nec.* 1s. a marcare fin dall'inizio l'alterità del personaggio e della sua logica.

<sup>60</sup> Per Luciano come straniero cf. *Bis acc.* 14 τῷ ῥήτορι τῷ Σύρω, 25, 27, 34, *D. Syr.* 1 Ἀσσύριος, *Somn.* 10-12, *Pisc.* 19 Σύρος τῶν Ἐπευφρατιδίων (con un rovesciamento del concetto di barbaro), *Scyth.* 9, *Hist. conscr.* 24, *Ind.* 19.

<sup>61</sup> Vd. DUBEL 1994, 21 «la signification de ξένος se déplace sur le plan esthétique, du sens d'étranger à celui d'étrange et de nouveau. [...] la qualité de barbare du personnage devient une qualité créatrice».

uno straniero rappresenta un vero e proprio rovesciamento di prospettiva, come avviene nell'*Anacarsi*, nello *Scita* e nel *Tossari*: è così il mondo greco che appare *strano* (*Anach.* 6 ξένα γε ὄντα καὶ πάμπολυ τῶν Σκυθικῶν ἔθῶν ἀπάδοντα) e sono i costumi della civiltà che divengono folli (*Anach.* 5 παραπαίουσι οἱ ταῦτα δρῶντες) se guardati con gli occhi del barbaro scita.<sup>62</sup>

Poi, unico e solo alla maniera degli eroi del mito, l'eroe satirico è pronto a mostrarsi contro le opinioni di tutti fino alla misantropia di un Timone e all'ostilità dichiarata delle parole e delle azioni sempre secondo i paradigmi cinici: è un individualista che non dipende da niente e da nessuno, protagonista unico dell'impresa e dell'osservazione satirica.<sup>63</sup>

### 3.2. *Diventare un eroe*

Questo strano ometto deve fare l'eroe: nella sua impresa paradossale indossa letteralmente i panni degli eroi veri, e non gli bastano nemmeno quelli di uno solo, perché se contamina la dimensione dell'uomo qualun-

<sup>62</sup> Nell'*Anacarsi*, lo straniero scita è il personaggio satirico che critica i costumi tradizionali sulla base dei quali i greci si contrappongono ai barbari: *Anach.* 6 estraneità dei costumi dei greci per gli sciti e viceversa; 14 *Anacarsi* compie un lungo viaggio per osservare i costumi dei greci; 17 dallo straniero e barbaro si può imparare e per questo deve essere considerato come un εὐεργέτης, 18 *Anacarsi*, errante e vagabondo, in contrapposizione agli ateniesi autoctoni che abitano da sempre l'Attica. Vd. BERNARDINI 1991, 176, 178; 1992, 46; 1995, 15. Altri esempi: *Bis acc.* 9-12 Pan, un meteco (9), un arcade ad Atene (11), come osservatore satirico; *Nigr.* 2 Nigrino straniero a Roma; *Pisc.* 32 lo straniero che smaschera l'asino travestito da leone che spaventava i cumani; *Pisc.* 38 gli abitanti di Ilio che si fanno rappresentare le loro sventure da un attore straniero (cf. *Pseudol.* 10). La medesima prospettiva può avere altre applicazioni, come in *Hist. conscr.* 41 ξένος ἐν τοῖς βιβλίοις καὶ ἄπολις, αὐτόνομος, ἀβασίλευτος: l'autore storico – come quello satirico – deve essere estraneo a qualsiasi realtà, addirittura straniero nei suoi stessi libri.

<sup>63</sup> Il personaggio satirico si presenta come un estraneo o un emarginato nella società che è oggetto della sua critica. Paradigmatica è la solitudine di Timone nell'opera satirica che dal protagonista prende il nome. Timone, che odia dei e uomini, si comporta da *apanthropos* (*Tim.* 35 ἀπανθρώπως, 44 ἀπανθρωπία, cf. [*Cyn.*] 1 ἀπάνθρωπον βίον καὶ θηριώδη ἐπιλεξάμενος): ha mutato vita e ha lasciato la città (*Tim.* 7 φεῦ τῆς ἀλλαγῆς, 8 ἀπολιπὼν ... τὸ ἄστυ, cf. *Hermot.* 81, dove la critica proviene da uno che abita in campagna). Si pone al di fuori della comunità sociale: non esiste più per lui nessun tipo di istituzione sociale (43); la sua vita è come quella dei lupi e vuole starsene solo (42). Cf. *Hist. conscr.* 3: Diogene, che diviene il modello di comportamento per la critica storiografica di Luciano, è l'emarginato nella città di Corinto. Su questa prospettiva vd. FRYE 1969, 311.

que con la natura e le gesta eroiche, il suo programma è proprio la *mixis*, la molteplicità di componenti che gli garantisce il successo nell'impresa. È quello che avviene in maniera potremmo ben dire teatrale per il Menippo della *Negromanzia*, il quale per scendere all'Ade – unica via che permette di comprendere realmente qual è il modo migliore per vivere sulla terra – deve recitare la parte dell'Eracle tragico, e insieme di Orfeo e di Odisseo, ossia si prende le virtù e le risorse degli eroi che l'hanno preceduto nell'impresa impossibile della catabasi con andata e ritorno. Armato di *leonte*, di lira e di pilleo si fa passare di volta in volta per l'uno o per l'altro eroe (*Nec.* 1, 8, 10), migliorando addirittura la *performance* da eroe comico di Dioniso nelle *Rane* di Aristofane.

Nell'*Icaromenippo* la dimensione eroica si rivela negli attributi, nei paragoni e nelle azioni. Se appare ironico il confronto con Ganimede da parte dell'interlocutore che ascolta il racconto incredibile dell'ascesa alle sedi degli dei, il paragone assurdo ha comunque il suo peso perché il paradossale nell'impresa satirica diviene realtà. E difatti se Menippo non ha la bellezza di Ganimede – e per l'avvenenza come abbiamo detto può piuttosto apparire come il suo opposto – sarà proprio il bel fanciullo frigio che gli farà da coppiere nel simposio degli dei e che gli riserverà un favore speciale non privo di implicazioni. Ma la dimensione eroica Menippo se la conquista nell'azione, diventa un Dedalo per escogitare il *sophisma* che lo porta su in cielo,<sup>64</sup> e anzi egli sembra superare la creatività del mitico inventore.<sup>65</sup> Ma al tempo stesso, nella prospettiva autoironica della satira che genera anche il titolo del racconto, è pure e soprattutto un novello Icaro, il quale nella paventata caduta darà il nome all'eroico mare Menippeo.<sup>66</sup> E nel momento più importante dell'osservazione satirica per poter vedere tutte le cose e le azioni degli uomini anche nei minimi dettagli non manca il paragone con le risorse di un Linceo.<sup>67</sup> L'arrivo in cielo, poi, lo pone alla pari – o meglio anche in questo caso al di sopra – di Oto e di Efialte agli occhi degli stessi dei preoccupati e riuniti in assemblea proprio per questa audacia dell'eroe satirico.<sup>68</sup> V'è anche un sorriso di Zeus, quan-

<sup>64</sup> *Icar.* 2 τὸ Δαιδάλειον γὰρ ἐκεῖνο σόφισμα τῶν πτερῶν καὶ αὐτὸς ἐμηχανησάμην.

<sup>65</sup> *Icar.* 2 ὑπὲρ τὸν Δαίδαλον.

<sup>66</sup> *Icar.* 3. Cf. l'uso satirico del paragone con Icaro in *Nav.* 46 (per chi sogna di volare), *Gall.* 23, *Astrol.* 15. Il medesimo *Witz* del nome è riproposto in [*Philopatr.*] 2.

<sup>67</sup> *Icar.* 12 καθάπερ Λυγκεύς.

<sup>68</sup> *Icar.* 23 τί ἂν λέγοις, φησίν, Ὄτου πέρι καὶ Ἐφιάλτου, ὅπου καὶ Μένιππος ἐτόλμησεν ἐς τὸν οὐρανὸν ἀνελθεῖν; Il richiamo mitico passa naturalmente attraverso il reimpiego del celebre racconto di Aristofane nel *Simposio* platonico, con la si-

do il dio mette a confronto Menippo con il pericolo epico degli Aloadi, ma il problema in concreto non è certo da meno, perché l'impresa di Menippo infrange i confini insuperabili tra l'umano e il divino, con il sigillo di quanto poi avviene nel simposio degli dei.

### 3.3. *Diventare un dio*

Infatti nella stravagante e incredibile ascesa non mancano a Menippo le qualità che rischiano addirittura di trasformarlo in un dio. Saranno certo ironici (*Icar.* 2 σκώπτων) gli epiteti e le formule epiche con i quali sempre l'amico si rivolge al Menippo volante, ma, come riconosce nel dialogo lo stesso interlocutore dapprima incredulo, il racconto si trasforma da narrazione fantastica in narrazione reale:<sup>69</sup> anche l'ascoltatore prende il volo insieme al narratore. Menippo diventa così davvero διοπετής, disceso ἐξ οὐρανοῦ, e poi θεσπέσιος e Ὀλύμπιος, non diverso in sostanza da uno degli dei celesti di cui parla Omero con le sue formule: ἵνα καθ' Ὅμηρον εἶπω τῶν Οὐρανώων ἐνί (*Icar.* 2). E con la vista di Linceo, Menippo fa anche quello che normalmente può fare solo lo Zeus dell'epica. Per la satira prima che la lingua sono la vista e l'udito che contano: il nostro Menippo adotta la *panopsis* epica di Zeus che spazia però ben oltre la potenza visiva del signore degli dei.<sup>70</sup> Egli non rinuncia neppure ad assaggiare di nascosto il *nektar* che solo agli dei è riservato e che ha il potere di trasformare un mortale in un immortale.<sup>71</sup> E poi quando ci sono da fare le considerazioni più importanti, che toccano anche le incongruenze del mondo divino, è lui e non Zeus che con una semplice metafrasi nei versi

tuazione narrativa del quale vi sono qui molti punti di contatto: gli uomini doppi muovono l'assalto al cielo, vengono paragonati alle due figure del mito con l'esplicita citazione di Omero, Zeus e gli dei si riuniscono in assemblea per decidere cosa fare di essi (Pl. *Symp.* 190b-c). I versi epici di Oto ed Efialte sono utilizzati in *Cont.* 4 da Caronte e da Hermes per la creazione della specola satirica, e i due personaggi sono attenti a disinnescare la *hybris* del modello. In funzione satirica il paragone è utilizzato sempre da Luciano per il maestro di retori e per la sua arroganza che lo innalza presuntuosamente al di sopra delle dimensioni di Tizio, Oto ed Efialte (*Rh. Pr.* 13).

<sup>69</sup> Questa sovversione dei piani tra *pseudos* e *aletheia* sostiene tutta la struttura narrativa delle *Storie vere*. Sul procedimento vd. SAÏD 1994, 168s.

<sup>70</sup> *Icar.* 11 καὶ ὥσπερ ὁ τοῦ Ὁμήρου Ζεὺς ἐκεῖνος ἄρτι μὲν τὴν τῶν ἵπποπόλων Θρηκῶν καθορώμενος, ἄρτι δὲ τὴν Μουσῶν, μετ' ὀλίγον δέ, εἰ δόξειέ μοι, τὴν Ἑλλάδα, τὴν Περσίδα καὶ τὴν Ἰνδικήν, cf. anche *Icar.* 16, 27.

<sup>71</sup> *Icar.* 27. Sulla diversa dieta tra mortali e immortali (con le prospettive che si aprono per chi passa alla dieta divina) cf. p. es. quel che avviene in Hom. ε 44-227: alla

di Omero rimane desto come invece spetta al dio secondo il racconto dell'epica.<sup>72</sup>

### 3.4. *Segni per una metamorfosi*

Menippo, nella contaminazione di nature diverse che è propria dell'eroe satirico, sperimenta e assume anche una dimensione animale. Non arriva alla metamorfosi, come nel *Sogno o il Gallo* avviene a Pitagora che fa da guida nelle sembianze di un gallo parlante alla visione satirica del ciabattino Micillo.<sup>73</sup> Però ci arriva vicino. Di ritorno dal viaggio, nella sua mente valgono ancora le misure umane, ma per il percorso aereo le giornate erodotee si trasformano – con una metafrasi che colpisce l'attenzione dell'ascoltatore e del lettore – in giornate di volo per un'aquila in tenuta da messaggero del Gran Re.<sup>74</sup> Le ali di Menippo più che una macchina volante divengono un tutt'uno con l'uomo che le sente come sue proprie (*Icar.* 2 οἰκεῖα γὰρ ἦν μοι τὰ πτερά), mentre tra le parole del dialogo affiora l'idea di una trasformazione vera e propria in uccello (*Icar.* 2 ἰέραξ τις ἢ κολιοὺς ἐξ ἀνθρώπου γενόμενος). Per salire in cielo bisogna divenire alati (*Icar.* 10 εἰ αὐτὸς πτερωθεὶς πῶς ἀνέλθοιμι εἰς τὸν οὐρανόν) e la speranza dell'altezza è sostenuta da quel che raccontano le favole degli animali parlanti di Esopo, i quali – come si è detto – già avevano aperto la via al volo di Trigeo fino alle sedi degli dei nella *Pace* di Aristofane (*Icar.* 10 ὁ λογοποιὸς Αἴσωπος ἀετοῖς καὶ κανθάροις, ἐνίοτε καὶ καμήλοις βάσιμον ἀποφαίνων τὸν οὐρανόν). Se la metamorfosi rimane impossibile, ben al di qua di quanto avviene per un altro protagonista della commedia, ossia il Pisetero degli *Uccelli*,<sup>75</sup> l'ingegnosità di Me-

stessa mensa e con la ripetizione delle stesse azioni formulari ben diversa è la dieta di Hermes e di Odisseo.

<sup>72</sup> *Icar.* 28.

<sup>73</sup> Nel *Sogno o il gallo* il gallo/Pitagora è insieme guida alla visione per Micillo ma anche osservatore satirico proprio in virtù delle sue innumerevoli metamorfosi, che gli permettono una conoscenza pancronica della vita umana (*Gall.* 15 εἰκὸς γὰρ σε ποικίλα καὶ ἰδεῖν καὶ παθεῖν ἐν πολυειδέσει τοῖς βίοις, cf. 21). È ora un gallo, ma è anche un τέρας perché alle sembianze dell'uccello unisce la virtù prodigiosa di parlare con voce umana (*Gall.* 2). Nelle sue metamorfosi è stato Euforbo (e perciò può criticare anche Omero per il racconto della guerra di Troia), Pitagora, è stato donna, ossia Aspasia, e poi filosofo cinico nelle sembianze di Cratete. Ma è stato anche re, povero, satrapo, e cavallo, cornacchia, rana, e altro ancora (*Gall.* 16-20).

<sup>74</sup> *Icar.* 1 ταῦτα γένοιτ' ἂν εὐζώνῳ ἀετῷ μῆς ἡμέρας.

<sup>75</sup> Menippo lo ammette esplicitamente, che gli spuntino le ali non è in nessun modo possibile: *Icar.* 10 πτεροφυῆσαι ποτε οὐδεμιᾶ μηχανῆ δυνατὸν εἶναί μοι.

nippo pensa a fondere al meglio la dimensione umana e quella animale, cercando le ali che si adattino alle misure degli uomini (*Icar.* 10 πρὸς μέγεθος ἀνθρωπίνου σώματος) – e l’aquila e l’avvoltoio, i più grandi tra gli uccelli, sembrano servire allo scopo, anche per i valori simbolici che recano con sé.

Al momento delle prime prove di volo Menippo imita goffamente ma con un’immagine che non manca di spettacolarità la tecnica di ‘decollo’ delle oche,<sup>76</sup> e i suoi tentativi lo fanno simile per l’insicurezza e per i risultati ai pulcini (*Icar.* 11 τὰ νεοττῶν ἐφρόνουσιν), ma poi si trasforma ancora epicamente tanto da assumere gli epiteti dell’aquila e come essa diviene τέλειος e ὑψηλέτης (*Icar.* 11). La simbiosi tra l’elemento umano e quello animale si manifesta ancora nella visione satirica, quando dall’alto della specola lunare v’è la necessità di una vista eccezionale per poter osservare fin nei minimi particolari la depravazione e i vizi degli uomini sulla terra. Menippo non ha gli occhi dell’aquila, e si rammarica di non poterli sostituire. Ma su indicazione del suo aiutante magico, l’Empedocle lunare,<sup>77</sup> gli basta agitare l’ala destra, quella d’aquila, per trasmettere anche ai propri occhi umani le proverbiali potenzialità visive dell’uccello.

Quello che sta avvenendo è un qualcosa che ha anche tratti mostruosi, e sappiamo che a Luciano i mostri piacciono:<sup>78</sup> ma quel che conta è la *mixis* degli elementi. La costruzione della macchina per volare può essere presa come paradigma per il funzionamento dell’eroe satirico. Aquila e avvoltoio sono sì adatti alla grandezza del corpo umano, ma stanno all’opposto l’uno dell’altro.<sup>79</sup> L’aquila, uccello e segno di Zeus, secondo il codice della tradizione poetica aspira alle più grandi altezze, l’avvoltoio è invece uccello che tende agli Inferi. La loro combinazione è il segno di come è fatto il nostro eroe, il quale riunisce qualità e prospettive antitetiche, fino a ora inconciliabili. La satira è impresa e visione inedita, inaspettata e incredibile. La *mixis* della creazione satirica è propria anche dell’eroe che nella sua *performance* ne è il manifesto fatto persona. La

<sup>76</sup> *Icar.* 10 ἐπειρώμην ἐμαντοῦ τὸ πρῶτον ἀναπηδῶν καὶ ταῖς χερσὶν ὑπηρετῶν καὶ ὥσπερ οἱ χῆνες ἔτι χαμαιπετῶς ἐπαιρόμενος καὶ ἀκροβατῶν ἅμα μετὰ τῆς πτήσεως.

<sup>77</sup> Cf. in *Gall.* 28 la funzione di aiutante magico del gallo/Pitagora per la visione satirica di Micillo. Un ruolo analogo ha Hermes – non per la vista ma per il volo – nel sogno a occhi aperti di Timolao in *Nav.* 43-45.

<sup>78</sup> Cf. p. es. *Zeux.* 4s., *Prom. es* 4, *Fug.* 30, *VH passim*.

<sup>79</sup> *Icar.* 3 ἀετὸν εὐμεγέθη ... γύπα τῶν καρτερῶν, 10 εἰ δὲ γυπὸς ἢ ἀετοῦ περιθειμὴν περὰ. Sui motivi che entrano in gioco nella commistione vd. ANDERSON 1976, 28s.

*mixis* è natura e programma, e può ovviamente creare anche qualche problema, di cui Menippo è dichiaratamente consapevole.<sup>80</sup> Lo si vede nei punti critici del percorso. Quando viene il momento di osservare le azioni degli uomini sulla terra, è per la doppia natura delle ali che Menippo si sente ἡμιτελής, νόθος e ἀποκήρυκτος (*Icar.* 14): se grazie all'ala destra dell'aquila diviene ὄξυδερκής, per l'altra ala, che è quella di avvoltoio ed esplicitamente di segno opposto (τῆς χείρονος), senza possibilità di rimedio egli risulterà cieco (*Icar.* 14 ἀμβλύτερον δεδορκέναι). Così nell'accesso alle sedi divine l'ala d'aquila è come un passaporto che gli garantirebbe di entrare indisturbato, ma v'è quella di avvoltoio che con gli dei olimpici ovviamente risulta incongrua (*Icar.* 22). Infine, se questa è la sua natura, proprio per tale motivo al simposio celeste Menippo è ammesso con riserva e giustamente viene fatto accomodare da Hermes tra quegli dei ambigui che anche la satira luciana non vede di buon occhio nelle sedi riservate agli olimpici (*Icar.* 27).<sup>81</sup>

### 3.5. Le virtù satiriche

La satira è l'obiettivo del nostro complicato eroe. Egli ha bisogno di virtù speciali per compiere la sua impresa che è eccezionale e che si pone al di fuori di ogni regola. Deve crearsi una specola che stia al di fuori del-

<sup>80</sup> Molti punti di contatto vi sono con la celebre immagine platonica della biga dell'anima umana, che a differenza di quella divina è costituita di una mescolanza di due elementi opposti (*Phaedr.* 246b), dei quali l'uno naturalmente tende verso l'alto, l'altro verso il basso (247b).

<sup>81</sup> *Icar.* 27 παρὰ τὸν Πᾶνα καὶ τοὺς Κορύβαντας καὶ τὸν Ἄρτιν καὶ τὸν Σαβάζιον, τοὺς μετοίκους τούτους καὶ ἀμφιβόλους θεούς. Ma questi dei ambigui possono a loro volta divenire protagonisti della satira, come p. es. Pan, figura ibrida (*D. deor.* 2 [22], *Bis acc.* 9), che assume tratti e ha a disposizione una specola da osservatore satirico (*Bis acc.* 11). Anche gli aiutanti di Menippo hanno tratti ambigui che mescolano nature diverse. Empedocle (*Icar.* 13s.) nel suo buffo aspetto bruciacciato – che altrove in Luciano diviene oggetto di satira – dichiara epicamente di *non* essere un dio, ma di fatto si comporta come tale quando libera Menippo dalle difficoltà della vista (ἦκω τοίνυν σε ἀπολύσω τῆς παρουσίας ἀπορίας). Viene preso per un demone lunare, alla promessa di sacrifici rifiuta ogni *misthos* più liberalmente degli dei, e alla fine se ne va come gli dei dell'epica (in fumo, però, come le *psychai* dei morti, cf. Hom. Σ 110, Ψ 100). Selene, la Luna personificata, fa di Menippo il suo messaggero presso Zeus: essa si contraddistingue per la sua luce che suscita i dubbi dei filosofi (*Icar.* 20 τὸ φῶς αὐτὸ κλοπιμαῖόν τε καὶ νόθον εἶναι μοι φασιν ἄνωθεν ἦκον παρὰ τοῦ Ἥλιου). E pure Ganimede (*Icar.* 27) e in particolare Hermes (*Icar.* 22, 27, 34) sappiamo che si contraddistinguono per l'intreccio di nature e di funzioni.

la realtà per poter osservare tutto da una prospettiva straniante. Si mette così all'opera nell'intento di raggiungere un luogo o una dimensione inconsueta, dove di norma e per chiunque altro è impossibile arrivare. Verso l'alto o verso il basso le sedi preferite sono gli spazi del cielo o l'Aldilà dell'Ade. Altre possibilità – come abbiamo accennato – sono date, ma queste sono quelle privilegiate dall'eroe satirico per lo stacco evidente e assoluto rispetto al reale.

Per conquistarsi una tale specola l'eroe satirico deve essere *tolmeros*, ossia audace e privo di inibizioni nel violare ogni limite e convenzione, come lo sarà poi anche nell'osservazione e nella satira. Menippo è appellato ὦ τολμηρότατε πάντων (*Icar.* 3) dal suo interlocutore che ascolta stupefatto il racconto del volo. V'è il coraggio, ma è anche un terribile azzardo e forte è il senso dell'eccesso. La *tolme* non è comunque audacia inconsapevole, è fatta di riflessione, di autoironia, e di tentativi. Menippo in principio non osa non credere ai filosofi,<sup>82</sup> e in effetti è quello che non deve fare, perché credere ciecamente alle teorie dell'uno o dell'altro significherebbe la fine della ricerca. Anzi, questo diverrebbe il pericolo più grande, che merita di essere definito con l'epico *lithos obrimos* del Ciclope. Il nostro eroe trova la lucidità e l'ardimento di cercare una propria via per la ricerca scientifica ed etica: passa alla dimensione ambigua e *altra* che è propria della *tolme*. L'applicazione consiste nell'esperimento del volo,<sup>83</sup> tentativo che è sfida impossibile per chiunque altro possieda le risorse univoche della normalità. Alla fine la sua audacia appare manifesta, perché essa va contro tutto e contro tutti, e anche gli dei sono giustamente preoccupati (*Icar.* 23 Μένιππος ἐτόλμησεν ἐς τὸν οὐρανὸν ἀνελθεῖν). Va detto che la *tolme* è virtù non semplice, normalmente anzi appare di segno negativo, come indica la sua ripetuta applicazione nella critica dei filosofi – e come avveniva già nella commedia.<sup>84</sup> Essa giunge ad assumere i tratti della *hybris* già nella realizzazione dell'impresa, che difatti viene paragonata a uno dei modelli mitici di tracotanza, l'epico tentativo di dare l'assalto alle sedi

<sup>82</sup> *Icar.* 10 ἀπιστεῖν μὲν οὐκ ἐτόλμων ὑψιβρεμέταις τε καὶ ἠϋγενεῖοις ἀνδράσιν.

<sup>83</sup> *Icar.* 10 τολμηρότερον ἤδη τῆς πείρας ἠπτόμην.

<sup>84</sup> Cf. per le azioni dei filosofi, regolarmente di segno negativo, *Icar.* 6 ἐτόλμων, 8 ἐτόλμησαν, 8 τολμητάς καὶ θαυματοποιούς (e vale anche per le loro azioni ignominiose che nascondono nel buio della notte, 21 τι τολμῶντα νυκτερινώτατον): gli attributi di Menippo sono gli stessi, ma il segno attraverso le dinamiche fantastiche della creazione satirica diviene positivo, senza comunque perdere l'ambiguità e non senza l'autoironia. Per l'uso del termine per la definizione della *mixis* compositiva vd. *supra* § 1 n. 16. Per le valenze ambigue dei termini nella commedia vd. CAMEROTTO 2007b, 273s.

degli dei da parte di Oto ed Efialte (*Icar.* 23). E sempre per questo motivo alla fine Menippo viene privato delle ali (*Icar.* 34), in modo tale che egli non possa più tornare in cielo e che nessun altro ne possa seguire le tracce, per la pericolosità dell'ascesa e dell'esempio: infatti il volo di Menippo rischia di incrinare le categorie fondamentali che stabiliscono l'assetto e i rapporti tra gli uomini e gli dei. Ma la satira non teme nulla, Menippo non si fa scrupoli di osservare e criticare anche ciò che avviene lassù in cielo dov'è riuscito ad arrivare, e gli dei vecchi e nuovi sono spesso e volentieri oggetto della satira luciana.

Una volta raggiunta la specola della luna, prima grande tappa del viaggio satirico, Menippo ha bisogno della virtù specifica della visione satirica, l'*oxyderkia*, una potenza visiva straordinaria, che lo contrappone alle false pretese dei filosofi,<sup>85</sup> suoi antagonisti e primo bersaglio satirico nel racconto dell'*Icaromenippo*. Per il suo ruolo egli non può sicuramente accontentarsi del magnifico spettacolo del globo terracqueo, anzi ne è quasi deluso e amareggiato perché non vede quello che gli interessa. L'obiettivo è osservare fin nei minimi particolari ciò che fanno gli uomini sulla terra. Perciò deve assumere gli attributi mitici di Linceo e quelli epici dell'aquila (*Icar.* 14 ἀετῶδες βλέποι) fino a divenire ὄξυδερκής<sup>86</sup> e attraverso il paragone ὄξυωπέστατος.<sup>87</sup> E in aggiunta, per mezzo dei versi epici della *panopsia*, la sua vista non è da meno di quella di Zeus. Una vista totale, che unisce alla grande visione telescopica quella microscopica. Lo sguardo spazia da una regione all'altra della terra e Menippo può vedere simultaneamente ciò che avviene in Libia a sud e all'estremo nord fra gli Sciti (*Icar.* 15), e ancora può osservare in una teoria spettacolare le attività di Geti, Sciti, Egizi, Fenici, Cilici, Spartani e Ateniesi. Una vera impresa sia per l'azione sia per il racconto,<sup>88</sup> pure esso costretto a ricorrere all'aiuto degli opportuni paradigmi epici. Per il racconto Menippo diventa un Omero: utilizza come modello per descrivere tutto quello che

<sup>85</sup> Cf. per la cecità dei filosofi *Icar.* 6 οὐδὲ ὄξύτερον τοῦ πλησίον δεδορκότες, ἔνιοι δὲ καὶ ὑπὸ γήρωσ ἢ ἀργίας ἀμβλωάττοντες.

<sup>86</sup> *Icar.* 13 ὄξυδερκής γενήση, 14 τὸ γὰρ ὄξυδερκὲς αὐτὸς ἤδη γῆθεν ἤκει εἶχων, 14 κατὰ λόγον τῆς πτέρυγος τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν ὄξυδερκής ἔση.

<sup>87</sup> *Icar.* 14 παρὰ πολὺ τῶν ἄλλων ζώων ἀετός ἐστιν ὄξυωπέστατος.

<sup>88</sup> *Icar.* 46 πάντα μὲν ἐξῆς διελθεῖν, ὦ φιλότης, ἀδύνατον, ὅπου γε καὶ ὄραν αὐτὰ ἔργον ἦν. La facoltà di vedere simultaneamente più azioni in luoghi lontani tra loro è un *adynaton* dello storico, ma Menippo che riprende anche i paradigmi della storiografia se lo può permettere in funzione della satira (cf. Polyb. 12.4c.4, vd. SAÏD 1994, 156). Per la difficoltà di raccontare tutto, di ascendenza epica, cf. *D. mort.* 6 (20) 1, *Cont.* 2, etc.

ha visto la rappresentazione artistica e panoptica dello scudo di Achille che nell'*Iliade* univa il cosmo e la vita degli uomini in un'unica visione conclusa dal circolare fiume Oceano. Ma la speciale vista dell'eroe satirico ha anche il potere di raggiungere ogni minima cosa e perfino le larve di zanzara. Soprattutto deve poter cogliere le azioni nascoste e i vizi degli uomini. È una vista che come quella di Linceo non incontra ostacoli e penetra senza difficoltà nelle regge come nei lupanari.<sup>89</sup> A questo potere straordinario che gli permette di osservare tutto e tutti in qualsiasi luogo si aggiunge la facoltà di *vedere non visto*, che sottolinea il distacco dell'eroe satirico dall'oggetto dell'osservazione.<sup>90</sup> Anche sul piano temporale è una vista totale, la quale supera i vincoli che sono imposti a qualsiasi mortale poiché essa lascia osservare contemporaneamente azioni che si compiono in molti luoghi lontani tra loro.<sup>91</sup> Ma permette anche di stare a guardare nel loro svolgersi vicende che appartengono a momenti diversi riunite tutte in un'unica multipla visione sincronica.<sup>92</sup> È la potenza della satira, che regolarmente si manifesta nella galleria di figure dell'Aldilà, scene in cui il personaggio satirico incontra insieme personaggi del mito e figure storiche delle più diverse epoche fino all'attualità.<sup>93</sup>

Per fare satira non basta però neppure questa vista eccezionale. Essa diventa efficace solo se è la vista di un personaggio con un modo di pensare e di interpretare ciò che vede tutto particolare.<sup>94</sup> Abbiamo un eroe della satira che è strano per le sue componenti, ma che soprattutto sperimenta logiche altre. È partito dal rifiuto delle convenzioni, ha abbandonato le opinioni consolidate e tradizionali, e nemmeno ha dato fiducia ai filosofi e a tutte le loro infinite e contraddittorie teorie, per cercare una propria via. Per la satira è necessaria infatti una prospettiva diversa, per-

<sup>89</sup> Per questa vista senza barriere in azione cf. *Icar.* 15 καὶ οὐ τὰ ἐν ὑπαίθρῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὅποσα οἴκοι ἔπραττον οἰόμενοι λανθάνειν.

<sup>90</sup> La definizione del motivo è in *Gall.* 28 ὅρᾶν τὰ πάντα οὐχ ὀρώμενος αὐτός. In *VH* 1.26 attraverso lo speciale specchio lunare Luciano dice di aver visto i suoi familiari e si pone il problema se essi abbiano visto lui.

<sup>91</sup> La sincronia è definita in *Icar.* 17 ἀπάντων δὲ τούτων ὑπὸ τὸν αὐτὸν γινομένων χρόνον ὥρα σοι ἤδη ἐπινοεῖν ὁποῖός τις ὁ κυκεὼν οὗτος ἐφαίνετο.

<sup>92</sup> In *Bis acc.* 2 la vista di Zeus, della quale Menippo eredita la potenza, è paragonata a quella del pastore Argo, dotato di cento occhi.

<sup>93</sup> Cf. p. es. *D. mort.* 20 (6), *VH* 2.15-19 (nell'Isola dei Beati), 31 (nell'Isola degli Empi).

<sup>94</sup> È perciò una vista che può funzionare alla rovescia: *Cont.* 1 καθάπερ γὰρ ἐκεῖνοι σφάλλονται καὶ διολισθάνουσιν ἐν τῷ σκότῳ, οὕτω δὲ καὶ γὼ σοι ἔμπαλιν ἀμβλυώττω πρὸς τὸ φῶς.

ché solo attraverso lo straniamento è possibile osservare e vedere veramente ciò che accade. L'eroe satirico se ne esce dalle condizioni normali e deve adottare altre prospettive logiche. Se può apparire come straniero da tutti i punti di vista a partire da quello della *polis* e se di regola sta ai margini della società, egli addirittura può divenire totalmente estraneo alla comunità umana.<sup>95</sup> Ciò che pensa, che fa e racconta lo pone in una dimensione e in una logica *altra* come lo può essere per esempio quella del sogno.<sup>96</sup> La logica che sostiene Menippo nel volo come nella critica della società è poi fatta di pensieri aerei<sup>97</sup> da uomo che sta sopra le nuvole fino a sembrare la logica di un folle.<sup>98</sup> Si incrociano qui nella figura dell'eroe satirico – similmente a quanto ha espressamente dichiarato Luciano nella *Doppia accusa* e nel *Pescatore o i redivivi* per la composizione – la filosofia e le rappresentazioni di Socrate, le aspirazioni fantastiche e critiche insieme della commedia, e soprattutto le parole e i comportamenti controcorrente dei cinici.<sup>99</sup>

### 3.6. L'impresa

Alle qualità dell'eroe satirico corrispondono le caratteristiche dell'impresa, che vale la pena di riprendere qui insieme. Ciò che Menippo compie è qualcosa di fuori dall'ordinario, è un viaggio, ossia una ἀποδημία<sup>100</sup>

<sup>95</sup> Cf. la definizione dei comportamenti del filosofo cinico in *Vit. auct.* 11 μιὰρὰ γὰρ καὶ οὐκ ἀνθρώπινα, *Tim.* 44 ἀπανθρωπία, *Demon.* 21, [*Cyn.*] 1 ἀπάνθρωπον βίον καὶ θηριώδη.

<sup>96</sup> *Icar.* 1 μακρόν τινα τὸν ὄνειρον λέγεις, εἴ γε σαυτὸν ἔλαθες κατακοιμηθεὶς παρασάγγας ὄλους, 2 Ὀνειρον γάρ, ὦ τάν, δοκῶ σοι λέγειν. Sulla logica dei sogni, che tutto rende possibile, cf. *Gall.* 5-8. La logica *altra* dei sogni serve non a caso da paragone per il percorso filosofico satirico dello stesso 'Luciano' in *Nigr.* 5.

<sup>97</sup> *Icar.* 11 μετέωρα ἐφρόνου.

<sup>98</sup> Cf. in particolare *Nav.* 45, dove il desiderio di volare è bollato come follia che ha bisogno dell'elaboro. In *Nigr.* 6 Luciano o il suo alias, dopo il viaggio filosofico, dichiara espressamente οὐκ ἀλόγως μαίνομαι, e alla fine del racconto anche l'ascoltatore diviene partecipe della medesima follia (*Nigr.* 38).

<sup>99</sup> Cf. la definizione attraverso le categorie della follia per la disposizione satirica e la *performance* di Diogene in *Diog. Laert.* 6.54, *Dio Chrys. Or.* 3.36, 9.8, vd. BOSMAN 2006, 100: «The role of the fool is more appropriate, in the sense of not conforming to group standards, of having special power because of a privileged position, and of being admired. However, his 'foolish' appearance has nothing to do with stupidity or incompetence; from the Cynic perspective, this ought to be the norm, society itself being the foolish party».

<sup>100</sup> *Icar.* 1, 11 ἀποδημία, 22 ἐπιδημία.

ma tutta speciale, perché è un'ascesa in cielo.<sup>101</sup> Egli fa in sostanza quello che gli altri mortali non possono fare, in particolare quei filosofi che pretendono di spiegare i fenomeni celesti come se fossero stati in cielo tra gli astri.<sup>102</sup> Menippo ci va davvero e *sensibilmente*, non per metafora o in sogno. Egli inventa una macchina per volare e con essa sale prima sulla luna e poi ancora più in alto oltre il sole fino alle sedi degli dei. Il volo è cosa inaudita, l'ascesa al cielo è *hybris*.<sup>103</sup>

L'impresa dell'eroe satirico – secondo il lessico luciano – è definibile innanzitutto come una *ἐπίνοια*, un pensiero e un progetto.<sup>104</sup> Essa nasce sempre da un punto critico di partenza che genera un desiderio di sapere (*ἐπιθυμία*) e una ricerca dell'*aletheia*.<sup>105</sup> Lo sprezzo delle cose umane

<sup>101</sup> *Icar.* 1, 2 ἄνοδος. La meta celeste: *Icar.* 1 ἐς αὐτὸν ἤδη τὸν οὐρανὸν, 1 ἐν αὐτοῖς τοῖς ἄστροις ἐπινοούμεν τὴν ἀποδημίαν, 2 διοπετής ... ἐξ οὐρανοῦ, 10 ἀνέλθοιμι εἰς τὸν οὐρανόν, 11 ἔτεινον εὐθὺ τὸν οὐρανὸν, 22 πρὸς τὸ ἄναντες ἔτεινον τὴν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ, 22 διὰ τῶν ἀστέρων πετόμενος τριταῖος ἐπλησίασα τῷ οὐρανῷ. Alle sedi degli dei: *Icar.* 1 τούτου ἐς αὐτὸν ἤδη τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς ἄνοδος, 2 ὃς ἀρτίως ἀφίγμαι παρά τοῦ Διός; 2 καὶ μὴν ἐγὼ σοι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ πάνυ Διὸς ἦκω τήμερον, 19 δώματ' ἐς αἰγιόχοιο Διὸς μετὰ δαίμονας ἄλλους (= Hom. A 222).

<sup>102</sup> Cf. *Icar.* 5 ὑπαγόραι τινές καὶ οὐρανογνώμονες οἱ ἄνδρες, 6 ὑπὲρ τὴν σελήνην ἐπεβάτευον καὶ ὡσπερ ἐκ τῶν ἀστέρων καταπεσόντες; quella dei filosofi è una pretesa boriosa da attaccare, mentre per Menippo il volo in cielo è una realtà.

<sup>103</sup> Per il volo come fatto eccezionale, come oggetto di un desiderio impossibile, cf. *Nav.* 42-44: anche se si tratta di tutt'altra cosa, che è anzi bersaglio satirico di Licino, maschera e *porte-parole* dell'autore (vd. DUBEL 1994, 19), il viaggio desiderato da Timolao nella *Nave o i desideri* ha diversi punti di contatto con il volo di Menippo. Anch'egli parte dal rifiuto dei beni più comunemente ambiti (41); Hermes deve incontrare Timolao e fornirgli i mezzi, un anello magico, tra le altre cose per il volo (42); desidera volare ovunque e poter vedere ogni meraviglia da una parte all'altra della terra, suoi obiettivi sono l'esplorazione del cielo e la soddisfazione della conoscenza scientifica; non mancano altri motivi comuni come la critica del tiranno e l'osservare le guerre da luogo sicuro; infine anche questo personaggio diventerebbe pari a un dio (44). Timolao – non diversamente da Menippo anche se il segno è opposto – appare come un folle per il suo desiderio di volare (45). Un confronto può essere fatto anche col volo della nave di Luciano nelle *Storie vere*. Vd. ANDERSON 1976, 30s.

<sup>104</sup> *Icar.* 3, 23.

<sup>105</sup> *Icar.* 4 τὸν ἥλιον αὐτὸν τί ποτε ἦν ἄρα ἐπόθουν εἰδέναι, 10 τούτου δέ μοι παρεῖχε τὴν ἐλπίδα μάλιστα μὲν ἡ ἐπιθυμία, 23 ἐπιθυμήσαιμι τὰ μετέωρα ἐκμαθεῖν. Per il desiderio della conoscenza che motiva il viaggio cf. *Cont.* 1 ἐπεθύμησα ... ἰδεῖν ὅποια ἔστι τὰ ἐν τῷ βίῳ; *VH* 1.5, *Tox.* 57, *Scyth.* 1. Vd. anche GEORGIADOU-LARMOUR 1998, 13-22.

spinge il protagonista a rivolgere gli occhi altrove, più lontano, come inizio di un percorso filosofico.<sup>106</sup> Ma questo avvio giunge regolarmente a una *aporia* senza scampo (*Icar.* 10 ἀμηχανῶν),<sup>107</sup> una difficoltà insormontabile sul piano conoscitivo, che insieme è anche difficoltà morale. È a questo punto che è necessario un progetto *diverso* come unica possibilità per sciogliere il problema: bisogna salire in cielo.<sup>108</sup> È necessario discostarsi dai mezzi e dalle vie normali e l'impresa diviene un qualcosa di audace e inconsueto, un τόλμημα,<sup>109</sup> che ha bisogno di un ardimento dell'ingegno e dell'azione.<sup>110</sup> È nel concreto una πείρα, uno sperimentare e un mettersi alla prova,<sup>111</sup> che procede per tentativi e gradi sempre più audaci, in cui si manifestano e trovano applicazione le qualità e le virtù dell'eroe satirico. L'ambiguità è un tratto costitutivo del personaggio e così vale per le sue azioni, il cui significato non è mai univoco.

Naturalmente un'impresa come quella del volo comporta anche molte difficoltà e gravi rischi. V'è il pericolo di precipitare, ancora secondo i paradigmi del mito (e della commedia) ma Menippo non sembra avere paura (*Icar.* 3). I primi tentativi di volo sono problematici, ma un po' alla

<sup>106</sup> Si può confrontare in *Demon.* 3 l'impulso originario del percorso filosofico di Demonatte che attraverso il distacco dai beni conduce all'*eleutheria*, alla *parrhesia* e all'*aletheia*, virtù ciniche e virtù della satira. Vi si può individuare il principio cinico che rovescia l'opinione corrente e sovverte le convenzioni, riassunto nella definizione della felicità di Diogene in Stob. *Flor.* 86.19 πυνθανομένου τινὸς τίνες τῶν ἀνθρώπων εὐγενέστατοι, 'οἱ καταφρονούντες' εἶπε 'πλούτου, δόξης, ἡδονῆς, ζωῆς, τῶν δὲ ἐναντίων ὑπεράνω ὄντες πενίας, ἀδοξίας, πόνου, θανάτου'.

<sup>107</sup> Per l'*aporia* conoscitiva cf. *Icar.* 4 (di fronte al cosmo) καί μοι ἐνταῦθα πολλήν τινα παρεῖχε τὴν ἀπορίαν πρῶτον μὲν αὐτὸς οὗτος ὁ ὑπὸ τῶν σοφῶν καλούμενος κόσμος, 4 (di fronte ai singoli fenomeni) ἔπειτα δὲ κατὰ μέρος ἐπισκοπῶν πολὺ μᾶλλον ἀπορεῖν ἠναγκαζόμενην, 5 (impotenza dei filosofi nel fornire soluzioni contro l'*agnoia* e l'*aporia*) οἱ δὲ τοσοῦτον ἄρα ἐδέησάν με τῆς παλαιᾶς ἐκείνης ἀγνοίας ἀπαλλάξαι, ὥστε καὶ εἰς μείζους ἀπορίας φέροντες ἐνέβαλον. L'*aporia* diviene visibile quando è il momento di osservare le azioni degli uomini dalla luna: *Icar.* 13 τῆς παρουσίας ἀπορίας ... τὸ μὴ σαφῶς τὰ ἐπὶ γῆς ὄραν.

<sup>108</sup> L'impresa fantastica si annunzia per l'appunto come l'unica soluzione possibile: *Icar.* 10 μίαν δὲ τῆς συμπάσης ἀπορίας ἀπαλλαγὴν.

<sup>109</sup> *Icar.* 11 τοῦ τολμήματος ἐκμεμελετημένου.

<sup>110</sup> Più precisamente v'è bisogno di un *sophisma*, ma entra in gioco anche l'idea della *mechane*: *Icar.* 2 τὸ Δαιδάλειον γὰρ ἐκεῖνο σόφισμα τῶν πτερῶν καὶ αὐτὸς ἐμηχανησάμην.

<sup>111</sup> *Icar.* 4 ἀνακύπτειν τε καὶ πρὸς τὸ πᾶν ἀποβλέπειν ἐπειρώμην, *Icar.* 10 τάχα ἂν μοι τὴν πείραν προχωρήσαι, 10 ἐπειρώμην ἑμαυτοῦ, 10 τολμηρότερον ἤδη τῆς πείρας ἠπτόμην.

volta egli prende sicurezza.<sup>112</sup> Levandosi in alto è preso dalle vertigini, ma anche questa difficoltà viene superata.<sup>113</sup> V'è poi la stanchezza, che si fa sentire in prossimità della luna.<sup>114</sup> Una certa paura, dopo l'inatteso incontro con Empedocle e dopo le preoccupazioni per l'accesso al cielo, Menippo ce l'ha anche quando è arrivato alla sua ultima meta e viene fatto entrare nelle sedi degli dei, e un bello spavento ancora se lo prende quando si trova al cospetto di Zeus.<sup>115</sup>

Attributo dell'impresa è prima di tutto l'*apistia*,<sup>116</sup> una incredibilità che appare ricercata e che non crea problemi all'eroe satirico. Anzi proprio il fatto di non essere creduto lo rende oltremodo felice (ὑπερευφραίνομαι) e consapevole di aver realizzato qualcosa che va al di là della credibilità (τὸ πέρα πίστεως).<sup>117</sup> Quel che fa l'eroe satirico sono nuovi *erga* eroici che producono *thauma* in chi ascolta, così come sono degni di essere definiti come *thaumata* il viaggio e l'osservazione.<sup>118</sup> L'*apistia* nasce dalla paradossalità, cifra della satira che fa assomigliare il racconto alle storie incredibili del mito e che sconvolge provocatoriamente le categorie dell'opinione condivisa e delle convenzioni.<sup>119</sup> Ma l'impresa è *mythodes* per sua stessa natura perché i paradigmi del mito divengono modello dell'a-

<sup>112</sup> Il pericolo viene superato: *Icar.* 11 ὡς δὲ ἀκινδύνως κατεπτόμην.

<sup>113</sup> L'altezza suscita paura e nausea: *Icar.* 11 τὸ μὲν πρῶτον ἰλιγγίων ὑπὸ τοῦ βάθους.

<sup>114</sup> La fatica del volo: *Icar.* 11 ἡσθόμην κάμνοντος ἑμαυτοῦ, καὶ μάλιστα κατὰ τὴν ἀριστερὰν πτέρυγα τὴν γυπίνην.

<sup>115</sup> Le paure di Menippo: *Icar.* 13 ὑπεταράχθην, 22 εἰσεκλήθην πάνυ δεδιὼς καὶ τρέμων, 23 μικροῦ μὲν ἐξέθανον ὑπὸ τοῦ δέους.

<sup>116</sup> Come sappiamo Luciano non manca di attaccare i racconti *apista* e *mythode* come in *Philops.* 5, *VH* 1.1-4 (proprio mentre si appresta a narrare il più incredibile dei viaggi), 2.19 (la condanna per chi racconta cose non vere), etc. L'*apistia* è tratto specifico delle imprese fantastiche della commedia e Luciano lo ricorda espressamente quando nelle *Storie vere* giunge a *Nephelokokkygia* (1.29): tutte le invenzioni di Aristofane, al quale nessuno sembra aver creduto, sono invece vere.

<sup>117</sup> *Icar.* 2, vd. *supra*.

<sup>118</sup> *Icar.* 1 (per la narrazione) μὴ θαυμάσης, ὦ ἐταῖρε, εἰ μετέωρα καὶ διαέρια δοκῶ σοι λαλεῖν, 2 (per l'osservazione) θαυμάσια καὶ ἀκούσας καὶ ἰδὼν. Sulla relazione tra il *thauma* e le strategie della narrazione fantastica in Luciano vd. SAÏD 1994, 155s. Il *thauma* è apetto costitutivo del κυνικὸς τρόπος e delle strategie di comunicazione dei cinici, associato al riso e all'attacco critico, cf. Demetr. *De eloc.* 260 καὶ γὰρ γελᾶται τὸ εἰρημένον ἅμα καὶ θαυμάζεται, καὶ ἡρέμα καὶ ὑποδάκνει πως λεγόμενον.

<sup>119</sup> L'equivalenza tra *paradoxon* e *mythos* è definita da Menippo in risposta alle perplessità del suo ascoltatore: *Icar.* 2 καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν εἶ σοι τὸ παράδοξον τοῦ λόγου μύθος δοκεῖ προσφερές.

zione, ed essa può ben superare anche il mito per i suoi tratti fantastici.<sup>120</sup> A questo si aggiunge – proprio a generare il disorientamento e l'*apistia* – la contraddittorietà,<sup>121</sup> che rappresenta anche il problema da cui era partito l'eroe satirico, il quale proprio di fronte alle teorie contraddittorie dei filosofi era piombato nello sconforto e aveva deciso di cercare una risposta nell'altrove fantastico. Ma l'eroe satirico ha il potere di superare le contraddizioni o di servirsene per i propri obiettivi.

Traendo le somme da queste caratteristiche, non v'è nulla di strano se la paradossalità dell'impresa mette in difficoltà la gente comune dell'uditorio e dei lettori così come avviene all'interlocutore di Menippo. Perfino gli dei, ben prima dell'amico di Menippo e del pubblico di Luciano, sono rimasti sconvolti – e ammirati – per l'arrivo in cielo del filosofo cinico.<sup>122</sup> La paradossalità è poi categoria che attraverso lo straniamento si applica alla realtà umana al momento dell'osservazione e dell'analisi critica. Alla fine è la vita degli uomini che se guardata attraverso gli strumenti della satira diventa paradossale.<sup>123</sup>

Se in principio l'interlocutore non crede a quelle che prende per fantasticherie, è compito dell'eroe satirico condurre attraverso il racconto il suo ascoltatore alla scoperta delle rivelazioni della satira. La dimensione fantastica, che suscita *thauma* e imbarazzo logico, funziona da provocazione che scardina i paradigmi tradizionali. Il dialogo con i suoi procedimenti di collaborazione e il racconto con la creazione delle attese introducono l'ascoltatore in un altro mondo e in esso ciò che normalmente viene bollato come follia, sogno e *mythodes*, diventa *aletheia*, la verità della satira.<sup>124</sup> Lo riconosce lo stesso interlocutore di Menippo che pian piano è condotto a prestar fede a ciò che gli sembrava prima paradossale (*Icar.* 3 ἤδη γὰρ οὐκ οἶδ' ὅπως ἡρέμα με προσάγεις πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς διηγῆσεως). E l'interlocutore del dialogo in qualche modo serve a guidare anche la reazione del pubblico di Luciano.<sup>125</sup> L'attesa di ciò che

<sup>120</sup> Oltre il mito: *Icar.* 2 τοῦτο μὲν ἤδη καὶ ὑπὲρ τὸν Δαίδαλον ἔφησθα.

<sup>121</sup> *Icar.* 12 (a proposito della vista) παντελῶς ἀπίθανα φῆς ταῦτα καὶ αὐτοῖς ὑπεναντία.

<sup>122</sup> Anche gli dei sono sconvolti dall'ascesa paradossale: *Icar.* 22 ὑπετάραττε γὰρ ἡσυχῇ τὸ παράδοξον μου τῆς ἐπιδημίας.

<sup>123</sup> *Icar.* 19 (la visione) τῆς παραδόξου θέας.

<sup>124</sup> Non va dimenticata la definizione della Verità in *Pisc.* 16: ἡ ἀμυδρὰ δὲ καὶ ἀσαφὴς τὸ χρῶμα ἢ Ἀλήθειά ἐστιν, e inoltre τὴν ὑποφεύγουσαν αἰεὶ καὶ διολισθάνουσαν. E il protagonista non può che dichiararsi φιλαλήθης (*Pisc.* 20), così come è μισαλαζῶν ... καὶ μισογῶς καὶ μισοψευδῆς.

<sup>125</sup> Su questa funzione vd. TARRANT 1999, 192 «The important factor is that readers

Menippo sta per narrare lo incanta (*Icar.* 3 πρὸς τὸ τέλος ἤδη κέχρηνα τῆς ἀκροάσεως) e in sintonia con gli eventi della narrazione si sente sollevato in aria dalle parole appeso per gli orecchi (*Icar.* 3 ὡς ἐγὼ σοι μετέωρός εἰμι ὑπὸ τῶν λόγων).<sup>126</sup> Il dialogo introduce le categorie della familiarità e dell'amicizia.<sup>127</sup> Una volta entrato nel racconto l'ascoltatore collabora al *kosmos* della narrazione e non è più disposto a perdersi nemmeno un dettaglio dell'impresa (*Icar.* 11). Il coinvolgimento diviene tale per cui chi ascolta partecipa direttamente al viaggio e all'osservazione satirica insieme al protagonista e al narratore (*Icar.* 12 τῷ λόγῳ συναποδήμει τε καὶ συνεπισκόπει).

#### 4. Il riso di Menippo

Nella satira il riso è fenomeno onnipresente. Nelle opere di Luciano è raro il riso festivo, il riso dell'entusiasmo collettivo e di gioia che invece ha parte rilevante nella commedia, in particolare nel trionfo dell'eroe comico e nel successo della sua impresa. Così vale anche per il sorriso.<sup>128</sup> Nella satira il γέλως è un riso critico, che ha l'effetto di trasformare il suo oggetto e lo riduce al γελοῖον e al disprezzo.<sup>129</sup> È strumento principe dell'attacco, che agisce in maniera semplice e potentissima, ed è incontrovertibile, ossia al riso non v'è possibilità di replica.<sup>130</sup> È anche stru-

or listeners should feel themselves initially to be listening to a story of a familiar type, emerging naturally from within a discussion between a narrator and his friends». Sulla preparazione dell'uditorio da parte di Luciano vd. BRANHAM 1989, 38s. Le relazioni tra il dialogo e la narrazione nelle opere di Luciano sono definite da WHITMARSH 2004, che a proposito di quel che avviene qui attraverso gli interventi dialogici osserva: «A more complex function is to express awe or pleasure, serving to construe the narrative as an object of desire. The secondary narratee in *Icaromenippus* asks for the 'end' (*telos*) of the story, complaining of his suspense».

<sup>126</sup> Cf. la chiusura del racconto, *Icar.* 34: quando tutto è stato narrato insieme a Menippo anche l'ascoltatore ritorna sulla terra – possiamo dire quasi allo stesso modo, sempre appeso per gli orecchi.

<sup>127</sup> *Icar.* 3 μηδὲ πρὸς Φιλίου με περιίδης ἄνω που τῆς διηγήσεως ἐκ τῶν ὠτων ἀπηρημένον, 4 οὐ γὰρ ἀστεῖόν γε τὸ θέαμα κεχηνότα φίλον ἐγκαταλιπεῖν. Vd. WHITMARSH 2004, 472s. (a proposito del rapporto di *philia* e di complicità prospettato nel dialogo, con una conseguente proiezione nella ricezione).

<sup>128</sup> Vd. HUSSON 1994, 178s., la quale presenta nella sua indagine sul riso in Luciano anche qualche esempio di riso o sorriso diverso da quello critico. Per le diverse tipologie di riso nella commedia, vd. SOMMERSTEIN 2000, 68-75.

<sup>129</sup> Per la relazione tra riso e disprezzo (*καταφρονεῖν*), cf. *Icar.* 4.

<sup>130</sup> Di fronte al riso non v'è rimedio e non è possibile replicare né annullarne gli ef-

mento filosofico ed etico, che giunge ad essere per l'eroe satirico virtù<sup>131</sup> e segno distintivo,<sup>132</sup> cifra di riconoscimento<sup>133</sup> e principio di vita:<sup>134</sup> anzi il suo riso non ha termine neppure nell'Aldilà dopo la morte.<sup>135</sup> L'osservazione vede e descrive, il riso è conseguente alla visione ed è strumento che distrugge tutto ciò che tocca.

Ma come agisce nel concreto questo riso critico? Esso produce uno smascheramento e un vero e proprio rovesciamento nella scala dei valori. Le cose più ambite secondo le convenzioni sociali e che sono considerate falsamente serie, importanti, preziose vengono smascherate dall'osservazione satirica e rovesciate nel loro opposto: esse si rivelano piccole, meschine, inconsistenti, insicure. Tutto ciò che nell'opinione comune sta più in alto diviene il bersaglio preferito e naturale della satira, e attraverso il riso viene fatto precipitare in basso, perché ritorni in sostanza tra gli uomini. La vita umana all'occhio normale non pone dubbi né rivela fratture per abitudine o per paura, ma per l'occhio della satira la realtà quotidiana è coperta da una maschera al di là della quale l'eroe satirico sa e

fetti, nonostante Luciano ci proponga dei dubbi in proposito. Ma anche la valutazione in questo senso di Diogene per il riso di Menippo è piuttosto una conferma sul potere del γέλως: *D. mort.* 1 (1) 1 ἐκεῖ μὲν γὰρ ἐν ἀμφιβόλῳ σοὶ ἔτι ὁ γέλως ἦν καὶ πολὺ τὸ “τίς γὰρ ὄλωσ οἶδε τὰ μετὰ τὸν βίον;”. Lo stesso Luciano teme gli effetti del riso, *Pseudol.* 8.

<sup>131</sup> Il riso è nel catalogo delle specifiche virtù ciniche e satiriche di Menippo, *D. mort.* 20 (10) 9.

<sup>132</sup> Il riso distingue Menippo da tutti gli altri: *D. mort.* 20 (10) 9 μόνος γοῦν τῶν ἄλλων γελάς. Cf. anche *D. mort.* 4 (21) 2 per Menippo e Diogene.

<sup>133</sup> Il riso è tra i segni che permettono di riconoscere inequivocabilmente Menippo, il quale a Corinto o ad Atene non fa altro che ridere dei filosofi in contesa tra di loro, *D. mort.* 1 (1) 1 (Menippo) τῶν ἐριζόντων πρὸς ἀλλήλους φιλοσόφων καταγελῶντα, 2 γελά δ' αἰεὶ καὶ τὰ πολλὰ τοὺς ἀλαζόνας τούτους φιλοσόφους ἐπισκώπτει. Cf. *Cat.* 3 καὶ ἄλλον γελῶντα ὄρω, ἓνα δὲ τινα καὶ πῆραν ἐξημμένον καὶ ξύλον (Micillo e Cinisco, le due figure satiriche del dialogo).

<sup>134</sup> Secondo la regola etica rivelata da Tiresia a Menippo in *Nec.* 21: γελῶν τὰ πολλὰ καὶ περὶ μηδὲν ἐσπουδακῶς. Il riso è il segno distintivo di un altro modello per Luciano della disposizione critica, il filosofo atomista Democrito (*Vit. auct.* 13 οὐ διαλείπει γελῶν, 19 τοῦ γελῶντος, *Sacr.* 15, *Peregr.* 7, 45), il quale deriva dalle sue teorie fisiche un atteggiamento simile a quello che Tiresia consiglia a Menippo: *Vit. auct.* 13 μοι γελοῖα πάντα δοκέει τὰ πρήγματα ὑμέων καὶ αὐτοὶ ὑμέες. ... σπουδαῖον γὰρ ἐν αὐτέοισιν οὐδέν, κενεὰ δὲ πάντα καὶ ἀτόμων φορὴ καὶ ἀπειρή. Sul motivo del riso come principio per la condotta di vita vd. DESCLOS 2000.

<sup>135</sup> *D. mort.* 1 (1) 1 εἴ σοι ἰκανῶς τὰ ὑπὲρ γῆς καταγεγέλασαι, ἥκειν ἐνθάδε πολλῶ πλείω ἐπιγελασόμενον, cf. *Luct.* 19.

deve vedere.<sup>136</sup> Il riso toglie questa maschera protetta dall'opinione accettata e rivela a tutti la verità. Lo scarto tra l'apparenza esteriore e la realtà smascherata scatena il riso. Il γέλως entra in azione proprio in coincidenza di questo svelamento ed è manifestazione critica di attacco, spontanea, immediata, irrefrenabile e inarrestabile,<sup>137</sup> rivolta contro il bersaglio che è preso di mira. Esso è arma che scardina le sicurezze dell'avversario e diviene piacere per l'eroe satirico,<sup>138</sup> perché rappresenta il culmine dell'azione personale e coincide con il successo dell'impresa satirica, proprio mentre produce e dichiara la *débauche* di chi viene attaccato. A questo punto l'oggetto del γέλως è definito pubblicamente e universalmente come ridicolo. Per questo l'effetto è sconvolgente, senza scampo e senza ritorno, e perciò è temuto e suscita l'ostilità in chi ne è colpito,<sup>139</sup> come lo scherno e l'ingiuria.<sup>140</sup>

Il riso infatti è anche strumento potentissimo di comunicazione che nella satira come nella commedia agisce in un sistema a tre termini:<sup>141</sup> il soggetto che ride, l'oggetto o bersaglio del riso, e il pubblico, sdoppiato nel pubblico interno al testo (come per esempio il personaggio che ascol-

<sup>136</sup> Il dovere dell'osservazione, con gli occhi e con le orecchie, è definito sulle tracce del modello epico di Odisseo (e anche in questo caso al di là di esso) in *Nigr.* 19. Ma resta comunque cosa difficile e rara, perché pochi sono coloro che hanno la vista e l'udito dell'eroe satirico (*Cont.* 21).

<sup>137</sup> Il riso di Menippo non cessa mai: *Nec.* 17 οὐκ ἂν ἐπαύσω γελῶν, *D. mort.* 1 (1) 1 ἐνταῦθα δὲ οὐ παύση βεβαίως γελῶν καθάπερ ἐγὼ νῦν, 3 (2) 2 οὐδὲ παυσομένου μου, *Cat.* 17 (il riso irrefrenabile di Micillo) οὐκ εἶχον ὅπως καταπαύσω τὸν γέλωτα. Il riso non può essere trattenuto: *Nec.* 17 οὐδὲ κρατεῖν ἐμαντοῦ δυνατὸς ἦν, *Pseudol.* 7 ἀκρατῆς γέλωτος. Ed è più forte di ogni altra emozione, anche di quelle che di norma lo inibiscono (cf. *Sacr.* 1).

<sup>138</sup> *Nec.* 18 (Diogene) γελᾷ τε καὶ τέρπεται, *Pseudol.* 7 ἀνεκάγχασε μάλα ἡδύ, *Nigr.* 21 γελᾶν ... καὶ ψυχαγωγεῖσθαι. È anche il piacere dell'attacco satirico: *D. mort.* 3 (2) 1 χαίρω τοιγαροῦν ἀνιῶν αὐτοῦς.

<sup>139</sup> Il personaggio satirico appare perciò ὄλως λυπηρός (*D. mort.* 3 [2] 1). Per la reazione di ostilità contro il riso cf. *Pseudol.* 7. Parresiade, il protagonista del *Piscator*, per i suoi attacchi satirici, che comprendono anche il riso (*Pisc.* 25 καταγελᾶν), è definito dagli avversari con una infinita serie di attributi negativi (κατάρματος, ἀλιτήριος, κοινὸς πολέμιος, βλάσφημος, μιάρός, κάκιστος, etc.) e la sua azione è principalmente un ὑβρίζειν.

<sup>140</sup> Per il contatto tra riso, motteggio e ingiuria nell'attacco satirico cf. *D. mort.* 3 (2) 1 ἐπιγελάει καὶ ἐξονειδίζει ἀνδράποδα καὶ καθάρματα ἡμᾶς ἀποκαλῶν, 1 (1) 2 γελᾷ δ' αἰεὶ καὶ ... ἐπισκώπτει.

<sup>141</sup> Per una valutazione semiotica del sistema d'azione a tre termini del riso nei testi antichi vd. PELLIZER 2000, 51.

ta il racconto di Menippo) e il pubblico più ampio che assiste alla *performance* di Luciano o che legge le sue opere. È segno inequivocabile e immediato nella percezione, il quale contiene una forza contagiosa e persuasiva straordinaria, e perciò coinvolge immediatamente in una *sympatheia* totale il pubblico della satira che fa da testimone e diviene direttamente partecipe attraverso il riso del processo di smascheramento. Senza questo coinvolgimento la satira non funziona, il pubblico deve diventare soggetto attivo allo stesso modo dell'eroe satirico e dell'autore. Tra le strategie della partecipazione il riso è senz'altro la più efficace.<sup>142</sup>

Nell'impresa di Menippo il riso sta al principio. Se guardiamo il testo possiamo dire che tutto inizia dal riso, e nel riso tutto si compie. Nell'*ᾠρχή* del viaggio e del racconto (*Icar.* 4) le ricchezze e il potere, ossia le cose che nella vita sono ritenute come le più importanti tanto da impegnare totalmente e ciecamente le passioni degli uomini, appaiono a Menippo *γελοῖα* fin dalla prima indagine, e le ragioni che generano il riso sono la loro meschinità (*ταπεινά*) e l'inconsistenza (*ἀβέβαια*) con un rovesciamento totale della scala dei valori convenzionali. Il riso è già in azione nel protagonista che cerca di guardare più in là delle apparenze e che ancora prima di trovare la sua specola satirica vede le incongruenze delle ambizioni umane e soprattutto avverte la discrepanza rispetto a ciò che è veramente importante nella vita.

Al secondo passo del percorso, i filosofi gettano Menippo in una *aporia* ancor maggiore con le loro contraddizioni e provocano il riso al momento in cui si rivela al protagonista lo scarto tra le loro arroganti pretese e la verità. Essi vorrebbero stare al di sopra degli altri uomini per la loro sapienza fino ad apparire come dei. Non camminano più sulla terra come fanno di necessità i comuni mortali e pretendono di vedere anche ciò che sta in cielo e che è lontanissimo dalla loro portata. La verità, dalla quale scaturisce immediato il riso, è invece che questi falsi filosofi sono ciechi e la loro scienza non è altro che ciarlataneria e mistificazione di parole (*Icar.* 6 *γελάσῃ ἀκούσας τὴν τε ἀλαζονείαν αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις τερατουργίαν*).

<sup>142</sup> Cf. WHITMARSH 2004, 472: «When narratees laugh, they join with 'Lucian' or his *alter ego*, united against a common target: the text thus effects a reincorporation of community through satirical mockery». Valutazioni analoghe sulle strategie di coinvolgimento del destinatario si possono fare, pur nei termini diversi, per lo *skomma* e la parodia, che implicano una attiva collaborazione del destinatario e con essa la sua partecipazione diretta alle logiche del testo e della comunicazione (vd. in proposito CAMEROTTO 1998, 277-302).

Di nuovo, ma con un ampliamento delle prospettive e una moltiplicazione dei bersagli, il riso entra in azione quando Menippo inizia l'osservazione satirica dalla luna. Si presentano ai suoi occhi ormai divenuti potentissimi i vizi e i misfatti segreti dei sovrani e dei potenti (*Icar.* 15): è una sequenza di azioni ridicole nella loro tragicità per il rovesciamento delle apparenze contenuto nella serie infinita di tradimenti e di uccisioni dei congiunti e delle persone più fidate, e per la banalità e la bassezza della violenza. Ma non meno fanno ridere le azioni degli uomini comuni (*Icar.* 16 τὰ δὲ τῶν ιδιωτῶν πολὺ γελοϊότερα): anch'esse nella descrizione che ne dà l'osservatore satirico sono tutte fondate sullo smascheramento delle finte virtù, in particolare di singoli filosofi e retori ritratti nei loro vizi. A rappresentare la disarmonia (ἀναρμωστία) della vita umana, Menippo propone l'immagine dei cori di voci discordi che si sovrappongono per l'ambizione e per la volontà di sopraffazione. L'ὄδῃ ἐπαγγέλοιος καὶ τεταραγμένη (*Icar.* 17) e lo spettacolo visivo non è meno ridicolo: tutti pretendono di sfoggiare la loro veste e di compiere i loro movimenti sulla scena senza ordine e senza alcun accordo. Nient'altro che un κικεῶν, questo è il mondo degli uomini. Ma la vita è un attimo, la morte con la sua *isotimia* forse distopica arriva a spazzare ogni superbia e a far tacere i protagonisti di questo ridicolo teatro della società umana (*Icar.* 17 πάντα μὲν γελοῖα).

Dallo sguardo sul mondo che segue, il riso nasce per il gioco delle proporzioni. Ciò che agli uomini appare sulla terra così grande e così prezioso si riduce sistematicamente a un nulla: lo stesso nostro pianeta appare piccolissimo e quasi irriconoscibile nel cosmo, gli uomini sono come formiche e non più che formicai sono le città. Le continue contese e i conflitti dei mortali per la grandezza delle loro proprietà e per l'estensione dei domini perdono ogni senso quando dall'alto l'intera Grecia si riduce a una misura di quattro dita, e in proporzione i latifondi dei ricchi non risultano più grandi di un atomo di Epicuro.<sup>143</sup> Così si riduce alle dimensioni di una lenticchia anche l'intera regione di Cinosura, per la quale in una guerra assurda, descritta da Erodoto, sono morti tanti Spartani e Argivi. E il riso si rinnova al pensiero di come ci si insuperbisce sulla terra per il possesso dell'oro,<sup>144</sup> quando dalla luna l'intero monte Pangeo con le sue miniere non è più grande di un chicco di miglio. A questo punto – come abbiamo anticipato – non è più paradossale il volo di Menippo, ma

<sup>143</sup> *Icar.* 18 ἐπήει μοι γελᾶν τοῖς περὶ γῆς ὄρων ἐρίζουσι.

<sup>144</sup> *Icar.* 18 πάνυ καὶ ἐπὶ τούτῳ ἂν ἐγέλων.

lo è invece l'assurdità di ciò che rivela la visione satirica, la quale smaschera la piccolezza delle cose umane: di qui, a partire dalla visione,<sup>145</sup> si genera il riso, ossia dal confronto tra l'opinione comune e la verità della satira.

Il riso alla fine, dall'alto delle sedi degli dei, ritorna sui filosofi, il bersaglio più importante dell'*Icaromenippo*. Nell'assemblea divina – convocata proprio grazie all'impresa del nostro eroe satirico – è lo stesso Zeus che deve decidere che cosa fare di questa schiatta piena di vizi e omericamente «inutile peso della terra»,<sup>146</sup> divisa in sette in contraddizione e in contesa perenne tra di loro e dai nomi uno più ridicolo dell'altro (*Icar.* 29 γελοιώτερα). Il riso critico che li condanna nasce in particolare dallo svelamento della loro doppiezza. Sono filosofi solo nell'aspetto esteriore, fatto dei vuoti segni delle lunghe barbe e del contegno austero, e recitano così la superba parte della virtù con la quale nascondono la depravazione e i misfatti. Ancora con un'immagine teatrale, essi non sono altro che attori, ai quali se si toglie loro la maschera e lo sfarzo della veste, non rimane nulla più che la meschina realtà di omuncoli ridicoli (*Icar.* 29 τὸ καταλειπόμενόν ἐστι γελοῖον ἀνθρώπιον).<sup>147</sup>

<sup>145</sup> La sequenza osservazione satirica-riso si presenta regolarmente ed è sottolineata in *Icar.* 19 πάντα ἱκανῶς ἑώρατο καὶ κατεγεγέλαστό μοι. Cf. p. es. *Cat.* 17 γελασόμεθα οἰμώζοντας αὐτοὺς ὀρώντες, *Sacr.* 1 γελάσεται ... ἐπιβλέψας.

<sup>146</sup> Cf. il cumulo comico-satirico di attributi negativi (e ingiuriosi) concluso dalla *pointe* omerica: ἀργὸν φιλόνεικον κενόδοξον ὀξύχολον ὑπόλιχνον ὑπόμωρον τετυφωμένον ὕβρεως ἀνάπλεων καὶ ἵνα καθ' Ὀμηρον εἶπω "ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης" (*Icar.* 29).

<sup>147</sup> I filosofi che sono bersaglio della satira luciana non fanno altro che indossare una veste teatrale della filosofia, per recitare una τραγωδία esteriore alla ricerca del successo e del plauso delle folle (cf. *Peregr.* 15 ὅλως μάλα τραγικῶς ἐσκεύαστο, 18 φιλοσοφίαν ὑποδύμενον, *Fug.* 3 τοῦνομα τοῦμὸν ὑποδύμενοι, *Nigr.* 24, vd. CLAY 1992, 3417s. in relazione alla cultura teatralizzata dell'epoca). Luciano li spoglia dell'apparato esteriore per rivelare i loro vizi. Le azioni dello smascheramento sono sottolineate in particolare nell'immagine teatrale di *Nec.* 16: ἤδη δὲ πέρασ ἔχοντος τοῦ δράματος ἀποδυσάμενος ἕκαστος αὐτῶν τὴν χρυσόπαστον ἐκείνην ἐσθῆτα καὶ τὸ προσωπεῖον ἀποθέμενος καὶ καταβάς ἀπὸ τῶν ἐμβατῶν πένης καὶ ταπεινὸς περιείσιν. In *Gall.* 26, con variazione sul motivo, v'è la caduta e lo smascheramento dell'attore tragico come paradigma in questo caso per la vuota grandezza dei re.

I testi e gli argomenti qui trattati sono stati recentemente oggetto di discussione nell'ambito del Seminario «La lingua, la letteratura e la civiltà della Grecia antica: trasformazione, continuità, tradizione» presso il Centro Culturale Europeo di Delfi (1-11 agosto 2008) e dei Seminari di Letteratura greca presso la Vrije Universiteit di Amsterdam (3-7 novembre 2008). Desidero ringraziare in particolare Giuseppe Zanetto e Gerard Boter, e insieme tutti i presenti, per l'occasione di confronto e per le osservazioni che mi hanno permesso di ripensare molti aspetti della mia analisi. Un pensiero grato va inoltre alla passione dei miei studenti veneziani che hanno seguito i corsi sulla satira e sulla commedia. Dal loro entusiasmo nasce l'idea di pubblicare questo volume.

## Bibliografia

### EDIZIONI

Florentina seu Alopina princeps 1496

Aldina princeps 1503

Aldina altera 1522

Juntina 1535

Hemsterhuys-Reitz 1743 Luciani Samosatensis Opera, cum nova versione T. Hemsterhusii et Io. M. Gesneri, Grecis scholiis ac notis [...] cuius priorem partem summo studio curavit et illustravit T. Hemsterhusius, ceteras inde partes ordinavit notasque suas adiecit I.F. Reitzius [...], II, Amstelodami 1743

Jacobitz 1839 Lucianus ex recensione Caroli Jacobitz, III, Lipsiae 1839

Harmon 1915 Lucian, with an English Translation by A.M. Harmon, vol. II, Cambridge Mass. - London 1915

MacLeod 1972 Luciani opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit M.D. MacLeod, Tomus I, Libelli 1-25, Oxonii 1972

Bompaire 2003 Lucien, *Œuvres, Opuscules 21-25*, texte établi e traduit par J. Bompaire, Paris 2003

Il testo greco qui adottato è quello di MacLeod 1972. Un'ampia rassegna delle edizioni di Luciano è curata da J. Bompaire nell'*Introduction générale* a Lucien, *Œuvres, Opuscules 1-10*, texte établi e traduit par J. B., Paris 1993, CXXIII-CLII.

### EDIZIONI E TRADUZIONI ITALIANE

Settembrini 1861-1862 *Opere di Luciano voltate in italiano* da L. Settembrini, 3 voll., Firenze 1861-1862

Longo 1986 Luciano, *Dialoghi*, a cura di V. Longo, Volume II, Torino 1986

Matteuzzi 1995 Luciano, *Racconti fantastici*, Introduzione di F. Barberis, traduzione e note di M. Matteuzzi, Milano 1995

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Anderson 1976 G. Anderson, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden 1976
- Anderson 1980 G. Anderson, Some sources of Lucian, *Icaromenippus* 25f., *Philologus* 124, 1980, 159-161
- Anderson 1982 G. Anderson, Lucian: a sophist's sophist, *YCS* 27, 1982, 61-92
- Anderson 1989 G. Anderson, The Pepsaideumenos in Action: Sophists and their Outlook in the Early Empire, *ANRW* II, 33, 1, 1989, 79-208
- Anderson 1994 G. Anderson, Lucian: Tradition versus Reality, *ANRW* II, 34, 2, 1994, 1422-1447
- Anderson 1994 G. Anderson, Lucien fabuliste: à la recherche de quelques thèmes populaires, in A. Billault (édités par), *Lucien de Samosate. Actes du Colloque de Lyon* (septembre 1993), Lyon 1994, 13-17
- Bachtin 1968 M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Torino 1968 (*Problemy poetiki Dostoevskogo*, Moskva 1963)
- Bachtin 1979 M. Bachtin, Dalla preistoria della parola romanzesca, in *Estetica e Romanzo*, Torino 1979, 407-444 (*Iz predystorii romannogo slova*, 1940)
- Bartels 1967 K. Bartels, *Lukian, Zum Mond und darüber hinaus (Icaromenippus)*, Zurich 1967
- Baslez 2003 M.-F. Baslez, Voyager au-delà: la symbolique du voyage dans la pensée grecque, in *Voyageurs et Antiquité classique*, textes rassemblés par H. Duchêne, Dijon 2003, 87-100
- Beltrametti 1989 A. Beltrametti, Mimesi parodica e parodia della mimesi, in *Il meraviglioso e il verosimile*, a cura di D. Lanza e O. Longo, Firenze 1989, 211-225
- Berardi 2004 E. Berardi, Triste fine di un tiranno: la morte di Policrate di Samo nella Seconda Sofistica, in *Samo: storia, letteratura, scienza. Atti delle giornate di studio* (Ravenna 14-16 novembre 2002), a cura di E. Cavallini, Pisa 2004, 319-335
- Bernardini 1991 P. Angeli Bernardini, Greci e Sciti nell'opera di Luciano: due culture a confronto, in *Civiltà classica e mondo dei barbari. Due modelli a confronto*, a cura di L. de Finis, Trento 1991, 171-183
- Bernardini 1992 P. Angeli Bernardini, L'agonismo sportivo dei greci e lo stupore dei barbari, in *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, a cura di M. Bettini, Roma-Bari 1992, 39-49
- Bernardini 1995 *Luciano. Anacarsi*, a cura di P. Angeli Bernardini, Pordenone 1995

- Bibliografia 51
- Beta 2007 S. Beta, Giocare con le parole, in *Diafonie. Esercizi sul comico*, Atti del Seminario di Studi (Venezia, 25 maggio 2006), a cura di A. Camerotto, Padova 2007, 13-43
- Bompaire 1958 J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958
- Bompaire 1996 J. Bompaire, Le loisir selon Lucien, in *Le loisirs et l'héritage de la culture classique*, éditées par J.-M. André, J. Dangel et P. Demont, Bruxelles 1996, 137-146
- Bosman 2006 P. Bosman, Selling Cynicism: The Pragmatic of Diogenes' Comic Performances, *CQ* 56, 2006, 93-104
- Bouquiaux-Simon 1968 O. Bouquiaux-Simon, *Les lectures homériques de Lucien*, Bruxelles 1968
- Bowersock 1969 G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969
- Bowie 1970 E.L. Bowie, The Greeks and their Past in the Second Sophistic, *Past & Present* 46, 1970, 3-41
- Bowie 1990 E.L. Bowie, Luciano, in *La letteratura greca della Cambridge University*, II, Milano 1990, 454-465 (*The Cambridge History of Classical Literature*, I, ed. by P.E. Easterling and B.M.W. Knox, Cambridge 1985)
- Branham 1984 R. Bracht Branham, The Comic as Critic: Revenging Epicurus. A Study of Lucian's Art of Comic Narrative, *Classical Antiquity* 3, 1984, 143-163
- Branham 1989 R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Mass. - London 1989
- Branham 1994 R. Bracht Branham, Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the *Invention* of Cynicism, *Arethusa* 27, 1994, 329-360
- Bruneau 1962 P. Bruneau, Ganymède et l'aigle: images, caricatures et parodies animales du rapt, *Bull. Corresp. Hell.* 86, 1962, 193-228
- Burkert 2003 W. Burkert, *La religione greca*, Milano 2003
- Caccia 1989 G. Caccia, Implicazioni semantiche e concettuali di τῶφος in Luciano, *A&R* 34, 1989, 26-39
- Camerotto 1996 A. Camerotto, L'aurea catena di Luciano: l'ipotesto rovesciato, *Lexis* 14, 1996, 137-157
- Camerotto 1998 A. Camerotto, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Pisa-Roma 1998
- Camerotto 2005 A. Camerotto, Voci e suoni dall'Aldilà. L'utopia musicale dell'Elisio nelle *Storie Vere* di Luciano di Samosata, *Musica e Storia* 13, 2005, 101-130
- Camerotto 2007a A. Camerotto, Guerra e pace. Poteri della parodia, in *Diafonie. Esercizi sul comico*, Atti del Seminario di Studi (Venezia, 25 maggio 2006), a cura di A. Camerotto, Padova 2007, 129-154

- Camerotto 2007b A. Camerotto, Come diventare un eroe. Le virtù e le imprese di Trygaios Athmoneus, *Incontri triestini di filologia classica* 6, 2006-2007, 257-287
- Canessa 1998 A. Canessa, Le bousier inverti et le vase à vin, *Métis* 13, 1998, 249-270
- Capra 2003 A. Capra, Dialoghi narrati e dialoghi drammatici in Platone, in M. Bonazzi - F. Trabattoni (a c. di), *Platone e la tradizione platonica*, Milano 2003, 3-30
- Capra 2007 A. Capra, Stratagemmi comici da Aristofane a Platone. Parte I: Il satiro ironico (*Simposio, Nuvole* e altro), *Stratagemmi* 2, 2007, 7-48
- Cassio 1985 A.C. Cassio, *Commedia e partecipazione: la Pace di Aristofane*, Napoli 1985
- Celentano 1995 M.S. Celentano, Comicità, umorismo e arte oratoria nella teoria retorica antica, *Eikasmos* 6, 1995, 161-174
- Clay 1992 D. Clay, Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis), *ANRW II*, 36, 5, 1992, 3406-3450
- Cook 1940 A.B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge 1940
- Courtney 1962 E. Courtney, Parody and Literary Allusion in Menippean Satire, *Philologus* 106, 1962, 86-100
- Curtius 1992 E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze 1992 (*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948)
- D'Alessio 2005 G.B. D'Alessio, Il primo inno di Pindaro, in *Lirica e Teatro in Grecia. Il Testo e la sua ricezione*, Atti del II Incontro di Studi (Perugia, 23-24 gennaio 2003), a cura di S. Grandolini, Napoli 2005, 113-149
- Declava Caizzi 1980 F. Declava Caizzi, Τῦφος: Contributo alla storia di un concetto, *Sandalion* 3, 1980, 53-66
- Degani 1991 E. Degani, Aristofane e la tradizione dell'invettiva personale in Grecia, in *Aristophane, Entr. Hardt XXXVIII*, Vandoeuvres-Genève 1991, 1-49
- Desclos 2000 M.-L. Desclos, Le rire comme conduite de vie: l'Ésope de Platon, in M.-L. Desclos (ed.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble 2000, 441-457
- Di Marco 1989 *Timone di Fliunte. Silli*, a cura di M. Di Marco, Roma 1989
- Dicks 1970 D.R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London 1970
- Diels 1922 H. Diels, Himmel- und Höllenfahrten von Homer bis Dante, *Neue Jahrbücher Klassische Altertumswissenschaft* 25, 1922, 239-53

- Bibliografia 53
- Dillon 1995 M. Dillon, By Gods, Tongues, and Dogs: The Use of Oaths in Aristophanic Comedy, *G&R* 42, 1995, 135-151
- Dolcetti 1996 P. Dolcetti, Filosofia e filosofi in Luciano: stoici epicurei scettici, *Acc. Sc. Torino - Memorie Sc. Mor.* 20, 1996, 57-157
- Dubel 1994 S. Dubel, Dialogue et autoportrait: le masques de Lucien, in A. Billault (édités par), *Lucien de Samosate. Actes du Colloque de Lyon* (septembre 1993), Lyon 1994, 19-26
- Duchemin 1995 J. Duchemin, Recherche sur un thème aristophanien et ses sources religieuses: les voyages dans l'autre monde, in J. Duchemin, *Mythes Grecs et sources orientales*, textes réunis par B. Deforge, Paris 1995, 27-47 (= *Études classiques* 25, 1957, 273-295)
- Dudley 1937 R.R. Dudley, *A History of Cynicism: from Diogenes to the 6th century A.D.*, London 1937 (repr. 1968)
- Farioli 1998 M. Farioli, Aristofane, l'*Assioco* pseudo-platonico e il 'pessimismo' di Prodicò di Ceo, *AevAnt* 11, 1998, 233-253
- Farioli 2001 M. Farioli, *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Milano 2001
- Foster 2005 B.R. Foster, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda 2005<sup>3</sup>
- Fritzsche 1871 T. Fritzsche, *Horaz und Menipp*, Güstrow 1871
- Frye 1969 N. Frye, *Anatomia della critica*, Torino 1969 (*Anatomy of Criticism*, Princeton 1957)
- Fusillo 1992 M. Fusillo, La citazione menippea (sondaggi su Luciano), in 'Come dice il poeta...'. *Percorsi greci e latini di parole poetiche*, a cura di A. De Vivo e L. Spina, Napoli 1992, 21-42
- Gassino 2002a I. Gassino, Voir et savoir: les difficultés de la connaissance chez Lucien, in *Couleurs et vision dans l'Antiquité classique*, sous la dir. de L. Villard, Rouen 2002, 167-177
- Gassino 2002b I. Gassino, Vin, ivresse et éloquence chez Lucien, in *Vin et Santé en Grèce Ancienne*, Actes du Colloque organisé à l'Université de Rouen et à Paris (Université de Paris IV Sorbonne et ENS), 28-30 septembre 1998, édités par J. Jouanna et L. Villard, Paris 2002, 259-268
- Geffcken 1911 J. Geffcken, Studien zur griechischen Satire, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* 14, 1911, 393-411, 469-93
- Gentili-Cerri 1983 B. Gentili-G. Cerri, *Storia e biografia nel pensiero antico*, Roma-Bari 1983
- Georgiadou-Larmour 1998 A. Georgiadou - D.H.J. Larmour, *Lucian's Science Fiction Novel True Histories. Interpretation & Commentary*, Leiden-Boston-Köln 1998

- Giannantoni 1990 G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, I-IV, Napoli 1985-1990
- Goulet-Cazé 1990 M.O. Goulet-Cazé, Le cynisme a l'époque impérial, *ANRW II*, 36, 4, 1993, 2720-2833
- Hall 1981 J.A. Hall, *Lucian's Satire*, New York 1981
- Halliwell 1991 S. Halliwell, Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens, *JHS* 111, 1991, 48-70
- Hardie 2000 A. Hardie, Pindar's 'Theban' Cosmogony (The First Hymn), *BICS* 44, 2000, 19-44
- Helm 1906 R. Helm, *Lukian und Menipp*, Leipzig-Berlin 1906
- Höckmann 1988 O. Höckmann, *La navigazione nel mondo antico*, Milano 1988
- Hoerber 1962-1963 R.G. Hoerber, The Socratic Oath 'By the Dog', *CJ* 58, 1962-63, 268-269
- Householder 1940 F.W. Householder, Mock Decrees in Lucian, *TAPhA* 71, 1940, 199-216
- Husson 1994 G. Husson, Lucien philosophe du rire ou 'Pour ce que rire est le propre de l'homme', in A. Billault (édités par), *Lucien de Samosate. Actes du Colloque de Lyon (septembre 1993)*, Lyon 1994, 177-184
- Jacob 1981 C. Jacob, Dédale géographe: regarde et voyage aériens en Grèce, *LALIES* 3, 1981, 147-164
- Janko 2002 R. Janko, God, Science, and Socrates, *BICS* 46, 2002-2003, 1-18
- Jaritz 1965 K. Jaritz, *Utopischer Mond. Mondreisen aus drei Jahrtausenden*, Graz-Wien-Köln 1965
- Kock 1888 Th. Kock, Lukian und die Komödie, *RhM* 43, 1888, 29-59
- Lanza 1997 D. Lanza, *Lo stolto. Di Socrate, Eulenspiegel, Pinocchio e altri trasgressori del senso comune*, Torino 1997
- Lanza 2004 D. Lanza, Luciano: gli dei al caleidoscopio, in *La citation dans l'Antiquité. Actes du colloque du PARSALYON, ENS LSH (6-8 novembre 2002)*, sous la dir. de C. Darbo-Peschanski, Grenoble 2004, 189-198
- Lévêque 1959 P. Lévêque, *Aurea catena Homeri*, Paris 1959
- Lévy 1927 I. Lévy, *La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris 1927
- Lichacëv 1980 D.S. Lichacëv, La rivolta del 'mondo delle tenebre', *Strumenti critici* 14, 1980, 333-346
- Lissarrague 1989 F. Lissarrague, *L'immaginario del simposio greco*, Roma-Bari 1989
- Lloyd 1993 G.E.R. Lloyd, *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma-Bari 1993

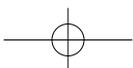
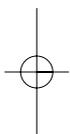
- Bibliografia 55
- Luck-Huyse 1997 K. Luck-Huyse, *Der Traum von Fliegen in der Antike*, Stuttgart 1997
- MacLeod 1979 M.D. MacLeod, Lucian's Activities as a  $\mu\sigma\alpha\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ , *Philologus* 123, 1979, 326-328
- Matteuzzi 1998 M. Matteuzzi, Luciano e la 'commedia umana', in *Lathe biosas: ricordando Ennio S. Burioni*, a cura di R. Gendre, Alessandria 1998, 219-226
- McCarthy 1934 B.P. McCarthy, Lucian and Menippus, *YCS* 4, 1934, 3-58
- Moles 1993 J. Moles, Le cosmopolitisme cynique, in M.O. Goulet-Cazé - R. Goulet (edd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris 1993, 259-280
- Mras 1904a K. Mras, *Der Traum oder Lucians Lebensgang und Ikaromenipp oder die Himmelreise*, Wien 1904
- Mras 1904b K. Mras, Zu Lukians Ikaromenippos und Trauer, *BPhW* 1904, 1373-74
- Nenci 1953 G. Nenci, Il motivo dell'autopsia nella storiografia greca, *SCO* 3, 1953, 14-46
- Nesselrath 1985 H.-G. Nesselrath, *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar*, Berlin-New York 1985
- Nesselrath 1998 H.-G. Nesselrath, Lucien et le cynisme, *AC* 67, 1998, 121-135
- Nesselrath 2002 H.-G. Nesselrath, Homerphilologie auf der Insel der Seligen: Lukian, *VH* II 20, in *Epea pteroenta. Beiträge zur Homerforschung, Festschrift für Wolfgang Kullmann zum 75. Geburtstag*, hrsg. von M. Reichel und A. Rengakos, Stuttgart 2002, 151-162
- Nicolson 1960 M.H. Nicolson, *Voyages to the Moon*, New York 1960
- Patzer 1994 A. Patzer, Sokrates in der Attischen Komödie, in A. Berl - P. von Möllendorf (Hrsg.), *Orchestra: Drama, Mythos, Bühne*, Stuttgart-Leipzig, 1994, 50-81
- Pellizer 2000 E. Pellizer, Formes du rire en Grèce antique, in M.-L. Desclos (ed.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble 2000, 45-55
- Piot 1914 H. Piot, *Un personnage de Lucien, Ménippe*, Rennes 1914
- Pollard 1977 J. Pollard, *Birds in Greek Life and Myth*, Plymouth 1977
- Préaux 1973 C. Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles 1973
- Reardon 1971 B.P. Reardon, *Courants littéraires grecs des II<sup>ème</sup> et III<sup>ème</sup> siècles après J.-C.*, Paris 1971
- Relihan 1996 J.C. Relihan, Menippus in Antiquity and the Renaissance, in *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, ed. by R. Bracht Branham and M.O. Goulet-Cazé, Berkeley 1996, 265-293
- Robert 1980 L. Robert, Lucien en son temps, in L. Robert, *À travers*

- l'Asie Mineure: Poètes et Prosateurs, Monnaies grecques, Voyageurs et Géographie*, Paris 1980
- Roca Ferrer 1974 J. Roca Ferrer, Kynikòs trópos. *Cinismo y Subversión Literaria en la Antigüedad*, *Bol. Inst. Estud. Helen.* 8, 1974
- Roussel 2003 M. Roussel, Voyages extra-terrestres chez Lucien, in *Voyageurs et Antiquité classique*, textes rassemblés par H. Duchêne, Dijon 2003, 100-109
- Saïd 1993 S. Saïd, Le 'Je' de Lucien, in M.F. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot (edd.), *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, Paris 1993, 253-270
- Saïd 1994 S. Saïd, Lucien ethnographe, in A. Billault (édités par), *Lucien de Samosate*. Actes du Colloque de Lyon (septembre 1993), Lyon 1994, 149-170
- Scarcella 1985 A.M. Scarcella, Luciano, le Storie vere e il *Furor mathematicus*, *GIF* 16, 1985, 249-257
- Schepens 1980 G. Schepens, *L'autopsie dans la méthode des historiens grecs du Ve siècle avant J.-C.*, Bruxelles 1980
- Schwartz 1969 J. Schwartz, Lucien de Samosate et Certains Écrits Juifs, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 49, 1969, 135-140
- Sifakis 1992 G.M. Sifakis, The structure of Aristophanic comedy, *JHS* 112, 1992, 123-142
- Snell 1963 B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963 (*Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1975<sup>4</sup>)
- Sommerstein 2000 A. Sommerstein, Parler du rire chez Aristophane, in M.-L. Desclos (ed.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble 2000, 65-75
- Tarrant 1999 H. Tarrant, Dialogue and Orality in a post-platonic Age, in *Signs of Orality. The Oral and its Influence in the Greek and Roman World*, ed. by E.A. Mackay, Leiden-Boston-Köln 1999, 181-197
- Trédé 2002 M. Trédé, Le théâtre comme métaphore au IIe s. ap. J.-C.: survivances et métamorphoses, *CRAI* 2, 2002, 581-605
- Valverde García 1999 A. Valverde García, El *Icaromenipo* de Luciano de Samósata: un ejemplo de sátira menipea, *Habis* 30, 1999, 225-235
- Vidal-Naquet 1988 P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Roma 1988
- von Koppenfels 2001 W. von Koppenfels, ΚΑΤΑΣΚΟΠΙΟΣ oder der Blick von der Höhe: ein menippeischer Streifzug, *A&A* 47, 2001, 1-20

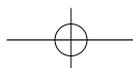
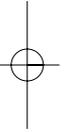
Bibliografia

57

- Visa-Ondarçuhu 2006 V. Visa-Ondarçuhu, La notion de *parrhèsia* (παρρησία) chez Lucien, *PALLAS* 72, 2006, 261-268
- Vox 1993 O. Vox, Crono epicureo (Luc. *Sat.* 7), *Rudiae* 5, 1993, 161-165
- Whitmarsh 2004 T.J.G. Whitmarsh, Lucian, in *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative, Volume One*, ed. by I. De Jong, R. Nünlist and A. Bowie, Leiden-Boston 2004, 465-476



ΙΚΑΡΟΜΕΝΙΠΠΟΣ Η ΥΠΕΡΝΕΦΕΛΟΣ  
ICAROMENIPPO O L'UOMO SOPRA LE NUVOLE



1. ΜΕΝΙΠΠΟΣ Οὐκοῦν τρισχίλιοι μὲν ἦσαν ἀπὸ γῆς στάδιοι μέχρι πρὸς τὴν σελήνην, ὁ πρῶτος ἡμῖν σταθμός· τὸν τεῦθεν δὲ ἐπὶ τὸν ἥλιον ἄνω παρασάγγαι που πεντακόσιοι· τὸ δὲ ἀπὸ τούτου ἕς αὐτὸν ἤδη τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς ἄνοδος καὶ ταῦτα γένοιτο εὐζώνῳ ἀετῷ μιᾶς ἡμέρας.

ΕΤΑΙΡΟΣ Τί ταῦτα πρὸς Χαρίτων, ὦ Μένιππε, ἀστρονομεῖς καὶ ἡσυχῆ πῶς ἀναμετρεῖς; πάλαι γὰρ ἐπακροῶμαι σου παρακολουθῶν ἡλίους καὶ σελήνας, ἔτι δὲ τὰ φορτικὰ ταῦτα σταθμούς τινας καὶ παρασάγγας ὑποξενίζοντας.

ΜΕΝΙΠΠΟΣ Μὴ θαυμάσης, ὦ ἑταῖρε, εἰ μετέωρα καὶ διαέρια δοκῶ σοι λαλεῖν· τὸ κεφάλαιον γὰρ δὴ πρὸς ἑμαυτὸν λογιζομαι τῆς ἔναγχος ἀποδημίας.

ΕΤΑΙΡΟΣ Εἶτα, ὦγαθέ, καθάπερ οἱ Φοῖνικες ἄστρους ἐτεκμαίρου τὴν ὁδόν;

ΜΕΝΙΠΠΟΣ Οὐ μὰ Δία, ἀλλ' ἐν αὐτοῖς <τοῖς> ἄστροις ἐποιοῦμην τὴν ἀποδημίαν.

ΕΤΑΙΡΟΣ Ἡράκλεις, μακρόν τινα τὸν ὄνειρον λέγεις, εἴ γε σαυτὸν ἔλαθες κατακοιμηθεὶς παρασάγγας ὅλους.

2. ΜΕΝΙΠΠΟΣ Ὅνειρον γάρ, ὦ τάν, δοκῶ σοι λέγειν ὃς ἀρτίως ἀφίγμαι παρὰ τοῦ Διός;

ΕΤΑΙΡΟΣ Πῶς ἔφησθα; Μένιππος ἡμῖν διοπετὴς πάρεστιν ἕξ οὐρανοῦ;

ΜΕΝΙΠΠΟΣ Καὶ μὴν ἐγὼ σοι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ πάνυ Διὸς ἤκω τήμερον θαυμάσια καὶ ἀκούσας καὶ ἰδὼν· εἰ δὲ ἀπιστεῖς, καὶ αὐτὸ τοῦτο ὑπερευφραίνομαι τὸ πέρα πίστεως εὐτυχεῖν.

ΕΤΑΙΡΟΣ Καὶ πῶς ἔγωγε, ὦ θεσπέσιε καὶ Ὀλύμπιε Μένιππε, γεννητὸς αὐτὸς καὶ ἐπίγειος ὢν ἀπιστεῖν δυναίμην ὑπερνεφέλω ἀνδρὶ καὶ ἵνα καθ' Ὅμηρον εἶπω τῶν Οὐρανιῶνων ἐνί; ἀλλ' ἐκεῖνά μοι φράσον, εἰ δοκεῖ, τίνα τρόπον ἦρθης ἄνω καὶ ὁπόθεν ἐπορίσω κλίμακα τηλικαύτην τὸ μέγεθος; τὰ μὲν γὰρ ἀμφὶ τὴν ὄψιν οὐ πάνυ ἔοικας ἐκείνῳ τῷ Φρυγί, ὥστε ἡμᾶς εἰκάζειν καὶ σὲ οἰνοχοήσοντά που ἀνάρπαστον γεγονέναι πρὸς τοῦ ἀετοῦ.

1. MENIPPO Tremila, dunque, erano gli stadi dalla terra fino alla luna: e questa è stata la nostra prima tappa. Di qui in alto fino al sole erano più o meno cinquecento parasanghe. Poi, da questo punto, la salita fino al cielo e alla cittadella di Zeus: dovrebbe essere una giornata di viaggio di un'aquila in missione.

AMICO Per le Cariti, Menippo, che cosa sono questi discorsi da astronomo e questi calcoli che fai tra te e te? Ti sto a sentire da un pezzo, correndo dietro a soli e lune, e ancora mi sorbisco questa noia di «tappe» e di «parasanghe» dal suono straniero.

MENIPPO Non stupirti, amico, se ti sembra che io ciarli di cose celesti e aeree. Sto facendo i calcoli del viaggio che ho appena compiuto.

AMICO Allora, grand'uomo, tu viaggiavi orientandoti con gli astri, come fanno i Fenici?

MENIPPO No, per Zeus, ma era proprio tra gli astri il mio viaggio.

AMICO Per Eracle, è stato un sogno davvero lungo il tuo, se, senza accorgertene, hai dormito per intere parasanghe.

2. MENIPPO Ti pare che parli di un sogno, io che sono ritornato proprio in questo momento da Zeus?

AMICO Come dici? Abbiamo davanti agli occhi un Menippo disceso giù dal cielo?

MENIPPO Per l'appunto, io sono arrivato adesso dritto dritto dal cospetto proprio di Zeus, testimone tanto con gli occhi che con gli orecchi di cose meravigliose. Se poi non ci credi, proprio questo mi fa felicissimo, di avere una fortuna che supera ogni credibilità.

AMICO O *divino e olimpico* Menippo, come potrei – io che sono mortale e terrestre – non credere a un uomo che sta sopra le nuvole e, per dirla con Omero, a uno che appartiene alla schiera degli *dei celesti*? Ma dimmi un po' questo, se ti va: in che modo ti sei levato in alto e dove ti sei procurato una scala così lunga? Perché, a guardarti, non assomigli proprio per nulla al bel frigio del mito e non possiamo certo immaginare che anche tu sia stato rapito dall'aquila per fare il coppiere lassù in cielo.

ΜΕΝΙΠΠΟΣ Σὺ μὲν πάλαι σκάπτων δῆλος εἶ, καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν εἶ σοι τὸ παράδοξον τοῦ λόγου μύθῳ δοκεῖ προσφερές. ἀτὰρ οὐδὲν ἐδέησέν μοι πρὸς τὴν ἄνοδον οὔτε τῆς κλίμακος οὔτε παιδικὰ γενέσθαι τοῦ ἀετοῦ· οἰκεῖα γὰρ ἦν μοι τὰ πτερά.

ΕΤΑΙΡΟΣ Τοῦτο μὲν ἤδη καὶ ὑπὲρ τὸν Δαίδαλον ἔφησθα, εἶ γε πρὸς τοῖς ἄλλοις ἐλελήθεις ἡμᾶς ἰέραξ τις ἢ κολιοὺς ἐξ ἀνθρώπου γενόμενος.

ΜΕΝΙΠΠΟΣ Ὅρθως, ὦ ἐταῖρε, καὶ οὐκ ἀπὸ σκοποῦ εἵκασας· τὸ Δαιδάλειον γὰρ ἐκεῖνο σόφισμα τῶν πτερῶν καὶ αὐτὸς ἐμηχανησάμην.

3. ΕΤΑΙΡΟΣ Εἶτα, ὦ τολμηρότατε πάντων, οὐκ ἐδεδοίκεις μὴ καὶ σὺ που τῆς θαλάσσης καταπεσὼν Μενίππειόν τι πέλαγος ἡμῖν ὡσπερ τὸ Ἰκάριον ἀποδείξῃς ἐπὶ τῷ σεαυτοῦ ὀνόματι;

ΜΕΝΙΠΠΟΣ Οὐδαμῶς· ὁ μὲν γὰρ Ἴκαρος ἄτε κηρῷ τὴν πτέρωσιν ἡρμοσμένος, ἐπειδὴ τάχιστα πρὸς τὸν ἥλιον ἐκείνος ἐτάκη, πτερορρυήσας εἰκότως κατέπεσεν· ἡμῖν δὲ ἀκήρωτα ἦν τὰ ὠκύπτερα.

ΕΤΑΙΡΟΣ Πῶς λέγεις; ἤδη γὰρ οὐκ οἶδ' ὅπως ἡρέμα με προσάγεις πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς διηγήσεως.

ΜΕΝΙΠΠΟΣ Ὡδέ πως· ἀετὸν εὐμεγέθη συλλαβῶν, ἔτι δὲ γῦπα τῶν καρτερῶν, ἀποτεμῶν αὐταῖς ὠλέναις τὰ πτερά – μᾶλλον δὲ καὶ πᾶσαν ἐξ ἀρχῆς τὴν ἐπίνοιαν, εἶ σοι σχολή, δίδειμι.

ΕΤΑΙΡΟΣ Πάνυ μὲν οὖν· ὡς ἐγὼ σοι μετέωρός εἰμι ὑπὸ τῶν λόγων καὶ πρὸς τὸ τέλος ἤδη κέχηνα τῆς ἀκροάσεως· μηδὲ πρὸς Φιλίου με περιίδης ἄνω που τῆς διηγήσεως ἐκ τῶν ὧτων ἀπηρητημένον.

4. ΜΕΝΙΠΠΟΣ Ἔκουε τοίνυν· οὐ γὰρ ἀστεῖόν γε τὸ θέαμα κεχηνότα φίλον ἐγκαταλιπεῖν, καὶ ταῦτα ὡς σὺ φῆς ἐκ τῶν ὧτων ἀπηρητημένον.

Ἐγὼ γὰρ ἐπειδὴ τάχιστα ἐξετάζων τὰ κατὰ τὸν βίον γελοῖα καὶ ταπεινὰ καὶ ἀβέβαια τὰ ἀνθρώπινα πάντα εὕρισκον, πλούτους λέγω καὶ ἀρχὰς καὶ δυναστείας, καταφρονήσας αὐτῶν καὶ τὴν περὶ ταῦτα σπουδὴν ἀσχολίαν τῶν ἀληθῶς σπουδαίων ὑπολαβῶν ἀνακύπτειν τε καὶ πρὸς τὸ πᾶν ἀποβλέπειν ἐπειρώμην· καὶ μοι ἐνταῦθα πολλὴν τινα παρείχεν τὴν ἀπορίαν πρῶτον μὲν αὐτὸς οὗτος ὁ ὑπὸ τῶν σοφῶν καλούμενος κόσμος· οὐ γὰρ εἶχον εὐρεῖν οὔθ' ὅπως ἐγένετο οὔτε τὸν δημιουργὸν οὔτε ἀρχὴν οὔθ' ὅ τι τὸ τέλος ἐστὶν αὐτοῦ. ἔπειτα δὲ κατὰ μέρος ἐπισκοπῶν πολὺ μᾶλλον ἀπορεῖν ἠναγκαζόμην· τοὺς τε γὰρ ἀστέρους ἐάρων ὡς ἔτυχεν τοῦ οὐρανοῦ διερριμμένους καὶ τὸν ἥλιον αὐτὸν τί ποτε ἦν ἄρα ἐπόθουν εἰδέναί· μάλιστα δὲ τὰ κατὰ τὴν σελήνην

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

63

MENIPPO Tu, da un po', lo si capisce, mi stai prendendo in giro, e non c'è da stupirsi che il mio racconto, così fuori dall'ordinario, ti sembri simile alle favole della mitologia. Ma per la mia ascesa non ho avuto bisogno né della scala né di diventare l'amante dell'aquila: avevo io le mie ali.

AMICO Questo che dici supera perfino l'impresa di Dedalo, se, oltre al resto, senza che noi ce ne accorgessimo, da uomo ti sei trasformato in uno sparviero o in un gracchio.

MENIPPO Proprio così, amico: la tua supposizione non è lontana dal vero. Il famoso marchingegno delle ali, l'invenzione di Dedalo, me lo sono fabbricato anch'io.

3. AMICO Dimmi, tu che sei il più audace di tutti gli uomini: non avevi paura di precipitare in mare anche tu e di darci così, dal tuo nome, un mare Menippeo, com'è avvenuto per quello Icario?

MENIPPO No, per nulla. Icaro aveva fissato le penne delle ali con la cera: non appena quella si sciolse al sole, le ali gli si disfecero e ovviamente precipitò giù. Le penne delle mie ali, invece, non erano fissate con la cera.

AMICO Come dici? Non so come, ma a poco a poco mi stai conducendo a credere alla verità del tuo racconto.

MENIPPO Così sono andate le cose: dopo aver catturato una grande aquila e un avvoltoio di quelli grossi, tagliai ad essi le ali tutte intiere..., anzi, se hai tempo, ti racconto dall'inizio la storia del mio progetto.

AMICO Ma certo. A sentire le tue parole sto ormai sospeso anch'io per aria e aspetto a bocca aperta dove va a finire il racconto. In nome di Zeus protettore dell'amicizia, guarda di non abbandonarmi quassù in alto, a metà del racconto, appeso per le orecchie.

4. MENIPPO Ascolta, allora. Non è un bello spettacolo lasciare un amico a bocca aperta e, così come tu dici, appeso per le orecchie.

Mi misi, un giorno, a esaminare le cose della vita umana e mi accorsi subito che erano tutte ridicole, meschine ed effimere – mi riferisco alle ricchezze, alle cariche e al potere: sentii disprezzo di queste cose e capii che l'ambizione che ci spinge a inseguirle non significa altro che trascurare le cose veramente importanti. Provai allora a levare gli occhi verso l'alto e a contemplare l'intero universo. Mi mise, a questo punto, in gran imbarazzo prima di tutto quello che i sapienti chiamano cosmo: non riuscivo a scoprire come si fosse originato, né chi ne fosse il demiurgo, né quale fosse il principio e il fine di esso. Poi, osservandolo nelle singole parti, fui stretto da difficoltà ancora più grandi: vedevo infatti le stelle sparse nel cielo a caso e volevo sapere che cosa mai fosse questo sole; ma

ἄτοπά μοι καὶ παντελῶς παράδοξα κατεφαίνετο, καὶ τὸ πολυειδὲς αὐτῆς τῶν σχημάτων ἀπόρρητόν τινα τὴν αἰτίαν ἔχειν ἐδοκίμαζον. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀστραπὴ διαίξασα καὶ βροντὴ καταρραγεῖσα καὶ ὑετὸς ἢ χιῶν ἢ χάλαζα κατενεχθεῖσα καὶ ταῦτα δυσεῖκαστα πάντα καὶ ἀτέκμαρτα ἦν.

5. Οὐκοῦν ἐπειδήπερ οὕτως διεκείμην, ἄριστον εἶναι ὑπελάμβανον παρὰ τῶν φιλοσόφων τούτων τὸ ἕκαστα ἐκμαθεῖν· ὧμην γὰρ ἐκείνους γε πᾶσαν ἔχειν ἂν εἰπεῖν τὴν ἀλήθειαν. οὕτω δὲ τοὺς ἀρίστους ἐπιλεξάμενος αὐτῶν, ὡς ἐνῆν τεκμηράσθαι προσώπου τε σκυθρωπότητι καὶ χροᾶς ὠχρότητι καὶ γενείου βαθύτητι – μάλα γὰρ ὑπαγόραι τινὲς καὶ οὐρανογνώμονες οἱ ἄνδρες αὐτίκα μοι κατεφάνησαν – τούτοις ἐγχειρίσας ἐμαυτὸν καὶ συχνὸν ἀργύριον τὸ μὲν αὐτόθεν ἤδη καταβαλὼν, τὸ δὲ εἰσαῦθις ἀποδώσειν ἐπὶ κεφαλαίῳ τῆς σοφίας διομολογησάμενος, ἠξίου μετεωρολέσχης τε διδάσκεσθαι καὶ τὴν τῶν ὄλων διακόσμησιν καταμαθεῖν. οἱ δὲ τοσοῦτον ἄρα ἐδέησάν με τῆς παλαιᾶς ἐκείνης ἀγνοίας ἀπαλλάξαι, ὥστε καὶ εἰς μείζους ἀπορίας φέροντες ἐνέβαλον, ἀρχὰς τινὰς καὶ τέλη καὶ ἀτόμους καὶ κενὰ καὶ ὕλας καὶ ἰδέας καὶ τὰ τοιαῦτα ὁσημέραι μου καταχέοντες. ὃ δὲ πάντων ἐμοὶ γοῦν ἐδόκει χαλεπάτατον, ὅτι μηδὲν ἄτερος θατέρῳ λέγοντες ἀκόλουθον ἀλλὰ μαχόμενα πάντα καὶ ὑπεναντία, ὅμως πείθεσθαι τέ με ἠξίου καὶ πρὸς τὸν αὐτοῦ λόγον ἕκαστος ὑπάγειν ἐπειρώντο.

ΕΤΑΙΡΟΣ Ἔτοπον λέγεις, εἰ σοφοὶ ὄντες οἱ ἄνδρες ἐστασίαζον πρὸς αὐτοὺς περὶ τῶν λόγων καὶ οὐ τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἐδόξαζον.

6. ΜΕΝΙΠΠΟΣ Καὶ μὴν, ὦ ἑταῖρε, γελάση ἀκούσας τὴν τε ἀλαζονεῖαν αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις τερατουργίαν, οἳ γε πρῶτα μὲν ἐπὶ γῆς βεβηκότες καὶ μηδὲν τῶν χαμαὶ ἐρχομένων ἡμῶν ὑπερέχοντες, ἀλλ' οὐδὲ ὀξύτερον τοῦ πλησίον δεδορκότες, ἔνιοι δὲ καὶ ὑπὸ γήρας ἢ ἀργίας ἀμβλυώτοντες, ὅμως οὐρανοῦ τε πέρατα διορᾶν ἔφασκον καὶ τὸν ἥλιον περιεμέτρουν καὶ τοῖς ὑπὲρ τὴν σελήνην ἐπεβάτευον καὶ ὥσπερ ἐκ τῶν ἀστέρων καταπεσόντες μεγέθη τε αὐτῶν καὶ σχήματα διεξήεσαν, καὶ πολλάκις, εἰ τύχοι, μηδὲ ὅποσοι στάδιοι Μεγαρόθεν Ἀθήναζέ εἰσιν ἀκριβῶς ἐπιστάμενοι τὸ μεταξὺ τῆς σελήνης καὶ τοῦ ἡλίου χωρίον ὅπως εἴη πηχῶν τὸ μέγεθος ἐτόλμων λέγειν, ἀέρος τε ὕψη καὶ θαλάττης βάθη καὶ γῆς περιόδους ἀναμετροῦντες, ἔτι δὲ κύκλους καταγράφοντες

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

65

soprattutto mi sembrava strano e davvero incredibile ciò che fa la luna, tanto da pensare che il suo mutare forma avesse una qualche causa misteriosa. Non diversamente il bagliore della folgore, lo scoppio del tuono, la pioggia, la neve, il precipitare della grandine, anche tutti questi fenomeni mi riuscivano incomprensibili e inspiegabili.

5. Allora, giacché mi trovavo in questa situazione, pensai che la soluzione migliore fosse imparare ciascuna di queste cose dai nostri famosi filosofi, che mi avrebbero saputo dire tutta la verità. Scelsi così i migliori, per quanto era possibile valutare dall'aria accigliata, dal pallore della pelle e dalla lunghezza della barba: questi tali mi sembrarono subito dei sublimi oratori e dei gran sapientoni del cielo. Mi posi nelle loro mani, versando sul momento un bel mucchio di denaro e concordando di saldare il conto in seguito, quando fossi giunto al colmo della sapienza: pensavo che sarei diventato, alla loro scuola, un aereo disquisitore e che avrei appreso fino in fondo l'ordine del mondo. Ma costoro furono ben lungi dal liberarmi di quella mia antica ignoranza, al punto che mi condussero e mi fecero precipitare in ben più gravi incertezze: mi riempivano giorno dopo giorno la testa di *principi* e di *fini*, di *atomi* e di *vuoti*, di *sostanze* e di *idee* e di una marea di altre cose del genere. Ma questo è ciò che, più di ogni altra cosa, mi sembrò insopportabile: niente di quello che uno diceva andava d'accordo con quello che diceva un altro. Tutte le loro teorie si facevano guerra e si contraddicevano, eppure tutti pensavano ugualmente che io dovessi credere alle loro parole e ciascuno tentava di trascinarci dalla parte della sua dottrina.

AMICO È incredibile ciò che dici, se questi, che sono i saggi, litigavano tra loro per le parole e non avevano le stesse opinioni sulle medesime cose.

6. MENIPPO Aspetta e riderai sentendo la loro cialtroneria e i loro prodigi di parole. Per prima cosa, questi sapienti stanno con i piedi ben attaccati al suolo e non sono per nulla al di sopra di noi *comuni mortali che sulla terra camminiamo*, e nemmeno sono dotati di una vista più acuta di un qualsiasi altro – anzi certuni sono mezzi ciechi per la decrepitezza o la poltroneria. Eppure dicono di vedere attraverso i confini del cielo, prendono le misure al sole, navigano gli spazi al di là della luna: come se fossero caduti qui dritti dalle stelle, ne definiscono al millimetro le grandezze e ne descrivono le forme. E spesso, se capita, costoro, che non sanno con esattezza neanche quanti stadi vi sono da Megara ad Atene, pretendono di dire di quanti cubiti è lo spazio tra la luna e il sole: ti misurano l'altezza dell'aria, la profondità del mare, la circonferenza della terra. An-

καὶ τρίγωνα ἐπὶ τετραγώνοις διασχηματίζοντες καὶ σφαίρας τινὰς ποικίλας τὸν οὐρανὸν δῆθεν αὐτὸν ἐπιμετροῦντες.

7. Ἐπειτα δὲ κάκεινο πῶς οὐκ ἄγνωμον αὐτῶν καὶ παντελῶς τετυφωμένον τὸ περὶ τῶν οὕτως ἀδήλων λέγοντας μηδὲν ὡς εἰκάζοντας ἀποφαίνεσθαι, ἀλλ' ὑπερδιατείνεσθαι τε καὶ μηδεμίαν τοῖς ἄλλοις ὑπερβολὴν ἀπολιμπάνειν, μονονουχὶ διομνυμένους μύδρον μὲν εἶναι τὸν ἥλιον, κατοικεῖσθαι δὲ τὴν σελήνην, ὑδατοποτεῖν δὲ τοὺς ἀστέρας τοῦ ἡλίου καθάπερ ἰμονιᾶ τινι τὴν ἰκμάδα ἐκ τῆς θαλάττης ἀνασπώντος καὶ ἅπασιν αὐτοῖς τὸ ποτὸν ἐξῆς διανέμοντος;

8. Τὴν μὲν γὰρ ἐναντιότητα ὀπόση τῶν λόγων ῥάδιον καταμαθεῖν. καὶ σκόπει πρὸς Διός, εἰ ἐν γειτόνων ἐστὶ τὰ δόγματα καὶ μὴ πάμπολυ διεστηκότα· πρῶτα μὲν γὰρ αὐτοῖς ἢ περὶ τοῦ κόσμου γνώμη διάφορος, εἴ γε τοῖς μὲν ἀγέννητός τε καὶ ἀνώλεθρος εἶναι δοκεῖ, οἱ δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν αὐτοῦ καὶ τῆς κατασκευῆς τὸν τρόπον εἰπεῖν ἐτόλμησαν· οὓς καὶ μάλιστα ἐθαύμαζον θεὸν μὲν τινα τεχνίτην τῶν ὄλων ἐφιστάντας, οὐ προστιθέντας δὲ οὔτε ὅθεν ἦκων οὔτε ὅπου ἐστὼς ἕκαστα ἐτεκταίνετο, καίτοι πρό γε τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως ἀδύνατον καὶ χρόνον καὶ τόπον ἐπινοεῖν.

ΕΤΑΙΡΟΣ Μάλα τινὰς, ὦ Μένιππε, τολμητὰς καὶ θαυματοποιούς ἀνδρας λέγεις.

ΜΕΝΙΠΠΟΣ Τί δ' εἰ ἀκούσειας, ὦ θαυμάσιε, περὶ τε ἰδεῶν καὶ ἀσωμάτων ἃ διεξέρχονται ἢ τοὺς περὶ τοῦ πέρατός τε καὶ ἀπείρου λόγους; καὶ γὰρ αὐτὴ καὶ αὕτη νεανικὴ αὐτοῖς ἢ μάχη, τοῖς μὲν τέλει τὸ πᾶν περιγράφουσι, τοῖς δὲ ἀτελεῖς τοῦτο εἶναι ὑπολαμβάνουσιν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ παμπόλλους τινὰς εἶναι τοὺς κόσμους ἀπεφαίνοντο καὶ τῶν ὡς περὶ ἐνὸς αὐτῶν διαλεγόμενων κατεγίνωσκον. ἕτερος δὲ τις οὐκ εἰρηνικὸς ἀνὴρ πόλεμον τῶν ὄλων πατέρα εἶναι ἐδόξαζεν.

9. Περὶ μὲν γὰρ τῶν θεῶν τί χρὴ καὶ λέγειν; ὅπου τοῖς μὲν ἀριθμὸς τις ὁ θεὸς ἦν, οἱ δὲ κατὰ χηνῶν καὶ κυνῶν καὶ πλατάνων ἐπώμνυντο. καὶ οἱ μὲν τοὺς ἄλλους ἅπαντας θεοὺς ἀπελάσαντες ἐνὶ μόνῳ τὴν τῶν ὄλων ἀρχὴν ἀπένεμον, ὥστε ἡρέμα καὶ ἄχθεσθαί με τοσαύτην ἀπορίαν θεῶν ἀκούοντα· οἱ δ' ἔμπαλιν ἐπιδαμνιευόμενοι πολλοὺς τε αὐτοὺς ἀπέφαινον καὶ διελόμενοι τὸν μὲν τινα πρῶτον θεὸν ἐπεκάλουν, τοῖς δὲ τὰ δευτέρα καὶ τρίτα ἔνεμον τῆς θεότητος· ἔτι δὲ οἱ μὲν ἀσώματόν τι

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

67

zi, ti tracciano cerchi, ti disegnano triangoli dentro a quadrati, sfere di varie grandezze, e così ti danno perfino la misura di tutto il cielo.

7. E come possono, poi, non essere stolti e pieni di boria, se stanno a fare rivelazioni su cose così oscure, senza il buon senso di presentarle almeno come congetture? Fanno piuttosto di tutto per non lasciare agli altri nemmeno un'esagerazione e quasi si mettono a giurare che il sole è un macigno infuocato, che la luna è abitata, che le stelle si dissetano d'acqua grazie al sole, il quale la tira su dal mare, come se avesse una fune da pozzo, e la distribuisce loro, in fila una dopo l'altra.

8. Quanto grave sia la contraddittorietà delle loro teorie è facile capirlo. Prova a guardare, per Zeus, se v'è qualche somiglianza tra le loro dottrine o se invece sono mille miglia lontane l'una dall'altra. È totalmente diversa, in primo luogo, l'opinione che hanno sull'universo: per alcuni non ha né origine né fine, mentre altri sono arrivati addirittura a parlare del suo demiurgo e del modo in cui è stato creato. E di questi soprattutto mi meravigliai, che, dopo aver messo in scena un artefice del tutto, non vi aggiungono né da dove venga, né sanno dire dove stesse mentre creava ogni singola cosa: e, in effetti, è impossibile concepire tempo e spazio prima della nascita dell'universo.

AMICO Davvero sfrontati e nient'altro che dei prestidigitatori sono questi di cui parli.

MENIPPO Che cosa diresti, o mio straordinario amico, se sentissi quello che raccontano a proposito di *idee* e di *esseri incorporei* o i loro discorsi sul *finito* e sull'*infinito*? E, per l'appunto, proprio su questa questione si accaniscono in una nuova guerra senza risparmio di colpi: alcuni tracciano intorno all'universo un limite, altri invece suppongono che un limite non ce l'abbia. Per di più certuni affermavano che i mondi sono moltissimi, attaccando quelli che parlano di un unico mondo. Un altro poi, che di sicuro non era un pacifista, riteneva che *Polemos* fosse il padre di tutte le cose.

9. E, riguardo agli dei, che cosa si dovrebbe poi dire, quando per alcuni dio era un numero, mentre altri giuravano sulle oche, sui cani e sui platani? E certi, dopo aver tolto di mezzo tutti gli altri dei, davano il potere dell'intero universo a un unico dio, cosicché quasi mi sentivo in pena a sentire una tale penuria di dei. Altri, al contrario, abbondavano e ne mostravano una gran quantità: facendo poi delle distinzioni di classe, ne nominarono uno come dio primo e agli altri assegnavano il secondo e il terzo grado della divinità. E ancora alcuni ritenevano che la divinità sia

καὶ ἄμορφον ἡγοῦντο εἶναι τὸ θεῖον, οἱ δὲ περὶ σώματος αὐτοῦ διενοοῦντο. εἶτα καὶ προνοεῖν τῶν καθ' ἡμᾶς πραγμάτων οὐ πᾶσιν ἐδόκουν οἱ θεοί, ἀλλ' ἦσαν τινες οἱ τῆς συμπάσης ἐπιμελείας αὐτοὺς ἀφιέντες, ὥσπερ ἡμεῖς εἰώθαμεν ἀπολύειν τῶν λειτουργιῶν τοὺς παρηβηκότας· οὐδὲν γὰρ ὅτι μὴ τοῖς κωμικοῖς δορυφορήμασιν εἰκότας αὐτοὺς εἰσάγουσιν. ἔνιοι δὲ ταῦτα πάντα ὑπερβάντες οὐδὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι θεοὺς τινὰς ἐπίστευον, ἀλλ' ἀδέσποτον καὶ ἀνηγεμόνευτον φέρεσθαι τὸν κόσμον ἀπελίμπανον.

10. Τοιγάρτοι ταῦτα ἀκούων ἀπιστεῖν μὲν οὐκ ἐτόλμων ὑψιβρεμέταις τε καὶ ἠϋγενείοις ἀνδράσιν· οὐ μὴν εἶχόν γε ὅπη τῶν λόγων τραπόμενος ἀνεπίληπτόν τι αὐτῶν εὔροιμι καὶ ὑπὸ θατέρου μηδαμῆ περιτρεπόμενον. ὥστε δὴ τὸ Ὀμηρικὸν ἐκεῖνο ἀτεχνῶς ἔπασχον· πολλάκις μὲν γὰρ ἂν ὥρμησα πιστεύειν τινὶ αὐτῶν,

ἕτερος δέ με θυμὸς ἔρυκεν.

Ἐφ' οἷς ἅπασιν ἀμηχανῶν ἐπὶ γῆς μὲν ἀκούσεσθαι τι περὶ τούτων ἀληθὲς ἀπεγίνωσκον, μίαν δὲ τῆς συμπάσης ἀπορίας ἀπαλλαγὴν ὤμην ἔσεσθαι, εἰ αὐτὸς πτερωθεὶς πῶς ἀνέλθοιμι εἰς τὸν οὐρανόν. τούτου δέ μοι παρεῖχε τὴν ἐλπίδα μάλιστα μὲν ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ λογοποιὸς Αἴσωπος ἀετοῖς καὶ κανθάρσι, ἐνίοτε καὶ καμήλοισι βάσιμον ἀποφαίνων τὸν οὐρανόν. αὐτὸν μὲν οὖν πτεροφυῆσαι ποτε οὐδεμιᾶ μηχανῇ δυνατὸν εἶναι μοι κατεφαίνετο· εἰ δὲ γυπὸς ἢ ἀετοῦ περιθείμην πτερά – ταῦτα γὰρ μόνον διαρκέσαι πρὸς μέγεθος ἀνθρωπίνου σώματος – τάχα ἂν μοι τὴν πείραν προχωρήσαι. καὶ δὴ συλλαβὸν τὰ ὄρνεα θατέρου μὲν τὴν δεξιὰν πτέρυγα, τοῦ γυπὸς δὲ τὴν ἐτέραν ἀπέτεμον εὐ μάλα· εἶτα διαδήσας καὶ κατὰ τοὺς ὤμους τελαμῶσι καρτεροῖς ἀρμοσάμενος καὶ πρὸς ἄκροισι τοῖς ὠκυπτέροις λαβὰς τινὰς ταῖς χερσὶ παρασκευάσας ἐπειρώμην ἐμαυτοῦ τὸ πρῶτον ἀναπηδῶν καὶ ταῖς χερσὶν ὑψηλῶν καὶ ὥσπερ οἱ χῆνες ἔτι χαμαιπετῶς ἐπαιρόμενος καὶ ἀκροβατῶν ἅμα μετὰ τῆς πτήσεως· ἐπεὶ δὲ ὑπήκουέ μοι τὸ χρῆμα, τολμηρότερον ἤδη τῆς πείρας ἠπτόμην, καὶ ἀνελθὼν ἐπὶ τὴν ἀκρόπολιν ἀφήκα ἐμαυτὸν κατὰ τοῦ κρηνοῦ φέρων εἰς αὐτὸ τὸ θέατρον.

11. ὡς δὲ ἀκινδύνως κατεπτόμην, ἤδη καὶ μετέωρα ἐφρόνουσαν καὶ ἄρας ἀπὸ Πάρνηθος ἢ ἀπὸ Ἰμηττοῦ μέχρι Γερανεΐας ἐπετόμην, εἶτ' ἐκεῖθεν ἐπὶ τὸν Ἀκροκόρινθον ἄνω, εἶτα ὑπὲρ Φολόης καὶ Ἐρυμάνθου μέχρι πρὸς τὸ Ταῦγετον.

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

69

incorporea e senza forma, altri invece la concepivano con un corpo vero e proprio. Poi non tutti pensavano che gli dei provvedano alle nostre cose. Certi li lasciavano liberi da ogni cura, come noi di solito dispensiamo dai pubblici incarichi gli anziani: non ne fanno altro che delle comparse da commedia. Anzi, qualcuno, superando tutte queste posizioni, credeva che non vi siano assolutamente dei, ma lasciava che il mondo corresse senza padrone e senza guida.

10. In conclusione, sentendo queste cose, non osavo non credere a uomini *altitonanti* e con una così *gran criniera*. Ma neppure sapevo a quale punto dei loro discorsi appigliarmi per trovare qualcosa di inattaccabile e che non fosse in nessun modo confutabile da parte di un altro. Cosicché mi capitava proprio quello che dice il verso di Omero: molte volte mi sarei precipitato a credere a qualcuno di loro,

ma un diverso pensiero mi tratteneva.

Di fronte a tutto questo non sapevo che fare e disperavo di sentire sulla terra qualcosa di vero su ciò che volevo conoscere. Allora pensai che l'unica via per liberarmi da ogni dubbio sarebbe stata quella di mettere in qualche modo le ali e di salire io stesso in cielo. Mi incoraggiava all'impresa soprattutto il desiderio di sapere e poi il contafavole Esopo, che ci fa accessibile il cielo alle aquile e agli scarabei, e qualche volta perfino ai cammelli. Che un giorno o l'altro mi potessero spuntare le ali non mi sembrava possibile in alcun modo. Però, se mi fossi applicato le ali di un avvoltoio o di un'aquila – e queste solo potevano andar bene per la grandezza del corpo umano –, presto l'impresa mi sarebbe potuta riuscire.

Allora presi gli uccelli e tagliai alla perfezione l'ala destra dell'aquila e quella sinistra dell'avvoltoio. Le legai insieme, le assicurai alle spalle con cinghie robuste e preparai le impugnature per le mani vicino alla punta di queste mie *grandi ali*. A questo punto mi misi alla prova, dapprima con dei saltelli verso l'alto e remando con le braccia: come le oche mi sollevavo restando ancora attaccato a terra e correvo sulle punte dei piedi sbattendo le ali. Visto che la cosa sembrava funzionare, mi diedi ormai a esperimenti più arditi: salii in cima all'acropoli e mi buttai giù per il dirupo, finendo dritto nel teatro.

11. E poiché riuscii a volare fin giù senza pericolo, ormai anche i miei pensieri erano diventati aerei: levandomi dal Parnete o dall'Imetto, volavo fino alle Geranee, di lì poi su fino all'Acrocorinto, poi ancora, superando il Foloe e l'Erimanto, arrivavo fino al Taigeto.

Ἦδη δ' οὖν μοι τοῦ τολμήματος ἐκμεμελετημένου τέλειός τε καὶ ὑψηπέτης γενόμενος οὐκέτι τὰ νεοτῶν ἐφρόνου, ἀλλ' ἐπὶ τὸν Ὀλυμπον ἀναβάς καὶ ὡς ἐνήν μάλιστα κούφως ἐπισιτισάμενος τὸ λοιπὸν ἔτεινον εὐθὺ τοῦ οὐρανοῦ, τὸ μὲν πρῶτον ἰλιγγιῶν ὑπὸ τοῦ βάθους, μετὰ δὲ ἔφερον καὶ τοῦτο εὐμαρῶς. ἐπεὶ δὲ κατ' αὐτὴν ἤδη τὴν σελήνην ἐγεγόνειν πάμπλου τῶν νεφῶν ἀποσπάσας, ἡσθόμην κάμνοντος ἑμαυτοῦ, καὶ μάλιστα κατὰ τὴν ἀριστερὰν πτέρυγα τὴν γυπίνην. προσελάσας οὖν καὶ καθεζόμενος ἐπ' αὐτῆς διανεπαυόμην ἐς τὴν γῆν ἄνωθεν ἀποβλέπων καὶ ὥσπερ ὁ τοῦ Ὀμήρου Ζεὺς ἐκεῖνος ἄρτι μὲν τὴν τῶν ἵπποπόλων Θρηκῶν καθορώμενος, ἄρτι δὲ τὴν Μυσῶν, μετ' ὀλίγον δέ, εἰ δόξειέ μοι, τὴν Ἑλλάδα, τὴν Περσίδα, καὶ τὴν Ἰνδικήν. ἐξ ὧν ἀπάντων ποικίλης τινὸς ἡδονῆς ἐνεπιμπλάμην.

ΕΤΑΙΡΟΣ Οὐκοῦν καὶ ταῦτα λέγοις ἄν, ὦ Μένιππε, ἵνα μηδὲ καθ' ἐν ἀπολειπώμεθα τῆς ἀποδημίας, ἀλλ' εἴ τί σοι καὶ ὁδοῦ πάρεργον ἰστόρηται, καὶ τοῦτο εἰδῶμεν· ὡς ἔγωγε οὐκ ὀλίγα προσδοκῶ ἀκούσεσθαι σχήματός τε πέρι γῆς καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς ἀπάντων, οἷά σοι ἄνωθεν ἐπισκοποῦντι κατεφαίνετο.

ΜΕΝΙΠΠΟΣ Καὶ ὀρθῶς γε, ὦ ἐταῖρε, εἰκάζεις· διόπερ ὡς οἷόν τε ἀναβάς ἐπὶ τὴν σελήνην τῷ λόγῳ συναποδήμει τε καὶ συνεπισκόπει τὴν ὄλην τῶν ἐπὶ γῆς διάθεσιν.

12. καὶ πρῶτόν γε μοι πάνυ μικρὰν δόκει τινὰ τὴν γῆν ὄραν, πολὺ λέγω τῆς σελήνης βραχυτέραν, ὥστε ἐγὼ ἄφνω κατακύψας ἐπὶ πολὺ ἠπόρουσιν ποῦ εἴη τὰ τηλικαῦτα ὄρη καὶ ἡ τοσαύτη θάλασσα· καὶ εἴ γε μὴ τὸν Ῥοδίων κολοσσὸν ἐθεασάμην καὶ τὸν ἐπὶ τῇ Φάρῳ πύργον, εὖ ἴσθι, παντελῶς ἄν με ἡ γῆ διέλαθεν· νῦν δὲ ταῦτα ὑψηλὰ ὄντα καὶ ὑπερανεστηκότα καὶ ὁ Ὠκεανὸς ἡρέμα πρὸς τὸν ἥλιον ὑποστίλβων διεσήμαινέ μοι γῆν εἶναι τὸ ὁρώμενον. ἐπεὶ δὲ ἄπαξ τὴν ὄψιν ἐς τὸ ἀτενὲς ἀπηρευσάμην, ἄπας ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος ἤδη κατεφαίνετο, οὐ κατὰ ἔθνη μόνον καὶ πόλεις, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ σαφῶς οἱ πλέοντες, οἱ πολεμοῦντες, οἱ γεωργοῦντες, οἱ δικαζόμενοι, τὰ γύναια, τὰ θηρία, καὶ πάνθ' ἀπλῶς ὁπόσα τρέφει ζεῖδωρος ἄρουρα.

ΕΤΑΙΡΟΣ Παντελῶς ἀπίθανα φῆς ταῦτα καὶ αὐτοῖς ὑπεναντία· ὅς γάρ ἀρτίως, ὦ Μένιππε, τὴν γῆν ἐζήτεις ὑπὸ τοῦ μεταξὺ διαστήματος ἐς βραχὺ συνεσταλμένην, καὶ εἴ γε μὴ ὁ κολοσσὸς ἐμήνυσέ σοι, τάχα ἂν ἄλλο τι ὤφθης ὄραν, πῶς νῦν καθάπερ Λυγκεύς τις ἄφνω γενόμενος

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

71

Quando ebbi concluso queste prove per la mia impresa spericolata, ero ormai perfettamente sicuro e pronto alle grandi altezze: i miei pensieri non erano più quelli di un uccellino al primo volo. Allora salii sull'Olimpo, feci un rifornimento di viveri il più leggero possibile e puntai dritto verso il cielo: all'inizio l'altezza mi fece venire le vertigini, ma poi mi abituai anche a questo. Quando avevo superato da un pezzo le nuvole, mi ritrovai ormai proprio vicino alla luna e mi sentii stanco, soprattutto all'ala sinistra, quella dell'avvoltoio. Mi avvicinai e mi sedetti lì a riposarmi, guardando dall'alto la terra: giusto come il famoso Zeus di Omero, ora volgevo lo sguardo alla terra dei Traci domatori di cavalli, ora a quella dei Misi, un momento dopo, se mi andava a genio, all'Ellade, alla Persia e all'India. E la visione di tutti questi paesi mi riempiva di un piacere sempre nuovo.

AMICO Potresti raccontarci anche queste cose, Menippo! Non vogliamo perderti nemmeno un particolare del tuo viaggio: se anche hai osservato qualcosa di poco conto per strada, pure di questo devi farci sapere! Un bel po' di cose io mi aspetto di sentire sulla forma della terra e su tutto ciò che vi sta sopra, così come apparivano dall'alto al tuo occhio osservatore.

MENIPPO È proprio giusto, amico, quel che ti immagini. Perciò, salendo come ti è possibile sulla luna con l'immaginazione, compi questo viaggio insieme a me e con me osserva da cima a fondo come stanno le cose sulla terra.

12. E in primo luogo immaginati di vedere una terra davvero piccola, molto più piccola – ti dico – della luna: a tal punto che, sporgendo subito in giù la testa, per un bel pezzo non riuscivo a trovare dove fossero queste montagne così alte e questo mare così grande. Se poi non avessi visto il colosso di Rodi e la torre di Faro, la terra, stai certo, non l'avrei assolutamente riconosciuta. Ora invece queste meraviglie, altissime e sopraelevate sul tutto il resto, e in più l'Oceano, che brillava pallido sotto la luce del sole, mi fecero capire che ciò che vedevo era la nostra terra. Una volta che fissai lo sguardo, potevo vedere ormai tutta la vita degli uomini, non solo per popoli e città, ma vedevo distintamente anche le stesse persone che navigavano, che combattevano, che coltivavano i campi, che sostenevano una causa in tribunale; così le donne, gli animali e, per farla breve, tutto ciò a cui dà vita *la terra che dona le messi*.

AMICO Davvero incredibili sono queste cose che dici: si contraddicono tra di loro. Tu, Menippo, un momento fa andavi alla ricerca della terra che era divenuta tanto piccola per la distanza e, se non te l'avesse indicato il colosso, quasi quasi avresti pensato di vedere un'altra cosa: com'è che ora, trasformato all'improvviso in una specie di Linceo, riesci a di-

ἅπαντα διαγινώσκεις τὰ ἐπὶ γῆς, τοὺς ἀνθρώπους, τὰ θηρία, μικροῦ δεῖν τὰς τῶν ἐμπίδων νεοττίας;

13. ΜΕΝΙΠΠΟΣ Εὐ γε ὑπέμνησας· ὁ γὰρ μάλιστα ἐχρῆν εἰπεῖν, τοῦτο οὐκ οἶδ' ὅπως παρέλιπον. ἐπεὶ γὰρ αὐτὴν μὲν ἐγνώρισα τὴν γῆν ἰδὼν, τὰ δ' ἄλλα οὐχ οἶός τε ἦν καθορᾶν ὑπὸ τοῦ βάθους ἄτε τῆς ὄψεως μηκέτι ἐφικνουμένης, πάνυ μ' ἠνία τὸ χρῆμα καὶ πολλὴν παρείχεν τὴν ἀπορίαν. κατηφεῖ δὲ ὄντι μοι καὶ ὀλίγου δεῖν δεδακρυμένῳ ἐφίσταται κατόπιν ὁ σοφὸς Ἐμπεδοκλῆς, ἀνθρακίας τις ἰδεῖν καὶ σποδοῦ πλέως καὶ καταωπημένος· κἀγὼ μὲν ὡς εἶδον, – εἰρήσεται γὰρ – ὑπεταράχθην καὶ τινα σεληναῖον δαίμονα φήθην ὀρᾶν· ὁ δέ, Θάρρει, φησίν, ὦ Μένιππε,

οὔτις τοι θεὸς εἰμι, τί μ' ἀθανάτοισιν εἴσκεις;

ὁ φυσικὸς οὗτός εἰμι Ἐμπεδοκλῆς· ἐπεὶ γὰρ ἐς τοὺς κρατῆρας ἐμαυτὸν φέρων ἐνέβαλον, ὁ καπνὸς με ἀπὸ τῆς Αἴτνης ἀρπάσας δεῦρο ἀνήγαγεν, καὶ νῦν ἐν τῇ σελήνῃ κατοικῶ ἀεροβατῶν τὰ πολλὰ καὶ σιτοῦμαι δρόσον. ἤκω τοίνυν σε ἀπολύσω τῆς παρούσης ἀπορίας· ἀνιᾶ γὰρ σε, οἶμαι, καὶ στρέφει τὸ μὴ σαφῶς τὰ ἐπὶ γῆς ὀρᾶν. Εὐ γε ἐποίησας, ἦν δ' ἐγώ, βέλτιστε Ἐμπεδοκλεῖς, κἀπειδὰν τάχιστα κατάπτωμαι πάλιν ἐς τὴν Ἑλλάδα, μεμνήσομαι σπένδειν τέ σοι ἐπὶ τῆς καπνοδόκης κὰν ταῖς νομηνίαις πρὸς τὴν σελήνην τρεῖς ἐγγανῶν προσεύχεσθαι. Ἄλλὰ μὰ τὸν Ἐνδυμῖωνα, ἦ δ' ὅς, οὐχὶ τοῦ μισθοῦ χάριν ἀφίγμαι, πέπονθα δέ τι τὴν ψυχὴν ἰδὼν σε λελυπημένον. ἀτὰρ οἶσθα ὅ τι δράσας ὀξυδερκῆς γενήσῃ;

14. Μὰ Δί', ἦν δ' ἐγώ, ἦν μὴ σύ μοι τὴν ἀχλύν πως ἀφέλης ἀπὸ τῶν ὀμμάτων· νῦν γὰρ δὴ λημᾶν οὐ μετρίως δοκῶ. Καὶ μὴν οὐδέν σε, ἦ δ' ὅς, ἐμοῦ δεήσει· τὸ γὰρ ὀξυδερκὲς αὐτὸς ἤδη γῆθεν ἤκεις ἔχων. Τί οὖν τοῦτό ἐστιν; οὐ γὰρ οἶδ', ἔφην. Οὐκ οἶσθα, ἦ δ' ὅς, ἀετοῦ τὴν πτέρυγα τὴν δεξιᾶν περικείμενος; Καὶ μάλα, ἦν δ' ἐγώ· τί δ' οὖν πτέρυγι καὶ ὀφθαλμῷ κοινόν ἐστιν; Ὅτι, ἦ δ' ὅς, παρὰ πολὺ τῶν ἄλλων ζώων ἀετός ἐστιν ὀξυωπέστατος, ὥστε μόνος ἀντίον δέδορκε τῷ ἡλίῳ, καὶ τοῦτό ἐστιν ὁ γνήσιος καὶ βασιλεὺς ἀετός, ἦν ἀσκαρδαμυκτὶ πρὸς τὰς ἀκτῖνας βλέπη. Φασὶ ταῦτα, ἦν δ' ἐγώ, καὶ μοι ἤδη μεταμέλει ὅτι δεῦρο ἀνιῶν οὐχὶ τὸ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀετοῦ ἐνεθέμην τοὺς ἐμοὺς ἐξελών· ὡς νῦν γε ἡμιτελής ἀφίγμαι καὶ οὐ πάντα βασιλικῶς ἐνεσκευασμένος, ἀλλ' ἔοικα τοῖς νόθοις ἐκείνοις καὶ ἀποκηρύκτοις. Καὶ μὴν πάρα σοί, ἦ δ' ὅς, αὐ-

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

73

stinguere ogni cosa sulla terra, gli uomini, le bestie e, poco ci manca, anche le larve di zanzara?

13. MENIPPO Hai fatto bene a ricordarmelo: ho tralasciato – non so come – la cosa più importante da dire. Quando appunto riconobbi dall'alto la terra, tutte le altre cose non mi era possibile vederle per l'altezza: la vista proprio non ci arrivava. Questo mi dava un gran tormento e non sapevo più che fare. Avevo ormai perso ogni speranza ed ero lì lì per scoppiare in lacrime, quand'ecco mi compare alle spalle il filosofo Empedocle, che a vederlo sembrava un carbonaio, tutto pieno di cenere e bruciacchiato. Come mi accorsi di lui – bisogna dirlo –, mi spaventai e pensai di avere davanti agli occhi uno dei demoni lunari. Ma quello, allora, mi disse: «Coraggio, Menippo,

non sono certo un dio: perché mi eguagli agli dei immortali?

Io sono Empedocle, il filosofo della natura. Infatti, quando mi gettai nel cratere, il fumo mi sollevò dall'Etna e mi portò qui: e ora abito sulla luna, mi muovo di solito per l'aria e mi nutro di rugiada. Sono qui a liberarti dalle difficoltà in cui ti trovi. Ti angustia e ti tormenta, credo, il fatto di non vedere chiaramente le cose sulla terra». «Hai fatto bene – gli dissi –, carissimo Empedocle. Non appena tornerò di nuovo giù in Grecia, mi ricorderò di libare in tuo onore davanti al camino e di levare una preghiera a ogni nuovo mese spalancando tre volte la bocca davanti alla luna». «Ma, per Endimione – disse lui –, non sono venuto per averne un guadagno: è che ho sentito compassione vedendoti così afflitto. Ebbene, sai che cosa devi fare per avere una vista acuta?»

14. «No, per Zeus – risposi io –, a meno che tu non mi tolga, come che sia, *la nebbia dagli occhi*. Adesso mi sembra di avere una terribile miopia». «Ma non avrai nessun bisogno di me – disse –: il rimedio per farti la vista acuta te lo sei portato tu stesso dalla terra». «E che cosa sarebbe? Io proprio non ne so nulla!» «Non lo sai che la tua ala destra è l'ala di un'aquila?» «Sì, lo so. Ma ha qualcosa a che fare un'ala con un occhio?» «Sicuro! l'aquila, tra tutti gli animali, è quello che ha assolutamente la vista più acuta, tanto che è l'unico che può fissare dritto lo sguardo nel sole. Ed è la vera aquila reale quella che senza battere ciglio riesce a sostenere la vista dei raggi del sole». «Sì, dicono così. Ma ora mi pento di non essermi messo, quando sono salito fin qui, gli occhi dell'aquila, togliendomi i miei. Così ora io sono giunto preparato solo a metà e il mio equipaggiamento non è in tutto da re, ma assomiglio piuttosto a uno di quei figli

τίκα μάλα τὸν ἕτερον ὀφθαλμὸν ἔχειν βασιλικόν· ἦν γὰρ ἐθελήσης μικρὸν ἀναστὰς ἐπισχῶν τοῦ γυπὸς τὴν πτέρυγα θατέρα μόνη περύξασθαι, κατὰ λόγον τῆς πτέρυγος τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν ὀξυδερκῆς ἔση· τὸν δὲ ἕτερον οὐδεμία μηχανὴ μὴ οὐκ ἀμβλύτερον δεδορκέναι τῆς μερίδος ὄντα τῆς χείρονος. Ἄλις, ἦν δ' ἐγώ, εἰ καὶ ὁ δεξιὸς μόνος ἀετῶδες βλέποι· οὐδὲν γὰρ ἂν ἔλαττον γένοιτο, ἐπεὶ καὶ τοὺς τέκτονας πολλάκις ἑωρακένας μοι δοκῶ θατέρῳ τῶν ὀφθαλμῶν ἄμεινον πρὸς τοὺς κανόνας ἀπευθύνοντας τὰ ξύλα.

Ταῦτα εἰπὼν ἐποίουν ἅμα τὰ ὑπὸ τοῦ Ἐμπεδοκλέους παρηγγελμένα· ὁ δὲ κατ' ὀλίγον ὑπαπιῶν ἐς καπνὸν ἠρέμα διελύετο.

15. κάπειδὴ τάχιστα ἐπτερυξάμην, αὐτίκα με φῶς γε πάμπολυ περιέλαμψε καὶ τὰ τέως λανθάνοντα πάντα διεφαίνετο· κατακύψας γοῦν ἐς τὴν γῆν ἐώρων σαφῶς τὰς πόλεις, τοὺς ἀνθρώπους, τὰ γιγνόμενα, καὶ οὐ τὰ ἐν ὑπαίθρῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὅποσα οἶκοι ἐπραττον οἰόμενοι λανθάνειν, Πτολεμαῖον μὲν συνόντα τῇ ἀδελφῇ, Λυσιμάχῳ δὲ τὸν υἱὸν ἐπιβουλεύοντα, τὸν Σελεύκου δὲ Ἀντίοχον Στρατονίκη διανεύοντα λάθρα τῇ μητρὶ, τὸν δὲ Θετταλὸν Ἀλέξανδρον ὑπὸ τῆς γυναικὸς ἀναιρούμενον καὶ Ἀντίγονον μοιχεύοντα τοῦ υἱοῦ τὴν γυναῖκα καὶ Ἀττάλῳ τὸν υἱὸν ἐγγέοντα τὸ φάρμακον, ἐτέρωθι δ' αὖ Ἀρσάκην φονεύοντα τὸ γύναιον καὶ τὸν εὐνούχον Ἀρβάκην ἔλκοντα τὸ ξίφος ἐπὶ τὸν Ἀρσάκην, Σπατίνος δὲ ὁ Μῆδος ἐκ τοῦ συμποσίου πρὸς τῶν δορυφορούντων εἴλκετο ἔξω τοῦ ποδὸς σκύφῳ χρυσῷ τὴν ὄφρυν κατηλοημένος. ὅμοια δὲ τούτοις ἔν τε Λιβύῃ καὶ παρὰ Σκύθαις καὶ Θραξὶ γινόμενα ἐν τοῖς βασιλείοις ἦν ὄραν, μοιχεύοντας, φονεύοντας, ἐπιβουλεύοντας, ἀρπάζοντας, ἐπιπορκοῦντας, δεδιότας, ὑπὸ τῶν οἰκειοτάτων προδιδομένους.

16. Καὶ τὰ μὲν τῶν βασιλέων τοιαύτην παρέσχε μοι τὴν διατριβήν, τὰ δὲ τῶν ἰδιωτῶν πολὺ γελοιώτερα· καὶ γὰρ αὖ κάκεινους ἐώρων, Ἐρμόδωρον μὲν τὸν Ἐπικούρειον χιλίων ἔνεκα δραχμῶν ἐπιπορκοῦντα, τὸν Στωϊκὸν δὲ Ἀγαθοκλέα περὶ μισθοῦ τῷ μαθητῇ δικαζόμενον, Κλεινίαν δὲ τὸν ῥήτορα ἐκ τοῦ Ἀσκληπιείου φιάλην ὑφαιρούμενον, τὸν δὲ Κυνικὸν Ἡρόφιλον ἐν τῷ χαμαιτυπείῳ καθεύδοντα. τί γὰρ ἂν τοὺς ἄλλους λέγοιμι, τοὺς τοιχωρυχοῦντας, τοὺς δικαζομένους, τοὺς δανείζοντας, τοὺς ἀπαιτοῦντας; ὅλως γὰρ ποικίλη καὶ παντοδαπὴ τις ἦν ἡ θέα.

ΕΤΑΙΡΟΣ Καὶ μὴν καὶ ταῦτα, ὦ Μένιππε, καλῶς εἶχεν λέγειν· ἔοικε

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

75

bastardi che il padre non riconosce». «Eppure ti è possibile avere subito in un attimo un occhio *reale*: infatti, se ti alzi un poco e, tenendo ferma l'ala dell'avvoltoio, ti metterai ad agitare l'altra da sola, in corrispondenza di quest'ala il tuo occhio destro acquisterà una vista acutissima. Per l'altro invece, visto che sta dalla parte sbagliata, non v'è rimedio e resterà orbo com'è». «Ma mi basterebbe, se anche il solo occhio destro avesse la vista dell'aquila. Non sarebbe un gran male, poiché, se ben ricordo, ho notato spesso che anche i falegnami tirano meglio le tavole a fil di squadra guardando con un occhio solo».

Non finii di dire queste cose, che subito feci quello che Empedocle mi aveva suggerito. E intanto egli pian piano si allontanò dissolvendosi lentamente in fumo.

15. Non appena agitai l'ala, subito mi risplendette attorno una gran luce e mi apparvero tutte le cose che fino a quel momento mi erano rimaste nascoste. Chinai giù la testa verso la terra e vedevo distintamente le città, gli uomini, le loro azioni, e non solo ciò che avveniva alla luce del sole, ma anche quello che facevano in casa pensando che nessuno li vedesse: Tolomeo era a letto con la sorella; Lisimaco era insidiato dal figlio; Antio-co, il figlio di Seleuco, se la intendeva di nascosto con Stratonice, la matrigna; Alessandro il Tessalo veniva ucciso dalla moglie; Antigono seduceva la sposa del figlio; ad Attalo il figlio versava il veleno. Da un'altra parte Arsace ammazzava la moglie e l'eunuco Arbace alzava la spada su Arsace, il medo Spatino veniva trascinato fuori dal banchetto per un piede dalle sue guardie del corpo con la testa spaccata da una coppa d'oro. E cose simili a queste si potevano vedere ovunque nelle case reali, in Libia come fra gli Sciti e i Traci: gente che commetteva adulteri, uccideva, tramava, rubava, spergiurava, viveva nella paura, era tradita dalle persone più care e più fidate.

16. Ma se le vicende dei re mi diedero un tale spasso, ancor più ridicole erano le azioni degli uomini comuni. Anche questi potevo vedere: l'epicureo Ermodoro spergiurava per mille dracme, lo stoico Agatocle intentava una causa al suo allievo per il pagamento delle lezioni, il retore Clinia portava via una coppa dal tempio di Asclepio, il cinico Erofilo a letto in un bordello. E che dire degli altri, di quelli che vivevano di furti, degli abbonati dei tribunali, di quelli che prestavano a usura, di quelli che stavano sempre a reclamare indietro il prestito? Insomma ce n'era da vedere di tutti i generi e di tutti i colori.

AMICO Ma anche queste cose, Menippo, sarebbe bello se tu le raccon-

γὰρ οὐ τὴν τυχοῦσαν τερπωλὴν σοι παρεσχῆσθαι.

ΜΕΝΙΠΠΟΣ Πάντα μὲν ἐξῆς διελθεῖν, ὦ φιλότης, ἀδύνατον, ὅπου γε καὶ ὄραν αὐτὰ ἔργον ἦν· τὰ μέντοι κεφάλαια τῶν πραγμάτων τοιαῦτα ἐφαίνετο οἷά φησιν Ὅμηρος τὰ ἐπὶ τῆς ἀσπίδος· οὐ μὲν γὰρ ἦσαν εἰλαπίναι καὶ γάμοι, ἐτέρωθι δὲ δικαστήρια καὶ ἐκκλησίαι, καθ' ἕτερον δὲ μέρος ἔθυέ τις, ἐν γειτόνων δὲ πενθῶν ἄλλος ἐφαίνετο· καὶ ὅτε μὲν ἐς τὴν Γετικὴν ἀποβλέψαιμι, πολεμοῦντας ἂν ἐώρων τοὺς Γέτας· ὅτε δὲ μεταβαίην ἐπὶ τοὺς Σκύθας, πλανωμένους ἐπὶ τῶν ἀμαξῶν ἦν ἰδεῖν· μικρὸν δὲ ἐγκλίνας τὸν ὀφθαλμὸν ἐπὶ θάτερα τοὺς Αἰγυπτίους γεωργοῦντας ἐπέβλεπον, καὶ ὁ Φοῖνιξ ἐνεπορεύετο καὶ ὁ Κίλιξ ἐλήστευεν καὶ ὁ Λάκων ἐμαστιγοῦτο καὶ ὁ Ἀθηναῖος ἐδικάζετο.

17. ἀπάντων οὖν τούτων ὑπὸ τὸν αὐτὸν γινομένων χρόνον ὥρα σοι ἦδη ἐπινοεῖν ὁποῖός τις ὁ κυκεῶν οὗτος ἐφαίνετο. ὥσπερ ἂν εἶ τις παραστησάμενος πολλοὺς χορευτάς, μᾶλλον δὲ πολλοὺς χορούς, ἔπειτα προστάξειε τῶν ἀδόντων ἐκάστῳ τὴν συνωδίαν ἀφέντα ἴδιον ἄδειν μέλος, φιλοτιμουμένου δὲ ἐκάστου καὶ τὸ ἴδιον περαίνοντος καὶ τὸν πλησίον ὑπερβαλλέσθαι τῇ μεγαλοφωνίᾳ προθυμουμένου – ἄρα ἐνθυμῆ πρός Διὸς οἷα γένοιτ' ἂν ἡ ᾠδὴ;

ΕΤΑΙΡΟΣ Παντάσασιν, ὦ Μένιππε, παγγέλοιος καὶ τεταραγμένη.

ΜΕΝΙΠΠΟΣ Καὶ μὴν, ὦ ἐταῖρε, τοιοῦτοι πάντες εἰσὶν οἱ ἐπὶ γῆς χορευταὶ κάκ τοιαύτης ἀναρμοστίας ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος συντέτακται, οὐ μόνον ἀπῶδὰ φθεγγομένων, ἀλλὰ καὶ ἀνομοίων τὰ σχήματα καὶ τὰναντία κινουμένων καὶ ταῦτ' οὐδὲν ἐπινοούντων, ἄχρι ἂν αὐτῶν ἕκαστον ὁ χορηγὸς ἀπελάσῃ τῆς σκηνῆς οὐκέτι δεῖσθαι λέγων· τὸν τεύθεν δὲ ὅμοιοι πάντες ἦδη σιωπῶντες, οὐκέτι τὴν συμμιγῆ καὶ ἄτακτον ἐκείνην ᾠδὴν ἀπάδοντες. ἀλλ' ἐν αὐτῷ γε ποικίλῳ καὶ πολυειδεῖ τῷ θεάτρῳ πάντα μὲν γελοῖα δῆπουθεν ἦν τὰ γινόμενα.

18. Μάλιστα δὲ ἐπ' ἐκείνοις ἐπήει μοι γελᾶν τοῖς περὶ γῆς ὄρων ἐρίζουσι καὶ τοῖς μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ τῷ τῷ Σικυώνιον πεδῖον γεωργεῖν ἢ Μαραθῶνος ἔχειν τὰ περὶ τὴν Οἰνὸν ἢ Ἀχαρνῆσι πλέθρα κεκτῆσθαι χίλια· τῆς γοῦν Ἑλλάδος ὅλης ὡς τότε μοι ἄνωθεν ἐφαίνετο δακτύλων οὔσης τὸ μέγεθος τεττάρων, κατὰ λόγον, οἶμαι, ἢ Ἀττικὴ πολλοστημόριον ἦν. ὥστε ἐνενόουν ἐφ' ὅποσῳ τοῖς πλουσίοις τούτοις μέγα φρονεῖν

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

77

tassi: non deve essere stato un divertimento da poco quello che tali spettacoli ti hanno dato.

MENIPPO Raccontare tutto per filo e per segno, amico mio, sarebbe impossibile, quando anche il semplice vedere ogni cosa era un'impresa. Le scene che mi apparivano erano in sostanza quelle che Omero descrive nello *Scudo*. Qui vi erano banchetti e feste di nozze, altrove tribunali e assemblee, in un'altra parte ancora uno faceva sacrifici, mentre nelle vicinanze si vedeva un altro in lutto. E quando guardavo la terra getica, vedevo i Geti fare la guerra. Quando passavo agli Sciti, lì si poteva vedere girovaghi sui loro carri. Spostando di poco lo sguardo dall'altra parte, osservavo gli Egizi che lavoravano la terra, i Fenici che commerciavano, i Cilici che facevano i pirati, gli Spartani che si fustigavano, gli Ateniesi che si davano ai processi.

17. Poiché tutte queste cose avvenivano nello stesso tempo, a questo punto avrai ormai ben capito qual ciceone mi apparisse agli occhi. Come se uno, presentandoci molti coreuti, anzi molti cori, ordinasse poi a ciascuno dei cantori di intonare una propria melodia, lasciando perdere ogni accordo delle voci. Ma ciascuno è ambizioso e vuole esibirsi a tutti i costi nel suo pezzo: tenta così di superare il vicino alzando la voce. Ci pensi, per Zeus, che sorta di canto ne potrebbe risultare?

AMICO Assolutamente ridicolo, Menippo! Un guazzabuglio di voci e di note.

MENIPPO Ma appunto così, amico, fanno tutti i coreuti che stanno sulla terra e la vita degli uomini non è altro che una disarmonia di tal genere. Anzi, non solo cantano in maniera dissonante, ma sono diverse anche le loro figure, si muovono in direzioni opposte, mentre non hanno nessun piano in comune, finché il corego non caccia ciascuno di loro dalla scena, dicendo di non averne più bisogno. Da questo momento in poi diventano tutti uguali, ormai ridotti a tacere, e non partecipano più con le loro stonature a quel canto confuso e senza regola. Ma allora, in quel teatro, fatto di spettacoli di ogni sorta e di ogni forma, tutto quello che vi avveniva non poteva che essere ridicolo.

18. Mi veniva da ridere soprattutto per quelli che litigavano a proposito dei confini dei poderi e per quelli che si davano arie perché coltivavano la piana di Sicione o avevano a Maratona le terre di Enoe o possedevano mille pletri ad Acarne. Ma dato che, così come mi appariva allora dall'alto, l'intera Grecia era grande quattro dita, l'Attica, facendo le debite proporzioni, era – temo – molte volte più piccola. Cosicché consideravo quanto poco rimaneva ai ricchi per cui menar vanto. Il possidente che

κατελείπετο· σχεδὸν γὰρ ὁ πολυπληθρότατος αὐτῶν μίαν τῶν Ἐπικουρείων ἀτόμων ἐδόκει μοι γεωργεῖν. ἀποβλέψας δὲ δὴ καὶ ἐς τὴν Πελοπόννησον, εἶτα τὴν Κυνοσοῦριαν γῆν ἰδὼν ἀνεμνήσθη περὶ ὅσου χωρίου, κατ' οὐδὲν Αἰγυπτίου φακοῦ πλατυτέρου, τοσοῦτοι ἔπεσον Ἀργείων καὶ Λακεδαιμονίων μιᾶς ἡμέρας. καὶ μὴν εἶ τινα ἴδοιμι ἐπὶ χρυσῷ μέγα φρονούντα, ὅτι δακτυλίους τε εἶχεν ὀκτῶ καὶ φιάλας τέτταρας, πάνυ καὶ ἐπὶ τούτῳ ἂν ἐγέλων· τὸ γὰρ Πάγγαιον ὄλον αὐτοῖς μετάλλοις κεγχριαῖον ἦν τὸ μέγεθος.

19. ΕΤΑΙΡΟΣ ὦ μακάριε Μένιππε τῆς παραδόξου θεάς, αἱ δὲ δὴ πόλεις πρὸς Διὸς καὶ οἱ ἄνδρες αὐτοὶ πηλίκοι διεφαίνοντο ἄνωθεν;

ΜΕΝΙΠΠΟΣ Οἶμαί σε πολλάκις ἤδη μυρμῆκων ἀγορὰν ἐωρακέναι, τοὺς μὲν εἰλουμένους περὶ τὸ στόμα τοῦ φωλεοῦ κὰν τῷ μέσῳ πολιτευομένους, ἐνίους δ' ἐξίοντας, ἑτέρους δὲ ἐπανιόντας αὐθις εἰς τὴν πόλιν· καὶ ὁ μὲν τις τὴν κόπρον ἐκφέρει, ὁ δὲ ἀρπάσας ποθὲν ἢ κυάμου λέπος ἢ πυροῦ ἡμίτομον θεῖ φέρων. εἰκὸς δὲ ἦν παρ' αὐτοῖς κατὰ λόγον τοῦ μυρμῆκων βίου καὶ οἰκοδόμους τινὰς καὶ δημαγωγούς καὶ πρυτάνεις καὶ μουσικούς καὶ φιλοσόφους. πλὴν αἶ γε πόλεις αὐτοῖς ἀνδράσι ταῖς μυρμηκίαις μάλιστα ἐφέκσαν. εἰ δέ σοι δοκεῖ μικρὸν τὸ παράδειγμα, τὸ ἀνθρώπου εἰκάσαι τῇ μυρμῆκων πολιτεία, τοὺς παλαιούς μύθους ἐπίσκεψαι τῶν Θετταλῶν· εὐρήσεις γὰρ τοὺς Μυρμιδόνας, τὸ μαχιμώτατον φύλον, ἐκ μυρμῆκων ἄνδρας γεγονότας.

Ἐπειδὴ δ' οὖν πάντα ἱκανῶς ἐώρατο καὶ κατεγεγέλαστό μοι, διασείσας ἐμαντὸν ἀνεπτόμην

δόματ' ἐς αἰγιόχοιο Διὸς μετὰ δαίμονας ἄλλους.

20. οὐπω στάδιον ἀνεληλύθειν καὶ ἡ Σελήνη γυναικείαν φωνὴν προῖεμένη, Μένιππε, φησίν, οὕτως ὄναιο, διακόνησαί μοι τι πρὸς τὸν Δία.

Λέγοις ἄν, ἦν δ' ἐγὼ· βαρὺ γὰρ οὐδέν, ἦν μὴ τι φέρειν δέη.

Πρεσβείαν, ἔφη, τινὰ οὐ χαλεπὴν καὶ δέησιν ἀπένεγκε παρ' ἐμοῦ τῷ Δί· ἀπείρηκα γὰρ ἤδη, Μένιππε, πολλὰ καὶ δεινὰ παρὰ τῶν φιλοσόφων ἀκούουσα, οἷς οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἔργον ἢ τὰμὰ πολυπραγμονεῖν, τίς εἰμι καὶ πηλίκη, καὶ δι' ἦντινα αἰτίαν διχότομος ἢ ἀμφίκυρτος γίγνομαι. καὶ οἱ μὲν κατοικεῖσθαι μέ φασιν, οἱ δὲ κατόπτρου δίκην ἐπικρέ-

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

79

tra tutti questi aveva più pletri di terra mi sembrava più o meno che fosse ridotto a coltivare un unico atomo delle teorie epicuree. Spostai poi lo sguardo verso il Peloponneso e, vedendo la regione di Cinosura, mi sovvenne di quanti Lacedemoni e di quanti Argivi caddero in un solo giorno per una regione tanto piccola, di sicuro non più grande di una lenticchia egizia. E se vedevo qualcuno che si mostrava superbo del suo oro, solo perché possedeva otto anelli e quattro coppe, anche davanti a questo spettacolo mi sbellicavo dalle risa: l'intero Pangeo con tutte le sue miniere era grande come un chicco di miglio.

19. AMICO O beato Menippo, che visione straordinaria! Ma le città, per Zeus, e gli uomini come erano visti dall'alto?

MENIPPO Credo che tu abbia visto spesso un assembramento di formiche, le une radunate davanti all'entrata del nido a discutere i loro affari politici, mentre altre escono e altre ancora fanno ritorno nella loro città. Una porta fuori l'immondizia, un'altra, afferrato da qualche parte un guscio di fava o un mezzo chicco di grano, corre a metterlo al sicuro. Ed è naturale che anche tra le formiche, secondo le forme della loro vita e le loro proporzioni, vi siano architetti, demagoghi, pritani, musicisti e filosofi. Sennonché di lassù le città con i loro abitanti sembravano davvero simili ai formicai. Se il paragone tra gli uomini e la repubblica delle formiche ti sembra forse riduttivo, vatti a vedere un po' gli antichi miti dei Tessali: troverai che i Mirmidoni, la stirpe dei guerrieri più bellicosi, erano prima formiche e poi sono diventati uomini.

Dunque, dopo aver osservato ogni cosa a sufficienza e averci riso sopra, mi scossi e ripresi il volo

verso le dimore di Zeus, signore dell'egida, con tutti gli altri dei.

20. Non mi ero ancora sollevato di uno stadio, che la Luna, con una voce di donna, mi chiamò e mi disse: «Menippo, buona fortuna! Dovresti farmi però un servizio presso Zeus».

«Dimmi pure – le risposi io –: non mi dà alcun peso, sempre che non ci sia nulla da portare».

«È solo un'ambasceria, non ti darà alcuna noia, con una richiesta che devi recare a Zeus da parte mia. Io non sopporto più di sentire tutte queste sciocchezze dai filosofi, che non hanno altro da fare che tormentarmi con le loro indagini: pretendono di sapere chi sono, qual è la mia grandezza, per quale causa mi dimezzo e metto la gobba ora da una parte ora dall'altra. E certi affermano che sono abitata, altri che sto sospesa sul mare come uno specchio, altri poi mi attribuiscono tutto quello che a cia-

μασθαι τῇ θαλάττῃ, οἱ δὲ ὅ τι ἂν ἕκαστος ἐπινοήσῃ τοῦτό μοι προσάπτουσι. τὰ τελευταῖα δὲ καὶ τὸ φῶς αὐτὸ κλοπιμαῖόν τε καὶ νόθον εἶναι φασίν μοι ἄνωθεν ἦκον παρὰ τοῦ Ἥλιου, καὶ οὐ παύονται καὶ πρὸς τοῦτόν με ἀδελφὸν ὄντα συγκροῦσαι καὶ στασιάσαι προαιρούμενοι· οὐ γὰρ ἱκανὰ ἦν αὐτοῖς ἃ περὶ αὐτοῦ εἰρήκασι τοῦ Ἥλιου, λίθον αὐτὸν εἶναι καὶ μύδρον διάπυρον.

21. Καίτοι πόσα ἐγὼ συνεπίσταμαι αὐτοῖς ἃ πράττουσι τῶν νυκτῶν αἰσχρὰ καὶ κατὰπτυστα οἱ μεθ' ἡμέραν σκυθρωποὶ καὶ ἀνδρώδεις τὸ βλέμμα καὶ τὸ σχῆμα σεμνοὶ καὶ ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν ἀποβλεπόμενοι; κἀγὼ μὲν ταῦτα ὀρώσα ὅμως σιωπῶ· οὐ γὰρ ἠγοῦμαι πρέπειν ἀποκαλύψαι καὶ διαφωτίσαι τὰς νυκτερινὰς ἐκεῖνας διατριβάς καὶ τὸν ἐπὶ τῆς κλίνης ἐκάστου βίον, ἀλλὰ κἂν τινα ἴδω αὐτῶν μοιχεύοντα ἢ κλέπτοντα ἢ ἄλλο τι τολμῶντα νυκτερινώτατον, εὐθύς ἐπισπασαμένη τὸ νέφος ἐνεκαλυψάμην, ἵνα μὴ δεῖξω τοῖς πολλοῖς γέροντας ἄνδρας βαθεῖ πάγωνι καὶ ἀρετῇ ἐνασχημονοῦντας. οἱ δὲ οὐδὲν ἀνιάσι διασπαράττοντές με τῷ λόγῳ καὶ πάντα τρόπον ὑβρίζοντες, ὥστε νῆ τὴν Νύκτα πολλάκις ἐβουλεύσάμην μετοικῆσαι ὅτι πορρωτάτω, ἵν' αὐτῶν τὴν περιέργον ἂν γλωτταν διέφυγον.

Μέμνησο οὖν ταῦτά τε ἀπαγγεῖλαι τῷ Διὶ καὶ προσθεῖναι δ' ὅτι μὴ δυνατόν ἐστί μοι κατὰ χώραν μένειν, ἦν μὴ τοὺς φυσικοὺς ἐκεῖνος ἐπιτήρησι καὶ τοὺς διαλεκτικοὺς ἐπιστομίσει καὶ τὴν Στοὰν κατασκάψῃ καὶ τὴν Ἀκαδημίαν καταφλέξῃ καὶ παύσῃ τὰς ἐν τοῖς περιπάτοις διατριβάς· οὕτω γὰρ ἂν εἰρήνην ἀγάγοιμι καὶ παυσαίμην ὀσημέραι παρ' αὐτῶν γεωμετρομένη.

22. Ἔσται ταῦτα, ἦν δ' ἐγὼ, καὶ ἅμα πρὸς τὸ ἄναντες ἔτεινον τὴν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ,

ἔνθα μὲν οὔτε βοῶν οὔτ' ἀνδρῶν φαίνοτο ἔργα·

μετ' ὀλίγον γὰρ καὶ ἡ σελήνη βραχεῖά μοι καθεωρᾶτο καὶ τὴν γῆν ἤδη ἀπέκρυπτον.

Λαβὼν δὲ τὸν ἥλιον ἐν δεξιῷ διὰ τῶν ἀστέρων πετόμενος τριταῖος ἐπλησίασα τῷ οὐρανῷ, καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἐδόκει μοι ὡς εἶχον εὐθύς εἶσω παριέναι· ῥαδίως γὰρ ὤμην διαλαθεῖν ἅτε ἐξ ἡμισείας ὦν ἀετός, τὸν δὲ ἀετὸν ἠπιστάμην ἐκ παλαιοῦ συνήθη τῷ Διὶ· ὕστερον δὲ ἐλογισάμην ὡς τάχιστα καταφωράσουσί με γυπὸς τὴν ἐτέραν πτέρυγα περικείμενον. ἄριστον γοῦν κρίνας τὸ μὴ παρακινδυνεύειν ἔκοπτον προ-

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

81

scuno gli passa per la testa. Infine arrivano a dire che la mia stessa luce è rubata e illegittima, poiché mi proverrebbe dall'alto, dal Sole: quello che vogliono – e non c'è verso di farli desistere – è di aizzarmi contro di lui, che pure è mio fratello, e di spingermi a litigare. Non era abbastanza, infatti, ciò che hanno detto anche del Sole, ovvero che è una massa di pietra incandescente.

21. Eppure quante azioni vergognose, anzi abominevoli, io so che commettono di notte, questi che di giorno appaiono tanto seri, vanno in giro con uno sguardo virile e un'aria solenne, e sono gli idoli di tutta quella gente che non è capace di capire. E io, pur vedendo queste cose, taccio: io stessa mi vergogno a svelare e a illuminare quelle imprese notturne e la depravazione del loro letto. Ogni volta che vedo uno di loro che se la spassa con l'amante, o che ruba o osa compiere qualche nefandezza che più di ogni altra è da nascondere nel buio della notte, subito prendo una nuvola e mi nascondo dietro di essa, per non dover mostrare a tutti come questi vecchi insudiciano la barba del filosofo e la virtù. E poi non la smettono un attimo di farmi a pezzi con i loro discorsi e di offendermi in ogni modo, tanto che – lo giuro sulla Notte – più di una volta ho pensato di trasferirmi il più lontano possibile per sfuggire alla loro lingua petulante.

Ricordati di riferire questo a Zeus e di aggiungervi che non posso più restare dove sono, se non annienta i filosofi naturali, non tappa la bocca ai dialettici, non rade al suolo la Stoa, non brucia l'Accademia e non fa cessare i discorsi dei peripati. Solo così potrò vivere in pace e costoro la finiranno di prendermi le misure tutti i santi giorni».

22. «Sarà fatto» – le risposi, e intanto mi dirigevo verso l'alto per la strada che porta in cielo,

dove né di buoi né di uomini apparivano le opere.

Dopo poco anche la luna mi appariva piccola e la terra ormai non la vedevo più.

Lasciando il sole sulla destra, mi ritrovai a volare tra le stelle e il terzo giorno giunsi vicino al cielo degli dei. In un primo momento mi pareva di poter entrare direttamente – così, per un passaggio qualsiasi, lì dov'ero. Pensavo appunto che sarei passato inosservato grazie alla mia metà d'aquila: sapevo bene che l'aquila, fin dai tempi antichi, è un tutt'uno con Zeus. Ma poi valutai che mi avrebbero scoperto immediatamente, perché l'altra ala che indossavo era quella dell'avvoltoio. Giudicai che la cosa migliore fosse di non correre rischi e, appressatomi, battei alla por-

σελθὼν τὴν θύραν. ὑπακούσας δὲ ὁ Ἑρμῆς καὶ τοῦνομα ἐκτυθόμενος ἀπῆει κατὰ σπουδὴν φράσεων τῷ Δίι, καὶ μετ' ὀλίγον εἰσεκλήθη πᾶνυ δεδιῶς καὶ τρέμων, καταλαμβάνω τε πάντας ἅμα συγκαθημένους οὐδὲ αὐτοὺς ἀφρόντιδας· ὑπετάραττε γὰρ ἡσυχῇ τὸ παράδοξον μου τῆς ἐπιδημίας, καὶ ὅσον οὐδέπω πάντας ἀνθρώπους ἀφίξεσθαι προσεδόκων τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπτερωμένους.

23. ὁ δὲ Ζεὺς μάλα φοβερῶς δριμύ τε καὶ τιτανῶδες εἰς ἐμὲ ἀπιδῶν φησιν

Τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν, πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆς;

Ἐγὼ δὲ ὡς τοῦτ' ἤκουσα, μικροῦ μὲν ἐξέθανον ὑπὸ τοῦ δέους, εἰστήκειν δὲ ὅμως ἀχανῆς καὶ ὑπὸ τῆς μεγαλοφωνίας ἐμβεβροντημένος. χρόνῳ δὲ ἐμαυτὸν ἀναλαβὼν ἅπαντα διηγούμενη σαφῶς ἄνωθεν ἀρξάμενος, ὡς ἐπιθυμήσομαι τὰ μετέωρα ἐκμαθεῖν, ὡς ἔλθοιμι παρὰ τοὺς φιλοσόφους, ὡς τᾶναντία λεγόντων ἀκούσομαι, ὡς ἀπαγορεύσομαι διασπόμενος ὑπὸ τῶν λόγων, εἶτα ἐξῆς τὴν ἐπίνοιαν καὶ τὰ πτερά καὶ τὰ ἄλλα πάντα μέχρι πρὸς τὸν οὐρανόν· ἐπὶ πᾶσι δὲ προσέθηκα τὰ ὑπὸ τῆς Σελήνης ἐπεσταλμένα. μειδιάσας δὲ ὁ Ζεὺς καὶ μικρὸν ἐπανεῖς τῶν ὀφρύων, Τί ἂν λέγοις, φησίν, ὦ του πέρι καὶ Ἐφιάλτου, ὅπου καὶ Μένιπος ἐτόλμησεν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνελθεῖν; ἀλλὰ νῦν μὲν ἐπὶ ξενία σε καλοῦμεν, αὐριον δέ, ἔφη, περὶ ὧν ἤκεις χρηματίσαντες ἀποπέμφομεν. καὶ ἅμα ἐξαναστὰς ἐβάδιζεν εἰς τὸ ἐπηκοῦτάτων τοῦ οὐρανοῦ· καιρὸς γὰρ ἦν ἐπὶ τῶν εὐχῶν καθέζεσθαι.

24. Μεταξὺ τε προῖων ἀνέκρινέ με περὶ τῶν ἐν τῇ γῇ πραγμάτων, τὰ πρῶτα μὲν ἐκεῖνα, πόσου νῦν ὁ πυρὸς ἐστὶν ὄνιος ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, καὶ εἰ σφόδρα ὑμῶν ὁ πέρυσι χειμῶν καθίκετο, καὶ εἰ τὰ λάχανα δεῖται πλείονος ἐπομβρίας. μετὰ δὲ ἠρώτα εἴ τις ἔτι λείπεται τῶν ἀπὸ Φειδίου καὶ δι' ἣν αἰτίαν ἐλλείπειν Ἀθηναῖοι τὰ Διάσια τοσοῦτων ἐτῶν, καὶ εἰ τὸ Ὀλυμπίειον αὐτῷ ἐπιτελέσαι διανοοῦνται, καὶ εἰ συνελήφθησαν οἱ τὸν ἐν Δωδώνῃ νεῶν σεσυληκότες.

Ἐπεὶ δὲ περὶ τούτων ἀπεκρινάμην, Εἶπέ μοι, Μένιππε, ἔφη, περὶ δὲ ἐμοῦ οἱ ἄνθρωποι τίνα γνώμην ἔχουσιν; Τίνα, ἔφην, δέσποτα, ἢ τὴν εὐσεβεστάτην, βασιλέα σε πάντων εἶναι θεῶν;

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

83

ta. Hermes mi sentì e, dopo avermi chiesto il nome, andò di corsa ad annunziarmi a Zeus. Poco dopo, pieno di paura e tutto tremante, fui fatto entrare: li trovai tutti riuniti e neppure loro erano senza pensieri. Li aveva messi un bel po' in agitazione il mio viaggio incredibile e quasi si aspettavano che presto tutti gli uomini sarebbero arrivati fin lì, mettendo le ali allo stesso modo.

23. Zeus, fissandomi corrucciato e minaccioso, mi disse con voce spaventevole:

«Chi sei tra gli eroi e da dove vieni? Qual è la tua città e chi sono i tuoi genitori?»

Io, come sentii ciò, per poco non morii di paura, ma rimasi comunque lì fermo senza aprire bocca, rintronato dalla potenza della sua voce. Dopo un po' mi ripresi e raccontai tutto per filo e per segno, cominciando dal principio: come mi avesse preso il desiderio di conoscere le cose che stanno in cielo e come mi fossi recato dai filosofi; questi li avevo sentiti dire cose contraddittorie e a un certo punto avevo rinunciato a farmi tirare da una parte e dall'altra da quei loro discorsi. Poi, nell'ordine, gli dissi del mio progetto, la storia delle ali e tutto il resto fino al mio arrivo in cielo. Aggiunsi infine il messaggio che la Luna mi aveva incaricato di portare. Allora Zeus, sorridendo e con uno sguardo un po' meno accigliato, parlò così: «Che cosa si dovrebbe dire di Oto e di Efialte, quando anche Menippo ha avuto l'audacia di salire in cielo? Ma ora ti accogliamo come ospite, domani – disse – dopo aver trattato le questioni per le quali sei venuto, ti rimanderemo a casa». E, a questo punto, levandosi in piedi, si diresse nel luogo del cielo dove si poteva sentire nel migliore dei modi ogni cosa: era l'ora di sedersi ad ascoltare le preghiere.

24. Camminando mi chiedeva delle faccende della terra, e prima di tutto le solite, ovvero a quanto stesse ora il grano in Grecia, se l'inverno passato fosse stato duro e se le verdure avessero bisogno di piogge più abbondanti. Mi domandava poi se rimanesse ancora qualcuno dei discendenti di Fidia, per quale ragione gli Ateniesi trascurassero le Diasie da tanti anni, se avessero l'intenzione di portare a termine il tempio di Zeus Olimpico e se fossero stati catturati i ladri che avevano depredato il suo tempio a Dodona.

Dopo che gli risposi su queste cose, mi domandò: «Dimmi, Menippo, qual è l'opinione che gli uomini hanno di me?» «Quale, o signore – gli dissi –, se non la più pia? Ti ritengono il re di tutti gli dei».

Παίζεις ἔχων, ἔφη· τὸ δὲ φιλόκαινον αὐτῶν ἀκριβῶς οἶδα, κἂν μὴ λέγῃς. ἦν γάρ ποτε χρόνος, ὅτε καὶ μάντις ἐδόκουν αὐτοῖς καὶ ἰατρὸς καὶ πάντα ὅλως ἦν ἐγώ,

μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί,  
πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί·

καὶ ἡ Δωδώνη τότε καὶ ἡ Πισα λαμπραὶ καὶ περίβλεπτοι πᾶσιν ἦσαν, ὑπὸ δὲ τοῦ καπνοῦ τῶν θυσιῶν οὐδὲ ἀναβλέπειν μοι δυνατόν· ἐξ οὗ δὲ ἐν Δελφοῖς μὲν Ἀπόλλων τὸ μαντεῖον κατεστήσατο, ἐν Περγάμῳ δὲ τὸ ἰατρεῖον ὁ Ἀσκληπιὸς καὶ τὸ Βενδίδειον ἐγένετο ἐν Θράκη καὶ τὸ Ἀνουβίδειον ἐν Αἰγύπτῳ καὶ τὸ Ἀρτεμίσιον ἐν Ἐφέσῳ, ἐπὶ ταῦτα μὲν ἅπαντες θεοῦσιν καὶ πανηγύρεις ἀνάγουσι καὶ ἑκατόμβας παριστᾶσιν καὶ χρυσᾶς πλίνθους ἀνατιθέασιν, ἐμὲ δὲ παρηγηκότα ἱκανῶς τετιμηκέναι νομίζουσιν, ἂν διὰ πέντε ὅλων ἐτῶν θύσωσιν ἐν Ὀλυμπίᾳ. τοιγαροῦν ψυχροτέρους ἂν μου τοὺς βωμοὺς ἴδοις τῶν Πλάτωνος νόμων ἢ τῶν Χρυσίππου συλλογισμῶν.

25. Τοιαῦθ' ἅμα διεξιόντες ἀφικνούμεθα ἐς τὸ χωρίον ἐνθα ἔδει αὐτὸν καθεζόμενον διακοῦσαι τῶν εὐχῶν. θυρίδες δὲ ἦσαν ἐξῆς τοῖς στομίοις τῶν φρεάτων εἰοικῦται πάματα ἔχουσαι, καὶ παρ' ἐκάστη θρόνος ἔκειτο χρυσοῦς. καθίσας οὖν ἑαυτὸν ἐπὶ τῆς πρώτης ὁ Ζεὺς καὶ ἀφελῶν τὸ πῶμα παρεῖχε τοῖς εὐχομένοις ἑαυτόν· εὐχοντο δὲ πανταχόθεν τῆς γῆς διάφορα καὶ ποικίλα. συμπαρακύψας γὰρ καὶ αὐτὸς ἐπήκουον ἅμα τῶν εὐχῶν. ἦσαν δὲ τοιαῖδε, ὦ Ζεῦ, βασιλευσαί μοι γένοιτο· ὦ Ζεῦ, τὰ κρόμμυά μοι φῦναι καὶ τὰ σκόροδα· ὦ θεοί, τὸν πατέρα μοι ταχέως ἀποθανεῖν· ὁ δὲ τις ἂν ἔφη, Εἴθε κληρονομήσαιμι τῆς γυναικός, Εἴθε λάθοιμι ἐπιβουλεύσας τῷ ἀδελφῷ, Γένοιτό μοι νικῆσαι τὴν δίκην, Δὸς στεφθῆναι τὰ Ὀλύμπια. τῶν πλεόντων δὲ ὁ μὲν βορέαν εὐχετο ἐπιπνεῦσαι, ὁ δὲ νότον, ὁ δὲ γεωργὸς ἦται ὑετόν, ὁ δὲ γναφεὺς ἥλιον.

Ἐπακούων δὲ ὁ Ζεὺς καὶ τὴν εὐχὴν ἐκάστην ἀκριβῶς ἐξετάζων οὐ πάντα ὑπισχνεῖτο,

ἀλλ' ἕτερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσε·

τὰς μὲν γὰρ δικαίας τῶν εὐχῶν προσίετο ἄνω διὰ τοῦ στομίου καὶ ἐπὶ τὰ δεξιὰ κατετίθει φέρων, τὰς δὲ ἀνοσίους ἀπράκτους αὐτῆς ἀπέπεμπεν ἀποφυσῶν κάτω, ἵνα μὴδὲ πλησίον γένοιτο τοῦ οὐρανοῦ. ἐπὶ μίᾳς δὲ τινος εὐχῆς καὶ ἀποροῦντα αὐτὸν ἐθεασάμην· δύο γὰρ ἀνδρῶν τὰ-

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

85

«Tu mi stai prendendo in giro – disse –: so bene della loro passione per le novità, anche se non me lo dici. C'era un tempo in cui per loro ero il profeta, il medico, io ero insomma tutto,

piene di Zeus erano tutte le vie,  
tutte le piazze degli uomini.

Allora Dodona e Pisa erano splendide e celebrate da tutti: per il fumo dei sacrifici non riuscivo neppure a vederci. Ma da quando Apollo ha stabilito il suo oracolo a Delfi, Asclepio il suo ospedale a Pergamo, e da quando è sorto il santuario di Bendis in Tracia, quello di Anubi in Egitto e quello di Artemide a Efeso, tutti corrono lì, vi celebrano feste solenni, offrono ecatombi, donano lingotti d'oro, e me, come se fossi passato di moda, ritengono di avermi già onorato abbastanza se a Olimpia mi fanno sacrifici ben una volta ogni quattro anni. E per questo troverai che i miei altari sono trascurati e freddi, più delle leggi di Platone e dei sillogismi di Crisippo».

25. Discutendo di queste cose, giungemmo al luogo dove Zeus doveva sedersi ad ascoltare le preghiere. Vi erano in fila delle botole simili alle bocche dei pozzi, chiuse da coperchi, e vicino a ciascuna stava un seggio d'oro. Zeus si sedette allora davanti alla prima, tolse il coperchio e se ne stava a sentire quelli che lo pregavano. Da tutti i luoghi della terra gli rivolgevano richieste di ogni sorta e tutte diverse l'una dall'altra. Sporgendo in giù la testa insieme a lui, ascoltavo anch'io le preghiere, che erano più o meno di questo tipo: «O Zeus, vorrei diventare re!»; «Zeus, fammi crescere le cipolle e gli agli!»; «O dei, che mio padre muoia presto!». Altri dicevano: «Che io possa ereditare da mia moglie!», «Che non si scopra l'inganno che tramo contro mio fratello!», «Fammi vincere il processo!», «Dammi la corona a Olimpia!». Fra quelli che stavano navigando uno chiedeva che soffiasse Borea, un altro Noto; il contadino chiedeva la pioggia, il lanaiolo il sole.

Zeus prestava ascolto ed esaminava attentamente ciascuna richiesta: non prometteva di esaudire ogni desiderio,

ma Zeus padre concesse una cosa e un'altra la negò.

Lasciava salire su attraverso l'imboccatura le preghiere giuste e le metteva da parte sulla destra, mentre quelle empie le respingeva di nuovo giù senza effetto, soffiandoci sopra, perché neppure si avvicinassero al cielo. Su una sola richiesta lo vidi imbarazzato. Due uomini chiedevano due

ναντία εὐχομένων καὶ τὰς ἴσας θυσίας ὑπισχνουμένων οὐκ εἶχεν ὀπότερω μᾶλλον ἐπινεύσειεν αὐτῶν, ὥστε δὴ τὸ Ἀκαδημαϊκὸν ἐκεῖνο ἐπεπόνθει καὶ οὐδέν τι ἀποφήνασθαι δυνατὸς ἦν, ἀλλ' ὥσπερ ὁ Πύρρων ἐπεῖχεν ἔτι καὶ διεσκέπτετο.

26. Ἐπεὶ δὲ ἰκανῶς ἐχρημάτισεν ταῖς εὐχαῖς, ἐπὶ τὸν ἐξῆς μεταβάς θρόνον καὶ τὴν δευτέραν θυρίδα κατακύψας τοῖς ὄρκοις ἐσχόλαζεν καὶ τοῖς ὀμνύουσιν. χρηματίσας δὲ καὶ τούτοις καὶ τὸν Ἐπικούρειον Ἐρμόδωρον ἐπιτίψας μετεκαθέζετο ἐπὶ τὸν ἐξῆς θρόνον κληδόσι καὶ φήμαις καὶ οἰωνοῖς προσέξων. εἶτ' ἐκεῖθεν ἐπὶ τὴν τῶν θυσιῶν θυρίδα μετῆει, δι' ἧς ὁ καπνὸς ἀνιὼν ἀπήγγελλεν τῷ Διὶ τοῦ θύοντος ἐκάστου τοῦνομα. ἀποστὰς δὲ τούτων προσέταπτεν τοῖς ἀνέμοις καὶ ταῖς ὥραις ἃ δεῖ ποιεῖν· Τήμερον παρὰ Σκύθαις ὑέτω, παρὰ Λίβυσιν ἀστραπέτω, παρ' Ἑλλησι νιφέτω, σὺ δὲ ὁ Βορέας πνεῦσον ἐν Λυδίᾳ, σὺ δὲ ὁ Νότος ἡσυχίαν ἄγε, ὁ δὲ Ζέφυρος τὸν Ἀδρίαν διακυμαινέτω, καὶ τῆς χαλάζης ὅσον μέδιμνοι χίλιοι διασκεδασθήτωσαν ὑπὲρ Καππαδοκίας.

27. Ἀπάντων δὲ ἤδη σχεδὸν αὐτῷ διωκημένων ἀπήειμεν ἐς τὸ συμπόσιον· δεῖπνου γὰρ ἤδη καιρὸς ἦν· καὶ με ὁ Ἑρμῆς παραλαβὼν κατέκλινε παρὰ τὸν Πάνα καὶ τοὺς Κορύβαντας καὶ τὸν Ἄττην καὶ τὸν Σαβάζιον, τοὺς μετοίκους τούτους καὶ ἀμφιβόλους θεοὺς. καὶ ἄρτον δὲ ἢ Δημήτηρ παρεῖχε καὶ ὁ Διόνυσος οἶνον καὶ ὁ Ἡρακλῆς κρέα καὶ μύρτα ἢ Ἀφροδίτη καὶ ὁ Ποσειδῶν μαινίδας. ἅμα δὲ καὶ τῆς ἀμβροσίας ἡρέμα καὶ τοῦ νέκταρος παρεγενόμην· ὁ γὰρ βέλτιστος Γανυμήδης ὑπὸ φιλάνθρωπίας εἰ θεάσαιτο ἀποβλέποντά που τὸν Δία, κοτύλην ἂν ἢ καὶ δύο τοῦ νέκταρος ἐνέχει μοι φέρων. οἱ δὲ θεοί, ὡς Ὅμηρός που λέγει (καὶ αὐτός, οἶμαι, καθάπερ ἐγὼ τάκεῖ τεθεαμένος), οὔτε “σίτον ἔδουσιν, οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον”, ἀλλὰ τὴν ἀμβροσίαν παρατίθενται καὶ τοῦ νέκταρος μεθύσκονται, μάλιστα δὲ ἡδονται σιτούμενοι τὸν ἐκ τῶν θυσιῶν καπνὸν αὐτῇ κνίσῃ ἀνενηνεγμένον καὶ τὸ αἷμα δὲ τῶν ἱερείων, ὃ τοῖς βωμοῖς οἱ θύοντες περιχέουσιν.

Ἐν δὲ τῷ δεῖπνῳ ὃ τε Ἀπόλλων ἐκιθάρισεν καὶ ὁ Σιληνὸς κόρδακα ὠρχήσατο καὶ αἱ Μοῦσαι ἀναστᾶσαι τῆς τε Ἡσιόδου Θεογονίας ἦσαν ἡμῖν καὶ τὴν πρώτην ᾠδὴν τῶν ὕμνων τῶν Πινδάρου. κάπειδὴ κόρος ἦν, ἀνεπαυόμεθα ὡς εἶχεν ἕκαστος ἰκανῶς ὑποβεβρεγμένοι.

28. ἄλλοι μὲν ῥα θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι ἵπποκορυσταὶ  
εὔδον παννύχιοι, ἐμὲ δ' οὐκ ἔχε νήδυμος ὕπνος·

ἀνελογιζόμεθα γὰρ πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, μάλιστα δὲ ἐκεῖνα, πῶς ἐν το-

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

87

cose contrarie, promettendo gli stessi sacrifici, e Zeus non sapeva quale dei due dovesse esaudire, cosicché si era venuto a trovare nella condizione degli Accademici e non era in grado di pronunciarsi in alcun senso. Allora, alla maniera di Pirrone, teneva in sospeso il giudizio e non finiva più di esaminare il problema.

26. Dopo essersi occupato quanto basta delle preghiere, passò al seggio che seguiva e chinò la testa sulla seconda apertura per dedicarsi ai giuramenti e a quelli che giuravano. Quando ebbe sbrigato anche questi ed ebbe tolto di mezzo l'epicureo Ermodoro, si trasferì al seggio vicino per rivolgersi ai presagi, alle voci profetiche e agli auguri. Di qui passò poi alla botola dei sacrifici: il fumo che saliva attraverso di essa annunciava a Zeus il nome di ciascuna persona che compiva il sacrificio. Dopo aver terminato con queste cose, ordinò ai venti e alle stagioni che cosa bisognava fare: «Oggi pioggia in Scizia, lampi in Libia, neve in Grecia, tu Borea soffia in Lidia, tu invece Noto restatene tranquillo, Zefiro sollevi le onde sull'Adriatico e si spargano un mille medimni di grandine sopra la Cappadocia».

27. Dopo aver dato ormai le disposizioni quasi per ogni cosa, passammo alla sala del simposio, perché era già ora di pranzo. Hermes mi accolse e mi fece accomodare vicino a Pan, ai Coribanti, ad Attis e a Sabazio, dei, questi, stranieri e ambigui che sono qui immigrati. Demetra mise il pane, Dioniso il vino, Eracle la carne, Afrodite il mirto, Posidone le menole. Nell'occasione assaggiai anche un po' d'ambrosia e di nettare: il carissimo Ganimede, per la sua filantropia, quando vedeva Zeus, distratto, guardare da un'altra parte, mi versava e mi offriva una o due coppe di nettare. Gli dei appunto, come da qualche parte dice Omero (che come me – penso – ha visto quel che avviene lassù), *non mangiano pane, né bevono scintillante vino*, ma si fanno servire ambrosia e si inebriano di nettare: tuttavia ciò che piace loro di più è nutrirsi del fumo dei sacrifici, che sale con l'odore del grasso, e del sangue delle vittime versato intorno all'altare da chi compie il sacrificio. Durante il banchetto Apollo suonò la cetra, Sileno danzò il cordace, le Muse, levatesi in piedi, ci cantarono brani della *Teogonia* di Esiodo e il primo degli inni di Pindaro. E quando fummo sazi, ci mettemmo a riposare, così come eravamo, tutti ormai piuttosto brilli.

28. Gli altri dei e gli eroi che combattono dai carri dormivano tutta la notte, ma non me dolce sonno vinceva.

Ripensavo a molte cose e, tra le altre, in particolare a questo, come in

σούτῳ χρόνῳ ὁ Ἀπόλλων οὐ φύει πάγονα ἢ πῶς ἐγένετο νύξ ἐν οὐρανῷ τοῦ ἡλίου παρόντος ἀεὶ καὶ συνευωχουμένου.

Τότε μὲν οὖν μικρόν τι κατέδαρθον. ἔωθεν δὲ διαναστάς ὁ Ζεὺς προσέταττε κηρύττειν ἐκκλήσιαν.

29. κάπειδῆ παρήσαν ἅπαντες, ἄρχεται λέγειν· Τὴν μὲν αἰτίαν τοῦ ξυναγαγεῖν ὑμᾶς ὁ χθιζὸς οὗτος ξένος παρέσχηται· πάλαι δὲ βουλόμενος ὑμῖν κοινώσασθαι περὶ τῶν φιλοσόφων, μάλιστα ὑπὸ τῆς Σελήνης καὶ ὧν ἐκείνη μέμφεται προτραπεῖς, ἔγων μηκέτ' ἐπὶ πλέον παρατεῖναι τὴν διάσκεψιν.

Γένος γάρ τι ἀνθρώπων ἐστὶν οὐ πρό πολλοῦ τῷ βίῳ ἐπιπολάσαν ἀργὸν φιλόνικον κενόδοξον ὀξύχολον ὑπόλιχον ὑπόμωρον τετυφωμένον ὕβρεως ἀνάπλεων, ἵνα καθ' Ὅμηρον εἴπω, “ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης”. οὗτοι τοίνυν εἰς συστήματα διαιρεθέντες καὶ διαφόρους λόγων λαβυρίνθους ἐπινοήσαντες οἱ μὲν Στωϊκοὺς ἑαυτοὺς ὠνομάκασιν, οἱ δὲ Ἀκαδημαϊκοὺς, οἱ δὲ Ἐπικουρείους, οἱ δὲ Περιπατητικοὺς καὶ ἄλλα πολλῶ γελοιώτερα τούτων· ἔπειτα δὲ ὄνομα σεμνὸν τὴν ἀρετὴν περιθέμενοι καὶ τὰς ὀφρῦς ἐπάραντες καὶ τὰ μέτωπα ῥυτιδώσαντες καὶ τοὺς πάγονας ἐπισπασάμενοι περιέρχονται ἐπιπλάστῳ σχήματι κατάπτυστα ἦθη περιστέλλοντες, εὐϊκότες μάλιστα τοῖς τραγικοῖς ἐκείνοις ὑποκριταῖς, ὧν ἦν ἀφέλι τις τὰ προσωπεῖα καὶ τὴν χρυσόπαστον ἐκείνην στολήν, τὸ καταλειπόμενόν ἐστι γελοῖον ἀνθρώπιον ἐπτὰ δραχμῶν ἐς τὸν ἀγῶνα μεμισθωμένον.

30. Τοιοῦτοι δὲ ὄντες ἀνθρώπων μὲν ἀπάντων καταφρονοῦσιν, περὶ θεῶν δὲ ἀλλόκοτα διεξέρχονται· καὶ συνάγοντες εὐεξαπάτητα μειράκια τὴν τε πολυθρύλητον ἀρετὴν τραγωδοῦσι καὶ τὰς τῶν λόγων ἀπορίας ἐκδιδάσκουσι, καὶ πρὸς μὲν τοὺς μαθητὰς καρτερίαν ἀεὶ καὶ σωφροσύνην καὶ τὸ αὐταρκές ἐπαινοῦσι καὶ πλούτου καὶ ἡδονῆς καταπτύουσι, μόνοι δὲ καὶ καθ' ἑαυτοὺς γενόμενοι τί ἂν λέγοι τις ὅσα μὲν ἐσθίουσιν, ὅσα δὲ ἀφροδισιάζουσιν, ὅπως δὲ περιλείχουσι τῶν ὀβολῶν τὸν ῥύπον;

Τὸ δὲ πάντων δεινότατον, ὅτι μηδὲν αὐτοῖ μῆτε κοινὸν μῆτε ἴδιον ἐπιτελοῦντες, ἀλλ' ἀχρεῖοι καὶ περιττοὶ καθεστῶτες

οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιοι οὔτ' ἐνὶ βουλῇ,

ὅμως τῶν ἄλλων κατηγοροῦσιν καὶ λόγους τινὰς πικροὺς συμφορήσαντες καὶ λαιδορίας καινὰς ἐκμεμελετηκότες ἐπιτιμῶσι καὶ ὄνειδίζουσι τοῖς πλησίον, καὶ οὗτος αὐτῶν τὰ πρῶτα φέρεσθαι δοκεῖ ὡς ἂν μεγαλοφωνότατος τε ἢ καὶ ἰταμώτατος καὶ πρὸς τὰς βλασφημίας θρασύτατος.

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

89

tanto tempo Apollo non avesse ancora messo la barba, o come potesse esser giunta la notte, quando il sole era pur sempre presente e partecipava insieme con noi alla festa. Alla fine riuscii un po' a dormire. Ma Zeus si levò all'alba e ordinò di convocare l'assemblea.

29. Come furono tutti presenti, cominciai a parlare: «La motivazione di questa assemblea ce l'ha data questo straniero che è giunto ieri. Già da un pezzo avevo l'intenzione di consultarmi con voi a proposito dei filosofi, ma ora, spinto dalla Luna e dalle sue accuse, ho deciso di non rinviare più oltre l'esame della questione.

Vi è una razza di uomini che da non molto tempo si è diffusa nel mondo, poltroni, rissosi, vanagloriosi, irascibili, ingordi, sciocchi, gonfi di boria e pieni di insolenza, insomma, per dirla con Omero, *inutile peso della terra*. Costoro si sono divisi in sette e si sono inventati labirinti di parole uno diverso dall'altro: così si sono dati il nome di Stoici, di Accademici, di Epicurei, di Peripatetici e altri ancora più ridicoli di questi. Poi, ammantandosi dell'austero nome della virtù, col volto accigliato, la fronte corrugata e la barba ben stirata, se ne vanno in giro mascherando i loro costumi ripugnanti con l'artefatto aspetto esteriore, davvero simili a quegli attori tragici, dei quali, se togli loro la maschera e la veste ricamata d'oro, non resta altro che un omuncolo ridicolo, ingaggiato per sette dracme nello spettacolo.

30. Con le qualità che si ritrovano, mostrano disprezzo di tutti gli uomini, e degli dei raccontano cose assurde. Raccolgono intorno a sé giovani che si lasciano facilmente ingannare per declamare la tragedia di quella virtù che tutti hanno sulla bocca e per insegnare loro problemi che non hanno soluzione. Davanti ai discepoli non fanno altro che esaltare la temperanza e l'equilibrio, mentre mostrano di disprezzare il piacere e la ricchezza: ma quando sono soli chi potrebbe descrivere tutto quello che mangiano, le loro dissolutezze senza limite e come perfino leccano il sudiciume degli oboli? Ma la cosa più grave di tutte è che essi, che non si impegnano in nessuna attività, né pubblica, né privata, inutili e superflui,

che mai nulla contano in battaglia, nulla in consiglio,

ugualmente lanciano accuse contro tutti gli altri: mettono insieme certi discorsi che feriscono e, dopo aver sperimentato nuovi generi di ingiurie, attaccano e condannano chiunque si ritrovino intorno. E tra loro risulta il migliore quello che alza di più la voce, il più sfrontato e il più audace nelle calunnie.

31. καίτοι τὸν διατεινόμενον αὐτὸν καὶ βοῶντα καὶ κατηγοροῦντα τῶν ἄλλων ἦν ἔρη, Σὺ δὲ δὴ τί πράττων τυγχάνεις ἢ τί φῶμεν πρὸς θεῶν σε πρὸς τὸν βίον συντελεῖν; φαίη ἄν, εἰ τὰ δίκαια καὶ ἀληθῆ θέλοι λέγειν, ὅτι “Πλεῖν μὲν ἢ γεωργεῖν ἢ στρατεύεσθαι ἢ τινα τέχνην μετιέναι περιττὸν εἶναι μοι δοκεῖ, κέκραγα δὲ καὶ αὐχμῶ καὶ ψυχρολουτῶ καὶ ἀνυπόδητος τοῦ χειμῶνος περιέρχομαι καὶ τρίβωνα ῥυπαρὸν περιβέβλημαι καὶ ὡσπερ ὁ Μῶμος τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων γιγνόμενα συκοφαντῶ, καὶ εἰ μὲν τις ὠψώνηκεν τῶν πλησίον πολυτελῶς ἢ ἐταίραν ἔχει, τοῦτο πολυπραγμονῶ καὶ ἀγανακτῶ, εἰ δὲ τῶν φίλων τις ἢ ἐταίρων κατάκειται νοσῶν ἐπικουρίας τε καὶ θεραπείας δεόμενος, ἀγνοῶ”.

32. Τοιαῦτα μὲν ἐστὶν ὑμῖν, ὦ θεοί, ταῦτα τὰ θρέμματα. οἱ δὲ δὴ Ἐπικούρειοι αὐτῶν λεγόμενοι μάλα δὴ καὶ ὑβρισταί εἰσιν καὶ οὐ μετρίως ἡμῶν καθάπτονται μῆτε ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἀνθρωπίνων λέγοντες τοὺς θεοὺς μῆτε ὅλως τὰ γιγνόμενα ἐπισκοπεῖν· ὥστε ὦρα ὑμῖν λογίζεσθαι διότι ἦν ἅπαξ οὗτοι πείσαι τὸν βίον δυνηθῶσιν, οὐ μετρίως πεινήσετε. τίς γὰρ ἂν ἔτι θύσειεν ὑμῖν πλέον οὐδὲν ἔξειν προσδοκῶν;

Ἄ μὲν γὰρ ἡ Σελήνη αἰτιάται, πάντες ἠκούσατε τοῦ ξένου χθὲς διηγουμένου. πρὸς ταῦτα βουλευέσθε ἃ καὶ τοῖς ἀνθρώποις γένοιτ' ἂν ὠφελιμώτατα καὶ ἡμῖν ἀσφαλέστατα.

33. Εἰπόντος ταῦτα τοῦ Διὸς ἡ ἐκκλησία διετεθορύβητο, καὶ εὐθύς ἐβῶν ἅπαντες, Κεραύνωσον, Κατάφλεξον, Ἐπίτριψον, Ἐς τὸ βάραθρον, Ἐς τὸν Τάρταρον, Ὡς τοὺς Γίγαντας. ἠσυχίαν δὲ ὁ Ζεὺς αὐθις παραγγείλας, Ἔσται ταῦτα ὡς βούλεσθε, ἔφη, καὶ πάντες ἐπιτίρπονται αὐτῇ διαλεκτικῇ, πλὴν τό γε νῦν εἶναι οὐ θέμις κολασθῆναί τινα· ἱερομηνία γάρ ἐστιν, ὡς ἴστε, μηνῶν τούτων τεττάρων, καὶ ἤδη τὴν ἐκεχειρίαν περιηγγειλάμην. ἐς νέωτα οὖν ἀρχομένου ἦρος κακοὶ κακῶς ἀπολοῦνται τῷ σμερδαλέῳ κεραυνῶ.

ἢ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὄφρῦσι νεῦσε Κρονίων.

34. Περὶ δὲ τοῦ Μενίππου ταῦτα, ἔφη, μοι δοκεῖ· περιαιρεθέντα αὐτὸν τὰ πτερά, ἵνα μὴ καὶ αὐθις ἔλθῃ ποτέ, ὑπὸ τοῦ Ἑρμοῦ ἐς τὴν γῆν κατενεχθῆναι τήμερον.

Καὶ ὁ μὲν ταῦτα εἰπὼν διέλυσε τὸν σύλλογον, ἐμὲ δὲ ὁ Κυλλήνιος τοῦ δεξιοῦ ὠτὸς ἀποκρεμάσας περὶ ἐσπέραν χθὲς κατέθηκεν φέρων ἐς τὸν Κεραμεικόν.

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

91

31. Eppure, se chiedessi a questo stesso che si scaglia contro gli altri e grida e lancia accuse: «Ma tu che cosa fai mai, o che cosa, per gli dei, possiamo dire che tu compia di utile alla vita umana?», ti direbbe, se volesse dare una risposta giusta e vera: «Navigare, lavorare la terra, fare il soldato o esercitare qualche arte mi sembra cosa inutile. Il mio lavoro è ben altro: grido, mi porto dietro il mio sudiciume, faccio il bagno nell'acqua fredda, vado scalzo d'inverno, me ne sto avvolto nel mio sozzo mantello e come Momo critico e cavillo su quello che fanno gli altri. Se poi uno dei vicini ha speso un po' troppo per il pranzo o ha un'amica, per questo mi affanno tutto a mostrarmi indignato; se invece un amico o un compagno giace ammalato, bisognoso di aiuto e di cure, io non ne so nulla».

32. Vedete, o dei, qual genia d'uomini è questa. Quelli, poi, che si fanno chiamare Epicurei, sono insolenti più degli altri e ci attaccano senza alcun rispetto, dicendo che noi dei non ci prendiamo affatto cura degli uomini e non sorvegliamo per nulla ciò che accade. Così è ora che ci pensiate, perché, una volta che questi siano riusciti a persuadere la gente, vi toccherà non poco patire la fame. Chi vi farà più sacrifici, se non si aspetta alcun vantaggio?

Le accuse della Luna le avete sentite tutti, quando ieri lo straniero le riferiva. Di fronte a questa situazione prendete dunque la decisione più utile per gli uomini e la più sicura per noi».

33. Come Zeus finì di dire queste cose, l'assemblea era in gran tumulto e tutti gridavano: «fulminarli!», «bruciarli!», «sterminarli!», «nell'abisso!», «al Tartaro!», «come i Giganti!». Zeus impose di nuovo il silenzio e disse: «Sarà fatto come volete: saranno tutti eliminati insieme alla loro dialettica. Ora però non è possibile punire nessuno: per questi quattro mesi, come sapete, ci sono le feste sacre e abbiamo già annunciato dappertutto la tregua. L'anno prossimo, all'inizio della primavera, i malvagi faranno una brutta fine col mio fulmine tremendo».

Così disse e il figlio di Crono fece un cenno con i neri sopraccigli.

34. «Per quanto riguarda Menippo – aggiunse – questa è la mia decisione: gli siano sequestrate le ali, perché non possa più tornare qui, ed entro questo stesso giorno sia riportato giù sulla terra da Hermes».

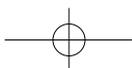
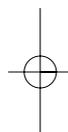
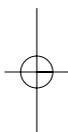
Dopo aver pronunciato queste parole sciolse l'assemblea. E il Cilleno, sollevandomi per un orecchio, ieri sera mi trasportò e mi depose nel Ceramico.

Ἄπαντα ἀκήκοας, ἅπαντα, ὦ ἐταῖρε, τάξ οὐρανοῦ· ἄπειμι τοίνυν καὶ τοῖς ἐν τῇ Ποικίλῃ περιπατοῦσι τῶν φιλοσόφων αὐτὰ ταῦτα εὐαγγελιούμενος.

Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*

93

Tutto, proprio tutto, amico mio, hai sentito ora del mio viaggio in cielo. Adesso andrò ad annunciare queste buone nuove anche ai filosofi che passeggiano nel portico Pecile.



## Commento

ΙΚΑΡΟΜΕΝΙΠΠΟΣ Η ΥΠΕΡΝΕΦΕΛΟΣ: Per il titolo cf. i composti comici come il Διονυσάλέξανδρος di Cratino o i Μυρμηκάνθρωποι di Ferecrate, etc. Tra le molte invenzioni della commedia si può qui ricordare onviamente anche lo ἵπποκάνθαρος di Ar. *Pax* 181, così come il fantastico ἵππαλεκτρῶν di *Pax* 1177, *Av.* 800, *Ra.* 932, 937 (che ha un'ascendenza tragica, Aesch. fr. 212 F [*Myrmidones*]) e l'ambiguo Ἡρακλειοξανθίαν di *Ra.* 499, che mette insieme l'eroe del mito e il servo della commedia. Ancora si può ricordare la sequenza di composti di due nomi propri (non manca l'elemento *-hippo-*) di *Ach.* 603-605 Τεισαμενοφαινίππους, Πανουργιπαρχίδας [...] Γερηθεοδώρους, Διομειαλαζόνας, il *Choiroloekphantides* e il doppio nome che diventa verbo nell'*euripidaristophanizein* di Cratino. Su questi composti comici vd. la rassegna di BETA 2007, 16s. Luciano, sulle tracce della commedia, ha una vera passione programmatica per i nomi parlanti e in particolare per i composti, come si può vedere dagli innumerevoli ibridi fantastici che inventa nelle *Storie vere* (p. es. 1.13), e non trascura neppure di definire la sua stessa opera nei termini di un *monstrum* fatto di elementi e di nature diverse come lo *hippokentauros* (*Bis acc.* 33), vd. in proposito CAMEROTTO 1998, 96-120. Gli elementi presenti nel titolo trovano poi applicazione puntuale nel paragone tra Menippo e il mito di Dedalo e Icaro (*Icar.* 3) e nella definizione paradossale – ma corrispondente al *vero* nella prospettiva satirica – di Menippo come ὑπερνεφέλω ἀνδρὶ (*Icar.* 2). Un bell'esempio di gioco tematico sui nomi è in *Nec.* 20 Κρανίων Σκελετίωνος Νεκυσιεὺς φυλῆς Ἀλιβαντίδος come in *Pisc.* 19 Παρρησιάδης Ἀληθίωνος τοῦ Ἐλεγκικλέους a definizione dello stesso autore satirico, o meglio del suo *porte-parole*, sulla base delle specifiche virtù (cf. il nesso tra i medesimi termini e le loro personificazioni in *Pseudol.* 4, *Pisc.* 17).

1. ΜΕΝΙΠΠΟΣ: Menippo è il celebre filosofo cinico di Gadara (prima metà III sec. a.C.), discepolo di Metrocle. È definito σπουδαιογέλοιος da Strabone (16.759), la sua disposizione satirica è sottolineata da Marco Aurelio (6.47 αὐτῆς τῆς ἐπικήρου καὶ ἐφημέρου τῶν ἀνθρώπων ζωῆς χλευασταί) e secondo Diogene Laerzio nelle sue opere non v'è nulla di serio, ma sono piene di ridicolo (6.99 σπουδαῖον οὐδέν· τὰ δὲ βιβλία αὐτοῦ πολλοῦ κατα-

γέλωτος γέμει). Notizie sulla sua vita sono riportate in Diog. Laert. 6.29, 95, 99-101, vd. DUDLEY 1937, 69-74. Sulla rappresentazione luciana di Menippo vd. RELIHAN 1996, 265-293, su Luciano e la filosofia cinica vd. NESSELRATH 1998, 121-135, part. 128. Per il ruolo del filosofo cinico Menippo di Gadara nella satira luciana cf. le indicazioni programmatiche di *Bis acc.* 33, *Pisc.* 26, dove Menippo è associato tra le altre componenti in particolare alla commedia e alla sua libertà di parola (su Cinismo e commedia vd. BOSMAN 2006, 94s.).

πρὸς τὴν σελήνην: L'immagine iniziale di Menippo che ripensa alle tappe del suo viaggio ricorda, oltre al Menippo della *Negromanzia* luciana, le spiegazioni che l'eroe comico Trigeo, anch'egli di ritorno dalle sedi degli dei, dà al servo (Ar. *Pax* 819-841, per la relazione tra le invenzioni fantastiche luciane e Aristofane vd. in part. il richiamo esplicito alla città di *Nephe-lokokkygia* in *VH* 1.29 e la definizione del commediografo come ἀνδρὸς σοφοῦ καὶ ἀληθοῦς καὶ μάτην ἐφ' οἷς ἔγραψεν ἀπιστουμένου). Le misure in stadi sono comuni (vd. p. es. Thuc. 4.3.2), ma in queste misure del suo viaggio straordinario Menippo riecheggia chiaramente formulazioni erodotee (cf. Hdt. 2.158, 4.41, 175, 5.54). Significativa è la frequenza in Erodoto dell'associazione del numero tremila con la misura in stadi: Hdt. 2.7, 9, 149, 4.85, 86, 5.53 (ma non dimenticherei, sempre nell'*incipit* di un viaggio fantastico, Ar. *Av.* 6 στάδια πλεῖν ἢ χίλια). Cf. le indicazioni relative alle distanze di un altro straordinario viaggio luciano in *VH* 1.9, 27 e alle dimensioni dei luoghi, ancora con echi erodotei, in *VH* 1.34, 40, 2.2, 4, 40. Sui numeri in Luciano vd. SCARCELLA 1985, 249-257, per un rapido confronto tra l'*Icaromenippo* e le *Storie vere* vd. ROUSSEL 2005. Una analisi del rapporto tra la creazione letteraria di Luciano ed Erodoto, con una particolare attenzione al reimpiego parodico e alla sovversione dei paradigmi della narrazione storiografica nel racconto fantastico, è in SAÏD 1994, 149-170.

παρασάγγαι: Per la misurazione in parasanghe, unità lineare persiana equivalente a circa trenta stadi, il principale riferimento letterario è sempre Erodoto (cf. in particolare Hdt. 2.6s. per le varie unità di misura in relazione alle distanze, e inoltre 5.52s., 6.42). Lo σταθμός è il riferimento per una giornata di marcia di un corriere ed equivale all'incirca a cinque parasanghe. Senofonte, nell'*Anabasi*, usa regolarmente, a indicare gli spostamenti della spedizione, la misurazione in σταθμοί e παρασάγγαι (vd. p. es. *An.* 1.2.5). In Luc. cf. *Hist. conscr.* 24.

ἐς αὐτὸν ἦδη τὸν οὐρανόν: Il volo in cielo e la discesa agli Inferi sono tradizionalmente i due paradigmi del viaggio che conduce al di fuori della realtà, come è indicato per es. dalla formulazione di Eur. *Herc.* 1157 πτερωτὸς ἢ κατὰ χθονὸς μολῶν per la ricerca di una via di fuga dai mali del presente (per la prospettiva delle immagini cf. anche i vv. 650-654). E queste so-

no le mete privilegiate per la ricerca di una realtà *altra* nella commedia e le principali vie dello straniamento nella satira luciana. Per la fuga dal reale in cielo attraverso il volo (o in alternativa la discesa verso luoghi inferi) cf. inoltre Eur. *Hipp.* 1290-1293, *Med.* 1296s., *Ion* 1238s., *IT* 1138-1142, (*Hel.* 1478-1480). Vd. anche *infra* (*Icar.* 2).

τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς: Per l'espressione cf. Pl. *Prot.* 321d τῷ δὲ Προμηθεὶ εἰς μὲν τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς οἴκησιν οὐκέτι ἐνεχώρει εἰσελθεῖν. Anche a Menippo, dopo la sua impresa, sarà vietato di tornare ancora in cielo tra gli dei (*Icar.* 34), come è avvenuto a Prometeo dopo il furto del fuoco e delle arti. Non lontana è la definizione dell'obiettivo di Trigeo, eroe comico non privo di tratti prometeici (vd. CASSIO 1985, 30): *Pax* 161 Διὸς εἰς ἀυλάς, 178 τὴν οἰκίαν τὴν τοῦ Διὸς. Cf. anche il gioco parodico di Ar. *Ra.* 100, 311 αἰθέρα Διὸς δωμάτων.

εὐζώνῳ ἀετῷ μῖς ἡμέρας: Hdt. 1.72 μῆκος ὁδοῦ εὐζώνῳ ἀνδρὶ πέντε ἡμέραι, 104, 2.34. Cf. anche Thuc. 2.97.1, 3. In Luc. l'espressione erodotea è riutilizzata in *Rb. Pr.* 5. La metafrasi è un primo segnale della logica *altra* che è propria della satira: Menippo, come si vedrà, ha adottato nuove categorie e nuovi pensieri da volatile.

ἀστρονομεῖς: Per l'uso e per il valore ambiguo di ἀστρονομεῖν cf. Pl. *Theaet.* 174a (per Talete) e l'applicazione stravolta del verbo in Ar. *Nub.* 194.

ἀναμετρεῖς: In Ar. *Nub.* 201-203, l'associazione tra ἀστρονομία e γῆν ἀναμετρεῖσθαι (= γεωμετρία) è nell'elenco delle ricerche che si compiono nella scuola di Socrate. Cf. il catalogo delle virtù del filosofo pitagorico di *Vit. auct.* 2 ἀριθμητικὴν, ἀστρονομίαν, τερατείαν, γεωμετρίαν, μουσικὴν, γοητείαν. In *Icar.* 22 γεωμετρομένη indica le indagini sulle misure della luna.

παρασάγγας ὑποξενίζοντας: Per lo schema luciano dell'incontro e della sorpresa all'inizio del testo, cf. *Nec.* 1, *Cont.* 2, etc. Vd. in proposito ANDERSON 1976, 110s. Le parole 'straniere' sottolineano la prospettiva straniante dell'eroe satirico, che trova applicazione sistematica in altre opere di Luciano, in particolare nell'*Anacarsi*, nel *Tossari o l'amicizia* e nello *Scita*.

μετέωρα καὶ διαέρια – λαλεῖν: Il valore dell'espressione è ambiguo, e richiama moduli della critica di Aristofane contro Socrate nelle *Nuvole*. In questo coincide con l'applicazione negativa di azioni e immagini simili ai filosofi fisici in *Icar.* 5-9. Ma qui l'immagine è applicata a Menippo, con un'ambiguità che ben si addice a quelli che sono i tratti e i modi specifici dell'eroe satirico.

καθάπερ οἱ Φοίνικες: I Fenici, che agli occhi dei Greci apparivano come i navigatori e i mercanti per eccellenza fin dall'*Odissea* (cf. qui anche *Icar.* 16), erano noti per le loro conoscenze astronomiche applicate alla navigazione,

come testimoniano Arato (*Phaen.* 42-44) e Strabone (1.1.6). Sulla navigazione e l'orientamento astronomico nel mondo antico vd. HÖCKMANN 1988, 246-253; per le conoscenze astronomiche vd. DICKS 1970.

μακρόν τινα τὸν ὄνειρον λέγεις; L'interlocutore non comprende la spiegazione paradossale e interpreta come frutto di un sogno il viaggio di cui sta parlando Menippo. Per l'espressione cf. *Somn.* 17 (con analoghi problemi relativi alla percezione del racconto), *Gall.* 6 μετάλλα ὅλα χρυσεῖα κεκοιμησθαι (con l'equivalenza tra sogno e racconto al § 5). Per un analogo stravolgimento, tra sogno e realtà, cf. Ar. *Vesp.* 28-30, 1218. La logica spostata del viaggio paradossale è interpretata come follia nel parallelo viaggio all'Adede di Menippo nella *Negromanzia* (*Nec.* 1 παραπαίεις). Cf. la percezione del progetto di Trigeo da parte dei servi come una follia, e per di più di tipo assolutamente nuovo, in Ar. *Pax* 54s. ὁ δεσπότης μου μαίνεται καινὸν τρόπον, ἢ οὐχ ὄνπερ ὑμεῖς, ἀλλ' ἕτερον καινὸν πάννυ, 65 τὸ γὰρ παράδειγμα τῶν ματιῶν, 66 χολή, 90 ὡς παραπαίεις, 95 οὐχ ὑγιαίνεις (anche il progetto utopico di Pisetero in Ar. *Av.* 427 è percepito come l'idea di un folle). Per questo tratto dell'eroe comico vd. CAMEROTTO 2007b, 270s.

2. διοπετής – ἐξ οὐρανοῦ: L'aggettivo διοπετής/διυπετής, usato qui ironicamente e in funzione scortica, significa «caduto da Zeus/dal cielo» (vd. Frisk *GEW* e Chantraine *DELG*, s.v. διυπετής), come indica l'uso analogo, in associazione con θεσπέσιον, di *Im.* 9 διυπετὲς ὡς ἀληθῶς, οἷόν τι τῶν ἐξ οὐρανοῦ γένοιτο, dove l'epiteto definisce la visione straordinaria e di segno positivo di Pantea. Luciano usa pure la formula epica διυπετέος ποταμοῖο in *Alex.* 48, ma qui il riferimento ipotestuale è piuttosto da individuare in Eur. *IT* 977, dove l'epiteto designa una statua caduta dal cielo (cf. anche Plut. *Numa* 13.3 lo scudo di bronzo caduto dal cielo, Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.66 il palladio di Troia, Aristophon fr. 4.1 K.-A. – ma non meno interessante è l'immagine di Eur. fr. 971 διοπετεῖς ἀστέρες). In *Hy. Aphr.* 4 l'espressione οἰωνοῦς τε διυπετέας indica gli uccelli del cielo in contrapposizione agli esseri della terra e del mare. Si può confrontare anche un epiteto come σεληνο[πε]τής che Ione di Chio userebbe come attributo per il poeta Museo (fr. 95 Leurini).

θαυμάσια καὶ ἀκούσας καὶ ἰδών: Menippo si presenta come *autoptes*, testimone che ha visto e che ha udito di persona ogni cosa: riprende – a conferma della veridicità del suo viaggio (sulla funzione vd. SAÏD 1993, 255s.) – un motivo tipico della storiografia (Hdt. 1.8, 2.29, 99, Thuc. 1.22.2-4; ma cf. anche Hom. θ 491 ὡς τέ που ἦ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας – il motivo è comunque diffuso, p. es. Eur. *Med.* 654s.). Il nostro eroe satirico associa vista e udito in maniera e con funzione analoga a quanto avviene all'inizio della *Negromanzia* (2 ἄ τε εἶδες ἄ τε ἤκουσας ... μηδὲν τῶν ὀξίων θεάς ἦ

ἀκοῆς παραλιπεῖν). Cf. *Nec.* 11 ἐωρῶμέν τε τὰ γιγνόμενα καὶ ἠκούομεν, 14 καὶ ἀκούσαι καὶ ἰδεῖν, *VH* 1.2 ἄ μήτε αὐτὸς εἶδεν μήτε ἄλλου ἀληθεύοντος ἤκουσεν, 1.4 γράφω τοίνυν περὶ ὧν μήτε εἶδον μήτε ἔπαθον μήτε παρ' ἄλλων ἐπυθόμην (con un rovesciamento programmatico), *Salt.* 24. La libertà fantastica è propria della poesia (*Hermot.* 72 κηλοῦνται ὀρώντες ἢ ἀκούοντες, *Hist. conscr.* 8) e naturalmente lo *pseudos* viene smascherato dalla verifica autoptica e dall'indagine sulle fonti (*Electr.* 1-5). Luciano richiama, in polemica con una storiografia lontana dal vero, il principio dell'*autopsia* in *Hist. conscr.* 29, 47. Per un quadro generale sull'*opsis* e l'*akoe* nella letteratura e in particolare nella storiografia greca, con alcune osservazioni sull'uso che Luciano fa di questi criteri, vd. NENCI 1953, 14-46, e inoltre GENTILI-CERRI 1983, 8s., SCHEPENS 1980, 14-26. Va aggiunto un ulteriore suggerimento ipotestuale: nel racconto platonico di Er, questi nell'Aldilà deve osservare e ascoltare con attenzione ogni cosa (Pl. *Resp.* 614d ἀκούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ), per poi riportarla fedelmente tra i vivi, in maniera analoga a quanto avviene in Luciano nell'*Icaromenippo*, e più in particolare in *Nec.* 2 e *D. mort.* 1 (1).

ὑπερευφραίνομαι τὸ πέρα πίστεως εὐτυχεῖν: La paradossalità e l'incredibilità sono un tratto fondamentale dei viaggi satirici lucianeî – e proprio in relazione a ciò funziona il principio dell'*autopsia*, come osserva SAÏD 1994, 155 «le 'j'ai vu' est systématiquement utilisé pour corroborer les affirmations les plus invraisemblables». Cf. p. es. le definizioni di *Cont.* 5 πέρα τοῦ πιθανοῦ (e prima, in *Cont.* 4, all'osservazione scettica di Caronte sull'impresa οὐκ, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα δοκεῖ μοι ἀπίθανόν τινα τὴν μεγαλοργίαν ἔχειν, Hermes, che fa da guida alla visione satirica, risponde ιδιώτης γὰρ εἶ, ὦ Χάρων, καὶ ἤκιστα ποιητικὸς: Caronte non ha ancora adottato la prospettiva spostata che è propria della satira), *Nec.* 1 τῆς καινῆς παραδόξου ταύτης ἀποδημίας. Nelle *Storie vere* la paradossalità e in particolare l'*apistia* degli eventi sono i paradigmi che governano la narrazione fin dal titolo (1.13, 18, 25, 29, 40). Nella commedia la dimensione fantastica – fino all'incredibile – è fatto costitutivo dell'invenzione comica: per indicazioni analoghe a quella di Menippo cf. p. es. Ar. *Pax* 131 ἄπιστον εἶπας μῦθον (per l'impresa di Trigeo), *Av.* 416 ἄπιστα καὶ πέρα κλύειν, 422s. ὄλβον οὔτε λεκτὸν οὔτε πιστόν, 1167 ἴσα γὰρ ἀληθῶς φαίνεται μοι ψεύδεσιν (a proposito dell'idea utopica di Pisetero).

ἐπίγειος – ὑπερνεφέλω ἀνδρὶ: Lo stesso tipo di opposizione tra chi sta sulla terra da comune mortale e chi sale in alto verso una dimensione divina, sempre con valenza ironica e con lo stesso epiteto, si trova in *Hermot.* 5: alle persone qualsiasi – e tra queste si pone anche il personaggio satirico – che sono χαμαιπετεῖς παντάπασιν ἐν χροῦ τῆς γῆς e con una formula epica χαμαὶ ἐρχόμενοι, si contrappongono Ermotimo e il suo maestro stoico, per

l'altezza dei pensieri (εἰκότως ὑψηλὰ γὰρ ἤδη φρονεῖς καὶ ἄνωθεν) e per la dimensione sovrumana che hanno raggiunto (μετὰ τῶν θεῶν καὶ ὑμᾶς προσευξόμεθα ὑπερνεφέλους γενομένους καὶ ἀνελθόντας οἱ πάλοι σπεύδετε). Cf. anche in *Prom. es* 6 il richiamo agli attacchi della commedia (ἐπισκώπτειν) contro i filosofi che vengono presentati come ἀεροβατοῦντας ... καὶ νεφέλαις ξυνόντας (cf. la definizione che in *Bis acc.* 33 il Dialogo filosofico personificato dà di se stesso).

καθ' Ὅμηρον – τῶν Οὐρανιῶνων ἐνί: L'interlocutore appella Menippo con una serie di epiteti di ascendenza epica, sempre con funzione scortica, come avverte senza troppi problemi lo stesso Menippo. L'aggettivo θεσπέσιος è in genere usato in Omero per indicare qualcosa che ha natura o provenienza divina, spesso come attributo di suoni, della voce o anche del canto (B 600, μ 158, ω 49; cf. *Luc. Nigr.* 4, *Hes.* 1, *Ind.* 12, *Philops.* 9, *Sat.* 10, *Alex.* 5). Oltre che ad alludere alla provenienza, l'epiteto può essere riferito quindi alla parola di Menippo. È usato da Luciano come attributo elogiativo, oltre che per Pantea (*Im.* 9), Epicuro (*Alex.* 61) e Pitagora (*Alex.* 4, *Laps.* 5), anche per Mitrobarzane, la guida di Menippo nel fantastico viaggio all'Ade (*Nec.* 6). Viene applicato ironicamente al falso maestro di retori che propone una via facile al successo (*Rb. Pr.* 11). Un uso ironico analogo è in Pl. *Theaet.* 151b in relazione ai sofisti. Sempre nell'epica Ὀλύμπιος è epiteto degli dei e in particolare di Zeus (Σ 79, X 130, *Hes. Op.* 474, etc.; cf. l'applicazione parodica di Ar. *Ach.* 530). Per l'uso di Οὐρανίωνες, riservato agli dei, cf. E 373, 898, Φ 275, 509; Ω 547; A 570, P 195, Ω 612, etc. L'epiteto affine ἐπουράνιος e la stessa formulazione sono usati ancora in *Luc.* contro Alessandro di Abonutico e la sua pretesa di presentarsi come un dio: *Alex.* 35 τῶν ἐπουρανίων εἷς καὶ αὐτὸς οἰόμενος γεγενῆσθαι (cf. anche *Alex.* 9; *D. deor.* 10 [4] 3, *Prom.* 12).

κλίμακα τηλικαύτην τὸ μέγεθος: Cf. Ar. *Pax* 69-71 dove si riferisce che Trigeo – che possiamo definire come il principale precursore del Menippo luciano – ha fatto il suo primo tentativo di raggiungere le sedi degli dei con dei λεπτὰ κλιμάκια. L'immagine della *klimax* contiene anche un principio di *hybris*, come è possibile verificare dalla relazione che si stabilisce in maniera paradigmatica con Oto ed Efialte (ai quali Menippo sarà poi paragonato, *Icar.* 23) in *Pind.* fr. 162 M. πινάντες θεῶν κλίμακ' οὐρανὸν ἐς αἰπὺν e con Capaneo in Aristophon fr. 5.5s. K.-A.

οὐ πάνυ ἔοικας ἐκείνῳ τῷ Φρυγί: L'aspetto fisico di Menippo non è certo quello di un Ganimede: in *D. mort.* 1 (1) 2 è vecchio, pelato, vestito di un mantellaccio bucato e pieno di toppe, e ride sempre. La bruttezza del filosofo cinico appare un *topos* (cf. *Diog. Laert.* 6.91 [Cratete] ἦν δὲ καὶ τὴν ὄψιν αἰσχρὸς καὶ γυμναζόμενος ἐγελάτο), che si può far risalire alla figura di Socrate, per i cui tratti fisici vd. Pl. *Theaet.* 143e, *Symp.* 215a-b (e in *Luc.*

*D. mort.* 6 [20] 4). Il motivo della bellezza agisce con sviluppo più ampio e in termini positivi in *Nav.* 43. Il gioco ironico sull'avvenenza di Menippo è per certi versi confrontabile con quello di *Ar. Pax* 40 Ἀφροδίτης μὲν γὰρ οὐ μοι φαίνεται (per lo *hippokantharos*). Nelle *Lettere di parassiti* di Alcifrone (3.23.4) v'è Limentero che racconta il sogno nel quale da novello Ganimede viene rapito dall'aquila in cielo.

ἀνάρπαστον γεγονέναι πρὸς τοῦ ἀετοῦ: Il «frigio» è Ganimede, oggetto della passione di Zeus, che una volta rapito in cielo dall'aquila – o dallo stesso Zeus in sembianze di aquila –, diviene il coppiere degli dei (cf. *D. deor.* 8 [5], 10 [4]). In *Icar.* 27 egli è presente al convito degli dei e di nascosto fa assaggiare a Menippo il nettare e l'ambrosia. Per la vicenda erotica di Ganimede come paradigma cf. *Theogn.* 1345-1348. Un paragone con una *vis comica* è in *AP* 11.407.3s. Sulla *detorsio* della vicenda di Ganimede vd. BRUNEAU 1962, 193-228. Il paragone con Ganimede richiama insieme all'ascesa nelle sedi degli dei anche il processo della divinizzazione, che come vedremo riguarda per alcuni tratti (satirici) anche il nostro Menippo – sempre sulle tracce di quanto avviene nella commedia (vd. DUCHEMIN 1995, 30s.).

τὸ παράδοξον τοῦ λόγου μύθῳ δοκεῖ προσφερές: Il racconto di Menippo si presenta come un viaggio fantastico che viene presentato come vero, per quanto incredibile (in maniera analoga a quanto avviene nelle *Storie vere*, p. es. 1.7, 13, 18, etc., cf. BELTRAMETTI 1989, 214). Qui si sovrappongono tra loro, mantenendo la pretesa dell'*aletheia*, a) le categorie del sogno, b) del *paradoxon* (cf. *Icar.* 19 παραδόξον θέας, 22 τὸ παράδοξον... τῆς ἐπιδημίας) e c) del mito. Per la 'verità' del racconto che si avvicina al *mythos* cf. *Pl. Gorg.* 523a, 527a.

ὑπὲρ τὸν Δαίδαλον: Il mito diviene paradigma del reale, ma l'impresa di Menippo supera anche le categorie del mito (cf. il contatto e i problemi tra mito e storiografia in *VH* 1.3). Per l'espressione cf. *Hermot.* 20 ὑπὲρ τὸν Λυγκέα δέδορκας, *Nav.* 6 σοφὸς ὑπὲρ τὸν Πρωτέα, *Tim.* 6, *Peregr.* 3, etc.

ἰέραξ τις ἢ κολιοῖς ἐξ ἀνθρώπου: La metamorfosi animale prospettata rappresenta una tra le diverse vie possibili dello spostamento satirico (vd. CAMEROTTO 1998, 207) e richiama anzitutto l'invenzione fantastica degli *Uccelli* di Aristofane, in part. il momento in cui Evelopide e Pisetero con un'operazione magica mettono le ali, 654s. (ma cf. anche *Ar. Vesp.* 49 da uomo diventare κόραξ, 129 paragone col κολιοῖς, 207s. στρουῦθος ἀνὴρ γίγνεται ἢ ἐκπήσεται).

τὸ Δαιδάλειον γὰρ ἐκεῖνο σόφισμα: Per il volo di Dedalo e Icaro vd. *Apollod. Epit.* 1.12s. Il desiderio delle ali per compiere viaggi impossibili è un motivo ricorrente dal cerilo di Alcmane al teatro di Euripide, *Suppl.* 620, *Andr.* 861s., *Hipp.* 732-775, *Hel.* 1451-1494, *IT* 1089-1151 (e ancora *Med.* 1297, *Herc.* 1157s., *Ion* 796-799).

3. ὃ τολμηρότατε πάντων: Cf. Ar. *Pax* 182, 362 τόλμηρε, 1031 πορίμω τε τόλμη (per Trigeo). L'impresa di Menippo è un *tolmema* (cf. § 23 Μένιππος ἐτόλμησεν ἐς τὸν οὐρανὸν ἀνελθεῖν, come Oto ed Efialte) che richiama l'analogo viaggio di Trigeo: Ar. *Pax* 93s. ὑπὲρ Ἑλλήνων πάντων πέτομαι, ἢ τόλμημα νέον παλαμησόμενος (cf. anche *Ra.* 116 τολμήσεις per la catabasi di Dioniso). Sul *tolmema* dell'eroe comico vd. CAMEROTTO 2007b, 281s. Il volo di Menippo è qui degno di essere paragonato a quello di Dedalo e Icaro – come nella *Pace* il volo di Trigeo richiama il mito di Bellerofonte e di Pegaso (76, 135, 154). Le due figure del mito sono frequentemente usate da Luciano come coppia di opposti: Dedalo è paradigma di sapienza tecnica ma anche di saggezza, Icaro al contrario di dissennatezza e di *hybris* (*Gall.* 23, *Im.* 21, *Salt.* 49, *Astrol.* 14s.). Nella sua impresa Menippo sembra seguire le tracce di Dedalo, ma si distacca presto dal suo equilibrio per andare ben oltre le vicende del mito (seguendo gli impulsi fantastici della commedia), associandosi piuttosto a Icaro – come dice anche il titolo – per il *tolmema*, ma anche per la prospettiva autoironica che regge tutta la narrazione. Per un catalogo degli eroi del volo in Luciano cf. *Astrol.* 13-19.

Μενίπειόν τι πέλαγος: Su Icaro e la denominazione del mare Icario cf. Luc. *Astrol.* 15, [*Philopatr.*] 2; Apollod. *Epit.* 1.13, Paus. 9.11.5, Strab. 14.1.19, Diod. 4.77.7-9. Per un analogo procedimento etimologico si può confrontare p. es. Aesch. *Prom.* 839-841 (il mare Ionio deriva il nome dall'eroina Io), e in Luc. *D. mar.* 6 (9) 1 (per l'Ellesponto). Il timore di precipitare in mare è un motivo anche dell'impresa di Trigeo, sempre con una serie di giochi linguistici associati all'azione (Ar. *Pax* 140-145). A questo si aggiunge per l'eroe comico il rischio di diventare così un personaggio di tragedia (146-148). E in effetti il primo tentativo di ascesa di Trigeo con i *klimakia* era finito in una rovinosa caduta (70s.). E nella commedia il pericolo della caduta entra in gioco, con una rottura della finzione scenica, anche per l'azione della macchina teatrale (174). Per i pericoli dell'impresa satirica, in particolare per il rischio di cadere dalla specola, cf. in Luc. *Cont.* 5. Richiama l'attenzione su questi contatti ANDERSON 1982, 76.

πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς διηγήσεως: L'interlocutore seguendo passo dopo passo le spiegazioni di Menippo finisce per credere al racconto e come narratore fa entrare nella prospettiva fantastico-satirica dell'opera anche l'ascoltatore/lettore. Analogo procedimento è anche nel dialogo che introduce la *Negromanzia* (2).

πᾶσαν ἐξ ἀρχῆς τὴν ἐπίνοιαν: Il riavvio del racconto «dal principio», che ritorna p. es. in *Nigr.* 8, è un modulo della narrazione epica e ha dei paralleli in quelli che sono i paradigmi sempre presenti nella composizione luciana, nella commedia (cf. in particolare Ar. *Pax* 66s.) e nei dialoghi di Platone (sul rapporto tra dialogo e narrazione vd. CAPRA 2003). Per l'ἐπίνοια (cf. § 23),

l'idea progettuale dell'impresa, cf. Ar. *Pax* 127s. Un funzionamento analogo è in *Nec.* 2 τίς ἡ ἐπίνοιά σοι τῆς καθόδου, 3 τὰ περὶ τῆς γνώμης τῆς ἐμῆς, ὅθεν ὠρμήθην πρὸς τὴν κατάβασιν.

εἶ σοι σχολή, δίδειμι: La valutazione della *scholē* per il dialogo, la narrazione o l'indagine filosofica è motivo dei dialoghi di Platone (cf. p. es. *Phaedr.* 227b, *Ion* 530d) ed è motivo dialogico ricorrente in Luciano (*I. trag.* 6, *Prom.* 4, *Philops.* 6, *Anach.* 16, *Hermot.* 13, etc.).

μετέωρός εἰμι ὑπὸ τῶν λόγων: Le attese narrative tengono sospeso l'ascoltatore per il desiderio di conoscere gli sviluppi dell'azione, ma anche lo fanno letteralmente sollevare, tanto da farlo partecipare *fisicamente* al volo di Menippo. Cf. il volo della nave di Luciano in *VH* 1.9 ἄνω μετέωρον ἐξηρητημένην. Per la sospensione nell'attesa di ciò che segue cf. *I. trag.* 4.

ἐκ τῶν ὄτων ἀπηρητημένον: L'immagine ha di norma valore metaforico (*Herc.* 8 ἔλκειν τῶν ὄτων, *Scyth.* 11 ἀπὸ τῶν ὄτων ἀναδησάμενος), mentre qui sembra oscillare ambiguamente, e non senza ironia (cf. *Icar.* 34), tra la metafora e la realtà. Un gioco metaforico in una sequenza analoga e con significato simile è in Ar. *Av.* 432s. κλύων γὰρ ὧν σύ μοι λέγεις || λόγων ἀνεπτέρωμαι: di fronte agli *apista* che si annunziano da parte dell'eroe comico Pisetero, il coro non vede l'ora di ascoltare. Per il desiderio di ascoltare il racconto del protagonista dell'impresa cf. *Eq.* 620-622 (ma a questo proposito si possono confrontare anche i paradigmi dei dialoghi platonici, come il *Simposio* o il *Fedro*).

4. πλούτους – δυναστείας: È il principio della ricerca filosofica che, a partire dallo sprezzo dei beni mortali, è diretta verso le cose di sotterra e verso le cose che stanno in cielo in Pl. *Theaet.* 173e ταῦτα πάντα ἡγήσαμένη μικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταχῆ πέτεται κατὰ Πίνδαρον “τὰς τε γὰς ὑπένερθε” καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, “οὐρανοῦ θ' ὑπερ” ἀστρονομοῦσα. La medesima classificazione dell'*Icaromenippo*, a cui è associato l'attacco satirico, ritorna in *Nec.* 12 τὰ λαμπρὰ ἐκεῖνα πάντα, πλούτους λέγω καὶ γένη καὶ δυναστείας, *Nigr.* 4 καὶ τῶν δημοσίᾳ νομιζομένων ἀγαθῶν καταγελάσαι, πλούτου καὶ δόξης καὶ βασιλείας καὶ τιμῆς, ἔτι τε χρυσοῦ καὶ πορφύρας, καὶ τῶν πάνυ περιβλέπτων τοῖς πολλοῖς. Per contro chi non rifiuta la ricchezza, l'oro, la porpora e il potere sarà necessariamente privo delle virtù e delle prerogative che appartengono all'eroe satirico, ossia risulterà ἄγευστος μὲν ἐλευθερίας, ἀπείρατος δὲ παρρησίας, ἀθέατος δὲ ἀληθείας (*Nigr.* 15, vd. VISA-ONDARÇUHU 2006, 263). Una diversa prospettiva è nel catalogo di *Somn.* 13. Per il rifiuto delle ambizioni umane, in vista di un obiettivo etico più elevato, cf. Pl. *Gorg.* 526d. Si tratta di una prospettiva e di una formulazione che diviene comune, cf. p. es. in An. *Subl.* 7.1 il riferimento a πλοῦτοι, τιμαί, δόξαι, τυραννίδες come beni vani oggetto del καταφρονεῖν.

καταφρονήσας αὐτῶν: I beni terreni e le ambizioni umane sono spesso oggetto della satira di Luciano, come della filosofia cinica. In *D. mort.* 1 (1) 1 lo stesso Menippo ride con disprezzo di questi beni: ἰκανῶς τὰ ὑπὲρ γῆς καταγεγέλασται. Cf. *Nigr.* 4 ταπεινὰ καὶ καταγέλαστα. In proposito vd. NESSELRATH 1985, 463s.

ἀνακύπτειν: Cf. in *Fug.* 5 l'espressione ἀναβλέψαντες δὲ πρὸς τὴν ἀλήθειαν per la funzione etica della filosofia in contrapposizione ai vizi e alle ambizioni degli uomini. Per il guardare verso l'alto nella vita e per l'opposizione κάτω-ἄνω cf. *Pl. Resp.* 586a, e un'analoga tensione verso l'alto col conseguente disprezzo delle cose terrene è in *Phaedr.* 249d ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν. Ma è anche l'impulso di Trigeo, che all'inizio della sua impresa nella *Pace* di Aristofane, rivolge lo sguardo interrogativo verso il cielo: *Ar. Pax* 56 δι' ἡμέρας γὰρ εἰς τὸν οὐρανὸν βλέπων (con diversa funzione cf. anche *Av.* 264). Analoga disposizione, per lo stesso tipo di indagine che qui è intrapresa da Menippo, è in *Ar. Nub.* 171s. (cf. anche l'applicazione comica rovesciata in *Nub.* 193s.). Il Socrate della commedia e in particolare delle *Nuvole*, con le sue ricerche paradossali che lo fanno superiore anche a Talete (*Nub.* 180), rappresenta uno dei paradigmi delle indagini di Menippo: come Socrate rivolge la sua attenzione ai fenomeni celesti e verso gli Inferi (*Ar. Nub.* 171-195), così Menippo compie i suoi viaggi in cielo nell'*Icaromenippo* e all'Ade nella *Negromanzia*, naturalmente con un diverso e specifico obiettivo, ossia per osservare da una specola privilegiata e in una prospettiva esclusivamente etica e satirica la vita sulla terra.

καὶ πρὸς τὸ πᾶν ἀποβλέπειν: Inizia qui il percorso intellettuale (e satirico-fantastico) di Menippo. Dopo aver abbandonato le ambizioni terrene, egli decide di dedicarsi alla ricerca dei principi che regolano il cosmo e i fenomeni fisici, e per questo si affida all'insegnamento dei filosofi. Ma questa esperienza ha come esito un'incertezza (*aporia*) ancora maggiore di quella iniziale a causa della contraddittorietà delle teorie dei filosofi e perciò Menippo cerca una nuova via. La polemica contro le indagini e le teorie dei filosofi fisici ha una lunga tradizione e la si può far risalire a Socrate, che pure era stato accusato di dedicarsi a questo genere di ricerche (*Pl. Apol.* 18b-c, 19b-d, cf. *Ar. Nub.* 171-234) tanto che gli erano state attribuite le idee di Anassagora (*Pl. Apol.* 26e). Cf. *Xen. Mem.* 1.1.11-16 Socrate non si occupa di fisica, come altri filosofi che per queste loro ricerche sono definiti folli, la ricerca di Socrate è invece rivolta alla vita dell'uomo e all'etica; 4.7.4-9 le conoscenze astronomiche sono legittime, quando hanno un'applicazione pratica come la navigazione, ma cercare di conoscere le distanze dei corpi celesti dalla terra è uno spreco di tempo; Socrate, pur avendo nozioni di fisica, cerca di distogliere dallo studio dell'astronomia e dalle indagini su come la divinità ha di-

sposto ogni cosa, e ritiene che Anassagora, per le sue assurde teorie sul sole, sia uscito di senno. Uno degli archetipi della vicenda di Menippo può essere individuato nella storia delle ricerche di Socrate del *Fedone* platonico (95e-99d). Socrate, da giovane, si era appassionato alle ricerche sulla natura (96a *περὶ φύσεως ἱστορία*); si era ritrovato, però, inadatto, in particolare di fronte allo studio dei fenomeni celesti, al punto che gli era diventato oscuro anche ciò che prima era chiaro (96c *ἐτυφλώθη*); aveva poi sperato di trovare in Anassagora il maestro delle cause di tutte le cose e la spiegazione della posizione e dei movimenti della terra, del sole, della luna e degli astri, ma le teorie che avrebbero dovuto spiegare i fenomeni particolari si dimostrano assurde (*ἄτοπα*) ed è così costretto a rinunciare (97c-98a). Sarebbe disposto a farsi allievo di chiunque pur di conoscere la vera causa, ma i filosofi fisici sembrano procedere a tentoni nel buio (99b-c). Decide così di intraprendere un nuovo percorso per la sua ricerca (99d *δεύτερον πλοῦν*), anche se si va incontro al rischio – da cui ci si dovrà guardare – di rimanere accecati, come può capitare a coloro che, quando v'è un'eclissi, guardano direttamente il sole (99d-e). Per la polemica contro i filosofi fisici cf. anche Val. Max. 4, *Ext.* 1 (Socrate in contrapposizione alle vane discussioni dei fisici).

ὁ ὑπὸ τῶν σοφῶν καλούμενος κόσμος: Nell'ambito della critica socratica contro le ricerche astronomiche cf. l'analoga formulazione di Xen. *Mem.* 1.1.11 *σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει*. Una definizione è in Arist. *De mundo* 391b *κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων*. Sull'origine del *kosmos*, vd. *infra* (*Icar.* 8).

οὔτε τὸν δημιουργόν: Sul *demiourgos*, vd. *infra* (*Icar.* 8).

οὔτε ἀρχήν: Il concetto di ἀρχή risale ad Anassimandro, che, come testimonia Simplicio sulla base di Teofrasto, è il primo filosofo a usare il termine (*VS* 12 A 9): l'ἀρχή è per Anassimandro l'*apeiron*, dal quale le cose si generano e nel quale hanno fine, mentre esso è immortale e indistruttibile (*VS* 12 A 15).

οὔθ' ὅ τι τὸ τέλος: Per il concetto di τέλος cf. Arist. *Metaphys.* I 3, 983a 31, *Phys.* II 3, 194b 32 (come *scopo*, τὸ οὐ ἔνεκα, causa opposta all'ἀρχή τῆς κινήσεως).

ἀστέρας – σελήνην: Sugli astri, il sole, la luna e le fasi lunari vd. *infra* (*Icar.* 20). Cf. l'immagine di Socrate che a bocca spalancata sta a osservare i movimenti della luna in Ar. *Nub.* 171s. (e cf. anche 1507).

χάλαζα κατενεχθεῖσα: Nella scena celeste del viaggio di Menippo la gestione degli eventi meteorologici è poi nelle mani di un indaffaratissimo Zeus. Una spiegazione fantastica e paradossale della grandine è in *VH* 1.24. Per l'interpretazione dei fenomeni atmosferici cf. Anassimandro *VS* 12 A 23.

5. παρὰ τῶν φιλοσόφων – ἐκμαθεῖν: In un passo della *Negromanzia* (§ 4), che presenta una analoga *quaestio* filosofica, a dubbi simili Menippo cerca un rimedio sempre affidandosi ai filosofi, ma sarà costretto a risolverli altrimenti, intraprendendo il parallelo viaggio all'Ade. Cf. anche *Pisc.* 11 (Parresiade, eroe satirico e *alias* di Luciano, alla ricerca della Filosofia).

χρόας ὠχρότητι: Per il pallore come tratto dei filosofi cf. il precedente comico di Ar. *Nub.* 103, 1171. In Luc. *I. trag.* 1 ὠχρὸς περιπατῶν, φιλοσόφου τὸ χρώμ' ἔχων, 33, *Cat.* 17, *Gall.* 10, *Fug.* 27, *Hermot.* 2.

γενείου βαθύτητι: L'aspetto esteriore dei filosofi, con i tratti qui descritti e contrapposto alla loro corruzione e meschinità interiore, rappresenta un cliché comune ampiamente sfruttato dalla polemica luciana (vd. BOMPAIRE 1958, 485s., CLAY 1992, 3414-3420). Tra i molti esempi possibili cf. *Bis acc.* 6 i mantelli, le bisacce, i bastoni, le lunghe barbe, il libro nella sinistra, 11 l'aspetto dimesso, la barba, la loquacità, *D. mort.* 6 (20) 5 l'aspetto esteriore, 20 (10) 8 l'aspetto dei filosofi e i vizi, *Pisc.* 11 il mantello logoro, la lunga barba, 12 lo sguardo accigliato, 31 la barba, l'andatura, la veste, 37, *Demon.* 13, 19 barba, *Tim.* 54. Una vera e propria immagine segnaletica è quella che ritrae i filosofi cinici in *Fug.* 27 ὑπωχρον, ἐν χρῶ κουρίαν, ἐν γενεῖω βαθεῖ, πήραν ἐξημμένον καὶ τριβώνιον ἀμπεχόμενον, ὀργίλον, ἄμουσον, τραχύφωνον, λοίδορον.

ὑσαγόραι: Per l'epiteto epico ὑσαγόρης cf. Hom. α 385, β 85, 303, ρ 406. Una valenza ironica dell'epiteto è già in Omero, nell'uso che ne fa Antinoo contro la nuova intraprendenza oratoria di Telemaco.

συχνὸν ἀργύριον: L'avidità è un altro dei tratti tipici dei filosofi nella polemica di Luciano (cf. l'episodio dell'onorario dello stoico di *Hermot.* 9s.), ed è un motivo che risale già alla critica socratica e platonica contro i sofisti (ma anche aristofanea contro lo stesso Socrate, cf. Ar. *Nub.* 245s., 1145s.). Cf. ancora *Icar.* 16, 30.

ἠξίου μετεωρολέσχης τε διδάσκεσθαι: Il composto μετεωρολέσχης è un termine notevole, desunto dalla commedia, della polemica contro i filosofi (ma cf. le espressioni μετέωρα λαλεῖν [*Icar.* 1] e μετέωρα ἐφρόνου [*Icar.* 11] che sono applicate in modi non privi di ambiguità a Menippo). In *Prom. es* 6 Luciano ricorda gli attacchi della commedia (di Aristofane) contro i filosofi φροντιστὰς καὶ μετεωρολέσχας ... τὰ ἀέρια λεπτολογουμένους (il termine è ripreso nello scritto pseudo-luciano [*Am.*] 54; cf. anche *Nec.* 21 μετεωρολογεῖν equivale ad ἀφροσύνη; *Bis acc.* 33 il dialogo filosofico è rivolto per sua natura allo studio degli dei, della natura e dei cicli dell'universo e per questo viene rappresentato ὑψηλὸν ἄνω που τῶν νεφῶν ἀεροβατοῦντα ... κατὰ τὴν ἀψίδα πετόμενον καὶ ἀναβαίνοντα ὑπὲρ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ). Il termine μετεωρολέσχης sembra fosse usato dagli Ateniesi per

definire, con disprezzo, i filosofi per i loro studi astronomici (Ar. fr. 401 K.-A.; cf. Hesych. μ 1086.1 μετεωρολέσχαι· φλυαροῦντες τὰ περὶ οὐρανόν, *schol. Ar. Nub.* 332a, 12 φιλοσόφων... μετεωρολεσχούντων, *schol. Tricl. Ar. Pac.* 92a μετεωρολέσχας τοὺς φιλοσόφους, ὅτι τὰ οὐράνια περινοοῦσιν, *Suid.* μ 768-769 s.v. μετεωροκοπεῖς, σ 814.5 s.v. μετεωρολέσχαι), e tra questi Anassagora (Plut. *Nic.* 23). Socrate, in una prima versione delle *Nuvole* di Aristofane (*schol. Ar. Ran. Arg.* IV 21-25, *schol. vetera Ar. Nub.* 223c β, *Suid.* κ 2370 s.v. κρεμάθρα), era annoverato tra i μετεωρολέσχαι, senza che si distinguesse la natura specificamente etica della sua indagine e la sua critica nei confronti dei fisici (cf. Ar. *Nub.* 333 μετεωροφέννακας, 360 μετεωροσοφιστῶν). Anche Platone riprende la critica e riusa il termine nella discussione sul ruolo dei filosofi nella città, rovesciando l'opinione comune che rappresenta i (falsi) filosofi come ἀχρήστους e μετεωρολέσχας (*Resp.* 489c). Vd. FARIOLI 1998, 235 n. 8, 249 (con bibliografia). Secondariamente può essere valutato anche il paradigma parallelo della polemica aristofanea contro gli *aerei* ditiramografi, cf. Ar. *Av.* 1372-1409, *Pax* 827-831.

τὴν τῶν ὄλων διακόσμησιν καταμαθεῖν: Nelle *Nuvole* di Aristofane a Strepsiade, che è venuto alla sua scuola per diventare un allievo, Socrate promette la conoscenza delle cose divine (250s.), di venire a colloquio con le nuove divinità, ossia le *Nuvole* (252) – come in effetti succederà – e di divenire un abile parlatore (260, cf. 239).

εἰς μείζους ἀπορίας: Lo stesso esito fallimentare del tentativo di ricorrere ai filosofi è definito da Luciano in maniera proverbiale in *Nec.* 4 ἐλελήθειν δ' ἔμαντὸν εἰς αὐτό, φασί, τὸ πῦρ ἐκ τοῦ καπνοῦ βιαζόμενος.

ἀρχάς τινας καὶ τέλη: Cf. *Nec.* 21 τέλη καὶ ἀρχάς ἐπισκοπεῖν (nel consiglio finale di Tiresia, come ricerca da abbandonare e segno di ἀφροσύνη), *Hermot.* 36, 56.

καὶ ἀτόμους καὶ κενά: La realtà è costituita di atomi e di vuoto secondo la fisica di Leucippo (Diog. Laert. 9.30) e di Democrito (Diog. Laert. 9.44; in Luc. cf. *Vit. Auct.* 13), ripresa poi da Epicuro. Cf. anche nel catalogo di *Nec.* 4 ἀτόμους καὶ κενά, e l'uso metaforico per l'immagine degli atomi epicurei di *Icar.* 18.

καὶ ὕλας: Il concetto di ὕλη come *sostanza, materia, sostrato* è illustrato in Arist. *Phys.* II 9, 200a 33.

καὶ ἰδέας: Per la teoria platonica delle idee vd. in particolare *Phaed.* 102b-107b, *Phaedr.* 246a-250c, *Resp.* 514a-519d. In Luciano, sempre come riferimento polemico, cf. *Vit. auct.* 18, *Symp.* 39, *Nec.* 4 (ma cf. p. es. la critica di Diogene contro Platone in Diog. Laert. 6.53).

τὰ τοιαῦτα ὁσημέραι μου καταχέοντες: Nello stesso problema, con una simile formulazione, si imbatte Menippo in *Nec.* 4 περὶ μὲν γὰρ τοῦ κόσμου

τί χρῆ καὶ λέγειν; ὅς γε ιδέας καὶ ἀσώματα καὶ ἀτόμους καὶ κενὰ καὶ τοιοῦτόν τινα ὄχλον ὀνομάτων ὀσημέραι παρ' αὐτῶν ἀκούων ἐναντίων (con l'esito di *Nec.* 21). Cf. anche le critiche di Pan nei confronti dei filosofi in *Bis acc.* 11.

μαχόμενα πάντα καὶ ὑπεναντία: Cf. *Icar.* 8, 23. Il dissenso tra i filosofi è un altro dei *topoi* della satira luciana. Costituisce il tema del *Simposio o i Lapiti* e lo si ritrova in un contesto analogo all'*Icaromenippo* in *Nec.* 4. Cf. *Paras.* 27s., *Bis acc.* 7, *Eun.* 2, *Hermot.* 14, 66, *Pisc.* 23, *Nec.* 21, *Tim.* 9, *D. mort.* 1 (1) 1; vd. anche Sen. *Apoc.* 2 *facilius inter philosophos quam inter horologia conveniet*. La stessa critica, per le ricerche e il dissenso tra le teorie fisiche che ne derivavano, era mossa, secondo Senofonte (*Mem.* 1.1.13), da Socrate ai filosofi che lo avevano preceduto e a lui contemporanei.

πρὸς τὸν αὐτοῦ λόγον ἕκαστος ὑπάγειν ἐπειρῶντο: È il problema che in Luciano costituisce l'argomento polemico dell'*Ernotimo o le scuole filosofiche*, nel quale un Licino in veste di portavoce dell'autore attacca Ernotimo che ha creduto ciecamente al suo maestro stoico: il momento critico, ossia l'*aporia* fondamentale e insolubile (*Hermot.* 26), è quello della scelta tra le diverse filosofie (14). Credere a una delle singole filosofie è come finire in un labirinto e il filo d'Arianna per uscirne è il motto attribuito a Epicarmo (fr. 250 K., cf. Eur. *Hel.* 1617): νῆφε καὶ μέμνησο ἀπιστεῖν (*Hermot.* 47)

οὐ τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν: La diafonia tra i filosofi è un motivo satirico che deriva in Luciano dallo Scetticismo (cf. *Tim. Phl.* fr. 21, 22 Di Marco, *Sext. Hyp.* 1.165, vd. DOLCETTI 1996, 132-143). Ma va ricordato che il pluralismo delle teorie cosmologiche – in termini positivi – è un carattere specifico del pensiero scientifico greco, come mette bene in evidenza LLOYD 1993, 258-64. Questo pluralismo, o piuttosto la contraddittorietà delle teorie, porta però a posizioni scettiche e alla rinuncia dell'indagine fisica.

6. τὴν ἐν τοῖς λόγοις τερατουργίαν: Tra i *topoi* della satira contro i filosofi rientrano anche la *ἀλαζονεία* (il termine *ἀλαζόνες* è molto frequente in Luc. per i bersagli della satira) e la corrispondente *τερατουργία* verbale (cf. *Gall.* 4, *Peregr.* 28). Quest'ultima definizione va accostata a quella dei filosofi come *θαυματοποιοί* in *Icar.* 8. Analoga è l'accusa di *γοητεία* (cf. *Pisc.* 15, 25, etc.).

χαμαὶ ἐρχομένων ἡμῶν: La medesima formula epica, con l'aggiunta di *χαμαιπετεῖς παντάπασιν ἐν χρῶ τῆς γῆς*, è utilizzata da Luciano in *Hermot.* 5 per la contrapposizione tra i comuni mortali e i filosofi stoici che invece si collocano superbamente tra gli dei (al di sopra delle nuvole). Cf. in part. l'uso epico nell'opposizione polare *ἀθάνατοί τε θεοὶ χαμαὶ ἐρχόμενοι τ' ἄνθρωποι* (Hes. *Th.* 272, E 442 decl.). Secondo il codice epico gli dei stanno

in alto, sull'Olimpo o in cielo: θεοὶ οὐρανίωνες (η 242); Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες (A 18). Gli uomini invece stanno sulla terra: ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι (θ 479, Δ 45 decl., etc.). Cf. anche *Hy. Dem.* 11, 55, *Hy. Herm.* 161, *Hes. Th.* 296, fr. 1.7 M.-W. Per la presunzione di superiorità dei filosofi rispetto agli altri uomini cf. la definizione di *D. mort.* 20 (10) 8 τὸ οἶεσθαι ἀμείνων εἶναι τῶν ἄλλων.

οὐδὲ ὀξύτερον τοῦ πλησίον δεδορκότες: Per la metafora della *cecità* cf. p. es. *Luc. Sat.* 6 (filosofi), *Fug.* 10 (sofisti). Vd. HELM 1906, 88 n.1. *L'oxyderkia*, che i filosofi pretendono di avere, sarà invece propria dell'eroe satirico, *Icar.* 13-15. In *Bis acc.* 1 anche al cieco Omero, che non può vedere nemmeno le cose sulla terra, viene rimproverata da Zeus la pretesa di sapere come stanno le cose in cielo (ma cf. *Icar.* 27, *VH* 2.20). Sulle immagini della vista e della cecità e sui loro significati in Luciano vd. GASSINO 2002a, 167-177.

τὸν ἥλιον περιεμέτρουν: I calcoli sulle dimensioni del sole risalgono ad Anassimandro, ma sono anche interesse di matematici e astronomi, come Eudosso di Cnido, e della scuola di Aristotele (*Arist. Meteorol.* I 8, 345b).

ὡσπερ ἐκ τῶν ἀστέρων καταπεσόντες: Cf. *Icar.* 2 Menippo appare *diopeytes*, epitetto epico che si carica dunque di una doppia valenza ironica. Per il filosofo fisico, che proclama la sua superiorità e che dice di levarsi in alto nel cielo, paradigmatica è la rappresentazione satirica di Socrate che definisce al suo nuovo discepolo Strepsiade la propria attività in *Ar. Nub.* 225-234. Per la persistenza dell'idea, si può far riferimento a quanto dice Tolomeo, che, in un epigramma a lui attribuito (*AP* 9.577), si paragona, per i suoi studi astronomici, agli dei: i suoi piedi non calcano più la terra e si inebria d'ambrosia. In *Diog. Laert.* 6.39 il cinico Diogene critica il filosofo fisico che dice di conoscere i fenomeni celesti, chiedendogli da quanti giorni è disceso dal cielo: πρὸς τὸν λέγοντα περὶ τῶν μετεώρων, “ποσταῖος”, ἔφη, “πάρει ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ;”. È proprio quello che farà – paradossalmente e al tempo stesso concretamente – Menippo nel suo viaggio incredibile. Analoghi tratti, contrapposti alla mortalità, sono nell'immagine di Archita di Taranto in *Hor. Carm.* 1.28.5s. *aerias temptasse domos animoque rotundum / percurrisset polum.*

ὀπόσοι στάδιοι Μεγαρόθεν Ἀθήναζέ εἰσιν: Cf. *Diog. Laert.* 6.28 (la critica del cinico Diogene) τοὺς μαθηματικούς ἀποβλέπειν μὲν πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, τὰ δ' ἐν ποσὶ πράγματα παρορᾶν. La contrapposizione tra l'indagine delle cose lontane e la conoscenza di ciò che è vicino e appartiene all'esperienza del quotidiano richiama l'argomentazione socratica di segno opposto, che presenta l'immagine del filosofo Talete, il quale, mentre guarda in cielo, cade nel pozzo e diviene oggetto di riso per la servetta tracia: *Pl. Theaet.* 174a ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν

αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν. ταῦτόν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι. In Luc. il motivo ritorna in *Cal.* 1, *Phal.* 2.6, *Hist. conscr.* 29. Nella satira di Seneca contro l'imperatore Claudio l'immagine *caeli scrutatur plagas* (Sen. *Apoc.* 8.3, dove è citazione dall'*Ifigenia* di Ennio *quod est ante pedes nemo spectat, caeli scrutantur plagas* [*Scen.* 244 V<sup>2</sup> = 187 Jocelyn]) è associata alla brama di diventare dio e al tempo stesso è contrapposta a ciò che avviene *in cubiculo*, non diversamente da quelle che sono qui le valutazioni satiriche lucianee sui filosofi.

τὸ μεταξὺ τῆς σελήνης καὶ τοῦ ἡλίου χωρίον: La distanza tra la luna e il sole è tra gli interessi di Empedocle (Aetius 2.31.1 Diels, *Doxogr. Graeci* 362). Menippo, all'inizio del dialogo, ce ne ha dato la sua personale misura e sappiamo che sulla luna ha incontrato il filosofo. Ma se di tali misurazioni si sono occupati i Greci fin da Anassimandro (*VS* 12 A 10-11), è dal quarto secolo che filosofi e astronomi hanno dedicato grande attenzione a questi calcoli, con un'impostazione teoretica e matematica. È di Aristotele il primo calcolo preciso della circonferenza della terra (*Cael.* 297b 30-298a 20; *Meteor.* 340a 6ss., 352a 27s.), mentre Aristarco di Samo è l'autore di un trattato *Sulle dimensioni e sulle distanze del sole e della luna*. La valutazione dell'altezza dell'aria e della profondità dei mari è argomento proprio dei filosofi aristotelici, come ricorda anche Luciano in *Vit. Auct.* 26 (cf. Arist. *Meteor.* 354a 19ss.).

τρίγωνα ἐπὶ τετραγώνοις διασχηματίζοντες: È un'allusione ai pitagorici, con un riferimento allo *Psammites* di Archimede (vd. la nota di HARMON 1915 *ad loc.*). Per la rappresentazione del mondo e della realtà fisica attraverso figure geometriche cf. Pl. *Tim.* 33b (sfera), 34b (cerchio), 53b-55c (triangoli e tetragoni). L'applicazione del metodo matematico all'analisi dei fenomeni celesti è avviata nel IV sec. a.C. da Eudosso di Cnido con la teoria delle sfere concentriche. La critica di Menippo ricorda la pretesa del matematico Metone in Ar. *Av.* 995s. γεωμετρήσαι βούλομαι τὸν ἀέρα ἢ ὑμῖν διελεῖν τε κατὰ γύας, con le applicazioni che seguono, part. 1005 ὁ κύκλος γένηται σοι τετράγωνος. Gli strumenti che ha a disposizione sono κανόνες ἀέρος (999). Si può confrontare anche l'applicazione paradossale dei più vari strumenti di misurazione alla poesia in Ar. *Ra.* 797-801 (cf. 1365, 1369, e inoltre 956). In Luc. cf. *Nigr.* 2.

7. παντελῶς τετυφωμένον: Sul *typhos* dei filosofi vd. DECLEVA-CAZZI 1980, 53-66, e più specificamente nell'opera di Luciano CACCIA 1989, 26-39. Cf. *Cat.* 26, *D. mort.* 20 (10) 4 *typhos* del tiranno, 8 del filosofo, 6 (20) 4 di Empedocle, 12 (14) 6 di Alessandro, *Nec.* 12 dei ricchi e dei potenti. *Parresiade* in *Pisc.* 20 tra le altre virtù satiriche è *μισότυφος*. Per la critica cinica del *typhos* cf. p. es. Cratete di Tebe *SH* 351.1 (= V H 70 Giann.). Una definizione di *typhos* è quella proposta da Monimo cinico (ap. Sext. *Emp. Adv.*

*Math.* 8.5) τῦφον εἰπὼν τὰ πάντα, ὅπερ οἴησιν ἐστὶ τῶν οὐκ ὄντων ὡς ὄντων. Cf. anche l'attacco contro il τῦφος degli stoici in *Tim. Phl. fr.* 38.1 Di Marco, e per contro la definizione di Pirrone come ἄτυφος nel fr. 9.1.

μύδρον – τὸν ἥλιον: La definizione del sole come masso infuocato è di Anassagora (cf. *Pl. Apol.* 26d; *Xen. Mem.* 4.7.7; *Diog. Laert.* 2.8-15). La stessa definizione è ripetuta in *Icar.* 20.

κατοικεῖσθαι δὲ τὴν σελήνην: Cf. *Icar.* 20. Anassagora, secondo *Diog. Laert.* 2.8 (cf. *VS* 59 A 77), ritiene che la luna sia abitata, mentre secondo *Aetius* 2.30.1 (*Diels, Doxogr. Gr.* 361, 4) si tratta di una opinione di scuola pitagorica (vd. GEORGIADOU-LARMOUR 1998, 89s.). A partire da questa idea si sviluppa tutto il fantastico episodio luciano dei Seleniti in *VH* 1.10-27 (all'arrivo Luciano e il suo equipaggio trovano la luna abitata e coltivata, §§ 10, 12), e in *Icar.* 13 Menippo racconta di aver incontrato sulla luna il filosofo Empedocle, che nella sua nuova *diaita* presenta alcuni punti di contatto con i Seleniti. Per la presenza di esseri viventi sulla luna cf. anche *Plut. De facie* 937d-938c. Vd. PRÉAUX 1973, 181-185.

ὑδατοποιεῖν δὲ τοὺς ἀστέρας: Eraclito ritiene che il sole sia alimentato dai vapori delle acque (*Arist. Meteorol.* II 2, 354b 33, 355a 18); la tesi è stata ripresa dagli stoici che la estendono agli altri astri (*Plut. Stoic. rep.* 1053a; *Diog. Laert.* 7.145; *Cic. Nat. Deor.* 2.40-43, 118; *Serv. ad Verg. Aen.* 1.607). L'immagine della *fune del pozzo* (ἰμονιά) associa un oggetto del quotidiano alla catena d'oro omerica (Θ 1-24), la quale nella filosofia stoica diviene una allegoria del sole, passando attraverso un primo uso in tale prospettiva in *Pl. Theaet.* 153c-d (vd. LÉVÈQUE 1959, 15-17; sull'immagine in Luciano, CAMEROTTO 1996, 137-157). Per il sole che *attinge* l'acqua dal mare cf. *Ar. Nub.* 1279-1281.

8. ἡ περὶ τοῦ κόσμου γνώμη διάφορος: Analoga è la formulazione di questa critica in *Xen. Mem.* 1.1.14 con un elenco delle diverse e contraddittorie teorie fisiche.

οἱ δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν αὐτοῦ: L'idea di una forza che guida o governa il mondo è diffusa nella filosofia antica, ma è Platone ad affermare per primo che il mondo è stato creato da un artefice divino, il *demiurgo*, di cui descrive l'opera nel *Timeo* (28a ss.): in polemica con questa tesi Aristotele sostiene che il mondo non ha avuto origine, né, proprio per questa ragione, è destinato a perire (*Cael.* 279b-283b, e cf. fr. 18 Rose). La tesi della nascita e della disgregazione è propria anche di Empedocle (*VS* 31 B 17) e della fisica atomistica di Leucippo e di Democrito (*Diog. Laert.* 9.31, 44).

θαυματοποιούς ἄνδρας: Per i valori e l'uso ambiguo del termine θαυματοποιός in *Luc.* cf. *Somm.* 14, *Peregr.* 17, 21, *Fug.* 1, *Zeux.* 3, 12.

περί τε ἰδεῶν καὶ ἀσώματων: Luciano associa ancora gli incorporei alle idee e inoltre all'immortalità dell'anima nel discorso del filosofo platonico Ione in *Symp.* 39 (cf. inoltre *Tim.* 9, *Bis acc.* 11, *Nec.* 4, *Hermot.* 56). Il concetto e il termine ἀσώματος è usato da Platone (p. es. in *Phaed.* 85e), da Aristotele e poi dagli stoici.

περὶ τοῦ πέρατος τε καὶ ἀπείρου: Per Epicuro, che ritiene esistano infiniti mondi, un *kosmos* è una *perioche* dell'universo ed è separato dall'infinito (Epic. *Epist. ad Pythoclem* 88 ἀπὸ τοῦ ἀπείρου). Gli stoici, più vicini alle posizioni del *Timeo* platonico, sostengono al contrario l'unicità del cosmo, ma analogamente collocano il cosmo finito nello spazio illimitato.

παμπόλλους – τοὺς κόσμους: Se il mondo sia uno o molteplice è un dibattito rilevante della filosofia antica. L'unità dell'essere è teorizzata dagli Eleatici e da Zenone. Ma già Anassimandro aveva sostenuto la molteplicità dei mondi, che esistono in successione (VS 12 A 9, 10, 11, 14, 17), mentre Democrito e gli atomisti parlano di una molteplicità di mondi coesistenti (cf. Diog. Laert. 9.44, Ippolito *Haer.* 1.13.2; vd. anche per gli altri atomisti Diog. Laert. 9.31, Aetius 1.5.4, Epic. *Epist. ad Pythoclem* 89). Contro Democrito polemizza Platone in *Tim.* 55c-d, affermando l'unità del cosmo (*Tim.* 30a-33a; cf. anche *Resp.* X 597c, *Soph.* 243d). Pur con differenze significative, anche Aristotele argomenta a favore della unità del mondo (che però non è creato ed è eterno) in *Cael.* 276a-283b.

πόλεμον τῶν ὄλων πατέρα: *Polemos* è padre di tutte le cose secondo la celebre formulazione di Eraclito (VS 22 B 53). In Luciano cf. l'uso ironico della sentenza in *Hist. conscr.* 2 Πόλεμος ἀπάντων πατήρ.

9. Περὶ μὲν γὰρ τῶν θεῶν: La *quaestio* sugli dei, che ha relazione diretta con l'indagine sul *kosmos*, può ricordare già la posizione di Protagora (VS 80 B 4), la quale nasceva come risposta alla molteplicità delle opinioni a proposito della divinità (la religione è condizionata dal *nomos*, cf. anche Hdt. 2.3.2). Qui la difficoltà di Menippo deriva invece dalle diverse teorie filosofiche sul divino, anche queste tra loro contraddittorie. Le posizioni luciane sembrano vicine anche qui allo Scetticismo. Per la prospettiva critica si possono ricordare gli ἕτεροι ossia ἰδιῶται θεοί («dei personali») attribuiti a Euripide da Ar. *Ra.* 889-894.

ἀριθμός τις ὁ θεὸς ἦν: Il riferimento è a Pitagora (cf. *Vit. Auct.* 4). Ma anche nell'Accademia Senocrate di Calcedonia definisce l'«Uno» come «dio» (fr. 15 Heinze).

οἱ δὲ κατὰ χηνῶν – ἐπώμνυντο: Gli stessi giuramenti sono attribuiti a Socrate in Philostr. *Ap.* 6.19.6. Cf. *schol.* Pl. *Apol.* 22a Ῥαδαμάνθου ὄρκος οὗτος ὁ κατὰ χηνὸς ἢ πλατάνου ἢ κριοῦ ἢ τινος ἄλλου τοιούτου. In *Vit.*

*auct.* 16 Luciano fa giurare Socrate *per il cane e per il platano*. Il giuramento *per il cane*: oltre a Pl. *Apol.* 22a, cf. *Charm.* 172e, *Resp.* 399e, *Hipp. mai.* 287c, *Phaed.* 98e, *Gorg.* 482b, etc.; Ar. *Vesp.* 83 *μὰ τὸν κύν'* (vd. HOERBER 1962-1963, 268-269, DILLON 1995, 135-151). *Per il platano*, cf. Pl. *Phaedr.* 236d. Il giuramento *per l'oca* trova riscontro, come paragrammatismo di *μὰ τὸν Ζῆνα*, in Ar. *Av.* 520s. ὄμνυ δ' οὐδεὶς τότε <ἄν> ἀνθρώπων θεόν, ἀλλ' ὄρνιθας ἅπαντες. || EΥ. Λάμπων δ' ὄμνυσ' ἔτι καὶ νυνὶ τὸν χῆν', ὅταν ἐξαπατᾶ τι. Cratinus fr. 231.2-3 K. οἷς ἦν μέγιστος ὄρκος || ἅπαντι λόγῳ κύων, ἔπειτα χῆν, θεοὺς δ' ἐσίγων. Cf. anche il giuramento di Pitagora sul numero quattro in *Vit. Auct.* 4, *Laps.* 5 (i pitagorici giuravano sulla *tetraktys*). Le formule di giuramento sono regolarmente oggetto di metafrasi e di stravolgimenti comici, cf. p. es. Ar. *Av.* 194 *μὰ γῆν, μὰ παγίδας, μὰ νεφέλας, μὰ δικτυα* (cf. poi 1335 *μὰ τὰς κερχνηῆδας*, 1611 il giuramento che associa Zeus e il corvo e che per questo dà maggiori garanzie, 1614 Posidone giura sul suo stesso nome).

ἐνὶ μόνῳ: Cf. p. es. Xenophanes VS 21 B 23 εἷς θεός.

τὰ δεύτερα καὶ τρίτα ... τῆς θεότητος: Categorie di dei sono introdotte in Pl. *Tim.* 39e-40d.

ἀσώματόν τι καὶ ἄμορφον ... τὸ θεῖον: In particolare la critica dell'antropomorfismo ha il suo primo importante punto di riferimento in Senofane (VS 23 B 14-16, e per la concezione della divinità 23-26). Per la negazione della natura corporea della divinità vd. Empedocle VS 31 B 134.

προνοεῖν τῶν καθ' ἡμᾶς πραγμάτων: Per i primi riferimenti all'idea di una *pronoia* divina nel cosmo cf. Hdt. 3.108, Diogene di Apollonia VS 64 B 3, Xen. *Mem.* 1.4, 4.3 (Socrate). Dalla prospettiva luciana la *pronoia* divina è il termine di contrapposizione tra gli stoici e gli epicurei. Per la negazione della *pronoia* in Luc. cf. part. *I. trag.* 38s., *I. conf.* 15s., 19, *Bis acc.* 2 (vd. VOX 1993, 161-165). Ma l'idea della lontananza degli dei, in una prospettiva diversa, è già p. es. in Ar. *Av.* 726-730, *Plu.* 1115-1117.

οὐδὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι θεοὺς τινὰς ἐπίστευον: Già la visione atomistica di Democrito esclude l'esistenza degli dei (vd. la critica sull'origine della credenza negli dei VS 68 A 75, 77, 137, B 166). Vicine all'ateismo sono le posizioni di Protagora, Prodicò e Crizia. Contro chi crede che gli dei non esistano o anche che esistano ma non si curino delle cose umane si pone Platone nelle *Leggi* (X 885b-c). Per un quadro sintetico sulla nascita dell'ateismo in Grecia vd. BURKERT 2003, 554-559. Ma posizioni ateistiche sono anche quelle del Socrate delle *Nuvole* (247, 366, 830) e di Diagora di Melo (cf. Ar. *Av.* 1072). Su questi ultimi vd. JANKO 2002, 1-18.

10. ὑψιβρεμέταις: Il composto ὑψιβρεμέτης è epiteto formulare di Zeus

nell'epica (Hom. A 354, M 68, Ξ 54, Π 121, ε 4, ψ 331, Hy. *Herm.* 329, Hes. *Th.* 568, 601, *Op.* 8, fr. 204.97 M.-W.). Luciano lo usa ancora in *Tim.* 4 nella sequenza di epiteti poetici del dio. La formula Ζεὺς ὑψιβρεμέτης è usata anche da Aristofane in un esametro di parodia oracolare (*Lys.* 773, cf. anche *Ra.* 814 ἐριβρεμέτας, riconducibile a Hom. N 624).

ἠϋγενεῖοις: Il termine ἠυγένειος è un epiteto epico del leone, Hom. O 275, P 109, Σ 318 (λίς); δ 456 (λέων); in Hy. *hom.* 19.39 è attribuito di Pan. Cf. Pl. *Euthyphr.* 2b.

ἕτερος δέ με θυμὸς ἔρκεν: Hom. ι 302. La preoccupazione di Odisseo nell'antro del Ciclope è rappresentata dal λίθος ὄβριμος che impedisce la fuga, così per Menippo l'adozione di *una verità* diviene un peso insostenibile, una prigione senza via di scampo. La situazione di Odisseo e dei compagni è definita come ἀμηχανίη, ι 295. Per la rinuncia a seguire ciecamente una tra le tante teorie filosofiche in contraddizione tra loro cf. *Hermot.* 24ss.

ἀμηχανῶν ἐπὶ γῆς μὲν ἀκούσεσθαι: La ragione del viaggio, ossia la sfiducia nelle teorie dei filosofi, è la medesima in *Nec.* 6, ma cf. *VH* 1.5 αἰτία δέ μοι τῆς ἀποδημίας καὶ ὑπόθεσις ἡ τῆς διανοίας περιεργία καὶ πραγμάτων καινῶν ἐπιθυμία καὶ τὸ βούλεσθαι μαθεῖν τί τὸ τέλος ἐστὶν τοῦ ὠκεανοῦ καὶ τίνες οἱ πέραν κατοικοῦντες ἄνθρωποι (vd. BASLEZ 2003, 92). Per l'abbandono della *via filosofica* alla conoscenza del cosmo cf. in Ar. *Av.* 690-692 la contrapposizione tra la rivelazione περὶ μετεώρων degli uccelli e le teorie di Prodicò (uno dei μετεωροσοφιστῶν in *Nub.* 360s.).

αὐτὸς περωθεῖς: L'unica via per trovare la verità non passa attraverso l'uso di normali risorse, ma richiede un espediente, una *mechane* (*Icar.* 23 ἐπίνοια, cf. in *Cont.* 5 la μηχανή tutta omerica per creare la specola d'eccezione e in *Nav.* 42-44 i mezzi 'magici' del volo e della visione). È quanto avviene per chi nel mito vuole raggiungere luoghi vietati ai comuni mortali (cf. Pind. *Pyth.* 10.29s. ναυσὶ δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν <ἄν> εὐροῖς ἢ ἐς Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδὸν, gli Iperborei sono paragonabili agli dei per la loro felicità, al v. 46 sono definiti ἀνδρῶν μακάρων). L'idea di dover mettere le ali per una visione della realtà diversa dal consueto è anche in Pl. *Phaed.* 109e. Ma l'azione che passa attraverso la *mechane* è prima di tutto un'eredità che deriva dalle imprese dell'eroe comico, del quale una bella definizione in questa prospettiva è quella di Ar. *Av.* 429s. πυκνότατον κίναδος, ἢ σόφισμα, κύρμα, τρῖμμα, παιπάλημ' ὄλον. Trigeo, che nella *Pace* ha lo stesso obiettivo di Menippo di raggiungere il cielo e di presentarsi al cospetto di Zeus (Ar. *Pax* 104 ὡς τὸν Δί' εἰς τὸν οὐρανόν, 161 Διὸς εἰς ἀυλάς), prima di ogni altra cosa si pone il medesimo problema del modo in cui compiere il suo viaggio (*Pax* 68 πῶς ἂν ποτ' ἀφκοίμην ἂν εὐθὺ τοῦ Διός);. Si passa a questo punto alla ricerca di una via d'uscita, che può richiedere più tentativi (cf. anche, p. es., Ar. *Eq.* 11s.). Trigeo deve lasciar perdere gli strumenti più

comuni (i λεπτά κλιμάκια, 69), né può percorrere le vie conosciute con i mezzi di trasporto normali (124s. καὶ τίς πόρος σοι τῆς ὁδοῦ γενήσεται; ἢ ναῦς μὲν γὰρ οὐκ ἄξει σε τήνδε τὴν ὁδόν), ma dovrà escogitare un qualcosa di inedito e di paradossale, un ibrido mostruoso, ovvero uno ἵπποκάνθαρος (94 τόλμημα νέον παλαμησάμενος, 126 πτηνὸς πορεύσει πῶλος· οὐ ναυσθλώσομαι). In Ar. *Nub.* 226-233 Socrate – onviamente nella prospettiva satirica di Aristofane – afferma la necessità di salire in alto, lontano dalla terra, per poter indagare sul cosmo e sugli dei. La novità del progetto è un elemento fondamentale dell'impresa dell'eroe comico – e sulle sue tracce dell'eroe satirico: cf. p. es. Ar. *Av.* 256s. καινὸς γνώμην ἢ καινῶν ἔργων τ' ἐγχειρητής (e per fondare la nuova città v'è bisogno di un'idea geniale e inaudita, cf. 195 μὴ ἴγὼ νόημα κομψότερον ἤκουσά πω). In proposito vd. CAMEROTTO 2007b, 278-283.

ὁ λογοποιὸς Αἴσωπος: Esopo in Luciano ha i tratti del *gelotopoios* nell'incontro dell'Isola dei Beati (*VH* 2.18) e le sue favole sono paradigma dell'attacco satirico (*Hermot.* 84, *Pseudol.* 5, *Fug.* 13). Il medesimo appello a Esopo per il volo fantastico, col richiamo sempre alla stessa favola dell'aquila e dello scarabeo, è utilizzato da Trigeo per la sua impresa, Ar. *Pax* 129-134 (cf. *Lys.* 695). E così anche Pisetero per la sua *epinoia* tra gli uccelli trova giustificazione in Esopo (*Av.* 471-475, cf. part. 651-653 in relazione alla necessità di mettere le ali). Sulla favola in Luciano vd. BOMPAIRE 1958, 460-463, ANDERSON 1994, 13-17. Si può aggiungere che come per il volo di Trigeo si è ravvisato un precedente e un contatto nel mito orientale di Etana che vola in cielo a cavallo di un'aquila e dall'alto osserva la terra (vd. DUCHEMIN 1995, 34s.), così il contatto può valere attraverso altri percorsi anche per Luciano che è originario di Samosata sull'Eufrate. Nel mito di Etana compare anche un motivo favolistico affine a quello di Esopo, con un confronto simile tra l'aquila e il serpente (per i testi accadici vd. FOSTER 2005, 550-552).

ἄετοῖς – καμήλοις: Nelle favole di Esopo spesso gli animali giungono presso Zeus: l'aquila e lo scarabeo (*Aesop.* 4 Chambry), il cammello (146), e inoltre il serpente (122, 291), gli asini (262), le api (234), le rane (66), gli uccelli (162). Infine tutti gli animali, ad eccezione della tartaruga, in occasione delle nozze del dio (125). Ma un cammello associato al volo è in Ar. *Av.* 278.

βάσιμον – τὸν οὐρανόν: Il medesimo procedimento di trasformazione della realtà e di superamento dei suoi limiti attraverso i paradigmi della tradizione poetica e letteraria è applicato in maniera spettacolare da Luciano nel *Caronte o gli Osservatori*, in questo caso per mezzo di due versi di Omero (*λ* 315s.): *Cont.* 4 ὁ δὲ γεννάδας Ὀμηρος ἀπὸ δυοῖν στίχοιν αὐτίκα ἡμῖν ἀμβατὸν ἐποίησε τὸν οὐρανόν, οὕτω ῥαδίως συνθεῖς τὰ ὄρη. Così in *Sacr.* 8s. è per il volo fantastico fino al cielo inaccessibile degli dei (ἄβατος δὲ τῷ θνητῷ γένει καὶ ἀπόρρητος ὁ οὐρανός), impresa che è resa possibile sempre per i

poteri della poesia (εἰς αὐτὸν ἀνέλθωμεν τὸν οὐρανὸν ποιητικῶς ἀναπτάμενοι κατὰ τὴν αὐτὴν Ὀμήρῳ καὶ Ἡσιόδῳ ὁδόν) e che ha come obiettivo l'osservazione delle cose celesti (καὶ θεασώμεθα ὅπως διακεκόσμηται τὰ ἄνω). Si può anche valutare, ancora in parallelo a quello che avviene nell'*Icaromenippo*, la potenza della parola che permette di mettere le ali in Ar. *Av.* 1437-1450. Per l'inaccessibilità del cielo cf. Alc. 3.16 C. μή τις ἀνθρώπων ἐς ὠρανὸν ποτήσθω, Sapph. 27.12s. V. οὐ γὰρ ἔστ' ὁδὸς μ[έ]λαν εἰς Ὀλ[υμπον] ἢ ἀνθρώπων, Pind. *Pyth.* 10.27 ὁ χάλκεος οὐρανὸς οὐ ποτ' ἀμβατὸς αὐτῷ (analogamente cf. il limite ἄβατον delle colonne di Eracle, Pind. *Ol.* 3.44).

περοφυῆσαι: Il verbo περοφυῆσαι, come περορρυῆσας di *Icar.* 3 (per il quale cf. anche Pl. *Phaedr.* 246c, 248c, in relazione alla caduta dell'anima), richiama il *Fedro* e la descrizione dell'anima che mette le ali (251c, 255d), ma anche espressioni degli *Uccelli* di Aristofane, cf. *Av.* 106 περορρυεῖ κᾶτ' αὐθις ἕτερα φύομεν (e inoltre 284).

γυπὸς ἢ ἀετοῦ – πετρά: Il principio della *mixis* funziona anche nell'allestimento della *mechane* che permette a Menippo di compiere la sua impresa speciale. L'aquila e l'avvoltoio rappresentano due simboli contrapposti, la prima è segno di Zeus e dell'altezza, il secondo di ciò che sta in basso e degli Inferi. I due principi opposti richiamano la celebre immagine platonica del carro alato dell'anima, trainato da due cavalli di indole diversa, l'uno buono che punta verso l'alto, e l'altro cattivo che trascina il carro verso il basso (Pl. *Phaedr.* 246a-b, cf. in Luc. *Bis acc.* 33, *Pisc.* 22, *Rb. Pr.* 26, *Somn.* 15). Il paradigma del personaggio-*mixis* è in Luc. il Menippo di *Nec.* 1, che per la sua impresa non si accontenta del travestimento di Dioniso nelle *Rane*, ma mette insieme i tratti mitologici di Odisseo, di Eracle e di Orfeo. Vd. CAMEROTTO 1998, 82s.

πρὸς ἄκροις τοῖς ὠκυπτέροις: Il termine ὠκύπτερος è epiteto epico dello sparviero (N 62 ἴρηξ ὠκύπτερος). Come sostantivo, nel senso di «penne maestre», e quindi di «ali», richiama l'uso che ne fa Aristofane nella scena degli *Uccelli* in cui i due protagonisti si presentano con addosso le nuove ali (*Av.* 803, a cui si associano, come qui in Luc., un paragone con l'oca al v. 805, e l'immagine delle ali da indossare, pur nello stravolgimento comico, 1364s.), ma ricorda anche la analoga immagine della δρομαίαν πτέρυγα per lo *hippokantharos* di Trigeo, *Pax* 160. È usato metaforicamente per le navi in Aesch. *Suppl.* 734. Il termine ritorna in Luciano, oltre che qui al § 3, in *VH* 1.13, *Musc. Enc.* 1.

ἐς αὐτὸ τὸ θέατρον: Il teatro di Dioniso diventa il simbolo concreto del vero campo di sperimentazione del volo di Menippo (e di Luciano), ossia la commedia antica.

11. μετέωρα ἐφρόνου: L'espressione, come il μετέωρα λαλεῖν del dialogo iniziale (*Icar.* 1), ha qui un suo uso ambiguo e autoironico: una analoga trasformazione, tutta sul piano filosofico, è quella di *Nigr.* 5 μετέωρός εἰμι καὶ ὄλως μικρὸν οὐκέτι οὐδὲν ἐπινοῶ (cf. 1, 18), ma è da tener presente anche la valutazione negativa di *Gall.* 23 ὅσοι δὲ κατὰ τὸν Δαίδαλον μὴ πάνυ μετέωρα μηδὲ ὑψηλὰ ἐφρόνησαν ἀλλὰ πρόσγεια. In sostanza, Menippo non è diverso nella sua azione dai filosofi che sono oggetto della sua critica (e che prima ancora negli stessi termini erano bersaglio in particolare degli attacchi della commedia). Ma l'impresa di Menippo (e la prospettiva luciana) è giocata sul paradosso: se i filosofi parlano come se fossero discesi dal cielo, Menippo attraverso la finzione fantastica sale in cielo realmente (proprio come Trigeo, *Pax* 80 μετέωρος αἶρεται, 92 μετεωροκοπεῖς) ed è veramente *diopetes* (cf. il funzionamento dell'analogo paradosso sulla relazione tra verità e finzione nelle *Storie vere* in contrapposizione ai racconti *falsi* degli storici). Numerosi sono nella commedia i paralleli per l'espressione, in particolare nelle *Nuvole* di Aristofane, dove per le indagini celesti si pone per Socrate la stessa esigenza di staccarsi fisicamente dalla terra: Ar. *Nub.* 228 μετέωρα πράγματα, 333 μετεωροφένακας, 360 μετεωροσοφιστῶν, 1284 μετεώρων πραγμάτων. Analogamente Ar. *Nub.* 252 συγγενέσθαι ταῖς Νεφέλαισιν εἰς λόγους, 265s. Νεφέλαι ... τῷ φροντιστῇ μετέωροι (vd. PATZER 1984, 50-81). Cf. anche Pl. *Apol.* 18b, 19b-c, 26d-e; *Resp.* 489c; Xen. *Symp.* 6.6-7 μετεώρων φροντιστῆς ... ἀνωφελεστάτων.

πρὸς τὸ Ταῦγετον: I voli di prova di Menippo seguono un percorso geografico reale ma anche mitologico in direzione SW (con qualche incertezza), che va dai monti dell'Attica fino al Taigeto, ovvero la cima più alta del Peloponneso. Il Taigeto, che è anche il monte di un prodigioso Linceo, è specola la cui ascesa costituisce una dura prova in Ar. *Lys.* 117s. Per il passaggio *di monte in monte*, che suona molto epico e molto 'divino' a segnare nuove dimensioni per l'esperienza di Menippo, cf. p. es. Hes. *Scut.* 32s. (per Zeus). Si possono confrontare anche altri viaggi aerei degli dei epici, come quello di Hypnos ed Era in Hom.  $\Xi$  281-293.

τοῦ τολμήματος: L'esperienza di volo di Menippo è un τόλμημα, un'impresa audace, fatta anche di azzardo e di sperimentazione, che ha pure i tratti ambigui propri dell'uso del termine: se i filosofi possono essere attaccati come τολμητὰς καὶ θαυματοποιούς (*Icar.* 8), lo stesso Menippo non senza ironia è appellato dall'amico incredulo con ὃ τολμηρότατε πάντων per il suo *folle volo* (*Icar.* 3, vd. *supra*). In particolare il *tolmema* di Menippo in cielo trova una corrispondenza diretta in *Nec.* 2 nel racconto delle cose sentite dallo stesso personaggio satirico nel parallelo viaggio all'Ade. In *Bacch.* 1 è un *tolmema* la spedizione di Dioniso che è termine di paragone per la creazione luciana e per i suoi effetti nel pubblico. E come θαυματοποιός è ter-

mine ambiguo, critico ma anche programmatico, così in *Zeux.* 3 *τολμήματα* sono le sperimentazioni pittoriche di Zeusi (cf. *Hist. conscr.* 12). In relazione alla creazione letteraria luciana l'idea di *tolma*, non senza connessioni con quella di *hybris*, si ritrova in *Pisc.* 7 per definire la *Vitarum Auctio*, in *Harm.* 3 per la *performance*. Cf. anche *Iud. Voc.* 6.

*τέλειος*: L'aggettivo è applicato a Menippo col significato di «perfetto» in relazione all'uso epico dell'epiteto per l'aquila: cf. Hom. Θ 247, Ω 315 αἰετὸν ... τελειότατον πετεηνῶν. Può comunque costituire anche un richiamo all'epiteto di Zeus (*τέλειος*, «colui che dà compimento»), cf. Aesch. *Ag.* 973, *Eum.* 28, *Sept.* 116s., *Suppl.* 525s.; Pind. *Ol.* 13.116, *Pyth.* 1.67; Semon. fr. 1.1 W.<sup>2</sup> (vd. O. Höfer, s.v. *Teleia*, in Roscher, *Lexicon* V, col. 254ss.). E Menippo, come vedremo, farà anche quello che neppure Zeus sa più fare.

*ὑψιπέτης γενόμενος*: Il composto epico *ὑψιπέτης* è epiteto formulare dell'aquila in Omero: M 201, 219, N 822, υ 243 αἰετὸς ὑψιπέτης, X 308, ω 538 αἰετὸς ὑψιπετής. La formula è riutilizzata già da Aristofane, *Av.* 1337 αἰετὸς ὑψιπέτας (cf. Soph. fr. 476 Radt). L'epiteto, che indica qui la metamorfosi di un Menippo ormai pronto alle grandi altezze, come l'aquila di cui utilizza l'ala, si contrappone a *χαμαιπετῶς* che contraddistingue poco sopra i primi esperimenti di volo alla maniera delle oche. L'epiteto epico *χαμαιπετής* è usato da Luciano per analoghe contrapposizioni in *Somn.* 13, *Hist. conscr.* 16, *Hermot.* 5. Anche l'espressione che segue οὐκέτι τὰ νεοτῶν ἐφρόνουν richiama espressioni degli *Uccelli* aristofanei, 119 καὶ πάνθ' ὅσα περ ἄνθρωπος ὅσα τ' ὄρνις φρονεῖς. Per la prospettiva logica del *neottos*, cf. Ar. *Av.* 1350 (connessa e opposta significativamente all'*αἰετὸς ὑψιπέτας* che precede).

*κούφος ἐπισιτισάμενος*: Cf. la preoccupazione simile di *Icar.* 20 di fronte alle richieste di Selene. Il problema del peso delle vettovaglie necessarie per il viaggio affligge anche Trigeo, che trova per esso una *brillante* soluzione (cf. Ar. *Pax* 137-139). Un problema analogo si pone a Menippo, in una diversa prospettiva, all'imbarco per il viaggio all'Ade in *D. mort.* 20 (10) 9. Per la preparazione del viaggio e delle vettovaglie cf. *VH* 1.5 (su tracce epiche).

*ἰλιγγιῶν ὑπὸ τοῦ βόθους*: Incertezze iniziali nel volo, come la progressiva fiducia acquisita (nelle prove), sono proprie anche dell'impresa di Trigeo, quando l'eroe della commedia si stacca da terra e prende man mano confidenza col suo mezzo aereo: Ar. *Pax* 82-86, e poi 173-176. Per l'immagine delle vertigini nell'osservazione dall'alto cf. Pl. *Theaet.* 175d, in Luc. *D. mar.* 6 (9) 2.

*κάμνοντος ἑμαυτοῦ*: La stanchezza è anche dell'eroe della *Pace*, che si lamenta della fatica del viaggio *χαλεπὸν* – paradossalmente dice di avere le gambe spossate per il volo: Ar. *Pax* 819s., 825s. Ma vanno valutati i problemi

di Menippo con l'ala di avvoltoio: alla stanchezza dell'ala si aggiungono le difficoltà della vista (*Icar.* 14) e l'imbarazzo nell'accesso alle dimore degli dei (*Icar.* 22). L'uccello che sta in opposizione all'aquila ed è simbolo di una tensione verso il basso – tensione che ritroviamo anche nella istintiva passione scatofila dello *hippokantharos* di Trigeo (*Pax* 152s.), il quale pure va visto come un essere misto, fatto di elementi diversi e discordi (su questo vd. CANESSA 1998).

ἐς τὴν γῆν ἄνωθεν ἀποβλέπων: Per la visione della terra dalla luna cf. *VH* 1.10 (anche qui la luna rappresenta la prima tappa del viaggio aereo e il riconoscimento è congetturale) e part. 1.26, dove una speciale specola offre un'occasione straordinaria e permette eccezionali facoltà di osservazione al protagonista del fantastico viaggio, analoghe a quelle che Menippo ha assunto grazie al suggerimento di Empedocle. L'osservazione dall'alto richiede una specola particolare o privilegiata, ed è questa un'esigenza specifica della satira che è definita in *Cont.* 2 ὑψηλοῦ τινος ἡμῖν δεῖ χωρίου, ὡς ἀπ' ἐκείνου πάντα κατίδοις: salire su in cielo è senz'altro l'opzione migliore (ἐκ περιωπῆς γὰρ ἂν ἀκριβῶς ἅπαντα καθεώρας). Cf. *Pisc.* 15 (dall'Acropoli), *Cont.* 3 ἀφ' ὑψηλοτέρου ἀκριβεστέραν τὴν σκοπὴν (attraverso la sovrapposizione 'poetica' dell'Ossa e del Pelio, con l'aggiunta dell'Eta e del Parnaso), *Nigr.* 18 μετέωρος ἐπισκοπῶ τὰ γινόμενα, *D. mort.* 20 (10) 2 (Menippo) ἐφ' ὑψηλοῦ, ὡς ἐπισκοπῆς ἅπαντας, *Bis acc.* 11 ἐπὶ σκοπῆς. Cf. anche *Hist. conscr.* 29 ἀπὸ δένδρου ὑψηλοῦ ποιούμενος τὴν σκοπὴν, *Nav.* 45.

ὁ τοῦ Ὀμήρου Ζεύς: Cf. *N* 4-6 νόσφιν ἐφ' ἵπποπόλων Θρηκῶν καθορώμενος αἴαν || Μουσῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγανῶν ἱππημολγῶν || γλακτοφάγων Ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων. La medesima immagine omerica dello sguardo dall'alto di Zeus è reimpiegata ancora di seguito nella narrazione in *Icar.* 16, 27 (cf. *Hist. conscr.* 49, *Lex.* 15, vd. BOUQUIAUX-SIMON 1968, 318-320). Questo richiamo epico e il paragone con Zeus conferiscono concretamente a Menippo la dimensione 'olimpica', sulla quale l'interlocutore aveva motteggiato all'inizio (cf. l'immagine rovesciata del medesimo Zeus in difficoltà in *Bis acc.* 2). La *panopsia* epica dell'eroe satirico luciano che muove il suo sguardo da una regione all'altra della terra ritorna in maniera spettacolare in *Cont.* 5 (cf. *Somn.* 15). Una visione dall'alto, che spazia dalla Caria a Cartagine, con un occhio in una direzione e un altro nell'altra, è nella commedia in *Ar. Eq.* 169-174. Sul motivo vd. JACOB 1981, 147-164, GASSINO 2002a, 173-175.

ἄνωθεν ἐπισκοποῦντι: L'ἐπισκοπεῖν è termine chiave e azione fondamentale della satira, che nasce per l'appunto dall'osservazione della realtà: si compie, con effetto straniante, da una specola lontana o da una prospettiva inconsueta. Per il paradigma dell'osservazione spostata, anzi rovesciata, cf. in part. *Cont.* 1 (Caronte lascia il suo posto e sale sulla terra per osservare le

cose dei vivi). Sulla prospettiva diversa dalla norma dell'osservazione satirica vd. CAMEROTTO 1998, 199-218, KOPPENFELS 2001, 1-20.

12. τὸν Ῥοδίων κολοσσόν: Il colosso di Rodi era una statua del dio Helios alta all'incirca 31 m. collocata nel porto di Rodi, opera di Carete di Lindo, realizzata nel 292 a.C. e distrutta da un terremoto nel 224 c. Cf. *I. trag.* 11 (il colosso si presenta all'assemblea degli dei convocata da Zeus), *VH* 1.18, *Hist. conscr.* 23; e inoltre Philostr. *Ap.* 5.21. Si tratterebbe dunque qui di un elemento utile per la datazione del modello menippeo da cui Luciano trae l'idea compositiva dell'*Icaromenippo*, vd. HELM 1906, 96, e la posizione più prudente di HALL 1981, 94.

τῇ Φάρῳ πύργον: La torre di Faro, alta circa 135 m., fu costruita da Sostrato di Cnido verso il 285 a.C. per volontà di Tolomeo II Filadelfo. In Luc. cf. *Hist. conscr.* 62, *Nav.* 7.

ζείδωρος ἄρουρα: Il nesso ζείδωρος ἄρουρα è formula frequente nell'epica arcaica. Cf. in particolare, per l'associazione con τρέφω, λ 309 θρέψε ζείδωρος ἄρουρα (e inoltre B 548). Entra nella composizione della più ampia formula polare che definisce gli uomini mortali in contrapposizione agli dei (καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν, γ 3, μ 386, *Hy. Ap.* 69, cf. τ 593) e con φέρω indica la produzione degli alimenti (φέρει ζείδωρος ἄρουρα, δ 229, ι 357, *Hes. Op.* 117, 173, 237). La medesima formula, accanto ad ἀρούρης κάρπον ἔδουσιν che definisce i mortali, rappresenta uno degli inserti greci in *Sen. Apoc.* 9.3.

καθάπερ Λυγκεύς: Linceo è figura proverbiale per l'acutezza della vista più volte utilizzata da Luciano (*Cont.* 7, *Tim.* 25, *Hermot.* 20, *D. mort.* 9 [28] 1, *Pro Im.* 20), e già presente in Aristofane (*Plu.* 210 βλέποντ' ἀποδείξω σ' ὀξύτερον τοῦ Λυγκέως) e poi in Platone (*Epist.* VII 344a). Per il paradigma mitico cf. *Cypria* fr. 15 B. (con l'ascesa sul Taigeto, la visione dall'alto dell'intero Peloponneso, la vista attraverso i δεινοῖς ὀφθαλμοῖσιν che arriva anche all'interno di una grande quercia), *Pind. Nem.* 10.62s. ὀξύτατον ὄμμα (con la vista che dall'alto del Taigeto non trova ostacoli), *Paus.* 4.2.7, *Apollod. Bibl.* 3.10.3 ὀξυδερκία διήνεγκεν, ὡς καὶ τὰ ὑπὸ γῆν θεωρεῖν. Sul paragone e sul motivo connesso, in particolare in relazione all'osservazione satirica, vd. CAMEROTTO 1998, 243.

ἐπίδων νεοτιάς: Le larve di zanzara sono paradigma di ciò che è piccolo: in Luc. cf. *Musc. Enc.* 1, 2, *Gall.* 31, *Cont.* 8. L'immagine richiama le indagini di Socrate sulle pulci e sulle zanzare in *Ar. Nub.* 143-168. Per il gioco sulle proporzioni cf. *Icar.* 18s. (il paragone con le formiche).

13. τῆς ὄψεως μηκέτι ἐφικνουμένης: Per le difficoltà della vista dall'alto,

dovute alla lontananza, cf. i problemi che si pongono a Caronte per l'osservazione satirica in *Cont.* 6, dove sono sempre i versi di Omero l'espedito per risolvere il problema: l'obiettivo è sempre il medesimo, osservare la vita degli uomini (τοὺς ἀνθρώπους αὐτοὺς καὶ ἃ πράττουσι καὶ οἶα λέγουσιν). Per l'intervento di Empedocle si possono ricordare le osservazioni del filosofo sui limiti delle facoltà conoscitive degli uomini, *VS* 31 B 2.7s. οὕτως οὐτ' ἐπιδεκτὰ τὰδ' ἀνδράσιν οὐτ' ἐπακουστά || οὔτε νόοι περιληπτὰ.

ὁ σοφὸς Ἐμπεδοκλῆς: La figura dai tratti epici di Empedocle, come dio, *daimon* e filosofo, ha qui funzione di guida all'osservazione satirica, con anche alcune caratteristiche dell'aiutante magico. In *Gall.* 28-33 la medesima funzione è assunta da Pitagora/gallo (Empedocle in *VH* 2.21 è associato a Pitagora, del quale Iambl. *Vit. Pythagor.* 30 parla come di un *daimon* φιλο-θροπότητος o come di uno dei *daimones* che abitano sulla luna). In *Cont.* 1 Caronte ha bisogno della guida e dei suggerimenti epici di Hermes (ξεναγήσεις γὰρ εὐ οἶδ' ὅτι με ξυμπερινοσῶν καὶ δείξεις ἕκαστα ὡς ἂν εἰδὼς ἅπαντα, cf. 2, 22 περιήγησις, 3 κυβερνήτης). Eracle fa da guida in *Fug.* 24 e dà le indicazioni geografiche nella visione aerea della Tracia (25). In *Nec.* 2 Menippo si affida a Mitrobarzane (τίς δ' ὁ τῆς πορείας ἡγεμών). Ancora Menippo, al suo arrivo all'Ade, chiede aiuto a Eaco in *D. mort.* 6 (20) 1: περιήγησαί μοι τὰ ἐν ἄδου πάντα. Cf. anche *Electr.* 2-5, *Anach.* 14, *Scyth.* 4s., *Herc.* 4, *D. mort.* 5 (18) 1, vd. CAMEROTTO 1998, 244-249. Significativo è il confronto con la catabasi di Timone di Fliunte, nella quale il ruolo di guida è assunto da Senofane (vd. DI MARCO 1989, 24-25, 38-39). L'episodio richiama anche la serie di incontri con le anime di poeti defunti che Trigeo ha fatto nel suo viaggio aereo, in particolare ricorda la sorte di Ione di Chio che per la sua composizione *Aoios* è il protagonista di un catasterismo nella stella corrispondente, *Ar. Pax* 826-841.

ἀνθρακίας τις ιδεῖν: Per l'aspetto di Empedocle cf. *VH* 2.21, *D. mort.* 6 (20) 4 (il filosofo è qui oggetto di un attacco satirico), e inoltre *Peregr.* 1, 4, 5, *Fug.* 2, *Pisc.* 2, *Paras.* 57.

σεληναῖον δαίμονα: Vd. HALL 1981, 181s. Secondo le teorie pitagoriche la luna è luogo di soggiorno delle anime dei morti e a partire da queste è costruito l'ampio episodio del viaggio sulla luna di *VH* 1.9-28 (vd. GEORGIA-DOU-LARMOUR 1998, 84s.). Sui *daimones*, esseri intermedi tra gli dei e gli uomini, vd. BURKERT 2003, 579-581. Cf. *Pl. Symp.* 202e-203a (Eros), *Leg.* 738d, 799a, 848d, 906a (e anche *Ar. Plu.* 81).

οὐτίς τοι θεός εἰμι: *Hom.* π 187, *Hy. Aphr.* 109 (decl.) οὐ τίς τοι θεός εἰμι· τί μ' ἀθανάτοισιν ἔῖσκεις; Cf. anche ζ 149, 196 (l'incontro di Nausicaa e Odisseo). In effetti quale aiutante magico che indica a Menippo come vedere ciò che avviene sulla terra Empedocle assume il ruolo e i poteri che nell'epica sono degli dei, cf. p. es. E 127 (Atena potenzia la vista di Diomede), Υ

321, 341 (Posidone e la vista di Achille). Va ricordata l'affermazione opposta di Emped. *VS* 31 B 112.4s. ἐγὼ δ' ὕμιν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός ἢ πωλεῦμαι.

ἀπὸ τῆς Αἴτνης: Sulla morte di Empedocle vd. il racconto di Diog. Laert. 8.68-75. In particolare dopo la sua scomparsa si pensa a una divinizzazione, θύειν αὐτῷ δεῖν καθαπερεὶ γεγονότι θεῷ (68). Si sarebbe gettato nell'Etna, e di qui la rappresentazione che ne dà Luciano: αὐτὸν ὠδεύκηναι ὡς ἐπὶ τὴν Αἴτην, εἶτα παραγενόμενον ἐπὶ τοὺς κρατῆρας τοῦ πυρὸς ἐναλέσθαι καὶ ἀφανισθῆναι, βουλόμενον τὴν περὶ αὐτοῦ φήμην βεβαιῶσαι ὅτι γεγόνοι θεός (69). In Luc. il motivo è ripetuto in *Pisc.* 2, etc.

ἀεροβατῶν: Per ἀεροβατεῖν cf. *Bis acc.* 33, *Prom. es* 6. Il verbo è usato in Ar. *Nub.* 225, 1503 da Socrate e poi da Strepsiade che gli fa il verso (cf. Pl. *Apol.* 19c). L'idea del camminare per l'aria è anche nella domanda relativa agli incontri di Trigeo nel suo viaggio Ar. *Pax* 827s. ἄνδρα κατὰ τὸν ἄερα ἢ πλανώμενον.

σιτοῦμαι δρόσον: Richiama i modi di vita degli abitanti della luna in *VH* 1.22-26, e in particolare la loro dieta, che prevede come bevanda aria spremuta simile a rugiada (1.23). In *Rb. Pr.* 11 il falso maestro di retori si presenta in termini analoghi in contrapposizione ai comuni mortali: οὐχὶ τῶν καθ' ἡμᾶς ἐστίν, οἱ ἀρούρης καρπὸν ἐδομεν (*Z* 142), ἀλλὰ τι ξένον φάσμα δρόσω ἢ ἀμβροσίᾳ τρεφόμενον. Cf. il paradosso di Ar. *Ra.* 1478 τὸ πνεῖν δὲ δειπνεῖν «respirare è mangiare». Si può valutare anche il motivo comico della relazione tra filosofi e cicale, a partire da Pl. *Phaedr.* 259c (vd. CAPRA 2007, 35-40).

μεμνήσομαι σπένδειν: È il motivo della gratitudine nei confronti della guida alla visione satirica (o dell'aiutante), cf. *Cont.* 1 ἐς ἀεὶ μεμνησομένῳ τὴν χάριν, 24 εὐεργέτης εἰς ἀεὶ ἀναγεγράψῃ (o anche in una prospettiva filosofica *Hermot.* 86, e inoltre *Salt.* 5s., 85). Per le tracce dei paradigmi epici nel racconto di Menippo cf. Hom. λ 30-38 le promesse di Odisseo di sacrifici per i morti al suo rientro in patria e in particolare per Tiresia (λ 32s.), aiutante magico come l'Empedocle luciano, θ 467 Odisseo promette di onorare Nausicaa come una dea, quando tornerà in patria. Si possono confrontare anche le promesse che Trigeo fa a Hermes per ottenerne l'aiuto in Ar. *Pax* 416-424 (con la successiva risposta del dio, ben diversa dall'atteggiamento disinteressato di Empedocle). Per la triplice invocazione cf. ι 65 πρὶν τινα τῶν δειλῶν ἐτάρων τρεῖς ἕκαστον ἀὔσαι, e inoltre Pind. *Pyth.* 4.61, Aesch. *Eum.* 996s., Ar. *Ra.* 184, 1176, Callim. *Iov.* 91-94. Il gesto rituale di Menippo sembra richiamare l'ἀνάκλησις, triplice invocazione del defunto, vd. Eustath. in Hom. *Od.* 1614.58, cf. ι 65 e lo scolio *ad loc.* In Luc. cf. anche il rito catartico di *Nec.* 7 e il rito magico di *Philops.* 12. Si può ricordare inoltre la triplice libazione che si compie nel simposio (cf. Xen. *Cyr.* 2.3.1, *schol.* Pind.

*Isthm.* 6.4.10, Hesych. τ 1450, e vd. LISSARRAGUE 1989, 35). Per lo stare a bocca spalancata guardando verso l'alto cf. il comportamento di Trigeo in *Ar. Pax* 56s. εἰς τὸν οὐρανὸν βλέπων || ὠδὶ κεχηνώς, a cui seguono non le invocazioni ma le ingiurie all'indirizzo di Zeus.

μὰ τὸν Ἐνδυμίωνα: L'esclamazione è adeguata al contesto. Endimione è il bellissimo giovane amato da Selene. Per le sue vicende cf. Paus. 5.1.3-5, Apollod. *Bibl.* 1.56 (ma se ne parla già in Hes. fr. 245, 260 M.-W.). In *VH* 1.11 Endimione è divenuto re della luna e racconta a Luciano la propria storia, cf. *Musc. enc.* 10, *Sacr.* 7, *Deor. conc.* 8, *D. deor.* 19 (11). Vd. PRÉAUX 1973, 151-155.

μισθοῦ χάριν: L'indicazione di Empedocle, oltre al motivo dell'avidità dei filosofi, richiama la polemica filosofica contro le credenze religiose fondate sul *do ut des* (cf. p. es. Pl. *Leg.* X 889b, e in Luc. *Sacr.* 2 οὐδέν, ὡς ἔοικεν, ἀμισθὶ ποιοῦσιν ὧν ποιοῦσιν, ἀλλὰ πωλοῦσιν τοῖς ἀνθρώποις τὰγαθά), ma anche le storie sulla divinizzazione di Empedocle, al quale si tributano sacrifici e si levano preghiere come a un dio: Diog. Laert. 8.70 τοὺς δ' ἐξαναστάντας προσκυνεῖν καὶ προσεύχεσθαι καθαπερεὶ θεῶ.

ὄξυδερκῆς γενήση: *L'oxyderkia*, fisica e morale, è risorsa e virtù fondamentale dell'eroe satirico per l'osservazione della realtà umana. Simile a Menippo sulla luna, in *Cont.* 7 Caronte diviene *oxyderkes* grazie all'azione della sua guida, il dio Hermes (ὄξυδερκέστατον ἐν βραχεῖ). Al termine della *Negromanzia* la parallela impresa di Menippo trova il suo compimento col paradosso del cieco Tiresia che rivela come non essere ciechi nella vita abbandonando le arroganti speculazioni dei filosofi (*Nec.* 21), mentre nel *Nigrino* per il percorso filosofico di un Luciano che narra in prima persona l'acquisizione della vista dell'anima (*Nigr.* 4 τὴν ψυχὴν ὄξυδερκέστερος) passa attraverso il problema della cecità fisica. Per l'associazione oppositiva tra *oxyderkia* e cecità cf. anche *Tim.* 25, *Vit. Auct.* 18, *Hermot.* 19.

14. ἀγλύν – ἀπὸ τῶν ὀμμάτων: Nell'epica gli dei intervengono a dissipare la nebbia che impedisce la vista: cf. Hom. *E* 127 ἀγλύν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον, *Υ* 341s., *O* 668s., *P* 645-650, ν 352, η 143. Un'affermazione da manifesto satirico è quella di *Cal.* 1: Ἰᾶνοια sparge sulle cose una nebbia (ἀγλύς), oscurando la verità e impedendo così la possibilità di osservare la realtà della vita umana (cf. *Cont.* 21). La satira ha come programma l'obiettivo di vedere al di là della nebbia e di riportare alla luce la verità. Cf. *Cont.* 7, *Cal.* 32, *Nigr.* 37, *Fug.* 5, *Hermot.* 86.

ὄξυπέστατος: cf. Hom. *P* 674s. αἰετός, ὃν ῥά τέ φασιν || ὄξυτατον δέρκεσθαι ὑπουρανίων πετεηνῶν, *Hy. Herm.* 359s.

βασιλεὺς ἀετός: *Pisc.* 46, [*Dem. Enc.*] 17. Cf. il racconto di Arist. *HA*

620a (ὄξυωπέστατος), Ael. *NA* 2.26 sulla verifica alla quale l'aquila sottopone la prole. Il motivo della luce del sole insostenibile ritorna in Luc. *Cat.* 26, *Nav.* 22. Cf. anche Pl. *Phaed.* 99d-e, Xen. *Mem.* 4.3.14, 4.7.7. Per l'attributo della regalità cf. p. es. Pind. *Ol.* 13.21, Aesch. *Ag.* 115, Ar. *Eq.* 1087.

τὸ ὀφθαλμῶ τοῦ ἀετοῦ: L'idea degli occhi sostituibili si trova ancora come tratto della etnologia paradossale dei Seleniti in *VH* 1.25 (cf. il naso non forato da comprare come rimedio per i problemi relativi all'impresa di Trigeo in Ar. *Pax* 21, e il collo nuovo in Archedic. fr. 3.5-7 K.-A.).

κατὰ λόγον τῆς πτέρυγος: Per ali con proprietà diverse, cf. Ar. *Av.* 1332s. τά τε μουσική ὁμοῦ τά τε μαντικά καὶ ἢ τὰ θαλάττι'.

ἐς καπνὸν – διελύετο: Per il dissolversi dell'immagine di Empedocle il riferimento in particolare è nell'epica Ψ 100s. (l'anima di Patroclo si allontana ἤϋτε καπνός), ma si può confrontare anche l'immagine proposta nel Περὶ Φύσεως dallo stesso Empedocle, καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν (*VS* 31 B 2.4). In *VH* 1.23 si racconta che i Seleniti come invecchiano non muoiono, ma si dissolvono ὡσπερ καπνός. In *Luct.* 9 l'immagine è utilizzata per le anime dei morti: σκιαὶ ... καθάπερ καπνὸς ἀφανιζόμενοι. Seppur lontana per la funzione, cf. anche l'immagine di Ar. *Vesp.* 144 καπνὸς ἔγωγ' ἐξέρχομαι (Filocleone tenta di fuggire dal camino come fumo).

15. οὐ τὰ ἐν ὑπαίθρῳ μόνον: Per la potenza della vista, che in funzione della satira penetra al di là degli ostacoli, cf. l'ampio sviluppo del motivo in *Gall.* 28-32, dove Micillo grazie alle penne magiche del gallo/Pitagora può aprire ogni porta e vedere senza essere visto.

Πτολεμαῖον: L'osservazione satirica dell'*aiuola che ci fa tanto feroci* inizia con una teoria di sovrani (in questo caso tutti di età ellenistica), che rappresentano uno dei bersagli della satira luciana (cf. *Nec.* 16s., *Cont.* 18, *Gall.* 25, *VH* 2.31, etc.). I re e i potenti sono i paradigmi negativi per eccellenza nella visione escatologica di Pl. *Gorg.* 525d-e. Tolomeo II Filadelfo, sovrano d'Egitto, si unì in matrimonio con la sorella Arsinoe nel 276 a.C. Sull'elenco di fatti storici e la cronologia vd. HELM 1906, 52, 96ss.; MCCARTHY 1934, 52; HALL 1981, 92s. Per la critica delle unioni incestuose (e delle uccisioni tra congiunti) cf. p. es. Eur. *Andr.* 174-176 πατήρ τε θυγατρὶ παῖς τε μητρὶ μείγνυται ἢ κόρη τ' ἀδελφῶι, διὰ φόνου δ' οἱ φίλτατοι ἢ χωροῦσι, καὶ τῶνδ' οὐδὲν ἐξείργει νόμος (ed è definita come una prassi dei barbari, 173 τοιοῦτον πᾶν τὸ βάρβαρον γένος). L'unione tra fratelli è proposta come paradigma di depravazione in Ar. *Ra.* 1081 (cf. 850 γάμους δ' ἀνοσίους), *Nub.* 1372. In Luc. cf. l'elenco di delitti familiari in *Cal.* 1. Una considerazione generale è in *D. mort.* 14 (4) 2.

Λυσιμάχῳ: Lisimaco (360 c.-281 a.C.), diadoco di Alessandro, sovrano

della Tracia e dell'Asia Minore nord-occidentale. Il figlio Agatocle fu accusato dalla matrigna Arsinoe (la figlia di Tolomeo I, che aveva sposato Lisimaco e che poi diverrà sposa di Tolomeo II) di tramare contro il padre e per questo fu ucciso da Lisimaco.

Ἀντίοχον: Antioco I Soter, figlio del diadoco Seleuco. La 'novella storica' di Antioco e Stratonice è più volte ripresa da Luciano, cf. *De Syria dea* 17ss., *Salt.* 58, *Hist. conscr.* 35, *Cal.* 14, *Pro Im.* 5.

Θετταλὸν Ἀλέξανδρον: Alessandro di Fere in Tessaglia, fu tiranno dal 369 al 358 a.C., anno in cui fu assassinato dalla moglie e dai fratelli di lei (Diod. 16.14). Nel suo tentativo di espandere il suo potere in Tessaglia incontrò la resistenza di Larissa e della crescente potenza tebana.

Ἀντίγονον: Si tratta probabilmente di Antigono I Monofthalmo (382-301 a.C.), che tentò di riunire sotto di sé l'intero impero di Alessandro e che fu sconfitto dagli altri diadochi a Issos (301 a.C.). Della notizia riportata da Luciano non v'è però altra testimonianza.

Ἀττάλω: Potrebbe trattarsi di Attalo I (269-197 a.C.), sovrano del regno di Pergamo. Anche questo episodio non è altrimenti conosciuto. Per il motivo dell'avvelenamento cf. p. es. *D. mort.* 17 (7) 1, 22 (27) 7, *Cat.* 11, *Gall.* 25s.

τὸν Ἀρσάκην: Il nome Arsace è quello del fondatore della dinastia degli Arsacidi e del regno dei Parti intorno alla metà del III sec. a.C. I suoi successori portarono il suo nome come titolo onorifico. Non è possibile identificare qui alcun riscontro storico per questo episodio e per il successivo, e potrebbe trattarsi anche di invenzioni parossistiche che chiudono il catalogo reale. Vd. ANDERSON 1976, 57s.

16. τὴν διατριβήν: Per l'idea di διατριβή/σχολή in Luciano, cf. BOMPAIRE 1996, 137-46. Il tempo libero può essere impiegato bene – come qui nell'indagine e nell'osservazione satirica (cf. anche *Cont.* 1, *Nec.* 6 e l'opposizione già definita da Menippo in *Icar.* 4) – oppure male, alla maniera, per esempio, di quei falsi filosofi che si danno a turpi passatempi in *Icar.* 21 (τὰς νυκτερινὰς ἐκεῖνας διατριβάς). Ma sull'opportuno impiego della *scholē* cf. il paradigma di Pl. *Phaedr.* 259a e le valutazioni tra la *scholē* dei filosofi e l'*ascholia* degli oratori di *Theaet.* 172c-173c.

ἐν τῷ χαμαιτυπείῳ καθεύδοντα: I vizi dei retori e dei filosofi (e il loro catalogo) sono un *topos* ricorrente della satira luciana: cf. *Icar.* 21, 29s., *Symp.* 9, 11, 17, 22-28; *Gall.* 10s., *Hermot.* 9-12, *Tim.* 54-56, *Vit. auct.* 20-25, *Pisc.* 34 (attraverso una teoria di comparazioni animali), 42.

ποικίλη καὶ παντοδαπή τις ἦν ἡ θέα: Per la *poikilia* della vita umana e dello spettacolo che essa offre all'osservazione cf. *Cont.* 15 ὁρῶ ποικίλην τινὰ τὴν διατριβὴν καὶ μεστὸν παραχῆς τὸν βίον (sempre con catalogo delle atti-

vità), *Nec.* 16 gli *schemata* διάφορα καὶ ποικίλα e poi conseguentemente per la visione παντοδαπὴν γάρ, οἶμαι, δεῖ γενέσθαι τὴν θέαν, (*D. mort.* 22 [27] 8). Per il piacere dell'osservazione satirica, che viene sottolineato subito dopo dall'interlocutore di Menippo (τερπωλή), cf. *Nec.* 12 ἔγωγε ταῦτα ὀρών ὑπερέχαιρον, *D. mort.* 22 (27) 1 ἡδὺ τὸ θέαμα γένοιτο (6 ἑτερπόμην, 7 τερπωλήν). Per quello che deriva dalla *poikilia* della vista, oltre alla ποικίλη ἡδονή di *Icar* 11, cf. la definizione di *D. mort.* 8 (26) 1 οὐ γὰρ ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ, ἀλλὰ ἐν τῷ μετασχεῖν ἄλλων τὸ τερπνὸν ἦν.

Ὅμηρος τὰ ἐπὶ τῆς ἀσπίδος: Lo *Scudo* di Omero (Σ 478-608) diviene paradigma della rappresentazione della vita umana nella sua varietà. L'accenno ai banchetti, alle nozze e ai tribunali riprende la sequenza omerica della città in pace (Σ 491-508). Cf. *Salt.* 13 ἐν τῇ ἀσπίδι, *Pisc.* 41. Vd. BOUQUIAUX-SIMON 1968, 175-180. La stessa preterizione trova punti di contatto nei moduli epici delle sequenze narrative e catalogiche (cf. p. es. M 176, η 241s., λ 328s.).

ὁ Ἀθηναῖος ἐδικάζετο: L'osservazione dei popoli riprende nuovamente il modello omerico di N 1-6 (cf. *Icar.* 11). Nell'elenco a ciascun popolo è associata l'attività che lo contraddistingue. Per i pirati cilici cf. *Diog. Laert.* 9.83 (vd. GEFFCKEN 1911, 474). L'immagine degli ateniesi impegnati nei processi è *topos* ricorrente della commedia, e in particolare può essere richiamata la battuta di *Ar. Nub.* 206-208 nell'ambito di una visione panoptica della Grecia (su una mappa).

17. ὁποῖός τις ὁ κυκεών: Un uso simile dell'immagine del ciceone è in *Vit. Auct.* 14 (per la visione eraclitea della realtà del cosmo e della vita, VS 22 B 125), *Salt.* 85 (per lo spettacolo della danza), *Nec.* 11 τῶν πάντα κυκόντων ἐν τῷ βίῳ. Cf. *Marc. Aur.* 4.27, 6.10, 9.39. Nella commedia, si può confrontare anche l'idea – che pure funziona in direzione diversa – del μυττωτός delle città in *Ar. Pax* 242-254, e il parallelo uso di κυκάω, 270, 320.

ὑπερβαλλέσθαι τῇ μεγαλοφωνία: Sulla μεγαλοφωνία vd. *infra* (*Icar.* 23, 30).

ὅμοιοι πάντες ἤδη σιωπῶντες: *L'isotimia* è motivo importante in Luciano, in particolare è l'uguaglianza della morte e dell'Ade, dimensioni che hanno fin dalla commedia i tratti utopici di un altrove e di un mondo alla rovescia, cf. *Nec.* 15, 16, *Cat.* 15, 22, *Cont.* 22. L'idea è ricorrente nei *Dialoghi dei morti* (30 [25] 2 ἰσοτιμία γὰρ ἐν ᾧδου καὶ ὅμοιοι ἅπαντες). Al di fuori dell'Ade cf. anche *Cont.* 18, *Sat.* 7, 13, 31, 32, *Hermot.* 24.

πολυειδεῖ τῷ θεάτρῳ: Per la vita umana come teatro cf. in part. l'allegoria di *Nec.* 16 (ed è associata ad essa l'immagine della πομπή, che ritroviamo nell'orazione spuria 64.27 del corpus di Dione di Prusa, attribuita a Favori-

no di Arles, vd. BERARDI 2004, 323-327), e l'immagine del potere (τῆς ἀρχῆς τραγῳδία) di *Gall.* 24, 26. Funzione analoga hanno le rappresentazioni dei destini degli uomini di *Cont.* 16s. e 19 (col paragone delle bolle dell'acqua). Cf. inoltre *Nigr.* 18, 20, *Nav.* 46, *Rb. Pr.* 12. Cf. Xen. *Oec.* 8.3. In proposito vd. HELM 1906, 44-53, 93 n. 3, ANDERSON 1976, 12s., MATTEUZZI 1998, 219-226, TRÉDÉ 2002, 581-605. Sulla fortuna successiva dell'immagine vd. CURTIUS 1992, 158-164.

18. τῆς γούν Ἑλλάδος ὄλης: Ritorna il motivo della piccolezza della terra nella visione dall'alto, come in *Icar.* 12, qui in una prospettiva propriamente satirica e filosofica che riduce il valore delle ambizioni umane (cf. Cic. *Resp.* 6.16, Sen. *Nat. Quaest.* 8). Le considerazioni di Menippo sulle proprietà (i pletri di terra) e le ricchezze sono analoghe a quelle del filosofo che cade nei pozzi in Pl. *Theaet.* 174e γῆς δὲ ὅταν μυρία πλέθρα ἢ ἔτι πλείω ἀκούση ὡς τις ἄρα κεκτημένος θαυμαστὰ πλήθει κέκτηται, πάνσμικρα δοκεῖ ἀκούειν εἰς ἅπασαν εἰωθῶς τὴν γῆν βλέπειν.

Ἀργείων καὶ Λακεδαιμονίων: La battaglia, avvenuta intorno al 550 a.C., è descritta da Hdt. 1.82. Cf. anche Thuc. 5.41. In Luciano l'*exemplum* ritorna con analoghe valutazioni sull'inutilità della guerra e delle stragi, segno della stoltezza umana, in *Cont.* 24.

τὸ γὰρ Πάγγαιον: Il Pangeo è il monte della Tracia famoso per le sue miniere d'oro e d'argento. Cf. Hdt. 6.46, 7.112. Atene, a partire dall'età di Pisistrato, si interessò alle miniere del Pangeo, che passarono sotto il suo dominio dal 463 a.C. (Arist. *Ath. Pol.* 15.2). Divennero poi possesso di Filippo II di Macedonia, dopo la conquista di Anfipoli del 357 a.C. Un ampio intervento satirico sul valore dell'oro è in *Cont.* 11s., *Gall.* 14.

19. πηλικοί διεφαίνοντο ἄνωθεν: Nel *Caronte* o *gli osservatori* dall'alto della specola satirica di Caronte e di Hermes la visione è simile: *Cont.* 6 ἀνθρώπους πάνυ σμικρούς, a cui si aggiunge come qui di seguito l'immagine delle tane (φωλεοί) a rappresentare le città. Anche nella visione aerea del volo di Trigeo gli uomini appaiono piccoli e malvagi, Ar. *Pax* 821s. μικροὶ δ' ὀρῶν ἄνωθεν ἦστ'. ἔμοιγέ τοι ἢ ἀπὸ τοῦρανοῦ φαίνεσθε κακοήθεις πάνυ (cf. anche *Nub.* 206-217).

μυρμῆκων ἀγορὰν: Per la comparazione degli uomini con le formiche in Luc. cf. *Hermot.* 5 per la visione dello stoico dall'alto del colle della Virtù (in *Pisc.* 42 e in *Cont.* 15 il paragone con la medesima funzione è quello degli alveari). Cf. Aesch. *Prom.* 452s., Pl. *Phaed.* 109b, Plut. *Sept. Sap.* 155c, e in una analoga prospettiva sulla vita umana il paragone con le mosche (insieme a quello delle *bullae*) di Petron. 42.4 *minoris quam muscae sumus*.

τοὺς Μυρμιδόνας: La bellicosità dei Mirmidoni è già nel paradigma delle formule nome-epiteto dell'epica: P 65, Ψ 129 Μυρμιδόνεσσι φιλοπτολέμοισι, γ 188 Μυρμιδόνας ἐγγεσιμώρους.

ἐκ μυρμῆκων ἄνδρας: Cf. Hes. fr. 205.2-7 M.-W.; Apollod. *Bibl.* 3.12.6; Ov. *Met.* 7.615-654.

δόματ' – ἄλλους: Hom. A 222. Il verso epico descrive il rientro di Atena sull'Olimpo, mentre qui segna la nuova sequenza del racconto e il riavvio del viaggio verso la meta finale delle sedi degli dei, con un Menippo come soggetto al posto della dea sempre più epico e più celeste.

20. ἡ Σελήνη: Per il messaggio della Luna cf. Ar. *Nub.* 607-626: il coro delle Nuvole riferisce le lamentele per le malefatte degli Ateniesi che Selene ha loro comunicato (facendosi incontro al momento della partenza). In particolare Selene è adirata per lo sconvolgimento del calendario. In Luc. *Fug.* 1 Selene vede e racconta ad Apollo della morte di Peregrino Proteo come spettacolo ignominioso. In *VH* 2.29, al momento della partenza dall'Isola dei Beati, Luciano riceve da Odisseo una lettera da recapitare a Calipso.

δεινὰ παρὰ τῶν φιλοσόφων: Sulle indagini astronomiche dei filosofi vd. *supra* (*Icar.* 4). Per l'uso dei termini διχότομος e ἀμφίκυρτος in relazione alle fasi lunari cf. Arist. *Cael.* 291b 20s., 292a 4, 297b 27; *GA* 777b 22; *Pr.* 911b 36, 912a 15. Per queste discussioni cf. Plut. *De facie in orbe lunae*.

κατόπτρου δίκη: Per l'immagine della luna come uno specchio che riflette la luce cf. Plut. *Quaest. Rom.* 288b (Empedocle), *De facie* 920f-921a (Clearco di Soli), 936d-937c, etc. La medesima immagine dello specchio per rappresentare la luna è in Ar. *Nub.* 752 (ὡσπερ κάτοπτρον). Vd. GEORGIA-DOU-LARMOUR 1998, 144.

τὸ φῶς – παρὰ τοῦ Ἡλίου: Talete sarebbe stato il primo a dire che la luna è illuminata dal sole *VS* 11 B 17b, cf. Parmenide *VS* 28 B 14 ἀλλότριον φῶς, Anassagora *VS* 59 B 18.

μύδρον διάπυρον: Per le teorie sul sole vd. *supra* (*Icar.* 7). A partire dalla μάχη filosofica, in *VH* 1.12-21 Luciano racconta della guerra tra gli abitanti della luna e quelli del sole.

21. τὸ σχῆμα σεμνοί: Per l'aspetto esteriore dei filosofi cf. *Icar.* 5, *Hermot.* 18, *Vit. Auct.* 11, *Pisc.* 11, *D. mort.* 20 (10) 8, etc. La doppiezza dei filosofi: *Alex.* 4, *Apol.* 1-9, *D. mort.* 20 (10) 11 (di notte per non essere visti), *Demon.* 5, 48, *Fug.* 4, 18, *Hermot.* 9-11, *Nec.* 5, *Pisc.* 12, 31, 34, *Symp.* 14, 33, 34, 36, *Vit. Auct.* 26.

νυκτερινώτατον: Ciò che si fa nel buio è oggetto di riprovazione morale. Notevole è il riutilizzo della medesima valutazione, in chiave paradossale, in

*Musc. Enc.* 9 ὑπὸ σκότῳ ... οὐδὲν ἐργάζεται οὐδὲ ἀξιοῖ λανθάνειν τι πράττουσα, οὐδὲ ἡγείται τι αἰσχρὸν ποιεῖν, ὃ ἐν φωτὶ δρώμενον αἰσχυνεῖ αὐτήν.

ἐνεκαλυψάμην: In *Luc. Cat.* 27 sono la *kline* e il *lychnos*, ossia il letto e la lucerna come testimoni paradossali, che si vergognano di vedere la depravazione notturna del tiranno: la lucerna vorrebbe addirittura non bere più l'olio e spegnersi per non contaminare la sua luce con tale spettacolo, mentre in *Pisc.* 38 la personificazione dell'*Arete* arrossisce solo a sentire le malefatte dei falsi filosofi. Così con una estensione del motivo, in *Alex.* 2 lo stesso Luciano dice di vergognarsi a raccontare le malefatte del falso profeta di Abonutico. Cf. inoltre *Pseudol.* 4, *Symp.* 3s. Per il motivo delle cose che non si devono vedere cf. in part. *Hom.* θ 325: le dee per pudore non vengono a vedere Ares e Afrodite nella trappola di Efesto (è Helios che ha rivelato l'adulterio a Efesto, θ 270s., cf. *Luc. Gall.* 3). Inoltre cf. Ξ 344s. nemmeno Helios può vedere l'unione di Zeus ed Era, *Hes. fr.* 60 M.-W. il corvo rivela ad Apollo l'unione di Coronide e Ischi, *Pind. Pyth.* 3.27-30 l'unione di Coronide e Ischi non sfugge ad Apollo, il dio che tutto vede. All'opposto di questo motivo agisce invece il principio programmatico dell'eroe satirico, che vuole e deve osservare ogni cosa (cf. *Nigr.* 19).

ἀρετῇ ἐνασχημονοῦντας: La rappresentazione dei vizi dei filosofi ritorna in *Icar.* 16, 29. In particolare il riferimento all'*arete* (cf. *Icar.* 30 πολυθρύλητον ἀρετήν) riguarda gli Stoici, cf. p. es. la nota satirica sul colle della virtù in *VH* 2.18, e l'ampio attacco sullo stesso tema nell'*Ermotimo* (part. 18s.). Un catalogo degli attributi e dei vizi è nella calca descritta in *Pisc.* 42 πῆρα κολακεία, πάγων ἀναισχυντία, βακτηρία λιχνεία, συλλογισμὸς φιλαργυρία.

νῆ τὴν Νύκτα: Per i giuramenti ad effetto, frequenti in Luciano, si possono cercare paralleli nella commedia, come in *Ar. Av.* 1237 (Pisetero giura su Zeus proprio mentre ne disconosce il potere), 1614 (Posidone giura su se stesso). Vd. anche *supra* (*Icar.* 9).

μετοικῆσαι ὅτι πορρωτάτω: Selene, la Luna, che lascia il suo posto segue il modello di Helios nel celebre episodio dell'*Odissea* in cui il dio minaccia di non splendere più per gli uomini sulla terra, ma di scendere all'Ade se Zeus non punirà l'offesa dei compagni di Odisseo (μ 383, 385s.). Cf. anche ν 356s. (il sole è scomparso dal cielo nel vaticinio di Teoclimeno), Θ 479-481 (Crono e Giapeto nel Tartaro non godono dei raggi del sole). Ma si può ravvisare un punto di contatto importante anche con la vicenda di Trigeo nella *Pace*: gli dei si sono adirati con gli Elleni e si sono trasferiti lontano dalle loro sedi perché non vogliono più vederli combattere e non vogliono più sentire le loro preghiere (*Ar. Pax* 207-209 αὐτοὶ δ' ἀνφκίσανθ' ὅπως ἀνωτάτω, ἢ ἵνα μὴ βλέποιεν μαχομένους ὑμᾶς ἔτι ἢ μὴδ' ἀντιβολούντων μηδὲν αἰσθανοίεσθαι). Un'azione diversa, ma che ha tratti contigui, è attribuita a Selene e

a Helios in *Pax* 406-408. Ma il paradigma che funziona qui è piuttosto quello delle *Nuvole*, che si intreccia al modello omerico: Ar. *Nub.* 584-586 ἡ σελήνη δ' ἐξέλειπε τὰς ὁδοὺς, ὁ δ' ἥλιος || τὴν θρυαλλίδ' εἰς ἑαυτὸν εὐθέως ξυνελεύσας || οὐ φανεῖν ἔφασκεν ὑμῖν.

22. ἔνθα – ἔργα: Hom. κ 98. Nell'*Odissea* il verso definisce un luogo *altro*, sconosciuto ed estraneo alla civiltà umana, che Odisseo osserva da un'alta specola sulla quale è salito (κ 97 σκοπιὴν ἐς παιπαλόεσσαν ἀνελθών). Per i significati e la funzione del verso epico vd. le osservazioni di VIDAL-NAQUET 1988, 22.

συνήθη τῷ Δί: Il problema dell'accesso (con l'espedito per il suo superamento) si ripropone in *Nec.* 8, 10 per la catabasi. Per l'associazione tra l'aquila e Zeus vd. COOK 1940, vol. II, 751ss., POLLARD 1977, 141. In Luc. cf. *Deor. conc.* 8. Si può ricordare che l'aquila è l'uccello di Zeus fin da Omero (p. es. Ω 310s.), ed è associata al dio in Pind. *Pyth.* 4.4, *Ol.* 13.21, *Isthm.* 6.50. In Ar. *Av.* 514s. è sfruttato nella prospettiva comica il nesso tra aquila, Zeus e regalità. All'arrivo nelle prossimità delle dimore di Zeus anche Trigeo fa le sue valutazioni, seppur meno preoccupate, Ar. *Pax* 177s. La prospettiva di sfuggire alla sorveglianza richiama l'episodio dell'arrivo di Iris a Nephelokokkygia, Ar. *Av.* 1172-1176.

ὁ Ἑρμῆς: Hermes svolge lo stesso ruolo di portiere anche in Ar. *Pax* 180-191 (vd. in proposito CASSIO 1985, 59-67) e a questo si aggiungono altri compiti del quotidiano, come il badare al bagaglio di vasellame e pentole varie (*Pax* 201s., cf. *Plu.* 1153, Hermes nel nuovo ordine è pronto a fare lo στροφαῖος, ma anche a svolgere altre mansioni da servo, 1168-70, in Ar. *Ra.* 38s. è Eracle ad aprire direttamente la porta all'arrivo di Dioniso). Per i ruoli di Hermes come servitore degli dei cf. ancora *Icar.* 27, 34. In Sen. *Apoc.* 5.3s. il ruolo di intermediario tra gli dei e il nuovo arrivato, Claudio, è svolto invece da Ercole, ma Mercurio non manca poi il suo consueto ruolo di *pompōs* (*Apoc.* 11-13).

23. Τίς πόθεν – τοκῆς: α 170, κ 325, ξ 187, ο 264, τ 105, ω 298. Cf. anche Φ 150, η 238, *Hy. Dem.* 113, etc. Nell'epica il verso è per lo più legato alle scene di *xenia*, al momento in cui l'ospite viene invitato a rivelare la propria identità dopo l'accoglienza. Il primo emistichio del verso è già nelle parodie di Senofane (*VS* 21 B 22.4). Cf. Sen. *Apoc.* 5 Ercole rivolge la stessa domanda omerica a Claudio, con un inserto greco nel testo; Diog. Laert. 4.46. Vd. COURTNEY 1962, 88. Per la domanda sull'identità agli stranieri che arrivano, cf. in Luc. *VH* 1.11 l'arrivo sulla luna, 2.10 nell'Isola dei Beati: alla domanda, come nell'*Odissea* e come avviene qui, segue la relazione sul viaggio. Anche a Trigeo Hermes domanda ὄνομα, πατήρ, γένος (Ar. *Pax* 184-186, ma si

può richiamare anche la scena dell'incontro di Evelpide e Pisetero col servitore dell'Urupa in *Av.* 60-68, e ancora le domande dell'Urupa 95, 107-113, o degli uccelli 404s., 408).

᾽Ωτου πέρι καὶ Ἐφιάλτου: Oto ed Efialte, che hanno tentato di dare l'assalto al cielo, sono paradigma della *hybris* contro gli dei: Hom. λ 313-317 οἷ ῥα καὶ ἀθανάτοισιν ἀπειλήτην ... ἴν' οὐρανὸς ἀμβατὸς εἶη (cf. E 385-387). In Pl. *Symp.* 190b l'episodio è richiamato da Aristofane come paragone per l'audacia degli uomini doppi che muovono contro gli dei: τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον, ἐπεχείρησαν δὲ τοῖς θεοῖς, καὶ ὁ λέγει Ὅμηρος περὶ Ἐφιάλτου τε καὶ ᾽Ωτου, περὶ ἐκείνων λέγεται, τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν, ὡς ἐπιθησομένων τοῖς θεοῖς. In Luc. cf. *Cont.* 4, *Rh. Pr.* 13. Come avviene qui per Menippo, anche nel mito di Bellerofonte – paradigma dichiarato dell'impresa comica di Trigeo – l'ascesa al cielo sul cavallo Pegaso suscita l'ira degli dei nei confronti dell'eroe (Pind. *Isthm.* 7.44-47, cf. *Ol.* 13.91). Cf. anche il viaggio di Perseo tra gli Iperborei in Pind. *Pyth.* 10.27-50.

ἐπὶ ξένια: La sequenza e la fraseologia (ξένια, ἀποπέμψομεν), così come il racconto di Menippo agli dei sulle peripezie del suo viaggio, richiamano ancora le strutture tematiche dell'ospitalità in Omero e in particolare nell'*Odissea* l'episodio di Odisseo ospite alla reggia dei Feaci (cf. Hom. η 184-206, θ 548-586, etc.).

ἐς τὸ ἐπηκοῦτάτων τοῦ οὐρανοῦ: Oltre alla specola visiva funziona nella satira il punto di osservazione acustico, naturalmente eccezionale o paradossale, ma comunque il migliore possibile per lo specifico obiettivo: cf. *VH* 1.26 (vd. anche *infra* [*Icar.* 25]). Un udito satirico straordinario è in funzione anche in *Cont.* 9.

24. τὰ Διάσια: Le Diasie erano una festa ateniese in onore di Zeus Meilichios, che si celebrava sulle rive dell'Ilisso il 23 del mese di Antesterione, ovvero a marzo. Cf. Thuc. 1.126, Ar. *Nub.* 408, 864, Plut. *De tranq. an.* 477d (insieme alle Cronie e alle Panatenee). In Luc. *Tim.* 7, [*Charid.*] 1.

τὸ Ὀλυμπιεῖον: L'Olympieion di Atene fu iniziato nel 515 a.C., la sua costruzione fu ripresa in età ellenistica e fu completato solo sotto l'imperatore Adriano, ovvero al tempo della giovinezza di Luciano (cf. Philostr. *V.S.* 533). Il riferimento alla sua incompiutezza è un'altra indicazione cronologica che può ricollegarsi al modello menippeo di Luciano.

νεῶν σεσυληκότες: Il motivo dei furti nei templi è ricorrente in Luc., e oltre al cenno di *Icar.* 17, ritorna in *I. conf.* 8, *I. trag.* 25, *Tim.* 4, etc. Cf. anche Cic. *Nat. Deor.* 3.83-84; come motivo retorico, cf. Hermogenes *Progymnasmata* 6. In proposito vd. HALL 1981, 93s.

τίνα γνώμην ἔχουσιν: Una curiosità analoga prende Hermes in Aesop.

108 Chambry. Il problema della perdita di prestigio è rilevato in Ar. *Av.* 522-538 per gli uccelli, che un tempo erano sovrani del mondo e che ora non sono altro che preda e pasto per gli uomini.

βασιλέα – θεῶν: Per il tradizionale attributo di Zeus come re tra gli dei cf. p. es. Hes. *Th.* 886 Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεύς, 923 θεῶν βασιλῆι καὶ ἀνδρῶν (cf. anche 486, 892s., 897).

πάντα ὅλως ἦν ἐγώ: L'espressione ha un parallelo in *Hermot.* 16 μόνος βασιλεύς, μόνος πλούσιος, μόνος σοφὸς καὶ συνόλως ἅπαντα (applicata al presunto prestigio del filosofo stoico). All'idea dei molti ruoli di Zeus corrisponde in *Bis acc.* 1-3 uno sviluppo diverso, il dio si lamenta per l'*ascholia* e la *polypragmosyne*. Si può ricordare anche il richiamo agli innumerevoli epiteti di Zeus in *Tim.* 1. Simile e di grande effetto – seppure la prospettiva e il soggetto siano molto diversi – è la valutazione di Ar. *Av.* 586s. ἦν δ' ἡγῶνται σὲ θεόν, σὲ Ζῆνα, σὲ Γῆν, σὲ Κρόνον, σὲ Ποσειδῶ, ἢ ἀγάθ' αὐτοῖσιν πάντα παρέσται, 716 ἐσμέν δ' ὑμῖν Ἄμμων, Δελφοί, Δωδώνη, Φοῖβος Ἀπόλλων.

μεσταὶ – ἀγοραί: Arat. *Phaen.* 2s. Il passo di Arato è citato ancora da Luciano in *Prom.* 14, *Nigr.* 16. Per il concetto, cf. già Talete *VS* 11 A 22.

τοῦ καπνοῦ τῶν θυσιῶν: Per l'immagine del fumo che riempie l'aria per l'abbondanza dei sacrifici cf. Ar. *Av.* 1233 κνισῶν τ' ἀγυιάς. Per la quantità dei sacrifici a Olimpia cf. Paus. 5.13.9-11.

χρυσᾶς πλίνθους: Il richiamo è alla celebre offerta di Creso a Delfi, Hdt. 1.50. In Luc. cf. *Cont.* 11s., 24, *I. trag.* 30, *Alex.* 8.

Χρυσίππου συλλογισμῶν: Crisippo di Soli (280-207 a.C.), successore di Cleante alla guida della Stoa dal 232 a.C. Fu dapprima discepolo dell'accademico Arcesilao, passò poi allo stoicismo e si contrappose all'impronta scettica del primo maestro. In Luc. Crisippo è oggetto di una nota satirica in *VH* 2.18, di un attacco critico in *Symp.* 30, è uno dei protagonisti della *Vitarum auctio* (21-25) ed è nominato frequentemente insieme a Zenone ed Epicuro, ma anche con Platone, Pitagora e Aristotele. I sillogismi (degli stoici) sono frequente bersaglio della satira luciana (cf. *Vit. auct.* 22, *I. trag.* 51, *Hermot.* 82, *Pisc.* 41), fino al rifiuto nel programma di vita di *Nec.* 21 (καταπτύσας τῶν σοφῶν τούτων συλλογισμῶν), ma erano frequente oggetto di parodia da parte dei filosofi cinici (cf. Diog. Laert. 37, vd. BRANHAM 1994, 343). Per la prospettiva critica di Luciano nei confronti di Platone cf. part. *VH* 2.17, *Vit. auct.* 17, *Philops.* 16, 24, *Pisc.* 18.

25. θυρίδες: L'immagine ha tratti simili a quelli del pozzo speciale che rappresenta in *VH* 1.26 un *thauma* e una specola speciale, la quale dalla luna permette di sentire e di osservare (senza essere visti, cf. *Gall.* 28 ὄρᾶν ἅπαντα οὐχ ὀρώμενος αὐτός) ciò che avviene sulla terra (vd. anche HALL

1981, 92s.: cf. LÉVY 1927, 155 n. 2 [l'idea proverrebbe da Eraclide Pontico]; SCHWARTZ 1969, 135-140, ANDERSON 1980, 159-160). Una osservazione speciale è anche in *Philops.* 24, nella storia incredibile di Eucrate, che dice di aver visto – attraverso un *χάσμα παμμέγεθες* – l'Ade e i morti, tra i quali ha potuto riconoscere suo padre e con qualche incertezza Socrate: naturalmente questo, come i racconti degli altri *amanti delle menzogne*, è il bersaglio della satira di Luciano e del suo *porte-parole* Tichiade.

τῶν πλεόντων – ἥλιον: Per il motivo delle preghiere contraddittorie cf. *Luc. Sat.* 7. Per la critica delle preghiere (e dei sacrifici) cf. *Pl. Leg.* 885d-907b. Si tratta di un motivo della satira cinica, come ricorda *Diog. Laert.* 6.42 a proposito di Diogene. Per la varietà delle preghiere che si rivolgono agli dei cf. p. es. *Pind. Nem.* 8.37s. Per l'idea oppositiva del sole e della pioggia in relazione a Zeus, il quale ovviamente non può soddisfare tutti, cf. *Theogn.* 25s. οὐδὲ γὰρ ὁ Ζεὺς ἢ οὐθ' ὕων πάντεσσ' ἀνδάνει οὐτ' ἀνέχων.

ἀλλ' ἕτερον – ἀνένευσε: Per le preghiere dei mortali Luciano riprende e stravolge parzialmente il senso del verso omerico *Π* 250 τῷ δ' ἕτερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσε, dove è indicata la risposta di Zeus alla preghiera di Achille: l'eroe chiedeva gloria e salvezza per l'amico Patroclo, che egli stava inviando in battaglia al suo posto, ma solo una delle preghiere viene esaudita. Vd. BOUQUIAUX-SIMON 1968, 164s.

ἀποφυσῶν κάτω: FRITZSCHE 1871, 27 proponeva un confronto con lo Zeus adirato che gonfia le guance di *Hor. Serm.* 1.1.20s., il quale deriverebbe dalla medesima fonte menippea del passo di Luciano. HALL 1981, 110-112 ha però dimostrato come le due immagini siano diverse e come quella di Orazio abbia dei precedenti significativi nella letteratura latina.

τὸ Ἀκαδημαϊκὸν ἐκεῖνο: Il principio filosofico dell'ἐποχή è sviluppato in direzione satirica in *VH* 2.18: gli Accademici nell'Isola dei Beati non ci sono, hanno sospeso il giudizio e stanno ancora discutendo se l'isola esista o meno. Si tratta della posizione scettica propria dell'Accademia di Mezzo, di Arcesilao e di Carneade, influenzata da Pirrone.

ὁ Πύρρων: Pirrone di Elide (c. 360-270 a.C.) è il fondatore dello scetticismo greco, ed ebbe tra i suoi discepoli Timone di Fliunte, autore dei *Silli*. Principio fondamentale dello scetticismo, sia di quello pirroniano che di quello dell'Accademia di Arcesilao di Pitane (316-242 a.C.) e di Carneade (214-129 a.C.), era l'ἐποχή, ovvero la sospensione del giudizio, qui ripreso da Luciano (ἐπεῖχεν καὶ διεσκέπτετο). Lo stesso Pirrone è anch'egli in scena, naturalmente con la sua *epoche*, in *Vit. auct.* 27 (vd. HALL 1981, 83, 168), mentre in *Bis acc.* 24s. non si presenta in giudizio, perché ritiene che non vi sia un criterio di verità (οὐδὲν ἡγείται κριτήριον ἀληθές εἶναι). Sulla relazione tra Luciano e lo scetticismo vd. DOLCETTI 1996, 110-148.

26. τὸν Ἐπικούρειον Ἐρμόδωρον: È il filosofo spergiuro nominato a *Icar.* 16: Zeus qui entra in azione col fulmine proprio nei confronti di un filosofo secondo le cui dottrine epicuree – come lamenterà poi lo stesso Zeus in assemblea (*Icar.* 32) – gli dei non si curano delle cose umane. È anche la punizione contro i filosofi annunciata nel finale. In *Tim.* 10 Zeus ricorda di aver tentato di fulminare l'ateo Anassagora, sbagliando però disastrosamente il bersaglio. Per il motivo degli spergiuri e della punizione di Zeus col fulmine cf. Ar. *Av.* 1608s., *Nub.* 398-402.

προσέταπεν τοῖς ἀνέμοις καὶ ταῖς ὥραις: L'immagine di uno Zeus indaffarato negli impegni quotidiani, oppresso dalla *polypragmosyne*, ritorna in Luc. *Tim.* 9 (cf. § 3), *Bis acc.* 1-3 (e cf. anche il paradosso di *Sacr.* 10). In *Sat.* 7 Crono afferma di aver rinunciato al potere per sfuggire ai μυρία πράγματα che ha lasciato volentieri a Zeus.

27. ἐς τὸ συμπόσιον: In *VH* 2.15-18 è lo stesso Luciano che come protagonista del viaggio fantastico partecipa al simposio nell'Isola dei Beati. Vd. ANDERSON 1976, 12, GEORGIADOU-LARMOUR 1998, 182s.

μετοίκους – θεούς: Per la critica delle nuove divinità e la natura 'ibrida' di alcune di esse cf. Luc. *I. trag.* 8s., 32, *Sacr.* 5, e part. *Deor. conc.* 4, 9, dove il motivo ha un ruolo centrale nella composizione. Si tratta di una polemica già presente nella commedia antica, in particolare contro le divinità straniere, cf. p. es. i βάρβαροι θεοὶ di Ar. *Av.* 1520-1529 (ma anche Eracle ha i suoi problemi, come figlio bastardo di Zeus, *Av.* 1650-1652). Menippo a ragione trova posto tra queste divinità 'ambigue', per la sua natura umana e in particolare per la *mixis* di elementi che lo caratterizza. Parallelamente, in relazione alle prospettive della satira, si può ricordare che in *Bacch.* 1-4 Pan è una delle figure ibride del corteo di Dioniso che rappresentano i caratteri dell'operazione letteraria di Luciano, mentre in *Bis acc.* 9-12 la medesima divinità polimorfa e dalle molteplici capacità è μέτοικος anche tra gli uomini e abita su una specola dalla quale può osservare Atene dall'alto e vedere la vita piena di vizi dei falsi filosofi.

ὁ Ποσειδῶν μαινίδας: Ogni divinità contribuisce e fornisce per il banchetto ciò che appartiene al proprio ambito. Le menole (μαινίς, μαινίδιον) sono una specie di acciuga, che compare nella commedia, Ar. *Ra.* 985. Una ricerca analoga degli attributi degli dei e di ciò che a ciascuno di essi si attaglia è in Ar. *Av.* 565-569 (in relazione ai nuovi sacrifici, ma il procedimento che collega caratteristiche e funzione narrativa è usato p. es. ai vv. 1136-1157 della medesima commedia per l'impiego degli uccelli nella costruzione delle mura della città).

τῆς ἀμβροσίας – παρεγευόμην: È violata qui la norma che definisce la se-

parazione tra uomini e dei in base a ciò che mangiano e ciò che bevono, richiamata dalla citazione omerica che segue: Menippo diviene *olympios* anche assaggiando nettare e ambrosia. Nella *Pace* di Aristofane Opora, seguendo la dieta degli dei, si ciba esclusivamente di ambrosia e di nettare: Ar. *Pax* 852-854 οὐ γὰρ ἐθέλησει φαγεῖν ἢ οὐτ' ἄρτον οὔτε μᾶζαν, εἰωθὺ' ἀεὶ ἢ παρὰ τοῖς θεοῖσιν ἀμβροσίαν λείχειν ἄνω. E a un regime alimentare divino passa anche il fantastico scarabeo di Trigeo, che rimane tra gli dei a cibarsi dell'*ambrosia* che gli fornirà sempre Ganimede: Ar. *Pax* 724 τὴν τοῦ Γανυμήδους ἀμβροσίαν σιτήσεται.

Γανυμήδης ὑπὸ φιλάνθρωπίας: La distrazione di Zeus riprende, per un altro aspetto funzionale, ancora l'immagine epica di N 1-6, già utilizzata in *Icar*. 11, 16: Zeus osserva ciò che accade tra altri popoli e non presta più attenzione a ciò che sta accadendo sul campo di battaglia a Troia e questo permette l'intervento di Posidone. Così qui diviene possibile l'azione 'illecita' a vantaggio di Menippo. La filantropia di Ganimede, che pure appartiene alla schiera delle divinità ambigue (*I. trag.* 21, *Deor. conc.* 8s.), può essere confrontata col richiamo alla filantropia di Hermes in Ar. *Pax* 392-394, dove si chiede al dio la sua complicità nella realizzazione dell'impresa definendolo ὦ φιλάνθρωπότητε καὶ μεγαλοδωρότατε δαιμόνων.

κοτύλην ἂν ἦ καὶ δύο τοῦ νέκταρος: Ganimede (vd. *supra* [*Icar*. 2]), svolge qui il suo ruolo di coppiere degli dei: cf. *Hy. Aphr.* 202-17, E 265-270, Y 231-235, *Ilias Parva* 29 B., Theogn. 1345s. (eros Zeus-Ganimede), Pind. *Ol.* 1.43-45 (Ganimede in cielo per Zeus), *Ol.* 10.104s. (l'eros e l'immortalità di Ganimede), Eur. *Tro.* 822. Sui rischi della *philanthropia* divina, che può condurre i mortali alla *hybris*, proprio quando sono fatti partecipi della *diata* degli dei, cf. *D. deor.* 9 (6) 3. Si può ricordare il racconto eziologico del favore, foriero però di mali, che Prometeo – secondo Luc. *Sacr.* 6 καθ' ὑπερβολὴν φιλάνθρωπος – ottiene per gli uomini nella spartizione del banchetto di Mecone, Hes. *Th.* 535-557. Similmente in Pind. *Ol.* 1.59-64 Tantalò dà ai suoi compagni mortali nettare e ambrosia, che sottrae agli dei, e per questo viene punito.

Ὅμηρος – τεθεαμένος: La paradossale testimonianza autoptica di Omero conferma la *verità* del racconto fantastico, secondo una strategia ricorrente in Luciano. Nelle *Storie vere* lo stesso autore diviene protagonista in prima persona del racconto del viaggio in cui segue letteralmente le tracce di Eracle e Dioniso, impronte mitologiche che insieme con una iscrizione diventano prova 'archeologica' della veridicità del racconto (*VH* 1.7). E sempre Luciano in persona incontra Omero, che per lui ha anzi composto dei versi prima del congedo (*VH* 2.20-28), e non è cieco (οὐδὲ τυφλὸς ἦν). Non diversamente è capitato a Menippo nella *Negromanzia*, il quale all'Ade ha incontrato Omero ed Euripide e per questo al ritorno – coerentemente – si esprime

in versi epici e tragici, primo segno incontrovertibile della ventura che gli è toccata (*Nec.* 1). Su questa particolare relazione tra Luciano e Omero vd. NESSELRATH 2002, 151-162. Omero in *Bis acc.* 1 è invece cieco e perciò non è testimone affidabile proprio in merito alla vita degli dei nelle sedi celesti: οὐκ ἂν ἡμᾶς τοῦ νέκταρος ἢ τῆς ἀμβροσίας ἐμακάριζον Ὅμηρῳ πιστεύσαντες ἀνδρὶ τυφλῷ καὶ γόητι, μάκαρας ἡμᾶς καλοῦντι καὶ τὰ ἐν οὐρανῷ διηγουμένῳ, ὃς οὐδὲ τὰ ἐν τῇ γῆ καθορᾶν ἐδύνατο. Cf. anche *Sat.* 6, *D. mort.* 30 (25) 1.

σίτον – αἶθοπα οἶνον: È qui in parte citato un celebre passo epico che definisce il confine insuperabile tra gli dei e gli uomini a partire dal piano alimentare (in Luc. cf. *Sacr.* 9, *Bis acc.* 1, *Rh. Pr.* 11, *D. deor.* 10 [4] 3, 9 [6] 3 ἐμεθύσθη τοῦ νέκταρος): Ε 339-342 ῥέει δ' ἄμβροτον αἶμα θεοῖο ἢ ἰχώρ, οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν· ἢ οὐ γὰρ σίτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἶθοπα οἶνον, ἢ τοῦνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται. Cf. la definizione di Hes. *Th.* 640. Per l'inebriarsi di nettare tra gli dei cf. Pl. *Symp.* 203b.

ἐκ τῶν θυσιῶν καπνὸν: Il fumo dei sacrifici che sale verso il cielo è nell'immagine epica di A 317 κνίση δ' οὐρανὸν ἵκεν ἐλισσομένη περὶ καπνῷ. A questo argomento Luciano dedica il trattatello satirico *Sui sacrifici*, nel quale gli dei sono messi in scena – con versi epici – a guardare dall'alto al fumo dei sacrifici che proviene dalla terra: *Sacr.* 9 ἀποσκοποῦσιν εἰς τὴν γῆν ... εἴ ποθεν ὄψονται πῦρ ἀναπτόμενον ἢ ἀναφερομένην κνίσαν “ἐλισσομένην περὶ καπνῷ”.

κόρδακα ὠρχήσατο: Per il *kordax*, sfrenata danza dionisiaca che ben si adatta alla figura satiresca del Sileno, cf. in Luc. *Salt.* 22, 26, *Bacch.* 1.

Ἡσιόδου – Πινδάρου: Oltre a Hes. *Th.* 36-52, si tratta dell'*Inno a Zeus*, Pind. fr. °31 M., sul quale vd. SNELL 1963, 120-140, HARDIE 2000, 19-44. Sull'identificazione dell'opera pindarica vd. D'ALESSIO 2005, 113-117. Cf. anche *Dem. enc.* 19, e Plut. *De glor. Athen.* 4. Analoghe *performances* poetiche oltremondane hanno luogo nell'Isola dei Beati in *VH* 2.15. Sulla musica nei luoghi felici luciane vd. CAMEROTTO 2005.

28. ἄλλοι – νήδυμος ὕπνος: Con la semplice metafrasi Δία > ἐμέ, la veglia epica di Zeus diviene la veglia di un Menippo sempre più olimpico: Β 1s. Ἄλλοι μὲν ῥα θεοὶ τε καὶ ἀνέρες ἱποκορυσταὶ ἢ εὐδὸν παννύχιοι, Δία δ' οὐκ ἔχε νήδυμος ὕπνος. In sostanza Menippo, proprio per la natura della satira, fa quello che il dio dovrebbe fare e a quanto pare non fa (cf. *Tim.* 2, 9). Nell'epica, analoga formulazione è in K 1-4 per la veglia di Agamennone (ripresa in *Gall.* 25) e si può osservare come il motivo della notte insonne prelude a importanti azioni della sequenza narrativa, cf. p. es. la veglia di Telemaco che prepara il suo viaggio, α 443s. Il paradigma e la sua funzione

persistono anche nel testo di Luciano (e del resto così avviene nella commedia in Ar. *Lys.* 25-27 per Lisistrata prima della grande impresa). Si è rilevato come nel processo satirico della narrazione Menippo prenda ripetutamente gli attributi di Zeus fino quasi a sostituirsi qui al dio attraverso l'uso parodico dei versi, mentre in *Bis acc.* 2 col medesimo inserto epico Zeus si lamenta per gli eccessivi impegni nel ruolo di *episkopos* delle azioni umane. Per questa dinamica si può confrontare, pur con le debite valutazioni per la diversa prospettiva testuale, la sostituzione dell'eroe comico a Zeus negli *Uccelli*, dove Pisetero diviene il nuovo sovrano divino appropriandosi degli attributi di Zeus (Ar. *Av.* 1706-1714).

Ἀπόλλων οὐ φύει πάγωνα: Le incongruenze del mito – e come in questo caso dei comportamenti e delle realtà divine – sono spesso l'oggetto dell'attacco satirico di Luciano (p. es. *I. conf.*, *I. trag.*, *D. deor.*); per l'immagine dell'Apollo perennemente imberbe cf. *I. trag.* 26, *Sacr.* 11 (lo stesso interrogativo vale per Eros in *D. deor.* 6 [2] 1). Per gli impegni di Helios, il Sole, cf. *Bis acc.* 1.

κηρύττειν ἐκκλησίαν: Per la struttura narrativa cf. in particolare l'assemblea dei morti in *Nec.* 19-21, in cui contro i ricchi malvagi si approva un decreto, del quale si è dato l'annuncio fin dall'inizio del dialogo tra Menippo e il suo interlocutore (*Nec.* 2). Sui 'decreti' in Luc. vd. HOUSEHOLDER 1940, 199-216, BOMPAIRE 1958, 637-641. Cf. il bando con cui dall'acropoli di Atene Parresiade convoca i (falsi) filosofi in *Pisc.* 40 e le leggi di Crono annunziate dal suo sacerdote Cronosolone in *Sat.* 10-18 (in part. 12, la minaccia delle punizioni annunziate da Crono contro i ricchi che trasgrediscono la regola della festa del dio). Altre assemblee degli dei in Luc., in cui non mancano mai naturalmente i paradigmi epici, sono in *Deor. conc.*, che si conclude con un decreto (nel quale non manca un attacco contro i filosofi) e *I. trag.* 6ss. (cf. l'analoga azione di Sen. *Apoc.* 8-11 con la condanna dell'imperatore Claudio). Nella commedia si può confrontare in Ar. *Av.* 310-326 anche l'assemblea degli uccelli preoccupati, nella quale si discute del nuovo arrivo di due uomini, Evelopide e Pisetero.

29. καθ' Ὅμηρον εἶπω: Hom. Σ 104 ἀλλ' ἦμαί παρὰ νηυσὶν ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης. L'emistichio epico è ripreso da Luciano anche in *Apol.* 14. Il riuso dell'espressione omerica è già antico: Pl. *Apol.* 28d (citazione); *Theaet.* 176d γῆς ἄλλως ἄχθη (rielaborazione proverbiale).

λόγων λαβυρίνθους: L'immagine dei λόγων λαβυρίνθοι ritorna in Luc. *Bis acc.* 21, *Fug.* 10, e in *Symp.* 6, 23 il filosofo stoico Difilo è soprannominato «Labirinto».

τραγικοῖς ἐκείνοις ὑποκριταῖς: Per la similitudine dell'attore ridicolo cf.

*Pisc.* 31, (36), *Nec.* 16, *Gall.* 26, *I. trag.* 41, *Tox.* 9, *Nigr.* 8s., 11, *Pro Im.* 3. L'apparato sfarzoso che nasconde però la nequizia è il motivo dell'aneddoto del ricco Evangelo di Taranto raccontato da Luc. *Ind.* 8-11. L'aspetto esteriore dei filosofi, e lo scarto tra di esso e la loro corruzione morale, sono uno degli oggetti più frequenti della satira luciana (vd. *supra* [*Icar.* 5]): un paradigma dell'attacco in questo senso può essere visto nell'azione di *D. mort.* 20 (10) 9, dove Menippo taglia gli attributi esteriori, ossia la barba e i sopraccigli, al filosofo che giunge all'Ade. Il problema di riconoscere la virtù e i vizi dei filosofi al di là delle apparenze è ampiamente discusso in *Hermot.* 18-20 (cf. *Pisc.* 42, 45-46). L'idea della malvagità nascosta dietro l'aspetto esteriore è un motivo comune della morale antica, cf. Theogn. 119-124, *carm. conv.* fr. 889 P, Eur. *Med.* 516-519, *Hipp.* 925-931.

30. εὐεξαπάτητα μειράκια: L'idea che i giovani si lasciano facilmente ingannare è in Pl. *Resp.* 409a εὐήθεις νέοι ὄντες οἱ ἐπιεικεῖς φαίνονται καὶ εὐεξαπάτητοι ὑπὸ τῶν ἀδίκων, *Apol.* 18c; un'ampia valutazione su questo fatto e sulle dinamiche psicologiche relative ai comportamenti dei giovani è in Arist. *Rhet.* 1389a-b.

τῶν ὀβολῶν τὸν ῥύπον: Per l'avidità dei filosofi cf. *Vit. Auct.* 26, *Pisc.* 12, 35, *Hermot.* 10s., *Eun.* 3 (i filosofi litigano per lo stipendio, pur dicendo di disprezzare le ricchezze), etc. Cf. anche Diog. Laert. 6.28 (la critica di Diogene). Vd. *supra* (*Icar.* 5, 16).

οὔτε – βουλῆ: Hom. B 202 οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῆ. Il verso è utilizzato ancora da Luc. in un centone omerico di ingiurie, *Fug.* 30. Cf. anche l'eco della formulazione epica in *Eun.* 8.

ὃς ἂν μεγαλοφρονάτος τε ᾗ: Cf. *Rb. Pr.* 13, *Bis acc.* 11, 13, *Tim.* 9, etc. La *megalophonia*, vizio proprio in particolare di retori e filosofi, è la tracotanza di volersi porre al di sopra degli altri che si manifesta attraverso la violenza della voce (e non solo), cf. *Icar.* 17. È anche qualità di significato ambiguo che contraddistingue l'espressione poetica rispetto alla prosa (*Musc. enc.* 5, *I. trag.* 6, *Hist. conscr.* 8), e in *Icar.* 23 è propria anche di Zeus che si è rivolto a Menippo con un verso epico (un effetto analogo è nell'uso dei versi da parte di Ercole con Claudio, in Sen. *Apoc.* 7.1 *et quo terribilior esset, tragicus fit*).

31. κέκραγα – περιβέβλημαι: Vd. HALL 1981, 187s. per il ritratto negativo del filosofo cinico (cf. *Fug.* 16). Segno di riconoscimento, insieme alla bisaccia e al bastone, è il mantello doppio, che serve anche per dormire e sarebbe un'invenzione di Diogene (Diog. Laert. 6.22, 76s.). Ma alcuni elementi sono già propri della satira aristofanea contro Socrate, Ar. *Av.* 1282s. Sulla relazione tra Luciano e la filosofia cinica vd. NESSELRATH 1998, 121-135, part. 126-128.

ὡσπερ ὁ Μῶμος: Momo, figlio di Nyx (Hes. *Th.* 214), è la personificazione del biasimo e della critica e ben si associa ai modi del filosofo cinico (cf. l'atteggiamento di Diogene, il cui primo principio è la *parrhesia* [Diog. Laert. 6.69], che condivide con Momo [*Deor. conc.* 2, 6]). È un personaggio e un protagonista della satira in due dialoghi di Luciano, *I. trag.* 18-49 e *Deor. conc.* 1-14. Cf. anche *Bacch.* 8, *Nigr.* 32, *VH* 2.3, *Iud. dear.* 2, *Hist. conscr.* 33, *Hermot.* 20.

32. μήτε ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἀνθρωπίνων: Sugli epicurei e la critica della *pronoia* vd. *supra* (*Icar.* 9). Il filosofo epicureo è definito *δυσσεβέστερος* in *Vit. auct.* 19, e in *Bis acc.* 2 lo stesso Zeus appare preoccupato per l'effetto delle affermazioni di Epicuro: ἀπρονοήτους ἡμᾶς ἀποφαίνων τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων (con conseguenze analoghe a quelle che vengono qui presentate, il λιμὸς πολὺς per gli dei). Cf. anche *I. trag.* 4 οὐχ ὅπως τὰ γινόμενα ἐπισκοπεῖν ἢ διατάττειν. Oltre alla definizione delle divinità secondo gli epicurei in Diog. Laert. 10.139, cf. il gioco sull'ἐπικούρειος θεός di Sen. *Apoc.* 8.1 (in un ulteriore inserto greco): οὔτε αὐτὸς πρᾶγμα ἔχει οὔτε ἄλλοις παρέχει (in coppia e in contrapposizione con l'immagine del dio stoico).

τίς γὰρ ἂν ἔτι θύσειεν: La preoccupazione degli dei per i sacrifici è motivo satirico frequente in Luciano, *Sacr.* 1 τὸ θεῖον ... ἀνθρώπων ἐνδεές, *I. trag.* 18, *Bis acc.* 2, *Prom.* 19, etc. *L'endeia* degli dei, ossia il bisogno che essi hanno dei sacrifici, trova la sua applicazione più famosa negli *Uccelli* di Aristofane (cf. *Av.* 186-195, 561-570, 1230-1233, 1266-1269, 1516-1520, vd. FARIOLI 2001, 204), dove il fumo dagli altari non arriva più agli dei: 1516s. θύει γὰρ οὐδεὶς οὐδὲν ἀνθρώπων ἔτι || θεοῖσιν. Analogamente funziona la minaccia in *Pax* 406-415. Così nel finale del *Pluto* la nuova equità della ricchezza rende inutili i sacrifici e Zeus ne è ben preoccupato, Ar. *Plu.* 1113-1123, 1177-1184 (cf. anche le indicazioni di *Eccl.* 779-782, *Nub.* 618-620). Un problema di questo tipo si pone sempre Zeus nel racconto di Aristofane nel *Simposio* di Platone (190c-d). E cf. la reazione di Hermes al dono dei κρέα che gli reca Trigeo, Ar. *Pax* 192s. (e inoltre *Nub.* 618-620). Ma il vincolo con i sacrifici che *condiziona* gli dei è già nell'epica: Hom. ε 101s., H 446-450, I 497-501, Ω 69s., Hy. *Herm.* 166-169, Hes. *Op.* 135-139.

τοῖς ἀνθρώποις – ὠφελιμώτατα: Le decisioni degli dei contro i filosofi rappresentano il compimento dell'impresa che era iniziata con le aporie, le contraddizioni e l'arroganza dei filosofi stessi a cui si era affidato Menippo per la sua *quaestio*: l'esito appare come qualcosa di utile, una liberazione e un beneficio per tutti gli uomini – oltre che per gli dei – e l'eroe satirico ha raggiunto così il suo obiettivo o forse è andato anche al di là del suo compito in direzione della commedia. Infatti il beneficio richiama gli effetti dell'impresa di Trigeo, che da eroe comico grazie al suo folle volo diviene un benefattore

di tutti gli Elleni (Ar. *Pax* 93s., 865-867, 910-915) e alla fin fine anche degli dei. Nel finale delle *Rane* (1500-1514), Plutone consegna a Eschilo – che sta ritornando sulla terra dopo aver pronunciato i versi più utili per la città – i cosiddetti τὰ τρία ἐς θάνατον per una serie di personaggi ad Atene.

ἡμῖν ἀσφαλέστατα: La scena può ricordare l'assemblea degli dei e l'analogo discorso di Zeus che deve trovare una soluzione di fronte al problema degli uomini doppi in Pl. *Symp.* 190c: la μηχανή individuata da Zeus garantisce al tempo stesso sicurezza e utilità (ἅμα μὲν ἀσθενέστεροι ἔσονται, ἅμα δὲ χρησιμώτεροι ἡμῖν).

33. Κεραύνωσον – Γίγαντας: Cf. il cumulo delle richieste di Selene per Zeus in *Icar.* 21. Un appello con un'analoga sequenza rivolge Caronte a Cloto contro i potenti in *Cont.* 14 καίε αὐτούς, ὧ βελτίστη, καὶ τὰς κεφαλὰς ἀπόμενε καὶ ἀνασκολόπιζε, ὡς εἰδῶσιν ἄνθρωποι ὄντες (o cf. anche la serie di proposte per mettere a morte Parresiade, *Pisc.* 2). Per l'appello alla punizione violenta dei filosofi in risposta al loro oltraggio contro gli dei (non senza un richiamo alle indagini sulla luna) cf. il finale delle *Nuvole* di Aristofane, 1506-1509. Per la sequenza si può ricordare il cumulo di destinazioni – tra le quali compare pure la formula maledittiva ἐς κόρακας – che Caronte annunzia a coloro che si apprestano a prendere il traghetto per l'Aldilà in Ar. *Ra.* 186s. τίς εἰς τὸ Λήθης πεδίον, ἢ ἔς Ὀκνου πλοκάς, ἢ ἔς Κερβερίους, ἢ ἔς κόρακας, ἢ πὶ Ταίναρον; (o anche il cumulo di torture di *Ra.* 618-623, cf. in Luc. *Luct.* 8). Provvedimenti punitivi per chi sta sulla terra sono adottati anche nella scena che conclude il viaggio di Dioniso nell'Aldilà, Ar. *Ra.* 1504-1514. Frequente è poi in Aristofane il cumulo nella frenesia dell'attacco, cf. p. es. *Eq.* 251s., *Lys.* 456-460. Cf. anche la valutazione di Zeus sulla punizione da adottare, ma che viene scartata, in Pl. *Symp.* 190c ὥσπερ τοὺς γίγαντας κεραυνώσαντες τὸ γένος ἀφανίσαιεν.

τὴν ἐκεχειρίαν: Cf. il gioco di parole sull'ἐκεχειρία in Ar. *Pax* 908. In Luciano ritorna in *Tim.* 3, *Hermot.* 11.

σμερδαλέω κεραυνῶ: In Luc. *Tim.* 1, il fulmine è detto ancora, in una sequenza di epiteti poetici, σμερδαλέος κεραυνός. In Hom. l'epiteto σμερδαλέος, che ha molte applicazioni (p. es. per l'*aigis* di Atena, Φ 400s.), non ha come riferimento il fulmine di Zeus, ma come avverbio qualifica il tuono (H 479 σμερδαλέα κτυπέων). In Ap. Rh. 4.510 è attribuito di ἀστεροπή. Solo in Quint. Sm. *Posthom.* 1.677 è riferito a κεραυνός (cf. anche 691). L'intervento attraverso il fulmine può richiamare, oltre ad altri esempi di tracotanza punita, dai Giganti a Capaneo, anche la punizione delle *atasthaliai* dei compagni di Odisseo in Hom. μ 405-419.

νεῦσε Κρονίων: Hom. A 528, P 209, Hy. *Dion.* 13. È il segno della deci-

sione di Zeus. Un segnale più complicato, ma con la stessa funzione, è escogitato da Luciano in *Nec.* 20: è attribuito, nel diverso contesto degli Inferi, a Ecate e a Cerbero al termine dell'assemblea dei morti per sancire il decreto contro i ricchi che è stato proposto e votato (in proposito vd. BOMPAIRE 1958, 637-641).

34. ὠτὸς ἀποκρεμάσας: Per l'immagine, che qui probabilmente contiene un principio autoironico dell'eroe satirico, cf. *Icar.* 3, *Pisc.* 12. In Sen. *Apoc.* 11 Mercurio prendendolo per il collo trascina giù agli Inferi Claudio che era salito in cielo tra gli dei: *Cyllenius illum collo obtorto trahit ad inferos a caelo.*

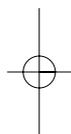
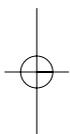
ἐς τὸν Κεραμεικόν: Vd. HALL 1981, 106. Una via per il ritorno diversa e più rapida, che conduce direttamente in Grecia, è anche in *Nec.* 22 (mentre per l'andata del viaggio agli Inferi Menippo aveva prima raggiunto Babilonia e poi aveva disceso l'Eufrate, al ritorno egli passa per un cunicolo che porta dall'Ade all'antro di Trofonio, vicino a Lebadea, e di qui giunge ad Atene). Naturalmente dall'Ade di norma non si ritorna (cf. *Luct.* 2, 4). In *Cont.* 24 il racconto dell'osservazione satirica si conclude con l'azione di Caronte e Hermes che scendono dalla specola dopo averne smontato l'apparato delle montagne sovrapposte. Segue una via alternativa per il ritorno anche Trigeo in Ar. *Pax* 720-726: come a Menippo vengono sequestrate le ali, ossia la *mechane* del volo, così lo scarabeo di Trigeo, novello Pegaso (cf. Hes. *Th.* 285s., Pind. *Ol.* 13.92), se ne rimane in cielo al servizio di Zeus, e l'eroe della commedia su suggerimento di Hermes ritorna sulla terra a piedi.

εὐαγγελιούμενος: La 'buona novella' è il messaggio che viene riportato da parte dell'eroe satirico al termine della sua impresa, ed è parallelo alle notizie che Menippo riporta dall'assemblea dei morti in *Nec.* 2. Un messaggio dall'Ade contro i ricchi (e anche contro i filosofi) è riportato da Polluce in *D. mort.* 1 (1) 3. In *VH* 2.24 Omero nell'Isola dei Beati affida a Luciano un nuovo poema da riportare tra i vivi. In *Cont.* 20 Caronte vorrebbe gridare un messaggio ai mortali sulla vanità dei loro beni e delle loro ambizioni. Cf. anche *Luct.* 16-20 (il figlio redivivo al padre in lutto). In Pl. *Resp.* 614d Er è incaricato di riportare agli uomini un messaggio dall'Aldilà dopo aver assistito a ciò che vi avviene (per questo non beve l'acqua del fiume Amelete 621b, e sulla funzione del messaggio cf. 621c). Secondo Diog. Laert. 6.102 il cinico Menedemo (ma l'aneddoto sembra dovesse riguardare Menippo), travestito da Erinni, diceva di essere giunto dall'Ade sulla terra per osservare le colpe degli uomini e poi ritornare ad annunziarle presso gli dei degli Inferi. L'obiettivo della catabasi di Dioniso nelle *Rane* di Aristofane è di riportare dall'Ade sulla terra Eschilo, perché insegni agli stolti a ragionare e perché salvi così la città di Atene: Ar. *Ra.* 1500-1503 ἄγε δὴ χαίρων, Αἰσχύλε, χῶρει, || καὶ σῶζε πόλιν τὴν ἡμετέραν || γνώμαις ἀγαθαῖς, καὶ παιδεύσον ||

τοὺς ἀνόητους· πολλοὶ δ' εἰσὶν (cf. anche 1418-1421, 1462 Euripide e Eschilo devono dare dall'Ade un consiglio per la città). In particolare Plutone incarica Eschilo di riportare le sue minacce a una serie di personaggi inviati (*Ar. Ra.* 1504-1514).

## Indice

<i>Tra Dedalo e Icaro: Menippo, eroe della satira</i>	p. 1
Bibliografia	49
Luciano, <i>Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole</i>	59
Commento	95



## *Hellenica*

### Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica

1. Francesco Filelfo, *De psychagogia (Περὶ ψυχαγωγίας)*, editio princeps dal Laurenziano 58, 15, a cura di Guido Cortassa ed Enrico V. Maltese, 1997, pp. VIII + 152 [ISBN 88-7694-259-9]
2. Cecaumeno, *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo (Στρατηγικόν)*, testo critico, traduzione e note a cura di Maria Dora Spadaro, 1998, pp. 256 [ISBN 88-7694-320-X]
3. Luigi Lehnus, *Nuova bibliografia callimachea (1489-1998)*, 2000, pp. XIV + 514 [ISBN 88-7694-416-8]
4. Nigel G. Wilson, *Da Bisanzio all'Italia. Gli studi greci nell'Umanesimo italiano*, edizione italiana rivista e aggiornata, 2000, pp. X + 230 [ISBN 88-7694-462-1]
5. *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*, testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di Federica Ciccolella, 2000, pp. LXIV + 296 [ISBN 88-7694-494-X]
6. Francesco Tisconi, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, 2000, pp. 258 [ISBN 88-7694-463-X]
7. Anna Maria Taragna, *Logoi historias. Discorsi e lettere nella prima storiografia retorica bizantina*, 2000, pp. 278 [ISBN 88-7694-495-8]
8. Gregorio Magno, *Vita di s. Benedetto*, nella versione greca di papa Zaccaria, edizione critica a cura di Gianpaolo Rigotti, 2001, pp. XLIV + 152 [ISBN 88-7694-583-0]
9. Elio Promoto Alessandrino, *Manuale della salute (Δυναμειόν)*, testo critico, traduzione e note a cura di Daria Crismani, 2002, pp. 284 [ISBN 88-7694-596-2]
10. *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, édités par Domenico Accorinti et Pierre Chuvin, 2003, pp. XL + 648 [ISBN 88-7694-662-4]
11. *Selecta colligere, I. Akten des Kolloquiums „Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen. Methoden der Überlieferung von Texten in der Spätantike und in Byzanz“ (Jena, 21.-23. November 2002)*, herausgegeben von Rosa Maria Piccione und Matthias Perkams, 2003, pp. XIV + 202 [ISBN 88-7694-683-7]
12. Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*,

- introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Claudia Greco, 2004, pp. VI + 186 [ISBN 88-7694-744-2]
13. Emanuele Lelli, *Critica e polemiche letterarie nei «Giambi» di Callimaco*, 2004, pp. VI + 166 [ISBN 88-7694-745-0]
  14. Ferecide di Atene, *Testimonianze e frammenti*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Paola Dolcetti, 2004, pp. IV + 428 [ISBN 88-7694-798-1]
  15. Luca Bettarini, *Corpus delle defixiones di Selinunte*, edizione e commento, prefazione di Bruna Marilena Palumbo Stracca, 2005, pp. XII + 188 [ISBN 88-7694-836-8]
  16. Demetrio Triclinio, *Scolii metrici alla tetraide sofoclea*, edizione critica a cura di Andrea Tessier, 2005, pp. LXVIII + 172, tavv. 5 [ISBN 88-7694-846-5]
  17. Francis Vian, *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, édité par Domenico Accorinti, 2005, pp. XIV + 662 [ISBN 88-7694-862-7]
  18. *Selecta colligere, II. Beiträge zur Technik des Sammeln und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus*, herausgegeben von Rosa Maria Piccione und Matthias Perkams, 2005, pp. X + 492 [ISBN 88-7694-885-6]
  19. Francesca D'Alfonso, *Euripide in Giovanni Malala*, 2006, pp. VI + 114 [ISBN 88-7694-901-1]
  20. Tatiana Gammacurta, *Papyrologica scaenica. I copioni teatrali nella tradizione papiracea*, 2006, pp. VIII + 304 [ISBN 88-7694-919-4]
  21. Rocco Schembra, *La prima redazione dei centoni omerici. Traduzione e commento*, 2006, pp. VIII + 652 [ISBN 88-7694-940-2 978-88-7694-940-1]
  22. Rocco Schembra, *La seconda redazione dei centoni omerici. Traduzione e commento*, 2007, pp. VIII + 268 [ISBN 978-88-7694-962-3]
  23. Sergio Aproso, *Écho taráxas. La costruzione di ἔχω con participio aoristo attivo nella lingua greca antica*, 2007, pp. VIII + 136 [ISBN 978-88-7694-969-2]
  24. Stratone di Sardi, *Epigrammi*, testo critico, traduzione e commento a cura di Lucia Floridi, prefazione di Kathryn Gutzwiller, 2007, pp. XIV + 502 [ISBN 978-88-7694-967-8]
  25. Walter Lapini, *Capitoli su Posidippo*, 2007, pp. XVIII + 506 [ISBN 978-88-7694-993-7]
  26. Silvia Marastoni, *Metrodoro di Scepsi. Retore, filosofo, storico e mago*, 2007, pp. VIII + 128 [ISBN 978-88-7694-991-3]

27. *Nonno e i suoi lettori*, a cura di Sergio Audano, 2008, pp. VI + 126 [ISBN 978-88-6274-059-3]
28. Michele Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità. saggio sulla «Teologia Platonica» di Proclo*, 2008, pp. X + 238 [ISBN 978-88-6274-064-7]

in preparazione:

30. Ferruccio Conti Bizzarro, *Comici entomologi*.
31. Davide Muratore, *La biblioteca del cardinal Nicolò Ridolfi*, in due tomi.
32. Gregorio Magno, *I «Dialogi» (libri I, III e IV)*, nella versione greca di papa Zaccaria, edizione critica a cura di Manolis Papatomopoulos e Gianpaolo Rigotti.
33. B. Snell, *Gli antichi Greci e noi*. In appendice *Nove giorni di latino*, prefazione di Hartmut Erbse, edizione italiana a cura di Marilena Amerise.
34. Enrico Livrea, *ΠΑΡΑΚΜΕ. Studi ellenistici e tardoantichi (1995-2002)*.
35. Cassia, *I versi profani*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Domenico Accorinti.
36. *Epigrammata Graeca de poetis (EGPoet) saec. I-XII p. Chr. n.*, introduzione, edizione e commento a cura di Gianfranco Agosti ed Enrico Magnelli.
37. Giovanni di Gaza, *Descrizione del quadro cosmico*, introduzione, testo critico e commento a cura di D. Gigli Piccardi, traduzione di F. Bargellini.
38. Mariangela Caprara, *Epica biblica greca. Storia di un genere mancato*.
39. Coricio di Gaza, *Oratio funebris in Mariam. Oratio funebris in Procopium*, introduzione, testo critico, traduzione a cura di C. Greco.

*Medioevo greco*  
Rivista di storia e filologia bizantina

“0” (2000)

C. Billò, *Manuele Crisolora, «Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma»* – S. Borsari, *La chiesa di San Marco a Negroponte* – L. Bossina, *La bestia e l'enigma. Tradizione classica e cristiana in Niceta Coniata* – F. Ciccolella, *Basil and the Jews: two poems of the ninth century* – W. Haberstumpf, *Due dinastie occidentali nell'Oriente franco-greco: la Morea tra gli Angioini e i Savoia (1295-1334)* – I. A. Liverani, *In margine agli autografi eustaziani: a proposito della grafia οὐτως / οὕτως* – E. Nardi, «Bella come luna, fulgida come il sole»: un appunto sulla donna nei testi bizantini dell'XI e XII secolo – A. Nicolotti, *Sul metodo per lo studio dei testi liturgici. In margine alla liturgia eucaristica bizantina* – A. Rigo, *Ancora sulle «Vitae» di Romylos di Vidin (BHG 2383 e 2384)* – M. Scorsone, *Gli Ἐρωτες θεῶν di Simeone il Nuovo Teologo: ermeneutica di un'intitolazione apocrifa* – A. Tessier, *Docmi in epoca paleologa?* – F. Tissoni, *Note critiche ed esegetiche ai canti 28-34 delle «Dionisiache» di Nonno di Panopoli* [ISBN 88-7694-501-6]

1 (2001)

D. Accorinti, *Quaestiunculae Nonnianae* – C. Billò, *Note al testo dei «Praecepta educationis regiae» di Manuele II Paleologo* – L. Bossina, *Per un'edizione della «Catena dei Tre Padri» sul «Cantico»: Cirillo di Alessandria o Nilo «Ancirano»?* – G. Breccia, «Con assennato coraggio...». *L'arte della guerra a Bisanzio tra Oriente e Occidente* – M. Corsano, *Teodoreto di Cirro e l'esegesi del «Libro di Ruth»* – G. Cortassa, *Un filologo di Bisanzio e il suo committente: la lettera 88 dell'«Anonimo di Londra»* – F. A. Farello, *Niceforo Foca e la riconquista di Creta* – P. Guran, *L'auréole de l'empereur. Témoignage iconographique de la légende de Barlaam et Josaphat* – I. A. Liverani, *Sul sistema di interpunzione in Eustazio di Tessalonica* – P. Odorico, *Idéologie politique, production littéraire et patronage au X<sup>e</sup> siècle: l'empereur Constantin VII et le synaxariste Évariste* – J. Signes Codoñer, *L'identité des Byzantins dans un passage d'Ibn Battuta* – L. Silvano, *Per la cronologia delle lezioni di Angelo Poliziano sull'«Odissea»*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

2 (2002)

Ch. P. Baloglou: *The Economic Thought of Ibn Khaldoun and Georgios Gemistos Plethon: Some Comparative Parallels and Links* – F. Bertolo: *Giovanni di Corone o Giovanni Mosco?* – C. Billò: *La «Laudatio in s. Iohannem Baptistam» di Manuele II Paleologo* – L. Bossina: *Trasposizioni di fogli nel Vindobonense theol. gr. 314: come ripristinare il testo di Teodoreto e della «Catena dei Tre Padri»* – M. Brogini: *Metrica prosodica e sensibilità accentativa in Sinesio: una nota agli «Inni» VI-VIII* – I. A. Liverani: *L'editio princeps dei «Commentarii all'Odissea» di Eustazio di Tessalonica* – P. Odorico: «Lascia le

*cose fresche e candide». À propos d'un récent compte-rendu et d'un moins récent livre – M. Ornaghi: Κωμωδοτραγωδία, amori e seduzioni di fanciulle: Alceo comico e Anassandride in «Suda» – R. M. Piccione: In margine a una recente edizione dell'«Antholognomicon» di Orione – G. Ravegnani: I corpi dell'esercito bizantino nella guerra gotica – A. Rhoby: Beitrag zur Geschichte Athens im spätem 16. Jahrhundert: Untersuchung der Briefe des Theodosios Zygomalas und Symeon Kabasilas an Martin Crusius – L. Russo: Tancredi e i Bizantini. Sui «Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana» di Rodolfo di Caen – P. Schreiner: L'uomo bizantino e la natura – L. Silvano: Angelo Poliziano: prolusione a un corso sull'«Odissea» – F. Tissoni: «Anthologia Palatina» IX 203: Fozio, Leone il Filosofo e Achille Tazio moralizzato. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]*

## 3 (2003)

G. Agosti, *Contributi a Nonno, Dionisiache* 25-38 – Ch. P. Baloglou, *George Finlay and Georgios Gemistos Plethon. New evidence from Finlay's records* – A. Barbieri, *La circolazione dei testi menandrei nei "secoli ferrei" di Bisanzio: la testimonianza dell'epistolario di Teofilatto Simocatta* – G. Breccia, «Magis consilio quam viribus». *Ruggero II di Sicilia e la guerra* – P. Cobetto Ghiggia, *Suid. α 1892 Adler ἀνάκτιον e la carcerazione di schiavi e liberti* – G. Cortassa, *Συρμαιογραφεῖν e l'antica minuscola libreria greca* – W. Haberstumpf, *L'isola di Thermia tra Bizantini e dinasti italiani (secoli XIV-XVII). I Gozzadini da Bologna: realtà latine e reminiscenze greche alla periferia dell'impero* – A. Kiesewetter, *Markgraf Theodoros Palaiologos von Monferrat (1306-1338), seine «Enseignemens» und Byzanz* – E. Magnelli, *Reminiscenze classiche e cristiane nei tetrastici di Teodoro Prodromo sulle Scritture* – E. van Opstall, *Jean et l'«Anthologie». Vers une édition de la poésie de Jean le Géomètre* – D. R. Reinsch, *Il Conquistatore di Costantinopoli nel 1453: erede legittimo dell'imperatore di Bisanzio o temporaneo usurpatore? Alle origini della questione: appartiene la Turchia all'Europa?* – F. Rizzo Nervo, «Lascia <perdere> ...». *A proposito di un recente intervento e di una recente traduzione del «Dighenìs Akritis»* – U. Roberto, *Il «Breviarium» di Eutropio nella cultura greca tardoantica e bizantina: la versione attribuita a Capitone Licio* – L. Silvano, *Citazioni poliziane dal «Lessico» dello Pseudo-Zonara: una postilla sulla fortuna del testo in età umanistica* – Francesco Tissoni, *Gli epigrammi di Areta.* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

## 4 (2004)

D. Accorinti, *A proposito di una recente edizione critica di alcune omelie di Proclo di Costantinopoli* – M. Balard, *Costantinopoli nella prima metà del Quattrocento* – M. Balivet, *Le soufi et le basileus: Haci Bayram Veli et Manuel II Paléologue* – D. Bianconi, «Haec tracta sunt ex Dionysio Alicarnasseo». *Francesco Filelfo e il Vaticano Urb. gr. 105* – L. Bossina, *F. Fatti, Gregorio a due voci* – G. Cortassa, *Da Teofilatto Simocatta ad Areta: le "tombe" di Marco Aurelio* – M. Curnis, *Addendum euripideum alla teicoscopia di Phoe. 99-155: Demetrio Triclinio ed esegesi metrica bizantina* – F. D'Alfonso:

*Pindaro / Pisandro e i giganti anguipedi in Giovanni Malala* (pp. 5, 47-6, 65 Thurn) – M. Di Branco, *Il Marchese di Monferrato nel Masâlik al-absâr fî mamâlik al-amšâr di al-'Umarî* – G. Di Gangi, C. M. Lebole, *La Calabria bizantina e la morte: aspetti topografici e culturali* – Ph. Gardette, *La représentation des juifs byzantins (romaniotes) dans la culture séfarade du 13<sup>e</sup> au 15<sup>e</sup> siècles* – E. Magnelli, *Il "nuovo" epigramma sulle «Categorie» di Aristotele* – D. Muratore, *Le «Epistole» di Euripide nel Parisinus gr. 2652* – A. Rigo, *La politica religiosa degli ultimi Nemanja in Grecia (Tessaglia ed Epiro)*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

5 (2005)

G. Agosti, *Miscellanea epigrafica I. Note letterarie a carmi epigrafici tardoantichi* – E. Amato, *Prolegomeni all'edizione critica dei «Progimnasmî» di Severo Alessandrino* – Ch. P. Baloglou, *Μαρτυρίες του Δημητρίου Κυδώνη περί Πελοποννήσου* – D. Bianconi, *«Gregorio Palamas e oltre». Qualche riflessione su cultura profana, libri e pratiche intellettuali nella controversia palamitica* – P. Cobetto Ghiggia, *«Suida», Teramene di Atene e Teramene di Ceo* – M. Fanelli, *Un apoftegma di Simeone il Nuovo Teologo dalla «Vita» in extenso del santo di Niceta Stethatos* – D. Gigli Piccardi, *ΑΕΡΟΒΑΤΕΙΝ. L'ecfrasi come viaggio in Giovanni di Gaza* – E. Magnelli, *Congetture ai carmi minori di Giorgio di Pisidia* – E. Merendino, *Letteratura greca e geografia araba nella cultura normanna del XII secolo: la Siciliae laus del bios di s. Filaretto di Calabria* – P. Orsini, *Quale coscienza ebbero i Bizantini della loro cultura grafica?* – A. Rhoby, *The «Friendship» between Martin Crusius and Theodosios Zygomalas: A Study of their Correspondence*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

6 (2006)

E. Amato, I. Ramelli, *Filosofia rhetoricans in Niceforo Cumno: l'inedito trattato «Sui corpi primi e semplici»* – F. Bargellini, *Per un'analisi strutturale dell'Ἐκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος di Giovanni di Gaza* – D. Bianconi, *Qualcosa di nuovo su Giovanni Catrario* – O. Biancotto, *Psello (?)*, *«Historia syntomos» 79* – L. Bossina, *Patristica parvula varia 2. La «Narratio» di Nilo e il «Barlaam et Ioasaph»* – G. Cortassa, *I libri di Fozio: il denaro e la gloria* – J. De Keyser, *«Vertit Aretinus». Leonardo Bruni's Latin translation and the Greek text of Xenophon's «Apologia»* – J. De Keyser, L. Silvano, *Per un regesto dell'epistolario greco-latino di Francesco Filelfo* – M. Grünbart, *Da capo: Ein übersehenes byzantinisches Sprichwort* – E. Magnelli, *Contributi ai carmi di Nicola Callicle* – E. V. Maltese, *Michele Andreopoulos, «Liber Syntipae», prol. 5-6 Jernstedt-Nikitin* – A. Rhoby, M. Grünbart, *Präliminarien zu einem Verzeichnis der neugriechischen Briefanfänge (Epistularum Neograecarum Initia [ENI])* – L. Sarriu, *Ritmo, metro, poesia e stile. Alcune considerazioni sul dodecasillabo di Michele Psello* – L. Silvano, *Massimo Planude o Giorgio Moschampar? Sull'attribuzione di un libello antilatino contenuto nel ms. Vindobonense theol. gr. 245* – G. Spatafora, *Antehomerica e Posthomerica nella letteratura bizantina* – P. Varalda, *L'«Homilia I ad populum*

*Antiochenum (de statuis)» di Giovanni Crisostomo nella versione latina di Ambrogio Traversari. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]*

7 (2007)

E. Amato, A. Corcella, *Lo scambio epistolare tra Procopio di Gaza ed il re-tore Megezio: proposta di traduzione e saggio di commento* – G. Breccia, *Grandi imperi e piccole guerre. Roma, Bisanzio e la guerriglia* – F. Conti Bizzarro, *Annotazioni al testo di Polluce alla luce dei lessicografi bizantini* – C. De Stefani, *Two Poems of Johannes Geometres* – J. Diethart, *Beispiele zur Volksetymologie im byzantinischen Griechisch* – C. Greco, *Ἄκαρπα δένδρα. Retorica, eredità culturale e descrizioni di giardini in Coricio Gazeo* – M. T. Laneri, *Contributo alla conoscenza dell'umanista Marco Aurelio* – F. Lauritzen, *Sul nesso tra stile e contenuti negli encomi di Psello (per una datazione dell'Or. paneg. 3 Dennis)* – M. Menchelli, *L'Anonimo Γ del Laur. plut. 85, 6 (Flor) e il Vind. Suppl. gr. 39 (F). Appunti sul "gruppo ω" della tradizione manoscritta di Platone e su una "riscoperta" di età paleologa* – T. Migliorini, *Teodoro Prodromo, «Amaranto»* – U. Roberto, *Ogigo re dell'Attica. Sul testo di Giovanni Malala III 11 (p. 44, 91-96 Thurn)* – H. Seng, *Ein Brief des Theodoros Prodromos an den νομοφύλαξ Alexios Aristenos, Codex Baroccianus 131, f. 173<sup>r</sup>.* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

8 (2008)

D. Baldi, T. Migliorini, *Un epigramma inedito di Giorgio Cabasila nel Laur. S. Marco* – T. Braccini, *Atanasio l'Esorcista e la conoscenza di Trebisonda in un trattato genealogico del XVII secolo* – T. Braccini, *Una nota su Andrea Paleologo e la cavalleria a Bisanzio* – G. Breccia, *Grandi imperi e piccole guerre. Roma, Bisanzio e la guerriglia. II* – C. De Stefani, *Alcune note ai «Carmi» autobiografici di Gregorio di Nazianzo. In margine a una nuova edizione* – J. Diethart, *Von Stinkern und Seelenverkäufern. Einige metaphorische Berufsbezeichnungen auf -πώλης, -πράτης und anderes im klassischen und byzantinischen Griechisch* – Th. Ganchou, *Giourgès Izaoul de Ioannina, fils du despote Esau Buondelmonti, ou les tribulations balkaniques d'un prince d'Épire dépossédé* – J. Gerlach, *Die kompositorische Einheit des Corpus Parisinum. Eine methodologische Stellungnahme zu Searbys Gesamtedition* – Ó. Prieto Domínguez, *Problemas de cronología relativa en dos corpora del patriarca Focio: «Epistulae» y «Amphilochia»* – D. R. Reinsch, *Der Name der Adoptivtochter des Michael Psellos* – E. Roselli, *Anna Comnena e la tragedia greca* – M. Scarpa, *Considerazioni su alcuni testi di Simeone il Nuovo Teologo: altre successioni apostoliche?* – F. Trisoglio, *Lo stile in Giovanni Climaco.* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

Direzione: Enrico V. Maltese, Anna Maria Taragna

## Quaderni

Centro internazionale di studi  
sulla poesia greca e latina  
in età tardoantica e medievale

1. *La poesia tardoantica e medievale. Atti del I Convegno internazionale di studi. Macerata, 4-5 maggio 1998, a cura di Marcello Salvatore.*  
K. Thraede, *Anfänge frühchristlich-lateinischer Bibelepik: Buchgrenzen bei Iuvenius* – C. Crimi, *Motivi e forme dell'anacreontea tardoantica e bizantina. Una lettura delle due parti del Barberinianus gr. 310* – G. Polara, *Tra 'ars' e 'ludus': tecnica e poetica del «Technopaegnon» di Ausonio* – E. V. Maltese, *Una contemporanea di Fozio, Cassia. Osservazioni sui versi profani* – U. Pizzani, *Le presenze classiche nel «Carmen Licentii ad Augustinum»* – W. Hörandner, *Epigrams on Icons and Sacred Objects: The Collection of Cod. Marc. gr. 424* – K. Smolak, *Die «Psychomachie» des Prudentius als historisches Epos* – K. Demoen, *La poésie iambique de Théodore le Stoudite: renouveau de l'épigramme grecque profane* – C. Micaelli, *«Carmen adversus Marcionitas»: ispirazione biblica e sua ripresa nei centoni «De lege» e «De nativitate»* – F. Fusco, *Giuliano d'Egitto: un epigrammista di età giustiniana* – M. G. Bianco, *Poesia, teologia e vita in Gregorio Nazianzeno: carm. 2, 1, 1* – C. Moreschini, *Dottrine ciniche ed etica cristiana nella poesia di Gregorio Nazianzeno* – R. Palla, *Quello che avremmo dovuto sapere sull'edizione aldina dei «Carmi» di Gregorio Nazianzeno*

ISBN 88-7694-555-5

2. *La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno internazionale di studi. Perugia, 15-16 novembre 2001, a cura di Anna M. Taragna.*  
R. Palla, *Parole scritte sull'acqua, parole scritte nel vento. Le promesse dell'amante e altro* – A. V. Nazzaro, *L'Annunzio dell'angelo a Maria (Lc. 1, 26-38) nelle riscritture metriche di Giovenco (1, 52-79) e Paolino di Nola (Carm. 6, 108-138)* – M. Kamptner, *Tra classicismo e cristianesimo: i generi letterari nel carme 18 di Paolino da Nola* – K. Smolak, *La cultura letteraria dei ritmi longobardi* – C. Crimi, *I componimenti poetici bizantini in onore di Gregorio Nazianzeno* – M. G. Moroni, *La "via di mezzo" in Gregorio Nazianzeno* – M. Corsano, *Sul secondo combattimento della «Psychomachia» di Prudenzio* – M. Donnini, *L'inno V del «Peristephanon liber» di Prudenzio ed i «Versus de s. Vincentio» di Ildeberto di Lavardin: analogie e variazioni* – A. Bruzzone, *Il concilium deorum nella poesia panegiristica latina da Claudiano a Sidonio Apollinare* – M. G. Bianco, *Autopresentazione e autocomprensione del poeta: la figura e il ruolo del poeta cristiano nei prologhi, secc. IV-V* – A. M. Taragna, *Riso e scherno in Giorgio di Pisidia. Il carme «In Alypium»* – E. V. Maltese, *Osservazioni sul car-*

me «Contro il Sabbaita» di Michele Psello – J. Diethart, W. Hörandner, *The poetical work of Constantine Stilbes. Some remarks on his rhetorical practice* – Indici

ISBN 88-7694-762-0

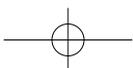
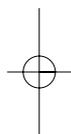
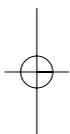
3. *Dulce Melos. Internationales Symposium: Lateinische und griechische christliche Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit. Wien, 15-18.11.2004*, hrsg. von K. Smolak.

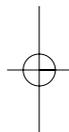
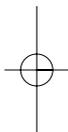
M. u. Klaus Zelzer, *Grates tibi ... novas ... cano: Der ambrosianische Hymnus auf Protasius und Gervasius vor dem Hintergrund der Tagzeitenhymnen* – S. Stabryła, *The Christian Concept of the Victory of Virtue over Vice in Prudentius' Psychomachia* – E. A. Schmidt, *Problematische Gewalt in der Psychomachia des Prudentius?* – K. Pollmann, *Varia rerum novitate (Prud. c. Symm. 2, 329): Zwei frühchristliche Kulturentstehungslehren bei Prudentius und Avitus* – M. Corsano, *Dèmoni in fuga. Il carme 19 di Paolino Nolano e la tradizione giudaico-cristiana* – J. Styka, *Epitalamio tardoantico tradizionale e cristiano: Sidonio Apollinare e Paolino di Nola* – G. Kreuz, *... sed libet alta loqui. Die Zusammengehörigkeit der pseudohilarianischen Gedichte In Genesis und De Evangelio* – M. R. Petringa, *La presenza di Virgilio nel poema dell'Heptateuchos* – L. F. Pizzolato, *Motivi di originalità nel Carmen de martyrio Maccabaeorum: il rapporto tra parola e silenzio* – D. Weber, *Concessa mihi tempora recensendo: Zum Eucharisticus des Paulinus von Pella* – H. Müller, *Zu Pseudo-Paulinus Nolanus carm. app. 3 (Sancte Deus, lucis lumen, concordia rerum) und Verwandtem* – A. Arweiler, *Die Confessiones des Augustinus, die römische Verssatire und die Grundlagen einer christlichen Poetologie in der Dichtung De laudibus Dei des Dracontius* – S. Rota, *Zwischen Vergil und christlicher Dichtung: Der Garten des Epiphantius (Ennod. carm. 1, 9, 134-161)* – W. Speyer, *Zur Bedeutung des Kataloges in der christlichen Dichtung der Spätantike* – W. Wischmeyer, *Vom Brunnen zum Baptisterium. Spätantike Brunnengedichte* – W. Hörandner, *Zur Topik byzantinischer Widmungs- und Einleitungsgedichte* – L. Bossina, *Psello distratto. Questioni irrisolte nei versi 'in Canticum'* – H. Leithe-Jasper, *Ekkehart IV. von St. Gallen und sein Umgang mit den Quellen in den 'Mainzer Tituli'* – K. Smolak, *Ymnus de Sancto Augustino episcopo (Leipzig, Univ.-Bibl. MS 255, 137v)* – J. Nechutová, *De vino et ydolis carmina (Cod. St. Petersburg Lat. Q 14, N.11)* – C. Weidmann, *Die Ankündigung der Geburt Christi in Petrarca's Africa* – V. Pagnagl, *Deus est qui praelia jussit. Eine Battaglia für Kaiser Rudolf II.* – E. Klecker, *Kaiser Konstantin auf der Bühne des Jesuitentheaters* – S. M. Schreiner, *Primi hominis natale decus pariterque ruinam suppliciumque cano ... Ludwig Bertrand Neumanns 'Lapsus protoparentum' (1768), eine Wiener Bearbeitung von John Miltons 'Paradise Lost'*

ISBN 978-88-7694-979-1

4. Miryam De Gaetano, *Scuola e potere in Draconzio*.

ISBN 978-88-6274-087-6





Finito di stampare nel gennaio 2009  
da DigitalPrint Service s.r.l. in Segrate (Mi)  
per conto delle Edizioni dell'Orso



