

Lexis

Poetica, retorica e comunicazione
nella tradizione classica

Num. 38 – Fasc. 1
Giugno 2020

e-ISSN 2724-1564
ISSN 2210-8823



Edizioni
Ca' Foscari



e-ISSN 2724-1564
ISSN 2210-8823

Lexis

Poetica, retorica
e comunicazione
nella tradizione classica

Nuova serie

Direttori
Vittorio Citti
Stefano Maso
Paolo Mastandrea
Enrico Medda

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Fondazione Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 3246, 30123 Venezia
URL <http://ecf.unive.it/it/edizioni4/riviste/lexis-journal/>

Lexis

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

Nuova serie

Rivista semestrale

Direzione scientifica Vittorio Citti (professore in quiescenza) Stefano Maso (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Paolo Mastandrea (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Enrico Medda (Università di Pisa, Italia)

Comitato scientifico Elisabetta Cattanei (Università di Genova, Italia) Alberto Cavarzere (Università degli Studi di Verona, Italia) Lowell Edmunds (Rutgers University, USA) Paulo Farmhouse Alberto (Universidade de Lisboa, Portugal) Paolo Fedeli (Università di Bari, Accademia Nazionale dei Lincei, Italia) Franco Ferrari (Università degli Studi di Pavia, Italia) Patrick Finglass (University of Bristol, UK) Silvia Gastaldi (Università degli Studi di Pavia, Italia) Paolo Gatti (Università degli Studi di Trento, Italia) Maurizio Giangiulio (Università degli Studi di Trento, Italia) Massimo Gioseffi (Università degli Studi di Milano, Italia) Benjamin Goldlust (Université de Franche-Comté, France) Stephen Harrison (Corpus Christi College in the University of Oxford, UK) Pierre Judet de La Combe (École des hautes études en sciences sociales, Paris, France) Carlos Lévy (Université de Paris-Sorbonne, France) Liana Lomiento (Università degli Studi di Urbino «Carlo Bo», Italia) Giuseppina Magnaldi (Università degli Studi di Torino, Italia) Giuseppe Mastromarco (Università degli Studi di Bari «Aldo Moro», Italia) Silvia Mattiacci (Università degli Studi di Siena, Italia) Christine Mauduit (École Normale Supérieure, Paris, France) Giancarlo Mazzoli (Università degli Studi di Pavia, Italia) Gian Franco Nieddu (professore in quiescenza) Gretchen Reydams Schils (University of Notre Dame, USA) Andrea Rodighiero (Università degli Studi di Verona, Italia) Lucia Rodriguez-Noriega Guillén (Universidad de Oviedo, España) Wolfgang Rösler (Humboldt-Universität zu Berlin, Deutschland) Federico Santangelo (Newcastle University, UK) Maria Michela Sassi (Università di Pisa, Italia) Andrea Taddei (Università di Pisa, Italia) Javier Velaza (Universitat de Barcelona, Espanya) Paola Volpe Cacciatore (Università degli Studi di Salerno, Italia) Bernhard Zimmermann (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Deutschland)

Comitato di redazione Stefano Amendola (Università degli Studi di Salerno, Italia) Federico Boschetti (ILC-CNR, Pisa; VeDPH, Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Antonella Candio (ricercatrice indipendente) Laura Carrara (Università di Pisa, Italia) Carlo Franco (Ricercatore indipendente) Alessandro Franzoi (professore in quiescenza) Massimo Manca (Università degli Studi di Torino, Italia) Roberto Medda (Università degli Studi di Cagliari, Italia) Valeria Melis (Università degli Studi di Cagliari, Italia) Luca Mondin (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Stefano Novelli (Università degli Studi di Cagliari, Italia) Giovanna Pace (Università degli Studi di Salerno, Italia) Antonio Pistellato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giovanni Ravenna (professore in quiescenza) Giancarlo Scarpa (Ricercatore indipendente) Paolo Scattolin (Università degli Studi di Verona, Italia) Matteo Taufer (Ricercatore indipendente) Olga Tribulato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Martina Venuti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Direttore responsabile Stefano Maso (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Redazione Università Ca' Foscari Venezia | Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali, Dipartimento di Studi Umanistici | Palazzo Malcanton Marcorà | Dorsoduro 3484/D - 30123 Venezia | Italia | lexisjournal_editor@unive.it

Editore Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing | Fondazione Università Ca' Foscari | Dorsoduro 3246, 30123 Venezia, Italia | ecf@unive.it

Stampa Logo srl, via Marco Polo 8, 35010 Borgoricco (PD)

© 2020 Università Ca' Foscari Venezia

© 2020 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della rivista. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the journal. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Sommario

Premessa	5
Roger David Dawe Alex F. Garvie	7
ARTICOLI	
Storie di Linceo Un eroe <i>oxyderkes</i> tra mito e modelli culturali Damiano Fermi	11
La lunga vita di un εἶδωλον Eracle redivivo tra Omero, Plutarco e Plotino Francesco Padovani	49
Hom. Od. 12.42-43: una proposta di interpretazione Morena Deriu	73
Aeschylus' Satyr-Play <i>Heralds</i> Reconstruction, Political Context, and Tetralogy Letizia Poli Palladini	85
La tradizione indiretta dei frammenti 390 e 391 R. dei <i>Manteis</i> di Sofocle da Alessandria a Bisanzio (con un sondaggio sul cod. <i>Lips. gr. 2</i>) Laura Carrara	127
Did Gorgias Coin <i>Rhetorike</i>? A Rereading of Plato's <i>Gorgias</i> Maria Tanja Luzzatto	183
A New Fragment from the Letters of Aristotle Konstantine Panegyres	225

Tra <i>militia</i> e <i>amor</i>: il nesso <i>castra sequi</i> nella poesia erotico-elegiaca	229
Federica Sconza	
Opportunità e rischi della parola-segnale nel <i>De vita beata</i> di Seneca	243
Giuseppina Magnaldi	
Il <i>Risus</i> di Canio Rufo e il <i>Lusus</i> di Marziale (3.20)	251
Alessandro Lagioia	
Riflessione filosofica e linguaggio poetico nell'<i>Orfeo boeziano</i> (<i>cons. 3 carm. 12</i>)	267
Carmela Laudani	
Lo spazio, lo sguardo, la voce Intertestualità e intermedialità nel <i>Peristephanon</i> 9 di Prudenzio	285
Francesco Lubian	
 RECENSIONI	
Henrichs	
<i>Greek Myth and Religion</i>	307
Gloria Mugelli	
Sommerstein	
<i>Aeschylus, Suppliants</i>	315
Alex F. Garvie	
Galli	
<i>Cicero, Paradoxa Stoicorum</i>	323
Stefano Maso	
Moreschini	
<i>Apuleius and the Metamorphoses of Platonism</i>	327
Francesca Piccioni	

Premessa

A partire dal 2020, Lexis cambia editore, passando da Hakkert alle Edizioni Ca' Foscari di Venezia. Adolf Hakkert è stato un editore importante, e con il suo successore abbiamo lavorato bene. Ma abbiamo motivo di sperare che con le Edizioni Ca' Foscari possiamo trovarci altrettanto bene, in modo da raggiungere un sensibile miglioramento nella diffusione dei nostri fascicoli e dei supplementi. Avremo ogni anno due fascicoli, ognuno di circa 250 pagine, distribuiti a luglio e a dicembre, con una maggior agilità nei rapporti editoriali e una veste tipografica più elegante, in veste cartacea e online, distribuite contemporaneamente, in modo da raggiungere un rapporto più rapido e costante con i nostri lettori. Ai tre direttori si aggiunge Stefano Maso, direttore responsabile e curatore del settore della filosofia antica, e in questo modo faremo capo ai dipartimenti di Studi Umanistici e di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Abbiamo rinnovato e integrato il comitato scientifico internazionale, comprendendo altri studiosi di fama internazionale, in modo da instaurare un rapporto più rappresentativo delle scienze umanistiche e filosofiche, e una garanzia più efficace della nostra produzione.

Vittorio Citti
Paolo Mastandrea
Enrico Medda
Stefano Maso

Roger David Dawe

Alex F. Garvie
University of Glasgow, UK

On 17 February 2020 the sad death of Roger Dawe was reported. He and I had shared the great good fortune of having the legendary Dennis Page for our Supervisor in our first research, Dawe in the first three years of his time (1957-63) as a Research Fellow at Gonville and Caius College, Cambridge, and I as a Research Student at the same College from 1959-60. It was Page who suggested to me the subject of my research, and who, on my departure in 1960 to the University of Glasgow, continued to read and comment unofficially on everything that I wrote, on one occasion even from his hospital bed when he was seriously ill. Dawe and I agreed from the very beginning that there could never be a better supervisor than Page. I had also the advantage of Dawe's seniority to me, in that, having started earlier, he was able to guide me as to what 'research' meant and what libraries were for.

In 1963 Dawe moved to Trinity College as a Teaching Fellow, and in 1964 his doctoral dissertation, in, as he put it, 'an expurgated version', was published under the title *The Collation and Investigation of Manuscripts of Aeschylus*. The effect upon the scholarly world was startling. He showed how the traditional assumptions about the relationship between manuscripts was flawed, and that his own collations must replace those 'of all other editions in print'. The result is that the apparatus criticus of any more recent edition of Aeschylus (except for those with only one manuscript) looks very different from those published before him. Almost as essential for the editor of Aeschylus is the *Repertory of Conjectures on Aeschylus*, which Dawe published in 1965 to bring up to date a similar collection which appeared in 1885 and was enlarged in 1893. Next, Dawe turned his attention to Sophocles, with, among other things, a work on Sophocles' text in three volumes, and a Commentary on his *Oedipus Tyrannus*. His publications, both books and articles in learned journals, were

many and varied. One of the latest (1993) is the very large volume, *The Odyssey: Translation and Analysis*. One could wish that he had not retired from the University so early.

Dawe has for long had a worldwide reputation as a scholar. He has been a visiting professor at the Universities of Harvard, Illinois, and Colorado. In 1979 the distinguished Austrian scholar Albin Lesky said that he was “one of the best of the present generation of philologists”. A learned American wrote that he was “Cambridge’s most distinguished Hellenist”. He held strong opinions, often in opposition to those current at the time, and he was not afraid to voice them. For example, the cover of his Homer book rightly warns the reader that “Professional Hellenists may well find this book controversial”, before going on to claim that “there can be no doubt that this clear statement of the obstacles to belief in a single composer of the *Odyssey* will lead to fruitful discussion”, etc. What he writes or says is always interesting, whether it is revolutionary or not, and often amusing and entertaining.

Finally, Dawe was a most congenial companion. I shall always remember the time spent together as we enjoyed the friendly hospitality of Italian colleagues at conferences held in that country which he loved so much.¹

1 Pubblichiamo questo ricordo di Roger Dawe, scritto da una persona che gli fu collega ed amico. È nostra intenzione ritornare, nel prossimo numero della rivista, su questa straordinaria personalità di uomo e di filologo che ha lasciato un segno memorabile nella storia dei nostri studi.

Articoli

Storie di Linceo

Un eroe *oxyderkes* tra mito e modelli culturali

Damiano Fermi
Independent Scholar

Abstract The article reviews the testimonies on Lynceus, son of Aphareus, a ‘minor’ Greek hero, renowned in Antiquity for his extraordinarily penetrating gaze. I focus on the characteristics attributed to this superpower (vision from afar and through solid surfaces) and the areas in which it operates (heroic combat, navigation, art of discovering veins of ore). Through the analysis of the texts, I try to bring out some important cultural models, connected in the mythical narrative with the ὄξυδερκία: since this topic is widespread in the international oral tradition, I found it useful to compare literary data with folklore parallels. In order to grasp further facets of this phenomenon, the case of Lynceus is considered against the background of other characters with extraordinarily sharp eyesight (be it gods, heroes or animals), to finally trace in the Grimm’s fairy tale nr. 71 a significant moment of the motif’s fortune outside classical Greece.

Keywords Lynceus. Apharetidai. Sharp sight. Supernatural power. Greek hero. Cypria. Argonauts. Precious metals. Lynx-eyed. Invisibility. Greek myth. Folk-tale.

Sommario 1 Il ‘gemello’ messenio. – 2 Il nemico dentro la quercia. – 3.1 L’epos argonautico. La sagoma di Eracle nel deserto libico. – 3.2 La visione dell’Ade. – 4 L’eroe a caccia di tesori. – 5 Occhio linceo. – 6 Anomalie degli occhi. Diomede, Ossilo e la vista superiore degli dèi. – 7 Ritorno a Linceo: invisibilità notturna (o cecità?). – 8 Oltre Linceo. «Sei si fanno strada nel mondo».



Peer review

Submitted	2020-11-18
Accepted	2020-04-09
Published	2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Fermi, D. (2020). “Storie di Linceo. Un eroe *oxyderkes* tra mito e modelli culturali”. *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 11-48.

1 Il 'gemello' messenio

Il personaggio di Linceo appartiene a una nota coppia di fratelli della letteratura greca, quella degli Afaretidi,¹ che occupa una posizione di rilievo nelle tradizioni della Messenia² e che, benché non sia mai qualificata esplicitamente come gemellare, condivide alcune caratteristiche salienti della tipologia dei δίδυμοι ricavabili dalle testimonianze antiche.³ Linceo e Ida, infatti, affrontano fianco a fianco, come coppia inseparabile, una serie di avventure emblematiche dell'epopea eroica, quali la caccia al cinghiale calidonio, la spedizione degli Argonauti, il ratto di Elena giovinetta (poi data in custodia a Teseo) e, infine, la lotta armata contro i Dioscuri, fatale per gli Afaretidi nonché per Castore⁴ – si noterà che in quest'ultimo episodio il tratto della gemellarità è esteso anche alle Leucippidi, la coppia femminile coinvolta nella vicenda – inoltre, al nome degli Afaretidi è legato il motivo, di frequente attestazione nella casistica dei gemelli, della doppia paternità, che prevede, accanto all'assegnazione dei due figli a un unico genitore mortale, la possibilità della discendenza di uno dei due da un padre divino (in questo caso, Afaretidi come figli

1 Da non confondere – come già accade in antico (*schol.* Aristoph. *Pl.* 210a [47 Chantry], *schol.* Lyc. 553 [195, 26 Scheer], cf. Eras. *Adag.* 2.1.54) – con l'omonimo Linceo, sposo di Ipermestra, unico sopravvissuto alla strage dei mariti compiuta dalle Danaidi. Per una rassegna delle testimonianze, iconografiche e letterarie, su Linceo Afaretide (con ulteriori rinvii) si rimanda a Jones Roccas 1992. Estremamente parziale, nella selezione delle fonti, l'articolo di Cilento 1950.

2 La presenza degli Afaretidi in Messenia è solidamente documentata: Theoc. *Idyll.* 22.208; [Apollod.] 3.11.2 (134-137 W.); Hyg. *Fab.* 80. Apollonio Rodio (1.151 s.) li fa venire da Arene, fondata dal padre Afareo, che vi si trasferisce insieme ai figli (Paus. 4.2.4, 3.7). Arene è anche il nome della madre, figlia di Ebalò messenio (Hyg. *Fab.* 14.12, Pherecyd. *FGrHist* 3 F 127; in alternativa, nomi della madre sono Polidora in Písand. *FGrHist* 16 F2 e Laokoosa in Theoc. *Idyll.* 22.206). L'origine da Fere (St.Byz. φ 27 Billerbeck – Neumann-Hartmann, s.v. «Φαράϊ», cf. Lyc. 552) è stata ricondotta a un gioco etimologico tra toponimo e patronimico (Fusillo, Hurst, Paduano 1991, 221). In merito all'ascendenza lacedemone, Stes. *PMG* fr. 227 considerava Leucippo e Afareo come fratelli del re di Sparta Tindareo (cf. anche *schol.* Aristoph. *Pl.* 210b [48 Chantry]); e a Sparta all'epoca di Pausania sono mostrate le tombe di Afareo (3.11.11), di Ida e Linceo (3.13.1). Sulla posizione di tali personaggi in relazione al complesso rapporto tra tradizioni spartane e messeniche vd. Luraghi 2008, 269-72. La presentazione dei fratelli, in Orph. A. 179-181, al seguito di Eurizione locrese resta isolata, ma è probabile che in questo passo l'imitazione di stilemi propri del modello di Apollonio Rodio prevalga sulla precisione geografica, con l'effetto di giustapporre personaggi non aventi tra loro diretta relazione.

3 Per l'inclusione della coppia negli studi sulla gemellarità vd. Mencacci 1996, 38 s., 101, 188 nota 134; Dasen 2005, 129 s. («sans être formellement nommés jumeaux dans les sources écrites»). Si è notato, tra l'altro, che i nomi di Ida e Linceo, al pari di altri antroponomi di famose coppie mitiche di *gemini*, non sono utilizzati nell'onomastica romana (Solín 1996, 356), a differenza di quanto accade in quella greca: per Ἴδασ vd. *LGNP* II, 232 (Atene?); III A, 216 (Echino [Acarmania]); III B, 205 (Pagai [Megaride]); IV, 172 (Anfípoli [Macedonia]); per Λυκεύς vd. I, 289 (Samo); III A, 277 (Tegea); IV, 213 (Beroia [Macedonia]).

4 [Apollod.] 1.8.2 (67 W.); Ov. *Met.* 8.304 s.; Plu. *Thes.* 31.1 e *infra* § 2.

di Afareo vs Ida come figlio di Poseidone).⁵

Oltre a tali elementi, che concorrono a delineare il quadro di una 'identità' condivisa e complementare per queste figure, un'altra caratteristica registrabile con chiarezza dalla documentazione, pienamente in linea con la rappresentazione dei *geminii* offerta dall'antichità classica, è la presenza di aspetti specifici, e gesta singolarmente compiute, in cui ciascuno dei fratelli si distingue. Mentre nel caso di Ida si pongono in evidenza la possanza fisica e l'ardore guerriero - tratti che possono sfociare nel comportamento ubristico⁶ -, le fonti concordano nell'attribuire a Linceo il superpotere della ὄξυδερκία, la vista acutissima.⁷

Su questa dote eccezionale dell'eroe messenio, e in particolare sui suoi molteplici campi di applicazione illustrati dagli autori antichi, intendo sviluppare una serie di riflessioni, che muovono dall'esigenza di analizzare il mito greco, privilegiando l'osservazione dei dati di rilevanza storico-culturale che emergono dal dossier documentario di riferimento. L'interesse nei confronti del soggetto in esame mi sembra incoraggiato, tra l'altro, dalla constatazione che nelle ricerche dedicate alla ὄψις e alle rappresentazioni dei suoi meccanismi, non è stata dedicata un'attenzione adeguata alla figura di Linceo;⁸ per la quale, anzi, partendo dall'idea che fosse di minore spicco rispetto al personaggio del fratello,⁹ a volte sono state proposte valu-

5 [Apollod.] 3.10.3 (117 W.), *schol. Il.* 9.557 (dipendente da Simonide, *PMG* fr. 563).

6 A.R. 1.462-495 (Ida ingiuria Giasone e Idmone; afferma che la sua lancia lo aiuta più di Zeus); 3.556-566 (ingiuria i compagni, che rifiutano Ares e approvano la decisione di ricorrere all'aiuto femminile di Medea); 3.1168-1170 (resta in disparte masticando la bile, mentre i compagni fanno festa a Giasone, reduce dall'incontro con Medea); 3.1252-1255 (tenta invano di percuotere la lancia di Giasone, dopo che è stata unita con il filtro di Medea); *Stat. Theb.* 6.550-645 (durante la gara di corsa indetta da Adrasto afferra per i capelli Partenoepo, che è in vantaggio, guadagnando indebitamente la vittoria). Nella famosa storia della rivalità amorosa con Apollo per Marpessa, l'eroe osa usare le frecce contro il dio (*Il.* 9.559 s.; *Lyc.* 562 s.). Altra manifestazione ubristica è la smodatezza alimentare nell'episodio della gara con i Dioscuri per la spartizione del bottino ([Apollod.] 3.11.2 [135 W.]), che emerge anche nella scena di Apollonio Rodio in cui l'Afaretide beve vino puro (1.472-474). Non casualmente, il personaggio, secondo una tradizione, muore folgorato da Zeus (*Pind. Nem.* 10.71; *Theoc. Idyll.* 22.210 s.). Flegonte di Tralle riferisce il portentoso rinvenimento, a Messene, della sua testa, contenuta in un *pithos* litico: essa era tre volte più grande di quella di un uomo e possedeva una duplice fila di denti (*FGrHist* 257 F36 [XI]). Sulla *hybris* di Ida vd. Renaud 1996.

7 È singolare il tentativo, in certi studi moderni, di attribuire la supervista anche a Ida stesso, tramite il collegamento con la radice **ueid-*, «sapere, vedere» (riferimenti in Dasen 2005, 130 note 157 e 158).

8 Camassa 1980, 36 nota 40 lamentava la mancanza di uno studio sistematico sul vocabolario della supervista e sulle sue articolate valenze simboliche. Per ὄξυδερκίης e l'affine ὄξυωπής vd. Mugler 1964, 275-8.

9 «On a souligné que, des deux frères, Idas avait l'activité la plus originale. Lyncée, quant à lui, est uniquement mentionné pour ça vue spécialement perçante» (Renaud 1996, 58).

tazioni non del tutto condivisibili.¹⁰

Nel tentativo di rivedere questa prospettiva, sarà utile prendere in esame le testimonianze più significative dove il tema della super-vista ricorre in associazione con il personaggio dell'Afaretide. Ai fini di una migliore comprensione della sua personalità eroica, mi soffermerò principalmente sui motivi narrativi rintracciabili nelle differenti tradizioni e sulla loro interazione con schemi di pensiero precipui della cultura greca, cercando poi di rintracciare la presenza di tali tratti in altri miti (*infra* § 6) e anche al di fuori dell'antichità classica (*infra* § 8).¹¹

Da uno sguardo di insieme sul *corpus* delle fonti che offrono una più estesa narrazione, il mito di Linceo si sviluppa essenzialmente intorno a tre macronuclei tematici:

1. lo scontro con i Dioscuri, occasione in cui l'eroe, da una grandissima distanza, riesce a scorgere la presenza del nemico, nascosto in agguato dentro il tronco di una quercia (*infra* § 2);
2. il viaggio della nave Argo (Linceo ne orienta il percorso e svolge un ruolo decisivo nell'episodio della vana ricerca di Eracle in Libia) (*infra* § 3);
3. la scoperta di vene sotterranee (*infra* §§ 4, 7).

Si tratta di storie che trovano uno spazio considerevole nella poesia epica e nella più tarda mitografia, da cui emerge un quadro dell'acume visivo dell'eroe come tratto mitico dallo statuto polivalente e articolato sul piano dei significati simbolici. Oltre a questi ambiti entro i quali sono circoscrivibili le attestazioni, è da segnalare la robusta presenza del personaggio in contesti filosofici e paremiografici, aventi un'attinenza meno diretta con gli obiettivi del percorso di analisi che ho indicato e che pertanto saranno richiamati soltanto quando maggiormente funzionali a illustrare il tema-guida della ὄξυδερκία (*infra* § 5).

10 Mi riferisco specialmente a Renaud 1996, 58 s., il quale ha enfatizzato i limiti della vista straordinaria dell'eroe, che ora sarebbe stata di magra utilità al personaggio (*infra* nota 47), ora addirittura sarebbe andata a suo svantaggio, determinando le circostanze della morte (*infra* nota 21). Come è noto, i superpoteri degli eroi, spesso peraltro condivisi dalle figure divine (*infra* § 6), non rappresentano condizione necessaria e sufficiente della loro assoluta invincibilità.

11 È facile immaginare la straordinaria vitalità di storie incentrate sulla vista prodigiosa nel patrimonio della tradizione orale internazionale: e.g. *MIFL D 1820, Magic sight and hearing*; F 640, *Extraordinary powers of perception*, nelle loro varie declinazioni (una rassegna in Klíma 1977, 994). Da notare che il caso di Linceo è rubricato come *MIFL F 642.3.1, Person of remarkable sight can see through hearts of trees*.

2 Il nemico dentro la quercia

La più antica testimonianza riguardante il superpotere di Linceo è costituita da un frammento testuale dei *Cypria*, trasmesso, nella sua estensione di sette versi, dalla scoliastica pindarica.¹² Il contesto dell'episodio può essere ricostruito, con diverso grado di certezza, grazie a confronti con il riassunto procliano e con alcuni luoghi paralleli (Filodemo dipendente da Ferecide, pseudo-Apollodoro, scolii), divergenti su particolari anche significativi, ma che comunque non alterano le linee generali della narrazione mitica.¹³ Dalla combinazione di questi testi, si ricava che all'origine della contesa tra Dioscuri e Afaretidi si poneva un caso di abigeato, con i Dioscuri che rubavano i buoi degli Afaretidi (nella versione più articolata della storia, le due coppie prima erano state complici nel furto bovino e poi erano entrate in conflitto per la spartizione, con il risultato che Castore e Polluce andavano a sottrarre il bottino a Ida e Linceo).¹⁴

Riproduco il frammento dell'*epos* ciclico secondo la versione teubneriana dei *PEG*, fr. 15 Bern. (= 13 Davies; 16 W.):

αἴψα δὲ Λυγκέυς
Τηϋέγον προσέβαινε ποσὶν ταχέεσσι πεποιθῶς.
ἀκρότατον δ' ἀναβὰς διεδέρκετο νήσον ἅπασαν

12 *Schol. Pind. Nem.* 10.114a (III.180.1-7 Dr.). Il frammento, senza il v. 7, è riportato anche da *schol. Lyc.* 511 (185.24 Scheer) e *Tz. H.* 2.714-719 (70 Leone).

13 Nel riassunto del poema ciclico, è precisato che tali fatti erano contemporanei alla partenza di Elena da Sparta al seguito di Paride. *Cypr. argum.* 40.21-23 Bern. ἐν τούτῳ δὲ Κάστωρ μετὰ Πολυδεύκους τὰς Ἴδα καὶ Λυγκέως βοῦς ὑφαιρούμενοι ἐφωράθησαν. καὶ Κάστωρ μὲν ὑπὸ τοῦ Ἴδα ἀναιρεῖται, Λυγκεὺς δὲ καὶ Ἴδας ὑπὸ Πολυδεύκους; *Philod. De priet.* B 4833 Obbink Κάστορα δὲ ὑπὸ Ἴδα τοῦ [Ἀφα]ρέως κατη[κοντ]ί[σθαι] γέγραφεν ὁ [τὰ Κύπρια] ποιήσας καὶ Φερεκῦδης ὁ Ἀθηναῖος (*FGH Hist* 3 F165A); [Apollod.] 3.11.2 (135 W.) καὶ τὸν Ἴδαν ἐλόχων [*scil.* Castore e Polluce] καὶ τὸν Λυγκέα. Λυγκεὺς δὲ ἰδὼν Κάστορα ἐμήνυσεν Ἴδα, κακείνος αὐτὸν κτείνει. Πολυδεύκης δὲ ἐδίωξεν αὐτούς, καὶ τὸν μὲν Λυγκέα κτείνει τὸ δόρυ προέμενος, τὸν δὲ Ἴδαν διώκων, βληθεὶς ὑπ' ἐκείνου πέτρα κατὰ τῆς κεφαλῆς, πίπτει σκοτωθεὶς. καὶ Ζεὺς Ἴδαν κερανοῖ, Πολυδεύκη δὲ εἰς οὐρανὸν ἀνάγει; *schol. Lyc.* 511 (185.12-18 Scheer) στρατεύσαντες δὲ οἱ Διόσκουροι καὶ τὴν ἀγέλην ἐκείνην τῶν βοῶν ἤλασαν καὶ ἄλλα πολλὰ κακείνους ἐλόχων. Λιγγεὺς δὲ ἰδὼν Κάστορα ἐμήνυσεν τῷ Ἴδα, ὃς καὶ κτείνει αὐτόν. Πολυδεύκης δὲ διώκων αὐτούς τὸν Λιγγέα κτείνει δόρατι, ὑπὸ δὲ τοῦ Ἴδα στήλη λιθίνη ἀπὸ τοῦ Ἀφαρέως τάφου βληθεὶς τὴν κεφαλὴν σκοπισθεὶς πίπτει. Ζεὺς δὲ Ἴδαν κερανοῖ; *schol. Pind. Nem.* 10.114b (III.180.8-11 Dr.) ὁ μὲν οὖν Κάστωρ ἐλόχα τὸν Ἴδαν, φησὶν, ἐν κοίλῃ δρυὶ κρυφθεὶς καὶ τὸν Λυγκέα· ὁ δὲ Λυγκεὺς ὀξυδερκῆς ὢν, ὥστε καὶ διὰ λίθων καὶ διὰ γῆς τὰ γινόμενα βλέπει, ἰδὼν διὰ τῆς δρυὸς τὸν Κάστορα ἔτρωσε λόγχῃ; *schol. Aristoph. Pl.* 210c (48 Chantry) τοσοῦτον δὲ ὀξυωπέστατος ἦν, ὥς καὶ δι' ἐλάτης ἰδεῖν Κάστορα δολοφονήσοντα τὸν ἀδελφὸν, ὥς φησι Πίνδαρος (*Nem.* 10.61-63). In ambito latino, questa storia, con variazioni nella successione degli scontri, si trova in *Ov. Fast.* 5.699-714; *Hyg. Fab.* 80; *I Mythogr. Vat.* 1.76 (48 Zorzetti - Berlioz).

14 Sull'insieme delle tradizioni relative allo scontro tra le due coppie di cugini vd. Gengler 2003 e Sbardella 2003. Per la matrice folclorica di alcuni elementi narrativi assemblati in questo episodio mitico vd. Grant 1967, 97 s.

Τανταλίδεω Πέλοπος, τάχα δ' εἴσιδε κύδιμος ἦρως
δεινοῖς ὀφθαλμοῖσιν ἔσω κοίλης δρυὸς ἄμφω, 5
Κάστορά θ' ἰππόδαμον καὶ ἀεθλοφόρον Πολυδεύκεα·
νύξε δ' ἄρ' ἄγχι σταῖς μεγάλην δρῦν < ~ ~ ~ >

Velocemente Linceo salì sul Taigeto, confidando sui rapidi piedi. Raggiunto il punto più alto, scrutava tutta quanta l'isola di Pelope Tantalide; subito il glorioso eroe li vide, con gli occhi potenti, dentro una cava quercia, quei due, Castore domatore di cavalli e Polluce vincitore. Stando vicino la grande quercia trapassò ...

Nel poema ciclico era dunque narrato un momento cruciale della lotta tra le coppie di cugini, che precedeva lo scontro in campo aperto, al quale solo uno dei Dioscuri sopravviveva. Dopo l'episodio del furto della mandria, Castore e Polluce tendevano un agguato agli Afaretidi, nascondendosi dentro il tronco cavo di un albero di quercia (pseudo-Apollodoro, scolii). A questo punto, doveva inserirsi il racconto dei nemici individuati e stanati grazie alla ὄξυδερκία. Verosimilmente gli Afaretidi, scoperto il furto, si mettevano alla ricerca della mandria, e ciò spiegherebbe il motivo dell'ascesa sulla montagna di Linceo, il quale sceglieva un punto di osservazione privilegiato alla ricerca degli animali e dei loro ladri.¹⁵

Dalla vetta, l'eroe spaziava in lungo e in largo, con lo sguardo, attraverso l'intero Peloponneso, ed era capace di vedere i Dioscuri dentro l'albero. Il carattere prodigioso dell'evento è sottolineato attraverso diversi fattori, che occorre richiamare per comprendere il modo di operare tipico dei δεινοὶ ὀφθαλμοί di Linceo. Anzitutto, è notevole l'abbinamento tra vista acuta e piè veloce: la rapidità, cioè, è tratto che caratterizza al contempo gli occhi (4 τάχα δ' εἴσιδε) e le gambe del personaggio, che compie una formidabile corsa lungo le pendici del Taigeto (2 ποσὶν ταχέεσσι πεποιθώς) per arrivare sulla vetta. In più, l'eccezionalità visiva non consiste solamente nella capacità di raggiungere un soggetto lontanissimo, ma persino di attraversare una superficie solida come il legno della quercia, che normalmente ostacolerebbe il processo della percezione, anche qualora essa si esercitasse su una più breve distanza.

Al v. 7 viene descritto il colpo sferzato da un soggetto collocato vicino alla grande quercia nella quale i Dioscuri sono acquattati. Il verbo νύξε è da riferirsi a Linceo oppure al fratello Ida? In genere

15 La menzione del monte e il confronto con alcuni dati contenuti nelle fonti parallele successive (tombe dei Dioscuri, di Afareo e degli Afaretidi, espliciti riferimenti ai luoghi del combattimento [vd. *supra* nota 2 e *infra* note 24 e 32]), hanno fatto supporre che già nei *Cypria* lo scontro si svolgesse in Laconia, e che quindi gli Afaretidi muovessero dalla Messenia passando per il Taigeto (Ciaceri 1901, 213). Per l'ambientazione presso Afidna vd. Ov. *Fast.* 5.708 (cf. St. Byz. α 555 Billerbeck, s.v. Ἰαφιδνα).

viene preferita la seconda ipotesi.¹⁶ Si intende l'esametro nel senso che Ida, informato da Linceo circa la presenza del nemico in agguato nell'albero, colpirebbe mortalmente Castore, in linea con la *vulgata* secondo la quale è questa uccisione a scatenare l'ira vendicatrice del superstite Polluce (*Cypr. argumentum*, Filodemo, pseudo-Apollo-doro, scolii, nonché Pindaro e Licofrone, su cui vd. *infra*).

Non si tratta di una soluzione pacifica. Il cambio di soggetto rispetto alla proposizione precedente (4 εἴσιδε κίδιμος ἴρωος) è sembrato troppo repentino, e poi in due dei tre testimoni del frammento,¹⁷ il v. 7 è assente; pertanto, ha avuto un certo seguito la proposta, sulla scorta di Ribbeck, di segnare lacuna dopo il v. 6, immaginando che nella porzione caduta di testo fosse introdotto il personaggio di Ida.¹⁸

Sebbene la natura frammentaria della testimonianza impedisca di sbilanciarsi, il riferimento alla vicinanza di Ida rispetto alla quercia (7 νύξε δ' ἄρ' ἄγχι στὰς μεγάλην δρῦν) lascia intendere che Castore viene sorpreso dal fendente dell'Afaretide quando ancora si trovava dentro la δρῦς.¹⁹ Resta tuttavia difficoltoso conciliare l'uccisione di Castore per mano di Ida (ipotizzata sulla base del confronto con i luoghi paralleli) con il fatto che, nel frammento in questione, ambedue i Dioscuri sono inequivocabilmente dentro la quercia. Il problema era già stato sollevato dagli antichi, come mostrano gli interventi su Pind. *Nem.* 10.62 (vd. *infra*), che presenta con buona probabilità la medesima situazione (Castore e Polluce nell'albero e Ida che colpisce il solo Castore). D'altra parte, nelle testimonianze che conoscono il motivo di Castore ucciso da Ida su segnalazione di Linceo, talora è soltanto uno dei due Dioscuri, Castore appunto, a essere inizialmente nascosto nell'enorme tronco.²⁰ Non è difficile cogliere la logica che sta alla base di questa versione: se Castore cadeva per primo, dato su cui la tradizione è in genere concorde, è perché Linceo vedeva esclusivamente Castore, l'unico Dioscuo ad aver teso l'agguato stando dentro l'albero.

Lasciando da parte queste questioni, è interessante notare la collaborazione degli Afaretidi nello sventare il tentativo di imboscata,²¹

16 Currie 2015, 302 s. Per Linceo come soggetto vd. Puech 1930, 400 nota 3. Si deve comunque notare che νύσσω, nel medesimo contesto della lotta tra Dioscuri e Afaretidi, ha come soggetto Linceo in Theoc. *Idyll.* 22.194 (cf. a questo riguardo Sens 1997, 205). In Omero il verbo è usato sia assolutamente sia con oggetto espresso (*Il.* 9.234, 565).

17 Vd. *supra* nota 12.

18 Ribbeck 1878, 461; Davies, *EGF*, 40; Bernabé, *PEG*, 54; West 2013, 95 (cf. West 2003, 96, che proponeva e.g. di inserire, a fine esametro 7, ὄβριμος Ἴδας).

19 West 2003, 97: «and <doughty Idas> stood up close and stabbed the great oak»; Currie 2015, 302: «and standing near he [sc. Idas] stabbed the great oak tree».

20 Vd. *supra* nota 13.

21 Per Renaud 1996, 59 la supervista di Linceo innesca l'episodio della scoperta dei Dioscuri, e «cette découverte finira par provoquer sa mort».

e specialmente il ruolo giocato nell'operazione da Linceo, il quale non colpisce di propria mano il nemico, ma ne mostra al fratello l'esatta collocazione, creando così le condizioni per un micidiale attacco ravvicinato.

Un'analoga rappresentazione della ὄξυδερκία di Linceo è offerta da Pindaro nella *Nemea* X, in onore di Theaios argivo, vincitore nella lotta in occasione dell'agone peloponnesiaco. Di un antenato dell'atleta nella linea materna, Panfae, si diceva che avesse ospitato i Tindaridi (vv. 49-51, cf. 37 s.), circostanza che offre l'aggancio con la famosa *pars epica* incentrata sullo scontro tra Tindaridi e Afaretidi. L'episodio è introdotto dal motivo, già noto ai *Cypria*, dell'immortalità condivisa a giorni alterni da Castore e Polluce, i quali trascorrono un giorno con il padre Zeus, e l'altro sotto terra, nelle gole di Terapne, destino scelto da Polluce - che avrebbe potuto essere pienamente dio e abitare in cielo - dopo la morte del fratello in combattimento (59 φθιμένου ... Κάστορος ἐν πολέμῳ). Segue, con procedimento a ritroso, un accenno a questa morte di Castore, trafitto dall'asta di Ida, adirato per i buoi (60 τὸν γὰρ Ἴδας ἀμφὶ βουσὶν πῶς χολῶθεις ἔτρῳσεν χαλκῆας λόγχας ἀκμᾶ), che è cursorio riferimento alla vicenda dell'abigeato.²²

La consonanza con la configurazione del mito dei *Canti Ciprii*²³ si vede anche, ai vv. 61-63, nella adesione al racconto dei Dioscuri che, prima del combattimento, sono scoperti da Linceo:

ἀπὸ Ταῦγέτου πεδαυγά-
ζων ἴδεν Λυγκεὺς δρυὸς ἐν στελέχει
ἡμένους [scil. Castore e Polluce]. κείνου γὰρ ἐπιχθονίων πάν-
των γένει' ὄξυτατον
ὄμμα.

Dal Taigeto, aguzzando la vista, Linceo li scorse, seduti nel tronco di una quercia. Era infatti il suo sguardo più acuto di ogni altro al mondo.

Nel prosieguo del passo, gli Afaretidi avanzano velocemente - verso la quercia? - meditando grande impresa, ma Zeus interviene a capovolgere le sorti del conflitto. C'è un inseguimento (66 ἦλθε Λήδας παῖς διώκων), poi la narrazione si focalizza su un elemento cruciale dello spazio mitico: il sepolcro di Afareo, dove Ida e Linceo si so-

22 Il succinto riferimento di Pindaro al motivo dell'abigeato è stato spiegato col fatto che doveva trattarsi di un episodio molto noto, non bisognoso di ulteriori espliciti richiami; ma non si deve escludere anche una forma di reticenza, da parte del poeta, verso un aspetto del mito che poneva in cattiva luce i Dioscuri (Sbardella 2003, 134 s., 149).

23 Per la dipendenza della versione pindarica dai *Cypria* vd. Rutherford 2015, 457-9. Non è senza significato, a tale proposito, che Pindaro accogliesse la paternità omerica dei *Canti Ciprii* (fr. 265 Sn.-M.). Vd. su questo punto anche Sbardella 2003, 135, 137.

no rifugiati in attesa del nemico. Divelto un cippo dalla tomba, i due eroi lo scagliano contro il petto dell'avversario superstite. Polluce resiste all'urto e contrattacca confiscando il bronzeo giavellotto nei fianchi di Linceo (69 s. ἐφορμαθεῖς δ' ἄρ' ἄκοντι θεῶ, | ἥλασε Λυγκέος ἐν πλευραῖσι χαλκόν).²⁴ A questo punto Zeus, il genitore di vino, fulmina Ida.

Al v. 62 il tràdito ἦμενος, che presupporrebbe un improbabile Linceo seduto δρυὸς ἐν στελέχει, è stato corretto da Didimo in ἡμένους, accusativo plurale a vocale breve equivalente di ἡμένους (proposto da Boeckh con largo consenso), ottenendo sostanzialmente la versione ricostruita per *Cypr.* fr. 15 Bern. dei due Dioscuri scoperti da Linceo, ma del solo Castore colpito da Ida. Lo scolio *ad loc.* riflette la confusione che il verso doveva aver generato negli interpreti antichi: Aristarco, seguito da Apollodoro di Atene, correggeva il verbo in ἦμενον, da riferire al solo Castore, nascosto nella quercia – con annotazione che tale era la versione accolta nei *Cypria* – dall'altra parte, Didimo, autore della suddetta emendazione del verbo con accentazione parossitona, contrapponendosi ad Aristarco e Apollodoro, rilevava la difficoltà di conciliare che entrambi i Dioscuri fossero nella quercia e che poi Linceo vedesse il solo Castore.²⁵

La rappresentazione della ὄξυδερκία – per la quale il personaggio gode di un primato assoluto (61 s. κείνου γὰρ ἐπιχθονίων πάντων γένει' ὄξυτάτων | ὄμμα) – ricalca essenzialmente il precedente del *Ciclo*. Si mette in luce, infatti, non solo il potere di cogliere un oggetto posto massimamente lontano, ma anche di trapassare il legno dell'albero.²⁶ Identica è anche la scelta di collocare l'Afaretide sulla cima del Taigeto.

24 Paus. 3.14.7 parla di un trofeo innalzato da Polluce per la vittoria su Linceo, vicino al santuario di Asclepio Agnitas a Sparta, dato che corroborerebbe, a dire del Periegeta, la tradizione secondo cui gli Afaretidi non sono sepolti a Sparta (in 3.13.1 si propende per la versione di una tomba a Messene).

25 *Schol.* Pind. *Nem.* 10.114a (III.179.5-15 Dr.) ὁ μὲν Ἀρίσταρχος ἀξιοῖ γράφειν ἦμενον, ἀκολουθῶς τῇ ἐν τοῖς Κυπρίοις λεγομένη ἱστορίᾳ· ὁ γὰρ τὰ Κύπρια συγγράμας φησὶ τὸν Κάστορα ἐν τῇ δρυὶ κρυφθέντα ὀφθῆναι ὑπὸ Λυγκέως τῇ δὲ αὐτῇ γραφῇ καὶ Ἀπολλόδωρος (*FGrHist* 244 F 148) κατηγολοῦθησε. πρὸς οὓς φησι Δίδυμος (p. 236 Schmidt): ἀμφοτέρων ὑπὸ τῇ δρυὶ λοχώντων, τοῦ τε Κάστορος καὶ τοῦ Πολυδεύκου, μόνον ὁ Λυγκεὺς τὸν Κάστορα εἶδε; ... ἴδε Λυγκεὺς δρυὸς ἐν στελέχει ἦμενος, ἀντὶ τοῦ ἡμένους, δηλονότι τοὺς Διοσκούρους. Sulla questione e le diverse letture date dai moderni in merito alle correzioni della lezione trasmessa dai manoscritti vd. Henry 2005, 112 s. Severyns 1928, 277 (che è tornato sul problema in Severyns 1932, identificando l'Apollodoro dello scolio nell'Ateniese) faceva notare che anche adottando ἦμενον riferito a Castore «on n'exclut pas la possibilité que Pollux se trouvait dans le chêne avec son frère».

26 Non vedo motivo di dubitare che δρυὸς ἐν στελέχει | ἡμένους sia da leggere nel senso che i Dioscuri sono «dentro il tronco» dell'albero. Così per esempio interpretano il passo della *Nemea* sia la scoliastica (*supra* nota 13) sia Pausania (4.2.7 ὄν [scil. Linceo] ἔφη Πίνδαρος – ὅτω πιστὰ – οὕτως ὄξυ ὄραν ὡς καὶ διὰ στελέχους θεᾶσθαι δρυός). Altri hanno invece inteso che Castore e Polluce sarebbero posizionati «sopra» un «ceppo» di quercia, il che implicherebbe una versione pindarica volta a ridimensionare il motivo tradizionale della vista prodigiosa dell'eroe (Huxley 1975, 20 s.; Rutherford 2015, 458).

Nell'*Idillio* XXII di Teocrito la vicenda dello scontro tra Tindaridi e Afaretidi, cui è dedicata la seconda parte del componimento (vv. 135-211), fa da *pendant* all'incontro di pugilato tra Polluce e il selvaggio re dei Bebrici, Amico, narrato nella prima sezione del componimento. La finalità perseguita da Teocrito di celebrare, nel primo episodio, la figura di Polluce pugilatore, e nel secondo quella di Castore guerriero, comporta la presenza di notevoli interventi rispetto alle precedenti versioni, che abbiamo visto essere piuttosto compatte, a parte alcune più superficiali divergenze, nella riproposizione del medesimo schema narrativo. Motivo dello scontro tra le coppie di cugini sono, secondo il poeta ellenistico, le nozze con le Leucippidi, all'inizio promesse con giuramento dal loro padre agli Afaretidi e in seguito rapite dai Dioscuri, i quali avevano anche corrotto Leucippo con buoi, muli e altre ricchezze (150 βουσαὶ καὶ ἡμίονοισιν καὶ ἄλλοισι κτεάτεσσιν).²⁷

La narrazione mitica comincia con l'immagine di un inseguimento su carri: Ida e Linceo incalzano i Tindaridi sino alla tomba di Afareo, dove i rivali decidono di affrontarsi. La figura di Linceo occupa un notevole spazio in questa sezione. A lui è messa in bocca una lunga *rhesis*, dall'esito fallimentare, in cui l'eroe esorta gli avversari a desistere dal proposito delle nozze (vv. 145-170); viene per contro accolta la proposta di Castore che a sfidarsi a duello siano i cugini più giovani (175 s. νῶϊ δ', ἐγὼ Λυγκεύς τε ... ὀπλοτέρῳ γεγαῶτε),²⁸ mentre i più vecchi Ida e Polluce, deposte a terra le armi, rimarranno a osservare la lotta: si vogliono limitare i danni, con questa risoluzione, di uno scontro che potrebbe rivelarsi catastrofico per un'intera famiglia. Nella scena del duello, Teocrito inserisce un riferimento alle doti visive di Linceo (194 ἀκριβῆς ὄμμασι Λυγκεύς),²⁹ tuttavia il motivo è privo del suo tradizionale contesto, mancando l'episodio dei Dioscuri che tendono un'imboscata nascosti dentro l'albero. Si trova, invece, il particolare di Linceo che cade per primo, colpito mor-

27 Sbardella 2003, 1456 s. ha tentato di vedere in questo verso (prediligendo, contro la maggior parte degli editori teocritei, la lezione ἀλλοτρίοις in luogo di ἄλλοισι) una versione che concilierebbe, come causa dello scontro tra i cugini, il tema delle mancate nozze con quello dell'abigeato (i Dioscuri derubano gli Afaretidi e usano il bottino per ottenere da Leucippo le nozze con le sue figlie!).

28 Differenze - tra cui quella dell'età - tra i due Afaretidi sono registrate da Paus. 4.2.7: Ida è il maggiore, ἀνδρείοτατος, e ha una figlia femmina di nome Cleopatra, invece Linceo resta privo di discendenza.

29 Gow [1950] 1952, 404 notava che ἀκριβῆς «commonly implies precision due to care not to a natural endowment». Sulla scorta di questa osservazione, secondo Sens 1997, 206 l'espressione ἀκριβῆς ὄμμασι «“accurate with respect to his eyes” is thus a humorous understatement, which has effect of deflating the remarkableness of Lynceus' traditionally extraordinary eyesight. (...) T.'s words suggest not so much that Lynceus is a man endowed with naturally marvellous vision but rather that he is simply careful in using his eyes».

talmente nella zona del fianco con la grande spada (201 s. πλατὺ φάσγανον ὧσε διαπρό | Τυνδαρίδης λαγόνος τε καὶ ὀμφαλοῦ), dopo che il giovane è stato mutilato alla mano (196 ... ἄκρην ἐκόλουσεν ... χεῖρα) e ha cercato invano di fuggire verso il fratello, seduto presso il σῆμα di Afareo. Ma a trafiggere l'Afaretide, questa volta, è Castore, protagonista dell'*aristeia* teocritea, con vistosa alterazione dello schema in base al quale il Dioscuero mortale cadeva per primo, e Linceo periva per mano di Polluce. Di conseguenza, nel carme ellenistico è ribaltata anche la scena della stele divelta dal sepolcro paterno: Ida sta per scagliarla contro l'uccisore del fratello, quando viene folgorato da Zeus.³⁰

La presentazione dei Dioscuri come ἀντιμνηστήρες degli Afaretidi è recepita anche in un'altra testimonianza di età ellenistica, l'*Alessandra* di Licofrone (vv. 535-552),³¹ dove la scena del duello all'ultimo sangue tra i cugini vede coesistere elementi innovativi e tradizionali.³² A differenza del coevo Teocrito, però, Licofrone utilizza il motivo della visione attraverso l'albero (vv. 553-557):

ὁ μὲν κρανεῖα κοῖλον οὐτάσας στύπος
φηγοῦ κελαινῆς διπτύχων ἕνα φθερεῖ
λέοντα ταύρω συμβαλόντα φύλοπιν. 555
ὁ δ' αὖ σιγύμνω πλευρ' ἀναρρήξας βοδός
κλινεῖ πρὸς οὔδας.

L'uno (Ida) colpendo col corniolo dentro il cavo tronco di una scura quercia abatterà uno dei due gemelli (Castore) che ingaggia

30 Per il rapporto tra Teocrito e i *Cypria*, relativamente a questo episodio, vd. Sistakou 2007, 83 s.

31 In letteratura, Teocrito e Licofrone sono i primi ad attestare il racconto secondo cui la lotta Afaretidi-Dioscuri è provocata dalla rivalità amorosa per le Leucippidi: vd. Palumbo Stracca 2000, 187 (scettica riguardo all'ipotesi di vedere questa versione del mito nel grande partenio di Alcmane [PMGF fr. 1. 22-35]). La prima attestazione iconografica in cui i due episodi sono connessi è LIMC 3, 1986, s.v. «Dioskouroi», nr. 203 = 217 (*lekythos* apula, 340-330 a.C.). Un'allusione, in Licofrone, anche alla contesa per i buoi si è voluta vedere nel riferimento alle nozze con le Leucippidi che i Dioscuri ottennero senza doni (vv. 546-549, vd. Sbardella 2003, 141 s.).

32 La lotta, per esempio, anche qui si svolge nei pressi della tomba di Afareo, localizzata ad Amicle (v. 559; cf. Sparta in Paus. 3.11.11), e il solo Ida scaglia il cippo contro Polluce. Il fiume Cnacione (vv. 550-552), che scorre presso Sparta, è «riferimento alla Laconia più minuto del Taigeto» (Gigante Lanzara 2000, 291) menzionato sia nei *Cypria* sia in Pindaro. Altro motivo tradizionale è l'intervento di Zeus contro Ida: vd. vv. 560 s., dove però si dice che il bronzo e i fulmini insieme uccidono i due tori, cioè gli Afaretidi - il che significa che Linceo, oltre a subire l'assalto di Polluce, è saettato esso stesso da Zeus. Gli Afaretidi, infine, sono considerati più forti dei Tindaridi (v. 517), da cf. con [Apollod.] 3.11.2 (135 W.), secondo cui Polluce giace a terra stordito. Per i luoghi geografici licofronei che ricorrono in quest'episodio vd. Hornblower 2015, 246 s.; per la contestualizzazione della digressione sui Dioscuri nell'ambito della profezia di Cassandra vd. McNelis, Sens 2016, 220 ss.

battaglia, leone contro toro. L'altro (Polluce), spezzati i fianchi del bue (Linceo) con la lancia, lo stenderà a terra.³³

Non si parla in maniera esplicita della vista di Linceo, ma tale prerogativa, e dunque il motivo del rivale imboscato dentro l'albero (scoperto dall'eroe e mostrato al fratello), è presupposta dal fatto che Ida sorprende Castore attraverso un colpo scagliato contro il tronco della quercia. Una sequenza narrativa che, con buona probabilità, trova un illustre precedente nei *Canti Ciprii*, mentre la ferita riportata da Linceo ai *πλευρά* richiama Pind. *Nem.* 10.69 s. (vd. *supra*).

Merita attenzione la rilevanza occupata in questa storia dall'albero (della quercia) - *δρῦς* in *Cypr.* fr. 15, 5 Bern. e Pind. *Nem.* 10.61, *φηγός* in *Lyc.* 554 -, che richiede alcune osservazioni preliminari, prima di essere considerata in rapporto al più specifico contesto della *ὄξυδερκία*. Se si amplia la prospettiva di indagine, è facile accorgersi che questo soggetto tratto dal mondo vegetale non solo ha addentellati, più o meno stringenti, con i personaggi del nostro mito, ma è presenza rimarchevole in alcune tradizioni che, esaminate alla luce dell'episodio degli Afaretidi contro i Dioscuri, possono sollecitare interessanti spunti.

È quasi superfluo ricordare, anzitutto, che la quercia, tramite la relazione che i Dioscuri intrattengono con il loro genitore divino, rientra a pieno titolo nella costellazione di Zeus.³⁴ Un esempio per tutti è il caso del culto di Dodona in Epiro, sede di un famosissimo oracolo dove il rituale profetico ruotava intorno alla sacra quercia del dio. Il legno dell'albero sacro, secondo un'antica tradizione, era ritenuto possedere voce autonoma e in quanto tale comunicava i responsi del nume senza intermediazione umana.³⁵ Cruciale, a questo proposito, è un discusso frammento delle *Eee 'esiodee'* (240, 7-9 M.-W.), dal quale si può dubitativamente ricavare che Zeus (o le tre colombe oracolari, identificate da una più tarda versione in sacerdotesse) dimorasse *ἐν πυθμένι φηγοῦ*.³⁶

33 Ida è assimilato a un toro che affronta un leone (cf. v. 517 Tindaridi = leoni), Linceo a un bue (v. 555), e poi ancora Ida a un ariete (v. 558). Per la ricorrenza di immagini animali in Licofrone vd. Sens 2014 e Hornblower 2015, 247.

34 Anche Elena, imparentata coi Dioscuri, è strettamente legata all'albero, come mostrano i culti a lei dedicati a Sparta e a Rodi (in veste di Dendritis). Vd. Bettini, Brillante 2002, 44 s. Col nome di *ἐνδενδρος* sono venerati Zeus a Rodi e Dioniso in Beozia (Casadio 1999, 55 ss. con riflessioni sui culti legati alla vegetazione arborea). Per la stabile connessione tra la quercia e Zeus vd. Parke 1967, 22-6. In questo episodio dei gemelli divini nascosti dentro il tronco si è voluto vedere «il ricordo d'un antico culto locale, connesso ad un arbore» (Ciaceri 1901, 213).

35 Aesch. *PV* 829-835; *Soph. Tr.* 172 s. (e *schol. ad loc.* [91 Xenis]), 1164-1168; A.R. 4.580-592; *Str.* 7, fr. 1, 1b, 2; Hsch. π 1306 Latte-Hansen, s.v. «πέλειαι»; Proxen. *FGrHist* 703 F7; Hdt. 2.54-57. Dà conto dell'ampia bibliografia su Dodona e le sacerdotesse/colombe Velardi 2012.

36 Velardi 2012, 68 nota 76.

Non si è mancato di notare³⁷ che Castore e Polluce stessi compaiono in connessione con un albero – questa volta un pero selvatico – in una delle gesta di Aristomene, l'eroe a capo dei Messenii nella rivolta antilacedemone. L'episodio ha luogo in occasione della battaglia presso la cosiddetta Tomba del Cinghiale. Paus. 4.16.5 racconta di come il personaggio, all'inseguimento degli Spartani in fuga, perse il proprio scudo per non avere rispettato il divieto, imposto dall'indovino Teoclo, di passare accanto a una ἀχράς. Su questo pero, infatti, sosteneva Teoclo, stavano seduti i Dioscuri. L'indovino, a differenza di Aristomene, riusciva a scorgere la presenza delle due divinità posizionate tra i rami:³⁸ come nella storia degli Afaretidi, il motivo dei Dioscuri nascosti in un albero è associato al dato delle potenziate capacità visive, qui attribuite, non sorprendentemente, a un μάντις.³⁹

È vero che sia gli alberi in generale sia, nel caso specifico, le querce, svolgono un considerevole numero di funzioni nell'immaginario antico, anche soltanto limitandosi a considerare le testimonianze in cui si registra un'interazione con esseri del regno umano e divino. Per evitare di moltiplicare la casistica con raffronti troppo superficiali e generici, mi limiterò a segnalare, per il mito greco, la storia dei gemelli Licasto e Parrasio, eredi del regno di Arcadia, che lo pseudo-Plutarco mette in parallelo con l'analoga vicenda di Romolo e Remo.⁴⁰ I neonati gemelli arcadi sono frutto dell'unione tra Ares, nelle ingannevoli sembianze di pastore, e la ninfa Filonome, compagna di caccia di Artemide. La ragazza, nel timore delle ire paterne, abbandona i figli alle acque del fiume Erimanto, ma la coppia sopravvive e approda in maniera fortunosa, trascinata dalla corrente, nel tronco cavo di una quercia (ἐν κοίλῃ δρυϊ), dove una lupa aveva installato la propria tana (ἐμφωλεύουσα). L'animale, a propria volta, getta nel fiume i suoi piccoli e allatta i gemelli umani. Ricorre, come si vede, l'elemento della presenza all'interno dell'albero – anche qui, una quercia – che, significativamente, ha come protagonista una coppia gemellare.

D'altro canto, a voler prendere singolarmente i segmenti narrativi in cui sono scomponibili i racconti a disposizione, si possono trovare ulteriori riscontri. Il motivo dell'albero eletto come nascondiglio, per esempio, ha grande risonanza nel *folktale*. Si ricorderà soprattutto MIFL F 811.10.1 (*Hollow tree as a residence for hero*).⁴¹ Invece, re-

37 Ciaceri 1901, 213.

38 Per un'analisi dell'episodio vd. Ogden 2004, 59 ss. (in partic. per il confronto con il mito dei Dioscuri contro gli Afaretidi); Auburger 2005, 167.

39 In ambiente italico è attestata, in rappresentazioni iconografiche, la versione di Amico legato a un tronco d'albero dopo l'incontro di pugilato con Polluce: vd. Richardson 1984.

40 Plu. *Parall. min.* 36.314e-f., il quale cita come fonte Zopiro di Bisanzio (*FHG* IV 531 s.).

41 Cf. MIFL R 311 (*Tree refuge*) e ATU 327G, 450, 871, 1653 (dove non necessariamente il nascondiglio è il tronco cavo, ma spesso sono i suoi rami frondosi). Per il ruolo

stando alla greccità classica, la versione secondo cui, dopo la scoperta dell'imboscata, la quercia stessa viene attraversata dall'asta dell'Afaretide, per cogliere di sorpresa l'avversario nascosto (*Cypria* e *Licofrone*), rinvia a quei miti imperniati sull'atto del colpire un elemento vegetale, che può sortire svariate conseguenze: la persecuzione dell'empio che ha osato infliggere il colpo nel mito di Erisittone (*Call. Cer.* 31 ss., cf. il padre di Parebio in *A.R.* 2.468 ss.); oppure la fuoriuscita di un neonato dall'albero nel mito di Adone (*Ov. Met.* 10.503-513).

Un'ultima osservazione a proposito dell'asta conficcata nella quercia. Le note similitudini omeriche in cui un eroe viene paragonato a un albero abbattuto si trovano di frequente impiegate in situazioni di battaglia, per descrivere un personaggio che soccombe sotto i colpi, spesso mortali, inferti dal nemico. In questi casi, il *tertium comparationis* è costituito dall'idea della saldezza e della possanza che accomuna il corpo dell'eroe al tronco dell'albero, come mostra la selezione, nei paragoni, di tipi di pianta emblematici per dimensioni e robustezza;⁴² ciò vale a maggior ragione per la quercia, comunemente associata, in una tradizione culturale e di forme letterarie, alla nozione di vigore,⁴³ il che ci riconduce alla rilevanza dell'albero nel mito dell'ὄξυδερκία di Linceo, intesa come capacità di penetrare superfici solide. È significativo registrare come, pur nei diversi contesti (mito, paragone poetico), l'elemento arboreo ricorra per rappresentare un guerriero colto in momenti di massima vulnerabilità, quali il ferimento o l'uccisione. Se si considera, quindi, la presenza vegetale in rapporto al corpo offeso del personaggio (simile all'albero/dentro l'albero) e al contesto marziale, l'immagine dell'attacco ai Dioscuri nascosti nel tronco e quella dell'eroe-albero abbattuto appaiono meno lontane di quanto potrebbero in apparenza sembrare.

dell'albero in questa tipologia di racconti vd. Ward 1977. Sugli elementi folclorici della lotta tra Tindaridi e Afaretidi, con particolare riguardo per la versione di Pindaro, vd. Grant 1967, 97 s.

42 Gagliardi 2007, 6-12; Fermi 2009.

43 Esempi a partire da *Il.* 12.131-136; 14.414-418. Per ulteriori testimonianze cf. West 1966, 167 e Citti 1986, 173-97.

3.1 L'epos argonautico. La sagoma di Eracle nel deserto libico

Altro importante filone delle tradizioni riguardanti la figura di Linceo si concentra intorno al mito argonautico. Questo secondo gruppo di testimonianze appare in stretta continuità tematica con le fonti appena esaminate (*supra* § 2), ma presenta un quadro ampliato delle competenze attribuite all'eroe.

Anche in questo caso, il personaggio opera insieme al fratello Ida, e nella coppia si riscontrano aspetti comuni e complementari. Così, nel catalogo degli Argonauti del I libro di Apollonio Rodio, dopo la menzione dei Dioscuri laconi, si passa a ricordare i figli di Afareo, originari di Arene, superbi dell'immenso vigore (152 *μεγάλη περιθαρσέες ἀλκῆ*). Ida è tracotante (151 *ὑπέρβιος*), mentre del fratello viene descritta in questi termini la vista formidabile (vv. 153-155):

Λυγκεὺς δὲ καὶ ὄξυτάτοις ἐκέκαστο
ὄμμασιν, εἰ ἔτεόν γε πέλει κλέος ἀνέρα κείνον
ρηιδίως καὶ νέρθε κατὰ χθονὸς αὐγάξασθαι.

155

Linceo eccelle per la vista acutissima, se è veritiera la fama che quell'eroe facilmente scrutava anche sotto terra.

Alla capacità di attraversare con lo sguardo il tronco della quercia, appropriata nel contesto marziale del combattimento contro i Dioscuri, si sostituisce, in Apollonio, la supervista che consente di vedere sotto la superficie terrestre. La notazione si collega a un filone della tradizione in cui il tema viene sfruttato in relazione all'abilità del personaggio di reperire vene sotterranee (*infra* § 4), uno sviluppo narrativo che, tuttavia, è assente nel poema apolloniano.

Per contro, nel libro IV delle *Argonautiche*, il motivo della *ὄξυδερκία* risulta maggiormente orientato a mettere in luce il ruolo, rivestito dall'eroe, di 'aiutante'⁴⁴ dotato di prodigiose facoltà. L'episodio è quello della vana ricerca di Eracle in Libia. La vicenda è nota. Gli Argonauti, depositata la nave nella Tritonide, hanno appreso dalla Esperide Egle che la fonte presso la quale si dissetano è stata fatta scaturire il giorno precedente da Eracle, con un colpo di piede sulla roccia (vv. 1432-1460). Da questa circostanza nasce il progetto di andare a recuperare il compagno che, nel viaggio di andata, è stato abbandonato in Misia, le cui tracce sulla sabbia del deserto sono state cancellate dal vento durante la notte (vv. 1463 s.). Partono, imboccando direzioni diverse, cinque eroi, quattro dei quali possiedono poteri particolari, funzionali al conseguimento dell'impresa: i due Boreadi sono

⁴⁴ *Infra* § 8, in partic. note 102-103-105.

alati, Eufemo è eccezionalmente veloce,⁴⁵ Linceo vede acutamente e lontano (1466 s. ὄξεα τηλοῦ | ὅσσε βαλεῖν); c'è poi Canto, spinto a partecipare da una personale motivazione, vale dire il desiderio di conoscere la sorte toccata all'amico Polifemo, anch'esso lasciato in Misia insieme a Eracle.⁴⁶ Eppure, nonostante un tale dispiego di forze, la ricerca fallisce (vv. 1477-1482):

ἀτὰρ τότε γ' Ἡρακλῆα
 μῶνος ἀπειρεσίης τηλοῦ χθονὸς εἶσατο Λυγκέυς
 τὼς ἰδέειν, ὥς τις τε νέφ' ἐνὶ ἡματι μῆνην
 ἢ ἴδεν ἢ ἐδόκησεν ἐπαχλύουσαν ἰδέσθαι·
 ἐς δ' ἐτάρους ἀνῶν μυθήσατο μή μιν ἔτ' ἄλλον
 μαστῆρα στείχοντα κιχησέμεν.

1480

Allora, Linceo soltanto credette di vedere Eracle in lontananza, attraverso la landa sterminata, come quando uno vede o ha l'impressione di vedere la luna oscurata nel primo giorno del mese. Tornato dai compagni, disse che mai più nessuno di coloro che cercavano Eracle avrebbe potuto raggiungerlo.

Affaticatisi invano (1484 μεταμώνια μοχθήσαντες), i compagni tornano dunque indietro - tutti a parte Canto, che viene rapito dalle Parche (vv. 1485 ss.). Piuttosto che denunciare l'inefficacia dei superpoteri eroici,⁴⁷ l'episodio suggella la definitiva impossibilità di recuperare Eracle. In ogni caso, Linceo è il personaggio che più di ogni altro si avvicina a riuscire nell'intento, in quanto nel deserto della Libia egli riuscirebbe a vedere, a un'immensa distanza, la sagoma dell'argonauta disperso. La similitudine astronomica instaura un parallelismo con l'avvistamento del disco lunare all'inizio del mese, che appare con contorni indistinti, come indica il participio ἐπαχλύουσαν riferito all'astro:⁴⁸ ugualmente Linceo sembra capace di scorgere la

⁴⁵ Hunter 2015, 278 fa notare che il tratto della velocità in *Cypr.* fr. 15, 2 Bern. è riferito a Linceo stesso, mentre Apollonio in questo caso lo sposta su Eufemo.

⁴⁶ A.R. 4.1464-1467 Βορέαο μὲν ὠρμήθησαν | νῆε δὺω περὺγεσσι πεποιθότε, ποσσὶ δὲ κούφοις | Εὐφημος πίσυνοσ, Λυγκέυς γε μὲν ὄξεα τηλοῦ | ὅσσε βαλεῖν, πέμπτοσ δὲ μετὰ σφίσιβ ἔσσοτο Κάνθοσ.

⁴⁷ Secondo Renaud 1996, 58 la supervista di Linceo, nell'episodio argonautico, è di magra utilità all'eroe. Cf. Livrea 1973, 415 s.: «Linceo non compie un vero miracolo (...) allo stesso modo si rivela in definitiva inefficace la leggendaria velocità dei Boreadi». Nella notazione sulla parziale riuscita di queste doti eroiche si è visto un tratto tipico dell'umorismo alessandrino (416). A proposito del εἰ ἐτεόν γε πέλει κλέοσ di 1.154, Paduano, Fusillo 1986, 101 parlano di «consueto distacco verso il soprannaturale» proprio di Apollonio Rodio.

⁴⁸ Per la fortuna di questo passo vd. Livrea 1973, 415. Si è discusso se il verbo ἐπαχλύουσαν contenga un riferimento a nuvole che oscurano la visione della luna (Vian 1981, 198; Hunter 2015, 280 s.). La notizia dell'acume visivo di Linceo associato alle

figura di Eracle, ma solo in forma sfuocata, tant'è vero che la percezione può non essere ritenuta sicura.

3.2 La visione dell'Ade

Una menzione a parte meritano, nel filone delle tradizioni argonautiche, la versione di Valerio Flacco e quella del poema esametrico di età imperiale tramandato sotto il nome di Orfeo. In entrambi i casi, sulla scorta di Apollonio, la sede per riferire brevemente dello speciale talento di Linceo è costituita dal catalogo degli eroi che prendono parte alla spedizione in Colchide. I due autori, tuttavia, sviluppano il dato della capacità di vedere sotto terra, presente in A.R. 1.152 s., nel senso che l'eroe ha accesso visivo al mondo infero. Si tratta di una notizia preziosa, che per ragioni di contesto non conosce uno sviluppo narrativo nelle testimonianze in questione, interessate piuttosto a soffermarsi sui benefici che la supervista produce per gli altri Argonauti.

Vediamo più nel dettaglio i passi. Il racconto dell'epigono di Virgilio, contenuto nel I libro dei suoi *Argonautica*, si segnala fra l'altro per una contrapposizione tra i due Afaretidi, che però ribalta la versione di Linceo come fratello più giovane vista in Theoc. *Idyll.* 22.175 s. È Ida, infatti, il minore dei due (461 *novissimus Idas*), il quale, a bordo della nave, svolge la più semplice mansione di rematore. Spicca, a suo confronto, la figura del maggiore Linceo, riservato a grandi compiti (462 *at frater magnos Lynceus servatur in usus*). Costui può fendere la terra e sorprendere la tacita Stige, penetrandovi con lo sguardo. Essenziale sarà la sua mansione durante il viaggio: in mezzo ai flutti indicherà le terre al timoniere, mostrerà le stelle alla nave e quando Giove avrà velato d'ombra i cieli, egli soltanto potrà attraversare con lo sguardo le nubi: 463-467 ... *possit qui rumpere terras | et Styga transmisso tacitam deprendere visu. | Fluctibus e mediis terras dabit ille magistro | et dabit astra rati cumque aethera Iuppiter umbra | perdidit solus transibit nubila Lynceus.*⁴⁹ In ambito argonautico, è questa la prima più esplicita testimonianza di come le abilità dell'eroe siano proficuamente sfruttate per affrontare i pericoli della traversata per mare.⁵⁰ Il tema dell'osservazione stellare, invece, è da

fasi del disco lunare si ritrova in Plin. *Nat.* 12.78. In contesto astronomico, a proposito dell'osservazione del sole, Linceo è ricordato da Posidon. fr. 114 Edelstein-Kidd.

49 Cf. Sen. *Med.* 231 s. ... *quique trans Pontum quoque | summota Lynceus lumine immisso videt* (nel medesimo contesto di un catalogo degli Argonauti). Nel *fluctibus e mediis* di Flacco, Galli 2007, 254 vede un riferimento al mare in tempesta.

50 Un analogo scenario si ricava dal quadro raffigurante la nave Argo nel ponto Eusino, descritto in Philostr. *Im.* 2.15: Linceo sta a prua, scruta le profondità degli abissi e per primo si accorge di una nuova terra che si profila all'orizzonte (Λυγκεύς δὲ

collegare alla similitudine astronomica del precedente di Apollonio. Più in generale, la descrizione appare conforme al modello sin qui esaminato della supervista come capacità di guardare lontanissimo e oltrepassare le naturali barriere visive.

Analoghe considerazioni si possono applicare alle *Argonautiche orfiche*, che rispecchiano il modello apolloniano anche per quanto riguarda la disposizione della materia mitica. Una prima presentazione di Linceo è svolta nel catalogo degli eroi, con l'aggiunta della notizia sulla visione dell'Ade non contemplata nell'*epos* ellenistico: 181-183 Λυγκεύς θ', ὃς τήλιστα δι' αἰθέρος ἠδὲ θαλάσσης | βένθεα, καὶ Πλουτῆος ὑποχθονίοιο βέρεθρα | μῦθος ἀπ' ἀνθρώπων δεινοῖσιν ὀπώπειν ὄσσοις. Più oltre, fra le avventure che occorrono nel viaggio di ritorno, è inserito un episodio dove il talento dell'eroe si rivela risolutivo per sbloccare un momento di *impasse* in cui il gruppo viene a trovarsi. Dopo essere passati accanto all'isola Iernis, i naviganti sono colti da violenta tempesta e perdono completamente l'orientamento. Agli estremi confini di Oceano, nessuno è in grado di raccapazzarsi, finché Linceo non scorge l'isola sacra a Demetra, coperta di pini. Il luogo è inaccessibile agli uomini, per la mancanza di punti di attracco (cf. vv. 1199 ss.), ed è circondato da una grande nuvola, che di norma ne impedisce la visione: 1188-1190 Λυγκεύς εἰσενόησεν (ὁ γὰρ τηλωπὸν ὄπωπε) | νῆσον πευκίησσαν, ἰδ' εὐρέα δώματ' ἀνάσσης | Δήμητρος· περὶ δ' αὐτε μέγα νέφος ἔστεφάνωται.

Vorremmo sapere di più sulle caratteristiche di questa capacità dell'eroe di sondare con lo sguardo il regno dell'Ade - se, per esempio, il tratto della supervista sfociava nell'attribuzione di abilità mantiche a Linceo, come succede nel caso di Mopso.⁵¹ L'Ade, infatti, è luogo il cui accesso, e perciò la sua visione, sono notoriamente preclusi all'essere umano, finché questi è in vita; per il quale luogo, anzi, si registra l'idea della netta incompatibilità con la percezione visiva umana: non solo viene localizzato, nelle fonti antiche, in spazi remoti e irraggiungibili per eccellenza, ma è descritto come perennemente avvolto in una nebbia di oscurità, mai illuminato dalla luce del sole. Gli occhi stessi dell'eroe morente, in Omero, sono coperti da σκότος o da νύξ,⁵² in accordo con un modello culturale ricorrente che fa perno sulla nozione della facoltà vitali depauperate nei defunti, che appaiono spossati, privi di μένος e dotati di flebile voce,

ὁ Ἀφαρέως ἐπιτέτακται τῇ πρόφρα δεινὸς ὧν ἐκ πολλοῦ τε ἰδεῖν καὶ ἐς πολὺ καταβλεῖσθαι τοῦ βάρους καὶ πρῶτος μὲν ὑποκειμένων ἐρμάτων αἰσθέσθαι, πρῶτος δὲ ὑποφαίνουσαν γῆν ἀσπάζασθαι). Su Linceo assimilato a un *proreta* vd. Zissos 2008, 290.

⁵¹ In [Apollod.] *Epit.* 6, 4, nell'episodio della sfida mantica tra Mopso e Calcante, è chiamata ὄξυδορκία la capacità del primo di individuare con precisione il numero di porcellini contenuti nel ventre di una scrofa gravida.

⁵² Morrison 1999.

«simulacro ‘stanco’ e indistinto di ciò che l’uomo era stato in vita». ⁵³

Le significative eccezioni, nei miti in cui è tematizzato l’accesso vivo all’Ade, aprono la via a una promettente comparazione. Esistono storie di mortali che hanno la facoltà di penetrare nell’aldilà, per poi fare ritorno, in circostanze eccezionali, sulla terra: Alceste e Orfeo, Teseo e Piritoo, Eracle, Odisseo, Enea, Sisifo, Pitagora. Naturalmente, gli episodi non devono essere considerati tutti sotto lo stesso segno. Variano specialmente i moventi della catabasi e gli espedienti con cui il personaggio viene di nuovo accolto tra i vivi. ⁵⁴ In ogni caso, sono evidenti, rispetto al mito di Linceo, due differenze fondamentali. La visione di chi accede al mondo dei morti ha luogo *in praesentia*, è frutto, cioè, di una traslazione del personaggio stesso agli inferi: non muove dall’al di qua, come è invece presupposto dalla telescopica dell’Afaretide; di conseguenza, si tratta di un accesso vivo momentaneo, per quel tanto che dura il soggiorno del soggetto nell’oltretomba. Invece, i passi di Valerio Flacco (vv. 463 s.) e delle *Argonautiche orfiche* (vv. 182 s.) rinviano a una dote della vista posseduta stabilmente da Linceo, quale tratto strutturale, coerente con il quadro della ὄξυδερκία che si ottiene dalle testimonianze sin qui considerate (cf. *infra* § 6).

4 L’eroe a caccia di tesori

Oltre alla visione dell’Ade, un altro ambito in cui opera l’ὄξυδερκία dell’eroe, intesa come capacità di vedere sotto terra, è quello dei metalli. Le testimonianze maggiori, a tale riguardo, sono il *Περὶ ἀπίστων* attribuito a Palefato e una *fabula* di Igino, che condividono un’esegesi della storia in chiave di storicizzazione razionalizzante: il personaggio in origine sarebbe stato uno scopritore di vene sotterranee – *inventor* del μεταλλεύειν, stando alla fonte greca –, il quale era diventato così abile in questo campo, da alimentare la diceria della supervista in grado di penetrare nel sottosuolo. ⁵⁵

⁵³ Stramaglia 1995, 197. È emblematico, per il gioco su queste nozioni, Posidipp. *Epigr.* 100 A.-B., dove l’ottuagenario Zenone è affetto da cecità per venticinque anni, recupera la vista grazie ad Asclepio per due giorni (3 s. ἡέλιον ... βλέψας) e infine vede l’Ade (εἶδ’ Αἴδη), cioè muore, con variazione del *topos* funerario per cui la morte è un andare verso l’Ade (testimonianze in Di Nino 2006, 34 nota 40). Per le rappresentazioni di Ade e dei suoi abitanti vd. Bettini 1986, 228-35 e Fabiano 2019, 85 ss.

⁵⁴ Una recente riflessione sui miti di discesa nell’oltretomba è condotta da Bernabè 2015.

⁵⁵ Palaeph. *Incred.* 9 Festa λέγεται ὡς Λυγκεὺς καὶ τὰ ὑπὸ γῆν ἑώρα. τοῦτο δὲ ψευδές. τὸ δὲ ἀληθὲς ἔχει ὧδε. Λυγκεὺς πρῶτος ἤρξατο μεταλλεῦειν χαλκὸν καὶ ἄργυρον καὶ τὰ λοιπὰ. ἐν δὲ τῇ μεταλλείᾳ λύχνους καταφέρων ὑπὸ τὴν γῆν, τοὺς μὲν κατελίμπανεν ἐπὶ τοῦ τόπου, αὐτὸς δὲ θυλάκουσ ἀνέφερε τοῦ χαλκοῦ καὶ τοῦ σιδήρου. ἔλεγον οὖν οἱ ἄνθρωποι «Λυγκεὺς καὶ τὰ ὑπὸ γῆν ὄρα καὶ καταδύνων ἄργύριον ἀναφέρει»; Hyg. *Fab.* 14.12 s.

Un particolare non trascurabile si legge nella più articolata versione palefatiana, secondo cui Linceo, durante le discese ὑπὸ τῆν γῆν, si faceva strada illuminando il proprio percorso con delle lucerne. I λύχνοι, in tale prospettiva, svolgono la medesima funzione che, nel racconto *ante* razionalizzazione, è assegnata agli occhi del personaggio.

Una simile equivalenza viene esplicitata, a livello lessicale, nell'accezione di «occhio» che si registra nello spettro semantico di λύχνος (e.g. Lyc. 422).⁵⁶ È utile ricordare che l'assimilazione occhio-lucerna è riconducibile a uno specifico schema di credenze, largamente documentato, in base al quale la visione viene concepita come «raggio»⁵⁷ luminoso che muove dall'occhio del soggetto percipiente e va a colpire l'oggetto percepito. Nozioni basilari attinenti a tale schema sono la luce quale componente essenziale nel processo della ὄψις e il contatto tra il fascio luminoso emanato dall'occhio con l'oggetto di visione.⁵⁸ Questo sistema di associazioni aiuta non solo a comprendere la versione di Palefato, ma chiarisce anche l'idea della ὄξυδερκία di Linceo come capacità di penetrare le superfici solide: nel segno dell'eccezionalità, il raggio visivo dell'eroe non si ferma a contatto con un oggetto normalmente raggiungibile dallo sguardo umano, ma attraverso tale barriera, segnando l'accesso a una forma superiore di percezione.

Anche il rapporto tra acume visivo e ricchezze (le vene sotterranee) si inserisce all'interno di un campo di associazioni assai articolato. Ci sono storie, per esempio, in cui la supervista rende il soggetto particolarmente adatto alla custodia di beni preziosi. Un esempio per tutti è quello del δράκων. In Grecia è animale notoriamente dotato di vista potente, come mostra la relazione etimologica tra lo zoonimo e il verbo di visione δέρκομαι, senz'altro già implicita nell'epica arcaica (*Il.* 22.93-95, cf. 11.36-39, Hes. *Th.* 825-828), e poi fatta oggetto di riflessione in testimonianze più tarde.⁵⁹ Parallelamente, secondo un immaginario diffusissimo, non solo nella cultura classica, il δράκων è custode di tesori. Citiamo a tale riguardo i numerosi

Lynceus et Idas Apharei et Arenae Oebali filiae filii, Messenii ex Peloponneso. Ex his Lynceus sub terra quaeque latentia vidisse dicitur ... Idem sub terra solitus cernere dictus est ideo quod aurifodinas norat; is cum descendebat et aurum subito ostendebat, ita rumor sublatus eum sub terra solitum videre. In *schol.* Lyc. 553 (195.24-28 Scheer) il personaggio è denominato Λιγγεύς ed è confuso con l'omonimo figlio di Egitto: ... τὸν Λιγγέα διὰ τὸ ὄξυδερκές. φασὶ γὰρ ὅτι καὶ τὰ ὑπὸ γῆν ἔβλεπε. τοῦτο δὲ περὶ τοῦ Αἰγύπτου παιδὸς Λιγγέως ἔφασαν εἶναι ὅτι καὶ τὰ ὑπὸ γῆν ἔβλεπε, διὰ τὸ ἐφευρεῖν πολλὰ τῶν μετὰλλων. Cf. anche *schol.* Aristoph. *Pl.* 210d (48 Chantry).

⁵⁶ Per il motto evangelico (Mt. 6.22 s.) dell'occhio come lucerna del corpo vd. Tosi [1991] 2017, 601 s. nr. 827.

⁵⁷ Le immagini sono variabili: altre volte si parla di dardo o fulmine (Brillante 2009, 285).

⁵⁸ Rizzini 1998, 128 ss.; Longo 2000, 228-38. Per una panoramica generale su questi temi vd. ora i saggi raccolti in Squire 2016.

⁵⁹ Ogden 2013, 173.

miti di creature anguiformi poste a guardia di un certo bene, nonché l'affermazione dell'onirocritico Artemidoro (2.13), secondo il quale sognare un serpente è presagio di prosperità materiale (πλοῦτον καὶ χρήματα). In piena coerenza con questo quadro si colloca il paragone tra vista del rettile e quella di Linceo stabilito da Porph. *Abst.* 3.8.3, nell'ambito di una riflessione su αἴσθησις umana e animale.⁶⁰ brano, tra l'altro, di notevole interesse perché menziona altri animali noti nell'antichità per capacità percettive particolarmente sviluppate, quali l'aquila, anch'essa dotata di vista acuta, e la gru, cui si attribuiva un udito finissimo.⁶¹

Non meno produttivo è il nesso supervista-metallo. Nella letteratura paradossografica è riportata la credenza che l'estrazione del χαλκός potesse produrre la vista acuta. È quanto apprendiamo da un brano tratto dalla sezione mineralogica del *De mirabilibus auscultationibus* pseudoaristotelico: 58.834b οἱ δὲ τὸν χαλκὸν ὀρύττοντες ὄξυδερκέσταιοι γίνονται.⁶² La relazione, esplicita, tra metallo e ὄξυδερκία è posta nei termini di causa-effetto, però con inversione rispetto al modello sotteso al mito di Linceo. Mentre l'Afaretide scopre le vene sotterranee in virtù delle sue speciali doti percettive, qui è l'azione di reperire il metallo che procura la supervista. Un passo di Macrobio riporta pressoché la stessa credenza, aggiungendo una spiegazione del fenomeno incentrata sulle virtù terapeutiche riconosciute al materiale in questione. Si parla di una prolungata esposizione al bronzo, che rende salda la vista; infatti, gli effluvi spiranti dal bronzo vanno a colpire gli occhi, drenando ed essiccando il principio della malattia: *Sat.* 7.16.33 ... *qui in metallo aeris morantur, semper oculorum sanitate pollutent ... aura enim quae ex aere procedit, in oculos incidens haurit et exsiccat quod male influit.*⁶³

Concludo su questo punto richiamando l'attenzione sul fatto che esiste anche una connessione tra supervista e metallo operante a livello più generale. Vedremo più avanti che, sul versante classificatorio, l'ὄξυδερκία dell'Afaretide si può proficuamente leggere alla luce delle anomalie corporee che contraddistinguono la figura dell'eroe greco, nel senso di difformità rispetto al modello della comune per-

⁶⁰ Αἰσθήσεως μὲν γε καὶ πλεονεκτεῖν ἔοικεν μᾶλλον τὰ ζῷα. τίς μὲν γὰρ ἀνθρώπων τοσοῦτον βλέπει, οὐδὲ γὰρ ὁ μυθευόμενος Λυγκεύς, ὅσον ὁ δράκων; ὅθεν καὶ τὸ βλέπειν δρακεῖν λέγουσιν οἱ ποιηταί.

⁶¹ Sulla vista proverbiale dell'aquila e la sua capacità di fissare il sole vd. Arist. *HA* 9.620a1; Ael. *NA* 2.26 (Thompson [1895] 1936, 8 s.).

⁶² Nel prosieguo, è detto che, per converso, a quanti sono privi di rame crescono le ciglia e che i medici si servono del solfato di rame o della cenere frigia per curare gli occhi: καὶ οἱ βλεφαρίδας μὴ ἔχοντες φύουσι· παρὸ καὶ οἱ ἱατροὶ τῷ ἀνθεὶ τοῦ χαλκοῦ καὶ τῇ τέφρᾳ τῆ Φρυγίᾳ χρῶνται πρὸς τοὺς ὀφθαλμούς.

⁶³ Per l'interpretazione del passo di Macrobio mi baso su Rizzini 1998, 188 e Kaster 2011, 309.

cezione visiva umana (*infra* § 6). Ciò considerato, soggetti che presentano anomalie di vario genere a danno dell'organo della vista sovente operano nell'ambito della metallurgia.⁶⁴

Due esempi emblematici sono i Telchini e i Ciclopi. Dei primi, sono rinomati gli effetti funesti dei loro occhi invidiosi, capaci di provocare un'azione disgregante a danno di ciò che questi esseri colgono con lo sguardo;⁶⁵ effetti che rientrano nella sfera di quella che i Greci denominano βασκανία e che trovano rispondenza in una serie di pregnanti epiteti assegnati ai Telchini volti a enfatizzare tale tratto, come γλαυκῶπες, «occhi glauchi», μεγάλοφρυνες, «grandi sopracciglia», e non casualmente ὄξυδερκέστατοι, «sguardo acutissimo».⁶⁶ Quanto alla metallurgia, la rilevanza dei Telchini nel settore è variamente comprovata: a costoro era attribuita la fabbricazione di oggetti come la ἄρπη usata da Crono per evirare il padre Urano, il tridente grazie al quale Poseidone aveva fatto affiorare sulla superficie marina molte isole, e la collana di Armonia (che secondo uno scolio a Stazio era intrisa di veleni e recava danno a chi la indossasse); ma colpisce, in particolare, una tradizione relativa ai Telchini come scopritori dei metalli e della lavorazione di ferro e bronzo.⁶⁷ Ragionevolmente tale attitudine è stata ricondotta al tratto della ὄξυδερκία,⁶⁸ che abbiamo visto essere presente nella morfologia di questi esseri malefici - occhio invidioso, avente effetto disgregante sulla materia, e occhio acuto, che trapassa i solidi, appaiono da questo punto di vista strettamente contigui. Le versioni di Palefato e Igino, che rilevano eccellenza e primato di Linceo nel μεταλλεύειν, costituiscono un calzante parallelo in questo senso.⁶⁹

L'attinenza dei Ciclopi con il mondo dei metalli è elemento tradizionale. In continuità con i racconti su Linceo e i Telchini metallurgici, si devono ricordare una serie di primati ciclopici in questo campo: la fabbricazione delle prime armi (τεύχη) nella grotta di Teuchion

⁶⁴ Camassa 1980, 35 ss.

⁶⁵ *Ov. Met.* 7.366 s., con le osservazioni di Brillante 2009, 271 a proposito della tesi secondo cui Ovidio sarebbe il primo ad attribuire ai Telchini queste caratteristiche dello sguardo.

⁶⁶ *Suet. Blasph.* 92 Taillardat. Rizzini 1998, 187; Brillante 2009, 270, in partic. su γλαυκός nel significato di azzurro chiaro, lucente e sulla sua percezione come tratto fisico perturbante.

⁶⁷ *Str.* 14.2.7 (654); *Suet. Blasph.* 54 Taillardat; *schol. Dion. Per.* 504 (I.197 Bernhardt); *Call. Del.* 30-33; *Stat. Theb.* 2.274; *schol. ad 2. 272* (122.700-704 Sweeney). Cf. Brillante 2009, 262.

⁶⁸ Brillante 2009, 287.

⁶⁹ In virtù della stretta connessione tra questi temi (ὄξυδερκία e metalli), non è senza significato che venga stabilito, a partire dalla affinità onomastica, un legame genealogico tra Linceo e gli stessi Telchini: nella *Cronaca di Lindo*, infatti, quale membro appartenente a questa collettività mitica, è citato un certo Licopada (variante della forma Lico, più comunemente attestata per il personaggio [Blinkenberg 1915, 279]) figlio di Linceo: *FGRHist* 240 F 8 Λυκωπάδας δὲ ὁ Λυγκῆως παῖς ἑλμπαδάραει.

in Eubea, ma anche delle frecce e dell'arco per Artemide bambina, ovvero l'invenzione della prima fucina per il bronzo (*fabrica aera-ria*).⁷⁰ Ugualmente, anche per queste figure è tratto marcato l'anomalia dell'organo della visione: sulla monoftalmia non c'è bisogno di soffermarsi; meno nota, ma non per questo trascurabile, l'attribuzione ai Ciclopi dello sguardo malefico, documentata da *Sud.* κ 2652 Adler, s.v. «Κύκλωπες», dove l'espressione βλέμμα κυκλώπειον è stata interpretata come equivalente di βλέμμα βάσκανον.⁷¹

5 Occhio linceo

Le occorrenze del nome Linceo in proverbio aprono la questione dell'etimologia dell'antroponimo e, di conseguenza, del rapporto tra l'eroe e la sfera animale. La prima attestazione dell'espressione «vedere più acutamente di Linceo» si estrapola dal v. 210 del *Pluto* di Aristofane. Cremilo, il protagonista della commedia, imbattutosi nel dio della ricchezza colpito da cecità, gli promette con spavalderia di liberarlo dalla sua affezione alla vista - rendendo i suoi occhi più potenti di quelli di Linceo (βλέποντ' ἀποδείξω σ' ὀξύτερον τοῦ Λυγκέως) - in cambio di una proficua collaborazione.

La caratterizzazione aristofanea di Pluto cieco appare in continuità con una tradizione che si fa risalire a Ipponatte (fr. 44 Dg.), destinata ad avere larghissima fortuna come *topos* letterario.⁷² Un percorso parallelo, da Aristofane in poi, segue l'immagine di Linceo chiamato in causa come termine di paragone per indicare una vista proverbialmente acuta, con occorrenze da Platone sino a Plotino, passando, soprattutto, per Luciano, il quale a più riprese cita l'Alfaretide, quando riflette sul potenziamento paradossale delle facoltà visive che contraddistingue il personaggio satirico.⁷³ In questi testi, tra l'altro, sono menzionati i muri e le rocce come superfici solide che l'eroe è capace di trapassare grazie alla vista straordinaria.⁷⁴

⁷⁰ Ister *FGrHist* 334 F 71; *P.Oxy.* 1241, IV.12 ss.; Call. *Dian.* 46 ss.; Plin. *Nat.* 7.197; Hsch. κ 4484 Latte, s.v. «Κυκλώπων». L'associazione con i metalli, per i Ciclopi, sembra particolarmente radicata in Eubea. Su tutto ciò vd. Mele 1981. Alla pratica metallurgica, in realtà, allude già il fortunato tema della fabbricazione della folgore di Zeus (e.g. Hes. *Th.* 141, 504). Per la collaborazione con Efesto vd. anche Hellenic. *FGrHist* 4 F 88, Eur. *Cycl.* 298, Euph. fr. 51 Powell. Cf. Bornmann 1968, 27 s.

⁷¹ Rizzini 1998, 188.

⁷² Totaro 2016, 149 (in partic. nota 12 per una rassegna delle testimonianze).

⁷³ Plat. *Ep.* 7.344a; Arist. *Protr.* B 105 Düring; *GC* 328a15; Luc. *Tim.* 25; *Icar.* 12-14; *Cont.* 7; *Herm.* 20; *Pr. Im.* 20; *DMort.* 28 [9]; Plu. *Cap. ex inim. util.* 3.87c; *Comm. not. adv. Stoic.* 44.1083d-e; Plot. 5.8.4. La particolare rilevanza che il tema ha in Luciano è esaminata da Camerotto 1998, 242-9; 2014, 163-5, 210-13.

⁷⁴ Si è notato (Vadé 1977, 7) che pietra e quercia, nel caso di Linceo pertinenti per il comune denominatore della solidità, sono abbinate in svariate differenti connessioni

Nelle forme *Λυγκέως ὄμοιος* e *Λυγκέως δξύτερον βλέπει*, il detto è confluito nelle raccolte di proverbi (*App. proverb.* 3.70, 4.30; Macar. 6.41; Apostol. 10.79; Arsen. 34.9; Greg. Cypr. Leid. 2.61).⁷⁵ Di particolare importanza, in quest'ambito, è *App. proverb.* 3.71, che fa seguire alla notizia di Linceo scopritore dei metalli quella della fiera *λυγκεύς*, avente eccezionali doti visive.⁷⁶ Di fatto, è questa l'unica testimonianza in cui il nome dell'eroe risulta associato a uno zoonimo, peraltro presentato come perfetto omografo e omofono del corrispondente antroponimo,⁷⁷ presumibilmente da interpretare quale allotropo del più frequente *λύγξ*, nome di genere comune in greco. Significativo, a questo riguardo, è anche l'utilizzo della forma *λυγκεύς* in campo medico, impiegata per indicare un collirio (Gal. *De compos. med. sec. loc.* 4.8 [XII.778 K.]; Paul. Aeg. 7.16 Heiberg), dove il termine sembra in prima battuta rimandare all'animale, piuttosto che all'eroe Afaretide, data la frequenza di ingredienti di origine animale nella farmacopea oftalmologica di età imperiale.⁷⁸

Sul piano etimologico, la parentela che legherebbe i due termini è plausibile,⁷⁹ ma restano da chiarire le ragioni della mancanza di ulteriori riscontri per questa connessione tra l'eroe messenio e l'animale, anche alla luce del fatto che la l'attribuzione alla lince di una supervista, oltre al testo sopracitato, è documentata in maniera esplicita dal solo Plin. *Nat.* 28.122: *peregrinae sunt et lynces, quae clarissime quadripedum omnium cernunt*, «animali esotici sono

nella letteratura greca. Una utile rassegna è in West 1966, 167 s.

75 Cf. Gal. *De sem.* 2.1.35 (IV.601.17 K.); *Sud.* λ 775 Adler, s.v. «*Λυγκέως δξύτερον βλέπει*»; *schol.* Plat. *Ep.* 7.344a (394 Greene). Fino al lemma erasmiano *Lynceo perspicacior* (*Adag.* 2.1.54), la documentazione è raccolta in Tosi [1991] 2017, 623 s. nr. 865. Più recentemente, García Romero 2019 si è spinto ben oltre i confini dell'antichità classica, arrivando a ricordare la fondazione dell'Accademia dei Lincei nel 1603, il cui emblema, raffigurante appunto il felino, era volto a sottolineare, nelle intenzioni del fondatore Federico Cesi, l'acume visivo «di cui hanno bisogno coloro che si dedicano alle scienze per osservare e studiare i fenomeni» (60).

76 *CPG* I.430 *Λυγκέως δξύτερον βλέπει*: ἐπὶ τῶν ὀξυδορκούντων. οὗτος γὰρ ὁ Λυγκεύς εὔρε τὰ ὑπὸ γῆν μέταλλα χρυσοῦ καὶ κασιτέρου καὶ τῶν λοιπῶν· οἱ δὲ φασιν ὅτι ὁ Λυγκεύς θηρίον ἐστὶν ὀξυδερκέστατον.

77 Vd. anche *Sud.* λ 777 Adler, s.v. «*Λυγκεύς*: εἶδος θηρίου. ἢ ὀξυδερκής».

78 Pardon 2003. Non è casuale che per la preparazione di tale collirio, in virtù delle facoltà terapeutiche riconosciute al *χαλκός* in campo oftalmico (*supra* § 4), si utilizzassero scorie di rame (*χαλκοῦ κεκαυμένου*).

79 Dello zoonimo si è negata l'origine indoeuropea. Oggi tuttavia prevale l'idea di una derivazione dalla radice **leuk-*, «vedere», «brillare», con l'elemento nasale considerato secondario. Per l'etimologia, si è pensato che la notazione cromatica si riferisse agli occhi (con rimando, a seconda degli studiosi, alla credenza dell'acume visivo ovvero al manto dell'animale). Quanto all'antroponimo, chi è scettico nei riguardi della parentela con lo zoonimo, ha valorizzato piuttosto il rapporto con toponimi ed etnonimi (*Λυγκεία*, *Λύγκος*, *Λυγκησταί*, *Λυγκεῖδαι*), che potrebbero essere pregrecci. Su tutto questo vd. Lockwood 1994, *DELG Suppl.*, *EDG* s.v. «*λύγξ*», García Romero 2019, 51 nota 7.

pure le linci, che di tutti i quadrupedi hanno la vista più acuta». ⁸⁰ Il carattere isolato di queste testimonianze (*App. proverb.* e Plinio) ⁸¹ è tanto più singolare, se si considera che il dossier riguardante la lince nell'antichità è tutto sommato abbastanza ricco. ⁸² In genere si ritiene che la credenza in merito alla dote peculiare degli occhi del felino, probabilmente sulla scorta del passo pliniano, si sarebbe affermata in età medievale, per sopravvivere con continuità sino al nostro diffusissimo proverbiale «occhio-/i di lince»; nel quale, per contro, ogni eco del personaggio mitologico sembra essere stata scalzata dall'immaginario, seriormente consolidatosi, della fiera dallo sguardo penetrante. ⁸³

Conclusioni di questo tipo potrebbero anche notevolmente essere ridimensionate, tenendo conto della combinazione di dati ricavabili da due epigrammi, attribuiti rispettivamente a Posidippo e a Meleagro. Il primo riporta l'espressione «vista lincea» a proposito di un incisore che è stato capace di realizzare su una pietra preziosa il disegno di un carro tanto piccolo quanto la macchia di un'unghia (*Epi-gr.* 15.3-5 A.-B.): ... τὸ δὲ γλυφὲν ἄρμα κατ' αὐτοῦ | τοῦθ' ὑπὸ Λυγκείου βλέμματος ἐγλύφετο | ψεύδει χεῖρὸς ὅμοιον. Λύγκειος βλέμμα viene comunemente inteso nel significato di «occhio acuto come quello di Linceo», con riferimento cioè alla figura mitologica, e di conseguenza l'aggettivo, non altrove attestato, è stampato dagli editori con la

80 Sull'attribuzione dell'acutezza visiva nel mondo animale vd. Pardon 2003, 237-9 e García Romero 2019, 58.

81 Su questo punto insiste García Romero 2019, 57. Non si è mancato di rilevare l'inconsistenza della credenza antica relativa all'animale: vd. Capitani 1986, 109 *ad loc.* e Lockwood 1994, 42.

82 Per le attestazioni dello zoonimo si rimanda a Kitchell 2014, 114 s. In letteratura, vd. e.g. Aesop. 37 Hausrath (la lince non è adatta a pascolare con le pecore [λυγκίδιον è però congetturale rispetto al tradito λυκίδιον accolto da Chambry, *fabula* 54]); *h. Hom. Pan.* 24 (Pan indossa sul dorso una fulva pelle di lince); Trag. adesp. fr. 349 Kann.-Sn. (riferimento all'astuzia dell'animale); Eur. *Alc.* 579 (linci dal manto screziato presenti nella proprietà di Admeto, ammaliate dal suono della lira di Apollo); Arist. *HA* 2.499b24 (presenza di una sorta di semiastragalo nelle zampe); 2.500b15 e 2.539b23 (urina all'indietro); Ael. *NA* 14.6 (muso schiacciato, peli sulla sommità delle orecchie, capacità di compiere salti prodigiosi); Opp. *C.* 3.85 ss. (descrizione di due specie diverse di λύγγες). Il testo pliniano, oltre al passo citato relativo alla vista acuta, contiene vari riferimenti: *Nat.* 8.72 (numerosa presenza di linci in Etiopia) e 137 (notizie sull'urina delle linci); 37.34, 52 (ancora sulla discussa origine della pietra denominata «lincurio», che si formerebbe dall'urina delle linci). Sul λυγγούριον vd. Macri 2013. A titolo di curiosità, si può citare il capitolo leopardiano dedicato alla lince nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, che a proposito del rapporto tra zoonimo e antropónimo si esprime in questi termini: «non so se anteriore o posteriore alla favola delle Linci debba dirsi quella di Linceo, e se questo abbia tratta dalle Linci la sua denominazione, o le Linci debbano a lui la chimerica idea che si concepì della loro vista» (ed. Bronzini 1997, 262).

83 La testimonianza di riferimento, a questa altezza cronologica, che riflette la fortuna dell'attribuzione alla lince dell'acume visivo è un brano dei *De animalibus libri XXVI* di Alberto Magno, composti tra il 1258 e il 1262 (22.113, da cf. con 21.4): vd. García Romero 2019, 58 s.

lettera maiuscola. Si ottiene, su questa linea, una ennesima testimonianza della vista proverbiale dell'eroe, da aggiungersi alla serie che abbiamo appena visto, comprendente le locuzioni *Λυγκέως ὄμοιος* e *Λυγκέως ὀξύτερον βλέπει*. Eppure, l'esistenza di un lemma *λυγκεύς* attestato come zoonimo nonché termine medico avente il suo più immediato referente nel nome dell'animale (vd. *supra*), suggerisce di non scartare a priori l'idea che il nesso posidippeo si riferisca alla vista del formidabile artigiano, paragonandola a quella della fiera.⁸⁴

D'altra parte, nella tradizione epigrammatica, sembra esserci un altro testo che conosce l'immagine della lince *ὄξυδερκής*. Mi riferisco a Mel. AP 5.179.7 s., dove viene istituito un singolare accostamento tra Eros e il felino. Sviluppando una serie di motivi topici sulla passione amorosa (il fuoco che brucia, le armi di Eros e la sua indomabilità), il poeta descrive tre azioni controffensive messe in atto per cercare di placare gli assalti del dio: dare fuoco ad arco e faretra scitica, tagliare le ali e porre i ceppi ai piedi dell'implacabile predatore. Per concludere, con placato entusiasmo:

καίτοι Καδμείον κράτος οἴσομεν, εἴ σε πάροικον
ψυχῇ συζεύξω, λύγκα παρ' αἰπολίοις.

Davvero conseguirò vittoria di Cadmo, se ti leggerò nei pressi dell'animo, lince presso le greggi.

Il *Καδμείον κράτος* è quello ottenuto a un prezzo tanto alto da non essere considerato preferibile a una sconfitta. Anche così disarmato e in vincoli, il dio esercita comunque un effetto nocivo sull'animo, finché resta nei suoi paraggi; da qui l'appello finale ad andare via e a trovare un'altra vittima: 9 s. ἄλλ' ἴθι, δυσνίκητε, λαβῶν δ' ἔπι κοῦφα πέδιλα | ἐκπέτασον ταχινὰς εἰς ἑτέρους πτέρυγας.

Si è a ragione osservato come, all'interno di quest'immagine, la lince sostituisca altri più comuni animali che condividono con essa la natura predatoria, quali il lupo o il leone. Ma c'è di più. Nel novero dei punti di contatto che si sono voluti individuare tra Eros e il felino, tutti poggianti su rappresentazioni piuttosto diffuse dell'animale e del dio (la propensione a crudeltà, doppiezza e inganno, l'appartenenza alla costellazione dionisiaca), particolarmente stringente sarebbe proprio l'attribuire capacità speciali agli occhi di questi soggetti.⁸⁵ La formidabile acutezza visiva riconosciuta alla lince troverebbe cioè un corrispettivo nella facoltà di Eros instillare la passione amo-

⁸⁴ Su questa linea vd. Longo 2004-05, 340, secondo la quale il *λύγκειος βλέμμα* posidippeo «era un modo di dire per indicare uno sguardo penetrante, una vista acuta come quella tradizionalmente attribuita alla lince».

⁸⁵ Per i riferimenti rinvio a Longo 2004-05, 338-41.

rosa attraverso lo sguardo, secondo una concezione tipicamente greca del meccanismo dell'innamoramento, che si riteneva avesse nella vista il veicolo privilegiato.⁸⁶ Si tratta, a ben vedere, di campi d'azione dell'eccezionalità oculare estremamente contigui, che muovono dall'idea comune, già ricordata (*supra* § 4), del contatto concreto che verrebbe a stabilirsi tra organo e oggetto di visione: l'occhio potente in un caso è in grado di raggiungere oggetti remoti o trapassare ostacoli (ὄξυδερκία), nell'altro caso suscita il desiderio erotico in colui che è guardato (innamoramento). Che a operare siano analoghi modelli culturali si vede bene, tra l'altro, nella possibilità di assegnare a Eros stesso la supervista, come mostra ancora un epigramma di Meleagro (AP 5.178.5 ὄξυ δεδορκός), ma anche l'utilizzo del verbo δέρκομαι in relazione a Eros in Ibyc. PMGF fr. 287 e Aesch. PV 903.

Alla luce di quanto detto, la netta maggioranza di fonti sull'occhio acuto dell'eroe rispetto a quelle sul felino non deve comunque autorizzare a sottovalutare il peso di queste ultime, che, unitamente alla plausibilità del rapporto etimologico tra λύγξ e Λυγκέυς, lasciano invece trasparire una tradizione sulla ὄξυδερκία dell'animale già piuttosto sviluppata nell'antichità.⁸⁷

6 Anomalie degli occhi. Diomede, Ossilo e la vista superiore degli dèi

Come si è avuto occasione di anticipare (*supra* § 4), una condivisibile chiave di lettura che può essere applicata al fenomeno della acutezza visiva di Linceo è rappresentata dall'interpretazione delle anomalie corporee – e in special modo quelle riguardanti la vista – quali tratto saliente della morfologia eroica, che A. Brelich ha ampiamente discusso nel suo lavoro dedicato agli eroi greci. Nella casistica esaminata dallo studioso, una polarità marcata entro la quale si distribuiscono le anormalità della visione è quella del difetto di ὄψις vs eccesso di ὄψις, con cecità e monoftalmia che rientrano nel polo negativo, l'ὄξυδερκία in quello positivo, insieme alla polioftalmia. La contiguità tra queste due manifestazioni della supervista è palmare: la dotazione di più occhi distribuiti in parti strategiche del corpo, come nel famoso caso di Argo, ovvero di due occhi dalle capacità potenziate, come quelli di Linceo, consente l'estensione del campo visivo a

⁸⁶ Longo 2004-05, 340 nota 26; Pontiggia 2006, 78-84.

⁸⁷ Ai brani appena esaminati, è da aggiungere anche Opp. C. 3.90 s. ἴσαι μὲν βλεφάροισιν ἀπ' ὀφθαλμῶν ἀμαρυγαὶ | ἡμερόεν στράπτουσι, 97 εὐγληνοὶ λύγγες, dove lo sguardo splendente è tratto saliente nella descrizione morfologica dell'animale. Non condivido, quindi, la posizione di García Romero 2019, 57 s., il quale scarta il testo oppiano come testimonianza relativa alle capacità visive del felino.

porzioni della realtà normalmente inaccessibili per l'essere umano.⁸⁸

Oltre alle testimonianze sin qui esaminate, per cogliere ulteriori possibili declinazioni dell'ὄξυδερκία è utile considerare altri esempi in cui l'acutezza visiva viene rilevata in relazione a un certo personaggio.⁸⁹ Per prima cosa, non si può non ricordare un episodio occorso a Diomede nel canto V dell'*Iliade*. Atena interviene per rendere più forte il suo *protégé* (vv. 1-7, 122), per incoraggiarlo (v. 124), e per conferirgli facoltà visive fuori dal comune che consentano di distinguere gli dèi e gli uomini nella battaglia; in quest'ultima circostanza la dea opera togliendo via la ἀχλύς che grava sugli occhi dell'eroe: 127 s. ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἄπ' ὀφθαλμῶν ἔλον ἦ πρὶν ἐπιῆεν, ἰὸφρ' εὖ γιγνώσκῃς ἡμὲν θεῶν ἠδὲ καὶ ἄνδρα. Il luogo omerico è da tempo al centro dell'attenzione da parte di chi si è occupato delle concezioni della visione che affiorano nel poema epico e supporta alcune considerazioni di ordine più generale, anche estendibili al nostro caso di Linceo, che, sintetizzando al massimo, si possono riassumere in questi termini: la ὄψις dell'uomo è limitata da una serie di ostacoli, concepiti come elementi concreti che si frappongono tra l'occhio e l'oggetto di visione; tali barriere possono essere esse stesse diversamente percepibili, a seconda della loro consistenza e della maggiore o minore prossimità all'occhio dell'osservatore. Nelle storie dell'Afaretide, il personaggio trapassa elementi posizionati a una certa distanza rispetto al punto di partenza del raggio visivo (tronco, terra, rocce, mare, muri); Diomede, per contro, è capace di percepire la presenza divina allorché viene liberato da quell'offuscamento che evidentemente gli grava sull'organo della vista.⁹⁰ Altra differenza fondamentale è che la supervista di Linceo è dote stabilmente posseduta, mentre nel caso di Diomede è necessario l'intervento, occasionale, della divinità per dissolvere la nebbia che impedisce lo sguardo umano.

Un meccanismo analogo di potenziamento sensoriale, questa volta acustico, in seguito all'eliminazione di barriere che occludono l'organo della percezione, si ritrova nel mito dell'iniziazione profetica di Eleno e Cassandra: le orecchie dei due fratelli, quando erano bambini, vengono leccate da serpenti; in seguito al contatto purificatore con la saliva dei rettili, i due sono in grado di udire le voci degli dèi. Anche da questo racconto si evince una concezione dell'udito umano come normalmente impedito nelle proprie facoltà, che poi si acu-

88 Brelich 1958, 246-8. Sulle anomalie della vista (e in particolare sul suo potenziamento, collegato all'accesso a forme di conoscenza superiore) vd. Pettazzoni 1957, 140 ss.; Deonna 1965, 84 ss., 121 ss.; Piccirilli 1980, XVII ss.; Camassa 1983, 21 ss., 65 ss.

89 «The motif of (...) uncanny visual acumen» si è voluto vedere in Triphiod. 468, dove Elena è in grado di scorgere i guerrieri Achei nascosti nel cavallo di Troia (e poi imiterà le voci delle loro mogli per smascherarli): cf. Miguélez-Cavero 2013, 369.

90 Su ἀχλύς e gli operatori di invisibilità in Omero vd. Bettini 2016, 42-7.

tizza venendo meno la barriera che ostruisce il suo contatto con l'oggetto della percezione.⁹¹

Da segnalare è poi il caso di Ossilo, figlio di Emone (o Andremone), che svolge un ruolo di rilievo, e alla fine ottiene l'Elide, in occasione della spartizione del Peloponneso meridionale fra gli Eraclidi: l'oracolo relativo al ritorno dei Dori lo designa come trioftalmo, e l'enigmatica indicazione del dio porta a identificarlo con un eroe che cavalca un mulo monoculo (Str. 8.1.2 [333], 3.33 [357], dipendente da Ephor. *FGrHist* 70 F 18c, 122; Paus. 5.3.5 s.; *Sud.* τ 996 Adler, s.v. «τριόφθαλμος»; cf. [Apollod.] 2.8.3 [175 W.]).⁹² A un Ossilo figlio di Oreo, congiuntosi con la sorella Amadriade, è collegata l'origine del fico, stando alla versione del poeta epico Ferenico di Eraclea (*SH* 672) confluita in Ath. 3.14.78b, in quanto una delle figlie nate da tale unione si chiama Syke, da cui appunto deriverebbe il nome dell'albero del σῦκον. Questa convergenza, intorno al medesimo nome mitico, tra acutezza visiva e elemento vegetale si registra anche in una testimonianza che chiama in causa il nostro Linceo, secondo la quale la varietà di fichi detti καλλιστρούθια produce l'όξυδερκία. La credenza è riportata, ancora, da Ateneo (3.8.75e), in un passo dove si gioca sull'omonimia tra l'Afaretide e lo scrittore Linceo di Samo (IV-III sec. a.C.), che in una delle *Lettere* aveva confrontato i fichi che crescono a Rodi con quelli ateniesi: τῶν δ' ἐν τῇ καλῇ Ῥώμῃ καλλιστρούθιων καλουμένων σύκων εἰ ὁ Λυγκεύς ἐγεύσατο ὥσπερ ἐγώ, ὀξυωπέστερος ἂν ἐγεγόνει παρὰ πολὺ τοῦ ὁμωνύμου, «se Linceo, come me, avesse gustato i fichi chiamati, nella bella Roma, *kallistrouthia*,⁹³ sarebbe diventato più acuto di vista, di gran lunga più del suo omonimo».

Merita qualche osservazione il fatto che l'όξυδερκία di Linceo sia elemento strutturale del personaggio, e non episodico, come si configura invece nell'esempio di Diomede – dobbiamo immaginare infatti che il Tidide mantenesse la facoltà della supervista solo nella circostanza specifica della battaglia che determina l'intervento divino. Si ricorderà che il tratto della vista superiore, concepita come dote permanente, è ricorrente nella caratterizzazione delle divinità greche, cui sono attribuite capacità sensoriali superiori rispetto alla fallace percezione degli uomini. L'epiteto εὔσκοπος/έύσκοπος, per esempio, designa la vista attenta, acuta, e si trova applicato formularmente in prevalenza a Hermes (*Il.* 24.24, 109; *Od.* 1.38; 7.137; *h. Hom. Ap.* 200; *Merc.* 73; *Ven.* 262), ma anche a dèi arcieri come Artemide (*Od.*

⁹¹ Per l'udito sopraffino nel folclore vd. *MIFL* F 641.1 *Man can hear grass (wool) grow*; F 641.2 *Man can hear ant leave nest fifty miles away*; F 641.3 *Man can hear one sleeping by putting ear to ground*.

⁹² Il nome stesso dell'eroe è stato ricondotto all'acutezza visiva: Müller-Graupa 1942. Su questo personaggio vd. Camassa 1983, 17, 31-5.

⁹³ Cf. *Plin. Nat.* 15.69; *Colum.* 10.416. Su Linceo di Samo vd. Ornaghi 2003.

11.198; Call. *Dian.* 190) e Apollo (Hdt. 5.61.1), per indicare la mira infallibile nell'uso del micidiale arco.⁹⁴ Degli occhi di Eros che veicolano il desiderio amoroso, su cui è modellato lo schema dell'innamoramento attraverso lo sguardo, già si è detto (e.g. Mel. AP 5.178.5 ὄξυ δειδορκός, *supra* § 5). Altra divinità che intrattiene con lo sguardo un rapporto speciale⁹⁵ è Atena, cui non per caso è assegnata la funzione di liberare temporaneamente Diomede dalla ἀχλύς nell'episodio iliadico. La dea ad Argo è venerata in qualità di Ὀξυδερκίης, nel santuario a lei dedicato proprio da Diomede, in ringraziamento per la supervista che l'eroe aveva ottenuto combattendo a Troia. Ce ne dà notizia Pausania, il quale colloca il suddetto *hieron*, per chi sale sulle pendici dell'acropoli cittadina denominata Larisa, accanto al santuario di Apollo Deiradiotes, subito prima dello stadio dove si celebrano le gare in onore di Zeus Nemeo e le feste di Era.⁹⁶

Per inquadrare nella giusta prospettiva l'acume visivo dell'Afaretide, è dunque utile tener presente che si tratta di una prerogativa diffusa occasionalmente nel mondo eroico, ma anche in quello animale (*supra* § 5), un parallelismo che appare tanto più significativo per il profilo di un eroe come Linceo, che nel nome stesso presenta con buona probabilità tratti animaleschi; al contempo, l'occorrere della supervista tra gli dèi, come dote stabilmente posseduta, pone il personaggio al di sopra della condizione umana, che tradizionalmente manifesta capacità percettive depotenziate rispetto alla sfera divina.

7 Ritorno a Linceo: invisibilità notturna (o cecità?)

In piena consonanza con le concezioni della visione che abbiamo appena richiamato (*supra* § 6), si colloca una notizia relativa a Linceo proveniente da Igino che richiede una trattazione a parte. Essa è giustapposta, nella *fabula* contenente il catalogo degli Argonauti, alla versione dell'eroe capace di vedere sotto terra (e di conseguenza di

⁹⁴ L'aggettivo ricorre poi per Eracle in Theoc. *Idyll.* 25.143 e per Pan in Orph. *H.* 11.9. Viene anche esteso a persone: e.g. Lucill. AP 11.112.2 (a proposito di un medico che ha buona mira quando deve applicare un collirio).

⁹⁵ Ma anche in questo caso non è difficile ampliare la casistica: basti ricordare la potenza degli occhi di Zeus descritta in *Il.* 13.3-6.

⁹⁶ Paus. 2.24.2. Sull'epiteto γλαυκῶπις vd. Grand-Clément 2010. Sulla presenza dei serpenti nella storia dell'accecamento di Tiresia per opera di Atena (dove i rettili sono legati alla dea per la ὄξυδερκία) vd. Pontiggia 2006, 95. Alla acutezza visiva sembra alludere anche l'appellativo Ὀπτιλλέτις che la dea possiede a Sparta: un tempio in suo onore era stato voluto da Licurgo, in ricordo dell'episodio in cui il giovane Alcandro lo aveva reso monoftalmo (Plu. *Lyc.* 11.8; da cf. con *Apophth. Lac.* 7.227a, dove viene precisato che Licurgo si rifugia nel tempio di Atena Chalkioikos e nel suo *temenos* innalza il tempio in onore della Optilletide). In generale, per il rapporto di Atena con la vista, vd. Detienne, Vernant 1974, 169 ss.

scoprire vene preziose): *Fab.* 14.12 s. *Lynceus sub terra quaeque latentia vidisse dicitur, neque ulla caligine inhibebatur. Alii aiunt Lynceum noctu nullum vidisse.*⁹⁷ Si sarebbe tentati di pensare, leggendo di questa *caligo* menzionata dal mitografo, alla ἀχλύς che Atena dissolve dagli occhi dell'eroe omerico Diomede: a livello generale, lo si è detto più volte, la ὄξυδερκία dell'Afaretide si configura come visione non occlusa dalle barriere che normalmente impediscono l'occhio umano. Il termine latino *caligo* ricopre una gamma di significati piuttosto ampia⁹⁸ e in linea teorica si presta bene a funzionare come equivalente di quel velo nebbioso che grava sugli occhi del Tidide dell'*Iliade*. Verosimilmente, però, l'ambientazione notturna richiamata nella proposizione successiva induce a ritenere che qui sia evocata la facoltà del personaggio di vedere nel buio, versione che tra l'altro si ritrova in Cic. *Epist.* 9.2.2: *quis est tam Lynceus qui in tantis tenebris nihil offendat, nusquam incurrat?*, «Chi possiede una tale vista da Linceo, che non urta in alcun ostacolo in tenebre così fitte, in nessun luogo inciampa?».

Il riferimento alla notte è stato duplicemente inteso: (a) Linceo non vede nulla durante la notte, ovvero (b) nessuno vede Linceo durante la notte.⁹⁹ Entrambe le alternative mancano di pezze d'appoggio nel *corpus* documentario relativo all'eroe messenio. Il primo scenario è quello della cecità che, al termine del giorno, per una sorta di contrappasso, colpirebbe il soggetto, che invece nelle ore diurne è in grado di scrutare lontanissimo e oltre le barriere. L'unica logica che mi pare di poter intravedere in quest'interpretazione è legata all'elemento della luce: venendo meno la condizione essenziale per realizzare la visione, non semplicemente la facoltà dell'eroe risulterebbe indebolita, ma addirittura si attiverebbe la polarità opposta della totale assenza di visione. Versione in contrasto, tra le altre cose, con quella appena riportata dal mitografo in merito alla capacità di vedere attraverso la *caligo*.

Maggiore probabilità di cogliere nel segno sembra avere la seconda esegesi, quella della invisibilità notturna, che prevede l'attribuzio-

⁹⁷ Cf. *supra* nota 54.

⁹⁸ *ThLL*, s.v. «caligo», 156-61.

⁹⁹ Guidorizzi 2000, 208 segnala l'ambiguità dell'espressione *alii aiunt Lynceum noctu nullum vidisse* e giudica meno verosimile l'ipotesi della cecità notturna; Scarpi 1996, 579, a proposito del brano iginiano, parla di una «tradizione secondo la quale Linceo non era in grado di vedere nulla di notte»; Gasti 2017, 37: «nessuno di notte poteva vedere Linceo», 259: «(...) ambiguità grammaticale della frase, che potrebbe anche significare che di notte Linceo non poteva vedere nessuno». *Nullum* come soggetto in accusativo è ammesso da Rose [1933] 1963, 17 nota 3: «no one could see Lynceum at night». Cf. anche Giangrande 1974, 78: «in der Nachtfinsternis (*noctu*) könne Lynkeus ja keine Person (*nullum*) erblicken». Valorizzando l'ipotesi di una presunta derivazione di Iginio da Palefato, in cui si parla dell'uso di lucerne (λύχνοος) da parte del personaggio (*supra* § 4), Trzaskoma 2008, 258 s. immagina una corruzione del testo latino a partire da un originario *alii aiunt lychno eum noctu nullum vidisse*, «Others say that he was the first to see at night by using a lamp».

ne di un altro potere straordinario all'eroe, in aggiunta alla acutezza dello sguardo. Al pari della ὄξυδερκία, anche la facoltà di non essere visti, pur essendo attivi e presenti in un dato luogo, è motivo ricorrente nel folclore, per il quale sono attestati vari esempi nella Grecia antica. In relazione all'essere umano, un aspetto, all'interno di questa vasta tematica, che conosce larga fortuna è quello della invisibilità procurata, resa possibile da un certo oggetto che deve essere indossato - l'anello di Gige o l'elmo di Ade - oppure da un 'operatore' che avviluppa il corpo occultandolo (tratto presente anche negli esempi di invisibilità divina).¹⁰⁰ In assenza di testimonianze parallele, per il caso di Linceo, è impossibile spingersi troppo oltre su questo punto. Ci si limiterà a osservare che la versione dell'eroe abile a sottrarsi allo sguardo altrui durante la notte è in linea con l'idea dell'invisibilità prodotta da un agente esterno, in questo caso rappresentato da *nox*;¹⁰¹ non avremmo, in altri termini, una vera alternativa al motivo della supervista che penetra nel buio, bensì, due momenti speculari incentrati sul motivo dell'operatore di invisibilità: l'oscurità ora viene trapassata grazie allo sguardo potente (Linceo vede nella notte), ora nasconde essa stessa il personaggio, consentendogli di agire indisturbato perché non visto dagli altri (Linceo invisibile di notte).

8 Oltre Linceo. «Sei si fanno strada nel mondo»

Concludo la rassegna del dossier documentario sul 'gemello' messenio citando un testo che ci porta lontano dall'antichità classica, ma testimonia l'eccezionale vitalità del motivo dell'acume visivo in tradizioni folcloriche extra-greche, che presentano diversi punti di convergenza con le storie di Linceo oggetto di questo studio.

Sechse kommen durch die ganze Welt è un racconto dei Grimm (nr. 71, cf. ATU 513A, *Six go through the whole world*)¹⁰² incentrato sulla figura di un soldato in congedo. Il personaggio supera la consueta sequela di difficili prove, valendosi dell'aiuto di compagni dotati di capacità straordinarie, ciascuna delle quali risulta utile a superare un particolare pericolo. Stando alla versione raccolta in *Kinder- und Hausmärchen*, le imprese vengono imposte al soldato da un re ostile,

¹⁰⁰ Phillips 2009, che pure si focalizza su testi papirologici, passa in rassegna le principali testimonianze antiche, prendendo le mosse dal fondamentale Pease 1942, 23 s. (sull'anello di Gige), 26 (sull'elmo di Ade).

¹⁰¹ Per la notte come operatore di invisibilità, un esempio per tutti è Hes. *Th.* 10, dove le Muse incontrate dal giovane pastore sull'Elicona sono definite ἐννύχιαι, che fa il paio col κεκαλυμμένοι ἤερι πολλῶ, «coperte da molta bruma» del v. 9. Ambedue le espressioni rinviano all'invisibilità delle dee - e l'uso dell'aggettivo ἐννύχιος nel passo esiodico non implica che l'incontro avvenga di notte - vd. Brillante 2013-14, 42 s. nota 37.

¹⁰² Un'ampia trattazione di questo *Märchen* è condotta da Lox 2007.

il quale si oppone alle nozze della figlia, e la storia è a lieto fine: il nemico viene sconfitto e il protagonista si accaparra mirabili ricchezze. L'eroe incontra gli aiutanti durante il cammino, l'uno dopo l'altro, e li recluta per unirsi alla brigata in veste di suoi servitori. Le doti prodigiose di costoro sono, rispettivamente, sradicare gli alberi dalle radici, produrre un vento fortissimo soffiando dal naso, emanare dal capo un gelo che fa cadere a terra gli uccelli che volano nell'aria, e infine correre a velocità formidabile.¹⁰³ Di particolare rilievo per il tema della ὄξυδερκία lincea è la figura dell'aiutante incontrato per secondo:

Dopo un po', trovarono un cacciatore che, in ginocchio, puntava il fucile. Il padrone gli disse: - Dove miri, cacciatore? - Quello rispose: - A due miglia di qui, c'è una mosca sul ramo di una quercia; voglio cavarle l'occhio sinistro. - Oh, vieni con me, - disse l'uomo.¹⁰⁴

È ben noto, per quanto riguarda l'interazione tra il protagonista e i suoi prodigiosi soccorritori, il parallelismo stabilito tra *Helpermärchen*, nella terminologia di K. Meuli,¹⁰⁵ e saga argonautica, alla quale non a caso appartiene il nostro personaggio di Linceo messenio.¹⁰⁶

Nel racconto dei Grimm, il motivo della supervista è enfatizzato nella misura in cui consiste non solo nel vedere a grande distanza, ma anche un oggetto di per sé microscopico (*MIFL F 661.5.3 Skillful marksman shoots left eye of fly at two miles*).¹⁰⁷ L'associazione di microscopia e telescopica non manca di attestazione nelle testimonianze sull'eroe greco: Luc. *Icar*. 12 (a proposito di Menippo, che osserva l'umanità dalla luna) ... πῶς νῦν καθάπερ Λυγκεύς τις ἄφνω γενόμενος ἅπαντα διαγινώσκεις τὰ ἐπὶ γῆς, τοὺς ἀνθρώπους, τὰ θηρία, μικροῦ δεῖν τὰς τῶν ἐπιδῶν νεοττίας;, « (...) com'è che ora, diventato d'improvviso una sorta di Linceo, riesci a distinguere tutto ciò che è sulla terra, gli uomini, le bestie, e manca poco anche le larve delle zanzare?».¹⁰⁸

Colpisce, infine, la presenza dell'albero di quercia sul quale è nascosta la mosca, che ci riporta all'episodio di Linceo capace di scor-

103 È notevole che, stando ad altre varianti riconducibili a questa tipologia, uno degli aiutanti ha udito finissimo oppure mangia in enorme quantità (vd. *ATU*, p. 299). Sulla voracità di Ida, l'altro gemello messenio nella coppia degli Afaretidi, vd. *supra* nota 6.

104 Trad. it. Bovero 1951, 260.

105 Meuli [1921] 1975, 594-610.

106 Vd. a tal proposito Davies 2002, 7-15 (con ampia discussione delle tesi di Meuli, con speciale riguardo per la questione dei tratti zoomorfi che caratterizzano gli aiutanti dell'eroe) e West 2007, 426 s.

107 Nel racconto gallese *Culhwch e Olwen* (Bromwich, Evans 1992, 261-3), nella lunghissima schiera dei cavalieri di Artù, è menzionato Drem (= Vista) figlio di Dremidyrt (= Colui che vede), capace di vedere, dalla Cornovaglia, un moscerino in Scozia.

108 Per le larve delle zanzare come paradigma di ciò che è piccolo vd. il comm. *ad loc.* di Camerotto 2009, 120.

gere i Dioscuri acquattati nel tronco della $\delta\rho\tilde{\upsilon}\varsigma$, da cui ha preso avvio la nostra ricerca.

Bibliografia

- ATU = Uther, H.-J. (2004). *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of A. Aarne and S. Thompson*. Helsinki: Academia scientiarum Fennica.
- Auberger, J. (2005). *Pausanias: Description de la Grèce*. Livre IV, *La Messenie*. Texte établi par M. Casevitz, trad. et comm. par J. Auberger. Paris: Les Belles Lettres.
- Bernabé, A. (2015). «What is a *κατάβασις*? The Descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East». *LEC*, 83(1-4), 15-34.
- Bettini, M. (1986). *Antropologia e cultura romana*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Bettini, M. (2016). «Visibilità, invisibilità e identità degli dèi». Pironti, G.; Bonnet, C. (a cura di), *Gli dèi di Omero. Politeismo e poesia nella Grecia antica*. Roma: Carocci, 29-57.
- Bettini, M.; Brillante, C. (2002). *Il mito di Elena. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*. Torino: Einaudi.
- Blinkenberg, C. (1915). «Rhodische Urvölker». *Hermes*, 50, 271-303.
- Bornmann, F. (1968). *Callimachi Hymnus in Dianam*. Introd., testo critico e comm. Firenze: La Nuova Italia.
- Bovero, C. (trad.) (1951). *Jacob e Wilhelm Grimm, Le fiabe del focolare*. Pref. di Cocchiara, G. Torino: Einaudi.
- Brelich, A. (1958). *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*. Roma: Ed. dell'Ateneo.
- Brillante, C. (2009). *Il cantore e la musa. Poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*. Pisa: Edizioni ETS.
- Brillante, C. (2013-14). «La voce delle Muse nella poesia greca arcaica». *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 6, 34-51. http://www.qro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Brillante_La_voce_delle_Muse.pdf.
- Bromwich, R.; Evans, D.S. (eds) (1992). *Culhwch and Olwen. An Edition and Study of the Oldest Arthurian Tale*. Cardiff: University of Wales Press.
- Bronzini, G.B. (1997). *Giacomo Leopardi, Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*. Venosa: Osanna.
- Camassa, G. (1980). «Calcante, la cecità dei Calcedoni e il destino dell'eroe del Bronzo Miceneo». *ASNSP*, 10, 26-69.
- Camassa, G. (1983). *L'occhio e il metallo. Un mitologema greco a Roma?*. Genova: Il melangolo.
- Camerotto, A. (1998). *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*. Pisa; Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Camerotto, A. (2009). *Luciano di Samosata, Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*. Alessandria: Ed. dell'Orso.
- Camerotto, A. (2014). *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*. Milano: Mimesis.
- Capitani, U. (1986). *Gaio Plinio Secondo: Storia naturale*. Vol. IV, *Medicina e farmacologia (Libri 28-32)*. Trad. e note di U. Capitani e I. Garofalo. Torino: Einaudi.

- Casadio, G. (1999). *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicion, Trezene*. Roma: Ed. Il Calamo.
- Ciaceri, E. (1901). *La Alessandra di Licofrone*. Testo, trad. e comm. Catania: N. Giannotta.
- Cilento, V. (1950). «Linceo nel mito e nella filosofia». *RAL*, s. VIII, 5, 506-10.
- Citti, V. (1986). *La parola ornata. Ricerche sullo statuto delle forme nella tradizione poetica classica*. Bari: Adriatica Ed.
- Currie, B. (2015). «Cypria». Fantuzzi, Tsagalis 2015, 281-305. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511998409.018>.
- Dasen, V. (2005). *Jumeaux, Jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*. Zürich: Akanthus.
- Davies, M. (2002). «The Folk-Tale Origins of the Iliad and Odyssey». *WS*, 115, 5-43.
- Deonna, W. (1965). *Le symbolisme de l'œil*. Paris: E. de Boccard.
- Detienne, M.; Vernant, P. (1974). *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*. Paris: Flammarion.
- Di Nino, M.M. (2006). «Tra aretologia e gioco letterario: l'ottava sezione del *P. Mil. Vogl. VIII 309*». *ZPE*, 155, 26-36.
- Fabiano, D. (2019). *Senza paradiso. Miti e credenze sull'aldilà greco*. Bologna: il Mulino.
- Fantuzzi, M.; Tsagalis, C. (eds) (2015). *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception. A Companion*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511998409>.
- Fermi, D. (2009). «I pioppi e l'immaturo mors dei figli di Ecale». *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 2, 253-72. <http://www.qro.unisi.it/frontend/node/56>.
- Fusillo, M.; Hurst, A.; Paduano, G. (a cura di) (1991). *Licofrone: Alessandra*. Milano: Guerini.
- Gagliardi, P. (2007). «L'Albero e il guerriero. Funzione e storia di un τόπος omerico». *SLD*, 20, 5-42.
- Galli, D. (2007). *Valerii Flacci Argonautica I*. Berlin; New York: De Gruyter.
- García Romero, F. (2019). «Su cagne (e gatte) o linci: due paremie greche antiche nelle lingue moderne». Balaş, O.-D.; Gebăilă, A.; Voicu, R. (a cura di), *Fraseologia e paremiologia: prospettive evolutive, pragmatica e concettualizzazione*. Riga: Ed. Accademiche Italiane, 47-62.
- Gasti, F. (a cura di) (2017). *Igino: Miti del mondo classico*. Saggio introd., nuova trad. e comm. Roma: Rusconi Libri.
- Gengler, O. (2003). «Héritage épique et lyrique dans la poésie alexandrine: les Dioscures et les Apharétides d'Homère à Lycophron». Guglielmo, M.; Bona, E. (a cura di), *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*. Alessandria: Ed. dell'Orso, 135-47.
- Giangrande, G. (1974). «Zum Argonautenkatalog des Hyginus». *WS*, N.F. 8, 77-9.
- Gigante Lanzara, V. (2000). *Licofrone: Alessandra*. Milano: BUR.
- Gow, A.S.F. [1950] (1952). *Theocritus, II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grand-Clément, A. (2010). «Dans les yeux d'Athéna Glaukôpis». *ARG*, 12(1), 7-22. <https://doi.org/10.1515/9783110222746.1.7>.
- Grant, M.A. (1967). *Folktale and Hero-Tale Motifs in the Odes of Pindar*. Lawrence (KS): University of Kansas Press.
- Guidorizzi, G. (a cura di) (2000). *Igino: Miti*. Milano: Adelphi.
- Henry, W.B. (2005). *Pindar's 'Nemeans'. A Selection*. Munich: Saur. <https://doi.org/10.1515/9783110931471>.

- Hornblower, S. (2015). *Lycophron: Alexandra*. Gr. Text, Transl., Comm., and Intro. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Hunter, R. (ed.) (2015). *Apollonius of Rhodes: Argonautica*, Book IV. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781107478190>.
- Huxley, G.L. (1975). *Pindar's Vision of the Past*. Belfast: University of Belfast.
- Jones Roccas, H. (1992). s.v. «Lynkeus I et Idas». *LIMC*, 6(1), 319-22.
- Kaster, R.A. (2011). *Macrobius: Saturnalia*. Vol. 3, Books 6-7. Cambridge (MA); London: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/dclcl.macrobius-saturnalia.2011>.
- Kitchell, K.F. (2014). *Animals in the Ancient World from A to Z*. London; New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203087503>.
- Klíma, J.R. (1977). s.v. «Auge». *EM*, vol. 1, 994-8.
- Livrea, E. (a cura di) (1973). *Apollonii Rhodii "Argonauticon" liber IV*. Firenze: La Nuova Italia.
- Lockwood, W.B. (1994). «LYNX. The Motivation of the Name». *Glotta*, 72, 41-3.
- Longo, O. (2000). *L'universo dei Greci. Attualità e distanze*. Venezia: Marsilio.
- Longo, A.R. (2004-05). «Eros in Meleagro. Osservazioni sulla genesi e il significato di alcune immagini e metafore». *Rudiae*, 16-17(2), 335-52.
- Lox, H. (2007). s.v. «Sechse kommen durch die Welt». *EM*, vol. 12, 470-6.
- Luraghi, N. (2008). *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511481413>.
- Macri, S. (2013). «Lynx-stone and Coral. 'Liquid Rocks' Between Natural History and Myths of Transformation». Gildenhard, I.; Zissos, A. (eds), *Transformative Change in Western Thought. A History of Metamorphosis from Homer to Hollywood*. London: Legenda, 131-52. <https://doi.org/10.4324/9781315084640-4>.
- McNelis, C.; Sens, A. (2016). *The "Alexandra" of Lycophron: A Literary Study*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199601899.001.0001>.
- Mele, A. (1981). «I Ciclopi, Calcodonte e la metallurgia calcidese». *Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*. Cahiers du Centre Jean Bérard, VI. Naples: Inst. franç. de Naples, 9-33. <https://doi.org/10.4000/books.pcbj.216>.
- Mencacci, F. (1996). *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*. Venezia: Marsilio.
- Meuli, K. [1921] (1975). «Odyssee und Argonautika». Gelzer, T. (Hrsg.), *Karl Meuli, Gesammelte Schriften*, II. Basel; Stuttgart: Schwabe, 593-676.
- MIFL = Thompson, S. [1932-36] (1955-58). *Motif Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press.
- Miguélez-Cavero, L. (2013). *Triphiodorus, "The Sack of Troy". A General Study and a Commentary*. Berlin; Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110285307>.
- Morrison, J.V. (1999). «Homeric Darkness. Patterns and Manipulation of Death Scenes in the 'Iliad'». *Hermes*, 127, 129-44.
- Mugler, C. (1964). *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière*. Paris: Klincksieck.
- Müller-Graupa, E. (1942). s.v. «Oxylos». *RE*, 18(2), 2034-6.

- Ogden, D. (2004). *Aristomenes of Messene. Legends of Sparta's nemesis*. Swansea: Classical Press of Wales. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199557325.001.0001>.
- Ogden, D. (2013). *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Ornaghi, M. (2003). «Linceo di Samo in Ateneo e Ateneo in Suda: casi di amplificazione della tradizione indiretta». *Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione Classica "Augusto Rostagni"*, n.s. 2, 49-79.
- Paduano, G.; Fusillo, M. (1986). *Apollonio Rodio: Le Argonautiche*. Trad. di G. Paduano, introd. e comm. di G. Paduano e M. Fusillo. Milano: BUR.
- Palumbo Stracca, B.M. (2000). «Tre note a Teocrito XXII». *RCCM*, 42(2), 175-89.
- Pardon, M. (2003). «Œil de lynx pour œil de taupe. Les ingrédients d'origine animale dans la pharmacopée ophtalmologique impériale». Palmieri, N. (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale. Aspects historiques, scientifiques et culturels*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 231-50.
- Parke, W.H. (1967). *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*. Oxford: Blackwell. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674183599>.
- Pease, A.S. (1942). «Some Aspects of Invisibility». *HSCP*, 53, 1-36. <https://doi.org/10.2307/310789>.
- Pettazzoni, R. (1957). *L'essere supremo nelle religioni primitive*. Torino: Einaudi.
- Phillips, R.L. (2009). *In Pursuit of Invisibility: Ritual Texts from Late Roman Egypt*. Durham (NC): American Society of Papyrologists. <https://doi.org/10.3998/mpub.9749771>.
- Piccirilli, L. (1980). *Plutarco: Le vite di Licurgo e Numa*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Pontiggia, U. (2006). «Alcune considerazioni sulla visione nella cultura greca arcaica». *QUCC*, n.s. 84(3), 77-99.
- Puech, A. (1930). «La mort de Castor dans la X Néméenne». *REG*, 43, 398-403. <https://doi.org/10.3406/reg.1930.6990>.
- Renaud, J.-M. (1996). «L'ὄβρις dans le mythe d'Idas et de Lyncée». *Uranie*, 6, 49-60.
- Ribbeck, W. (1878). «Zu den Fragmenten der griechischen Epiker». *RhM*, 33, 456-61.
- Richardson, E.H. (1984). «The Tree and the Spring. The Story of Amycus and the Dioscuri». *ArchN*, 13, 57-67.
- Rizzini, I. (1998). *L'occhio parlante. Per una semiotica dello sguardo nel mondo antico*. Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.
- Rose, H.I. [1933] (1963). *Hygini Fabulae*. Lugduni Batavorum: Sijthoff.
- Rutherford, I. (2015). *Pindar's Cycle*. Fantuzzi, Tsagalis 2015, 450-60. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511998409.026>.
- Sbardella, L. (2003). «Mogli o buoi? Lo scontro tra Tindaridi ed Afaretidi da Pindaro ai poeti alessandrini». Nicolai, R. (a cura di), *Ἦρωικός: studi di poesia, metrica e musica greca offerti dagli allievi a Luigi Enrico Rossi per i suoi settant'anni*. Roma: Quasar, 133-50.
- Scarpi, P. (a cura di) (1996). *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*. Trad. di M.G. Cianì. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Sens, A. (1997). *Theocritus. Dioscuri (Idyll 22)*. Introd., Text, and Comm. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666252112>.
- Sens, A. (2014). «Narrative and Simile in Lycophron's 'Alexandra'». Hunter, R.; Rengakos, A.; Sistakou, E. (eds), *Hellenistic Studies at a Crossroads: Explor-*

- ing Texts, Contexts and Metatexts*. Berlin; Boston: De Gruyter, 97-111. <https://doi.org/10.1515/9783110342949.97>.
- Severyns, A. (1928). *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*. Liège; Paris: Vailant-Carmagne; Champion.
- Severyns, A. (1932). «Pindare et les 'Chants Cypriens'». *AC*, 1, 261-71. <https://doi.org/10.3406/antiqu.1932.2949>.
- Sistakou, E. (2007). «Cyclic Stories? The Reception of the "Cypria" in Hellenistic Poetry». *Philologus*, 151(1), 78-94. <https://doi.org/10.1515/phil-2007-0106>.
- Solin, H. (1996). «Coppie di nomi». Pani, M. (a cura di), *Epigrafia e territorio. Politica e società. Temi di antichità romane*, IV. Bari: Edipuglia, 353-69.
- Squire, M. (ed.) (2016). *Sight and the Ancient Senses*. New York; London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315719238>.
- Stramaglia, A. (1995). *Le voci dei fantasmi defunti*. De Martino, F.; Sommerstein, A.H. (a cura di), *Lo spettacolo delle voci*. Bari: Levante Ed., 193-230.
- Thompson, W.D'A. [1895] (1936). *A Glossary of Greek Birds*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.163751>.
- Tosi, R. (a cura di) [1991] (2017). *Dizionario delle sentenze latine e greche*. Milano: BUR.
- Totaro, P. (2016). «La Ricchezza *in persona* nel *Pluto* di Aristofane». *Lexis*, 34, 144-58.
- Trzaskoma, S.M. (2008). «Some Observations on the Text of Hyginus' Catalogue of Argonauts (*Fab.* 14)». *CQ*, n.s. 58(1), 256-63. <https://doi.org/10.1017/s0009838808000207>.
- Vadé, Y. (1977). «Sur la maternité du chène et de la pierre». *RHR*, 191, 3-41. <https://doi.org/10.3406/rhr.1977.6565>.
- Velardi, R. (2012). «L'oracolo di Dodona in Omero. Critica omerica antica e tradizioni locali». Cerri, A.; Cozzoli, T.; Giuseppetti, M. (a cura di), *Tradizioni mitiche locali nell'epica greca = Convegno internazionale di studi in onore di Antonio Martina per i suoi 75 anni* (Roma, 22-23 ottobre 2009). Roma: Scienze e Lettere, 51-81.
- Vian, F. (1981). *Apollonios de Rhodes: Argonautiques*, III. *Chant IV*. Texte établi et commenté par F. Vian et trad. par É. Delage et F. Vian. Paris: Les Belles Lettres.
- Ward, D. (1977). s.v. «Baum». *EM*, vol. 1, 1366-74.
- West, M.L. (1966). *Hesiod: Theogony*. Oxford: Clarendon Press.
- West, M.L. (2003). *Greek Epic Fragments*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press. https://www.loebclassics.com/view/greek_epic_fragments_trojan_cycle_cypria/2003/pb_LCL497.65.xml.
- West, M.L. (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199280759.001.0001>.
- West, M.L. (2013). *The Epic Cycle: A Commentary on the Lost Troy Epics*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199662258.001.0001>.
- Zissos, A. (2008). *Valerius Flaccus' Argonautica*. Book 1, *A Commentary*. Oxford; New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actra-de/9780199219490.book.1>.

La lunga vita di un εἶδωλον Eracle redivivo tra Omero, Plutarco e Plotino

Francesco Padovani

Università di Pisa, Italia

Abstract The essay reconsiders the well-known problem of the platonic interpretations of *Od.* 11.601-603, concerning Heracles' εἶδωλον. Starting with a detailed description of the interpretive problems traditionally raised by the Homeric passage, the article provides an accurate analysis of Plutarch's and Plotin's different approaches to Heracles' myth and to the eschatological concepts involved. The common rationalising surface hides deep conflicts inside the Platonic tradition. The cultural appropriation of the Homeric texts depends therefore to a large extent on the deliberate manipulation and misunderstanding of its original meaning.

Keywords Heracles' εἶδωλον. Plutarch. Plotin. Homeric afterlife. Platonic soul.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Omero e il duplice destino di Eracle. – 3 Il mito filosofico di Plutarco. – 4 La razionalizzazione filosofica del mito in Plotino. – 5 Omero, Plutarco e Plotino. – 6 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2020-07-19
Accepted	2020-04-28
Published	2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Padovani, F. (2020). "La lunga vita di un εἶδωλον. Eracle redivivo tra Omero, Plutarco e Plotino". *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 49-72.

1 Introduzione

La ripresa dei versi 601-603 del libro XI dell'*Odissea* nelle opere di Plutarco e di Plotino¹ rispecchia la predilezione dei filosofi platonici per il secondo poema omerico.² In particolare, essi ne traggono spunto per riflettere sul destino dell'anima dopo la morte.³ Odisseo, Circe, Calipso, le Sirene attraversano il pensiero di Platone e dei suoi epigoni, segnando un percorso coerente di appropriazione filosofica dell'*Odissea*. L'interesse dei pensatori concerne singoli episodi, quali l'antro delle Ninfe⁴ o la liberazione dei compagni di Odisseo dal maleficio di Circe,⁵ che vengono interpretati allegoricamente. Talvolta, essi mettono a frutto il potenziale filosofico di una singola immagine, racchiusa in una clausola o in una coppia di versi. È il caso, ad esempio, dell'espressione μετ' ἴχνια βαῖνε θεοῖο:⁶ l'atto concreto di seguire le orme di una deà passa a designare, nell'interpretazione di sapore medioplatonico riportata dal dossografo convenzionalmente

Ringrazio i due *referees* anonimi per i loro preziosi suggerimenti, che mi sono stati di grande stimolo nella fase di revisione. Le traduzioni dal greco presenti nell'articolo sono tutte a cura dell'Autore.

1 Potrebbe apparire ridondante tornare su un tema già dibattuto. Tuttavia, gli studi cruciali sull'argomento (Pépin 1971; Lamberton 1986, 100 ss.) si soffermano soprattutto su questioni interne al platonismo: esiste una tradizione platonica di esegesi dei versi omerici? Quanto della visione elaborata da Plutarco o da Plotino sul destino delle anime risente delle opere di Platone? Il presente contributo non intende eludere tali problemi, ma offrirne una disamina imperniata sul rapporto con il testo omerico e con i suoi valori. Non ci si attenda dunque un saggio sulla metafisica platonica. L'analisi cercherà di addentrarsi nell'orizzonte escatologico cui la filosofia platonica fornisce un'impalcatura concettuale, a partire dall'esegesi del testo omerico e della diversa sensibilità dimostrata da Plutarco e da Plotino di fronte al mito.

2 L'interpretazione dell'*Odissea* non è appannaggio esclusivo dei platonici, ma caratterizza anche la riflessione semantico-linguistica del socratico Antistene. Sulla sua disamina dell'epiteto odissiaco πολύτροπος e sulla distanza rispetto all'ermeneutica dei versi di Omero messa in atto da Platone si rimanda a Brancacci 2005, 44-51.

3 F.E. Brenk ha osservato come già nel pensiero di Platone l'anima si possa accostare alla figura di Odisseo, per l'idea del 'ritorno' alla sede originaria che informa la concezione platonica in materia: «the virtuous soul, like Odysseus in Homer's poem, obtains its nostos, the return to its natal star» (Brenk 1994, 8). J. Pépin ha raccolto un ampio campionario di esempi di esegesi omerica nel neoplatonismo e nei pensatori cristiani di lingua greca: ne emerge la chiara predilezione per il testo odissiaco e in particolare per la figura di Odisseo attorno alla quale si sviluppa un articolato dibattito sull'anima (Pépin 1982).

4 Porfirio compone il trattato omonimo quale interpretazione allegorica di un celebre episodio di *Od.* 13, in cui si parla dell'antro in cui Odisseo, ritornato a Itaca, nasconde i doni ricevuti dai Feaci.

5 È questo l'oggetto di un frammento trasmesso da Stobeo (I.49.60-1 p. 445 Wacshmuth), la cui attribuzione oscilla tra Plutarco (fr. 200 Sandbach, su proposta di Bernardakis) e Porfirio (fr. 382F Smith). Questa seconda ipotesi appare più verosimile (cf. Deuse 1983, 138-48).

6 *Od.* 5.193.

noto con il nome di Ario Didimo, il processo della ὁμοίωσις θεῶν, l'assimilazione al dio, cui Omero avrebbe alluso per enigmi.⁷ Il prestigio della parola omerica viene pertanto piegato alle esigenze della speculazione filosofica, a prezzo di deliberate manipolazioni e snaturamenti concettuali del dettato odissiaco. Omero viene infatti considerato dagli interpreti platonici un teologo, più che un poeta, portatore di una sapienza arcana celata nei suoi scritti.⁸ La definizione del problema dell'anima disincarnata dopo la morte in termini filosofici non è certamente riconducibile a Omero. Tuttavia, è forte nel platonismo medio e tardo l'esigenza di ritrovare nella parola del passato una legittimazione per le proprie riflessioni. Il ricorso all'*auctoritas* di Omero conferisce una dignità particolare all'argomentazione, anche sotto il profilo religioso. Il richiamo ai testi fondativi della religione greca mette il filosofo platonico al riparo dalle accuse di empietà e ne radica il pensiero in una tradizione veneranda, che è sorgente e alimento della sua riflessione. Non tutti gli autori seguono tuttavia la medesima strada nell'affrontare i versi di Omero. Prima di prendere in esame le diverse interpretazioni fornite da Plutarco e da Plotino rispetto all'εἰδωλον di Eracle, è opportuno mettere in luce i problemi che i versi 601-603 del libro XI dell'*Odissea* pongono agli esegeti fin dall'antichità.

2 Omero e il duplice destino di Eracle

L'undicesimo libro dell'*Odissea* è centrato sulla così detta νέκυια. L'esperienza estrema del viaggio nel dominio che sta al di là del confine tra la vita e la morte colpisce l'immaginazione dei filosofi, in quanto solleva gravi interrogativi sul destino ultramondano delle anime. L'Ade odissiaco è luogo di apparizioni umbratili, sede di copie sbiadite delle esistenze individuali consumate sulla terra. È anche un luogo che assolve una precisa funzione letteraria nel poema: qui Odisseo ritrova gli affetti e gli incontri che ne hanno segnato il cammino e incrocia la via di chi lo ha preceduto nella sua eccezionale discesa agli Inferi. Al termine di una lunga teoria di personaggi del passato (Minosse, Orione, Tizio, Tantalo, Sisifo) relegati nell'opacità dell'A-

⁷ Ar. Did. *Liber de philosophorum sectis* 59.1 Diels (= *ep. ap. Stob* II.7 p. 49 Wachsmuth). La figura di Ario Didimo è oggetto di un articolato dibattito critico, che concerne la sua possibile identificazione con il filosofo di corte di Augusto, ormai ritenuta poco probabile, e la sua eventuale affiliazione allo stoicismo o al medioplatonismo. L'equilibrata ricostruzione di Hatzimichali 2017 pone le testimonianze di Ario Didimo al delicato crocevia tra stoicismo e sistemazione del platonismo tra I sec. a.C. e I d.C., benché molti problemi critici rimangano ancora aperti attorno alla figura del dossografo (cf. Algra 2018).

⁸ Lamberton 1986, 22 ss.

de, lo sguardo di Odisseo si posa infine su Eracle, l'eroe più illustre della tradizione greca. L'episodio occupa una trentina di versi⁹ ed è posto a suggello della νέκυια. Caratteristica comune ai personaggi che Odisseo vede in forma di εἶδωλα è quella di mantenere le fattezze proprie della loro esistenza terrena: essi sono dediti alle medesime attività che ne hanno sancito la fama, nel caso di Minosse e Orione, o scontano una giusta pena per espiare la loro empietà, come avviene a Tizio, Tantalo e Sisifo. Eracle rappresenta una parziale eccezione in virtù di un destino singolare: benché, secondo la tradizione, in punto di morte egli sia andato incontro all'assunzione tra gli dèi, il suo εἶδωλον si presenta tuttavia al cospetto di Odisseo. Il poeta fornisce una spiegazione non molto limpida nei versi che introducono l'incontro tra i due:

τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληεῖην,
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι
τέρπεται ἐν θαλίῃς καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην.¹⁰

Eracle si mostra allo sguardo di Odisseo nella veste eroica che ne ha illustrato l'esistenza terrena: l'arco teso in cerca di prede, un balteo inciso con le storie delle sue vittorie su mostri e belve feroci. Eppure, l'immagine presente nell'Ade non è che un εἶδωλον, un simulacro dell'eroe. Eracle in carne ed ossa (αὐτός) ha invece raggiunto la beatitudine degli dèi dell'Olimpo, presso i quali banchetta in compagnia di Ebe. La patente contraddizione posta dai versi ha suscitato dubbi (anche autorevoli) sulla loro autenticità, ma verosimilmente a torto.¹¹ L'incontro con Eracle mette a confronto Odisseo con il suo più famoso predecessore nella discesa agli Inferi.¹² Esso è reso possibile dalla presenza di Eracle nell'Ade dopo la morte; al contempo, la tradizione relativa alla sua apoteosi sul monte Eta, molto radicata nel culto

⁹ *Od.* 11.601-627.

¹⁰ *Od.* 11.601-603: «Subito dopo intravidi il vigore di Eracle, | la sua immagine; ma lui invece con gli dèi immortali | gode a banchetto e sua è Ebe dalle belle caviglie».

¹¹ I versi vennero sospettati almeno dal tempo di Aristarco per la loro incongruenza rispetto all'apoteosi di Eracle, al ruolo di Ebe come sua sposa, alla tripartizione tra εἶδωλον, σῶμα, ψυχή che gli Alessandrini intravedono nel passo, ma che attribuiscono a una mano seriore (una panoramica ancora valida sul dibattito antico si trova in Petzi 1969, 28-41). Di una lunga fortuna godette l'idea di ascrivere l'interpolazione a Onomacrito, come testimonia lo scolio H al verso 604 (tradizionalmente espunto dagli editori), forse riconducibile a Cratete, per la coloritura orfica che molti critici, non ultimo il Rohde (1895), vollero scorgere nella sezione incriminata. Negli ultimi decenni i versi sono stati difesi con buone ragioni da Hooker 1980 e Heubeck 1983. La più recente edizione dell'*Odissea*, curata da M.L. West e pubblicata postuma nel 2017, mantiene a testo i versi 601-603.

¹² Lo ricorda lo stesso Eracle (*Od.* 11.623-626). Tale versione era stata forse già oggetto di un epos di Eracle prima di Omero (cf. Heubeck 1983, 306).

e nelle credenze diffuse in Grecia, non può essere smentita dal poeta, che vi allude con l'ingegnosa trovata della duplicazione dei destini dell'eroe.¹³ Secondo Vincenzo Di Benedetto, il riferimento al mero εἶδωλον di Eracle e non alla sua anima «riduce l'impatto dell'Ade su Eracle»; sembra così di intendere che a trovarsi tra gli dèi beati sia la sua ψυχή.¹⁴ Tale interpretazione solleva tuttavia alcuni dubbi. Nei poemi omerici, al momento della morte, l'anima abbandona il corpo e si reca nell'Ade;¹⁵ la ψυχή è il soffio vitale, il nucleo inalienabile della personalità individuale, i cui tratti permangono nell'aldilà, pur in assenza delle altre componenti costitutive della persona (θυμός, νόος) con cui l'anima interagisce in vita. Benché spesso il termine εἶδωλον indichi in Omero la manifestazione dei morti presso i viventi, esso pare essere tuttavia in larga parte sovrapponibile al concetto di ψυχή dopo la morte.¹⁶ Nel testo omerico εἶδωλον designa l'apparizione di Elpenore (v. 83) e della madre di Odisseo (v. 222) all'eroe giunto alle soglie dell'Ade.¹⁷ Proprio Anticlea chiarisce che dopo la morte è destino dell'anima aggirarsi senza più il sostegno corporeo, come un sogno (v. 222). Nell'*Iliade* Achille riceve nel sonno la visita dell'εἶδωλον di Patroclo morto (*Il.* 23.103 ss.). Non vi è ancora una precisa distinzione tra il simulacro e l'anima dopo la morte, su cui invece insistono gli interpreti platonici: è un errore pretendere dalla narrazione omerica ciò che essa non può né intende esprimere. Inoltre, nel caso di Eracle, il simulacro si contrapporrebbe alla sua persona fisica - comprensiva del corpo e della ψυχή - che, se si vuole dare credito al mito, sarebbe stata assunta nella sua interezza sull'Olimpo

13 È questa la ragionevole spiegazione addotta da Heubeck 1983, 306. Sulla stessa linea si pone Bremmer 1983, 81. È probabilmente vano elaborare ipotesi macchinose rispetto a ciò che la narrazione presenta come un dato contraddittorio, ma sostanzialmente risolto. Sulla contraddizione tra l'apoteosi di Eracle sul monte Eta e la sua condizione di defunto nell'Ade si esprimerà anche Luciano di Samosata, su cui torneremo in seguito.

14 Di Benedetto 2010, 649: «Si trattava di non contraddire il dato mitico secondo il quale Eracle sta insieme agli dèi immortali. Per questo il poeta dell'Odissea riduce l'impatto dell'Ade su Eracle, e parla non dell'anima (ψυχή) di Eracle, ma di un meno consistente simulacro (εἶδωλον); e l'Eracle che sta con gli dèi immortali e gode dei banchetti e di Ebe dalla bella caviglia è quello Eracle di persona [sic] (αὐτός)».

15 Cf. *Il.* 14.518, 16.856, 22.362, *Od.* 10.560, 11.65.

16 La definizione delle funzioni vitali in Omero è tutt'altro che pacifica, ragione che deve indurre alla massima cautela e a diffidare di concettualizzazioni troppo nette. Il tema è stato ampiamente dibattuto e non si può che rimandare a pochi titoli significativi, oltre ovviamente ai commenti di riferimento ai poemi omerici. Si segnalano i titoli più rilevanti per la presente trattazione, su tutti Bremmer 1983, che affronta il tema secondo un taglio spiccatamente antropologico; Davis 2011, interessato a delineare lo sviluppo del concetto greco di anima come sede della decisione morale.

17 Ciò non dipende dal fatto che Odisseo incontra la madre alle soglie dell'Ade, come se l'εἶδωλον di Anticlea non fosse che una proiezione della sua anima relegata nei penetrali dell'Ade. Non vi è dubbio che Odisseo faccia il suo ingresso nel regno dei morti, come conferma il ripetuto riferimento al prato di asfodeli (11.539, 573).

in punto di morte. Tuttavia, la ψυχή è prerogativa della condizione umana e perde di significato nella dimensione divina, che non è soggetta alla morte. La questione è dunque più intricata e si lega al fatto che nell'Ade odissiaco i defunti mantengono in ogni caso l'aspetto della loro esistenza corporea, ma Eracle è stato divinizzato in punto di morte. Egli viene presentato come se fosse morto, mentre in realtà si è sottratto per altra via alla condizione umana. L'incontro di Odisseo con Eracle, come già quello con Achille, addita nello svilimento della dignità eroica la principale conseguenza della morte, in quanto essa separa l'uomo dalla comunità in cui la sua gloria era riconosciuta e celebrata. Odisseo posa il suo sguardo sulla componente umana della personalità di Eracle, ridotta a una copia sbiadita di quello che l'eroe è stato sulla terra. Nell'Ade egli è condannato a ripetere le fatiche che lo resero famoso, ma in un orizzonte ormai privo di senso e di prospettive, che lo induce persino a ridimensionare la grandezza delle imprese compiute in vita.¹⁸ Il riferimento alla sua assunzione tra gli dèi beati sembra escludere qualunque esito consolatorio per la sofferenza che accompagna l'esistenza umana: l'apoteosi non è ricollegata direttamente ai meriti terreni dell'eroe, ma è frutto dell'arbitrio divino, per quanto le razionalizzazioni dei mortali siano portate a istituire un rapporto tra le sue imprese e la conquista della dignità olimpica. L'εἶδωλον di Eracle, che conserva i tratti della sua vita terrena, è ignaro della beatitudine dei numi. La contraddizione tra i due destini di Eracle accentua dunque la miserevole assenza di speranza che caratterizza la sorte dell'uomo dopo la morte. Nella visione omerica, il caso di Eracle non fa eccezione, poiché ad assurgere alla dignità divina non è la parte migliore della sua anima, di cui Omero non parla affatto: l'Eracle divinizzato ha preso congedo dalla condizione umana e non intrattiene alcun rapporto diretto con colui che Odisseo incontra nell'Ade. La sua partecipazione al destino olimpico è fortuita, frutto di un imponderabile disegno che tuttavia non infrange la norma valida per tutti gli uomini dopo la morte. Nell'*Iliade*, proprio Eracle è chiamato a testimoniare la sorte comune al genere umano: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα, «neppure la violenza di Eracle sfuggì alla morte».¹⁹ Il poeta dell'*Odissea* si richiama al

¹⁸ *Od.* 11.617-622.

¹⁹ *Il.* 18.117. Nel suo contributo sull'argomento, Schein 2002, 93, menziona le parole di Achille in *Il.* 18.117-119, allorché egli ricorda alla madre che neppure la violenza di Eracle sfuggì al destino di morte. Il richiamo esplicito di questi versi nel passo dell'*Odissea* non deve fare pensare a un paragone diretto tra la sorte miserevole di Achille dopo la morte e una prospettiva più felice per l'anima di Odisseo, quando anche lui supererà il limite della vita; esso illustra piuttosto la complessità e a tratti la conflittualità dei valori che attraversano il secondo poema omerico. Nel corso dell'*Odissea* Eracle funge da termine di paragone costante per le imprese di Odisseo, quale rappresentante della generazione eroica precedente (si veda anche Andersen 2012).

passo iliadico (ne è spia la ripresa del termine βίη), ma ne corregge un aspetto, menzionando la variante dell'apoteosi dell'eroe,²⁰ senza curarsi della difficoltà interpretativa che essa introduce nel testo.

3 Il mito filosofico di Plutarco

Nel dubbio lasciato aperto dal testo omerico si fa spazio l'esegesi platonica, che evidentemente considera autentici i versi dell'ultima sezione della νέκυια. L'interpretazione di Plutarco di Cheronea nel *De facie in orbe Lunae* adatta il passo odissiacco a una concezione del destino ultramondano delle anime ormai lontana dalla visione arcaica, ma ne preserva un tratto: nella sua riflessione filosofica, l'escatologia si tinge di una forte coloritura religiosa. Plutarco immagina in un mito di grande originalità²¹ che le anime disincarnate dopo la morte si raccolgano sulla Luna e qui subiscano una seconda trasformazione.²² Nel platonismo medio si accentua l'interesse filosofico per la collocazione fisica delle anime, che albergano in sedi distinte in base ai loro meriti o alle loro colpe.²³ La valutazione morale dell'esistenza condotta dagli uomini sulla terra trova un immediato corrispettivo metafisico nel sistema immaginato da Plutarco. Il termine di confronto più diretto per l'elaborazione del racconto filosofico di Plutarco è

20 Il destino di Eracle è oggetto di numerose variazioni sul tema nel corso della letteratura greca. La sua deificazione si ritrova in Esiodo (*Th.* 951-55), dove si parla delle nozze con Ebe al termine delle sue fatiche, mentre Pindaro, che pure insiste sull'origine divina dell'eroe (*Ol.* 10.44, *Pyth.* 9. 84 ss., *Nem.* 1.36, *Nem.* 10.12 ss., *Isth.* 7.5 ss.), evita di menzionarne la morte. Nelle *Trachinie* di Sofocle Eracle, involontariamente avvelenato dalla moglie Deianira, in punto di morte si fa deporre sulla pira dal figlio Illo. La tragedia non descrive la sua apoteosi; la conoscenza di questo dato mitico da parte del pubblico è tuttavia implicitamente presupposta dall'autore. L'*Eracle* di Euripide rappresenta una rielaborazione particolarmente originale della vicenda. Eracle è rappresentato come figlio di Zeus e di Anfitrione in eguale misura, sicché non vi è una netta prevalenza della natura divina su quella umana. Per tutta la durata della vicenda, il coro elogia le straordinarie imprese dell'eroe, salvo ammutolire di fronte all'orrenda strage dei familiari che Eracle perpetra in preda alla follia instillatagli per volere di Era. Una volta ritornato in sé, Eracle rinnegherà la paternità di Zeus, accusandolo di avere permesso con la sua indifferenza l'atroce delitto. La conclusione non prevede né la morte né l'apoteosi dell'eroe, ma mette in scena la sua scelta di purificarsi e di sopportare il resto dell'esistenza con la consapevolezza del terribile assassinio da lui compiuto. Tale breve panoramica illustra la coesistenza di molte possibili versioni della vicenda, in larga parte condizionate dagli scopi dei singoli autori.

21 *De facie* 941A ss. È controverso il debito di Plutarco verso Posidonio, autore nel cui pensiero si riconoscono tratti platonici, che prima di lui avrebbe ipotizzato la permanenza delle anime sulla Luna. A difesa dell'originalità di Plutarco, si veda l'equilibrata analisi di Donini 2011, 350 nota 390.

22 *De facie* 944F-945A.

23 Filone, analogamente a Plutarco, situa le anime pie nell'etere, in prossimità di Dio, ma non a diretto contatto con Lui; la concezione di Filone risente in maniera marcata del monoteismo ebraico (cf. la trattazione di Wolfson 1962, 1: 360-423).

il *Fedone* di Platone, centrato sull'immortalità dell'anima. Nel mito conclusivo del dialogo (107d-115a), Socrate spiega che la Terra sarebbe molto più vasta della porzione abitata dagli uomini. Nel suo corpo si aprono delle cavità: la più profonda di esse è il Tartaro omerico,²⁴ posto alla confluenza di tutti i fiumi. Il rapporto con la concezione omerica dell'aldilà è ambivalente. Da un lato, Platone confuta la visione tradizionale per cui l'anima dopo la morte si dissolverebbe come fumo;²⁵ dall'altro, la citazione di un verso dell'*Iliade*²⁶ per descrivere il Tartaro, lungi dal dovere essere interpretata ironicamente, iscrive il mito filosofico nel solco della religione greca e fornisce una localizzazione precisa del destino ultramondano dell'anima in termini familiari all'immaginario collettivo. Dopo la morte, le anime si raccolgono per la maggior parte presso la palude Acherusia, dove trascorrono il tempo che le separa dalla loro incarnazione successiva.²⁷ Esse vengono sottoposte a giudizio e vanno incontro a sorti diverse, in base alla loro condotta terrena. Per quasi tutte si tratta di una reincarnazione in esseri di maggiore o minore dignità, a seconda del grado di purificazione cui l'anima è pervenuta. Le anime per cui non è possibile alcuna forma di redenzione sono destinate al Tartaro. Solo chi abbia condotto un'esistenza santa e pia viene tratto dalle regioni terrene e dimora «sopra la terra»,²⁸ verosimilmente nell'etere, dove gode di una condizione simile a quella divina. Socrate riserva solo poche, misteriose parole alla sorte di chi si è purificato attraverso la filosofia: a costoro è infine riservata una beatitudine scevra da qualunque legame corporeo, ma la localizzazione della sede della felicità ultraterrena rimane un problema aperto nel testo platonico.²⁹ Nel mito filosofico del *De facie*, Plutarco precisa e integra lo scenario delineato dal maestro, apportandovi alcune significative alterazioni. La descrizione dell'aldilà proposta da Plutarco corrisponde alla preoccupazione principale del dialogo platonico, ovvero combattere la paura della morte, ma fornisce una prospettiva ultramondana più rassicurante rispetto a quella elaborata da Platone.³⁰ La descrizione dei luoghi dell'aldilà e la scansione dei processi di purificazione si fanno molto precise. Le anime, dopo la separazione dal corpo, vagano per qualche tempo nello spazio situato tra la

²⁴ Plat. *Phaed.* 112a.

²⁵ Plat. *Phaed.* 70a.

²⁶ *Il.* 8.14 in Plat. *Phaed.* 112a.

²⁷ Plat. *Phaed.* 113a.

²⁸ Plat. *Phaed.* 114c: ἐπὶ γῆς.

²⁹ Plat. *Phaed.* 114c.

³⁰ Il confronto di Plutarco con il *Fedone* e con i problemi da esso introdotti è un tratto costante della sua riflessione sull'anima, come dimostra l'analisi di Bonazzi 2010, in particolare 84-5, centrata sui frammenti plutarchei ascrivibili all'opera Περὶ ψυχῆς.

Terra e la Luna; gli empi ricevono qui la loro punizione, mentre le anime pie si purificano nella parte più mite dell'aria, chiamata 'Campi dell'Ade' (λειμῶνες Ἄιδου).³¹ L'Ade corrisponde dunque a un luogo di passaggio e di purificazione, collocato non sottoterra, ma nell'atmosfera. Lo stadio successivo vede la trasformazione delle anime in demoni,³² il cui destino si gioca interamente sulla Luna. I demoni malvagi vengono castigati nel così detto Golfo di Ecate; le anime pie vanno invece incontro a una sorte diversa. L'anima ritrova sulla Luna la stessa materia di cui è costituita e conserva tracce della vita terrena, che ha ormai la consistenza di un sogno. Sola, priva del corpo, l'anima subisce allora il distacco definitivo dal νοῦς sotto il patrocinio di Persefone, affrontando una sorta di seconda morte che non è tuttavia una perdita, ma una purificazione.³³ Per chiarire la sua visione, Plutarco ricorre ai versi di Omero³⁴ concernenti il duplice destino di Eracle. Il pronome αὐτός indica non più la persona fisica dell'eroe, ma 'il vero' Eracle e la sua esperienza diviene esemplare per l'intero genere umano. Infatti, la natura più autentica di ciascuno di noi (ἕκαστος ἡμῶν) si identifica non con l'istinto, la paura o il desiderio, né con la carne o con l'elemento umido che caratterizzano il mondo sublunare, bensì con la componente razionale. L'anima funge da raccordo tra il νοῦς e la materia, in quanto viene plasmata dal primo e a sua volta dà forma al corpo.³⁵ Per il prolungato contatto con il corpo, essa finisce però per mantenerne le sembianze per un lungo tratto anche dopo la morte: a ragione viene dunque definita εἶδωλον. La separazione avviene sulla scorta di una forma di attrazione (ἔρως) verso il νοῦς, cui la parte migliore dell'uomo sempre tende. Plutarco capovolge dunque la prospettiva omerica rispetto al de-

31 *De facie* 943C. Cf. Plut. *Amat.* 766B, Plat. *Gorg.* 524a, *Resp.* 614e, 616b.

32 Donini 2011, 358 nota 417: «Chiaramente, come 'demoni' sono ormai da intendersi le anime disincarnate, già arrivate sulla luna». Il concetto di demone conosce sensibili variazioni nella vicenda del platonismo, dal demone socratico di cui parlano le *Apologie* di Platone e Senofonte alla demonologia di Senocrate, senza dimenticare il demone che nel *Fedone* (107d) accompagna nell'aldilà l'anima che ha avuto in custodia durante la vita. Non è il caso di addentrarsi nella questione della demonologia plutarcea, per cui si veda da ultimo Timotin 2012, 163 ss. Per quanto concerne la teoria della trasformazione delle anime in demoni rimangono imprescindibili i numerosi contributi di F.E. Brenk sull'argomento (in particolare 1973 e 1994, imperniati sul sentimento religioso di Plutarco e sul suo rapporto con l'escatologia platonica).

33 *De facie* 943B.

34 *De facie* 944F. Peraltro, il mito si apre (941A) con un riferimento all'isola di Ogigia (viene citato *Od.* 7.244), su cui sarebbe stato relegato Crono: l'*Odissea* è chiamata a delineare una geografia misterica che introduce il lettore alla conoscenza del destino delle anime sulla Luna (cf. Lesage Garriga 2017). Il modello narrativo è naturalmente il mito di Atlantide nel *Timeo*, come è stato messo in luce già da Hamilton 1934.

35 *De facie* 945A. La terminologia del τύπος è desunta dal *Timeo* di Platone (34b, 50c ss., *passim*) e ricorre, in un contesto molto simile a quello del *De facie*, anche nel *De sera* 563E ss.

stino dell'anima dopo la morte. La consistenza del sogno è attribuita alla vita nel mondo sublunare, mentre la vera essenza si esprime nell'identificazione con il νοῦς. L'εἶδωλον corrisponde alla forma terrena dell'esistenza, che l'anima mantiene per la sua lunga consuetudine con la materia, ma la natura più autentica dell'uomo è puramente razionale e disincarnata. Si spiega così la necessità di distinguere anche geograficamente le fasi del processo di purificazione e di trasferirne sulla Luna il momento più significativo. Se ne evince che il simulacro che Omero descrive assumendo il punto di vista di dio (κατὰ θεόν) è effettivamente l'anima umana, ma in uno stato transitorio, ancora in parte legato alla vita sulla terra e non ancora conforme al puro intelletto.³⁶ Il destino ultimo dell'uomo, la cui permanenza nell'Ade è comunque esclusa, a seguito di cicli di purificazioni,³⁷ è infine di identificarsi con la componente razionale: quando l'anima avrà abbandonato del tutto le sue fattezze corporee, che saranno disperse nella materia lunare, riceverà in sorte la beatitudine della pura essenza noetica. La prospettiva di Plutarco presuppone la tripartizione dell'universo in sfera noetica, anima cosmica e materia.³⁸ L'uomo consta della sinergia di νοῦς e materia, cui l'anima garantisce un punto di contatto e di raccordo nel corso dell'esistenza terrena. Alla concezione metafisica si affianca tuttavia una prospettiva escatologica lontana dall'assenza di speranza propria del mondo omerico. Anche le anime a lungo soggette alla passione, condannate a errare nella vacuità, abbandoneranno presto o tardi i ricordi della loro vita terrena, usciranno dallo stato di sogno in cui versano, verranno ricondotte all'ordine dalla Luna e si volgeranno infine ad amare il Sole, che simboleggia la ragione.³⁹ Nessun'anima è esente da questo desiderio, che Plutarco pone a garanzia del riscatto finale della vita umana nell'assimilazione al νοῦς divino. Plutarco compie un passo avanti rispetto a Platone, nell'ottica di rassicurare gli uomini a fronte di un comune destino di beatitudine che attende l'anima immortale, ma anche nel segno di un avvicinamento tra filosofia

36 *De facie* 944F. La Luna, corpo intermedio, è il luogo in cui l'anima risiede sola, separata dal corpo, ma non ancora congiunta con l'intelletto puro - Plutarco dice che essa si trova χωρὶς ἐκατέρου (945A), lontana dall'uno e dall'altro.

37 Sul tema della punizione e della rinascita delle anime si sofferma il mito di Tespicio nel *De sera numinis vindicta* (563B-568A); Plutarco descrive una visione dell'aldilà anche nel mito di Timarco nel *De genio Socratis* (589F-592E). I due episodi testimoniano il tentativo di integrare il rapporto con l'aldilà nell'esperienza degli uomini durante l'esistenza terrena.

38 La più accurata ricostruzione della filosofia dell'anima in Plutarco rimane lo studio di Baltes 2000, cui si rimanda per una più profonda comprensione dell'intricato problema. La struttura del cosmo plutarco è stata oggetto degli accurati studi di Ferrari (in particolare 1995 e 1996).

39 *De facie* 945B.

e religione.⁴⁰ L'esistenza terrena, sede di errori e sofferenze, è capace anche di accogliere condotte virtuose. Essa non è che una pallida anticipazione di ciò che attende l'anima pia dopo la morte, ma ne costituisce al contempo il presupposto. La pienezza dell'essere si dà oltre i confini della vita, che serve da preludio alla felicità futura, purché essa sia condotta in conformità ai principi religiosi e morali che la ragione ispira. Ad accompagnare la sorte delle anime è la «dolce speranza» degli iniziati, segno del dialogo secolare tra il platonismo e le religioni dei misteri,⁴¹ di cui proprio il *Fedone* fornisce un importante saggio.⁴² Se Platone costituisce il punto di sintesi della tradizione greca, Omero, con evidente forzatura, è indicato come colui che seppe intravedere le verità celesti che Plutarco descrive secondo l'ottica platonica, e come il divino cantore della beatitudine che attende infine tutte le anime. Plutarco azzerava la differenza di visioni dell'oltretomba tra l'epoca di Omero e la propria. Secondo la sua lettura, i versi del poeta ispirato dal dio esprimono il medesimo orizzonte escatologico che il filosofo chiarisce più dettagliatamente. La spiegazione di Plutarco si inserisce del resto in una narrazione mitologica, in cui la testimonianza di Omero è integrata armoniosamente. La sua revisione filosofica del passo è attenta a non marcare la distanza rispetto all'argomentazione, che conserva un vivo interesse per il destino dell'uomo dopo la morte in una prospettiva religiosa; la sintesi è favorita dal principio platonico che postula una corrispondenza tra la condotta terrena degli uomini e la loro sorte nell'aldilà.

40 Cf. Bonazzi 2010, 79-80. Il riconoscimento esplicito della benevolenza e della provvidenzialità divine segna uno scarto rispetto alla concezione platonica - per come essa è formulata nel *Fedone*, nel mito di Er nel decimo libro della *Repubblica*, nella complessa discussione delle *Leggi* -, decisamente più elitaria e fondata sui concetti di colpa e punizione, merito e ricompensa, e apre la strada all'elaborazione dell'apocatastasi origeniana, per cui la redenzione finale attenderebbe tutti quanti i peccatori senza distinzioni.

41 *De facie* 943C μετ' ἐλπίδος ἡδείας. È questo un tratto tipico di quella che è stata a ragione definita «a revolution of hope» (Mirto 2012, 29 ss.), corrispondente alla formazione di un'escatologia consolante nella fase post-omerica, nel contesto delle religioni dei misteri, del pitagorismo e dell'orfismo. Vistoso portato di tale svolta è la concezione dualistica della persona, divisa tra corpo e anima, che con Platone assurgerà a piena dignità filosofica (Mirto 2012, 57 ss.). Sul confronto tra platonismo e orfismo in relazione all'aldilà, si veda il recente Edmonds 2014, che pone l'accento sui tratti di continuità e di differenziazione rispetto alla concezione omerica. Della connotazione orfica del mito di Silla nel *De facie* si è occupato Pérez Jiménez in diversi suoi lavori, dapprima in relazione alle figure di Demetra e Persefone (1998), concentrando in seguito la sua attenzione sull'antropologia (2002) e da ultimo sugli aspetti stilistici che richiamano le tradizioni misteriche (2010 e 2016).

42 E.g. Plat. *Phaed.* 62b e Bonazzi 2010, 85-6.

4 La razionalizzazione filosofica del mito in Plotino

Nell'opera di Plutarco è testimoniata la prima generalizzazione filosofica della sorte dell'Eracle della νέκυσια all'intera stirpe dei mortali. L'esemplarità di Eracle nel campo della teoria dell'anima viene recepita tanto nella letteratura quanto nella filosofia successive.⁴³ Luciano di Samosata compone un salace dialoghetto sulle incongruenze del testo omerico: se l'εἶδωλον che si trova nell'Adè corrisponde alla parte umana di Eracle generata da Anfitrione, mentre sull'Olimpo è stato assunto il figlio di Zeus, argomenta il filosofo cinico Diogene, allora di chi è figlio il corpo di Eracle arso sul monte Eta? Bisogna supporre che Eracle si sia fatto addirittura in tre, o non è piuttosto il caso di ridere di simili fandonie senza senso?⁴⁴ La parodia di Luciano mette il dito nella piaga aperta nel corpo della tradizione mitologica e lascia affiorare il senso di una frattura culturale: l'immagine omerica è ψυχρολογία, espressione di un controsenso assurdo,⁴⁵ che è vano cercare di giustificare. Non si può escludere che il dialogo di Luciano metta alla berlina proprio la tradizione platonica, che invece rilegge con la massima serietà i versi di Omero in un contesto filosofico.⁴⁶ Alla luce di questa consapevolezza,⁴⁷ l'approccio di Plotino al medesimo problema colpisce per la nettezza con cui il filosofo distingue la lettera del testo omerico dalla propria interpretazione. È il segno di un distacco dalla tradizione mitica, che diviene l'oggetto della speculazione nei termini di un linguaggio specialistico ormai codificato. Negli autori del neoplatonismo la ripresa del passo omerico assume la forma del commento, benché una applicazione propriamente filologica ai testi riguardi soprattutto Longino e Porfirio.⁴⁸ Plotino per

⁴³ Un autore di poco precedente a Plutarco, Diodoro Siculo (ca. 90-30 a.C.), cita i versi di Omero in un contesto unicamente mitologico, laddove parla del matrimonio contratto da Eracle con Ebe a seguito della riconciliazione con Era (4.39.3), un mito che, come si è ricordato in precedenza, gli Alessandrini ritenevano estraneo ai poemi omerici.

⁴⁴ Luc. *DM* 11 (16).

⁴⁵ Luc. *DM* 11 (16).5. La semplificazione del dato mitico è un tratto tipico dello stile di Luciano alle prese con la riscrittura del testo omerico. Si veda in proposito il recente Dolcetti 2016.

⁴⁶ Sembra piuttosto debole l'ipotesi di Pépin 1971, 188 di ricondurre ai cinici l'origine della tradizione interpretativa dei versi di Omero relativi a Eracle, proprio sulla scorta del dialogo di Luciano. Al netto dell'indiscutibile interesse dei cinici per la figura di Eracle, il Diogene di Luciano non ne fornisce viceversa un'interpretazione particolarmente lusinghiera. Appare verosimile che i cinici concentrassero il loro interesse sulla virtù di Eracle e non sulla sua sorte ultramondana.

⁴⁷ Non si intende con ciò suggerire una consequenzialità tra la posizione di Luciano e quella di Plotino, ma semplicemente introdurre il tema di una interpretazione del mito che non teme di prendere esplicitamente le distanze dal suo oggetto.

⁴⁸ Tale tendenza si riscontra già nella *Vita Homeri* pseudo-plutarchea (2.123). L'interpretazione filosofica qui elaborata indica nell'εἶδωλον la forma corporea, che

parte sua non costruisce un mito filosofico, a differenza di Plutarco, ma razionalizza il mito. In *Enn.* I.1 [53].12, in un contesto assai simile a quello plutarco, centrato sulla sorte ultramondana dell'anima e sull'espiazione *post mortem* delle sue colpe, Plotino introduce il problema posto dai versi 601-603 del libro XI dell'*Odissea*. Egli parafrasa il dettato omerico, evidenziando che la scelta del poeta di collocare l'εἶδωλον di Eracle nell'Adè, ma lui in persona (αὐτόν) tra gli dèi, dipese dalla necessità (κατεχόμενος) di tenere conto di entrambe le versioni diffuse ai suoi tempi. Per questa ragione Omero separò in due la figura di Eracle nell'aldilà. Plotino non nasconde dunque la contraddizione di partenza, ma tenta di porvi rimedio con un'interpretazione filosofica originale. La formula che introduce la sua proposta è aperta al dubbio e denuncia una spiccata consapevolezza filologica: τάχα δ' ἂν οὕτω πιθανὸς ὁ λόγος εἴη, «forse così il racconto risulterebbe plausibile». ⁴⁹ Plotino rifiuta l'ipotesi che l'Eracle omerico abbia meritato lo *status* divino per la sua virtù pratica: infatti, egli non corrisponde al modello di perfezione incarnato dal θεωρητικός, il contemplatore. ⁵⁰ Plotino pone Eracle al centro della sua riflessione sull'anima e sulle implicazioni etiche che ne discendono. La condizione divina dell'eroe risulta dimidiata, poiché il suo essere non si riconosce interamente nella trascendenza (ἐκεῖ). Il suo indulgere alla virtù pratica comporta che la sorte di Eracle si identifichi solo in parte con la purezza divina, mentre qualcosa di lui (τί αὐτοῦ) rimane «in basso» (κάτω). La complessa visione plotiniana, fondata sulla così detta dottrina dell'anima non discesa, trova nel mito un'immagine chiarificatrice. Il Sé intelligibile rimane costantemente in contatto con l'Intelletto e le Forme: è questa l'anima che Plotino definisce 'più divina' (θειοτέρα), ⁵¹ che non ha sostanzialmente alcun rapporto con il mondo della prassi e corrisponde a Eracle αὐτός. L'Eracle omerico rappresenta la bipartizione tra l'anima superiore, che partecipa dell'in-

l'anima mantiene dopo la morte senza più il supporto della materia, in αὐτός la parte più pura dell'anima.

49 Plot. *Enn.* I.1 [53].12.35. Kalligas 2014, 129 annota: «Plotinus rarely has recourse to allegorical interpretations of Homeric or other texts in support of his views; but even when he does so, this usually happens, as it does here, in an entirely auxiliary manner, and frequently punctuated by open expressions of reservation». L'affermazione è corretta, purché non si minimizzi la 'funzione ausiliaria' che i versi omerici dovrebbero svolgere nell'argomentazione di Plotino: essi rimangono il punto di partenza delle sue considerazioni e la lettura plotiniana ha l'ambizione di correggere una tradizione a cui riconosce pur sempre un notevole prestigio.

50 Al contrario, l'ambiente stoico in cui prendono forma le *Allegorie omeriche* di Eraclito riconosce in Eracle il campione della filosofia, mettendo in secondo piano la sua possanza fisica (*All. Hom.* 33.1). L'interpretazione di Eracle come eroe della virtù filosofica è riconducibile in prima istanza al celebre frammento di Prodicò trasmesso da Senofonte (*Mem.* 2.1.21-34 = DK 84 B2 = [34] PROD. D20 Laks-Most).

51 Plot. *Enn.* IV.3 [27].27.

telligibile *per se*, e quella inferiore, l'unica apparentemente soggetta alla colpa, all'espiazione e al riscatto. La virtù pratica, di cui Eracle è campione, non viene condannata da Plotino, ma risulta irrilevante nella determinazione della sorte dell'anima superiore. Nella rilettura plotiniana di Omero, l'εἶδωλον di Eracle risiede pertanto nell'Ade, in quanto espressione di un'esistenza dedita alla sola virtù pratica, sostanzialmente irrilevante; l'anima superiore dimora indipendentemente tra gli dèi e ne condivide la condizione di purezza. Ne emerge una forma di indifferentismo etico, temperato solo in parte da ulteriori specificazioni rispetto al ruolo della vita contemplativa.⁵² A tal proposito, Plotino allude all'εἶδωλον di Eracle altrove nelle *Enneadi*: esso rappresenta la condizione dell'uomo che si riconosce soltanto nell'anima inferiore, soggetta alla costrizione del corpo, e non ha preso coscienza dell'anima superiore attraverso la filosofia.⁵³ Sotto questo profilo, l'interpretazione di Plotino è coerente, anche per quanto concerne la razionalizzazione del mito. Egli si chiede infatti che cosa si debba intendere con la nozione tradizionale di Ade. La prima spiegazione, genuinamente platonica, è che l'Ade sia etimologicamente «l'invisibile»:⁵⁴ esso designerebbe lo stato di separazione dell'anima dal corpo e l'esistenza indipendente della ψυχή. La mediazione platonica - si tratta ancora una volta di un riferimento al *Fedone* - consente di riservare una qualche pertinenza alla terminologia tradizionale, a fronte di un suo sostanziale svuotamento di significato. L'aldilà del mito viene intellettualizzato nei termini dell'esistenza pura dell'anima, scevra da legami materiali. La seconda ipotesi, riferita specificamente al caso di Eracle, è che l'Ade rappresenti la discesa dell'anima verso un luogo peggiore rispetto alla sua partecipazione all'intelligibile, indicato come la dimensione autentica e naturale. Secondo questa lettura, l'Ade corrisponde al corpo. Finché esso sussiste, l'anima si trova nello stesso luogo del σώμα.⁵⁵ Ma quando esso venga meno e ci si trovi al cospetto del solo εἶδωλον, da cui a rigore l'anima non è separata, bisognerà pensare che essa alberghi ancora in corrispondenza del simulacro? Soltanto l'anima superiore, riconosciuta attraverso la filosofia, è libera dal simulacro e esiste in totale indipendenza nella sfera intelligibile, mentre l'εἶδωλον si disperde autonomamente nel «luogo peggiore». L'Ade è dunque immagine della dimensione corporea⁵⁶ e la discesa dell'anima a contatto con il corpo,

52 Su questo aspetto, mi richiamo ai problemi sollevati dal puntuale studio di Chiaradonna 2009, in particolare 63-4.

53 *Enn.* VI.4 [22].16.

54 Cf. Plat. *Phaed.* 81c, *Crat.* 403a.

55 *Enn.* VI.4 [22].16.35 ss.

56 Cf. anche *Enn.* I.6 [1].8.12-16.

da cui il simulacro ha origine, è di per sé una sorta di punizione.⁵⁷ Invece, l'anima che illumina se stessa attraverso la filosofia, orientata a congiungersi con l'Intelletto, non agisce né è soggetta a distruzione⁵⁸ ed è sempre pura – è allora difficile sostenere che l'anima pervenga a questo stadio dopo numerosi cicli di purificazione, in ossequio alla visione tradizionale,⁵⁹ poiché anima superiore e anima inferiore coesistono costantemente e indipendentemente l'una dall'altra. Plotino sfrutta il dualismo presente nel racconto omerico relativo alla sorte di Eracle per distinguere nettamente i destini dell'anima superiore e di quella inferiore: nella sua interpretazione viene ignorata l'apoteosi del corpo di Eracle presente nella tradizione, a favore di una lettura puramente intellettualistica del mito. Il racconto omerico svolge una funzione analoga in *Enn.* IV.3 [27].27, il cui tema centrale è la memoria propria dell'anima superiore e di quella inferiore. Il paradigma dell'Eracle omerico assume validità universale: τοῦτο γὰρ καὶ τὸ εἶδωλον, οἶμαι, χρὴ νομίζειν ἡμᾶς,⁶⁰ «dobbiamo pensare, io credo, che questo simulacro siamo noi stessi». L'εἶδωλον rappresenta l'anima inferiore, avvinta nella comunanza con il corpo, che ritiene in sé i ricordi più strettamente legati alla vita pratica. L'anima superiore, che si identifica con Eracle αὐτός nel racconto omerico, non ha alcun vincolo di memoria rispetto alle vicende terrene, poiché risiede nella dimensione dell'eternità, sottratta allo scorrere del tempo, in cui le cose si danno nella loro purezza. Pertanto, solo l'Eracle a contatto con l'Essere potrà parlare davvero della propria ἀνδραγαθία in senso assoluto, mentre la sua anima inferiore, priva di qualunque rapporto con l'intelligibile, è condannata a ricordarne soltanto la sbiadita e impura versione terrena: ciò si traduce in un parlare privo di senso, schiavo della molteplicità,⁶¹ che assume un significato esclusivamente per le vicende dell'anima inferiore.⁶² Il platonismo di Plotino pone al centro delle proprie cure la condizione umana, il “noi”

⁵⁷ Tale concezione riecheggia il mito di Er nel X libro della *Repubblica* platonica.

⁵⁸ *Enn.* VI.4 [22].16.45 ss.

⁵⁹ Di questa opinione è invece Tornau 1998, 315; in parziale accordo con questa interpretazione si pongono anche Emilsson, Strange 2015, 210.

⁶⁰ *Enn.* IV.3 [27].27.7 ss.

⁶¹ *Enn.* IV.3 [27].32.24 ss. Secondo Plotino, la memoria è una caratteristica propria dell'anima inferiore, immersa nella dimensione sensibile; l'Intelletto, sottratto allo scorrere del tempo, non ha memoria. Come evidenzia l'articolata analisi di Brisson 2006, il problema della memoria in Plotino coinvolge non soltanto la dottrina dell'anima, ma anche aspetti etici e religiosi. Vi è un intenso dibattito critico, che non è possibile riprendere per intero in questa sede, sul ruolo della memoria in Plotino nel suo rapporto con la dimensione noetica. Un bilancio delle posizioni espresse negli ultimi anni si trova in Nikulin 2014, attento a sottolineare la divergenza della teoria della memoria di Plotino rispetto a Platone e Aristotele. Su questo punto si veda anche Chiaradonna 2019.

⁶² Cf. Chiaradonna 2009, 68.

(ἡμεῖς).⁶³ Essa è caratterizzata da una stratificazione di piani di esistenza. Compito della filosofia è favorire l'identificazione con il livello superiore dell'anima, ciò che coincide con il ritorno al vero Sé. La sfera della piena autenticità è posta altrove rispetto al corpo (ἐκεῖ),⁶⁴ ciò che comporta un ripensamento profondo della concezione tradizionale dell'aldilà. La ricerca della verità non si dispiega nel tempo, ma riguarda la capacità dell'anima di attingere la percezione del Sé razionale ed eterno. Vi è dunque una sincronicità nei destini dell'anima inferiore e superiore: il riscatto dell'esistenza non si gioca tanto dopo la morte fisica, in senso progressivo, ma nella focalizzazione dell'anima sulla sua dimensione più autentica. La concentrazione sull'esistenza corporea è segno del mancato riconoscimento dell'appartenenza alla dimensione intelligibile ed è di per sé una punizione: fintanto che essa si perpetua, l'anima non ritornerà al puro Intelletto. Essa è dunque frutto di un errore di prospettiva. D'altro canto, la conversione filosofica, intesa come riconoscimento del Sé autentico, indurrà l'uomo a dimenticare la propria vita individuale e a trattenerne soltanto la forma ideale rarefatta, libera da ogni connotazione esistenziale. Il carattere umbratile della vita sulla terra è una pallida emanazione della pienezza dell'Oltre. Da un lato, l'anima discende presso un corpo che le rassomiglia e a cui conferisce i propri tratti,⁶⁵ mantenendo soltanto alcune tracce (ἵχνη) dell'intelligibile,⁶⁶ dall'altro, il vero senso della vita non risiede nella prassi, neppure nella più virtuosa, ma nel distacco filosofico dall'esistenza, le cui azioni migliori dipendono *a priori* dal carattere dell'anima incarnata e risultano influenti nella dimensione puramente intellettualizzata in cui ha sede l'anima divina. In linea di principio, la possibilità di riconoscersi nell'anima superiore è aperta a tutti gli esseri umani, poiché essa è connaturata alla loro condizione.⁶⁷ Se da un lato Plotino afferma con forza il principio platonico dell'assimilazione a dio e lo ritiene praticabile durante l'esistenza,⁶⁸ dall'altro egli rimarca che la determinazione del destino dell'anima prescinde dal ruolo della prassi. L'Eracle omerico non soltanto diviene un paradigma universale delle sorti umane, come già nel caso di Plutarco, ma viene svitato nel tratto qualificante delle sue imprese eroiche. Per quanto Plotino contesti nella so-

63 Un'ampia panoramica sul tema nel neoplatonismo è offerta da Remes 2008, 65-84; il contributo evidenzia il debito dei neoplatonici verso l'*Alcibiade I* e, per quanto concerne la distinzione tra due specie di anima, verso il *Timeo*.

64 *Enn.* IV.8 [6].4.31-35, II.3 [52].9.30-31.

65 *Enn.* IV.3 [27].10.38-40. Nel *Timeo* (34b) l'anima si avviluppa attorno al corpo e gli imprime le proprie caratteristiche.

66 *Enn.* V.3 [49].7.32-35.

67 Cf. Chiaradonna 2009, 65-6.

68 Cf. Chiaradonna 2009, 67.

stanza la concezione tradizionale dell'aldilà, la sua lettura dimostra di cogliere con acutezza e di sapere sfruttare un elemento presente nei versi dell'*Odissea*. La visione pessimistica di Omero rispetto all'incidenza delle imprese umane nella determinazione della sorte ultramondana viene sviluppata alla luce della dottrina dell'anima non discesa. L'elaborazione filosofica di Plotino ricerca la propria legittimazione nella lettura 'filologica' dei versi di Omero e non intende rinnegare del tutto l'autorità del poeta e della tradizione che gli fa capo. La filosofia che egli sviluppa a partire dall'episodio di Eracle si presenta come un'analisi penetrante del dettato epico, atta a farne emergere il senso più autentico. Se Omero non si esprime in maniera corretta e limpida, sembra suggerire Plotino, ciò fu dovuto alla necessità di tenere conto delle credenze diffuse ai suoi tempi e non a un difetto di consapevolezza; lo sforzo interpretativo del filosofo è invece in grado di porre i versi nella luce corretta.

5 Omero, Plutarco e Plotino

Vi sono certamente punti di contatto tra l'interpretazione plutarca e quella plotiniana dei versi omerici. Entrambi i pensatori si discostano dalla concezione omerica dell'Ade a partire dallo svilimento dell'esistenza terrena e integrano nel loro sistema la promessa, di derivazione platonica, del ricongiungimento dell'anima disincarnata con la dimensione intelligibile. Al contrario, Omero aveva descritto l'aldilà come il luogo della cieca ripetizione dei tratti caratterizzanti della vita terrena, sottratti all'orizzonte esistenziale in cui assumevano pienezza di senso. Diverso è tuttavia l'accento che Plutarco e Plotino pongono sul modo in cui l'identificazione dell'anima con l'intelligibile ha luogo. Diversa è anche l'ottica adottata per confrontarsi con il mito. Plutarco è attento a integrare i versi di Omero nella propria argomentazione, che assume essa stessa la veste del mito. L'*Odissea* è chiamata a confermare la validità del racconto filosofico sul destino dell'anima giunta sulla Luna. Come in Omero, nel pensiero di Plutarco l'aldilà è collocato in un luogo fisico. La precisione con cui il destino dell'anima viene delineato corrisponde a una preoccupazione religiosa, oltre che filosofica. Il cosmo di Plutarco è fondato sulla relazione reciproca tra le sue componenti. L'intelligibile, cui la graduale disincarnazione dell'anima tende, è già presente alla condizione umana durante la vita sulla terra, e interagisce costantemente con gli altri due elementi, l'anima e la materia. Esso presenta un carattere di profonda alterità rispetto alla materia, che ne è tuttavia attratta e si sforza di adeguarsi al richiamo del *voûς*. La vita è insomma intimamente orientata a risolversi nella parte migliore di sé e l'esistenza ha senso nella misura in cui contribuisce a tale processo di approssimazione. Tratto non trascurabile del mito plutarco è

che le diverse fasi di purificazione siano patrocinate dagli dèi della tradizione. Demetra, Ermes, Persefone, divinità legate alle religioni dei misteri, assolvono nel racconto del *De facie* la funzione di presiedere il trapasso dell'anima dal corpo alla Luna e infine alla sfera noetica.⁶⁹ Plutarco si preoccupa di saldare l'elaborazione filosofica platonica con il mito omerico e con le credenze proprie della religione greca. Ne deriva un orizzonte escatologico armonioso e rassicurante per l'uomo che già sulla terra dimostri di condurre un'esistenza pia.

In Plotino il mito viene depurato razionalmente e in parte svuotato della sua funzione. Esso diventa oggetto della riflessione filosofica: ne costituisce il punto di partenza, ma l'esito è una presa di distanza dal dettato omerico. Mancano nell'interpretazione di Plotino i tradizionali punti di riferimento religiosi che Plutarco si sforza ancora di difendere. Anzitutto, la geografia dell'aldilà viene tratteggiata in termini affatto diversi. Al ricorso ad avverbi di luogo quali ἐκεῖ, ἄνω, κάτω non fa seguito la delineazione di un paesaggio oltremondano localizzato nello spazio cosmico. Plotino si discosta da Omero non meno che da Platone: gli stessi concetti di colpa, riscatto e beatitudine non giocano un ruolo significativo nel suo orizzonte filosofico. All'idea di una sorte beata si sostituisce la condizione di purezza dell'anima non discesa. La totalità razionale cui l'anima anela è situata altrove rispetto alla sfera dell'esistenza fisica. Le indicazioni spaziali rivestono pertanto un ruolo metaforico: esse sono punti di riferimento inevitabili, quando ci si esprime con il linguaggio degli uomini, profondamente radicato nel sensibile; si tratta pur sempre di un parlare per immagini, inadatte a cogliere il carattere puramente intellettuale della realtà più autentica. La sicurezza di potere localizzare in un luogo fisico il destino della propria anima dopo la morte viene dunque meno. Una delle caratteristiche dell'Ade omerico, l'opacità effimera dell'εἶδωλον, viene trasferita all'esistenza incarnata. Si percepisce a tratti una certa riluttanza da parte di Plotino nel negare consistenza all'anima inferiore, poiché ciò comporta l'annullamento *sub specie aeternitatis* dell'esistenza individuale - in tale ottica si inserisce l'articolata riflessione sulla memoria cui si è accennato.⁷⁰ In Plotino il conflitto tra ragione e esistenza si fa acuto e l'affidamento alla contemplazione filosofica risulta l'unica prospettiva consolante rispetto alla vanità delle imprese umane: alla concezione integrata del cosmo plutarcheo, chiuso nella rassicurante contiguità delle dimensioni materiale, psichica e noetica, fanno da contrappunto la tensione centripeta delle anime verso l'ὄλον e la conseguente marginalizzazione dell'esistenza incarnata. Essa viene dipinta come

⁶⁹ Plut. *De facie* 943B.

⁷⁰ In effetti, sembra di capire da *Enn.* VI.4 [22].16.36-47 che il filosofo cancelli del tutto il riflesso delle proprie azioni mondane, volgendosi al proprio Sé più autentico.

un intralcio, piuttosto che come una possibilità di riscatto in una prospettiva ultramondana. Se ad avviso di Plutarco nel corso della trasmigrazione dell'anima da uno stato all'altro permangono per qualche tempo le tracce riconoscibili degli stadi precedenti,⁷¹ in Plotino la traccia dell'intelligibile nell'anima è indice della sua alterità radicale rispetto alla materia:⁷² è una ferita, che diviene sorgente di verità agli occhi del puro contemplatore.

6 Conclusioni

L'Eracle omerico mantiene nei secoli la sua indecifrabilità originaria e alimenta il costante esercizio ermeneutico dei filosofi platonici. È difficile stabilire se sia lecito parlare di una vera e propria tradizione interpretativa: è indiscutibile la centralità dei versi omerici nella riflessione dei pensatori di scuola platonica, ma è altrettanto vero che il cimento con il medesimo problema culturale assume toni diversi a seconda della sensibilità dell'interprete che ne attualizza il senso nella propria epoca. Una distinzione centrale riguarda l'appello a Omero come fonte in possesso di una conoscenza divina, come afferma Plutarco e come sosterrà in seguito Proclo,⁷³ ritornando sul medesimo passo dell'*Odissea*. Proclo riconosce nella divinizzazione dell'Eracle omerico l'esito della sua iniziazione alle religioni dei misteri: la tradizione seriore dell'Eracle eleusino viene proiettata sul testo omerico. Tale atteggiamento è proprio di chi intende attribuire ad Omero l'elaborazione consapevole di una dottrina dell'anima conforme alla concezione platonica. Il circolo di Plotino manifesta viceversa un approccio critico al testo omerico: la sua interpretazione si dimostra consapevole delle contraddizioni interne al testo dell'*Odissea*. Il suo discepolo Porfirio segue la tradizione alessandrina nell'atetizzare i versi 602-603, proprio quelli relativi alla duplice sorte di Eracle, e ciò si riflette nella mancata citazione del passo omerico in contesti che pure affrontano tematiche affini.⁷⁴ Ciò nulla toglie all'idea,

⁷¹ Plut. *De facie* 944F-945A.

⁷² Leroux 1992, 251: «elle exprime (...) le signe vivant d'une tension réelle, dans laquelle la différence se relie à l'origine».

⁷³ Procl. *In Plat. Remp.* 1.120.12 ss. Kroll.

⁷⁴ Porph. *QH* 11.568 ss. τοὺς δὲ δύο στίχους καὶ ἡμεῖς ἀθετοῦμεν· εἶδωλον καὶ τέρπεται ἐν θοαλίης. Non vi sono del resto argomenti sufficienti per supporre un'influenza del passo odissiaco sulla riflessione di Porfirio sull'anima, salvo una delle *Sententiae* (29.1-3 Mommert) in cui egli ritorna sul problema dell'anima nell'Ade, dove l'anima a rigore non può risiedere se non nella forma del suo simulacro. È tuttavia significativo che Porfirio, che affronta qui un tema plotiniano, non si richiami esplicitamente ai versi omerici e anzi nel *De Styge* (ap. Stob. I.49 p. 53 Wachsmuth) ponga Eracle, nella sua veste eroica tradizionale, tra coloro che sono deputati a punire le anime empie, e non tra i condannati all'espiazione, contraddicendo esplicitamente l'*Odissea* (Pépin 1971, 177-8). La succinta

comune tra i neoplatonici, che nei versi di Omero si celi una profonda visione teologica:⁷⁵ anche nel caso di Porfirio, l'atetizzazione dei versi odissiaci si potrebbe spiegare alla luce della sua filosofia, che non riconosce la dottrina dell'anima non discesa. La costituzione del testo di Omero è pertanto specchio di convinzioni filosofiche divergenti all'interno della stessa tradizione platonica. L'esegesi plotiniana si pone con distacco rispetto alla lettera del dettato omerico, ma prende pur sempre le mosse dalla sua lettura.⁷⁶ La distanza si misura specialmente nel confronto con il complesso di valori e credenze sull'aldilà di cui il testo omerico si fa portatore. Non si può certo affermare che l'interpretazione di Plutarco sia più fedele a Omero di quanto lo sia quella di Plotino. Plutarco risponde alla contraddizione insita nell'immagine dei due destini di Eracle percorrendo la via della loro conciliazione in un sistema integrato: proprio l'ispirazione divina di Omero è garanzia del fatto che già nei suoi versi venisse prospettata per l'anima dell'uomo una possibilità di redenzione dopo la morte. Il risultato è un quadro rassicurante, in cui la visione arcaica trova un aggiornamento alla luce di un'escatologia più vantaggiosa per le sorti umane. Plotino parte invece dal testo di Omero per sostenere la propria lettura, che si pone nella dimensione della pura filosofia, prescindendo dalle implicazioni religiose e svilendo con vigore il senso dell'esistenza terrena. Nessuno dei due autori rispetta la lettera degli scritti di Omero: il testo si piega alle diverse sensibilità degli interpreti, mantenendo la propria enigmaticità di fondo. Proprio questo processo consente l'innesto delle teorie platoniche sul corpo vivo della tradizione letteraria e religiosa dei Greci, ma esso stesso è suscettibile di variazioni significative. Se di tradizione si può parlare, essa consiste dunque nella percezione di una coerenza interna alla cultura greca attorno ad alcuni problemi cruciali, sollevati dal testo di Omero. Poco importa che tale omogeneità sia frutto di artificio e si costruisca attraverso l'appropriazione critica di versi spesso estrapolati dal loro contesto originario e sottoposti a riletture arbitrarie.

analisi di Blumenthal 1992 muove dal presupposto che i versi di *Od.* 11.602-603 siano effettivamente un'interpolazione; essa ha tuttavia il pregio di cogliere sinteticamente le conseguenze filosofiche delle diverse letture filologiche del testo tra i neoplatonici.

75 Tale definizione è riconducibile proprio a Porfirio, *De antro* 32.

76 Possiamo fare nostre ancora oggi le suggestive, benché un po' astratte, parole di Vincenzo Cilento: «Plotino non trapassa mai dalla filosofia al mito per trovarvi conferma. Il suo argomentare non si tramuta in favoleggiare; né il *logos* si fa *mythos*» (Cilento 1960, 251).

Bibliografia

- Algra, K. (2018). «Arius Didymus as a Doxographer of Stoicism: Some Observations». Mansfeld, J.; Runia, D.T. (eds), *Aetiana IV. Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*. Leiden; Boston: Brill, 53-102.
- Andersen, O. (2012). «Older Heroes and Earlier Poems. The Case of Heracles in the ‘Odyssey’». Andersen, O.; Haug, T.T.D. (eds), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 138-51.
- Baltes, M. (2000). «La dottrina dell’anima in Plutarco». *Elenchos*, 21, 245-70.
- Blumenthal, H.J. (1992). «Pronouns, Dead Persons and Some Neoplatonists». *LCM*, 17(4), 64.
- Bonazzi, M. (2010). «Plutarque et l’immortalité de l’âme». Brouillette, X.; Giavatto, A. (eds), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque. Stratégies et méthodes exégétiques*. Leuven: Leuven University Press, 75-89.
- Brancacci, A. (2005). *Antisthène. Le discours propre*. Trad. fr. di Aubert, S. Paris: Vrin [“Oikeios logos”: la filosofia del linguaggio di Antistene. Napoli: Bibliopolis (1990)].
- Bremmer, J. (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Brenk, F.E. (1973). «A Most Strange Doctrine”. Daimon in Plutarch». *CJ*, 69, 1-11.
- Brenk, F.E. (1994). «The Origin and the Return of the Soul in Plutarch». García Valdés, M. (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas = Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco* (Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo de 1992). Madrid: Ediciones Clásicas, 3-24.
- Brisson, L. (2006). «La place de la mémoire dans la psychologie plotinienne». *EPlaton*, 3, 13-27. <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.979>.
- Chiaradonna, R. (2009). «Esiste un’etica nella filosofia di Plotino?». Donatelli, P.; Spinelli, E. (a cura di), *Il senso della virtù*. Roma: Carocci, 61-72.
- Chiaradonna, R. (2019). «Plotinus on Memory, Recollection and Discursive Thought». Castagnoli, L., Ceccarelli, P. (eds), *Greek Memories: Theories and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press, 310-24.
- Cilento, V. (1960). «Mito e poesia nelle ‘Enneadi’ di Plotino». *Les sources de Plotin. Entretiens sur l’antiquité classique* (Vandoeuvres-Genève, 21-29 Août 1957), tome 5. Genève: Fondation Hardt, 243-323.
- Davis, M. (2011). *The Soul of the Greeks: An Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.
- Deuse, W. (1983). *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Di Benedetto, V. (a cura di) (2016). *Omero: Odissea*. Milano: BUR.
- Dolcetti, P. (2016). «Luciano e gli eroi nell’aldilà: ispirazione omerica e divergenze strutturali (‘Dialoghi dei morti’ XXIII e XXVI)». *Annali Online dell’Università di Ferrara – Lettere*, 11(2), 27-40. <http://dx.doi.org/10.15160/1826-803X/1399>.
- Donini, P. (2011). *Plutarco: Il volto della Luna*. Napoli: D’Auria.
- Edmonds, R.G. (2014). «A Lively Afterlife and Beyond: The Soul in Plato, Homer and the Orphica». *EPlaton*, 11. <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.517>.
- Emilsson, E.K.; Strange, S.K. (eds) (2015). *Plotinus: Ennead VI.4 and VI.5*. Las Vegas; Zürich; Athens: Parmenides Publishing.

- Works. Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by the International Plutarch Society.* Málaga; Logan (UT): Utah State University Press, 333-43.
- Pérez Jiménez, A. (2016). «Selenographic Description: Critical Annotations to Plutarch, ‘De facie’ 944 C». Opsomer, J., Roskam, G., Titchener, F.B. (eds), *A Versatile Gentleman: Consistency in Plutarch’s Writing. Studies Offered to Luc Van Der Stockt on the Occasion of His Retirement.* Leuven: Leuven University Press, 255-65.
- Petzl, G. (1969). *Antike Diskussionen über die beiden Nekyiai.* Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Remes, P. (2008). *Neoplatonism.* Stocksfield: Acumen Publishing.
- Rohde, E. (1895). «Nekyia». *RhM*, 50, 624-7.
- Schein, S.L. (2002). «Mythological Allusion in the ‘Odyssey’». Montanari, F. (a cura di), *Omero tremila anni dopo.* Roma: Edizioni di storia e letteratura, 85-101.
- Timotin, A. (2012). *La démonologie platonicienne: histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens.* Leiden: Brill.
- Tornau, C. (Hrsg.) (1998). *Plotin: Enneaden VI 4-5 [22-23]. Ein Kommentar.* Stuttgart; Leipzig: Teubner.
- Wolfson, H.A. (1962). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam.* 2 vols. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Hom. *Od.* 12.42-43: una proposta di interpretazione

Morena Deriu

Università degli Studi di Cagliari, Italia

Abstract The aim of this paper is to analyse Hom. *Od.* 12.42-43 to show how Circe's description of the danger posed by the Sirens can be related to Odysseus' return to Ithaca. In fact, a literary and textual analysis, which also concerns the presence of similar motifs in the *Iliad*, will show how the unnamed νοστήσας, γυνή, and τέκνα alluded to by Circe can be typically associated to the characters of Odysseus, Penelope, and Telemachus such as they are portrayed when the hero returns to Ithaca.

Keywords Greek epic. Homer. Odyssey. Sirens. Nostos.

Sommario 1 Introduzione. – 2 L'immaginario del ritorno: la sposa al fianco dell'eroe. – 3 Nessuna gioia per il *nostos* mancato. – 4 L'immaginario del ritorno: storia di un νήπιον τέκνον divenuto adulto. – 5 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2019-06-26
Accepted	2020-03-28
Published	2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Deriu, M. (2020). "Hom. *Od.* 12.42-43: una proposta di interpretazione". *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 73-84.

DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2020/01/004

1 Introduzione

Ad apertura del XII canto dell'*Odissea*, Circe mette in guardia Odisseo sui pericoli che lo attendono, ora che, rientrato dall'Ade, sta per lasciare definitivamente Eea (12.39-54). A detta della ninfa, la prima tappa del viaggio vedrà protagoniste le Sirene, incantatrici di qualsiasi uomo si avvicini (12.39-40 Σειρήνας μὲν πρῶτον ἀφίξεις, αἶ ῥά τε πάντας ἄνθρώπους θέλγουσιν, ὅτις σφέας εἰσαφίκηται). Della loro malia la dea illustra brevemente le conseguenze: l' incauto navigante che ne ascolti la voce non vedrà il dì del ritorno con la moglie e i figli di nuovo al suo fianco (12.41-43 ὅς τις ἀδρείη πελάση καὶ φθόγγον ἀκούσῃ | Σειρήνων, τῶ δ' οὐ τι γυνὴ καὶ νήπια τέκνα | οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται). Strumento del sortilegio è un 'limpido canto' (12.44 λιγυρῆ (...) ἀοιδῆ), mentre lo scenario di morte che circonda le creature (cf. 12.45-46 ἦμεναι ἐν λειμῶνι· πολὺς δ' ἄμφ' ὀστεόφιν θῆς | ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δέ' ρινοὶ μινύθουσι) esplicita sinistramente i termini del mancato ritorno.¹

Il passo prospetta due fra i temi più comuni nel poema, il naufragio e il ricongiungimento della famiglia, i quali compaiono in parallelo anche altrove nell'*Odissea* (cf. 5.394-399, 23.233-236).² Scopo di questo contributo è proporre un'analisi di *Od.* 12.42-43, al fine di chiarire secondo quali termini la rappresentazione della minaccia incarnata dalle Sirene, così come delineata da Circe, rimandi allo scenario dell'effettivo ritorno a casa di Odisseo. In questo modo, sarà possibile rintracciare dietro alle generiche figure del νοστήσας, della γυνή e dei τέκνα, che animano la profezia, altrettanti personaggi centrali - e, dunque, tutt'altro che generici - per il poema.

Una precedente versione di questo contributo è stata letta da Andrea Ercolani, Tristano Gargiulo e Michele Napolitano. A loro e agli anonimi revisori vanno i miei ringraziamenti per le osservazioni e i suggerimenti. Di eventuali errori o mancanze resto la sola responsabile.

1 Le Sirene fanno la loro comparsa nell'*Odissea* all'interno di un passo sostanzialmente privo di problemi testuali ma ricco di sfide interpretative. Si pensi, a titolo esemplificativo, alla pregnanza semantica dei tre termini - φθόγγον (12.41), ἀοιδῆ (12.44) e ὄπ(α) (12.52) - con cui, in dodici versi, si fa riferimento alla voce e al canto delle enigmatiche creature (cf. Pucci 2014 con bibliografia) o, ancora, alla misteriosa presenza intorno alle stesse di ossa che imputridiscono, senza che sia espresso chiaramente come i loro possessori giungano a morte (sull'ambiguità di questo scenario, Bettini, Spina 2007, 81).

2 Per lo sviluppo in parallelo di questi motivi, Friedrich 1981, 133-7 con bibliografia.

2 L'immaginario del ritorno: la sposa al fianco dell'eroe

In una nota alla propria edizione dell'*Odissea*, Ameis e Hentze fanno riferimento a una possibilità interpretativa (avanzata anche da Düntzer e allusa da Curti), secondo cui, ai vv. 42-43 del XII canto (Σειρήνων, τῷ δ' οὐ τι γυνὴ καὶ νήπια τέκνα | οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάννυται), «der Singular παρίσταται setzt als Subjekt γυνὴ voraus».³ L'osservazione, non argomentata dagli studiosi, pare suggerire la possibilità che il verbo possa trovarsi al singolare non per attrazione con il soggetto più prossimo (il collettivo τέκνα).⁴ Per quanto, forse, nemmeno propriamente concordato con il nominativo γυνή, παρίσταται potrebbe essere per certi versi semanticamente attratto nella sfera del sostantivo e dell'immaginario associato alle figure femminili e, in particolare, a Penelope all'interno del poema.⁵ Su 41 occorrenze odissiache di παρίστημι, infatti, nel 59% dei casi

³ Ameis, Hentze 1908, 180 nota 43, cf. Düntzer 1863, 95: «bei παρίσταται ist bloß γυνὴ gedacht. vgl. β, 249 f.»; Curti 1999, 63: «παρίσταται, singolare, sarà concordato con il soggetto principale γυνή o, più probabilmente, con il neutro plurale νήπια τέκνα; γάννυται può riferirsi a entrambi i soggetti oppure, ancora una volta, al neutro plurale». Diversamente da παρίσταται, il plurale γάννυται (a chiusura della scena) è metricamente necessario, mentre l'assonanza in velare e nasale con γυνή (posto ad apertura del passo) rafforza l'idea che soggetti del verbo siano sia la 'sposa' sia i νήπια τέκνα.

⁴ Heubeck (1983) e West (2017), che stampano παρίσταται, riportano in apparato παρίσαντ' come proposta, rispettivamente, di Kayser e Ameis e del solo Kayser, e Chantraine (1953, 18) allude a παρίσαντ' rigettandolo per poca verosimiglianza e attribuendolo a Stanford.

⁵ Nelle traduzioni di *Od.* 12.42-43 (Σειρήνων, τῷ δ' οὐ τι γυνὴ καὶ νήπια τέκνα | οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάννυται), γυνή e τέκνα sono resi come soggetti, ambedue, di παρίσταται e γάννυται (cf. Voß 1781; Murray 1919; Calzecchi Onesti 1963; Privitera in Heubeck 1983; Bérard 1963; Jaccottet 1992; Curti 1999; Ferrari 2001; Di Benedetto 2010; Weiher 2013, recentemente ripubblicato da De Gruyter; Wilson 2017). Due forme verbali con numeri diversi farebbero da predicato ai medesimi sostantivi (cf. *Il.* 6.233) e, fra τέκνα e παρίσταται, sarebbe presente una forma di attrazione (cf. Chantraine 1953, 18; Devine, Stephens 2000, 157), in cui a fronte di due o più soggetti, il verbo può non essere espresso al plurale ma accordarsi al singolare con il soggetto più prossimo (cf. *Il.* 2.616-617, 4.270-271, 15.241-242, 17.556-557, 21.611, *Od.* 17.207), senza che ciò sia necessariamente legato a esigenze metriche (cf. *Il.* 2.339, 3.327, *Od.* 12.42-43, 14.291, 19.471). A questo proposito, può essere significativo notare come questa forma di attrazione non sia presente in *Od.* 19.462-463 (εἰς Ἴθάκην. τῷ μὲν ῥα πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ | χαῖρον νοστήσαντι καὶ ἐξερείνον ἕκαστα), locus parallelo a *Od.* 12.42-43 (per Finkelberg 1989, 191, i due passi sono caratterizzati da andamento solo apparentemente formulare), senza essere imputabile alla metrica. Rispetto all'ipotesi (per cui si veda la nota 3) avanzata da Ameis, Hentze (1908, 180 nota 43), Düntzer (1863, 95) e Curti (1999, 63), la mancanza di attrazione tra μήτηρ e χαῖρον (19.462-463) parrebbe di interesse, anche perché si verifica in un contesto in cui il fenomeno, in altri casi, compare (contesti di marcata vicinanza, quando non di contiguità, tra soggetto e predicato, sia all'interno del medesimo verso [cf. *Il.* 2.339, 2.616-617, 3.327, 21.611, *Od.* 14.291, 17.207, 19.471] sia in *enjambement* [cf. *Il.* 4.270-271, 15.241-242, 17.556-557]). Un fatto che sembrerebbe destabilizzare il riconoscimento, *tout court*, del fenomeno di attrazione nel γυνὴ καὶ νήπια τέκνα (...) παρίσταται di *Od.* 12.42-43, locus dove non si verificano le condizioni di prossimità tra soggetto e predicato tipiche dei passi in cui l'attrazione compare.

il soggetto è di genere femminile (e.g., un'ancella, Atena, Circe, una donna, Elena, Penelope), mentre su 51 occorrenze di *νοστήω* (in *Od.* 12.43 in contiguità con *παρίστημι*) il 100% ha un soggetto maschile.⁶

In un mondo in cui la sfera del *nostos* è rappresentata come tipicamente virile e quella dell'attesa del ritorno come caratteristicamente femminile, lo stretto accostamento di questi due verbi in *Od.* 12.43 (*οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται*) parrebbe veicolare quella tensione rilevata da Vernant «all'interno della rappresentazione arcaica dello spazio [... il quale] esige un centro, un punto fisso, dotato di valore privilegiato, a partire dal quale si possano orientare e determinare delle direzioni».⁷ In questa raffigurazione dello spazio, quello «domestico (...) ha, per il Greco, connotazione femminile (...). La donna è nel suo ambiente quand'è a casa. Qui è il suo posto; in linea di principio, non deve uscirne. L'uomo rappresenta, invece, nell'*oikos*, l'elemento centrifugo: spetta a lui lasciare il recinto rassicurante del focolare per affrontare le fatiche, i pericoli, gli imprevisti dell'esterno, tocca a lui (...) entrare in commercio con ciò che è straniero».⁸

Nell'immaginario delineato da Circe, quindi, con *νοστήω* e *παρίστημι* in contiguità, l'elemento maschile e centrifugo riconosciuto da Vernant può essere plausibilmente individuato nella generica figura del *νοστήσας*, che non tornerà a casa se ascolterà con imperizia la voce delle Sirene. Una figura indistinta, certo, ma che può facilmente evocare il personaggio di Odisseo sulla via del ritorno a Itaca e, nel momento in cui la profezia è formulata, a un passo dall'incontro con le mitiche creature. Su questa linea, la *γυνή* richiamata dalla dea sembrerebbe evocare, solo a un primo sguardo, un'immagine generica di donna, mentre - in parallelo con il *νοστήσας* - potrebbe più direttamente rimandare a una figura specifica, centrale almeno quanto Odisseo. Penelope starà infatti di nuovo al fianco dell'eroe *νοστήσας*, se e quando il movimento centrifugo dell'uomo avrà termine e, con riferimento alla profezia di Circe, quest'ultimo riuscirà a far ritorno a Itaca (anche) per non essersi avvicinato impreparato alle Sirene (cf. 12.41-42 *ὅς τις αἰδρεῖη πελάση καὶ φθόγγον ἀκούσῃ | Σειρήνων*).

A questo riguardo, può risultare suggestivo che proprio il verbo *παρίστημι* sia riferito a Penelope in altre due occasioni nel poema, ambedue rappresentative della fine di quell'attesa del ritorno così emblematicamente allusa da Circe. Nella prima, in *Od.* 20.94 (*ἴδη*

⁶ Sulla dimensione della *stasis*, opposta alla *dynamis*, come caratteristica della donna omerica, Llorente 2015, in partic. 96-7 con riguardo a Penelope (cf. Burzacchini 2002, 172 nota 11 per l'ospitalità stanziale della donna rispetto all'eroe, impegnato in avventure al di fuori dell'*oikos*, come appunto ed emblematicamente Odisseo). I dati percentuali sulle occorrenze odissiache di *παρίστημι* e *νοστήω* derivano da un'analisi delle attestazioni dei due verbi, ricavate da una ricerca sul *TLG Online*.

⁷ Vernant 1965, 152.

⁸ Vernant 1965, 155-6.

γινώσκουσα παρεστάμεναι κεφαλῆφι), dopo la notte sotto mentite spoglie a casa, Odisseo in dormiveglia ascolta la donna piangere per aver sognato di avere vicino un uomo somigliante allo sposo (20.87-92). Allora, all'eroe «parve nell'animo | che, ravvisatolo, essa stesse vicino al suo capo» (20.93-94).⁹ L'infinito παρεστάμεναι occupa al v. 94 la medesima posizione metrica di παρίσταται in 12.43, dopo la cesura trocaica.¹⁰

Nella seconda occorrenza (23.87 ἤ παρσῆσα κύσειε κάρη καὶ χεῖρε λαβοῦσα) Penelope ha appena appreso da Euriclea l'identità del mendicante e la strage dei pretendenti, ma la sposa di Odisseo è titubante. Convinta dell'ineluttabilità della sorte toccata a quest'ultimo (cf. 23.67-68 αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς | ὤλεσε τηλοῦ νόστον Ἀχαιῖδος, ὤλετο δ' αὐτός), 'discese dalle stanze di sopra: nel cuore | era incerta, se interrogare da lontano il marito | o, accostatasi, prendere e baciarli il capo e le mani' (23.85-87 πολλὰ δέ οἱ κῆρ | ὄρμαιν', ἢ ἀπάνευθε φίλον πόσιν ἔξερεεῖνοι, | ἢ παρσῆσα κύσειε κάρη καὶ χεῖρε λαβοῦσα).¹¹ Dall'opposizione tra la scelta di parlare all'uomo da 'lontano', 'in disparte', ἀπάνευθε, o baciarlo e abbracciarlo standogli vicino, παρσῆσα (cf. 17.35 e 22.499 καὶ κύνεον ἀγαπαζόμεναι κεφαλὴν τε καὶ ὄμους), pare emergere ancora una volta la pregnanza semantica dell'immagine della donna che, al ritorno dell'eroe, gli starà nuovamente e fisicamente accanto, un'immagine domestica, che può essere accostata allo scenario evocato da Circe all'interno della profezia.

3 Nessuna gioia per il nostos mancato

Il rischio di un mancato ricongiungimento del protagonista del *nostos* con i suoi cari è, come ricordato in apertura, fra i motivi principali dell'*Odissea*, senza che possa essere considerato esclusivo del poema. In *Il.* 14.503-505 l'immagine della sposa destinata a non provare gioia per il ritorno dello sposo è espressa dalla negazione del medesimo

⁹ «Alla mente di Odisseo si affaccia d'improvviso una viva immagine o fantasia di ciò che è una meta ardentemente desiderata e ora prossima a realizzarsi: la moglie ha ormai riconosciuto la sua identità; ecco che le difficoltà dello svelarsi, il dovere di eliminare i Proci, non si pongono più. Non si potrebbe immaginare un più perfetto avverarsi dei suoi desideri» (Russo 1985, 269). Sulla stessa linea il commento di de Jong (2001). La traduzione di questo e dei seguenti passi dell'*Odissea* è di G.A. Privitera.

¹⁰ La formula παρεστάμεναι κεφαλῆφι di *Od.* 20.94 «è simile ma non identica a στή δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς, che sempre accompagna l'apparire di sogni e visioni sopra la testa [il corsivo è di Russo] del dormiente» (Russo 1985, 269).

¹¹ «Lo schema delle cosiddette 'scene di riflessione', noto dall'*Iliade*, è qui modificato, nella misura in cui Penelope (88 sgg.) non si decide per nessuna delle due possibilità, ma sceglie una terza via. Al poeta non interessa tanto la scelta, quanto la rappresentazione dello stato d'animo di Penelope, e cioè l'indecisione dei suoi sentimenti e l'incertezza sul giusto comportamento» (Férrandez-Galiano, Heubeck 1987, 292).

verbo utilizzato da Circe.¹² In piena battaglia delle navi, Peneleo ordina che si dica al padre e alla madre di Ilioneo di piangerlo nelle proprie dimore (cf. 14.501-502); «neppure la sposa di Promaco, figlio di Agenore, l gioirà [scil. γανύσσεται] per il suo sposo che ritorna», quando «i figli degli Achei» con le navi faranno rientro da Troia (14.503-505 οὐδὲ γὰρ ἢ Προμάχοιο δάμαρ Ἀλεγηνορίδαο ἰ ἀνδρὶ φίλω ἔλθόντι γανύσσεται, ὅππότε κεν δὴ ἰ ἐκ Τροίης σὺν νηυσὶ νεώμεθα κοῦροι Ἀχαιῶν).

La presenza dell'*hapax* odissiacο γάνυνται in *Od.* 12.43 – che, attraverso l'assonanza della velare e della nasale, pare icasticamente richiamare a chiusura della scena la γυνή, con cui il piccolo quadro si era aperto – sembra suggerire la possibilità di un cauto accostamento tra i motivi che animano l'immaginario odissiacο e iliadico. Entrambi i contesti prediligono, infatti, γάνυμαι a fronte degli altri verbi messi a disposizione dalla lingua omerica per esprimere l'azione del gioire, γηθέω e χαίρω, il secondo dei quali riferito a una γυνή (nello specifico, Penelope) e alla gioia (immaginata da Leocrito) per il ritorno dello sposo in *Od.* 2.249-250 (οὐ κέν οἱ κεχάροιτο γυνή, μάλα περ χατέουσα, ἰ ἔλθόντ', ἀλλά κεν αὐτοῦ ἀεικέα πότμον ἐπίσποι).¹³

La figura della sposa destinata a non gioire per il mancato ritorno dell'eroe – un fatto che, nella profezia di Circe, appare connesso alla possibilità che l'incauto navigante ascolti la voce delle Sirene (cf. 12.41) – sembra quindi assumere i tratti di una sorta di incarnazione domestica del fallimento del *nostos*.

La scena delineata dalla signora di Eea include, però, un ulteriore elemento: accanto alla sposa compaiono anche i 'figli bambini' (12.42 νήπια τέκνα), associati alla donna da un καί coordinante e da un'assonanza in nasale.¹⁴

4 L'immaginario del ritorno: storia di un νήπιον τέκνον divenuto adulto

Su un totale di 34 occorrenze all'interno dell'*Odissea*, il sostantivo τέκνον/τέκνα svolge funzione di soggetto solamente in 12.42, un fatto che può essere considerato indicativo della centralità della festosa

¹² Il passo è citato anche da Finkelberg (1989, 191) all'interno di un confronto con *Od.* 12.42-43 e 19.462-463, per cui si veda sopra.

¹³ «Die Nuance nicht überall nachweis-, aber fast immer (...) annehmbar und allgemein durch Vergleich der Anwendungsbereiche einleuchtend: γηθέω meist bei erbetenen günstigen Vorzeichen, χαίρω bei unerwarteten» (*LfgRE*, s.v. «γηθέω», cc. 53-56). *Od.* 2.249-250 è confrontato con 12.43 già da Düntzer (1863, 95, per cui si veda sopra la nota 3).

¹⁴ Cf. *LfgRE*, s.v. «νήπιος», c. 42.

accoglienza anche dei figli.¹⁵ A questo riguardo, può essere inoltre osservato come anche la forma di coordinazione che lega *παρίσταται* e *γάννυται*, per mezzo di una doppia negazione, *παί* attira l'attenzione proprio sul secondo elemento (12.42-43 οὐ τι γυνή καὶ νήπια τέκνα | οἶκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάννυται).¹⁶ Alla prima negazione, che precede significativamente *γυνή* (12.42 οὐ τι γυνή), segue infatti un οὐδέ con funzione - secondo la definizione di Denniston - 'responsiva'.¹⁷ In quanto tale, come congiunzione che arriva in seguito a una frase già negativa, οὐδέ si trova a esprimere una relazione tra due idee separate «with a sense of climax»,¹⁸ come l'italiano 'nemmeno' e l'inglese 'neither'.

Sul piano linguistico, la negazione sembra quindi suggerire che l'immagine di Od. 12.42-43 possa presentarsi come una sorta di *climax*, in cui il panorama tratteggiato da Circe 'si allarga' progressivamente. Come ben argomentato sul piano generale da F. Lambert, infatti, «avec οὐδέ [il grassetto è dell'Autore] on n'a pas une simple coordination de propositions distinctes mais une forme d'intégration dans une série négative. On retrouve là en fait non pas un simple *et ne pas* mais plutôt un *pas non plus* [i corsivi sono di Lambert]. On a ainsi une forme de gradation dans la négation, au moins sur un plan quantitatif», un'osservazione, quest'ultima, che potrebbe anche essere posta cautamente in relazione con il differente numero di *παρίσταται* e *γάννυται*.¹⁹

Od. 12.42-43 rientra, inoltre, tra i pochi passi odissiaci in cui donne e infanti appaiono insieme come destinatari privilegiati delle conseguenze del mancato ritorno di un *νοστήσας*, un tema che compare invece con maggiore frequenza per i guerrieri dell'*Iliade* (in ragione, verosimilmente, del diverso argomento dei poemi), a significare il focolare e la pace lontani e, metonimicamente, la vita ormai perduta (cf. *Il.* 2.136 αἱ δὲ που ἡμέτερά τ' ἄλοχοι καὶ νήπια τέκνα, 4.238 ἡμεῖς αὐτ' ἄλόχους τε φίλας καὶ νήπια τέκνα, 6.95 e 276 ἄστυ τε καὶ Τρώων ἀλόχους καὶ νήπια τέκνα, 310 ἄστυ τε καὶ Τρώων ἀλόχους καὶ νήπια τέκνα, 18.514 τεῖχος μὲν ῥ' ἄλοχοί τε φίλαι καὶ νήπια τέκνα, cf. 5.688 εὐφρανέειν ἄλογόν τε φίλην καὶ νήπιον υἴον,

¹⁵ Nell'*Iliade*, su 42 occorrenze, *τέκνον* fa da soggetto in due occasioni: 2.136-137 (αἱ δὲ που ἡμέτερά τ' ἄλοχοι καὶ νήπια τέκνα | εἶατ' ἐνὶ μεγάροις ποτιδέγμεναι) e 18.514-515 (τεῖχος μὲν ῥ' ἄλοχοί τε φίλαι καὶ νήπια τέκνα [ῥύατ' ἐφεσταότες]).

¹⁶ Nella lingua greca la tendenza a duplicare una negazione è comune, cf. Denniston 1954, xxxix nota 3: «Naturally, the units connected are normally *eiusdem generis*. But this is by no means a hard and fast rule».

¹⁷ «In conformity with the Greek tendency to duplicate negatives, we often find οὐδέ reinforced by another negative. Thus οὐ is followed by responsive οὐδέ» (Denniston 1954).

¹⁸ Denniston 1954, xl, cf. 192-3 e 196.

¹⁹ Lambert 2012, 101.

6.366 οἰκῆας ἄλοχόν τε φίλην καὶ νήπιον υἷόν).²⁰ Per l'*Odisea*, accanto all'occorrenza di 12.42, è possibile citare solo altri due passi in cui donne e infanti compaiono uniti, due luoghi peraltro identici (πὸρθεον, ἐκ δὲ γυναῖκας ἄγον καὶ νήπια τέκνα, 14.264 = 17.433), dove Odisseo mendicante rievoca a Eumeo (14.264) e ad Antinoo (17.433) il brutale scenario di guerra e saccheggio, di cui sarebbe stato protagonista in Egitto nei panni del Cretese.²¹

In tutti questi passi, l'espressione νήπια τέκνα è solitamente riferita a figli privati del padre e rimasti con la sola compagnia della madre, bambini con tutta probabilità destinati a non crescere e a rappresentare un punto di disconnessione nella linea familiare dell'eroe, di cui non prenderanno il posto.²² Così, in *Od.* 12.42, secondo quanto condivisibilmente sostenuto da Briand, «l'imprudent est celui qui ne retrouvera ni femmes ni enfants, l'échec du *nostos* étant le châtement du héros qui n'est pas assez adulte, à la fois maître de lui-même, lucide et respectueux du destin, et, par sa propre impuissance, empêchera son fils, qu'il ne pourra plus protéger, d'accéder au statut social et éthique qui devait être le sien, un fois devenu grand».²³

Al momento della partenza per Troia, Odisseo ha lasciato a Itaca un figlio ancora νήπιος, un aspetto ribadito in più luoghi all'interno del poema (cf. 2.313-314, 11.448-450, 19.19, 21.93-95), al cui esordio Telemaco è, appunto, ripetutamente detto 'infante' (cf. 4.817-818 νῦν αὖ παῖς ἀγαπητὸς ἔβη κοίλης ἐπὶ νηός, ἢ νήπιος, οὔτε πόνων εὔ εἰδῶς οὔτ' ἀγοράων, ma cf. 19.530). Il faticoso farsi adulto del giovane emerge tra i canti e, al momento dell'incontro col padre e, dunque, dell'arrivo del νοστήσας a Itaca, Telemaco è ormai divenuto uomo, quasi contro ogni previsione (18.229, 19.19, 20.310, 21.95), evocando così peculiarmente il motivo dei νήπια τέκνα destinati a non diventare uomini.²⁴

Al momento dell'incontro tra Odisseo e Telemaco fa riferimento (in termini che paiono rilevanti per questo discorso) Agamennone nell'Ade, quando ricorda all'eroe il momento della partenza da Itaca, con Telemaco νήπιος (11.449) tra le braccia della madre (11.448 παῖς δέ οἱ ἦν ἐπὶ μαζῶ), lo stesso Telemaco che - lo anticipa Agamennone nel verso successivo - sarà 'felice', ὄλβιος (11.450), di rivedere il

²⁰ Per un'analisi delle formule con νήπιος, Briand 2011, 201.

²¹ Nell'*Odisea* l'espressione νήπια τέκνα compare in associazione a γυνή (12.42, 14.264, 17.433); nell'*Iliade* è associata a ἄλοχος (2.136, 4.238, 6.309-310, 17.223, 18.514, 24.730).

²² Su questo aspetto, Edmunds 1977, 299.

²³ Briand 2011, 210.

²⁴ Cf. Austin 1969; Clarke 1989, 30-44; Briand 2011, 210-12 proprio in relazione a νήπιος attribuito a Telemaco.

padre e di stringersi finalmente al suo petto.²⁵ Con ὄλβιος, secondo il *DELG*, la lingua omerica qualifica chi gode di quel benessere materiale e di quella prosperità che gli dèi accordano agli uomini.²⁶ Una felicità non pertinente a chi è ancora νήπιος, come parrebbe alluso anche nei versi attribuiti ad Agamennone nell'undicesimo canto: «[noi la lasciamo giovane sposa, | andando in guerra: aveva al seno un figlio | infante, che certo è nel novero degli uomini: | lui felice, perché il caro padre lo vedrà ritornando» (449-450 νήπιος, ὅς που νῦν γε μετ' ἀνδρῶν ἴζει ἀριθμῶ, | ὄλβιος· ἧ γὰρ τόν γε πατήρ φίλος ὄψεται ἐλθῶν).²⁷ Nel passo, νήπιος e ὄλβιος occupano la medesima posizione, ad apertura di due versi contigui, che descrivono Telemaco rispettivamente infante e adulto.

Nelle parole di Agamennone, la felicità che il figlio di Odisseo, ormai uomo, vivrà al ritorno del padre appare così peculiarmente differente da quella intima e privata, ascritta da Circe alla γυνή e ai νήπια τέκνα e sottesa a γάνυνται (12.43), un verbo che esprime «un senso di piacere calmo, sostenuto e intensamente intimo».²⁸ La scelta, da parte della dea, di porre accanto alla sposa di «colui che ritorna» (12.42-43 τῷ (...) νοστήσαντι) dei 'figli bambini' (12.42) pare confermarsi come ulteriormente indicativa di quanto l'immagine di *Od.* 12.42-43 sembri evocare e, al tempo stesso, problematizzare l'universo a cui Odisseo vuole far ritorno, con una donna - nello specifico, Penelope - e dei figli - ma, per l'esattezza, un figlio non più νήπιος - che rischiano di non gioire per il suo arrivo.²⁹

25 «Jem[and]. wird *gesegnet*, *glücklich* genannt (mit folgender Begründg. [*scil.*, Begründung], Ausführg. [*scil.*, Ausführung]), hier bes[onders]». (*LfgRE*, s.v. «ὄλβιος», cc. 36-37, il corsivo è nel *LfgRE*).

26 Cf. *GEW*, 375 s.v. «ὄλβιος»: «Wohlstand, gesegneter Zustand, Reichtum, Glück».

27 Il signore di Micene ha comunicato a Odisseo che non gli verrà morte dalla sposa (11.444 ἀλλ' οὐ σοί γ', Ὀδυσσεύ, φόνος ἔσσειται ἔκ γε γυναικός), la 'saggia Penelope', περίφρων Πηνελόπεια (11.446), 'giovane sposa' (11.447 νύμφην) al momento della partenza dell'eroe per Troia.

28 «e[in]. *ruhiges, anhaltendes u[nd]. intensiv-inniges Freudegefühl*» (*LfgRE*, s.v. «*γάνυμαι», cc. 62-63, il corsivo è nel *LfgRE*). In *Il.* 13.493 (πιόμεν' ἐκ βοτάνης: γάνυται δ' ἄρα τε φρένα ποιμήν), il verbo esprime la gioia di Enea - paragonata a quella di un pastore rispetto al proprio gregge - per i guerrieri che lo seguono; in *Il.* 20.405 (κούρων ἐλκόντων: γάνυται δέ τε τοῖς Ἐνοσίχθων), a esultare è invece Poseidone alla vista di alcuni giovani che conducono all'altare un toro in sacrificio. Finkelberg (1989, 185) evidenzia l'andamento all'apparenza formulare dei due passi, dove γάνυμαι compare nel cuore del verso e dopo la cesura pentemimere.

29 Il plurale νήπια τέκνα è metricamente necessario a fronte di un singolare (νήπιον τέκνον, cf. *Il.* 5.688, 6.366) che sarebbe stato forse più direttamente allusivo della vicenda di Odisseo, Penelope e Telemaco. L'espressione può essere considerata come opportunamente generalizzante, in linea con il maggior numero delle sue occorrenze (*Il.* 2.136, 4.238, 6.95, 276, 310, 18.514, *Od.* 14.264 = 17.433) e con un immaginario in cui la 'monofiliazione' sembrerebbe essere più un'eccezione che la regola. «La presenza di un unico figlio (maschio) come erede costituisce indubbiamente, in una società ad alta mortalità media, anche infantile e giovanile, un rischio: quello della estinzione della

5 Conclusioni

In *Od.* 12.42-43 le figure dello sposo, che (non) ritorna da Troia, e della sposa, che non gioirà per questo (cf. *Il.* 14.503-505), contestualizzate nelle dimensioni del *nostos* e dell'attesa di cui Odisseo e Penelope sono rappresentazioni concrete, 'si allargano' ai νήπια τέκνα, determinando un quadro nel complesso evocativo delle vicende dell'*Odissea*.

La suggestione di motivi che compaiono in termini analoghi in scenari iliadici affini - evocata dalla presenza dell'*hapax* odissiaco γάνυνται (cf. *Il.* 14.503-505) e dall'associazione della donna e dei figli bambini come simboli di una patria lontana e delle conseguenze del mancato ritorno (significativa, a questo riguardo, l'assonanza tra i due soggetti) - permette di introdurre la possibilità che, già in questa prima fase dell'episodio delle Sirene, sia possibile ravvisare *in nuce* quel rapporto con l'immaginario iliadico che è stato riconosciuto, ormai in maniera condivisa, dietro alle parole che le mitiche creature proferiranno al momento dell'incontro con Odisseo (12.184-191), quella promessa di *kleos*, che le Sirene rivolgeranno al signore di Itaca come eroe della guerra di Troia e non del *nostos* e dell'isola (12.189-191 ἴδμεν γάρ τοι πάνθ' ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ | Ἀργεῖοι Τρῳῆς τε θεῶν ἰότητι μόγησαν, | ἴδμεν δ', ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ).³⁰

In tal senso, le conseguenze del ritorno (mancato) a cui la dea allude (12.42-43) paiono evocare peculiarmente anche l'immaginario iliadico, i cui guerrieri sono 'ignari' della possibilità di dover vagare fra mari in tempesta e terre sovranaturali per anni, rischiando la vita forse come e più che in battaglia e finendo col trovare a casa, se non una Clitemestra, nella migliore delle ipotesi un uomo bell'e fatto, un νήπιος divenuto adulto contro ogni aspettativa. Così contestualizzata, l'immagine del pericolo rappresentato dalle Sirene, evocata da Circe a un Odisseo che ha già appreso da Agamennone quale sarà il proprio ritorno (11.444-451), dialoga con il rientro a casa dell'eroe, il quale non si avvicinerà con imperizia alla tentazione delle Sirene e che, anche per questo, arriverà 'a casa'. Allora, prendendo in prestito le parole di Euriclea alla signora di Itaca, la speranza a lungo coltivata avrà finalmente compimento: Odisseo «vivo è tornato al suo focolare, ha trovato te | e suo figlio in casa» (23.54-56 νῦν δ' ἤδη τόδε μακρὸν ἔελδωρ ἐκτετέλεσται | ἤλθε μὲν αὐτὸς ζωὸς ἐφέστιος, εὔρε δὲ καὶ σὲ | καὶ παῖδ' ἓν μεγάροισι).

famiglia nel caso della morte dell'unico successore. Da un lato, vediamo così privilegiata e predicata una discendenza numerosa, capace di meglio garantire la perpetuazione dell'*oikos*. Dall'altro, il 'figlio unico', proprio perché rappresenta una 'scommessa' riproduttiva, acquista i connotati di una figura preziosa e privilegiata» (Longo 1991, 91).

30 «There is, finally, not one line in the Sirens' utterance that does not contain conspicuous formulae or expressions which are, for us, exclusively or almost exclusively Iliadic» (Pucci 1979, 124, cf. Pucci 1987, 209-13). Su questi aspetti si vedano anche Doherty 1995; Ferrari 2004; Bettini, Spina 2007, 82.

Bibliografia

- DELG = Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 2ème éd. Klincksieck.
- GEW = Frisk, H. (1973). *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2. Heidelberg: Winter.
- LfgrE = Snell, B. (Hrsg.) (1991-93). *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Bde. 2-3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- TLG Online = Pantelia, C. (ed). *Thesaurus Linguae Graecae Digital Library*. Irvine: University of California. <http://stephanus.tlg.ucla.edu>.
- Ameis, K.F.; Hentze, C. (1908). *Homer: 'Odyssee'. Gesang 7-12*. Leipzig; Berlin: Teubner.
- Austin, N. (1969). «Telemachos 'Polymechanos'». *CSCA*, 2, 45-63. <https://doi.org/10.2307/25010581>.
- Bérard, V. (1963). *L'Odyssée. "Poésie homérique"*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bettini, M.; Spina, L. (2007). *Il mito delle Sirene. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*. Torino: Einaudi.
- Briand, M. (2011). «À propos de νῆπιος dans l'Illiade et l'Odyssée: ambiguïtés et variations auctoriales, entre récit et performativité». Raymond, E. (éd.), «Vox poetae»: *manifestations auctoriales dans l'épopée gréco-latine = Actes du colloque organisé les 13 et 14 novembre 2008 par l'université Lyon 3*. Paris: De Boccard, 195-213.
- Burzacchini, G. (2002). «La rapsodia di Nausicaa: osservazioni su un idillio mancato». Finis, L.; Citti, V.; Belloni, L. (a cura di), *Odisseo dal Mediterraneo all'Europa*. Amsterdam: Hakkert, 167-88.
- Calzecchi Onesti, R. (1963). *Omero: Odissea*. Torino: Einaudi.
- Chantraine, P. (1953). *Grammaire homérique*, vol. 2: Syntaxe. Paris: Klincksieck.
- Clarke, H.W. (1989). *The Art of the 'Odyssey'*. 2nd ed. Bristol: Bristol Classical Press; Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers.
- Curti, M. (1999). *Omero: 'Odissea'*, Libro XII. Bologna: Cappelli Editore.
- de Jong, I. (2001). *A Narratological Commentary on the 'Odyssey'*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511482137>.
- Denniston, J.D. (1954). *The Greek Particles*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Devine, A.M.; Stephens, L.D. (2000). *Discontinuous Syntax. Hyperbaton in Greek*. New York; Oxford.
- Di Benedetto, V. (2010). *Omero: 'Odissea'*. Milano: BUR.
- Doherty, L.E (1995). «Sirens, Muses, and Female Narrators in the 'Odyssey'». Cohen, B. (ed), *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's 'Odyssey'*. New York; Oxford: Oxford University Press, 81-92.
- Düntzer, H. (1863). *Homers 'Odyssee'*, Bd. 2. Paderborn: Schöningh.
- Edmunds, S.T. (1977). Homeric νῆπιος. *HSPH*, 81, 299-300.
- Féranandez-Galiano, M.; Heubeck, A. (1987). *Omero: 'Odissea', XXI-XXIV*. Traduzione di G.A. Privitera. Milano: Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla.
- Ferrari, F. (2001). *'Odissea' di Omero*. Torino: UTET.
- Ferrari, F. (2004). «Nello specchio del passato: dalle Sirene a Demodoco». *Paideia*, 59, 147-67.
- Finkelberg, M. (1989). «Formulaic and Nonformulaic Elements in Homer». *CPh*, 84, 179-97. <https://doi.org/10.1086/367158>.
- Friedrich, R. (1981). «On the Compositional Use of Similes in the 'Odyssey'». *AJPh*, 102, 120-37. <https://doi.org/10.2307/294303>.

- Heubeck, A. (1983). *Omero: 'Odissea', IX-XII*. Traduzione di G.A. Privitera. Milano: Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla.
- Jaccottet, P. (1992). *Homère: L'Odyssee*. Paris: Éditions La Découverte.
- Lambert, F. (2012). «'Oude' en grec ancien, du pareil au même». *Linguarum varietas*, 1, 99-109.
- Llorente, L. (2015). «La mujer como horizonte mediador entre dos espacios: convergencias entre lo femenino y lo público en el mundo homérico». *Fortunatae*, 26, 87-105.
- Longo, O. (1991). «I figli e i padri. Forme di riproduzione e controllo sociale in Grecia antica». Avezzù, E.; Longo, O. (a cura di), *KOINON AIMA. Antropologia e lessico della parentela greca*. Bari: Adriatica, 78-108.
- Murray, A.T. (1919). *Homer. The "Odyssey"*. With an English Translation by A.T. Murray, Ph.D. in two volumes. London: Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons.
- Pucci, P. (1979). «The Song of the Sirens». *Arethusa*, 12, 121-32.
- Pucci, P. (1987). *Odysseus 'Polutropos'. Intertextual Readings in the "Odyssey" and the "Iliad"*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Pucci, G. (2014). «Le Sirene tra canto e silenzio: da Omero a John Cage». *ClassicoContemporaneo*, 1, 80-97.
- Russo, J. (1985). *Omero: 'Odissea', XVII-XX*. Traduzione di G.A. Privitera. Milano: Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla.
- Vernant, J.-P. (1965). *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris: Maspero.
- Voß, J.H. (1781). *Homers "Odyssee"*. Hamburg: Selbstverlag.
- Weiher, A. (2013). *Homer: "Odyssee"*. Berlin; Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783050095530>.
- West, M.L. (2017). *Homerus: "Odyssea"*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110420234>.
- Wilson, E. (2017). *Homer: "The Odyssey"*. New York; London: W.W. Norton & Company.

Aeschylus' Satyr-Play *Heralds* Reconstruction, Political Context, and Tetralogy

Letizia Poli Palladini
Liceo Classico Statale "Pilo Albertelli", Roma, Italia

Abstract This paper attempts a reconstruction of Aeschylus' satyr-play *Heralds*. As the myth of Erginus' heralds and their mutilation by Heracles is shown to be unconvincing on many grounds, it explores the possibility that the satyrs turned up or out as 'heralds', i.e. 'sacrifice attendants', in the Eleusinian preliminary sacrifice, sought by Heracles (polluted by the slaughter of the Centaurs) before his descent to Hades. To complete this conjectural picture, the potential topicality of such a plot is emphasised in relation to the *genos* of Ceryces and of Callias (II), who in the 480s was able to avoid ostracism. Moreover, a tragic trilogy is conjecturally set out as revolving around Ixion's marriage, crime, purification, sacrilege, and around his son Pirithous (stepbrother to the Centaurs) joining the Calydonian boar hunt and thus having to do with Meleager (a figure linked, in many ways, to Heracles). As to topicality, it is suggested that the trilogy would thus cast a negative light on Thessaly. Finally, Aristophanes' *Clouds* may contain allusions to this (hypothetical) tetralogy, and the so-called Dike-fragment may belong to *Heralds*.

Keywords Aeschylus. Satyr-drama. Herald. Erginus. Heracles. Eleusinian initiation. Sacrificial pig. Lesser Mysteries. Topicality. Aetiology. Genos of Ceryces. Callias. Tetralogy of Herald. Women of Perrhaebia. Ixion. Atalante. History of Thessaly in the early fifth century B.C. Aristophanes' *Clouds*. 'Dike-fragment'.

Summary 1 Introduction. – 2 What Remains of the Play. – 3 The Mythical Content of *Heralds*. – 4 Reconstruction of *Heralds*. – 5 Topicality of *Heralds*. – 6 The Tetralogy of *Heralds*. – 7 Aristophanes' *Clouds*. – 8 Could the 'Dike Fragment' Belong to *Heralds*?



Peer review

Submitted	2019-12-18
Accepted	2020-04-09
Published	2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Poli Palladini, L. (2020). "Aeschylus' Satyr-Play *Heralds*. Reconstruction, Political Context, and Tetralogy". *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 85-126.

1 Introduction

This article aims at challenging the *communis opinio* on Aeschylus' satyr-play *Heralds* (Κήρυκες σάτυροι), which relates it to Heracles' maiming the envoys of the Minyan king Erginus, and at developing a reconstruction based on the title interpreted as 'sacrifice attendants/cooks'. Such reconstruction is then shown to have an enormous potential in topicality, providing an aetiology to the setting up of the Lesser Mysteries, and to the Eleusinian function of the *genos* of Ceryces. It also allows to set out, admittedly by conjecture, a suggestive tetralogy (*Women of Perrhaebia*, *Ixion*, *Atalante*, *Heralds*). The study of lost plays, known by fragments (hence the word 'thrausmatology')¹, is notoriously haunted by speculation. I am aware that this article of mine labours under the same problem, and that its sections cannot be regarded as progressive inferences on account of circularity. I put forward all this as a compact set of speculations, a sort of take-it-or-leave-it proposal, in the hope of contributing to the understanding of Aeschylus and fifth-century culture nonetheless, since readers may look at the whole sceptically, but appreciate single parts.

2 What Remains of the Play

A play *Heralds* (Κήρυκες) is mentioned in the *Catalogue* of Aeschylus' plays;² the witnesses to three of the extant fragments (frr. 108-110), Pollux and Photius 'Galeanus' add the label "satyr-play" and make clear that the title indicates a function held by the satyrs at some point in the action,³ as often is the case (one can compare e.g. Aeschylus' *Sacred delegates* or *Net-haulers*). Fr. 108, presumably part of an iambic trimeter, deals with a vessel (ἀμφορεύς), as Pollux says (10.68 εἴρηται δὲ τοῦνομα ἐπὶ ἀμφορέως):

στενόστομον τὸ τεῦχος
the vessel has a narrow neck.

Many thanks to the anonymous referees of *Lexis*, whose learned and discerning comments have greatly improved this article. I am also grateful to Dickinson College, Carlisle (PA), US, whose library resources have made my work easier.

¹ Harvey 2005.

² Radt 1985, T 78d 8. Fragments of Aeschylus will be quoted from this edition throughout the present article. All translations given in this article are by the author.

³ Poll. 10.68 ἐν σατυρικῶι δράματι Κήρυξι τοῖς Αἰσχύλου, 10.186 Αἰσχύλου μὲν ἐν Κήρυξι σατύροις (CL: σατυρικοῖς B, σατυρικῶς FS) λέγοντος κτλ., Phot. π 1576 Theodoridis Αἰσχύλος ἐν Κάρυξι (g z: Κήρυξι G. Dindorf) σατύροις.

The remark may fit a wine vessel and may be uttered by someone annoyed at dripping rather than spilling.⁴ Heracles' actual involvement in the action seems to be made certain by references to *the* lion-skin in fr. 109 (part of an iambic trimeter):

καὶ τῆς σισύρνης τῆς λεοντέας
and of the lion-fur coat,

and to a lion in fr. 110

πυρσοκόρου λέοντος
of red-maned lion.

On this point there is a large scholarly consensus.⁵ The other fragments consist of single words: fr. 111 *κακοποιεῖν*, 'to do evil', fr. 112 *λογγάσω*, 'I will delay', fr. 113 *νοσσός*, 'chick'. Each of the latter two forms is blamed by Atticist authors as incorrect, the one instead of *μέλλειν*, *διαμέλλειν*, *στραγγεύεσθαι*, by Pollux (9.136 *φαῦλον γὰρ τὸ λογγάζειν ἐν τοῖς Κήρυξι τοῖς Αἰσχύλου*); the other as a poor variant of *νεοσσός* by Phrynichus (*Ecl.* 177 Fischer) *λέγε οὖν νεοττός, νεοττίον, ἴνα ἀρχαῖος Ἀττικὸς φαίνοιο*).

3 The Mythical Content of *Heralds*

From the above-quoted fragments nothing can be inferred concerning the plot except, as I have said, Heracles' involvement. In the paucity of evidence on the play, one may turn to the title in order to get some clues to the specific mythical episode of the Heracles myth treated here. One option consists in taking 'heralds' in the meaning of diplomatic envoys. The play would dramatize the mythical episode whereby Heracles maims the envoys of Erginus, the king of Orchomenus, when they arrive in order to get of the Thebans the agreed tribute, one hundred cattle. The satyrs would be those en-

⁴ Ahrens 1846, 253 has a similar remark («Deinde quum bibitur, vasis os sive apertura videtur compotantibus angustior esse»); see also Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, 156.

⁵ See e.g. van Groningen 1930; Lloyd-Jones in Weir Smyth 1957, 419; Sutton 1980, 22; Radt 1985, ad fr. 108-113; Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, 155-6 (although with a sceptical attitude); Sommerstein 2008, 118. On the contrary, nothing certain can be said about the content of *Heralds*, not even that Heracles featured among the characters, according to Wagner 1852, 51. See also Morani, Morani 1987, 663, fn. 2.

order to gather those tributes, and began to do it with arrogance, he maimed and expelled them from the country.⁸

Admittedly, this is a fitting mythical episode, as it deals both with heralds and Heracles, although in Diodorus the Minyan envoys are not even called 'heralds'; however, the whole case is rather weak. First, the alleged iconographic evidence⁹ for a satyr-play on that myth is only apparently relevant. A black-figure Attic *lekythos*, dated to the first decade of the fifth century¹⁰ represents Heracles preceded by two bound satyrs, whereas two more satyrs, still free, run away (one on the right-hand, the other on the left-hand of the main group). The strange object Heracles holds in his right hand is interpreted either as a razor,¹¹ or as a sandal.¹² Independently from this tool, nothing reminds one of the Erginus myth. As satyrs are often depicted as stealing Heracles' weapons while the hero is asleep,¹³ or as being threatened, pursued or captured by him,¹⁴ one may imagine their being fettered to be another stock image rather than a specific allusion to a dramatic action.¹⁵

The other vase-painting alleged in support of the Erginus myth occurs on another black-figured Attic *lekythos*:¹⁶ it shows four bound satyrs, two behind, two before a single herald (occasionally interpreted as Hermes)¹⁷. Again, the connection with Aeschylus' *Heralds* seems to be very weak, as one can easily imagine many a mythical situation or indeed many a satyr-play in which those creatures could become prisoners because of some mischief. It is highly probable that in Aeschylus' play the satyrs of the chorus turned up, or out, as κήρυκες. It is too nonchalant in respect of the title to state about the

⁸ Further literary sources are Paus. 9.25.4, 9.37.2, Tz. *Chil.* 2.226-228; a mere reference to the tribute owed by the Thebans to the Orchomenians can be found in Isoc. 14.10, Str. 9.414 C.

⁹ On the debated question of representations of dramas on vase paintings, I favour a moderate position (expressed in Poli Palladini 2013, 302-3). See e.g. Taplin 2007, 2-46, and the essays included in the first part ("Questioni di metodo") of Bordignon 2015.

¹⁰ Athens, Nat. Arch. Mus. 516. Beazley 1956, 508; Brommer 1959, 37 figs. 30-32.

¹¹ Sparkes in Simon 1982, 138, fn. 107. See also Olshausen 1979.

¹² R. Vollkommer, s.v. "Erginos", *LIMC* III (1986) 819. J. Boardman, s.v. "Heracles", *LIMC* V (1990) 157 no. 3241.

¹³ J. Boardman, s.v. "Heracles", *LIMC* V (1990) 156-7 nos. 3230-3238.

¹⁴ J. Boardman, s.v. "Heracles", *LIMC* V (1990) 157 nos. 3239-3245.

¹⁵ According to Boardman; Palagia; S. Woodford, s.v. "Heracles", *LIMC* IV (1988) 820, one should beware of linking vase-paintings with Heracles and satyrs to particular satyr-plays, as those images may simply belong to a repertoire. See also Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, 154.

¹⁶ Münster, Univ. Mus. 784.

¹⁷ Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, 154 fn. 11.

satyrs that they either were Erginus' heralds or accompanied them, and then to treat this *lekkythos* with bound satyrs as iconographic evidence for the play.¹⁸

Secondly, if the satyrs of the chorus worked as heralds, one may wonder if they were not too many for carrying out Erginus' task. On one hand it is hard to imagine having on stage twelve satyr-heralds; on the other, it is unsafe to suppose that only a few of them endorsed that function.¹⁹ Whoever is going to defend the Erginus hypothesis must invoke some difference between myth and dramatization, imagining that «the satyrs might have usurped the rôle of the heralds (...), changed sides out of fear of Heracles and/or because of a promise of reward, and encouraged him in his confrontation with the real heralds when they arrived».²⁰ Admittedly, satyrs can usurp tasks which are not their own and intrude in myth episodes which originally do not include them;²¹ however, in the case of the Erginus myth such a possibility is not particularly attractive.

Thirdly, was Heracles going to maim them?²² Fourthly, the myth is regarded to express the rivalry between two Boeotic cities with hegemonic pretensions, i.e. Orchomenus and Thebes.²³ It is far from clear how Aeschylus could make this episode meaningful and relevant for an Attic audience. For one thing, the Erginus episode does not belong to the iconographic repertoire of either vase-painting or sculpture;²⁴ this strengthens the impression that it was a local myth.

A different mythical reference, namely to the Nemean lion labour, is apparently more charming, as the episode is more widely known and can involve a herald, Copreus. Myth goes that from that moment onwards Heracles is bid to deposit his scaring spoils just outside Mycenae and Eurystheus is going to impart instruc-

¹⁸ Simon 1982, 138.

¹⁹ Van Groningen 1930 suggests that only two or three satyrs played as heralds, one speaking and the other(s) dumb. Against this suggestion, see Radt 1985, ad fr. 108-113. Sutton 1980, 23, and 1983b, 23 does not conceal those difficulties.

²⁰ Sommerstein 2008, 119.

²¹ Di Marco 2000, 53; Lämmle 2013, 203-15.

²² Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, 155 are sceptical on the Erginus hypothesis also because that episode has mutilation as its acme, an action hard to deal with on stage.

²³ R. Vollkommer, s.v. "Erginos", *LIMC* III (1986) 818-19. This scholar remarks that the most ancient mentions of Erginus occur in two Boeotic poets: Hes. fr. 77 Merkelbach-West (where his father Clymenus is in fact mentioned), Pind. *Ol.* 4.19-27 (as a participant in the Argonaut expedition). One may also add the fragment of a commentary on a Pindaric paean, which mentioned Erginus: Pind. fr. 52 i Snell-Maehler (= *P. Oxy.* 2242 fr. 29). On Orchomenus' regional hegemony before the end of the eighth century, see Buck 1979, 97-8.

²⁴ The first certain occurrence of Erginus in the visual arts is a Roman relief from the time of Hadrian: R. Vollkommer, s.v. "Erginos", *LIMC* III (1986) 819 no. 1.

tions on him through that envoy, as narrated by the Pseudo-Apollodorus (2.75-76 Wagner):

ἦγεν (sc. ὁ Ἡρακλῆς) εἰς Μυκήνας τὸν λέοντα. Εὐρυσθεὺς δὲ καταπλαγεῖς αὐτοῦ τὴν ἀνδρείαν ἀπέϊπε τὸ λοιπὸν αὐτῶι εἰς τὴν πόλιν εἰσιέναι, δεικνύειν δὲ πρὸ τῶν πυλῶν ἐκέλευε τοὺς ἄθλους. φασὶ δὲ ὅτι δέισας καὶ πίθον ἑαυτῶι χαλκοῦν εἰσκριβῆναι ὑπὸ γῆν κατεσκεύασε, καὶ πέμπων κήρυκα Κοπρέα Πέλοπος τοῦ Ἡλείου ἐπέταττε τοὺς ἄθλους.

He (sc. Heracles) drove the lion to Mycenae. Eurystheus, shocked at his bravery, forbade him from that time on to enter the city, ordering instead to show his spoils in front of the city-gate. They say that out of fear he even got a brazen jar made under earth so that he might hide himself in it; he also imparted the other labours sending the herald Copreus, the son of Pelops the Eleian.

However, such reconstruction demands pairing up *Heralds* with another satyr-play, clearly devoted to the Nemean lion labour, i.e. *Lion* (fr. 123). Although it is true that Λέων follows on Κήρυκες in the same column of the Catalogue, and an ἦ in between may have gone lost,²⁵ nonetheless we had better be cautious before disposing of the evidence that mentions the two plays separately.²⁶

Another option about the interpretation of title in our satyr-play consists in taking κήρυκες as sacrifice or anyway religious servants or attendants, as the Latin word *minister*.²⁷ Casaubon was the first who emphasized that in the passage of Athenaeus devoted to the *genos* of Ceryces (14.660 a-b), one has to understand the word as «sacrorum administri, popis et victimariis non dissimiles», with the warning: «inepte facias si veritas hic κήρυκες *praecones*». ²⁸ A sacrifice used to be followed by a banquet: this helps imagine Heracles in his ludicrous rôle of glutton and squares well with fr. 108.²⁹ The satyrs as sacrifice attendants may come near to sacrifice cooks. (Interestingly enough, a banquet in Odysseus' house³⁰ has 'heralds' attend the guests with

²⁵ Wagner 1852, 51, 56. Hartung 1855, 77 maintains the identity between *Heralds* and *Lion*.

²⁶ On the thorny issue of double titles, see Sommerstein 2010, 18-20, 28.

²⁷ Thus Welcker 1826, 318; Droysen 1842, 529 (κήρυκες 'Opferpriester', also with reference to Heracles' gluttony). Radt 1985, ad fr. 108-113 favours this interpretation. See *OLD*, s.v. "Minister", 2.

²⁸ Casaubonus 1600, 593.

²⁹ The remark is already in Ahrens 1846, 252-3.

³⁰ *Od.* 1.143 κῆρυξ δ' αὐτοῖσιν θάμ' ἐπώιχτο οἰνοχοεύων, 1.146 τοῖσι δὲ κήρυκες μὲν ὕδωρ ἐπὶ χεῖρας ἔχευαν, 1.153-4 κῆρυξ δ' ἐν χερσὶν κίθαριν περικαλλέα θῆκε | Φημίωι κτλ.

pouring wine, and water for the hands.) Clidemus, a fourth-century Attidographer and an expert in sacred law and ceremonial ritual (ἔξηγητής)³¹ is reported by Athenaeus (10.425 e)³² to have stated that 'butchers', or 'cooks', were called 'heralds':

Κλείδημος τοὺς μαγείρους κήρυκας φησι καλεῖσθαι
Clidemus says that the butchers are called 'heralds'.

Interestingly, the same Clidemus, in the first book of his *Atthis* (probably identical with the work *Πρωτογονία* attributed to him), deals with the Lesser Eleusinian Mysteries held at Agrae, a spot along the Ilissus, south-east of the Acropolis and the Olympieum, just outside the Themistoclean walls.³³ He also has so much to say about the rôle of Ceryces in sacrifices as special ministers, that Athenaeus quotes him (14.660 a) in his discussion (14.660 a-e) of the great importance, in days long past, of cooking:

ὅτι δὲ σεμνὸν ἦν ἡ μαγειρικὴ μαθεῖν ἔστιν ἐκ τῶν Ἀθήνησι Κηρύκων. οἶδε γὰρ μαγείρων καὶ βουτύπων ἐπεῖχον τάξιν, ὡς φησιν Κλείδημος ἐν Πρωτογονίας πρώτῳ. (...) ἔδρων οἱ Κήρυκες ἄχρι πολλοῦ βουθυτοῦντες, φησί, καὶ σκευάζοντες καὶ μιστύλλοντες, ἔτι δ' οἰνοχοοῦντες'. Κήρυκας δ' αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ κρείττονος ὀνόμαζον. ἀναγέγραπται τε οὐδαμοῦ μαγείρῳ μισθός, ἀλλὰ κήρυκι.³⁴ (...) ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Ἀθίδος Κλείδημος φῦλον ἀποφαίνει μαγείρων ἐχόντων δημιουργικὰς τιμάς, οἷς καὶ † τὸ πλῆθος ἐνεργεῖν † ἔργον ἦν (εὐεργετεῖν Schweighauser: οἷς καὶ ὑπὲρ τοῦ πλήθους ἱεουργεῖν sive οἷς καὶ τὰ τοῦ πλήθους ἐνεργεῖν Siebelis: οἷς καὶ τὸ πλῆθος ἀγείρειν ἔργον ἦν Jacoby, ἀγείρειν Wilamowitz).³⁵

One can understand that the butcher's profession was prestigious from the Athenian Ceryces. For these held the rôle of cooks and ox-butchers, as stated by Clidemus in the first book of his *First birth*. (...) The Ceryces, he says, used to offer sacrifice for a long time, slaying oxen, dressing and cutting up (the meat), and pouring out wine besides. They used to be called 'heralds' after the higher sense of the word (or 'after the nobler of their tasks'). Nowhere is salary recorded for a cook, but (everywhere) for a her-

31 Harding 1994, 2: 10-13; Harding 2008, 7. For the fragments of Clidemus see *FHG* I 359-365; *FGrH* 323. Note that Jacoby's numbering of fragments is not identical with Müller's.

32 *FGrH* 323 fr. 5c.

33 *FGrH* 323 fr. 1.

34 *FGrH* 323 fr. 5.

35 *FGrH* 323 fr. 5b.

ald. (...) In the first book of his *Atthis*, Clidemus shows a stock of butchers who enjoyed privileges typical of craftsmen, and whose task was to sacrifice for the people (?).

It is by now clear that Clidemus dealt with the Athenian clan of Ceryces and explained their traditional rôle in cult as sacrifice attendants rather than diplomatic envoys. As we shall see later on, it is possible that an aetiology existed in Athens about that clan in connection with Heracles' purification, performed through the sacrifice of a piglet, prior to his initiation to the Eleusinian Mysteries. (The latter hero carries the piglet for initiation, or preliminary purification, also on the famous relief *hydria* from Cumae, the so-called 'regina vasorum'.)³⁶ Therefore, Clidemus' statement about some people who were made sacrifice and dining-fellows of Heracles may belong to the same context (Ath. 6.235 a):³⁷

Κλείδημος ἐν τῇ Ἀτθίδι φησί· 'καὶ παράσιτοι δ' ἠϊρέθησαν τῶι Ἑρακλεῖ'

Clidemus in his *Atthis* states: "They were also chosen as dining-fellows of Heracles".

The noun παράσιτοι in the meaning of 'priests/religious attendants who get meals off the public sacrifices' is illustrated by Athenaeus' context and attested also by the historian Polemo of Ilium (second century B.C.), quoted as well in the *Banquet of the learned* (Ath. 6.234 d-f).³⁸

τὸ δὲ τοῦ παρασίτου ὄνομα πάλαι μὲν ἦν σεμνὸν καὶ ἱερὸν. Πολέμων γοῦν (...) γράψας περὶ παρασίτων φησὶν οὕτως· τὸ τοῦ παρασίτου ὄνομα νῦν μὲν ἄδοξόν ἐστι, παρὰ δὲ τοῖς ἀρχαίοις εὐρίσκομεν τὸν παράσιτον ἱερὸν τι χρῆμα καὶ τῶι συνθοίνωι παρόμοιον. ἐν Κυνοσάργει μὲν οὖν ἐν τῶι Ἑρακλείωι στήλῃ τις ἐστίν, ἐν ἣι ψήφισμα τοῦ Ἀλκιβιάδου, γραμματεὺς δὲ Στέφανος Θουκυδίδου· λέγεται δ' ἐν αὐτῶι περὶ τῆς προσηγορίας οὕτως· 'τὰ δὲ ἐπιμήνια θυέτω ὀϊερεὺς μετὰ τῶν παρασίτων. οἱ δὲ παράσιτοι ἔστων ἐκ τῶν (Meier:

36 St. Petersburg, Hermitage 525 (B 1659), from Cumae, dated to about 330 B.C. See Clinton 1992, 78-81, 134, figs. 17-19. One may add also a comparable representation on the 'Lovatelli urn' (Rome, Mus. Naz. Rom. 11301, from a *columbarium* on the Esquiline): see e.g. Mylonas 1961, 205-7, fig. 83; Richardson 1974, 211-13. The Torre Nova sarcophagus (Rome, Palazzo Borghese, Spanish Embassy), usually included in the same discussion of Eleusinian preliminary rites, is instead associated to different mystery cults of Demeter by Clinton 1992, 137-8.

37 *FGrH* 323 fr. 11.

38 *FHG* III 137-8 fr. 78.

παράσιτοι ἕνα τῶν ἐκ τῶν codd.) νόθων καὶ τῶν τούτων παίδων κατὰ τὰ πάτρια. ὃς δ' ἂν μὴ θέλῃ παρασιτεῖν, εἰσαγέτω καὶ περὶ τούτων εἰς τὸ δικαστήριον'. ἐν δὲ τοῖς κύρβεσι τοῖς περὶ τῶν Δηλιαστῶν οὕτως γέγραπται· 'καὶ τὸ κήρυκε ἐκ τοῦ γένους τῶν κηρύκων τοῦ τῆς μυστηριώτιδος. τούτους δὲ παρασιτεῖν ἐν τῷ Δηλίῳ ἐνιαυτόν'. ἐν δὲ Παλληνίδι τοῖς ἀναθήμασιν ἐπιγέγραπται τάδε· 'ἄρχοντες καὶ παράσιτοι ἀνέθεσαν οἱ ἐπὶ Πυθοδώρου ἄρχοντος στεφανωθέντες χρυσῶι στεφάνῳ ἐπὶ Διφίλης (Meier: ἐπὶ δὲ φυλῆς codd.) ἱερείας. ** παράσιτοι Ἐπίλυκος Στραττίου (Preller: ἐπὶ Λυκοστράτου codd.) Γαργήττιος, Περικλῆς Περικλείτου Πιτθεύς, Χαρίνος Δημοχάρους Γαργήττιος'. κὰν τοῖς τοῦ βασιλέως δὲ νόμοις γέγραπται· 'θύειν τῷ Ἀπόλλωνι τοὺς Ἀχαρνέων παρασίτους'

The name 'parasite' a long time ago used to be revered and sacred. At least Polemo (...) writing about parasites Polemo speaks thus: "The name 'parasite' is now disreputable, whereas among the people of old we find that the 'parasite' was a sort of sacred institution, similar to the dining-fellow. Indeed, in the sanctuary of Heracles at Cynosarges there is a slab inscribed with a decree by Alcibiades, with Thucydides' son Stephanus as secretary: it deals with this appellation thus: "Let the priest carry on the monthly sacrifices with the 'parasites'. Let the 'parasites' be chosen from bastards and the latter's sons according to tradition. Let one prosecute for these very reasons whoever should refuse to act as a parasite". Among the ancient laws displayed on the turning panels, in those about the sacred delegates to Delos, it is written thus: "And two heralds of the Ceryces clan, that in charge of the mystic truce.³⁹ These will be 'parasites' for a year". In the sanctuary of Athena at Pallene, votive-gifts bear this inscription: "Offered by the chief-officers and 'parasites' who received a golden crown in the year of the archon Pithodorus and of the priestess Diphile. (...) the 'parasites' (were) Epilycus of Gargettus, son of Strattius; Pericles of Pitthus, son of Periclites; Charinus of Gargettus, son of Demochares". Moreover, in the king-archon's laws it is written: 'Let the 'parasites' of Acharne sacrifice to Apollo''.

The point of quoting this long excerpt is that it shows how common such 'parasites' were in archaic and classical cult, and that the *genos* of Ceryces enjoyed special privileges also in this kind of function. Athenaeus rounds off Polemo's passage with a number of other authorities (6.234 a-235 f): among others, Clidemus (quoted above); an inscription in the Anaceum with regulations on sacred

39 For the translation 'mystic truce', see Parker 1996, 300-1.

banquets, priests, and 'parasites'; and a quotation from Philochorus.⁴⁰ It is worth noting that the Anaceum was a sanctuary in Athens dedicated to the Dioscuri, the ἄνακες, i.e. ἄνακτες, who were believed to have received Eleusinian initiation despite their being foreigners, just as Heracles.⁴¹ On the other hand, Philochorus' passage from the work *Tetrapolis* is no less interesting for the mention of the 'parasites' that were enrolled for Heracles.

In conclusion, interpreting the title of our satyr-play as 'sacrifice ministers' is very promising as it allows us to catch a glimpse of multiple meanings and references: myth narrative, religious aetiology, political topicality. I shall follow this path in my reconstruction of Κήρυκες. However, I shall keep using the translated title *Heralds*, not only lest an impression of certainty should be given about a mere interpretation; but also because the above quoted passages by Clidemus suggest that the word κήρυκες, while keeping its basic meaning 'heralds', could be extended to cover other functions in order to make them more honourable.

4 Reconstruction of *Heralds*

My suggestion is that Aeschylus' *Heralds* was taking up an aetiological myth which had been contrived and divulged, possibly in an epic poem written by an Athenian or by a poet close to Athens,⁴² and certainly in visual art,⁴³ in the second half of the sixth century, during Pisistratus' tyranny, in all likelihood in his third period of power (about 534/533-528/527 B.C.).⁴⁴ A story was then forged about Heracles' wish to be initiated in the Eleusinian Mysteries before descending to Hades after Cerberus, so that Persephone might treat him with the utmost degree of benevolence (this detail varied on the tradition whereby Heracles resorted to violence in order to catch Cerberus). The end of such myth-making was to charter a number of momentous political acts: Athens' conquest of Eleusis with subsequent take-over

⁴⁰ *FGH* 328 fr. 73.

⁴¹ The sanctuary seems to have lain on the northern slope of the acropolis, close to Agraulus' cave: see Dontas 1983, 60-3. The cult of the Dioscuri in Athens, with the spread of charter myths and related iconography, dates to the sixth century: Shapiro 1989, 149-54.

⁴² Lloyd-Jones 1967, 211-29; Robertson 1980.

⁴³ See, with quotation of black-figure evidence, the argument developed by Boardman 1975. See also the section "Herakles and Eleusis: Herakles mystes" by J. Boardman, O. Palagia, S. Woodford, s.v. "Herakles", *LIMC* IV (1988) 803-8. More generally, see Walton 1952, 113.

⁴⁴ For this aetiology see Boardman 1975. See also Mylonas 1961, 77; Shapiro 1989, 67-83.

of the Mysteries; the organization of the latter, under the authority of the *archon basileus*, helped by hereditary officials belonging to two *gene*, the Eumolpidae (from Eleusis) and the Ceryces (of Athens); the foundation of the Lesser Mysteries in the city, likewise supervised by the *archon basileus* (possibly with refurbishment of a pre-existing temple at Agrae, beyond the Ilissus);⁴⁵ the building of a city Eleusinium.⁴⁶ A new, larger *Telesterion*, commonly thought to have been built at the Eleusis sanctuary by the Pisistratidae (over the period 528/527-511/510), is yet another consequence of Athenian control over Eleusis.⁴⁷ The mythical episode we are discussing was also firmly set in Heracles' career after the slaughter of the Centaurs, which puts him in a state of pollution and thus justifies a rite preliminary to initiation proper; and before his descent to Hades, for which initiation could be shown to work as a warranty of success, just as initiates would expect happiness after death. It is debated whether the detail of Heracles' adoption by a certain Pylus, initiation being forbidden to foreigners, may be authentic or a later embroidery.⁴⁸ A link with an ancestor, real or fantastic, of Pisistratus, whose *genos* was alleged to originate from Pylus, has been maintained.⁴⁹ The main literary source for this episode is the Pseudo-Apollodorus (2.122 Wagner):

δωδέκατον δὲ ἄθλον ἐπετάγη Κέρβερον ἐξ Ἄιδου κομίζειν. (...) μέλλον οὖν ἐπὶ τοῦτον ἀπιέναι ἤλθε πρὸς Εὐμόλπον εἰς Ἐλευσίνα, βουλόμενος μυηθῆναι. [ἦν δὲ οὐκ ἐξὸν ξένοις τότε μυεῖσθαι, ἐπειδήπερ θετὸς Πυλίου παῖς γενόμενος ἐμνεῖτο.] (del. Heynius, prob. Wagner) μὴ δυνάμενος δὲ ἰδεῖν τὰ μυστήρια ἐπέιπερ οὐκ ἦν ἠγνισμένος τὸν Κενταύρων φόνον, ἀγνισθεὶς ὑπὸ Εὐμόλπου τότε ἐμυήθη

As twelfth labour, he was bidden to fetch Cerberus from Hades. (...) Therefore, when he was going to go after it, he visited Eumolpus at Eleusis, with the intention of being initiated. Foreigners at that time were not allowed to be initiated, since he was only after being adopted by Pylus. Being forbidden the sight of the mysteries as polluted by shedding the Centaurs' blood, he was cleansed by Eumolpus and then initiated.

⁴⁵ See Mylonas 1961, 239-43; Boersma 1970, 192; Travlos 1971, 112-14. Note, however, that Miles 1998, 27-8 rejects any link between Pisistratus and the city Eleusinium.

⁴⁶ Mylonas 1961, 246-7; Boersma 1970, 135; Travlos 1971, 198-203; Thompson, Wycherley 1972, 150-5; *Athenian Agora* 1976, 142-7; Parker 1996, 73. One has to mention that Miles 1998, 28 conjecturally dates the second archaic *Telesterion* with related fortification wall to the last years of the fifth century, and therefore sees it as a public edifice built by the new democracy.

⁴⁷ Mylonas 1961, 78-91; Boersma 1970, 24-5, 126, 135-6; Parker 1996, 72.

⁴⁸ Accordingly, the corresponding section in Pseudo-Apollodorus is deleted.

⁴⁹ Boardman 1975, 6.

Other sources, which provide few diverging details, while they agree in the main, are the following. Diodorus Siculus (4.14.3):

οὐκ ἄξιον δὲ παραλιπεῖν οὐδὲ τὰς ὑπὸ τῶν θεῶν αὐτῷ δοθείσας δωρεὰς διὰ τὴν ἀρετὴν. (...) Δημήτηρ δὲ πρὸς τὸν καθαρμὸν τοῦ Κενταύρων φόνου τὰ μικρὰ μυστήρια συνεστήσατο τὸν Ἡρακλέα τιμῶσα

It would not be fair to pass under silence also the gifts that were given to him by the gods on account of his bravery. (...) Demeter set up the Lesser Mysteries out of respect for Heracles, so that he might be purified of the Centaurs' bloodshed.

Diodorus again (4.25.1-26.1):

ἔλαβε πρόσταγμα παρ' Εὐρυσθέως τὸν ἐξ Ἄιδου Κέρβερον πρὸς τὸ φῶς ἀγαγεῖν. πρὸς δὲ τοῦτον τὸν ἄθλον ὑπολαβῶν συνοίσειν αὐτῷ, παρήλθεν εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ μετέσχε τῶν ἐν Ἐλευσίνι μυστηρίων, Μουσαίου τοῦ Ὀρφέως υἱοῦ τότε προεστηκότος τῆς τελετῆς. (...) οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς παραδεδομένους μύθους καταβάς εἰς τοὺς καθ' Ἄιδου τόπους, καὶ προσδεχθεὶς ὑπὸ τῆς Φερσεφόνης ὡς ἂν ἀδελφός, Θησέα μὲν ἀνήγαγεν ἐκ δεσμῶν μετὰ Πειρίθου, χαρισαμένης τῆς Κόρης, τὸν δὲ κύνα παραλαβῶν δεδεμένον παραδόξως ἀπήγαγε καὶ φανερόν κατέστησεν ἀνθρώποις

(...) he received from Eurystheus the order to bring to sunlight the underworld dog Cerberus. Supposing that this would be useful to him for such labour, he went to Athens and took part in the Eleusinian Mysteries, as Orpheus' son Musaeus was upon that time the leader of the rite. (...) According to traditional tales, after descending to the regions of Hades and being welcomed by Persephone, as a brother would be, he led up Theseus with Pirithous, setting them free from their bonds, thanks to Core's gracious concession; beyond any expectation, he received, tied to a chain, and carried away the dog, so as to get it seen by mankind.

Euripides (*HF* 610-613):

ΑΜΦΙΤΡΥΩΝ ἦλθες γὰρ ὄντως δώματ' εἰς Ἄιδου, τέκνον;
 ΗΡΑΚΛΗΣ καὶ θῆρά γ' ἐς φῶς τὸν τρίκρανον ἤγαγον.
 ΑΜ. μάχηι κρατήσας ἢ θεῶς δωρήμασιν;
 ΗΡ. μάχηι· τὰ μυστῶν δ' ὄργι' εὐτύχησ' ἰδῶν

AMPHITRYON Did you really go to Hades' house, my child?
 HERACLES Yes, I did; and I led to sunlight the three-headed beast.

AMPH. Did you achieve this by prevailing in a fight or thanks to the goddess' gift?

HER. By a fight; but I enjoyed good fortune because I had seen the rites of the initiated.

Pseudo-Plato (Ax. 371 e):

καὶ τοὺς περὶ Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον κατιόντας εἰς Ἄϊδου πρότερον λόγος ἐνθάδε μνηθῆναι, καὶ τὸ θάρρος τῆς ἐκείσε πορείας παρὰ τῆς Ἐλευσινίας ἐναύσασθαι

There is the tale that when Heracles and Dionysus were going to descend to Hades, first they were initiated here, and they borrowed courage for the journey to that place from the Eleusinian goddess.

Plutarch (*Thes.* 30.5, 33.1-2):

οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον ἂν τις πρόσχοι τοῖς πολλάκις ἐντυχεῖν αὐτοὺς (scil. τὸν Θησέα καὶ τὸν Ἡρακλέα) ἀλλήλους ἱστοροῦσι· καὶ τὴν μῆσιν Ἡρακλεῖ γενέσθαι Θησέως σπουδάσαντος καὶ τὸν πρὸ τῆς μῆσεως καθαρμὸν ὡς δεομένῳ διὰ τινὰς πράξεις ἀβουλήτους. (...) οὐδὲν γὰρ (scil. οἱ Τυνδαρίδαι μάχη νικήσαντες) ἤξιωσαν ἀπάντων κρατούντες ἀλλ' ἢ μνηθῆναι, μηδὲν ἦττον Ἡρακλέους τῆι πόλει προσήκοντες. καὶ τοῦτο οὖν ὑπέηρξεν αὐτοῖς, Ἀφίδνου ποιησαμένον παῖδας, ὡς Πύλιος Ἡρακλέα

Rather, one may heed to those who maintain that they (scil. Theseus and Heracles) often met one another; also Heracles' initiation and preceding purification, needed on account of some unwitting crimes, took place thanks to Theseus' insistence. (...) For, despite defeating everybody, they (scil. the victorious Tyndaridae) did not demand anything but initiation, as they were related to the city no less than Heracles. Therefore, this was made possible, since Aphidnus adopted them, as Pylus had adopted Heracles.

A *Scholium vetus* to Aristophanes: ad *Pl.* 845 Chantry (= *Scholia in Aristophanem* Koster, Holwerda, III 4a, 142):

845b α. παίζει παρὰ τὸν Ἐλευσίνιον νόμον· ἔθος γὰρ ἦν, ἐν οἷς τις ἱματίοις μνηθείη, εἰς θεοῦ τινοῦ ταῦτα ἀνατιθέναι (...) 845f μυστήρια δύο τελεῖται τοῦ ἐνιαυτοῦ Δήμητρι καὶ Κόρηι, τὰ μικρὰ καὶ τὰ μεγάλα· καὶ ἔστι τὰ μικρὰ ὡσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων

The poet is jesting about the Eleusinian law: for it was customary to dedicate as an offer in the sanctuary of a god the clothes worn on being initiated (...). Two sets of Mysteries are carried out every

year in honour of Demeter and Core: the Lesser and the Greater ones. The Lesser Mysteries are a sort of purification prior to the Greater ones.

The *Scholium recentius* to the same passage: in Aristoph. *Pl.* 845f Chantry (= *Scholia in Aristoph.* Koster, Holwerda, III 4b, 222):

μεγάλα καὶ μικρὰ μυστήρια ἐτελοῦντο ἐν Ἐλευσίνι τῆς Ἀττικῆς. μὴ ὄντων δὲ πρόσθεν μικρῶν, ἐλθόντος Ἡρακλέους καὶ θέλοντος μυηθῆναι, ἐπεὶδὴ νόμος ἦν Ἀθηναίοις μηδένα ξένον μυεῖν, αἰδεσθέντες τὴν αὐτοῦ ἀρετὴν καὶ ὅτι φίλος τε ἦν τῆς πόλεως καὶ υἱὸς τοῦ Διὸς ἐποίησαν μικρὰ μυστήρια, ἐν οἷς αὐτὸν ἐμύησαν

The Greater and the Lesser Mysteries were carried out at Eleusis in Attica. As the Lesser ones did not exist in the past, when Heracles came up to be initiated, given the Athenian law that no foreigner could be initiated, out of reverence for his bravery and on account of his friendly disposition towards the city, beside his being a son of Zeus, they established the Lesser Mysteries, where they initiated him.

In the vase-paintings that illustrate the Eleusinian variant of the Cerberus mission, Hermes' presence can be explained in connection with the Athenian genealogy of the Ceryces, which made them the offspring of a certain Ceryx, the son of Hermes and one of Cecrops' daughters (either Aglaurus, or Herse, or Pandrosus). Such genealogy had soon to confront the Eleusinian one, according to which they descended from Eumolpus.⁵⁰ The iconographical prototype of Ceryx is thought to represent a torch-bearer;⁵¹ alternatively, it is suggested that a herald-like attire, very much similar to that of Hermes (with mantle, large-brim hat, and sandals), may suit Ceryx according to the Athenian genealogy.⁵² Interestingly enough, the genealogy of Ceryces from Ceryx the son of Hermes shows that in Greek mind no sharp distinction existed between κῆρυξ 'herald' and κῆρυξ 'sacrifice minister', but rather the sacrificial function could be regarded as added to, and coexisting with, the diplomatic one. This is in keeping with Clidemus' statement, quoted above, that the *genos* of Ceryces owed its name to the higher sense of the word, or to the nobler

⁵⁰ Paus. 1.38.3; Poll. 8.103; *FGrH* 10, Andron Halicarnassensis, fr 13. On all this, see W. Quandt, s.v. "Keryx (1)", *RE* XI.1 (1921) 348-9; Mylonas 1961, 234; Boardman 1975, 8-9; Shapiro 1989, 79.

⁵¹ E. Simon, s.v. "Keryx", *LIMC* VI (1992) 36-8.

⁵² Harrison 2000, 279-80. However, Clinton 1992, 78 interprets the fact that Keryx is nowhere clearly represented as a sign of the lesser importance of this figure in comparison with Eumolpus.

of their tasks. Therefore, in reconstructing *Heralds* we may surmise a sacrificial function as well as a connection with Hermes.

My proposal is therefore that *Heralds* dramatized such a recasting of the episode of Heracles' initiation to the Lesser Eleusinian Mysteries as to make room for the satyrs. These, at first, may have been a kind of Centaurs (given the great similarity between Centaurs and satyrs or silens, especially in the earlier iconography),⁵³ survived to Heracles' fury at Pholoe by fleeing to Eleusis, according to the otherwise unintelligible detail in the Pseudo-Apollodorus (2.86 Wagner):

οἱ λοιποὶ δὲ τῶν Κενταύρων φεύγουσιν ἄλλος ἀλλαχῆι, καὶ τινὲς μὲν παρεγένοντο εἰς ὄρος Μαλέαν, Εὐρυτίων δὲ εἰς Φολόην, Νέσσοσ δὲ ἐπὶ ποταμὸν Εὐήνον. τοὺς δὲ λοιποὺς ὑποδεξάμενος Ποσειδῶν εἰς Ἐλευσίνα ὄρει κατεκάλυπεν

The other Centaurs fled in different directions, and some of them arrived at Mount Malea, Eurytion at Pholoe, Nessus at the River Euenus. The others were received and hidden by Poseidon at Eleusis under the mountain.

As the reasons why some Centaurs should have fled to Eleusis of all places and be protected by Poseidon under the Eleusis hill are quite obscure, it is legitimate to suspect that the Pseudo-Apollodorus (or his source) is drawing on a particular literary or dramatic treatment of the story.⁵⁴ Poseidon's temple, shared with Artemis Propylaea, at Eleusis is well attested.⁵⁵ The close connection in cult between Poseidon and Demeter is variously interpreted: either as a vestige of an ancient belief (Poseidaon = 'Spouse to Earth', i.e. Demeter),⁵⁶ or as a contiguity of domains (fish and bread as the staples of Greek diet).⁵⁷ However, the same connection is documented also at Agrae, in the Ilissus area; here, a small hill, named Helicon, was the site of a sanctuary of Poseidon.⁵⁸ Finally, Poseidon's relevance is also indicated by his being regarded as father to Eumolpus.⁵⁹

Were the satyrs attracted by wine scent, as a character, presumably Heracles, tried to pour wine (fr. 108) and was the chorus' entrance

⁵³ In the earlier iconography, satyr-silens have equine hind legs and human forelegs: see E. Simon, s.v. "Silenoi", *LIMC Suppl.* VIII (1997) 1108-33.

⁵⁴ However, the question of Greek drama as a source to Pseudo-Apollodorus is a thorny one: see Huys 1997.

⁵⁵ Paus. 1.38.6. Mylonas 1961, 167-8.

⁵⁶ Cassola 1975, 23. Burkert 1985, 136 casts some scepticism on this hypothesis.

⁵⁷ Shapiro 1989, 102.

⁵⁸ *FGrH* 323, Clidemus, fr. 1; Travlos 1971, 291; Shapiro 1989, 102.

⁵⁹ [Apollod.] 3.201 Wagn., Hyg. *Fab.* 157, Steph. Byz. s.v. "Αἰθίοψ", Lycurg. in *Leocr.* 98.

thus motivated (with a further resemblance of satyrs to Centaurs in the Pholos episode)?⁶⁰ We cannot say. I find it tempting to imagine the satyrs fleeing to Eleusis from Mount Pholoe in order to avoid Heracles' fury as ludicrous equals, or slaves, to the Centaurs; this would leave the Pholos episode in the background as *Vorgeschichte* to the action of the satyr-play, set in Eleusis. The satyrs, then, would be reconciled with Heracles (either out of fear of him or relief at being set free). The latter would have turned up either after them or directly seeking initiation. Then, they all would be directed to Agrae for preliminary purification. I cannot see any difficulty in envisaging the satyrs first fleeing Heracles and then, after reconciliation, helping him carry out a sacrifice necessary to his purification as κήρυκες 'sacrifice attendants'. One can quote Euripides' *Cyclops* with the satyrs unwillingly being slaves to Polyphemus and then helping Odysseus blind him. However, it must be conceded that the satyrs' presence at Eleusis may be presented as a matter of fact, without any motivation, and that the antecedent episode at Mount Pholoe is neither proved at all, nor by any means necessary.

In an Eleusinian context one should expect the offer of a piglet to be appropriate.⁶¹ Let it suffice to recall here Trygaeus' words (Aristoph. *Pax* 374-375):

εἰς χοιρίδιόν μοί νυν δάνεισον τρεῖς δραχμάς
 δεῖ γὰρ μυηθῆναι με πρὶν τεθνηκέναι

Then lend me three drachmae for a piglet:
 I have to be initiated before dying.

It is therefore tempting to refer here a number of Aeschylean fragments from unknown dramas,⁶² which Athenaeus quotes in a row (9.375 e) thus suggesting that they belong to one and same play (although he may simply be drawing them from Chamaeleon's work *On Aeschylus* [fr. 39 Wehrli], mentioned immediately after, and they may have been put side by side for the sole reason of talking of a sacrifice piglet). They are fr. 309:

⁶⁰ See this episode in [Apollod.] 2.83-84 Wagn. The Pseudo-Apollodorus also makes Silenus Pholus' father (2.83 Wagn.).

⁶¹ On the 'mystic pig', which could be eaten, see Parker 1983, 283. On the pig as "emblematic" of the Eleusinian Mysteries, see (with a photograph of a statuette representing a sacrificial pig) Mylonas 1961, 250, pl. 66.

⁶² Most scholars regard these three fragments as satyric: references are given by Radt 1985, ad fr. 309; see also Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, 209-12; López-Eire 2003, 408. Radt himself considers them all part of a single play (ad 310); for fr. 310 and fr. 311 this is maintained by Droysen 1842, 529 and Ahrens 1846, 253.

ἐγὼ δὲ χοῖρον καὶ μάλ' εὐθηλούμενον
τόνδ' ἐν νοτοῦντι κριβάνωι θήσω. τί γὰρ
ὄψον γένοιτ' ἂν ἀνδρὶ τοῦδε βέλτιον;

I will put this piglet, fatted up as it is,
in a damp oven.⁶³ For which dish
could a man have better than this one?

Fr. 310:

λευκός - τί δ' οὐχί; - καὶ καλῶς ἠφευμένος
ὁ χοῖρος ἔψου μηδὲ λυπηθῆις πυρί.

The piglet is white - is it not? - and well singed:
let yourself be cooked and do not be distressed by the flame.⁶⁴

Fr. 311:

θύσας δὲ χοῖρον τόνδε τῆς αὐτῆς ὕος,
ἢ πολλά γ' ἐν δόμοισιν εἴργασται κακά,
δονοῦσα καὶ τρέπουσα τύρβ' ἄνω κάτω

And after sacrificing this piglet, born of the same swine,
that has wrought many evils in the house
by whirling and turning everything upside down, he ...

However, it must be mentioned that D.F. Sutton⁶⁵ interprets these fragments differently. She regards the mention of the piglet, and the performance on stage of its sacrifice, as the divulgation of the Eleusinian Mysteries with which the poet was charged in a prosecution for sacrilege. Among the plays indicated by an ancient source⁶⁶ as those culpable of such sacrilege (*Archeresses*, *Priestesses*, *Sisyphus the stone-roller*, *Iphigenia*, and *Oedipus*), she indicates *Sisyphus the stone-roller* as the one to which fr. 308-310 in her proposal belonged.

⁶³ I wonder if the variously interpreted object (either as an *omphalos* or as a rock or as an altar or as a sacred cake, the *pelanos*), painted in white on the 'Ninnion tablet' (Athens, Nat. Mus. 11036, from Eleusis, dated to about 370 B.C.) may be a portable clay oven, to be used for roasting the sacrificial pig. On this artifact see Mylonas 1961, 213-21, and Clinton 1992, 136, frontispiece, pl. 73.

⁶⁴ I take the verbs as passive, addressed to the piglet in a humorous way; alternatively, one can refer them, as middle, to the attendant: "cook it (for yourself) and do not harm yourself with the flame" (or "do not be distressed by the flame [for the sake of the piglet]").

⁶⁵ Sutton 1983a.

⁶⁶ Radt 1985, T 93b (= Anon. in Arist. *Eth. Nic.* 3.2, 1111a 8).



Figure 1 Gela, Mus. Arch. Naz. 35694, Siceliot (?) *skyphos*, side A. Photo by courtesy of 'Assessorato Regionale dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana – Museo Archeologico Regionale di Gela'.

This suggestion does not persuade me, first because the piglet sacrifice was no secret at all;⁶⁷ therefore, we are not bound to place those fragments in one of the allegedly scandalous plays. Second, the list of those plays may have been written down as a learned conjecture, given Aristotle's testimony on Aeschylus' prosecution.⁶⁸

Whether or not any of all of the fr. 308-310 belonged to *Heralds*, I regard a scene with sacrifice and cooking of the sacrificial piglet as very likely. I easily imagine the satyrs most willingly help Heracles and/or another character (Eumolpus rather than Triptolemus; or Hermes, a traditional assistant to the hero in the Cerberus labour) in mincing, roasting and of course eating up the meat. Heracles would make one of his first apparitions in the glutton's rôle. Visual evidence proves that Heracles sacrificed a piglet in a satyr-play, although we must guess which. This piece of evidence is a red-figure *skyphos*, from the acropolis of Gela⁶⁹ [fig. 1], either Siceliot (dated to 340-330 B.C., at-

⁶⁷ See a similar objection in Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, 212.

⁶⁸ Radt 1985, T 93a (= Arist. *Eth. Nic.* 3.2, 1111a 8).

⁶⁹ Gela, Mus. Arch. Reg., 35694.

tributed to the Manfredi-Lentini Group,⁷⁰ more precisely to the Painter of the Lugano *pyxis*⁷¹; or Campanian, an import from Paestum (dated to 350-325, attributed to Asteas)⁷². It represents, on side B, a satyr with a horse tail, and a maenad; on side A, an old satyr (Papposilenus?), who holds out a piglet, and a young Heracles, who holds up a *kantharos*; the setting includes an altar, a box (of the *kalathos* type, with a few ears of corn coming out of it), a *stele*, and hanging votive plaques (*pinakes*). The latter image is interpreted by Anna Calderone⁷³ as the satyric version of the sacrifice preliminary to Heracles' Eleusinian initiation. Her arguments, which fully account of each detail in the picture, and quote literary sources on Heracles' initiation, and on the Eleusinian piglet, are utterly convincing. However, I do not understand why she points to Sophocles' *Satyrs at Cape Taenarum* as a 'source' to this vase-painting. Although very little remains of Sophocles' drama Ἐπι Ταϊνάρῳι (or Ἐπιταϊνάρῳι) σάτυροι,⁷⁴ we gather from one of the scraps of evidence about it that it featured the satyrs as Helots.⁷⁵ Therefore, beside the commonly admitted dramatic stuff related to Heracles' descent to, or ascent from, Hades through a cave by Cape Taenarum,⁷⁶ there was topical exploitation of the setting, in the fifth century B.C. the seat to an important sanctuary of Poseidon,⁷⁷ where the Spartans allowed fugitive helots to enjoy the right of asylum.⁷⁸ It is tempting to link Sophocles' satyr-play to the period of the Peloponnesian war, with its open anti-Spartan propaganda. The image on the Gela *skyphos*, side B, refers to an Eleusinian context (see the *kalathos*), or at least to the cult of Demeter and Persephone, and the sacrifice is set in a sanctuary (see the *pinakes*). There is no evi-

70 Calderone 1977; Fiorentini 1985, 20. See the notice of finding given by the latter scholar in De Miro, Fiorentini 1976-77, 446-7 pl. XL, fig. 3a. See also Todisco 2012, I 359 no. S II.1.7.

71 Trendall 1983, 274 no. 46 c. On the Painter of the Lugano *pyxis* see Trendall 1980; this attribution is accepted by Boardman, Palagia, Woodford, s.v. "Herakles", *LIMC* IV (1988) 799 no. 1339. Note, however, that the same scholars a little later (on p. 801) describe the same artifact as "an Attic vase".

72 Panvini 1996, 115, pl. 59. On 'phlyaciac' vases found in Gela, see in general Orlandini 1953.

73 Calderone 1977, quoted in disapproval by Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, 211 fn. 33.

74 Radt 1977, fr. 198a-198e.

75 Radt 1977, ad fr. 198a-198e (Eust. *ad Il.* 2.594-600 [297, 35-37 Van der Valk]) Εἰλωτες ... οὐ μόνον δουλικοῦ εἰσιν ὀνόματος ἀλλὰ καὶ τι ἕτεροῖον δηλοῦσιν· ἐν γοῦν τοῖς Ἡρωδιανοῦ εὔρηται ὅτι Εἰλωτες οἱ ἐπὶ Ταϊνάρῳι σάτυροι).

76 [Apollod.] 2.123, 126 Wagn. has Heracles' descent through Taenarum (as in Eur. *HF* 23-25), ascent at Troezen. Strabo, describing Taenarum, mentions the cave through which, according to myth, Cerberus was brought to light from Hades by Heracles (8.5.1, 363 C).

77 See Mee, Spawforth 2001, 234-6; Torelli, Mavrogiannis 2002, 292.

78 Th. 1.133. See Cartledge 1979, 214.

dence for any such cult or sanctuary at Taenarum. Hence, although fr. 198a of *Satyr at Cape Taenarum* mentions a “piglet” in a comparison (τοιγὰρ ἴωδὴ ῥ φυλάξαι χοῖρον ὥστε δεσμίαν, “for ... watch ... as a pig worthy of bonds”)⁷⁹, it is safe to rule out any Eleusinian development for its plot. Likewise, by the same argument, *Heralds* stands as a likely candidate in connection to the Gela *skyphos*. (Albeit we must admit we cannot say why Heracles is represented on it as visibly young.) Let us also bear in mind that representations of Aeschylean dramas on vases were very popular in the Greek West.⁸⁰

In my reconstruction of *Heralds*, I would also make room for another development: the satyrs' task as κήρυκες would be established for generations to come, possibly with Hermes' approval or at least a reverent visit, on their part, to a herm. A number of red-figure vase-paintings show satyr(s) in herald-like attire paying reverence to a herm:⁸¹

1. red-figure Attic *psykter*, from Cerveteri, signed by Duris, dated to his early middle period (i.e. 490-480 B.C.): satyrs bestowing wild symposiastic behaviour except one, who stands in herald, Hermes-like outfit;⁸²
2. red-figure Attic *pelike*, dated to 470-460 B.C., attributed to the Alcimachus Painter: side A: a satyr, with draped dress and leaning on a walking stick, raises one hand towards a herm;⁸³
3. red-figure Attic column-*krater*, dated to about 470 B.C., attributed to the Geras Painter: side A: a satyr in Hermes-like journey attire (long tunic, draped mantle, large-brim hat) raises a tree-bough to a herm;⁸⁴
4. red-figure Attic bell-*krater*, dated to 430-420 B.C., attributed to the Licaon Painter: side B: gathering of two satyrs with draped clothes and staffs, and a maenad with *thyrsos* around a herm;⁸⁵
5. red-figure Attic *kalyx-krater*, from Camarina, dated to about 430 B.C., attributed to the Group of Polygnotus, Painter of Pan-toxena: side A: in the middle a clothed, ithyphallic herm with *skyphos* in one hand, herald's wand in the other; on the left side a torch-bearer satyr; on the right, a maenad with *thyrsos*.⁸⁶

79 See Radt 1977, *ad loc.* for proposals of emendation.

80 See Poli Palladini 2013, 302-8.

81 See G. Siebert, s.v. “Hermes”, *LIMC V* (1990) 303.

82 London, BM E 768; Beazley 1963, 446 no. 262. This vase painting is connected with Aeschylus' *Heralds* by Webster 1950, 86; Webster 1967, 142. The herald-like satyr is variously interpreted: see G. Siebert, s.v. “Hermes”, *LIMC V* (1990) 361 no. 891; E. Simon, s.v. “Keryx”, *LIMC VI* (1992) 38.

83 Dresden, Staatl. Kunstsamml. ZV 2535; Beazley 1963, 531 no. 29, 1658.

84 Geneva, Mus. HR 85; G. Siebert, s.v. “Hermes”, *LIMC V* (1990) 303 no. 130 bis.

85 Warsaw, Nat. Mus. 142355; Beazley 1963, 1045 no. 6.

86 Syracuse, Mus. Arch. Reg. 22934; Beazley 1963, 1050 no. 4; *LIMC V* (1990) 303 no. 132.

To the objection that these are representations of the diplomatic function, I reply by referring to my previous remark on 'herald' being so extended as to include 'sacrifice attendant/ cook'. Moreover, the word κῆρυξ admits only one visual translation, i.e. a Hermes-like attire.

As to the other meager vestiges of the play, let us try to reconcile them with the proposed content. In the suggested reconstruction, it is tempting to imagine that the non-Attic or anyway incorrect words λογγάσω (fr. 112) and νοσσός (fr. 113) characterized Heracles and/or the satyrs as linguistically influenced by dialects spoken in regions other than Attica. Given the Syracusan gloss λογγῶνες,⁸⁷ 'holed stones for mooring cables', one may suppose Heracles was represented as one who had acquired a western *patina* during one of his latest labours, that after Geryon's cattle.⁸⁸

One final point: one ought to allow the possibility,⁸⁹ although there is no way to go beyond the mere speculation, that a passage in Aristophanes' *Frogs* (886-7 = fr. **467):

ΑΙΣΧ. Δήμητερ ἡ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα,
εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων

AESCH. Demeter, you, who have nourished my mind,
give me to be worthy of your Mysteries,

echoes, or quotes, an utterance by Heracles in *Heralds*, made after the preliminary sacrifice and banquet (hence Demeter's nourishment would concern his stomach rather than his mind). These words, being spoken by the character Aeschylus, would produce in the Aristophanic passage a ludicrous effect in relation to the judiciary troubles undergone by historical Aeschylus⁹⁰ (who was born at Eleusis, but not himself initiated, a decisive fact for his acquittal when he faced prosecution, as mentioned above).⁹¹

⁸⁷ EM 569.41-45, cf. *Suid.* λ 662 Adler.

⁸⁸ On the Dorian *patina*, see Dettori 2016, 8; on the language of satyr-drama and its use of dialects, see, although with reference mainly to Sophocles, López Eire 2003, 391-3; Redondo 2003, 420-2.

⁸⁹ The lines, or at least the first one, have more than once been considered Aeschylean, at times with indication of *Eleusinians* as the original context: see with references Radt 1985, ad fr. **467.

⁹⁰ Thus also Charlesworth 1926, 4-5.

⁹¹ Radt 1985, TT 93a-d. I surmise that Aristotle's testimony (T 93a) warrants the historicity of the prosecution.

5 Topicality of *Heralds*

My contention is that the content of *Heralds* was relevant to the *genos* of Ceryces⁹² in the time of Aeschylus' activity. The family had been favoured by Pisistratus. Callias (I), possibly the first to hold the task of torch-bearer (δαίδουχος) in the Eleusinia, was born shortly before 590. He, who won in equestrian competitions both at Pythos and at Olympia, had a son called Hipponicus (I). This sired Callias (II) between 520 and 510, who, in 490 or shortly before, became torch-bearer.⁹³ (Given his young age, it is believed that the office was hereditary within his family.) He resided in the *demos* of Alopece, just as his cousin Aristides.⁹⁴ The family, unlike the Alcmaeonidae, does not stand out in the sources for opposition to Pisistratus and his sons.⁹⁵ Anyhow, the changed political climate of the early 480s may have led many Athenian aristocrats to emphasize their real or alleged anti-Pisistratid stance.⁹⁶ Indeed, it is now clear that, when Hippias was forced to leave Athens in 511/510, only few of his supporters, in fact close relations, followed him, whereas many others stayed back in Athens. Likewise, many Athenians kept being amicable towards the Pisistratidae and all their friends up to 490, when the Marathon campaign exposed the antipatriotic side of Hippias and his supporters.⁹⁷ In the early 480s ostracism for friends of the tyrants, and Medizers at that, was a real threat (it first hit Hipparchus the son of Charmus, thought to be Hippias' grand-child, in 488/487).⁹⁸ The name of a *demos*-fellow of Callias the son of Hipponicus, Callias

⁹² On the Ceryces, see Dittenberg 1885; Feaver 1957, 127-8, 130, 140; Mylonas 1961, 234-5. For the literary sources and epigraphic evidence, see Parker 1996, 293-7, 300-2. The 'house of the Ceryces' is the only subsidiary building in the Eleusis sanctuary to have been identified with certainty: see Travlos 1949, 141-2; Mylonas 1961, 234; Torelli, Mavrogiannis 2002, 152-3. Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, 211, fn. 34 merely propose a link between *Heralds* (*qua* sacrifice attendants) and the *genos* of Ceryces, but they do not develop it.

⁹³ Plu. *Arist.* 5.6-8.

⁹⁴ On the kinship between Aristides and Callias (II) see Davies 1971, 257. The association and kinship between Aristides and Callias have led a scholar to integrate an Agora *ostrakon* (P 9945) thus: "Arist(ides), the broth(er) of the (torch-bearer)": Robertson 1999.

⁹⁵ Even if Callias (I) is reported (Hdt. 6.121.2) to have bought Pisistratus' confiscated property whenever the latter fled as an exile out of sheer hostility, one should take this information with caution. Either the story was a later fabrication; or a real datum (the purchase) was distorted as to its aim (e.g. preserving a friend's property).

⁹⁶ On Callias (I) and Callias (II) see H. Swoboda, s.v. "Kallias (1), (2)", *RE* X.2 (1919) 1615-18; Davies 1971, 254-6. See *LGNP* II (1994) 245, s.v. "Καλλίας (2)" 82. See also Shapiro 1989, 71-4. The sheer sympathy bestowed by Herodotus towards the Ceryces is explained as religiously motivated by Mazzarino 1983, 1: 183.

⁹⁷ See Arnush 1995.

⁹⁸ *Arist. Ath.* 22.4.

the son of Cratius, was scratched on 760 potsherds in the 480s, once with the addition of the abusive epithet ὁ Μῆδος, another with accompanying caricature of him as a Persian.⁹⁹ Callias (II) not only succeeded in avoiding popular anger so well that his name turns up on merely a dozen extant potsherds dated to 486,¹⁰⁰ and in keeping a probably hereditary proxy with Sparta¹⁰¹ without being hated as a Laconizer; but also enjoyed the fruits of his connection to Cimon (as a brother-in-law), as long as the latter was successful, and later shifted to Pericles' sides, by divorcing Elpinices, Cimon's sister, and having his son marry Pericles' relation and former wife (about 455).¹⁰² So much for historical facts.

My view is that in the early 480s Callias (II) wished to distance himself from the Pisistratidae, justify the hereditary rôle of Ceryces as owing nothing to Pisistratus, increase his popularity, and shun ostracism; in order to reach such goals, I suppose he took advantage of his great wealth by sponsoring a number of public works.

Archaeologists tell us that in the mid-sixth century the enclosure wall of the city Eleusinium was enlarged so as to encompass a double surface, and that in the middle a new temple was built. Its foundations, excellent for material and execution, date to 490; before completion of the temple, its plan was slightly enlarged to the south and east. In order to level the sloping ground, a great amount of earth filling was heaped up; so the temple was conspicuous to see from a distance. From this sanctuary many an inscription (dated to the period 510-480 B.C.) has been found containing cult regulations concerning the *genos* of Ceryces.¹⁰³ To me it is tempting to see Callias' money behind the project, either the whole or only the later variant. Likewise, the *Telesterion* at Eleusis¹⁰⁴ may have benefited from Callias' wealth. For it is ascertained that it was rebuilt and made bigger in the early fifth century (from 25.30 x 27.10 m to 50 x 27.10 m): when exactly, it is a matter of dispute. The *communis opinio* holds

99 Thomsen 1972, 93-9. See *LGNP* II (1994) 245, s.v. "Καλλίας" 83. On a conjecture, he was a cousin to our Callias, and coincided with one of the friends of the tyrants, left unnamed by Arist., *Ath.* 22.5-6, who was ostracized on 486/485: see Shapiro 1982.

100 Thomsen 1972, 94-5, 102.

101 Xen. *HG* 6.3.3-4.

102 Plu. *Cim.* 4.3, *Per.* 24.5. Davies 1971, 259, 262-3.

103 Travlos 1971, 198-203; Thompson, Wycherley 1972, 150-5. Miles 1998, 28, 31-3 maintains a different sequence (first *peribolos* in the first half of the sixth century; enlargement of the precinct wall at the beginning of the fifth century). See the inscriptions in Jeffery 1948; Miles 1998, 64-6, 200-1. The inscription *IG* I³ 6, made up of several fragments, and remarkable for regulations concerning Eleusinian cult, and the rôles of Eumolpidae and Ceryces, is now believed to have originally stood in the city Eleusinium: see Meritt 1945, 61-81; Meritt 1946, 249-53.

104 Boersma 1970, 35, 184-7; Torelli, Mavrogiannis 2002, 147-50.

that such work was made necessary by Persian devastation of 480-479, and carried out in the period of Cimon's prestige, i.e. in the 470-460s.¹⁰⁵ However, it is also maintained that the project was begun after 490 and had not yet been completed in 480; after the damage brought about by the Persians, it was left unfinished until, in the time of Pericles, a larger plan was implemented.¹⁰⁶ On this reconstruction, it would be likely that Callias the torch-bearer, and the 'pit-wealthy' at that (λακκόπλουτος), supported such expenditure, either wholly or partly. (The days were not long past when the Alcmaeonidae had contributed, out of their pockets, to the reconstruction of the Apollo temple in Delphi.)¹⁰⁷ The same chronological doubt can be cast on the terrace retaining wall and the enceinte wall, which extended the Eleusis sanctuary to the east: whereas they are commonly dated to the Cimonian era,¹⁰⁸ the post-Marathon chronology, if accepted for the *Telesterion*, should be applied also to the *peribolos*, as the two cannot but go hand in hand. Significantly enough, the evidence on the existence of an Athenian law court named Κάλλιον has been related to our man as a public building supported by his euergetism.¹⁰⁹ That Callias lived up to his reputation of fantastic wealth¹¹⁰ is proved by his competing in horse races at Olympia.¹¹¹

To my mind it is also likely that Callias was a *choregos* more than once, although we lack positive evidence.¹¹² In the early 480s, Aeschylus' satyr-play would have met Callias' and other Ceryces'

105 Mylonas 1961, 106-13.

106 Shear 1964.

107 Hdt. 5.62.2-3.

108 Travlos 1949, 141; Mylonas 1961, 108-11; Boersma 1970, 135-6, 163; Torelli, Mavrogiannis 2002, 148.

109 *FGrH* ad 324, Androtion, fr. 59; Davies 1971, 261; Phot. κ 111 Theodoridis Κάλλιον-δικαστήριον Ἀθήνησιν ἀπὸ Καλλίου τοῦ πεποιηκότος ἐπώνυμον, on which it depends, with atheroschediastic addition to fill a lacuna, *Lex. Seguer., Gloss. rhet.* (e cod. Coislin. 345) κ 269 Κάλλιον-δικαστήριον Ἀθήνησιν οὕτω καλούμενον ἀπὸ τοῦ καλλύνειν καὶ κοσμεῖν καὶ λαμπρύνειν, and, more enigmatically, just below κ 270 Κάλλιον-λυπρὸς ναός, ἐξ αὐτοσχεδίου γενόμενος.

110 Such wealth was based not only on rural properties, but also on cult income and mining profits: see Davies 1971, 259-61.

111 He won thrice at Olympia with the chariot according to a *Schol. vetus* in Aristophan. *Nub.* 63a Holwerda, Koster (*Scholia in Aristophanem*, III 1, 25). Dates have been proposed: either 500, 496, 492, or 496, 492, 484: see, with some scepticism, Davies 1971, 258. Besides, an inscription (*IG* I³ 835, dated to about 480) accompanied the offer of a statue on the acropolis by Callias son of Hipponicus, possibly after a victory, either at Panhellenic competitions or of another kind. At any rate, this is another sign of lavishness.

112 If the information on his winning at Panhellenic competitions is trustworthy, we should imagine him not taking advantage of the usual exemption from festival λειτουργίαι mentioned by Wilson 2004, 60. At least Alcibiades was both a *choregos* and a Panhellenic winner: see Davies 1971, 20-1.

wish for advertising the legitimacy of their position through an appropriate charter-myth, whether an explicit request was put to him, or simply was sagaciously understood by the playwright as being in the air. Scholars of tragedy, who in recent times have been inclined to admit of the merely 'broad' political dimension of that genre (as far as communal ideology and mass reception are concerned)¹¹³ do not usually consider as possible the idea that a tragedian may have composed his plays in a way complacent to a personality outstanding either for political weight or wealth or both, whether the latter acted as a *choregos*¹¹⁴ or not. On the contrary, I believe that tragedy was, among other things, yet another form of myth-making, with all that this activity used to entail in relation to the present, and that both Phrynichus' *Phoenician women* of 476 and Aeschylus' *Persians* of 472 owed their outlook in matters political to their *choregoi*, in the order Themistocles and young Pericles.¹¹⁵ When I propose that *Heralds*, featuring Heracles' purification prior to Eleusinian initiation, included an aetiology of the function of the Ceryces *genos*, I am not imagining that a long part of the drama was devoted to that: for a few lines might do: e.g. we may envisage the satyrs being thanked for their help, and their function to be formally established with indication of successors (human Ceryces). Even in *Eumenides*, perhaps the most aetiological play we have, some items, such as the Argos-Athens alliance (669-673, 765-766), and the sanctuary of the Erinyes-Semnai (804-7, 854-857) are chartered more briefly than others, such as the Areopagus law-court (674-710) and Orestes' hero function (767-774). Admittedly, our scanty evidence on satyr-play does not point to aetiology as a recurrent element of the genre. One can suppose that the satyric *Prometheus* of 472 B.C. contained the aetiology of the torch-race in the Athenian cult festival *Prometheia* (cf. Paus. 1.30.2);¹¹⁶ moreover, it is highly probable that *Amymone*, of the late 460s, presented the

¹¹³ For this wide-spread approach see e.g. the majority of the essays included in Easterling 1997.

¹¹⁴ Wilson 2004, 3, 67-8 rules out the possible influence of *choregoi* on tragic topicality as an old-fashioned and far-fetched idea. The use of lot in matching dithyrambic poet and *choregos* is attested for the Thargelia in a speech dated to the period 430-411: Antipho 6.11; it is indeed likely that the same system applied to the Great Dionysia. Yet, such method may have been contrived after 461, when Athenian public life was more and more 'democratized', i.e. freed from the influence exerted by members of the élite. At the same time, in the first half of the fifth century, between poet and *choregos* there may have been a special relation, much like that between patron and epinician composer.

¹¹⁵ Radt 1985, T 55b; Snell, Kannicht 1986, 3, Phrynichus, T 4. On the problem of *choregos* and political content, at least as far as Phrynichus and Aeschylus are concerned, see a nuanced position in Pickard-Cambridge 1988, 90.

¹¹⁶ Sutton 1980, 25-6 quotes vase-paintings which show satyrs holding torches in a foot race (cf. Greifenhagen 1863, although she keeps the notion of only one Prometheus satyr-play).

origin of the Lerna Spring¹¹⁷ as a gift made by Poseidon to Amymone (as in [Apollod.] 2.14 Wagner, Hyg. *Fab.* 169, 169a).

Interestingly enough, on one of the several vases with names inscribed beside the image of satyrs, one can read ΚΑΛ(Λ)ΙΑ[Σ].¹¹⁸ As καλλίας (Ionic καλλίης, Laconic καλλίαρ) is attested as a common noun to denote a 'tamed ape',¹¹⁹ through an antiphrastic use of the derivate from κάλλος with the productive suffix -ίας,¹²⁰ the choice of the proper noun 'Callias' for a satyr cannot but be humorous. To the Greek mind satyrs and apes were similar, so that a species of apes was called *Satyros*; likewise, Latin *simia* and *simus* (adjective) are borrowings from Greek σιμός and perhaps also from the proper name Σιμ(μ)ίας.¹²¹ Has this anything to do with *Heralds* and/or Callias (II)? Unfortunately, we cannot satisfy our curiosity.

6 The Tetralogy of *Heralds*

To complete my conjectural reconstruction of *Heralds*, I wish to put forward a fitting tragic set, namely *Women of Perrhaebia*, *Ixion*,¹²² *Atalanta*, envisaged as a tightly connected trilogy.¹²³ The first tragedy I have mentioned, Περραιβίδες¹²⁴ (fr. 184-186 a), dealt with a myth set in northern Thessaly. This myth narrates that Ixion, king of the Lapiths, marries Dia, the daughter of Deioneus (or Eioneus or Hesioneus), by promising to the latter precious wooing gifts (ἔδνα); but afterwards he refuses to give them up, and even kills his father-in-law with premeditation; he therefore was the first murderer of a next-of-kin.¹²⁵ Perrhaebia is an area north of Thessaly proper, conspicuous

¹¹⁷ Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, 96, fn. 28 admit the possibility of such an aetiologic element for *Amymone*.

¹¹⁸ Red-figure Attic cup, from Vulci, Brussels, Mus. Roy. R 253 and Vatican, Astarita 306, attributed to Oltus, dated to 520-500; Beazley 1963, 64 no. 104. On side B of fragment I the satyr at left is named ΚΑΛΙΑ[Σ], the maenad in the middle ΛΙΓΕΙΑ, the satyr at right ΕΥ[---]ΟΣ. See Heydemann 1880, 29; Fränkel 1912, 23, 56-7; Kossatz-Deissmann 1991, 156. See also Kossatz-Deissman, s.v. "Callias", *LIMC* V (1990) 935.

¹¹⁹ See *LSJ*, s.v. "καλλίας".

¹²⁰ Chantraine 1979, 96.

¹²¹ See *DELL*, s.v.v. "simia"; "simus, -a, -um"; Keller 1909, 1: 5, 10.

¹²² The first two are already linked together by Müller 1827, 670-71; the same does Gantz 1980, 153-4.

¹²³ Hartung 1855, 74-5 proposes an Epigoni tetralogy (*Argives*, *Eleusinians*, *Epigoni*, *Heralds or Leon*); Mette 1963, 148-54 argues for *Heralds* as satyr-play in a tetralogy devoted to Heracles, including *Alcmene* and *Children of Heracles*.

¹²⁴ The title under this form is included in the Catalogue and mentioned in two of the witnesses to the fragments, while the other two have a corrupt form.

¹²⁵ The main sources on this myth are Pind. *Pyth.* 2.21-89, Aesch. *Eum.* 440, 718, *Schol.* in Ap. Rh. 3.62, *Schol.* in Eur. *Pho.* 1185, D.S. 4.69; see a complete list in P.

for the city of Gyrtion(e), where Ixion is occasionally said to live,¹²⁶ although more often his abode is determined only vaguely as Thessaly, or can be inferred to be Larissa from the fact that his son Pirithous is usually said to come just thence as a king.¹²⁷ In the archaic period, the aristocratic leaders of Thessalian cities conquered the surrounding regions, including Perrhaebia, as περίοικοι.¹²⁸ About *Women of Perrhaebia* we can only say that it dealt with Ixion's marriage and first crime, as appears from fr. 184 (uttered by Ixion's father-in-law):

ποῦ μοι τὰ πολλὰ δῶρα κάκροθίνια;
 ποῦ χρυσότευκτα κάργυρᾶ σκυφώματα;

Where are all those gifts and first-fruits of mine?
 Where are the cups wrought of gold and silver?

fr. 185 (words referred to the same gifts)

ἀργυρηλάτοις
 κέρασι χρυσᾶ στόμια προσβεβλημένοις

with drinking-horns of wrought silver
 that have golden mouthpieces affixed,

fr. 186 (a description of the end of Dia's father)

τέθνηκεν αἰσχρῶς χρημάτων ἀπαιόληι
 he has died shamefully with loss of goods by fraud.

When the protagonist, after his crime, had to flee, did he go to Larissa and was an αἴτιον for historical submission of Perrhaebia to Larissa dramatized? Alternatively, if Ixion was from Larissa and his wife from Perrhaebia (the women of the chorus being e.g. her particular maids), was a similar aetiology exploited (e.g. Perrhaebia made part of Ixion's kingdom as dowry, φερνή, or as a property inherited after Deioneus' death)? Unfortunately, we must leave these questions open. The myth is usually confused about Ixion's family and place of residence: the literary sources indicate six different fathers. Aeschylus gave Antion as his parent: in *Perrhaebian women*

Weizsäcker, s.v. "Ixion", Roscher II.1 (1890-1894) 766-72.

126 Str. 7 a (Excerpta).330 C, 9.439 C.

127 [Apollod.] 1.68 Wagn. On the development of Pirithous' myth see E. Manakidou, s.v. "Peirithoos", *LIMC* VIII (1997) 232-33.

128 See H. Beck, s.vv. "Thessali", "Thessalia", *NPauly* XII.1 (2002) 446.

I think, where Ixion first turns up, rather than in *Ixion* (fr. *89 I):¹²⁹

τὸν δὲ Ἰξίωνα οἱ μὲν Ἀντίονος γενεαλογοῦσιν, ὡς Αἰσχύλος κτλ.
some make Ixion the son of Antion, as Aeschylus.

This genealogy occurs again in Diodorus Siculus (4.69.3), who indicates in Periphas (an otherwise known Lapith king) Antion's father and Ixion's grandfather. Unfortunately, we cannot tell if Diodorus is drawing on a genealogy with an existence outside Aeschylus or not: however, the curious detail of Eioneus seizing Ixion's mares for security for those gifts¹³⁰ appears to be drawn on a literary or dramatic treatment. Whether Aeschylus created Antion or not, he must have intended to eschew common political implications of other current genealogies, such as that which made Ixion the son of Phlegyas (in his turn indicated either as a Thessalian or as a Boeotian king). For it is clear that Thessalian myths fall into two categories: those going back to Mycenaean times and revolving around Iolcus; and those about the Lapiths, caused to overlap with older stories in order to charter Thessalian presence and predominance in the area from the Geometric age onwards.

The next play in the trilogy I propose, *Ixion*,¹³¹ is likely to have dramatized the protagonist's purification through Zeus' benevolence; his being admitted into the gods' company, receiving immortality, and committing his second crime, i.e. attempting to seduce Hera. After report of the intercourse, unfit for the stage, between the Cloud and Ixion – whereby the progenitor of all Centaurs was begotten – the play would be rounded off by Zeus' judgment, and by execution of the sentence, probably through Hermes and Hephaestus, with related moral teaching (one must honour their benefactors). We do not know exactly what was shown on stage; yet, it is likely that the spectacular punishment was.¹³² A number of vase-paintings from Southern Italy showing

¹²⁹ Radt follows Stanley in presenting fr. *89 as part of *Ixion*, but also quotes Hermann's warning that Ixion may have been called through a patronymic periphrasis ('son of Antion') several times in the course of the trilogy: see Butler 1811-16, VIII 19; Hermann 1852, 1: 337, ad fr. 94; Radt 1985, ad fr. 89.

¹³⁰ D.S. 4.69.3 ἔπειθ' ὁ μὲν Ἰξίων οὐκ ἀπέδωκε τὰ ἔδνα, ὁ δ' Ἡϊόνεὺς τὰς ἵππους ἀντὶ τούτων ἠνεχύρασεν. κτλ.

¹³¹ I am not persuaded that *Ixion* was a satyr-play as argued, on the basis of fr. 91, by Blomfield 1826, 79; B. Snell in Austin 1973, ad fr. 350.88. Snell finds the metaphorical use of the verb καταπίνω an unmistakable sign of satyr-drama; yet, compare its figurative use, serious enough, in e.g. Thgn. 680 δειμαίνω, μὴ πως ναῦν κατὰ κύμα πίη. "And the regular pipe quickly swallows up (i.e. covers in sound) the half-size one" is not any bolder than e.g. the money-exchanger metaphor in *Ag.* 437. On different types and sizes of αὐλοί, see West 1992, 89-90. Besides, one should outline a plot for the alleged satyr-play and explain away the testimony of Arist. *Po.* 1455 b34 (Ixion provided stuff for several "pathetical" tragedies).

¹³² The passage Plu. *Mor.* 19 e (= *de aud. poet.*) ὡσπερ ὁ Εὐριπίδης εἶπεῖν λέγεται πρὸς τοὺς τὸν Ἰξίωνα λοιδοροῦντας ὡς ἀσεβῆ καὶ μιάρων, ὅου μέντοι πρότερον αὐτὸν ἐκ

this scene bear unmistakable theatrical features: first, Ixion is fully dressed; secondly, he is bound to the wheel by means of bands attached on each side by nails, just as Andromeda and Prometheus usually are represented (they look metal, but on the stage they may conveniently have been fabric strips).¹³³ In support of the hypothesis of an *Ixion* ending with the spectacular scene of the execution of the sentence, one may quote a Campanian red-figure neck *amphora*, from Cumae, dated to 330-310 B.C., which shows Ixion bound to the wheel, held on either side by a winged female (either Erinyes or Αὔραι, Breezes), with Hermes, Hephaestus, and an emerging Erinyes in the lower part.¹³⁴ Also an Apulian red-figure volute-*krater*, from Ruvo, dated to about 310 B.C., may have a bearing, as it represents Ixion, fully dressed, on the wheel, held by an Erinyes (or Bia) and by Hephaestus, and a god seating on a throne (Zeus rather than Hades?), plus a goddess (Hera rather than Iris?).¹³⁵ Further support for supposing Hermes took part in the execution may come from an Attic red-figure *kantharos*, from Nola, dated to about 460 B.C., although its connection to tragedy is far from clear: it shows Ixion, naked and standing, held by Ares and Hermes before Hera, who sits on a throne, while Athena holds a winged wheel.¹³⁶ Personally, I do not understand why scholars have usually indicated Euripides' *Ixion*¹³⁷ as a possible tragic source for the South-Italian vase-paintings:¹³⁸ indeed, nothing prevents both Aeschylus and Euripides from having shown the protagonist on the wheel.

As to the third tragedy in this set, I conjecture it was *Atalante*, although nothing is known of this Aeschylean play except its title.¹³⁹

τῆς σκηνῆς ἐξήγαγον ἢ τῶι τροχῶι προσηλωσαί' has often been taken as evidence that Euripides *alone* had the punishment executed on stage; yet, this interpretation puts an unwarranted strain on the anecdote, which is not concerned with poets other than Euripides. On the issue, see, with further references, Aélión 1983, 1: 274.

133 C. Lochin, s.v. "Ixion", *LIMC* V (1990) 860-1.

134 Berlin, Staatl. Mus. F 3023; attributed to the Group of the Ixion Painter: Trendall 1967, 338 no. 787; Séchan 1926, 393-4.

135 St. Petersburg, Hermitage 1717 (St 424), attributed to the Louvre K 67 Painter: Trendall, Cambitoglou 1982, 930 no. 117. This *krater* is thought to reflect Aeschylus' play (Euripides obviously being ruled out on chronological grounds) by Aélión 1983, I 275, Séchan 1926, 394.

136 London, BM E 155, attributed to the Amphitrite Painter, dated to 460-450 B.C.: Beazley 1963, 832 no. 37. Webster 1967, 142 quotes this *kantharos* in connection with Aeschylus' *Ixion*. See also Séchan 1926, 392-3.

137 Kannicht 2004, fr. 424-427.

138 See (for Berlin 3023, St. Petersburg 1717) Webster 1967, 160; Trendall, Webster 1971, 95 no. III 3, 33. The vases other than the Ruvo *krater* are connected with Euripides' *Ixion* by Aélión 1983, 1: 275. For the warning that Euripides often took up myths that had already been dramatized by Aeschylus and so western vase-paintings on those myths may be under Aeschylus' influence no less, or rather, than Euripides', see Kossatz-Deissmann 1978, 9.

139 Only the Catalogue attests this play: see Radt 1985, 136-7.

In my opinion, there are not enough elements for us to suppose that it was a satyr-play: a vase-painting with a huntress chased by a satyr¹⁴⁰ may reflect another play, *if* it reflects a play at all. In order to associate the painting to *Atalante* we should possess at least an independent scrap of evidence on the latter's satyric nature.¹⁴¹ On the other hand, we are not following any sound method, if we resort to the satyric hypothesis lest Euripides should be the inventor of Meleager's love for Atalanta, and lest Aeschylus should appear to have indulged in dramatizing love-affairs in his tragedies.¹⁴² On the contrary, a tragic *Atalante*, provided it was based on the story of the Calydonian boar hunt, would offer a rather satisfactory sequel to the Ixion dramas. Indeed, a perfect sequel is hard to imagine, as Ixion's misdeeds are two instead of three;¹⁴³ nonetheless, moving on to the next generation is a well documented procedure for Aeschylean trilogies. Needless to say, his connected trilogies could deal with three generations in the same family (Theban trilogy, *Orestia*), just as they could dramatize events affecting the same generation (Danaid trilogy). In fact Ixion's son Pirithous,¹⁴⁴ just as Heracles, is among the many a hero summoned by Meleager to face the terrible boar. Meleager himself, though married to Cleopatra, is known from post-Homeric sources to have fallen in love with the brave huntress Atalanta (said to have also killed two Centaurs in order to avoid rape), with gruesome consequences: he ends up by killing his maternal uncles, the Thestiadae, and thus leads his mother to throw into the fire the

140 Attic red-figure stemless cup, from Capua, Giessen, Univ., dated to about 460 B.C., in the manner of the Sotades Painter: see (although the huntress is indicated as Amymone) Beazley 1963, 768 no. 35. The suppositions that Aeschylus' *Atalante* is satyric and that *P. Giess.* 694, *P. Oxy.* 1083 fr. 1, 2-3.32 come from it, can be read in Mette 1963, 176-8. Yet, such attribution is far from evident: see Radt 1977, ad fr. **1130-1132; Lämmle 2018, 51. The connection of the cup to *Atalante* is maintained first by Zschietzschmann 1941, 149-50, pl. I figs. 2-3. It is also put forward as hypothetical (with Artemis as an alternative candidate) by Brommer 1959, 48, pl. 41; 74 no. 35; J. Boardman, s.v. "Atalante", *LIMC* II (1984) 948.

141 Of course the myth of Atalanta could be given a satyric twist just as any other myth: see Lämmle 2018, 57, 61-3; 2019, 10-12.

142 Aélión 1983, 1: 317.

143 Alternatively, one may suppose, with Droysen 1842, 515, that an unknown first tragedy preceded *Women of Perrhaebia* and *Ixion*. With tentative proposal of Θελαμομοιοί as first drama, see Fritzsche 1877, 179. See also Wilamowitz-Möllendorff 1914, 59; Radt 1985, 119. For a different proposal on *Chamber-builders* see Poli Palladini 2013, 93-6.

144 Pirithous is the son of Zeus and Ixion's wife (in later sources named as Dia) according to *Il.* 2.741, 14.317-318, cf. *Od.* 11.631; *FGrH* 4 (Hellan. Lesb.) fr. 134; *Pl. R.* 391 c-d; *Hyg. Fab.* 155.4. His father is Ixion according to most post-Homeric authors: *FGrH* 70 (Ephor. Cym.) fr. 23, D.S. 4.63.1, 69.3, Str. 9.5.9 (439 C), [Apollod.] 1.68 Wagn., *Ov. Met.* 8.403-4, 567, 612-613, 12.210, 338; *Hyg. Fab.* 14.5, 257.1. See E. Manakidou, s.v. "Peirithoos", *LIMC* VII.1 (1994) 232.

magic fire-brand on which his life depends.¹⁴⁵ *Atalante* would show events in the generation after that of Ixion, and would show characters known to be linked to Heracles' descent to Hades: Meleager, the one who in Hades fatally advises Heracles to marry his sister Deianira; and Pirithous, the one who attempts to carry away Persephone, and whom Heracles cannot rescue from Hades.¹⁴⁶ The detail, reported by Xenophon (*Cyn.* 1.2), that Meleager had been instructed in hunting by Chiron, may represent a further link with the Lapith Pirithous. Other thematic connections would be made possible by *Atalante* as third play: the insistence on the nefarious consequences of offending the gods (the boar being sent by wrathful Artemis), killing one's next-of-kin, and of taking wedlock less than seriously. While it is clear from extant fragments that Euripides stressed the amorous and interpersonal side of the story (as often),¹⁴⁷ it is not in principle ruled out for Aeschylus to have dramatized Meleager's partiality (not necessarily represented on stage as a violent passion or a tender feeling) for Atalanta¹⁴⁸ (for which models may have been circulating, such as Stesichorus' *Boar-hunters*, Συσθηῖραι).¹⁴⁹ Vase-paintings about Meleager and Atalanta, beside bestowing no theatre-markers (or one at best, Meleager's elaborate dress instead of heroic nudity), are usually associated with Euripides' *Meleager*,¹⁵⁰ as Sophocles' namesake play is believed to have stood by the Homeric version of the Calydonian hunt (followed upon by a war of Aetolians against Curetes instead of the dispute about Atalanta). I would leave open the possibility of an Aeschylean influence as well, unless we imagine a different situation for Aeschylus' *Atalante*, say Meleager granting the huntress the boar's hide for the sake of justice, as she had struck the first blow, and then being misinterpreted as being in love with her. Other speculations we must leave in the air would concern the aetiolo-

145 The Meleager myth, which in Homer (*Il.* 9.529-599) is especially focussed on the Aetolian-Curete war, is later more concerned with the Calydonian boar and Atalanta: see E. Kuhner, s.v. "Meleager", Roscher II.2 (1894-1897) 2592-8.

146 Notoriously, even with connected trilogies the satyr-play tended to break the sequence and resume a neglected segment in the story, as do *Sphinx*, *Amyclone*, *Proteus*.

147 Kannicht 2004, frs. 515-539. See e.g. S. Woodford, s.v. "Meleagros", *LIMC VI* (1992) 414.

148 Euripides is said to have been the first to introduce Meleager's infatuation for Atalanta by e.g. Kekule 1861, 15. See also Aélion 1983, 1: 315-17. Against the *communis opinio*, a thorough study of Atalanta in myth and iconography shows that she is paired with Melanion in early documents, and that, even in the episode of her wrestling match with Peleus at Pelias' Games, she carries erotic overtones: Barringer 1996.

149 Davies 1991, fr. 221-222 a, Appendix 307-314, fr. 1-35. See Garner 1994.

150 S. Woodford, s.v. "Meleagros", *LIMC VI* (1992) 414-35 no. 26, 37-41. Note that only no. 39 has Meleager dressed with an apparently theatrical costume: Attic red-figure *kalyx-krater*, Würzburg, Wagn. Mus. L 522, attributed to the Meleager Painter, dated to 400-375 B.C.: Beazley 1963, 1410 no. 14.

gy of the ἴυγξ through connection with Ixion;¹⁵¹ the dramatization of Meleager's death,¹⁵² and a striking finale, with the latter and Heraldes' encounter in Hades.¹⁵³

If ever such a trilogy existed, it cast some negative light on Thessaly and its rulers.¹⁵⁴ Such topicality would be in keeping with the one I have supposed for *Heralds*. The Thessalian aristocracy had come to the aid of Hippias in (presumably, but the year is unknown) 512/511 with a 1,000-knight force led by the *tagos* Cineas, according to an alliance¹⁵⁵ which probably had been struck by Pisistratus, since one of his sons was named Thessalus.¹⁵⁶ On this first occasion, the Thessalian allied had been able to repel the Spartans (or mercenaries) led by Anchimolius, whereas the following time, when the Spartans, led by king Cleomenes, marched to Attica by land (511/510), they were defeated and returned to Thessaly.¹⁵⁷ A few years later (after 507/506, possibly in 506/505),¹⁵⁸ when Cleomenes failed to persuade his Peloponnesian allies, especially the Corinthians, to bring back the Pisistratidae to Athens from Sigeum, the Thessalians offered Hippias the lordship over the city of Iolcus (which he, however, refused).¹⁵⁹ In the last years of the sixth century, possibly between 510 and 506, the Thessalians, led by Scopas the Younger, subdued their περίοικοι, 'neighbours,' i.e. Perrhaebians, Magnesians, Phthiotan Achaeans, Malians, Aenians, Oetaeans. Scopas' successor, Aleuas

151 In one of the Meleager-Atalanta vase-paintings, a ἴυγξ is represented close to Aphrodite: Apulian red-figure amphora, from Canosa, Bari, Mus. Arch. 872; attributed to the Darius Painter, dated to about 330 B.C.: Trendall, Cambitoglou 1982, 497 no. 44; *LIMC* VI (1992) 419 no. 41. For the ἴυγξ not only as 'wryneck', but also as 'magic wheel' and 'desire', see H. Gossen, s.v. "ἴυγξ", *RE* X.2 (1919) 1384-6. For the analogy between Ixion and the ἴυγξ (beside the phonetic similarity) and the latter's rôle in wrong, short-lived, doomed love-affairs, see, with references, Segal 1973, 33-4.

152 One may wonder if a vase-painting with Meleager expiring in Tydeus' arms, plus several other named figures (distressed woman, Aphrodite, Phthonos, Oeneus, Peleus, Theseus), has anything to do with a tragic treatment: Apulian red-figure *amphora*, from Armento, Naples, Mus. Naz. 80854 (SA 11), related to the Lycurgus Painter, dated to 350-325 B.C.: Trendall, Cambitoglou 1978, 424 no. 54; Séchan 1926, 431 fig. 123.

153 It seems the Nekyia Painter had in mind that episode, or a dramatization of it, on the famous Attic red-figure *kalix-krater* now in New York (MMA 08.258.21, dated to 450-425 B.C.): Beazley 1963, 1086 no. 1; *LIMC* VI (1992) 419 no. 44. At any rate, we should hesitate to suppose that Bacchylides' treatment (5.76-175, dated to 476 B.C.) was the only one.

154 On the history of Thessaly between 512 and 485, see Sordi 1958, 55-91.

155 Hdt. 5.63.

156 Th. 6.55.1.

157 Hdt. 5.64.

158 The year 505 is indicated for such events by e.g. Hammond 1986, 195-6. A lower date, 504, is proposed e.g. by Cartledge 2002, 97.

159 Hdt. 5.94.

Pyrrius (about 505-499), a member of the Heraclidae of Larissa,¹⁶⁰ organized Thessaly as a federation of four regions (tetrads): Thessaliotis, Hestiaeotis, Pelasgiotis, Phthiotis. Thessalian control over the Delpho-Pylaic Amphictyony was a consequence of the neighbours' submission by acquisition of their votes; expansion south of Thermopylae in Boeotia and Phocis was a consequence of the efficiency in the new conscription system, in its turn based on the new units, tetrads and *klaroi*, introduced by Aleuas. In the same years, Thessaly seems to have sponsored through Delphi the anti-Athenian coalition made up by Boeotians, Chalcidians and Aeginetans, beside causing Cleomenes to shift from Isagoras' to Hippias' side, as we have just mentioned. Aleuas' aim about Athens is likely to have been to keep that city weak, under a tyrant, instead of either free and growing, or aligned with Sparta to the latter's benefit. Cleomenes, on the other hand, may have accepted this policy in order to gain support against his colleague-king Demaratus, as seems to prove the Delphic response against the latter in 492/491 (or 491/490).¹⁶¹ Sometime between 491 and 486 the Thessalians were heavily defeated by the Boeotians at Ceressus,¹⁶² and by the Phocians at Cleonae by Hyampolis, therefore withdrew from central Greece.¹⁶³ It was probably in reaction to such defeat that they sent envoys to Xerxes, on the latter's accession to the throne (486/485), in order to exhort him to move against all Greece - the same request that was urged on him in Susa by the Pisistratidae (plausibly Hippias' sons) and their soothsayer Onomacritus.¹⁶⁴ It is reasonable that in the early 480s, if not exactly in 486/485, any Athenian wishing to distance himself from the Pisistratidae would likewise part from the Thessalian federation. The latter was not a good partner of Athens from about 512 to 461, first because of their supporting Athenian tyrants, then because of their Medism and openly anti-Spartan stand.¹⁶⁵ Only after Cimon's ostracism, Athens realigned itself and got into alliance with Argos and Thessaly.¹⁶⁶

160 For a discussion of the historicity of this man, and of a legendary halo imposed on him in the Hellenistic era, see Sordi 1958, 68-71.

161 Hdt. 6.61-66.

162 Plu. *Cam.* 19.4, *Mor.* 866 e-f (= *de Herod. malign.*), Paus. 9.14.2. I adopt here a low chronology for this battle, as Sordi 1958, 87-8. Yet, I am aware that higher ones (about 550 or 540 or 520) have been proposed: see e.g., in the order, Musti 1989, 158, 600; Giannelli 1983, 104; Buck 1979, 107-10.

163 Hdt. 8.27-28, Plu. *Mor.* 244 b-d (= *de mul. virt.*), Paus. 10.1.3-4, 10.13.6.

164 Hdt. 7.6.

165 Sordi 1958, 89-104.

166 Th. 1.102.4, D.S. 11.80.1.

7 Aristophanes' *Clouds*

A marginal support to my reconstruction of a tetralogy as devoted to Ixion, Pirithous, and the setting up of the Lesser Eleusinian Mysteries, may come from observation of one of Aristophanes' comedies, *Clouds*, i.e. the incomplete revision we have of the first namesake play, represented unsuccessfully in 423 B.C. First, a great deal of parody or comic imitation of the Eleusinian Mysteries occurs throughout the play in relation to Socrates' teaching, starting from the edifice itself, not a *Telesterion* but a *Phrontisterion*, and so on.¹⁶⁷ Second, the chorus is made up by Clouds, Νεφέλαι, ambivalent beings to say the least: after enticing Strepsiades into 'modernism', by a brusque volte-face they turn conservative, ready to punish him. Indeed they say they have acted on purpose as they usually do with evil men: they affect their ruin, so that they might learn to revere the gods.¹⁶⁸ One cannot help associating them to the deceitful Cloud sent by Zeus to Ixion, in order to catch him in flagrant adultery without really having Hera implicated. The similarity of Aristophanes' *Clouds* to that Cloud lies in working as a means of delusion and retribution. Indeed, justice and retribution are important themes in Strepsiades' story, just as in Ixion's.

8 Could the 'Dike fragment' belong to *Heralds*?

Finally, I wish to stress the possibility that the so-called 'Dike fragment' (fr. 281a, with probable addition of fr. 281b),¹⁶⁹ clearly satyric,¹⁷⁰ comes from *Heralds*, at the end of such a trilogy as I have outlined.¹⁷¹ Dike would appear to the satyrs-Centaurs, who have taken refuge at Eleusis (or at Helikon/Agrae) from Pholoe, where Heracles wreaks havoc, possibly in ignorance of his identity. In a meeting due to chance she might explain them her tenets and ways. The "impetuous/crazy boy" (παῖς μάργος, 31 in the accusative) spoken of by her

¹⁶⁷ See, although some parallels seem to be strained (e.g. on pp. 17-18 between the name of the protagonist's son ending in -(h)ippos and Hipponicus, the father of Callias the torchbearer), Byl 2007. The same author has also published a great number of articles on the same topic over the years 1976-2006 (all quoted in the book, which offers a synthesis).

¹⁶⁸ Aristoph. *Nub.* 1452-1462.

¹⁶⁹ For information and references, the reader is referred to Cipolla 2010.

¹⁷⁰ Cipolla 2010, 141-8.

¹⁷¹ The idea of this fragment as part of *Heralds* is already put forward, as mentioned above, by Sutton 1983b (see a sceptical response in Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, 106). However, my proposal differs in that it does not involve the Erginus myth.

by way of example, would be Heracles:¹⁷² the story of his past, brigand-like behaviour (33-39) would scare the satyrs to death. His name would be etymologized as “Hera’s glory” (40-41), according to the rare genealogy resorted to – Heracles son of Hera and Zeus. I guess that such isolated motherhood was chosen for the great hero for the sake of rounding off an important theme of the trilogy, wedlock against adultery/attempted seduction. An example of a poet giving a myth a new twist in order to make it more honourable to the heroic or divine individuals involved in it, is Stesichorus with his *Recantations*, Παλινωιδίαι.¹⁷³ Comparison with Pindar shows that in the early fifth century moralizing on old myths at the cost of reshaping them, was not only allowed, but occasionally even sought.¹⁷⁴ Aeschylus himself is known to have often chosen far-fetched versions of myths or unusual cultic epithets for gods, based on likewise unusual genealogies. Themis is Zeus’ daughter in the *Suppliants* (360).¹⁷⁵ In the same tragedy, Hecate is an epithet of Artemis (676); Zeus is said son of the Earth, i.e. Earth is identified with Rhea (892 = 902). From lost works, Poseidon is apparently identified with “marine Zeus” (fr. 46a.10); Achilles is presented as the lover of Patroclus, and therefore as elder than him (fr. *134a); Achilles and Patroclus’ relationship is referred to as having entailed *coitus intercruralis* and many kisses (fr. 135); Artemis is Demeter’s daughter (fr. 333); the Moon is daughter, instead of sister, to the Sun (fr. 375a). Therefore, a far-fetched genealogy for Heracles is not at all out of the question for Aeschylus.

Justice, reciprocity, retribution, the sanctity of wedding- and family-ties would be adequate themes in *Women of Perrhaebia*, *Ixion*, and in the sort of *Atalante I* I have postulated; all this would side well with the apparition of Justice herself in the satyr-play. However, as no evidence supports this hypothesis, which is not necessary for the rest of my proposal, I had better not indulge in it any longer.

172 This was proposed first by Kakridis 1962 (but for *Women of Aetna*). This scholar quotes a Greek epigram from Rome dated to the second century of our era (831 Kaibel), whereby Heracles is indicated as an adoptive son of Dike; a Theban hymn to Heracles, mentioned by Ptol. Chenn. *nova hist.* 3.14, where the hero was said to be the child of Hera and Zeus; and an Etruscan fourth-century inscribed mirror from Volterra (“Hercle Unial clan” i.e. Hercules son of Iuno). Yet, one should note that the latter item seems to represent Heracles’ adoption by Hera, the inscription forming a sentence “Hercules became the son of Iuno”, as shown by Fiesel 1936. Of course, such identification of the “impetuous child” is liable to several objections, and other scholars have preferred Ares: see Cipolla 2010, 139-41. If the Dike-fragment belonged to *Heralds*, Heracles would be a young man, just as he is depicted on the Gela *skyphos* seen above.

173 Davies 1991, Stesich. fr. 192-193.

174 See e.g. Pind. *Ol.* 1.28-66, 9.30-41; at *Nem.* 5.14-18 the poet prefers passing details about Phocus (i.e. his being killed by his own stepbrothers) under silence rather than reshaping them.

175 See, however, other possible explanations in Johansen, Whittle 1980, *ad loc.*

Bibliography

- Athenian Agora* = American School of Classical Studies at Athens (1976). *The Athenian Agora: A Guide to the Excavation and Museum*. 3rd ed. Athens: Ekdotike Hellados.
- DELL = Ernout, A.; Meillet, A.; André, J. (eds) (1959). *Dictionnaire étymologique de la langue Latine: histoire des mots*. 4ème édition. Paris: Klincksieck
- FGrH = Jacoby, F. (Hrsg.) (1940-62). *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden: Brill
- FHG = Müllerus, C. (ed.) (1883). *Fragmenta historicorum Graecorum*. Parisii: Firmin Didot et socii.
- LGNP = Fraser, P.M.; Matthews, E. (eds) (1987). *A Lexicon of Greek Personal Names*. Oxford: Clarendon Press.
- LIMC (1981-97) = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich; München: Artemis Verlag.
- LSJ⁹ = Liddell, H.G., Scott, G.; Jones, H.S. (eds) (1996). *A Greek-English Lexicon*. 9th edition. Oxford: Clarendon Press.
- NPauly = Cancik, H., Schneider, H. (Hrsgg) (1996-2003). *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.
- RE = Pauly, A. Wissowa, G. (Hrsgg) (1893-1980). *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: Metzler.
- OLD = Glare, P.G.W. (ed.) (1982). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Roscher = Roscher, W.H. (Hrsg.) (1909-1915). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig: Teubner.
- Aélión. (1983). Euripide, héritier d'Eschyle. Paris: Les Belles Lettres.
- Ahrens, E.A.I. (1846). *Aeschyli et Sophoclis tragoediae et fragmenta*. Parisiis: A.F. Didot.
- Arnush, M.F. (1995). "The Career of Peisistratos Son of Hippias". *Hesperia*, 64, 135-62. <http://dx.doi.org/10.2307/148051>.
- Austin, C. (1973). *Comicum Graecorum fragmenta in papyris reperta*. Berolini.
- Barringer, J.M. (1996). "Atalanta as Model: The Hunter and the Hunted". *ClAnt*, 15, 48-76. <http://dx.doi.org/10.2307/25011031>.
- Beazley, J.D. (1956). *Attic Black-figure Vase-Painters*. Oxford: Clarendon Press.
- Beazley, J.D. (1963). *Attic Red-figure Vase-Painters*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Blomfield, C.J. (1826). "On the Dramatic Representations of the Greeks". *Museum Criticum, or Cambridge Classical researches*, 2, 69-89. <http://dx.doi.org/10.1017/cbo9781139523530.006>.
- Boardman, J. (1975). "Herakles, Peisistratos and Eleusis". *JHS*, 95, 1-12. <http://dx.doi.org/10.2307/630865>.
- Boersma, J.S. (1970). *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.* Groningen: Wolters-Noordhoff Publishing.
- Bordignon, G. (a cura di) (2015). *Scene dal mito: Iconologia del dramma antico*. Rimini: Guaraldi.
- Brommer, F. (1959). *Satyrspiele. Bilder griechischer Vasen*. 2nd ed. Berlin: De Gruyter.
- Buck, R.J. (1979). *A History of Boeotia*. Edmonton (AB): The University of Alberta Press.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion: Archaic and Classical*. Transl. by J. Raffan, Oxford: Blackwell. Translation of *Griechische Religion der archaischen und*

- klassischen Epoche*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1977. Die Religionen der Menschheit 15.
- Butler, S. (1811-16). *Aeschylī tragoediae quae supersunt, deperditarum fabularum fragmenta et scholia Graeca*. Cantabrigiae: Typis ac sumptibus Academicis.
- Byl, S. (2007). *Les Nuées d'Aristophane: Une initiation à Éleusis en 423 avant notre ère*. Paris: L'Harmattan.
- Calderone, A. (1977). "Echi del teatro satiresco sofocleo su uno σκῦφος proveniente da Gela". *Archeologia Classica*, 29, 267-76.
- Cartledge, P. (1979). *Sparta and Lakonia: A Regional History: 1300-362 BC*. London; Boston; Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Cartledge, P. (2002). *The Spartans: An Epic History*. London: Pan Books.
- Casaubonus, I. (1600). *Animadversionum in Athenēi Dipnosophistas libri XV*. Lugduni: Apud Antonium de Harsy.
- Cassola, F. (1975). *Inni omerici*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.
- Chantraine, P. (1979). *La formation des noms en grec ancien*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Charlesworth, M.P. (1926). "Aristophanes and Aeschylus". *CR*, 40, 3-6. <http://dx.doi.org/10.1017/s0009840x00027281>.
- Cipolla, P. (2010). "Il 'Frammento di Dike' (Aesch. F281a.R.): uno status quaestionis sui problemi testuali ed esegetici". *Lexis*, 28, 133-54.
- Clinton, K. (1992). *Myth and Cult: the Iconography of the Eleusinian Mysteries*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen.
- Davies, J.K. (1971). *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.* Oxford: Clarendon Press.
- Davies, M. (1991). *Poetarum melicorum Graecorum fragmenta: Alcman, Stesichorus, Ibycus*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano.
- De Miro, E.; Fiorentini, G. (1976-67). "Relazione sull'attività della Soprintendenza alle antichità di Agrigento (1972-1976)". *Kokalos*, 22-23, 423-78.
- Dettori, E. (2016). *I "Diktyoulkoī" di Eschilo: Testo e commento: Contributo a lingua e stile del dramma satiresco*. Roma: Quasar.
- Di Marco, M. (2000). "L'ambiguo statuto del dramma satiresco". Zampetti, A.; Marchitelli, A. (a cura di), *La tragedia greca: Metodologie a confronto*. Roma: Armando, 41-58.
- Dittenberg, W. (1885). "Die eleusinischen Keryken". *Hermes*, 20, 1-40.
- Dontas, G.S. (1983). "The True Aglaureion". *Hesperia*, 52, 48-63. <http://dx.doi.org/10.2307/147737>.
- Droysen, J.G. (1842). *Des Aischylos Werke*. 2. Ausg. Berlin: C. Bethge.
- Easterling, P.E. (ed.) (1997). *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feaver, D.D. (1957). "Historical Development in the Priesthoods of Athens". *YCS*, 15, 121-58.
- Fiesel, E. (1936). "The Hercules Legend on the Etruscan Mirror from Volterra". *AJPh*, 57, 130-6. <http://dx.doi.org/10.2307/290470>.
- Fiorentini, G. (1985). *Gela: La città antica e il suo territorio: Il Museo*. Palermo: Assessorato Regionale Beni Culturali, Ambientali e Pubblica Istruzione, Soprintendenza Archeologica Sicilia Centro-Meridionale.
- Fränkel, C. (1912). *Satyr- und Bakchennamen auf Vasenbildern*. Bonn: Georgi.
- Fritzsche, T. (Hrsg.) (1877). *Godofredi Hermannī Opuscula*. Lipsiae: Fleischer.
- Gantz, T. (1980). "The Aischylean Tetralogy: Attested and Conjectured Groups". *AJPh*, 101, 133-64. <http://dx.doi.org/10.2307/294422>.

- Garner, R. (1994). "Stesichorus' Althaia: 'P. Oxy.' LVII.3876.fr. 1-36". *ZPE*, 100, 26-38.
- Giannelli, G. (1983). *Trattato di storia greca*. Settima edizione. Bologna: Pàtron.
- Greifenhagen, A. (1863). *Ein Satyrspiel des Aischylos?*. Berlin: de Gruyter.
- Groningen, B.A. van (1930). "Ad Aeschyli Κήρυκας". *Mnemosyne*, 58, 134.
- Hammond, N.G.L. (1986). *A History of Greece to 322 B.C.* 3rd edition. Oxford: Clarendon Press.
- Harding, P. (1994). *Androtion and the Atthis: The Fragments Translated with Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Harding, P. (2008). *The Story of Athens: The Fragments of the Local Chronicles of Attica*. London: Routledge.
- Harrison, E.B. (2000). "Eumolpus Arrives in Eleusis". *Hesperia*, 69, 267-91. <http://dx.doi.org/10.2307/148398>.
- Hartung, J.A. (1855). *Aeschylus' Werke*. Bd. 8, *Fragmente und Register*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.
- Harvey, D. (2005). "Tragic Thrausmatology: The Study of the Fragments of Greek Tragedy in the Nineteenth and Twentieth Centuries". McHardy, F.; Robson, J.; Harvey, D. (eds), *Lost Dramas of Classical Athens: Greek Tragic Fragments*. Exeter: University of Exeter Press, 21-48.
- Hermannus, G. (1852). *Aeschyli tragoediae*. Lipsiae: apud Weidmannos.
- Heydemann, H. (1880). *Satyr- und Bakchennamen*. Halle: Max Niemeyer.
- Huys, M. (1997). "Euripides and the 'Tales from Euripides': Sources of Apollodorus' 'Bibliotheca'?" *RhM*, 140, 308-27.
- Jeffery, L.H. (1948). "The Boustrophedon Inscriptions from the Agora". *Hesperia*, 17, 86-111. <http://dx.doi.org/10.2307/146848>.
- Johansen, H.F.; Whittle, E.W. (1980). *Aeschylus: The suppliants*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Kakridis, F.I. (1962). "Der παῖς μάρτυς im Dike-Fragment des Aischylos (P. Oxy. 2256, fr. 9 a)". *Eranos*, 60, 111-21.
- Kannicht, R. (2004). *Tragicorum Graecorum fragmenta V, Euripides*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kekule, R. (1861). *De fabula Meleagrea*. Berolini.
- Keller, O. (1909). *Die antike Tierwelt*. Leipzig: W. Engelmann.
- Kossatz-Deissmann, A. (1978). *Dramen des Aischylos auf westgriechischen Vasen*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp Von Zabern.
- Kossatz-Deissmann, A. (1991). "Satyr- und Mänadennamen auf Vasenbildern des Getty-Museums und der Sammlung Cahn (Basel), mit Addenda zu Charlotte Fränkel, Satyr- und Bakchennamen auf Vasenbildern". *Greek Vases in the J. Paul Getty Museum*, 5, 131-99.
- Krumeich, R.; Pechstein, N.; Seidensticker, B. (Hrsgg) (1999). *Das griechischen Satyrspiel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lämmle, R. (2013). *Poetik des Satyrspiels*. Heidelberg: De Gruyter.
- Lämmle, R. (2018). "Zur Autor- und Stückzuweisung von 'P.Oxy.' 1083 fr. 1 (S. **F 1130 R.)". *ZPE*, 208, 44-66.
- Lämmle, R. (2019). "Atalante 'Philandros': Teasing Out Satyric Innuendo (Sophocles, Fr. 1111 Radt = Hermogenes, "on Ideas" 2.5)". *CQ*, 69(2), 1-12. <http://dx.doi.org/10.1017/S0009838819000958>.
- Lloyd-Jones, H. (1967). "Heracles at Eleusis". *Maia*, 19, 206-29.
- López Eire, A. (2003). "Tragedy and Satyr-drama: Linguistic Criteria". *Sommerstein* 2003, 387-412.
- Mazzarino, S. (1983). *Il pensiero storico classico*. Roma; Bari: Laterza.
-

- Mee, C.; Spawforth, A. (2001). *Greece: An Oxford Archaeological Guide*. Oxford: Oxford University Press.
- Meritt, B.D. (1945). Attic Inscriptions of the Fifth Century. *Hesperia*, 14, 61-133. <http://dx.doi.org/10.2307/146682>.
- Meritt, B.D. (1946). "Greek inscriptions". *Hesperia*, 15, 169-253. <http://dx.doi.org/10.2307/147005>.
- Mette, H.J. (1963). *Der verlorene Aischylos*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Miles, M.M. (1998). *The City Eleusinion*. Princeton (NJ): The American School of Classical Studies at Athens. The Athenian Agora 31.
- Morani, G.; Morani, A.M. (1987). *Eschilo: Tragedie e frammenti*. Torino: UTET.
- Müller, K.O. (1827). Review of *Nachtrag zu der Schrift über die Aeschylische Trilogie*, by Welcker, F.G. *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 68, 665-74.
- Musti, D. (1989). *Storia greca: Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*. Roma; Bari: Laterza.
- Mylonas, G.E. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Olshausen, E. (1979). "Eros mit dem Barbiermesser". *AA*, 17, 17-24.
- Orlandini, P. (1953). "Vasi fliacici trovati nel territorio di Gela". *BA*, 2, 155-8.
- Panvini, R. (1996). *Ἑλλάς: Storia e archeologia dell'antica Gela*. Torino: Società editrice internazionale.
- Parker, R. (1996). *Athenian Religion: A History*. Oxford: Clarendon Press.
- Parker, R. (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Pickard-Cambridge, A.W. (1988). *The Dramatic Festivals of Athens, Revised by J. Gould and D.M. Lewis with New Supplement*. 2nd edition reissued with supplement and corrections. Oxford: Clarendon Press.
- Poli Palladini, L. (2013). *Aeschylus at Gela: An Integrated Approach*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Radt, S.L. (1977). *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Vol. 4, *Sophocles*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Radt, S.L. (1985). *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Vol. 3, *Aeschylus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Redondo, J. (2003). "Satyric Diction in the Extant Sophoclean Fragments: a Reconsideration". *Sommerstein 2003*, 413-31.
- Richardson, N.J. (1974). *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Oxford University Press.
- Robertson, N. (1980). "Heracles' 'Catabasis'". *Hermes*, 108, 274-300.
- Robertson, N. (1999). "Aristeides' 'Brother'". *ZPE*, 127, 172-9.
- Séchan, L. (1926). *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*. Paris: Honoré Champion.
- Segal, C. (1973). "Simaetha and the Lynx (Theocritus, 'Idyll' II)". *QUCC*, 15, 32-43. <http://dx.doi.org/10.2307/20537678>.
- Shapiro, H.A. (1989). *Art and Cult Under the Tyrants in Athens*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern.
- Shapiro, H.A. (1982). "Kallias Kratiou Alopekethen". *Hesperia*, 51, 69-73. <http://dx.doi.org/10.2307/147853>.
- Shear, T.L. (1964). "The Demolished Temple at Eleusis". *AJA*, 68, 200. <http://dx.doi.org/10.2307/1353954>.
- Simon, E. (1982). "Satyr-plays on Vases in the Time of Aeschylus". Kurtz, D.; Sparkes, B. (eds), *The Eye of Greece: Studies in the Art of Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 123-48 with plates 30-40.

- Snell, B.; Kannicht, R. (1986). *Tragicorum Graecorum fragmenta I, Didascaliae tragicae, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum*. Editio altera. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Sommerstein, A.H. (ed.) (2003). *Shards from Kolonos: Studies in Sophoclean fragments*. Bari: Levante.
- Sommerstein, A.H. (2008). *Aeschylus: Fragments*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Sommerstein, A.H. (2010). *The Tangled Ways of Zeus and Other Studies in and Around Greek Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Sordi, M. (1958). *La lega tessala fino ad Alessandro Magno*. Roma: Istituto italiano per la storia antica.
- Sutton, D.F. (1980). *The Greek Satyr Play*. Meisenham am Glan: Verlag Anton Hain.
- Sutton, D.F. (1983a). "Aeschylus and the Mysteries: A Suggestion". *Hermes*, 111, 249-51.
- Sutton, D.F. (1983b). "A Possible Subject for Aeschylus' 'Dike Play'". *ZPE*, 51, 19-24.
- Taplin, O. (2007). *Pots & Plays: Interactions Between Tragedy and Greek Vase-paintings of the Fourth Century B.C.* Los Angeles: J. Paul Getty Museum.
- Thompson, H.A.; Wycherley, R.E. (1972). *The Agora of Athens: The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*. Princeton (NJ): The American School of Classical Studies at Athens. The Athenian Agora 14.
- Thomsen, R. (1972). *The Origin of Ostracism: A Synthesis*. Copenhagen: Gyldendal.
- Todisco, L. (a cura di) (2012). *La ceramica a figure rosse della Magna Grecia e della Sicilia*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Torelli, M.; Mavrogiannis, T. (2002). *Grecia*. 3a edizione. Milano: Mondadori.
- Travlos, I.N. (1949). "The Topography of Eleusis". *Hesperia*, 18, 138-47. <http://dx.doi.org/10.2307/147001>.
- Travlos, I.N. (1971). *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. London: Thames and Hudson.
- Trendall, A.D. (1967). *The Red-figured Vases of Lucania, Campania and Sicily*. Oxford: Clarendon Press.
- Trendall, A.D. (1980). "A Sicilian Skyphoid Pyxis in Lugano". *NAC*, 9, 89-113.
- Trendall, A.D. (1983). *The Red-figured Vases of Lucania, Campania and Sicily. Supplement III*. London: Institute of Classical Studies.
- Trendall, A.D.; Cambitoglou, A. (1978). *The Red-figured Vases of Apulia*. Vol. I, *Early and Middle Apulian*. Oxford: Oxford University Press.
- Trendall, A.D.; Cambitoglou, A. (1982). *The Red-figured Vases of Apulia*. Vol. II, *Late Apulian. Indexes*. Oxford: Clarendon Press.
- Trendall, A.D.; Webster, T.B.L. (1971). *Illustrations of Greek Drama*. London: Phaidon Press.
- Ussher, R.G. (1977). "The Other Aeschylus: A Study of the Fragments of Aeschylean Satyr Plays". *Phoenix*, 31, 287-99. <http://dx.doi.org/10.2307/1087561>.
- Wagner, F.G. (1852). *Aeschyli et Sophoclis perditarum fabularum fragmenta*. Vratislaviae: Impensis Trewendti et Granieri.
- Walton, F. (1952). "Athens, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter". *HThR*, 45, 105-14. <http://dx.doi.org/10.1017/s0017816000020757>.
- Webster, T.B.L. (1950). Review of *Satyrspiele: Bilder griechischer Vasen*, by Brommer, F. *JHS*, 70, 85-6.

- Webster, T.B.L. (1967). *Monuments Illustrating Tragedy and Satyr Play*. 2nd edition. London: Institute of Classical Studies.
- Weir Smyth, H. (1957). *Aeschylus II: Agamemnon, Libation-bearers, Eumenides, Fragments*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Welcker, F.G. (1826). *Nachtrag zu der Schrift über die Aeschylische Trilogie, nebst einer Abhandlung über das Satyrspiel*. Frankfurt am Mein: H.L. Brönnner.
- West, M.L. (1992). *Ancient Greek Music*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilamowitz-Möllendorff, von, U. (1914). *Aischylos: Interpretationen*. Berlin: Weidmann.
- Wilson, P.J. (2004). *The Athenian Institution of the Khoregia: The Chorus, the City and the Stage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zschietzschmann, W. (1941). "Neuerwerbungen für die Antikensammlung des Archäologischen Instituts der Universität Giessen". *Nachrichten der Giessener Hochschulgesellschaft*, 15, 145-56.

La tradizione indiretta dei frammenti 390 e 391 R. dei *Manteis* di Sofocle da Alessandria a Bisanzio (con un sondaggio sul cod. *Lips. gr. 2*)

Laura Carrara

Università di Pisa, Italia

Abstract This article sets out to reconstruct the long and intricate road which has brought down to us two Sophoclean trimeters containing the proper name Πολύιδος and once featuring in this poet's now lost play *Manteis* (frs. 390 and 391 in Radt's edition). Its main contention is that the two lines were selected for quotation – and thus saved from oblivion – by the grammarian Aelius Herodianus (2nd c. AD); he included them in his discussion of the correct spelling of Πολύιδος (with ι, not with ει) in his lost work *Orthography*. It is argued that Herodianus' entry on Πολύιδος built on previous Alexandrian scholarship (now largely lost) on the seer's name and that it was, in its turn, used as a source, direct and/or indirect, by the Byzantine testimonies of the Sophoclean fragments. While trying to demonstrate this, the article revives R. Reitzenstein's old hypothesis that portions of Herodian's *Orthography* are reflected in the orthographic palimpsest known as *Lips. 2*.

Keywords Sophocles' *Manteis* (lost play). Polyidus (Πολύιδος). Indirect transmission. Orthography. Aelius Herodianus. Palimpsest Lipsiensis gr. 2 (olim Tischendorfianus II).

Sommario 1 Introduzione: testi, oggetti e scopi della ricerca. – 2 Apollonio figlio di Archibio (Apollonio Sofista). – 3 Filosseno di Alessandria. – 4 Il terzo autore: l'autore ortografico di Lipsiensis gr. 2. – 5 L'autore ortografico di Lipsiensis gr. 2: identità ed opera (Erodiano o Oro?). – 6 Sintesi e conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2020-04-02
Accepted	2020-05-23
Published	2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Carrara, L. (2020). "La tradizione indiretta dei frammenti 390 e 391 R. dei *Manteis* di Sofocle da Alessandria a Bisanzio (con un sondaggio sul cod. *Lips. gr. 2*)". *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 127-182.

*Allein die ... Glosse führt denjenigen,
der einen kleinen Umweg nicht scheut, auch noch weiter*
R. Reitzenstein

1 Introduzione: testi, oggetti e scopi della ricerca

Questo studio si propone di ricostruire le tappe del viaggio - che si troverà essere stato lungo e vario - compiuto dai due trimetri oggi costituenti i frammenti 390 (ὄρῳ πρόχειρον Πολυτίδου τοῦ μάντεως) e 391 R. (οὐκ ἔστιν εἰ μὴ Πολυτίδῳ τῷ Κοιράνου) di Sofocle per giungere dalla loro sede originaria, l'oggi perduto dramma Μάντεις (*Indovini*) di questo poeta (Soph. fr. **389a-400 R.), alle quattro compilazioni bizantine che, citandoli, li hanno conservati fino a noi. Per dare una panoramica minima sui quattro testimoni,¹ due di essi - l'*Etymologicum Gudianum* (*Et.Gud.*, e precisamente già il conservato archetipo, il *Vaticanus Barberinianus* gr. 70) ed il *Lessico di Cirillo* (così detto perché apocrifamente circolante sotto il nome di San Cirillo di Alessandria [370-444 d.C.], all'età di questi comunque risalente e fruibile oggi a stampa secondo la versione del tardo codice *Bodleianus* auct. T II.11 e secondo la versione del *Codex Bremensis* G 11, uno dei più antichi testimoni;² da qui in avanti 'Cirillo')³ - tramandano i due versi sofoclei all'interno di una glossa,

Per preziose comunicazioni su uno dei 'protagonisti' di questo studio, il palinsesto *Lipsiensis* gr. 2 (*olim Tischendorfianus* II), desidero ringraziare il prof. C. Brockmann ed il Dr. S. Valente (entrambi Università di Amburgo), quest'ultimo anche per la lettura critica di due versioni di questo lavoro; all'amica Dr. C. Meccariello (Università di Göttinga) sono debitrice per la sezione apolloniana. Al prof. F. Pontani (Università Ca' Foscari Venezia) sono riconoscente, ora come allora, per le seminali indicazioni quando il materiale rifiuto in questo studio navigava ancora nel *mare magnum* della mia tesi di dottorato. Ringrazio, inoltre, gli anonimi *referees* per i loro appunti e suggerimenti, anche bibliografici. Tutti gli URL riportati in nota sono stati controllati un'ultima volta in data 2020-05-22.

1 Per altri dettagli sui testimoni, i loro codici e le loro relazioni reciproche nonché per la complessa ed ancora inconclusa vicenda editoriale vd. le indicazioni, anche bibliografiche, in Carrara 2014, 147-52; introduzione ai tre Etimologici in Reitzenstein 1907, 812-16; agile ed efficace Alpers 2001, 203-4; vd. anche Alpers 2015 (storia degli studi e bibliografia, soprattutto su *Et. Gen.*).

2 Edizione del *Bodleianus* (b): Cramer 1841, 177-94 (*An.Par.* IV; si seguirà questo testo, senza correggerne spiriti, accenti o errori palesi); anche il codice cirilliano N (*Deventriensis* 1798), della stessa famiglia di b (vd. *infra* nota 69), ha la glossa Πολυτίδος, cf. Theodoridis 1976, 52-3 nonché l'app. cr. al fr. *580. L'edizione elettronica del *Bremensis* (cod. E, IX-X sec.), a cura di U. Hagedorn (2005), si trova all'indirizzo <https://kups.ub.uni-koeln.de/1813/>; per dettagli su questa versione cirilliana, che comunque non contiene alcuna glossa relativa a Πολυτίδος, vd. Carrara 2014, 151 nota 24.

3 Presentazioni recenti del *Lessico di Cirillo*, tutte con ulteriore bibliografia, in Alpers 2001, 201-3; Dickey 2007, 100-1; Ucciardello 2008, 484 nota 2; Dickey 2015, 473-4; Matthaios 2015, 289-90 con nota 585; Ucciardello 2019; su tradizione e testimoni vd. anche Sciarra 2005, 392 nota 126.

in entrambi identica, cui è lemma l'antroponimo Πολύιδος (così si chiamava il vate corinzio protagonista dei *Manteis*). Gli altri due testimoni - l'*Etymologicum Genuinum* (*Et.Gen.*) e, in probabile diretta dipendenza da questo, l'*Etymologicum Magnum* (*EM*) - preservano i due trimetri sempre all'interno di una glossa su Πολύιδος, dal dettato però diverso e ridotto rispetto alla glossa condivisa da 'Cirillo' ed *Et.Gud.* (mancano soprattutto le menzioni dei due grammatici alessandrini, vd. *infra*) e che essi dichiarano derivare da Giorgio Cherobosco (ca. 750-825 d.C.;⁴ cf. in entrambi gli etimologici la *Quellenangabe*, in *EM* mediata da *Et.Gen.*).

Al di là delle differenze di dettato e fonte⁵ (*Et.Gud.* e 'Cirillo' non ne indicano alcuna, ma vd. *infra*, § 4), l'intento base della glossa su Πολύιδος è il medesimo nei quattro testimoni, cioè stabilire quale sia la grafia corretta del nome dell'indovino, Πολύιδος con ι e non Πολύειδος con ει⁶ (l'oscillazione è già antica, riscontrabile in diversi papiri dei primi secoli della nostra era recanti in vari contesti il nome del vate e ove prevale, per frequenza, la forma Πολύειδος).⁷ L'osservazione sui frammenti sofoclei è un 'di più' di natura prosodica, sistemato nei testimoni bizantini in coda alla trattazione ortografica: una volta detto che il nome va scritto con *iota*, si precisa, con ulteriore sfoggio di erudizione, che Sofocle - da intendersi: a differenza di Omero, la cui scansione lunga è espressamente tematizzata solo da *EM* con citazione di Hom. *Il.* 5.148 ὁ δ' Ἄβραντα μετόχρητο καὶ Πολύ(ε)ιδον - scandiva questa vocale come breve (καὶ Σοφοκλῆς δ' ἐν Μάντεσι συνέστειλεν Cyrill., *Et.Gud.* ~ διὰ τοῦ ι συνεσταλμένου *EM*; manca in *Et.Gen.*, vd. *infra* nota 157): i due versi dei *Manteis*, ove la natura breve di ι è imposta dal metro (la vocale occupa in ambedue i trimetri l'elemento breve del secondo *metron*), servono ad illustrare questa affermazione.

Ora, per riprendere una formulazione di Sir D. Page tratta da contesto altro ma simile, un set di manoscritti bizantini «is not a likely

⁴ Date infine stabilite da Bühler, Theodoridis 1976 e Theodoridis 1980; un regesto delle diverse posizioni cronologiche, anche molto più alte, in Ascheri 2005, 418 nota 11. Profili di Cherobosco: Wilson 1996, 69-74; Dickey 2007, 80-1; Dickey 2015, 479-80; Pontani 2015, 318-20.

⁵ S'impiegherà qui l'ambiguo ma inevitabile termine 'fonte' con l'accezione (b) di Tosi 1988, 116 nota 4: «la fonte ... di una glossa, cioè il lessico da cui un posteriore lessicografo deriva una glossa».

⁶ Questo vale anche per *EM*, che dà il nome dell'indovino, sia nel lemma sia nella citazione, come Πολύειδος, ma deve trattarsi di errore del primo redattore o di copiatura, vd. Carrara 2014, 147 nota 13.

⁷ Si riporta la lista allestita in Carrara 2014, 147 nota 14: papiri con Πολύειδος: *P. Oxy.* 223 col. VI (inizio III d.C.) e *P. Oxy.* 755 (inizio III d.C.) = Hom. *Il.* 5.148; *Bibl. Brit. Add. Ms* 17210 (VI d.C.) e *P. Morgan* 870 (IV d.C.) = Hom. *Il.* 13.663, 666; *P. Mich. inv.* 3020(a), col. I r. 6 = *hypothesis* del *Poliido* euripideo (*Eur. Polyidus* test. 2 Carrara, deest Kannicht); papiri con Πολύιδος: *P. Oxy.* 2501 (III d.C.) = Hes. fr. 136.7 M.-W.; *P. Oxy.* 2453 fr. 44 (II d.C.) = Soph. fr. **389a R., forse dai *Manteis* (il nome proprio compare in una *nota personae*, non all'interno di un verso).

source for a unique reference» a versi di un poeta antico.⁸ In altre parole, anche per le due citazioni dai *Manteis*, come in generale per le altre ‘perle’ da loro conservate della letteratura greca arcaica e classica, ‘Cirillo’ ed a maggior ragione i tre Etimologici, più tardi, non avranno attinto in maniera autonoma al testo citato, che poteva esser scomparso già da secoli alla loro epoca, ma ad eruditi precedenti che avevano operato il prelievo. Del resto, come già accennato, *Et.Gen.* ed *EM* dichiarano apertamente di aver avuto una fonte, il διδάσκαλος costantinopolitano Giorgio Cherobosco; da intendersi è quasi certamente la di lui opera ortografica, oggi perduta in versione integrale ma ancora parzialmente afferrabile in un’epitome oxoniense, ove ancora si legge una concisa glossa su Πολύτιδος priva di citazioni poetiche ma con indicazione della prosodia breve: Πολύτιδος ἔστιν δὲ ὄνομα κύριον μάντεως, διὰ τοῦ ἰ γράφεται· εὐρέθη γὰρ καὶ ἐν συστολῇ (Choerob. περὶ ὀρθογραφίας, An.Ox. 2, 250, 21-22):⁹ anche Cherobosco, tuttavia, sarà stato debitore qui, come (quasi) sempre, del lavoro di qualche predecessore.¹⁰ Nelle pagine seguenti si tenterà, attraverso un’analisi stratigrafica dei quattro testimoni, di risalire all’indietro la ‘catena della citazione’, riconducendo i due filoni in cui essa per noi si dipana (‘Cirillo’ - *Et.Gud.*; *Et.Gen.* - *EM*, i.e. Cherobosco) alla comune sorgente, l’opera grammaticale antica (alesandrina? imperiale? tardoantica?) in cui i due trimetri dei *Manteis* funsero per la prima volta da versi-esempio. L’intento di questo lavoro è, dunque, il medesimo dichiarato per un altro lacerto poetico di trasmissione grammaticale in apertura della più recente monografia dedicata alla letteratura ortografica tardoantica e bizantina, quella di J. Schneider, ove si vuole «comprendre la tradition indirecte d’un fragment mélique de Simonide de Céos, le fragment 519 Page» (*PMG* 519 fr. 79(c) v. 12 = F 4, 12 Poltera ἐνὶ δ’ οἴῳ εἴκει θεὰ δίφρον ἐς μέγαν θόρον).¹¹ In una severa recensione al libro di Schneider cui si farà spesso riferimento nel prosieguo di questo studio, K. Alpers

⁸ Page 1953, 193 (il poeta antico in questione è Stesicoro, vd. *PMG* fr. 69 = *PMGF* fr. 246).

⁹ Sul trattato ortografico di Cherobosco, da qui in avanti designato per comodità *Orthographia* (denominazione adottata *infra* in § 5 per tutti gli scritti ortografici che occorrerà di menzionare), e la sua epitome vd. Cramer 1835, 167-281 (edizione del codice latore, *Bodl. Barocc.* 50, X sec.); Egenolf 1888, 14, 17-21; Wilson 1996*, 73; Alpers 2004, 31-5; Dickey 2007, 80; Valente 2010; Valente 2014, 974; Pontani 2015, 318-19; Dickey 2015, 480; Valente 2015b, 953 con nota 32.

¹⁰ Sulle citazioni (quasi) sempre di seconda o terza mano in Cherobosco vd. Carrara 2020a, 108-11 (citazioni dai Tragici); Carrara 2020b (su un caso particolare).

¹¹ Schneider 1999, xv, che continuava: «le fragment [doit] être rattaché, selon Reitzenstein, à l’*Orthographia* perdue d’Herodien»; anche questo studio andrà in tale direzione. Sul verso simonideo e la sua tradizione (pure diretta, in *P. Oxy.* 2430 fr. 79), vd. Poltera 2008, 95-7, 280-1; stessa origine da Simonide ha un’altra glossa di ‘Cirillo’ (edita in Bühler 1967, 103): vd. Ucciardello 2008.

definiva tale obiettivo «mehr als kurios» per una monografia tanto ampia;¹² esso pare invece commisurato al più breve contributo qui offerto, attraverso cui si intende gettare qualche lume sulla vita postuma della poesia classica in un settore specifico ma per certi versi basilare della letteratura greca, la grammatica tecnica, e su alcune delle figure che l'animarono. Siccome, con l'eccezione di Filosseno,¹³ per nessuno dei grammatici che occorrerà di incontrare esiste un'edizione critica soddisfacente e/o completa – e la stessa grave lacuna affligge i quattro testimoni bizantini¹⁴ –, le osservazioni e le ipotesi qui presentate aspirano anche ad essere non inutili *prolegomena* a tutti questi 'cantieri' editoriali ancora aperti.

Nello specifico, le prossime due sezioni di questo studio (§§ 2-3) definiscono modalità, contenuti e sedi delle trattazioni riservate all'antropónimo Πολύιδος dai due grammatici citati per nome in 'Cirillo' ed *Et.Gud.*, Apollonio figlio di Archibio (Apollonio Sofista, seconda metà del I d.C.) e Filosseno di Alessandria (I a.C.). Mentre risulterà presto chiaro che nessuno dei due va ritenuto responsabile della citazione, e così meritevole della conservazione, dei due versi dei *Manteis*, essi vi prepararono in un certo senso la strada, rendendo il termine Πολύιδος oggetto di attenzione erudita. La sezione successiva (§ 4) è dedicata all'intervento del cd. 'terzo autore', colui che – per anticipare le conclusioni cui si crede di poter giungere¹⁵ – fuse insieme le opinioni apolloniana e filossenica su Πολύιδος (che verosimilmente si limitavano al problema ortografico ι - ει) e vi aggiunse *suo Marte* il riferimento alla συστολή sofoclea con tanto di citazione dei due trimetri, e forse anche del titolo Πολύιδος di Aristofane¹⁶ – a meno che questo non fosse già presente in Apollonio e/o Filosseno ed abbia agito da ispirazione per l'altra citazione drammatica, quella sofoclea (per la discussione relativa, vd. *infra*). La sezione § 5 affronta il dibattito ancora aperto, e non facilmente risolvibile, su identità ed opera del 'terzo autore' nella prospettiva che la doppia citazione dai *Manteis* sia avvenuta per sua iniziativa. La sezione finale (§ 6) sintetizza il percorso compiuto, proponendo l'integrazione del nome della fonte grammaticale 'primigenia' nell'edizione dei testimoni dei due frammenti e visualizzando i rapporti testuali ricostruiti per mezzo di uno schema.

12 Alpers 2004, 3.

13 L'edizione critica di riferimento per questo grammatico è Theodoridis 1976.

14 Vd. *supra* nota 1. Un importante progetto di edizione di *Et.Gud.*, che coinvolge su larga scala la letteratura etimologica, è ora in corso all'Università di Amburgo / Akademie der Wissenschaften in Hamburg, <https://www.awhamburg.de/forschung/langzeitvorhaben/etymologika.html>.

15 Vd. in questa direzione ed in breve già Carrara 2020a, 97.

16 Su questa commedia, in attesa del volume relativo di *KomFrag* (10.7, a cura di M.C. Torchio), vd. Carrière 2000, 226-7; Pellegrino 2016, 279, 281, 286.

Come punto di partenza e per comodità di consultazione, si riproducono testo e traduzione dei testimoni e frammenti in esame da un'edizione recente dei *Manteis*:¹⁷

Soph. fr. 390 (390 R., 358 N.²)
ὄρω πρόχειρον Πολυΐδου τοῦ μάντεως

Cyrilli *Lexicon* codd. bN p. 188, 25-31 Cramer = *Etym. Gud.* codd. d f. 123^r add. marg. sup, alz (p. 1921BC Gaisford), w (p. 474, 24-29 Sturz) Πολυΐδος οὕτως καὶ Ἀπολλώνιος ὁ τοῦ Ἀρχιβίου [ὁ τοῦ Ἀρχιβίου om. w]· καὶ ἔστι, φησί [al: φασι dzw, bN] πολυΐδμων, μάντις ὢν. οὕτως δὲ καὶ τὸ δράμα ἐπιγράφεται παρὰ Ἀριστοφάνει [*Etym. Gud.* (-νη zw) : ὑπὸ Ἀριστοφάνους bN] (test. iii K.-A. Aristoph. *Polyidus*)· μαρτυρεῖ δὲ καὶ Φιλόξενος (fr. 580 Theodoridis), καὶ Σοφοκλῆς δ' ἐν Μάντεσι [*Etym. Gud.*: Μαντεῦσι Cyrill.] συνέστηκεν· 'ὄρω - μάντεως' καὶ πάλιν 'οὐκ - Κοιράνου' | *Etym. Gen. cod.* A f. 252^v rr. 24-25, cod. B f. 213^r rr. 4-5 = *Etym. Magn.* p. 681, 22-26 Gaisford, e Choerobosci *Orthographia*: Πολυΐδος [-ειδος *Etym. Magn.*]· Ἰλιάδος ε' 'ὁ δ' Ἄβαντα μετώχετο καὶ Πολυΐδον' [sic *Etym. Magn.*, immo -ΐδον] (Hom. *Il.* 5.148) ἐν ἄλλοις δὲ διὰ τοῦ ἰ συνεσταλμένου [Ἰλιάδος - συνεσταλμένου non habet *Etym. Gen.*], ὡς παρὰ Σοφοκλεῖ, 'ὄρω - μάντεως' καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς [ὁ αὐτὸς om. AB] 'οὐκ - κοιράνω'. Χοιροβοσκό

Multo brevius epitoma Choer. *Orthographiae* in *Anecd. Ox.* 2.250.21-22 Cramer Πολυΐδος Ἔστιν δὲ ὄνομα κύριον μάντεως, διὰ τοῦ ἰ γράφεται· εὐρέθη γὰρ καὶ ἐν συστολῇ

ὄρω AB, N: ὄρω b, dalz: ὄρω w | πρόχειρον *Etym. Gud.* (πρόχ. καὶ w), Cyrill.: προχείρων A (-ὢν B), *Etym. Magn.* M: πρὸ χειρῶν *Etym. Magn. cett.*, iam con. Valck. | Πολυΐδου *Etym. Gud.*, Cyrill., *Etym. Magn. cett.* : Πολυΐδος AB, *Etym. Magn.* M | μάνταιως Cyrill.

Soph. fr. 390 (390 R., 358 N.²)
Vedo (presente?) (del)l'indovino Poliido

Cirillo, *Lessico = Etimologico Gudiano* 'Poliido': così (cioè Πολυΐδος) anche Apollonio, figlio di Archibio; ed è, dice, uno che sa molto, poiché è un indovino. Così è intitolata anche un'opera in Aristofane

¹⁷ Carrara 2014, 128-9, con minime modifiche.

(Aristofane, *Poliido* test. iii K.-A.). Ne è testimone anche Filosseno (fr. 580 Theodoridis), e Sofocle negli *Indovini* abbrevia (fr. 390) ed anche (fr. 391) | *Etimologico Genuino* = *Etimologico Magno* ‘Poliido’: nel quinto libro dell’*Iliade* ‘ed egli (Diomede) inseguì Abante e Poliido’ (Hom. *Il.* 5.148). In altri autori con ι abbreviato, come in Sofocle (fr. 390) ed ancora lo stesso (fr. 391). Cherobosco.

Soph. fr. 391 (391 R., 359 N.²)
οὐκ ἔστιν εἰ μὴ Πολυΐδῳ τῷ Κοιράνου

Testimonia vide ad fr. 390

Πολυΐδῳ Etym. Gen., Etym. Magn. iam coni. Valck.: Πολυΐδην Etym. Gud. : Πολυΐδων Cyrill. : Πολυΐδη coni. Welcker | Κοιράνου Welcker : κοιῖράνου A κοιῖνανου OP : κοινῖναχου M : κοιράνῳ dalz : κοιράνῳ B : κυρανῳ b (-νω N) : τυράννῳ w

Soph. fr. 391 (391 R., 359 N.²)
Non è (possibile) se non per Poliido, il figlio di Koiranos

Per i testimoni vd. a fr. 390.

Sigla codicum

	<i>Cyrrilli, Lexicon</i>		<i>Etymologicum Genuinum</i>
b	Bodl. Auct. T II.11, saec. XIV-XV	A	Vaticanus Gr. 1818, saec. X ^{ex}
N	Deventriensis 1798, saec. XI-XII	B	Laurentianus S. Marci 304, a. 994
	<i>Etymologicum Gudianum</i>		<i>Etymologicum Magnum</i>
d	Vaticanus Barb. Gr. 70, saec. X ^{ex} /XI e quo pendent:	M	Marcianus Gr. 530, saec. XIII
	a Parisinus Gr. 2630, saec. XIII	O	Bodl. Auct. X 1 1,2, saec. XV
	l Parisinus Gr. 2638, saec. XV	P	Parisinus Gr. 2654, a. 1273l
	z Paris. Suppl. Gr. 172, saec. XIII		
	w Guelpherbytanus Gud. Gr. 29/30, a. 1293		

2 Apollonio figlio di Archibio (Apollonio Sofista)

Il primo nome di grammatico fatto da ‘Cirillo’ ed *Et.Gud.* nella glosa su Πολυΐδος è quello di Apollonio figlio di Archibio (Ἀπολλώνιος ὁ τοῦ Ἀρχιβίου, seconda metà del I d.C.), più noto come Apollonio So-

fista.¹⁸ A monte di questa menzione mi pare plausibile (sup)porre la voce dedicata all'indovino Poliido nell'opera di questo grammatico intitolata λέξεις Ὀμηρικαὶ κατὰ στοιχεῖον,¹⁹ oggi meglio conosciuta come *Lexicon Homericum* e supersiste, in forma *brevior* rispetto all'originale, nel cod. *Coisl.ianus Par. gr.* 345, X sec. (da qui in avanti *Coisl.*).²⁰ Il *Lexicon Homericum* di Apollonio trattava il patrimonio lessicale dei poemi omerici, se non in maniera onnicomprensiva,²¹ comunque con inclusione dei nomi propri: già nella versione epitomata del *Coisl.* figurano nomi maschili quali Φεῖδων (Apollon. *Lex.* 162, 7 Bekker, cf. Hom. *Od.* 14.316, *Od.* 19.287), Φοῖνιξ (Apollon. *Lex.* 164, 27-28 Bekker, cf. *Il.* 9, 621, 659 et al.), Φόρκυς (al genitivo Φόρκυνος, Apollon. *Lex.* 165, 2 Bekker, cf. *Od.* 1.72 et al.). Un lemma dedicato a Πολύιδος, nome tre volte iliadico (Hom. *Il.* 5.148; *Il.* 13.663, 666), manca invero in *Coisl.*; è però possibile che esso si sia perso durante il processo di riduzione che ha prodotto *Coisl.* dalla versione originale del *Lexicon Homericum*, a sua volta in parte recuperabile grazie a ritrovamenti papiracei sostanziali, atti a dar l'idea della quantità (e qualità) di materia tralasciata in *Coisl.*²² Non pare inutile a questo proposito sgomberare il campo dall'incertezza generata da J. Schneider secondo cui «nous ignorons si Πολύιδος figure» nel *P. Mich.* 5451 (= P¹ Haslam), descritto da Schneider come contenente lemmi in πολυ- ed ancora inedito;²³ *P. Mich. inv.* 5451 era già stato pubblicato nel 1979 e non aveva restituito alcuna voce Πολύιδος, ma solo le tre glosse πολύμητις, πολύτροπος, πολύκμητον.²⁴

Un indizio a favore dell'assegnazione al *Lexicon Homericum* della notazione apolloniana su Πολύιδος estrapolabile da 'Cirillo' ed

18 Su Apollonio Sofista vd. Schneider 1999, 867 nota 56 (con bibliografia precedente); Alpers 2001, 200; Dickey 2007, 24-5; Matthaïos 2015, 277 nota 509 (con bibliografia precedente); la più ampia raccolta di notizie antiche su di lui rimane quella di Steinicke 1957, v-xiii (sezione III *De testimoniis*).

19 Cf. *Suid.* α 3423 Adler Ἀπολλώνιος, Ἀρχεβούλου ἢ Ἀρχιβίου. ἔγραψε περὶ λέξεων Ὀμηρικῶν κατὰ στοιχεῖον.

20 Su questo importante codice lessicografico vd. le indicazioni di Pontani 2015, 346 nota 263; anche De Leeuw 2000; sull'epitomazione del *Lessico* di Apollonio vd. Matthaïos 2015, 278; Dickey 2015, 465.

21 Così Schenck 1974, 7 nota 9; di «systematic treatment» parla anche Matthaïos 2015, 277.

22 Si tratta di sette papiri, elencati con la bibliografia relativa in Haslam 1994, 107-8. A P⁷ Haslam (*P. Berol. inv.* 16705) si è aggiunto nel 2001 *P. Berol. inv.* 21253, parte del medesimo manufatto, con glosse in α-, δ-, ε- (edizione in Fakas 2001). Per i dettagli vd. le singole edizioni, ove vengono anche rilevate le differenze esistenti tra il testimone papiraceo in esame ed il *Coisl.*; alcuni esempi di soppressione di materiale etimologico nel *Coisl.* rispetto ai papiri fa Lundon 2003, 81 con nota 14.

23 Schneider 1999, 871 nota 66, sulla scorta di Henrichs, Müller 1976, 29 nota 6.

24 Per l'edizione vd. Renner 1979, 321-31; non è neppure certo che il papiro contenga il *Lexicon Homericum* di Apollonio e non piuttosto quello, precedente, di Apione (così Haslam 1994, 113-14).

Et.Gud. potrebbe essere il risalto ivi dato solo in coda alla prosodia con \bar{i} del nome del vate, il che parrebbe suggerire, per converso, che gli *auctores* grammaticali citati all'inizio – Apollonio e Filosseno, per l'appunto – avessero avuto come punto di partenza la prosodia iliadica con \bar{i} ; un'opera di lessicografia omerica è dunque un credibile contenitore per l'opinione di Apollonio Sofista su Πολύιδος. Il lemma Πολύιδος, se ritenuto vittima, come par di dover fare, del processo di epitomazione sfociato in *Coisl.*, andrà dunque reintegrato, insieme a tutte le altre glosse apolloniane ortografiche di tradizione unicamente ovvero parzialmente²⁵ indiretta (ed insieme anche ai materiali papiracei, per cui vd. *supra*), nella nuova edizione del *Lexicon Homericum* ormai da gran tempo attesa dagli studi non solo del settore.²⁶

Un'ipotesi differente in ordine al contesto originario della trattazione apolloniana di Πολύιδος aveva prospettato R. Reitzenstein nella sua fondamentale *Geschichte der griechischen Etymologica*, attraverso l'attribuzione al Sofista di un altro scritto oltre al *Lexicon Homericum*, un libro ortografico oggi perduto e non ricordato nemmeno nella voce di *Suda* sul grammatico (cit. *supra* nota 19), d'ora in avanti denominato per ipotesi e comodità περί ὀρθογραφίας. Posto che il silenzio di *Suda* su tale scritto non è in sé problema insormontabile (che le voci bio-bibliografiche dell'enciclopedia bizantina talora tralascino titoli degli autori trattati è fatto noto),²⁷ tracce positive della sua (passata) esistenza Reitzenstein trovava – oltre che (in maniera invero tautologica) nel gruppo di lacerti apolloniani di tradizione so-

25 A questo secondo gruppo appartengono le glosse ortografiche (ed omeriche) di Apollonio Sofista tramandate per citazione indiretta i cui lemmi figurano anche in *Coisl.* ma senza sviluppi ortografici: *Et.Gen.* α 185 Lasserre-Livadaras αἰζήτος· νεανίας· παρά τὸ ἄζω, τὸ σέβρομαι. δεῖ γινώσκειν, ὅτι οὐκ ἔχει τὸ ι προσγεγραμμένον. ὁ δὲ Ἀπολλώνιος λέγει ἐκ τοῦ αἰζήτος αὐτὸ γεγονέναι κτλ. ~ Apollon. *Lex.* 17, 4-5 Bekker (cf. Hom. *Il.* 3.26 et al.); *Et.Gen.* α 443 Lasserre-Livadaras ἄλεισον· [il contesto è ortografico, cui segue] κρείττον οὖν λέγει Ἀπολλώνιος ὁ τοῦ Ἀρχιβίου, ὅτι παρά τὸ λείων κτλ. ~ Apollon. *Lex.* 23, 8-9 Bekker (cf. Hom. *Il.* 11.774 et al.); *Ep.Hom.* θ 33 Dycck θρώσκω· σὺν τῷ ι (...). ἀκολουθῶς καὶ τὸ θρώσμος σὺν τῷ ι, ὡσπερ Ἀπολλώνιος ὁ τοῦ Ἀρχιβίου, ἐπεὶ παρά τὸ θωρίσκειν ἔστιν ~ Apollon. *Lex.* 88, 23 Bekker (cf. per θρώσκω Hom. *Il.* 13.589 et al., per θρώσμος Hom. *Il.* 10.160 et al.); sui luoghi ortografici di Apollonio Sofista vd. anche Schneider 1999, 867-71.

26 Da più di un secolo non c'è quasi studioso di Apollonio che non abbia espresso tale *desideratum*, vd. Leyde 1895, 1; Alpers 1966, 433; Schenck 1974, 141 nota 11; Henrichs, Müller 1976, 28 nota 4; Pontani 2005, 66. Esso è stato solo in parte soddisfatto da Steinicke 1957, edizione delle sole glosse α-δ non esente da problemi (critiche in Henrichs, Müller 1976, 28 nota 4); vd. ora Meccariello 2017. Sull'utilità degli Etimologici per lo studio dell'«original state» del *Lexicon* vd. Dickey 2015, 465.

27 Lo stesso accade, per far tre esempi relativi a grammatici che interessarono più sotto, negli articoli su Filosseno in *Suid.* φ 394 Adler, s.v. Φιλόξενος (ove però almeno si accenna ai titoli omissi con καὶ τὰ λοιπά, vd. *infra* nota 52), su Oro in *Suid.* ω 201 Adler, s.v. Ὀρος (vd. *infra* nota 77) e su Apollonio Discolo in *Suid.* α 3422 Adler, s.v. Ἀπολλώνιος (è la voce precedente a quella su Apollonio di Archibio e vi manca – a meno che non sia inteso con il περί στοιχείων, vd. Schneider 1910, 6 – il περί ὀρθογραφίας, vd. Schneider 1999, 864).

lo indiretta e natura ortografica del tipo Πολύιδος, che vi andrebbe quindi assegnati²⁸ - in un'altra testimonianza manoscritta, di interpretazione però pure controversa. Siccome soffermarsi su di essa permette di fare conoscenza con un palinsesto (*Lipsiensis gr. 2, olim Tischendorfianus II*: da qui in avanti *Lips.*) che avrà un ruolo centrale nelle sezioni §§ 4-5 di questo studio, mette conto ripercorrere qui con qualche dettaglio il ragionamento di Reitzenstein sull'esistenza presunta di un περί ὀρθογραφίας di Apollonio Sofista.

Il f. 22^v del *Lips.*, nel contesto di quello che pare essere il cappello introduttivo dello scritto ortografico trådito dallo strato inferiore del palinsesto (per tutti i dettagli ulteriori vd. *infra*, § 4), dà una lista di nomi di grammatici chiusa (ad oggi: il foglio conteneva ancora 2 o 3 righe, perduti) proprio da Apollonio figlio di Archibio:²⁹

καὶ γὰρ Πτ	
ολεμαῖος ὁ] καὶ Διονύσιος ὁ Θραῖξ	
καὶ Ἀσκληπιάδης ὁ] Μυρλεανός, ἔτι δὲ	r. 20
] φος καὶ Πτολεμαῖ-	
ος ὁ Ἀσκαλωνίτης, ἀλλὰ μὴν καὶ Δημήτρι-	
ος] καὶ Ἀρχίας ὁ διδάσκαλος	
Δημητρίου, αὐτός] τε ὁ Τρύφων· καὶ ὁ τ	
..... Ἀπολλώ]νιός τε ὁ τοῦ Ἀρχιβί-	r. 25
[ου]	

Secondo Reitzenstein, con questo elenco «von analogistischen Grammatikern, welche περί ὀρθογραφίας geschrieben haben»³⁰ l'autore ortografico, anonimo (ma vd. *infra*, § 5), rappresentato in *Lips.* avrebbe inteso dare un resoconto cronologico dei suoi precursori in questa disciplina,³¹ tuttavia, che ciascuno dei grammatici inclusi nell'elenco avesse scritto un trattato περί ὀρθογραφίας è precisamente *quod demonstrandum*, non essendo ciò altrimenti attestato per nessuno di loro.³² Il ragionamento di Reitzenstein si chiude dunque in un cir-

²⁸ Reitzenstein 1897, 303: «Von Apollonios hätten wir es [scil. che avesse composto un trattato ortografico] aus den Fragmenten erraten können»; già Leyde 1895, 25 con nota ** assegnava le note apolloniane riportate *supra* nota 25, così come quella su Πολύιδος, a «scripta quaedam» e «alia scripta Apollonii» diversi dal *Lexicon Homericum*.

²⁹ Testo da Reitzenstein 1897, 302 con le sue integrazioni per la parte sinistra dei righe (come si vedrà in § 4, il *Lips.* è lacunoso e di ardua lettura). Per la lista dei grammatici ed i problemi ad essa connessi vd. Ascheri 2005, 422-41; l'integrazione 'Apollonio di Archibio' mi pare ben più che «verosimile» (così Ascheri 2005, 428), poiché combacia alla perfezione con quanto leggibile, νιός τε ὁ τοῦ Ἀρχιβί.

³⁰ Reitzenstein 1897, 302, seguito da Wendel 1942, 1439.

³¹ Reitzenstein 1897, 302 nota 1; sull'ordine cronologico della lista vd. Ascheri 2005, 431-2 nota 3, 439.

³² Come ammetteva del resto lo stesso Reitzenstein 1897, 302-3. Non si può, ad es., affermare *sic et simpliciter* che di Dioniso Trace «[wird] zitiert eine Abhandlung über

colo vizioso: il comun denominatore ortografico della lista di nomi sopra riportata, che dovrebbe sostenere la deduzione di un περὶ ὀρθογραφίας anche per Apollonio Sofista, resta un semplice assunto. Non si può escludere, al contrario, che l'autore conservato in *Lips*. abbia voluto riferirsi, nel cominciare l'opera sua, non solo a scrittori ortografici come lui ma anche ad imprese tecnico-grammaticali di più ampio respiro la cui autorità era comunemente riconosciuta (quale il *Lexicon Homericum* di Apollonio Sofista)³³ e da cui potevano trarsi, tra le altre cose, anche insegnamenti ortografici.³⁴ In altre parole, Apollonio Sofista potrebbe aver interessato l'autore di *Lips*. in virtù - e solo in virtù - del *Lexicon Homericum*, che fungeva da opera di consultazione continua, sia grazie alle glosse contenenti specifiche prescrizioni ortografiche - nella versione tradita dal *Coisl.*³⁵ queste si appuntano soprattutto sullo ζήτημα per eccellenza della ling(uistic)a greca già tardoellenistica (almeno dal I sec. a.C.), l'ambiguità tra ϵ e ι ³⁶ - sia, per così dire, in forza della sua stessa esistenza; l'autore di *Lips*. poteva cioè aver interesse a verificare come uno studioso reputato quale Apollonio figlio di Archibio avesse scritto una parola incerta, indipendentemente dal fatto che l'*entry* apolloniana relativa contenesse o no espliciti dettami ortografici.

die Orthographie (T 4 περὶ ὀρθογραφίας)» (così K. Linke in Linke, Haas, Neitzel 1977, 10): la lista di *Lips*. (= T 4 Linke) non è propriamente catalogabile come una 'citazione' da o di uno scritto ortografico di questo erudito. Sono preferibili formulazioni più prudenti come quelle di Pagani 2015a, 814 per lo stesso Dioniso e per Asclepiade di Mirlea («grammarians who dealt with orthography», «grammarians listed as having orthographic interests»); contro un περὶ ὀρθογραφίας di Asclepiade vd. anche Pagani 2007, 136.

33 Sull'autorità e la fortuna del *Lexicon Homericum*, già provata dalla sopravvivenza di un esemplare (il suddetto *Coisl.*) nel gran naufragio della lessicografia antica, vd. Henrichs, Müller 1976.

34 Così già Müller 1903, 29; Steinicke 1957, ix-x ed ora Schneider 1999, 850-1; Ascheri 2005, 432-5, 439 («verosimile che i personaggi elencati non siano ortografisti in senso esclusivo, bensì grammatici che, in scritti di contenuto vario e di carattere più generale, abbiano riservato qualche spazio ad osservazioni di tipo ortografico»); Valente 2015b, 954-5 («grammarians who dealt with orthographic problems, but not necessarily authors of monographs on this subject»); vd. anche Blank 1998, 197 («writers on orthography»); Valente 2014, 573.

35 Cf. Apollon. *Lex.* 86, 24-29 Bekker θείνα· τὸν αἰγιαλόν... κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον γράφοι τις ἄν καὶ τὴν ῥίνα διὰ τοῦ ε καὶ ἰ· κτλ.; Apollon. *Lex.* 92, 24-28 Bekker ἱρερον· δουλείαν· γράφεται δὲ καὶ διὰ τοῦ ε καὶ διὰ κτλ.; Apollon. *Lex.* 99, 7 Bekker κηλείω· καυσικῶ. τὸ αὐτὸ σημαίνει καὶ χωρὶς τοῦ ι, κηλέω; Apollon. *Lex.* 107, 24-27 Bekker λειριόντα· ἀπαλόν (...) τὸ δὲ λίρος, ὃ δηλοῖ τὸν ἀναιδῆ, διὰ τοῦ ι κτλ.; Apollon. *Lex.* 131, 26-29 Bekker πειρίη· λιπαρά (...) ὁ δὲ Ἀπίων ... διὰ τοῦ ε καὶ ἰ θέλει γράφεσθαι κτλ.

36 Sul noto problema, fonico e poi grafico, vd. Siebenborn 1976, 40; Blank 1998, 165, 197-9 (commento a S.E. *M.* 1.169: una tipica quisquilia grammaticale è se εὐχάλινον καὶ εὐδώνιας τῶ ἰ μόνον γραπτέον ἢ τῆ ε); Valente 2014, 574; Valente 2015b, 950 con nota 11 (bibliografia), 956-7.

Si potrebbe obiettare che la presenza di note ortografiche nel *Lexicon Homericum* ancora non significhi che Apollonio Sofista non avesse potuto riprendere (o anticipare?) materiale dello stesso tenore in una monografia specifica. E tuttavia già K. Steinicke aveva rilevato che in tutti i luoghi di tradizione indiretta documentanti un'opinione ortografica di Apollonio di Archibio il termine in questione è omerico, quindi verosimilmente già compreso nel *Lexicon* (si tratta, oltre che di Πολύιδος, dei termini πῖλος [An.Par. IV p. 188, 18, cf. Hom. Il. 10.265], νίκη [An.Par. IV p. 188, 32, Il. passim] e νήφω [EM 605, 33 Gaisford, cf. Hom. Il. 12.280 νιφέμεν]);³⁷ se fosse esistito un περὶ ὀρθογραφίας di Apollonio aperto a termini graficamente dubbi in generale, senza distinzione di provenienza o categoria, com'era proprio di questa tipologia di scritti, sarebbe coincidenza invero strana che ne siano sopravvissuti in tradizione indiretta soltanto estratti su termini omerici. È ovviamente impossibile affermare in base agli argomenti finora vagliati, in parte *ex silentio*, che Apollonio di certo non scrisse un περὶ ὀρθογραφίας; d'altro canto, nulla rende inevitabile o anche solo plausibile tale ipotesi sicché è preferibile, almeno fino a prova contraria,³⁸ continuare a considerare il *Lexicon Homericum* l'unica sorgente da cui promana ai secoli successivi la dottrina, ortografica e non, del figlio di Archibio, e dunque anche la sua indicazione su Πολύιδος (con ι) in 'Cirillo' ed *Et.Gud*.

Un altro indizio che sconsiglia di (sup-)porre un'opera diversa dal *Lexicon Homericum* (ad es. un περὶ ὀρθογραφίας) a monte dell'opinione apolloniana su Πολύιδος confluita in 'Cirillo' - *Et.Gud*. è il fatto che anche l'altra informazione ivi ricondotta al Sofista oltre al dettame grafico, l'annotazione in citazione diretta καὶ ἔστι, φησί [i.e. Ἀπολλώνιος], πολυῖδμων, μάντις ὦν, ben corrisponde per forma e contenuto a quanto si conosce della *scholarship* omerica di questo grammatico. La formula καὶ ἔστι πολυῖδμων, μάντις ὦν sarebbe cioè quanto resta della parafrasi esplicativa-etimologizzante che, a giudicare dal confronto con una tipologia di *entry* effettivamente pre-

³⁷ Steinicke 1957, x: «Revera, ubi Apollonii Archibii filii nomen occurrit, sive in Anecdotis Parisinis sive in codice Tischendorfiano sive in aliis lexicis, de vocibus homericis disputatur».

³⁸ Tale prova contraria potrebbe fornire il reperimento in tradizione indiretta di una nota ortografica (a) attribuita ad un Apollonio (senza altre qualifiche) e (b) concernente una voce non omerica per cui (c) l'Apollonio in questione risulti essere il figlio di Archibio, e non un omonimo. Un caso dubbio in questo senso è la voce φειδωλός di Lips. (per cui vd. *infra* nota 67), ortografica, apolloniana ma senza specificazione 'di Archibio' e non omerica (cf. però Hom. Il. 22.244 per φειδωλή). Vagliare se e quante delle note ortografiche di 'Apollonio' siano riconducibili al figlio di Archibio è compito della futura edizione del suo *Lexicon* (vd. *supra* nota 26); per φειδωλός, Schneider 1999, 872-4 riteneva l'Apollonio in questione il Discolo, autore di un περὶ ὀρθογραφίας (su cui vd. Schneider 1910, 6-7; Schneider 1999, 863-7; Valente 2015b, 961-4; cf. *infra* nota 84); *contra* Ascheri 2005, 435 nota 1.

sente nel *Coisl.* (cf. e.g. Apollon. *Lex.* 115, 20 Bekker νέκταρ· τὸν τῶν θεῶν πόμα, οἶον νεόκταρ τι ὄν), doveva accompagnare nel *Lexicon Homericum* in versione originaria il lemma Πολύτιδος.³⁹ Venendo al contenuto della stringa ἔστι πολυτίμων, μάντις ὢν, l'impressione è che Apollonio, trovandosi nella necessità di spiegare Πολύτιδος come 'colui che sa molto' (πολυ + *FιδFος; l'unica etimologia del nome possibile e percepita dai parlanti greco di ogni tempo, è nome parlante per un μάντις),⁴⁰ abbia di proposito evitato la parafrasi più onnia, ὁ πολλὰ εἰδώς, poiché il participio di οἶδα è scritto διὰ τῆς εἰ διφθόγγου ed avrebbe potuto generare confusione sulla grafia da preferire, sembrando appoggiare l'errato Πολύειδος. Una situazione analoga 'al contrario' si ha per un'etimologia coinvolgente la radice di οἶδα nel *Cratilo* di Platone, la seconda ivi data per il teonimo Ποσειδῶν: il participio εἰδώς viene suggerito da Socrate quale secondo componente di Ποσειδῶν proprio con intento fonico-grafico (e nessuna legittimità linguistica), per dar cioè ragione del dittongo εἰ nel nome del dio: Ποσειδῶν ... ὡς πολλὰ εἰδότος τοῦ θεοῦ (Pl. *Cra.* 403a1-2).⁴¹ Tornando a Πολύτιδος, l'inadattabilità ortografica di εἰδώς all'etimo palese del nome del vate obbligò Apollonio Sofista ad andare in cerca di un'altra parafrasi composta dalla radice -ιδ- e da πολυ- che, come Πολύτιδος, indicasse l'essere 'molto sapiente' e che, come Πολύτιδος, fosse priva del dittongo εἰ: la scelta, quasi obbligata, cadde sul raro aggettivo πολυτίμων, di attestazione altrimenti molto più tarda, cf. Orph. *L.* 697 μάγοισι... πολυτίμοσι, 715 θεοπροπίης πολυτίμονος; AP 2.133 [Christod.] πολυτίμονος ... Μούσης; in autori bizantino-rinascimentali: Joh. Geom. 290.59 πολυτίμονας ἄνδρας; Th. Meth. 11.264 πρῶτατος ἔκκριτος πολυτίμων; Leo All. *Hellas* 191 λόγοιό τ' ὄργια πολυτίμονος: quella qui rivendicata al Sofista verrebbe dunque ad essere l'occorrenza più antica di πολυτίμων. Preferendo la parafrasi etimologizzante πολυτίμων al più onnio ὁ πολλὰ εἰδώς per ragioni grafiche, Apollonio Sofista non fece dunque altro che applicare al caso specifico una delle quattro norme canoniche dell'ortografia antica, quella, appunto, della «ricostruzione etimolo-

39 Per parafrasi apertamente etimologizzanti nell'Apollonio di *Coisl.* vd. Lunden 2003, 83-6; per la forma standard delle glosse apolloniane vd. anche Haslam 1994, 29: «Apollonius' entries typically take the form of a simple gloss on a particular lexis in a particular place, identified by quotation».

40 Su questo etimo di Πολύτιδος (con ι), linguisticamente non del tutto perspicuo ma inevitabile - tutte le etimologie moderne che vi prescindono sono da rigettare, vd. Bernert 1952, 1649-50 -, vd. le indicazioni date in Carrara 2014, 147 nota 14; anche O'Sullivan 2004.

41 Per il primo membro Ποσειδῶν si avanza l'equazione ἀντὶ τοῦ σίγμα δύο λάβδα (Pl. *Cra.* 403a1); su questa, la più concisa, e le altre due etimologie platoniche del recalcitrante teonimo Ποσειδῶν, oggi infine spiegato come πόσις + *δα / γῆ ('sposo della terra'), vd. Lallot 1991a, 140, 146-7; Anceschi 2007, 85-7. Sulla fortuna delle etimologie platoniche negli Etimologici bizantini vd. Valente 2019.

gica» (ἔτυμολογία),⁴² che non fu mai, nella linguistica antica, «fine a sé stessa, ma [atta] a motivare la preferenza per l'ortografia».⁴³ Detto altrimenti, l'opzione di Apollonio per la grafia Πολύιδος si riflette nell'analisi etimologica da lui proposta (πολυῖδμων) nonché in quella evitata (ὁ πολλὰ εἰδώς).

Per quanto riguarda, infine, la possibilità che alla versione originale – perduta, ma qui nei limiti del possibile in ricostruzione – della glossa su Πολύιδος del *Lexicon Homericum* appartengano non solo le notazioni ortografiche ed etimologiche finora analizzate ma anche le due citazioni dai *Manteis*, bisogna anzitutto osservare, in positivo, che Apollonio Sofista non così di rado introduce citazioni poetiche a sostegno e completamento delle proprie trattazioni: la più preziosa è senza dubbio quella del celebre 'notturno' di Alcmane (Alcm. *PMGF* 89), di cui il *Lexicon* è testimone unico; ma diverse altre, anche dai Tragici,⁴⁴ sono sopravvissute fin nella versione abbreviata del *Coisl.* ed una citazione è emersa anche su papiro (Π⁴ Haslam [*P. Oxy.* 2517] s.v. θεῖα con Antim. fr. 112.2 Matthews θοὸν δόμον); d'altra parte, resta vero che quella completa di citazione dotta non può oggettivamente definirsi – almeno a giudicare da *Coisl.* – come la tipologia standard dei lemmi apolloniani.⁴⁵ Inoltre, nemmeno l'*ordo verborum* della voce Πολύιδος in 'Cirillo' ed *Et.Gud.*, ove i due versi sofoclei compaiono in coda ed addirittura dopo il nome di un altro grammatico, Filosseno, incoraggia a vedere nella doppia citazione dai *Manteis* un contributo portato da Apollonio di Archibio alla delucidazione del lemma Πολύιδος.

In conclusione, al dubbio lasciato aperto da J. Schneider riguardo a interessi e confini della notazione apolloniana su Πολύιδος («dans le Cyrille, il [*scil.* Apollonio di Archibio] est cité pour le mot Πολύιδος sans qu'on comprenne bien ce qui lui est attribué»),⁴⁶ si risponde che Apollonio Sofista prescrive la grafia con ι ed escogitò un'etimologia

⁴² Gli altri tre sono ἀναλογία, διάλεκτος e ἱστορία / παράδοσις, vd. Siebenborn 1976, 54, 159-63; Valente 2014, 574; Valente 2015b, *passim*. Gli stessi criteri, insieme alla συνήθεια, 'l'uso comune', regolano l'ἑλληνισμός, i.e. l'impiego corretto del greco, vd. Siebenborn 1976, 30-1, 53-5; Blank 1998, 201-5; Pagani 2015a, 832-48; già Usener 1892, 622-3; Reitzenstein 1907, 810.

⁴³ La citazione da Corcella 2017, 424-5, vd. in questo senso anche Lallot 1991a, 145; Lallot 1991b, 137-8; già Reitzenstein 1907, 810. Sull'etimologia nel *Lexicon Homericum* vd. Landon 2003.

⁴⁴ Su queste, cinque in tutto, vd. l'analisi di Carrara 2020a, 104; per una citazione non tragica cf. Apollon. *Lex.* 107, 26 Bekker (Call. fr. 74 Pfeiffer).

⁴⁵ Vd. Haslam 1994, 29: «now and again an entry ... may ... quote other poets», 117: «clearly such passages were never more than an occasional feature». Formulazioni più positive in Alpers 1966, 431 («Dichterzitate sind bei Ap. S. nicht selten») e Schenck 1974, 9 nota 13, 143 («der Fragmentschatz der griechischen Poesie wird ... um kostbare Stücke bereichert»), ma il dato numerico è oggettivamente contenuto.

⁴⁶ Schneider 1999, 868.

a questa consona (πολυῖδμων), ma non incluse né una nota prosodica né la doppia citazione sofoclea. Siffatta trattazione apolloniana di Πολύιδος, termine iliadico, era compresa *suo loco*, cioè secondo l'ordine alfabetico,⁴⁷ nel *Lexicon Homericum* e non in un περί ὀρθογραφίας, mai composto da questo grammatico.

3 Filosseno di Alessandria

La definizione di contenuto, forma e sede originaria dell'intervento del grammatico tardorepubblicano Filosseno di Alessandria⁴⁸ su Πολύιδος ruota intorno alla domanda se e quanto di suo si sia depositato in un altro luogo dell'erudizione bizantina, il seguente passo del commento ai *Canoni sulla declinazione dei nomi e dei verbi* di Teodosio di Alessandria del già citato Giorgio Cherobosco (Choerob. in *Theod.* 2, 349, 11-16 Hilgard):

Ὁ δὲ Φιλόξενος [CO: Φιλόπνονος Hilgard]⁴⁹ λέγει, ὅτι ἐστὶν εἶδω εἴσω, ὃ σημαίνει τὸ γινώσκω, ἀφ' οὗ τὸ ἰστός, ὃ σημαίνει τὸ ἐπιστήμων· γράφεται δὲ διὰ τοῦ ι τὸ ἰστός, ἐπειδὴ τὸ εἶδω ἐν ταῖς συνθέσεσι ταῖς ὀνομαστικαῖς καὶ ταῖς παραγωγαῖς ταῖς ὀνομαστικαῖς ἀποβάλλει τὸ ε, οἷον ἴδμων ἱστορία νῆϊς (ὁ ἄπειρος, ὁ τοῦ εἰδέναι ἐστερημένος) Πολύιδος (ἔστι δὲ ὄνομα μάντεως).

Filosseno dice che (la forma) è εἶδω εἴσω, che significa 'conosco', da cui ἰστός, che significa 'sapiente' (ἐπιστήμων); ἰστός si scrive con ι, poiché εἶδω nei composti nominali e nei derivati nominali rigetta ε, come ad esempio ἴδμων, ἱστορία, νῆϊς (l'inesperto, colui che è privo di sapere), Πολύιδος (è il nome di un indovino).

Che la porzione di testo da ὁ δὲ Φιλόξενος fino ad ἐπιστήμων (rr. 11-13 Hilgard), con la derivazione di ἰστός (parola in sé non attestata come sinonimo di ἐπιστήμων) da εἶδω, sia filossenica, è fuor di dubbio: lo conferma l'articolo sull'antonimo ἄϊστος in *Et.Gen.* α 277, 6-8

⁴⁷ Per l'ordine di disposizione delle glosse nel *Lexicon Homericum* in versione originale (alfabetico su due lettere) e nei suoi testimoni, manoscritti e papiracei (anche su tre lettere), vd. Haslam 1982; Matthaios 2015, 277 (due lettere); Dickey 2015, 465 (due o tre lettere).

⁴⁸ Su Filosseno vd. Reitzenstein 1901, 81-8; 443-6; Theodoridis 1976 (edizione di riferimento); Montana 2015, 166-7; Dickey 2015, 496, con bibliografia; Pagani 2015b.

⁴⁹ Il Φιλόπνονος di Hilgard 1894/II, 349 r. 11, i.e. Giovanni Filopono, filosofo e grammatico cristiano tardoantico (ca. 490-570 d.C.; sulla sua attività ortografica vd. Schneider 1999, 765-6), è arbitrario: non solo Φιλόξενος è trasmesso da entrambi i codici di Cherobosco, C (*Coisl.* 176) e O (*Oxon. Baroccianus* 116), ma è anche presente nella tradizione parallela di *Et.Gen.* ed *EM*, vd. *infra* a testo.

Lasserre-Livadaras = EM 43, 15-17 Gaisford, che ha contenuto analogo (ἀπὸ τοῦ εἶδω ἰστός) e dà il nome dell'*auctor*-fonte, con tanto di titolo dell'opera di provenienza: Φιλόξενος εἰς τὸ Ρημματικόν (cf. Philox.Gramm. fr. 377a, 377b Th.). Dibattuto resta invece quanto della disquisizione ortografica apposta in (da?) Cherobosco a questa etimologia risalga, ovviamente mediata ed 'annacquata', a Filosseno: nell'apparato al suo fr. 377, Theodoridis respinge questa derivazione e limita di conseguenza il frammento filossenico a ἐπιστήμων.⁵⁰ Tuttavia, una menzione di Πολύιδος da parte di Filosseno è positivamente documentata - con l'esplicito μαρτυρεῖ δὲ καὶ Φιλόξενος - dalla glossa cirilliana e gudiana qui in esame: è coincidenza almeno da registrare che i due nomi, quello del grammatico e quello dell'indovino, ritornino a breve distanza l'uno dall'altro e nel medesimo contesto argomentativo (etimologico-ortografico) anche in Cherobosco.

Se fosse legittimo vedere nell'intero passo di Cherobosco sopra riprodotto un riflesso più o meno fedele del brano di Filosseno su e con Πολύιδος, si avrebbe la certezza che il nome del vate avesse occupato questo grammatico per motivi ortografici (e non per altro), dato che in Cherobosco Πολύιδος serve da termine-esempio per la grafia διὰ τοῦ ι dei derivati nominali della radice ἰδ-. Dal silenzio di Cherobosco sia sui due trimetri dei *Manteis* sia sul titolo della perduta commedia aristofanea Πολύιδος non si potrebbe invece ancora dedurre che essi mancassero nel passo filossenico a monte, poiché Cherobosco, pur eventualmente trovandoli attribuiti a Filosseno nella fonte che gli tramandava, mediandola, la dottrina del grammatico alessandrino, avrebbe potuto ometterli. Facendo risalire l'intero brano di Choerobosco a Filosseno, si guadagnerebbe anche il titolo dell'opera di questi in cui Πολύιδος figurava, il Ρημματικόν (*Sul verbo*),⁵¹ esplicitamente collegato all'etimo ἀπὸ τοῦ εἶδω ἰστός dalla tradizione parallela di *Et.Gen.* ed *EM* (vd. *supra*). Ciò fornirebbe una dimostrazione concreta di quanto sia superfluo, e dunque errato, postulare e ricreare un titolo περὶ ὀρθογραφίας ogniqualvolta di un erudito antico sia tramandata un'opinione ortografica: è soltanto nella tradizione posteriore, afferrabile in 'Cirillo' ed *Et.Gud.*, che il Πολύιδος di Filosseno venne ad essere inglobato in un regesto ortografico (con 'coda' prosodica sofoclea) sul nome del vate. Di un περὶ ὀρθογραφίας di Filosseno non si fa del resto cenno né nell'articolo della *Suda* a questi dedicato (*Suid.* φ 394 Adler, s.v. Φιλόξενος = Philox.Gramm. test. 1 Th.) né mai altrove. È vero che la *Werkliste* di Fi-

50 Theodoridis 1976, 267: «regula de orthographia voc. ἰστός ab etymologia Philoxeni aliena, ut opinor»; tuttavia, proprio a Choerob. in *Theod.* 2, 349, 16 Hilgard rimanda Theodoridis 1976, 348, tra i *loci similes* al fr. 580 *inc. sed.* di Filosseno.

51 Vd. su questo titolo, tra i più noti del grammatico (fr. 354-400 Th.), Theodoridis 1976, 8-9.

losseno nella *Suda* è, per ammissione esplicita dell'enciclopedia, incompleta (ad un elenco di dodici titoli segue καὶ τῶν λοιπῶν);⁵² ed è vero anche che diversi altri titoli del grammatico come gli omerici περὶ σημείων τῶν ἐν τῇ Ἰλιάδι e τῶν παρ' Ὀμήρου γλωσσῶν (entrambi solo in *Suda*) o i linguistici περὶ συζυγιῶν (solo in *Suda*), περὶ προσφιδῶν (cf. fr. 407 Th.), περὶ παραγῶγων (cf. fr. 330 Th.) e περὶ ἐθνικῶν (cf. test. 3 Th.) sono debolmente attestati, contando non più di un'unica, isolata menzione in tutta la produzione tecnico-grammaticale antica e bizantina, sicché il silenzio delle fonti su un περὶ ὀρθογραφίας non può valere come del tutto probante.⁵³ È anche vero che, oltre a quella su Πολύιδος, sopravvivono in tradizione indiretta diverse altre opinioni di Filosseno sull'oscillazione εἰ-ι prive del titolo dell'opera di provenienza (esse figurano tra i frammenti *incertae sedis* nell'edizione di Theodoridis)⁵⁴ alla luce delle quali l'ipotesi di un suo περὶ ὀρθογραφίας potrebbe apparire tentante e per certi versi anche economica. Ma tali indizi e ragionamenti restano, globalmente considerati, troppo esili, sicché pare giusta la scelta di Theodoridis di non isolare per Filosseno una specifica rubrica ortografica sotto forma di scritto dedicato al tema.⁵⁵

Se invece non si accetta la paternità filossenica dello sviluppo ortografico presente nel brano di Cherobosco (rr. 13-16 Hilgard) e lo si mette in conto al Bizantino stesso e/o alla fonte che gli trasmise il nome di Filosseno insieme alla dottrina relativa (ἀπὸ τοῦ εἶδω ἰστός), non si hanno altri appigli per localizzare l'occorrenza di Πολύιδος nella vasta opera del grammatico alessandrino. Scartato un περὶ ὀρθογραφίας (vd. *supra*) ed essendo Πολύιδος, come già detto più volte, parola iliadica, si potrebbe pensare ad uno degli scritti di Filosseno di critica omerica, segnatamente o il Περὶ σημείων τῶν ἐν τῇ

52 Equivalente a καὶ τὰ λοιπά usuale nelle voci bio-bibliografiche di *Suda*, vd. Pagani 2015b, 239 nota 3.

53 Vd. sui titoli di Filosseno Theodoridis 1976, 8-14; utili panoramiche anche in Pagani 2015a, 814; Pagani 2015b, 240 (vd. inoltre 241-2 e 261 per i due titoli su Omero citati *supra* a testo); Montana 2015, 166; Valente 2015a, *passim* (in corrispondenza delle singole tipologie di trattato).

54 Philox.Gramm fr. 447 Th. (Ἀρκείσιος / Ἀρκίσσιος); fr. 475a Th. (Ἰρα nome di città / ἶρα = ἡ ἐκκλησία ... ἀπὸ τοῦ ἱερὸν... τοῦ ι καὶ εἰς το ι κεκραμένων / εἶρα = ἡ ἐκκλησία ... ἀπὸ τοῦ εἶρω); fr. 485 Th. (ἐρεθεύω / ἐρειθεύω); fr. 486 Th. (ἐρίτω / ἐρείτω); fr. 507 Th. (Κάβιροι / Κάβειροι); fr. 541 Th. (λιτός / λειτός); fr. 542 Th. (μάγειρος / μάγιρος); fr. 583 Th. (προύνεικοι); fr. 597 Th. (Στάγειρα / Στάγιρα); fr. 615 Th. (φαινός); fr. 618 Th. (Φειδύλος / Φιδύλος); fr. 619 Th. (φθισήνωρ / φθεισήνωρ); fr. 632 Th. (χρῆσις / χρεῖσις).

55 Dà ragione a Theodoridis anche Schneider 1999, 851 (per un caso analogo, cf. Berndt 1906, 48-9, 54-60, che nega un περὶ ὀρθογραφίας ad Alessione per quanto di lui siano noti interventi ortografici, alcuni dal *Lips.*, vd. *infra*, § 4). Per Filosseno, Valente 2015b, 958 nota 60 impiega una formulazione aperta - «we are aware that other grammarians like Philoxenus ... dealt with orthography» - da cui non pare del tutto escluso un περὶ ὀρθογραφίας; Ascheri 2005, 434 con nota 4 include invece Filosseno «tra gli autori che furono per certo autori di opere ortografiche a tutti gli effetti».

Ἰλιάδι (fr. 216-217 Th.) οἱ τῶν παρ' Ὀμήρου γλωσσῶν (nessun frammento superstite); tuttavia, proprio la studiosa che più di recente si è occupata dei trattati filossenici su Omero ha rilevato «la pervasiva presenza del poeta nel lavoro» di questo erudito, «che assiduamente lo cita anche in scritti non precipuamente rivolti ai poemi, per questioni prosodiche, etimologiche, latamente linguistiche, in un'intersezione di competenze e interessi tutt'altro che inedita nel mondo antico»,⁵⁶ cosicché anche questa traccia resta speculativa. In ogni caso, per venire a quanto qui più interessa, anche qualora si ritenesse il passo filossenico su e con Πολύιδος da ricostruire solo sulla base di 'Cirillo' ed *Et.Gud.* e non più e meglio riflesso in Cherobosco, non si sarà particolarmente tentati di attribuirvi i due versi dei *Manteis*, e ciò nonostante i resti accertati dell'opera di Filosseno siano piuttosto ricchi di citazioni d'autore, anche dai Tragici.⁵⁷ come già detto a proposito di Apollonio Sofista, la posizione estrema dei due trimetri nella glossa cirilliana e gudiana sconsiglia il loro collegamento con uno dei due precedenti nomi di grammatici e configura la sezione sofoclea come una giunta. All'indagine su operato, opera ed identità di colui che per primo espanse in direzione prosodica la trattazione del nome Πολύιδος dopo aver assemblato le opinioni ortografiche a riguardo di Apollonio e Filosseno (ed eventualmente di altri eruditi, poi omissi nella catena della trasmissione?) – è il 'terzo autore' di cui sopra, § 1 – ed ai canali che la nota così formatasi percorse per arrivare in 'Cirillo' ed *Et.Gud.* nonché, scorciata, in *Et.Gen.* ed *EM* sono dedicate le prossime due sezioni (§§ 4-5) del presente studio.

Prima di passare a questo tema, e come viatico alla transizione dai due eruditi alessandrini alla doppia citazione dal dramma classico, rimane da considerare il riferimento al titolo della perduta commedia Πολύιδος di Aristofane, incastonato nella glossa cirilliana e gudiana tra i nomi di Apollonio di Archibio e Filosseno (Aristofane è assente, come Apollonio e Filosseno, in *Et.Gen.* ed *EM*). Dal punto di vista argomentativo, il rinvio al titolo aristofaneo è congruo alla prospettiva ortografica aperta dai riferimenti ad Apollonio Sofista e Filosseno, poiché anch'esso serve ad appoggiare la grafia con i del nome dell'indovino: οὕτως (i.e. Πολύιδος, non Πολυειδος) δεῖ καὶ τὸ δρᾶμα ἐπιγράφεται παρὰ Ἀριστοφάνει. Mentre nel *Lexicon Homericum* di Apollonio Sofista, almeno per come noto dal *Coisl.*, titoli di opere, a differenza di citazioni di versi (queste per altro sporadiche,

56 Pagani 2015b, 262; vd. inoltre 241-61 per i tre scritti di Filosseno su Omero (oltre ai due citati a testo come potenzialmente 'ricettivi' per Πολύιδος, esistette anche un commentario all'*Odisea*).

57 Vd. per i Tragici la raccolta delle voci rilevanti, con analisi delle cinque citazioni euripidee, in Carrara 2020a, 98-100; come Apollonio Sofista, anche Filosseno cita da tutta la letteratura greca, da Omero fino ai poeti ellenistici, vd. l'*Index Auctorum* in Theodoridis 1976, 408-10.

vd. *supra* nota 45), non si trovano mai utilizzati quale prova o esempio di quanto esposto (ma in sé l'*argumentum ex silentio* non è del tutto conclusivo), nel *corpus* frammentario di Filosseno questo accade almeno una volta: nel suo fr. *240 Th. (dal περί ἀναδιπλασιασμοῦ) si cita a proposito del termine δαιταλεύς, la cui genesi viene ricostruita in maniera tipicamente filossenica (δαιτεὺς καὶ πλεονασμῶ τοῦ ἀλ δαιταλεύς),⁵⁸ il titolo della commedia aristofanea Δαιταλῆς, *I Banchettanti* (καὶ Δαιταλεῖς δράμα Ἀριστοφάνους = Aristoph. *Daitaleis*, test. iii K.-A.). Se a proposito del raro termine δαιταλεύς⁵⁹ Filosseno poté ricordare l'attestazione fornitane dal titolo plurale Δαιταλεῖς, è altrettanto possibile che per la grafia Πολύτιδος egli avesse richiamato un altro titolo dello stesso poeta. In tal caso, la menzione di Aristofane in Filosseno (e/o anche, eventualmente, in Apollonio Sofista) avrebbe potuto suscitare nel 'terzo autore' il ricordo di un altro Πολύτιδος 'in scena', quello sofocleo, e ispirare la coda prosodica. Che il cenno alla commedia aristofanea manchi nel luogo di Cherobosco discusso *supra* come potenziale 'specchio' della nota di Filosseno su Πολύτιδος non ha, come già detto, gran significato, avendo il Bizantino potuto voler omettere tale dettaglio. D'altra parte, la funzione di conferma ortografica svolta dal titolo aristofaneo si attaglia altrettanto bene, se non meglio, al tenore dell'intera nota su Πολύτιδος come presente in 'Cirillo' ed *Et.Gud.* una volta fuse insieme le opinioni di Apollonio Sofista e Filosseno e potrebbe quindi risalire direttamente al 'terzo autore' responsabile di questa fusione. Per quanto, a differenza della giunta sofoclea, conclusiva ed addizionale, il riferimento aristofaneo sia posizionato al centro esatto della glossa e sia quindi almeno potenzialmente disponibile a varie sistemazioni, l'impressione è che esso non appartenga più alla citazione diretta (φησι) da Apollonio di Archibio (che andrà dunque limitata nella futura edizione del *Lexicon Homericum* a πολυτίδμων, μάντις ὦν con eventuale indicazione della grafia διὰ τῆς εἰ διφθόγγου, vd. *supra*) né appartenga ancora a Filosseno (che viene menzionato solo in breve, μαρτυρεῖ δὲ καὶ Φιλόξενος), ma risalga anch'esso a colui che raccolse le opinioni dei due eruditi precedenti ed ebbe l'iniziativa della doppia citazione sofoclea, il 'terzo autore' protagonista delle prossime due sezioni di questo studio.

58 Il 'pleonasma di αλ' è una delle spiegazioni 'patologiche' preferite da Filosseno per la genesi di parole polisillabiche: cf. e.g. Philox.Gramm. fr. 246 Th. ἰδάλιμος· ἴδος· τούτου παράγωγον ἴδιμος, προσθέσει τοῦ ἀλ ἰδάλιμος· οὕτω Φιλόξενος; vd. Lunden 2003, 81; Carrara 2020a, 98 nota 35, già Reitzenstein 1907, 809-10. Questo è il motivo per cui, nonostante nei due vettori di fr. *240 Th. (Orione ed *Et.Gen.*) il nome di Filosseno non compaia, Theodoridis assegna a lui la nota su δαιταλεύς; l'incertezza residua è segnalata, secondo convenzione editoriale, dall'asterisco.

59 Attestato solo in Aesch. PV 1024 ἄκκλητος ἔρπων δαιταλεύς πανήμερος; adesp. com. fr. *115 K.-A. ὁ στωμυλῆθραι δαιταλεῖς (dagli stessi *Daitaleis*?, vd. Kassel, Austin 1984, 148, ad Aristoph. fr. 255).

4 Il terzo autore: l'autore ortografico di *Lipsiensis gr. 2*

Per cominciare, si metta a confronto l'articolo Πολύτιδος di 'Cirillo' ed *Et.Gud.* con i seguenti quattro brani tecnico-grammaticali provenienti dal già menzionato (vd. *supra*, § 2) codice palinsesto *Lipsiensis gr. 2*:

[Ἀρκείσιος· διὰ τῆς εἰ διφθόγγου, ὡς φησιν] ... [ἔτυμολογεῖται γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀρκεῖν καὶ τῆς οὐσίας μεταβολῆ τῶν διφθόγγων]. Φιλοξένω [fr. 447 Th. *inc. sed.*] δὲ [μᾶλλον δοκεῖ παρὰ τὸν ἀρ]κέσω μέλλοντα. [εἰ δὲ γράφεται διὰ διφθόγγου ὁμοίως τῷ Σιμοείσιος, διέφθαρται ἢ] παράδοσις, διότι [παντελῶς διαφωνεῖ] πρὸς τὴν διφθογ[γίζουσαν γραφὴν ἢ] τῶν δύο ὀνομάτων [ἀνάλογος ἐτυμολογία]. τὸ Σιμοείσιος [γὰρ παράγεται παρὰ τὸν ἴσω μέλλοντα, καὶ ὠφείλειεν ἴσις τὸ παράγωγον εἶναι, ὡς ἀπὸ τοῦ [πράξω καὶ λέξω [sic] γέγονε] λέξις πράξις, καὶ ἐκ τοῦ ἴσις τὸ ἴσιος παράγεται· ἴσως τοίνυν [ῶσαύτως ἄψις παρ' Ἡσιόδῳ «τρισπίθαμο<v> ἄψιν» [Hes. *Op.* 426] παρὰ τὸ ἄψω. [ἔστι δὲ ὄνομα Σιμόεις, καὶ φησὶν Ἀλεξίων [deest Berndt], ὅτι τὸ Σιμοείσιος] ἐστὶν ὀνοματικόν· οὐκ ἄρα ἀνάλογον. διὰ διφθόγγου μέντοι [καὶ τὸ Ἀρκείσιος γράφεται], ὅτι τὰ ὀνοματικά διφθογγον ἔχει].

Archeisio: con il dittongo εἰ, come dice ... L'etimologia viene fatta derivare da ἀρκεῖν ['difendere'] e da οὐσία ['sostanza'] con scambio dei dittonghi. A Filosseno [fr. 447 Th. *inc. sed.*] sembra piuttosto [derivato] dal futuro ἀρ]κέσω. Se si scrive con il dittongo in maniera analoga a Σιμοείσιος, si altera la tradizione [*paradosis*] poiché l'etimologia per analogia dei due nomi contrasta in pieno con la grafia dittongata. Il nome Σιμοείσιος infatti è derivato sulla base del futuro ἴσω ['io andrò', tratto da una forma base ἴω, n.d.A], ed il sostantivo derivato dovrebbe essere ἴσις, come da πράξω e λέξω risulta λέξις e πράξις, e da ἴσις si deriva ἴσιος; probabilmente quindi come ἄψις in Esiodo, τρισπίθαμο<v> ἄψιν [«ruota di tre palmi», Hes. *Op.* 426] da ἄψω (futuro di ἄπτω, n.d.A.). Il nome è Σιμόεις ('Simoenta'), ed Alessione dice che Σιμοείσιος è un derivato nominale; dunque non è formato per analogia. Quindi anche Archeisio si scrive con il dittongo, poiché i derivati da nomi hanno il dittongo.

Πτωῖον ὄρος σὺν [τῷ ἰ Πίνδαρος (fr. 51b Sn.-M.) 'κα]ί ποτε τὰν (sic) τρικάρων Πτωίου κευθ]μῶνα κατέσχε<θε> κού[ρα'. τοῦτο ὅτε κτη]τικὸν τύπον ἔχει, σὺν [τῷ ἰ, ὅτε δὲ κύριον,] τὸ ω συνέσταλται Πτωῖον γὰρ Καλλίμαχος (fr. 558 Pfeiffer).

Ptoion il monte con ι, come Pindaro (fr. 51b Sn.-M.) «e allora la figlia abitava il recesso dalle tre cime dello Ptoion». Quando è di tipo possessivo, con ι; quando invece è nome proprio, ω si abbrevia: infatti Callimaco dice Πτωῖον (fr. 558 Pfeiffer).

Φειδύλος· ει· ούτω [καὶ Ἀρχίας καὶ Φιλόξενος (fr. 618 Th. *inc. sed.*)] καὶ Ἀπολλώνιος, Ἀλεξίων (fr. 16 Berndt) δὲ διὰ τοῦ ι, ἐπεὶ ὀνοματικόν.

Φειδύλος: con ει; così Archia, Filosseno (fr. 618 Th. *inc. sed.*) e Apollonio, Alessione (fr. 16 Berndt) invece con ι, poiché è un derivato nominale.

[φθ]εισίνωρ· ει· ἡ παράδοσις [καὶ οἱ παλαιοὶ γραμματικ]οί, ἴσως ἀπὸ τοῦ [φθ]είσω. τοῦτο δὲ Ἀλεξίων (fr. 22 Berndt) καὶ Φιλόξενος (fr. 619 Th. *inc. sed.*) [διὰ τοῦ ι γράφουσιν] κατὰ τὴν ἀναλογίαν [τοῦ φθίω, ὡς Ὅμηρος] «ἦ τοι ὁ τῆς ἀχέων [φρένας ἔφθινεν]» (Hom. *Il.* 18.446) καὶ «ἀπ]ὸ δ' ἔφθιθον (lies ἔφθιθεν) ἐσθλοὶ [ἑταῖροι]» (Hom. *Od.* 23.331) τὴν δὲ διὰ τ]οῦ [ι] γραφὴν Δίδυμος [ἐν τῷ β' ὑπομνήματ]ι αὐτοῦ τῷ Τρύφω[νι ἐπόμενος ἐλέγχει λ]έγων· ἐπεὶ ἡ παράδοσις [ι]ς ἔχει τὸ ει φθεισίν]ωρ (Hom. *Il.* 2.833) καὶ φθείσω (cf. Hom. *Il.* 6.407 φθίσει) [οὐκ ἀποβλητέον. ἀλλ]᾽ εἰ ἔστιν τὸ φθίω, [ἐκ τοῦ φθῶ ἐστιν, τ]οῦ δὲ φθῶ τ<ὸ> φ<θ>είω [ω παράγωγον, ἔχον τὴν δί]φθογγον. ἔστιν δὲ [ὡσαύτως διὰ διφθόγγ]ου τὸ χλίω καὶ χλείω [καὶ τίω, ἀφ' οὗ ἀτίω κ]αὶ τείω, ἀφ' οὗ ἡ [τεῖσις, καὶ ἴω, τὸ εἶ]μι, καὶ εἴω, ἀφ' οὗ «ἐγ[κίρκα, ὡς εἴω]» (Sophr. fr. 47 K.-A.) κτλ.

φθεισίνωρ: con ει la *paradosis* ed i grammatici antichi, forse da φθείσω. Alessione (fr. 22 Berndt) e Filosseno (fr. 619 Th. *inc. sed.*) lo scrivono con ι, per analogia con φθίω, come Omero «egli consumava il suo cuore per lei dolendosi» (Hom. *Il.* 18.446) e «perciò perirono i nobili compagni» (Hom. *Od.* 23.331). Nel secondo libro del suo *Commentario*, Didimo, seguendo Trifone, confuta la grafia con ι dicendo: «siccome la *paradosis* ha il dittongo ει in φθεισίνωρ (Hom. *Il.* 2.883) e φθείσω (cf. Hom. *Il.* 6.407 φθίσει), non va rigettata. Ma se φθίω è da φθῶ, da φθῶ è derivato φθειώ con dittongo. È parimenti con il dittongo χλίω e χλείω, τίω, da cui ἀτίω, e τείω, da cui τεῖσις, e ἴω, che è εἶμι, e εἴω, da cui «mescola, affinché io vada» (Sophr. fr. 47 K.-A.) etc.

La somiglianza tra la voce cirilliana e gudianiana su Πολύιδος e questi quattro estratti è evidente: come quella, anche questi (a) riguardano l'oscillazione tra grafia semplice (ι; ω) o dittongata (ει; ωι) in parole ambigue, tre delle quali - Ἀρκεῖσιος, Σιμοεῖσιος e Φειδύλος - sono antroponomi maschili, i primi due già omerici (Archesio è il padre di Laerte, Simoesio un guerriero troiano minore),⁶⁰ proprio come

60 Cf. per il primo Hom. *Od.* 14.182 Ἀρκεῖσιου ἀντιθέοιο, *Od.* 16.118 Λαέρτην Ἀρκεῖσιος υἱόν, per il patronimico *Od.* 4.755 γονὴν Ἀρκεῖσιάδαο, *Od.* 24.270 Λαέρτην Ἀρκεῖσιάδην, 517 ὦ Ἀρκεῖσιάδη; per il secondo Hom. *Il.* 4.474 ἦθηον θαλερὸν Σιμοεῖσιον, 477 τοῦνεκά

Πολύδοσ; (b) riportano opinioni di Filosseno, Apollonio di Archibio ed altri grammatici alessandrini; (c) coinvolgono nella discussione citazioni o menzioni di *auctores antiqui* (Esiodo, Omero, Pindaro, Sofrone; Callimaco) (d) collegano in un caso alla dottrina ortografica la notazione prosodica (alla voce Πτώιον: τὸ ω συνέσταλται).

Come già accennato, i quattro estratti sono tutti trāditi dal codice *Lipsiensis gr. 2* (olim *Tischendorfianus* II, vd. *supra* § 2), manufatto che mette ora conto presentare più da vicino dal punto di vista codicologico e contenutistico. Si tratta di palinsesto pergamenaceo formato da 22 fogli (non numerati) la cui scrittura superiore araba, di contenuto agiografico, si data al nono secolo (a. 885-886), mentre le inferiori, entrambe greche, variamente tra il settimo ed il nono. Soltanto la scrittura sottostante greca di una metà del f. 15 e dei ff. 17, 19, 20, 21, 22, sia *recto* che *verso*, è di contenuto grammaticale ed interessa qui, mentre il testo greco degli altri fogli, di provenienza e mano diversa, è veterotestamentario (*Septuaginta*). Il testo greco grammaticale è di difficile lettura, a motivo, oltre che della riscrittura, del cattivo stato di conservazione del supporto materiale nonché, a monte, delle operazioni di cucitura per il confezionamento dei fogli.⁶¹ Il palinsesto fu portato in Europa dal Monastero Mar Saba di Gerusalemme dal teologo e paleografo tedesco L.F.C. von Tischendorf (1815-1874), lo scopritore del *Codex Sinaiticus*, che ne fece una trascrizione parziale; esso fu poi studiato da R. Reitzenstein, il quale tra il 1897 ed il 1901 procurò l'*editio princeps* di alcune delle sezioni grammaticali – si tratta dell'unica edizione finora esistente – e ne diede una prima valutazione critica.⁶² Da allora, un'edizione complessiva almeno dei fogli grammaticali del palinsesto è stata più volte annunciata ed intrapresa, anche con strumentazione tecnica avanzata atta alla decifrazione della scrittura era-

μιν κάλειον Σιμοείσιον (cioè perché la madre andò [ἴω / εἶμι] a partorire al fiume Simoenta [Σιμόεις], cf. *Il.* 4.475 κατιούσα παρ' ὄχθησιν Σιμόεντος, vd. Reitzenstein 1901, 86 nota 2), 488 Ἀνθεμίδην Σιμοείσιον.

61 Per questi ed altri, più specifici, dati codicologico-paleografici vd. Tischendorf 1847, 54-6; Tischendorf 1855, 17-19; Rahlfs 1914, 96-8 (nr. 2), 222 (nr. 26) = Rahlfs 2004, 190-3 (nr. 2), 329 (nr. 26); vd. inoltre Schneider 1999, 808-10; Alpers 2004, 42-3; Ascheri 2005, 414-17. La prima considerazione critica del palinsesto, dopo Tischendorf (e per suo tramite), si deve a F. Nietzsche: vd. Förster-Nietzsche 1895, 240 (dai ricordi del biennio lipsiense del fratello filosofo, 1865-1867).

62 Reitzenstein 1897, 299-311 e Reitzenstein 1901, 84-6. Nello specifico: Ἀρκείσιος *Lips.* f. 19^v col. II, ed. Reitzenstein 1901, 86 (su cui si basa Theodoridis 1976, 297 con la sola, logica, inversione di πράξω e λέξω ed arrendendosi alla citazione esiodea); Πτώιον *Lips.* f. 22^v, ed. Reitzenstein 1897, 305; Φειδύλος *Lips.* f. 19^v, ed. Reitzenstein 1897, 308 (ripreso da Theodoridis 1976, 362); φθεισῆνων *Lips.* f. 19^v col. II, ed. Reitzenstein 1901, 84-85 (ripreso da Theodoridis 1976, 362; cf. Reitzenstein 1897, 307; testo, traduzione ed analisi di questo lemma quale «a good example of an ancient orthographic investigation» in Valente 2015b, 976). Sulla provenienza dei tanti supplementi di Reitzenstein al testo lacunoso o indecifrabile del *Lips.* vd. *infra*, a testo.

ma battuta, autonomamente formulata, era già giunto tramite il percorso di lettura inverso rispetto a quello qui seguito (cioè da *Lips.* a 'Cirillo' e non, come qui, da 'Cirillo' a *Lips.*), lo stesso Reitzenstein:⁶⁶

«Wer bei Cramer [scil. in 'Cirillo'] etwa die Glossen 179, 24 Ἀμφιπρίτη; 179, 29 Ἀργειφόντης; 188, 25 Πολύιδος; 188, 32 Ποσειδών [sic]; 189, 13 Προύνεικος; 189, 20 ῥήβας; 193, 13 Φειᾶς; 193, 17 Φθία; 193, 21 Φιλήτης unmittelbar nach den Leipziger Fragmenten liest, empfindet die vollkommenste Übereinstimmung im Gesamtcharakter».

Quando le medesime *entries* ortografiche sono fisicamente presenti sia in *Lips.* sia in 'Cirillo' (non è il caso di Πολύιδος, vd. *supra*), la consonanza di tenore generale tra di cui parla Reitzenstein («die vollkommenste Übereinstimmung im Gesamtcharakter») si rivela essere sovrapponibilità delle glosse fin nei dettagli; per non fare che un esempio, si confronti quanto è concretamente leggibile su *Lips.* per il lemma Φειδύλος con la voce cirilliana corrispondente (per maggior evidenza, le coincidenze sono sottolineate):⁶⁷

Lips. f. 19^v, rr. 15-16

An.Par. IV 193, 14-15

Φειδύλος· ει· οὔτω [...]

Φειδύλος· οὔτως καὶ Ἀρχίας καὶ Φιλόξενος

καὶ Ἀπολλώνιος, Ἄλε [...]

καὶ Ἀπολλώνιος, Ἄλεξιων δὲ διὰ τοῦ ι,

ὀνοματικόν

ἐπεὶ ὀνοματικόν

Tali convergenze sono al meglio, e ad oggi concordemente, spiegate non come frutto del caso (il che sembra in effetti impossibile) o di fonte comune (eventualmente pensabile), ma come risultato di dipenden-

⁶⁶ Reitzenstein 1897, 308 (sulla sua lista vd. anche *infra* nota 71), seguito da Steinicke 1957, vii-viii. La glossa cirilliana su Poluido figurava già nell'edizione dell'*Orthographia* di Erodiano di Lentz 1868 (2, 572, 11-17), ben prima della scoperta di *Lips.*; vd. anche Siebenborn 1976, 88 nota 1.

⁶⁷ Siccome la prova ha valore cumulativo, non sarà inutile riportare almeno in sintesi qualche altro caso di coincidenza: φειδωλός, *Lips.* f. 19^v, 10-12 (ed. Reitzenstein 1897, 308-9) ~ *An.Par.* IV 193, 10-12; Πειρήνη, *Lips.* f. 21^v (ed. Reitzenstein 1897, 309) ~ *An.Par.* IV 188, 8-9; νίκη, *Lips.* f. 17^v (ed. Reitzenstein 1897, 309) ~ *An.Par.* IV 186, 32-187, 3 (questo è il passo latore del verso simonideo 'motore' del libro di J. Schneider, vd. *supra*, § 1). Si potrebbe aggiungere anche la glossa παράδεισος presente in *Lips.* e così edita da Bühler 1967, 103: παράδεισος· οὔτω ἢ παράδοσις· καὶ οἱ μὲν λέγουσι Μηδικὴν τὴν λέξιν· οἱ δὲ καὶ τὴν δεῖσαν ἐγγεῖσθαι. Ἄλεξιων (deest Berndt) δὲ καὶ τὸ δασὺ ἔλεγεν ἐγγεῖσθαι. δύναται δὲ καὶ παρὰ τὸ δεῖσο γενεῖσθαι κατὰ μεταβολὴν, che torna identica in *An.Par.* IV 188, 1-3 ed in *Et.Gud.*; si darebbe la medesima costellazione che per Πολύιδος; glossa di materia ortografica (il punto, anche se non è detto esplicitamente, è la scelta tra παράδεισος e παράδειςος) e tenore erudito (cf. la citazione dal grammatico Alessione), condivisa da 'Cirillo' ed *Et.Gud.* avente come sua fonte - secondo l'ipotesi qui presentata - il trattato sopravvissuto in *Lips.*

za forse addirittura diretta del materiale ortografico cirilliano dallo scritto recato da *Lips.*:⁶⁸ una versione semplice (la primigenia?) del *Lexicon Cyrilli* fu arricchita in una delle sue famiglie manoscritte (la quarta, italo-greca, denominata ‘n’ dal suo scopritore)⁶⁹ con glosse ortografiche prese dall’opera trasmessa da *Lips.*, generando così la *versio aucta* del *Lexicon* oggi nota a stampa nell’edizione del tardo *Bodleianus auct.* T II.11 di J.A. Cramer. A tal proposito, W. Bühler riferiva l’interessante dettaglio per cui altri due manoscritti cirilliani della medesima famiglia n, N (*Deventriensis* 1798, sec. XI-XII) e m (*Messanensis San Salvatore* 167, sec. XII), recano varie glosse di natura grammaticale (i.e. del tipo Πολύιδος) ancora nei margini, segno di aggiunta seriore, mentre nel codice Bodleiano esse sono inglobate nel corpo del testo.⁷⁰ Riconosciuta ed ammessa tale dipendenza, Reitzenstein poté editare le lacunose glosse del *Lips.* integrandole a partire dagli articoli omologhi di ‘Cirillo’ (vd. *supra* per Ἀρκείσιος, Πτώδιον, Φειδύλος, φθεισῆνωρ), un’operazione non circolare nella misura in cui le sovrapposizioni certe sono ricorrenti ed estese, non episodiche ed esigue.

Se, per una parte del materiale ortografico cirilliano, è accertato un rapporto di derivazione e discendenza dall’opera di analogo soggetto emersa nel palinsesto tischendorfiano, diventa possibile, e probabile, assegnare anche le altre glosse ortografiche di ‘Cirillo’ non (ancora?) restituite dal manufatto lipsiense - è il caso di Πολύιδος - alla versione completa del trattato da questo recato. Tra le nove glosse di ‘Cirillo’ analoghe «im Gesamtcharakter» a *Lips.* elencate da Reitzenstein (vd. *supra*), quella su Πολύιδος è anzi la candidata più convincente per l’attribuzione a quest’ultimo, poiché presenta tutti gli ingredienti-base tipici degli articoli lipsiensi leggibili e/o ricostruiti: oscillazione grafica ε-ι ed esplicita dichiarazione della grafia preferita; opinioni in merito di antichi grammatici; citazioni dotte a supporto.⁷¹ Per la storia della trasmissione dei due frammenti

68 Reitzenstein 1897, 308-10; Bühler 1967, 102; Alpers 2004, 43; vd. anche Schneider 1999, 820-1, ove, tuttavia, la questione viene presentata in termini di rapporto diretto (il che bisognerebbe invece di spiegazione) tra i due singoli manufatti, l’orientale *Lips.* e l’occidentale e tardo *Bodleianus*, e non come legame tra un’intera famiglia cirilliana (N) e l’opera da *Lips.* tradata.

69 Latte 1953, xlvii-il; Latte 1941, 84 nota 1 (per il *Messanensis* vd. già Reitzenstein 1897, 309-10 nota 6); vd. anche Schneider 1999, 813-14; sull’archetipo di questa famiglia, il *Vatic. gr.* 1456 (X sec.), oggi mancante per lacuna meccanica dei fogli cirilliani, vd. Latte 1953, il; Alpers 2004, 43 nota 181; Ucciardello 2008, 484 note 3 e 4, tutti con bibliografia. Le altre tre recensioni del *Lessico di Cirillo* (v, g, A) erano state già distinte da Drachmann 1936; vd. anche Latte 1953, xlvi-xlvii.

70 Bühler 1967, 98.

71 Nelle altre glosse cirilliane elencate da Reitzenstein 1897, 308 come affini «im Gesamtcharakter» a quelle di *Lips.* il tema ortografico è sempre percepibile, almeno in maniera indiretta, e presenti sono anche i riferimenti ai grammatici, ma mancano

390 e 391 R. di Sofocle, l'ipotetica, ma a mio avviso plausibile, riconduzione della glossa cirilliana loro latrice al trattato di *Lips.* porta in dote una traccia per l'identificazione del cd. 'terzo autore' di cui sopra: il primo responsabile della citazione dei due versi - in prospettiva odierna il meritevole della loro sottrazione dall'oblio che ha coltito tanta parte del teatro attico, sofocleo in particolare - viene ad essere l'ortografista lipsiense. Ciò permette di fissare all'età sua la data dell'entrata dei due versi dei *Manteis*, così come dei due estratti da Filosseno ed Apollonio Sofista, nell'alveo della tradizione indiretta; della ricostruzione di questo snodo cruciale si occupa la prossima sezione del contributo.

5 L'autore ortografico di Lipsiensis gr. 2: identità ed opera (Erodiano o Oro?)

L'ottimistica previsione di Tischendorf, secondo cui l'autore lipsiense si sarebbe lasciato identificare in breve tempo e con facilità,⁷² è andata delusa. Allo stato attuale degli studi si affrontano a riguardo due proposte, quella di R. Reitzenstein, che vedeva nel *Lips.* i resti dell'opera ortografica di Elio Erodiano⁷³ (ca. 180-250 d.C.; da qui in avanti *Orthographia*),⁷⁴ sistematizzatore di questo come di molti altri ambiti della τέχνη γραμματική greca e perciò guida e modello di tanta erudizione successiva; e quella di K. Alpers, che ritiene invece trascritto nel *Lips.* l'ὑπόμνημα τῆς ὀρθογραφίας τοῦ Ἡρωδianoῦ di

le citazioni d'autore. Una derivazione da *Lips.* mi pare proponibile - pur ad oggi in mancanza, come per Πολύιδος, di un riscontro materiale sul palinsesto - per la glossa cirilliana βωνίτης· λέγει αὐτῶ [Cramer: οὕτω Wilamowitz apud Kapp teste Pfeiffer] Ἀλεξίων Αἰγύπτιος (fr. 10 Berndt)· διὸ διὰ τοῦ ἰ γράφεται, ὡς καὶ ὁ Βούστιρις· ἄλλως τε καὶ ὁ χαρακτήρ τὸ ἰ αἰτεῖ, ὡς Μερφίτης, Ναυκρατίτης, ἑπαλεῖτης, τοπίτης. Καλλιμαχὸς βωνήτισιν ἔνῃ κρύπτουσιν γυναῖκες' (fr. 251.2 Pfeiffer). σημαίνει δὲ ἡ λέξις τοὺς βουκόλους (*An.Par.* IV 180, 17-21; la stessa ipotesi in Pfeiffer 1949, 242 nell'apparato dei testimoni al verso di Callimaco; cf. anche Hdn. *Orth.* 2, 484, 25-26 Lentz). L'analisi della provenienza più o meno 'lipsiense' delle singole voci ortografiche di 'Cirillo' esula dai limiti di questa ricerca: essa è compito della futura edizione del palinsesto se non, più precisamente, di un tentativo di ricostruzione globale dello scritto ivi trådito.

⁷² Tischendorf 1847, 54.

⁷³ Reitzenstein 1897, 299 («Reste des ersten Buches περι ὀρθογραφίας des Herodian», per il riferimento al libro primo, vd. *infra*), 301, 311 (il valore di *Lips.* non risiede tanto nei brani poetici e grammaticali salvati, ma nell'aver rivelato l'*Orthographia* di Erodiano); Reitzenstein 1901, 84 («Bruchstücke der Orthographie Herodians»).

⁷⁴ Questa la forma, latina, del titolo adottata da Lentz 1868, 407-611; anche Lentz 1867, xcvi-cc. I tre testimoni del titolo (per i quali vd. Lentz 1867, xcix; Schneider 1999, 770) paiono dividersi tra περι ὀρθογραφίας e ὀρθογραφία, ma il primo potrebbe essere complemento di argomento (cf. Hdn. π. μον. λέξ. 23 ἐν τοῖς [scil. βιβλίοις ο sim.] περι ὀρθογραφίας, «nei libri sull'ortografia», su questo passo vd. anche *infra*), secondo un'ambiguità consueta ai titoli della letteratura tecnica greca e latina.

Oro di Alessandria (metà V sec. d.C.),⁷⁵ un'opera menzionata unicamente nel lemma ξίρις di *Et.Gud.* e lì distinta dall' *Orthographia* 'vera e propria' del medesimo autore⁷⁶ (definita a sua volta ἐν τῇ οἰκείᾳ ὀρθογραφίᾳ).⁷⁷ Se l'ipotesi di Reitzenstein ha goduto per decenni del consenso sia degli studiosi del settore⁷⁸ sia degli editori dei brani poetici e tecnico-grammaticali traditi da *Lips.* (che non hanno esitato ad impiegare, per i frammenti da questo provenienti, indicazioni di fonte esplicite come 'ex Orthographia Herodiani' o simili),⁷⁹ la proposta di Alpers può dirsi la nuova *communis opinio*.⁸⁰ Le altre candidature teoricamente avanzabili, quelle dei - pochi - altri autori ortografici che si sa esser stati attivi tra Erodiano e l'epoca di copiatura delle pagine ortografiche del *Lips.* (VIII-IXⁱⁿ sec.), i.e. Timoteo di Gaza (ἀκμή ca. 500 d.C.) e lo stesso Oro quale ortografista autonomo, sono state scartate da Alpers medesimo per assenza di coincidenze sufficienti («ausreichende Übereinstimmungen») tra (quanto noto delle) loro opere ed il materiale lipsiense.⁸¹ Il περὶ ὀρθογραφίας di Giovanni Charax è (ad eccezione della *Praefatio*, vd. infra nota 87) inedito, ma chi ha potuto leggerne i codici latori conoscendo pure il *Lips.* - ancora Alpers e J. Schneider - non ha ritenuto di dover comunicare so-

75 Alpers 2004, 47-9; su Oro vd. Egenolff 1888, 4 nota 2; Reitzenstein 1897, 287-9; Wendel 1939; Alpers 1981; Kaster 1988, 325-7 (nr. 111); Billerbeck 2011, 429-30; Matthaios 2015, 268-9.

76 Oltre che da citazioni indirette, l'*Orthographia* di Oro è nota dal cd. *Lexicon Messanense* (edito da Rabe 1892; Rabe 1895), un testo, trasmesso anonimo, sullo *iota anekphneton* di cui si conservano i lemmi iniziati per μ-ω: l'identificazione del *Lexicon Messanense* con Oro è di Reitzenstein 1897, 289-99; vd. Wendel 1939, 1180; Alpers 1981, 80-3; Alpers 2004, 47-50; Billerbeck 2011, 430-1.

77 *Et.Gud.* s.v. ξίρις: διὰ τοῦ ι. ἔστι δὲ εἶδος ἀρωματικοῦ φυτοῦ· ἰστέον δὲ ὅτι τινὲς μὲν τῶν λεξιγράφων διὰ τοῦ ι γράφουσιν αὐτό, τινὲς δὲ διὰ τῆς εἰ διφθόγγου, λέγεται δὲ ξίρις, ἔξ οὗ καὶ τὰ ξιρία· ὁ μὲντοι Ἰωρος ἐν τῇ οἰκείᾳ ὀρθογραφίᾳ διὰ τῆς εἰ διφθόγγου γράφει, ἐν δὲ τῷ ὑπομνήματι τῆς ὀρθογραφίας τοῦ Ἡρωδιανοῦ ἐγκρίνει τὴν διὰ τοῦ ι γράφει κτλ. (testo da Alpers 2004, 49, cf. *Et.Gud.* 415, 42-54 Sturz). L'ὑπόμνημα manca, ma non è l'unica assenza, nella *Werkliste* di Oro in *Suid.* ω 201 Adler s.v. Ἰωρος = Orus test. 1 Alpers (vd. anche *supra* nota 27).

78 Müller 1903, 28; Schultz 1912, 968; Wendel 1942, 1440-2; Giomini 1953, 368; Steinicke 1957, viii, x; Siebenborn 1976, 38 nota 2, 161; Wilson 1996², 85 (mentre Ascheri 2005, 418 nota 7 rileva che Wilson 1984, 107 assegna ad Erodiano, probabilmente per una svista, gli scolii di *Lips.*, vd. *infra*); Desbordes 1990, 56.

79 Maehler per Pind. fr. 51b (Πρώτος); Pfeiffer per Call. fr. 251.2 (βουνίτης), fr. 558 (πτοῖον), fr. 559 (πρωϊζόν); Theodoridis per Philox.Gramm. fr. 447 (Ἀρκείσιος); Linke per D.T. T 4 (vd. *supra* nota 32).

80 Valente 2014, 573; Valente 2015b, 954, 975-6; Pagani 2015a, 814; Corcella 2017, 432 nota 50; Pontani 2015, 339 parla invece di «a copy of Oros' commentary on Herodian's *General Prosody*». *Status quaestionis* in Ascheri 2005, 419-20 (possibilista su Erodiano); Pagani 2007, 134 (più scettica); Dyck 1993, 788-9.

81 Vd. Alpers 2004, 47 per *Lips.* e Timoteo di Gaza (sul quale vd., dopo Egenolff 1888, 6-8, ora Schneider 1999, 15-71, con la critica di Alpers 2004, 8-19; Kaster 1988, 368-70 [nr. 156]; Corcella 2017); vd. Alpers 2004, 49-50 per il rapporto tra *Lips.* ed Oro 'ortografista'.

miglianze o sovrapposizioni tra i due.⁸² Riguardo, infine, a possibili influssi o presenze dell'*Orthographia* di Giorgio Cherobosco nel trattato di *Lips.*,⁸³ non è nemmeno certo che questo autore (ca. 750-825 d.C., vd. *supra* nota 4) predati la scrittura ortografica greca del papiro. Per la ragione uguale e contraria – cioè inesistenza del testo ortografico in questione all'epoca di scrittura del *Lips.*, tuttavia non perché non ancora composto ma perché già obliato dalla tradizione – si può ragionevolmente escludere dalla rosa dei possibili ortografisti lipsiensis anche il padre di Erodiano, Apollonio Discolo, autore sì di un *περὶ ὀρθογραφίας* che però non ebbe apparentemente ampia circolazione in epoche successive.⁸⁴ Nelle pagine seguenti, è mia intenzione ricapitolare e al contempo proseguire il dibattito sulla paternità di *Lips.* attraverso una rilettura dei dati noti che si discosta dall'ortodossia corrente – per quanto, come si vedrà meglio alla fine di questo paragrafo, una decisione definitiva in proposito sia (oltre che al momento irraggiungibile a motivo dello stato deficitario dei lavori editoriali sul *corpus* ortografico antico) non immediatamente rilevante per le conclusioni cui si è creduto di poter giungere nei paragrafi precedenti in relazione alla vita postuma dei due versi dei *Manteis*, le quali rimangono, si crede, valide checché si pensi del 'padre' di *Lips.*

Una presunzione di paternità erodiana è suscitata da tre caratteristiche di *Lips.* evidenti anche nell'odierno stato lacunoso e mal edito del testo: (a) l'ordinamento della materia secondo le tre rubriche *σύνταξις*, *ποιότης* e *ποσότης* dichiarato in sede di introduzione (f. 22^r);⁸⁵ (b) l'attenzione data alla grafia ambigua *ει-υ*; (c) i riferimenti numerosi a dottrine di eruditi antichi, tutti anteriori al II secolo d.C.⁸⁶ Queste sono, tuttavia, condizioni necessarie ma non sufficienti alla tesi erodiana: (a) la disposizione dei temi e, di conseguenza, dei singoli lemmi ambigui secondo le rubriche *σύνταξις*, *ποιότης*, *ποσότης*, ideata o meno che fu da Erodiano, diverrà canonica con e

⁸² Sul *περὶ ὀρθογραφίας* di Charax vd. Alpers 2004, 19-23 (corregge ed integra Schneider 1999, 72-109); Kaster 1988, 391-2 (nr. 199); alcuni estratti sono stati pubblicati in Cramer 1835, 331 r. 21-333 r. 5; Egenolff 1888, 4-10.

⁸³ Brevemente vagliato e subito rigettato da Schneider 1999, 824.

⁸⁴ L'*Orthographia* di Apollonio Discolo dovette essere un'opera in sé importante (vd. *supra* nota 38), ma, a giudicare dai resti scarsi e quasi tutti da autocitazione, presto perduta, vd. Schneider 1910, 7.

⁸⁵ Cf. *Lips.* f. 22^r rr. 11-14 (secondo l'edizione di Alpers 2004, 44; il f. 22^v reca la 'lista dei predecessori'): [... *περὶ*] *συντάξεως τῆς κδ* [] | *ποιότητος· ἐν δὲ* [τῷ ἑτέρῳ λοι·] | *πὸν πληρῶσω μέρος ποσό-]*τητι *πειρώμεν[ος]* [. Vd. su questo passo anche *infra* nota 92.

⁸⁶ Vd. Reitzenstein 1897, 300-1, ove non si invocava invece (*pace* Schneider 1999, 827), e a ragion veduta, l'assenza di Erodiano e/o eruditi successivi dalla 'lista dei predecessori': la lista è cronologica (vd. *supra* nota 31), sicché Erodiano e grammatici a lui posteriori sarebbero in ogni caso comparsi dopo Apollonio di Archibio, con cui il *Lips.* però si interrompe.

dopo di lui (si ritrova in Sesto Empirico e Charax),⁸⁷ sicché potrebbe essere compatibile anche con l'opera di un suo allievo o epigono; (b) l'oscillazione tra $\epsilon\iota$ e ι dominava sì, a giudicare dai lacerti di tradizione indiretta ed attribuzione certa, l'*Orthographia* di Erodiano,⁸⁸ ma anche la scienza ortografica greca in generale, di cui, per dirla con il latino Mario Vittorino (GL 6, 17, 13 *Orthographia Graecorum ex parte maxima in iota littera consistit*), costituiva il problema-cardine (vd. anche *supra* nota 36); (c) l'argomento tratto dall'assenza di grammatici 'moderni' in *Lips.* è *ex silentio* e quindi, come spesso, non cogente: Alpers vi obiettava che anche nell'*Orthographia* di Oro come recata anonima dal cd. *Lexicon Messanense* non compaiono né Erodiano né grammatici a lui successivi, il che però non ha impedito l'attribuzione e la datazione tardoantica (ad Oro, per l'appunto) di questo testo ortografico.⁸⁹ Per restare nel campo degli *argumenta ex silentio*, P. Ascheri trova «piuttosto strano» che «se l'autore del trattato è Erodiano, egli non faccia alcuna menzione del περὶ ὀρθογραφίας del padre, anche al di fuori del catalogo» (i.e. la 'lista dei predecessori' al f. 22^v, riprodotta *supra*, § 2), relativizza però l'osservazione notando che il περὶ ὀρθογραφίας di Apollonio Discolo fu «quasi completamente trascurato dai grammatici posteriori»,⁹⁰ incluso il figlio (che del resto, com'è noto, della dottrina del padre non sempre aveva ottimo concetto). Due dati chiari ed interessanti come il numero di libri che formavano in origine il trattato di *Lips.* - due, come rivela l'introduzione (*Lips.* fr. 22^r, rr. 8-9 $\text{ποιήσομαι δ[ὲ] τῆν πραγματείαν} \epsilon\acute{\nu} \text{ δυοῖ βιβλίοις}$)⁹¹ - e la loro organizzazione interna - il primo riguardava sia σύνταξις che ποιότης , il secondo la ποσότης ⁹² - non sono

87 S.E. M. 1, 169 (con μερισμός per σύνταξις , sostituzione per cui vd. Blank 1998, 199; Ascheri 2005, 420 nota 3). Nella prefazione dell'ancora inedito trattato ortografico di Charax (fine del VI d.C.), che si ritiene comunemente derivare dal modello e dal materiale dall'*Orthographia* erodiana, si stabiliscono $\text{εἶδη τῆς ὀρθογραφίας τρία: σύνταξις, ποιότης, ποσότης}$, vd. Egenolf 1888, 4-6, 31; Wendel 1942, 1441-2; Siebenborn 1976, 38-40; Blank 1998, 197; Alpers 2004, 6-8 con nota 25 (edizione della *Praefatio* di Charax e sua valutazione come *Wiedergabe* di Erodiano); Ascheri 2005, 420-1 con nota 6; Valente 2015b, 947, 956-9 (μερισμός e σύνταξις), 963-9 (sulla prefazione di Charax).

88 Cf. Lentz 1867, ci: «Porro Herodrianus disceptabat, utrum vocabulum aliquod per $\epsilon\iota$ an per ι scribendum esset et longe maxima pars fragmentorum versatur in hoc orthographiae loco»; Schneider 1999, 795: «il est clair que la confusion entre ι ed $\epsilon\iota$ était le principal problème de l'*Orthographia* d'Hérodien»; Siebenborn 1976, 40 e vd. anche gli estratti erodiani che occorrerà di citare *infra* a testo.

89 Alpers 2004, 44-5; sul *Lexicon Messanense* vd. *supra* nota 76.

90 Ascheri 2005, 435 con nota 1; vd. anche *supra* nota 84.

91 Testo secondo Reitzenstein 1897, 303.

92 Anche questo è rivelato dal passo dell'introduzione riportato *supra* nota 85; nell'editare questo brano, Reitzenstein 1897, 303 omise (per una svista?) il rigo relativa alla ποιότης : egli non si avvide perciò del fatto che la ποσότης non poteva che stare nel secondo libro e concluse che il *Lips.* restituiva «die Reste des ersten Buches» dell'*Orthographia* di Erodiano (Reitzenstein 1897, 299; vd. su questo punto Alpers 2004,

granché rivelatori, poiché dell'*Orthographia* erodiana si sa soltanto che i libri erano più d'uno,⁹³ ma né quanti né quali con precisione. Non si sarebbe invero trattato di riscontro di per sé dirimente, non essendo due un numero particolarmente distintivo per i libri di un trattato; lo stesso vale per l'ampiezza maggiore, rispetto alle altre due, della sezione sulla ποσότης, che fu per tutti i grammatici, non solo per Erodiano, il campo principale dell'indagine ortografica greca: ma entrambi i dettagli avrebbero avuto un loro peso nel vaglio globale delle evidenze.

Prove più specifiche sotto forma di congruenze (o, al contrario, discordanze) tra le trattazioni offerte da *Lips.* ed opinioni altrove attestate per l'*Orthographia* di Erodiano sono reperibili, ma di incerta interpretazione. La coincidenza più stretta interessa il lemma φειδωλός, glossato da *Lips.* (previe le integrazioni da 'Cirillo', vd. *supra* nota 67) come φειδωλός· Ἀπολλώνιος μὲν γὰρ φειδωλόν τινα ὄντα, ὡς καὶ Χρύσιππος τὸν φεύγοντα τὸ δοῦναι («avarò: Apollonio dice che è uno φειδωλόν, così anche Crisippo dice che è colui che fugge il dare»): la stessa glossa torna, ridotta all'essenziale (senza cioè il riferimento ai grammatici alessandrini) ma con esplicita assegnazione all'*Orthographia* erodiana, nel *Lessico* di Orione (φειδωλός· <φειδωλός> τις ἐστίν, ὁ φεύγων τὸ δοῦναι, οὕτως Ἡρωδιανὸς ἐν τῇ ὀρθογραφίᾳ, Orion 160, 6 Sturz, cf. *Et.Gud.* 549, 56-57 Sturz = Hdn. *Orth.* fr. 26 Lentz).⁹⁴ Un caso simile coinvolge, a mio avviso, il nome proprio Ἀρκείσιος, lungamente trattato su *Lips.* (anche qui previe le integrazioni di 'Cirillo'; è il primo dei brani riprodotti all'inizio della sezione § 4, vd. *supra*), la cui origine erodiana è suggerita da un luogo di tradizione indiretta, *Et.Gen.* α 1190 Lasserre-Livadaras Ἀρκείσιος· ὁ ἦρωσ, ὁ πάππος Ὀδυσσέως, (...) εἴρηται δὲ παρὰ τὸν ἄρκέσω μέλλοντα· Ἀρκείσιος καὶ Ἀρκείσιος. οὕτως Ἡρωδιανὸς ἐν τῇ ὀρθογραφίᾳ.⁹⁵ Rispetto all'ampia trattazione di *Lips.*, *Et.Gen.* riporta soltanto la derivazione del nome del nonno di Odisseo παρὰ τὸν ἄρκέσω μέλλοντα ed in maniera anonima (εἴρηται; in *Lips.* è filossenica), esplicita la grafia che da questa discenderebbe (Ἀρκείσιος con ε, a fianco della forma invalsa Ἀρκείσιος, che fa anche da lemma) e pone a sigillo dell'intera sezione ortografica dell'*interpretamentum*

44; Ascheri 2005, 421 con nota 3). Siccome gran parte dei lemmi di *Lips.* riguarda la quantità vocale, ma vista anche la presenza nel f. 22 del 'cappello introduttivo' all'opera, bisognerà concludere che nel palinsesto siano confluiti fogli sia dal primo sia dal secondo libro del trattato.

⁹³ Lo rivela l'autocitazione in Hdn. π. μον. λέξ. 23 ἐν τοῖς [scil. βιβλίοις ο sim.] περὶ ὀρθογραφίας, «nei libri sull'ortografia», su cui vd. *supra* nota 74 e *infra*, a testo.

⁹⁴ Si 'arrende' a φειδωλός anche Alpers 2004, 45 («Beleg dafür, daß ein Fragment des Palimpsests in Herodians Orthographie nachweisbar ist»), 47 («positives Zeugnis»); vd. Schneider 1999, 823.

⁹⁵ Vd. Schneider 1999, 794 nota 67.

(che contiene anche altro) – dunque non, questo è il punto importante, a sostegno del solo Ἀρκέσιος con ε, il che contrasterebbe con la dottrina di *Lips.*, non più dunque accettabile come erodiana⁹⁶ – l’indicazione di fonte Ἡρωδιανὸς ἐν τῇ Ὀρθογραφίᾳ.

Di interpretazione incerta, e dunque ostacolo non insormontabile, mi pare invece il caso di disaccordo tra *Lips.* ed *Orthographia* di Erodiano individuato da K. Alpers e da questi giudicato almeno tanto probante (ovviamente in senso opposto) della coincidenza in accordo su φειδωλός (che Alpers riconosce, ma giudica un elemento di tradizione erodiana soltanto indiretta).⁹⁷ I due passi chiamati in causa da Alpers riguardano la grafia del termine greco per ‘prua’ (πρῶιρα / πρῶρα, lt. *prora*):

Lips. f. 22^r (ed. Reitzenstein 1897, 305, all’interno della sezione sullo ι sottoscritto) πρῶιρα (...) τοῦ ι γράφεται (...) τῶ ἐνισταμένῳ (...) σαν τὸ ι φησιν εἶναι τῶ ψῶιρα

Et.Gen. AB s.v. πρῶιρα (ed. Alpers 2004, 46): οἱ μὲν διὰ τοῦ ι, οἱ δὲ διὰ τῆς εἰ διφθόγγου· διὰ τοῦ ἰ μὲν ὅτι ἀπὸ τοῦ [ἀπὸ τοῦ om. B.] πρῶρα γέγονε [καὶ add. B] κατὰ διάστασιν τοῦ ἰ πρῶιρα [πρῶιρα B]. ὁ δὲ Ἡρωδιανὸς διὰ τῆς εἰ διφθόγγου πρὸς τὸν χαρακτηριστῆρα τῶν διὰ τοῦ εἰρα, ὡς παρ’ Ἀπολλωνίῳ (Apoll. Rh. 1, 372) ‘οἱ δὲ [ἢδὲ codd. Apoll. Rh.] κατὰ πρῶιραν ἔσω ἄλος’ [ἄλος AB]. λέγει γὰρ [γὰρ om. A] ὅτι τὰ διὰ τοῦ εἰρα μονογενῆ προπαροξύτονα διὰ τῆς εἰ διφθόγγου· γράφεται, οἷον σῶιτερα, ὀλέιτερα, εὐπάιτερα, γεννήιτερα [B : γενη- A], ἔθειρα, στείρα, σπείρα, οὕτως οὖν καὶ πρῶιρα [B : πρῶιτερα A] κτλ.

Et.Gen. AB s.v. πρῶιρα: alcuni dicono con ι, altri con il dittongo εἰ; con ι poiché viene da πρῶρα, attraverso separazione di ι πρῶιρα. Erodiano invece con il dittongo εἰ secondo la tipologia dei sostantivi in -ειρα, come in Apollonio (Rodio, 1.382) «ed essi dalla prua al mare». Dice infatti che i sostantivi in -ειρα proparossitoni con il dittongo εἰ costituiscono una classe singolare; si scrive ad esempio σῶιτερα, ὀλέιτερα, εὐπάιτερα, γεννήιτερα, ἔθειρα, στείρα, così anche καὶ πρῶιρα etc.

Et.Gen. riconduce ad Erodiano, senza specificare a quale opera, la grafia πρῶιρα, dunque con il dittongo εἰ, in accordo con il tipo (χαρακτῆρ) dei sostantivi in -ειρα; *Lips.* ha invece come lemma πρῶιρα. Tuttavia, uno scolio antico al v. 342 dei *Fenomeni* di Arato

⁹⁶ Così invece Schneider 1999, 823.

⁹⁷ Alpers 2004, 46-7, con la conclusione: «Diese beiden Testimonien blockieren sich gegenseitig».

ricordato dallo stesso Alpers collega con Erodiano, e specificamente con la sua *Orthographia*, la grafia πρόιρα:⁹⁸

ἢ ὅτι τὰ περὶ τὴν πρῶραν ἐστὶ προνευκότεα καὶ προπλέοντα, εἶγε ἐν τῇ Ὀρθογραφίᾳ περὶ τοῦ προκειμένου ἰ τῷ ὦ λέγων Ἑρωδιανὸς παρετυμολογεῖ, πρόιραν αὐτὴν εἰπὼν παρὰ τὸ προίεναι καὶ προπορεύσθαι.

Oppure perché quanto sta intorno alla prua [i.e. parafrasi per la prua medesima] nuota e naviga avanti, se è vero quel che dice facendo l'etimologia Erodiano nell'*Ortografia* nella sezione sullo *iota* apposto ad *omega*, dicendo che essa [si chiama] πρόιραν poiché deriva da andare e procedere avanti.

Al di là del tentativo etimologico, riferito con quale riserva (εἶγε ... Ἑρωδιανὸς παρετυμολογεῖ), lo scolio ai *Fenomeni* rivela che Erodiano aveva trattato della grafia del termine per 'prua' nella sezione relativa a *iota* ascritto ad *omega* dell'*Orthographia* (ἐν τῇ Ὀρθογραφίᾳ περὶ τοῦ προκειμένου ἰ τῷ ὦ): questa è esattamente la sede in cui πρόιρα compare su *Lips*. Anche il fatto che lo scolio arateo prenda le mosse dalla grafia πρόιρα / πρῶρα (τὰ περὶ τὴν πρῶραν) parrebbe suggerire che il suo estensore (o la fonte di questi) abbia consultato in merito l'*Orthographia* di Erodiano *sub eadem voce*. Interpretando lo scolio arateo in questo senso, favorevole alla paternità erodiana del *Lips.*, bisognerà concludere che nella parte oggi illeggibile della glossa lipsiense a πρόιρα compariva anche la forma paretimologica πρόιρα (tratta dalla preposizione προ-). Riguardo alla ricostruzione dell'*Orthographia* erodiana (e con, sullo sfondo, la questione della sua identificabilità con *Lips.*), la glossa πρώιρα di *Et.Gen.* non costituisce una testimonianza di segno contrario e pari valore rispetto allo scolio arateo già per il fatto di non rivelare, oltre al nome del grammatico (ὁ δὲ Ἑρωδιανὸς), anche il titolo dell'opera in cui questi aveva difeso la grafia πρώιρα: come sempre negli studi di letteratura frammentaria, è anche qui buona prassi di metodo dare la precedenza al testimone (più) esplicito e completo. Il doppione grafico erodiano per 'prua' (secondo lo scolio πρόιρα e/o πρώιρα, per l'etimologico πρώιρα) si spiega dunque al meglio non accantonando la prima testimonianza in quanto «suspekt» (in sé non lo è) a favore della seconda e riconducendo solo questa all'*Orthographia* (che il *Genuinum* neppure menziona)⁹⁹ ma come istanza di incoerenza interna all'opera del grammatico globalmente presa. Diversi filoni di tradizione erodia-

⁹⁸ Il testo dello scolio si trova riprodotto, oltre che in Alpers 2004, 46, in Martin 1974, 248 rr. 5-8.

⁹⁹ Così fa Alpers 2004, 47.

nea¹⁰⁰ suggeriscono che questi aveva stabilito ed impiegato il κανὼν dei nomi proparossitoni in -εῖρα, invocato in *Et.Gen.* a sostegno della grafia πρῶεῖρα, nell'*opus magnum* (20 libri) sull'accentazione, la Καθολικὴ προσφῶδία:¹⁰¹ nulla impedisce di pensare che πρῶεῖρα fosse addotto nella versione originale, perduta e ricchissima di termini-esempio, della καθολικὴ ad illustrazione del canone suddetto, mentre la variante con ι (πρῶεῖρα / πρῶεῖρα / πρῶεῖρα) stava, fidandosi dello scolio ad Arato, nell'*Orthographia*, opera altra e forse giovanile.¹⁰² Tali mutamenti di opinione in opere ed epoche differenti all'interno della produzione di uno stesso autore non sono inauditi: per fare un altro esempio, i testimoni bizantini riconducono ad Erodiano una preferenza ora per ἐριθεύω, ora per ἐριθεύω.¹⁰³ Per πρῶεῖρα vs. πρῶεῖρα / πρῶεῖρα / πρῶεῖρα si riproporrebbe dunque una situazione simile a quella documentata, sempre per Erodiano, per l'alternativa ὀπτανεῖον / ὀπτάνιον dalla seguente voce dell'*Etymologicum Magnum*:

EM 629, 7-13 Gaisford ὀπτανεῖον· δεῖ γινώσκειν, ὅτι διὰ τῆς εἰ διφθόγγου γράφεται· σημαίνει δὲ τὸ μαγειρεῖον· πρῶτον μὲν, ὅτι λέγεται ὀπτανῆιον· δεύτερον δὲ, τῷ λόγῳ τοῦ βαλανεῖον. λέγει δὲ ὁ Ἡρωδιανὸς καὶ ἐνταῦθα [ἐν τῇ Ὀρθογραφίᾳ? cf. Hdn. *Orth.* fr. 40 Lentz] καὶ ἐν τῇ Καθόλου, ὅτι παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς καὶ διὰ τοῦ ι γράφεται καὶ προπαροξύνεται, οἷον ὀπτάνιον.

EM 629, 7-13 Gaisford ὀπτανεῖον ('cucina'): bisogna sapere che si scrive con il dittongo εἰ; significa 'cucina'. In origine si dice ὀπτανῆιον, in un secondo momento (si dice ὀπτανεῖον) secondo la regola di βαλανεῖον ('bagno'). Erodiano dice sia in questa sede sia nella *Dottrina generale (sugli accenti)* che in attico si scrive anche con ι ed è proparossitono, dunque ὀπτάνιον.

Anche se manca la certezza definitiva, è ragionevole pensare che con l'avverbio ἐνταῦθα riferito ad un altro scritto erodiano diverso dalla καθολικὴ προσφῶδία in relazione ad un tema ortografico, l'*Etymologicum Magnum* (o meglio, la sua fonte) abbia inteso rinviare all'*Orthographia*. Se così fosse, Erodiano avrebbe discusso l'oscillazione

100 Riferimenti in Alpers 2004, 46 con nota 192: Theognost. *Can.* 2, 99, 28-30 e 2, 101, 25-27 Cramer (An.Ox.); Hdn. *Epim.* 224, 6-10 Boissonade; Choerob. *περὶ ὀρθογραφίας*, An.Ox. 2, 196, 20-28.

101 Vd. su quest'opera Dyck 1993, 776-83; Dickey 2014, 334-5 (nr. 27); Dickey 2015, 477.

102 Per l'*Orthographia* «œuvre de jeunesse» vd. Schneider 1999, 770, sulla base delle auto-citazioni in altre opere, in apparenza tutte successive (tra cui una nel *περὶ μονήρους λέξεως*, vd. *infra*).

103 Vd. in proposito Schneider 1999, 797; sulla cautela necessaria qualora vi sia contraddizione fra due pareri ricondotti dall'erudizione posteriore allo stesso grammatico vd. anche Tosi 1988, 150-3.

tra ὀπτανεῖον (forma regolare ed attesa) e ὀπτάνιον (forma attica, proparossitona) sia nella καθολικὴ sia nel libro ortografico; lo stesso avrebbe fatto per πρῶειρα / πρῶιρα, con la differenza che nel primo caso sarebbe giunto in ambedue le sedi alla stessa conclusione, nel secondo a due differenti. Non è inutile segnalare che, allo stesso modo dello ζητήμα ortografico relativo al termine per 'prua', anche quello riguardante la parola per 'cucina' compare nel trattato lipsiense, dal cui f. 17^v Reitzenstein comunicava la sequenza ὀπτανεῖον· εἰ *** ὀπτάνιον.¹⁰⁴ La stringa di testo è certamente scarna, ma, volendo, vi si riescono a scorgere gli stessi ingredienti della trattazione erodiana secondo *EM*, e cioè la grafia ὀπτανεῖον come lemma-base, l'indicazione del dittongo εἰ e la menzione dell'alternativa minoritaria ὀπτάνιον (cf. in *EM* καὶ διὰ τοῦ ἰ γράφεται, «si scrive *anche* con ἰ»); si tratta certo di «correspondance infime»¹⁰⁵ ma pur sempre di corrispondenza. Dal *Referat* di Reitzenstein non è chiaro se da una nuova edizione di *Lips.* siano da attendersi in questo punto progressi di lettura o se il testo sia irrecuperabile: nel primo e più fortunato caso, non stupirebbe se (ri-)emergessero le due specificazioni erodiane sull'atticità di ὀπτάνιον e sulla sua accentazione proparossitona.

Per continuare e concludere questo filone d'indagine, vanno almeno accennati in vista di una valutazione globale due ulteriori confronti possibili tra lemmi presenti su *Lips.* e dottrina ortografica erodiana nota altrove, per quanto essi poggino su fondamenta fragili, non essendo nessuno dei due esplicitamente ricondotto nei testimoni bizantini all'*Orthographia*. Il primo caso coinvolge il lemma νηρίτης, per cui Reitzenstein editava dal f. 17^r di *Lips.* la seguente pericope di testo:¹⁰⁶

Νηρίτης...]αρακτῆρα σημαίν[ει]
 κ]όγχον καὶ γέγονεν
 ...]Νηρηΐδας.
 ...]τὸν χαρακτῆρα. Νη
 χαρα]κτῆρα
 ...]περὶ τῶν θηλυκ[ῶν
 ...]τοῦ νησα
 ...]παράδοσις

Questa sequenza, pur nella sua lacunosità, ricorda la voce νηρίτης di *Etymologicum Magnum*,¹⁰⁷ ove pure ricorrono la parafrasi 'conchiglia marina' (*EM* σημαίνει τὸν θαλάσσιον κοχλίαν ~ *Lips.* σημαίν[ει])

104 Reitzenstein 1897, 307.

105 Così Schneider 1999, 824.

106 Reitzenstein 1897, 306-7.

107 *EM* 604, 42-49 Gaisford νηρίτης· σημαίνει τὸν θαλάσσιον κοχλίαν. τινὲς λέγουσιν, ἀπὸ τοῦ Νηρεΐς γίνεται· ἀλλ' ὤφειλε γράφεσθαι διὰ διφθόγγου· ὁ δὲ τεχνικὸς λέγει ἀπὸ

κ]όγγον), il nome proprio 'Nereide' (*EM* ὁ δὲ τεχνικός λέγει ἀπὸ τοῦ Νηρηΐς ~ *Lips.* Νηρηΐδας) ed il riferimento al verbo 'nuotare', νεῖν (*EM* ἀλλ' ἔστιν νέω νῶ ... ὁ μέλλων, νήσω ~ *Lips.* τοῦ νησα?). A parte il fatto che, oltre all'attribuzione esplicita all'*Orthographia*, manca in *EM* anche quella ad Erodiano (il τεχνικός menzionato può, ma non deve, essere lui),¹⁰⁸ non si riesce neppure a stabilire se la glossa di *Lips.* andasse nella direzione attestata per questo τεχνικός da *EM*, cioè nel senso di una derivazione di νηρίτης da Νηρηΐς, o se usasse i medesimi termini di una stessa *koiné* tecnico-grammaticale con esiti diversi (come accade in *EM*, ove Erodiano viene citato per essere respinto: ὁ δὲ τεχνικός λέγει ἀπὸ τοῦ Νηρηΐς· ἀλλ' ὄφειλεν εἶναι Νηρηΐτης). Lo stesso discorso può farsi per il lemma ὀρίγανον, per cui Reitzenstein editava, sempre da *Lips.* f. 17^r, una glossa tanto laconica - ὀρίγανον· βαρύκτυπος... ὀρείχαλκος¹⁰⁹ - quanto invece è verbosa la corrispondente voce, posta sotto l'autorità erodiana (con la mediazione di Cherobosco, cf. Χοιροβοσκός *EM* 630, 51 Gaisford), di *Etymologicum Magnum*:

EM 630, 18-38 Gaisford ὀρίγανον· ὄφειλεν ἐκ τῆς ἐτυμολογίας διὰ διφθόγγου γράφεσθαι· τὰ γὰρ ἀπὸ δοτικῆς τῶν εἰς ος οὐδετέρων συντιθέμενα γίνεται τοῦτον τὸν τρόπον· εἰ μὲν φωνῆεν ἐπιφέρηται ἢ ἔν ἀπλοῦν σύμφωνον, φυλάττεται ἢ εἰ διφθογγος· οἶον, ὄρει, ὀρείαυλος, ὀρειγενής, ὁ ἔν τῷ ὄρει γεννηθείς· (τὸ γὰρ κύριον ὄνομα καὶ βαρύνεται, καὶ διὰ τοῦ ω μεγάλου γράφεται καὶ διὰ τοῦ ι) ἔγχει, ἔγχείμαργος· εἰ δὲ δύο σύμφωνα ἐπιφέρηται, ἀποβάλλουσι τὸ ε· ἔγχει, ἔγχίκτηπος· ὄρει, ὀρίτροφος (...). τοῦτων οὕτως ἐχόντων, τὸ ὀρίγανον ὄφειλε διὰ τῆς εἰ διφθόγγου γράφεσθαι· παρὰ γὰρ τὴν ὄρει δοτικὴν, καὶ τὸ γάνος, τὸ σημαῖνον τὴν χαρὰν, γίνεται· τὸ γὰρ ὀρίγανον τῷ ὄρει χαίρει· ἢ παρὰ τὸ ὄρᾶν καὶ τὸ γανῶ, τὸ λαμπρύνω, οἶονεὶ τὸ λαμπρύνον τὴν ὄρασιν· ὄρᾶν γὰρ καλῶς ποιεῖ τὸ ὀρίγανον· Ἑρωδιανός

EM 630, 18-38 Gaisford ὀρίγανον ('origano'): in base all'etimologia si dovrebbe scrivere con il dittongo; infatti i composti a partire dal dativo dei nomi neutri in -ος si formano in questo modo: se si aggiunge

τοῦ Νηρηΐς (Hdn. *Orth.* fr. 43 Lentz)· ἀλλ' ὄφειλεν εἶναι Νηρηΐτης, ὡς ἀπὸ τοῦ ὄρεος ὄρεος ὄρεΐτης καὶ ὄρειτης· ἀλλ' ἔστιν νέω νῶ· τὸ ἀπαρέμφατον, νεῖν, οἶον, πεζῆ πορεύου· νεῖν γὰρ οὐκ ἐπίστασαι.

ὁ μέλλων, νήσω. Ἐκ τούτου γίνεται νηρός· λέγεται ὁ ἰχθύς, ἀπὸ τοῦ νήχεσθαι· ἐξ οὗ νηρίτης, ὡς τόπος τοπίτης.

108 Erodiano è ὁ τεχνικός *par excellence*, ma anche altri grammatici possono essere così designati: vd. Dyck 1993, 775 con nota 10; Alpers 2004, 8 per τεχνικός riferito a Cherobosco; Matthaios 2015, 202 con nota 60. In *S.E. M.* 1, 170 οἱ τεχνικοὶ sono i grammatici discettanti di problemi ortografici in genere (vd. anche *supra* nota 36); in *Ep.Hom.* φ 47 Dyck (citato *infra* nota 140) il τεχνικός è Apollonio Discolo.

109 Reitzenstein 1897, 307; neppure qui è chiaro se si possano sperare futuri progressi di lettura.

una vocale o una consonante semplice, si conserva il dittongo, come in ὄρει, ὀρείουλος, ὀρειγενής, colui che è nato sul monte (è anche nome proprio e parossitono, e si scrive con ω lunga e ι [i.e. Ὀρειγένης]), ἔγχει, ἔγχειμαργος; se si aggiungono due consonanti, rigettano ε: ἔγχει, ἔγχικτυπος, ὄρει, ὀρίτροφος (...). Stando così le cose, ὀρίγανον si dovrebbe scrivere con il dittongo ει. Viene infatti dal dativo ὄρει e da γάνος, che significa gioia; infatti l'origano gioisce del monte. Oppure viene da ὀρᾶν ('vedere') e γανῶ ('far brillare'), come se rendesse brillante la vista; l'origano infatti fa vedere bene. Erodiano.

Sia l'autore di *Lips.* sia Erodiano discutevano la grafia della parola per 'origano', partendo entrambi dal lemma ὀρίγανον, dunque διὰ τοῦ ι. Il problema affrontato doveva essere anche in *Lips.* lo stesso che in *EM*, cioè il disaccordo tra la grafia con ι e l'etimologia ὄρει + γάνος, che dovrebbe invece dare *ὀρείγανον per via della norma ampiamente esposta in *EM* (e cioè: i composti da dativo in -ει e altro membro iniziante per vocale o consonante semplice mantengono il dittongo, cf. ὀρείουλος o ὀρειγενής, mentre solo da dativo in -ει e consonante doppia risulta la grafia con ι, ad es. ἔγχει + κτύπος → ἔγχικτυπος). Gli unici due termini sopravvissuti al naufragio dell'*interpretamentum* lipsiense relativo ad ὀρίγανον, βαρύκτυπος ed ὀρείχαλκος, hanno senso solo in qualità di termini-esempio dei due diversi tipi di composti, rispettivamente a consonante semplice o doppia, discussi *sub eadem voce* da *EM* (βαρύκτυπος ← βάρει + κτύπος; ὀρείχαλκος ← ὄρει + χάλκος).¹¹⁰ A questa somiglianza tematica non segue però coincidenza nel dettaglio, dato che né βαρύκτυπος né ὀρείχαλκος compaiono tra i termini-esempio usati da *EM* ad illustrazione della regola dei composti. La discordanza non è ancora decisiva, poiché è risaputo che gli esempi sono tra gli elementi più mobili della lessicografia antica, e non è quindi impossibile che *Lips.* avesse su ὀρίγανον la medesima nota - di matrice erodiana - confluita in *EM*, solo corredata da altri esempi. Così facendo si sconfinava però nel ragionamento circolare, con cui più che dimostrare l'identità tra opera ortografica di *Lips.* ed *Orthographia* di Erodiano si pone quest'ipotesi alla base dei raffronti proposti. Quel che sembra, se non sicuro, almeno molto probabile è l'assegnazione all'*Orthographia* (e non ad altra opera erodiana) dell'estratto del grammatico su ὀρίγανον ricavabile da *EM* (cf. Hdn. *Orth.* fr. 12 Lentz), poiché il tipo di problema ivi affrontato pertiene alla σύνταξις, il τρόπος primo dell'ortografia dedicato agli esiti della combinazione di più lettere (sulla σύνταξις vd. *supra* nota 87).

110 Vd. già Schneider 1999, 821: «ὀρείχαλκος aurait sa place a côté d'ὀρειγενής»; per le vicende lessicografiche di ὀρίγανον, noto ζήτημα ortografico, e dei relativi *exempla*, tra cui ὀρείχαλκος, vd. Valente 2018, 428-30, ove si comunica, tra l'altro, il dettato della glossa ὀρίγανον in *Et.Gen.* (AB; da collazione di K. Alpers), più breve rispetto ad *EM* ma sempre sull'autorità di Ἡρωδιανός.

Un bilancio volutamente prudente dello studio sugli indizi interni finora condotto concluderà che l'opera recata da *Lips.* tratta alcuni vocaboli di grafia ambigua dimostrabilmente inclusi anche nell'*Orthographia* di Erodiano (φειδωλός, Ἀρκείσιος, πρῶιρα, ὀπτανεῖον, νηρίτης, ὀρίγανον, nell'ordine di comparsa della presente discussione). Mentre non v'è dubbio che si tratti di casi notoriamente difficili, che avranno impegnato più di un grammatico, non mi paiono registrabili – contrariamente a quanto sostenuto da J. Schneider per Ἀρκείσιος e da K. Alpers per πρῶιρα – reali divergenze di opinione tra quanto per ciascuno di essi estrapolabile da *Lips.* e quanto riferito ad Erodiano, e nello specifico alla sua *Orthographia*, da altri vettori della tradizione. Si osservano, tra *Lips.* ed Erodiano, singoli punti di accordo; coincidenze più estese e quindi potenzialmente determinanti sono, almeno al momento, non rilevabili a causa del lacunoso stato di conservazione ed edizione del palinsesto.

Per venire ora all'ipotesi di K. Alpers che *Lips.* rechi non l'*Orthographia* di Erodiano, ma l'ὑπόμνημα alla medesima di Oro di Alessandria, essa si fonda sull'analisi fornita dallo studioso tedesco di due dei quattro (o cinque?) scolii leggibili in *Lips.* sul f. 22 (è l'introduzione all'opera, vd. *supra*; i margini degli altri fogli, anche se pure ampi, sono rimasti vuoti).¹¹¹ Alpers ha mostrato in maniera persuasiva che i due scolii in questione sono congruenti con quanto si conosce da altra fonte della produzione di Oro.¹¹² Il primo scolio è apposto all'aggettivo geografico Μυρλεανός (*Lips.* f. 22^v r. 20; l'epiteto impone l'integrazione del nome proprio Ἀσκληπιάδης nella 'lista dei predecessori': Asclepiade di Mirlea) e ha come lemma il nome della città relativa, Μυρλέα: in effetti, Oro aveva non solo – così Alpers – scritto un trattato sui nomi etnici (cf. *Suid.* ω 201 Adler s.v. Ὠρος = Orus test. 1 Alpers ἔγραψε ... ὅπως τὰ ἐθνικὰ λέκτεον) in cui tale glossa starebbe perfettamente,¹¹³ ma anche, si può aggiungere, discusso in quella sede proprio degli aggettivi terminanti in -ανός (cf. fr. 4 Billerbeck). Il secondo scolio polemizza con l'impiego «non buono» (οὐκ εὖ) del verbo παραιτεῖσθαι fatto nel testo principale del

¹¹¹ Vd. Tischendorf 1847, 18; Reitzenstein 1897, 299-300. Tischendorf 1855, 54 specificava che i *marginalia*, scritti da una mano altra rispetto a quella principale (ma neppure questo è certissimo: vd. Ascheri 2005, 417 nota 6; implicitamente anche Wilson 1984, 107 pare ricondurre la differenza di scrittura non alla mano, ma al modulo minore dei *marginalia*), si trovano in numero di quattro sia sul *recto* che sul *verso* di f. 22, per un totale rispettivamente di quaranta / cinquanta brevi righe di testo; in realtà gli scolii paiono essere cinque: ai due da discutere nel seguito, che sono gli unici su cui si sofferma Reitzenstein, si aggiungono uno scolio sul f. 22^v a r. 19 e due scolii sul f. 22^v a r. 8 e a r. 16: vd. l'utile elenco in Ascheri 2005, 418, con le relative annotazioni.

¹¹² Alpers 2004, 48-9.

¹¹³ Alpers 2004, 48, sulla scia di Reitzenstein 1897, 300 nota 2 (con edizione dello scolio); per lo scritto sugli etnici vd. Wendel 1939, 1181; Alpers 2001, 201; ora Billerbeck 2011 ed anche *infra* nota 134.

di *Lips.* (f. 22^v rr. 14-16 παραίτη[τέον]),¹¹⁴ cioè nell'accezione tecnico-grammaticale tipica di 'rigettare, respingere' e non all'interno della costruzione attica παραίτησθαι τινα con infinito ('chiedere a qno di fare qsa'), illustrata dallo scoliasta attraverso una citazione da Menandro (Men. fr. 463 K.-A).¹¹⁵ Alpers ha mostrato che anche questo scolio riflette dottrina di Oro, grammatico atticista non rigoroso (motivo per cui può ammettere un esempio da Menandro),¹¹⁶ attraverso il raffronto con una glossa di tenore analogo ed identica citazione menandrea trådita nel *Lessico dello Pseudo-Zonara* (XII sec.) e riconducibile allo scritto orosiano Ἀττικῶν λέξεων συναγωγή (Orus fr. 71 Alpers = Zonar. s.v. παραίτοῦμαι, 2, 1520-1521 Tittmann).¹¹⁷

Tuttavia, la dimostrazione di Alpers della marca orosiana dei due *marginalia* su Μυρλεανός e παραίτησθαι, in sé convincente, rende, a ben guardare, un cattivo servizio alla tesi che dovrebbe sostenere, l'identità tra l'anonimo trattato lipsiense e l'ὑπόμνημα τῆς ὀρθογραφίας τοῦ Ἡρωδιανοῦ di Oro. Accettando sia questa ipotesi sia quanto detto da Alpers sui due scolii, verrebbe infatti a crearsi la costellazione invero strana per cui l'ὑπόμνημα di Oro quale testo principale sarebbe stato a sua volta commentato a margine con dottrine presenti anche in altri lavori dello stesso grammatico (lo scritto sugli etnici ed il dizionario atticista); non solo: con lo scolio su παραίτησθαι l'Oro commentatore marginale starebbe criticando se stesso quale autore principale, in uno sdoppiamento di ruoli e personalità difficile da comprendere nella sua genesi ed intenzione. Se si dà ai due scolii l'interpretazione più naturale - note di matrice orosiana poste a commento di un altro testo, le quali note in origine, cioè prima di divenire *marginalia* su codice, verosimilmente appartenevano, in maniera non diversa da tanti altri scolii, ad un commentario monografico *ad autorem* - e si constata che l'unica opera esegetica di Oro nota è l'ὑπόμνημα τῆς ὀρθογραφίας τοῦ Ἡρωδιανοῦ, l'intera ricerca di Alpers sugli scolii lipsiensi sfocia proprio nell'ipotesi dallo studioso avvertata, cioè nella conclusione, almeno sul piano logico quasi obbligatoria, che il testo principale di *Lips.* sia l'opera da Oro commentata, l'*Orthographia* di Erodiano. Da questa ripartizione delle due voci del *Lips.* - la marginale è l'ὑπόμνημα τῆς ὀρθογραφίας τοῦ Ἡρωδιανοῦ

114 Edizione di questo punto del *Lips.* in Reitzenstein 1897, 302.

115 κα[ὶ] ἀνωτέρω ἐχρ[ῆ]το ταῦτη τῇ λέ[ξ]ει οὐκ εἴ[ν]αι οὐ γὰρ λέγεται ἐπὶ ταύτῃ τῇ σημασίᾳ, ἀλλ' ἐπὶ τῷ (Reitzenstein: τὸ cod.) [αἰτεῖν, ὡς] Μένανδρός φησὶ «παραίτοῦμεθα συγγνώμην [ἔχειν]» (Men. fr. 463 K.-A.); testo secondo Reitzenstein 1897, 299; vd. Alpers 1981, 187 in app. cr. al suo fr. 71 di Oro; Alpers 2004, 48 con nota 204.

116 Vd. su questo Alpers 1981, 100.

117 Orus fr. 71 Alpers παραίτοῦμαι σε καὶ παρητήσατο αὐτόν, καὶ παρητήσατο τὸ πρῶγμα οὐ δεῖ λέγειν, ἀλλ' οἶον, ὅτι „παραίτοῦμαι σε συγγνώμην ἔχειν» (Men. fr. 693), καὶ „παραίτοῦμαι σε μὴ χαλεπαίνειν» (cf. Plat. *Res publ.* 387b): Ξενοφῶν (*Mem.* 2, 2, 14) „τοὺς μὲν θεοὺς παραίτησθαι συγγνώμῳ σοὶ εἶναι». λέγουσι δ' ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ τὸ παριέμαι.

di Oro, la principale è l'opera di Erodiano commentata¹¹⁸ – risulta un sistema *où tout se tient*: nell'ὑπόμνημα di Oro ad Erodiano confluiscono nozioni che il grammatico tardo-antico aveva già (o avrebbe poi) compreso nei suoi scritti altri ed indipendenti ὅπως τὰ ἐθνικὰ λέκτεον e Ἀττικῶν λέξεων συναγωγῆ; l'ὑπόμνημα di Oro fu in seguito incorporato e copiato ai margini del testo cui era dedicato, non diversamente da quanto accaduto a tanta parte della letteratura upomnemata ellenistica ed imperiale che sta all'origine degli scolii nei manoscritti d'autore.¹¹⁹ Si chiarisce così anche la ragione per cui il codice del testo ortografico greco poi palinsestato nel *Lips.* fu fornito *ab initio* di margini ampi: perché doveva ospitare non solo l'*Orthographia* di Erodiano ma anche il relativo ὑπόμνημα di Oro in forma diluita (l'esecuzione del piano si arrestò, per motivi oggi ignoti, già al foglio con l'introduzione, f. 22, e gli altri margini rimasero vuoti). In questo quadro si può anche spiegare perché lo scolio su παρατεῖσθαι in *Lips.* sia affine ma non identico alla glossa sullo stesso verbo rivendicata ad Oro da Alpers dal *Lessico dello Pseudo-Zonara*:¹²⁰ perché di questa lo scolio lipsiense rappresenta una *versio brevior*, scorciata delle altre due citazioni atticiste (Platone, Senofonte) e concentrata sulla critica all'uso del verbo nel testo principale: è come se Oro in veste di esegeta stesse applicando in breve ad un caso particolare presentatogli nel testo che stava commentando il proprio sapere atticista più compiutamente esposto nel lessico apposito. In questa prospettiva riceve infine nuovo valore l'argomento dichiarato nullo da Alpers sull'assenza del nome di Erodiano da *Lips.*: se era ancora possibile che il nome del grande predecessore mancasse nella trattazione ortografica di *Lips.* per caso e lacuna di trasmissione (Alpers faceva il caso parallelo dell'*Orthographia* messinese, che pure non cita Erodiano ma è di Oro medesimo, vd. *supra*) e non perché essa fosse opera sua (e dunque logicamente priva di 'auto-menzioni' alla terza persona), diventa più arduo giustificare – pur considerata la forte lacunosità del *Lips.* – l'assenza di rinvii ad Erodiano in uno scritto che con lui direttamente si confrontava quale doveva essere l'ὑπόμνημα τῆς ὀρθογραφίας τοῦ Ἡρωδιανοῦ di Oro. Per avere un termine di paragone, nell'ὑπόμνημα di Didimo Calcentero (I sec. a.C.) alle *Filippiche* di Demostene restituito dal *P. Berol.* 9780 il nome dell'oratore commentato compare qua e là, ad es. in col. I rr. 60-61 σαφῆς δ(ἐ) μάρτυς, [ὠ]ς ἐγὼ ἀ[ποδείξω], Δημοσθέ[ν]ης ταυτὶ λέγων (notevole è qui l'acco-

118 Che i *marginalia* di *Lips.* provenissero dall'ὑπόμνημα di Oro (o da opera analoga) suggeriva già Reitzenstein 1897, 300 con nota 2; vd. anche Wendel 1939, 1179: «es ist nicht unmöglich, aber unerweisbar, daß sich von diesem Kommentar [scil. ὑπόμνημα di Oro] Spuren in dem Herodian-Palimpsest Cod. Tischend. 2 erhalten haben».

119 Per una messa a punto di questo passaggio epocale vd. Montana 2011.

120 Orus fr. 71 Alpers, per il testo vd. *supra* nota 117.

stamento tra la voce dell'autore e quella dell'esegeta), col. VII r. 29 e r. 65 etc.¹²¹ In sintesi: l'ortografia lipsiense non ha né forma né contenuto da commentario, ma *facies* da scritto autonomo.

Oltre agli scoli marginali, anche tre caratteristiche del testo principale di *Lips.* militano secondo Alpers a favore dell'assegnazione del medesimo ad Oro e non ad Erodiano, e cioè: (a) l'ordinamento alfabetico dei lemmi discussi, contrastante con la struttura sistematica deducibile per l'*Orthographia* di Erodiano da testimoni secondari (*in primis* dall'ancora inedito περί ὀρθογραφίας di Giovanni Charax, che si ritiene modellato su Erodiano, vd. *supra* nota 87);¹²² (b) il frequente richiamo alla *paradosis* come criterio dirimente delle questioni ortografiche e (c) il da questo – secondo Alpers – derivante tenore anamalistico (non analogista) dell'esposizione.¹²³ Per iniziare dal primo punto, una volta doverosamente precisato che il *Lips.* non è comunque, già nella forma conservata, un prontuario d'uso meccanicamente alfabetico ma palesa un'organizzazione interna dei lemmi, prima di disporli alfabeticamente, nei tre settori ortografici consueti σύνταξις, ποιότης, ποσότης (in due libri, vd. *supra*), non si può escludere che l'*Orthographia* di Erodiano avesse una struttura mista, in parte canonico-sistematica ed in parte alfabetica – lo ipotizzava già A. Lentz, senza ancora conoscere il *Lips.*¹²⁴ – e che il palinsesto abbia restituito resti solo della seconda partizione, mancando in esso traccia della prima per accidente di trasmissione (sull'esiguo e casuale numero di fogli ortografici reimpiegati in *Lips.* vd. *supra* nota 92). Lo stesso Alpers concedeva che il giudizio finale sulla struttura dell'*Orthographia* di Erodiano dipende, prima che dall'analogia con Charax, dall'idea che si ha di *Lips.* quale «Ausgangspunkt der Kontroverse»¹²⁵ e non viceversa; in altre parole, chi sia persuaso dell'identità tra il trattato del palinsesto e l'*Orthographia* di Erodiano sarà anche disposto ad accettare che già quest'ultima operasse anche con – che non significa: consistesse esclusivamente ed acriticamente di – elenchi alfabetici di parole ambigue.¹²⁶

121 Ai fini di quanto detto a testo le cose non cambierebbero sensibilmente se il libro didimeo fosse stato non un *hypomnema* quanto piuttosto un *syngramma*, cioè una monografia esegetica: su questa alternativa, che non è possibile dirimere con certezza, vd. Gibson 2002, 51-4; Harding 2006, 13-20. Sul lavoro di Didimo a Demostene vd. anche Luzzatto 2011.

122 Così già Egenolff 1888, 6, 30-1 e poi Alpers 1969, 13-14 (seguito da Schneider 1999, 783, 823); Alpers 2004, 41 nota 175 (sistematicità dell'*Orthographia* di Erodiano, seguito da Valente 2015b, 975), 44 («alphabetische Behandlung im Palimpsest»), 47 («alphabetische Ordnung des Wortmaterials»), 49 («alphabetisch umgeordnet»).

123 Alpers 2004, 47 con nota 196, 48-9.

124 Lentz 1867, c.

125 Alpers 2004, 41 nota 175.

126 Così Reitzenstein 1897, 311 e con lui Schultz 1912, 968; vd. anche Corcella 2017, 432 nota 50.

In merito al ricorso alla *paradosis*, secondo Alpers troppo frequente ed 'esibito' in *Lips.* per accordarsi con una visione della grammatica analogista quale fu senz'altro quella di Erodiano¹²⁷ e meglio inquadrabile come anomalista (dunque tendente verso Oro), è vero che in linea logica e di principio l'aderenza alla grafia trädita *ab antiquo* - soprattutto se diventa quiescenza nelle bizzarrie della trasmissione - pare sposarsi meglio con un approccio anomalista¹²⁸ (il punto è, ovviamente, che l'anomalista avrà sempre buon e comunque miglior gioco dell'analogista nell'accettare la grafia della *paradosis* anche quando in conflitto con le norme generali). D'altra parte, sulla *paradosis* non regnava alcun divieto o tabù nemmeno in campo analogista: l'osservazione della lezione trädita era anche lì in uso come criterio eminentemente pratico, applicabile - insieme o in alternativa ad etimologia, analogia e dialetto - alla soluzione di ambiguità e problemi di vario tipo¹²⁹ (non solo grafici, ma anche di proprietà linguistica e simili, vd. anche *supra* nota 42): alla posizione incipitaria che la tradizione letteraria pare aver occupato nella lista dei criteri ortografici del probabile archegeta del genere dei περι ὀρθογραφίας, Trifone di Alessandria (I sec. a.C.-I sec. d.C.),¹³⁰ risponde la considerazione in cui essa è tenuta, ora affiancata ed 'aiutata' dall'analogia, nella *Sintassi* di Apollonio Discolo,¹³¹ *extrema ratio* per questioni ortografiche, cui si ricorre solo in ultimo e quasi malvolentieri, la *paradosis* diviene soltanto in età mediobizantina (cf. *EM* 792, 1-10 Gaisford).¹³²

127 Vd. su questo Sluiter 2011; Matthaios 2015, 262-3.

128 Vd. Reitzenstein 1897, 66 (sul redattore di *Et.Gen.*), 315 (su Timoteo di Gaza); Siebenborn 1976, 106; Schneider 1999, 809 nota 115; Alpers 2004, 35 (su Oro medesimo come fonte di Cherobosco).

129 Vd. Wendel 1942, 1456; Siebenborn 1976, 88-9.

130 Se Valente 2015b, 959-60 ha ben individuato in Trifone la sfuggente fonte greca di un passo dell'*Orthographia* del grammatico latino Quinto Terenzio Scuro (età adrianea), Scaur. III.1 Biddau *recorrigitur vero regulis tribus: historia* [i.e. παράδοσις]; *originatione, quam Graeci ἔτυμολογίαν appellant; proportione, quae Graece ἀναλογία dicitur*; vd. su questo passo anche Usener 1892, 623; Biddau 2008, lli-liii, 71-3; su Trifone vd. Egenolff 1888, 3 nota 1; Wendel 1942, 1437-9; Siebenborn 1976, 161; Schneider 1999, 853-8.

131 A.D. *Synt.* §§ 60-61 (51, 1-52, 7 Uhlig) con il commento di Blank 1982, 24 sull'interazione tra *paradosis* e, quando questa fallisce, analogia; Pontani 2011, 99; Valente 2015b, 961-2. Sospetto che il passo 'di lato' prima ed indietro poi della *paradosis* a favore dell'analogia tra i criteri ortografici sia avvenuto in parallelo alla nascita ed affermazione dello studio sistematico della lingua, volto all'individuazione di norme generali, a discapito dell'attività filologico-esegetica dell'erudizione ellenistica più antica, dedicata ai singoli testi e alle loro lezioni; non a caso, *paradosis* è termine nato con l'attività ecdotica, vd. Siebenborn 1976, 28, 85-7; Valente 2015b, 972 nota 144.

132 πότε γὰρ τῆ ἱστορίᾳ χρώμεθα; ἡνίκα τὶ κατὰ παράδοσιν γράφεται, ... διὰ τοῦτο καὶ ἔσχατον τέτακται ἡ ἱστορία, ἐπειδὴ οὐκ αἰεὶ κεχρήμεθα αὐτῇ, ἀλλ' ὅτε οὐ δυνατόν ἐστι τὴν λέξιν διὰ τῶν ἄλλων κανόνων ὀρθῶσαι, ἀναλογίας, διαλέκτου, ἢ ἔτυμολογίας, «quanto utilizziamo il canone della *historia*?» Quando qualcosa viene scritto secondo la *paradosis* ... per questo l'*historia* viene ordinata all'ultimo posto, perché non sempre ne facciamo uso, ma solo quanto non è possibile correggere il vocabolo secondo gli altri

Non c'è quindi ragione di aspettarsi la *paradosis* bandita *tout court* da un'opera di Erodiano; tutto sta nei modi di applicazione:¹³³ concesso ad Alpers che Oro, tardo ed isolato seguace dell'anomalismo almeno nel trattato ortografico di *Lexicon Messanense* (vd. *supra* nota 76) e nel lessico atticista,¹³⁴ avrebbe potuto utilizzare la *paradosis* nei modi e termini che emergono dal *Lips.*, resta la questione se altrettanto avrebbe potuto fare Erodiano. Si rende necessario un raffronto tra i passi 'paradotici' del *Lips.* e gli usi della *paradosis* - se esistenti - nell'Erodiano ortografico noto per altre vie, al fine di valutarne la compatibilità reciproca. Al primo gruppo appartengono i seguenti *loci* (nell'ordine di apparizione nell'edizione di Reitzenstein, completi di contesto se e come leggibile sul palinsesto o come dato dalle integrazioni di Reitzenstein stesso, via congettura o sulla base di 'Cirillo', per cui vd. *supra*, § 4):

Lips. f. 22^vB, r. 10 τοῖς νεοῖς...]την παραδώσομεν * α

Lips. f. 22^rB, rr. 14-15 πειρώμεν[ο]ς [τοὺς κανόνας εὐρεῖν] τῆς παραδεδομέν[ης γραφῆς]

Lips. f. 22^rA s.v. στῶιδιον, r. 6 τῆ παραδόσει e r. 13 [κατὰ τὴν] παράδοσιν σὺν τῷ ι

Lips. f. 17^r lemma in μ-, illeggibile, r. 13 καὶ ἡ παράδοσις καὶ ὁ

Lips. f. 17^r, r. 24 παράδοσις, nella glossa su Νηρίτης, vd. *supra*

Lips. f. 19^r s.v. [φθε]ισήνωρ· εἰ· ἡ παράδοσις ... ἕως ἀπὸ τοῦ κτλ., vd. *supra*, § 4

Lips. f. 19^r s.v. [φα]εινω· εἰ· ... [οἶ]μαι εἰ ἡ παράδοσις [φα]εινω· εἰ· καὶ ἕως [ἀπὸ τοῦ... φαει]νός καὶ φαεννός... [οἶ]μαι εἰ ἡ παράδοσις... Φιλόξενος (fr. 615 Th.) καὶ Ἀπολλώνιος]

canoni, analogia, dialetto ed etimologia»; vd. sul passo Siebenborn 1976, 88-9, 159; Blank 1982, 24-5 con nota 20; Schneider 1999, 253 nota 141 (attribuzione a Cherobosco); Valente 2015b, 972-5 (traduzione ed analisi di questo come del brano precedente, *EM* 791, 49-57 Gaisford, ove traluce - ma lì si limita - la dottrina 'paradotica' erodiana su φῆς, per cui vd. *infra*).

133 Cf. Siebenborn 1976, 147-9 per l'applicazione della διάλεκτος nell'Erodiano ortografico.

134 Per la prima vd. Reitzenstein 1897, 296 Anm. 1, 316 con Anm. 1; Alpers 2004, 35; per il secondo vd. Alpers 1981, 5-7. Il περὶ ἐθνικῶν (su cui vd. *supra* nota 113) era invece più analogista, vd. Reitzenstein 1897, 316; Billerbeck 2011, 431 (tuttavia con rilievi di usi anomalisti della *paradosis* anche lì «in contrast to the analogists»).

Lips. f. 19^v col. II, s.v. Ἀρκείσιος διὰ τῆς εἰ διφθόγγου, ὡς φησιν] ... [εἰ δὲ γράφεται διὰ διφθόγγου ὁμοίως τῷ Σι[μοίσιος, διέφθαρται ἢ] παράδοσις κτλ., vd. *supra*, § 4

Lips. f. 21^v s.v. Πειρή[ν]η· εἰ· οὕτως ἢ [παράδοσις, μαρτυροῦ]σι καὶ οἱ γραμματικοί

Accettando tutte le integrazioni coinvolgenti παράδοσις provenienti da ‘Cirillo’ come corrette (scelta obbligata se si suppone dipendenza di quest’ultimo da *Lips.*, vd. *supra* § 4), si tratta, come già visto da Alpers, di drappello non piccolo.¹³⁵ Dal punto di vista del contenuto, buona parte delle attestazioni lipsiensi di παράδοσις è – quando non ingiudicabile a causa della lacunosità del testo – per così dire neutra, cioè organica all’esposizione e non chiaramente preferita dall’autore rispetto ad altri criteri. Nell’*interpretamentum* su φθεισῆνωρ Alpers percepisce un uso ‘militante’ della *paradosis* a sostegno della grafia con εἰ, in polemica con i sostenitori della grafia ι (Alessione e Filosseno) operanti κατ’ ἀναλογίαν, e lo interpreta in prospettiva antierodiana;¹³⁶ più che di polemica o critica si tratta, a mio avviso, di preferenza accordata in un caso preciso a questo criterio invece che ad un altro. Venendo alla *pars construens* del raffronto, che Erodiano seguisse o comunque concordasse con la *paradosis*, talvolta anche a scapito dell’analogia, rivelano quattro luoghi ortografici conservati nel *mare magnum* dell’erudizione bizantina e riconducibili con buona o ottima probabilità alla sua *Orthographia* (cf. per ciascuno l’edizione di Lentz):

Et.Gud. 289, 30-33 Sturz Κάβιροι· ὁ Ἄλεξιων διὰ τοῦ ι· ὡσαύτως δὲ καὶ Φιλόξενος. καὶ Ἡρωδιανὸς λέγει τὴν παράδοσιν τὴν εἰ δίφθογγον ἔχειν [i.e. Κάβειροι]. καὶ ἴσως συνέδραμε τῷ μάγειρος, αἴγειρος, πέπειρος, ὄνειρος.¹³⁷

Κάβιροι (‘Cabiri’): Alessione dice con ι; analogamente anche Filosseno. Ed Erodiano dice che la *paradosis* ha il dittongo εἰ [i.e. Κάβειροι]. E forse concorda con μάγειρος, αἴγειρος, πέπειρος, ὄνειρος [i.e. con il tipo dei nomi in -ειρος].

Choerob. περὶ ὀρθογραφίας, *An.Ox.* 2, 243, 6-22 ~ *EM* 630, 18-38 ὀρίγανον· διὰ τοῦ ι γράφεται κατὰ παράδοσιν· ὤφειλεν [ἐκ τῆς

¹³⁵ Vd. anche Schneider 1999, 812.

¹³⁶ Alpers 2004, 47.

¹³⁷ Testo secondo Theodoridis 1976, 322 (= Philox.Gramm. fr. 507 Th.); cf. Alexion fr. 24 Berndt; Hdn. *Orth.* fr. 15 (2, 411, 26-29 Lentz), Hdn. 1, 198, 5-8 Lentz (dalla καθολικὴ προσφθία).

ἐτυμολογίας add. EM] δὲ διὰ τῆς εἰ διφθόγγου... ἀλλὰ διὰ τοῦ ι ἐπεκράτησε λέγεσθαι [Ἡρωδιανός add. EM]¹³⁸

ὀρίγανον ('origano'): secondo la *paradosis* si scrive con ι; ma secondo l'etimologia dovrebbe scriversi con il dittongo εἰ ... ma si è imposta la dicitura con ι. Erodiano.

Et.Gud. 525, 16-24 de Stefani (cod. d) ~ *Et.Gen.* AB (e Choerob. *Orth.*), cf. EM 372, 28-41 Gaisford ἐρίπω [ἐρείπω καὶ ἐρειπία *Et.Gen.*, EM] ... ὁ δὲ Φιλόξενος λέγει, ὡς φησιν ὁ τεχνικός [*scil.* Erodiano], ὅτι ἐρίπω <διὰ τοῦ> ι ὤφειλεν, ... εἰπὼν δὲ ὠφείλεν' ἐδήλωσεν οὐ διὰ τοῦ ι γράφεσθαι, ἀλλὰ διὰ τῆς εἰ [διὰ τῆς εἰ διφθόγγου γράφεται τῆς παραδόσεως οὕτως ἐχούσης add. *Et.Gen.*, EM]¹³⁹

ἐρίπω ('fare a pezzi')... Filosseno dice, come riferisce il Tecnico (*scil.* Erodiano), che dovrebbe dirsi ἐρίπω <con ι>; nel dire 'dovrebbe' rese chiaro che non si scrive con ι, ma con il dittongo εἰ [si scrive con il dittongo εἰ, essendo così la *paradosis Et.Gen.*, EM].

Choerob. in *Theod.* 2, 332, 18-21 τὸ φῆς οὐκ οἶδεν ὁ Ἀπολλώνιος σὺν τῷ ι γεγραμμένον· ἢ δὲ παράδοσις καὶ ὁ Ἡρωδιανὸς σὺν τῷ ι οἶδεν.¹⁴⁰

Apollonio (*scil.* Discolo) non conosce φῆς ('tu dici') scritto con ι; ma la *paradosis* ed Erodiano lo conoscono con ι.

In un luogo dell'*Orthographia* di Cherobosco l'Erodiano ortografico si trova effettivamente in contrasto con la *paradosis*: βοϊκὰ ζεύγη· ι ἢ παράδοσις· Ἡρωδιανὸς δὲ δίφθογγον αὐτῶ ἔταξεν ἐν τῷ περὶ ὀρθογραφίας ὁ δὲ λόγος οὐ συγχωρεῖ (Choerob. περὶ ὀρθογραφίας, An.Ox. 2, 183, 31-33 = Hdn. *Orth.* fr. 37, 2, 416, 22-24 Lentz). Sull'altro piatto della bilancia sta però l'autocitazione 'ortografica' nel περὶ μονήρους λέξεως (*De dictione singulari*), che convalida il ricorso alla *paradosis* attraverso la voce stessa dell'autore:

¹³⁸ Hdn. *Orth.* fr. 12 (2, 410, 4-17 Lentz); l'intero brano su ὀρίγανον da EM è riportato *supra*, a testo.

¹³⁹ Testo secondo Theodoridis 1976, 312-13 (Philox.Gramm. fr. 486), cf. Hdn. *Orth.* fr. 31 (2, 415, 5-12 Lentz), Hdn. 1, 364, 29-33 Lentz (dalla καθολικὴ προσφῶδία).

¹⁴⁰ Hdn. *Orth.* fr. 49 (2, 419, 10-13 Lentz); cf. *Ep.Hom.* φ 47 Dyck φῆς· τὸ φῆς οὐ δοξάζει ὁ τεχνικός σὺν τῷ ι γράφειν· ἢ μέντοι παράδοσις οἶδεν αὐτὸ σὺν τῷ ι γεγραμμένον (= Hdn. *Orth.* fr. 49; 2, 419, 14-15 Lentz); sul caso di φῆς vd. Schneider 1999, 394; Valente 2015b, 972-3.

Hdn. π. μον. λέξ. 23 εἰμί ... οὐκ ἀγνοῶ δὲ ὅτι καὶ τὸ βαρυνόμενον [i.e. εἶμι] ἢ παράδοσις διὰ τῆς εἰ διφθόγγου γράφει· οὐχ ὑγιῶς μέντοι οὔτε κατὰ τὸ κίνημα αὐτοῦ οὔτε κατὰ τὴν Αἰολίδα διάλεκτον ὡς δέδεικται μοι ἐν τοῖς περὶ ὀρθογραφίας.¹⁴¹

εἰμί ('io sono'): ... non ignoro che la *paradosis* scrive anche la forma baritona [i.e. εἶμι, 'io vado'] con il dittongo εἰ; non correttamente dunque né secondo la declinazione né secondo il dialetto eolico [i.e. che prevederebbero ι], come è stato da me mostrato nei libri sull'ortografia.

Questo passo basta a dimostrare che il criterio della lezione tràdita non era estraneo a ed incompatibile con la dottrina ortografica di Erodiano, senza che questo nulla tolga all'impostazione di base certamente analogista del suo pensiero (eloquente in tal senso è, nel primo dei passi riportati nell'elenco precedente, quello su Κάβ(ε)ῖροι, il ricorso ancillare ad un κωνών analogista).¹⁴² La questione diventa quindi, per così dire, più di quantità che di qualità, e per ciò stesso scivolosa, poiché si può diversamente opinare su quale sia il 'tetto massimo' agli usi della *paradosis* che Erodiano si sarebbe potuto dare nel trattato ortografico, una volta che cinque istanze ne sono comunque testimoniate per via indiretta.¹⁴³ Come già per l'ordine alfabetico dei lemmi, chi fosse altrimenti convinto della paternità erodiana dell'opera recata dal palinsesto accetterà anche i reiterati confronti con la *paradosis* come un tratto caratteristico di questa.¹⁴⁴ Analoga flessibilità di giudizio è stata, infine, applicata dalla critica anche alla presenza in *Lips.* di scadimenti di livello e banalità: se Reitzenstein accettava di mettere in conto ad Erodiano «die elementarsten Deklination- und Konjugationsformen, Schreibung der Dative oder Flexion der kontrahierten Worte u. dergl.»¹⁴⁵ reperibili in *Lips.*, è proprio la

¹⁴¹ Hdn. 2, 930, 1-3 Lentz (π. μον. λέξ. 32, 21-25 Papazeti) = Hdn. *Orth.* fr. 27 (2, 414, 1-5 Lentz); vd. sugli ultimi due passi citati Schneider 1999, 795.

¹⁴² Commentati i passi su Κάβ(ε)ῖροι ed εἰμί / εἶμι, Lentz 1867, cv addirittura concludeva: «in diversarum legum concursum modo huic modo illic palma tribuitur ab Herodiano, sed omnibus ei superior est paradosis»; vd. Sluiter 2011, 301, 303 sulla *paradosis* come compito di grammatica (analogista!) e grammatico nel περὶ μονήρους λέξεως (Hdn. 2, 909, 12-23 Lentz, che si conclude con καὶ [scil. ἡ ἀναλογία] ... τὰ τε σπάνια καὶ ἀσπίλη ἐν συντόμῳ παραδιδούσα, «e l'analogia ... dà una panoramica di ciò che è raro e di ciò che è abbondantemente attestato»).

¹⁴³ Anche nel trattamento della *paradosis* Erodiano dispiega dunque quella «certa apertura ed attenzione alle sfumature» constatata da Corcella 2017, 435 per altri aspetti della sua attività.

¹⁴⁴ Così Wendel 1942, 1441-2, che anzi lodava l'intuito scientifico con cui Erodiano 'lipsiense' anteponeva la *paradosis* alle intricate costruzioni dei predecessori; vd. anche Blank 1982, 24 nota 19

¹⁴⁵ Reitzenstein 1897, 295.

mescolanza di ovvietà ed elementi dotti quali le citazioni da grammatici ellenistici e poeti antichi ad aver impedito a J. Schneider di attribuire ad Erodiano il palinsesto *tel quel*.¹⁴⁶

Tuttavia, stabilire se i lacerti di testo di *Lips.* appartengano all'*Orthographia* di Erodiano nella sua versione primigenia oppure ad una successiva «Umarbeitung von Herodians Buch»¹⁴⁷ realizzata da Oro con il suo ὑπόμνημα o da qualche altro erudito per necessità scolastiche o di altro tipo, non è di primaria importanza ai fini di questo studio, volto a determinare data e modalità di ingresso nell'alveo della tradizione indiretta dei frammenti 390 e 391 R. di Sofocle (e, in subordine, anche dei due estratti da Apollonio Sofista e Filosseno). Una volta accettata l'ipotesi – è questo il punto fondamentale – che la glossa su Πολύιδος sia giunta al 'Cirillo' dal trattato recato a brandelli da *Lips.* ed assodata la matrice erodiana della dottrina ivi conservata (originaria o rimaneggiata è questione secondaria; il fatto in sé non è messo in dubbio da nessuno, nemmeno da Alpers, essendo stata l'*Orthographia* di Erodiano la referente ultima di tutti i lavori successivi nel campo),¹⁴⁸ sarà da riconoscere nel figlio di Apollonio Discolo il responsabile della scelta dei due trimetri dei *Manteis* come esempi della prosodia con i breve di Πολύιδος e della loro combinazione con le note ortografiche di Apollonio Sofista e Filosseno. Se si concede infatti senza difficoltà che, in virtù della sua utilità, pratica crescente con lo scemare della padronanza del greco, e della fama del suo autore, l'*Orthographia* erodiana era come predestinata a divenire un *living text*,¹⁴⁹ oggetto potenziale di molteplici riprese e rielaborazioni, tuttavia, nel caso che *Lips.* sia realmente una di queste «Umarbeitungen», si metteranno più verosimilmente in conto al processo di rimaneggiamento (o di commento, nell'ipotesi orosiana di Alpers) il riordinamento dei lemmi in (più) comode liste alfabetiche e/o le prescrizioni ortografiche più banali piuttosto che le dotte citazioni dal dramma classico e dalla letteratura tecnica pregressa: queste l'epigono di Erodiano creatore del lavoro tramandato dalla *scriptio*

146 Schneider 1999, 822; il disconoscimento ad Erodiano di ovvietà ortografiche pure a lui ricondotte dall'erudizione successiva è prassi anche della critica recente, vd. a riguardo Corcella 2017, 429, 438.

147 Formula di Alpers 1969, 14, seguito da Blank 1998, 197 nota 183; così in ultima analisi, anche Schneider 1999, 823-5; Schneider 2001, 126.

148 Vd. sulla fortuna di Erodiano ortografico Lentz 1867, xcix; Egenolff 1888, 3-4 e *passim*; Wendel 1942, 1140; Siebenborn 1976, 34; Valente 2014, 572; Valente 2015b, 950, 964 con bibliografia; si condivide, insomma, il parere di Blank 1982, 78 nota 19: quand'anche ne fosse solo una rivisitazione o rielaborazione, *Lips.* insegnerebbe molto sull'*Orthographia* erodiana.

149 Lo ammette anche Reitzenstein 1897, 311. Non è questa la sede per approfondire l'affascinante questione dei testi 'viventi' e/o 'aperti' nella letteratura antica d'uso, vd. per esempi e riflessioni a riguardo Van Nuffelen 2012 (cronache bizantine); Francini 2009 (Sacre Scritture); Mordenti 2007, 134-5.

inferior di Lips. – per restare nell’ipotesi dell’«Umarbeitung» – trovato piuttosto nella *Vorlage*, all’interno della gossa su Πολύιδος così come in altre (φθεισῆνωρ, Ἀρκείσιος etc., vd. *supra*, § 4), e lasciò sussistere.

La familiarità di Erodiano con i *Manteis* di Sofocle quale serbatoio di versi-esempio è fatto già indipendentemente assicurato dalla presenza di un’altra citazione da questa tragedia nell’opera del grammatico, segnatamente nell’unico suo trattato tramandato integro per tradizione diretta, il succitato περὶ μονήρους λέξεως: qui, a proposito del sostantivo terminante in -ενος ed ossitono Φαμενός si cita la sequenza Ξάνθαξ Φαμενός Τειρεσίου παῖς («Fameno, figlio di Xanthe e di Tiresia», Hdn. 2, 913, 17-914, 3 Lentz = 9, 22-10, 1 Papazeti) con provenienza Σοφοκλῆς Μάντεσι (è oggi il fr. 392 R.).¹⁵⁰ Il rapporto privilegiato intrattenuto dal περὶ μονήρους λέξεως con l’opera sofoclea a livello quantitativo – ben quindici sono le citazioni dal poeta di Colono presenti nel breve trattato, a fronte di due eschilee e di una totale assenza di Euripide – ed anche qualitativo – i quindici prelievi sofoclei provengono tutti da drammi oggi perduti, e di ben otto il π. μον. λέξ. è testimone unico¹⁵¹ – depone (pur senza poterlo provare) piuttosto a favore di uno studio diretto dei testi di Sofocle da parte di Erodiano che di una sua dipendenza da già operate selezioni di *best of* dei drammi sofoclei, da commentari a questi o da spogli di eruditi precedenti.¹⁵² Tutto ciò costituisce uno sfondo favorevole – ed indipendentemente ricostruito – per l’ipotesi che sia stato sempre Erodiano a selezionare come versi-esempio gli odierni frammenti 390 e 391 R. dei *Manteis*, stavolta a beneficio del proprio trattato ortografico. Una predilezione o comunque un interesse particolare pare aver avuto infine Erodiano, tra i grammatici alessandrini suoi predecessori, per quel Filosseno che compare in posizione mediana, tra Apollonio Sofista ed i due trimetri, nella voce su Πολύιδος di ‘Cirillo’ ed *Etymologicum Gudianum*:¹⁵³ un’altra traccia, seppur questa più lieve, della mano del figlio di Apollonio Discolo all’origine di questa glossa.

150 Su questa citazione, in cui Radt, sulla scorta di Dindorf, riconosceva ritmo anapestico, ma che è forse da limitare al solo nesso Ξάνθαξ Φαμενός (con Τειρεσίου παῖς glossa esplicativa di Erodiano?), vd. Carrara 2011; Carrara 2014, 159-63; anche Papazeti 2008, 101-2.

151 I frammenti sofoclei citati nel π. μον. λέξ. sono (in corsivo quelli per cui Erodiano è testimone unico): 46, 285, *328, 360, 369, 392, 431, 506, 521, 586, 604, 637, 797, 798, 1115 R.; per le citazioni tragiche, anche non sofoclee, nel π. μον. λέξ. vd. Schneider 2001, 112-3; Carrara 2020a, 93-4, 111.

152 Vd. Carrara 2014, 156 Anm. 33; Carrara 2020a, 94 nota 16, 108 nota 112.

153 Vd. Giomini 1953, 366: «Erodiano dunque, nella sua vastissima opera (...) cita più volte Filosseno, e spesso, pur tacendone il nome, lo lascia facilmente intendere»; Schneider 1999, 850-1.

6 Sintesi e conclusioni

Il primo risultato concreto di questo lungo percorso è un'aggiunta alla fascia dei *testimonia* nell'edizione dei frammenti sofoclei 390 e 391 R. riprodotta in avvio di questa indagine: in corrispondenza della testimonianza di 'Cirillo' si crede di potere, e dovere, indicare che questi derivò la voce su Πολύιδος dall'*Orthographia* di Erodianno o da una versione di questa rielaborata e/o commentata, analogamente a quanto fatto in passato da diversi editori di brani poetici frammentari effettivamente leggibili sul *Lips*. (vd. le indicazioni date *supra* alla nota 79):

Cyrrilli *Lexicon* codd. bN p. 188, 25-31 Cramer, fortasse ex Herodiani *Orthographia* vel eius epitoma seu commentario

Premessa di questa aggiunta è - sintetizzando quanto argomentato in §§ 4-5 - la doppia convinzione che (a) la glossa Πολύιδος di 'Cirillo' figurava anche, e ben prima, nella versione completa del trattato ortografico che affiora in *Lips*. e (b) che questo trattato trae origine da, oppure addirittura è, l'*Orthographia* di Elio Erodianno.

Verosimilmente da 'Cirillo' la glossa Πολύιδος passò, identica, nell'*Etymologicum Gudianum*,¹⁵⁴ ove essa costituisce un *additamentum* sistemato nel margine superiore del f. 123^r e vergato da una mano ancora non precisamente identificata ma apparentemente diversa (e però coeva) rispetto a quella attiva nel corpo principale della pagina (mano d-d¹).¹⁵⁵ Anche per l'altro filone di tradizione dei trimetri sofoclei, quello formato da *Etymologicum Genuinum* ed *Etymologicum Magnum*, si ritiene di doverne individuare l'origine nell'*Orthographia* di Erodianno, tuttavia in maniera stavolta certamente mediata, per il tramite dell'*Orthographia* di Giorgio Cherobosco (fonte dichiarata sia in *Et.Gen.* sia in *EM* attraverso la sigla abbreviata del nome). Che l'*Orthographia* di Cherobosco, oggi perduta nella sua versione originale, contenesse una glossa Πολύιδος è confermato dalla presenza del lemma relativo nell'epitome oxoniense dell'opera: Πολύιδος ἔστιν δὲ ὄνομα κύριον μάντεως, διὰ τοῦ ἰ γράφεται· εὐρέθη γὰρ καὶ ἐν συστολῆι (citato già *supra*, § 1). Combinando ai fini di una ricostru-

154 Sul rapporto fonte-copia tra 'Cirillo' ed *Et.Gud.* vd. Sciarra 2005, 367-8, 392-3 nota 126; il dubbio di Reitzenstein 1897, 309-10 nota 6, «ob in dem *Etymol. Gudianum* Herodians *Orthographie* direkt oder durch eine Mittelquelle benutzt ist», pare dunque da risolversi in favore della seconda alternativa (i.e. 'Cirillo'); *contra* Schneider 1999, 814, secondo cui, per le glosse ortografiche, la versione n di 'Cirillo' ed *Et.Gen.* sono tradizioni parallele. Una panoramica sulle fonti delle giunte marginali del *Barberinianus* dà Reitzenstein 1907, 814.

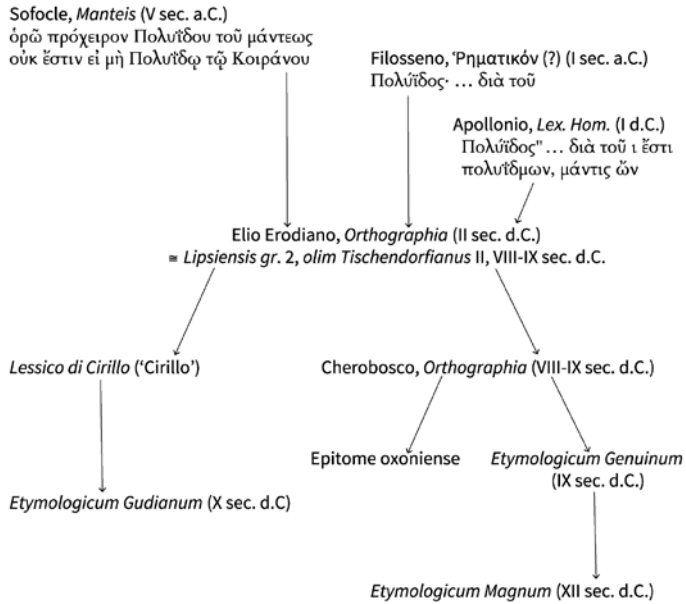
155 Sulle mani attive nel *Barberinianus* vd. Sciarra 2005, 359-63, con indicazioni bibliografiche.

zione dell'originaria glossa Πολύιδος di Cherobosco quanto è riportato *sub eadem voce* dall'epitome oxoniense della sua *Orthographia* con quanto si può dedurre dalle voci relative dei due Etimologici, si ottengono i seguenti ingredienti: la definizione di Πολύιδος come nome proprio di un indovino (solo l'epitome); la prescrizione della grafia διὰ τοῦ ι (esplicitamente l'epitome; implicitamente gli etimologici); il cenno alla possibilità di abbreviare la vocale (sia epitome sia etimologici); gli esempi sofoclei (entrambi gli etimologici, non l'epitome). Sommando tutti questi elementi, ne risulta, per l'*Orthographia* di Cherobosco, una trattazione del nome Πολύιδος non dissimile da quella di 'Cirillo': Πολύιδος οὕτως [i.e. διὰ τοῦ ι] ... μάντις ὢν ... καὶ Σοφοκλῆς ... συνέστειλεν [versi-esempio]. Che tra l'*Orthographia* di Cherobosco e quella di Erodiano sia esistito un rapporto modello-copia anche diretto (non solo mediato dal *περὶ ὀρθογραφίας* di Oro) è fatto risaputo,¹⁵⁶ cosicché anche dal ramo etimologico (*Et.Gen.* - *EM*) della catena di trasmissione dei due trimetri sofoclei qui in questione viene l'invito, se non la conferma, a vederne all'origine l'attività e la dottrina di Elio Erodiano. Difettano, nel Cherobosco così ricostruito e ricondotto ad Erodiano, i riferimenti ai due grammatici alessandrini Apollonio Sofista e Filosseno, che si può supporre eliminati per brevità dal Bizantino, e sovrabbonda l'esametro omerico con Πολύιδον (*Il.* 5.148), onvivo abbastanza da non aver bisogno di fonte, erodiana o altra. Dall'*Orthographia* di Cherobosco prese la glossa Πολύιδος l'*Etymologicum Genuinum*, cui andò poi ad attingere il più tardo *Etymologicum Magnum*: l'assenza della porzione di testo Ἰλιάδος ε' - ἐν ἄλλοις δὲ διὰ τοῦ ι συνεσταλμένου in *Et.Gen.* non inficia infatti la possibilità che sia stato questo (e non piuttosto direttamente Cherobosco) a servire da fonte ad *EM* per Πολύιδος: è infatti opinione comune che *EM* disponesse di una *versio plenior* di *Et.Gen.* rispetto a quella depositatasi nei manoscritti oggi superstiti di quest'ultimo, A e B,¹⁵⁷ una versione in cui Ἰλιάδος ε' - ἐν ἄλλοις δὲ διὰ τοῦ ι συνεσταλμένου poteva, e doveva, ancora figurare.

Volendo visualizzare i risultati raggiunti per mezzo di uno schema, si può tratteggiare questo quadro della movimentata vita postuma dei due trimetri dei *Manteis* nonché della glossa ortografica su Πολύιδος con cui vennero ad essere uniti nella tradizione posteriore e delle relazioni reciproche tra i testimoni:

¹⁵⁶ Vd. la bibliografia relativa a Cherobosco citata *supra* nota 9.

¹⁵⁷ Vd. le indicazioni in Carrara 2014, 151-2 con nota 26; Alpers 2015, 295, 300, 303-4; già Reitzenstein 1907, 816.



Bibliografia

- Alpers, K. (1966). «Ein neues Fragment eines Homer-Lexicons auf Papyrus». *Hermes*, 94, 430-4.
- Alpers, K. (1969). *Bericht über Stand und Methode der Ausgabe des Etymologicum Genuinum*. København: Munksgaard. <https://doi.org/10.2307/631396>.
- Alpers, K. (1981). *Das attizistische Lexicon des Oros*. Berlin; New York: De Gruyter. SGLG 2.
- Alpers, K. (2001). «Lexikographie B.». Ueding, G. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 5, *L – Musi*. Tübingen: Niemeyer, 194-210.
- Alpers, K. (2004). «Die griechischen Orthographien aus Spätantike und byzantinischer Zeit. Anmerkungen zu einer Publikation». *ByzZ*, 97(1), 1-50. <https://doi.org/10.1515/byzs.2004.1>.
- Alpers, K. (2015). «Difficult Problems in the Transmission and Interrelation of the Greek Etymologica». Xenis, G.A. (ed.), *Literature, Scholarship, Philosophy, and History. Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos*. Stuttgart: Steiner Verlag, 293-314.
- Anceschi, B. (2007). *Die Götternamen in Platons Kratylos*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ascheri, P. (2005). «Un elenco di grammatici greci nel Palimps. ‘Lipsiensis gr. 2’: Problemi di identificazione». *RFIC*, 133, 413-42.
- Berndt, R. (1906). *De Charete, Chaeride, Alexione grammaticis eorumque reliquiis, pars posterior: Alexionis grammatici quae supersunt*. Königsberg: Hartung.
- Bernert, E. (1952). «Polyidos n. 1». *RE XXI/2*. Stuttgart: Metzler, 1647-57.
- Biddau, F. (2008). *Q. Terentii Scauri De Orthographia. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Hildesheim: Georg Olms Verlag. <https://doi.org/10.1163/156852510X496053>.
- Billerbeck, M. (2001). «The Orus Fragments in the *Ethnica* of Stephanus of Byzantium». Matthaios, Montanari, Rengakos 2011, 429-47.
- Blank, D.L. (1982). *Ancient Philosophy and Grammar. The Syntax of Apollonios Dyscolos*. Chico (CA): Scholars Press.
- Blank, D.L. (1998). *Sextus Empiricus Against the Grammarians. Translated with an Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1163/24680974-90000369>.
- Bühler, W. (1967). «Beiträge zu den griechischen Lexikographen». *QIFG*, 2, 93-107.
- Bühler, W.; Theodoridis, C. (1976). «Johannes von Damaskos terminus post quem für Choirebikos». *ByzZ*, 69(2), 397-401.
- Carrara, L. (2011). «Un caso di confine incerto tra citazione e testimone nel *De dictione singulari* di Erodiano». *Parole Rubate*, 3, 115-33.
- Carrara, L. (2014). *L’Indovino Poliido. Eschilo, “Le Cretesi”, Sofocle, “Manteis”, Euripide, “Poliido”*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura. <https://doi.org/10.1163/1568525X-12342345>.
- Carrara, L. (2020a). «Euripides bei den Grammatikern». Schramm, M. (Hrsg.), *Euripides-Rezeption in Kaiserzeit und Spätantike*. Berlin; Boston: De Gruyter, 91-116. <https://doi.org/10.1515/9783110677072>.
- Carrara, L. (2020b). «Un nuovo frammento della *Helenes Apaitesis* di Sofocle dalla tradizione etimologico-grammaticale?». *RCCM*, 62(1), 11-39.
- Carrière, J.-C. (2000). «L’Aristophane perdu. Une introduction aux trente-trois comédies disparues avec un choix de fragments traduits et commentés». Leclant, J.; Jouanna, J. (éds), *Le théâtre grec antique: La comédie. Actes du*

- 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 197-236.
- Corcella, A. (2017). «Timoteo di Gaza: un grammatico fra tradizione e innovazione». Amato, E.; Corcella, A.; Lauritzen, D. (éds), *L'École de Gaza: espace littéraire et identité culturelle dans l'Antiquité tardive* (Actes du colloque international de Paris, Collège de France, 23-25 mai 2013). Leuven; Paris; Bristol (CT): Peeters, 413-53. <https://doi.org/10.1017/S1047759400006085>.
- Cramer, J.A. (1835). *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, vol. II. Oxonii: e typographeo academico.
- Cramer, J.A. (1841). *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis*, vol. IV. Oxonii: e typographeo academico.
- De Leeuw, M. (2000). «Der Coislinianus 345 in Kloster Megistri Lavra (Athos)». *ZPE*, 131, 58-64.
- Desbordes, F. (1990). *Idées romaines sur l'écriture*. Lille: Presses Universitaires.
- Di Brazzano, S. (2008-09). «Primi prolegomeni per l'editio princeps dell'epitome erodiana Περὶ πνευμάτων (De spiritibus) di Teodoro grammatico». *Incontri triestini di filologia classica*, 8, 51-83.
- Dickey, E. (2007). *Ancient Greek Scholarship: A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, From Their Beginnings to the Byzantine Period*. Oxford: Oxford University Press.
- Dickey, E. (2014). «A Catalogue of Works Attributed to the Grammarian Herodian». *CPh*, 109(4), 325-45. <https://doi.org/10.1086/677859>.
- Dickey, E. (2015). *The Sources of our Knowledge of Ancient Scholarship*. Montanari, Matthaios, Rengakos 2015, 459-514.
- Drachmann, A.B. (1936). *Die Überlieferung des Cyrillglossars*. København: Munksgaard.
- Dyck, A.R. (1993). «Aelius Herodian: Recent Studies and Prospects for Future Research». *ANRW II.34.1*. Berlin; New York: De Gruyter, 772-94.
- Egenolff, P. (1888). *Die orthographischen Stücke der byzantinischen Litteratur*. Leipzig: Teubner.
- Fakas, C. (2001). «Ein Berliner Papyrus des Homerlexicon des Apollonios Sophista». *APF*, 47, 26-49. <https://doi.org/10.1515/apf.2001.47.1.26>.
- Förster-Nietzsche, E. (1895). *Das Leben Friedrich Nietzsches*, Bd. I. Leipzig: Nauemann.
- Francini, M. (2009). «L'edizione della Bibbia gotica tra testo vivente e tradizione quiescente». Ferrari, F.; Bampi, M. (a cura di), *Storicità del testo, storicità dell'edizione*. Trento: Università degli Studi di Trento, 313-40.
- Gibson, C.A. (2002). *Interpreting a Classic: Demosthenes and His Ancient Commentators*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Giomini, R. (1953). «Il grammatico Filosseno e la derivazione del latino dall'etico». *PP*, 8, 365-76.
- Grusková, J. (2010). *Untersuchungen zu den griechischen Palimpsesten der österreichischen Nationalbibliothek. Codices Historici. Codices Philosophici et Philologici. Codices Iuridici*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Harding, P. (2006). *Didymos: on Demosthenes. Introduction, Text, Translation and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Haslam, M. (1982). «A New Papyrus Text of Apollonius Sophista». *ZPE*, 49, 31-8.
- Haslam, M. (1994). «The Homer Lexicon of Apollonius Sophista. I. Composition and Constituents». *CPh*, 89, 1-45; «The Homer Lexicon of Apollonius Sophista. II. Identity and Transmission». *CPh*, 89, 107-19. <https://doi.org/10.1086/367401>.

- Henrichs, A.; Müller, W. (1976). «Apollonios Sophistes, Homerlexicon». Hanson, A.E. (ed.), *Collectanea Papyrologica: Texts published in Honor of H.C. Youtie*. Bonn: Habelt, 27-51.
- Hilgard, A. (1894). *Theodosii Alexandrini Canones Georgii Choerobosci Scholia Sophronii patriarchae alexandrini Excerpta*, voll. I-II. Lipsiae: Teubner.
- Kassel, R.; Austin, C. (1984). *Poetae Comici Graeci (PCG)*. Vol. III 2, *Aristophanes, Testimonia et fragmenta*. Berlin; New York: De Gruyter. <https://doi.org/10.2307/632660>.
- Kaster, R. (1988). *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press. <https://doi.org/10.1017/S0009840X00277445>.
- Lalot, J. (1991a). «ETYMOΛΟΓΙΑ: L'étymologie en Grèce ancienne d'Homère aux grammairiens alexandrins». Chambon, J.-P.; Lüdi, G. (éds), *Discours étymologiques = Actes du colloque international organisé à l'occasion du centenaire de la naissance de W. von Wartburg* (Bâle, Freiburg i. Br., Mulhouse, 16-18 mai 1988). Tübingen: Niemeyer, 135-47. <https://doi.org/10.1017/S0959269500001198>.
- Lalot, J. (1991b). «L'étymologie chez les grammairiens grecs: principes et pratique». *RPh*, 65(1), 135-48 (= Lalot, J., 2012. *Études sur la grammaire alexandrine*. Paris: Vrin, 223-36).
- Latte, K. (1941). «Neues zur klassischen Literatur aus Hesych». *Mnemosyne*, iii 10(2), 81-96.
- Latte, K. (1953). *Hesychii Alexandrini Lexicon Volumen I A-Δ*. Hauniae: Munksgaard.
- Lentz, A. (1867). *Herodiani Technici Reliquiae*. Tomus I, *Praefationem et Herodiani Prosodiam Catholicam continens*. Lipsiae: Teubner (= GG III/1).
- Lentz, A. (1868). *Herodiani Technici Reliquiae*. Tomus II, *fasciculus prior. Reliqua scripta prosodiaca Pathologiam Orthographica continens*. Lipsiae: Teubner (= GG III/1).
- Leyde, L. (1895). *De Apollonii Sophistae Lexico Homeric*. Leipzig: Peters.
- Linke, K.; Haas, W.; Neitzel, S. (1977). *Die Fragmente des Grammatikers Dionysios Thrax. Die Fragmente der Grammatiker Tyrannion und Diokles. Apion Γλώσσαι Ὀμηρικαί*. Berlin; New York: De Gruyter. SGLG 3. <https://doi.org/10.1515/9783110855135>.
- London, J. (2003). «Apollonius Sophista and Etymology». Nifadopoulos, C. (ed.), *Etymologia. Studies in Ancient Etymology = Proceedings of the Cambridge Conference on Ancient Etymology* (25-27 September 2000). Münster: Nodus Publikationen, 79-87.
- Luzzatto, M.T. (2011). «Commentare Demostene (le strategie dell'hypomnema nel Didimo di Berlino)». *BollClass*, 32, 3-72.
- Martin, J.-M. (1974). *Scholia in Aratum vetera*. Stuttgart: Teubner.
- Matthaios, S.; Montanari, F.; Rengakos, A. (eds) (2011). *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, Concepts and Contexts*. Berlin; New York: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110254044>.
- Matthaios, S. (2015). «Greek Scholarship in the Imperial Era and Late Antiquity». Montanari, Matthaios, Rengakos 2015, 184-296. https://doi.org/10.1163/9789004281929_004.
- Meccariello, C. (2017). «An Emendation in Apollonius Sophista's 'Lexicon Home-ricum'». *CQ*, 67, 332-5. <https://doi.org/10.1017/S0009838817000222>.

- Montana, F. (2011). «The Making of Greek Scholiastic Corpora». Montanari, F.; Pagani, L. (eds), *From Scholars to Scholia. Chapters in the History of Ancient Scholarship*. Berlin; New York: De Gruyter, 105-61.
- Montana, F. (2015). «Hellenistic Scholarship». Montanari, Matthaïos, Rengakos 2015, 60-183.
- Montanari, F.; Matthaïos, S.; Rengakos, A. (eds) (2015). *Brill's Companion to Ancient Scholarship*, 2 vols. Leiden; Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004281929>.
- Mordenti, R. (2007). *L'altra critica: la nuova critica della letteratura tra studi culturali, didattica ed informatica*. Roma: Meltemi editore.
- Müller, B.A. (1903). *De Asclepiade Myrleano*. Lipsiae: Hallberg et Buechting.
- O'Sullivan, J.N. (2004). «Πολύιδος». *LfgRE* III M – P. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1390.
- Pagani, L. (2007). *Asclepiade di Mirlea. I frammenti degli scritti omerici. Introduzione, edizione e commento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Pagani, L. (2015a). «Language Correctness (Hellenismos) and Its Criteria». Montanari, Matthaïos, Rengakos 2015, 798-849. https://doi.org/10.1163/9789004281929_016.
- Pagani, L. (2015b). «Al crocevia di lingua e letteratura. Il grammatico Filosseno come esegeta di Omero». Tziatzi, M.; Billerbeck, M.; Montanari, F.; Tsantsanoglou, K. (eds), *Lemmata. Beiträge zum Gedenken an Christos Theodoridis*. Berlin; Boston: De Gruyter, 238-64.
- Page, D.L. (1953). «The Sources of Stesichorus fr. 74 (Bergk) and Sappho fr. 2. 5 (L.-P.)». *CR*, 9(3), 193-4.
- Παλίμψηστος (2004). Παλίμψηστος. *News From Rinascimento Virtuale – Digitale Palimpsestforschung. Rediscovering Written Records of a Hidden European Cultural Heritage. Culture 2000 (2001-2004)*. Zaragoza.
- Papazeti, A. (2008). Κριτική έκδοση και σχολιασμός του έργου 'Περί μονήρους λέξεως' του γραμματικού, Αιλίου Ηρωδιανού (2ος αι. μ.Χ.). [tesi di dottorato]. Thessaloniki. <https://doi.org/10.12681/eadd/25858>.
- Pellegrino, M. (2016). «Le commedie perdute di Aristofane». *SPHV*, 18, n.s. 15, 275-88.
- Pfeiffer, R. (1949). *Callimachus Volumen I Fragmenta*. Oxonii: Clarendon Press.
- Poltera, O. (2008). *Simonides lyricus. Testimonia und Fragmente. Einleitung, kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*. Basel: Schwabe.
- Pontani, F. (2005). *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'Odisea*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Pontani, F. (2011). «Ex Homero grammatica». Matthaïos, Montanari, Rengakos 2011, 87-103.
- Pontani, F. (2015). «Scholarship in the Byzantine Empire (529-1453)». Montanari, Matthaïos, Rengakos 2015, 297-455. https://doi.org/10.1163/9789004281929_005.
- Rabe, H. (1892). «Lexicon Messanense de iota ascripto». *RhM*, 47, 404-13.
- Rabe, H. (1895). «Nachtrag zum Lexicon Messanense de iota ascripto». *RhM*, 50, 148-52.
- Rahlfs, A. (1914/2004). *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für das Septuaginta-Unternehmen*. Berlin, Weidmann (= Rahlfs, A. 2004. *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testament, Bd. I, 1 Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert*, bearbeitet von D. Fraenkel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

- Reitzenstein, R. (1897). *Geschichte der griechischen Etymologika. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie in Alexandria und Byzanz*. Leipzig: Teubner.
- Reitzenstein, R. (1901). *M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita. Eine Studie zur Geschichte der Sprachwissenschaft*. Leipzig: Teubner.
- Reitzenstein, R. (1907). «Etymologika». *RE* VI/1. Stuttgart: Metzler, 807-17.
- Renner, T. (1979). «Three New Homeric on Papyrus». *HSPH*, 83, 311-37.
- Schenck, H. (1974). *Die Quellen des Homerlexicons des Apollonios Sophistes*. Hamburg: Hamburger philologische Studien 34.
- Schneider, R. (1910). *Librorum Apollonii deperditorum Fragmenta*. Schneider, R.; Uhlig, G., *Apollonii Dyscoli quae supersunt*. Lipsiae: Teubner (= GG II.2-3).
- Schneider, J. (1999). *Les traités orthographiques grecs antiques et byzantins*. Turnhout: Brepols (= CCLP III).
- Schneider, J. (2001). «Les citations tragiques chez le grammairien Hérodien: Remarques sur l'histoire du texte des poètes tragiques et sur l'édition de Lentz». Billault, A.; Mauduit, C. (éds), *Lectures antiques de la tragédie grecque*. Paris; Lyon: De Boccard, 111-38.
- Schultz, H. (1912). «Herodianus n. 4». *RE* VIII/1. Stuttgart: Metzler, 959-73.
- Sciarra, E. (2005). «Note sul codice Vat. Barb. gr. 70 e sulla tradizione manoscritta dell'*Etymologicum Gudianum*». Piccione, R.M.; Perkams, M. (eds), *Selecta Colligere, II. Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 355-402.
- Siebenborn, E. (1976). *Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien. Studien zur antiken normativen Grammatik*. Amsterdam: Grüner.
- Sluiter, I. (2011). «A Champion of Analogy: Herodian's 'On Lexical Singularity'». Matthaios, Montanari, Rengakos 2011, 291-310.
- Steinicke, K. (1957). *Apollonii Sophistae lexicon Homericum, litt. α – δ* [Tesi di Dottorato]. Göttingen.
- Theodoridis, C. (1976). *Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos*. Berlin; New York: De Gruyter. SGLG 2.
- Theodoridis, C. (1980). «Der Hymnograph Klemens terminus post quem für Choeroboskos». *ByZ*, 73(2), 341-5.
- Tischendorf, C., von (1847). *Die manuscripta tischendorfiana*. Serapeum. Zeitschrift für die Bibliothekswissenschaft, Handschriftenkunde und ältere Literatur, 8, 49-61.
- Tischendorf, C., von (1855). *Anecdota sacra et profana ex Oriente et Occidente allata sive notitia codicum graecorum*. Lipsiae: Graul.
- Tosi, R. (1988). *Studi sulla tradizione indiretta dei classici greci*. Bologna: CLUEB.
- Ucciardello, G. (2008). «Una nuova testimonianza su Simonide nel Bodl. Auct. II 11 («Lex. Cyrilli»)». *Hermes*, 136(4), 484-7.
- Ucciardello, G. (2019). «Il Vall. E 11 e i suoi marginalia: sondaggi per la storia del codice in età bizantina». Hernández Muñoz, F.G.; Martínez Manzano, T. (eds), *Del manuscrito antiguo a la edición crítica de textos griegos. Homenaje a la Prof^a Elsa García Novo / From the Ancient Manuscript to the Critical Edition of Greek Texts. A Festschrift to Prof. Elsa García Novo*. Madrid: Dykinson, 335-72.
- Usener, H. (1892). «Ein altes Lehrgebäude der Philologie». *SBAW*, 4, 582-648 (= Usener, H., 1913. *Kleine Schriften*, vol. II. Leipzig; Berlin: Teubner, 265-314).
- Valente, S. (2010). «Choeroboskos' Prolegomena to Orthography: The Evidence of Psalm-Epimerisms and Ps.-Theodosius». *GRBS*, 50, 639-50.

- Valente, S. (2014). «Orthography (orthographía), Ancient Theories of». Giannakis, G.K. (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, vol. II. Leiden; Boston: Brill, 572-5.
- Valente, S. (2015a). «Typology of Grammatical Treatises». Montanari, Matthaios, Rengakos 2015, 600-21.
- Valente, S. (2015b). «Orthography». Montanari, Matthaios, Rengakos 2015, 949-77.
- Valente, S. (2018). «Una strana esegesi di ὀρείχαλκος (Arist. APo. 92b 22) nel Laur. pl. 72,5». *Eikasmós*, 29, 425-32.
- Valente, S. (2019). «From Plato to the Byzantine Etymologica: The Etymologies of ἱπρωες in the 'Etymologicum Gudianum'». Giannakis, G.K.; Charalambakis, C.; Montanari, F.; Rengakos, A. (eds), *Studies in Greek Lexicography. In Honor of John N. Kazazis*. Berlin; Boston: De Gruyter, 79-91.
- Van Nuffelen, P. (2012). «John of Antioch, Inflated and Deflated. Or: How (not) to Collect Fragments of Early Byzantine Historians». *Byzantion*, 82, 437-50.
- Wendel, C. (1939). «Oros». *RE XVIII/1*. Stuttgart: Metzler, 1177-83.
- Wendel, C. (1942). «Orthographie». *RE XVIII/2*. Stuttgart; Metzler, 1437-84.
- Wilson, N. (1984). «The Relation of Text and Commentary in Greek Books». Quasta, C.; Raffaelli, R. (a cura di), *Il libro e il testo = Atti del convegno nazionale* (Urbino, 20-23 settembre 1982). Urbino: Università degli Studi di Urbino, 103-10. <https://doi.org/10.1163/156852588X00688>.
- Wilson, N.W. (1996²). *Scholars of Byzantium*. London: Duckworth. (1^a ed. 1983).

Did Gorgias Coin *Rhetorike*? A Rereading of Plato's *Gorgias*

Maria Tanja Luzzatto

Università di Pisa, Italia

Abstract Thirty years after E. Schiappa's self-styled 'coining-of-*rhetorike* thesis', the assumption that *rhetorike* was invented by Plato in *Gorgias* (448d) is meeting with increasing consensus; yet the foundations of the 'revised' approach, besides contrasting with Aristotle's narrative and all our ancient sources, have never been examined in detail. Indeed, Plato's *Gorgias* is our main evidence to the contrary, since an unbiased reading of the dialogue very clearly points to the sophist from Leontini as the teacher who first 'disciplined' rhetoric and coined *rhetorike*. It is my aim to put Gorgias in context, and to reconsider in a different light both his relationship with the earlier *logon techne* and his statements about speech in *Helen*. The new discipline's powerful impact on contemporary politics seriously alarmed Plato, fuelling his attack against the sophist's school. Once we put Gorgias back in place, the absence of *rhetorike* in fifth-century texts is no longer an anomaly, and the missing word is readily found where it might be expected to appear.

Keywords Greek rhetoric. 'Revised' approach. Gorgias of Leontini. Plato's *Gorgias*. Sophistic. Alcidas.

Summary 1 Introduction. – 2 Assessing the Evidence: *What Was Gorgias?* – 3 Rhetoric-to-be: the Early Books. – 4 Disciplining Rhetoric. – 5 The Missing Word. – 6 *Rhetorike*, Lost and Found.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2020-02-04
Accepted	2020-03-20
Published	2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Luzzatto, M.T. (2020). "Did Gorgias Coin *Rhetorike*? A Rereading of Plato's *Gorgias*". *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 183-224.

DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2020/01/007

1 Introduction

Tum quae sciebat quisque docuit
(Quint. 3.2.3)

The title of this paper will immediately call to the mind of readers a well-known essay by E. Schiappa,¹ whose basic assumption is that ῥητορικὴ was coined by no other than Plato himself on the very page where we now meet the Greek word for the first time (*Grg.* 448d9), as “a conceptual target” and “a useful label... to use to contrast the nature of Isocrates’ (and others’) training from his own”. He did so, we are told, “in order to limit the sophistic art of λόγος to speaking in the assembly and the law-courts”, yet while inventing a disparaging term “for a skill he obviously mistrusted” Plato apparently succeeded in the historical paradox of giving an unforeseen impetus to the hated discipline. By severing the traditional links of the new *technē* with the sophistic movement and with the democratic revolutions of the fifth century, the so-called ‘revised’ approach dismisses both previous ‘standard’ accounts – G.A. Kennedy’s popular handbook (1963) being the prime target – and the whole of our ancient evidence, despite the fact that early witnesses are first-class and later ones show clear indication of relying on a single, but very authoritative source.² Moreover, the self-styled ‘coining-of-*rhetorike* thesis’ has implications that call into question rhetoric’s subsequent history no less than the time of its birth, and asks us to settle a complicated issue by trusting a single, all-important indicator (namely, the first occurrence of the new term in surviving Greek texts) in the face of a number of arguments to the contrary. But what about the indicator itself? Objections have been so far partial, timid and inadequate, mostly concentrating on the single word while losing sight of the way in which the shift to Plato and the Academy affected the overall picture. This is not to say that details are not important: in fact, many of them – *in primis* the correct meaning of τὴν καλουμένην ῥητορικὴν in *Gorgias* – ought to be decisive by themselves (*infra*, § 6), but since the revised approach is nevertheless steadily gaining acceptance,³ even in traditional quarters, I think a comprehensive

1 Schiappa 1990, 466-7 for the quoted passages. The essay is largely reproduced in Schiappa 1991, 40-9; 1999, 14-23. Later claims of the ‘thesis’ in Timmermann, Schiappa 2010 and Schiappa 2016. The same argument is tentatively advanced by Cole 1991, 2 (“the word *rhetoric* itself bears every indication of being a Platonic invention”), and 29 on Plato and Aristotle as “the true founders of rhetoric as well as of philosophy”.

2 Namely Aristotle’s lost *Synagoge technon*: for a possible reconstruction of the editorial format see Luzzatto 2008a, 193 ff.

3 See the rash pronouncements in Kalivoda, Zinsmaier 2005, 1423: “Mit Platons terminus ῥητορικὴ wird dann im 4. Jh. v.Chr. eine lexikalische und semasiologische Unterscheidung zwischen Theorie und Anwendung... vollzogen”, 1424: “das Wort ῥητορικὴ – und mit ihm

reappraisal of the problem is necessary, in order to prevent an ill-founded assumption from becoming so entrenched in studies of Greek rhetoric as to seriously handicap future research. My reply will be twofold. On the one hand, although it has long been fashionable among scholars to declare at the outset that Plato's choice of naming his dialogue after Gorgias does *not* entail a real relevance of the sophist's role in the debate to follow, I intend to bring the focus back on Gorgias himself and his 'profession'. On the other hand, while I agree with revisionist scholars in giving terms of art the importance they deserve, I am also persuaded that a strong cultural prejudice about the intellectual world of fifth-century Greece has resulted in a very serious misunderstanding of the correct relationship between the new discipline and the teaching methods that had been current before it. Yet before engaging in the fascinating quest for ancient Greek *rhetorike*, inevitably dwelling on what appear to me the shortcomings of the revised approach, I would also emphasize that I owe Schiappa a debt for drawing my renewed attention to Plato's *Gorgias* and the dialogue's main character. True, Schiappa's unflinching focus on *rhetorike* was meant to lead to Plato, but research is liable to take unexpected turnings, and it is by following the very same thread that I became increasingly aware that revisionist scholars, no less than traditional ones, had apparently lost sight of the obvious, and were guilty of taking no heed of Gorgias' personal role in shaping a new discipline that was going to be immensely successful. It is my aim in the following pages to put the missing piece back in place.

2 Assessing the Evidence: *What Was Gorgias?*

Gorgias lived to be more than a hundred years, a grand *sophos* from a bygone age, yet contemporary with teachers much younger than himself, Isocrates and Plato among them.⁴ Whichever experiment we choose in the fertile epoch that spans two centuries and the Greek world from West to East he was born with it, and we should not leave him outside the picture. He was a serious scholar, a sound teacher, and also a glamorous performer endowed with a unique, flamboyant style that caused a sensation in his time but soon was out of fashion (Arist. *Rh.* 3.1, 1404a26-28), to be blamed thereafter by stern teach-

das Konzept einer spezifischen Disziplin "Redekunst" – erscheint hingegen erst im frühen 4. Jh. v.Chr. bei Platon". A tactful compromise in Kennedy 1994, 3: "(*rhetorike*) apparently came into use in the circle of Socrates in the fifth century and first appears in Plato's dialogue *Gorgias*".

⁴ Quintilian's remark (3.1.9 *cum multis simul floruit*) is much to the point: this use of Gorgias' exceedingly long life to mark out the whole early season of rhetorical practice possibly goes back to Aristotle's *Synagoge* (the main source of §§ 8-12).

ers of rhetoric in ancient schools: memory of Gorgias mostly lingered on as a warning to pupils against poetic excesses, and the sophist's name was eventually used as a tag for oratorical *kitsch*.⁵ Yet during his lifetime Gorgias had won wide renown as an able *practical* teacher,⁶ offering a much sought-after training in politics and public speaking to rich youths who rushed to his school from all over the Greek world - in spite of the enormous fees he charged them for it. It so appears that we must reckon with two different sides of the same man. The colourful descriptions and widespread disapproval of the sophist's style bequeathed to us by ancient school tradition are only a part of the picture, and the short texts that have come down to us in a small Byzantine corpus cannot do full justice to the sophist's role as a teacher of the Greek élite. Indeed, in the author's own opinion, the praise of Helen is an intellectual entertainment for a discriminating public, a *paigion* as he calls it (*Hel.* 21): the true meaning of the word has been a matter for debate,⁷ but there is no avoiding the fact that it subtly reminds readers that *Helen* is not, at least not entirely, serious. These *epideixeis* were cleverly shaped for self-promotion, and Gorgias is willing to show his hand up to a point - but if you wanted the real thing, you had to pay for it.

The real thing is what we may find in Plato, who brings us face to face in his *Gorgias* with a gentlemanly, authoritative *sophistes* speaking about himself and his goals and methods, not lecturing on behalf of heroes from the mythical past. The very first lines inform us that Gorgias has just been entertaining his admiring Athenian hosts with a learned *epideixis*, but Socrates quickly waves it aside and questions Gorgias about his profession. From our point of view, Plato moves away from display pieces, such as the few that have come down to us, and brings to the fore the sophist's business as a successful teacher, setting him in a broader perspective in order to assess his (in Socrates' opinion, wholly bad) influence on younger generations. The first debate between Socrates and Gorgias (about 20 pages in Burnet's text) is followed by two increasingly longer ones, with pupils of different age and standing: first (30 pages) the Sicilian Polus, who has been studying the art of speech ἐπι τέχνη and is now a professional in his turn and the author of a book (*Grg.* 462b11), and after him (nearly 70 pages) Callicles, who is attached to Gorgias

5 Harsh judgements start in the first century, D.S. 12.53.4, D.H. *Lys.* 3.4, *Th.* 24.9. For later instances, Hermog. *Id.* 1.6, 249.2 and 2.9, 377.10 Rabe, Athanasius in *Prolegomenon sylloge*, 180.9 Rabe. Moderns follow: see the scathing and often quoted, yet unfair remark in Denniston 1952, 12.

6 To the point of being blamed by Aristotle for this very reason, *S.E.* 34, 184a1 ff.

7 Bibliography in Ioli 2013, 249 (add Segal 1962, 119; Schiappa 1999, 130 f.; Velardi 2001, 37). Anyhow παίγιον was a stock remark in display pieces, see Alcidi. *Soph.* 34 ἐν παιδιᾷ καὶ παρέργῳ.

ἐπὶ παιδείᾳ, as was deemed suitable for an ambitious young man of the Athenian élite.⁸ It has often been remarked⁹ that since most of the scene is occupied by Gorgias' pupils the dialogue is perhaps misnamed; however nobody has ever raised doubts about the original title, and what surprises us certainly did not surprise Plato, nor contemporary readers. Is it possible that they knew something very important and quite obvious about Gorgias that escapes us? To answer this, we must begin by stating that, despite appearances to the contrary, Socrates pursues from beginning to end a single and coherent line of argument, his whole enquiry taking its cue from Gorgias' claim on *rhetorike* in the opening pages. This is why, even if Polus and Callicles are deemed better fit to represent the updated views and characteristic harshness of intellectuals by the turn of the century, Plato feels justified in tracing their opinions back to the seminal force of the new discipline of 'rhetoric', as it had been shaped in earlier years by the distinguished foreign intellectual who had imported into mainland Greece this last achievement of the Greek West.

Let us review the few known facts. Sometime around 430 Gorgias moved on from previous scientific speculations¹⁰ to launch a new educational programme that enabled him to compete with other renowned sophists by claiming for himself a distinctive portion of Greek *paideia*. According to Plato, he used for it the word *rhetorike* and prided himself on teaching this and nothing else, and ancient authorities, from Cicero (*Brut.* 47) to late antique professors,¹¹ entered Gorgias among the first 'teachers of rhetoric' in Greece. So much is known, but we still miss many details. The reason for this lies in the fact that our later witnesses are seldom historically-minded: teachers were guided by considerations of usefulness and had little time to waste in satisfying curiosities about doctrines and handbooks that had long become obsolete. Rhetoric had been there for centuries as an established discipline and a widely accepted body of rules: when viewed in retrospect, the historical pattern became dimmer and less interesting at the farther end, with the exception of a few theoretical problems which could still be a matter of hot debate, such as the correct definition of *rhetorike*. As a memory of the past, besides providing a convenient link between Sicily and Athens, Gorgias mostly survived

8 The distinction in Pl. *Prt.* 312b3-4. According to Dodds 1959, 5 "Polus is the spiritual heir of Gorgias, Callicles the spiritual heir of Polus", but I see no reason for connecting Callicles with Polus; rather, Plato links both Polus and Callicles to Gorgias, as two distinct outcomes (the second more dangerous than the first) of the same school.

9 Already by ancient readers: see the debate about the *skopos* Plato had in mind as related by Olympiodorus (in *Grg.* 1.4, 3. 2-7 Westerink).

10 Olympiodorus (82 A 10 D-K) gives a plausible dating of Gorgias' Περὶ φύσεως to the 84th Olympiad (444/440; Porphyrius is the likely source). See also *infra*, § 4.

11 *Prolegomenon Sylloge* 4, 27.15; 5, 53.12; 13, 189.18; 17, 272.31 Rabe.

as the author of a celebrated, but seriously flawed ‘definition’ of rhetoric (πειθοῦς δημιουργός, *infra*) whose very weakness offered an opportunity for a useful lesson in logic: the simple framework was taken from Aristotle's *Synagoge*, and people who wanted to know more about the ancient sophist could always go back to it.¹² Our needs, of course, are quite different. Since we have no use for rhetoric as a general classroom practice, our main interest lies in historical and philological reconstruction of lost authors and works, and it has long been known that the Greek word *rhetorike* first occurs in Plato's *Gorgias*: hence, if we take the opening pages of the dialogue at face value, the sophist and his school notoriously specialized in the discipline and used *rhetorike* as their own prized possession. It should logically follow that for anyone interested in tracing the birth of Greek rhetoric Gorgias should be a key figure. Indeed, we might expect ‘revised’ approaches in particular to enhance the sophist's role, given their sensitivity to technical vocabulary, but surprisingly enough they rather agree with traditional histories in playing down the sophist's part as that of a self-conscious stylist with little or no influence on the ‘disciplining’ of discourse. This is a sharp contrast to Plato, who shows no interest at all for Gorgias' literary and stylistic merits, yet is seriously worried about his powerful impact upon the education of would-be Athenian politicians. Even if the philosopher has a poor opinion of Gorgias as an expert in dialectics, he is far from underestimating him as a teacher *in his own field*: Socrates' passionate defence of the need for a moral basis to education stems from a deep concern about the dangers of training ambitious and unscrupulous young people in “‘rhetoric’, as it is called”. For his part, Plato will not treat Gorgias lightly and in this matter we had better follow his judgement.

However, I am well aware of a major obstacle. Any search for historical evidence on the sophists in Plato's dialogues is highly controversial and few scholars will subscribe to his reliability as a witness: a touch of irony and artistic parody are felt to be much more in line with the philosopher's taste for dramatic representation. This is especially true of sophists who appear vain and less serious to modern eyes, and as a rhetor of “dazzling insincerity” and an “indefatigable stylist” specializing in “verbal magic” Gorgias readily falls into this class. I quote these judgements from Eric Dodds' highly influential commentary (1959, 8) which appears deeply disappointing, however great its other merits, when it comes to the sophist who gives the dialogue its name. Of course, there are cases when Dodds will not deny that opinions expressed by Gorgias as a character in the dialogue may well belong to the historical person, but in his general assess-

¹² Contrary to current views, I believe that evidence has emerged that Aristotle's work was still available in the fifth century A.D., see Luzzatto 2013.

ment Gorgias is *never* important: he is a mere plaything in Socrates' hands, and his poor performance is only instrumental in giving Plato the opportunity to better further his own line of argument. This kind of prejudice is not confined to *Gorgias* and explains, by the way, the often erratic choice of passages from Plato in Section C (Ältere Sophistik) of Diels-Kranz *Vorsokratiker*. In Gorgias' case, a striking example is the absence of the single most significant pronouncement made by the sophist about the art he has been teaching, although Diels prints in the same section two strictly related statements made by him just a few lines before and after it.¹³ But even passages that figure in Diels' collection are rarely deemed to be faithful reports, let alone exact quotations:

For scholars interested in historically accurate appraisal of Socrates and contemporary sophists such as Gorgias and Protagoras, it is frustrating that few primary sources survive. Plato's work, just one generation removed, is a rich target for the recovery of lost information. But the lifelike atmosphere that pervades Plato's dialogues is the result of an artistic technique intended to engage readers, not an invitation to scholars of later generations to use the dialogues for historical reconstruction... Plato's dialogues are vehicles for advancing his own philosophical and educational agenda.

These words¹⁴ aptly summarize an attitude that is deeply ingrained and has found a broad consensus. It has the advantage, among others, of simplifying the task of modern commentators by giving them a free hand in dealing with any reported fact or opinion which might not square with preconceived ideas about the complex intellectual world that had shaped Plato's philosophy. Yet Plato did not move in a vacuum: on the contrary, he reaped the fruits of an extraordinary intellectual season and reacted step by step to challenges posed by previous thinkers. The "lifelike atmosphere" of his dialogues mirrors the world of his youth, a world that had been very real to him: it would have taken a second-rate writer to use fiction when life was such a rich and exciting source of inspiration, and only a disreputable scholar would engage in sham debates with mock sophists while leaving without answer serious opinions that were still highly influential. In a world where the sophists were leading figures, often much bet-

13 *Grg.* 450b (rhetoric as being *περὶ λόγους*) and 453a (*πειθοῦς δημιουργός*) are VS 82 A 27-28, but Diels skips 452e, see *infra*. As a consequence, the fundamental passage is still missing in the valuable Loeb by Laks, Most 2016, where passages from Plato are conveniently placed in a separate 'appendix'.

14 Yunis 2007, 76. Compare Dodds 1959, 192 "my own feeling is that parody is more likely in Plato than *verbatim* quotation", but even quotations that are not literal need not be fictional.

ter known to the reading public than Plato himself (and this was certainly true at the early time when he wrote *Gorgias*) and where their books were widely circulated, Plato could not have used Gorgias or Protagoras or Hippias as fictional spokesmen of unlikely statements they had never made without immediately bringing discredit on his own replies to them. True, he was not an historian, but by choosing dialogue instead of narrative he was not just committing himself to 'drama' as a literary pursuit. On the contrary, the dialectical format allowed him to discuss important topics with past members of the intellectual community, notwithstanding distance in time and place, and to engage in serious debates which could not disregard *scholarly* accuracy: when Socrates/Plato takes issue with opinions voiced by celebrated sophists we may reasonably surmise that he refers to their authenticated beliefs, since fake copies could be easily detected and would never deceive contemporary readers.

In the case of *Gorgias*, let me first advance a negative proof of this. Even a hasty reader cannot fail to notice that in the last two thirds of the dialogue Gorgias fades away and no more takes part in the discussion with Socrates, yet three brief but well timed remarks (464a, 497b, 506a) show that Plato is at pains to remind his readers that the sophist is still *present* on the scene; indeed, he will not leave it until the very end. Since Plato could easily have found an excuse for removing Gorgias altogether from the group of participants, it should logically follow that the sophist's silences after 464b are no less deliberate than his active involvement in the first part of the dialogue, and the simplest explanation is that while Gorgias, in Plato's opinion, must stay on and thus accept full responsibility for the ideas and attitudes he had been instrumental in passing on to the younger generations, yet he can no longer engage in the debate, once it turns off into directions unknown to him. The historical Gorgias had never been confronted with Socrates'/Plato's idea of *rhetorike* and Plato, for his part, will not put in his mouth counter-arguments that could not possibly belong to him.¹⁵ The crude analogy between rhetoric and cookery drawn by Socrates (464b ff.) is a shocking and unforeseen development which effectively breaks the dialogue in two sections: by casting his classification of the disciplines in the form of a mathematical proportion Socrates echoes one of the sophist's character-

15 This explanation of Polus' and Callicles' parts in the debate makes better sense to my mind of the dialogue's thoughtful structure; I cannot persuade myself that Gorgias' disciples "interviennent pour lui porter secours" because of his "faiblesse conceptuelle", Noel 2004, 133. It seems to me that such a reading mistakes for a lack of confidence on Gorgias' part the courteous attitude and complacency of an old teacher dealing with an unduly harsh and extravagant attack. Socrates and Gorgias are worlds apart and neither one is willing to change his mind.

istic *clichés*¹⁶ at the very moment when he starts moving away from him, a final bow to a respected teacher of the near past. The same holds true of Gorgias' relapse into silence after his brief remarks in 497b and 506a, when he rebukes both Polus and Callicles for not letting Socrates refute their arguments on his own terms: as a master of *elenchos* he is giving his two former pupils a lesson in fair play that is in keeping with his portrait throughout the dialogue and may well have been a historical trait of the man, but both times he will not – that is, he *can* not – take part in a debate that is steadily moving beyond his known interests and, we might say, his time of life. After 464b Plato ventures into a different world, and the aged fifth-century thinker is left far behind. As long as nothing contradicts this, a strong case must be made for Plato's general accuracy in reporting what Gorgias did or did *not* say.

Once we assume that Plato deliberately avoids ascribing opinions to Gorgias that lacked sure evidence, we ought conversely to trust him when he reports the sophist's ideas in the opening pages of the dialogue. Starting at 449d, Socrates' dialectical manoeuvre successfully elicits from Gorgias three fundamental statements about (a) the nature, (b) the scope and (c) the definition of *rhetorike* (452d, 453a, 454b) that will eventually enable Plato, in the debate to follow, to test his own educational programme against Gorgias' successful school. This is correct scholarly procedure: though very unequal in length, the two sections of the dialogue – before and after the turning point at 464a – reflect Plato's careful summing up of the historical development of 'rhetoric' up to the time when he opened the Academy, somewhere in the second decade of the fourth century. If, moreover, statements made by Gorgias in the first section can be fitted in a coherent whole and related in a meaningful way to earlier teaching methods, a historical and technical reading of *Gorgias* 452d-453a will strongly gain in plausibility. This is a really crucial point, because it will show that in Plato's authoritative view Gorgias was not just one of a number of fifth – and fourth-century professionals who taught 'rhetoric', but has been chosen as *the* representative of the discipline because he had fixed new boundaries to it, and given it a new name to match. That name was, very aptly, *rhetorike*. It should come as no surprise that ancient rhetoric was 'invented' by no other than a *rhetor*: "and an excellent one at that, Socrates" (*Grg.* 449a7).

This conclusion runs contrary to generally held views about Gorgias. True, he fares better than Corax and Tisias, his two less glamorous fellow Sicilians who vanish altogether into legend,¹⁷ and re-

16 Cf. *Gorg. Hel.* 14, and Dodds 1959, 227.

17 The problem does not concern us here, but in the face of Aristotle's clear evidence I think that even this assumption is quite unlikely, Luzzatto 2008a, 207 ff..

visionist scholars will at least grant him a 'predisciplinary' status,¹⁸ but it is now usual to represent early rhetoric as an entirely Athenian affair, and the cultural interchange with the Greek West no longer plays a part in it. This is a complete reversal of our ancient evidence and should not be accepted lightheartedly, yet novelty has its appeal and even otherwise traditionally-minded scholars now openly indulge in piecemeal additions of new, fashionable theories, apparently unperturbed by the historical havoc they might cause in doing so. Even the few scholars who have so far attempted to refute the 'coining-of-*rhetorike* thesis' show no awareness of Gorgias' possible role in settling the dispute, and the fewer still who incidentally suspected the truth¹⁹ appear to lay so little faith in it, as to miss altogether its fundamental importance for the history of the discipline. Yet if we accept Plato's portrait, the sophist from Leontini comes to the fore as a leading character in the narrative of early Greek rhetoric, and the current view of a late birth of the discipline in the fourth century will be no longer tenable.

3 Rhetoric-to-be: the Early Books

This is not to say that I don't agree with giving key terms the importance they deserve; indeed, I consider the focus on *rhetorike* a truly valuable suggestion, that has unfortunately led to mistaken inferences and serious misunderstandings. Past scholars may be mildly blamed for applying 'rhetoric' to authors who still did not use the word, but this is far from saying that in tracing the origins of the discipline back to ancient Syracuse they implied that *Cole's and Schiappa's rhetoric* was born full-fledged in Sicily by the middle of the fifth century. Criticism on this point is misleading: as Aristotle would have it, by playing with *homonymia*, revisionist scholars are guilty of neglecting their own principles, because they impose on early Greek *rhetorike* a foreign meaning – that is, "what we would now call Rhetoric as a discipline or rhetorical theory".²⁰ A valuable pointer has

18 See Schiappa 1999, 109 on Gorgias' "undeclared theory", and 131: "Gorgias wrote and spoke a generation before Rhetoric was recognized as a distinct "discipline"".

19 Mariß 2002, 97, in her very thorough and important commentary on Alcidas, comes very close to the truth: "als 'Erfinder' von ῥητορικὴ kommt Alcidas wohl nicht in Frage. Vielleicht ist er auch in diesem Punkt seinem Lehrer Gorgias verpflichtet: die Stellen bei Platon könnten durchaus für Gorgias als Inventor des Ausdrucks sprechen". A very sound conclusion, and I hope to prove that we can dispense with the residual doubts. See also Noel 2004, 136 "le Gorgias historique en fut, sinon l'inventeur, du moins le plus remarquable représentant", but she otherwise compromises with 'revisionist' beliefs, see Noel 2004, 141, 148; 2003, 5, 9.

20 Schiappa 1999, 22 (italics added; see also 16, 34); and Schiappa 1990, 469 "the development of what is now called rhetorical theory", 470 "rhetoric as we typically think of it".

thus been misconstrued in the light of contemporary disciplinary expectations. To avoid further confusion, care should be taken to clear up the different meanings of the all-important word in ancient and modern times, but 'revised' approaches are deliberately equivocal about this point. Schiappa's whole inquiry revolves around rhetoric's birth as the *ultimate* theoretical achievement: once it is 'conceptualized' in Plato's mind, rhetoric is both self-conscious and fully developed, the momentous act of calling it by its name effectively setting fourth-century theorizing apart from anything achieved before it in the same field, but under a different heading. The highly dogmatic approach cancels previous studies at a stroke and replaces the long history of Greek rhetoric, with its rich variety of authors and books and systems and teaching practices, with the single "watershed event"²¹ of the supposed coining of the new name in *Gorgias*. Both Cole and Schiappa are so keen on denying the existence of rhetoric before Plato as to take no notice of the disquieting fact that Greek rhetoric *after* Plato has very little to do with the philosopher, while owing very much to earlier systems, hastily dubbed 'predisciplinary', and readers are left with the uneasy feeling that rhetoric suddenly came into being, only to stand still ever after.²² Should we press this line of argument, most of our Greek texts will fail to meet the standard of a true disciplinary status, and the resulting paradox shows that we simply cannot look out for Greek *rhetorike* without being first agreed on the actual meaning of the word.

This is where *homonymia* has laid its trap. Ancient *rhetorike* sounds the same as our rhetoric, but the resemblance is otherwise deceptive. We have long since cut our ties with Greek (and Roman) school practice and "what we would now call Rhetoric" no longer is what Greeks called by that name. Is it wise to draw a sharp line between terms of art that were used in the fifth century or in the fourth - that is, between technical words that were anyhow used by the same people in the same cultural context at one or two generations' distance - only to readily merge into one ancient and modern 'conceptualizations' of rhetoric that are more than two millennia apart? In revised approaches the ubiquitous reference to a self-evident 'rhetorical theory' effectively blurs historical differences by implying that Rhetoric as such - with a capital letter - only needs to be called by its name to come into existence. But the truth is that by assuming that the conceptual spaces of ancient and modern rhetoric

²¹ Timmermann, Schiappa 2010, 9.

²² Cole 1991, 12 makes the inference explicit when he states at the outset that Plato and Aristotle "provide the foundations for rhetoric as taught and practiced throughout the rest of antiquity, the Middle Ages, and well into modern times" (cf. Cole 1991, 22). One wonders: did Cole ever read Quintilian or Hermogenes, Apsines or Fortunatianus? Whichever rhetoric he is speaking about, it is not what we meet in available ancient texts.

are basically the same, Cole and Schiappa end by losing sight of the main issue: while purporting to trace the birth of Greek rhetoric in fourth-century Athens, they rather engage in finding out the possible origins, on Greek soil, of the nearest ancient equivalent of a very contemporary 'rhetorical theory'.

To make sense of Greek *rhetorike*, we should ask the Greeks themselves, rather than relying on dubious descriptions of our own making. To begin with, ancient teachers did not view rhetoric as *theory*, but as a practical *training* in public speaking, the two main fields of action being the lawcourts and the political assemblies, and technical advice was thought out accordingly, not all at once. We know for sure that a first nucleus of 'rhetoric-to-be' originated as an exclusively heuristic technique for the needs of litigants in the people's *dikasteria*, where the constraints of court proceedings and the repetition of similar cases favoured analysis, making it easier for speeches to fall into a fixed pattern. The fifth-century *Technai*, the 'how to' handbooks whose somewhat scandalous existence is proved beyond doubt by Isocrates, Plato and Aristotle, offered a strictly utilitarian, orderly outline of the points to be discussed, and the triviality of debates held in the people's courts explains the unfavourable reactions to the new written medium, as well as to the distinctive school idiom that went with it, on the part of more ambitious teachers, ranging from Plato's undisguised hostility, to Isocrates' superior attitude, and Aristotle's determination to play down dicanic eloquence, albeit realizing that this was the very kind of ability most people sought to achieve.²³ However, Cole and Schiappa only mention the fifth-century judicial technique in passing and quickly wave it aside, as showing that whatever Tisias did, it had nothing to do with "rhetoric narrowly conceived" (Cole 1991, 97). But the truth is that all along the history of 'rhetoric' - in the *Greek* sense of the word - written instructions for the law courts remained first and foremost, so that it should come as no surprise that, what ancient rhetoric could never do without, should have been there from the beginning. Our different expectations cannot call into question the nature of the early *Technai*: on the contrary, their actual contents show that our current 'conceptualizations' of rhetoric will not apply to the Greek discipline, and that "the transition from poetry to prose, myth to reason, and orality to

23 See, in order of time, Isocrates' attack against the authors of earlier books, 13.19 (οἱ πρὸ ἡμῶν γενόμενοι καὶ τὰς καλουμένας Τέχνας γράψαι τολμήσαντες) who professed to teach how to plead one's case in court (ὑπέσχοντο δικάζεσθαι διδάξειν); Plato's survey of the same books in *Phdr.* 266d5 ff. (ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις, and 267a2 ἐν κατηγορίᾳ τε καὶ ἀπολογίᾳ) and Arist. *Rh.* 1.1, 1354b26 "they all endeavour to give rules for pleading one's case in court" (δικάζεσθαι, and 1355a20 δικολογείν).

literacy” has nothing to do with it:²⁴ ancient litigants did not set out to rival poetic performances,²⁵ and practical advice for winning one's case in the *dikasteria* had no possible association with myth.

Having thus cleared the ground from improper ‘rhetorics’, we can move a step further and face the main challenge launched by Schiappa. Only let me turn his argument the other way round: given the fact that fifth-century authors supplied instructions that were felt by ancient teachers, from Aristotle onwards, as belonging to rhetoric – indeed, as the first promising nucleus of the discipline – why did the earlier books still not use the word? To begin with, we know this for a fact, not because the data-base of the Thesaurus tells us so (since all these books are lost, the word would not be there anyhow), but because Plato, in a well-known passage, pointedly reports the standard title of fifth-century *Technai*²⁶ and *rhetorike* is not where we should obviously expect it to be. Cole lightly rejects Plato's first-class evidence about these early books on the wrong assumption that a division of speeches in a fixed number of ‘parts’ must be “of Socrates’ own devising”, since “the whole notion of a proper, inevitable order of presentation with the first things first, last things last... is typically Platonic”,²⁷ but an attentive reader will sense at once that in the philosopher's opinion the authors under review, while pretending to offer a (pseudo)scientific arrangement, are making use of a very improper order. From the very first Plato highlights the authors’ obsession with dissecting speeches and with separately naming and numbering the resulting parts, in order to supply prospective users with an easy ‘fill-in-the-blank’ pattern for their own defence or prosecution: by representing the fifth-century *Technai* as random collections of model speeches revised approaches have missed the very point of Socrates’ criticism. Routine speeches for pleading one's case in the people's *dikasteria* were a logographer's job, and they would not appeal to Plato, but as an educator he was interested in new teaching methods and the *logon technai* of his youth, however trivial their contents, had been something of a revolution in the field. By exploiting

24 Schiappa, Hamm 2007, 19, on the opposition between “rational self-consciousness and literacy” and “association with orality and myth”. Also Schiappa 1991, 54 ff.; 1999, 11 f.; 2016, 2.

25 Cole 1991, x, xi; 28 f. “a new form of discourse (*artistic – that is, rhetorical – prose*) capable of rivaling poetic performances” (italics added); 29 “protorhetorical fifth-century efforts at replacing or supplementing the hitherto dominant poetic mode”.

26 *Phdr.* 266d5-6 and 266c2-3 τοῦτο ἐκεῖνό ἐστιν ἢ λόγων τέχνη, mentioning Thrasymachos “and the others”.

27 Cole 1991, 131. As for the remark (Schiappa 1999, 37) that “Plato's description seems to fit fourth-century writings such as the *Rhetoric* to Alexander better than anything known from the fifth century” any likeness is due to the fact that traditional patterns are still at work in the later treatise; see Chiron 2003, 564; Noel 2013, 68.

the written medium in an unusual way they arranged instructions in separate 'boxes', storing them where it would be easy and fast to search them out; and the fixed order that went with them, far from being "of Socrates' own devising", was based on expert consideration of court procedure, so as to make the most of the severely limited time allotted for trials. The new, crafty device for 'storage and retrieval' of needed information worked as a cheap substitute for logography as well as teaching, ingeniously contrived by professionals for the use of laymen, and thus made available to innocent and guilty people alike. This is why it both interests Plato and seriously worries him, as a conspicuous example of books "rolling about" in everybody's hands (*Phdr.* 275e), dangerous books that meddled in *dike* with clever ready-made answers, but no morals and no true learning.

It so happened that by the middle of the fifth century the strict rules for debate in the newly established *dikasteria* gradually fashioned a new kind of public speech,²⁸ which in turn gave birth to an early, written and prescriptive format, a much needed 'how to' book for litigants. In the *dikasteria* citizens were requested to plead on their own behalf and judgements could not be repealed. The clash of arguments and emotions enacted in ancient trials effectively staged a popular drama of sorts, where anybody might be compelled to play a part some time in life, and since most cases going to court resembled each other enough to suggest a standard course of action, sophists promptly took advantage of the fact: Protagoras and Antiphon, Tisias and Lysias, Thrasymachus and Theodorus and others we know little or nothing about, each and all helped in devising ways to turn strong the arguments of the weaker between two opposed parties, giving impetus to a novel "art of speeches" (*λόγων τέχνη*). Scholars have long since remarked upon the importance of judicial oratory in the fifth century, but to state that the early *Technai* mostly handled court cases subtly distorts the truth, because they *only* handled court cases and knew of no others. When Tisias of Syracuse circulated his book, the ability to plead one's own case in court was self-contained and not yet part of a broader discipline: a description of early *logon techne* as offering counsel's advice in legal action is much more to the point than any reference to rhetoric, as we generally think about it.²⁹ Indeed, the usual modern translations of Plato's and Aristot-

28 Events are dated within narrow limits, since *dikasteria* were introduced in Syracuse in 467/6 and a few years later in Athens, when Ephialtes transferred powers from the Areopagus to the people's courts in 462. The basic facts were reported by Aristotle (the source of Cic. *Brut.* 46).

29 But of course this was inchoate rhetoric from the Greek point of view, since precepts were arranged in order to supply litigants with a convenient plan for delivering real speeches in a trial, and were suited to the different needs of a single accuser or defendant. This is clearly borne out by the reported sketch in Plato (*Phdr.* 266d-267d),

le's *logon technē* with 'art of speech' and 'art of rhetoric' are surely wrong. Revised approaches rightly argued as much as far as 'rhetoric' goes, but their own use of 'speech' in the singular is no less mistaken, since in Plato and Aristotle the name always appears in the plural, and refers to the two opposite pairs of speeches by the accuser and the defendant, thus setting the *technē* from Syracuse alongside Protagoras' "two-*logoi*" theory. On the contrary, the apparently negligible shift to an "art of speech", in the singular, allows for a general, capitalized *Logos* to replace the limited and very practical contents of the fifth-century books, thus bringing them into line, out of deference to a cultural stereotype, with a predisciplinary 'mythic-poetic' tradition:

Prior to the fourth century, λόγος and λέγειν were used to describe what later would be called rhetoric. Both terms are far broader in their meanings than is the term ῥητορικὴ, hence the appearance of ῥητορικὴ signals a new level of specificity and conceptual clarity concerning different verbal arts. (Schiappa 1990, 458)³⁰

But the early *technē*'s exclusive concern with teaching how to plead in the *dikasteria* belies any such "holistic" notion of *logos*. Mention of "speeches" in the books' title without further qualification should either refer to all speeches, or to a single and well-known class of them: the former of course must be ruled out – which explains, by the way, why the old label slowly fell in disuse,³¹ when new kinds of political speeches were included. Schiappa underlines the use of *logos* as being "one of the most equivocal terms in Greek language",³² but the argument is misplaced. The word's wide range of meanings is a fact of the Greek language and its history, but the lists in our dictionaries are offered for choice: as a rule, only one meaning at a time will apply in a definite context and no ancient speaker would think of *logos* as being "equivocal". A learned writer might choose to play with the term and to expand its meaning on purpose, but this is quite exceptional and there will be sure pointers to it: the naive idea that

and must not be mistaken for sophistic constitutional theory, Schiappa 1991, 52 and 1999, 44.

30 Cf. Schiappa 1999, 68, 70; Timmermann, Schiappa 2010, 10-11; Cole 1991, 98 "the phrase *logon technē* can also designate the oral art of which the written *technē* is a record; and it has the wide range of meaning one would expect, given the fact that *logos* can refer to "reason" or "reasoning" as well as "speech"".

31 At the beginning of the fourth century Alcidas (*Soph.* 15) may still use λόγων τέχνας, but in the plural, alongside 'rhetoric' (*Soph.* 1-2) to mean general speaking instructions.

32 Schiappa 1999, 54 and 76 "one of the most overworked words", 124 "a notoriously polysemous term".

any instance of the word was susceptible of carrying the full range of its known meanings is seriously mistaken. Mention of “speeches” in plain practical books, offering a system of ‘parts’ that was patently devised for litigants in a trial, would not be in the least equivocal. While rightly calling attention to the difference between ‘rhetoric’ and its earlier counterpart, Schiappa makes a bad use of it by reversing the historical process and working on the wrong assumption that a narrow fourth-century *rhetorike* was born out of the larger fifth-century category of *logos*. But the truth is that rhetoric followed the normal course: it was born small as a “technique of speeches” for use in the people’s *dikasteria*, to grow larger when the ingenious system of rules devised in Doric Sicily for planning speeches of accusation and defence was expanded to a multi-genre discipline by the Ionian sophist who had been working much of his life side by side with the Greek thinkers in the West.

4 Disciplining Rhetoric

Plato, of course, was born too late to have a part in this process: the first disciplining of discourse in Greece was worked out by earlier teachers, and as an intellectual from Leontini and an adult man when the democratic revolution took place in nearby Syracuse Gorgias was acquainted with the new speech ‘technology’ from the start. We have conclusive evidence of his personal association with its leading characters, and Plato lets him make a grand entrance in Tisias’ company (*Phdr.* 267a6-b2), artfully exploiting the rhythmical pattern of both names to add a touch of mock solemnity – a trick he delights in when conjuring up Gorgias’ resonant performances.³³ The implication is that they had both played an active role in exporting techniques for public speech from the Greek West: as far as we know, Tisias’ whole career revolved around court cases, but Gorgias went a step further. As the member of a distinguished family in Leontini, he had acquired a broad education in science, philosophy, and politics, and by 427 he was acting as *archipresbeutes* for his native city, advocating from the Athenian people alliance and military help against Syracuse with a memorable appeal to the common Ionian ancestry.³⁴

³³ *Phdr.* 267a6 Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἑάσομεν εὔδειν κτλ. The peculiar δὲ... τε coordination couples the two Sicilians sophists in a perfect trochaic dimeter followed by aeolic cola, εὔδειν being added after ἑάσομεν for euphony and rhythm (the ‘adonius’ is replicated at short distance, a7 and b1). This is clearly contrived, all the more so considering the sudden elevation in style after the very plain technical text preceding it, and the far-fetched metaphor from sleep might well be a quotation of Gorgias himself.

³⁴ D.S. 12.53.2; cf. Thuc. 3.86.3 and Pl. *Hp.ma.* 282b4-7. On the importance of the relationship between Leontini and Athens for the history of rhetoric see Enos 1992.

But in the end Syracuse won, and as the tide turned Leontini underwent civil strife and massive changes in population,³⁵ making life in his homeland impossible for Gorgias: in forced self-exile he moved to mainland Greece and finally settled in rich and neutral Thessaly, his personal interests shifting accordingly from local politics to pan-hellenic propaganda – and the teaching of *rhetorike*. Both stages of the sophist's long career have found their way in Plato's dialogues, but mention of Gorgias in the *Phaedrus* passage is only incidental, the philosopher's focus being rather on Tisias' clever booklet. On the contrary, in his earlier dialogue a much older Gorgias figures as the main character and Plato's chosen competitor at the time when the Academy was being founded: confrontation with the sophist and his pupils is personal, bitter and polemical, rewarding readers of *Gorgias* with a unique insight into the most renowned and expensive 'school of politics' in Greece. The *logon techne* of the *Phaedrus* passage plays here no part at all and the very words are never met in the dialogue, whereas *rhetorike* literally explodes, totalling over a hundred occurrences, a frequency nowhere else to be found and even thrice the number of instances in the whole of Aristotle's *Rhetoric*. Moreover, although *rhetorike* – by then the usual word – is sparsely used in the *Phaedrus* too, Plato is very careful to avoid it whenever referring to Tisias. Yet Schiappa (1990, 458) rules out the possibility that Gorgias ever used it, since “prior to the fourth century, *λόγος* and *λέγειν* were used to describe what later would be called rhetoric”; but this means begging the question, because the late appearance of 'rhetoric' will only follow if *Gorgias* is fictional. As to the surprising statement that “there is no evidence that Gorgias ever used the word “rhetoric” other than the Platonic dialogue named after him” (Schiappa 1990, 459), most readers will feel that Plato should be enough, and the absence of rhetoric' in *Gorgias' Helen* is a misleading argument, since the arts of seduction and a lover's beguiling words do not fall within the domain of public speech – a point Schiappa himself makes when he assumes that *rhetorike* might have been coined “in order to limit the sophistic art of *λόγος* to speaking in the assembly and the law-courts” (Schiappa 1990, 466). Worse still, we are confronted with the disconcerting statement that “Gorgias' explicit declaration at 449a5 that he teaches the art of oratory would have been a clear signal to fourth-century readers that the target of the passage was Isocrates”, with Polus and Chaerephon “perhaps symbolically paralleling the conflict between Isocrates and Plato” (Schiappa 1990, 465). Schiappa hints at “thinly veiled references to Isocrates”,

35 Evidence on Leontini in the years 424-416 is supplied by Thuc. 5.4.2-6, 6.6.2, 8.2, 50.4 and D.S. 12.83.1, 13.89.4, 95.3, 113.4; by 403 the city had been emptied of its population, D.S. 14.15.1.

but gives no instances, and I fail to understand why Plato's tortuous behaviour should have been so transparent to fourth-century readers, who were acquainted with Isocrates as a proud teacher of *philosophia* – and Plato for one says as much in the only passage where he refers to the rival by name (*Phdr.* 279a9-10). I consider this kind of guesswork seriously mistaken. Moreover, if we agree on the early date of Plato's dialogue, Isocrates' pupils would be too young for the philosopher to pass judgement on their outcome in adult life, and the type of the strong-willed, utterly unscrupulous politician depicted by Socrates in *Gorgias* would be anyhow a very odd choice on his part, given Isocrates' mild and moderate stance. Callicles' outlook in life is not Isocratean at all, but mirrors the wild ambitions of a war generation that Plato knew only too well, because it had been his own. From his point of view, both Polus and Callicles belonged to a proud world that was meeting defeat – the warped heirs of a bold, mistaken education which had nothing possibly in common with Isocrates' cautious attitude and his very respectable school of 'humanities'. But we may find a very near match for Callicles in the vivid portrait by Xenophon of the Beotian Proxenos, who "had payed his fee to Gorgias of Leontini" in order to achieve quickly "great fame and great power and great wealth" (*infra*); just as we may presume for Callicles, he aimed at glory, and died young a cruel death. Gorgias had been the teacher of both and of the likes of them: this is what Plato's dialogue is about, and the new *rhetorike* attacked by Socrates has nothing to do with Isocrates but is, neither more nor less, Gorgias' well-known and much sought-after teaching programme. Thus, when Schiappa asks himself "why would Plato invent a term for a skill he obviously mistrusted?" (1990, 464) the plain answer is, in my opinion, that he did nothing of the kind. Rhetoric was not 'invented' out of spite for a next door competitor; on the contrary, had the word (and the thing) not been already there, Plato would never have written the *Gorgias* as we have it. The truth is that *rhetorike* was born positive, the perfect word for an eminently Greek discipline combining skilled public speech with leadership and personal *doxa*, and the term bears the distinctive mark of the free citizen pursuing success in the ancient city-state. This is what rich young people all over the Greek world were looking for, and Gorgias met the demand by offering a very clear-cut educational target, equipped with an effective training of his own devising. Aristotle (*S.E.* 34,183b38) calls it Gorgias' *pragmateia*: as we may surmise, a 'full-immersion' daily routine where pupils were made to learn and rehearse patterns of argument they would be likely to meet and need most often in real life. When Plato attacks him, rhetoric had been the sophist's avowed profession for decades: true, the momentous word first occurs in a text by Plato, but Plato is putting it in Gorgias' mouth, and this should be the one "clear signal" to past and present readers alike.

There were good reasons for Gorgias not to deliver his teaching in book form. To begin with, while early written instructions had been thought out for the special needs of adult litigants in the people's *dikasteria* and did not address themselves to the task of educating pupils, Gorgias set out from the first to train young boys in a variety of speaking skills, to be used later in life as a means of a successful political career. The implied higher social standing and the ambitions of leadership called for a shift of emphasis from judicial to symbouleutic eloquence and entailed using different teaching methods. Speeches in defence or prosecution could be carefully planned in advance, but speaking in the people's assembly required the ability to meet unexpected events and unforeseen attacks from political opponents with extempore speeches, and called for a flexible pedagogy, with levels of difficulty slowly increasing from simple drills for beginners to a satisfactory command of important political topics. Gorgias' *pragmateia* could not do without some such standardisation of practical exercises to be rehearsed in the classroom under the teacher's expert guide: these are the handy, ready-made *logoi* Aristotle hints at,³⁶ and the sophist's personal, recorded proficiency in extempore speech³⁷ must be viewed as strictly related to his teaching methods.

But not even Gorgias, for all his self-assurance and verbal virtuosity, would claim to teach his pupils every possible kind of speech, and in Plato's dialogue he says as much, promptly agreeing that *rhetorike* is about *logoi*, but not all of them (*Grg.* 449e1-4). When pressed by Socrates to tell exactly which, he presents his opponent with a set list, each kind of speech being associated for clarity with its prospective hearers and the proper places of delivery:

What I mean is the ability to persuade, by using speeches, judges in a *dikasterion*, and members of the council in a *bouleuterion*, and assembled citizens in an *ekklesia* and in any other meeting place, provided the meeting concerns citizens as such.³⁸

This is, if ever there was one, Greek rhetoric's true birth certificate. Being quite unperturbed by Socrates' delaying manoeuvre (beginning at 449e5), Gorgias patiently resumes his own line of argument and his reply comes ready and punctilious, as it might be expected

36 The half-humorous description of Gorgias' eristics-like teaching method most likely refers to single arguments, topics, means of proof etc., certainly not whole speeches, least of all epideictic showpieces like *Helen* or *Palamedes*.

37 Philostr. *VS* 1.1, 1.9.3, cf. Quint. 2.21.21.

38 *Grg.* 452e1-4 τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικός σύλλογος γίγνηται.

of a long-time teacher; he is neither evasive nor faltering, and in the very next lines it is only left for him to sum up rhetoric in a beautifully simple *kephalaion* (453a2 *πειθοῦς δημιουργός*).³⁹ Socrates of course is not satisfied, yet from his own point of view Gorgias states the contents of his teaching plainly and fairly. But unlike Socrates, he is a man of business, and the issue of a truly scientific, self-contained definition of *rhetorike* is not raised by him: to the sophist's mind, *peithous demiourgos* is rather a clever catchword for prospective pupils, and we may be sure that it worked very well that way. As for his public profession, the sophist's *epangelma*, he had already disclosed its full terms in the words quoted above, where he expounds the different kinds of speeches practised in his school, the earlier technique of speeches for the law courts opening the series as the first item of the list ("the ability to persuade, by using speeches, judges in a *dikasterion*"), and the total number being increased to cover the whole spectrum of political activity. From our standpoint, these words will immediately call to mind rhetoric's later division in the three *genera causarum* and it might be tempting to consider them commonplace. This is probably why, as I remarked above, the whole passage is missing from Diels' very influential *Vorsokratiker*, one of several unfortunate editorial choices in his section on Gorgias. The great scholar had no taste for rhetoric, and judging most of the sophist's statements to be boring and ineffectual he drastically cut down the evidence about him from Plato's dialogues. As a consequence of this, traditional handbooks take no notice of our passage and revised histories fail to realize its importance, albeit for different reasons. Worse still, Schiappa actually believes that the sophist could never have spoken the words Plato ascribes to him, since Gorgias "makes the *unlikely concession* that not all kinds of λόγοι fall under ῥητορική, only some" and "is *limited* to defending ῥητορική as training for persuasion in public gatherings" (1990, 467 f.; italics added), his own solution being that Plato's real, unnamed target is Isocrates' art of discourse, which is being ridiculed as an "(unnecessary) training for political persuasion". As I have already remarked, the guess is unfounded, and a forceful character like Gorgias hardly lent itself to figuring as a mere substitute for a younger and – at the time when the dialogue was written – a lesser teacher. Plato has so arranged the first part of his text as to let Socrates' and his opponent's views clearly stand out side by side: they are *both* necessary to him and he purposefully highlights important passages by the timely use of Gor-

³⁹ Plato clearly implies that *πειθοῦς δημιουργός* are Gorgias' own words, all the more so since they perfectly fit the sophist's ideas about the social uses of rhetoric. Ancient readers rightly had no doubts, Quint. 2.15.5 *hanc Plato illius opinionem vult accipi, non suam*. See Fuhrmann 1960, 126 fn. 6.

gias' well-known mannerisms. According to ancient grammarians, he even slipped in two non-Attic words to make his account more realistic;⁴⁰ we cannot verify this, but in the Greek of our passage we cannot mistake the sudden recourse to striking rhythmical and rhyming effects very typical of Gorgias, in order to highlight a no less typical pattern of thought. About the latter we have reliable and independent evidence from Aristotle, who tells us that Gorgias was in the habit of avoiding definition of abstract concepts in favour of detailed numbering of their constituent parts,⁴¹ and we have a very clear instance of the method in the opening pages of Plato's *Meno*, where the sophist's pupil promptly replies in the same line on being asked by Socrates "what is it that you call *arete*... if you *and Gorgias* know the answer".⁴² *Meno* makes reference to sex, age, and social status to arrange his list of different virtues, Gorgias likewise lists speeches according to places and hearers: master and pupil use the same approach, methodical and concrete, steadily eschewing the abstraction and generalization that is being forced on them by Socrates. By comparison, the chosen pattern of simple repetition of related items may sound old-fashioned and not in touch with later scientific methods: the way of thinking is certainly not Plato's, just as the way of speaking is not Isocrates'. So why should Plato want to heap circumstantial evidence clearly pointing to an old-world, distinctly foreign teacher, if his real target were a nearby Athenian colleague? Readers who will not believe in the literal quotation of well-known tenets of Gorgias' school may assume a clever impersonation by Plato himself of the sophist's ideas and mannerisms: but covered criticism of Isocrates' *philosophia* has nothing in the Greek text to support it.

We may suspect, however, that Isocrates has come into this more in order to oust Gorgias, than for his own sake, and this brings us back to where the problem lies. Is there anything really *wrong* with Gorgias' reply? Must we judge it to be an unwilling "concession" to Socrates, and an "unlikely" one at that? To be sure, the text itself nowhere suggests this, quite the contrary. The sophist's words sound very formal and carefully polished, and Socrates highlights the im-

40 *Grg.* 450b9 χειροῦργημα and κύρωσις. The interesting remark by unknown ancient grammarians is reported in Olympiodorus' comm. *ad loc.*; note that Socrates (450e1) is going to use Attic κύρος instead.

41 41 Arist. *Pol.* A 13, 1260a27 οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετὰς ὡςπερ Γοργίας. The use of ἐξαριθμεῖν is unequivocal.

42 *Men.* 71d7 ff. Noel 2006, 177 is sceptical: "lorsque Aristote attribue directement à Gorgias cette même énumération des vertues, cite-t-il ce dernier ou fait-il seulement référence au *Ménon*?", but an unprejudiced reading rules out the latter option. Aristotle does not mention either Menon or Plato, and he would never use a Platonic dialogue for factual information that could be checked directly. For this very important point in method see the excellent discussion of the quotation from Polus' book by Plato and Aristotle in Renehan 1995.

portant pronouncement as such: “now you really seem to me, Gorgias, to have stated at your best your opinion about rhetoric, what kind of technique you think it is” (452e9-453a1). Yet Schiappa believes that we must rule out a plain reading of the text because of the “substantial differences between the defence of *logos* found in the speeches of Gorgias and his floundering performance in Plato’s dialogue”,⁴³ but in our passage Gorgias expounds his views on rhetoric and is not speaking about *logos* at all. Since the “nontrivial difference between an explicit theory of *logos* and an explicit theory of *rhetorike*”⁴⁴ is one of Schiappa’s main concerns, it might be odd that in our case he takes no account of the important shift in subject matter: of course this is explained by the mistaken belief that ‘rhetoric’ must be a *later* substitute for earlier theories about ‘speech’, but this will only be true if we remove Plato’s evidence about Gorgias having used the word, and the only reason for doing this lies in the sophist’s use of *logos* instead of *rhetorike* in the essays we have by him. In other words, the argument has come full circle and leads us nowhere.

To find a way out, we should rather examine both the relevant passages in Gorgias’ writings and his replies to Socrates in Plato on their own account, by trying to view them as the different issues of a life-long reflection on speech by a single fifth-century thinker. The point is that *logos* and *rhetorike* fulfil separate roles; rather than following one after the other, they should be placed side by side, the former supplying the conceptual background of Gorgias’ new teaching endeavour. To turn theories about speech into a successful educational enterprise was no easy task and would call for the personal expertise of a man of the world and an engaging speaker, a long-time politician, a sound teacher and a shrewd businessman, and for all we know, Gorgias fits into the portrait admirably. Of course, in a world of competing sophists, he would also need a clear and attractive label to advertise the new discipline and the expensive school that went with it, and could not very well wait for Plato to supply him with a name. But if we judge *rhetorike* to be the right word for Gorgias’ teaching, why should *he* not have been the one to find it? On the other hand, if we agree with Schiappa in believing it to be “unlikely”, why should Plato want to cheat his readers with a seriously misleading name, even going so far as to actually coin it himself?

43 Schiappa 1990, 469: “floundering” echoes a prevailing judgement (according to Dodds 1959, 9 Plato depicts Gorgias “as a well-meaning but somewhat muddle-headed old gentleman” who “accepts his dialectical defeat”), but in my opinion misinterprets what rather appears as the punctilious probing, on Socrates’ part, of his opponent’s ‘official’ position, so as to debar him from reconsidering it later.

44 Timmermann, Schiappa 2010, 140, and Schiappa 2016, 3 “the theoretical object of analysis of *logos* in the fifth century BCE was not identical to the theoretical object of *rhetorike* in the fourth century BCE”.

Moreover, Gorgias had serious reasons for not using general *logos* to single out the kind of training practised in his school. To wit, his choice of *logoi* in *Helen* (8-14) strongly suggests the need for a different and distinctive 'term of art', since the peculiar list entirely leaves out the political speeches that properly belong to rhetoric, while giving pride of place to poetry, followed by ritual chants, magic, cosmogony and debates over wisdom and philosophy, all of them the most unlikely subject matter for pupils who had very different aims in mind. This we know both from Plato and an entirely independent source:⁴⁵

Proxenos of Beotia from the very first, when still a young boy, was eager to become a man capable of dealing with important affairs, and *because of this very desire he payed his fee to Gorgias of Leontini*. After having studied with him, deeming himself to be already *fit for leadership* and for being second to none, thanks to his friendship with members of the élite, in offering his services, he joined this venture with Cyrus and he expected to gain from it *great fame, and great power, and great wealth*. But though being eager for success, he made it nevertheless clear that he would not achieve anything of it unjustly, but by using justice and honor; without them, not at all.

In Xenophon's affectionate portrait of a very close friend who was killed young, the meaningful information about the study with Gorgias must have come from Proxenos personally, and offers conclusive proof, from an unbiased contemporary source, of the sophist's true aims and methods.⁴⁶ From our point of view, its fundamental importance lies in the fact that it clearly bears out Plato's account of the sophist's school as being politically oriented: to be sure, Gorgias could not fail to introduce his pupils to the full range of topics requested by educated people in his time,⁴⁷ but wealthy youngsters did not join him in the first place in order to become poets or specialize in magic and *meteorologia*. Gorgias' statement in Plato, that not *all* speeches fall under rhetoric, is no more unlikely than the special list he offers in *Helen*, since in both cases we are confronted with purposefully limited selections within the vast domain of speech, each one of them leaving out items that find place in the other: Gorgias is

⁴⁵ X. An. 2.6.16-18, a very important passage, but sadly curtailed in VS 82 A 5.

⁴⁶ See Lendle 1996, 154 on Proxenos' and Menon's ambitions: "es sind dies offenbar die Grunderwartungen, zu deren Erfüllung Gorgias im Unterricht seinen aus den oberen Schichten stammenden Schülern die richtige Wege zu zeigen versprach", and 164: the two disciples embody "zwei verhängnisvolle Wirkungen, welche vom Unterricht des Gorgias ausgehen konnten".

⁴⁷ On Gorgias' polymathy see Pl. *Men.* 70b6-8, 76a8 ff., *Grg.* 447c6-8, Cic. *De inv.* 1.7. For the teaching of cosmogony Ps.Pl. *Isocr.* 838D.

clearly investigating *logos* by sorting out its different kinds, and the overall pattern is better explained as one more instance of his plain analytical habit (cf. ἐξαρτιθμεῖν *supra*). Hence, there are serious problems with the widespread belief that *Helen* 8-14 expounds a general theory of *logos*, and it is my opinion that we should resist the temptation to view the celebrated passage as the sophist's manifesto: rather, all our pieces of evidence, including the statements made by Gorgias in Plato, should be understood as complementing each other by supplying separate parts of a final picture that will only result by fitting all the available pieces together. It might come as a surprise that most of the picture is on the negative side. In *On Not Being* Gorgias registers the failure of speech to communicate objective reality, since the flux of particles moving from one body to the other will only convey the sound of words, but not their meaning; in *Helen*, on the contrary, when dealing with irrational passions and the fabrication of deceitful tales, the minimal physical entity of *logos* (§8 σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ) gains absolute power, but brings the threat of a "harmful persuasion" (§14 περὶ τοῦ τινὶ κακῆ) in its train. It would be impossible to open a school on such a premise, and Gorgias badly needed a *positive* subject matter in order to undertake teaching. This is where the new discipline comes in, 'rhetoric' being the unequivocal name for the choice of political speeches as the rational side of *logos* that eventually enabled the sophist to impart a useful craft, firmly rooted in the standard values of Greek society. Speeches addressed by free citizens to their equals within a public setting make appeal to the rational mind and must abide by times and rules of performance; the recourse to emotions will be limited to a clearly appointed space and not be allowed to hold sway over the process of decision-making, any "harmful" persuasion being thus counterbalanced by sound reasoning based on facts and means of proof, and by democratic equal right of speech. As a thinker and as a man of science Gorgias need not have changed his former opinions: the disquieting, powerful *logos* that forces its victims to surrender to unrestrained passions and unruly acts could not be dispelled entirely, but as a teacher Gorgias managed to replace the treacherous and barbaric *dynastes* (*Hel.* 8) with the capable craftsman, the useful and law-abiding *demiourgos* of the Greek city, and by limiting his school practice to strictly political speeches he fulfilled the necessary conditions for an otherwise harmful persuasion to turn into the beneficial tool of a truly Greek leader.⁴⁸ This was only to be expected. As I already remarked above,

48 By the way, Gorgias' defence of Palamedes, unlike *Helen*, lies within the boundaries of the judicial *technē* and the text's grid-like structure immediately calls to mind the technicalities of the early fifth-century books. The remarkable feature has been rightly highlighted in Fuhrmann 1960, 129 "so läßt sich kaum bestreiten daß hinter der Argumentation ein kompliziert verschachteltes System steckt", and 130 on Gorgias'

Gorgias had been acquainted from the start with the process set in motion in Syracuse by a talented politician of the former regime,⁴⁹ who had dexterously put his skills at the service of democracy by devising a practical plan of action for pleading one's case in court, and later in life he readily acknowledged his debt to previous teaching in the same field by placing the speeches addressed to "judges in a *dikasterion*" (*Grg.* 452e2) at the head of his own broader and more ambitious *epangelma*. The meaningful overlap with the contents of the fifth-century *Technai* alerts us to the fact that rhetoric did not come into existence as a sudden theoretical 'conceptualization' out of an earlier, vague and holistic Art of Speech, and that it does not make sense to deny the disciplinary bond between techniques that were very much alike - the second one being inclusive of the first - only because they were taught for a short time under two different labels.

We are now able at last to offer a very simple reply to the question that was left unanswered above. There would have been no reason for using the word *rhetorike* as long as technical advice was restricted to court cases; on the contrary, once emphasis was shifted to deliberative speeches, it would be necessary to think of a different *epangelma*, and it was only natural for Gorgias to borrow the new name from the sphere of Greek politics. Thus the broader, three-genre discipline that was to dominate ancient education for the centuries to come was shaped by a plain process of addition. Gorgias was no revolutionary at heart, and the inclusive character of his new discipline was a teacher's practical and sensible choice. Rhetoric-to-be had already been 'conceptualized' in Doric Sicily, well before Gorgias opened his school in Greece. It only took a little more time and the flair of an accomplished speaker and politician to realize that recurring, hence teachable patterns of argument could be detected in political debates no less than in the lawcourts; but when the broader teaching of rhetoric eventually replaced the earlier one, the limited *logon technē* from Syracuse and the useful technical apparatus of the fifth-century books, far from being abandoned, were simply to become a part of it, joining in the steady stream of rules that was going to shape Greek rhetoric century after century.

However, while challenging a fundamental tenet of the 'revised' account by positing evolution instead of revolution, I am not advocating return pure and simple to the traditional tale. From my point of view, facts have been distorted in both cases by the failure to assess Gorgias' role, and this has been so far the missing piece in narratives

"virtuose Schachteltechnik" in *On Not Being*. This explains the difference between *Palamedes* and *Helen* much better than any comparison in terms of a "rationalistic" vs an "emotional" approach (Segal 1962, esp. 117-20 and 129).

49 Evidence on Corax as a historical figure in Luzzatto 2008a, 189 ff.

and counternarratives: on the one hand traditional scholars took *rhetorike* for granted, thus failing to realize the change it brought about, on the other Schiappa believes the word to be the all-important factor, but plays havoc with history by claiming for Plato what Plato is giving to Gorgias. The truth is that 'rhetoric' marked the *next* stage within a single process which had modestly begun under a different name, yet all along that process we are dealing with the same practical training for logographers and/or politicians, not with a speculative and theoretical discipline. We have no right to project contemporary expectations back into the ancient educational system, only because we still happen to use a word that sounds the same. To begin with, any too sharp distinction between 'rhetoric' and 'oratory'⁵⁰ is in danger of being refuted by Schiappa's own terminological approach, since he must have recourse to Latin in order to give the Greek word an undue theoretical slant, namely "the status of conceptual or meta-rhetoric that attempts to theorize about *oratory*... what we would *now* call Rhetoric as a discipline or rhetorical theory" (Schiappa 1999, 22; italics added). But what we would now call rhetoric no longer is what Greeks called by that name. To ancient teachers rhetoric always meant both a work to be done and the instructions that were devised in order to show how best to do it: in Gorgias' own words, it was, neither more nor less, a good artisan's job, the required training calling for skilled practitioners, certainly not for philosophers. What mainly interests us, of course, is the move from personal *empeiria* to a teaching practice, that is to a *techne*, as Aristotle has it;⁵¹ in Schiappa's words, the "disciplining" of discourse. Must we also take this to mean the birth of a "theoretical" art? Schiappa is quite insistent on the point, yet according to ancient teachers, who may be trusted to know their business better than we do, the answer was definitely no, and the non-theoretical nature of rhetoric has an important bearing on its origins as a discipline. Quintilian is quite clear on the point:

Nature thus gave us the beginnings of speech, observation the beginnings of art. Just as in medicine, when men saw that some things were healthy and others were not, they developed the art by observing these things, so also in speaking, when they found that some things were useful and some not, they marked them down for imitation or avoidance, and added other points, by analogy, on their own initiative. *These observations were confirmed by experience. At the next stage, they each taught what they knew.*

50 Schiappa 1999, 21 "the use of the word *rhetoric* to denote the practice of oratory and the use of the word to denote a specific domain of theorizing".

51 See the well-known passage at the beginning of *Metaphysics*, esp. 981b7 on διδάσκειν.

This passage⁵² might have been written word for word centuries before, and Gorgias would readily agree with his distinguished Roman colleague. Indeed, as long as rhetoric was not divorced from the ancient system of education, Greek, Roman and Byzantine teachers felt much the same. On the contrary, any sudden 'discovery' of rhetoric by a philosopher with no interest nor any personal experience in public speaking will nowhere fit into the pattern, and the same applies to the altogether different meaning of the modern discipline. To put it simply, when Gorgias first launched his *epangelma* the name was the thing, and for Plato both the name and the thing were Gorgias', but in revised accounts the same name is being used for a different thing: it is no wonder that by going in search of the wrong item they end up finding rhetoric "as we typically think of it" (Schiappa 1990, 470) in the wrong place.

5 The Missing Word

The quest for the birth of *rhetorike* has led us all the way from Plato's *Gorgias* to the dialogue's famous namesake, but a sceptical reader might still object that, even if some kind of rhetoric was already being taught before, maybe it was Plato, after all, who actually invented the *word* for it, since it nowhere appears before him. This would anyhow prove fatal to Schiappa's alternative history, the sole purpose of dating *rhetorike* in the fourth century being to deny the existence of the discipline in the fifth, yet the purely lexical problem deserves to have a place of its own, since this is by far the argument which has most impressed scholarly readers, and Schiappa himself believes it to be his strongest point:

The central hypothesis defended in this essay is that the term ῥητορικὴ originated in the early fourth century and was possibly coined by Plato. The hypothesis is refuted if an authentic fifth-century passage containing ῥητορικὴ is identified. (Schiappa 1990, 470)

The hypothesis is reinforced by two further arguments:

Not only is Plato a prolific inventor of -ική terms in general, he invented an important series of -ική terms for *verbal arts* in particular. (Schiappa 1990, 464)

⁵² Quint. 3.2.3 (transl. Russell). See also the fundamental distinction between theoretical and practical arts in Quint. 2.18.1-2 with the conclusion: *rhetorice in actu consistere*. In 2.18.3-5 Quintilian momentarily shifts next his attention from the discipline itself to the orator, claiming also *inspectio and pura voluptas litterarum* as parts of his interests. This is typical of a later age, but does not alter the general position: Quint. 18.5 (*rhetorice*) *dicatur activa vel administrativa*.

... the argument from silence gains strength when one surveys the wide variety of materials that survive and that can be reasonably expected to employ the word. (Schiappa 1999, 16)

As to the last two statements, we may point at once to obvious weaknesses. The “wide variety of materials that survive” unfortunately does not include *any* of the authors who were most likely to supply reliable information about the teaching practices in the last decades of the fifth century: neither Herodotus’ and Thucydides’ histories,⁵³ nor the dramatic pieces by Euripides and Aristophanes (discussed *infra*) can make up for the almost total loss of the sophistic literature, and the vagaries of transmission have seriously undermined the statistical value of those texts that survive. Plato himself, of course, has come down to us intact and he is indeed our greatest asset – provided we put him in his historical context and make good use of his writings as evidence for recovering the otherwise shattered world of Greek education all around him. As a professional teacher, Gorgias would be no less qualified for coining technical terms – while having far better reasons than Plato for being in need of *rhetorike*. Generally speaking, it is hazardous to think that all *-ike* terms met in Plato’s writings first originated where we now happen to read them, whatever our Greek lexicons tell us, since they cannot add a single word that was spoken or written outside the texts that chanced to survive: however useful for us, the entire database of the *TLG* does not make a whole in any sense. To be sure, Plato would not be averse to coining *-ike* terms, if need be, and he may well have been a particularly “prolific inventor”; the number of instances in his writings is imposing, but how many of them would be left, were Plato’s text the same amount of Protagoras’ surviving fragments? We cannot compare five huge Oxford volumes with the scanty remains of early sophistic. However, we have sure evidence that the great vogue for the new scholarly jargon went well back to Socrates’ time, since two amusing passages in Aristophanes clearly testify to the inordinate fondness for *-ike* terms in Athens when Plato was a three-years old baby.⁵⁴ As a

53 I cannot find passages in the two historians where mention of ‘rhetoric’ would be indicated, and if we are agreed on Gorgias’ role, Herodotus’ narrative is anyhow too early to be acquainted with his teaching. As for Thucydides, his carefully woven *demegoriai* were highly valued in ancient schools and teachers commented on them as evidence of fifth-century oratory, but we cannot expect the historian himself to behave like a literary critic, and it would be out of place for him to praise Pericles or Antiphon by using a later neologism.

54 In 424, see Aristoph. *Eq.* 1378-1381, where eight *-ikos* terms, five of them *hapax* and all of them related to argumentative skills, are packed in four verses of conversation between two *meirakia*; Coulon 1923 *ad loc.* “les élèves des Sophistes affectaient d’employer à tout propos des adjectives en *-ikos*” (compare *Nub.* 1172 and *Vesp.* 1209, performed in the next two years).

dedicated educator, the philosopher joined in the previous efforts to build the scientific vocabulary of Greece, but he was anyhow a late-comer in the field, and *rhetorike* bears no less indication of being sophisticated than Platonic. Yet I am not suggesting that new instances of the word would be sure to pop up, should any of the lost fifth-century writings come to light. On the contrary, if *rhetorike* was Gorgias' special *epangelma*, as I have argued so far, such an assumption is quite unlikely, and we need to recover the true meaning of the word to find the right places where to look for it. Thus my reading of Plato's *Gorgias* in the foregoing pages allows for taking up Schiappa's main challenge from an entirely different point of view, and for explaining away, case by case, the apparent "anomaly" of the "conspicuous absence" of the word.⁵⁵

ῥητορικὴ does not appear in fifth- and early fourth-century texts where it would be expected to appear if the term was in common, or even in specialized, usage. (Schiappa 1990, 457)

But the fault lies entirely with our misguided expectations. However great the success of 'rhetoric' in the centuries to follow, and however abused the name in our own languages, it was going to take time for it to become a fairly common word: as long as it remained a specialized term, at the early stages of its extraordinary life, we may reasonably expect it to have been used only within specialized contexts. Besides, if rhetoric started out in the years of the Peloponnesian war as the cherished possession of a *single* school in Greece, we have no right to expect it to appear, for some time at least, outside Gorgias' own circle – save when the term is being polemically used against him by antagonist teachers. Therefore, the hundred-odd instances of the word in Plato's *Gorgias* are exactly the kind of evidence we should expect to find if Gorgias was the first to teach *rhetorike*, and if this was Plato's reason for attacking him.

But let us turn to a detailed examination of Schiappa's own argument.

Fifth-century drama provides compelling evidence for a later date for the coining of ῥητορικὴ. Euripides, who is generally assumed to have been familiar with sophistic doctrines regarding "rhetoric", used λέγειν to describe speech or speakers, πείθω for persuasion, and λόγος for argument or speech. (Schiappa 1990, 458)

As for that, Euripides was an Athenian citizen who lived in a proud and self-assertive 'democracy', yet neither the noun nor the related

55 Schiappa 2016, 4; Timmermann, Schiappa 2010, 10.

forms appear anywhere in the tragedies we have by him; to mention a particularly clear instance, this is also true of the debate between Theseus and the Theban herald in *Suppl.* 399 ff., a most outspoken comparison of Athen's political constitution with a tyrannical rule. Why does Euripides steadily avoid the word all his listeners would be sure to have in their mind, and use periphrases instead?⁵⁶ In Greek tragedies poets do not speak in their own persons; they were at liberty to use the characters of drama for discussing contemporary topics, indeed Euripides did so quite often, but they were anyhow careful to avoid striking anachronisms and would not put a technical jargon in the mouth of heroes and heroines of the distant mythical past – and the sheer absurdity of Hecuba or Odysseus, Medea or Jason using Gorgias' school neologism exempts us from the need to point out that, unless it were a proper name, a four-syllable word scanning like a choriamb could not be placed anywhere in the iambic trimeter of tragedy. Of course, neither difficulty applies to comedy, and nothing would prevent Aristophanes, should he wish to do so, from ridiculing a newfangled discipline taught by a fashionable sophist. Schiappa mentions the “well-known diatribe against sophistic training in *Clouds*” as an obvious instance:

Had the word ῥητορικὴ been used by the Sophists or had it even been associated with them, Aristophanes certainly would have targeted it as one of the objects of his attack. That ῥητορικὴ does not appear even once in this play is strong evidence that the term had not yet been invented. (Schiappa 1990, 459)

The implication is that Aristophanes would be sure to need “the word that is often used to sum up the entire teachings of the Sophists” (Schiappa 1999, 17), but it is our mistake to use it this way, and Aristophanes would know better. Schiappa himself rightly states elsewhere that “though the Sophists were obviously interested in *logos*, it is historically inaccurate to say that they held a common theory concerning the art of rhetoric” (1991, 77): to be sure, if *rhetorike* was Gorgias' word, this is even more true than he suspects. Moreover, he rightly shares the view of most scholars that Aristophanes' general parody of the new kind of education and the two-*logoi* contest in *Clouds* (vv. 436-7 and 899 ff.) refer to the teachings of Protagoras: since there is certainly no trace of Gorgias anywhere in the play, the absence of *rhetorike* is at best evidence that not Gorgias, but Protagoras is the

⁵⁶ *Suppl.* 406 δῆμος δ'ἀνάσσει 442 δῆμος αὐθέντης χθονός. Aeschylus did the same, *Suppl.* 604 δήμου κρατοῦσα χεῖρ.

sophist under attack.⁵⁷ The conclusion to be drawn from Aristophanes shows that each sophist must be considered on its own terms, a sound principle Schiappa himself recommends elsewhere:

I suggest that the Sophists ought to be examined as individuals, and that we ought to be as sensitive to their differences as we have been to their similarities. (Schiappa 1991, 12)

However, when setting about the search for *rhetorike*, he disregards this procedure by taking no account of the possibility that ‘rhetoric’ might be exactly that, the contribution of an *individual* fifth-century thinker and teacher. He begins with a curt statement about the two older Sophists:

There is no record of the first Sophist, Protagoras, having used the word ῥητορικῆ, even in the Platonic dialogue named after him... There is no evidence that Gorgias ever used the word “rhetoric” other than the Platonic dialogue named after him. (Schiappa 1990, 459)

As for Gorgias, I have already discussed at length above this curious assessment of Plato's evidence: suffice it to say here that we cannot have it both ways, and use the absence of *rhetorike* in one dialogue as an indication that Protagoras did not know the word, while claiming that the many occurrences of the word in the *Gorgias* are not even an intimation that Gorgias, on the contrary, did use it. Why not try trusting Plato in both cases?

Actually, since Gorgias entered the teaching profession very late in life, it was far more likely for him to discuss Protagoras' *epangelma* than the other way round, and we should rather expect him to have been the target of a younger generation of competing teachers:

There are no surviving *ipsissima verba* from other fifth-century Sophists such as Antiphon, Prodicus, or Hippias that indicate the word ῥητορικῆ was in use in their time. (Schiappa 1990, 459)

Prodicus' interests are best described as belonging to grammar and ethics, certainly not rhetoric, and Hippias was notorious for boasting his polymathy. It is true that Sophists were bound to react to novelties, and Prodicus' malicious jibe as reported by Plato⁵⁸ shows

⁵⁷ Schiappa 1999, 17 adds *Wasps* as a piece where ‘rhetoric’ was bound to appear, had the word been in use. But the play is about the Athenian craze for business in the lawcourts, which would be still felt at this date as self-contained.

⁵⁸ In *Phdr.* 267b2-5 Socrates recalls how Prodicus burst into laughter on being told about Tisias' and Gorgias' claim to teach people how to speak at any length: “we don't need long or short speeches, but speeches of the right measure”.

acquaintance, on his part, with the judicial *techne* from Sicily, but school gossip of this kind would be passed on orally, and even if Prodicus or Hippias hinted at the new teaching of *rhetorike* somewhere in writing, how are we to know? Their *ipsissima verba* amount to a handful of isolated words for Prodicus, and a few lines at best for Hippias – all of them about topics that have nothing to do with rhetoric. As for Antiphon, a fair number of texts survive, but even if we adopt a ‘unitarian’ view of the author, there is no place in the sophistic writings where *rhetorike* might possibly fit in, and the same applies to the speeches by Antiphon of Rhamnus: logographers were expected to plead their cases, not to waste time in scholarly debates, and there is as much chance of finding *rhetorike* here as in the later speeches of the same kind by Lysias or Isaeus or Demosthenes – where the word, quite obviously considering the subject matter, never turns up. So if *rhetorike* is not used by logographers in the fourth century, why should we expect the word to appear in fifth-century ones?

Schiappa quotes next a passage of the *Dissoi Logoi*, an intriguing pamphlet by an unknown survivor of ancient Sophistic who adopts a marked Protagorean stance. The lines in question (8.1-3) make quick reference to brief exchange of opinions (*dialeghesthai*), knowledge of the truth, correct judgement in the law courts (*dikazein*), political speeches (*damagorein*), argument-skills (*logon technas*) and knowledge of the universal nature of things, as being the different outcomes of the same and single *techne*:

If there was a late fifth-century sophistic passage in which one would expect to find the word ῥητορικῆ, it surely is this one. (Schiappa 1990, 460)

Dialexeis 8 virtually cries out for the use of such simple terms as *rhetorike* and *dialektike*. (Schiappa 1999, 17)

But despite a superficial resemblance, there is no trace here of Platonic *dialektike*; as for rhetoric, the very purport of the new discipline's neatly delimited scope goes counter to the archaic confidence in all-round speaking abilities shown by the unknown author. The concise, outmoded and unadorned table of contents quoted above belongs to a very early stage of ancient Sophistic, or is otherwise featuring a clever imitation of it: *rhetorike* would not be used in either case, and the author's cast of mind is far more sympathetic with Protagoras' tricky eristics and wide-ranging political *arete*, than with rhetoric as Gorgias set out to teach it. Should we insert *dialektike* or *rhetorike* in this text as general headlines, we would be interpolating our own meaning of the word, not the ancient one; anyhow, the reason why *rhetorike* does not appear has nothing to do with Plato, but with the possible relationship between this text and Gorgias.

So far, Schiappa uses fifth-century texts where *rhetorike* is not found as evidence that the word was only invented later on, but he unexpectedly shifts next to authors who still fail to use it, and yet are contemporary with or even younger than Plato, remarking that 'rhetoric' "appears to be limited to Plato and Aristotle throughout much of the fourth century" (1990, 461). In view of his foregoing argument, this is perplexing: were it possible for a specialized handbook brimming with technical terms like the *Rhetoric to Alexander* to dispense with *rhetorike* altogether in the latter part of the fourth century, why should fifth-century poets, historians and sophists have felt constrained to use it, had the word been known to them as the special label of Gorgias' school? Rivalry between schools was no less intense in the fifth century than in the fourth, and rhetoric was bound to be a controversial issue all along the period. Just as Gorgias shifted attention away from earlier *dikologia*, *polymathia* and *arete* to the clearly limited and practical skills needed in public speaking, teachers competing with him would be wont to keep his new discipline at a distance. This is surely true of one of his pupils, Isocrates:

There certainly is no doubt that Isocrates taught oratory as it is now commonly understood. However... Isocrates did not professionalize the word ῥητορικὴ. His art, like that of the fifth-century Sophists, was that of *logos*. (Schiappa 1990, 461)

Whatever his 'art', Isocrates called his teaching by the name of *philosophia*. He had been among the very first who had studied with Gorgias, but as a dedicated *philosophos* he was careful not to be mixed up with him,⁵⁹ and to avoid a well-chosen and attractive word that might pose a serious threat to the older, traditional education; all his life, he went on teaching oratory not by itself, but as a part of general 'philosophy',⁶⁰ besides using classroom methods based on written composition that were very different from Gorgias' *pragmateia*. 'Rhetoric' would be surely bound to strike a false note in Isocrates' school. As to the fourth-century handbook generally ascribed to Anaximenes, it bears *rhetorike* in the (at least partially) spurious book title, but otherwise complies with its task without any further reference to the word:

59 Curiously enough Gorgias was represented on Isocrates' tomb as a scientist εἰς σφαῖραν ἀστρολογικὴν βλέποντα (Ps.Plu. *V.Isocr.* 838D), see Gemin 2018, 34: "il discepolato presso Gorgia era un'attività che Isocrate evidentemente non intendeva rivendicare".

60 I readily agree that Isocrates' *philosophia* is not "'rhetoric" by another name" (Timmermann, Schiappa 2010, 13), yet it surely was inclusive of rhetoric too. The multidisciplinary meaning was the older one, and it lasted throughout the Hellenistic age, see Luzzatto 2008b, 131-3, 146 f.

Λόγος is the term used to describe the capacity the work offers to improve. If ῥητορικὴ was a term denoting an established specialty as implied by Plato and Aristotle, it is remarkable that *Rhetoric to Alexander* never once used the word. (Schiappa 1990, 460)

By strictly keeping to practical matters, the author offers technical advice that relies both on earlier technography and on an assortment of later teachings; he has no pretensions to ‘philosophy’, yet echoes of Isocrates surface all along his work and might explain the purposeful avoidance of reference to rhetoric. But a more compelling reason to my mind is Anaximenes’ unique system of *seven* kinds of speech, since it openly conflicts with the boundaries of the discipline as Gorgias had fixed them: at a time when Gorgias’ school was still well known, it would be odd to use *rhetorike* when introducing a peculiar arrangement of the subject matter that did not agree with it.⁶¹ Be that as it may, this handbook is sure evidence that even a fully specialized text could still do without *rhetorike* in the late fourth century, but Schiappa’s statement about *logos* being used instead is surely mistaken: in the first lines, the author openly refers to “*political speeches*” as the scope of his teaching,⁶² and only uses *logos* – mostly in the plural – to mean instances of actual speeches. There is no such thing as an Art of Speech anywhere in the text, and no place where *Logos* might be assumed to stand for rhetoric, or is being used, in Schiappa’s words, “to describe the capacity the work offers to improve”.

6 *Rhetorike*, Lost and Found

Having reached this point, we are apparently faced with a dilemma: either rhetoric was ‘invented’ by Plato in the fourth century to be used inside the Academy as a “conceptual target” for the teaching of philosophy, or it was an earlier, fifth-century name for the new discipline taught by Gorgias, to be used for a time within his school and circle. Our evidence might possibly point both ways – were it not for Plato himself and, as we are going to see shortly, Alcidas. As for Plato, the coining-of-*rhetorike* thesis rests on the risky overall assumption that we can only make sense of his *Gorgias* by *not* believing what we are being told. In a straightforward reading, an illustrious sophist informs Socrates about his teaching practice and proudly

⁶¹ Quintilian (3.4.9), who was bound to know, clearly implies that the system was unique; modern attributions of the treatise to Anaximenes depend on this.

⁶² Indeed, should we believe that ῥητορικὴ was interpolated along with the attribution to Aristotle, the opening lines of the text would strongly suggest Τέχνη πολιτικῶν λόγων as the original title.

lays claim to the new training in rhetoric, supplying details about its subject matter, setting the outward limits of the discipline, and generally highlighting its social importance. According to Schiappa, on the contrary, 'Gorgias' is not Gorgias at all, but a character of fiction boasting Plato's own idea of a bad rhetoric - and possibly a substitute for Isocrates (who actually claimed 'philosophy'). Moreover, on being asked about his long-standing profession, the aged sophist resorts, for want of a better name, to picking up Socrates' on-the-spot neologism, and the wrathful Polus follows suit, hotly defending his own and his master's specialization by using the unheard-of word 'invented' by his opponent just a few minutes before. Such a reading of the dialogue is to my mind hardly acceptable,⁶³ and I fail to see any reason for this pointless play in deception.

Actually, however, Schiappa shows no interest at all in *Gorgias*, save for a brief remark by Socrates at the beginning of the dialogue. From our point of view, this particular passage is worthy of note as being the first occurrence of *rhetorike* anywhere in Greek texts, but it is ill-advised to set it apart from the great many instances of the word that follow it. If we are to understand Plato's use of 'rhetoric', interpretation of his dialogue should be comprehensive, since the exclusive focus on a single passage carries the risk of making too much of it. Indeed, Schiappa forcibly suggests that the wording of the passage at issue clearly shows Plato in the very act of coining *rhetorike*, not just letting Socrates repeat someone else's fashionable tag:

Δῆλος γάρ μοι Πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἶρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι.

"Even from what he said, it is clear to me that Polus is better trained in *rhetoric, as it is called*, than in using dialogue". (*Grg.* 448d8-10)

According to Schiappa, typical translations of the passage, such as the one above, fail to take account of a "second pattern" of *kaloumenos* in Plato that "involves giving old terms new meanings or introducing new words", and should be replaced in consequence by the alternative rendering "what is *now* called rhetoric",⁶⁴ making the phrase to mean "what is being called rhetoric *by me now*": the use of the present participle should imply the required "now", and refer to an on-the-spot invention by Plato himself, not to current contem-

⁶³ See also the sensible remarks in Noel 2004, 134 against the possibility that Plato has "outrageusement caricaturé les idées du Gorgias historique", and 135 "pourquoi faire de Gorgias le représentant d'une art dont il ne serait pas le principal théoricien?".

⁶⁴ Schiappa 1990, 468-9 (italics added); see also Schiappa 2016, 8 fn. 5.

porary usage. Yet in the few instances in Plato where the assumed 'second' pattern of *kaloumenos* should be at work, the pattern clearly is just the same as the usual one, the added adverb, not the participle, making all the difference.⁶⁵ Actually, Schiappa's understanding of the unequivocal Greek phrase is simply mistaken:

The verb *kaleo* is Plato's verb of choice when giving a name to something... Consider, for example, Socrates' naming of the four arts in *Gorgias* (463b). Socrates' use of *kaleo* at *Gorgias* (448d) perhaps is best understood as saying "what is being called rhetoric". (1999, 19)

There is a serious misunderstanding here, since the point at issue is about syntactic structure, not the meaning of a plain Greek verb. Should Plato wish to introduce a new name, he certainly could use *καλεῖν* for it, but he would need the *indicative* mood to convey a distinction in time and the completion of the action. As for *καλουμένη* in our passage, the time of action must be inferred from the main verb in the sentence, and the meaning is that Polus' way of speaking shows that he has been trained in the discipline known to him at the time, and to Socrates now, as *rhetorike*. The rules of grammar are not subject to opinion and cannot be stretched to accommodate fanciful translations. Schiappa's reference to *Grg.* 463b1 ff. as a useful parallel is rather clear evidence to the contrary: when Socrates expounds his personal view of rhetoric as one of the four parts of 'flattery', Plato underlines the novelty of his bold scheme by the repeated use of the first person indicative, with *ἐγώ* added for emphasis. The mere suggestion that a phrase like *ὁ ἐγὼ νῦν ῥητορικὴν καλῶ* – which is Schiappa's required meaning – might be changed into passive by sim-

65 The supposed parallels in Plato (*Cra.* 406e4-6, *Smp.* 190e7, *Phdr.* 243b2, *Lg.* X 894c6 and *Ep.* VII 343b1) have been eliminated in O'Sullivan 1993 with irrefutable arguments that need not be repeated here. Schiappa's translation is mistaken, and it is not a question of interpreting Plato's text "de la manière la plus naturelle", Pernot 2000, 39. The very detailed analysis of Schiappa's position in Mariß 2002, 96-7 reaches the same, inescapable conclusion ("vielmehr zeigt τὴν καλουμένην daß der Begriff ῥητορικὴ allgemein in Gebrauch war") and rightly points to Plato's "Gegenbegriff ἀληθινὴ ῥητορικὴ" in *Grg.* 517a5. Schiappa's response to O'Sullivan simply fails to realize the point at issue (1994, 514 "it does not necessarily follow that Plato is not using καλούμενος in just such a way in this particular passage"; but Plato knew his Greek!). Possible anachronism (Schiappa 1994, 513 "all that follows is that the character of Socrates implies that the word was in use at the time. Such use could have been limited to within Plato's academy") is misplaced, since what Socrates clearly implies is that the word is being used by Gorgias and his disciples – as they go on doing all along the debate. As to the similarity with *Lg.* 894c6 *καλουμένην δὲ ὄντως... κίνησιν*, here *ὄντως* underlines the proper meaning of a very common term, not the coining of a new one. The same applies to τὴν γαστέρα νῦν καλουμένην in *Smp.* 190e7, and *Ep.* VII 343b1 τὰ νῦν στρογγύλα καλούμενα. Schiappa quotes Bury's Loeb transl. "which are now called 'round'", but "now" of course refers to current Greek usage – quite the opposite of his required meaning.

ply using the present participle, while dispensing with both $\nu\tilde{\nu}$ and $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}$, is impossible Greek and best forgotten. However, I quite share Schiappa's view of late⁶⁶ that "the introduction of the word *rhetorike* with the verb *kaloumenos*, if anything, might tip us off that Plato is using the word self-consciously": Socrates is clearly *distancing* himself from the foreign jargon of the exclusive club whose members, Gorgias himself, Polus, Callicles, are present on the scene, and his remark to Polus is contrived and faintly scornful, the first hint of the harsh criticism to follow.⁶⁷ To be sure, in the dramatic setting of the *Gorgias*, *rhetorike* was not yet a "common" word – but of course things were already different when Plato wrote his dialogue years later.

So far, we have been dealing with a missing word and two different ways of explaining the apparently curious anomaly, one of them leading to Plato, the other one to Gorgias. What we need in order to make a choice is evidence from a third party, and this is where Alcidas' surviving pamphlet against rival sophists provides us with the right clue. *Rhetorike* figures prominently two times in the preamble of the short text (*Soph.* 1-2), and there is no mistaking the word's programmatic force, since the author claims the discipline as his personal expertise, while challenging his (unnamed) opponent's qualification to teach it. Must we assume that Alcidas borrowed his 'rhetoric' from Plato? To begin with, the possibility is ruled out from the outset if his pamphlet was written before *Gorgias*, and this is why Schiappa has been at pains to replace the usual dating around 390 with a "revised chronology" well after 380, by arguing that "there is good evidence in Alcidas' text to suggest that it is in response to *Panegyricus* rather than the other way round".⁶⁸ For my part, I believe that the search for clues in Isocrates' published works is no reliable method, either one way or the other; but the pamphlet is typical of a sophist's first public appearance, and the author's intensely competitive attitude to Isocrates' rival school would rather favour an earlier date.⁶⁹ However, I will not press the point, since I believe that it has no bearing at all on the problem at issue. The plain truth

⁶⁶ Schiappa 2016, 2; cf. 1999, 19.

⁶⁷ *Rhetorike* in *Grg.* 448d is equally disdainful, and no more novel, than the word *techne* in Isocr. 13.19 τὰς καλουμένας τέχνας, and his reference to the sophists in 15.313 τοὺς μὲν καλουμένους σοφιστάς, or AlcId. *Soph.* 1 τῶν καλουμένων σοφιστῶν. The typical nuance counters the objection (Schiappa 1994, 514) that if *rhetorike* was a commonly-used word, Socrates would not have used καλουμένη with it.

⁶⁸ Schiappa 1990, 462 and 1999, 20 note 7. The argument is somewhat downplayed in Timmermann, Schiappa 2010, 10 note 3 "even if [Alcidas'] text is dated earlier... it is clear that the word *rhetorike* was a fourth-century, not a fifth-century, term of art". Were this the case, are we to believe that Alcidas himself coined the word, or that he took it from an unknown, earlier source? And what are we to make of Plato's role?

⁶⁹ The same conclusion, favouring a date around 390, in Mariß 2002, with ample discussion of earlier studies (26 ff., 50-5 on Schiappa).

is that, unless fresh evidence should turn up, we have no means of fixing the exact time when Alcidamas began his teaching career, and on second thoughts Schiappa himself almost gave up his attempt at establishing Plato's priority:

It is worth stressing that the origins-of-*rhetorike* thesis does not depend on the precise identification of the originator of the word *rhetorike*. It does not matter if it was Plato, or Socrates, or Alcidamas, or whoever. (Schiappa 1999, 20)

This is unexpected and confusing. Attentive readers were so far led to believe that Plato *mattered*, since he provides the only possible rationale behind the assumed late naming of *rhetorike*: "in order to contrast clearly the training of philosophy to that of his sophistic competitors, Plato needed a conceptual target that would not be confused with the training offered by his own school".⁷⁰ It is conceivable that Socrates might have done the same years before, even if this would anyhow entail a much earlier, fifth-century date of rhetoric's birth, but what about Alcidamas? Apparently, we are now being told that the coining-of-*rhetorike* thesis works just as well, should we put him in Plato's place; indeed, it appears that any second-rate sophist will do - provided he were young enough to teach at the right time for rhetoric to be 'conceptualized'. Must we gather that revisionist scholars have waged war against the old Sophists on behalf of "Alcidamas, or whoever"? This is to my mind a real stumbling block in Schiappa's narrative, and there is no way of removing it by a different dating of the relevant texts, since it would be no less unlikely for Alcidamas to borrow the name of his lifelong teaching practice from Plato's venomous attack in *Gorgias*, than for Plato to borrow *rhetorike* from Alcidamas' very sophistic claim of the discipline: all the more so, since according to Schiappa's general assessment of *Gorgias*, the further implication would be that Plato used Alcidamas' new word in order to attack *Isocrates*' teaching of philosophy, while ostensibly pretending all the time to attack Gorgias - who according to him used neither *rhetorike* nor *philosophia*, but simply *logos*. This is really asking too much even of a well-disposed reader, but the truth is that by accepting the concession about Alcidamas' "or whoever's" possible role in shaping the history of the discipline, the very foundations of the coining-of-*rhetorike* thesis are in danger of collapse. And yet the obvious and very simple solution has been staring us in the face all the time, settling the matter once and for all. There would be no reason for Alcidamas to take *rhetorike* from Plato, nor for Plato to take it

⁷⁰ Schiappa 1990, 466. The very same point of view is put forward once more in Schiappa 2017, 38.

from Alcidas, because they were both using the well-known word that had been coined by Gorgias, no less than thirty years before. Plato states as much, as plain as could be, throughout Socrates' debate with the sophist and his pupils; as for Alcidas, he boasts his training and personal skills in 'rhetoric' as a matter of course. He was Gorgias' loyal pupil and had been appointed to take Gorgias' place at the head of the school:⁷¹ just as Gorgias had done before him, 'rhetoric' and nothing else is what everybody would expect him to teach. Alcidas' pamphlet is no exception to the rule that *rhetorike* never fails to appear whenever reference is openly made, or clearly implied, to Gorgias' school; despite the massive loss of sophistic literature, the surviving evidence is both plain and consistent, and we have no right to ask for more.

It is a fair surmise that during Plato's lifetime 'rhetoric' would often be a topic for discussion within the Academy, albeit in a contentious spirit. The philosopher was alert to its dangers, but he also realized the appeal and likely success of Gorgias' discipline: the overall use of *rhetorike* in his dialogues – almost obsessive in his first early attack, sparse yet unavoidable elsewhere – strongly suggests as much. His own attitude was always uncompromisingly hostile to the thriving *techne* that was changing and shaping Athenian politics and traditional *paideia*, and when nearing the end of his last work he ideally sentenced rhetoric's primitive core to death;⁷² yet the lively interest of an outstanding pupil, and the fact that he was given by Plato free hand in teaching rhetoric for years within the Academy, bears witness to an unfailing interest in the new discipline. As for Aristotle, he used *rhetorike* from the start and resolutely put the word in the title of his treatise – possibly being the first one to do so. Anyhow, unlike Plato, he would have no qualms about adopting the name. His personal fight at the time was with Isocrates' school; Gorgias belonged to a faraway world that was only known to him through books, a respected figure now past resentment and rivalry, who deserved merit for the realistic, clear-cut purpose of his teaching practice, broader in scope and more politically oriented than mercenary *logographia*, yet abiding by its limits and not pretending to impart general *arete* or philosophy. Aristotle would be sure to appreciate the practicality of Gorgias' discipline, and we may guess that the choice of *rhetorike* on his part was a decisive factor in the later, undisputed success of the new teaching format. But the word was neither Pla-

⁷¹ Suid. Γ 388 Adler (Γοργίας) διδάσκαλος ... Ἀλκιδάμαντος τοῦ Ἐλαίτου, ὃς αὐτοῦ καὶ τὴν σχολὴν διεδέξατο. Cf. Suid. Α 1283, Δ 454 and D.H. *Is.* 19.2 Aujac, Ath. 13.592C. The school relationship was notorious in antiquity.

⁷² *Lg.* 11.938c; reference is clearly implied to the early *Techne* for the lawcourts (937e5 δικῶν μηχανήν and 938a1-2 τῆς τέχνης καὶ τῶν λόγων τῶν ἐκ τῆς τέχνης).

to's, nor his own; as it often is the case with him, Aristotle cleverly borrowed, reworked and redefined a well-found achievement from a past age, and time has come for us to give Gorgias back his due.

Bibliography

- Chiron, P. (2003). "Pseudo-Aristote. Rhétorique à Alexandre". Goulet, R. (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*. Supplément. Paris: CNRS Editions, 554-74.
- Cole, Th. (1991). *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press. <https://doi.org/10.1163/156852592X00179>.
- Coulon, V. (1923). *Aristophane I. Les Acharniens, les Cavaliers, les Nuées*. Paris: Les Belles Lettres.
- Denniston, J.D. (1952). *Greek Prose Style*. Oxford: Clarendon Press.
- Dodds, E.R. (1959). *Plato 'Gorgias'. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Enos, R.L. (1992). "Why Gorgias of Leontini Traveled to Athens: a Study of Recent Epigraphical Evidence". *RhetR*, 11, 1-15. <https://doi.org/10.1080/07350199209388983>.
- Fuhrmann, M. (1960). *Das systematische Lehrbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gemin, M. (2018). "Gorgia e la tomba di Isocrate". *Peitho. Examina antiqua*, 9, 31-5.
- Ioli, R. (2013). *Gorgia. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*. Roma: Carocci Editore.
- Kalivoda, G.; Zinsmaier, Th. (2005). s.v. "Rhetorik". Ueding, G. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 7. Tübingen, 1423-9.
- Kennedy, G.A. (1963). *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Kennedy, G.A. (1994). *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Laks, A.; Most, G.W. (2016). *Early Greek Philosophy*. Vol. 8, *Sophists*, 1. Cambridge (MS); London: Harvard University Press.
- Lenle, O. (1996). "Zwei Gorgias Schüler als στρατηγοί. Xenophon über Proxenos und Menon ('Anabasis', 2.6.16-29)". Mueller-Goldingen, Ch.; Sier, K. (Hrsgg.), *AHNAIKA. Festschrift für C.W. Müller*. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 151-64.
- Luzzatto, M.T. (2008a). "Un nuovo frammento di Aristotele e la nascita della retorica greca". *Filologia, Papirologia, Storia dei testi = Giornate di studio in onore di A. Carlini*. Pisa; Roma: Fabrizio Serra Editore, 187-223.
- Luzzatto, M.T. (2008b). "Filosofia e retorica nel curriculum ellenistico: una convivenza (im)possibile". *Prometheus*, 34, 129-59.
- Luzzatto, M.T. (2013). "I segreti della techne. Isocrate nella dossografia Aristotelica". *BollClass*, serie 3, 34, 3-36.
- Mariß, R. (2002). *Alkidamas. Über diejenigen, die schriftliche Reden schreiben, oder über die Sophisten. Eine Sophistenrede aus dem 4. Jahrhundert, eingeleitet und kommentiert*. Münster: Aschendorff.
- Noel, M.-P. (1999). "Gorgias et l'invention' des Γοργία σχήματα". *REG*, 112, 193-211. <https://doi.org/10.3406/reg.1999.4356>.

- Noel, M.-P. (2002). "Aristote et les 'débuts' de la rhétorique. Recherches sur la Συναγωγή Τεχνῶν et sa fonction". Calboli Montefusco, L. (ed.), *Papers on Rhetoric*, vol. 4. Roma: Herder Ed., 223-44.
- Noel, M.-P. (2003). "La place du judiciaire dans les premières τέχνηαι λόγων". Celentano, M.S. (a cura di), *Ars / Technē. Il manuale tecnico nelle civiltà greca e romana*. Alessandria: Ed. dell'Orso, 1-15.
- Noel, M.-P. (2004). "L'art de Gorgias dans le 'Gorgias'". Calboli Montefusco, L. (ed.), *Papers On Rhetoric*, vol. 6. Roma: Herder Ed., 131-49.
- Noel, M.-P. (2006). "Editer Gorgias aujourd'hui". Calboli Montefusco, L. (ed.), *Papers On Rhetoric*, vol. 7. Roma: Herder Ed., 165-80.
- Noel, M.-P. (2013). "La forme des premiers manuels de rhétorique: des Τέχνηαι λόγων à la 'Rhétorique à Alexandre'". *Pan. Rivista di Filologia Latina*, n.s. 1, 59-70.
- O'Sullivan, N. (1993). "Plato and ἡ καλουμένη ῥήτορικὴ". *Mnemosyne*, 46, 87-9.
- Pernot, L. (2000). *La Rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Librairie Générale Française.
- Renehan, R. (1995). "Polus, Plato, and Aristotle". *CQ*, n.s. 45, 68-72.
- Schiappa, E. (1990). "Did Plato Coin *Rhētorikē*?" *AJPh*, 111, 457-70.
- Schiappa, E. (1991). *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia (SC): South Carolina University Press.
- Schiappa, E. (1994). "Plato and ἡ καλουμένη ῥήτορικὴ: A Responseto O'Sullivan". *Mnemosyne*, 47, 512-14. <https://doi.org/10.1163/156852594X00267>.
- Schiappa, E. (1999). *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven; London: Yale University Press.
- Schiappa, E. (2016). "Twenty-Five Years after "Did Plato Coin *Rhētorikē*?": an Episodic Memoir". *RhetR*, 35, 1-9. <https://doi.org/10.1080/07350198.2016.1107822>.
- Schiappa, E.; Hamm, J. (2007). "Rhetorical Questions". Worthington, I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell, 3-15. <https://doi.org/10.1002/9780470997161.ch1>.
- Schiappa, E. (2017). "The Development of Greek Rhetoric". MacDonald, M.J. (ed.), *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies*. New York (NY): Oxford University Press, 33-42. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780199731596.013.001>
- Segal, Ch.P. (1962). "Gorgias and the Psychology of the Logos". *HSPH*, 66, 99-155.
- Timmermann, D.M.; Schiappa, E. (2010). *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CB09780511750625>.
- Velardi, R. (2001). *Retorica, Filologia, Letteratura. Saggi di storia della retorica greca su Gorgia, Platone e Anassimene di Lampsaco*. Napoli. A.I.O.N. Quaderni, 6.
- Yunis, H. (2007). "Plato's Rhetoric". Worthington, I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell, 75-89. <https://doi.org/10.1002/9780470997161.ch7>.

A New Fragment from the Letters of Aristotle

Konstantine Panegyres
University of Oxford, UK

Abstract An Arabic manuscript preserves what purports to be a letter from Aristotle to a noblewoman. Closer scrutiny of its contents suggests that the letter was addressed to Olympias (mother of Alexander the Great) on the death of her brother (Alexander I of Epirus). This identification is important because Aristotle was said to have left behind at his death one book of letters to Olympias, an edition of which was published in antiquity. The question is therefore raised as to whether the fragment is genuine or spurious.

Keywords Aristotle. Epistolography. Artemon. Andronicus. Ancient edition.



Peer review

Submitted	2020-02-29
Accepted	2020-05-22
Published	2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Panegyres, K. (2020). "A New Fragment from the Letters of Aristotle". *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 225-228.

DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2020/01/008

225

At his death Aristotle left behind a large collection of letters. According to the ancient lists of his works, the philosopher wrote books of letters to Philip, Alexander, Antipater, Mentor, Ariston, Olympias, Hephæstion, Themistagoras, Philoxenus, and Democritus.¹

The surviving testimonia say that these letters were collected and edited by Artemon in eight books, and later by Andronicus in twenty books.² Other details are sparse. A number of ancient authors, however, reveal that some of these letters were written πρὸς τινὰς ἰδίᾳ, that is to say, they were private letters to certain individuals.³ Ammonius, among others, praised Aristotle for his concise and clear epistolary style.⁴

Few fragments have been found. In his edition of Aristotle's private letters, Plezia lists twenty meagre fragments, most only a line long, which seem to have the appearance of genuineness.⁵ Some brief but complete letters from Aristotle to Philip, Alexander, and Theophrastus are also attested.⁶ About the interpretation of these fragments there is much debate and disagreement.⁷

The object of this paper is to draw attention to what I shall argue is a fragment which should be included in future editions of Aristotle's letters. Some years ago an edition of Arabic gnomologia about Greek philosophers was published.⁸ Despite the fact that the text, dating to between c. 1050 and 1309 AD, contains many items of interest for scholars of ancient philosophy, it is not at all well known.

In the part of the work dealing with Aristotle, there is what purports to be an excerpt from an Aristotelian letter. It reads:⁹ "He [Aristotle] wrote to a noble lady in his family, consoling her about [the death of] a brother of hers: 'I am loath to rush to be among the first to console you at the very beginning of your affliction, because it is as arduous to the consoler to contend with the brunt of grief as it is difficult for the swimmer to face the current; but it is not proper for someone like you, a descendant of men remembered for their courage and high-mindedness (*kibar al-himmah* = μεγαλοψυχία), to display excessive grief, especially not in the case of an affliction like the one you have suffered. For your brother left this world praised

1 D.L. 5.27. For textual difficulties in these lists, see the edition of Plezia 1977, 7-9.

2 Plezia 1977, 7-9. For background, see Rist 1964, 2-8.

3 Ammon. *In Categ.* 3.22-26; Olympiod. *In Categ.* 6.10-13.

4 Ammon. *In Categ.* 7.4-6: ἐν δέ γε ταῖς ἐπιστολαῖς φαίνεται κατωρθῶκώς τὸν ἐπιστολιμαῖον χαρακτήρα, ὃν καὶ σύντομον εἶναι δεῖ καὶ σαφὴ καὶ ἀππλλαγμένον πάσης περισκελοῦς συνθέσεώς τε καὶ φράσεως.

5 Plezia 1977, 15-25.

6 Plezia 1977, 28-33.

7 See, for instance, Renehan 1995 on fr. 9 Plezia and fr. 15 Plezia.

8 Gutas 1975.

9 Arabic text in Gutas 1975, 198-200.

and famous for noble deeds and outstanding qualities. And then, the way in which he died was the best of ways. Moreover, whoever betrayed him and violated a compact with him will live permanently in reproach and shame. Know that the eyes of the people are looking at you, watching to see how you will bear up in this situation. Display, then, the high-mindedness and hardiness in the face of affliction that conform with your [noble] lineage. Greetings”.¹⁰

On this letter the editor, Gutas offered a brief comment: “a letter to a noble lady which in all probability stems from genuine ‘Aristotelian’ epistolographic tradition”.¹¹ He does not elaborate. One contemporary reviewer described the letter as one of the “lost texts” recovered from this Arabic work.¹² The text has nonetheless been completely ignored by editors of and commentators on the fragments of Aristotle’s letters. It has not even found a place in the spuria. Some aspects of the contents of the letter, however, rouse curiosity.

To begin with, it is addressed to a noble lady. Who could this be but Olympias, a woman undoubtedly being watched by “the eyes of the people”? As is known, a whole book of Aristotle’s private letters to Olympias was circulating in antiquity.¹³ Then we see that it is a letter about the death of a brother who was betrayed by some unspecified persons. Would this man not be Olympias’ brother, Alexander I of Epirus, who was killed in 331 BC after being betrayed by Lucanians, and fell on the battlefield near Pandosia?¹⁴ The Lucanians broke a treaty in the process; perhaps this is what the words “violated a compact” in the letter refer to. The comment that he died in “the best of ways”, that is to say in battle, is appropriately Aristotelian.¹⁵ The letter, if genuine, would date to the last decade of Aristotle’s life.

Fabricated letters tend to introduce new ‘facts’. Forgers cannot help bringing in anachronistic information, or using language completely out of character with the author being imitated. They usually make clear the name of the writer and the addressee, and come as part of epistolary novels.¹⁶ Here we have none of that. The style is concise and clear; its language is markedly out of character with the rest of the gnomologia in which it is transmitted. It may even be the case that the compiler did not understand the text he was excerpting, for the “noble” lady plainly cannot be a member of Aristotle’s own family, contrary to what his brief introduction to the excerpt states.

10 Translation in Gutas 1975, 199-201.

11 Gutas 1975, 426.

12 Glucker 1979, 168.

13 D.L. 5.27.

14 For the sources, see Schaefer 1887, 196-9; Klotzsch 1911, 87.

15 See Arist. *NE* 1115^a30-35.

16 For a good discussion of spurious letters in antiquity, see Burnyeat, Frede 2015, 7-12.

Naturally, there is no way to tell for certain whether this is or is not a letter fortuitously transmitted in Arabic via earlier Greek and Syriac originals. Doubts about authenticity surround a great number of letters from antiquity, and in most cases there is no external evidence with which to verify their contents.¹⁷ One cannot, however, rule out a lucky chance of transmission.

This neglected text therefore deserves attention. If the above historical interpretation is considered, this could well be a lost letter from Aristotle to Olympias, all the more interesting because it would be a rare example of an epistolary consolation from the classical period.¹⁸ If it is spurious, then it is also interesting, for it would be the only surviving example of a spurious letter addressed by Aristotle directly to Olympias.¹⁹ In any case, as this appears to be a new text, the question of its authenticity is a subject worth exploring.

Bibliography

- Burnyeat, M.; Frede, M. (2015). *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*. Oxford: Oxford University Press.
- Chapa, J. (1998). *Letters of Condolence in Greek Papyri*. Florence: Edizioni Gonnelli.
- Glucker, J. (1979). "Review of Gutas 1975". *CR*, 29, 168-9.
- Gutas, D. (1975). *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*. New Haven (CT): American Oriental Society.
- Kassel, R. (1958). *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*. Munich: C.H. Beck. <https://doi.org/10.2307/628111>.
- Klotzsch, C. (1911). *Epirotische Geschichte bis zum Jahre 290 v. Chr.* Berlin: Weidmann.
- Natali, C. (2013). *Aristotle. His Life and School*. Princeton; Oxford: Oxford University Press.
- Plezia, M. (1977). *Aristotelis privatorum scriptorum fragmenta*. Leipzig: Teubner.
- Renehan, R. (1995). "The Private Aristotle: Two Clues". *Hermes*, 123, 281-92.
- Rist, J.M. (1965). "Demetrius the Stylist and Artemon the Compiler". *Phoenix*, 18, 2-8. <https://doi.org/10.2307/1086905>.
- Schaefer, A.D. (1887). *Demosthenes und seine Zeit*, Bd. 3. Leipzig: Teubner.
- Wallis Budge, E.A. (1889). *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*. Cambridge: Cambridge University Press.

17 On the Aristotelian material, see Natali 2013, 122-4.

18 See e.g. Kassel 1958, 30; Chapa 1998, 10 fn. 5: "Although we know that some ancient Greek authors wrote letters of condolence, few of them have been preserved".

19 The Syriac History of Alexander the Great of Ps.-Callisthenes preserves a letter from Aristotle addressed to Philip and Olympias, but this deals entirely with matters related to Alexander: Wallis Budge 1889, 20.

Tra *militia* e *amor*: il nesso *castra sequi* nella poesia erotico-elegiaca

Federica Sconza
Università della Calabria, Italia

Abstract The paper contextualises the occurrences of the *iunctura castra sequi* in three elegiac Latin poems (Prop. 2.10.19, Tib. 2.6.1 and Ov. *am.* 3.8.26), with the addition of two further passages (Verg. *ecl.* 10.23 and Lucan. 2.348): these latter ones, indeed, though belonging to different eidetic contexts, exhibit important links to characteristically elegiac *topoi*. In all of the passages under consideration, *castra sequi* reveals itself, so to say, as a marker of the crucial dichotomy between love and war, *militia* and *amor*, which can only find some sort of recomposition via the metaphorical *plexus* of *militia amoris*.

Keywords Castra sequi. Militia amoris. Virgil. Propertius. Tibullus. Ovid. Lucan.



Peer review

Submitted	2020-01-17
Accepted	2020-05-25
Published	2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Sconza, F. (2020). "Tra *militia* e *amor*: il nesso *castra sequi* nella poesia erotico-elegiaca". *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 229-242.

Il nesso (*in castra sequi*, omologato dal *Thesaurus Linguae Latinae* a (*in castra petere*, designa la prestazione del servizio militare, con la possibilità di specificare o meno sotto quali insegne, e pare avere una prima attestazione prosastica in un frammento, trasmesso da Nonio, delle *Antiquitates rerum humanarum* varroniane.¹ Un'indagine condotta sulle occorrenze poetiche mi sembra lasci riscontrare il ritorno della *iunctura* soprattutto in scenari erotico/elegiaci (su cui soffermerò l'attenzione in questa breve nota)² ed epici,³ oltretutto nel *De providentia Dei* attribuito (non unanimemente) a Prospero di Aquitania⁴ e in due iscrizioni sepolcrali.⁵

Il discorso deve prendere le mosse da un passo in cui il verbo *sequi* non regge direttamente *castra*, sebbene i due termini siano a con-

1 *ThL* III.557.47-59 s.v. *castrum/castra*. Al r. 48 è accertato *consules ac praetores qui secuntur in castra* (Non. 59 M. = 82 L.) da un passo attribuito al ventesimo libro dell'opera varroniana e riguardante una delle funzioni della categoria militare degli *accensi*, quella appunto di preposti al servizio di consoli e pretori al seguito dell'esercito. Sempre in prosa si trovano segnalati e.g. *Nep. Att. 7.2 invitissimi castra sunt secuti*, *Cato 1.2 castra secutus est C. Claudii Neronis*; *Sen. contr. 1.4.8 ignoscit non sequenti castra*; *Sen. epist. 4.10 non est necesse maria temptare nec sequi castra*.

2 Sempre all'ambito elegiaco, ma declinato sul versante epistolografico, rimanda *Ov. Pont. 2.2.11 nec nos Enceladi dementia castra secuti*: elencando delle colpe commesse contro gli dèi da personaggi del mito, Ovidio protesta invece la sua innocenza nei confronti di Augusto, la cui ira, nelle opere esiliche, è spesso accostata a quella di Giove.

3 Un *habitat* naturalmente più congeniale per il termine *castra*, spesso equivalente metonimico di *exercitus*. Faccio seguire un elenco di occorrenze riscontrate, omettendo per ora quelle lucanee con l'intenzione di ritornarvi sul finale e soffermare l'attenzione su una in particolare: *Ov met. 5.128 Sternitur et Melanese Perseia castra secutus*; *Val. Fl. 6.2-3 nec quas acies, quae castra sequatur | invenit* (soggetto è Marte, indicato con l'epiteto di incerta origine *Gradivus*); *Claud. 26.236-238 sed castra secutas | barbara Thessalidas patriis lunare venenis | incestare iubar* (si allude a un'eclissi lunare in prossimità della calata di Alarico in Italia nel 401); *Coripp. Ioh. 8.274 cuncti tua castra sequentur* (con cui si è ormai in età giustiniana, nell'ambito della celebrazione delle imprese di Giovanni Troglita contro i Mauri). È chiara poi la parodia della *dictio* epica in *Iuv. 4.35 tempore iam Caesar, figuli tua castra sequantur*, riferito alla preparazione di un tegame per cuocere a Domiziano un rombo di straordinarie dimensioni. Segnalo infine per completezza due casi in cui *castra* è soggetto e non oggetto di *sequi*: *Claud. 21.169 utque ducum lituos, sic mores castra sequuntur* e *Cypr. Gall. num. 227-228 nec minus aetherii custodem dogmatis arcam | castra sequebantur* (in una riscrittura poetica di *color* epico dell'*Eptateuco*: qui gli israeliti si spostano con l'arca dell'Alleanza).

4 Al v. 623 *an castra invidiae sequeris et agmina noctis* (i.e. Satana e le sue schiere). Nel poemetto – in cui è importante l'intersecarsi di lotta interiore e guerra reale, quella sperimentata dalla Gallia travolta dalle prime invasioni barbariche di inizio V sec. – la critica ha individuato da tempo la presenza di una componente elegiaca (in particolare del modello ovidiano), declinata ovviamente con modalità e finalità differenti: per questo aspetto, e per il problema di attribuzione, si può rinviare a Cutino 2011.

5 *CLE 1106.7 Filius a dextra residet, qui castra secutus* (epitafio di C. Rubrius Urbanus, fine I-inizi II sec. d.C.); *1140.9 qui tecum pia castra sequi consuetus* (epitafio di Firma, proveniente da Marchena e di non semplice datazione, collocato approssimativamente nel II sec. d.C.; proprio i vv. 9-10 presentano le difficoltà interpretative più pungenti in ordine ai *realia* cui si riferiscono: Martín Camacho 2009).

tatto: Verg. *ecl.* 10.23 *perque nives alium perque horrida castra*⁶ *secutast*. Spiccano nel verso il ritmo dattilico, che suggerisce quasi il senso della marcia, e l'anafora potenziata⁷ dal polisindeto correlativo *-que... -que*, esemplato sull'omerico $\tau\epsilon... \tau\epsilon$ e qui eccezionalmente irrelato al quinto piede esametrico. Dopo le creature vegetali e animali, dopo i personaggi bucolici - il pecoraio, i porcai, Menalca -, cercano di riscuotere Gallo dal suo dolente languire anche gli dèi Apollo, Silvano e Pan (un trio sovrapponibile a quello costituito da Hermes, Priapo e Afrodite, che in Theoc. 1.77-99 si recano a visitare Dafni). L'onniscente dio profetico, la cui presenza accanto a due figure divine meno nobili è stata variamente motivata,⁸ non ha bisogno, a differenza dell'Hermes teocriteo (vv. 77-78), di chiedere lumi sull'identità dell'oggetto del desiderio dell'interlocutore: egli può biasimare Gallo per la mancanza di misura nello struggimento, riprendendo in toni più secchi e meno bruschi le parole di Priapo in Theoc. 1.81-85, dove il dio non riesce a capacitarsi della deleteria opposizione di Dafni all'amore, in quanto è la sua donna a setacciare fonti e boschi per trovarlo, sicché raggiungere uno spiccio soddisfacimento sessuale sarebbe quanto mai agevole. Il dolore provocato dal resiliente Dafni trova contrappunto e rovesciamento nella resa incondizionata di Gallo all'amore e nella simmetrica recalcitranza di questo ad accettare lo *status* di amante rifiutato, anche dinanzi alla ferma determinazione di Licoride, disposta a muoversi tra territori freddi e maledevoli e tra i campi militari, con tutti i disagi del caso, per seguire il suo amante: pregnanti sono in tal senso la metonimia *nives*, allusiva alle difficoltà poste dal gelo, e l'attributo *horrida*, dal Virgilio epico concordato a *bella* - *Aen.* 6.86, 7.41 - e qui chiamato a enfatizzare l'aspetto visivo delle palizzate e delle armi taglienti. È significativo che nella secca battuta di Apollo, entro cui va contestualizzato il nostro

6 A rigore, il celebre Vaticano Palatino Latino 1631 leggeva, *ante correctionem*, *saxa* in luogo di *castra*: vd. per receniorità l'apparato dell'ed. teubneriana di S. Ottaviano, Berlin; Boston 2013. È evidente che la variante viene segnalata soltanto perché investe una parola 'sensibile' ai fini dell'indagine.

7 È squisitamente virgiliansa la tendenza a riprendere anche sotto il profilo retorico, magari amplificandolo, il testo alluso, qui Theoc 1.83 πάσας ἀνὰ κράνας, πάντ' ἄλσεα ποσσὶ φορεῖται. Più in generale, per una migliore intelligenza del complesso *Schlussgedicht* delle *Bucoliche* ho fatto riferimento soprattutto ai commenti di Cucchiarelli 2012, 478-515 e Gagliardi 2014.

8 Soltanto per dare un'idea della molteplicità di spiegazioni avanzate (e rinviando ai due contributi appena citati per un'informazione esauriente), ecco alcune ipotesi: il legame di Apollo con il mondo bucolico e con la pastorizia (tratti invero più marginali, tanto più nelle ecloghe virgiliane); la sua condivisione con le altre divinità citate di esperienze amorose infelici, come già suggerito da Servio; le sue prerogative di salvatore; la sua sostituzione a Hermes, che non trova accoglienza nelle *Bucoliche*; la sua voglia di esibire doti divinatorie (universalmente riconosciute; inoltre preconizzare a Gallo la fuga di Licoride, di cui è già informato, non sarebbe gran prova di tali prerogative).

verso, compaiano più termini riferiti a quel mondo elegiaco da cui Virgilio cerca di far uscire Gallo per dirottarlo nell'universo bucolico, a partire dall'uso, a v. 22, di *insanire* e *cura* (accostato a fine verso, in posizione di rilievo, a *Lycoris*, cui lo lega un riecheggiamento fonico; è stata inoltre suggerita la presenza di un gioco paronomastico e interlinguistico con il δέ τε κώρα di Theoc. 1.82, in sede metrica analoga, per cui *cura*/κούρη = κώρα/*Lycoris*).⁹ Tanto il verbo quanto il sostantivo – dotato di varie *nuances* semantiche: 'persona amata', 'oggetto di attenzioni', 'causa d'angoscia' – rimandano a una visione dell'amore come cattiva passione che spossa di sé comune tanto alla sensibilità virgiliana quanto all'erotica elegiaca, con Gallo a fungere forse da tramite: il campionario di testi e vocaboli (*insania*, *dementia/amentia*, *furor*, ecc.) sarebbe piuttosto nutrito e non è qui il caso di attardarsi. Al v. 23 spicca invece, ben messo in rilievo dalla posizione precedente cesura, il pronome *alius*, specializzato nella poesia elegiaca a indicare il competitore della *persona loquens* per i favori dell'amata (in Tibullo anche amato, se si pensa al ciclo di Marato) e qui, si può immaginare, adombrante un ufficiale coinvolto nella spedizione gallica di Agrippa del 38 a.C. Più in generale, e per concludere, l'incompatibilità tra pratica delle armi e relazioni amorose (ancora a v. 44 Gallo si dice vittima di un *insanus amor... Martis*) è un ulteriore *trait d'union* tra *ecl.* 10 e l'elegia, dove la milizia impone una distanza che può essere subita o volontariamente cercata: per il primo caso si può pensare ad esempio al Tibullo di 1.3 o all'Aretusa di Prop. 4.3, per il secondo alla baldanza, destinata presto a sgonfiarsi, del Tibullo dell'esordio di 2.6 (che inizia proprio con *Castra... sequitur* e su cui dunque occorrerà soffermarsi nel prosieguo), o anche alla Cinzia di Prop. 1.8 – un'elegia ricca di echi all'ecloga di cui si sta facendo discorso – e al Marato di Tib. 1.9, entrambi disposti a seguire l'amante favorito. I due mondi potranno incontrarsi soltanto a livello metaforico, in quel plesso di immagini e simmetrie che è la *militia amoris*.¹⁰

Messo da parte il verso virgiliano, che andava però opportunamente contestualizzato, vengo alla prima occorrenza in versi che ho potuto rintracciare di *castra sequi*, Prop. 2.10.19-20 *Haec ego castra sequar; vates tua castra canendo | magnus ero*.¹¹ Tralasciando il

⁹ Così già Ross 1975, 69; vd. anche O'Hara 2017, 63, che rubrica il caso come «translation with paronomasia».

¹⁰ Murgatroyd 1975; Labate 1984, 90-7; Pianezzola 1990; McKeown 1995. Ampia schedatura di passi e terminologia in merito, oltre a qualche ulteriore indicazione bibliografica, in Estévez Sola 2011.

¹¹ Chiarificatrice l'analisi del componimento di Fedeli 2005, 308-38; importanti anche Lyne 1998 e Murgia 2000, in partic. 177-81 (in un contributo di vastissimo raggio sul tormentato libro secondo), mentre per il trattamento del motivo militare può tornare utile Baker 1968.

problema della posizione di rilievo accordata da Lachmann all'elegia quale prima del 'vero' terzo libro properziano (o IIB, con formula che non perturbi assetti consolidati),¹² si tratta comunque di un componimento programmatico in cui, con temporanea palinodia delle dichiarazioni di poetica espresse in 2.1, l'autore dà voce a una convinta volontà di cambio di passo in direzione epico-celebrativa.¹³ È probabile, tuttavia, che il progetto non sia tanto quello di aderire al poema di foggia virgiliana quanto piuttosto di assumere nella provincia elegiaca una nuova e più alta materia di canto, le imprese di Augusto: uno *specimen* è dato ai vv. 13-18, dove vengono pregustate le future imprese del *princeps* sino alle terre agli estremi confini del mondo e sono peraltro forniti appigli cronologici per datare ragionevolmente il carne al 26-25 a.C. (la successiva celebrazione di Azio in 4.6 potrebbe rappresentare invece un esempio più consistente del nuovo registro auspicato). Accantonate le immagini dell'Eufrate non più favorevole agli irriducibili nemici di Roma, dell'India postasi in atteggiamento di sottomissione e dell'Arabia preda del terrore in quanto ormai centrata nel mirino, nel nostro verso Properzio dichiara con baldanza - una baldanza ulteriormente rilevata dal deittico - la disponibilità ad aggregarsi agli eserciti di Augusto, esorbitando da quel *dicere castra* di v. 4 che ancora si manteneva sul piano della parola anziché dell'azione e innescando, con questo impeto guerresco, un cortocircuito rispetto alla propensione del poeta erotico a seguire altri e diversi *castra*, quelli di Amore (lo insegna sin dal primo verso *Ov. am.* 1.9, manifesto programmatico della *militia amoris*). Ma la foga si attenua sino a giungere alla dichiarazione finale che la poesia properziana, per il momento, continua a essere bagnata da Amore con l'acqua del Permesso e non ha ancora attinto alle fonti di Ascra, vale a dire all'Ippocrene. L'interpretazione del distico conclusivo è quanto mai favorita dal raffronto con Verg. *ecl.* 6.64-73, dove ritroviamo Gallo che erra lungo le sponde del Permesso finché una Musa non lo guida

12 Per la secolare controversia su Prop. 2 come conflazione accidentale di due libri originariamente indipendenti (magari ulteriormente complicata dal ricorso ad antologie properziane o miscellanee per colmare le lacune, con conseguente sconquasso dell'ordinamento e dell'assetto interno autoriale delle elegie) o come unico libro composamente interpolato vd. Heyworth 1986, 136-8; Heyworth 1995, in partic. 168-71; Butrica 1996; Günther 1997, 1-35; Fedeli 2005, 21-35; Butrica 2006, in partic. 29-30; Heyworth 2007, LXII-LXIV.

13 La ferma e tenace convinzione con cui si intende perseguire tale mutamento (*libet*, v. 3; *voluisse*, v. 6; *volo*, v. 9) e la valenza positiva riconosciuta anche al semplice tentativo (vv. 5-6) rendono problematico far rientrare 2.10 nella topica della *recusatio*, così diffusa nella letteratura augustea. E anche l'immagine finale della deposizione delle ghirlande ai piedi dei troppo imponenti simulacri divini (vv. 21-24) non tanto esprime un'ammissione d'incapacità, quanto piuttosto la consapevolezza, da parte di Properzio, di non essersi ancora elevato alle altezze della poesia epica di stampo esiodeo, ma senza preclusioni per il futuro (d'altronde i vv. 7-8 dicono che i temi marziali sono più pertinenti all'*aetas extrema*, alla piena maturità).

sui monti Aoni (= della Beozia, secondo un uso dell'aggettivo rimonante probabilmente a Callimaco) e il mitico cantore Lino gli affida le canne del vecchio di Ascras perché possa celebrare l'origine del bosco Grineo. È notevole il ricorrere in entrambi i contesti del Permesse, fiume che corre ai piedi dell'Elicona e allegoria della poesia erotica, e di Ascras, patria di Esiodo, a sua volta allegoria dell'epos;¹⁴ ma ancor più diffusamente si possono cogliere in 2.10 echi dell'altra ecloga con Gallo, anch'essa incentrata su un cambio di cetra e di universo poetico, tanto che si è potuto scrivere: «sembra insomma che dalla egloga X Properzio non si sia limitato a trarre solo le movenze di superficie che articolano e scandiscono il monologo di Gallo pastore in Virgilio, ma abbia anche voluto impossessarsi del senso metaletterario dell'egloga (in Virgilio implicito) per farne un'esplicita dichiarazione di programma poetico».¹⁵ Senza addentrarsi in un raffronto puntuale che richiederebbe molto spazio, va almeno notata un'analogia scansione dei discorsi di Gallo e Properzio attraverso nessi che sottolineano impellenza e attualità del mutamento (Verg. *ecl.* 10.50 *ibo et*, 52 *certum est*, 58-59 *iam mihi... videor... ire*; Prop. 2.10.1 *sed tempus*, 2 *iam*, 3 *iam*, 9 *nunc*, 10 *nunc*, 11 *iam*, 12 *nunc*), per tacere di risposnde più ravvicinate quali *libet* (Verg. *ecl.* 10.59; Prop. 2.10.3), *lustrabo* e *lustrare* (Verg. *ecl.* 10.55; Prop. 2.10.1) e di dichiarazioni affiancabili del tenore di *Chalchidico quae sunt mihi condita versu | carmina, pastoris Siculi modulabor avena* e *nunc aliam citharam me mea Musa docet* (Verg. *ecl.* 10.50-51; Prop. 2.10.10). Oltretutto, in entrambi i casi il tentativo di cambiamento finisce col retrocedere dinanzi alla persistenza dell'ispirazione amorosa, in maniera più drammatica per Gallo, che interrompe bruscamente la propria *rêverie* di vita silvestre prendendo coscienza dell'impossibilità di sottrarsi ad Amore, in toni meno mossi e definitivi per il poeta assisano, ancorato qui d'altronde a una dimensione più squisitamente letteraria.

Dalle ambizioni di Properzio a farsi *vates* civilmente ispirato si può seguire il nesso *castra sequi* sino all'*incipit* di Tib. 2.6, elegia conclusiva dell'ultimo libro riconosciuto con sicurezza come tibulliano¹⁶ che si apre col verso *Castra Macer sequitur: tenero quid fiet Amori?* È interessante notare la posizione di rilievo nel primo emistichio prima di *cesura*; come osservato per *ecl.* 10, 23 il ritmo dattilico, peraltro prevalente nella prima sezione del componimento, parrebbe sugge-

14 Questa la spiegazione più lineare del nesso *Ascraei fontes* (v. 25), ma il passo è di non semplice interpretazione. Lyne 1998, 27, ad esempio, pensa piuttosto a un'iniziazione alla poesia eziologica di matrice callimachea.

15 Conte 1984, 27 nota 21.

16 Il commento più recente è quello di Maltby 2002, 465-79, ma ben più ricco, a costo di sfidare talora la perissologia, resta a mio avviso Murgatroyd 1994, 235-70, 281-2, 290-1 (gli ultimi due blocchi fanno parte di una «Critical Appendix» e di una «Structural Appendix»).

rire l'idea della marcia, con una pausa data dalla cesura stessa, che introduce, nel secondo *hemiepes*, il quesito cruciale sul destino di *Amor*. L'amico Macro, di tormentata identificazione,¹⁷ va militare e ciò induce Tibullo a porre l'ipotesi paradossale che anche Amore sia costretto ad accompagnarlo in faticosi spostamenti rispetto ai quali è evidentemente fuori contesto (egli è *tener* e *puer*, vv. 1 e 5, termini da opporre a *fortiter* e *virum* ai vv. 2 e 3), perlopiù in posizione subordinata di *comes*, termine che può indicare non soltanto il commilitone, ma addirittura lo schiavo adibito al trasporto delle armi, abbassando ulteriormente il rango della divinità (vd. in partic. Murgatroyd 1994, 245). A v. 4, tuttavia, apostrofando direttamente il fanciullo divino, l'*ego* elegiaco lo invita a bloccare il disertore che sta sottraendosi ai suoi *otia*,¹⁸ per poi proclamare con spavalderia che, in caso contrario, prenderebbe anche lui la via delle armi e non esiterebbe a sopportare le situazioni più gravose (esemplificate dal trasporto dell'acqua nell'elmo al v. 8). Cairns 1979, 181-7, coglie – forse con eccessiva sottigliezza – degli spunti propemptici in questo esordio, vedendovi una ripresa più sofisticata di Prop. 3.12, altro esempio di «tripersonal» προπεμπτικόν in cui il poeta, «'actual' speaker», si rivolge al partente in vece di un «'logical' speaker».¹⁹ là la *persona loquens* parla per conto di Elia Galla in occasione della partenza per la *militia* del marito Postumo, mentre qui cerca di dissuadere Macro a nome di Amore.²⁰ Rientrerebbero nel repertorio dei τόποι pro-

17 Per la bibliografia di tutto rispetto ormai accumulata sul tema vd. Kronenberg 2018, 179-80 note 4-8, che a sua volta propone, con argomenti ingegnosi ma non sempre convincenti, l'ipotesi di uno pseudonimo dietro cui si celerebbe il poligrafo Valgio Rufo.

18 Non trovo condivisibile l'annotazione «La partenza *addolora* Tibullo, che invita Amore a impedirlo» (Della Corte 1980, 285, corsivo mio), giacché mi pare sia piuttosto espresso lo stupore di fronte all'eventualità che Amore tolleri l'abbandono dei suoi *castra*: in tal caso anche il poeta non esiterebbe a seguire l'esempio di Macro. Semmai, va quantomeno richiamata l'attenzione, senza pretese di approfondire eccessivamente il discorso, sul termine *otia*, alla sua unica apparizione nel *corpus* certamente tibulliano: la *militia amoris* non può che tradursi, riguardo ai valori cardinali del *civis Romanus*, in un'autoesclusione dall'impegno politico attivo in senso lato: *Otia si tollas, periere Cupidinis arcus*, sintetizza Ov. *rem.* 139. Rispetto (parrebbe) all'*inventor* Gallo e a Properzio (in tal caso sicuramente), Tibullo avverte tutto sommato meno il senso di inferiorità e di colpa per questa scelta, in genere veicolato da termini forti quali *nequitia*; qualcosa del biasimo altrui che il poeta sente gravare su di sé potrebbe al più lasciar traccia in passi quali 1.1.57-58, dove lo stigma sociale dato dall'*inertia* affiora non casualmente dopo il confronto con il φιλόδοξος βίος di Messalla. Resta comunque che, pur mostrando tutto il rispetto possibile per tale opzione, Tibullo difende con orgoglio la propria scelta di vita. Vd. ora Perrelli 2019 per una trattazione del tema con riferimento al tema della scelta di vita e alle pratiche augustee di *patronage* letterario.

19 Cf. Cairns 2007, 177-217 (pagine dedicate alla «speaker-variation»).

20 Per la verità, Cairns 1979, 183-4 scorge, soprattutto nei vv. 7-11, definiti «a bridge passage» verso la sezione successiva, la presenza di un altro προπεμπτικόν, Prop. 1.6, avente per protagonista Tullio, giovane funzionario aristocratico in partenza per la guerra. Egli appare un non amante, così come Macro un ex amante; e se Properzio semplicemente contrappone sé stesso (innamorato) a Tullio (non innamorato), la più

peemptici: 1) la possibilità che il parlante accompagni il viaggiatore in partenza (v. 2; pensando al ricorrere di divinità benevole al suo fianco, si suppone che Amore figurasse frequentemente in tali vesti nella poesia ellenistica); 2) la presenza della terra e del mare – che pone maggiori pericoli – nel percorso tenuto (vv. 3-4); 3) la rottura, da parte del partente, di un vincolo di amicizia e intesa con il parlante (variante schetliastica: vv. 5-6). Questo discorso si intreccia inoltre con i due grandi ‘serbatoi’ metaforici della *militia* e del *servitium amoris*: la parola-chiave, in tal senso, è *erro* (v. 6), riferibile tanto allo schiavo fuggiasco quanto al soldato disertore (*ThL* V/2.813.70, 814.17), per non dire che l’atto di *urere* rimanda a una vittima di *status* servile, si tratti di punire l’insubordinazione o di marchiare chi abbia tentato la fuga. Sembrerebbe esservi insomma un apparentamento tra la colpa dell’amante/rinnegato e quella del destinatario del προπεμπτικόν, che viene meno al vincolo con il parlante – almeno dal punto di vista di quest’ultimo. L’accurata costruzione tibulliana votata al «deceiving»²¹ trascorre quindi, mediante la prima di più svolte monologiche,²² verso i territori del κῶμος, demarcati inequivocabilmente dalle *clausae fores* di v. 12 (a onor del vero, la cornice comastica entro cui Murgatroyd 1994, 235-9 situa l’intero componimento mi convince più dei *loci communes* propemptici prospettati da Cairns). Di questa prima parte dell’elegia – sigillata in *Ringkomposition* dal ricorrere simmetrico di *Castra... sequitur* a *Castra peto* ai vv. 1 e 9 – è stata proposta una lettura allegorica per cui la partenza in guerra andrebbe interpretata come un progetto di poesia epica: Tibullo prima invocherebbe un ritorno di Macro ai più leggeri versi d’amore, quindi esprimerebbe lui stesso la volontà di cimentarsi con un genere e con toni più alti, proposito destinato a naufragare.²³ Che si voglia abbracciare l’idea del contrasto tra εἶδη ο che si preferisca restare, più prudenzialmente, sul terreno della *Lebenswahl*, riscon-

articolata *mise en scene* tibulliana coinvolge tre *personae*: Macro (fortunato come amante e, in prospettiva, come soldato), sé stesso (un fallimento sia come amante sia rispetto ai tentativi di sottrarsi a Cupido) e il dio dell’amore (che dovrebbe farsi militare per accompagnare Macro nelle sue campagne).

21 Ampia illustrazione delle tecniche tibulliane di depistaggio del lettore in Cairns 1979, 166-91.

22 Così La Penna 1986, 100 per indicare quei cambi di direzione nel discorso «che segnano un mutamento, o un salto, nella *Stimmung* del poeta non condizionato da un intervento o mutamento esterno». Diversamente, le svolte «mimetiche» sono quelle che «presuppongono un cambiamento nella scena».

23 O’Neil 1967, che, comunque si voglia valutare la fortunata proposta esegetica, ha avuto il merito di rianimare il dibattito su 2.6, elegia che non ha suscitato eccessivo interesse da parte della critica; le obiezioni più significative sono quelle sollevate da Murgatroyd 1994, 239-40, mentre da ultimo Kronenberg 2018, 184-7 continua ad assegnare un valore metaletterario ai versi tibulliani. Il problema è evidentemente appena accennato, ma per trattarlo con la necessaria precisione occorrerebbe parecchio spazio.

triamo per la terza volta la contrapposizione frontale tra due dimensioni incompatibili. Tornando, d'altra parte, al nostro verso d'esordio, si potrà osservare agevolmente la dislocazione ai due estremi dell'esametro delle parole-chiave *castra* e *amor*, il cui posizionamento contrastivo sarebbe rafforzato, secondo Murgatroyd 1994, 246, da un nesso etimologico tra *castra* e *castus* o *castrare*.²⁴

Castra sequi occorre per l'ultima volta nella poesia elegiaca nell'opera che chiude nel segno della destrutturazione la parabola del genere a Roma e il cui libro conclusivo ha goduto di minori attenzioni critiche rispetto agli altri: Ov. *am.* 3.8.26 recita infatti, con perfetto parallelismo, *sed trepidas acies et fera castra sequi*.²⁵ Nella struttura del libro può ravvisarsi un gioco di professati distacchi e ritorni ai temi erotici che può far pensare, ma a un livello di organizzazione più complesso, alle sparizioni ed epifanie di Cinzia nel quarto libro properziano: è in tale contesto che all'elegia 7, focalizzata su una momentanea impotenza dell'*amator* suscettibile di sottosensi allegorici, ne tiene dietro una che riproietta, si può dire, nelle situazioni archetipiche dell'elegia, con lo scacco subito dall'*ego* narrante in favore di un *dives amator* (a voler tacere della sintomaticità, rispetto alle dinamiche di genere, di *ianua clausa est* in clausola di v. 7 e delle *rigidae fores* di v. 24). Al di là della solita *verve* amplificatoria, il poeta aggiunge al più un tocco di contemporaneità introducendo un rivale che, in forza di una mobilità più agevolmente garantita dalle riforme augustee, ha acquisito il minimo patrimoniale prescritto per essere ammesso all'ordine degli *equites*, verosimilmente nel convulso clima dei recenti conflitti; il che rovescia l'orgogliosa rivendicazione ovidiana di ascendenza dal ceto equestre, istituzionalizzante l'operosità finanziaria e mercantile, ribadita in 1.3.7-10 e in 3.15.5-6, vera e propria *σφραγίς* apposta all'intera raccolta. Tutta la prima parte, condotta sul filo dello sdegno e dell'ironia, è volta a creare un'oppo-

²⁴ Lo spunto è suggerito dichiaratamente da Maltby 1991, 113, dov'è citato Serv. *Aen.* 3.519 (= Isid. *orig.* 9.3.44) *dicta... castra quasi casta, vel quod illic castraretur libido. Nam numquam his intererat mulier*. Può restare il dubbio se sottigliezze del genere appartengano più all'interprete moderno che all'autore antico...

²⁵ Come per *ecl.* 10, 23, anche qui *castra*, ancorché non messo in dubbio dagli editori moderni, compete in parte della tradizione manoscritta con un banalizzante *bella* (nel Vaticano Barberiniano Latino 26 e in alcuni *recc.*, riferisce l'apparato dell'ultimo editore dei *Carmina Amatoria* ovidiani, Ramírez de Verger, Monachii; Lipsiae 2006³). Sul fronte esegetico il commento di James McKeown, a completamento della monumentale serie inaugurata nel 1989, resta un *desideratum* che si spera possa trovare realizzazione, come promesso, nel 2021. Sulla struttura del terzo libro di acutezza pari alla difficoltà di lettura è il capitolo di Hutchinson 2008, 177-99; per quanto attiene a 3.8 ho tenuto altresì conto di Greene 1994 - la cui tesi è che Ovidio demistifici gli alti ideali morali professati dai poeti elegiaci mostrando come nella società romana gli aspetti prevaricatori e mercantillistici si estendano anche alla dimensione amorosa -, nonché di Navarro Antolín 1991 e 1996 per una contestualizzazione entro la topica dell'avidità della donna amata.

sizione fra il rozzo e sanguinario soldatuccio e la raffinata cultura della *puella* – si suppone – e, soprattutto, del poeta, che esprime coscienza del proprio valore col solenne nesso allitterante *Musarum purus Phoebisque sacerdos* (v. 23). La scarsa considerazione di cui godono le arti liberali (*ingenuae*, v. 1) e il trionfo dell'avidità nei tempi recenti (al v. 22 è ben isolato il vocativo *avara*) inducono Ovidio a invitare i saggi, tra il desolato e il provocatorio, a non apprendere dagli *inertes* poeti (v. 25: l'aggettivo è intrinseco al microcosmo elegiaco: cf. nota 18), dedicandosi alla più lucrosa milizia anziché alle lettere.²⁶ Seguendo un movimento analogo a Tib. 2.3 (in partic. 71-74) e Prop. 3.13 (in partic. 29-32), Ovidio allarga poi il discorso dall'esperienza personale a una riflessione di più vasto raggio sull'attuale decadenza dall'età dell'oro – negli altri due elegiaci caratterizzata da tinte rustiche – alla rapacità che contrassegna l'età del ferro, per chiudere con la provocatoria insinuazione che mariti e *custodes* sarebbero ormai disposti a macchiarsi di *lenocinium*, sfidando la legislazione di Augusto e in particolar modo la *lex de adulteriis coercendis*. Il nesso tra la polemica contro la *luxuria* e i tempi felici ed età saturnia è stato ben indagato, come detto, da Navarro Antolín, che ha rilevato in proposito un caso pressoché unico di tangenza fra elegia e politiche socio-culturali augustee, dettato naturalmente non da preoccupazioni di carattere morale quanto piuttosto dal desiderio dell'amante elegiaco di preservare la propria felicità: una felicità che le convenzioni del genere vogliono costantemente insidiata, il che spinge a rifugiarsi in un tempo mitico di benessere. Registriamo dunque, in conclusione, la presenza di *castra sequi* in un discorso – svolto secondo i procedimenti tipici di Ovidio – sull'atrito tra amore incondizionato della dimensione elegiaca e vita militare qualificata come più esplicitamente non si potrebbe quale modello di φιλοχρήματος βίος.

Come preannunciato alla nota 3, mi pare opportuno ritagliare uno spazio finale per la prima attestazione del nostro nesso in un'opera che mostra una propensione al suo utilizzo, vale a dire la *Pharsalia*; è interessante che, con una sorta di chiusura circolare rispetto al verso virgiliano da cui la nota ha preso le mosse, si tratti anche in questo caso di un contesto eideico extraelegiaco, stavolta anche più 'alto' rispetto alla poesia bucolica, capace tuttavia di lambire l'elegia stessa. *Da mihi castra sequi* (2. 348), chiede Marcia a Catone nella chiusa del breve discorso iniziato dieci versi prima con cui aveva fatto irruzio-

²⁶ Esattamente per lo stesso motivo – l'*avaritia* della donna – Tib. 2.4.13-20 si spinge sino al ripudio delle Muse in toni ancor più duri e drammatici. L'erotodidassi di Priapo (1.4.57-72) ospita invece una tirata contro la pretesa, negli amori paidici, di doni costosi, cui devono invece essere anteposti quelli poetici; anche qui le parole sono crude e sentite, ed è interessante che gli accalorati consigli afferiscano a insegnamenti destinati al fallimento.

ne sulla scena.²⁷ Sino a quel momento il libro aveva presentato anzitutto le reazioni della cittadinanza romana allo scoppio della guerra fra Cesare e Pompeo (vengono sospese le attività pubbliche, alcune matrone si abbandonano a manifestazioni ostensive di lutto, gli anziani richiamano il precedente conflitto civile, che sta ora rinnovandosi), per proseguire con un lungo e importante colloquio fra Catone e Bruto (vv. 234-325) sull'opportunità di prendere parte o meno alle operazioni militari. Chiusa questa sezione, tutta percorsa dal motivo dell'ombra e del fantasma (in partic. vv. 297-303) e dall'immagine dell'Uticense quale padre della patria (in partic. vv. 380-391) disposto a lottare fino all'ultimo per una causa che sa perdente, al sorgere dell'alba giunge Marcia, fresca di vedovanza (anzi, direttamente di ritorno dalle esequie del marito), a chiedere a Catone di riprenderla in moglie e di consentirgli di seguirlo sul campo di battaglia. I vv. 326-337, oltre a rimarcare la dignitosa moderazione nell'esternazione del cordoglio, perfettamente confacente al *decorum* stoico, sintetizzano suggestivamente la tribolata e peculiare storia matrimoniale dei due personaggi. Come più distesamente narrato da Plu. *Cat. Mi.* 25-26, Catone, coronate le sue seconde nozze con due figli, aveva acconsentito a cedere la moglie all'amico nonché grande oratore Ortensio Ortalo per garantire anche a lui una discendenza, ma dopo la morte di quest'ultimo aveva ripreso con sé Marcia, non più feconda. Significative le motivazioni addotte a sostegno di questa insolita condivisione tanto da Plu. *Cat. Mi.* 25.3-7 quanto da Lucan. 2.331-333 e riconducibili alle finalità precipue del matrimonio nella mentalità romana, vale a dire la prosecuzione della stirpe (*liberum quaerendorum causa*) e la creazione di alleanze politiche mediante l'ampliamento e l'intreccio di nuclei familiari. Adempiuti i *iussa* di Catone non senza sacrifici per il proprio corpo (i vv. 338-341 insistono sui temi del sangue, della fecondità e della fatica), Marcia chiede anzitutto il rinnovo dei *foedera prisca* | *inlibata tori* (vv. 341-342), sebbene si tratterà di un'unione squisitamente nominale (*nomen inane* | *conubii*, vv. 342-343), essendo esaurita la funzione riproduttiva; sarà piuttosto un'unione finalizzata a condividere il gravoso fardello di rischi e sforzi che l'impegno bellico porterà con sé (vv. 346-347). Quindi è espresa la volontà di lasciare un ricordo di sé quale stimabile donna *univira* non respinta dal marito ma temporaneamente consegnata a un

²⁷ Per il secondo libro del poema si dispone del commento di Fantham 1992, mentre un'interessante analisi della figura di Marcia, col corredo della necessaria bibliografia, è in Sannicandro 2007. Ecco gli altri passi del poema interessati dalla *iunctura*: 2.519 *Poenarum extremum civi, quod castra secutus*, 4.676 *Sufficiunt spatio populi: tot castra sequuntur* (introduce, come si addice alla prassi epica, un piccolo catalogo, nella fattispecie di bellicosi popoli africani), 7.831 *Iamque diu volucres civilia castra secutae*, 10.407 *Nulla fides pietasque viris qui castra sequuntur*.

altro uomo per gli scopi di cui sopra (vv. 343-345).²⁸ È precisamente a questo punto che si situa la preghiera di poter seguire Catone sul campo, in cui ormai diversi anni fa Gianpiero Rosati²⁹ aveva riconosciuto l'influsso dell'Aretusa di Prop. 4.3, già menzionata ad altro proposito e riconosciuta come prototipo della *matrona virilis* che non teme di andare al seguito del marito nelle situazioni più pericolose (dice un distico famoso [vv. 45-46] *Romanis utinam patuissent castra puellis! | Essem militiae sarcina fida tuae*). Giunti al termine del piccolo percorso, vediamo quindi come anche Marcia, al pari d'altronde di Cornelia, finisca col misurarsi col nodo elegiaco dell'inconciliabilità tra ambito dell'amore e ambito della guerra (è stato suggerito che la stessa menzione della moglie di Pompeo a v. 349 potrebbe rimandare a un atteggiamento di inimicizia e raffronto tra donne pure esso di matrice elegiaca). L'atto di *castra sequi* ha un suo ruolo in situazioni in cui è discussa questa barriera che cade tra eros e milizia, esplicitando in maniera ora più larvata ora più programmatica il potenziale metapoetico del conflitto.

Bibliografia

- Baker, R.J. (1968). «'Miles annosus': the Military Motif in Propertius». *Latomus*, 27(2), 322-49.
- Butrica, J.L. (1996). «The 'Amores' of Propertius: Unity and Structure in Books 2-4». *JCS*, 21, 87-158.
- Butrica, J.L. (2006). «The Transmission of the Text of Propertius». Günther, H.-C. (ed.), *Brill's Companion to Propertius*. Leiden; Boston: Brill, 25-43. https://doi.org/10.1163/9789047404835_003.
- Cairns, F. (1979). *Tibullus: A Hellenistic Poet at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cairns, F. (2007). *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*. Corrected and with New Material. Ann Arbor (MI): Michigan Classical Press. Original ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- Conte, G.B. (1984). *Virgilio. Il genere e i suoi confini*. Milano: Garzanti.
- Cucchiarelli, A. (a cura di) (2012). *Publio Virgilio Marone: Le Bucoliche*. Introduzione e commento di A.C. Traduzione di A. Traina. Roma: Carocci.
- Cutino, M. (a cura di) (2011). *Ps.-Prospero di Aquitania: La Provvidenza divina*. Pisa: Edizioni ETS.
- Della Corte, F. (a cura di) (1980). *Tibullo: Le elegie*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.

²⁸ Interpretazioni alternative sono ricordate da Sannicandro 2007, 91 nota 33

²⁹ Rosati 1996, che estende l'indagine all'epica flavia. Richiamandosi al neostoico Musonio Rufo, Sannicandro 2007, 92 nota 34, individua poi una piena rispondenza delle aspirazioni di Marcia agli ideali di *κοινωνία* e *συμβίωσις* sottesi al matrimonio quale comunione assoluta.

- Estévez Sola, J.A. (2011). s.v. «Milicia de amor». Moreno Soldevila, R. (ed.), *Diccionario de motivos amorios en la Literatura Latina (Siglos III a. C.-II d. C.)*. Huelva: Universidad De Huelva.
- Fantham, E. (ed.) (1992). *Lucan: De bello civili*, Book II. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CB09781139166478>.
- Fedeli, P. (a cura di) (2005). *Propertius: Elegies*, Libro II. Cambridge: Francis Cairns.
- Gagliardi, P. (2014). *Commento alla decima ecloga di Virgilio*. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag.
- Greene, E. (1994). «Sexual Politics in Ovid's 'Amores': 3.4, 3.8 and 3.12». *CPh*, 89(4), 344-50.
- Günther, H.-C. (1997). *Quaestiones Propertianae*. Leiden; New York; Köln: Brill.
- Heyworth, S.J. (1986). *The Elegies of Sextus Propertius: Towards a Critical Edition* [PhD Dissertation]. Cambridge: University of Cambridge.
- Heyworth, S.J. (1995). «Propertius: Division, Transmission, and the Editor's Task». Brock, R.; Woodman, A.J. (eds), *Papers of the Leeds International Latin Seminar*. Vol. 8, *Roman Comedy, Augustan Poetry, Historiography*. Leeds: Francis Cairns, 165-85.
- Heyworth, S.J. (2007). *Sexti Properti Elegos*. Oxonii: Clarendon Press.
- Hutchinson, G.O. (2008). *Talking Books. Reading in Hellenistic and Roman Books of Poetry*. Oxford: Oxford University Press.
- Kronenberg, L. (2018). «Valgius Rufus and the Poet Macer in Tibullus and Ovid». *JCS*, 43(1), 179-206. <https://doi.org/10.5406/illl-classtud.43.1.0179>.
- Labate, M. (1984). *L'arte di farsi amare. Modelli culturali e progetto didascalico nell'elegia ovidiana*. Pisa: Giardini.
- La Penna, A. (1986). «L'elegia di Tibullo come meditazione lirica». *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Albio Tibullo* (Roma-Palestrina, 10-13 maggio 1984). Roma: Centro di Studi Ciceroniani, 89-140.
- Lyne, R.O.A.M. (1998). «Propertius 2.10 and 11 and the Structure of Books '2A' and '2B'». *JRS*, 88, 21-36 (= 2007. *Collected Papers on Latin Poetry*. Oxford: Oxford University Press, 227-50). <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199203963.003.0014>.
- Maltby, R. (1991). *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*. Leeds: Francis Cairns.
- Maltby, R. (ed.) (2002). *Tibullus: Elegies*. Cambridge: Francis Cairns.
- Martín Camacho, J. (2009). «Epitafio de Firma, elogio de Epafrodito: nueva edición, comentario y problemas de CIL II 1399 (= CLE 1140)». Gómez Font, X. et al. (eds), *Literatura Epigráfica. Estudios dedicados a Gabriel Sanders*. Zaragoza: Libros Pórtico, 203-22 (= 2010. *Carmina Latina Epigraphica Baeticae ex schedis: edición y comentario*. Sevilla: Universidad de Sevilla – Secretariado de Publicaciones, 201-15).
- McKeown, J.C. (1995). «'Militat omnis amans'». *CJ*, 90(3), 295-304.
- Murgatroyd, P. (1975). «'Militia amoris' and the Roman Elegists». *Latomus*, 34(1), 59-79.
- Murgatroyd, P. (ed.) (1994). *Tibullus: Elegies*, II. Oxford: Oxford University Press.
- Murgia, C.E. (2000). «The Division of Propertius 2». *MD*, 45, 147-242.
- Navarro Antolín, F. (1991). «Amada codiciosa y edad de oro en los elegíacos latinos». *Habis*, 22, 207-21.
- Navarro Antolín, F. (1996). «'Ingenium dominae lena movebit anus'. La avara puella en los 'Amores' de Ovidio: 'Am.' I.8; I.10; III.5; III.8». Arcaz, J.L. et al. (eds), *La obra amorosa de Ovidio. Aspectos textuales, interpretación y pervivencia*. Madrid: Ediciones Clásicas, 65-94.

- O'Hara, J.J. (2017). *True Names. Vergil and the Alexandrian Tradition of Etymological Word-play*. New and Expanded Edition. Ann Arbor (MI): The University of Michigan Press. Original ed., 1996. <https://doi.org/10.3998/mpub.9371709>.
- O'Neil, E.N. (1967). «Tibullus 2. 6: A New Interpretation». *CP*, 62(3), 163-8.
- Perrelli, R. (2019). «Tibullo, l'otium e l'elegia latina». *Paideia*, 74(2), 1217-29.
- Pianezzola, E. (1990). «'Militat omnis amans' (Ovidio, 'Amores' I 9). La struttura retorica e una scelta testuale». *Paideia*, 45, 337-44 (= 1990. *Ovidio. Modelli retorici e forma narrativa*. Bologna: Pàtron, 135-42).
- Rosati, G. (1996). «Il modello di Aretusa (Prop. IV 3): tracce elegiache nell'epica del I sec. d.C.». *Maia*, 48(2), 139-55.
- Ross, D.O., Jr. (1975). *Backgrounds to Augustan Poetry: Gallus Elegy and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sannicandro, L. (2007). «Per uno studio sulle donne della 'Pharsalia': Marcia Catonis». *MH*, 64(2), 83-99.

Opportunità e rischi della parola-segnale nel *De vita beata* di Seneca

Giuseppina Magnaldi
Università degli Studi di Torino, Italia

Abstract This article identifies four ancient integrations with ‘signal-word’ in the transmitted text of Seneca’s *De vita beata*. A new *constitutio textus* is accordingly advanced for 3.4, 10.2, 12.5, 13.3-4.

Keywords Seneca. *De vita beata*. Ancient integrations. Signal-word. *Constitutio textus*.




Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2020-02-18
Accepted	2020-04-11
Published	2020-06-30

Open access

© 2020 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Magnaldi, G. (2020). “Opportunità e rischi della parola-segnale nel *De vita beata* di Seneca”. *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 243-250.

DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2020/01/010

Vent'anni fa, in *La forza dei segni. Parole-spia nella tradizione manoscritta dei prosatori latini* (Amsterdam 2000), ho definito 'integrazione con diplografia di parola-segnale' un antico *usus* correttivo che consisteva nel vergare a margine la parola o le parole in un primo momento omesse, ripetendo il termine antecedente o seguente allo scopo di indicare nel modo più rigoroso possibile il luogo di lacuna. Con il trascorrere dei secoli la capacità di decifrare *marginalia* così sofisticati andò via via scemando per l'incompetenza linguistica di molti scribi, che li trascrissero acriticamente in linea un po' sopra o un po' sotto il punto giusto. Altri, più capaci e volenterosi, compresero il meccanismo correttivo, ma furono ingannati dalla presenza nel contesto di una parola simile o identica alla parola-segnale, e dislocarono perciò anch'essi il supplemento in un luogo erraneo. Ciononostante, come ho argomentato nel volume del 2000 e in molti articoli successivi, la diplografia della parola-segnale continua ancora oggi ad adempiere alla sua funzione, e consente di riconoscere e ricollocare nel luogo esatto quelle remote *lectiones integratae*. Tra le opere di prosatori latini che ne sono più ricche spiccano i *Dialogi* di Seneca. Li riprenderò qui in considerazione, esaminando da questo punto di vista alcune gravi corrottele del *De vita beata*. Nei primi due passi in discussione la parola-segnale ripetuta a margine era la *et* che antecedeva (in 3.4) o seguiva (in 10.2) i termini omessi in linea. È meno agevole identificarla negli altri due passi (12.5 e 13.3-4), che tuttavia sembrano anch'essi danneggiati dall'erroneo inserimento in linea di una lezione integrata a margine. Le quattro proposte che presenterò tengono conto soprattutto del testo oxoniense di L.D. Reynolds (1977) e della traduzione UTET di P. Ramondetti (1999), modificati ove necessario.

3.4

Intellegis, etiamsi non adiciam, sequi perpetuam tranquillitatem, libertatem, depulsis iis quae aut inritant nos aut territant. Nam voluptatibus [et pro] illis, quae parva ac fragilia sunt et <pro> ipsis flagitiis noxia, ingens gaudium subit, inconcussum et aequale, tum pax et concordia animi et magnitudo cum mansuetudine; omnis enim ex infirmitate feritas est.

voluptatibus [et pro] illis... et <pro> ipsis flagitiis noxia *scripsi* (*supplementum* et pro *ad et² referri videtur*): <pro> voluptatibus et pro illis... et <in> ipsis flagitiis noxia *Haase*, <pro> voluptatibus et pro illis... et turpissimis flagitiis <ob>noxia *Koch*, voluptatibus <spr>et<is> pro illis... et †ipsis flagitiis noxia *Gertz* (ipsa sui fastidio <ob>noxia *in app.*), voluptatibus et praemiis... et ipsis flagitantibus noxia *Schultess*, voluptatibus et <doloribus spretis> pro illis... et ipsis fastidio noxia *Reitzenstein*, voluptatibus et *** pro illis... et ipsis †flagitiis noxia *Hermes* (blanditiis *pro* flagitiis *in*

app.), voluptatibus et pro illis... et ipsis flagrantis noxia *Bourger*,
voluptatibus et *** pro illis... et ipsis flagitii noxia *Reynolds*

Capisci, anche se io non lo aggiungessi, che ne consegue una permanente tranquillità, libertà, dopo la rimozione di ciò che o ci irrita o ci spaventa; poiché a quei piaceri che sono piccoli e instabili, e dannosi, se si considerano le vere e proprie scelleratezze, subentra una gioia grandissima, inalterabile e costante, poi la pace e la concordia dell'animo e la grandezza accompagnata da mitezza; ogni ferocia infatti deriva dalla debolezza.

L'elenco in apparato di alcuni fra i numerosi emendamenti proposti nel corso del tempo permette di misurare la gravità della corruzione, che Reynolds evidenzia, sulle orme di E. Hermes (Lipsiae 1905), segnando lacuna davanti a *pro* e ponendo tra croci *ipsis flagitii noxia*. Che questa lezione fosse problematica lo aveva già chiarito in apparato M.C. Gertz (Hauniae 1886): il pronome *ipsis* «sensu cassum est; nec omnes voluptates cum flagitiis coniunctae aut iis noxae dici possunt». Eppure questo luogo in apparenza *desperatus* può trovare rimedio, se si interpreta *et*¹ come parola intenzionalmente ripetuta al fine di indicare che *pro* va integrato davanti a *et*². Nel testo che risulta dal riconoscimento di *et pro* come antica integrazione con parola-segnale, emerge limpidamente la distinzione tra l'irrelevanza e la fragilità dei piaceri da un lato e dall'altro la possibilità che diventino anche dannosi, nella misura in cui sfociano in vere e proprie scelleratezze. La preposizione *pro* assume qui il valore particolare di «in a degree corresponding to, in proportion to, according to», per citare le definizioni dell'*OLD*. Valore particolare, ma solidamente attestato nella prosa latina e negli stessi *Dialogi* senecani: si veda *Brev. vit.* 18.1 *in tranquillioem portum non pro aetatis spatio iactatus tandem recede* («ritirati finalmente in un porto più tranquillo, dopo essere stato sbattuto qua e là fin troppo per lo spazio di tempo che hai vissuto»).

10.2

Atqui quis ignorat plenissimos esse voluptatibus vestris stultissimos quosque <deliciis fluentis> et nequitiam abundare iucundis animoque ipsum genera voluptatis prava et multa suggerere? - in primis insolentiam et nimiam aestimationem sui tumoremque elatum super ceteros et amorem rerum suarum caecum et inprovidum [delicias fluentis] et ex minimis ac puerilibus causis exultationem, iam dicacitatem ac superbiam contumeliis gaudentem, desidiarum dissolutionemque segnem animi indormientis sibi.

delicias (*in deliciis corr. post Reynolds*) fluentis ante et¹ *transtuli* (*supplementum perperam irrepsisse videtur ante et*⁶): post

gaudentem transt. Reitzenstein, ante indormientis Reynolds (delicias in deliciis corr.), desper. Ramondetti (ad amorem... inprovidum dub. referens delicias fluentis post Alexander <ad> delicias fluentis)

Eppure, chi non sa che sono largamente provvisti dei vostri piaceri tutti i più stolti che ridondano di raffinatezze, e che la malvagità ha moltissimi aspetti gradevoli e che è l'animo stesso ad accumulare in gran numero generi perversi di piacere? - anzitutto la tracotanza e l'eccessiva autostima e la vanagloria che si erge al di sopra di tutti gli altri e un amore per le proprie cose cieco e imprevidente e la baldanza originata da motivi inconsistenti e infantili, e poi la maldicenza e la superbia che gode nell'oltraggiare, la pigrizia e la mollezza di un animo indolente che si addormenta su se stesso.

Come tutti gli editori precedenti, conservano nel luogo tràdito *delicias fluentis*, all'accusativo, sia A. Bourgery nell'edizione Budé del 1923 («de folles délices») sia J.W. Basore nella Loeb del 1932 («dissolute luxury»). Tuttavia il termine *deliciae*, indicante qualcosa di oggettivo ed esterno all'animo, interrompe la sequenza di atteggiamenti interiori o vizi, come osserva in nota Ramondetti (96-7), che stampa perciò tra croci *delicias fluentis*, pur suggerendone dubitativamente la possibile dipendenza da *amorem... inprovidum* («un amore... incapace di aspettarsi che i godimenti sono passeggeri»). R. Reitzenstein, approvato da Hermes in apparato, aveva invece suggerito di trasporre *delicias fluentis* dopo *iam dicacitatem ac superbiam contumeliis gaudentem*, intendendo il participio come genitivo riferito ad *animi* (Hermes 29, 1894, 622). A sua volta Reynolds, pur interpretando anch'egli *fluentis* come genitivo, lo pospone ad *animi*, dopo aver mutato l'accusativo *delicias* in ablativo: *desidiam dissolutionemque segnis animi <deliciis fluentis>, indormientis sibi*. È verisimile che la via giusta per sanare il passo sia una trasposizione, ma in un luogo diverso dai due finora individuati. Se si osserva che nel testo tràdito la lezione *delicias fluentis* si trova davanti a *et*, e che il passo nel suo complesso presenta ben sei *et*, sorge il sospetto che essa fosse un'antica integrazione con parola-segnale e che un copista l'abbia dislocata dal margine in linea davanti alla *et* sbagliata, ritoccando *deliciis* in *delicias* per adattarla al contesto. Criteri interni di logica e di grammatica suggeriscono che la *et* giusta sia la prima. Se infatti si scrive *stultissimos quosque <deliciis fluentis>*, intendendo *fluentis* come accusativo riferito a *stultissimos*, si ottiene una specificazione indispensabile a chiarire il senso della risposta di Seneca a Epicuro: coloro che più abbondano dei piaceri epicurei non sono genericamente tutti i più stolti, ma quelli fra loro che vivono nel lusso.

12.5

Itaque quod unum habebant in malis bonum perdunt, peccandi verecundiam; laudant enim ea quibus erubescabant et vitio gloriantur, ideoque ne resurgere quidem [adulescentiae] licet, cum honestus turpi desidiaie titulus accessit. Hoc est cur ista voluptatis laudatio pernicioosa sit <adulescentiae>, quia honesta praecepta intra latent, quod corrumpit apparet.

adulescentiae *transtuli*: erubescenciae *Madvig (Koch)*, displicentiae *Gertz*, adlubescenciae *Petschenig*, adulatione gliscente *Schultess*, abolescenti paenitentiae *Thomas*, abolescenti *Marouzeau*, adultae licentiae *Walter, desper. Hermes (Bourgery, Reynolds, qui paenitentiae coni. in app.)*

E così perdono l'unico bene che avevano in mezzo ai mali, la vergogna di peccare; lodano, infatti, le cose di cui arrossivano e si gloriano del vizio; e perciò neppure risollevarsi è possibile, una volta che il titolo onorifico della virtù si è sovrapposto a una turpe inerzia. È questo il motivo per cui è rovinoso per i giovani questo vostro elogio del piacere: perché i precetti di virtù stanno nascosti all'interno, mentre ciò che corrompe è ben visibile.

Basore difende il tràdito *adulescentiae*, interpretando così la pericope *laudant... licet*: «For they now praise the things that used to make them blush, and they glory in vice; and therefore they cannot even recover their youth»; *adulescentiae* dunque, come specifica la nota, significherebbe «their youthful point of view». Ma la maggior parte degli altri *virī docti* considera corrotta questa lezione e tenta di emendarla nei modi più disparati, come si evince dal pur parziale elenco in apparato delle correzioni via via proposte. Fra queste, *abolescenti paenitentiae* di E. Thomas (Hermes 28, 1893, 282-3) sembra degna di attenzione a Reynolds, che ne deriva dubitativamente la congettura *paenitentiae*, pur stampando tra croci *adulescentiae* (così già Hermes e Bourgery). Stupisce che nessuno abbia pensato di trasporre questa lezione, come in 10.2 si traspose *delicias fluentis*. Senso e grammatica suggeriscono che *adulescentiae* vada interposto fra *pernicioosa sit* e *quia*. Anche la paleografia può forse confermare tale scelta, se si osserva la somiglianza di *quia* con *quidem*, parola davanti alla quale è stata tramandata *adulescentiae*. Un correttore avrebbe supplito a margine *adulescentiae* e ripetuto *quia* come parola-segnale, ma il copista successivo avrebbe scambiato *quia* (forse abbreviato) con *quidem*, trascrivendo perciò *adulescentiae* in contiguità con questo avverbio. Anche qui, come nel passo precedente, emerge una fra le maggiori debolezze del metodo correttivo fondato sulla parola-segnale. In astratto, la diplomazia a margine, accanto al supplemento, della parola antecedente o

seguinte quella omessa sembra garantire nel modo più esatto possibile l'individuazione del luogo di lacuna. Spesso però compaiono nel contesto altre parole identiche o simili a quella ripetuta in funzione segnaltica, e diventa perciò difficile, anche per copisti competenti, correlare la *lectio integrata* alla corrispondente *decurtata*.

13.2-4

Itaque non dicam quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico, male audit, infamis est. «At inmerito». 3 Hoc scire qui potest, nisi interius admissus? Frons eius ipsa dat locum fabulae et ad malam spem inritat. Hoc tale est quale vir fortis stolam indutus: constat tibi pudicitia, virilitas salva est, nulli corpus tuum turpi patientiae vacat, sed in manu tympanum est. Titulus itaque honestus eligatur et inscriptio ipsa excitans animum: quae stat <degenerans viro>, invenerunt vitia. 4 Quisquis ad virtutem accessit, dedit generosae indolis specimen: qui voluptatem sequitur videtur enervis, fractus [degenerans viro], perventurus in turpia nisi aliquis distinxerit illi voluptates eqs.

3 quae stat <degenerans viro> invenerunt *scripsi (supplementum ad invenerunt perperam irrepsisse ante perventurus §4 videtur)*: quae statim venerunt A, ad ea depellenda quae statim venerunt γ, quae statim <paratos ostendat ad abicienda cum quibus> venerunt Haase, quae stat invenerunt Madvig (Koch, Gertz, Reynolds), quae stat eam vendunt Schultess, <quae exstat corpori adulatur invitavitque> quae statim venerunt Reitzenstein (Hermes, sed stat), quae stat ad eam venerunt Bourgery (Basore) 4 degenerans viro ad §3 transtuli (cf. supra): degenerans viro A (Bourgery, Basore), degenerans vir γ^A, degenerans <a> viro Muretus (Gertz, sed cf. in app. «et dativum fortasse poëtarum locis defendere licebat»), degenerans [vir] Haase, degenerans virum Madvig (Koch, degener eirans virum vel virilia in app.), degenerans †viro Hermes (degener eviratus in app.), degener exsanguis Feldmann, degenerans ultro Brakman, †degenerans viro† Reynolds (degener cito in app.)

Perciò non dirò ciò che dice la maggior parte dei nostri, che la scuola di Epicuro è maestra di vergogne, ma dico questo: ha una cattiva reputazione, è screditata. «Ma ingiustamente». 3 Questo chi può saperlo se non è stato accolto all'interno di essa? È la sua stessa facciata esteriore che induce a favoleggiarne e spinge a una speranza malvagia. È come un uomo forte vestito con la stola: si conserva inalterata la tua pudicitia, la virilità è intatta, il corpo non si presta a nessuna passività vergognosa, ma hai in mano il timpano. Si scelga, perciò, un titolo veramente onorifico e un suggello che di per se stesso innalzi l'animo: quello che c'è, teso a farlo degenerare dal-

la natura di uomo, l'hanno trovato i vizi. 4 Chiunque si è accostato alla virtù, ha dato prova di nobiltà d'indole: chi segue il piacere dà l'impressione di essere snervato, fiacco, destinato a finire nella vergogna se qualcuno non gli suggerirà la distinzione fra i piaceri...

Al §3, tra i vari interventi sulla lezione *statim venerunt* dell'autorevole Ambrosianus C 90 inf. del secolo XI (A), interpolata dai recenziatori (γ), Reynolds opportunamente accoglie *stat invenerunt* di J.N. Madvig (*Adversaria critica*, II, Hauniae 1873, 340), tanto economico quanto plausibile per senso e per grammatica. E altrettanto opportunamente segnala con le *cruces* l'inaccettabilità al §4 della lezione *degenerans viro*, comunque modificata. Il suo luogo di pertinenza sembra infatti il §3, dove Seneca denuncia la rischiosa ambiguità della *voluptas* epicurea, passibile di fraintendimenti proprio come la *virilitas* di un *vir fortis* vestito da donna e con in mano il timpano degli evirati sacerdoti di Cibele; di qui l'esortazione a scegliere per la scuola epicurea una denominazione diversa da *voluptas*, che elevi l'animo (*excitans animum*) anziché abbassarlo al di sotto della sua natura virile (*degenerans viro*). La nuova collocazione di *degenerans*, in antitesi e omeoteleuto con *excitans*, si riverbera sul valore del participio, che non sarà intransitivo, come intende chi conserva l'*ordo verborum* trådito («uno che degenera dall'essere vero uomo»), ma transitivo («che fa degenerare l'animo dalla natura di uomo»). Per esempi simili a questo si vedano Prop. 4.1.79 *non degenerasse propinquos*, Ov. Pont. 3.1.45 *hanc (personam) cave degeneres* e soprattutto Col. 7.12.11 *animos... degenerat (venus)*. Quanto a *viro*, accolto nel testo da Bourgery e da Basore e considerato quale dativo in apparato da Gertz, il movimento alto/basso creato dal nesso *excitans/degenerans* indurrebbe a interpretarlo piuttosto come ablativo (il nome *voluptas* fa degenerare l'animo non «rispetto alla» ma «giù dalla» natura di uomo). Sia il dativo sia l'ablativo trovano conforto in luoghi poetici: se Manil. 4.77 *degenerant nati patribus* viene citato dal lessici ora per un caso ora per l'altro, Stazio nella *Tebaide* offre per ciascuno dei due un esempio inequivocabile: *Theb.* 1.464 *me... Marti non degenerare paterno* e 4.148-9 *non... fama... immanis alumni degenerat*. Per spiegare la genesi della corruzione si dovranno ipotizzare ancora una volta tre tappe successive: a) omissione di *degenerans viro* davanti a *invenerunt*; b) integrazione di *degenerans viro* a margine, con eventuale diplografia della parola-segnale *invenerunt*; c) erroneo inserimento nel testo di *degenerans viro* davanti a *perventurus*, simile in parte a *invenerunt*. Si potrebbe più semplicemente pensare a un inserimento meccanico, ma dal confronto di questo luogo con 10.2 e 12.5 traspare il profilo di un copista che comprende la natura delle integrazioni vergate a margine dell'esemplare e cerca di trascriverle al punto giusto, ma è fuorviato dalla presenza nel contesto di parole simili o identiche a quelle ripetute in funzione segnaletica.

Il *Risus* di Canio Rufo e il *Lusus* di Marziale (3.20)

Alessandro Lagioia
Università degli Studi di Bari, Italia

Abstract The contribution traces a profile of the character of Canius Rufus, Martial's friend and a poet himself, according to the information contained in several epigrams. Moreover, it proposes a re-interpretation of *epigr.* 3.20 as an elegant literary *lusus*, written by Martial on the basis of three literary hypotexts (Hor. *epist.* 1.3 and 8 and Catull. 55). This character of the composition makes it possible to assign a different meaning to Canius Rufus's laughter at its end.

Keywords Canius Rufus. Martial. Catullus. Intertextuality.



Peer review

Submitted	2020-04-02
Accepted	2020-05-10
Published	2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Lagioia, A. (2020). "Il *Risus* di Canio Rufo e il *Lusus* di Marziale (3.20)". *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 251-266.

DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2020/01/011

Dic, Musa, quid agat Canius meus Rufus:
 utrumne chartis tradit ille victuris
 legenda temporum acta Claudianorum,
 an quae Neroni falsus astruit scriptor?
 An aemulatur inprobi iocos Phaedri? 5
 Lascivus elegis an severus herois?
 An in cothurnis horridus Sophocleis?
 An otiosus in schola poetarum
 lepore tinctos Attico sales narrat?
 Hinc si recessit, porticum terit templi 10
 an spatia carpit lentus Argonautarum?
 An delicatae sole rursus Europae
 inter tepentes post meridie buxos
 sedet ambulatve liber acribus curis?
 Titine thermis an lavatur Agrippae 15
 an impudici balneo Tigillini?
 An rure Tulli fruitur atque Lucani?
 An Pollionis dulce currit ad quantum?
 An aestuantis iam profectus ad Baias
 piger Lucrino nauculatur in stagno? 20
 'Vis scire quid agat Canius tuus? Ridet.'

Al ritmo incalzante degli scazonti,¹ Marziale chiede alla propria Musa di fornirgli notizie su Canio Rufo, un amico originario di Cadice, il quale faceva parte di un gruppo di scrittori iberici che dovevano essersi integrati bene negli ambienti della vita sociale e culturale di Roma.² Nell'epigramma 1.61 il poeta gli riserva parole onorifiche al verso 9, impreziosito dalla paronomasia (*gaudent ... Gades*) e da una forma di αὔξεισις (*gaudent iocosae*), per cui lo esalta come gloria della sua città in una rosa di scrittori illustri che include lo stesso Marziale e proclama con orgoglio la prevalenza degli spagnoli. È molto probabile che l'occasione per la scrittura di 3.20 sia un periodo di permanenza di Marziale in Cispadana, fra estate dell'87 e inverno dell'88 (anno di pubblicazione del terzo libro degli epigrammi).³ Il biglietto poetico, come vedremo, sviluppa ed estende con un intento e un procedimento squisitamente letterari due motivi tipici del genere epistolare, quello del *quid agis?* e quello in cui si immagina l'amico lontano impegnato nelle consuete attività della vita quotidiana.⁴ La confidenza e il consolidato rapporto di amicizia con Canio sono confermati da 10.48, dove il Gaditano è incluso nella lista ristretta di in-

1 Il testo è riprodotto secondo l'edizione di Fusi 2006.

2 Citroni 2002, 298.

3 Fusi 2006, 56.

4 Duret 1986, 3229.

vitati a un frugale banchetto del poeta (v. 5), il cui piatto forte sembrano essere proprio i frizzi reciproci ma senza acredine (v. 21 *sine felle ioci*) e la libertà di parola (vv. 21-2 *nec mane timenda / libertas*) assicurata dall'intimità stessa della spensierata accolta di sodali.

Al di là di questi pochi dati, che paiono oggettivi, è a mio avviso difficile oltre che rischioso delineare un profilo di Canio Rufo dai contorni più definiti, in quanto il personaggio vive per noi solo grazie a questo epigramma a lui dedicato, ai cenni sopra menzionati e a quelli contenuti in altri componimenti della raccolta – peraltro, *sub iudice*: la menzione del solo *cognomen*, infatti, non consente di decidere a quale dei numerosi *Rufi* (anche fittizi) Marziale intendesse alludere.⁵ Non per caso nel recente, utile volume di prosopografia marzialiana, in riferimento a Canio Rufo sono presi in considerazione solo sette componimenti, che vengono tendenzialmente – seppur non unanimemente – ricollegati al personaggio in questione:⁶ 1.61 e 69, 3.20 e 64, 7.69 e 87, 10.48. Da essi non emerge lo *status* sociale di Canio, sebbene sulla base del v. 17 del testo in oggetto si sia ipotizzato un rapporto clientelare, oltre che amicale, con i due ricchissimi fratelli Gn. Domizio Lucano e Gn. Domizio Tullo,⁷ presso la cui tenuta egli aveva modo di soggiornare. Canio, dunque, poteva essere un *cliens* come Marziale, nonché un collega, considerata la comune attività poetica; a supporto di tale ipotesi interviene il nutrito elenco dei possibili impegni letterari ai quali Marziale immagina che il suo Canio possa attendere nella capitale (vv. 2-9), che attesterebbero una sorprendente versatilità di generi e interessi;⁸ e però, è proprio tale prerogativa a legittimare qualche riserva, considerata l'iperbolica varietà delle 'specializzazioni' letterarie, menzionata per di più in un contesto che, a mio avviso, è eminentemente ludico. Si tratta di una riserva avanzata da altri studiosi,⁹ che non accettano la 'vulgata esegetica' – consacrata ufficialmente dal nitido profilo di Canio Rufo tracciato da Bardon¹⁰ e poi supportata da un contributo di Carratello sullo scrittore¹¹ – che ha finito per imporre il profilo culturale di un poligrafo dallo spirito vivace e dal talento 'proteiforme' abbinato

⁵ Cf. Citroni 1975, 204 (che segnala l'inaffidabilità delle identificazioni riportate, s.v. «Canius», da Groag in *RE* 3.2, 1483 e da Stein in *PIR*² 2, 95); Nauta 2002, 41-7, 59; Vallat 2008, 67-8.

⁶ Moreno Soldevila, Marina Castillo, Fernández Valverde 2019, 108-9.

⁷ Per un ragguglio completo sulla carriera e le enormi disponibilità finanziarie di questi due fratelli, che Marziale annovera fra i suoi protettori, cf. Citroni 1975, 119-20; Moreno Soldevila, Marina Castillo, Fernández Valverde 2019, s.vv. «Curvii», 176; «Lucanus¹», 344; «Tullus», 599.

⁸ Così, pure, Mindt 2013, 221.

⁹ Duret 1986, 3229; Fusi 2006, 209; Mindt 2013, 222.

¹⁰ Bardon 1956, 221.

¹¹ Carratello 1964.

to al ritratto umano di un «joyeux vivant»: ¹² un gaudente scherzoso dal sorriso stampato sul viso. Dopo un ragguaglio schematico sulla struttura del pezzo, sarà opportuno partire proprio da quest'ultimo tratto della 'costruita' (più che fondatamente 'stabilita') personalità letteraria di Canio Rufo, per proporre una rilettura del testo.

L'epigramma 3.20 può essere suddiviso in due sezioni principali, rispettivamente di sei (vv. 2-7) e undici (vv. 10-20) scanzoni, incorniciati dall'iniziale appello del poeta alla Musa (v. 1) e dalla risposta, in apparenza semplice e un po' disarmante, nell'ultimo verso (v. 21). Nella prima parte Marziale sciorina l'elenco delle attività letterarie che potrebbero veder impegnato Canio nell'ambito dei seguenti generi, in ordine: storiografia, favola, elegia, epos, tragedia; nella seconda l'obiettivo del poeta si sposta sull'ancor più ricca serie di scenari urbani ed extraurbani dove potrebbe trovarsi l'amico a bighellonare o riposare, *en plein air* o al chiuso: il portico del tempio, ¹³ quello degli Argonauti o il boschetto annesso a quello di Europa, le terme di Tito, di Agrippa o il *balneum Tigillini*, la tenuta di Tullo e Lucano, la villa di Pollione o il lago Lucrino. Le occupazioni letterarie e i luoghi di spasso possono essere raggruppati in serie ternarie, ¹⁴ che si collegano con più facilità nel catalogo dei luoghi (tre portici, tre stabilimenti termali e tre località extraurbane). Fungono da cerniera fra le due sezioni i vv. 8-9, che consentono di far scivolare il discorso dall'*otium* letterario nel circolo dei poeti all'ozio vero e proprio, nei luoghi ad esso deputati e quindi elencati. Nonostante l'andamento ondivago della fantasia, il carme presenta dunque una struttura ben ordinata.

Non c'è dubbio che il senso dell'epistola sia tutto racchiuso nell'ultimo scanzonte, anzi in quel secco *ridet* finale marcato dall'inversione ritmica del trocheo, col quale si chiude improvvisamente il sipario su Canio Rufo e sulla fervida immaginazione di Marziale. Gli studiosi ritengono concordemente che l'ἀπροσδόκητον stia nell'effetto comico della inaspettata risposta della Musa, che smorza ogni fantasia del poeta. Così commenta, ad esempio, Fusi: «fra tutte le eventualità che Marziale prospetta, Canio non fa altro che ridere». ¹⁵ Secondo Citroni, addirittura, Marziale «prende in giro l'amico per la sua tendenza a ridere sempre», ¹⁶ un tratto del carattere, quest'ultimo, del quale diversi altri esegeti trovano conferma in 1.69, un epigramma

¹² Bardon 1956, 221; così anche Groag, s.v. *Canius*, in *RE* 3.2, 1483.

¹³ Al riguardo l'interpretazione è discussa, il testo forse corrotto; cf. Carratello 1964, 218-9.

¹⁴ Carratello 1964, 135-6.

¹⁵ Fusi 2006, 208.

¹⁶ Citroni 1975, 223. Cf. pure Carratello 1964, 129: «Canio ride, ride sempre, anche quando scrive o passeggia, siede o naviga...»; Sullivan 1991, 20: «cursed with a perpetual grin».

su cui è perciò necessario soffermarsi. Si tratta di soli due versi, che hanno però sollevato non pochi dubbi relativi alla corretta interpretazione e contestualizzazione, che restano incerte:

Coepit, Maxime, Pana quae solebat,
nunc ostendere Canium Tarentos.

Per coloro i quali ritengono che con *Tarentos* il poeta intendesse riferirsi alla città magno-greca - interpretazione ormai prevalente - e non al luogo posto all'estremità del Campo Marzio,¹⁷ qui Marziale scherzerebbe in qualche modo con Massimo (evidentemente un amico comune), in occasione di un soggiorno di Canio Rufo a Taranto, sul fatto che la città, solita mostrare una celebre statua di Pan, all'arrivo dell'amico avrebbe invece cominciato a farsi vanto di lui. Per spiegare il legame Pan-Canio gli studiosi si sono lasciati influenzare dal raffronto con l'ultimo verso di 3.20, dove è ritratto Canio che ride, per addivenire a una sorta di 'compromesso esegetico' e cioè che la statua di Pan vanto di Taranto dovesse raffigurare un Pan ridente, e dunque il *tertium comparationis* fosse l'ilarità. Se è pur vero che risultano numerose le testimonianze plastiche di Pan sorridenti o ghignanti,¹⁸ ciò non costituiva affatto un tratto caratteristico¹⁹ di questo essere per metà uomo e per metà caprone, la cui immagine è collegata soprattutto al mondo pastorale e al corteggio dionisiaco.²⁰ Per nulla persuaso dall'interpretazione prevalente, Jocelyn ha infatti ritenuto più plausibile l'ipotesi di un nesso con la natura fallica della divinità - il che giustificerebbe qui l'associazione con Canio: non sarebbe neppure da identificare con l'amico di Marziale, ma con un omonimo tarantino.²¹ Ancorché suggestiva, l'ipotesi di Jocelyn non è tuttavia suffragata dai dati esterni in nostro possesso. Sulla statua di Pan a Taranto l'unica testimonianza utile (e a mio avviso pienamente congruente) viene da un passo del *De signis* individuato per primo dall'Heraeus,²² dove si

17 La seconda interpretazione (di Rodríguez-Almeida 1996, 260), che comporta il ritocco del tradito *quae* in qui concordato con Tarentos (-*us/-um*) - luogo menzionato da Marziale (*epigr.* 4.1.8, 10.63.3) dove si svolgevano i Giochi Secolari - non risolve comunque l'aporia dell'associazione con Pan.

18 Mi sono basato su uno spoglio cursorio delle raffigurazioni riprodotte nel *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*: s.v. Pan, P. Weiss, *LIMC* 8/2, 614-22, nrr. 30, 38-39, 47, 49, 58, 80, 82, 101, 101a, 104, 106, 123. Va comunque notato che la sorridente espressione del volto è talora effetto del taglio marcato delle labbra, che riproduce il muso caprino, più che un sorriso o un ghigno.

19 Anche Lorenz 2006, 319: «as far as I know, Pan's laughter is not explicitly mentioned in ancient literature as one of the god's characteristic features».

20 Sichtermann 1963, 920-2; P. Weiss, s.v. Pan, *LIMC* 8/1, 923.

21 Jocelyn 1981, 280.

22 Heraeus 1925, XVII.

propone l'esempio di una statua che non aveva prezzo per i Tarantini, un *Satyrum*, *qui apud illos in aede Vestae est* (Verr. II 4.135). Le analogie fra Pan, satiri e sileni risultano numerose,²³ trattandosi di esseri demoniaci dall'aspetto umano-caprino, con attributi e corteggio comuni (assieme a Dioniso, Afrodite, Eros, Priapo e ninfe); non v'è motivo di credere, perciò, che a Taranto fosse celebre, oltre che una statua di Pan, anche quella di un satiro. La sua presenza nel tempio di Hestia / Vesta avrebbe poi dovuto far dubitare potesse trattarsi di una statua fallica, tanto più che anche questo tratto fisico, a livello iconografico, non è poi così frequente. Ma una valida smentita della natura fallica della statua magnogreca giunge da un denso contributo di storia dell'arte sul Satiro di Taranto, mai preso in considerazione dagli esegeti di Marziale, nel quale Moreno, sulla base di una terracotta conservata nel Museo di Taranto, individua in un modello lisippeo rappresentante un satiro combattente, da ricollegare al culto di Dioniso «quale protettore della libertà e della democrazia», la statua tarantina menzionata da Cicerone.²⁴ A Taranto, infatti, era molto antica e viva la tradizione delle feste dionisiache, variamente attestata.²⁵

Tornando a 1.69, sembra dunque ipotizzabile solo questo dato: ammessa o meno un'effettiva conoscenza della statua in questione da parte del poeta, l'associazione con Canio era motivata dal fatto che, durante il soggiorno in una città rinomata per un certo tipo di svaghi,²⁶ quasi parte di un corteggio bacchico, l'amico si desse al buontempo. In base a tale ricostruzione, emerge però il ritratto di un Canio gaudente, non di un individuo affetto da 'riso congenito'.

Una «sexual exuberance» sarebbe secondo Lorenz la caratteristica principale a cui alluderebbe Marziale nei riferimenti all'amico.²⁷ Seguendo altre tracce testuali, ma non scostandosi molto da Jocelyn, egli ritiene che in 1.69 Canio «is presented as equally lecherous as Pan»²⁸ e che anche il cenno alla sua città natale come *iocosae ... Gades* in 1.61.9 confermerebbe il legame del Pan tarantino col Canio

²³ Arias 1966, 70.

²⁴ Moreno 1982, 578. La terracotta del satiro è riprodotta a p. 579. Il Santuario di Hestia dove era esposto il satiro originale rappresentava «il focolare comune, il simbolo dell'antica unità» greca e a Taranto la statua, pur collegata alle imprese di Dioniso, «doveva assumere un particolare significato politico, (...) essa era compresa fra quelle immagini colossali di divinità combattenti che ripetevano la tradizione dei coloni spartani e trovavano la loro attualità nella politica della Lega italiota, intesa a difendere l'elemento greco di fronte ai popoli dell'entroterra» (585).

²⁵ Rinvio alle testimonianze segnalate da Moreno 1982, 578 note 35-39.

²⁶ Sulla fama di Taranto e dei suoi abitanti rinvio alle testimonianze raccolte da Lorenz 2006, 320, cui è possibile aggiungere il noto frammento della *Tarentilla* di Nevio (com. 75-79 R³).

²⁷ Lorenz 2006, 319.

²⁸ Lorenz 2006, 320.

gaditano.²⁹ Invero, pressoché tutti i cenni a Canio Rufo di Marziale, anche in quegli epigrammi che pongono seri e irrisolti problemi di esegesi,³⁰ sono ricollegati da Lorenz alla sfera erotica e al personaggio «as a sexually active person», nonché «prominent feature» dei componimenti che lo riguardano.³¹

In aggiunta, il profilo di uomo esuberante e libertino che Lorenz ritiene di poter ricostruire, lo induce a ipotizzare che il Gaditano si fosse dedicato alla letteratura erotica (in prosa e in versi) e alla poesia epigrammatica, proprio l'unico genere che non è contemplato – almeno esplicitamente – nel nutrito elenco di Marziale, il quale accenna solo all'elegia amorosa (v. 6 *lascivus elegis*).³² È tuttavia possibile – rileva Lorenz³³ – che l'espressione *lepore tinctos ... sales* al v. 9, affine a 4.23.6-8, si riferisca ad attività epigrammatica. Duret poi lo dà per scontato, ma non argomenta la sua tesi, dal momento che sembra pensare più al racconto di storielle divertenti che alla *recitatio* di poesie.³⁴ Il *risus* di Canio sarebbe da interpretare come un tratto che connota non la persona, ma il genere epigrammatico – dal Gaditano coltivato al pari del suo compatriota di *Bilbilis*.³⁵

La maggior parte degli esegeti sorvolano dunque sulla formulazione del v. 9, e pochi si arrischiano a ricondurre a uno specifico genere letterario l'attività di Canio in *schola poetarum*. Il cenno all'arguzia e alla grazia attica dell'eloquio potrebbero riferirsi genericamente all'abilità del personaggio come intrattenitore-affabulatore: e verso

²⁹ Lorenz 2006, 319. Sul senso dell'aggettivo *iocosus*, in quel contesto da porre in relazione con i costumi della città e la fama delle sue *puellae*, già Citroni 1975, 204. Ma sembra eccessivo, in virtù di una sorta di determinismo geografico, trasferire su Canio i tratti propri della sua città.

³⁰ Oltre che al già esaminato 1.69, mi riferisco in particolare a 7.69; anche in 7.87, dove a Canio Rufo (purché sia corretta l'identificazione con l'amico di Marziale; la esclude, ma senza argomenti, Galán Vioque 2002, 467) si attribuisce una passione verso un «tristo Etiopie», è *sub iudice* l'interpretazione di *Aethiops*: potrebbe riferirsi a un pesce, quindi, semmai a tutt'altri gusti di Canio.

³¹ Lorenz 2006, 323, 327.

³² Lorenz 2006, 320. L'ipotesi di Canio Rufo epigrammista figura – solo come suggestione – già in Bardon 1956, 221: «Mais cette belle humeur, ce goût pou les récits amusants le feraient ranger, de préférence, parmi les épigrammatistes, dont le plus glorieux est son contemporain Martial».

³³ Lorenz 2006, 323-4 e nota 34. Il *locus parallelus* di *epigr.* 4.23.6-8, che si riferisce alla grazia attica e all'arguzia romana che connotano un Bruziano epigrammista (*si Cecropio satur lepore | Romanae sale luserit Minervae*), era già stato richiamato da Friedländer 1886, 292, senza però alcuna deduzione in merito all'attività poetica di Canio.

³⁴ Duret 1986, 3229: «contait des historiettes comiques». Cf. Izaak 1930, 89: «de spirituelles anecdotes tout imprégnées de grâce attique».

³⁵ Duret 1986, 3229: «*Ridet* définit une conception de la littérature, que les deux épigrammatistes ont en commun (...). Une fois de plus, Martial a attribué plaisamment à l'homme les caractères de l'œuvre: Canius rit à longueur de jour. Ni sa naissance à Gadès, ni son idiosyncrasie ne l'y contraignaient, mais le genre qu'il avait choisi».

questa interpretazione dovrebbe spingere – a mio avviso – l’impiego del verbo *narrare*, che non ricorre mai in Marziale con riferimento alla composizione poetica, bensì al racconto di fatti e dicerie che sono oggetto dell’epigramma.³⁶ Tralasciando *falsus e improbus*, che pongono diversi problemi esegetici, gli aggettivi *lascivus, severus e horridus* rimandano inequivocabilmente ai rispettivi generi (elegia, epos e tragedia) praticati o praticabili da Canio poeta, laddove *otiosus* sembra riferibile solo alla persona e non all’epigramma in quanto genere tenue. Verso questa opzione interpretativa fa propendere del resto l’epigramma 3.64, dove un *fabulantem Canium* (v. 6) sarebbe in grado di ammalciare perfino Ulisse sfuggito alle Sirene.³⁷

Ciononostante, l’opinione di Duret e Lorenz è ripresa *in toto* da Mindt, che al cumulo delle ipotesi sull’attività poetica di Canio aggiunge quella del possibile impiego della lingua greca nei suoi epigrammi.³⁸ Ancor più ardita quella di Rodríguez-Almeida, che, considerando i diversi generi coltivati da Canio «solo un pretesto per opere di tipo parodistico», lo ritiene «un ottimo candidato» alla paternità dell’Apocolocintosi.³⁹

Ma torniamo allo scopo della nostra indagine: alla luce degli elementi esaminati, Lorenz ritiene che Marziale volesse giocare con le aspettative del lettore, per cui nell’ultimo verso la risata di Canio sarebbe diretta a quanti fossero ingenui al punto da pensare che l’amico attendesse a generi così elevati.⁴⁰ Alla ricostruzione fa però difetto un dato di fondo: Marziale non parla solo dei *genera grandia*, dal momento che nell’elenco figurano sia la favolistica sia l’elegia amorosa.

A complicare il quadro dell’esegesi relativa alla battuta finale di 3.20 concorrono pure gli intertesti catulliani dei carmi 39 e 56, rispettivamente evocati da Watson e da Lorenz,⁴¹ che a mio avviso sono accomunati all’epigramma in esame solo dal motivo del *ridere*, ma non presentano affinità tali da far pensare a reminiscenza da parte di Marziale.

Quanto al carme 56, in cui Catullo invita un certo Catone a ride-re di una scenetta d’imprevisto e occasionale eros da strada, dove

³⁶ Solo in uno degli *Apophoreta* il poeta lo impiega per sé, nell’ambito del racconto epigrammatico, peraltro eluso, delle virtù di una cagnetta gallica (14.198.2 *narranti brevis est pagina tota mihi*).

³⁷ Nel senso di *narrare sales* intende il *fabulari* Lorenz 2006, 324.

³⁸ Mindt 2013, 222. L’ipotesi chiama in causa soprattutto 7.69, in cui è menzionato Canio assieme alla sua *docta puella*, nonché promessa, *Theophila*: ma l’interpretazione, che esula dal tema di questo contributo, è alquanto controversa (Holzberg 2006 ha fornito una lettura in chiave metaforica delle figure femminili in esso menzionate; e cf. Neger 2012, 201-5).

³⁹ Rodríguez-Almeida 1996, 258, 260.

⁴⁰ Lorenz 2006, 323.

⁴¹ Watson 2006, 290; Lorenz 2006, 323. Segue Lorenz anche Neger 2012, 198.

il disinibito e baldanzoso poeta è impegnato come ‘terzo incomodo’, non si capisce quale attinenza col contesto in esame possa avere la *res ridicula* del v. 1: tanto più che la condivisione della risata è per Catullo del tutto spontanea, vista la circostanza e la sua confidenza con Catone (v. 3 *ride, quicquid amas, Cato, Catullum*).

Il carme 39 è in coliami come 3.20, ma ciò non implica di per sé una emulazione nella scelta del metro. Inoltre, il personaggio dello sciocco Egnazio, che ride sempre, nulla sembra avere in comune con l’arguto Canio Rufo. Potrebbe aver condizionato la maggior parte degli esegeti di Marziale l’interpretazione dell’aspetto del verbo finale (*ridet*) in senso durativo, quasi che Canio Rufo non facesse altro che ridere o avesse il riso stampato sul volto, come la presunta espressione del Pan di Taranto. Rispetto al riso costante e idiota dell’Egnazio catulliano (39.16 *risu inepto res ineptior nulla est*), quello di Canio Rufo può essere decifrato, almeno in prima battuta, come la previsione di una spontanea ma tutt’altro che banale reazione alla sfilza di studi e di sollazzi prospettati da Marziale. Ritengo si sia un po’ trascurata la componente letteraria dell’epigramma che, a ben guardare, può essere letto alla stregua di un dotto *pastiche* di motivi e andamenti poetici che presuppongono tre specifici ipotesti: le epistole 1.3 e 1.8 del primo libro di Orazio e il carme 55 di Catullo. Sulla stretta affinità dei primi due componimenti oraziani non è necessario soffermarsi, mentre è opportuno sottolineare che dal secondo di essi, il biglietto poetico a Celso Albinovano, Marziale sembrerebbe aver ripreso soltanto l’elemento dell’allocuzione alla dea, che fa da tramite fra mittente e destinatario della lettera.⁴² In entrambi i componimenti, infatti, alla Musa, la cui presenza è ben motivata da una comunicazione fra due poeti, sono riservate l’invocazione iniziale e la *pointe* finale, che contengono un messaggio un po’ sibillino, dove si cela la chiave di lettura dell’intero carme. Nel caso di Marziale, con una evidente *variatio* di Hor. *epist.* 1.8 che fungerebbe da modello,⁴³ è la dea in prima persona a prendere la parola per rispondere al suo

⁴² È un modulo che il poeta di Bilbilis adopera anche in altri componimenti, in quanto gli consente di avviare all’allocuzione diretta al destinatario, servendosi di una mediazione autorevole e favorevole: cf. 5.6 e 12.11, entrambi complicati dalla presenza di un terzo tramite, Partenio, nella ‘filiera’ che porta all’imperatore. Assimilabili sono anche 1.96 e 7.26, dove all’allocuzione alle Muse, messaggere del poeta, è sostituita l’interlocuzione con lo scazonte personificato, sempre investito di una richiesta del suo autore: nel primo caso con tono riguardoso, consono alle Muse (cf. 1.96.1 *Si non molestum est teque non piget, scazon*; 5.6.1-2 *Si non est grave nec nimis molestum, | Musae...*), nel secondo con la sbrigatività che si addice a un garzone e che Marziale non risparmia neppure alla Musa (cf. 7.26.1 *Apollinarem conveni meum, scazon*; 12.11.1 *Parthenio dic, Musa, tuo nostroque salutem*). Sul punto si veda Canobbio 2011, 119.

⁴³ Marziale sembra avere ben presente il modello dell’*epist.* 1.8 di Orazio, poiché anche in. 1.96 (si veda la nota precedente), avvalendosi del metro personificato del componimento, prega lo scazonte di riferire un messaggio riservato e malizioso all’orecchio del destinatario; cf. Lagioia 2020, 154.

autore, quasi infastidita dalla sua lunga tirata. La Musa di questo epigramma si presenta più autonoma rispetto a quella dell'epistola oraziana, cui il poeta augusteo suggerisce le parole da riferire al destinatario lontano e anche le risposte più opportune a seconda della sua reazione. Ma le affinità maggiori si riscontrano fra l'epistola 1.3 e l'epigramma 3.20. Ai critici⁴⁴ non è sfuggito che le numerose domande sull'amico lontano ricordano la richiesta di informazioni che Orazio rivolge a Floro sulla *studiosa cohors* (v. 6) di giovani carichi di ambizioni di carriera e di aspirazioni (o velleità) poetiche, che negli anni 21-20 a.C. si trovava al seguito di Tiberio per una missione in Armenia. La situazione epistolare è dunque analoga ma invertita rispetto a quella dei due biglietti poetici oraziani: se Marziale è all'estero, Orazio è rimasto in patria e s'informa sui progetti letterari e i progressi artistici di Tizio, Celso e Floro, con un giudizio particolarmente severo su Celso, per l'atteggiamento troppo disinvolto nell'*imitatio*. Inoltre, mentre nella parte iniziale (cinque versi) il Venosino concentra le domande sulle possibili tappe raggiunte dall'esercito di Tiberio nella sua avanzata, in una seconda e più estesa sezione (vv. 6-25) riporta la serie incalzante di domande sui generi letterari e gli interessi dei tre giovani. L'ordine delle sezioni e delle proporzioni è invertito nell'epigramma, dove trova uno sviluppo maggiore la sezione logistica, che segue quella letteraria. Un esame comparativo fra i due testi, che miri alla individuazione di puntuali richiami, non va oltre alcune corrispondenze sottili e dunque discutibili;⁴⁵ ma una coincidenza di temi, come di andamento generale dei componimenti, sembra plausibile: Orazio prefigura la gloria poetica di Tizio (v. 9 *venturus in ora*) e Marziale l'immortalità degli scritti di Canio (v. 2 *chartis ... victuris*); quanto ai generi letterari, alle *res gestae Augusti* del v. 7 di Orazio, destinate a perpetuare in epoche future la memoria delle vittoriose imprese, possono corrispondere i *temporum acta Claudianorum* e quelli relativi a Nerone del verso successivo; la scelta della poesia tragica, che Orazio rende in modo espressivo (v. 14 *an tragica desaevit et ampullatur in arte?*), non è meno elegantemente espressa dal nesso formulare *cothurni Sophoclei* (v. 7), mentre l'*amabile carmen* del v. 24 di Orazio si riferisce all'elegia⁴⁶ esplicitamente menzionata da Marziale al v. 6. In questo 'rimbalzo' di gene-

⁴⁴ Cf. Fusi 2006, 208; Lorenz 2006, 322; Neger 2012, 197-8.

⁴⁵ Ravvisabile con certezza è l'analogia di impianto sintattico nell'interrogativa diretta disgiuntiva (Hor. *epist.* 1.3.3-5 *Thracane vos... | an... | an...?*) e nella strutturazione dei vv. 2-5 dell'epigramma, ove ricorre l'anafora della particella funzionale *an*. Inoltre, all'interrogativa diretta *Quid mihi Celsus agit?* (v. 15) sembra corrispondere, per la comune 'formularità' dello stile epistolare, quella indiretta nel verso iniziale dell'epigramma (*quid agat Canius meus*).

⁴⁶ Viparelli 1993, 146-7 e note 33-4.

ri e motivi letterari che figurano anche nell'epistola oraziana⁴⁷ è forse ravvisabile anche una corrispondenza fra l'*aemulatio* di Fedro (v. 5)⁴⁸ e quella un po' troppo disinvolta degli altri poeti da parte di Celso Albinovano (vv. 15-20), dato che il consiglio oraziano a non imitare gli scritti poetici custoditi nella biblioteca di Apollo (v. 16-7 *tangere vitet | scripta*) è suffragato dall'esempio della nota favola esopiana (163 Ch.) della cornacchia e delle piume sottratte agli altri uccelli (v. 20 *furtivi colores*), ripresa da Fedro (1.3).

Al di là dei richiami puntuali, è dunque lo schema generale dell'*epist.* 1.3 che sembra ripreso (e in certa misura parodiato) da Marziale. Alla solennità epica con cui Orazio ripercorre le tappe esotiche dell'avanzata di Tiberio e del suo esercito, corrisponde la banale rassegna dei luoghi soliti di frequentazione della Roma imperiale, all'Ebbro prigioniero del ghiaccio (v. 3) l'infuocata Baia (v. 19), ai *freta* vorticosi dell'Ellesponto (v. 4) la pigra navigazione sullo *stagnum Lucrinum* (v. 20). A fronte del ventaglio piuttosto variegato delle prospettive di genere che si aprono dinanzi ai tre poeti in erba, nei confronti dei quali Orazio riserva una certa dose d'ironia,⁴⁹ Marziale accumula tutto in un'unica persona: il che giustamente è parso poco credibile, mentre potrebbe essere finalizzato piuttosto a muovere il riso del destinatario e del lettore. Tanto più che l'insistenza sul riposo e sull'ozio nella seconda parte dell'epigramma (11 *lentus*; 14 *liber... curis*; 20 *piger*) non pare affatto casuale, smentisce il fervore creativo immaginato precedentemente e prepara alla *pointe* finale, che coinvolge lo stesso 'scioperato' protagonista. Insomma, Canio non è affatto *studiosus*, semmai è *otiosus* (v. 8) secondo il senso letterario convenzionale da attribuire all'aggettivo,⁵⁰ ma all'impegno culturale e civile potrebbe preferire (stando a Marziale) lo svago *tout court* o (secondo l'interpretazione di Neger) quello amoroso.⁵¹ Attraverso la

⁴⁷ Neger 2012, 198.

⁴⁸ L'intero verso e in particolare l'aggettivo *improbus* riferito a Fedro hanno sollevato innumerevoli questioni. Cf. Carratello 1964, 136-47 (lo studioso sostiene l'identificazione con il Fedro platonico); Szelest 1996; Fusi 2006, 212-5; Mattiacci 2008; Canobbio 2011a, 71-3.

⁴⁹ Così Viparelli 1993, 140, ma cf. le più recenti considerazioni in merito di Cucchiarelli 2019, 243-6.

⁵⁰ Sulla continuità del concetto di *otium* in età imperiale, vd. Culpepper Stroup 2010, 63 e nota 59. Ma è Marziale stesso a fornirci, in 5.20, la spiegazione più esaustiva del suo concetto di *tempus otiosum*, che include le conversazioni e la lettura, ma non esclude le passeggiate e il puro svago (vv. 8-10); dal che deduciamo che il quadro delle potenziali attività di Canio definisce una dimensione ideale di vita, quella a cui aspirava, senza farsi troppe illusioni, lo stesso Marziale.

⁵¹ Neger 2012, 198: «Die Orte, die Canius nach seinem Besuch in der *schola poetarum* aufsucht (11ff.), erinnern an jene Lokalitäten, die der *magister amoris* seinen Schülern für die Suche nach geeigneten puellae empfiehlt (Ars 1,67ff.). So evoziert z.B. Martials Frage *an spatia carpit lentus Argonautarum* (11) Ovids Anweisung *tu modo Pompeia*

lente dell'epigramma il versatile poeta di Cadice si mostra dunque, agli occhi del lettore, come un modello d'intellettuale ben distante da quello ritratto e condensato nella massima di alto valore morale solennemente formulata da Orazio a conclusione della propria esortazione alla *caelestis sapientia*, che ciascuno dovrebbe perseguire.⁵²

Oltre al possibile ipotesto di questa lettera oraziana è plausibile⁵³ che Marziale, per la rassegna dei luoghi della cerchia urbana dove potrebbe essersi diretto Canio, abbia tenuto presente anche il tormentato carne 55 di Catullo,⁵⁴ a cui riconduce sia l'affinità tematica (la ricerca affannosa di un amico introvabile) sia quella logistica (fra i luoghi più facilmente identificabili, Catullo si sarebbe recato nel Campo Marzio, al Circo Massimo, al Tempio di Giove, al Portico di Pompeo).⁵⁵ In un rapido esame comparativo Lorenz tenta di individuare anche dei segnali di contatto lessicale fra i due componimenti, che a mio avviso non sono tangibili⁵⁶ e rischiano di porre la questione del raffronto fra i due testi su di un piano - quello testuale - ancor più discutibile che nel caso dell'*epist.* 1.3 di Orazio. La ricerca di un personaggio da scovare è un motivo letterario di lungo corso,⁵⁷ che Marziale non aveva motivo di esemplare sul pezzo catulliano, al quale intese forse alludere più vagamente che all'*epist.* 1.3, come bastava in un sistema letterario in virtù del quale era certo che affiorasse senza difficoltà, nel destinatario e nella maggior parte dei suoi lettori, la memoria comune dei 'classici'. Vi sono poi delle sottili differenze che è opportuno rilevare, in quanto utili alla comprensione dell'impianto dell'epigramma. Nel caso di Marziale, l'*ami-*

lentus spatiare sub umbra (Ars 1,67). Auch die Erwähnung der Bäder (15f.) und insbesondere Baiaes (19f.) lassen an Orte für amouröse Begegnungen denken, wie sie Ovid in der *Ars* erwähnt».

52 Hor. *epist.* 1.3.28-29 *Hoc opus, hoc studium parvi properemus et ampli, | si patriae volumus, si nobis vivere cari.*

53 Lo ha messo in evidenza Lorenz 2006, 323; cf. pure Neger 2012, 198.

54 Sulla questione della struttura originaria del carne si veda ora Nappa 2018.

55 Pasco-Pranger 2017 ha proposto un'interpretazione in chiave letteraria della *quaestio* di Catullo per le vie di Roma; per l'identificazione dei luoghi e la struttura del componimento segue Fo 2018, 669-71.

56 Lorenz 2006, 323: «like 3.20, c. 55 mentions a number of places where the friend may be found - among those a *templum* (Catul. 55.5; Mart. 3.20.10). In addition, both poets mention an *ambulatio* (Catul. 55.6; Mart. 3.20.14), and the first line of 3.20 alludes to Catullus' phrase *dic nobis ubi sis futurus* (l. 15)». La menzione nell'*epigr.* 3.20 di una imprecisata *porticus templi* (v. 10) - ove è peraltro discussa proprio la lezione *templi* - e il predicato *ambulat* (v. 14) possono considerarsi del tutto casuali rispetto all'avvocato ipotesto, tenendo conto dello stesso contesto urbano delle peregrinazioni di Canio e Camerio, mentre l'*incipit* epigrammatico *Dic, Musa, quid agat Canius meus Rufus* (vd. nota 45) condivide con il carne 55 solo l'imperativo in posizione iniziale.

57 Sui modelli comici, plautino e terenziano, che attestano l'antichità del motivo della ricerca spasmodica di qualcuno, già Ellis 1889, 188, e ora Fo 2018, 669. Si può ravvisare un altro e diverso sviluppo poetico di esso nel genere del *propempticon*.

co non è latitante, ma solo lontano (come Celso da Orazio) e, almeno in apparenza, una curiosità impellente e insistente di conoscere cosa faccia e dove si trovi induce il poeta a interpellare la Musa. Come si diceva, la sua presenza è qui giustificata, come nell'*epist.* 1.8, anzitutto dalla comune vocazione poetica della coppia di amici. La Musa oraziana fa da tramite del messaggio a Celso e, trattandosi di poesia, il suo coinvolgimento è doppiamente motivato. Per l'epigramma 3.20, invece, si può constatare – almeno a un primo livello di lettura – che, esaurito il suo ruolo più che legittimo all'inizio del componimento (vv. 1-9), dove è chiamata a proposito di generi e impegni letterari, nella più ampia sezione successiva la Musa deve fornire a Marziale solo notizie che oggi definiremmo di 'gossip', esulanti dagli interessi professionali di Canio. Per quanto la cosa possa apparire pedante, è lecito chiedersi in virtù di quali prerogative la Musa debba fornire al poeta (v. 1 *dic*) tali informazioni: perché divinamente ispirata, e dunque onnisciente, in quanto figlia di Mnemosine, o perché in questo epigramma, come nell'*epist.* 1.8, può ritenersi anche latrice di un messaggio (= *quid agis?*) e della sua risposta? Secondo Fusi, qui l'allocuzione alla Musa «consente un'elegante variazione delle comuni formule epistolari»;⁵⁸ ma di tenore epistolare e accostabile a *epist.* 1.3.15 (*Quid mihi Celsus agit ...?*) è l'*incipit* stesso dell'epigramma. Inoltre, la Musa come *persona* è presente qui (v. 21 '*Vis scire?*') come nell'*epist.* 1.8 (v. 15 *gaudere*). D'altro canto, questo dialogo a senso unico con la dea può considerarsi – secondo l'indicazione fornita da Citroni e ripresa da Fusi⁵⁹ – come una variante tipologica dell'apostrofe al proprio scritto personificato, che è senza dubbio un modulo allocutivo amato da Marziale.⁶⁰ In due casi (1.96 e 7.26) gli scazonti personificati, come il papiro del carme 35 di Catullo, sono incaricati di trasmettere al destinatario il messaggio contenuto nel componimento stesso. Verosimilmente il poeta, ignorando dove fosse Canio e volendo inserire una risposta contestuale alla sua domanda, non poteva servirsene in questa occasione. Ciò conferma la percezione che tutta la *vis* del componimento – come dell'*epist.* 1.8 – sia racchiusa nella battuta finale della Musa, la cui secca risposta risalta ancor più dal contrasto con la serie di opzioni sciorinate attraverso ben dieci predicati verbali e tutte bruscamente smentite dalla ispirata interlocutrice.

In conclusione, dell'esame dei componimenti relativi a Canio Rufo e della natura peculiare di 3.20, che richiama parzialmente o anche solo vagamente alcuni celebri ipotesti – Hor. *epist.* 1.3, 1.8 e Catull. 55 – sembra di poter inferire che Marziale abbia voluto porgere al

⁵⁸ Fusi 2006, 209.

⁵⁹ Citroni 1986, 115; Fusi 2006, 209.

⁶⁰ Citroni 1986, 136.

suo conterraneo, forse in un momento di nostalgia di Roma e dell'amico lontano, un saluto scherzoso e originale, all'altezza delle competenze e dei gusti poetici di entrambi, nonché di un qualsiasi lettore di buon livello, il quale poteva anche ignorare l'identità e l'indole del Canio Rufo chiamato in causa nel componimento.

Se la Musa, in ultima analisi, è un'ipostasi del poeta stesso,⁶¹ la sua risposta deve essere assunta come la chiave di lettura che Marziale fornisce all'amico Canio come a ogni lettore. È pertanto ipotizzabile – a mio avviso – che nella risata di Canio si debba riconoscere l'attesa agnizione da parte dell'arguto e dotto destinatario – e, in prospettiva, ovviamente, anche da parte del lettore generico – del raffinato *pastiche* letterario realizzato da Marziale per sviluppare ed estendere un semplice motivo letterario-epistolare, quello del saluto all'amico lontano; un saluto che, data la risposta della Musa, neppure contempla la reale richiesta di sue notizie (*quid agat*). Le componenti della comicità del testo sono dunque diverse: l'allusione parodica a motivi e passi letterari, nell'ambito della quale è particolarmente efficace – rispetto a Hor. *epist.* 1.3 – il sovraccarico dei potenziali generi sopra un unico soggetto e la *degradatio* alla dimensione urbana ed extra-urbana delle 'imprese' di Canio; il contrasto fra il lungo elenco di ipotesi del poeta e la secca risposta della dea, fra l'apparente, indiscreta premura del primo di conoscere tutto, e le intenzioni effettive, solo letterarie, svelate dalla seconda; la confusione del piano della realtà, marcato e iperrealistico, con quello della dimensione artistica. Attraverso la risata di Canio, dunque, Marziale ammiccherebbe al lettore: se la *persona* di Canio ride è perché non sfugga a nessuno (non solo al Canio reale, quando leggerà), che si tratta di un gioco letterario, nel quale perciò la Musa è coinvolta e 'complice' a pieno titolo.

Sulla questione della ricezione degli epigrammi, sulla tensione in essi presente fra i singoli destinatari con le loro personali vicende e il vasto pubblico dei lettori, sicché i testi non vanno presi come la registrazione di situazioni reali che toccano il singolo destinatario, nonché sulla lettura in chiave metapoetica di molti di essi, concernente proprio il rapporto di Marziale con il pubblico, aveva fornito spunti di approfondimento molto utili Dan Fowler, nell'intento precipuo di affrancare l'opera dalla prospettiva ristretta della 'poesia d'occa-

⁶¹ Per l'impianto narrativo e l'*intentio poetae* a questo componimento è accostabile soprattutto Mart. 8.3, dove il poeta finge di rimproverare la sua Musa per la realizzazione di nuovi libri di epigrammi, quando ne bastavano cinque, e nella seconda parte, analogamente a 3.20, ella prende la parola (v. 9 *finieram, cum sic respondit nona sororum*) rampognando il poeta, *desidiosus* o forse intenzionato a sperimentare generi più elevati – a lui inadatti. La *recusatio* dell'epos e la conferma della vocazione epigrammatica è così elegantemente riversata sulla Musa.

sione'.⁶² Peccato che forse, in questo caso, a farne le spese sia stato proprio Canio Rufo, *ridens* per una vulgata esegetica!

Bibliografia

- Arias, P.E. (1966). s.v. «Satiri e Sileni». *Enciclopedia dell'arte antica*, vol. 7. Roma: Treccani, 67-73.
- Bardon, H. (1956). *La littérature latine inconnue*, vol. 2. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Canobbio, A. (2011). *Epigrammaton liber quintus*. Napoli: Loffredo.
- Canobbio, A. (2011a). «Parole greche in Marziale: tipologie di utilizzo e tre problemi filologici (3, 20, 5; 3, 77, 10; 9, 44, 6)». Bonadeo, A. et al. (a cura di), *Filellenismo e identità romana in età flavia. Atti della VIII Giornata ghisleriana di Filologia classica*. Pavia: Ibis, 59-89.
- Carratello, U. (1964). «Marziale, Canio Rufo e Fedro». *GIF*, 17, 122-48.
- Citroni, M. (1975). *M. Valerii Martialis epigrammaton liber primus*. Firenze: La Nuova Italia.
- Citroni, M. (1986). «Le raccomandazioni del poeta: apostrofe al libro e contatto col destinatario». *Maia*, 38, 111-46.
- Citroni, M. (2002). «L'immagine della Spagna e l'autorappresentazione del poeta negli epigrammi di Marziale». Urso, G. (a cura di), *Hispania terris omnibus felicior*. *Premesse ed esiti di un processo di integrazione*. Pisa, 281-301.
- Cucchiarelli, A. (2019). *Orazio. Epistole I*. Pisa: Edizioni ETS.
- Culpepper Stroup, S. (2010). *Catullus, Cicero and a Society of Patrons. The Generation of the Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duret, L. (1986). «Dans l'ombre des plus grands: II. Poètes et prosateurs mal connus de la latinité d'argent». *Sprache und Literatur (Literatur der julisch-claudischen und der flavischen Zeit [Schluss])*. Berlin, Boston: De Gruyter 3152-346. <https://doi.org/10.1515/9783110847567-012>.
- Ellis, R. (1889). *A Commentary on Catullus*. Oxford: Clarendon.
- Fo, A. (2018). *Gaio Valerio Catullo. Le poesie*. Torino: Einaudi.
- Fowler, D.P. (1995). «Martial and the Book». *Ramus*, 24, 31-58.
- Friedländer, L. (1886). *M. Valerii Martialis epigrammaton libri*, vol. 1. Leipzig: S. Hirzel Verlag.
- Fusi, A. (2006). *M. Valerii Martialis Epigrammaton liber tertius*. Zürich; New York: Olms.
- Galán Vioque, G. (2002). *Martial, Book VII. A Commentary*. Leiden: Brill.
- Heraeus, W. (1925). *M. Valerii Martialis epigrammaton libri*. Lipsiae: Teubner.

⁶² Fowler 1995, in part. 51: «the poems are not a log of 'real' social relations, but texts which simulate and construct a social world whose textual existence is brought before the reader at every turn. (...) if one ideal reader of the epigrams is the simple soul always trying to take them literally, there is always space too for collusion with a reader willing to collude with Martial's fictions»; 53: «I want to go further and suggest that many of the epigrams which do not so concern themselves explicitly may nevertheless take on a new meaning if we are prepared to read them within the framework of written reception»; 56: «I have tried to free Martial's epigrams from a paradigm of 'occasional' poetry, and to suggest that far from being transparent windows on to a day-to-day world of social interaction, they are complex and sophisticated texts».

- Holzberg, N. (2006). «Onomatopoeitics: A Linear Reading of Martial 7.67-70». Booth, J.; Maltby, R. (eds), *What's in a Name? The Significance of Proper Names in Classical Latin Literature*. Swansea: Classical Press of Wales, 145-58. <https://doi.org/10.2307/j.ctvv9pr.12>.
- Izaac, H.J (1930). *Martial. Épigrammes*, vol. 1. Paris: Budé.
- Jocelyn, H.D (1981). «Difficulties in Martial, Book I». *PLLS*, 3, 277-84.
- Lagioia, A. (2020). «Celso, Orazio e la 'Musa rogata'». *BStudLat*, 50(1), 145-55.
- Lorenz, S. (2006). «Martial and the Writer Canius Rufus». Nauta, R.; Van Dam, H.-J.; Smolenaars, J.J.L. (eds), *Flavian Poetry*. Leiden; Boston: Brill, 315-28. https://doi.org/10.1163/9789047417712_020.
- Mattiacci, S. (2008). «Fedro, Marziale e il nuovo impegno del 'lusus' poetico». Arduini, P. et al. (a cura di), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, vol. 2. Roma: Aracne, 191-203.
- Mindt, N. (2013). *Martials, 'epigrammatischer Kanon'*. München: C.H.Beck.
- Moreno, P.M (1982). «Il Satio di Taranto». Gualandi, M.L.; Massei, L. (a cura di), *ΑΠΑΡΧΑΙ. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Paolo Enrico Arias*. Pisa: Giardini, 575-86.
- Moreno Soldevila, R.; Marina Castillo, A.; Fernández Valverde, J. (2019). *A Prosopography to Martial's Epigrams*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Nappa, C. (2018). «Camerius: Catullus cc. 55 and 58b». *Mnemosyne*, 71, 336-45.
- Nauta, R. (2002). *Poetry for Patrons: Literary Communication in the Age of Domitian*. Leiden; Boston; Köln: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004351141>.
- Neger, M. (2012). *Martials Dichtergedichte. Das Epigramm als Medium der poetischen Selbstreflexion*. Tübingen: Gunter Narr.
- Pasco-Pranger, M. (2017). «Speaking Stone in Catullus 55». *CPh*, 112, 89-97. <https://doi.org/10.1086/689728>.
- Rodríguez-Almeida, E. (1996). «Il 'Ludus de morte Claudii (Apocolocyntosis)', un rebus storico-letterario». *MEFRA*, 108, 241-62. <https://doi.org/10.3406/mefr.1996.1935>.
- Sichtermann, H. (1963). s.v. «Pan». *Enciclopedia dell'arte antica*, vol. 5. Roma: Treccani, 920-2.
- Sullivan, J.P (1991). *Martial: the Unexpected Classic. A Literary and Historical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szelest, H. (1996). «Kanius Rufus i Fedrus: (Mart. III 20, 5)». Lewandowski, I.; Liman, K. (eds), *'Litteris vivere'. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Andrzejowi Wójcikowi*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 95-101.
- Vallat, D. (2008). *Onomastique, culture et société dans les Épigrammes de Martial*. Bruxelles: Latomus.
- Viparelli, V. (1993). «L'epistola I, 3 di Orazio: tra estetica ed etica». Polara, G. (a cura di), *'Munusculum'. Studi in onore di Fabio Cupaiuolo*. Napoli: Dipartimento di Filologia dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, 137-57.
- Watson, P. (2006). «Contextualising Martial's Metres». Nauta, R.; Van Dam, H.-J.; Smolenaars, J.J.L. (eds), *Flavian Poetry*. Leiden; Boston: Brill, 285-98. https://doi.org/10.1163/9789047417712_018.

Riflessione filosofica e linguaggio poetico nell'Orfeo boeziano (*cons. 3 carm. 12*)

Carmela Laudani

Università della Calabria, Italia

Abstract The Neoplatonic thought on the illusory nature of earthly goods and on the soul's enslavement to the passions pervades the incisive images of Boethius' Orpheus poem, especially through an accurate use of lexicon.

Keywords Boethius. Orpheus. Neoplatonism. Poetic language.

Sommario 1 All'insegna della *mulcedo*. – 2 Sulle tracce dell'Orfeo delle *Georgiche*. – 3 Riflessione filosofica e linguaggio poetico. – 4 Il lessico e le nuove esigenze dello spirito.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2020-10-09
Accepted	2020-04-28
Published	2020-07-06

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Laudani, C. (2020). "Riflessione filosofica e linguaggio poetico nell'Orfeo boeziano (*cons. 3 carm. 12*)". *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 267-284.

Principale obiettivo del contributo è quello di individuare, nel lessico del carme dedicato a Orfeo, i tratti che rispecchiano e precisano il pensiero di Boezio in merito all'arduo percorso necessario per giungere al sommo bene.

1 All'insegna della *mulcedo*

Nel carme 3.12, che conclude il terzo libro della *Consolatio*, si rievoca la discesa agli inferi di Orfeo alla ricerca di Euridice, la giovane moglie uccisa dal morso di un serpente; la vicenda è inclusa in una cornice che ne rivela un senso e uno scopo inediti. Nel carme ritornano alcuni termini che Boezio aveva adoperato nel *De musica; tempero* (21), insieme a *sono* (20), a *chorda* (21) e a *modus* (7),¹ ovviamente presenti nel trattato redatto anni prima, vengono piegati nel *metrum* a esprimere l'incantamento suscitato dall'arte e il diletto incoercibile prodotto dall'ascolto, dal suono fisico della musica stessa.²

Nessun personaggio poteva incarnare questo effetto meglio di Orfeo, descritto come 'padrone', *dominus*, della tecnica musicale, dei *modi* con cui ha soggiogato la natura; il divino cantore mostra di esercitare un irresistibile potere che in qualche modo lo accomuna agli altri *domini* del carme, Ade e Proserpina (cf. *umbrarum dominos* di cons. 3 *carm.* 12.28).³ Da parte sua, Filosofia, artista esperta, suona e canta proprie composizioni, con una maestria e una consapevolezza che rispecchiano quanto Boezio aveva detto nel *De musica* a proposito dell'artista ideale;⁴ ella parla della musica come di una sua servitrice, adoperando un termine con cui si indica propriamente una schiava nata in casa, *vernacula* (cons. 2.1.8).⁵ Al suo arrivo nel-

1 Blackwood 2015, 134 evidenzia la straordinaria musicalità del carme, «a song about a song», cui contribuisce anche la triplice occorrenza di *modi*.

2 Chadwick 1986, 119. Nel *De musica* Boezio usa il termine *tempero* sempre in senso tecnico-musicale (Chamberlain 1970, 93), che è quello di combinare efficacemente i suoni acuti con quelli gravi.

3 Pongono attenzione all'uso di *dominus* Lerer 1985, 161, e Bernays 1999, 141 s. Secondo Lerer 1985, l'uso del termine per caratterizzare Orfeo fa da contrappunto all'espressione *umbrarum dominos* nel testo di Boezio e in quello di Seneca (*Herc. f.* 570); Bernays 1999 fa notare il parallelo tra lo sconfitto *arbiter* dell'aldilà e il *dominus* Orfeo sopraffatto dal dolore; tale confronto si avvale di corrispondenze di carattere metrico e che investono la struttura dell'intero carme tra i versi 17, 28 e 41.

4 Chamberlain 1970, 85 e nota 41. Il passo del *De musica* è 1.34, 224.25-225.15 Friedlein.

5 Il termine, non molto comune, è usato con la medesima accezione da Apuleio, cf. *apol.* 18, 1 *enim paupertas olim philosophiae vernacula est* (un'altra ancella della filosofia...); un esempio più vicino nel tempo è costituito dalle servitrici di Bacco, *vernaculae... Bromiales* di Mart. Cap. 8.804.

la cella del prigioniero, Filosofia scaccia senza riguardi le Muse;⁶ ma in seguito non avrà remore ad evocare la più nota impresa di Orfeo, personaggio che potremmo considerare come suo collega e, per così dire, rivale: sotto alcuni aspetti egli le sta alla pari, in quanto capace di trascinare la natura intera così come lei sa affascinare il suo allievo di un tempo con il canto.

Il *metrum* di Orfeo rappresenta una mirabile esemplificazione di quanto è detto nel primo carme del terzo libro,⁷ in cui Filosofia invita ad abbandonare i falsi beni, condizione necessaria per raggiungere quelli veri: cf. Boeth. *cons.* 3 *carm.* 1.11 ss. *tu quoque falsa tuens bona prius, | incipe colla iugo retrahere: | vera dehinc animum subierint.* A sua volta, la prosa con cui il libro si apre mette in luce una corrispondenza particolarmente significativa tra il carme conclusivo e quello posto alla fine del libro precedente (*cons.* 2 *carm.* 8).⁸ In questa prosa, la reazione del personaggio Boezio al canto appena concluso da Filosofia contiene accenti che ricordano quanto la tradizione letteraria aveva attribuito a flora, fauna e mondo infero irretiti dall'ascolto di Orfeo; la dolcezza di quella musica ha infatti lasciato il filosofo prigioniero pieno di meraviglia e con il desiderio di ascoltare ancora insoddisfatto (*cons.* 3.1.1): *iam cantum illa finiverat, cum me audiendi avidum stupentemque arrectis adhuc auribus carminis mulcedo defixerat;*⁹ il raro termine *mulcedo*, attestato a partire da Gellio (19.9.7), evoca in special modo il diletto che la dolcezza dei suoni prodotti dalla voce umana sa suscitare. Nel testo poetico che conclude il terzo libro della *Consolatio* (*cons.* 3 *carm.* 12) troviamo il verbo tratto dalla medesima radice: *nec, qui cuncta subegerant, | mulcerent dominum modi* (vv. 16 s.), in cui il soggetto *modi* produce sulla natura un effetto corrispondente a quello del *cantus* e del *carmen* con la cui menzione il libro si apre; inizio e fine sono così carat-

⁶ Cf. *cons.* 1, 1, 7-12. Il ruolo ancillare delle Muse elegiache (*scenicas meretriculas*) e della musica che è al servizio di Filosofia (*laris nostri vernacula*) sembra ribadito dalla comune configurazione al diminutivo dei termini che le designano, mentre vi è contrasto tra le loro sfere d'azione, il palcoscenico per le prime, il focolare per la seconda. Sul termine *meretricula*, cf. De Vivo 1992, 186 s. e nota 34.

⁷ Scheible 1972, 124. Sulla stretta corrispondenza tra i carmi della *Consolatio* e i capitoli in prosa che li precedono o li seguono, cf. Alfonsi 1945, 148-57. Per i passi della *Consolatio* citati, faccio riferimento a Moreschini 2005.

⁸ Notata e commentata da più di uno studioso; cf. ad es. O'Daly 1991, 199. Lerer 1985, 157 s. si sofferma sull'inversione tematica operata nel carme di Orfeo, in cui viene sovvertito l'ordine naturale e sovranaturale oggetto di canto in *cons.* 2 *carm.* 8.

⁹ Boeth. *cons.* 3.1.1. La considerazione per l'aspetto matematico e il riconoscimento del pregio intellettuale dell'arte dei suoni in Boezio e in Agostino vanno di pari passo con l'apprezzamento per il godimento estetico e per l'aspetto esecutivo: entrambi gli studiosi manifestano una «vera passione per il suono fisico della musica» (Chadwick 1986, 119).

terizzati dalla *mulcedo* suscitata dalla poesia e dalla musica.¹⁰ Nella prosa iniziale se ne pone in rilievo l'incanto, nella poesia conclusiva le insidie e i limiti; eppure, la loro capacità trascinatrice non viene mai messa in discussione, così come la promessa, e, nel caso di Orfeo, l'illusione di felicità che il loro ascolto comporta.

Ma qual è il contenuto del canto di Filosofia che aveva così amma- liato il prigioniero? Si tratta di un elogio dell'*amor* che tutto governa e tiene avvinto, assicurando l'armonia nel cosmo (*cons. 2 carm. 8*). La corrispondenza del carme su Orfeo (*cons. 3 carm. 12*) con questo *metrum* assume particolare rilievo anche in virtù della collocazio- ne dei due testi, posti in epigrafe a entrambi i libri;¹¹ inoltre, il com- ponimento dedicato a Orfeo sembra riallacciarsi senza soluzione di continuità alla parte finale di *cons. 2 carm. 8* (28-30).¹²

O felix hominum genus,
si vestros animos amor
quo caelum regitur regat!

Così inizia infatti *cons. 3 carm. 12* (1-4):

Felix, qui potuit boni
fontem visere lucidum,
felix, qui potuit gravis
terrae solvere vincula.

In entrambi è presente il motivo del *makarismos*, che nel primo testo coinvolge l'intero genere umano; tuttavia, anche negli ultimi versi del carme conclusivo del secondo libro viene posta all'uomo una condi- zione per il mantenimento della generale armonia, vale a dire che si lasci guidare da quello stesso amore che governa il cielo: *si vestros animos amor | quo caelum regitur regat!*

10 Anche il termine *stupentem*, che il personaggio Boezio attribuisce a se stesso parlando dell'effetto provocato in lui dal canto di Filosofia nel ricordato *cons. 3.1.1*, ritorna in *stupet* di *cons. 3 carm. 12.29*, riferito a Cerbero, sorpreso dal canto di Orfeo; cf. già Verg. *georg. 4.481 quin ipsae stupuere domus* nel medesimo contesto della catabasi, annotato da Dangel 1999, 92.

11 Nella parte in prosa che precede *cons. 2 carm. 8*, Filosofia ha appena ricordato a Boezio che la sua sventura gli ha permesso di distinguere gli amici veri da quelli che gli stavano attorno quando era all'apice della carriera e del successo personale; nel carme, dedicato all'elogio dell'*amor* che regola l'universo, tale concetto viene piegato anche a illustrare l'amore coniugale: *hic et coniugii sacrum | castis nectit amoribus* (*cons. 2 carm. 8.24 s.*).

12 La corrispondenza è stata notata da Crabbe 1981, 314 nota 17.

2 **Sulle tracce dell'Orfeo delle *Georgiche***

Il citato *makarismos* richiama con tutta evidenza Verg. *georg.* 2.490 ss:

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas,
atque metus omnis et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.
Fortunatus et ille, deos qui novit agrestis.

Boezio si muove sulla traccia delle *Georgiche* per impostare l'esordio del carme, con la ripresa dei versi 490-493 del secondo libro, e per il racconto del tentativo da parte di Orfeo di riportare in vita la moglie (Verg. *georg.* 4.453-527).¹³

Nei primi versi del testo boeziano campeggia una dichiarazione di scelta di vita che viene posta con grande rilievo a confronto con quella del predecessore. Virgilio celebra un'esistenza a contatto con la natura, lontano dal desiderio di gloria e di ricchezze, presentandola come un'alternativa, dignitosa e moralmente desiderabile, alla più perfetta condizione di chi raggiunge le somme vette della conoscenza. Come osserva Salemme, «In Virgilio c'è l'anelito alla contemplazione razionale delle cose, in Boezio c'è l'aspirazione, neoplatonica, verso l'alto, il desiderio di liberarsi dalle cose mortali».¹⁴ Boezio elimina l'alternativa che trova nel modello. Sostituendo la reduplicazione di *felix* alla contrapposizione virgiliana *felix/fortunatus*, dà un segnale della sua vicinanza e insieme distanza dal testo così fortemente evocato, perché per lui non esiste altra scelta rispetto al percorso ascensionale dell'anima verso il sommo bene.¹⁵

Le scelte lessicali di Boezio, che rivelano in più di un caso il debito verso Virgilio,¹⁶ segnalano il ruolo imprescindibile del vate tra-

13 Segal 1995, 27-30; 207 s. «Virgilio... fa di Orfeo un grande amante, e altresì un amante tragico. Quella stessa forza che gli consente di discendere agli Inferi e di riconquistare Euridice fa sì che egli la perda per la seconda volta».

14 Salemme 1971, 87. Ribadisce sostanzialmente questa interpretazione Pérez Gómez 1996, 259 s.

15 Cf. Galdi 1938, 241: «Si direbbe che qui Boezio abbia quasi voluto correggere Virgilio, sostituendo al concetto della ricerca filosofica delle cause prime di tutte le cose quello della contemplazione del vero Bene».

16 Virgilio offre alcuni toni intimistici, a partire da *Eurydicensue suam* (*georg.* 4.490) di cui a Boezio non sfugge l'affettività, ripreso in *cons. 3 carm.* 12.50 *Orpheus Eurydicensue suam* (affettività già colta, peraltro, da Ovidio, *met.* 11.66 *Eurydicensue suam*, e da Seneca nel *Furens*: 571 *Orpheus, Eurydicensue dum repetit suam*); così, *Taenara commovens* (*cons. 3 carm.* 12.26) di Boezio deve il suo tratto di intensa partecipazione emotiva alle *commotae.....umbræ* di Verg. *georg.* 4.471 s. Boezio ricorre a *mulceo* per dare consistenza fonica all'effetto che Orfeo, il poeta *Mulciber* per eccellenza (Dangel 1999, 92), esercita su chi ascolta il suo canto, tranne che su se stesso: *cum... nec... mulcerent dominum modi* (*cons. 3 carm.* 12.14-17); il verbo è presente nel racconto virgiliano, in riferimento alle fiere più riottose a farsi addomesticare: *mulcentem tigris* (*georg.* 4.510).

cio delle *Georgiche* nella costruzione di un 'nuovo' Orfeo. Questa figura, tanto affascinante quanto problematica, rappresenta nei due poeti istanze diverse. Virgilio esprime la consapevolezza della funzione fascinatrice del canto e, insieme, la perplessità dinnanzi al potere inesorabile della morte (entrambe rese con tecnica raffinata, di marca alessandrina). Boezio concede al canto la capacità di avvicinare gli animi, ma del canto individua, ponendolo in risalto, il punto debole: l'arte, pur nella sua forma più sublime, rivela la sua inadeguatezza di fronte alle domande esistenziali dell'uomo e al suo bisogno di raggiungere la vera felicità.

3 Riflessione filosofica e linguaggio poetico

Due passi in prosa, tratti rispettivamente dal terzo e dal quinto libro, illustrano aspetti concomitanti della concezione filosofica di Boezio: da una parte, l'illusorietà dei beni terreni; dall'altra, le limitazioni imposte alla libertà di pensare e di volere in cui l'anima umana incorre, una volta che si è legata al corpo, fino ad arrivare alla schiavitù nei confronti degli affetti. La meditazione, di impronta neoplatonica, su questi due temi, oltre a costituire un punto fermo nel disegno filosofico della *Consolatio*, dà corpo alle incisive immagini del carne di Orfeo e ne permea il linguaggio poetico.

Per concludere la rassegna dei falsi beni, presentata nei capitoli dal secondo all'ottavo del terzo libro, Filosofia ricorda i piaceri del corpo e le presunte gioie della vita familiare. Le *voluptates corporis*, il cui desiderio genera ansietà e la realizzazione procura pentimento, inducono unicamente malattie e dolori, con effetti disastrosi (*tristes vero esse voluptatum exitus*); la felicità che esse possono procurare è pari a quella che provano gli animali, paghi del soddisfacimento dei bisogni più elementari. Il giudizio sul matrimonio e sui figli non è altrettanto negativo (*honestissima quidem coniugis foret liberorumque iucunditas*), ma i figli sono all'origine di continue preoccupazioni: *sed nimis e natura dictum est nescio quem filios invenisse tortorem* (cons. 3.7, *passim*). Nell'economia dell'intero passo, persino il legame coniu-

Virgilio usa per primo, restando (forse) inimitato sino a Boezio, l'aggettivo *Ixionius* (Verg. *georg.* 4.484 *atque Ixionii vento rota constitit orbis*), ripreso (*Ixionium caput*) a v. 34. Ancora, l'esclamazione virgilliana *...heu! victusque animi* di *georg.* 4.491 è dissolta in due diversi punti del carne: la sola medesima interiezione a v. 49, *heu*, a introdurre il momento cruciale in cui Orfeo si volge indietro, e a v. 56 il participio *victus* (cf. pure Sen. *Herc. Oe.* 1101 *devictus*). Boezio ricorda Virgilio, ma usando un'immagine contrapposta, quando i due coniugi stanno per emergere dal mondo infero: Virgilio dice *iam luce sub ipsa* (*georg.* 4.490), Boezio preferisce fermare lo sguardo all'indietro, *noctis prope terminos* (cons. 3 *carm.* 12.49), invertendo la prospettiva. Si tratta di un ulteriore esempio della predilezione per immagini che evocano l'oscurità, il buio, l'ombra: per questo aspetto, si veda Salemme 1971, specie 69-71.

gale e la procreazione sono visti come fonte di sofferenza; ne è una spia il congiuntivo imperfetto *foret* del penultimo frammento citato.

Il quinto libro rappresenta il punto di arrivo dell'indagine relativa a necessità e libero arbitrio e offre un'altra chiave importante per avvicinarsi al più autentico significato del carme.¹⁷ Il secondo capitolo pone il lettore dinanzi ad un problema che caratterizza le anime umane. Esse sono dotate di ragione e volontà, come quelle che Boezio chiama 'sostanze superiori e divine' (*supernis divinisque substantiis*); ma, a differenza di queste sostanze, non posseggono la capacità di ottenere ciò che desiderano (*efficax optatorum...potestas*), e sono necessariamente più libere finché rimangono nella contemplazione della mente divina (*humanas vero animas liberiores quidem necesse est cum se in mentis divinae speculatione conservant*); ma quando scendono fino ai corpi, e, ancora peggio, si trovano costrette entro membra terrene, divengono meno libere; infine, una volta che abbiano abbassato lo sguardo dalla luce della verità a luoghi bassi e tenebrosi (*ubi oculos a summae luce veritatis ad inferiora et tenebrosa deiecerint*), finiscono preda dell'ignoranza e degli affetti (*mox inscitiæ nube caligant, perniciosius turbantur affectibus*), e si rendono, parafrasando l'efficace conclusione del ragionamento boeziano, 'prigionieri della loro stessa libertà', *sunt quodam modo propria libertate captivæ* (cons. 5.2.6-10, *passim*). La perentorietà della frase conclusiva di cons. 5.2.10 fa dedurre che la libertà concessa alle *humanae animæ* una volta discese nei corpi subisce forti limitazioni.¹⁸ A conferma di questa visione, si può ricordare l'ottava lirica del libro terzo, in cui si ribadisce che gli uomini, profondamente immersi nella terra, cercano in essa ciò che invece andrebbe individuato al di là del cielo cosparso di stelle: cons. 3 *carm.* 8.15 ss. *sed quonam lateat quod cupiunt bonum | nescire caeci sustinent | et quod stelliferum transabiit polum | tellure demersi petunt*.

Boezio reinterpretava il mito di Orfeo inquadrandolo in una concezione filosofico-teologica secondo la quale l'unica vera felicità è al di fuori della dimensione terrena, e si identifica con l'unica e vera li-

17 A Scheible 1972, 122 s. si deve l'individuazione di cons. 5.2 come passaggio fondamentale per l'esegesi di questo carme; si veda pure O'Daly 1991, 190 s.

18 Obertello 1979, 287 s. nota 6, osserva che il ragionamento boeziano si iscrive nell'orbita neoplatonica, per la quale il ritrovarsi dell'anima in un corpo non è di per sé condizione necessaria e sufficiente alla perdita della libertà, ma è l'uso sbagliato di quest'ultima a provocare lo stato di prigionia delle passioni. Tale lettura è ribadita in Obertello 1996, 266 nota 6. A me sembra che il modo di condurre il ragionamento da parte di Boezio, con quella inesorabile discesa dallo stato di contemplazione celeste ai bassifondi della vita terrena, e soprattutto l'uso degli indicativi nell'ultima parte (*caligant, turbantur, sibi adiuvant servitutem, sunt... captivæ*), pongano l'accento sulla progressiva difficoltà dell'anima a mantenere *ratio* e *voluntas*.

bertà.¹⁹ L'uomo è chiamato ad avvicinarsi sempre di più e in maniera costante alla fonte del bene; ma tale traguardo, che è anche vera felicità, per essere raggiunto richiede, in primo luogo, di essere riconosciuto, obiettivo da cui l'uomo è distolto a causa della sua intrinseca fragilità e delle passioni alle quali è soggetto; in secondo luogo, esige uno sforzo sovrumano, un arduo lavoro su se stessi, per il quale è assolutamente necessario, anche se non sufficiente, il supporto della ragione;²⁰ ed è questo il motivo per il quale nella *Consolatio* Filosofia soccorre il suo antico discepolo in cattività, invitandolo alla contemplazione e fornendogli l'aiuto della facoltà raziocinativa che le è propria. La critica ha messo in evidenza che la situazione in cui si trova il personaggio Boezio trova un chiarimento nella vicenda di Orfeo, il cui esito sfortunato mostra per converso i progressi compiuti dal prigioniero nel suo percorso speculativo.²¹ Negli ultimi versi del carme, Filosofia spiega che il mito (*fabula*) appena narrato *respicit* (cons. 3 *carm.* 12, 52), è rivolto²² a coloro che aspirano a condurre le loro menti verso la luce celeste. Riterrei riduttivo, tuttavia, vedere nell'esperienza di Orfeo un'immagine del percorso del solo filosofo, perché in questo personaggio ogni uomo può ritrovarsi. Per un verso, l'attaccamento del cantore, sposo innamorato, alla moglie Eurio-

19 Cf. cons. 3.12.17 *Cum deus, inquit, omnia bonitatis clavo gubernare iure credatur eademque omnia, sicuti docui, ad bonum naturali intentione festinent, num dubitari potest quin voluntaria regantur seque ad disponentis nutum veluti convenientia contemperataque rectori sponte convertant?* Nel solo terzo libro, in cui Filosofia pone a confronto il vero bene con quelli falsi, il termine *libertas* è tuttavia assente. Sempre in questo libro si registrano *liberat* (cons. 3 *carm.* 1.2: l'immagine di chi ripulisce un campo dai rovi per poter coltivare un campo incolto) e *libero... animo* (cons. 3.3.6), che il personaggio Boezio dichiara di non aver mai avuto, in quanto assillato dalle ricchezze piuttosto che reso da loro autosufficiente. Non mi addentro nella spinosissima questione relativa al rapporto fra prescienza divina e libero arbitrio in Boezio; d'altra parte, verso la conclusione della *Consolatio* Filosofia assicura: *Quae cum ita sint, manet intemerata mortalibus arbitrii libertas nec iniquae leges solutis omni necessitate voluntatibus praemia poenasque proponunt* (cons. 5.6.44).

20 Beierwaltes 1992, 287, commentando i vv. 22-24 di cons. 3 *carm.* 9, considerato «il cardine della *Consolatio*» (279), introduce il concetto di «illuminazione», una forma di guida celeste che è dono ma anche «autoilluminazione attiva del pensiero»; essa permette la riuscita dell'ascesa dell'uomo verso la fonte del bene. Wetherbee 1972, 81 s., riflette sul brusco passaggio conclusivo della *Consolatio*, in cui (nel discorso di Filosofia) ragione e intuizione lasciano posto alla fede: *Aversamini igitur vitia, colite virtutes, ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite. Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitas indicta prohibitatis, cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis* (cons. 5.6.47-48).

21 Scheible 1972, 124; Crabbe 1981, 316 s.; O'Daly 1991, 200; Beierwaltes 1992, 288; Gruber 2006, 31. Illuminante, al riguardo, Zambon 2011: «Occorre che questo movimento sia compiuto e mantenuto con perseveranza, perché la distrazione, il volgare lo sguardo indietro, comporta immediatamente la perdita della relazione con il bene che si è ritrovato (cfr. *Luca* 9, 62)».

22 Ma anche 'riguarda', 'guarda indietro', come indica l'etimologia del verbo, da *re* e *specio*.

dice rammenta il passaggio del terzo libro in cui si menziona, incluso tra i beni che non danno la vera felicità, il legame matrimoniale. Sempre nel terzo libro, Filosofia dichiara che tutti gli uomini si sforzano, attraverso percorsi differenti (*diverso... calle*) di ottenere quel bene di cui nulla è più desiderabile;²³ due paragrafi dopo, ribadisce che gli uomini desiderano ardentemente per natura il vero bene, ma un *devius error* li conduce verso falsi beni: *Hunc,²⁴ uti diximus, diverso tramite mortales omnes conantur adipisci: est enim mentibus hominum veri boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa devius error abducit* (cons. 3.2.4). Per recuperare ciò che considera il suo bene, Orfeo affronta senza esitazione la discesa agli inferi,²⁵ riuscendo a vincere la potenza di Ade grazie alla sola forza del canto; ma questa sua prerogativa a nulla gli vale nel momento in cui il dio stabilisce la condizione, la *lex* (cons. 3 *carm.* 12.44; *legem*, 47) in virtù della quale gli concederà stabilmente quello che considera un suo dono (*donamus*, cons. 3 *carm.* 12.42; *dona*, 44): *ne...fas sit lumina flectere* (45 s.).²⁶ Ciò che decreta e la perdita del bene temporaneamente raggiunto e la perdizione di Orfeo è un *devius error*: vinto da un *amor* (48) recalcitrante a ogni legge, egli non rispetta la condizione che gli viene imposta; (*lumina*) *flectere* equivale a 'deviare' dall'unico percorso consentito. Se poi si legge la sua vicenda alla luce della concezione del libero agire umano illustrata nel quinto libro dell'opera, potremmo concludere che Orfeo mostra di aver fatto ricorso a quella *volendi nolendique libertas* (cons. 5.2.6) concessa a tutte le *humanae animae* volgandola verso la direzione sbagliata.

La condizione umana, e, soprattutto, il *devius error* di Orfeo ne decretano la sconfitta e la perdizione, ma nello stesso tempo inducono anche il lettore più colto²⁷ a immedesimarsi nella sua sofferenza (in cui traluce quella del prigioniero protagonista della *Consolatio*). Persino Filosofia, pur nell'implicita condanna del personaggio, mostra compassione nei suoi confronti: *quis legem det amantibus?* | *maior lex amor est sibi* (cons. 3 *carm.* 12, 47 s.).

²³ Cf. Boeth. *cons.* 3.2.2 *Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire. Id autem est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat.*

²⁴ Si tratta del sommo tra tutti i beni, l'*omnium summum bonorum* menzionato nel paragrafo precedente (cons. 3.2.3).

²⁵ Orfeo istituisce un confronto, del tutto inedito rispetto ai precedenti resoconti del mito, tra gli dèi superni, giudicati *immites*, e quelli inferi, che trattengono Euridice e ai quali decide di rivolgere la sua preghiera (cons. 3 *carm.* 12.18 s. *immites superos querens | infernas adiit domos*). Zarini 1999, 244 s. parla di "erreur fatale" che Orfeo commette nel credere di trovare rimedio ai suoi mali ricorrendo all'aiuto degli dèi dell'oltretomba.

²⁶ Ribadito al v. 56, *lumina flexerit*.

²⁷ Sull'identità del lettore, colto e politicamente impegnato, a cui Boezio idealmente si rivolgeva, cf. Zambon 2011, 47.

4 Il lessico e le nuove esigenze dello spirito

La novità della concezione prospettata al lettore passa attraverso uno scavo operato all'interno della lingua letteraria; ne è un esempio l'accezione di *amor*, che nel carme di Orfeo si discosta da quella di impronta neoplatonica dei *metra* dedicati all'armonia che regola l'universo (cons. 2 *carm.* 8; 1 *carm.* 5; 4 *carm.* 6).²⁸ Alcuni termini si prestano a una duplice lettura, generando un contrasto che si riverbera nei nuovi concetti a cui essi vengono piegati (*fons, praecipuus*). I vocaboli mutuati dal campo semantico della vista e della luce (*lucidus, visere, lustrare* da una parte; *videre, lumina flectere* dall'altra) si prestano a segnalare l'antinomia tra la ricerca del vero bene, che è anche vera felicità, e la perdizione di sé stessi. Nel carme, infine, la natura tutta, così come l'uomo nelle sue componenti corporea e spirituale, sono soggetti a forze inesorabili, per contrastare le quali sono necessarie energia e perseveranza: di queste dinamiche è spia il ricorso a verbi (*traho, cogo, coerceo*) che evocano l'idea della costrizione e della violenza. La medesima collocazione dei vocaboli nel carme dimostra che il lettore viene posto davanti a un'alternativa che non lascia scampo, perché non c'è una terza via tra la tenebra e la luce;²⁹ il suo occhio e il suo orecchio vengono inizialmente blanditi da un aggettivo che significa la più compiuta beatitudine (*felix, cons. 3 carm.* 12.1), ma il *metrum* si conclude con un sostantivo che non lascia dubbi sull'alternativa a questa condizione (*inferos*, 58).³⁰

Nel carme conclusivo del libro secondo si afferma che il genere umano può essere felice, a patto che si faccia governare dal medesimo *amor* che regge il cielo e da cui discende il sacro vincolo coniugale, *hic et coniugii sacrum | castis nectit amoribus* (cons. 2 *carm.* 8.24 s.); nel sesto *metrum* del quarto libro esso viene chiamato *alternus amor* (cons. 4 *carm.* 6.17) e *communis amor*. L'*amor* nominato per due volte nel carme di Orfeo (cons. 3 *carm.* 12.25 e 48) si rivela invece come sentimento puramente terreno, che distrae dallo scopo di elevarsi verso il sommo bene; non si assoggetta all'amore universale (cons. 2 *carm.* 8.14 s. *terras ac pelagus regens | et caelo imperitans amor*) ma è unica legge a se stesso (cons. 3 *carm.* 12.47 s. *quis legem det amantibus? | maior lex amor est sibi*); non può dunque trattarsi del medesimo concetto illustrato negli altri due *metra*,³¹ ma assume

²⁸ Klingner 1966, 26 s.

²⁹ Scheible 1972, 122 e O'Daly 1991, 190 s. per la metafora di luce e buio in cons. 5.2.8-10; Crabbe 1981, 311 nota 2 per un elenco di testi poetici boeziani in cui essa compare.

³⁰ Cf., tra gli altri, Zarini 1999, 242 s. per la corrispondenza tra i quattro versi iniziali e i sette finali del carme.

³¹ Crabbe 1981, 314 e nota 17. La natura deviante dell'amore di Orfeo contrasta con quella dell'*amor* cosmico che tiene avvinto il tutto e che regola anche le istituzioni

piuttosto le caratteristiche della *voluptas*, oggetto di severa riprensione in *cons. 3.7* in quanto causa di mali funesti;³² si tratta di un falso bene, del quale tuttavia l'umanità va spasmodicamente in cerca.

Di Orfeo, Filosofia dice: *quicquid praecipuis deae | matris fontibus hauserat* (*cons. 3 carm. 12, 22 s.*); il mitico poeta, giunto alle porte dell'Ade, esprime il suo profondo dolore (*deflet, 26*) per la perdita di Euridice mettendo a frutto ciò che aveva appreso alle divine fonti materne; ma la sua arte non lo consola. Su un diverso piano, i termini *fons* e *praecipuus*, usati ai vv. 22 s. per segnalare il potere sovranaturale della poesia (non per niente Orfeo è definito *vates, 6*), assumono una diversa connotazione rispettivamente nel secondo e nel penultimo verso del carme: l'uno passa a indicare un principio inedito, la fonte datrice del bene (1 s. *boni | fontem... lucidum*); l'altro prospetta a sua volta un concetto nuovo. *Praecipuus*, termine raro in poesia (cf. *ThLL 10.2.470.58 ss.*; è presente in sei passi della *Consolatio*), viene adoperato nel carme boeziano, come ricordato, per due volte: 22 ss. *quicquid praecipuis deae | matris fontibus hauserat | ... | deflet; 57 s. quicquid praecipuum trahit | perdit*. Nel primo passaggio, il termine designa ciò che è divino, proveniente dal cielo:³³ tali sono gli insegnamenti, i saperi della Musa sua madre (Boezio non specifica se si tratti di Calliope o di Polimnia; come nel resto del carme, delinea il conosciutissimo mito con pochi, magistrali tratti) che al figlio Orfeo ha fatto dono della sua arte. Relativamente al secondo passo, *praecipuum* è stato identificato³⁴ con la *ratio* che permette agli uomini di giungere alla conoscenza del bene e quindi di realizzarsi pienamente; ma potremmo (a mio vedere con più verosimiglianza) pensare ai progressi che chi aspira alla visione dell'assoluto ha già compiuto in direzione del bene nel tentativo di condurre la propria mente verso la luce celeste (53 s. *...in superum diem | mentem ducere*). *Praecipuum*, letteralmente 'prerogativa speciale', racchiude in una parola l'idea - di fondazione neoplatonica - dell'essere che è peculiare di tutte le cose, e che si conserva solo attraverso il ritorno all'ori-

umane (O'Daly 1991, 199), come si legge in *cons. 2 carm. 8.13-15 hanc rerum seriem ligat | terras ac pelagus regens | et caelo imperitans amor*.

32 Come si può constatare negli altri passi in cui la *voluptas* è menzionata: cf. *cons. 3 carm. 7.1; 9.21; 4.3.20; 7.19*. D'altra parte, nel carme si dice dell'amore che esso amplifica, raddoppia il dolore: *cons. 3 carm. 12.25 quod luctum geminans amor*.

33 I *praecipui fontes* del passaggio boeziano richiamano Val. Fl. 4.363 s., in cui Giunone dichiara al marito, colto in flagrante con l'amata Io che ha appena fatto in tempo a trasformare in giovenca, di voler scegliere per quello splendido esemplare magnifiche sorgenti: *ipsa ego dilectae pecudi iam pascua digna | praecipuosque legam fontes*. Un particolare interessante consiste nel fatto che il narratore secondario è Orfeo. D'altra parte, notissima era nell'antichità l'espressione (e il concetto) di *fons Musarum* (*ThLL 6.1.1024.12 ss. s.v. «fons»*); cf., ad es., Prop. 3.3.51 s. *talia Calliope, lymphisque a fonte petitis | ora Philitea nostra rigavit aqua*.

34 Scheible 1972, 123.

gine creatrice.³⁵ In più, la scelta di *traho* (v. 57 *quicquid praecipuum trahit*) sottolinea il vigore e l'impegno necessari per questo itinerario verso il bene cui l'uomo è chiamato. Il *praecipuus fons* della Musa, inteso come la massima espressione del suo insegnamento, non è paragonabile alla fonte del bene (*boni | fontem*) prospettata da Filo-sofia; chi confida unicamente nelle proprie risorse, comprese quelle dell'arte nella sua forma più sublime, è destinato a perdere di vista per sempre la vera felicità.

Come i versi appena ricordati permettono di constatare, Boezio predilige nel carme l'uso di verbi che sottolineano l'idea di sforzo, di coercizione. Ai vv. 39 e 57 usa *trahere*; con l'espressione *non traxit Tityi iecur* (cons. 3 *carm.* 12.39) cambia il modo di rappresentare la pena di Tizio rispetto a Seneca, di cui pure prende a prestito le ultime due parole e la loro disposizione nel verso, *increvit Tityi iecur* (Sen. *Herc. Oe.* 1070); si avvicina, ma accentuando la violenza dell'immagine, a Ovidio, che nelle *Metamorfosi* (10.43) scrive, sempre a proposito di Tizio (senza nominarlo), *nec carpsere iecur volucres*. Nell'altro verso del carme (57) in cui *traho* è presente, *quicquid praecipuum trahit* è detto di ciò che chi aspira alla beatitudine riesce con fatica a portare con sé; quanto è diverso questo *traxit* da *hauserat* di v. 23, verbo con il quale Boezio indica che Orfeo aveva attinto in virtù della sua discendenza materna, e senza sforzo, il suo sapere poetico... Il passo di *cons. 3 carm.* 12.9 *amnes stare coegerat* riprende in maniera quasi integrale, isolando *amnes* senza aggettivazione e aggiungendo l'azione di *cogo*, il lessico di *iam rapidi steterant amnes* di *Culex* 278, dove pure si racconta dei prodigi operati da Orfeo col suo canto; ma quello che nel carme dell'*Appendix Vergiliana* è un richiamo irresistibile cui la natura risponde spontaneamente (sono gli stessi fiumi ad arrestare il proprio corso), si presenta in Boezio con i tratti della violenza (i fiumi vengono costretti a fermarsi), arrivando quasi a presentare una natura sofferente ai comandi di Orfeo. Anche a v. 44 *coerceat*, detto della legge che condiziona l'ottenimento della grazia da parte di Dite, segnala una predilezione per i termini che finiscono con l'evocare la condizione di prigionia e l'immodificabilità della propria sorte da parte dell'autore.³⁶

35 Beierwaltes 1992, 283, nel commento ai vv. 8 e 17 di *cons. 3 carm.* 9, dove è sottinteso il concetto neoplatonico dell'*epistrophé*, il «ritorno o volgersi all'indietro dell'immagine all'archetipo». Cf. 288, con diretto riferimento a *cons. 3 carm.* 12: «La specifica interpretazione boeziana del mito di Orfeo ed Euridice potrebbe rendere coscienti del fatto che colui il quale nell'ascesa guarda indietro al punto di partenza già lasciato allontanandosi dalla visione o senza fiducia in essa, deve perdere anche l'Amato e il "Magnifico", che gli era stato assegnato e che egli, fiducioso nello scopo del cammino, aveva già preso con sé».

36 Nelle due poesie in gliconei che precedono quella di Orfeo (*cons. 1 carm.* 6.18 s.; 2 *carm.* 8.9 s.) il verbo indica l'azione esercitata da Dio per regolare l'universo; cf. Blackwood 2015, 132.

La via d'uscita che Filosofia suggerisce è quella di sollevare lo sguardo e la mente al cielo, l'unica via che consenta di liberarsi dai lacci della condizione terrena e di tentare il raggiungimento della felicità.³⁷ Anche sotto questo aspetto il lessico è illuminante. Solo boeziana è l'espressione *fontem... lucidum* (*cons. 3 carm. 12.2*), che pure richiama la *iunctura fons perlucidus*, attestata in Ovidio e in Seneca: cf. *Ov. met. 3.161 fons sonat a dextra tenui perlucidus unda*; *Sen. nat. 1.17.5 fons cuique perlucidus aut leve*; *epist. 90.43 perlucidi fontes rivique*.³⁸ I tre passi ricordati hanno un elemento in comune. Il *fons... perlucidus* di Ovidio è elemento caratteristico di un bosco sacro ad Artemide, che sta per essere violato inconsapevolmente da Atteone. Quelli dei due passi senecani sono inseriti in un medesimo contesto di idealizzazione del passato, contrapposto all'epoca in cui Seneca vive; il *fons... perlucidus* delle *Naturales quaestiones* è l'unica superficie in cui specchiarsi che le generazioni più antiche avessero a disposizione, paghe di un semplice *cultus*; stessa temperie nell'epistola 90, in cui si esalta il costume antico di vivere e abitare in simbiosi con la natura, costruendo semplici tuguri e mantenendo intatte la flora e i fiumi; tale armonia viene violata con la deviazione delle acque e con la costruzione di dimore grandi come città, di cui si teme perennemente il crollo. Nei tre esempi considerati, l'elemento comune è quello di una natura incontaminata, non ancora stravolta dall'azione potenzialmente distruttiva dell'uomo. Se Ovidio e Seneca rievocano una ideale condizione originaria, ancora più radicale, e sostanzialmente diverso, è il 'ritorno alle origini' prospettato nella *Consolatio* da Filosofia, che adita la fonte del bene, ciò da cui tutto trae inizio, al suo antico allievo e agli altri uomini. Boezio compie un passo ulteriore rispetto ai suoi antecedenti letterari, in quanto si emancipa dall'immagine concreta e puramente visiva del *fons*, e ricorrendo a *lucidus* (anziché *perlucidus*) segnala il prevalere del senso metaforico che intende attribuirle.

La fonte dei vv. 1-2, quella del bene, e la luce che da essa promana (*boni | fontem...lucidum*), sono già presenti in *cons. 3 carm. 9.22-26*, versi colmi di straordinaria dottrina e di intensa spiritualità:

Da, pater, augustam menti conscendere sedem,
da **fontem lustrare boni**, da **luce** reperta
in te conspicuos³⁹ **animi defigere visus**.

³⁷ Cf. Boeth. *cons. 4.1.9 pennas etiam tuae menti quibus se in altum tollere possit adfigam, ut perturbatione depulsa sospes in patriam meo ductu, mea semita, meis etiam vehiculis revertaris*, e il *metrum* successivo.

³⁸ Cf. *Ov. met. 3.161-164*; *Sen. nat. 1.17.5*; *epist. 90.43*. Unica attestazione che il *ThL* (7.2.1706.20 ss., s.v. «lucidus») registra accostandolo all'esempio boeziano è *Gild. Brit. 3 chron. III 28, 20 lucidis crebris undis niveas veluti | glareas pellentibus*.

³⁹ Il *ThL* (4.498.56 ss.) attesta per l'aggettivo *conspiciuos* il solo valore passivo; Gruber 2006², 285 nota la particolarità della valenza attiva che invece va presupposta

Dissice terrenae nebulas et pondera molis
atque tuo splendore mica.

Concedi alla mente, o padre, di raggiungere la tua augusta sede, concedi di abbracciare con lo sguardo la fonte del bene, concedi, una volta ritrovata la luce, di tenere fissi su di te gli occhi intenti dell'animo. Disperdi le nebbie i fardelli del gravame terreno e riluci del tuo splendore.

La corrispondenza tra *luce* (*reperta*) di v. 23 di questo carme e *lucidum* di *cons. 3 carm.* 12.2⁴⁰ si somma alla coincidenza dell'espressione *boni fontem* in entrambi i *metra* e alla somiglianza di significato tra i verbi *visere* del carme di Orfeo e *lustrare* di *carm.* 9.23 (all'interno della *Consolatio*, *lustrum* ha la sua unica attestazione proprio in questo passo).⁴¹ Inoltre, vi è affinità immaginativa e contestuale tra i vv. 1-2 e 53-54 del *metrum* di Orfeo⁴² e la formula contenuta in *carm.* 9.24 *animi defigere visus*, in cui si persegue l'idea della conoscenza come conseguente al fissare il proprio sguardo in una determinata direzione. Come nel carme 3.9, dunque, anche in quello di Orfeo la felicità (*felix*: 1; 3) è associata all'atto del vedere, in entrambe le poesie con un verbo adoperato in maniera esclusiva, *lustrare* (*cons. 3 carm.* 9.23) e *visere* (*cons. 3 carm.* 12.2). Nel secondo *metrum*, il frequentativo di *video* indica la visione attenta, per l'unica volta nel testo; Boezio ritorna più volte sul gesto di rivolgere lo sguardo, sia da parte di Orfeo che di coloro di cui Filosofia vuol richiamare l'attenzione nel concludere la *fabula*, ma i verbi usati in questi passaggi sono altri. A v. 46, *lumina flectere* rende più concreto, soffermandosi sulla realizzazione del gesto corporeo, il divieto che Ade oppone a Orfeo come contropartita alla possibilità di ricondurre Euridice; *lumina flexerit* (56) ne ripropone la valenza negativa;⁴³ a dominare è

in Boezio; mi sembra, questo, un altro caso in cui lo scrittore interviene con decisione sul lessico.

⁴⁰ Rilevata da Zarini 1999, 237.

⁴¹ Per il resto, Boezio adopera suoi composti, *inlustrum* in *cons. 3 carm.* 10.11 (*inlustrant*) e in 4.2, e *conlustrum*, in *cons. 5.4.37* (*conlustrat*). Il *ThL* (7.2.1879.9-11, s.v. «lustrum») registra, accanto a quello boeziano, un passo dei *Carmina Latina Epigraphica* con il medesimo valore traslato di 'percorrere con lo sguardo e con la mente': *corde lustrans abdita cuncta fastigia poli, | quamquam arvis gradiens mente aethera pulsat* (CE 709.13 s.); si tratta di un epitafio in onore di Flaviano, quattordicesimo vescovo di Vercelli, la cui data di morte è stata supposta fra il 541 e il 556; potrebbe trattarsi, dunque, di un contemporaneo di Boezio.

⁴² Boeth. *cons. 3 carm.* 12.1 s. *Felix, qui potuit boni | fontem visere lucidum; 53 s. quicumque in superum diem | mentem ducere quaeritis*.

⁴³ Dangel 1999, 102 nota, a proposito di *Ov. met.* 10, in cui è narrata la discesa agli inferi di Orfeo, la differenza tra *lumina*, termine con senso passivo, e *oculos*, di genere

però *vidit* incipitario di v. 51, che indica il gesto rivelatosi fatale per Orfeo, come la stessa perentoria struttura del verso segnala: *vidit, perdidit, occidit*.⁴⁴ Infine, il conclusivo *videt* (58) ha come oggetto *in-feros*, la direzione esattamente opposta a quella verso cui tende *visere* del v. 2. Come in Agostino, anche in Boezio l'atto della visione, un gesto conoscitivo, implica il raggiungimento dello stato di beatitudine, ma solo se esercitato nella giusta direzione.⁴⁵ Forse non è un caso che il verbo *visere* ricorra nella *Consolatio* solo nel secondo verso del carme di Orfeo e nel passaggio conclusivo del primo *metrum* del quarto libro, in certo senso speculare a questo (cons. 4 *car.* 1.27-30): *Quodsi terrarum placeat tibi | noctem relictam visere, | quos miseri torvos populi timent | cernes tyrannos exsules*. Nei due contesti è sempre Filosofia a parlare; entrambi i *carmina*, come facce della stessa medaglia, trattano della liberazione dai vincoli terreni e dell'ascesa verso il bene;⁴⁶ inoltre, nelle due poesie *viso* presuppone uno sguardo limpido e attento: in cons. 3 *car.* 12, per gustare a fondo la fonte del bene; in cons. 4 *car.* 1, per distinguere, nella notte che ci si è lasciati alle spalle, in una terra buia e oppressa, i tiranni, ora rimpiccioliti nella loro reale condizione di insignificanza. Nel

animato, indicante lo strumento attivo della visione: cf. *met.* 10.51 *ne flectat retro sua lumina* a confronto con 56 s. *hic ne deficeret metuens avidusque videndi | flexit amans oculos*. È questo valore attivo della parola che ritroviamo nella prosa di avvio del libro terzo della *Consolatio*, quando Filosofia assicura al suo allievo che, una volta che gli avrà descritto la felicità così come lui la conosce, egli riuscirà a distinguere il modello di quella autentica volgendo lo sguardo, *cum in contrariam partem flexeris oculos* (cons. 3.1.7).

⁴⁴ È stato opportunamente notato (Squillante 1997, 353) che nel v. 51 *vidit, perdidit, occidit*, Boezio condensa quanto la donna nelle *Georgiche* virgiliane dice al marito cominciando il suo breve discorso: «*quis et me*» inquit «*miseram et te perdidit, Orpheu, [...]*» (Verg. *georg.* 4.494 s.): da qui deriva la scelta di *perdidit* in Boezio per la definitiva separazione da Euridice così come il ricorso, variamente interpretato, a *occidit*, per segnalare la perdizione dello stesso Orfeo. Significativamente, è a questo punto che il ricordo del personaggio delle *Georgiche* si interrompe; i sette versi finali del carme (52-58) sono quelli che più nettamente si distaccano dalla peculiare religiosità virgiliana. Riguardo al v. 51, la critica ha individuato altre suggestioni; Scheible 1972, 120 vede nel v. 51 del carme boeziano una riformulazione del celebre *veni, vidi, vici* cesariano da parte di Ovidio (*met.* 5, 395 *paene simul visa est dilectaque raptaque Diti*); Crabbe 1981, 317, nota 39, accosta all'esempio ovidiano Verg. *ecl.* 8.41 *ut vidi, ut perii, ut me malus abstulit error*. Si veda altresì Galdi 1938, 245 per il pur cauto richiamo a Verg. *ecl.* 2.68 *...quis enim modus adsit amori?* come ispirazione per cons. 3 *car.* 12.47 *quis legem det amantibus?*

⁴⁵ Per Agostino «la visione della verità di Dio e il contatto con essa è la forma più elevata di beatitudo»; così ricorda Beierwaltes 1982, 280.

⁴⁶ Boeth. cons. 3 *car.* 12.1-4 *Felix, qui potuit boni | fontem visere lucidum, | felix, qui potuit gravis | terrae solvere vincula*; 52-54 *Vos haec fabula respicit | quicumque in superum diem | mentem ducere quaeritis*. Cons. 4 *car.* 1.1-4 *Sunt etenim pennae volucres mihi | quae celsa conscendant poli; | quas sibi cum velox mens induit | terras perosa despicit*; 23-26 *Huc te si reducem referat via | quam nunc requiris immemor, | «haec - dices - memini, patria est mihi, | hinc ortus, hic sistam gradum»*. Cfr. Lerer 1985, 172-5; O'Daly 1991, 201 s.

metrum del quarto libro lo sguardo ritorna dal cielo verso il basso, ma senza conseguenze nefaste, a differenza che nel carme di Orfeo, perché nel frattempo l'anima contemplante ha raggiunto la sua patria (cons. 4 *carm.* 1.25 s.): «*haec - dices - memini, patria est mihi, | hinc ortus, hic sistam gradum*».

Il carme 3.12 si fa latore di un messaggio sublime: insiste dapprima sull'incoercibilità dell'amore e della sofferenza, per terminare con l'esortazione a non distogliere lo sguardo e lo spirito dal sommo bene, che è anche vera felicità. Gli echi classici sono piegati alle esigenze di una sensibilità nuova: all'individuo sono richieste una forza e una determinazione quasi sovrumane per raggiungere il *superum diem* (53). In questa poesia così densa, così nitida nel suo dettato e nella scelta delle parole, si guarda alla felicità dalla prospettiva dell'imperfetta dimensione umana. Nonostante il dominio che esercita sulla musica (*dominum*, 17), con una capacità di incantamento che sembra eguagliarlo in potenza ai signori del mondo infero (*umbrarum dominos*, cons. 3 *carm.* 12.28), Orfeo può ammaliare la natura e perfino far commuovere Ade (40 *tandem* «*vincimur*» *arbiter | umbrarum miserans ait*), ma non è in grado di placare se stesso. La falsa consolazione data dalla *mulcedo* (16 s. *nec, qui cuncta subegerant, | mulcerent dominum modi*), la sola in suo potere, deve lasciare il posto all'*ardua* – e silenziosa – ricerca della limpida fonte del bene (1 s. *boni | fontem... lucidum*); tale ricerca costituisce di per sé l'unica e autentica consolazione per un'umanità che non può più trovare risposte nel mito.

Bibliografia

- Alfonsi, L. (1945). «Studii boeziani». *Aevum*, 19(1-2), 142-57.
- Beierwaltes, W. (1992). *Pensare l'uno. Studi sulla filosofia platonica e sulla storia dei suoi influssi*. Tr. it. a cura di M.L. Gatti. Milano: Vita e Pensiero.
- Bernays, L. (1999). «Das Orpheusgedicht von Boethius und dessen Pendant bei (Pseudo-)Seneca». Zimmermann, B. (Hrsg.), *Griechisch-römische Komödie und Tragödie*, Bd. III. Stuttgart; Weimar: Metzler, 137-51. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04320-7_5.
- Blackwood, S. (2015). *The Consolation of Boethius as Poetic Liturgy*. Oxford: Oxford University Press.
- Chadwick, H. (1986). *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*. Bologna: il Mulino.
- Chamberlain, D.S. (1970). «Philosophy of Music in the Consolatio of Boethius». *Speculum*, 45(1), 80-97. <https://doi.org/10.2307/2855986>.
- Crabbe, A.M. (1981). «Anamnesis and Mythology in the *De Consolatione Philosophiae*». Obertello, L. (a cura di), *Congresso Internazionale di studi boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980). Roma: Herder, 311-25.
- Dangel, J. (1999). «Orphée sous le regard de Virgile, Ovide et Sénèque: trois arts poétiques». *REL*, 77, 87-117.

- Galdi, M. (1938). *Saggi boeziani*. Pisa: Giardini.
- De Vivo, A. (1992). «L'incipit elegiaco della Consolatio boeziana». *Vichiana*, 3, 179-88.
- Gruber, J. (2006). *Kommentar zu Boethius, De Consolatione Philosophiae*. Zweite Ausg. Berlin; New York: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110902280>.
- Klingner, F. (1966). *De Boethii Consolatione Philosophiae*, 2. Zweite Ausgabe. Zürich; Dublin.
- Lerer, S. (1985). *Boethius and Dialogue. Literary Method in The Consolation of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400857654>.
- Moreschini, C. (2005). *Boethius: De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*. Ed. altera. Monachii; Lipsiae: Saur. <http://dx.doi.org/10.33776/ec.v11i0.496>.
- Obertello, L. (1979). *S. Boezio, La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*. Milano: Rusconi.
- Obertello, L. (1996). *Boezio. Consolazione della Filosofia*. Milano: Rusconi.
- O'Daly, G. (1991). *The Poetry of Boethius*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press.
- Pérez Gómez, L. (1996). «La 'Consolatio Philosophiae' de Boecio y Virgilio: imitación, arte alusiva e intertextualidad». *Florilib*, 7, 241-64.
- Salemme, C. (1971). «Aspetti della lingua e della sensibilità in Boezio poeta». *AFLN*, 13, n.s. 1, 67-89.
- Scheible, H. (1972). *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*. Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag.
- Segal, C. (1995). *Orfeo. Il mito del poeta*. Tr. it. a cura di Morante. D. Torino: Einaudi.
- Squillante, M. (1997). «Il mito nella poesia di Boezio». Silvestre, M.L.; Squillante, M. (a cura di), *'Mutatio rerum'. Letteratura Filosofia Scienza tra tardo antico e altomedioevo*. Napoli: La Città del Sole, 347-62.
- Wetherbee, W. (1972). *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400873036>.
- Zambon, M. (2011). *Severino Boezio, La ricerca della felicità (Consolazione della Filosofia III)*. Venezia: Marsilio.
- Zarini, V. (1999). «Un 'Orphée aux Enfers' néoplatonicien: à propos d'un poème de Boèce». *BAGB*, 2, 230-48. <https://doi.org/10.3406/bude.1999.1951>.

Lo spazio, lo sguardo, la voce Intertestualità e intermedialità nel *Peristephanon* 9 di Prudenzio

Francesco Lubian

Università degli Studi di Padova, Italia

Abstract A good example of literature's power to continuously rewrite geographic space by renewing inherited paradigms could be found in Prudentius' *Peristephanon*, which provides a sort of re-mapping of the Western landscape in a martyrial perspective. My paper focuses in particular on the narration of Cassian's martyrdom, providing a new in-depth analysis of *Peristephanon* IX. Firstly, the poet claims possession of the martyr's place, *Forum Corneliai*, by dismissing its pagan past; then, in the *ekphrasis* of the fresco depicting the martyr, he enacts a complex itinerary of the gaze and elaborates a complex *retractatio* of the description of Juno's temple of Verg. *Aen.* 1.446-465; finally, the introduction of a second-degree narrator provides an authoritative interpretation of the image, leading to appropriate devotion to the saint. The poem, thus, provides both an interesting example of integrated intermediality, and a reflection on the hermeneutical risks of unmediated viewing in a Christian scopic regime.

Keywords Prudentius. Literary representation of space. Late Latin Poetry. Intertextuality. Intermediality.

Sommario 1 Lo spazio rivendicato al martire. – 2 Percorsi dello sguardo, fra centro e margini. – 3 Intertestualità e intervisualità virgiliana. – 4 Dare voce all'immagine. – 5 Parola e visione: strategie dell'intermedialità prudenziana.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2020-03-31
Accepted	2020-05-25
Published	2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Lubian, F. (2020). "Lo spazio, lo sguardo, la voce. Intertestualità e intermedialità nel *Peristephanon* 9 di Prudenzio". *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 285-304.

DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2020/01/013

A un lettore attento alle pratiche attraverso cui lo spazio geografico viene continuamente riscritto e reinterpretato dalla parola letteraria,¹ i quattordici inni del *Peristephanon* prudenziano si rivelano (anche) una complessa operazione di ri-mappatura in chiave martiriale della *pars Occidentis* dell'impero,² capace di assimilare e al contempo rinnovare i paradigmi testuali e visuali della tradizione classica per dare vita a un'inedita *Romanitas* cristiana.

Nell'ambito di una più ampia indagine del «triptyque de voyage»³ costituito da *perist.* 9, 11 e 12, carmi che vedono il poeta-pellegrino⁴ attraversare l'Italia per giungere da Imola a Roma, si prenderà qui in esame *perist.* 9, la *passio sancti Cassiani*, tentando di indagare in particolare le strategie intertestuali e intermediali attraverso cui Prudenzio modella l'*ekphrasis* del martirio del santo.

1 Lo spazio rivendicato al martire

L'*incipit* del carme – 53 distici formati da un esametro e da un trimetro giambico – fornisce le coordinate spaziali del racconto, ingaggiando al contempo un rapporto problematico con il passato romano di *Forum Cornelii*. La sua fondazione è infatti falsamente⁵ – e, sospetto, deliberatamente – attribuita a Lucio Cornelio Silla, nome evocativo di una delle stagioni più cruenta della storia della *res publica*⁶ (*Prud. perist.* 9.1-4):

Sylla Forum statuit Cornelius; hoc Itali urbem
uocant ab ipso conditoris nomine.

1 Cf. Pageaux 2010, 93-5.

2 Witke 1971, 127-44; Roberts 1993, 35; Soler 2005, 304-7.

3 Così Fux 2003, 55-6; Soler 2005, 301; 313. Se già Palmer 1989, 113 aveva evidenziato come questi tre inni ereditino dai *Fasti* ovidiani un modello narrativo basato sulla «question/answer situation», è stato Roberts 1993, 132 a definire *perist.* 9-11-12 una «triad of *itinerarium* or pilgrimage poems», alla luce delle numerose peculiarità strutturali (presenza di una cornice narrativa di tipo drammatico e di un interlocutore del poeta, ruolo dell'*ekphrasis*, atteggiamento devoto della *persona loquens*) che invitano a una lettura integrata dei tre componimenti.

4 Il fatto che fossero ragioni in prima istanza secolari a portare Prudenzio a Roma (cf. O'Hogan 2016, 52) non impedisce di considerare il resoconto retrospettivo del *Peristephanon* un vero e proprio racconto di pellegrinaggio.

5 Il dato non conosce precedenti o paralleli, anche se è possibile che Prudenzio l'abbia attinto da fonti locali (Santangelo 2007, 155); si ritiene generalmente che *Forum Cornelii* sia stato fondato da Publio Cornelio Scipione Nasica, che sconfisse i Galli Boi nel 191 a.C., oppure, con meno sicurezza, da Gaio o Publio Cornelio Cetego, consoli rispettivamente nel 197 a.C. e nel 181 a.C.

6 In questo senso, l'*incipit* di *perist.* 9 sarebbe funzionalmente analogo a quello di *perist.* 11, in cui Roma è definita *Romula ... urbe* (*perist.* 11.1), appellativo già usato due volte con intento ironico-spreghiativo dal martire Lorenzo (*perist.* 2.310; 2.412), e *Troia Roma* (*perist.* 11.6).

Hic mihi, cum peterem te, rerum maxima Roma,
spes est oborta prosperum Christum fore.⁷

Se la menzione incipitaria di *Forum Cornelia* segna il recupero di un «*topos from the verse itinerarium*»⁸ (si notino anche i dimostrativi ai vv. 1 e 3, nonché il riferimento alla tappa finale del viaggio, Roma, al v. 3), l'eziologia del toponimo costituisce il primo dei «Vergilian gestures»⁹ che punteggiano l'inno, nonché un tassello di quella strategia di complessivo ripensamento dell'identità pagana di Roma così caratteristica della poesia di Prudenzio.¹⁰ Lo spazio di *Forum Cornelia*, dunque, viene fin da principio rivendicato al martire cristiano, anche attraverso l'incorporazione nel dettato prudenziano di tessere attinte al patrimonio poetico classico. Il procedimento si sostanzia nell'innesto, in uno schema narrativo debitore dei *Fasti* di Ovidio,¹¹ di una doppia allusione virgiliana, che combina i riferimenti a Verg. *Aen.* 1.109 (*saxa uocant Itali mediis quae in fluctibus Aras*)¹² e *Aen.* 7.602-603 (*rerum maxima | Roma*)¹³; ed è proprio con l'Urbe, meta finale del pellegrinaggio e baricentro poetico del *Peristephanon*, che Prudenzio non manca di instaurare uno speciale rapporto, attraverso l'apostrofe e l'antitesi *mihi ... te* del v. 3. È il momento in cui l'oggettività della rievoca-

7 Il testo dell'inno è tratto da Bergman 1926, 366-70.

8 Così Roberts 1993, 132-3; evidenziando il ruolo ivi giocato dal poeta-pellegrino, Goldhill 1999, 110 ha parlato di *perist.* 9 come di una «micro-version» dell'intero *Peristephanon*.

9 O'Hogan 2016, 58-9; nell'*Eneide*, si pensi alle eziologie dei nomi di capo Miseno (Verg. *Aen.* 6.232-235: *At pius Aeneas ingenti mole sepulcrum | imponit suaque arma uiro remumque tubamque | monte sub aereo, qui nunc Misenus ab illo | dicitur aeternumque tenet per saecula nomen*), Palinuro (Verg. *Aen.* 6.381: *Aeternumque locus Palinuri nomen habebit*) e Gaeta (Verg. *Aen.* 7.1-2: *Tu quoque litoribus nostris, Aeneia nutrix, | Aeternam moriens famam, Caieta, dedisti*).

10 Mastrangelo 2008, 50: «In the *Peristephanon*, Prudentius appropriates and, in effect, rewrites Roman history as a part of salvation history».

11 Palmer 1989, 114 mette in relazione l'*incipit* del nostro inno con Ov. *Fast.* 4.685-686 (*hac ego Pelignos, natalia rura, petebam, | parua, sed assiduus uuida semper aquis*), l'esordio del racconto eziologico relativo all'usanza di liberare nei campi, durante le feste di Cerere, delle volpi a cui fossero state attaccate alle code delle fiaccole ardenti: «The slight verbal similarity built into the also similar general outline of events (journey, halt on way to destination, information given), suggests that Prudentius had the Ovidian passage in mind».

12 Fux 2003, 325.

13 O'Hogan 2016, 59-61 rileva correttamente come il verso sia prelevato dall'elogio di Roma che precede immediatamente l'apertura delle porte della guerra da parte di Giunone: si tratta di un episodio sovente accostato alla scena della tempesta che apre l'*Eneide*, cioè l'altro luogo virgiliano cui Prudenzio allude nell'*incipit* dell'inno. Amplessima la bibliografia su Roma in Prudenzio: si rimanda qui soltanto a Brodka 1998, 148-66; Pietsch 2001; Stabryla 2004.

zione eziologica cede il passo alla soggettività della confessione:¹⁴ il pellegrinaggio si configura così come un percorso al contempo spaziale e spirituale,¹⁵ come conferma l'*explicit* dell'inno, in cui l'espressione *domum reuertor* (v. 106) può dare voce al «salvational desire»¹⁶ del poeta, descrivendo sia il suo rientro in Spagna che il percorso del cristiano verso la propria patria celeste.

2 Percorsi dello sguardo, fra centro e margini

Solo a questo punto è menzionato il dedicatario dell'inno, il martire Cassiano (Prud. *perist.* 9.5-10):

Stratus humi tumulo aduoluebar, quem sacer ornat
martyr dicato Cassianus corpore.
Dum lacrimans mecum reputo mea uulnera et omnes
uitae labores ac dolorum acumina,
erexi ad caelum faciem, stetit obuia contra
fucis colorum picta imago martyris.

Con una costruzione parallela rispetto al distico precedente, in cui la *dispositio uerborum* dei trimetri già suggerisce la proiezione della *spes* (v. 4) nel *martyr* (v. 6) e l'affinità di funzione di Cassiano (v. 6) e Cristo (v. 4),¹⁷ ai vv. 5-6 il poeta si ritrae prostrato a terra di fronte al sepolcro, intento a una drammatica *meditatio* intorno ai propri *uitae labores* (v. 8): come rimarcato da K. Cooper, è dunque un atteggiamento incline alla «self-examination» a preparare il poeta all'incontro con il martire.¹⁸ L'atteggiamento della *persona loquens* è parso per lo più identico a quello mostrato dal fedele di fronte al sepolcro di san Lorenzo (*perist.* 2.529-536):

O ter quaterque et septies
beatus urbis incola,
qui te ac tuorum comminus
sedem celebrat ossuum,

¹⁴ O'Hogan 2016, 53: «The transformation from tourist to pilgrim is instantaneous».

¹⁵ Soler 2005, 313: «La confession prend le pas sur la description géographique, l'évocation objectivante et impersonnelle de l'étiologie du nom de la ville cède la place à un récit beaucoup plus personnel».

¹⁶ Smith 1976, 67. L'osservazione appare ancor più significativa se si tiene presente che la posizione di Prudenzio all'inizio di *perist.* 9, nonché la sua reazione iniziale di dolore e sconforto, ricorda fortemente quella dell'anima dannata nella conclusione dell'*Hamartigenia* (Malamud 2011, 183).

¹⁷ Per O'Hogan 2016, 54 il parallelismo è traccia del modello lirico oraziano.

¹⁸ Cooper 2019, 37.

cui propter aduolui licet,
 qui fletibus spargit locum,
 qui pectus in terram premit,
 qui uota fundit murmure!¹⁹

A differenziare le due situazioni è però la prossimità del poeta al martire,²⁰ che produce nel nostro caso un forte coinvolgimento emotivo, tradotto a livello linguistico nell'insistito rovello dell'io del v. 7 (*mecum reputo mea uulnera*). Come già osservato da più parti, infatti, Prudenzio sta a tutti gli effetti suggerendo la propria identificazione con il *magister litterarum* Cassiano:²¹ lo denunciano non solo l'impiego di termini come *uulnera* (v. 7) e *acumina* (v. 8), poi entrambi riutilizzati in relazione al supplizio (v. 51; v. 58),²² ma anche la stessa collocazione spaziale del poeta, che si trova a terra, sullo stesso piano cioè del tumulo del santo.²³

A questo punto lo sguardo si dirige verso l'alto: sollevando gli occhi (netta l'antitesi che contrappone *caelum* del v. 9 a *humi* del v. 4), evidentemente alla ricerca del conforto divino, il poeta si imbatte nell'*imago* del martire, descritta nell'*ekphrasis* che occupa i vv. 11-16 e anticipata da un riferimento alla vividezza cromatica della porpora, trasparente riferimento al sangue (v. 10: *fucus colorum picta imago*). Si noti come questi primi accenni connotino intenzionalmente il dipinto con tratti ambigui: in Prudenzio i termini *imago* e *fucus* possiedono infatti pressoché costantemente il valore negativo di 'apparenza

¹⁹ Bergman 1926, 315.

²⁰ Nel caso di Lorenzo, invece, Prudenzio sottolinea precisamente la propria distanza dal santo: *nos Vasco Hiberus diuidit | binis remotos Alpibus | trans Cottianorum iuga | trans et Pyrenas ninguidos. | Vix fama nota est abditis | quam plena sanctis Roma sit, | quam diues urbanum solum | sacris sepulcris floreat* (Prud. *perist.* 9.537-544).

²¹ Smith 1976, 66: «Bowed to the ground, he sees a painting of Cassian's passion – a scene personally meaningful: Cassian the Christian rhetor pricked to death by the styluses of his pagan students of literature». Alcune ipotesi sulle ragioni della speciale identificazione di Prudenzio con Cassiano in Roberts 1993, 145-8 e Hershkowitz 2017, 133-4: secondo il primo Prudenzio potrebbe vedere rispecchiata nel martire l'ostilità patita in Spagna a causa delle sue doti letterarie o degli incarichi amministrativi là ricoperti, mentre per la seconda il poeta starebbe pensando alle difficoltà della sua missione poetica, forse proiettando su Cassiano i ricordi della propria *aetas prima*, trascorsa a piangere sotto i colpi della *ferula* del maestro (cf. anche Prud. *praef.* 7-8).

²² Roberts 1993, 136-8; Goldhill 1999, 115-16; Fux 2003, 326; Malamud 2011, 184; Herbert de la Portbarré-Viard 2013, 196; Hershkowitz 2017, 130.

²³ Come osserva Ross 1995, 338 la parola *humus* è altresì evocativa della fertilità del suolo: «The earth and the neighbouring tomb of Cassian are made holy by the proximity of his body, which, as it were, fertilized the surrounding earth».

seducente e menzognera²⁴ e ‘inganno’,²⁵ rivelandosi insomma armi della *fallendi ... potestas*²⁶ dell’arte pagana, da cui mette in guardia il martire Romano in *perist.* 10.271 (*ars seminandis efficax erroribus*).

Sul realismo della raffigurazione, da più parti giudicata inverosimile nel contesto della nascente iconografia martiriale di inizio V sec. d.C., si è a lungo discusso,²⁷ e si eviterà qui di ritornare sulla questione; si noti piuttosto come l’incontro dello sguardo del poeta con l’immagine venga drammatizzato e dinamizzato ai vv. 9-10 attraverso il ricorso alla *traiectio* e alla personificazione, sottesa dall’adozione di un nesso che combina la tessera staziana *stetit obuia*²⁸ con la clausola di matrice virgiliana *obuia contra*.²⁹ L’espressione mi pare riassumere pienamente lo statuto ambiguo di cui, a questo punto della narrazione, risulta investita l’*imago* di Cassiano. Se da un lato il martire, la cui immagine letteralmente ‘si frappone’ fra il poeta e il cielo, può assumere il ruolo di intercessore fra il pellegrino e la sfera divina – e in effetti sarà proprio Cassiano a essere definito *martyr prosperrimus* al v. 97, dando compimento alla speranza di protezione riposta dal poeta in Cristo (v. 4: *spes est oborta prosperum Christum fore*)³⁰ –, dall’altro la sfumatura sottilmente aggressiva della *iunctura* anticipa che sarà la stessa vividezza del ritratto a porre il poeta di fronte a un complesso dilemma ermeneutico sullo statuto e l’esegesi dell’immagine. Questa la descrizione del supplizio (*perist.* 9.11-16):

plagas mille gerens, totos lacerata per artus,
ruptam minutis praeferens punctis cutem.
Innumeri circum pueri – miserabile uisu –
confossa paruis membra figebant stilis,

²⁴ Si pensi a Prud. *cath.* 6.45, dov’è richiamata la *mendax imago* del sogno, e a *psych.* 564-565 (*talibus illudens male credula corda uirorum | fallit imaginibus*) e 572 (*dubia sub imagine uisus*), su *Auaritia* che, prendendo l’aspetto di *Frugi*, inganna gli uomini.

²⁵ Così in Prud. *cath.* 2.59 (*sunt multa fucis illita*); *perist.* 10.664-665 (*simplex sine arte sensuum sententia: | fuci inperitus fac ut adsit arbiter*); c. *Symm.* 2.43-44 (*sociique poematis arte | aucta coloratis aueret ludere fucis*).

²⁶ Prud. c. *Symm.* 2.48.

²⁷ Palmer 1989, 273-4; Bisconti 1995, 261-5; Bisconti 2004, 174-7; Shanzer 2010, 64-6; Hershkowitz 2017, 148-59.

²⁸ Cf. Stat. *Theb.* 8.124-126, con la similitudine del leone cui si contrappone l’arma dei Massili (*Vt leo, Massyli cum lux stetit obuia ferri, | tunc iras, tunc arma citat; si decedit hostis, | ire supra satis est uitamque relinquere uicto*), e 9.805-807, dove Diana assume l’aspetto di Dorceo e si pianta davanti a Partenopeo (*Acrior hoc iuuenem stricto mucrone petebat | Amphion, cum se medio Latonia campo | iecit et ante oculos omni stetit obuia uultu*).

²⁹ Verg. *Aen.* 11.504; cf. anche, sempre a fine verso, Val. Fl. 8.372.

³⁰ Prud. *perist.* 9.105-106 (*Audior, urbem adeo, dextris successibus utor: | domum reuertor, Cassianum praedico*).

unde pugillares soliti percurrere ceras
scholare murmur adnotantes scripserant.

L'elemento che più colpisce lo sguardo di Prudenzio, e con il suo quello del lettore, è il gran numero di ferite subite dal martire, enfatizzate tramite l'iperbole (v. 11: *plagas mille ... totos ... per artos*; v. 13: *innumeri ... pueri*), il triplice asindeto dei participi (vv. 11-12: *gerens, ... lacerata ..., | ... praeferens*)³¹ e una patetica contrapposizione fra lessico del dolore (v. 11: *plagas*; v. 12: *ruptam ... cutem*, con possibile richiamo allusivo alla *tristior ... | mors* del catoniano Sabello nel nono libro della *Pharsalia*;³² v. 14: *confossa ... membra*) e riferimenti all'apparente innocenza dei piccoli persecutori (v. 12: *minutis ... punctis*; v. 13: *pueri*; v. 14: *paruis ... stilis*).³³ Particolarmente interessante è la strategia di «mise en scène dramatique»³⁴ che dinamizza l'*ekphrasis*, indagata con finezza da G. Herbert de la Portbarré-Viard: nello spazio di poche righe, l'occhio del poeta percorre tutte le parti della raffigurazione dal centro, il corpo martoriato di Cassiano, ai margini, la cerchia dei giovani scolari, con un ritorno finale sulle ferite che i giovani persecutori iscrivono sull'ex-maestro, trasformando il suo corpo - o meglio, l'*immagine* del suo corpo - nel vero e proprio 'testo' della sua passione.³⁵ Si aggiungano soltanto due elementi: in primo luogo, la tensione centripeta della descrizione mi pare confermata dalla struttura del v. 12, un verso aureo del modello chiasti-

31 Fux 2003, 327; sul ricorso all'*enumeratio per partes* cf. Roberts 1993, 141.

32 Proprio il ricorso al nesso *rupta cutis*, altrimenti rarissimo in poesia (oltre alle occorrenze in Lucano e Prudenzio, se ne registra soltanto una dubbia in Stat. *Theb.* 5.597, come *uaria lectio per rapta cutis*), insieme all'uso del termine *plagae* e dell'avverbio *circum*, sembra suggerire un possibile rapporto intertestuale con il passo lucaneo (cfr. 9.767-768: *nam plagae proxima circum | fugit rupta cutis pallentiaque ossa retexit*). Si ricorderà che la fine di Sabello è dovuta alla *seps*, capace col suo veleno di provocare rapidamente la putrefazione del corpo e causare così una morte atroce, tanto che proprio al piccolo serpente spetta la *palma nocendi* (9.787) fra i flagelli che investono l'esercito catoniano in Libia: il riuo prudenziano appare dunque particolarmente pregnante in relazione all'inedita tortura cui Cassiano è sottoposto dai *pueri*.

33 Il lessico della miniaturizzazione anticipa altresì che l'insegnamento di Cassiano - circostanza eccezionale per un *magister litterarum* - riguardava anche le abbreviazioni tachigrafiche (*perist.* 9.23-24: *uerba notis breuibus comprehendere cuncta peritus | raptimque punctis dicta praepetibus sequi*; 35-36: *agmen tenerum ac puerile gubernat | fictis notare uerba signis inbuens*).

34 Herbert de la Portbarré-Viard 2013, 195-6: le traiettorie dello sguardo, sottolinea la studiosa, contribuiscono in maniera decisiva all'identificazione dell'osservatore con il suo oggetto d'osservazione, esito della già evidenziata sovrapposizione fra le espressioni riferite al dolore della *persona loquens* e quelle indicanti la sofferenza del martire.

35 Sulla «textualisation» del corpo di Cassiano cf. almeno Roberts 1993, 144-5, Ross 1995, 337-8 e Goldhill 1999, 117, che a proposito dei vv. 79-80 (*emendes licet inspectos longo ordine uersus, | mendosa forte si quid errauit manus*) parla suggestivamente di «textual criticism of the flesh»; più in generale, per il tema dell'«écriture du sang» nel *Peristephanon*, cf. Gosserez 2001, 198-200.

co (abVBA); inoltre, l'espansione dei vv. 15-16, caratterizzata dall'uso del piucchepperfetto, arricchisce la *descriptio* di un *relief* diegetico chiamato ad anticipare il racconto del martirio, che vedrà il corpo del maestro diventare strumento del *ludus litterarius* (v. 41: *ludum discipulis uolupe est; v. 82: talia ludebant pueri*) dei suoi studenti.³⁶

3 Intertestualità e intervisualità virgiliana

Come messo in luce in particolare da C. O'Hogan, *l'ekphrasis* possiede un forte sapore virgiliano. Emblematico è il v. 13, dove il poeta combina due tasselli eneadici,³⁷ il primo allusivo alle *innumerae gentes* (Verg. *Aen.* 6.706) che come api circondano le rive del Lete, il secondo proveniente invece dal già menzionato episodio della tempesta delle Sirti (Verg. *Aen.* 1.111).³⁸

Soprattutto, in quello che mi pare un vero e proprio esempio di intervisualità,³⁹ il lettore del *Peristephanon* è chiamato a visualizzare l'edificio di culto e il dipinto del martirio attraverso il filtro di un'altra *ekphrasis* virgiliana, quella celeberrima del tempio di Giunone (Verg. *Aen.* 1.446-465):

hic templum Iunoni ingens Sidonia Dido
condebat, donis opulentum et numine diuae,
aerea cui gradibus surgebant limina nexaeque
aere trabes, foribus cardo stridebat aënis.
hoc primum in luco noua res oblata timorem
leniit, hic primum Aeneas sperare salutem
ausus et adflictis melius confidere rebus.
namque sub ingenti lustrat dum singula templo
reginam opperiens, dum quae fortuna sit urbi
artificumque manus inter se operumque laborem
miratur, uidet Iliacas ex ordine pugnas

³⁶ Kässer 2002, 169-71; per un'analisi delle strategie retoriche del discorso dell'*aedituus* cf. in particolare Roberts 1993, 142-4 e Fux 2003, 329-42.

³⁷ Sul riuso di Virgilio cf. nel dettaglio O'Hogan 2016, 63-7; Fux 2003, 327 sottolinea invece la vicinanza a Verg. *Aen.* 4.706 (*hunc circum innumerae gentes populique uolabant*).

³⁸ La tessera non è in effetti ignota alla poesia post-virgiliana, che la impiega sempre in chiusura d'esametro (Ov. *met.* 13.422; Petron. *bell. civ.* 222; Stat. *silv.* 5.3.70; *Pun.* 1.672; 7.706; 14.329; 17.602), ma la matrice eneadica mi pare in questo caso confermata dal contesto; emblematico della raffinata tramatura intratestuale dell'inno anche il fatto che, nel corso del suo racconto, *l'aedituus* definisca le sofferenze di Cassiano una *tempesta saeua* (v. 29).

³⁹ Con il termine 'intervisualità', coniato di recente e tuttora in fase di elaborazione dal punto di vista teorico, si intende qui il corrispettivo visuale dell'intertestualità, attraverso cui un testo letterario si fa evocatore di immagini visive filtrate dalla memoria di altre immagini precedenti; per lo stato dell'arte si rimanda a Floridi 2018.

bellaque iam fama totum uulgata per orbem,
 Atridas Priamumque et saeuum ambobus Achillem.
 constitit et lacrimans 'quis iam locus' inquit, 'Achate,
 quae regio in terris nostri non plena laboris?
 en Priamus. sunt hic etiam sua praemia laudi,
 sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt.
 solue metus; feret haec aliquam tibi fama salutem'.
 Sic ait atque animum pictura pascit inani
 multa gemens largoque umectat flumine uultum.⁴⁰

Più che a livello strettamente intertestuale, il riuso prudenziano emerge dal ruolo riservato alla *descriptio* nella strutturazione narrativa del componimento. Sia nell'*Eneide* che nell'inno a Cassiano, infatti, l'*ekphrasis* ha la funzione di anticipare un più dettagliato resoconto degli eventi ad opera di un narratore intradiegetico, lo stesso Enea nel caso delle *Iliacas ... pugnas* (Verg. *Aen.* 1.456), l'*aedituus* in quello di Cassiano. Inoltre, entrambi i protagonisti vedono per così dire la propria stessa vita riflessa nei dipinti,⁴¹ sancendo l'esistenza di uno stretto legame fra vicenda personale e immagini contemplate: se nel primo caso, più ovvio, Enea riconosce (Verg. *Aen.* 1.470: *agnoscit*) nei rilievi cartaginesi scene salienti della guerra troiana (Verg. *Aen.* 1.466-493),⁴² che a loro volta prefigurano celebri episodi della seconda esade del poema,⁴³ il poeta-pellegrino si identifica con le sofferenze di Cassiano a tal punto da utilizzare, nella descrizione dei propri patimenti interiori, significativi lessemi riferiti al martirio del santo.

Altre convergenze mi sembrano poter arricchire in maniera decisiva la rete dei rimandi fra le due *ekphraseis*, consentendo allo stesso tempo di soppesare le differenze fra l'inno prudenziano e il suo modello. Mi riferisco innanzitutto al parallelo situazionale, che mi sembra molto forte benché finora singolarmente trascurato dagli esegeti, relativo alla cessazione del timore e al sorgere della speranza esperiti da Enea e dal poeta-pellegrino al momento dell'ingresso nel tempio (Verg. *Aen.* 1.450-452 ~ Prud. *perist.* 9.4). Se tuttavia Enea, non dimentico del suo statuto di eroe epico, attribuisce alla propria stessa *fama* (Verg. *Aen.* 1.463) tale speranza di salvezza, essa è riposta da Prudenzio nella protezione da parte del Signore (Prud. *perist.* 9.4), la cui efficacia sarà garantita dall'intermediazione del martire. In secondo luogo, entrambi i protagonisti sono descritti mentre scoppiano in

⁴⁰ Conte 2019, 17; sull'intreccio di descrizione e narrazione nel passo virgiliano cf. Wulfram 2009, 26-34.

⁴¹ O'Hogan 2016, 61; l'accostamento alla descrizione delle sculture di Dedalo della porta del tempio di Apollo a Cuma (Verg. *Aen.* 6.14-33) mi pare invece meno cogente.

⁴² Putnam 1998, 243-67; Wulfram 2009, 34-41.

⁴³ Lowenstam 1993, con bibliografia.

lacrime di fronte alle raffigurazioni (Verg. *Aen.* 1.459; 1.465; 1.470 ~ Prud. *perist.* 9.7). È da notare tuttavia come per Prudenzio le lacrime precedano, e non seguano, la visione artistica: come sottolineato da S. La Mantia, infatti, Prudenzio non asserisce di aver visto l'immagine del martire appena giunto al santuario, benché essa dovesse evidentemente essere già ben visibile; solo dopo che il poeta ha pianto sulla tomba di Cassiano, «solo dopo aver rivolto il viso al cielo forse in cerca di un segno che potesse alleviare le sue pene (...) Prudenzio vede, o meglio, si accorge che innanzi a lui vi è la *picta imago martyris*». ⁴⁴

4 Dare voce all'immagine

Come si è accennato, l'atto della visione si realizza dapprima in modalità che definirei prettamente patetico-emotive, in preda cioè a un violento turbamento interiore e in assenza di una qualsivoglia mediazione di carattere verbale e razionale. Il rischio insito in tale pratica di visione mi pare ulteriormente enfatizzato dall'ipallage che vede il ritratto del martire (v. 10: *imago*), e non direttamente quest'ultimo, 'recare mille ferite, essere lacerato in tutte le membra e presentare una pelle dilaniata da minuscole trafitture' (vv. 11-12), ipallage che sottolinea fortemente l'identità di Cassiano e della sua rappresentazione. ⁴⁵ Secondo C. O'Hogan, Prudenzio starebbe richiamando alla memoria poetica del lettore l'apparizione del fantasma di Ettore di Verg. *Aen.* 2.277-279 (*squalentem barbam et concretos sanguine crinis | uulneraque illa gerens, quae circum plurima muros | accepit patrios*), attivando dunque la duplice connotazione di *imago* come «picture» e «ghost»: ⁴⁶ sarebbe dunque l'immagine di Cassiano a riprendere temporaneamente vita per mostrare al poeta le proprie ferite. ⁴⁷ Più che coinvolgere la dimensione letteraria dell'*ekphrasis*, ⁴⁸ l'ambiguità mi pare investire però lo statuto stesso dell'immagine, quella che, con M. Merleau-Ponty, definirei la sua «quasi-presenza» ⁴⁹, capace di assumere nell'immaginario del poeta quegli inquietanti risvolti fanta-

⁴⁴ La Mantia 2012-13, 269.

⁴⁵ Roberts 1993, 136: «The transference is easily intelligible, but not accidental, for the devotee, in his emotionally excited state, cannot easily distinguish between martyr and image of martyr»; Fux 2003, 327 parla invece di ferite «curieusement» attribuite non al martire, ma all'immagine.

⁴⁶ O'Hogan 2016, 61-3.

⁴⁷ Cf. già La Mantia 2012-13, 269: «Pertanto, nonostante questo passaggio rimanga non esplicitato da Prudenzio, mi sembra evidente che per il poeta, la *picta imago* del martire Cassiano possenga sia le caratteristiche del dipinto (*imago* materiale) che della visione (*imago* immateriale) e che pertanto l'una coincida con l'altra».

⁴⁸ O'Hogan 2016, 62.

⁴⁹ Merleau-Ponty 1989, 21.

smatici da cui metteva in guardia Teodosio nella prosopopea antipagana di *c. Symm.* 1.445-448:

sed nec uirtutes hominum deus aut animarum
spirituumue uagae tenui sub imagine formae.
absit, ut umbra deus tibi sit geniusue locusue
aut deus aërias uolitans fantasma per auras.⁵⁰

Agli occhi di un osservatore disinformato, l'effetto della *pictura martyris* pare dunque pericolosamente vicino a quello di un'immagine pagana: è perciò proprio il fatto che «la descrizione senza interpretazione rimane in gran parte sterile, oscura»⁵¹ a rendere necessaria l'integrazione ermeneutica⁵² dell'*aedituus*, allo stesso tempo 'esperto' e 'interpellato' (v. 17: *consultus*).⁵³ Le sue parole, che si propongono essenzialmente come un'*amplificatio* dell'universo diegetico implicito nel testo figurativo,⁵⁴ non serviranno tanto a confutare il presunto scetticismo del poeta sulla veridicità della rappresentazione,⁵⁵ quanto all'opposto a sventare il rischio di una sua fruizione immediata e irrazionale, «che annulla la distinzione fra i due campi semantici»⁵⁶ di *imagines* e *historiae*. Solo così il turbamento emotivo⁵⁷ del poeta - che, si ricordi, precede e non segue la visione - sarà incanalato nei termini di una retta devozione, descritta nella chiusa dell'inno attraverso un significativo ritorno (ma sulla base di una ben diversa

⁵⁰ Bergman 1926, 236. Si pensi anche al rigetto del *genius* di Roma, *cuius frustra simulatur imago*, di Prud. *c. Symm.* 2.444.

⁵¹ Carmassi; Winterer 2014, IX.

⁵² Sull'integrazione ermeneutica in relazione alle pratiche di lettura 'mediata' dei *tituli historiarum* cf. Lubian 2015, 60-1.

⁵³ Kässer 2002, 166.

⁵⁴ Si fa qui riferimento alle modalità di riscrittura di testi agiografici analizzate da Gouillet 2005, 107-99.

⁵⁵ Kässer 2002, 159: «We may infer (...) that the narrator was initially less enthusiastic, and instead of turning to Cassian as enthusiastically as he did at the end of the poem, rather doubted the truth of the story and the trustworthiness of the painting - otherwise the verger would not have had to point out that the story is not inanis, and that it is not the case that its credibility is no better than old wives' tales».

⁵⁶ Cantino Wataghin 2011, 20.

⁵⁷ O'Hogan 2016, 152: «Prudentius limits his emotional responses to the beginning and the end of the poem, and the actual account of Cassian's martyrdom is delivered entirely by the sacristan».

consapevolezza!⁵⁸ alla situazione iniziale⁵⁹ (Prud. *perist.* 9.99-104):

Pareo; conplector tumulum, lacrimas quoque fundo,
 altar tepescit ore, saxum pectore.
 Tunc arcana mei percenseo cuncta laboris,
 tunc, quod petebam, quod timebam murmuro:
 et post terga domum dubia sub sorte relictam
 et spem futuri forte nutantem boni.

È la voce del sagrestano, «a suitable Christian substitute for the pagan priest or god»⁶⁰, quindi, ad affrancare il testo figurativo dalla rischiosa illusione di autoevidenza sempre insita nelle immagini non mediate dalla comunicazione verbale,⁶¹ e particolarmente insidiosa⁶² nel caso di Cassiano, la cui tradizione agiografica è inaugurata proprio da Prudenzio⁶³ e il cui supplizio appare, come ha evidenziato di recente anche da M. Corsano,⁶⁴ una sorta di commistione fra due episodi attinti dalla tradizione pagana, il supplizio inflitto al maestro falisco di Liv. 5.27⁶⁵ e il linciaggio del cavaliere romano Trico-

58 In questo senso, non mi pare possibile affermare che il sagrestano semplicemente ‘incoraggi’ l’atteggiamento mostrato da Prudenzio ai vv. 7-8 (così Fux 2003, 326): lo dimostra il fatto che le lacrime versate dal poeta al v. 7 rappresentano l’esito del drammatico esame di coscienza che precede la visione del dipinto, mentre quelle del v. 99 scaturiscono dalla piena comprensione della vicenda di Cassiano e dall’emozione del contatto con quest’ultimo.

59 Roberts 1993, 135-6: «When the passage begins the poet is in the same position as he was in the first section of the poem: prostrate and weeping before the saint’s shrine».

60 Palmer 1989, 115; la studiosa sottolinea in particolare l’affinità fra la funzione dell’*aedituus* e quella del *flamen* che in *Ov. Fast.* 4.905-941 spiega a Ovidio il motivo del sacrificio di un cane e di una pecora alla dea Robigine.

61 Kässer 2002, 160; Shanzer 2010, 64; Fielding 2014, 817; O’ Hogan, 2016, 152.

62 Per Shanzer 2010, 62 i racconti dei martiri di Cassiano e Ippolito sono «liable to confusion with classical narratives», configurandosi come quelli dotati dei più stretti e insidiosi legami con la letteratura pagana.

63 Palmer 1989, 242; Fux 2003, 321-2.

64 Corsano 2014, 66-8.

65 Liv. 5.27: *Mos erat Faliscis eodem magistro liberorum et comite uti, simulque plures pueri, quod hodie quoque in Graecia manet, unius curae demandabantur. Principum liberos, sicut fere fit, qui scientia uidebatur praecellere, erudiebat. Is cum in pace instituisset pueros ante urbem lusus exercendique causa producere, nihil eo more per belli tempus intermisso [dum] modo breuioribus modo longioribus spatiis trahendo eos a porta, lusu sermonibusque uariatis longius solito, ubi res dedit, progressus inter stationes eos hostium castraque inde Romana in praetorium ad Camillum perduxit. Ibi scelesto facinori scelestiorem sermonem addit, Falerios se in manus Romanis tradidisse, quando eos pueros, quorum parentes capita ibi rerum sint, in potestatem dederit. Quae ubi Camillus audiuit, “non ad similem” inquit “tui nec populum nec imperatorem scelestus ipse cum scelesto munere uenisti. Nobis cum Faliscis, quae pacto fit humano, societas non est: quam ingenerauit natura utrisque, est eritque. Sunt et belli, sicut pacis, iura, iustaeque ea non minus quam fortiter didicimus gerere. Arma habemus non aduersus eam aetatem cui etiam captis urbibus parcitur, sed aduersus armatos et ipsos qui, nec laesi*

ne ai tempi di Augusto di Sen. *clem.* 1.15.1.⁶⁶ Questo l'esordio del discorso (*perist.* 9.17-20):

Aedituus consultus ait: quod prospicis, hospes,
non est inanis aut anilis fabula;
historiam pictura refert, quae tradita libris
ueram uetusti temporis monstrat fidem.

Un'efficace antitesi a contatto contrappone i concetti di *inanis aut anilis fabula* (da notare la scelta degli attributi, isoprosodici e allitteranti)⁶⁷ e *historia*,⁶⁸ quest'ultima garantita dalla testimonianza di testi scritti (*tradita libris*) - non differentemente dal racconto biblico⁶⁹ - e perciò testimone della *ueram ... fidem* (v. 20) della passione.⁷⁰ Mentre secondo P.-Y. Fux il termine *fabula* (v. 17) evocherebbe genericamente dei «sornettes»⁷¹, per C. O'Hogan esso sarebbe invece spia di uno specifico rapporto intertestuale con le *Metamorfosi* apuleiane, sostanziato da un richiamo allusivo alla celebre definizione del racconto di Amore e Psiche di Apul. *met.* 4.27.8 (*sed ego te narrationibus lepidis anilibusque fabulis protinus auocabo*), nonché dall'affinità fra la *curiositas* di Lucio e quella che ha portato il

nec lacessiti a nobis, castra Romana ad Veios oppugnarunt. Eos tu, quantum in te fuit, nouo scelere uicisti; ego Romanis artibus, uirtute, opere, armis, sicut Veios, uincam". Denudatum deinde eum manibus post tergum inligatis reducendum Falerios pueris tradidit uirgasque eis, quibus proditorem agerent in urbem uerberantes, dedit. Secondo Palmer 1989, 242 particolari quali il denudamento e le mani legate dietro la schiena, pur nella loro relativa genericità, potrebbero costituire spie del riuso del racconto liviano da parte di Prudenzio; su altri possibili modelli di Prudenzio cf. Hershkowitz 2017, 131-2.

66 Sen. *clem.* 1.15.1: *Trichonem equitem Romanum memoria nostra, quia filium suum flagellis occiderat, populus graphiis in foro confodit; uix illum Augusti Caesaris auctoritas infestis tam patrum quam filiorum manibus eripuit.*

67 Di un «probable jeu sur les sonorités» parla Fux 2003, 328.

68 La svalutazione di *fabula* in contrapposizione a *historia* mi pare in Prudenzio nel complesso evidente, *pace* Mastrangelo 2008, 47, secondo il quale «the passage seems to juxtapose *fabula* and *historia* as opposites when it comes to truth, but in a cleverly Platonist way the passage argues for the right kind of *fabula*, one such as the history of Cassian, which in this passage begins from a painting (*pictura*) and in turn is written down as an important piece of history»; cf. anche Lubian (in corso di stampa).

69 Sull'importanza in Prudenzio della fattispecie del *Moyses historicus* cf. Lubian (in corso di stampa); quanto all'importanza riconosciuta da Prudenzio ai resoconti scritti delle vicende martiriali, si ricordi che egli ne lamenta la perdita in relazione ai santi Eucherio e Chelidonio (*perist.* 1.73: *O uetustatis silentis obsoleta obliuio!*) e ne constata con disappunto l'assenza per molti dei martiri delle catacombe romane (*perist.* 11.9-10: *Sunt et muta tamen tacitas claudentia tumbas | Marmora, quae solum significant numerum*).

70 Come sottolinea opportunamente Hardie 2016, 180: «In the Christian scheme of things the fides, 'credibility', of a narrative is underpinned by the 'true faith'».

71 Fux 2003, 328; cf. anche Prud. *perist.* 2.320, dove *fabula* ha il valore di 'pantomima'.

poeta a scoprire il sepolcro di Cassiano.⁷² Personalmente guarderei con cautela a quest'ipotesi: la definizione *anilis fabula*, di matrice in ultima analisi platonica, è infatti sovente utilizzata come «generic descriptor»⁷³ del racconto mitologico, trovando non di rado impiego polemico anche in epoca tardoantica.⁷⁴ Più che costituire specificamente una *retractatio* del racconto apuleiano,⁷⁵ la precisazione dell'*aedituus* mira innanzitutto a scongiurare ogni possibile fraintendimento relativo all'ortodossia del culto di Cassiano: è dunque in ultima analisi la stessa intercessione del martire a garantire la verosimiglianza di avvenimenti proiettati in un passato quasi 'fuori dal tempo'.⁷⁶ Da questo punto di vista, non è finora stato osservato che è proprio il termine *fabula* a essere utilizzato da Prudenzio per indicare sia la matrice di culti derivanti da dipinti e statue (Prud. *c. Symm.* 1.49-50: *haec si non ita sunt, edatur cur sacra uobis | ex tabulis cerisque poetica fabula praestat?*), sia le leggende che nobilitano i Mani degli eroi pagani, i cui sepolcri sono colpevolmente venerati dal popolo romano (Prud. *c. Symm.* 1.189-192):

facta est terrigenae domus unica maiestatis
et tot templa deum Romae quot in orbe sepulcra
herorum numerare licet; quos fabula manes
nobilitat, noster populus ueneratus adorat.⁷⁷

Altrettanto significativo, e ugualmente non rilevato dagli esegeti, mi pare poi il sottile richiamo alla *pictura... inanis* di cui Enea pasce il proprio cuore in Verg. *Aen.* 1.464, che costituirebbe un ultimo, significativo tassello della *korrigierende Rezeption* cristiana

⁷² Cf. O'Hogan 2016, 52-3, che parla di «blend of curiosity and devotion» in relazione alla scoperta della tomba del martire e riconosce proprio nelle *Metamorfosi* il precedente per il viaggio prudenziano, «a secular journey culminating in religious devotion» (O'Hogan 2016, 55). Sullo statuto della *curiositas* in relazione alla contemplazione delle scene di martirio cf. anche Shanzer 2010, 81.

⁷³ Graverini 2006, 106; cf. anche Massaro 1977.

⁷⁴ Macr. *somn.* 1.28: *Fabulae, quarum nomen indicat falsi professionem, aut tantum conciliandae auribus uoluptatis aut adhortationis quoque in bonam frugem gratia repertae sunt. Auditum mulcent uel comoediae, quales Menander eiusue imitatores agendas dederunt, uel argumenta fictis casibus amatorum referta, quibus uel multum se Arbitr exercuit uel Apuleium non numquam luisse miramur. Hoc totum fabularum genus quod solas aurium delicias profitetur e sacrario suo in nutricum cunas sapientiae tractatus eliminat.*

⁷⁵ O'Hogan 2016, 57: «The sacristan thus 'corrects' the old woman, by indicating that this narrative, the tale of Cassian, is no fabula, no allegory, but a story, historia, something that should make us think once again of inquisitive travelers».

⁷⁶ Corsano 2014, 70-1.

⁷⁷ Bergman 1926, 226.

dell'*ekphrasis* del tempio di Giunone.⁷⁸

5 Parola e visione: strategie dell'intermedialità prudenziana

Se per M. Roberts il discorso del sagrestano postula l'equivalenza di immagine e parola nel veicolare il racconto martiriale,⁷⁹ Ch. Kässer vi individua invece una netta gerarchizzazione semiotica, che vedrebbe la pittura senz'altro tralasciata per far posto al racconto.⁸⁰ Come si è visto, è indubbio che a colmare i silenzi dell'immagine, esorcizzando i rischi della sua «self-ostensive, and not explicatory, nature»⁸¹, siano le parole, e non solo quelle dell'*aedituus*: in fondo, è proprio la voce del poeta-pellegrino ad agire come filtro e principio unificatore dei livelli narrativi e delle diverse forme discorsive praticate in *perist.* 9.⁸² Ma la parola appunto integra, non sostituisce, la raffigurazione del martire, che rimane il punto di partenza e di arrivo del discorso del sagrestano, vistosamente incorniciato da un verbo di visione e dal vocativo (v. 17: *quod prospicis, hospes*; vv. 93-94: *haec sunt quae ..., hospes, | miraris*). Quella messa in scena da Prudenzio è dunque una complessa strategia intermediale, che prevede non solo la trasposizione del *medium* visivo in quello verbale attraverso l'*ekphrasis*, ma anche l'ibridizzazione dei due sistemi semiotici.⁸³ In *perist.* 9, insomma, la distinzione fra lettura, ascolto e visione

⁷⁸ Giunone è presente anche nell'ultima allusione virgiliana dell'inno, quando Cristo, provando pietà delle sue sofferenze, concede a Cassiano la morte da lui invocata (*perist.* 9.85-88). Il modello è questa volta la conclusione del quarto libro dell'*Eneide* (Verg. *Aen.* 4.693-695: *tum Iuno omnipotens longum miserata dolorem | difficilisque obitus Irim demisit Olympo, | quae luctantem animam nexosque resolveret artus*; 4.702-703: *hunc ego Diti | sacrum iussa fero, teque ipso corpore soluo; omnis et una | dilapsus calor, atque in uentos uita recessit*), dove la dea concede la morte a Didone, consentendo - altro parallelo degno di nota - la prosecuzione del viaggio del protagonista del poema verso Roma (O'Hogan 2016, 67-8).

⁷⁹ Roberts 1993, 140: «Whether painting or text has primacy is by no means clear. The story (*historia*) is recorded in both image and words; either could have come first. (...) As exegete, the sacristan derives his authority from his special relation to the shrine and its traditions, not primarily from an appeal to an authoritative literary text».

⁸⁰ Kässer 2002, 167: «For him, it is not exegesis that bridges painting's shortcomings, but, much more radically, what helps in bridging the gap is to abandon the painting entirely and transfer its content to a written account».

⁸¹ Lubian 2015, 61.

⁸² Così Ross 1995, 350. Kässer 2002, 168 sottolinea per altro verso che i *libri* contenenti la *historia* (v. 19) del martirio vengono a coincidere per il lettore con lo stesso inno prudenziano: non solo l'esegesi, ma anche l'immagine prendono dunque la forma di un testo, «so that Prudentius in his writing accomplishes and reinforces the superiority of the written».

⁸³ Con la terminologia di Rajewsky 2005 si può parlare quindi di co-occorrenza dei principi di 'medial transposition' e 'media combination', con quella di Schröter di

viene obliterata,⁸⁴ dando vita a una compenetrazione della dimensione ostensiva e di quella narrativa: la pittura non è abbandonata, ma significativamente investita della funzione referenziale (v. 17: *refert*) tipicamente riservata alla parola,⁸⁵ con l'*historia* che, per converso, instaura un rapporto deittico (v. 20: *monstrat*) con la veridicità della vicenda.⁸⁶ È così la stessa basilica di Imola a configurarsi come uno spazio immersivo,⁸⁷ capace di coinvolgere il pellegrino – e con lui il lettore – grazie allo stimolo congiunto di visione e voce: la combinazione di differenti esperienze sensoriali riproduce sulla pagina l'aspirazione al *Gesamtkunstwerk* caratteristico dell'estetica tardoantica.⁸⁸

Infine, qualche osservazione sull'orizzonte dei destinatari. Come rimarcato da G. Herbert de la Portbarré-Viard, l'integrazione dell'*ekphrasis* nella trama testuale dell'inno avviene grazie alla mediazione dello sguardo del poeta-pellegrino, che fa di *perist.* 9 «un *parcours visuel et un exercice spirituel*»⁸⁹: l'inno si propone quindi come il modello di un *itinerarium* catartico in cui le sofferenze del martire, condivise 'sulla propria pelle' dal fedele, si fanno mezzo d'elevazione verso il cielo e strumento della grazia divina.⁹⁰

Si può aggiungere che *perist.* 9 rappresenta anche per i suoi fruitori un'esperienza intermediale: mentre lo sguardo del poeta-pellegrino si posa sull'immagine del corpo del martire, vera e propria pagina 'scritta' dai *pueri*, gli occhi dei lettori percorrono infatti il testo dell'inno, che a sua volta dà voce all'*ekphrasis* pittorica. Da questo punto di vista, estremamente significativa mi pare l'espressione *liquidis ... coloribus* (v. 93) che suggella il racconto dell'*aedituus*: essa non solo suggerisce l'identità della pittura con il sangue del

un'intermedialità al contempo 'synthetische' e 'transformationale'.

84 Roberts 1993, 145: «In the case of the martyrdom of Cassian the distinction of reading/hearing and viewing is collapsed; both operations can be performed on the martyr's body. Subsequent versions of the martyr narrative, whether written, spoken, or depicted, reproduce the original martyr text that is the saint's lacerated flesh».

85 Fux 2003, 328 parla di «possible *retractatio* de l'adage horatien *ut pictura poesis*».

86 Il rapporto fra l'immagine del martire e le parole dell'*aedituus* pare per questo aspetto assimilabile a quello che, secondo Paolino di Nola, sussisteva fra il ciclo iconografico della *basilica nova* di Cimitile e i *tituli* che accompagnavano i dipinti, in cui quest'ultimi erano rivestiti di una funzione sostanzialmente ostensiva (Paul. Nol. *carm.* 27.580-585: *Propterea uisum nubis opus utile totis | Felicis domibus pictura ludere sancta, | si forte attonitas haec per spectacula mentes | agrestum caperet fucata coloribus umbra, | quae super exprimitur titulis, ut littera monstret | quod manus explicuit*): cf. Lubian 2015, 53-5.

87 Bergmeier 2012, 43.

88 Cf. Lobato 2010.

89 Herbert de la Portbarré-Viard 2013, 202.

90 Roberts 1993, 139; Fux 2003, 323; Soler 2005, 314; Malamud 2011, 184; O'Hogan 2016, 69-70:

martire,⁹¹ ma - utilizzando un termine tecnico sia dell'arte pittorica che di quella oratoria - costituisce anche un *Witz* che rischiarla la cupa drammaticità dei *fuci colorum* evocati al v. 10: la *picta imago* ha perso la sua ambiguità, i suoi colori sono diventati 'limpidi', e 'scorrevole' la sua interpretazione. Meglio di ogni altra formula, il nesso sancisce la piena integrazione dell'elemento visivo e di quello verbale nella trama dell'inno, racchiudendo così il senso dell'operazione poetica prudenziana.

Bibliografia

- Bergman, I. (1926). *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky. CSEL 61.
- Bergmeier, A. (2012). «Dominanz der Imagination. Die Konstruktion immersiver Räume in der Spätantike». *Jahrbuch immersiver Medien*, 4, 37-48.
- Bisconti, F. (1995). «Dentro e intorno all'iconografia martiriale romana: dal 'vuoto figurativo' all' 'immaginario devozionale'». Lamberigts, M.; Van Deun, P. (eds), *'Martyrium' in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*. Louvain: Peeters-Leuven University Press, 247-92.
- Bisconti, F. (2004). «Appunti e spunti di iconografia martiriale». Cuscito, G. (a cura di), *Studi Sancanzianesi in memoria di Mario Mirabella Roberti = Atti delle giornate di studi sancanzianesi in memoria di Mario Mirabella Roberti* (Trieste, 14-15 novembre 2003). Trieste: Editreg, 167-90.
- Brodka, D. (1998). *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang.
- Cantino Wataghin, G. (2011). «I primi cristiani, tra 'imagines', 'historiae' e 'pictura'». *AntTard*, 19, 13-33. <https://doi.org/10.1484/J.AT.1.3001>.
- Carmassi, P.; Winterer, Ch. (2014). «Überlegungen zum Thema – Introduzione». Carmassi, P.; Winterer, Ch. (Hrsgg), *Text, Bild und Ritual in der mittelalterlichen Gesellschaft (8.-11. Jh.)*. Firenze: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, VII-XIX.
- Conte, G.B. (ed.) (2019). *Publius Vergilius Maro, Aeneis*. Berlin; Boston: De Gruyter. BT 2040.
- Cooper, K. (2019). «The Master's Voice: Martyrdom and the Late Roman Schoolroom in Prudentius' 'Passio Sancti Cassiani'». Spittler, J.E. (ed.), *The Narrative Self in Early Christianity: Essays in Honor of Judith Perkins*. Atlanta: SBL Press, 33-49. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpr7r5n.7>.
- Corsano, M. (2014). «Un maestro ed i suoi allievi: l'inno IX del 'Peristephanon' prudenziano». Palla, R.; Moroni, M.G.; Crimi, C.; Dessi, A. (a cura di), *'Clavigero nostro'. Per Antonio V. Nazzaro*. Pisa: Edizioni ETS, 65-72.
- Fielding, I. (2014). «Elegiac Memorial and the Martyr as Medium in Prudentius' 'Peristephanon'». *CQ*, 64, 808-20. <https://doi.org/10.1017/S0009838814000135>.
- Floridi, L. (2018). «Αὐδὴ τεχνήεσσα λίθου. Intermedialità e intervistualità nell'epigramma greco». *S&T*, 16, 25-54.
- Fux, P.-Y. (2003). *Les sept Passions de Prudence ('Peristephanon' 2. 5. 9. 11-14): introduction générale et commentaire*. Fribourg: Editions Universitaires.

91 Fux 2003, 342.

- Goldhill, S. (1999). «Body/Politics: is There a History of Reading?». Falkner, Th.N.; Felson, N.; Konstan, D. (eds), *Contextualizing Classics: Ideology, Performance, Dialogue*. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield, 89-120.
- Gosserez, L. (2001). *Poésie de lumière. Une lecture de Prudence*. Louvain; Paris; Sterling (VA): Peeters.
- Goullet, M. (2005). *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies des saints dans l'Occident latin médiéval (VIIIe-XIIIe s.)*. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/m.hag-eb.5.106042>.
- Graverini, L. (2006). «An Old Wife's Tale». Keulen, W.H.; Nauta, R.R.; Panayotakis, S. (eds), *'Lectiones Scrupulosae': Essays on the Text and Interpretation of Apuleius in Honour of Maaïke Zimmerman*. Groningen: Barkhuis Publishing - Groningen University Library, 86-109.
- Hardie, Ph. (2016). «Martyrs' Memorials: Glory, Memory, and Envy in Prudentius' 'Peristephanon'». Kyriakidis, S. (ed.), *'Libera Fama': an Endless Journey*. Newcastle upon Tyne: Cambridge University Scholars Publishing, 166-92.
- Herbert de la Portbarré-Viard, G. (2013). «Paulin de Nole et Prudence: deux conceptions du rapport entre textes et représentations figurées au début du Ve siècle». *Pallas*, 93, 185-206. <https://doi.org/10.4000/pallas.1449>.
- Hershkowitz, P. (2017). *Prudentius, Spain, and Late Antique Christianity: Poetry, Visual Culture, and the Cult of Martyrs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kässer, Ch. (2002). «The Body is Not Painted On: Ekphrasis and Exegesis in Prudentius 'Peristephanon' 9». *Ramus*, 31, 158-74. <https://doi.org/10.1017/S0048671X00001430>.
- La Mantia, S. (2012-13). *'Animus horret tanta saevitia'. L'immagine del martirio nella cultura figurativa cristiana fra tardo-antico e altomedioevo: iconografia, simbolo, interpretazione* [tesi di dottorato]. Udine: Università degli Studi di Udine.
- Lobato, J.H. (2010). «La écfrafrasis de la catedral de Lyon como híbrido intersistémico. Sidonio Apolinario y el Gesamtkunstwerk tardoantiguo». *AntTard*, 18, 297-308. <https://doi.org/10.1484/J.AT.3.71>.
- Lowenstam, S. (1993). «The Pictures on Juno's Temple in the 'Aeneid'». *The Classical World*, 87, 37-49. <https://doi.org/10.2307/4351454>.
- Lubian, F. (2015). «'Tituli' for the Illiterates? The (Sub-)genre of the 'Tituli Historiarum' Between 'Ékphrasis', Iconography and Catechesis». Moretti, P.F.; Ricci, R.; Torre, I. (eds), *Culture and Literature in Latin Late Antiquity. Continuities and Discontinuities*. Turnhout: Brepols, 53-68.
- Lubian, F. (in corso di stampa). «'Christi figuram praeferens / Moses receptor ciuium': la figura di Mosè nell'opera poetica di Prudenzio». Freund, S.; De Gianni, D. (a cura di), *Das Alte Testament in der Dichtung der Antike*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Malamud, M.A. (2011). *The Origin of Sin. An English Translation of the 'Hamartigenia'*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Massaro, M. (1977). «'Aniles fabellae'». *SIFC*, 49, 104-35.
- Mastrangelo, M. (2008). *The Roman Self in Late Antiquity. Prudentius and the Poetry of the Soul*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1989) *L'occhio e lo spirito*. Milano: SE.
- O'Hogan, C. (2016). *Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

- Pageaux, D.H. (2010). «Dalla geocritica alla geosimbolica». Sorrentino, F. (a cura di). *Il senso dello spazio. Lo spatial turn nei metodi e nelle teorie letterarie*. Roma: Armando editore, 85-97.
- Pietsch, C. (2001). «'Aeternas Temptare Vias': Zur Romidee im Werk des Prudentius». *Hermes*, 129, 259-75.
- Palmer, A.-M. (1989). *Prudentius on the Martyrs*. Oxford: Clarendon Press.
- Putnam, M.C.J. (1998). «Dido's Murals and Virgilian Ekphrasis». *HSPH*, 98, 243-75. <https://doi.org/10.2307/311344>.
- Rajewsky, I.O. (2005). «Intermediality, Intertextuality, and Remediation: A Literary Perspective on Intermediality». *Intermedialités*, 6, 43-64. <https://doi.org/10.7202/1005505ar>.
- Roberts, M. (1993). *Poetry and the Cult of the Martyrs: The 'Liber Peristephanon' of Prudentius*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.23342>.
- Ross, J. (1995). «Dynamic Writing and Martyrs' Bodies in Prudentius' 'Peristephanon'». *Journal of Early Christian Studies*, 3, 325-55. <https://doi.org/10.1353/earl.0.0072>.
- Santangelo, F. (2007). *Sulla, the Elites and the Empire: A Study of Roman Policies in Italy and the Greek East*. Leiden; Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004163867.i-300>.
- Schröter, J. (1998). «Intermedialität. Facetten und Probleme eines aktuellen medienwissenschaftlichen Begriffs». *montage/av*, 7, 129-54.
- Shanzer, D. (2010). «'Argumenta leti' and 'ludibria mortis': Ekphrasis, Art, Attributes, Identity, and Hagiography in Late Antique Poetry». Zimmerl-Pangl, V.; Weber, D. (Hrsgg.), *Text Und Bild. Beiträge des internationalen Symposiums "Text und Bild" das vom 2. bis zum 4. April 2009 in Wien an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften abgehalten wurde*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 57-82.
- Smith, M. (1976). *Prudentius' 'Psychomachia': A Reexamination*. Princeton: Princeton University Press.
- Soler, J. (2005). «Religion et récit de voyage. Le 'Peristephanon' de Prudence et le 'De redivit suo' de Rutilius Namatianus». *REAug*, 51, 297-326. <https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104914>.
- Stabryla, S. (2004). «Pagan and Christian Rome in Prudentius' 'Peristephanon'». *Analecta Cracoviensia*, 36, 513-24 (ora in Stabryla, S. *Studia Prudentiana*. Kraków, 66-77).
- Witke, Ch. (1971) *'Numen Litterarum': The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*. Leiden; Köln: Brill.
- Wulfram, H. (2009). «'Descriptio ancilla narrationis'. Aeneas besichtigt Karthago (Vergil, 'Aeneis' 1, 418-493)». *RhM*, 152, 15-48.

Recensioni

Henrichs

Greek Myth and Religion

Gloria Mugelli

Independent Scholar

Recensione di Henrichs, A. (2019). *Collected Papers*. Vol. 2, *Greek Myth and Religion*. Edited by H. Yunis. Berlin; Boston: De Gruyter, 606 pp.

È in corso di pubblicazione, presso l'editore De Gruyter, la serie dei *Collected Papers* di A. Henrichs, inaugurata con il volume uscito nel 2019 a cura di H. Yunis: *Greek Myth and Religion*, volume che occuperà il secondo posto nella serie, e raccoglie 27 saggi che Henrichs ha dedicato, nell'intero arco della sua carriera accademica, a diversi aspetti del mito e della religione greca.

Il primo e il terzo tomo della serie, la cui uscita è prevista rispettivamente nel 2022 e nel 2021, raccoglieranno scritti di critica testuale e letteraria, in particolare sulla tragedia, e articoli su Dioniso. Il quarto volume, dedicato alla storia degli studi classici, è il prossimo atteso nel piano editoriale dell'opera, in uscita nell'estate 2020.

Oltre ad avere l'evidente merito di riunire l'imponente numero di saggi e articoli che A. Henrichs ha pubblicato nei suoi cinquant'anni di carriera, la serie dei *Collected Papers* identifica quattro grandi temi che hanno orientato la produzione dell'autore.

I saggi raccolti in *Greek Myth and Religion* testimoniano quanto questi temi siano profondamente permeabili tra loro, offrendo agli studiosi della civiltà greca non soltanto un'ingente quantità di materiali, ma anche lo spunto per un'utile riflessione metodologica su come i fenomeni della religione greca possano essere studiati alla luce dei testi e delle fonti materiali, e sulla validità delle categorie proposte dagli studiosi per interpretare il politeismo greco.



Edizioni
Ca' Foscari

Submitted
Published

2020-05-23
2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Mugelli, G. (2020). Review of *Greek Myth and Religion*, by Henrichs, A. *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 307-314.

Il volume qui recensito è suddiviso in quattro parti, che raccolgono in ordine cronologico articoli dedicati a diverse aree dello studio della religione greca: le prime tre sezioni trattano rispettivamente dei rituali, delle divinità e del fenomeno delle epifanie divine. La quarta e ultima parte del volume raccoglie, invece, tutti i saggi consacrati al *Codex Manichaicus Coloniensis*, di cui Henrichs e Koenen hanno pubblicato la prima edizione critica in quattro successivi articoli usciti sulla ZPE tra il 1975 e il 1982.

Nella sezione «Sacrifice and Ritual» (3-216) sono riuniti numerosi articoli che hanno il merito di chiarire le caratteristiche di specifiche azioni sacre (capp. 1, 2, 4, 7) e che discutono di problemi metodologici tuttora centrali per chi voglia studiare il sacrificio e, in generale, i rituali greci: ne sono un esempio gli studi dedicati all'interpretazione delle fonti che attestano sacrifici umani, e al ruolo della violenza e del sangue nel sacrificio (capp. 3, 5, 8).

La riflessione metodologica che attraversa tutta la produzione di Henrichs sul sacrificio e sul rituale trova uno snodo centrale al cap. 6 («Dromena und Legomena», 89-127): in questo contributo, l'autore sottolinea la distanza tra l'enorme varietà di pratiche rituali che compongono il sistema della religione greca e i discorsi che i Greci hanno costruito sui loro riti.

I testi letterari che trattano del rito greco non sono in nessun caso testi sacri, da cui si può ricavare una norma rituale: si tratta di costruzioni di secondo grado (commenti, interpretazioni, discussioni o critiche sul senso del rito) che non hanno l'intento di descrivere né la forma, né tanto meno il significato delle singole pratiche rituali.

Partendo dalla constatazione dell'assenza di fonti che si dedichino alla sistemazione e all'interpretazione della varietà di fenomeni che noi riuniamo sotto l'etichetta di religione greca, Henrichs rinuncia alle teorie generali e ai modelli: in nessuno dei saggi, il lettore troverà una discussione di carattere generale sui *pattern* rituali 'ordinari' di sacrificio e libagione (i due riti maggiormente studiati dall'autore) per come si inserivano nelle feste delle *πόλεις* greche o nella pratica quotidiana dei culti familiari.

L'autore mette in discussione le categorie interpretative generali utilizzate dai moderni, verificando da una parte se queste trovino reale corrispondenza nelle fonti, e dall'altra parte se queste categorie siano applicabili e produttive: ne è un esempio il cap. 9, sui sacerdoti greci («What is a Greek Priest?», 177-92), che mette in luce l'inevitabile approssimazione derivante dal raggruppamento in un'unica categoria dell'enorme varietà di figure che nei santuari, nel corso delle feste o dei rituali, si occupano a diverso titolo del sacro in virtù del loro *status*, della funzione esercitata e delle loro competenze. L'interessante appendice dossografica alle pagine 185-90 riunisce citazioni di studiosi moderni (dal 1825 al 2000) che in qualche modo rispondono alla domanda posta nel titolo, dando una definizione delle caratteristiche dei sacerdoti greci.

Due dei saggi contenuti in questa sezione (capp. 4, 7) discutono di casi di studio ben documentati (il papiro di Derveni e la *lex sacra* di Selinunte) che permettono di ragionare su uno dei temi centrali per gli studi sul sacrificio e sul rituale greco: l'esistenza di una divisione netta tra rituali 'olimpici' e rituali 'ctoni', dipendente dall'esistenza di divinità 'olimpiche' e divinità 'ctonie'.

Nel cap. 4 («The Eumenides and Wineless Libations in the Derveni Papyrus», 69-84) mettendo in rapporto le libagioni di latte e miele prescritte per le Eumenidi nel papiro di Derveni con le libagioni *νηφάλια* descritte nell'*Edipo a Colono* sofocleo (Soph. OC 100, cf. A. Henrichs, «The "Sobriety" of Oedipus: Sophocles OC 100 Misunderstood». *HSPH*, 87, 1983, 87-100) e in generale con le offerte destinate ai defunti, Henrichs non soltanto isola la categoria delle libagioni senza vino, ma cerca di indagare la relazione che esiste tra questo genere di azione sacra e le divinità a cui può essere destinata.

Lo stesso accade per l'interpretazione dei riti prescritti nella *lex sacra* di Selinunte (cap. 7 «'Sacrifice as to the Immortals': Modern Classifications of Animal Sacrifice and Ritual Distinctions in the Lex Sacra from Selinous», 129-48), che distingue due diverse tipologie di azioni rituali, destinate alle stesse divinità ma compiute a seconda dei casi 'come si fa per gli dei' o 'come si fa per gli eroi'.

I due saggi interrogano le due categorie di rituale 'olimpico' e 'ctonio' dimostrando che non esiste una suddivisione netta tra due diversi ordini di azioni sacre, né tanto meno tra due distinti generi di destinatari divini: così come esiste una fluidità nell'attribuzione delle prerogative divine, esiste una fluidità nelle pratiche rituali, determinata dall'interazione tra il contesto e le finalità dell'azione sacra, e la modalità in cui il dio agisce nel corso del rito (cf. S. Scullion, «Olympian and Chthonian». *ClAnt*, 13, 1994, 75-119).

Nell'approccio di Henrichs allo studio delle pratiche rituali dei Greci, che si basa sulla distinzione tra azioni rituali (*dromena*) e evidenze testuali sul rito (*legomena*), la tragedia ha un grande peso non soltanto come fonte, ma anche come criterio di selezione dei rituali studiati, come si evince dagli articoli dedicati al sacrificio (capp. 3 e 8).

Il sacrificio animale e la 'cucina sacrificale' legata al consumo di carne non trovano posto in tragedia, dove dominano, invece, l'uso distorto del lessico sacrificale e le allusioni al sacrificio umano. Allo stesso modo, i saggi di Henrichs lasciano da parte le diverse forme del sacrificio animale, per concentrarsi sul problema del rapporto tra racconti mitici e fonti storiche che attestano casi di sacrificio umano (cap. 3, «Human Sacrifice in Greek Religion», 37-68) e, in generale, sul ruolo della violenza nel rito sacrificale (cap. 8, «Blutvergießen am Altar. Zur Ritualisierung der Gewalt im griechischen Opferkult», 149-76). In questi saggi, che si inseriscono nella riflessione più recente sul sacrificio umano (il secondo articolo è stato inserito, tradotto in francese, nella raccolta a cura di P. Bonnechère e R. Gagné,

Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations. Liège, 2013) l'autore instaura un dialogo costante con gli studi di R. Girard e W. Burkert, rivedendo e mettendo in discussione, proprio alla luce dell'evidenza tragica, i presupposti della teoria del sacrificio greco espressa in *Homo Necans*, in particolare per quanto riguarda la presunta intercambiabilità tra vittime animali e vittime umane, e il 'senso di colpa' derivato dall'uccisione sacrificale (166-72).

È ancora W. Burkert l'interlocutore principale nel saggio che chiude la sezione (cap. 10, 193-216), che discute del contributo dell'autore alla comprensione della cosiddetta 'religione misterica'. L'autore discute numerosi testi (in particolare i testi orfici raccolti da A. Bernabé, 195-206) per mettere in luce i problemi del rapporto e delle interferenze tra le tre categorie di rituali mistici, orfici e dionisiaci. A W. Burkert si riconosce il merito di aver offerto in numerosi studi, a partire da *Ancient Mystery Cults* (Cambridge [MA], 1987), una versione sinottica di culti e credenze riconducibili alle tre aree, mistica, orfica e dionisiaca, che spesso si sovrappongono e si influenzano a vicenda.

A differenza della prima sezione, eterogenea per i temi affrontati e per le prospettive adottate, la seconda parte (*Gods and Myths*, 219-423) è molto coesa tematicamente. Fa eccezione soltanto il cap. 15, che indaga la visione del passato e del presente in età ellenistica, e il rapporto con il mito. Si trovano, in questa discussione, molti punti di raccordo con la riflessione dedicata ai rituali nella prima parte del volume; il sacrificio umano è utilizzato, infatti, come caso di studio: si tratta, secondo l'autore, di una categoria di eventi che spesso abbatte le barriere tra mito e storia.

La riflessione di A. Henrichs sulle divinità greche si muove tra l'analisi degli epiteti e delle prerogative di singole divinità, e una riflessione generale sul concetto di politeismo. Nel cap. 13 («Die Götter Griechenlands», 255-98), in particolare, l'autore ripercorre la storia degli studi che trattano degli dei greci (da F. Schiller a W. Otto, fino agli studi di W. Burkert e J.-P. Vernant, rispettivamente su Apollo e Artemide), per osservare se e come gli interpreti moderni abbiano affrontato il problema del politeismo greco visto come sistema di interazione tra le diverse divinità.

Analizzare la storia degli studi sugli dei greci porta Henrichs a giustificare sia una scelta biografica, sia un'opzione metodologica: docente ad Harvard dal 1973, Henrichs riconosce agli Stati Uniti lo *status* di 'terra franca' dove gli è stato possibile studiare la religione greca in maniera indipendente sia dal retaggio della scuola tedesca sia dall'influenza della scuola francese. Dall'altra parte, Henrichs attribuisce allo studio degli epiteti e dei nomi degli dei un valore fondamentale per comprendere l'essenza del politeismo greco. In particolare, l'autore riconosce nella pluralità e nella fluidità degli dei greci le caratteristiche che permettono un loro rimodellamento costante da parte degli studiosi, che muta col mutare dell'im-

magine della Grecia antica costruita dai moderni: «Darin liegt paradoxerweise ihre Dauerhaftigkeit und ihre Überlebenschance, auch für die Zukunft» (289).

È agli epiteti di culto e ai nomi degli dei che sono quindi dedicati numerosi articoli di questa sezione (capp. 11, 12, 17, 18). Un lungo saggio (cap. 14 «Anonymity and Polarity», 299-334) discute, a partire da un passo del discorso dell'Areopago (*Atti XVII*, 22-23), l'evidenza letteraria ed epigrafica sugli altari e i culti dedicati a dei senza nome. Dopo aver discusso delle fonti antiche sull'identità e le caratteristiche degli dei 'anonimi', l'autore approfondisce la questione della polarità tra Erinni e Eumenidi, accostate nelle fonti letterarie, soprattutto tragiche, ma ben distinte nel culto.

Alla fine di un articolo recente (cap. 16, «What is a Greek God?», 361-82), in cui passa in rassegna gli attributi fondamentali che caratterizzano le divinità greche, Henrichs torna su quello che ritiene il problema principale per chi si avvicina allo studio della religione greca: le divinità non vanno studiate come elementi isolati uno dall'altro, ma «as interactive forces in a complex polytheistic system» (376) in cui le parti trovano legittimazione dall'intero sistema.

Una questione fondamentale che riguarda il rapporto dei Greci con i loro dei si pone se si affronta il problema della visione *face to face* della divinità. La terza, breve parte della raccolta («Divine Epiphanies», 427-64) si concentra nello specifico sulle epifanie divine.

Il centro di questa sezione è il cap. 20 («The Epiphanic Moment», 429-49), un lungo testo inedito, su cui Henrichs basò la sua *Corbet lecture* pronunciata a Cambridge nel 2009. In questo saggio, l'autore discute dei meccanismi rituali dell'epifania: affinché l'apparizione del dio si verifichi, non è necessario soltanto che il dio compia l'azione di manifestarsi. È altrettanto fondamentale che gli uomini messi a confronto con l'immagine divina esercitino una visione attiva, per percepire e riconoscere la presenza di un dio. Con esempi tratti in particolare dalle *Baccanti* (445-6 sul prologo della tragedia e sui vv. 498-502), A. Henrichs mette l'accento sull'*agency* umana necessaria per la visione della divinità e quindi sulla reciprocità del fenomeno epifanico, «the correlation of coming into sight (φαίνεσθαι) and seeing (ιδείν)» (440).

Anche studiando i fenomeni epifanici, l'autore attribuisce un peso particolare al dio della tragedia: il cap. 21 (451-64) in particolare discute di Dioniso come dio epifanico, nei testi letterari (*I'HH VII* e le *Baccanti* euripidee) e crea senz'altro un interessante legame con i saggi che saranno raccolti nel terzo tomo dei *Collected papers*.

L'ultima sezione del volume («Manichaica», 467-606) raccoglie gli interventi di Henrichs sul *Codex Manichaicus Coloniensis*. Il cap. 24 («The Cologne Mani Codex Reconsidered», 529-58), oltre a descrivere la forma e la struttura del codice papiraceo, racconta le primissime fasi del lavoro filologico sul testo, compiuto a Vienna nel 1969, e le vicende che portarono all'identificazione del contenuto manicheo dei primi frammenti.

Il *CMC* conserva la prima parte di un testo biografico sulla vita di Mani: oltre ad attestare una fase greca della tradizione manichea in Egitto, interessante anche dal punto di vista linguistico per il rapporto con l'originale siriano (477-88), il testo conservato costituisce una fonte fondamentale sulle prime fasi della vita del profeta, dall'infanzia, alle prime rivelazioni, alla separazione dai battisti.

La riflessione sui punti di contatto e di frattura tra la dottrina di Mani e l'ambiente battista di Babilonia è uno dei contributi più significativi che si possono ricavare dallo studio del *CMC*: oltre a confermare la notizia già nota del rapporto di Mani con i Battisti, il codice attesta in particolare l'influenza del gruppo degli Elcasaiti (cap. 22).

Henrichs studia il *CMC* sia come testo letterario che come testo fondante della religione manichea, ponendosi il problema del genere biografico/memorialistico del testo, in cui diversi discepoli riportano i racconti fatti da Mani stesso in forma autobiografica, e della conseguente varietà di stili e di voci adottate (capp. 25, 27).

L'autore si concentra inoltre sulle descrizioni di apparizioni e di eventi miracolosi, che permettono non soltanto di ricostruire dettagli del pensiero manicheo, come la struttura del tempo (cap. 26, 569-90), ma anche di indagare i rapporti del manicheismo con altre religioni e con altre letterature: in particolare il cap. 23 (503-28) affronta il tema della sofferenza delle piante, in cui si tracciano paralleli con le fonti greche e con la dottrina induista della metempsicosi.

La sezione dei *Manichaica*, nella quale si combinano questioni di filologia, letteratura e storia delle religioni, conclude un volume ricco di materiali, che si caratterizza per il gran numero e per la varietà delle fonti analizzate e discusse dall'autore, dalle fonti letterarie ed epigrafiche di età arcaica e classica, fino ai testi di età cristiana in lingua greca.

Raccogliendo gli articoli fondamentali di A. Henrichs e numerose voci enciclopediche curate dall'autore sui temi del mito e della religione greca, questo volume dei *Collected papers* permette una prima visione d'insieme sull'opera dell'autore, e introduce numerosi assi di riflessione che senz'altro troveranno completamento negli altri volumi della serie.

Molti dei saggi della raccolta, che si collocano lungo l'intero arco della produzione scientifica dell'autore, costituiscono tuttora un punto di riferimento fondamentale su questioni da sempre molto dibattute tra gli studiosi di religione greca.

Gli interventi di Henrichs sul culto delle Eumenidi, per esempio, si inseriscono all'inizio del lungo dibattito sul papiro di Derveni, ma colgono uno dei punti principali dei riti descritti nelle prime colonne del testo e chiariscono alcune caratteristiche della libagione, rituale ad oggi ancora molto poco studiato.

Le ricerche sul sacrificio, che hanno conosciuto un periodo molto fiorente tra la fine degli anni Settanta e gli anni Ottanta, hanno avuto una nuova spinta grazie a studi che si concentrano sull'ampio spettro delle pratiche sacrificali cruenti dando peso all'evidenza archeologica, ed

epigrafica, anche di recente scoperta: si segnalano, a titolo di esempio, i lavori di G. Ekroth sull'evidenza osteoarcheologica del sacrificio greco e la raccolta recente curata da S. Hitch e I. Rutherford (*Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*, Cambridge, 2017), mentre si rimanda per la storia degli studi sul sacrificio alla riflessione che introduce il libro di F.S. Naiden (*Smoke Signals for the Gods*. Oxford, 2012, 3-38).

Anche i lavori di R. Parker (*Polytheism and Society at Athens*. Oxford, 2005; *On Greek Religion*. London; Ithaca, 2011; *Greek Gods Abroad. Names, Natures, and Transformations*. Oakland [CA] 2017) integrano le fonti letterarie con un gran numero di evidenze archeologiche ed epigrafiche per tessere un discorso generale sui diversi riti e sui culti delle πόλεις greche.

Se molti articoli presenti nella raccolta, come quello sulla *lex sacra* di Selinunte (cap. 7), si inseriscono perfettamente in questa corrente, anche gli studi meno recenti di Henrichs sono non soltanto illuminanti su singoli argomenti, ma costituiscono un saggio di metodo sul complesso rapporto tra evidenze materiali e fonti letterarie.

I testi letterari e la tragedia in particolare, che negli studi contenuti in questo volume costituiscono un centro di interesse fondamentale, non sono mai usati come fonti, ma piuttosto come discorsi di secondo livello sul rito, che non permettono di ricostruire i dettagli dei culti delle πόλεις greche, ma ci consentono di osservare come i Greci rappresentavano e interpretavano le loro stesse azioni sacre.

Allo stesso tempo, la scelta dei riti analizzati nel volume (la violenza sacrificale e il sacrificio umano, le libagioni, i misteri orfici e dionisiaci) e il peso attribuito a specifiche divinità (in particolare Dioniso e le Eumenidi) ci permettono di riflettere su come i fenomeni rituali entrino nei testi letterari, e di tornare quindi a questi testi con un occhio più consapevole: sarà utile poter osservare, in questo senso, l'intreccio di temi tra questo volume e il primo volume dei *Collected Papers*, dedicato agli studi sulla tragedia.

In conclusione, il volume *Greek Myth and Religion* offre molteplici spunti per una riflessione sulla religione greca che si muove su tre livelli: i testi antichi, incrociati con le evidenze materiali, permettono di indagare le dinamiche delle singole azioni sacre, che mutano con il mutare del contesto, degli scopi del rito e delle intenzioni degli agenti rituali; allo stesso tempo, è possibile osservare come i Greci abbiano sviluppato discorsi sui loro dei e sui loro rituali, costruendo descrizioni, commenti e interpretazioni sul rito.

Si è già avuto modo di sottolineare, infine, come numerosi studi di questa raccolta costituiscano un ottimo paradigma metodologico per il modo in cui mettono in discussione, alla luce dell'evidenza antica, le diverse prospettive adottate dagli studiosi per interpretare il politeismo greco, che costituisce senza dubbio uno degli elementi di maggiore distanza tra la civiltà degli antichi e quella dei moderni.

Sommerstein *Aeschylus, Suppliants*

Alex F. Garvie
University of Glasgow, UK

Review of Aeschylus (2019). *Suppliants*. Edited by Alan H. Sommerstein. Cambridge: Cambridge University Press, 404 pp.

This new addition to the successful and highly regarded “Green and Yellow” Cambridge Series is very welcome, and no one could have been better than Alan Sommerstein to produce it. Like all the other volumes in the Series it is aimed at advanced undergraduate and graduate students, but also at more advanced scholars, for whom the full apparatus criticus is presumably intended. As can be seen from his Bibliography, S. has already published an astonishing number of important works on Greek tragedy (as well as comedy), including his “first significant publication on tragedy (1977)”, choosing *Suppliants* for it, his 1989 Commentary on *Eumenides*, in the same Series as this one, and his outstandingly good 2008 Loeb edition of Aeschylus.

The list of metrical symbols that precedes the Introduction will certainly be helpful to less advanced students, who might also have welcomed some help with such terms as *epirrhematic*, *mesodes* and *ephymnia*, and Porson’s law.

The substantial Introduction of 46 pages is divided into 12 sections, all of which are worth reading before moving on to the Commentary, but especially those which are invaluable for an understanding of how the original Athenian audience, living in a different society from our own, must, or may, have reacted to the attitude and behaviour of the Danaids and those whom they encounter – 4. “Sup-



Edizioni
Ca' Foscari

Submitted 2020-05-23
Published 2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Garvie, A.F. (2020). Review of *Aeschylus: Suppliants* by Sommerstein, Alan H. *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 315-322.

DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2020/01/015

plication"; 5. "Marriage", with the important warning (on page 44; cf. 340) that the attitude (to it) of both Danaids and their cousins is "a long way from the norms of A.'s time"; 6. "Greek and Barbarian", with the timely reminder that the Danaids look just as un-Greek as their cousins, and that they are descended from the same Io; 7. "King, People and Tyrant"; 8. "Zeus and Io".

As for the other sections: 1. is entitled "Aeschylus". 2. "The Danaid Myth", on the tangled versions of the story before Aeschylus, is essential preparation for how the plot of the play is likely to develop. 3. "The Danaid Tetralogy", presents the best case that I have come across for the view that *Suppliants* is the second play of the trilogy, the first having been set in Egypt before the Danaids' flight to Greece. I am, however, still unconvinced, and I suspect that S. has not managed to persuade himself either. In 9. "Characters and Choruses" I strongly agree with his acceptance of what I think is now the common view, but denied by R. Lionetti in 2016 (see Bibliography), that there are two subsidiary choruses, one consisting of Egyptians, the other of Argive soldiers; there are no handmaids. In 10. "Performance", I would take issue with S.'s declaration, as if it were a known fact, that a stage-building did not appear until after the date of *Suppliants'* production. That it was not *used* on that occasion does not prove that it was not there (cf. Sophocles' *Oedipus Coloneus*). I have argued elsewhere that there are strong arguments for its presence in *Persians* (it is pointed to, but for good reasons not actually used), which is earlier than *Suppliants*. In 11. "Place in Aeschylus' Work", I am very pleased to find that S. believes that 463 BC is most likely to have been the year of the play's first production (even though he qualifies it with though very far from certain'). 12. Consists of a brief "Transmission and Text".

The Commentary is the model of what a commentary should be. S. understands what his readers need to know, and he has an admirable gift for conveying it to them in a clear, concise, and convincing manner. He is equally at home with the intricacies of Aeschylean language and style, with the statistics for the number of interesting Aeschylean words used in comparison with the same words in epic or Sophocles and Euripides, with the peculiar textual problems of a play dependent on a single manuscript (the language used by the Egyptian subsidiary chorus being notoriously challenging), and with such matters as Athenian marriage laws, Athenian voting procedure, geography, e.g. of Io's journey from Greece to Egypt, and beer. I find particularly interesting his treatment of ambiguities, whether of syntax or of individual words which, according to *LSJ*, could have more than one meaning, depending on the context. The reader naturally wants to know which meaning is the correct one on each occasion, and S. naturally does his best to satisfy him or her. I am glad that sometimes he is honest enough to conclude with, for example, "neither sense need

be excluded" (210) or "there is nothing between them" (214; see also 269 and 274). I am sure that this is not to be reckoned as failure on his part, or indeed as carelessness on that of Aeschylus. There may, in fact, be *no* one correct answer. There are two kinds of ambiguity, one which affects only the modern reader, who, for example, agonises over the question of whether in *Agamemnon* the king came home with one or two carriages, while the original audience could see it for itself. The other kind is that which, unless the actor helps by the way in which he delivers his lines (see 8, fn. 35), produces the same problems for the original spectators as for the modern readers. Is it not possible that Aeschylus is happy to allow, or even to encourage, his audience to accept both meanings at the same time, or to decide for itself about the "correct" meaning? It would not be the only kind of unanswered question that we find in his plays. At page 151 on line 219 (on the safe arrival of the Danaids at Argos) S. provides us first with two possible translations of ἔπεμψεν, "caused us to travel" or "sped us on our way", and then adds "perhaps even "escorted us"". I would suggest that the original audience, familiar with the *Odyssey* and with *nostos* tragedy and poetry in general, and with its keywords, would think first of the third of these. Danaus and his daughters are very anxious for their landing at Argos to be regarded as a return home.

I greatly admire S.'s work for the emphasis that he places on the construction of Aeschylus' plot, and the methods which he employs in order to manipulate his audience's responses. It is on this, and on some further thoughts that he has inspired in me, that I wish to concentrate now. Irony, or ironic, or "Ironic foreshadowings", as the *Index* explains, runs like a continuous thread throughout the play. The assumption is that the audience must be already familiar with the story, but there may be different degrees of familiarity. We should not take it for granted that every spectator, and indeed every modern reader, will have noticed all the instances noted by S. in the *Index*, which itself does not include all those which appear in the "Commentary". It is impossible that Aeschylus cannot have intended them. At the very beginning of the play, as the Chorus start their supplication to Zeus, the very fact that they claim to be helpless and pathetic should arouse the sympathy of most people (see the maxim cited by Pelasgus at line 489), but as early as line 21 ("Commentary", 100) the first foreshadowing comes: the word which describe their suppliants' boughs is one that normally means "daggers". They will turn out to be less helpless and pathetic than they claim to be here. To S.'s excellent commentary on this *parodos* I would add a few words on the nature of the audience whose initial first response would be important for the development of his plot. It is of course misleading to talk about *the* audience, as if everyone in the theatre held exactly the same opinions. For them Zeus was a real figure in real life,

and their expectation of how he should, and how he would, behave on the stage would naturally be influenced by their own real-life experience of asking him for help. Those who had found Zeus helpful would be more likely to expect him to be the same for the Danaids, and they would probably be more inclined at the start to wish them well. Those who had had a bad experience would from the beginning expect things to go badly for the Danaids, and would be the likeliest to notice the foreshadowing at line 21. Aeschylus is not preaching a theological sermon. We should not look for morals. The days of didactic interpretation of Greek tragedy are, I hope, gone for ever. For Aeschylus Zeus is simply the character whose role is to play the part that the construction of the tragedy requires. If there were women in the audience it would be interesting to hear their views. S. (223) refers to “the (overwhelmingly male) audience”, but is it proven that there were any women present at all?

“The confrontation between Pelasgus and the Danaids ... is the crucial scene of the play”, rightly remarks S. on page 155 (234-503n.) and “The lines [478-9] mark the turning-point of the play’s action as Pelasgus finally makes his decision”, i.e. to give asylum to the Danaids. Some of the spectators are perhaps a little uneasy about the rightness of the Danaids’ supplication. As S. says (156) “they still know how to “court sympathy as persecuted victims”” (cf. lines 350-3, 420-32). But now a rival for that sympathy and for their favour has appeared. As they plead their case it becomes evident that if Pelasgus gives way to their appeal he will be endangering the safety of his own city of Argos in a war with the Egyptians. To make matters worse from the Danaids’ point of view, Pelasgus is an attractive character who wants to do what is right for both the Danaids and the city. But that seems to be impossible. The salvation of one will mean the destruction of the other. Moreover, the Danaids do not help their cause by declining to give a clear answer to Pelasgus’ question as to whether the cousins may not be in the right according to Egyptian law. S.’s discussion of all this is exemplary. My only minor disagreement concerns the nature of Pelasgus’ reign. It would not be surprising if, as sole ruler, he announces, out of the goodness of his heart, that the people of Argos should share so important a decision. S., and most editors, therefore translate line 399, οὐδέ περ κρατῶν by, “not even though I have the power”, i.e. “to act without consulting anyone”. I am impressed by S.’s argument that this use of the participle normally expresses “a true proposition”, and one might add that the Danaids refuse to believe that he does not have that power. But I remain, perhaps stubbornly, unconvinced. The collocation of words is not so very common, and the translation “if I had the power” is, as far as I can see, not ungrammatical, whereas lines 604 and 699 are not, I think, satisfactorily explained away by those who hold the other view. Pelasgus will have his own tragedy, but so will the city. At

line 211 S. rightly explains that a particular genitive absolute might be either conditional or causal. In the present instance I would happily accept that Aeschylus left it to his audience to choose between a conditional and a concessive participle. I suspect that an Athenian audience is likely to have special sympathy for a country with a democratic constitution.

With the departure of Danaus and Pelasgus to the city, and as the Chorus, and the audience, wait for news of the people's decision, Aeschylus takes the opportunity to bring Zeus back into the plot. The rivalry between Danaus and Pelasgus for the sympathy of the audience seems no longer to be an issue. There is no reason why we should not hope for a favourable decision. There is therefore time for the Chorus to perform a long and leisurely ode in the form of a prayer to Zeus. In their earlier prayer to the god in the *parodos* (lines 29-39) they had begged him to sink their cousins' ship and drown the cousins on the voyage. The first stanza (lines 524-30) now picks up and repeats that earlier request. It is unlikely that many, or any, of the spectators seriously believed that Zeus would grant their request, but there may well have been a moment of uncertainty. Why did the Chorus have to make it twice? Is Zeus not entirely reliable, or was there something wrong with the request? The audience has only a few lines to think about these matters, because the mood suddenly changes. In the earlier prayer (lines 154-61) the Chorus threatened, if he did not give them what they wanted, to hang themselves, so as to bring shame upon him for not treating his own family as he should. There is nothing like that in the present prayer. Most if it consists of a largely emotionless but interesting account of Io's journey through exotic countries, until she reaches Egypt, where Zeus releases her from all her sufferings. Instead of threats there is now only flattery; who could be more appropriate than the great, wise, and powerful Zeus to release Io's descendants from theirs?

After Danaus has returned to the stage with the happy news that the people have unanimously agreed with Pelasgus, the Chorus sing a thankful ode asking for Argos to be rewarded with a variety of blessings. The fear that danger may still lie ahead is completely forgotten, and Aeschylus intends the audience too to put it out of its mind. The words "irony" and "ironic" are missing from the entire song. That is why I find it hard to agree with S. (280) that there may be a reference to the future sequel at lines 704-6. The future must be entirely forgotten, so that, when Danaus suddenly announces that he has spotted the arrival of the enemy ships, the shock is as great as it can be. Zeus has turned out to be unreliable. He has failed to sink those ships as he should have done. This marks the beginning of the worst time for the Chorus. There can now be surely few members of the audience who do not sympathise with them, and this feeling can only be greatly strengthened by the behaviour of the obnoxious Herald and

his subsidiary chorus when they arrive on the stage with the intention of dragging the main Chorus off to their ships. Their language, which is as bad as their behaviour, has long been the despair of modern editors. S. rightly points out (309) that this cannot be simply the result of a corrupt text; it characterizes barbarians who cannot even speak proper Greek. S., with his careful account of the staging, shows that it probably did not get as far as actual violence. But it probably comes nearer to it, and is more exciting, than anything else in Greek tragedy. Pelasgus and his men arrive in time to prevent it, and Pelasgus, still completely loyal to the Danaids, by defying the Herald's threat of war, wins the encounter. The Egyptians retire discomfited, and the audience look forward to the imminent end of the play. Everything, except for the mention of war, seems to have ended well.

There is, however, a further surprise to come (352-3). After thanking the Argives, and receiving an Argive bodyguard, Danaus proceeds to what S. rightly calls "a passionate (and unnecessary, cf. lines 1014-17) appeal to his daughters to guard their chastity, at all costs...". It would seem that the danger that Danaus fears is that in both human and animal life sexual attraction is natural and universal, and his daughters are good-looking girls. However, the advice is quite unnecessary because the girls have shown no sign of disobeying their father, and they confirm that intention at the end of his speech. What, then, is its purpose? S. and others are certainly right to link the passage to what is going to happen later in the trilogy (especially to a fragment of the *Danaids*). The girls will eventually have to learn that what they have been avoiding is sanctioned by the gods. The warning will be repeated very shortly by the second voice in the *Exodos*, when it points out that Zeus is not the only god; what about Hera and Aphrodite, the goddess of marriage and love? It still fits awkwardly in the present context. Why does Aeschylus bring it in exactly here? It may be helpful to consider also another way of looking at the problem. After examining all the candidates for the identity of that second voice, S. establishes that it can only be the second subsidiary chorus, the bodyguard of Argive soldiers. In 2013 A.J. Bowen has gone further by suggesting that Danaus was actually hoping to arrange a marriage between his daughters and the bodyguard. S. rejects that idea on the grounds that nothing in the text has as yet suggested that the subsidiary Chorus would play such an important role in the play, and that it was impossible that Danaus could be intending the opposite of what he said. However, these objections disappear if, like the audience itself, we pay more attention to what it sees on the stage than to what it hears. Helpful here as well as Bowen are Seaford (both in the *Bibliography*) and L.A. Swift, *The Hidden Chorus* (Oxford 2010). What the audience sees are two groups of people, one of young men, and the other of attractive unmarried young women consorting and dancing together, a sight which in respecta-

ble Athenian society would rarely be seen, unless it was at a dance of courtship or a wedding. Swift talks of what at first looks like “the conventional good-natured wedding-banter between the two groups”. On the evidence of this first play of the trilogy it is impossible to agree as to whether the Danaids reject marriage with all men or only with their cousins, and, with the loss of the other two plays we shall never know. I am not, therefore, suggesting that we are to envisage a Chorus of young ladies who are eying with interest the handsome young soldiers who are to escort them. Nor could anyone with any knowledge of the traditional story seriously suppose that this is how the trilogy is going to end. Rather, it is the spectators, or many of them, who might feel that, in contrast with the direction in which the plot is moving, this would be the normal and proper way for a marriage to be arranged, and that this is how they would like it to end. Only in the next play of the trilogy would the audience have to acknowledge that “it was not to be”. Pelasgus will be dead, and so presumably will be many of the bodyguard. The play comes to an end with the departure of the two groups together, the Danaids not through the *exodos* by which they had entered from the sea at the beginning of the play, the direction that means danger for them, but by the road which leads towards the city, which should represent salvation and safety. In the final debate between the two groups it is uncertainty that prevails. For Aeschylus’ propensity for surprising the audience in the final scene of his plays, and for pointing forward at the end of the first two plays of a trilogy, see page 363.

In the days when *Suppliants* was thought to be an early play of Aeschylus it was generally assumed that it must be a primitive and therefore simple and inferior play. In recent years I have been saddened by the feeling that that judgement has not entirely disappeared. I am sure that S.’s authoritative, enjoyable, and thought-provoking *Commentary* will succeed in persuading its readers that it is the opposite of these things.

Galli Cicero, *Paradoxa Stoicorum*

Stefano Maso

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Recensione di Cicero (2019). *Paradoxa Stoicorum*. Text and philological commentary by D. Galli. Rome: Carocci editore, 334 pp.

Con la sua indagine intorno ai fondamenti della filosofia stoica Cicerone avviò una serie stupefacente di opere dedicate alle scuole filosofiche del periodo ellenistico; attraverso di essa, sviluppata nel corso di soli tre anni, egli tentava non solo di accreditarsi come il grande tramite del pensiero greco verso il mondo latino, non solo come colui che cercava di rimediare ai limiti della lingua latina in ambito filosofico: Cicerone intendeva collocarsi come autentico punto di riferimento per la riflessione filosofica della sua epoca. Quest'ultima considerazione ha faticato a lungo a farsi strada, soprattutto a causa di una ricerca storico-filologica ottocentesca che si è preoccupata, quasi senza eccezioni, di fare della *Quellenforschung* l'unico valido motivo per interessarsi di Cicerone filosofo.

Ora la temperie è mutata, e una serie di lavori monografici e di raccolte di saggi hanno un poco alla volta modificato l'approccio. Tra i primi e decisivi ricordo i libri di M. Bellincioni (1970), *Struttura e pensiero del 'Laelius' ciceroniano*, Brescia; di W. Görler (1974), *Untersuchungen zur Cicero's Philosophie*, Heidelberg; di C. Lévy (1992), *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome. Tra le raccolte, ricordo le più frequentate: *Cicero the Philosopher* (curata da J.G.F. Powell: Oxford, 1995); *Cicero's Practical Philosophy* (curata da W. Nicgorski: Notre Dame, IN, 2012). Più recenti sono le ricerche di S. McConnell (2014),



Edizioni
Ca' Foscari

Submitted 2020-05-23
Published 2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Maso, S. (2020). Review of *Cicero: Paradoxa Stoicorum*, by Galli, D. *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 323-326.

Philosophical Life in Cicero's Letters, Cambridge; e di R. Woolf (2015), *Cicero: the Philosophy of a Roman Sceptic*, London.

Con il suo libro, Daniela Galli colma una lacuna: mancava un'indagine aggiornata, un 'commentario' mirato ai *Paradoxa Stoicorum*. Occorre però precisare: l'autrice definisce 'philological' questo suo lavoro in lingua inglese. In realtà si tratta di un commento 'linguistico' che, attraverso una minuziosa indagine sulla grammatica, sul vocabolario e soprattutto sull'*usus scribendi* di Cicerone, riverbera nell'ambito della filosofia. Si tratta di un'impegnativa ricerca che raggiunge l'esito migliore allorché si confronta con l'uso tecnico di alcuni vocaboli chiave del vocabolario filosofico: è il caso del concetto di *probabilia / probabile* (il *πιθανόν* della scuola Academica) alle pagine 36-7 e 45; e del verbo *probare* (*πείθεσθαι*), alle pagine 51-2. In questa direzione puntuale appare soprattutto il richiamo agli *Stoicorum Veterum Fragmenta* di Arnim.

A caratterizzare la ricerca di D.G. è però il costante riferimento ai passi paralleli, o simili, che si riscontrano in tutta l'opera ciceroniana, anche se ovviamente l'attenzione è concentrata su quella filosofica. L'epistolario poi costituisce una sorta di 'finestra' per penetrare in quello sfondo dove matura la decisione stessa dell'Arpinate di andar oltre la grande prospettiva del confronto/complementarietà tra arte retorica e filosofia, e approdare a una più esplicita dichiarazione di appartenenza di indirizzo filosofico. In questo contesto lo Stoicismo rappresenta, per contrasto, il decisivo banco di prova attraverso cui Cicerone si impegna a rendere comprensibili e accessibili sei asserti della filosofia stoica che la tradizione tramanda e che in realtà erano avvertiti da tutti come paradossali.

Tuttavia il sottotitolo deciso dalla studiosa (*Text and Philological Commentary*) trae parzialmente in inganno: il grande lavoro svolto non approda infatti a un testo critico filologicamente commentato. D. G. decide infatti di riproporre il testo di O. Plasberg, Leipzig 1908, con qualche ritocco brevemente accennato nel commento, senza che siano tenute in grande considerazione le successive edizioni critiche di Renato Badalì, Milano 1968; di Jean Molager, Paris 1971. Un po' più di attenzione è dedicata al commento di Michele V. Ronnick, Frankfurt am Main 1991 (che analogamente si appoggia al testo di Plasberg). È assente qualsiasi informazione sulla tradizione del testo e, in occasione dei passaggi critici o lacunosi presenti nel testo, l'informazione si limita a pochi accenni e non conduce a nuove proposte o soluzioni. Un caso emblematico è costituito dalle prime righe del IV paradosso: la seria lacuna al § 27 (cf. 215-17) meritava un'illustrazione più approfondita e, almeno, la discussione di qualcuno degli interventi emendatori, magari al fine di decidere sull'unitarietà o meno del testo che Cicerone propone come paradossale. Per esempio la proposta di Rudolf Helm (accolta nell'edizione Badalì), che mira a superare l'incongruenza evidente tra il tema proposto all'avvio («Chi non è saggio delira») e quanto è discusso successiva-

mente («Chi non è saggio è un esiliato»), dato che «Il saggio non può essere toccato dall'ingiustizia» (quest'ultimo punto è sviluppato da Seneca, *ben.* 2.35.2; *const. sap.* 2.4).

Così pure anche la lacuna al § 29 (*constantiam ... conscientiam*) meritava un trattamento più approfondito (233-4).

Anche la problematica difesa del tradito '*intercidas*' al § 46 (plur. acc. di **intercida*) esigeva maggior supporto, se in essa la studiosa crede davvero.

In conclusione: questa ricerca costituisce un ulteriore tassello all'interno della più generale strategia di ricerca e messa a fuoco del ruolo di Cicerone 'filosofo'; l'attenzione dedicata alla lingua filosofica aiuta a comprendere la dedizione, la coerenza e il contesto progettuale della prova ciceroniana.

È però augurabile che la studiosa possa addivenire prossimamente alla proposta di un'edizione critica (o di un testo criticamente rivisto) nella quale possano confluire i promettenti risultati qui guadagnati.

Moreschini *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*

Francesca Piccioni

Università degli Studi di Cagliari, Italia

Recensione di Moreschini, C. (2015). *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*. Turnhout: Brepols, 420 pp.

Troppo a lungo è stato misconosciuto in Apuleio il *philosophus Platonicus*, aspetto per il quale, peraltro, la tarda antichità e il Medioevo lo hanno consacrato. Questo a vantaggio di studi che hanno enfatizzato viceversa, specie negli ultimi decenni, il suo essere retore e sofista; tali ricerche «inevitably finish by either rejecting or minimizing his philosophical interests, or by re-proposing a dualism between literature and philosophy» (365). Il volume nasce dalla volontà di indagare la peculiarità della filosofia del Madaurense, «a sort of intermingling of philosophy and literature» (14), e conciliare così i due aspetti del filosofo e uomo di lettere, approfondendo la strada già indicata dallo stesso Moreschini qualche decennio fa (*Apuleio e il Platonismo*, Firenze 1978).

La breve «Preface» e l'«Introduction» (13-27) tracciano, in efficace sintesi, lo *status quaestionis* relativo agli studi sul Medio Platonismo, e specificamente in rapporto ad Apuleio. Il lavoro si articola quindi in nove densi capitoli (29-367), che analizzano la trama filosofico-platonica sottesa alle diverse opere del Madaurense, a cominciare dalle orazioni, passando per il romanzo, fino a quelle filosofiche propriamente intese, in una *gradatio* in cui lo sviluppo dei contenuti si accorda con la cronologia dei lavori apuleiani sostenuta da M.



Edizioni
Ca' Foscari

Submitted
Published

2020-05-23
2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Piccioni, F. (2020). Review of *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*, by Moreschini, C. *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 327-332.

DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2020/01/017

327

Il capitolo dedicato ad *Apologia e Florida* chiarisce, attraverso un'analisi dettagliata dei contenuti, i contorni della filosofia platonica di Apuleio nelle due opere, le cui tematiche ben si adattano ai confini dilatati della *Popularphilosophie*, così in auge tra i sofisti del II sec. d.C.: la difesa della filosofia, l'elogio della povertà, interessi naturalistici, aneddoti riguardanti filosofi o personaggi illustri, così come contenuti più propriamente platonici, quali la teoria dell'amore, le cause delle malattie, il dio quale bene supremo o la demonologia, oltre alla magia – ad essa connessa – e alle religioni misteriche. Cionondimeno, si trovano già *in nuce* tutti i temi che verranno in seguito sviluppati nelle opere filosofiche.

Riconoscere anche nel romanzo una connessione con la filosofia platonica è un portato di studi recenti, sottolinea M. Le pagine dedicate alle *Metamorfosi* passano in rassegna le posizioni della critica del XX secolo, divisa tra 'separatisti' e 'unitari': gli uni (tra cui Perry), che considerano l'opera una eterogenea raccolta di storie paradossografiche, scritta per puro diletto del lettore, ove l'XI libro sarebbe solo un'aggiunta estemporanea e slegata per evitare «the appearance of complete frivolity» (61); gli altri (tra cui Merkelbach), che invece enfatizzano l'unitarietà dell'opera, considerando l'aspetto serio, religioso e/o filosofico, il vero significato dell'intero romanzo. Tra questi due estremi, M. si colloca con equilibrio tra coloro che rilevano un messaggio elevato di tipo filosofico-platonico (passaggio dall'irrazionalità del mondo sensibile alla conoscenza del divino), ma adattato alle forme e ai modi appropriati al vasto pubblico colto di *pepaideumenoi* cui un *Halbphilosoph* del II d.C. si rivolgeva: «not only philosophy, not only literature, not only religion, but the complexity of an experience – without thereby renouncing the ineluctable requirement of enjoyment» (86).

Uno specifico approfondimento è dedicato alla favola di Amore e Psiche e ai vari tipi di interpretazione e analisi di essa via via forniti dal tardo antico in poi: quella allegorico-cristiana di Fulgenzio, poi variamente riletta in chiave religioso-misterica o isiaica; quella folklorica, avanzata nell'800 da Friedländer, da cui M. prende le distanze (ma ora oggetto di rinnovata attenzione grazie agli studi di Plantade e Braccini); quella letteraria di Helm, che negò ogni valore allegorico o religioso alla favola, per concentrarsi esclusivamente – ma riduttivamente, secondo M. come secondo chi scrive – sulla ricerca dei paralleli letterari latini e greci. Tra le interpretazioni simbolico-allegoriche un posto di rilievo occupa senz'altro quella di tipo filosofico-platonico, proposta già da Hildebrand e Jahn nell'800 e in tempi più recenti sviluppata da Dowden e Graverini. M., con una visione che potremmo chiamare sincretica, mette in guardia però da interpretazioni 'eccessivamente platonizzanti' che non tengano conto del doppio livello di lettura, serio e faceto, anche nel caso dell'inserito fa-

volistico così come del romanzo intero, di cui giustamente sottolinea le interrelazioni da taluni negate.¹

Largo spazio è concesso alla trattazione della demonologia nell'opera di Apuleio che forse meglio di tutte sintetizza i suoi interessi di filosofo e di retore: la conferenza, tenuta in una imprecisata città nordafricana, nota come *De deo Socratis*. Attraverso un'analisi circostanziata dei contenuti e una puntuale comparazione con analoghe trattazioni in altri filosofi e letterati di orientamento medio-platonico (Plutarco, Massimo di Tiro, Calcidio, Alcino), M. delinea le relazioni tra tali autori, in particolare tra Plutarco e Apuleio, sottolineando una volta di più come al Madaurense spetti il merito della più completa e ordinata sistematizzazione sul tema.

Prima di passare alle opere filosofiche, il *leitmotiv* del volume, ovvero il rapporto tra filosofia e retorica, così peculiare negli scrittori del II sec. d.C., è declinato nel quadro di un approfondimento storico-culturale in ambito greco e romano. La rassegna include Favorino di Arles, Massimo di Tiro, Claudio Eliano, Elio Aristide, Frontone, Aulo Gellio e si estende, con paziente ricerca, fino a intellettuali minori, quali Lolliano Avito, Claudio Massimo, Giulio Aquilino, di cui traiamo frammentarie notizie da Marco Aurelio, Frontone o Apuleio stesso.

Dalle tessere del mosaico così minutamente ricostruito, M. fa emergere l'omogeneità di fondo della temperie culturale del periodo, seppur con diverso livello di interesse per la filosofia (con l'eccezione di Apuleio, in genere più modesto in ambito latino): intellettuali accomunati da studi di tipo enciclopedico, da una solida formazione retorica e dalla propensione per la filosofia 'diluata', per così dire, allora in voga, fatta di aneddoti e *memorabilia*, spesso di taglio moralizzante, sul conto di Platone come Socrate, Diogene come Pitagora, che realizzano una *philosophical rhetoric*, sul modello di Isocrate.

Degno di nota che, a partire da un riesame del carteggio tra Frontone e Marco Aurelio, M. invita a un'attenta riconsiderazione della presunta avversione del retore alla filosofia, di cui non sarebbe reperibile traccia nelle epistole; al contrario, aneddoti o riferimenti a passi diffusamente noti (soprattutto platonici), allineerebbero Frontone a tanti *Halbphilosophen* suoi contemporanei.²

¹ Nell'interpretazione morale fornita da Penwill, Amore è condannato come foriero per l'anima del desiderio sessuale; la nascita della figlia *Voluptas* non è quindi redenzione, ma caduta. Di conseguenza la favola di Psiche non sarebbe specchio delle avventure di Lucio, ma vi si opporrebbe.

² Specularmente M. argomenta a favore della tesi, avanzata per primo da Champlin, che, contrariamente a quanto di solito asserito, Marco Aurelio non possa avere abbandonato gli studi di retorica, utilissimi in vista dei suoi compiti di governo (come provato da lettere in cui Marco chiede a Frontone, anche dopo l'ascesa al trono del 161, una selezione di epistole ciceroniane *ad facultatem sermonis fovendam*).

In piena coerenza con l'impostazione del volume, nonché con gli interessi del suo autore (editore tra l'altro per Teubner dei *philosophica* apuleiani, Stuttgart 1991), alle opere filosofiche nel loro complesso è dedicata una parte cospicua del lavoro, tre densi capitoli per un totale di quasi 150 pagine. Il cap. 6 ospita una messa a punto relativa all'annoso dibattito sulla paternità del *De Platone*, *De mundo* (ritenuti apuleiani) e *De interpretatione* (ritenuto spurio, specie per ragioni linguistiche, dopo un'ampia disamina degli elementi a favore e contro l'autenticità). Grande attenzione è posta anche ai connessi problemi di datazione delle opere stesse, che lo studioso ritiene frutto della maturità di Apuleio; in tal modo spiega, come già Harrison, la presenza di *cursus mixtus* e *Scheinprosodie*, opponendosi inoltre alla *communis opinio* relativa a uno stile non sufficientemente letterario, spesso addotta per escludere la paternità apuleiana di *De Platone* e *De mundo* o per datarle alla giovinezza dell'autore.³

Nei capitoli successivi, M. illustra le questioni rispettivamente di fisica e di etica trattate da Apuleio, individuando scrupolosamente gli apporti stoici e peripatetici alle dottrine platoniche illustrate e senza mai trascurare le relazioni intertestuali con le opere retoriche. È presente anche una breve appendice, *Notes on Latin Middle Platonism before Apuleius*, che rileva gli elementi platonici riscontrabili in autori quali Seneca, Quintiliano e Tacito, poi sviluppati dal medio platonismo del II sec. d.C.

Non poteva infine mancare, date anche le competenze dell'autore, un capitolo sulla ricezione di Apuleio presso i cristiani. Specifica attenzione è riservata ad Arnobio e alla polemica di Agostino contro la demonologia platonica esposta nel *De deo Socratis*, per i quali si offre utilmente una rassegna e una discussione dei *loci* interessati. In particolare per Arnobio, che pure non cita mai esplicitamente Apuleio, si ipotizza una conoscenza delle dottrine platoniche contro cui polemizza mediata, in ultima analisi, dal Madaurense.

Il lavoro si configura dunque, nel suo complesso, come una preziosa opera di sintesi delle posizioni critiche maturate dall'autore sull'argomento in decenni di ricerche. Tali convinzioni scaturiscono sempre dal confronto dialettico con gli studi sul Platonismo, e il Platonismo di Apuleio in specie, a partire almeno dal XIX sec., studi dei quali il volume si offre quale utile *summa*, per la ricchezza della letteratura secondaria considerata.

M. individua una linea che dall'*Apologia*, opera di un ancor giovane Apuleio che già si proclama, tuttavia, *philosophus Platonicus*, giunge fino alla sistematizzazione della filosofia appresa, tramite il ricorso a

³ Alla bibliografia citata sull'argomento si può aggiungere l'utile focus ad opera di N. Lévi, «La chronologie de la vie et de l'œuvre d'Apulée: essai de synthèse et nouvelles hypothèses». *Latomus*, 73, 2014, 693-720.

due generi per lui nuovi, quali il manuale (*De Platone*) e la traduzione (*De mundo*). Per M., insomma, Apuleio è vero letterato e vero filosofo, che 'dosa' sapientemente i suoi interessi, in accordo con i diversi generi letterari e il diverso pubblico; e questo lavoro ha il merito di considerarlo unitariamente, nella complessità delle sue sfaccettature.

Nutrita la Bibliography (69-99), funzionalmente ripartita in «Primary» e «Secondary Sources». Chiude il volume un ampio «Index of Names», relativo agli autori antichi e moderni (401-20), a cura di Diego Ianiro. Pochissimi e in genere non rilevanti i refusi.⁴

⁴ Mi limito a segnalare: *Fontonian* in luogo di *Frontonian* (169); *Plato, asked* in luogo di *Plato asked* (172).

Rivista semestrale

Dipartimento di Studi Umanistici
e Dipartimento di Filosofia e Beni
Culturali

Università Ca' Foscari Venezia



Università
Ca' Foscari
Venezia