

SCHEDE

Cicerone, **Academica**. *L'arte del dubbio* (BUR Classici greci e latini), a cura di Daniele Di Rienzo, Rizzoli, Milano 2022, pp. 267.

Lo studioso propone la traduzione con testo a fronte degli *Academica* di Cicerone, sulla base dell'edizione critica di J.S. Reid, Hildesheim 1966 (London 1885). Nell'ampia introduzione descrive lo stato d'animo di Cicerone che, amareggiato per il ridimensionamento del suo ruolo politico e addolorato per la perdita prematura della figlia, trova parziale conforto nella filosofia, affrontando la centrale questione epistemologica del riconoscimento del vero. Vengono discusse le posizioni di Filone di Larissa e Antioco di Ascalona, suo maestro, ritenuti ultimi seguaci della dottrina elaborata da Arcesilao e da Carneade, il probabilismo. Il pensiero di Cicerone consiste nell'attribuire al *iudicium* il compito di vagliare la realtà secondo un criterio di verisimiglianza, per giungere, non potendone avere una conoscenza oggettivamente certa, a distinguere le conoscenze più probabili da quelle meno probabili. Di Rienzo sottolinea l'impegno di Cicerone nel creare in latino un linguaggio tecnico, capace di tradurre efficacemente termini consolidati in greco (per es. l'aggettivo *moralis* coniato da Cicerone [*fat.* 1] ricalcando il greco *ētikhós*). Vengono, quindi, ricordate le diverse stesure dell'opera: la prima in due libri con protagonisti Lutazio Catulo, Licinio Lucullo e Ortensio Ortalo, in cui Lucullo è interlocutore di Cicerone; la seconda (forse solo abbozzata) con Marco Giunio Bruto e Marco Porcio Catone Uticense e quella definitiva in cui Varrone espone le sue teorie, avendo come interlocutori Attico e Cicerone. Proprio l'inserimento di un personaggio come Varrone, suggerito a Cicerone dall'amico Attico, vuole essere, secondo Di Rienzo, il segnale di un rapporto basato sulla reciproca stima, mai sfociato, però, in una vera amicizia, pur condividendo entrambi sia l'assoluta fiducia che soltanto gli *Optimates* sarebbero stati in grado di guidare la *res publica* sia l'interesse per la filosofia, come si comprende dall'epistola di Cicerone a Varrone (*fam.* IX 8), citata integralmente.

DANILO GHIRA
(Università degli Studi di Genova)

Max Bergamo - Raffaele Tondini (a cura di), *Filosofia, filologia e scienza in età ellenistica* (L'Ippogrifo, 7), Ledizioni srl, Milano 2022, pp. 182.

Gli studi raccolti in questo volume, risultato del Convegno di studio tenutosi a Padova (15-16 giugno 2017) sui rapporti tra filosofia, filologia e scienza in età ellenistica, analizzano il modello culturale ellenistico che influenzò il mondo romano, con l'intento di mettere in luce lo scambio reciproco tra diverse ambiti della conoscenza, attraverso figure poliedriche di filosofi, scienziati e filologi.

Nel saggio di apertura (*Altertumswissenschaft e scienza. Qualche nota storiografica, da Wolf a Schwartz*) L. Bossina mostra l'evolversi della critica sull'Ellenismo, risalente a J.G. Droysen, che aveva coniato il termine. Una prima attenzione verso la scienza di età ellenistica si ha con F.A. Wolf, anche se oggetto di studio fu soprattutto la letteratura; con A. Boeckh invece la storia delle scienze fu considerata presupposto della storia della letteratura e la filosofia subalterna alla filologia, ritenuta fondamentale per la conoscenza di una civiltà. Ma la svolta definitiva si ebbe con U. von Wilamowitz, il quale considerò l'Ellenismo greco determinante in discipline come la glottologia, la teologia e la filosofia, il diritto e, in particolare, la scienza, arrivando a sostenere la sostanziale affinità logica di quest'ultima con la matematica e la fisica sperimentale moderna. In quest'ottica, egli appare discostarsi da una sopravvalutazione del periodo classico, individuando nei primi regni ellenistici un modello politico, lontano sia dalla democrazia ateniese sia dalla *pax romana*. E. Schwartz rivaluta appieno la scienza, come parte integrante dello studio filologico, rivendicandone il ruolo distintivo dell'intera cultura greca, segno della libertà dello spirito, sopraffatta dal potere di Roma.

F. Montanari (*L'invenzione della filologia: il rivoluzionario ὀβελός*) ricorda che con l'Ellenismo si diffuse il possesso di libri e, di conseguenza, la lettura privata, espressione della volontà di conservare e interpretare il ricco patrimonio culturale, in cui a Omero era riconosciuto universalmente un posto privilegiato. In questo contesto nasceva la filologia nella biblioteca di Alessandria con Zenodoto, il primo a mettere in pratica un metodo, che ha aperto la via alla moderna filologia scientifica. Su una copia personale di alcuni testi allora circolanti apportava correzioni, proposte e segnala dubbi, richiamando l'attenzione sulla parola considerata con un segno, ὀβελός, così da redigere una ἔκδοσις. Il valore di questo intervento sui testi, sottolinea F. Montanari, consiste nell'impostazione di un metodo che prescindendo dalla qualità e dalla quantità dei risultati, ovvero nell'intuizione che un testo letterario nella sua trasmissione si altera e deve essere restituito per quanto possibile nella sua edizione originale, predisponendo quindi una διόρθωσις.

Diogene di Babilonia, quinto scolarca della Stoa, famoso per aver partecipato all'ambasceria a Roma nel 155 a.C. assieme all'accademico Carneade e al peripatetico Critolao, rappresenta per M. Bergamo (*Verità e unità di saperi in Diogene di Babilonia*) un caso emblematico della polivalenza culturale ellenistica. L'esempio discusso è la nascita di Atena dalla testa di Zeus, narrata dall'epicureo Filodemo in un papiro superstite *Su Atena*: la dea, in quanto φρόνησις, nasce dal petto di Zeus, di conseguenza l'espressione esiodea κορυφή indica l'emissione della voce dalla testa del padre degli dei. Il racconto rappresenterebbe, secondo i principi della filosofia stoica, il processo di espressione dell'intelligenza umana, che ha sede nel cuore e non nel cervello, dove risiede lo ἡγεμονικόν, che controlla il linguaggio articolato in voce. Il λόγος, infatti, è per gli stoici φωνὴ σημαίνουσα ἔναρθος e, contemporaneamente, φωνὴ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη, ovvero emissione vocale ed espressione intellettuale. Gli stessi epiteti di Τριτονίς e Τριτογένεια rimanderebbero alla triplice ripartizione stoica della filosofia in fisica, etica e logica, secondo una maldestra operazione di συνουκείωσις con la quale forzare al proprio credo passi e/o questioni in realtà differenti.

Secondo M. Talin (*Pappo di Alessandria sulla meccanica. Memorie ellenistiche ed echi neoplatonici*), nell'opera di Pappo di Alessandria, matematico del IV sec. d.C., si riesce a cogliere l'eco della diatriba tra scienze teoriche e pratiche che infiammò la cultura ellenistica. Si apprende che Archimede di Siracusa trattò per esteso soltanto i principi di geometria e aritmetica, tralasciando per esempio la meccanica, e che Euclide col suo rigido razionalismo riteneva la matematica superiore a tutte altre discipline. La studiosa avanza l'ipotesi che la contrapposizione tra la matematica e le altre scienze fosse esasperata da Euclide per sostenere la sua proposta di integrare le componenti fondamentali del sapere scientifico.

M. Réal (Ex commentario sapere. *Andronico di Rodi, Tolomeo e l'esegesi aristotelica*) propone la prima traduzione italiana della *Prefazione alla vita, testamento e catalogo delle opere di Aristotele* di Tolomeo, risalente con buona probabilità al v sec. d.C.: un testo tradotto in arabo dal siriano, e non direttamente dal greco, nel x sec. d.C. Si tratta di una lettera di accompagnamento diretta a un certo Gallo, un discepolo avviato allo studio di Aristotele, a cui segue un elenco degli scritti aristotelici. E' una testimonianza importante perché tramanda una delle tre liste delle opere superstiti di Aristotele (le altre due sono menzionate da Diogene Laerzio e dalla *Vita Aristotelis Menagiana*, elaborata da Gilles Ménage nel 1663, quasi certamente derivante da Esichio. Lo studioso spiega le vicende della trasmissione delle opere aristoteliche da Teofrasto, discepolo e successore di Aristotele, ad Andronico di Rodi che nel I secolo a.C. le raccolse in un'edizione, secondo l'ordinamento tematico noto fino a oggi, contribuendo così alla loro diffusione e conoscenza.

L. Russo (*Il biennio 146-145 a.C.: uno spartiacque nella storia culturale del mondo mediterraneo?*) sottolinea come il progresso intellettuale segni una brusca interruzione nel brevissimo lasso di tempo, in cui Roma si affermò definitivamente nel Mediterraneo con la distruzione di Corinto e di Cartagine, con l'ascesa al trono di Tolomeo VIII in Egitto e con la scissione della Siria dall'impero seleucide. Gli esponenti delle grandi Scuole (Clitomaco, scolarca dell'Accademia, Critolao del Peripato e Diogene del Portico) non lasciano eredi degni di nota. I nuovi "filosofi" (le virgolette sono dell'autore) trovano accoglienza presso qualche potente romano: Panezio alla corte di Scipione Emiliano, Antioco di Ascalona al seguito di Lucullo, Filodemo di Gadara è ospite di Lucio Calpurnio Pisone. Lo studioso redige un elenco di quanto scomparire nell'arco di qualche secolo: la semantica stoica e il convenzionalismo linguistico, l'uso delle coordinate geografiche introdotte da Ipparco, la conoscenza della Cina, dell'Indocina e dell'Africa subsahariana, l'astronomia eliocentrica e la teoria della attrazione gravitazionale tra sole e pianeti, il calcolo combinatorio, i metodi infinitesimali di Archimede, il gergo tecnico-scientifico, ma soprattutto la capacità di fondare nuovi postulati da cui dedurre teorie alternative da sperimentare. Per evidenti motivi pratici, si salva soltanto la tecnica, sebbene privata delle basi teoriche.

Nell'ultimo contributo (*Cosa c'è di scientifico nella filologia di Eratostene? Contatti contenutistici e metodologici tra scienza e grammatikē nel trattato Sulla commedia antica*) F. Benuzzi prende in esame gli interessi filologici di Eratostene di Cirene, evidenziando con esempi particolareggiati come, a differenza di altri commentatori coevi e/o antecedenti, egli si avvalga di fonti intertestuali sia del commediografo, in questo caso Aristofane, sia di altri autori dello stesso genere letterario e prosatori, precorrendo un aspetto della moderna filologia.

DANILO GHIRA

(Università degli Studi di Genova)

Sergio Audano (a cura di), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella cultura europea. Atti della Diciottesima Giornata di Studi, Sestri Levante, 19 marzo 2022* (Echo, 39), Il Castello, Foggia 2023, pp. 177.

Il volume raccoglie gli Atti della Diciottesima Giornata di Studi promossa dal Centro di Studi sulla Fortuna dell'Antico "Emanuele Narducci" ed è dedicato al compianto latinista foggiano Gianni Cipriani. Nella *Premessa* (pp. 11-12) S. Audano, coordinatore del centro, dopo aver presentato i poliedrici contenuti del volume ringrazia quanti hanno reso possibile

la realizzazione della Giornata, nonostante la difficile situazione sanitaria, e della pubblicazione degli Atti, a iniziare dal Liceo “Marconi-Delpino” di Chiavari.

Dopo aver commemorato la memoria di Gianni Cipriani e averne elogiato gli studi concernenti la fortuna dell’antico, G. Mazzoli nel suo intervento (*Nel ricordo di Gianni Cipriani tra Virgilio e Alfieri*) presenta il volume, edito nel 2021, dal titolo *Alfieri e il volgarizzamento dell’Eneide. Le difficoltà del traduttore e il soccorso di grammatici e rhetores*, di cui G. Cipriani è uno degli autori. Quest’opera è articolata in tre parti: G.M. Masselli si è occupata dell’inquadramento storico-culturale, N. Corlito del confronto Alfieri-Virgilio e G. Cipriani della «mediazione operata appunto tra Virgilio e Alfieri dai commentatori antichi» (p. 15). Masselli sottolinea il giudizio positivo di Alfieri nei confronti delle letterature classiche, per la loro funzione civilizzatrice, e della convinzione della necessità che queste vengano tradotte per coloro che non hanno la capacità di leggerle in lingua originale; una traduzione aderente al testo, né *verbum e verbo* né troppo distante dall’originale, permette l’assimilazione dei contenuti stessi dell’opera tradotta. Le parole dell’Alfieri non risparmiano tuttavia gli autori antichi e perfino Virgilio viene accusato di servilismo nei confronti di Augusto, sebbene lo stile e il verseggiare del poeta mantovano venga elogiato dall’Alfieri, che si dedica al testo dell’*Eneide* con un incessante lavoro, che abbraccia gli anni dal 1790 al 1795. L’Astigiano ha avuto a disposizione una quindicina di edizioni virgiliane, corredate da apparato esegetico, di cui fruisce per una migliore comprensione del testo virgiliano, fatto che porta ad una traduzione più accurata. N. Corlito si dedica invece all’attenzione rivolta da Alfieri ai commentatori antichi, come si può notare dalle postille dello stesso Astigiano presenti nel ms. L16: è proprio grazie alla ricchezza della sua biblioteca che Alfieri può talvolta «scegliere un’accezione di fatto non giustificabile se non alla luce dei commenti che arricchivano le sue preziose edizioni» (p. 20). G. Cipriani, nella terza parte del volume, concentra la sua attenzione sul ruolo giocato nella traduzione alfieriana dai due grammatici tardoantichi Servio e Tiberio Claudio Donato in relazione alla pericope testuale di *Aen.* iv 304-339, in cui Didone accusa Enea per la sua scelta di abbandonare Cartagine: Donato aveva colto i toni tipicamente giuridici delle accuse di Didone, mentre Servio aveva notato che anche la difesa di Enea rispondeva al contesto giuridico. L’attenzione dei due grammatici antichi alla dimensione giuridica del passo è tenuta in grande considerazione da Alfieri, che nella sua traduzione cerca di riprodurre, anche a costo di allontanarsi dal testo latino, l’eloquenza dei due personaggi: viene infatti colta da Cipriani la volontà di Alfieri di introdurre innovazioni patetizzanti nella traduzione, che rendano al meglio l’impianto accusatorio del testo virgiliano.

M. Squillante apre il suo intervento (*Il racconto dei luoghi tra immaginazione e realtà*, pp. 31-54), sottolineando l’importanza della memoria nel *De oratore* di Cicerone; nell’antichità la memoria era strumento necessario, per esempio, per la descrizione di luoghi negli inserti geografici, sebbene a essa siano da aggiungere la sollecitazione emotiva e la suggestione patetica. Strabone sottolinea quanto questa disciplina debba essere adornata con abbellimenti retorici, al fine di evitare la noia del lettore. Non è necessaria la visione autoptica per comporre un’opera geografica, ma è sufficiente, a giudizio di Strabone, la citazione di *auctoritates* valide: cita dunque alcuni scrittori greci come Polibio ed Eforo. Nel mondo latino, tassello fondamentale della letteratura geografica è il *De chorographia* di Pomponio Mela, nel cui proemio l’autore sottolinea che la geografia è una materia così ampia che necessita di una esposizione ordinata e di uno stile caratterizzato dalla *brevitas*; della medesima opinione è anche Plinio il Vecchio. La *brevitas* come antidoto alla noia causata dalla materia geografica è un espediente presente anche nelle opere di Solino e Orosio, mentre inizia ad attenuarsi nell’opera di Boezio, che elenca alcuni fenomeni naturali cercando di individuarne le cause. Oltre alla retorica e alla *brevitas*, un’altra caratteri-

stica del genere è quella del «ricorso al patetico» (p. 38), di cui fa un grande uso Sidonio Apollinare nell'epistola, diretta a Erenio, in cui descrive all'amico il suo viaggio a Roma. L'uso di *auctoritates* poetiche si individuano anche nell'opera di Vibio Sequestre: i toponimi presenti nell'opera, dedicata al figlio, sono quelli desunti dai poeti letti nelle scuole, come Virgilio, Ovidio, Lucano, Silio Italico e altri. La Squillante sottolinea come il ricordo e la citazione letteraria giochino un ruolo importante nella conoscenza geografica e come il legame tra scienza geografica e dimensione letteraria sia mediata proprio dalla memoria e dal ricordo del luogo. Il connubio tra geografia e letteratura continua a esistere anche tra IV e V secolo d.C., quando Prisciano, che tradusse in esametri la *Periegesi* di Dionigi d'Alessandria, scelse proprio il mezzo della poesia (come Dionigi) per rendere meno pesante l'argomento geografico che è, per sua stessa definizione, vasto. M. Squillante passa poi alla sconcertante disamina dello stato in cui versa la geografia nella scuola italiana: al liceo si è ormai fusa con lo studio della storia e questa è una prassi già antica che cerca di trasformare la geografia in materia «fluida» (p. 48).

G. Vogt-Spira divide in cinque parti il suo intervento (*Imitare Cicerone nell'Umanesimo: il paragone delle api*, pp. 55-82). Nel primo capitolo sottolinea che la fortuna del paragone della produzione letteraria a quella delle api è dovuta al fatto che esso descrive bene il concetto dell'*imitatio*, in cui «è il processo di trasformazione di ciò che è stato raccolto e accumulato che è messo al centro dell'attenzione» (pp. 56-57). Già Seneca, in *epist.* 84, 5, chiarisce che l'imitazione delle api da parte del letterato consiste in due fasi: separare le varie letture e poi fonderle insieme con la forza del proprio *ingenium*. Il concetto dell'*imitatio* sarà fondamentale nella cultura umanistica. Nella seconda parte lo studioso concentra la sua attenzione su un caso ferrarese: quello di Giovambattista Giraldi Cinzio, che scrive una lettera al maestro Celio Calcagnini sul concetto dell'*imitatio*. Giraldi Cinzio, sebbene individui in Cicerone un'*auctoritas* nel campo dell'imitazione, si distacca dall'opinione comune: l'immagine dell'ape «rappresenta un'accumulazione schematica di tratti individuali che non risultano in un insieme unitario» (p. 59); questa discussione si inserisce nella cornice più ampia della questione ciceroniana, sviluppatasi in età rinascimentale, quando gli umanisti si interrogano se Cicerone debba essere o meno considerato come unico modello di imitazione di prosa latina. Nella terza sezione Vogt-Spira riflette sul paragone delle api presente in Petrarca: nelle *fam.* 1 8, 2 il poeta sottolinea infatti l'elemento della trasformazione degli elementi da parte delle api, come in Seneca; tuttavia Petrarca pone un forte accento sulla questione dell'*inventio*, perché non basta trasformare in qualcos'altro, bisogna trasformare in meglio. Petrarca mostra nuovamente di aver ben compreso il passo di Seneca quando, nella *fam.* 1 8, indirizzata a Boccaccio, suggerisce che il processo di *aemulatio* non sia qualcosa di naturale, ma qualcosa che appartiene al regno del miracoloso; bisogna usare i concetti altrui, ma celare la fonte, che deve essere riconoscibile solo attraverso un tacito esame intellettuale: ecco il paradosso e l'abilità del poeta «di creare somiglianza attraverso la dissomiglianza» (p. 69). Nel quarto punto della sua trattazione, Vogt-Spira torna a riflettere sulla questione ciceroniana, interrogandosi sulla presenza dell'immagine senecana e petrarchiana dell'imitazione delle api: nel carteggio tra Angelo Poliziano (1454-1494) e Paolo Cortesi (1471-1510) quest'immagine manca, sebbene Poliziano l'avesse usata nel *Discorso su Quintiliano e le Silvae di Stazio*; è invece presente nel carteggio tra Pico della Mirandola (1463-1494) e Pietro Bembo (1470-1547), in cui Pico rende chiara la sua opinione circa la necessità di non usare solo Cicerone come modello, ma, come le api, di trarre da diverse fonti e rielaborarle. Anche Erasmo da Rotterdam si inserisce nella questione col suo *Ciceronianus* e spiega chiaramente che le api producono miele, prendendo diversi elementi dai fiori che rielaborano e trasformano, non rendendo così più riconoscibile l'originale: «la vera

imitazione di Cicerone è dunque celare Cicerone» (p. 76). Nel quinto e ultimo capitolo, lo studioso conclude il suo contributo sottolineando che l'esempio delle api rende ben chiaro che nel fenomeno dell'*imitatio* è essenziale l'*ingenium* personale.

Nel saggio di R. Tosi (*Fonti antiche di espressioni proverbiali moderne*, pp. 83-104) la prima questione è quella relativa alla difficoltà di individuare la natura del proverbio in senso stretto. I proverbi sono spesso comuni a più culture: si parla infatti di poligenesi popolare; tuttavia questo è vero «a livello di *topoi* generali che nascono da osservazioni ed esperienze elementari» (p. 85). Esistono dei proverbi che sono rimasti immutati dall'antichità ai giorni attuali: un esempio paradigmatico è quello del famoso "una mano lava l'altra", che conosce la sua fortuna iniziale nella letteratura greca per passare poi al mondo latino, alla cultura medievale, latina e bizantina, al rinascimento e alle letterature moderne. Esistono dei proverbi che, rispetto all'antichità, hanno invece mutato significato: un esempio è il proverbio che recita *κὺων σπεύδουσα τυφλὰ τίκτει*, che conosce riprese nel mondo latino e medievale, ma che attualmente in italiano esiste con protagonista la gatta, al posto della cagna. Esistono poi dei *topoi* proverbiali antichi con immagini nuove, come il noto proverbio secondo cui anche i muri hanno orecchie: questa accezione nasce nel latino medievale, mentre nel latino di epoca classica si dice che non ci si può fidare neppure dei muri. Tra i proverbi che riemergono è noto quello, già classico, della felicità che la moglie concede al marito per due volte nella vita: il giorno delle nozze e della sua morte. Alcune massime diventano famose grazie alla loro presenza in opere note, come "una rondine non fa primavera", che dall'*Etica Nicomachea* di Aristotele passa alla letteratura medievale in lingua latina. Chiude l'intervento una rassegna di espressioni latine tuttora in uso, come *talis pater talis filius*, oppure *semel in anno licet insanire*, o il famoso *mens sana in corpore sano*, tratto da Giovenale, dove però ha un'accezione differente rispetto a quella comunemente intesa.

E. Romano, nel suo contributo (*Lucrezio a Parigi. Momenti della fortuna del De rerum natura nella Francia moderna e contemporanea*, pp. 105-136), parte dall'analisi del manoscritto Carpentras 954, in cui sono presenti alcuni stralci del poema lucreziano in traduzione: il copista di questo ms. attribuisce questi versi a un «Lucrezio filosofo del 900 a.C.» (p. 105), frutto di un'evidente svista e fraintendimento per 90 a.C., presunto anno della nascita del poeta. Questo errore è uno dei tanti segni della trascuratezza di questo codice e permette di «trarre una prima conclusione sull'ampia circolazione del poema lucreziano» (p. 106): la scelta dei passi antologici permette di individuare una fruizione da parte di un pubblico che vuole leggere Lucrezio in senso meccanicista e antireligioso. La prima edizione a stampa del poema esce in Francia, come ristampa di edizioni italiane, nel 1514, la prima edizione francese esce invece nel 1563, mentre la prima traduzione francese del poema, quella dell'Abbé Michel de Marolles, è pubblicata nel 1650. Fin dalle prime fasi della ricezione del poema in Francia, si può notare la volontà di una lettura parziale del poema: si riteneva infatti preferibile un'antologia lucreziana in cui si prediligessero i passi poetici rispetto a quelli di contenuto didascalico, in modo da evitare anche alcune opinioni lucreziane mal conciliabili col cristianesimo. Questa lettura "antologica" del poema è individuabile già nel movimento cinquecentesco della Pléiade; intorno alla fine del XVI secolo Lucrezio conosce un importante estimatore in Montaigne, il quale nei suoi *Essais* cita il poeta latino 149 volte. L'interesse per il "Lucrezio antireligioso" (p. 114) è individuabile nella cultura dell'Illuminismo: ne sono esempio le moltissime citazioni da parte di Voltaire nelle proprie missive. Nonostante l'abbondanza di citazioni lucreziane nell'opera di Voltaire, risulta comunque difficile trarre conclusioni certe circa l'opinione del filosofo sul poeta latino: «anche se [...] Voltaire rifiuta il naturalismo antifinalistico e l'ateismo del poeta latino, nella lotta contro le superstizioni e le paure sull'oltretomba l'eco di Lucrezio non subirà mai incrinature» (p. 117). Un decreto

del 1866 stabiliva come obbligatoria la lettura di alcuni passi lucreziani durante l'ultimo anno di liceo: questo atto diede vita a una serie di nuove antologie lucreziane, come quella di François-León Crouslé e Jules Helleux, che forniscono spesso una lettura attualizzante del poema lucreziano. La Romano si concentra poi sull'interpretazione del concetto di *clinamen* all'interno della cultura francese, concetto che a partire dal Cinquecento è stato letto in chiave anti-deista. Nel filone etico si muove la lettura di Gilles Deleuze, mentre a quello della fisica sociale va ascritta l'interpretazione di Louis Althusser, il quale «cerca di non pensare alla storia come guidata da una teleologia [...], il *clinamen* diventa metafora di un approccio a un universo sociale e storico da cui è stato tolto ogni rinvio a un destino dato» (pp. 131-132).

L'ultimo intervento (*Essere oratori* o "parlare alla pancia"? *Elementi di oratoria e retorica antica nel discorso politico contemporaneo: il caso di Mario Draghi*, pp. 137-177) è di A. Balbo. Dopo aver constatato l'attuale fortuna degli autori di orazioni antichi, lo studioso rileva che «nell'oratoria contemporanea la varietà di chi parla è molto maggiore rispetto all'antichità [...] e risulta diverso anche il pubblico» (p. 142). Bisogna inoltre tenere in considerazione anche le mutate modalità dei mezzi di comunicazione; anche l'*actio* ha assunto un ruolo molto più incisivo rispetto al passato e oggi essa è determinante per la buona riuscita di un discorso in pubblico. Nonostante queste differenze, l'oratoria antica influenza notevolmente quella attuale sia nella struttura del discorso sia nelle modalità espressive: continuano a esistere i principi aristotelici di *ethos*, *pathos* e *logos* e la loro incidenza in un discorso permette di individuare tre tipologie di oratoria: un'oratoria tecnica, una politica e una istintiva. L'autore si concentra poi sul discorso tenuto da Mario Draghi al momento del suo insediamento. Nel proemio del suo discorso, durato una decina di minuti, Draghi si è appellato alla comunità, all'unità del paese e delle forze politiche, con «indici di complessità medio alti, per cui è lecito dubitare che molte fasce di ascoltatori abbiano capito l'intervento» (p. 148); l'*actio* è stata molto limitata. Il corpo del discorso è ricco di dati e di numeri, ma presenta un'alta difficoltà di comprensione; secondo i canoni dell'oratoria antica troveremmo presenti i concetti di *iustum*, *legitimum*, *utile*, *honestum*, *iucundum*, *facile*, *possibile* e *necessarium*. L'ultima parte del discorso, l'*epilogus*, è molto breve e innovativa perché funge da appello. Tramite l'esame del discorso di Draghi, l'autore mostra quali elementi dell'oratoria classica siano ancora vivi in quella contemporanea: questa modalità può rappresentare una valida alternativa all'oratoria che parla invece "alla pancia". Segue un'appendice in cui viene riportato l'intero discorso, articolato in *exordium*, *tractatio* ed *epilogus*.

Questa raccolta di saggi dimostra quanto sia necessario, oggi, dedicarsi con sempre maggior impegno allo studio e alla ricerca nell'ambito della persistenza e della fortuna dei testi classici.

DAVIDE VAGO
(Università degli Studi di Genova)

Carmelo Salemme, *Contributi lucreziani* (Biblioteca della tradizione classica, 22), Cacucci Editore, Bari 2020, pp. 150.

Il volume si apre con la *Premessa*, dove si avverte il lettore che sono raccolti alcuni contributi lucreziani, di cui si forniscono i riferimenti bibliografici.

Il primo, *Animali in guerra*, propone il testo di Lucr. v 1308-1349 con traduzione e commento, in cui sono evidenziate le questioni testuali che ne complicano la comprensione.

Dopo aver passato in rassegna le interpretazioni della critica antecedente, l'autore formula una sua ipotesi di esegesi basata su Epic. *phys.* xxxiv 25, 21-34 Arr.² e, più in generale, sulla dottrina epicurea.

Nel secondo saggio, *Lucrezio, il tempo, la morte*, lo studioso analizza Lucr. III 1073-1075 sia dal punto di vista filologico, discutendo l'emendamento di D. Lambino (Titi Lucreti Cari *De rerum natura libri VI*, a Dionysio Lambino emendati ... , Paris 1570³) *manenda* in luogo di *manendo* e la differente punteggiatura proposta dagli editori, sia dal punto di vista contenutistico, concludendo che i versi sono spurii e probabilmente riconducibili a un ambiente monastico.

Il contributo, *Un passo tormentato del IV libro*, è articolato in due parti: nella prima Salemme propone di leggere in Lucr. IV 79 (*scenai speciem †patrum matrumque deorum†*) *scaenai speciem pulcram frontemque decoram*, richiamando Verg. *georg.* III 24-25 e Vitr. V 6, 8 e spiegando che in origine *pulcram* si sarebbe corrotto in *patrum*, da cui *frontemque* in *matrumque* per influsso di *patres* e successivamente *decoram* in *deorum*. Nella seconda parte è proposta una diversa lettura di Lucr. IV 75-83: letteralmente la descrizione del teatro non fornisce un senso accettabile, mentre metaforicamente conferisce «una nuova dimensione del reale» (p. 58), nella quale i colori che mutano per effetto della luce portano a considerare e scoprire l'instabilità di tutte le forme.

Argomento di *La conclusione dell'opera* è la sezione finale del VI libro del *De rerum natura*, che descrive la pestilenza ad Atene: lo studioso è certo che sia la conclusione dell'intera opera. Essa è particolare poiché non contiene alcun insegnamento filosofico né può essere ricondotta al pensiero epicureo; inoltre appare strano che Lucrezio inserisca un'immagine di morte in quella posizione. La sua collocazione si spiega se viene messa in relazione con l'*incipit* del poema ed esaminata sotto l'aspetto linguistico. Tale narrazione non è una semplice traduzione della corrispondente greca di Tucidide, ma con ogni probabilità il poeta nel *vertere* tenne presente e riecheggiò tutta la produzione letteraria latina precedente, come rivelerebbe Lucr. VI 1269-1270. L'inno a Venere, anche in quanto madre dei Romani, mirava a ottenere il consenso della componente più conservatrice del pubblico, che probabilmente era ostile, o quantomeno dubbiosa, poiché nel contenuto si esponeva un sistema filosofico in contrasto con i valori aviti, mentre il racconto della peste poteva essere apprezzato da quella più colta.

Il saggio, *La mortalità del mondo*, è incentrato su Lucr. V 235-415, nei quali è dimostrato che il mondo ha principio e fine. L'uso insistito di metafore ha lo scopo di attrarre il lettore e fare in modo che segua i precetti epicurei; spesso si tratta di reminescenze della letteratura arcaica inserite in un diverso contesto, per cui si crea una sorta di «tensione reciproca» (p. 95) tra questo e quelle figure che assumono nuovi significati. Pertanto tutto il passo ha un doppio livello di interpretazione e nella rappresentazione del cosmo i singoli elementi hanno un duplice valore.

In *Un enigma lucreziano* è discusso Lucr. VI 550, *nec minus †exultantes dupuis cumque vim†*, che risulta gravemente corrotto nella versione trädita dai codici OQ. L'autore, esposti gli emendamenti degli editori, conclude che dopo il v. 550 dovrebbe esservi una lacuna, seguendo quanto già implicitamente aveva ipotizzato K. Müller (T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, Conradus Müller recensuit et adnotavit, Zürich 1975) che inseriva un verso creato *ex novo*, e, accogliendo la correzione di K. Lachmann (T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, Carolus Lachmannus recensuit et emendavit, Berlin 1853²) *viai* in luogo di *vim*, propone di pubblicare il testo nella seguente forma: *nec minus exultant †esdupuis† cumque viai /*/ferratos utrimque rotarum succutit orbis*.

L'ultimo articolo, *Dal caso alla necessità*, prende in esame Lucr. II 1067-1076, secondo passo a supporto della dimostrazione dell'esistenza di una pluralità di mondi. Il *debent* del

v. 1069 è sicuramente la parola più problematica; in apparenza il verbo richiama l'ἀνάγκη di Democrito, poiché Lucrezio afferma che, quando non ci sono impedimenti, *geri debent nimirum et confieri res*. Salemme, basandosi sulla filosofia epicurea, afferma che la necessità per la quale si creano le cose non è trascendente né intrinseca, ma queste si formano per il *clinamen*: gli atomi per il loro stesso peso cadono verso il basso e in modo casuale deviano, scontrandosi, e danno origine a esse. Il *debent* allora indica «un dato di fatto, con esclusione di ogni determinismo» (p. 121). Concludono il volume i *Riferimenti bibliografici* e l'*Indice degli studiosi citati*.

ANDREA OTTONELLO
(Università degli Studi di Genova)

Carmelo Salemme, **Lucrezio e il problema della conoscenza**. De rerum natura 4,54-882 (Biblioteca della tradizione classica), Cacucci Editore, Bari 2021, pp. 182.

Dopo i due volumi pubblicati con la casa editrice Loffredo Editore, *Lucrezio e la formazione del mondo*. De rerum natura 5,416-508 (Napoli 2010) e *Infinito lucreziano*. De rerum natura 1,951-1117 (Napoli 2011), C. Salemme continua lo studio del poema lucreziano, affrontando il tema della gnoseologia. Gran parte del saggio è occupata dalla traduzione dei versi 54-882 del IV libro, con il testo latino, a fronte, frutto di un accurato lavoro critico; segue un ampio commento *ad versum*, aggiornato agli studi più recenti. Particolarmente interessante è l'introduzione generale, in cui viene analizzato il problema della conoscenza nella filosofia epicurea distinguendo il pensiero originario di Epicuro, la ricezione di Lucrezio e le successive rielaborazioni teoriche, talora non prive di imprecisioni e/o di contraddizioni, riassunte sinteticamente dallo studioso allo scopo di inquadrare la tematica.

Salemme spiega come Epicuro affermi quale primo, e sempre vero, criterio di conoscenza, la sensazione (αἴσθησις), intesa come semplice ricezione di effluvi emessi dagli oggetti, i cosiddetti *simulacra* (εἰδῶλα), ovvero atomi che penetrano negli organi di senso ricreando le proprietà originali. Secondo criterio è la anticipazione (πρόληψις), ovvero la capacità di presagire le sensazioni in base alla memoria di esperienze simili, anch'esso di per sé sempre vero. Infine, il terzo criterio, fondamentale per l'etica, è determinato dai sentimenti del dolore e del piacere (πάθη τῆς λύπης καὶ ἡδονῆς), anch'esso veritiero come i precedenti. L'errore, in cui tutti possono incorrere, compare allorché il pensiero elabora un giudizio su quanto viene percepito, che in sé è incontrovertibile.

Tuttavia, già la prima percezione può essere ingannevole: per es. da lontano una torre sembra rotonda, mentre da vicino si vede che è quadrata. Per questo comportamento “fuorviante” degli effluvi non c'è spiegazione nei testi superstiti di Epicuro, ma la si trova in una annotazione riportata da Sesto Empirico: la sensazione suscitata è sempre vera, perché è fedele all'immagine in quell'istante, ma soltanto in un secondo tempo sarà riconosciuta come definitivamente vera: nel momento in cui si vede la torre rotonda, l'impressione è vera; nel momento in cui si vede la torre quadrata, l'impressione è vera, ma anche corrispondente alla realtà. Lo studioso fa notare che questo è il punto di vista di Lucrezio, quando ai vv. 353ss. attribuisce al mezzo in cui si muovono gli effluvi la causa della loro distorsione: *i simulacra si alterano, passando dall'oggetto reale al soggetto senziente (aera per multum quia dum simulacra feruntur / cogit hebescere eum crebris offensibus aera)*. Riguardo al problema di come sia possibile riconoscere la correttezza dei *simulacra*, poiché soltanto essi sono

percepiti e mai l'oggetto da cui scaturiscono, la soluzione proposta dagli Epicurei consiste nella anticipazione (πρόληψις) che agisce come nozione universale innata (καθολική νόησις έναποκειμένη): il ripetersi di sensazioni uguali evidenziate dalla mente (ἐπιβολὴ τῆς διανοίας) produce in essa una specie di riflesso condizionato (τύπος), grazie al quale, attraverso una catalogazione di quanto viene percepito, il ragionamento (λογισμός) successivo evita di ricominciare nuovamente. Si formula, quindi, una sorta di giudizio provvisorio (ὑπόληψις): quello che si vede (o si sente o altro) è sempre vero, a patto però di distinguere quanto è ancora in attesa di verifica (τὸ προσμένον) e quanto si presenterà evidente alla sensazione (τὸ παρὸν κατὰ τὴν αἴσθησιν), dopo essere stato accertato con esito favorevole o non sfavorevole (ἐπιμαρτύρησις ἢ οὐκ ἀντιμαρτύρησις). L'evidenza (ἐνάργεια) confermerà l'esatta valutazione dell'oggetto rappresentato.

Per spiegare e comprendere questa complessa struttura logica, C. Salemmè mette in guardia dal vedere nella gnoseologia epicurea una corrispondenza con l'anamnesi platonica o con l'immaginazione aristotelica, che per lo Stagirita è già un'elaborazione mentale, come inopportuni risultano i richiami a Locke per la componente empiristica della conoscenza o a Kant per quella aprioristica: per es. la conoscenza degli dèi, i cui *simulacra* sono così particolari da giungere alla mente senza passare dall'esperienza sensibile, sembra essere per così dire una "nozione innata". Lo studioso lascia intendere che resta inspiegato in quale passaggio si insinui l'errore: una volta ammesso che tutto è composto da atomi, tutto è vero e sempre vero nel suo articolarsi in una catena di causa-effetto, di tipo meccanico e quindi inalterabile. Questa incongruenza logica è evidente nei vv. 384ss. in cui il poeta esclude che gli occhi possano sbagliare (*nec tamen hic oculos falli concedimus hilum*), ma anche che siano in grado di cogliere il vero (*hoc animi denu ratio discernere debet / nec possunt oculi naturam noscere rerum*): la conoscenza della natura spetta a una funzione superiore, la quale però si basa sulle sole sensazioni, che talora generano una serie di illusioni, dalla cui constatazione emerge l'importanza di una analisi razionale.

DANILO GHIRA
(Università degli Studi di Genova)

Serena Cannavale - Lorenzo Miletto - Mario Regali (edd.), *I luoghi delle Muse. La funzione dello spazio nella fondazione e nel rinnovamento dei generi letterari greci* (Diotima. Studies in Greek Philology, 5), Academia Verlag, Baden-Baden 2021, pp. 224.

Come ricordano i curatori nell'*Introduzione*, nel 1967 M. Foucault introduceva nella critica letteraria il concetto innovativo di *spatial turn*, secondo il quale gli spazi costituiscono un mezzo di rappresentazione della poetica. Con l'applicazione della filosofia analitica del linguaggio di Wittgenstein, infatti, l'attenzione passava dalle categorie temporali alle relazioni spaziali come valore ideologico. Nell'ottica di questo nuovo paradigma ermeneutico, il volume raccoglie una serie di contributi presentati nella giornata di studi tenutasi a Napoli il 28 novembre 2019, che hanno avuto come tema la rappresentazione visiva del manifesto poetico. I primi due saggi sono gli unici del volume che trattano la collocazione delle Muse nello spazio.

Nel primo intervento A. Capra (*La campagna greca e il codice delle Muse. Iniziazioni poetiche e generi letterari*), oltre gli indiscussi profondi legami con il Vicino Oriente, sottolinea l'originalità – tutta greca – delle Muse quali depositarie di un sapere antico e

luminoso. Infatti, in un ambiente appartato e solitario, aspetto che sarà presente nell'intera letteratura greca da Esiodo (*theog.* 22-35) ad Archiloco (*fr.* 1 West), da Platone (il mito delle cicale nel *Fedro*) a Teocrito (*Idillio* VII) e Callimaco (*Aitia*), da Longo Sofista (proemio di *Dafni e Cloe*) a Posidippo (*Elegia della vecchiaia*), fino al *Romanzo di Esopo*, le Muse appaiono al poeta per rivelargli il proprio sapere, conferendogli così uno *status* semidivino. Per lo studioso sono emblematici i doni concessi: lo scettro dei rapsodi per l'epica, la lira per l'elegia, la dialettica per il dialogo filosofico, la libertà di parola per la favola, la scrittura raffinata per il romanzo, che contribuiscono ad attuare la progressiva trasformazione del canto individuale in prosa civile.

D. De Sanctis (*Locus amoenus e verità poetica in Esiodo e Archiloco*) mette in evidenza come il poeta riceva il dono della poesia sempre in una natura isolata, incontaminata ma ben ordinata, che gli procura uno stato di benessere e contribuisce, per così dire, a delimitare uno spazio metaforico dal divino all'umano. Lo studioso rileva come questo schema muti nel tempo: in Omero il *locus amoenus* rimanda a una condizione di solitudine del poeta (e infatti le Muse dimorano negli alti palazzi dell'Olimpo, al fine di evidenziare la distanza dall'umano), in Esiodo le Muse scendono dall'Elicon a per investirlo di un nuovo *status* di eroe e in Archiloco, pur rimanendo la dimensione rurale dell'investitura poetica, la fruizione viene spostata in ambito urbano fino a farne un elemento determinante per la comunità.

E. Cucinotta (*Il prato degli Iniziati: la poetica della commedia nelle Rane di Aristofane*) sottolinea la critica feroce alla poesia tragica in questa commedia. Dalle accuse rivolte a Eschilo ed Euripide, di volta in volta, di eccessiva verbosità, di incapacità di presentare una seria proposta politica, di vacuità dello stile Aristofane deduce il fallimento della missione civile dei due poeti tragici. La palma della vittoria poetica è di fatto attribuita al Coro degli Iniziati, che con numerosi richiami ai Misteri Eleusini, a Dioniso e all'Orfismo, in una sorta di sincretismo rituale, rivendica l'ispirazione divina dell'arte comica, sapiente intreccio di *σπουδαῖον* e *γέλοϊον*. Ciò avviene in una ambientazione di chiara derivazione letteraria, adattata a un luogo ultraterreno, ma non per questo differente, nella sostanza, dal modello esiodeo di *locus amoenus*.

S. Cannavale (*Paesaggi oltremondani nell'epigramma sepolcrale ellenistico*) passa in rassegna alcune immagini dell'Ade, che si ripetono costanti nel tempo e nei generi letterari, presenti anche nell'epigramma sepolcrale, poche e sintetiche in epoca arcaica, frequenti e dettagliate in epoca ellenistica e poi romana. Innanzitutto si trova una visione ctonia dell'Oltretomba, dimora di Persefone, a cui si accede attraversando l'Acheronte o gli altri fiumi infernali (Stige, Periflegeton, Cocito): l'elemento liquido, in un ambiente buio, segna il confine con i Morti, da cui consegue la metafora dell'approdo definitivo al porto eterno. La studiosa, in questo contesto, fa notare che la figura di Caronte è attestata con certezza solo dal IV sec. a.C. Una seconda dimensione infernale escatologica, successiva alla precedente, e in un certo senso complementare, viene poi messa in risalto: per esempio l'ascensione all'etere o all'Olimpo, l'approdo all'Isola dei Beati, premi questi che però non annullano un persistente scetticismo sulla concreta possibilità di una vita ultramondana.

Secondo M. Regali (*Dalle cicale sull'Ilisso alla γραφή nel bosco delle Ninfe: la funzione del luogo per la poetica tra il Fedro di Platone e il Dafni e Cloe di Longo Sofista*), Platone e Longo Sofista, alle prese con la simile necessità di invalidare letterariamente i loro nuovi generi, cioè il dialogo filosofico e il romanzo, adottano la medesima strategia: una forte caratterizzazione del luogo dove ha inizio la loro nuova attività. In un spazio ameno Socrate eleva al ruolo di co-protagonista il suo interlocutore per realizzare l'originale progetto di ricerca autonoma della conoscenza attraverso il dialogo filosofico: le cicale ne riportano la correttezza alle Muse che, non più dispensatrici di Verità, ne testimoniano piuttosto la

ricerca attiva. Longo Sofista, imitando il celeberrimo passo del *Fedro*, si trova anche lui in un bosco sacro alle Ninfe, dove si imbatte in un bellissimo dipinto che racconta una meravigliosa storia d'amore, in cui il nuovo (per questo genere) elemento pastorale si fonde con la tipica tranquillità bucolica.

C.C. de Jonge (*Rewriting Rivers in Ancient Literary Criticism*) analizza come alcuni retori ellenistici valutino la descrizione dei fiumi di celebri storici dell'età classica. Per Demetrio Falereo, autore del trattato *Sullo stile*, la descrizione dell'Acheloo, il più lungo fiume greco, fatta da Tucideide (Thuc. II 102, 2-4) è magnifica per il suo incalzare il lettore con partecipi in successione che tolgono ogni possibile pausa. La rappresentazione del Teleboa in Senofonte (*an. IV 4, 3*) come un bel fiume, anche se il suo corso è breve (in realtà, come fa notare lo studioso, con i suoi 450 km è lungo il doppio dell'Acheloo) risulta essere elegante e scorrevole. Dionigi d'Alicarnasso, nel trattato *Sulla composizione*, a proposito del fiume Halys descritto da Erodoto (*hist. I 6*), loda la precisione geografica dello storico; sullo stesso passo erodoteo riflette anche Ermogene di Tarso, nel *Sui tipi di stile*, che evidenzia la chiarezza sintattica dello storico, mentre ne rileva la mancanza nella descrizione del Tevere fatta da Dionigi d'Alicarnasso nelle *Antichità romane*. Tutti questi commenti, secondo de Jonge, testimoniano come i fiumi, che si prestano a farsi simbolo di uno stile (il riferimento è a Callimaco [*hymn. 2, 105-113*], che contrappone il grande, ma fangoso, fiume assiro al ruscello di acqua pura), siano divenuti un tema descrittivo importante nella formazione retorica in età ellenistica.

Infine, per L. Miletta (*Oltre le Muse. Lo spazio nella retorica rinnovata di Elio Aristide*) il rapporto esclusivo di Elio Aristide, retore del III sec. d.C., con il dio Asclepio nasconde una sorta di monoteismo, come si evince soprattutto dai sei *Discorsi sacri*. In queste orazioni il dio appare più volte al retore in sogno, una sospensione temporale analoga a quella della *Teogonia* di Esiodo o delle *Taliesie* di Teocrito o anche del *Fedro* di Platone, in cui lo scrittore riceve l'investitura poetica. Sempre nel sogno, Elio Aristide arriva a immaginare se stesso consacrato nel tempio di Zeus in Misia come il migliore retore di tutti i tempi e a vedersi poi tumulato nel giardino di Asclepio, a fianco di Alessandro Magno, il migliore condottiero. In questa visione, secondo lo studioso, si inserisce il rapporto del retore con Platone: il platonismo, fonte di ispirazione per parlare del divino, va a integrare lo stile di Demostene, da lui privilegiato. Da ultimo, Miletta coglie nella descrizione del pozzo sacro nel tempio di Asclepio a Pergamo un riferimento al *Fedro*: un grande albero (come nel dialogo platonico) ombreggia la sorgente che scaturisce direttamente dal vicino luogo di culto, a testimonianza del legame di Elio Aristide con il dio.

DANILO GHIRA
(Università degli Studi di Genova)

Peter Agócs - Lucia Prauscello (eds.), **Simonides lyricus. Essays on the "other" classical choral lyric poet** (Proceedings of the Cambridge Philological Society Supplementary Volume, 42), The Cambridge Philological Society, Cambridge 2020, pp. xi, 285.

Come spiegano i curatori nell'*Introduzione* (Simonides Lyricus: *A Proem*), nel volume sono ripresi e approfonditi temi trattati nel convegno tenutosi a Cambridge nel 2011, alla luce degli studi apparsi negli ultimi anni, in particolare dell'edizione dei frammenti lirici di O. Poltera (Simonides Lyricus, *Testimonia und Fragmente. Einleitung, kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, Basel 2008), della pubblicazione delle elegie e degli epi-

grammi di D. Sider (*Simonides. Epigrams and Elegies*. Edited with Introduction, Translation, and Commentary Oxford-New York 2020) e del saggio di R. Rawles (*Simonides the Poet: Intertextuality and Reception*, Cambridge 2018), che si sofferma anche sulla tradizione di Simonide. Il volume, che si articola in tre sezioni: I *Simonides's Songs: Transmission and Authorship*; II *Genres and Contexts of Performance, Patronage and Reception*; III *Simonides σοφός: The Early Reception and the Creation of a Poet-Philosopher?*, sono esaminate problematiche già note e ne sono proposte nuove riguardanti la critica testuale e l'attribuzione di frammenti, spesso di difficile comprensione, il ruolo di Simonide nella storia letteraria e culturale greca e la ricezione della sua poesia.

Contribuiscono alla prima sezione:

- G. Ucciardello (*More Simonides among the fragmenta lyrica adespota? A Survey of the Fragments and a Case Study: P. Strass. inv. 1406-9*), ripercorre le tappe della incerta attribuzione di questo papiro, edito la prima volta nel 1937 da Snell che riconosce come autore dei versi Simonide. Nel 1939 Körte ipotizza che possano attribuirsi a Pindaro e nel 1960 Gentili a Bacchilide, finché nel 1993 Campbell li colloca tra i *fragmenta adespota*. In mancanza di dati sicuri, considerando la difficoltà di confronto con altri componimenti riconducibili con certezza a Simonide, lo studioso ritiene di poter concludere che questi versi non siano opera del poeta.

- G. D'Alessio (*Dancing with the Dogs. Mimetic Dance and Hyporcheme [on Pindar fr. *107M = Simonides 255 Poltera]*) prende in esame un passo di Plutarco (*quaest. conv.* IX 15, 2), in cui lo scrittore sottolinea come poesia e danza abbiano molto in comune (la danza è poesia muta e la poesia è danza parlante), soprattutto in quella sorta di canto chiamato iporchema, in cui il poeta più famoso in questo genere letterario, il cui nome non viene citato, superando persino se stesso, dimostra con i suoi versi che queste due arti hanno bisogno l'una dell'altra. Lo studioso esclude la paternità sia di Simonide sia di Pindaro, che non viene mai elogiato per questa forma di canto corale, e di Senodamo, musico greco di non particolare rinomanza. Egli avanza invece l'ipotesi che l'autore possa identificarsi con il drammaturgo ateniese Pratina, considerato maestro indiscusso in questo ambito: infatti, questo testo, come nei suoi componimenti accompagnati da musica e da danza, richiama la σίκινυς, una danza di caccia.

La seconda sezione raccoglie i seguenti saggi:

- O. Poltera (*Simonides: A Kind of Janus? Biographical and Poetical Reality*) definisce Simonide "bifronte" non soltanto per aver celebrato il mondo aristocratico e aver cantato, contemporaneamente, le vittorie democratiche nelle Guerre Persiane, ma anche per essere stato un poeta innovativo, pur attingendo dal passato. A lui si devono la trasposizione semantica di termini omerici (per es. πανδαμάτωρ, termine il cui significato è trasposto dal *sonno* al *tempo*), l'audace costruzione di alcune frasi (per es. la sequenza di nominativi nel celeberrimo inno per i caduti alle Termopili, fr. 531 *PMG* = 261 Poltera), la creazione di neologismi (come δαμασίχθων o πολυζήλωτος), l'uso di nuove metafore (quella dell'apepoeta come artefice di miele-poesia diventerà un *topos* nella letteratura successiva) e infine la distanza, non solo temporale, dai suoi predecessori Omero, Stesicoro, Esiodo e Pittaco, caratteristiche per le quali è considerato attuale da Aristofane.

- D. Sider (*Simonides lyricus elegiacus epigrammaticus*) sottolinea come la definizione λυρική ποίησις ricorra per la prima volta in Dionisio Trace (cfr. *schol. Theodosii* in *Dion. Thr. ars gramm.* 2 [58, 29 - 60, 1 Goettling]), mentre il giudizio di μελικός sia riferito a Pindaro nello Ps.-Plutarco (*mus.* 5, 1133b), e come il termine ἐπιγραμματικός designi semplicemente chi si dedica a questa attività. Secondo lo studioso non ci sarebbe stato interesse da parte degli antichi nell'ordinare i poeti secondo i generi letterari, pur ben noti (qui egli rimanda all'elenco nello *Ione* (Plat. *Ion* 534a-d): διθύραμβος, ἐγκώμιον, ὑπόρχημα, ἔπος,

ἴαμβος e poi ἐλεγία). Per es. alcuni distici di Simonide, estrapolati dalla composizione originaria, sono stati tramandati separatamente finendo per essere catalogati come epigrammi; di altri si discute da sempre la loro classificazione: ciò consente, secondo Sider, di considerare Simonide un poeta completo, autore di liriche, di elegie e di epigrammi.

- C. Carey (*Maestius lacrimis Simonideis. The threnoi of Simonides*) analizza la funzione commemorativa del θρήνος, cioè quella di celebrare pubblicamente un personaggio importante e ne sottolinea le caratteristiche peculiari: per il tempo trascorso tra l'affidamento dell'incarico al poeta e la sua composizione, il carme perde inevitabilmente immediatezza emozionale e si presenta piuttosto come una riflessione sulla vita del defunto. Ricco di immagini e di richiami al mito, presenta considerazioni sulla *condicio humana*, espresse con un linguaggio semplice e chiaro. Simonide, con i suoi componimenti, di cui restano pochi frammenti e, per giunta, molto lacunosi, testimonia come questo canto funebre rappresenti il passaggio dai primi "lamenti" nell'*Iliade* e nell'*Odissea* all'ἐπιτάφιος λόγος della prosa storica successiva.

- I. Rutherford (*Simonides, Anius and Athens: PMG 537 = 301 Poltera [Kateukhai]*) studia lo stretto rapporto di Simonide con Delo, presente però anche in altre composizioni, riportato nello scolio a *Od.* vi 614, in cui si narra che, per approvvigionamenti in vista della spedizione contro Troia, Menelao e Odisseo con tutta la flotta greca si recarono da Anio, signore di Delo, discendente di Dioniso e di Apollo. Al di là della difficoltà di individuare il vero destinatario della preghiera (uno degli dei oppure il sovrano, considerato una divinità già in epoca classica) il componimento è una ripresa moderna del mito in un'ottica propagandistica: Atene, che esercitava il dominio sull'isola, voleva presentarsi come una città di una nuova Grecia vittoriosa in una nuova guerra troiana, secondo quanto attesterebbe la probabile datazione a ridosso delle Guerre Persiane.

- K. Morgan (*Kings and Generals: Simonides and the Diplomacy of Victory*) fa notare come Simonide instauri un rapporto con gli eroi delle Guerre Persiane simile a quello tra poeta e vincitore negli epinici, reso più difficile dall'intento di salvaguardare un pannelismo, in realtà, fortemente minato da costanti dissidi interni: *polis* contro *polis* ma anche fazioni contrapposte all'interno della stessa *polis*. Costituiscono un esempio l'epitaffio per i caduti alle Termopili, in cui Leonida, pur nella sua posizione di indubbio spicco, non oscura gli altri soldati, in un sapiente equilibrio tra protagonista e comprimari; il carme per Salamina, parafrasato da Plutarco in *Them.* 15, 4, dove al valore dei marinai viene accostata la saggezza di Temistocle; e inoltre l'elegia di Platea (*fr.* 10-18 W.²), in cui Simonide, come Omero, invoca le Muse perché rendano immortali i caduti in battaglia.

La terza sezione propone i seguenti studi:

- A. Ford (*The Wisdom of Simonides: σοφός και θεῖος ἀνὴρ*) sottolinea che né a Pindaro né ad Archiloco fu mai tributato il lusinghiero riconoscimento di *σοφός και θεῖος ἀνὴρ*, come a Simonide, che componeva versi con un'innata apertura mentale, coltivando un certo relativismo filosofico, attingendo sempre però all'antica saggezza. Protagora, nell'omonimo dialogo platonico, lo ritrae come precursore del movimento sofista per il suo *savoir vivre*, aspetto che -evidenzia lo studioso- corrisponderà al Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας nell'epitaffio di Pericle di Tucidide (II 40, 1). Socrate, nello stesso dialogo, cita per esteso l'*Ode a Scopas* (Plat. *Prot.* 339a-346d); Strepsiade, nelle *Nuvole* di Aristofane (*nu.* 1353 ss.) lo annovera tra i poeti simposiaci più brillanti. Tutti, a diverso titolo, ammiravano in Simonide l'essere δεινὸς λέγειν, qualità che lo rendeva ben accetto sia democratici sia agli aristocratici.

- R. Hunter (*'Clever about Verses?' Plato and the 'Scopas Ode' [PMG 542=260 Poltera]*), dopo aver ricordato che il collegamento dell'ode a Scopas, tiranno tessalo presso il

quale soggiornò Simonide tra il 509 e il 500 a.C., traddita da Platone nel *Protagora*, ha origini antiche, rileva come l'argomento trattato, cioè la possibilità che l'uomo ἐσθλός diventi κακός, abbia una valenza più sociale che teoretica. Questo aspetto, secondo lo studioso, emerge anche dalla corrispondenza tra la ἀμύχανος συμφορά della poesia e la πενή madre di ἀμυχανίη in Teognide (Thgn. 1 384-385 = *PLG* II, p. 152 Bergk): ne è ulteriore conferma il passo della *Istmica* 2 di Pindaro (v.11 χρήματα χρήματ' ἀνὴρ' ὃς φᾶ κτεάνων θ' ἄμα λειφθεῖς καὶ φίλων) che lo scolio associa a Simonide e al fr. 360 V. di Alceo, avversario politico dello stesso Pittaco contro cui Simonide prende sempre posizione.

- L. Athanassaki (*Simonides in Athens. Memories of Choral Agonistic Excellence in Plato's Protagoras, Xenophon's Hieron and the Simonidean Epigrams xxvii and xxviii FGE*) tratta un aspetto poco noto della vita di Simonide, cioè le sue numerose vittorie nelle competizioni corali: gli epigrammi analizzati ricordano ben 57 vittorie, mentre Aristofane negli *Uccelli* e nelle *Vespe* parla di altre vittorie, che testimoniano un successo continuo, dalla gioventù fino alla vecchiaia avanzata, come tramanda il neoplatonico Siriano. Nello *Ierone* di Senofonte il poeta viene presentato come l'interlocutore del tiranno, per la capacità di proporre la competizione corale, in cui coreghi e giudici si occupano dell'allestimento e della valutazione, come modello di governo, sollevando il sovrano da un coinvolgimento diretto: in questo modo, si innalza sia il livello artistico sia la reputazione del principe nell'intero mondo greco. Analogamente nel *Protagora* Platone, senza soffermarsi sulle vittorie negli agoni poetici, ma sottolineando il messaggio etico, vede in Simonide un maestro.

DANILO GHIRA
(Università degli Studi di Genova)

