

## NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

G. Mastromarco, *Commedie di Aristofane*, vol. 1, UTET (Classici Greci) Torino 1983, 660 p., L. 52.000

Ecco una terza traduzione italiana di tutto Aristofane nel giro di trent'anni, dopo quelle di R. Cantarella e di B. Marzullo. E c'è sempre quella famosa di E. Romagnoli, fatta un'ottantina d'anni fa e ristampata più volte. Non c'è da meravigliarsi: Aristofane ha sempre esercitato un grande fascino, specialmente nella terra dei fescennini e delle atellane, anche se certe lungaggini, per la voglia di moltiplicare il riso all'infinito, non possono essere gustate da palati più fini e più educati. Ma forse c'è un'altra ragione del successo: la critica politica di quelle commedie è uno sfogo nell'attuale democrazia italiana, difettosa e disgustante. Il confronto può aiutare a capire la posizione politica di Aristofane, giudicato da non pochi di idee oligarchiche. Ma, come oggi i più criticano le colpe della 'partitocrazia' non per nostalgia di regimi autoritari, ma perché sono persone sinceramente democratiche e non condividono la condotta di partiti che pensano solo a conquistare voti in qualsiasi modo senza rispettare il bene generale, così Aristofane satirizza la democrazia radicale di Cleone e compagni, quella degli arrivisti e degli incompetenti, dei corrotti e corruttori, dei ladri e sicofanti, che non lasciano spazio agli onesti e ai generosi, che pensano prima di ogni cosa al bene di tutti, non per sostituire alla democrazia l'oligarchia, ma per restaurare la vera democrazia. I Cavalieri sono molto istruttivi. Il popolo si lascia facilmente corrompere per piccoli vantaggi e bada a mangiare e bere e divertirsi e intanto i capi rubano quello che è del popolo e si arricchiscono a suo danno. I due aspiranti al potere, Cleone e il Salsicciaio, vanno a gara per guadagnarsi il favore del popolo e il popolo ateniese, che è il più intelligente per natura ma diventa il più stupido quando nelle assemblee ascolta i demagoghi, finisce col votare chi promette di più ed è più farabutto (cfr. vv. 333 sgg.). In contrapposizione, si propone come modello l'Atene delle guerre persiane: quella è la democrazia esaltata dal poeta. Gli Ateniesi assomigliano per il carattere alle vespe, irascibili e curiosi e attivi; ma il pungiglione dev'essere rivolto contro i nemici, non contro i concittadini nei continui processi, come quando accorsero, pieni di aspra collera, stretti gli uni agli altri, mordendo le labbra per l'ira, quando Atene fu in pericolo, per cui nacque tra i barbari il proverbio "niente è più coraggioso di una vespa attica" (Vesp. 1075 sgg.). A ragione M. respinge il giudizio del Couat, che vedeva in tutta la commedia arcaica un atteggiamento filoligarchico, e riconosce varie sfumature nei poeti critici di Pericle e della democrazia contemporanea. Ma nell'introduzione si parla principalmente dell'organizzazione teatrale, della convenzione scenica (pp. 23-35), del pubblico e della sua maggiore o minore capacità di comprendere un dramma (35-42), della struttura della commedia arcaica e in particolare di Aristofane (42-45), si analizza la carriera teatrale del poeta dagli inizi al 421 (45-49).

Accanto alla traduzione c'è anche il testo greco. Le note critiche di p. 73-105 giustificano la diversità delle lezioni rispetto alle edizioni prese come fondamento delle cinque commedie contenute in questo volume: di V. Coulon per gli Acarnesi e

i Cavalieri (Belles Lettres 1923-30, con ristampe successive), di K. J. Dover per le Nuvole (Oxford 1968), di D. M. MacDowell per le Vespe (Oxford 1971), di M. Platnauer per la Pace (Oxford 1964). Naturalmente le note critiche potevano essere più ampie, come più abbondanti le note esegetiche a piè di pagina, perché l'opera di A., come si sa, è piena di riferimenti storici e di problemi di ogni genere. Ma bisogna rispettare il carattere della collana classica dell'UTET. Non è recata alcuna giustificazione della scelta di quelle edizioni, perché per es. al Coulon siano state preferite per le ultime tre commedie le edizioni oxoniensi. Ma tutto ciò che riguarda il testo è rimandato all'introduzione del vol. 2, che conterrà le altre sei commedie. Anche se non c'è stata un'intenzionale revisione della tradizione ms., appare ugualmente la preparazione del M. nella critica testuale. Per facilitare il lettore, sarebbe stato opportuno anticipare l'elenco delle sigle dei codici (in qualcuna delle pagine vuote, per es. a p. 105 o 106), che certamente comparirà nel vol. 2. Così in quello sarà bene aggiungere gli schemi metrici, che qui mancano.

Naturalmente molte cose meritano lode, ma, invece di parlare delle cose in cui si è consenzienti, è più utile seguire la via inversa con osservazioni od obiezioni, che possono servire allo stesso autore.

Ach. hyp. I, r. 2 (p. 108): manterrei *ἐξάπτοντας* dei codici, che si unisce bene con *πολεμοποιούντας*: "gli oratori che incitano alla guerra e infiammano il popolo". Per il senso metaforico di *ἐξάπτω* "accendo" cfr. Ael., N. A. 3.19 e 12.35 *ἐξ. πόλεμον*. Che nel v. 114 ci sia *ἐξαπατῶντας* non significa nulla in favore di questo participio, che è correzione del Brunck. Naturalmente se fosse stato tramandato questo participio, non sarebbe da correggere. Tutt' al più la correzione proposta potrebbe essere indicata in app. critico.

hyp. II, v. 3 (p. 110): per quanto scarso sia il valore di questi argomenti metrici, non si potrà concedere tutto, come l'asindetò dopo *παρὰ Περσῶν καὶ παρὰ Σιτᾶλκους* e il dattilo nel quarto piede. Proporrei ex. gr. *παρὰ τε Λακεδαιμονίων* (l'articolo manca in *παρὰ Περσῶν*) *μετὰ τούτους καὶ τινες...* "e da parte degli Spartani dopo questi anche alcuni che portano una tregua".

v. 803. I più degli editori espungono il verso, ma il M., accolte le osservazioni del Dover in difesa, lo pone tra cruces per ragioni metriche, senza indicare nella traduzione il senso che si vorrebbe ricavarne. Tenterei questa correzione: *τί δαὶ σὺ; καὶ τρώγοις ἂν αἷ;* "e che? vorresti anche mangiarne a tua volta?" (non solo dare i fichi alle 'porcelline', ma anche tenerne per te?). Il particolare prepara la battuta del megarese in 809 sg., da dove appare che l'uomo ha sottratto un fico per mangiarcelo. Così inteso, il v. 803 rende più vivace l'azione; ma la cosa implica che i fichi siano già stati portati e che quindi l'ordine di portarli in 805 sg. sia già stato dato. Per questo il v. 803 sarà da posporre al v. 807 o, meglio, a 808. La ripetizione *κοί κοί* alla fine di 803 indica la soddisfazione delle 'porcelline' nel mangiare i fichi, come alla fine di 802 la gioiosa accettazione dell'offerta dei fichi.

v. 1182. Mentre il Coulon accetta *κλάσας* (Weber) al posto di *πεσόν*, per lo più si pensa ad una corrucciola nelle parole che precedono. La traduzione poi ha *πτίλον* per soggetto di *ἐξηύδα*, come fa il Cantarella. Ma ciò è in contrasto con *τοσαῦτα λέξας* di 1186, che si riferisce a Lamaco, e Lamaco appunto è il soggetto di *ἐξηύδα*. Perciò la crux deve riguardare *πεσόν*, dove vedrei la corrucciola di un participio maschile, per es. *τεμῶν*, che sarebbe stato espunto dalla ripetizione meccanica di *πεσῶν* alla fine di 1180, divenuto poi *πεσόν* per la concordanza con *τὸ πτίλον*: "e avendo spezzato sui sassi la grande penna da fanfarone, elevava un canto terribile". Per il senso

di *τέμνω* "rovino", "devasto" cfr. Xen., Mem. 2.1.13 ecc. Lamaco, saltando un fosso, è caduto, ha battuto la testa e la penna dell'elmo si è troncata. Ho pensato anche a *πτίλον δ' ὅτε μέγα κομπολακύθου ἔπασεν*, ma si desidera l'articolo.

Equ. 271 sg. Si segue il Blydes, cercando al posto di *γε νυκᾶ*, posto tra cruces, un verbo di moto in corrispondenza di *ὑπεκκλήνη*, e si vede una corrispondenza fra *ταύτη* e *δευρί*. Ciò porta fuori strada: la corrispondenza sarebbe piuttosto fra *ἐκείνη* e *δευρί*. D'altra parte nel v. 276 c'è *ἔαν μέντοι γε νυκᾶς τῇ βοῇ* e *ταύτη* appunto equivale a *τῇ βοῇ*: "in questo modo", cioè con questi urli. Ci sono due modi per vincere, gli urli e l'impudenza (276-9), e il salsicciaio, in ciò che segue, mostra di essere superiore in ambedue le cose (anch'egli è stato allevato in piazza, v. 293). Gli urli del Paflagone (256) si mescolano con le fanfaronate e sono commentati insieme all'impudenza in 304 sgg. a proposito degli effetti disastrosi su Atene. Il Paflagone, mentre è coperto di botte (266-8), spara una spacconata per ingraziarsi i cavalieri: la promessa di erigere sull'acropoli un monumento al loro valore. La cosa è messa in rilievo dal coro (*ὥς δ' ἀλαζών*) e crescono le minacce: "ma se cerca di vincere in questo modo (*ταύτη*), sarà colpito con questa (sc. *τῇ χειρὶ*), e se riesce a deviare per di qui schivando il colpo, cozzerà contro una gamba". In altre parole, sono minacciati pugni e calci e ginocchiate. La mimica naturalmente, col movimento di mani e gambe, facilita la comprensione. La posposizione di 271-2 dopo 274, proposta dal Willems e accolta dal Coulon, avrebbe il vantaggio di rendere più chiaro il riferimento di *ταύτη* agli urli; ma, poiché urli e spacconate sono pensati insieme, il riferimento a *ὥς δ' ἀλαζών* è sufficiente per capire. Il Paflagone, preso a pugni e calci (271-2), urla e chiama bestie selvagge i cavalieri (273); di qui il commento di 274: "stai strillando come sempre sconvolgi la città". Dunque 273-4 sono al loro posto. Anche 275 è una chiara minaccia con riferimento a 274 e a quella tien dietro coerentemente l'invito del coro al salsicciaio di superare il Paflagone in urli e in impudenza (276 sgg.).

Equ. 1062. Il verso, considerato un'interpolazione e giudicato "irrimediabilmente corrotto", è posto fra cruces. Ma non c'è alcun motivo per espungerlo. Il Paflagone, cioè Cleone, accecando gli occhi del popolo col ricordo continuo dell'impresa di Pilo, riesce a rubare ogni cosa, perfino le vasche da bagno. Alla predizione dell'oracolo (1058) segue l'osservazione che la profezia si è avverata. Al *γάρ* si sottintende il concetto che precede: "sì, resterai senza bagno, perché ha sottratto le vasche". C'è un gioco di parole fra *Πύλος* e *πύελος*, come avviene spesso in A., per es. poco dopo (1081 sgg.) fra il nome proprio *Κυλλήνη*, il monte dove nacque Hermes dio dei ladri, e le dita ricurve della mano (*χυλλαὶ χεῖρες*), pronte ad arraffare.

Nub., hyp. IV 3 sg. (p. 326). *λόγων θ' ὑπόνοια* conviene di più, mi pare, di *λόγων τ' ἀπόνοια*: "significato nascosto di discorsi tirati in senso opposto". Nel v. 4 *ὥς* è dichiarato incomprensibile e posto fra cruces. Ma esso apparirà necessario, se si pensa al comportamento delle nuvole che formano il coro. Sono esse che hanno incoraggiato Strepisade e quando lo vedono nei guai a lamentarsi accusandole di averlo portato a quella situazione, gli fanno la predica: ci comportiamo così quando conosciamo che qualcuno ama le cattive azioni, finché lo gettiamo in qualche male perché impari a temere gli dei (1455-61). E' la famosa svolta morale delle Nuvole: la responsabilità del male commesso è sempre dell'individuo (1454), che impara attraverso il dolore secondo il concetto eschileo del *πάθει μάθος*, e Strepisade, che stoltamente ha seguito l'empietà di Socrate negatore degli dei (cfr. 1476 sgg.), lo riconosce (1462 "ahimé, è doloroso ma giusto"). Dunque il verso in questione significa non "un coro che dice cose utili", ma "come se fossero utili", come se portasse a un buon risultato. Perciò non è neppure da scrivere *ὥς (ὀσιώτατα)* col Wagner.

Del resto il senso di ἐπωφελῆ conviene a ciò che si dice in 1452 sgg. La crux è segnata anche nel v. 6, ma è uno scrupolo eccessivo: sarà da accettare ὑπὲρ (τ)άνδρως del Wagner (ὑπὲρ=περί).

650. Si accetta ἐπαίειν θ' ὁποῖος, correzione del Blaydes (εἶτ' ἐπαίειν la maggioranza dei codd.); ma ἐπαίωνθ' ὁποῖος di R (propriamente τ' ὅπ.) si raccomanda sia sotto l'aspetto paleografico sia per il senso, perché il participio mette di più in rilievo la causa per cui uno fa bella figura in società. Si sottintende facilmente τῶνα, secondo un uso comune del pronome indefinito. L'infinito εἶτ' ἐπαίειν è nato per una corrispondenza con πρῶτον μὲν εἶναι κομψόν. Ma il secondo membro (con εἶτα, ἔπειτα, δευτέρων δέ), presente nella mente di Socrate, non è espresso in seguito per l'ignoranza mostrata da Strepsiade, che ha fatto cambiare argomento.

653. Il verso è conservato, e mi par giusto, perché non è in alternativa a 654; il riferimento è all'indice, non a un dito qualsiasi, perché è istintivo allungare prima di tutto l'indice della mano; poi segue il gioco sconcio del dito medio.

680. Perché la crux? Si tratta d'un'aposiopesi irreal: "dovrebbe essere così".

Vesp., hyp. I, r. 19 sgg. (p. 444). Mentre MacDowell accoglie la correzione del van Leeuwen τῶς Πέρσαις per ταῖς δίκαις, dato concordemente da tutti i codici, M. preferisce porre le cruces, giudicando il passo "incomprensibile". In queste righe si è voluto vedere troppo, seguendo il van Leeuwen che suggerì anche πολιτικοῦ in cambio di ποιητικοῦ. L'intento politico della commedia è innegabile, ma, se si riportasse la giovinezza dei coreuti al tempo delle guerre persiane, essi, quando fu rappresentata la commedia nel 423/2, sarebbero ottantenni. Che in 1071 sgg. siano ricordate quelle gloriose imprese non significa che i componenti del coro vi parteciparono, ma semplicemente che l'accanimento con cui gli Ateniesi ora si servono del "pungiglione" allora lo riservavano contro i nemici della patria. Il carattere irascibile e dinamico è proprio di tutti gli Ateniesi (cfr. 1102 sgg.): bisogna saperlo indirizzare verso scopi nobili. Questo è il succo della commedia. Nel passo in questione mi pare che si voglia semplicemente giustificare perché il coro ha l'aspetto di vespe con lunghi pungiglioni: a questo si accenna ancora verso la fine (r. 29 sg.) e così nell'argomento metrico (v. 5 sgg.). Intenderei: c'è una giustificazione dell'aspetto fantastico del coro (τοῦ χοροῦ ἐκ τοῦ ποιητικοῦ προσώπου), del fatto cioè che i coreuti sono simili a vespe, da cui deriva anche il titolo della commedia; essi, quand'erano giovani, stavano in agguato per cogliere le occasioni di processi, con accanimento (πικρῶς), ma, diventati vecchi, pungono solo coi loro pungiglioni. La spiegazione del diverso comportamento nelle due età si trova in 230 sgg., dove si compiange la perdita prontezza e durezza dei tempi giovanili, quando con asprezza perseguivano i colpevoli. Da quando Cleone aveva portato a tre oboli il gettone di presenza dei giudici (giudici potevano essere tutti i cittadini iscritti, che erano di volta in volta estratti a sorte), molti cercavano nei processi il mezzo di sostentamento (cfr. 303-15), avevano interesse che i processi aumentassero di numero e correvano il mattino presto (cfr. 244 sgg.) al tribunale sperando che il loro nome fosse stato estratto (πικρῶς ταῖς δίκαις ἐφήδρευον). Naturalmente dall'aumento dei processi traevano vantaggi anche i demagoghi che cercavano di eliminare gli avversari e di confiscarne i beni; così crescevano i delatori e i giudici, divenendo uno strumento dei demagoghi, si dimostravano severi nelle sentenze (cfr. 106). Questo accanimento è illustrato in 230 sgg.; in particolare con πικρῶς ταῖς δίκαις ἐφήδρευον si confronti 277 b-84 ἢ μὴν πολὺ δρῦμῶτατος... e per ἐφήδρευον si veda la descrizione della mania di Filocleone in 488 sgg., che a volte si trovava davanti al tribunale nel pieno della notte,

quando il gallo per errore cantava prima dell'alba (cfr. anche 117 sgg.). In conclusione, la sostituzione di ταῖς δίκαις con τοῖς Πέρσαις, accolta anche dal Coulon, è inaccettabile.

565. A ragione si conserva il verso, espunto da van Herwerden e Willems, seguiti da Coulon. Alla correzione del Platnauer, accolta dal M., ἕως ἄν πως ἀνισῶσιν τοῖσιν ἐμοῖσιν (ἕως ἀνίων ἄν ἰσῶση τοῖσιν ἐμοῖσιν codd.), preferirei scrivere ἕως ἄν γοῦν ἀνισωθῆ τ. ε. "e aggiungono mali a quelli esistenti, fino a quando almeno essi siano stati uguagliati ai miei".

Pax 3. Si accetta φάγοις, correzione del Brunck, ma si deve seguire la lezione dei codici φάγοι: l'imprecazione è contro lo scarabeo, cioè si continua il precedente δὸς αὐτῷ, τῷ κάκιστ' ἀπολουμένῳ. Per un passaggio alla seconda persona si avrebbe qualcosa come δὸς αὐτῆν, ὡ κάκιστ' ἀπολούμενε. Si augura al cantharos di mangiare sempre della porcheria come quella (si nutre di sterco).

42. Sarà da scrivere Διὸς Σκαταιβάτου, non καταβάτου: A. non si contenta generalmente di riferimenti orecchiabili (l'allusione al cantharos σκατοφάγος avverrebbe solo per effetto del ς di Διός che precede).

48. A ragione non si accoglie ἐν Αἰδέω di van Leeuwen, perché κείνος si riferisce senza dubbio al cantharos, essendo il v. 48 spiegazione del τοῦτο che precede. Piuttosto penserei a togliere l'anapesto inciso nel secondo piede scrivendo ex. gr. ὡς κείνος ἀνέδην: questo avverbio richiama l'ingordigia descritta in precedenza ed è più efficace e anche più offensivo per Cleone.

163. C'è una crux a cui non corrisponde nessuna nota critica. Così in 530, 568 e 590.

214-5. In corrispondenza con οἱ Λακωνικοί alla fine di 212 (invece di Λάκωνες), qui in cambio di Ἀττικοί (= οἱ Ἀ.), è stato formato un etnico terminante in -υκοί, ma per maggiore chiarezza il gioco è stato preparato dal nome Ἀττικίων in 214. In nota M. osserva che -υκοί richiama νίκη, ma la prima sillaba di questa parola è lunga. Penso che, come da Πλάτων si ebbe poi Πλατωνικοί, così da Ἀττικίων (-ωνος) il poeta ha fatto Ἀττικίωνικοί (non Ἀττικωνικοί), oppure sarà da leggere Ἀτίκων (non Ἀττικίων). Un gioco del genere è in Terenzio, probabilmente già nel modello greco (Fun. 263-4): il parassita Gnatone vuole fare dei discepoli, che chiamerà *Gnathonici* (Γναθωνικοί).

Per quel che riguarda la traduzione, in Ach. 625 e 722 Λαμάχῳ δὲ μὴ è coordinato coi dativi che precedono: "proclamo a tutti i Peloponnesiaci e ai Megaresi e ai Beoti di venire a commerciare con me, ma a Lamaco no" (non lo proclamo). Invece si traduce come ci fosse πρὸς Λάμαχον δὲ μὴ, in opposizione a πρὸς ἐμέ. A Lamaco è proibito di entrare nel mercato segnato entro precisi confini da Diceopoli. L'errore è comune alla versione del Cantarella, in ambedue i luoghi, e al Marzullo nel v. 272. Ciò mostra quanto sia facile subire l'influenza dei traduttori precedenti. In Ach. 166 il pensiero è espresso con un imperativo (anche in altri traduttori): "non avvicinarti"; ma è più efficace la movenza "non c'è pericolo che ti avvicini a costoro che si sono rimpinzati di aglio", sono cioè come dei galli pronti al combattimento (ai galli si usava far mangiare aglio per renderli più combattivi negli spettacoli). Nelle frasi ellittiche οὐ μὴ (= οὐδέος μὴ) invece del congiuntivo si può avere anche il futuro (πρόσει), sebbene più raro. Ciò porta a togliere il segno del punto interrogativo posto dal M. alla fine del verso.

Tracce dell'influenza della traduzione del Cantarella sono riscontrabili in più punti, per es. ancora in Ach. 733 "prestatemi... lo stomaco" ("prestatemi il ventre"

Cantarella). Ma manca la chiarezza e c'è pericolo d'intendere "datemi a prestito la vostra pancia", anche se certamente è stato capito il gioco fondato su *προσέχω τὸν νοῦν*. In Vesp. 353 sarebbe senz'altro bella l'immagine della "groviera" in *ὀπίαν*; ma non è Filocleone che deve diventare come un formaggio tutto buchi, ma egli deve trovare un qualche buco per uscire e raggiungere i colleghi. Non mi pare che in *ὀπίας* ci sia un riferimento al formaggio: la parola è creata da *ὀπή* ("buco") come in 206 *ὀροφίας* da *ὀροφή*, "un giudice da sottotetto", come un topo. Qualcosa come: "non posso diventare un uomo da buchi". In Equ. 1286 è stata dimenticata nella traduzione la frase *καὶ μολύνων τὴν ὑπήνην* e in 1332 *κάτάλειπτος* "e brilla di mirra" (qui intesa come unguento). L'ipotesi metrica della Pax è molto corrotta e segnata da molte cruces; ma, pur rinunciando a ricostruire il testo, nella versione era bene esprimere il soggetto di *ἀπάγουσιν*, senza dubbio *οἱ κατ' ἀγροῦς*, soggetto anche di *ἴκετευσαν*, che non è da considerare corrotto. In Nub. 1422 la nota didascalica "indica lo spazio circostante" per spiegare *ταῦτ' ἐ* è inutile: qui *ταῦτα* equivale a *τοιαῦτα*, come non raramente (per es. in Dem. 18.282 *ὄν τοῖνυν οὗτος εὐρεθῆς* ecc.). La parola *ἐκκύκλημα* è tradotta con "enciclema" (p. 24, 80, 145, 146 ecc.): sarà da scrivere "ecciclema" per rispettare l'etimologia ed evitare la confusione con *ἐγκύκλημα* (=τὰ ἐγκύκλια παιδεύματα: enciclopedia). Ma in complesso la traduzione è ben fatta. Alla vivacità si sacrifica non raramente la fedeltà, ma in A. ciò è inevitabile o diventa una tentazione continua, come mostra la versione del Marzullo, che vuol essere efficace ad ogni costo. La presente è più vigorosa di quella di Cantarella, spesso fiacca e scialba, e non ricorre ad espedienti come quelli di C. F. Russo, che nel tradurre gli Acarnesi ha fatto parlare il megarese (729 sgg.) nel dialetto romano e il tebano in bolognese (860 sgg.). Le differenze linguistiche in bocca a quei due personaggi sono lievi rispetto all'attico e potevano essere capite facilmente dagli spettatori, non così il bolognese per gli italiani che non sono emiliani.

Una versione di A. non è facile: si deve affrontare una grande quantità di problemi, che dovrebbero essere analizzati in ampi commenti. E di commenti alle singole commedie si sente la mancanza, specialmente in Italia. Ma la presente opera può essere di non poco aiuto ad un tale lavoro.

ADELMO BARIGAZZI

I. P. Culianu, *Expériences de l'extase (Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Age)*, Paris, Payot 1984, 215 pp.

L'opera (vd. Introd. 9-21) intende porsi come un complemento costruttivo di uno scritto del 1983 (*Psychanodia*), in cui si evidenziava la reazione critica dell'autore nei confronti delle teorie della "religionsgeschichtliche Schule" (Anz, Bousset, Reitzenstein, Cumont, ecc.) sull'ascensione celeste dell'anima durante la tarda antichità. Secondo una prospettiva metodologica influenzata dalle ricerche combinate di storia delle religioni e di storia delle scienze, l'autore rivolge la sua attenzione alle tradizioni che hanno influenzato il mondo occidentale (con un'indagine che spazia dagli iatromanti greci, visti come precursori dell'«estatico involontario» platonico, fino al medio-evo cristiano), senza dimenticare pertinenti, seppur naturalmente sporadici accenni ad altre forme di ascensione celeste attestate in aree culturali diverse (Cina, India, Australia, ecc.). Attraverso l'analisi ed il confronto di diverse tradizioni

estatiche occidentali ed orientali si cerca di individuarne la struttura e di delinearne formazione e sviluppi e motivate differenziazioni e si evidenziano due specifici tipi di ascensione dell'anima: uno 'greco', e l'altro 'ebraico'.

Il primo (vd. particolarmente cap. VII) comporta il passaggio attraverso sette sfere planetarie secondo l'ordine 'caldeo' (vengono analizzate le testimonianze di Macrobio, Servio, del Poimandros) o 'egiziano' (viene analizzata la testimonianza di Proclo): l'origine di questa dottrina sarebbe astrologica; di essa si sarebbe impadronito lo gnosticismo popolare esprimendosi con trattati come l'Apocrifo di Giovanni, accentuando tuttavia, in polemica con la dottrina astrologica, il carattere esclusivamente malvagio dei pianeti (rappresentanti ufficiali del nuovo spirito Basilide ed il figlio Isidoro); il Poimandros ermetico si ispirerebbe in parte alle medesime produzioni gnostiche; trasmessa anche con la mediazione di filosofi che non condividevano la concezione pessimista del mondo caratteristica degli gnostici, la teoria del passaggio dell'anima attraverso le sfere planetarie avrebbe poi acquistato un'importanza maggiore presso i neoplatonici tardi, godendo ancora di un enorme prestigio al momento della sua diffusione da parte di Marsilio Ficino.

Il secondo tipo di ascensione dell'anima (vd. soprattutto cap. IX), chiamato 'ebraico' per l'ambiente in cui sviluppa, ma forse di influenza babilonese, si compie attraverso tre o sette cieli, che non sono però mai i cieli planetari: esso è attestato in numerose apocalissi ebraiche e cristiane e si ritrova nei racconti del mi'rāj di Mohammed (cfr. cap. VIII per l'indicazione delle letterature apocalittiche ebraico-cristiana e della mistica ebraica della merkâbâh come fonte unica delle leggende del mi'rāj). Dello gnosticismo si identifica la dottrina centrale, come già in W. Anz, nell'ascensione dell'anima, ma indubbiamente parole nuove ed interessanti sono quelle concernenti le sue origini e la struttura: vd. il cap. II, in cui la "demonizzazione del cosmo", fenomeno dominante a partire dal I sec. d.C., ben rappresentato soprattutto dai sistemi gnostici, viene spiegata con la generalizzazione dell'escatologia celeste, con l'estensione ai cieli del purgatorio aereo e con l'influenza delle dottrine dualistiche greche, sotto la loro forma arcaica orfico-pitagorica o sotto la forma che esse assumono nell'ontologia platonica, e con quella dei motivi pre-dualistici ebraici — vd. anche il cap. III sulle demonizzazioni degli angeli celesti dei popoli —, donde il superamento delle tesi dell'influenza iranica quanto al dualismo gnostico. Da sottolineare la ricchezza di indicazioni bibliografiche, che si evidenzia oltre che nell'apposita sezione (pp. 213-215), particolarmente in quella dedicata alle "Note e riferimenti" (pp. 173-211). Un neo legato a fatti editoriali: i testi, seppur attentamente analizzati, sono sempre dati in traduzione (ad eccezione di quelli in latino).

ELEONORA MELANDRI