

LEONIDA, A. P. 7.472: L'UOMO E LA RAGNATELA

E' una delle poesie più note e più ammirate di Leonida e una delle testimonianze più cospicue del realismo e della tendenza baroccheggianti di un poeta che con un appariscente sfarzo linguistico sembra voler nobilitare le umili cose e dar risalto alla loro nuda oggettività. Per questo, in generale, la poesia di Leonida è difficile e la sua arte suscita giudizi contrastanti, favorevoli o sfavorevoli. Qui in particolare, il lettore tanto più resta scosso dall'orripilante descrizione e amareggiato quanto meno riesce alla fine a formulare un giudizio complessivo, per il fatto che la critica non gli fornisce bastanti elementi per comprendere con sicurezza il testo, che da lungo tempo è fra i più tormentati. Anzi si può dire che il lavoro dei critici ha contribuito piuttosto ad offuscare l'interpretazione e a complicare le cose. Non è quindi opportuno rifare la storia analitica delle varie opinioni, che eventualmente saranno ricordate in rapporto con la nostra esegesi.

Che il componimento consti di pezzi diversi, aggiunti anche da qualche lettore, sembrò opinione prevalente dopo che il Meineke (1) giudicò in questo senso, tanto che A. Veniero arrivò a dividerlo in quattro brandelli (vv. 1-4; 472b + 5-6; 11-12 + 7-10; 13-16) messi insieme senza discernimento da un "librariolus" (2). A parte il fatto che ciascuno di questi pezzi resterebbe incompleto e non si spiegherebbe facilmente perché siano stati giustapposti, è innegabile che *ἐκ τοῖης ... ἀρμονίης* di v. 7 sg. e *ἐξ οἷης ἡρμόνισαι καλάμης* di v. 16 si richiamano a vicenda. Perciò i più hanno cercato di rimediare alla difficoltà ricorrendo allo spostamento di questo o quel distico, come fecero per esempio G. Hermann, per citare un grande nome, che voleva anteporre 9 sg. a 7 sg. e

(1) *Delectus poetarum Graecorum Anthologiae Palatinae*, Berolini 1842.

(2) I poeti dell'Antologia Palatina, Ascoli 1905, p. 160 sg. e 203-207. Già C.F.W. Jacobs, *Anthol. Gr.*, Leipzig 1794 sgg., aveva considerato i vv. 7-16 composti da un ozioso grammatico "in lectorum ludibrium".

13 sg. a 11 sg., e J. Geffcken (3), per citare un'autorità in materia, che finalmente difese l'unità del componimento limitandosi a spostare 11 sg. prima di 7 sg.

A complicare le cose coopera il fatto che nell'Antologia Palatina dopo il v. 6 compare il seguente distico, che Stadtmüller (4) ha isolato e segnato come 472b:

*Χειμέριον ζώην ὑπαλεύεο, νεῖο δ' ἐς ὄρμον
ὡς κήγῳ Φείδων ὁ Κρίτου εἰς Αἶδην.*

Il correttore della Palatina espunse i due versi e avvisò di unire i vv. 1-6 con 7-16; la Planudea invece riporta i vv. 1-6 seguiti dal distico e omette i vv. 7-16. Evidentemente da tempo si è avvertita la difficoltà di collegare 7 sgg. con 1-6, e infatti il lemmatista in margine al v. 7 annotò: *ζήτει τὸν νοῦν τοῦ ἐπιγράμματος ὅτι ἐσφαλμένος ἐστί.* Si tratta dunque principalmente di trovare un legame fra 1-6 e 7 sgg. senza il distico espunto dal correttore, che al lemmatista rispose con acre ironia: *ἐὰν ἔχης νοῦν, οὐκ ἔσφαλται, ἀλλὰ μᾶλλον πεφώτισται.* Ma non aggiunse alcuna spiegazione e Gow-Page (5) se ne rammaricano fino al punto che, pur togliendo il distico incriminato, continuano a pensare, con Jacobs e Meineke ed altri, che i vv. 7-16 appartengano ad un'altra poesia.

Prima di chiarire quel collegamento, che sembra l'ostacolo maggiore all'unità del componimento, notiamo che non ci pare accettabile il tentativo di R. Del Re (6) di collocare il distico su Fidone dopo il v. 16, cosicché tutta la poesia si chiarirebbe come un epitafio per quel personaggio. L'espressione *χειμέριον ζώην* non conviene a ciò che precede, perché non vi si parla delle tempeste della vita, ma della sua meschinità, e anche se si volesse sostituire l'aggettivo con uno più appropriato, resterebbe un forte contrasto tra l'invito a morire contenuto nel distico discusso e il consiglio nel v. 14 di vivere nella semplicità. Al posto di quest'ultimo dovrebbe esserci qualcosa come *ἀπόθεσ τὸ χιτωνάριον* ("deponi il tuo misero vestito", cioè il corpo). E' bene seguire il giudizio del correttore della Palatina e considerare il distico come componimento a sé, che del resto è completo (7): c'è il nome del de-

(3) Leonidas von Tarent, *Jahrb. für class. Philol.* Supplb. 23, 1896, pubblicato anche a parte a Lipsia nel 1896; Kynika und Verwandtes, Heidelberg 1909, 11-18.

(4) *Anthologia Graeca*, Lipsiae 1894-1905.

(5) *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, vol. I p. 132 (testo), vol. II p. 379-382 (commento). Così F. Dübner nell'edizione didotiana, Parigi 1864 sgg. "sed interpretationem nobis invidit".

(6) "Riv. Fil. Istr. Class." 93, 1965, 430-7 e *Epigrammi Greci*, Roma 1970, p. 66 e 122 sg.

(7) Cfr. di Leonida A.P. 7.719, 7.266, 7.452.

funto e la paternità, che sono gli elementi essenziali di un epitimbio. Forse il distico fu inserito dopo il v. 6 per ovviare alla difficoltà della connessione fra 1-6 e 7 sgg., ma che la sua inserzione non sia un rimedio vide anche Planude, che, pur lasciando il distico, omise i vv. 7-16, come se fossero un altro componimento.

Dall'esame dunque della tradizione manoscritta si deduce che la difficoltà maggiore consiste nel comprendere il legame fra 1-6 e 7 sgg. Questo sarebbe chiarissimo se la successione delle idee fosse espressa circa in questo modo: la vita dell'uomo, oltre che breve, è penosa e detestabile, perché la compagine delle ossa è molto debole; eppure, nonostante ciò, gli uomini sono offuscati da errori e vano orgoglio. Invece il concetto della debolezza della struttura fisica è stato assorbito in *ἐκ τοίης ... ἁρμονίης*, come in v. 16 *ἐξ οἴης ἡρμόνισαι καλάμης* che volutamente richiama la prima espressione; il senso di *ἐκ τοίης*, come di *ἐξ οἴης* e di *ὄσσον σθένος* in v. 13, è precisato dalla logica e dal tono ed equivale a "di così debole compagine ossea costruiti". La comprensione sarebbe facilitata dalla presenza di una congiunzione, come *καίτοι* in prosa. Sarei tentato di scrivere *ἐκ τοίης δ' ἄνθρωποι*: l'articolo, introdotto da G. Hermann (*ὠνθρωποι*), non è necessario. Ma lo stile di Leonida non abbonda di congiunzioni. Non se ne sente il bisogno in v. 5 (risposta alla domanda che precede) né in v. 9 (inizio del sermone), ma se ne desidererebbe una anche in v. 13. Eppure nel distico 7 sg. sta la chiave di volta che unisce la prima parte (1-6) e la seconda (7-16), due parti che sono circa della medesima lunghezza, ma con una movenza stilistica diversa: più sciolta e mossa, con proposizioni brevi e perfino con la forma interrogativa la prima, più diffusa e più lenta, come conviene al tono di un sermone, la seconda, con due periodi di due distici ciascuno, come vedremo.

Per illustrare la prima parte, da tempo è stato citato ps.Plut., Cons. ad Apoll. 17, 111C *τὸ δὲ πολὺ δῆπουθεν ἢ μικρὸν οὐδὲν διαφέρειω δοκεῖ πρὸς τὸν ἄπειρον ἀφορῶσι αἰῶνα· τὰ γὰρ χίλια καὶ τὰ μυρία κατὰ Σιμωνίδην* (quello d'Amorgo) *ἔτη στιγμή τις ἔστω ἀόριστος, μᾶλλον δὲ μόριόν τι βραχύτατον στιγμῆς* e si è pensato che ci sia un influsso diretto su Leonida del poeta arcaico citato; ma il motivo era diffuso, come appare da ps.Plut., De lib. educ. 17, 13B: mentre i padri esortano i figli alla virtù, gli adulatori li spingono al vizio, *στιγμὴ χρόνου πᾶς ἔστω ὁ βίος* λέγοντες, *ἕτην οὐ παραἕτην προσῆκε*, dove si riconosce l'adattamento di un passo di commedia (8). Il tema della brevità della vita fu materia trattata ampiamente negli scritti consolatorii allo scopo di com-

(8) Cfr. CAF III, p. 643 Kock.

battere la paura della morte (9), con una grande varietà di argomenti, e non mancava la considerazione sull'infinità del tempo anteriore alla nascita e posteriore alla morte, come facevano anche gli epicurei per dimostrare che la morte non ci riguarda, perché assoluta e perpetua (*mors immortalis*) è l'insensibilità dopo la nostra esistenza, adducendo come prova che non c'è alcuna differenza fra un essere favoloso mai esistito ed un personaggio storico una volta che sia morto, o che non interessano i fatti storici che non riguardano l'esistenza di un individuo (10). Per Leonida dunque quel pensiero e quel paragone non erano peregrini; tuttavia mi pare originale, o almeno espressa con una efficacia singolare, la visione della vita compressa o schiacciata fra quei due infiniti. Così infatti interpreto il participio *τεθλιμμένη*, con riferimento non tanto alla riduzione della lunghezza quanto all'annientamento del suo valore, per cui intendo *μικρή* non "breve", ma "di poco valore", "insignificante". Concludere che la vita è breve, dopo averla definita un punto e meno di un punto, è cosa inutile e fastidiosa, come notarono Huet (ap. Stadtmüller) e Veniero, che per questo staccarono i vv. 5 sg. facendone un pezzo a sé. Ma c'è di più: intendendo *μικρή* "breve", si spiega male la congiunzione *γάρ* che segue; vi si rimedia dando all'aggettivo il significato, non raro, "di poco conto". Il passaggio dall'idea di quantità a quella di qualità è stato agevolato da *χαμηλότερον* "più meschino" di v. 4 (11) ed è confermato da *οὐδὲ... αὐτὴ ἤδεῖα* (12): non *αὐτη*, ma *αὐτή*: neppure in se stessa la vita è gradevole, data la costituzione fisica di cui l'uomo è fornito, tale che gli piombano addosso malattie e dolori di ogni genere. Ma gli uomini per cecità mentale e presunzione si tirano addosso, in aggiunta, altri mali. La frase *οὐδὲ... αὐτὴ ἤδεῖα* è in opposizione a quanto è detto in 7 sg., dove *τοίης*, come si è detto, equivale logicamente a "così debole".

In tal modo cadono le difficoltà che si sono viste nel collegamento con 7 sg. e l'ipotesi di una lacuna davanti a quel verso. Leonida, nella sua concretezza oggettiva, pensa al fisico dell'uomo, la cui debolezza

(9) Cfr. per es. Cic., Tusc. 1.34.82 sgg.; Sen., Ep. 77.1, 5.9 *punctum est quod vivimus et adhuc puncto minus*; Cons. ad Marc. 21.1: un punto nel tempo infinito è la vita, come un punto è la terra nello spazio infinito.

(10) Cfr. Lucr. 3.830 sgg.; Cic., Tusc. 1.37.90; Telet., Rel. p. 47.4 Hense.; ps.Plat. Axioch. 365D, 369C. La correzione del Meineke in v. 2 *εἰν Αἴδη* (o *εἰν Αἴδου*) è da accogliere per evitare l'equivoco che il complemento dipenda dal verbo di moto che precede.

(11) Cfr. Pind., P. 11.30 *χαμηλὰ πνέων* "di animo meschino".

(12) La medesima posizione dell'aggettivo in Leon., A.P. 7.466.5 sg. *οὔτε μοι ἤως ἠδὲ οὔτ' ἀκτὶς ὠκέος ἠελίου*.

non può essere riscattata da un animo che aspira a grandi cose. L'uomo deve guardare in faccia alla realtà, non emettere giudizi che non corrispondano ad essa, lasciandosi ingannare dalle passioni e da false idee.

E' stato giustamente intuito che l'accento alla superbia umana è celato sotto l'immagine *ἡέρα καὶ νεφέλας* di v. 8 (così tutti gli editori seguendo C); ma qui il testo tramandato è sicuramente corrotto e varia il modo d'intendere. Una testimonianza delle incertezze e dell'insoddisfazione sono la crux segnata da Gow-Page e l'aggiunta di una loro correzione (*ψυχοῦσ'* "forniscono di anima"), nient'affatto felice. Antipatro di Sidone (A.P. 7.748), per esaltare la grandiosa altezza d'un monumento, lo paragona al monte Athos e lo dice elevato sino alle Pleiadi (*ἐπταπόρων ἀγχόθι Πληιάδων*); Alceo di Messene, a proposito di una statua di Omero, la pensa altissima *φλογέαις ἐν Δὺς ἀστεροπαῖς* (13). Pur nel loro stile barocco, queste immagini, per indicare il cielo, mi paiono più chiare del modo di esprimersi di Leonida, se almeno egli voleva denotare il tentativo degli uomini di levarsi al cielo, come pensano quasi tutti. Generalmente (Dübner, Veniero, Paton, Waltz, Beckby) si accoglie *ὑψοῦντ'* di G. Hermann e si sottintende la preposizione *εἰς*, come avviene talvolta coi verbi di moto: "si levano verso il cielo e le nuvole"; ma il Geffcken scriveva *ὑψοῦσ'* e intendeva "türmen Luft und Wolken auf", in un modo per nulla chiaro, tanto che egli in seguito, in *Kynika und Verwandtes* (1909, p. 11 e 17), accogliendo la lezione del Meineke *ὑψοῦσθ' ἡέρα κείς νεφέλας* con il vocativo *ἄνθρωποι* in v. 7, ha sostituito all'idea dell'"ammucchiare" quella di "sollevarsi per cercare di acchiappare" ("haschen nach Wolken") e M. Gigante ha preferito dare a *ὑψοῦσ'* il senso traslato di "esaltare" e vedervi, sviluppando un'idea del Piccolos, un riferimento agli studi dei fenomeni celesti e alla scuola pitagorica, precisamente all'armonia delle sfere astrali: il corpo umano per il poeta sarebbe "un'armonica struttura di ossa perfettamente connesse, insidiata dai vermi" e ciononostante gli uomini "esaltano l'aria e le nubi, s'innalzano per distinguersi dalla massa" (14). Ma qui *ἄρμονιή* ha il suo significato etimologico di "giuntura", "compagine", come in Omero, Od. 5.351 a proposito di una nave e come, detto ancora dello scheletro umano, in un altro epigramma di Leonida, A.P. 7.480, in Crinagora,

(13) Sull'esatta interpretazione di questo epigramma vd. A. Barigazzi, Su alcuni epigrammi dell'Antologia Palatina, 'Studi in onore di A. Colonna', Perugia 1982, 29 sgg.

(14) L'edera di Leonida, Napoli 1971, 53 sgg. L'opinione del Piccolos, che agiva con eccessiva libertà sul testo vedendo per es. in *ὄστων* una corrottela di *ἄστροων*, è riportata, con le stesse parole dell'autore e col testo da lui proposto, dal Dübner, *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis...*, Didot, Parigi 1864 sgg.

A.P. 9.439, in Filippo di Tessalonica, A.P. 7.383.6 κώλων ἔκλυτος ἀρμονίη. Alla parola non è affatto associato un apprezzamento, che contrasterebbe con l'esplicita dichiarazione di v. 16, che quella costruzione è fragile come una paglia. Quindi non credo in un riferimento al pitagorismo della Magna Grecia né all'analogia con l'Archita di Orazio (C. 1. 28) e che anche in Leonida, come dice il Gigante, "siano denunziati senza ironia i limiti delle ricerche cosmologiche".

Personalmente intendo ἡέρα και νεφέλας come "vapore e nebbia", un'espressione cioè equivalente di τῦρον, e penso alla città della saggezza cinica, Pera, di Cratete di Tebe (fr. 4 Diels), che sorge in mezzo al τῦρος, cioè al vapore che acceca le menti, cosicché gli uomini non riescono a vedere l'esatto valore delle cose e corrono dietro alle ricchezze e alla gloria, mentre in Pera si vive di poco, tutti quanti, senza liti e guerre. Ma τῦρος non è parola solo dei cinici: è molto diffusa per indicare falsità di opinione, vanità, superbia. Il vocabolo ἀήρ in Omero ha il senso di "vapore" e νεφέλη contiene il senso di "oscurità": cfr. per es. Il. 17.649 αὐτίκα δ' ἡέρα μὲν σκέδασεν και ἀπῶσεν ὀμίχλην, 5.776 περὶ δ' ἡέρα πουλὸν ἔχευε, 21.597 κάλυψε δ' ἄρ' ἡέρι πολλῇ ecc.; Od. 8.562; Il. 5.186 νεφέλη εἰλυμένος ὤμους, 20.417 νεφέλη δέ μιν ἀμφικάλυψε ecc. In ἡέρα και νεφέλας c'è una specie di endiadi "denso vapore", come per esempio in Od. 11.15 ἡέρι και νεφέλη κεκαλυμμένοι (sc. Cimmerii). Così nel frammento citato di Cratete a τῦρος è aggiunto un aggettivo, ἐν οὔνοπι τῦρω, un epiteto omerico a indicare la caligine mentale, come in Timone di Fliunte σκιερῶ ἐνὶ τῦρω (fr. 7). Del resto ἀήρ e νεφέλη in Omero sono interscambiabili: in Od. 7.15 si legge πολλὴν ἡέρα χεῦε (Il. 17.269 ἡέρα πολλὴν χεῦε, Il. 5.776 ἡέρα πουλὸν ἔχευε = Il. 8.50; Od. 7.140 πολλὴν ἡέρ' ἔχων), ma in Il. 5.186 νεφέλη εἰλυμένος, 17.551 πορφυρέη νεφέλη πυκάσασα.

Sulla connessione di ἀήρ e σκότος discorre Plutarco in De primo frigido 9, 948E: ὅτι δ' ἀήρ τὸ πρῶτως σκοτεινὸν ἔστω οὐδὲ τοὺς ποιητὰς λέληθεν· ἀέρα γὰρ τὸ σκότος καλοῦσιν· ἀήρ γὰρ νηυσὶ βαθεῖ' ἦν οὐδὲ σελήνη / οὐράνοθεν προῦφαινε' (Od. 9.144) και πάλιν ἡέρα ἔσάμενοι πᾶσαν φοιτῶσιν ἐπ' αἴαν' (Hes., Op. 255) και πάλιν αὐτίκα δ' ἡέρα μὲν σκέδασεν και ἀπῶσεν ὀμίχλην, / ἥελιος δ' ἐπέλαμψε· μάχη δ' ἐπὶ πᾶσα φαάνθη' (Il. 17.649 sg.). και γὰρ ἑκνέφας' τὸν ἀρώτιστον ἀέρα καλοῦσι κενὸν ὡς ἔοικε φάους ὄντα· και νέφος' ὁ συμπεσὼν και πυκνωθεὶς ἀήρ ἀποφάσει φωτὸς κέκληται· καλεῖται δὲ και ἀχλὺς' και ὀμίχλη', και ὅσα τοῦ φωτὸς οὐ παρέχει τῇ αἰσθέσει δίωψιν ἀέρος εἰσὶ διαφοραὶ (15).

(15) C. Hubert (Plutarchus Moralia V 3, Teubner 1955) pone la crux davanti a καλεῖται e nell'apparato cita la correzione del Meziriacus κηκίς. Ma non c'è biso-

Per l'uso metaforico dei vocaboli mi limito a citare Plut., C. Epic. beat. 28, 1105D οἶον δ' ὀμίχλης ἢ νέφους τοῦ σώματος ὑγρῶ καὶ ταραττομένω λογισμῶ χρώμενος (a proposito del concetto platonico del corpo). La frase si potrebbe parafrasare dicendo ἐπάγονται τῷρον ὡςπερ νέφος conforme a Plut., De genio Socr. 9, 580B (a proposito del grande amore di Socrate per la verità) τὸν δὲ τῷρον, ὡςπερ τῶν καπνὸν τῆς φιλοσοφίας, εἰς τοὺς σοφιστὰς ἀποσκεδάσας (cfr. Phil. Bybl. ap. Eus., Praep. ev. 1.9 πολὺν αὐτοῖς, sc. mysteriis, ἐπῆγον τῷρον ὡς μὴ ῥαδίως τινὰ συνορᾶν τὰ κατ' ἀλήθειαν γενόμενα). Il verbo ὑψοῦν conviene (16) e può essere stato suggerito da χαμηλότερον di v. 4: è l'opposto di ταπειοῦν (cfr. per esempio ps.Plut., Cons. ad Ap. 5, 103F, a proposito dell'instabilità della fortuna, ῥαδίως τὰ ὑψηλὰ γίγνεται ταπεινὰ καὶ τὰ χαμαλὰ πάλιν ὑψοῦται) o di τῷρον ἀποσκεδαννύναι o κατατίθεσθαι (cfr. Plut., De prof. in virt. 10, 81F μᾶλλον τὸ οἶγμα καὶ τὸν τῷρον κατατιθεμένους) o πατεῖν secondo l'usuale espressione cinica. Invece resta incertezza sulla scelta della forma del verbo, che deve essere fatta in relazione con ὠνθρωποι nominativo (Hermann) o ὠνθρωποι vocativo (Meincke) in v. 7: ὑψοῦσ' ἠέρα καὶ νεφέλας o ὑψοῦντ' medio catacrestico come in Alceo di Messene, A.P. 7.55 τάρον ὑψώσαντο (con ὠνθρωποι nominativo: "innalzano vapore e nebbia"), oppure ὑψοῦτ' o ὑψοῦσθ' (medio catacrestico) con ὠνθρωποι vocativo. Ma, poiché il codice Palatino ha νεφέλη, mutato dal correttore in νεφέλας, preferisco leggere ὑψοῦντ' ἠέρι καὶ νεφέλη conforme a Od. 11.15 ἠέρι καὶ νεφέλη κεκαλυμμένοι. Il vocativo ὠνθρωποι ... ὑψοῦσθ' ἠέρι καὶ v. sembra sconsigliato dall'altro vocativo, al singolare, che segue subito dopo, ὠνερ; ma un poeta come Leonida potrebbe aver sentito la duplicazione come un mezzo adatto ad esprimere una appassionata partecipazione.

Il luogo di Leonida riceve piena luce da un passo di Marco Antonino, nel quale s'illustra come il τῷρος offusca e impedisce l'esatta conoscenza delle cose (cfr. anche 6.13): 2.17 τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ὁ μὲν χρόνος στιγμή, ἢ δὲ οὐσία ῥέουσα, ἢ δὲ αἴσθησις ἀμυδρά, ἢ δὲ ὄλου τοῦ σώματος σύγχρισις εὔσηπτος, ἢ δὲ ψυχὴ ῥεμβός, ἢ δὲ τύχη δυστέκμαρτον. ἢ δὲ φήμη ἄκριτον. συνελόντι δὲ εἰπεῖν, πάντα τὰ μὲν τοῦ σώματος ποτα-

gno di correggere, mettendo virgola davanti a καὶ ὅσα, facendo soggetto di καλεῖται il precedente ὁ σ. καὶ π. ἀήρ e ponendo tra virgolette ἀχλὺς e ὀμίχλη: "ed è chiamata (l'aria condensata quando manca la luce) ἀχλὺς e ὀμίχλη ("tenebra e nebbia"), e tutte le altre cose che non offrono alla sensazione una percezione della luce (attraverso l'aria) sono differenze di ἀήρ". Si dice in sostanza che i vari nomi usati per indicare l'aria condensata dipendono dal grado di condensazione, più o meno intenso.

(16) Per il senso sarebbe ottimo δωρῶσ' dello Stadtmüller, ma non è raccomandato dalla paleografia.

μός, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τῦφος, ὁ δὲ βίος πόλεμος καὶ ξένου ἀποδημία, ἡ δὲ ὑστεροφημία λήθη. Qui l'idea principale è la relazione fra animo e corpo: questo si corrompe facilmente, l'altro è in un'agitazione continua. Con Leonida c'è più di una corrispondenza: oltre all'immagine della *στιγμή* per indicare la brevità della vita, *σώματος σύγκρισις* corrisponde all'*ἄρμονιή* di Leonida e *εὐσηπτος* richiama l'*εὐλή* di v. 9, che attende alla fine della vita il corpo dell'uomo; l'idea dell'inquietudine dell'animo (*ρέμβος*) è ripresa e chiarita nella conclusione *τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τῦφος*, che concorda precisamente con quello che secondo me dice Leonida in v. 8. Marco Antonino è più ricco di particolari e suggerisce agli uomini un rimedio di carattere generale, e anche Leonida in 13 sgg. dà un suo consiglio, ma di carattere specifico, vivere nella semplicità.

Nel concetto di *τῦφος* si può includere anche la pretesa di conoscere i fenomeni celesti a cui hanno pensato Piccolos e Gigante, ma *τῦφος* è un concetto molto ampio (17), che comprende un aspetto sia conoscitivo che pratico. Prima di tutto contiene un'opposizione fra l'apparire e l'essere. Di tal genere è l'interpretazione razionalistica del mito di Prometeo in Dione Crisostomo (8.33), in bocca a Diogene il cinico: "Eracle s'imbatté in Prometeo che era un sofista ed era rovinato dalla *doxa*, cosicché il fegato gli gonfiava e cresceva quando era lodato e gli diminuiva quando era biasimato; ne ebbe compassione e lo liberò dalla vanità e ambizione (*τῦφος καὶ φιλονικία*), andandosene dopo averlo risanato". Questa interpretazione dell'aquila, che rode il fegato di Prometeo come simbolo della *δόξα* e di Eracle come salvatore, probabilmente risale ad Antistene, che presentava Eracle e Ciro come modelli di *βίος ἄτυφος* e la medesima origine forse aveva anche l'interpretazione della figura di Anfiarao in Eschilo, Sept. 568 sgg., come eroe mite ed esente dalla tracotanza degli altri guerrieri, che s'incontra in Plutarco, De aud. p. 11, 32D: "Eschilo considera segno di saggezza non lasciarsi gonfiare dalla fama ed eccitare dalle lodi degli altri, quando scrive di Anfiarao 'non vuole parere ottimo, ma esserlo' (v. 592)". Qui il rifiuto del desiderio di gloria, in breve del *τῦφος*, è motivato dalla necessità di salvaguardare la verità e la realtà delle cose, precisamente come nel caso di Leonida, per il quale la debolezza del nostro fisico non permette che gli uomini diventino *κενεῆς οἰήσεως ἔμπλεοι ἄσκοί*, come dice lo scettico Timone di Fliunte (fr. 11 Diels). Il medesimo Timone (fr. 9) esalta Pirrone come *ἄτυφος*, perché ha saputo sottrarsi all'instabilità della *doxa* e alle con-

(17) Vd. F. Declava Caizzi, *Τῦφος*: contributo alla storia di un concetto, "Sandalion" 3, 1980, 53-66.

venzioni e alle illusioni della scienza, che è una vana opinione di sofisti (fr. 48).

Sul piano conoscitivo è comprensibile un'affinità fra cinismo e pirronismo antico, ma l'aspetto conoscitivo è strettamente collegato con quello pratico, più appariscente nei cinici, che porta al ripudio della boria, dello sfarzo, della notorietà e all'affermazione e realizzazione della piena libertà dalle passioni e dai potenti (18), come mostra la stessa figura di Anfiarao quale persona moderata ed equilibrata nella sua condotta. Giuliano (Ep. 1.89, p. 309B) esorta a non cedere, nel rendere onore agli dei, alla vanagloria e alla vuota opinione (*τῦφος μάταιος* e *κενοδοξία*), ma ad evitare in pubblico vesti troppo sfarzose e ogni iattanza (*ἀλαζονεία*). Una condotta *ἄτυφος* (*τὸ οἶημα καὶ τὸν τῦφον καταπίθεισθαι*) è lo scopo dell'educazione in Plutarco, De prof. in virt. 10, 81 F; De aud. 10, 43 B, per cui sono condannati gli adulatori perché *τυφοῦσι καὶ ἀπολλύουσι* (Quom. adul. ab am. intern. 16, 59A).

Naturalmente ci sono delle differenze fra un autore e l'altro: mentre Plutarco, per esempio, sul piano pratico oppone al *τῦφος* la cura dell'anima e l'esercizio della virtù, Leonida, che non è un filosofo ma segue l'ammaestramento della sua personale esperienza, concretamente raccomanda la vita semplice. In ogni modo risulta chiaro il legame tra il rifiuto del *τῦφος* e l'intento parentetico. Ma ciò dimostra che diventa chiaro il legame tra i vv. 7-12 e 13-16 di Leonida, che i critici non hanno visto ed hanno contestato. Aria, vapore, fumo, nebbia sono immagini comuni per indicare ciò che gli stolti inseguono per essere felici: lo stesso termine *τῦφος* designa il fumo e Tifone, il mostro dei vaporanti vulcani, divenne il simbolo della stoltezza cieca e violenta (19). Con l'immagine di Leonida si può confrontare il modo di esprimersi di Plutarco, De aud. 4, 39D: *δεῖ τῶν νέων μᾶλλον ἐκπνευματοῦν* ("fare evaporare") *τὸ οἶημα καὶ τὸν τῦφον ἢ τῶν ἀσκῶν τὸν ἀέρα τοὺς ἐγχείαι τι βουλομένους χρήσιμον· εἰ δὲ μὴ, γέμοντες ὄγκου καὶ φουσημάτων οὐ προσδέχονται*.

Sono convinto che il Geffcken, se avesse intuito in 7 sg. un riferimento al *τῦφος*, che è un termine caratteristico dei cinici, se ne sarebbe largamente servito per ribadire la sua raffigurazione di Leonida come un seguace di quella corrente filosofica; ma è stato osservato da più parti,

(18) Cfr. per es. Luc., Nigr. 1; Nec. 12; Tim. 28; 32; De merc. cond. 19.

(19) Cfr. come Cratete tebano presenta (fr. 1 D.) il megarico Stilpone. Un'interpretazione simile del mito pare ci sia già in Plat., Phaedr. 229D, dove Socrate vuole conoscere se stesso prima di applicarsi a problemi scientifici, per vedere "se è un mostro più complicato e più fumigante di Tifone o un essere più semplice e più mansueto, partecipe di qualche sorte divina (*θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον*). Anche in Pind., P. 1.13 sgg. Tifone simboleggia la violenza e la barbarie.

dopo ciò che scrisse M. Pohlenz (20), che quell'affermazione del Geffcken è un'esagerazione, perché quelle idee corrispondono alla temperie culturale del tempo. In realtà occorre una serie concatenata di pensieri perché si possa parlare di un'adesione ad una determinata scuola filosofica, mentre nella scarsa produzione di Leonida si hanno solo idee sparse che possono trovare una spiegazione diversa.

Col v. 9 comincia il commento alla commiserazione fisica e mentale dell'uomo dei vv. 1-8. Per il tono dell'apostrofe, che richiama ancora ai cinici e in generale ai moralisti, non occorre alcuna congiunzione per segnare il trapasso (21). Sono state invece trovate delle difficoltà insolubili nei quattro vv. 9-12, soprattutto per i due hapax ἄκερκιστον e ψαλάθριον. Si suole seguire l'interpretazione del Geffcken (22) che il filo non riesca a completare la tessitura d'un vestito, con allusione alla brevità della vita: "the fabric is incomplete but is already attacked by moth" (Gow-Page). Ma la "fabbrica" costituisce già il tessuto, il quale ha richiesto più o meno lavoro a seconda della durata della vita di ciascuno, e quindi ogni volta il tessuto, pensato nel momento in cui si muore, è completo, anche se le vite variano di lunghezza. Per questo si dice "all'estremità del filo" (περὶ νήματος ἄκρον) per indicare il momento in cui cessa la tessitura o la vita. Non si parla di un caso singolo, per esempio di un bambino colpito prematuramente dalla morte, ma in generale della vita dell'uomo, che è da considerare in ogni caso brevissima, come è stato affermato in principio. Altrimenti qualunque vita, anche di cento anni, sarà da considerare incompleta? Ma, se il corpo è paragonato (cosa frequente negli scritti cinici) ad una tunica che si depone alla morte, l'idea dell'incompletezza è senz'altro esclusa: il prodotto delle Parche che tessono la vita umana è un tessuto compiuto volta per volta, a qualunque età si muoia. Del resto versioni come "le tissu que n'a pas atteint la navette" (Waltz), "an dem Kleid, das kein Weber gewebt" (Beckby), "sulla trama non tocca dalla spola" (Quasimodo), "sopra la veste non tessuta" (Del Re), "su un mantello non tocco da spola" (Gigante) e simili mi paiono contenere una contraddizione nei termini, perché un tessuto non si può dire "non tessuto", né si può rompere bruscamente la

(20) M. Pohlenz, *Die hellenistische Poesie und die Philosophie*, in: 'Χάρτες für Fr. Leo', Berlin 1911, 79-84; A. Izzo d'Accinni, "Giorn. Ital. di Filol." 11, 1958, 304-18; M. Gigante, *L'edera di Leonida* 45 sgg., 51 sg.

(21) Ad ἀχρόειον può essere sottinteso τοῦτο oppure la frase precedente ὑψοῦντ' ἢ καὶ ν. nel qual caso ἀχρόειον è avverbio come in Hom., Il. 2.289 e Od. 18.16 (così anche in Euphor. fr. 44 Powell).

(22) *Kynika und Verwandtes* 15 sg.

metafora per dire qualcosa come "una veste che non è però una veste ma il corpo".

Non c'è dubbio che qui si alluda all'attività delle Parche: cfr. Leon., A.P. 7.504.11 *νήματ' ἀναπλήσας ἐπιμοίρια*, Luc., Philops. 25 *πεπλήρωται τὸ νῆμα αὐτοῦ* ecc. Quindi la frase *περὶ νήματος ἄκρον* equivale a *νήματος πληρωθέντος*. Il *λῶπος* o vestito è metafora per il corpo, la cui deposizione significa morire, in accordo con l'immagine della tessitura ad opera delle Parche. La metafora è diffusa specialmente negli scritti cinici: Telet. p. 16 Hense *καὶ ὥσπερ ἱμάτιον τρίβωνα γενόμενον ἀπεθέμην*; Lucill., A.P. 11.154.6 *μηκέτι πεινάτω θεῖς (= ἀποθεῖς) τὸ χιτωνάριον*; Epict. 1.25.21 *καὶ τὸ τελευταῖον χιτωνάριον, τοῦτ' ἔστι τὸ σωματίον* (23). L'*ἡραξ ἀκέρκιστος* è da intendere come equivalente di *ἀσπάθητος* (cfr. Soph. fr. 877 P. ἄ. *χλαῖνα*): un significato segnalato da Gow-Page, ma scartato. Il vocabolo *κερκίς*, oltre che la spola, indica anche una spatola (*σπάθη*) con la quale i fili nella tessitura sono avvicinati e stretti perché il tessuto acquisti compattezza e robustezza e un pregio maggiore. In questo caso nella lingua tessile e commerciale esso è qualificato come "battuto", e "battente" è detto lo strumento che compie quell'operazione. Con l'aggettivo Leonida insiste sulla debolezza del fisico umano; poteva adoperare un vocabolo più noto, come *ψαθυρός*, ma al solito ne ha scelto o formato uno molto singolare, connesso con la metafora del tessuto: "non compatto", quindi non resistente e di poco valore. Analogamente in Dion. Hal., Ant. Rom. 16.3 *ἀσπάθητος* è applicato ad una falange poco serrata (24).

Il corpo con la morte diventa preda dei vermi: *εὐλή*, al singolare invece che al plurale, in Omero indica il verme delle carni putrefatte: Il. 19. 26 *εὐλὰς ἐγγείνωνται, ἀεικίσσωσι δὲ νεκρόν...* κατὰ δὲ χροὰ πάντα σαπήνη, 22.509 *αἰόλαι εὐλαὶ ἔδονται, ἐπεὶ κε κύνες κορέσωνται*, 24.414 sg. *οὐδέ τι οἱ χρώς σήπεται οὐδέ μιν εὐλαὶ / ἔσθουσ', αἶ ῥά τε φῶτας ἀρηιμάτους κατέδουσι*.

(23) Cfr. M. Gigante, L'ultima tunica, "Annali Accad. Arch. Lett. e Arti di Napoli" 45, 1970, 35 sg.

(24) Il contrario di *ἀκέρκιστος* è *πολυσπαθής* "ben serrato nella trama": Archia, A.P. 6.39 *πολυσπαθέων μελεδήμονα κερκίδα πέπλων*. Le *σπάθαι* (il diminutivo *σπαθίων* è in A.P. 6.283, anonimo) sono menzionate, insieme alla spola, fra gli strumenti dedicati ad Atena da alcune tessitrici in Leonida, A.P. 6.288.7, in unione con l'aggettivo *εὐβριθής* che viene inteso come "cariche di bel filato". La correzione del Reiske in *ἐμβριθής* non è necessaria né pare esatta l'interpretazione corrente perché le *σπάθαι* non portano i fili come le spole. Vorrei intendere l'aggettivo come "solide", "compatte" e non escluderei che Leonida gli abbia dato il senso attivo, ché *ἐμβριθής*, oltre che "essere pesante", significa anche "premere su" (A.P. 7.532).

Difficoltà ancora maggiori sono state incontrate nel distico 11 sg., tanto che Gow-Page, disperati, pongono il v. 11 fra due cruces, non solo per la mancanza di documentazione su *ψαλάθριον*, ma per la ripetizione di *οἶον*. Il primo fu mutato in *τοῖον* da Hermann ed è accolto ancora per esempio dal Beckby e Del Re. Ma in una comparazione di uguaglianza (*τοῖον... οἶον*) uno dei due membri non può avere il comparativo, come qui *πολλῶ στυγνότερον*. Né è da pensare ad una ripetizione di *οἶον* quale è in Eur., Or. 1479, come vorrebbe il Geffcken, né i due *οἶον* sono da intendere come se fossero due *τοῖον*, come fa il Waltz. Bisogna togliere il punto che è posto alla fine del v. 10 e collegare il distico 11 sg. col precedente, facendolo dipendere da *ιδέ* di v. 9, come *ὡς*. C'è una anafora: *ἴδ' ὡς... οἶον... οἶον*.

Resta l'incertezza su *ψαλάθριον*, un vocabolo che, non essendo documentato, potrebbe anche essere corrotto. Il Piccolos, seguito dai più, l'ha inteso come "cranio"; non male, se si nota che in A.P. 7.480 Leonida menziona di preferenza il teschio di un cadavere, che appare da una tomba scoperchiata, insieme alle ossa spolpate dai vermi: *ἤδη που τέτριπται ὑπεκκεκαλυμμένον ὄστευν / ἄρμονίη τ', ὦνερ, ... ἤδη καὶ σκώληκες ὑπέκ σοροῦ αὐγάζονται*. Oltre la struttura ossea, detta *ἄρμονίη*, e i vermi (*σκώληκες* – *εὐλαί*), richiama il nostro epigramma il participio *ὑπεκκεκαλυμμένον*, che corrisponde a *ἀπεψιλωμένον*. Questo verbo denota la privazione non dei capelli, ma della carne (naturalmente con questa mancano anche i capelli) ed equivale a *λιπόσαρκον*, come si legge nell'epigramma sopra una tomba presso Anzio, scritto sotto la raffigurazione di uno scheletro, in CIG III.6309 (= Kaibel, Ep. Gr. 711), che è stato citato a prova che anche i vv. 11 sgg. della nostra poesia presuppongono la rappresentazione di uno scheletro sulla pietra tombale: *εἰπεῖν τίς δύναται σκῆνος λιπόσαρκον ἀθρήσας / εἴπερ Ἵγλας ἢ Θερσεΐτης, ὧ παροδεῖτα*; . Perciò il participio può riferirsi anche all'intero scheletro e il significato di "scheletro" può esser dato a *ψαλάθριον*, dal momento che un tale riferimento sembra convenire meglio al paragone con *ἄραχναῖον σκελετόν* che segue.

E. Melandri, in 'Prometheica', Firenze 1980, 136-8, ingegnosamente ha suggerito alcune soluzioni che portano verso l'indicazione dello scheletro; in particolare ha richiamato l'attenzione sul vocabolo *σπάλαθρον*, uno strumento forcuto (Poll.10.113; vd. anche 7.22), per cui *σπαλάθριον* (-ειων) o *ψαλάθριον* denoterebbe un insieme di cose puntute (25);

(25) Il suffisso *-ιον*, *-εῖον* designa specialmente un insieme di cose: cfr. Schwyzer, I. 470; cfr. Leon., A.P. 6.205 *μλτεῖον*. Lo scambio fra *ψ* e *σπ* è documentato: cfr. per es. *σπαλῖς* per *ψαλῖς*.

quindi "scheletro", "ossame", "carcame".

Ma quale è l'esatta interpretazione di ἀραχναίου σκελετοῦ? Comunemente s'intende "più disgustoso dello scheletro d'un ragno" (Waltz, Beckby, Del Re ecc.). Certamente un ragno rinsecchito suscita ribrezzo, specialmente pensando alle lunghe zampe; ma c'è un'evidente sproporzione fra lo scheletro umano e quello d'un ragno. D'altra parte si poteva dire chiaramente ἀραχναίης... σκελετῆς. Meno accettabile è il confronto con una semplice ragnatela, secondo la traduzione del Paton "a thing more loathly than a cobweb". Penso che si alluda al corpo di qualche animale caduto vittima in una ragnatela: ἀράχνη è la ragnatela, raramente il ragno: Suid. ἀράχνη· θηλυκῶς τὸ ὕφισμα, ἀράχνης δὲ ἀρσενικῶς τὸ ζῶντιον. Perciò l'aggettivo ἀραχναῖος può riferirsi al ragno, ma anche alla ragnatela, come a questa si riferiscono ἀραχνοειδής, ἀραχνιῶδης, ἀραχνοῦφής. Il riferimento alla ragnatela è ricco di significato e fa capire perché il poeta ha pensato al ragno: gli uomini cadono nella ragnatela della cecità e presunzione, come gli animali che restano vittime del ragno. Così c'è un richiamo opportuno al concetto fondamentale del τῦφος dei vv. 7 sgg.

C'è un modo, continua Leonida (26), per sfuggire a quell'insidia: guardare in faccia la realtà e condurre una vita semplice. Così diventa chiaro il collegamento con la conclusione (13-16), che i critici hanno cercato inutilmente, per cui hanno supposto una lacuna davanti al v. 13 o hanno visto negli ultimi due distici un componimento a sé. Anche Gow-Page restano turbati e troverebbero più naturale che si concludesse con un invito a mangiare e bere e godere secondo il motivo comune collegato con la morte (27). Perfino ciò che è detto sullo scheletro umano potrebbe guidare in quella direzione. Infatti nei banchetti si usava mostrare l'immagine dello scheletro umano per ricordare che la vita è breve e conviene godere fin che si è in tempo. Così nella cena di Trimalchione di Petronio (c. 34) uno schiavo porta un piccolo scheletro d'argento, "connesso in modo che le giunture e le vertebre, disnodate, si piegano in ogni parte; lo getta sulla tavola una e due volte e quella struttura ossea (*concatenatio*: cfr. ἀρμονίη di Leonida) assume diverse pose, mentre Trimalchione commenta: 'ahi, noi miseri, come è un nulla tutto questo omuncolo! Così saremo tutti quanti, quando ci piglierà l'Orco; viviamo

(26) La lezione tramandata ἢ οὖν offrirebbe una congiunzione adatta al passaggio ("in verità dunque fin dall'aurora"), ma è molto prosastica e ἦ οὖν ἐξ ἠοῦς è espressione più piena.

(27) Si veda per es. la conclusione dell'elegia che lamenta la brevità della vita, riportata in Stob., Fl. 4.34.28 e attribuita a Semonide d'Amorgo (fr. 85 B., 29 D.).

dunque finché si può godere!" (28). Ma questo non è conforme allo spirito di Leonida; anzi, egli poteva concludere con l'invito *ἀπόθες τὸ χιτωνάριον*, cioè a morire, secondo il consiglio che il poeta in A.P. 7.731 dà ad un vecchio stanco che non può più camminare senza bastone. I cinici non escludevano il suicidio, ma solevano graduare la gravità delle circostanze: Telet., *Περὶ αὐτάρκειας*, p. 15.9 Hense *καὶ ἐὰν μὲν ἐκποῆ πεινητεύουσι* (δεῖ) *μένειν ἐν τῷ βίῳ, εἰ δὲ μὴ, ραδίως ἀπαλλάττεσθαι ὡσπερ ἐκ πανηγύρεως*, e anche *Περὶ περιστάσεων*, p. 54 Hense *ἀναχώρει εἰς μονοσιτίαν, εἰς αὐτοδιακονίαν, εἰς τρίβωνα, ἔσχατον εἰς Ἄιδου*. Solo in casi estremi si può scendere subito all'Adē; altrimenti si deve continuare a vivere nella povertà, facendo tutto da soli, riducendo il vitto ad un pasto al giorno o mendicando e predicando il verbo cinico. Leonida nel nostro componimento non esorta alla vita gaudente né al suicidio né alla predicazione cinica, ma all'autarcia e alla semplicità. Infatti, come abbiamo già notato in precedenza (p. 201), il rifiuto del *τυφος* si collega bene con l'esortazione a vivere semplicemente. Anche nella Pera di Cratete, mentre gli stolti sono avvolti dalla tenebra (cfr. fr. 4 *μέσω ἐνὶ τύφῳ*), ci si contenta di poco, senza contese per il denaro e la gloria, senza parassiti e debosciati. Il medesimo Cratete (fr. 10), parafrendendo la famosa elegia alle Muse di Solone, chiede alle dee il *λιτὸς βίος*, che lo tiene lontano dalla schiavitù e dalla cupidigia, nel possesso continuo della giustizia e della virtù, e scrive un'elegia in onore di *Εὐτέλεια* (fr. 12), dea figlia della nobile temperanza, oggetto d'amore degli uomini saggi. Molti concetti e aspetti del cinismo s'incontrano in Leonida, ma egli non parla da predicatore cinico; conosce la frugalità e la povertà per esperienza personale, perché l'ha avuta in eredità dalla famiglia e invita i topi a cercare altrove il cibo, non nella sua capanna: A.P. 6.302.3 sgg. *αὐτάρκης ὁ πρέσβυς ἔχων ἄλλα καὶ δύο κρίμνα · ἐκ πατέρων ταύτην ἠνέσαμεν βιοτήν...*

L'invito alla vita semplice deriva non da lunghe meditazioni filosofiche, ma dalla constatazione della fragilità dell'uomo e della sua misera fine, cosicché egli non deve procurarsi altri dolori cercando ricchezza e gloria: questa è la verità che si deve sempre tenere presente. Diventa quindi naturale il richiamo nell'ultimo verso a quella debolezza naturale con l'immagine della paglia o stoppia di grano, *ἔξ οἴης ἠρμόνισαι καλάμης*: l'uomo si erge sulla sua struttura ossea come uno stelo di grano ed è altrettanto debole (29). Qui il paragone non è sviluppato sintattica-

(28) La costumanza era d'origiane egizia: Plutarco (Sept. sap. conv. 2, 148A), che vuole suggerire un significato più nobile, dice ὁ Αἰγύπτῳσ σκελετός.

(29) Diversamente Gow-Page intendono *καλάμη* come "resti" (*λείψανα*), appel-

mente, ma condensato con efficacia. Anche ὄσσον σθένος di v. 13 si riferisce alla medesima debolezza fisica. Non è una frase equivalente a ἐφ' ὄσον δύνασαι, come pensano alcuni (Waltz, Beckby, Gigante), perché verrebbe a mancare l'oggetto di ἐρευνῶν, motivo per cui il Reitzenstein postulava una lacuna davanti al v. 13. Il participio non si può congiungere con quel che segue, come fa il Beckby, perché manca una congiunzione, ma regge ὄσσον σθένος (ἐστὶ) (30) e non riguarda un esame teorico, ma la riflessione provocata dall'esperienza quotidiana per effetto dei dolori e mali d'ogni genere, che sono come le orme seguendo le quali si raggiunge la verità (31).

Maggiore attenzione merita l'interpretazione del Gigante, che dà ad ἐρευνῶν un senso assoluto in modo da coinvolgere il significato dell'intera poesia: "è vano indagare sull'armonia celeste, qualora esista; c'è una sola armonia reale, la compagine del corpo umano, destinato a perire: la fragilità del corpo perfettamente costituito è comune, come la morte, agli uomini che ricercano fra le nubi e a quelli che ricercano in se stessi" (32). La spiegazione è nata dal confronto con un passo di Epitteto (1.2.15 sgg.) in cui si esorta ad essere simili alla moltitudine (ἐξομοίωθῆτι τοῖς πολλοῖς) e il pensiero è espresso attraverso l'immagine della tunica che c'è anche in Leonida (v. 9 sgg.): "presumi di essere un filo, uno dei tanti di cui è costituita la tunica...; ti saresti dovuto preoccupare di essere simile agli altri uomini, come il filo non vuole in nulla distinguersi dagli altri fili". Dunque è inutile levarsi in alto, direbbe Leonida, ricercare cose che distinguano gli individui, oltre i limiti d'una vita semplice; non ci sono fili nel mantello, o categorie di persone, che si distinguano per loro caratteristiche: sono tutti uguali; il mantello è "comune a tutti e da tutti, quando che sia, dovrà essere deposto" (33).

L'interpretazione può essere suggestiva e si potrebbe citare a confronto il frammento d'un treno di Simonide (fr. 19 D., in ps.Plut., Cons. ad Ap. 11, 107 B), che offre non poche somiglianze con Leonida: ἀνθρώπων ὀλίγον μὲν κάρτος (cfr. v. 13 ὄσσον σθένος, 10 ἀκέρκιστον, 16 ἐξ οἴης καλάμης), ἄπρακτοι δὲ μεληδόνας (cfr. 9 ὡς ἀχρεῖων),/ αἰῶνι δ' ἐν

landosi per la comprensione all'ipotesi di Hecker che sulla pietra tombale fosse rappresentato uno scheletro.

(30) Naturalmente qui "quanto grande" implica la risposta, come in ἐξ οἴης di v. 16, ed equivale a "quanto poco".

(31) Cfr. Hom., Od. 19.436 ἔχην ἐρευνῶντες κύνας ἦισαν.

(32) L'edera di Leonida 55: appunto "ricercando in te per quanto possa" è la versione di ὄσσον σθένος ἐρευνῶν data a p. 51.

(33) M. Gigante, Il filo del mantello, "La parola del pass." 126, 1969, 214 sgg. Anche la versione citata del passo di Epitteto viene di là.

παύρῳ πόνος ἀμφὶ πόνῳ (vv. 1-6). / ὁ δ' ἄφρυκτος ὁμῶς ἐπικρέμαται θάνατος / κείνου γὰρ ἴσον λάχον μέρος οἷ τ' ἀγαθοὶ / ὅστις τε κακός. Ma in Leonida non c'è alcun accenno esplicito, come c'è chiaramente in Simonide, all'uguaglianza della sorte umana. Il passo di Epitteto può essere utile a illustrare l'immagine della vita umana come un tessuto, ma in un altro ordine di pensieri. In Leonida, invece del concetto di uguaglianza, che tuttavia è implicito, c'è quello della deperibilità e corruttibilità dell'organismo umano: tutto è ordinato in questa direzione e vi s'insiste con efficacia e anche in modo originale, pur nello svolgimento del motivo tradizionale della brevità e meschinità della vita. Intorno a quell'idea prende unità tutto il componimento, come appare con chiarezza dall'interpretazione data.

Non hanno fondamento le opinioni che la poesia sia un coacervo di pezzi staccati o sia deturpata da lacune; essa anzi, sempre ammirata per la forza delle immagini e il vigore dell'espressione, acquista bellezza proprio per la sua unità. La vita, si dice, è come un punto nel tempo, schiacciata fra due infiniti, quello prima della nascita e quello dopo la morte. E non è neppur piacevole in se stessa a causa della debolezza del fisico soggetto a mali d'ogni genere; ma gli uomini aggiungono altri mali per la loro cecità e presunzione. Come è vano tutto quanto! Si guardi in faccia alla realtà: alla fine della vita, ecco, vermi e scheletri denudati della carne. Uno spettacolo più ripugnante del corpo d'un animale rinsecchito dentro una ragnatela. Si conduca dunque una vita semplice, memori in ogni momento della nostra fragilità, come d'una paglia.

Volendo cogliere il concetto centrale della poesia, si potrebbe intitolarla "Sei debole, o uomo, e cieco" o, con maggiore aderenza plastica, "L'uomo e la ragnatela". Il carattere parenetico è innegabile; che fosse un'iscrizione su una tomba si può dubitare o meglio contestare. Il semplice fatto che la poesia si trova nel libro 7 dell'Antologia Palatina, fra gli epigrammi sepolcrali, non significa che quella era la sua funzione. Trovata fra i componimenti di Leonida, quando si volle distribuire la raccolta epigrammatica secondo il contenuto, dove poteva essere collocata? Forse fra gli epigrammi parenetici; ma l'unione del distico 472b, sicuramente sepolcrale, l'ha fatta includere nel libro 7. Ometterla non si poteva per la sua maschia bellezza e forza di pensosa suggestione. Chiamiamola dunque elegia, anche se mai qualcuno l'abbia incisa o voglia incidere su una pietra tombale, come già suggeriva il Reitzenstein, senza definirla, come faceva il Geffcken, "eine kynische Predigt in Distichen" o "eine Diatribe in Distichen" (34). Si è pensato e si continua a pensar-

(34) Reitzenstein, Epigr. u. Skol. 157; Geffcken, Leon. von Tar. 131; Kyn. u. Verw. 13.

re (35) che i vv. 7-16 presuppongano la raffigurazione sulla pietra di uno scheletro, inciso o dipinto; ma la cosa non è affatto necessaria, perché i versi si comprendono benissimo con la sola esperienza che ognuno ha dell'organismo umano e della sua disgregazione, per cui *ἐκ τοίης... ὀστῶν ἀρμονίης* (v. 7 sg.) non significa "di tale struttura ossea quale è figurata nella pietra", ma "quale tutti conoscono".

A conclusione, aggiungo il testo greco, costituito secondo la mia interpretazione, e una versione che serva di chiarimento e mi dispensi da molte osservazioni particolari.

- Μυρίος ἦν, ὦνθρωπε, χρόνος πρὸ τοῦ ἄχρι πρὸς ἡῶ
 ἦλθες χά' λοιπὸς μυρίος εἰν Ἀΐδη.
 τίς μοῖρα ζωῆς ὑπολείπεται ἢ ὅσον ὅσον
 στιγμή καὶ στιγμής εἴ τι χαμηλότερον;
 5 μικρὴ σευ ζωῆ τεθλιμμένη· οὐδὲ γὰρ αὐτῆ
 ἦδεῖ' ἀλλ' ἐχθροῦ στυγνοτέρη θανάτου.
 ἐκ τοίης ὦνθρωποι ἀπηκρβωμένοι ὀστῶν
 ἀρμονίης ὑψοῦντ' ἥερί καὶ νεφέλη.
 ὦνερ, ἰδ' ὡς ἀχρεῖον, ἐπεὶ περὶ νήματος ἄκρον
 10 εὐλή ἀκέρκιστον λῶπος ἐφεζομένη,
 οἶον τὸ ψαλάθριον ἀπεψιλωμένον, οἶον
 πολλῶ ἀραχναίου στυγνότερον σκελετοῦ.
 ἡοῦν ἐξ ἡοῦς ὅσον σθένος, ὦνερ, ἐρευνῶν
 εἴης ἐν λίτῃ κεκλιμένος βιοτῆ,
 15 αἶεν τοῦτο νόω μεμνημένος, ἄχρισ ὀμιλῆς
 ζωοῖς, ἐξ οἴης ἡρμόνισαι καλάμης.

A.P. Λεωνίδα εἰς τὸν βίον καὶ τὴν εὐτέλειαν τῶν πραγμάτων καὶ τὸ ὀλιγοχρόνιον
 Sine titulo A. Pl., quae om. vv. 7-16 et post v. 6 fert 472b.

1. πρὸ τοῦ χρόνου Pl 2. χωλοποιός Pl εἰς Ἀΐδην P Pl: corr. Meineke
 3. ὅσον ὅσον P 4. ἢ P Pl: εἰ Lascaris Post v. 6 habent epigr. 472b P Pl,
 sed P corrector expulit 7. ὦνθρωπε P: ὦνθρωποι Meineke, ὦνθρωποι Hermann
 an δ' ἄνθρωποι? 8. ὑψοστ' P ante ras., ὑψος τ' C: ὑψοῦντ' Hermann, ὑψοῦσ'
 Geffcken ἥερα καὶ νεφέλη P -λας C: correxi 9. ὄρκων (?) P: ἄκρον C
 11. inter cruces pos. Gow-Page ψαλάθριον (sc. -θρεῖον) susp. 12. πολλῶν P:
 πολλῶ Meineke, πολλόν Jacobs ἀραχναῖον P ante ras. -αίου C 13. ἡ οῦν P:
 ἡοῦν Jacobs 14. λιτῆ P: λειτῆ C 15. τοῦτο νόω Hermann: τοῦτον σῶ P,
 τούτων σῶ C 16. ζωοῖς Meineke: ζωῆς P ἡρμόνισαι P, ἡρμόνισας C: corr.
 Meineke

(35) L'idea fu suggerita da A. Hecker, *Commentatio critica de Anthologia Graeca*, Leyden 1843, ed ebbe fortuna: vd. R. Weisshäupl, *Grabgedichte d. gr. Anthol.* (Abhandl. Arch. Sem. d. Univ. Wien 7, 1889), p. 92, nonché Waltz, Beckby e Del Re, e si possono aggiungere anche Gow-Page (vd. n. 29).

“Infinito fu il tempo anteriore, fino a quando venisti alla luce, e infinito il restante nell’Ade. Quale altra porzione di vita rimane, se non solo quanto è un punto e se c’è qualcosa di più insignificante d’un punto? Di poco conto è la tua vita, schiacciata nel mezzo, perché neppure per se stessa è dolce, ma più detestabile della morte odiosa.

Ma gli uomini, sebbene costituiti di una tale compagine ossea, si lasciano sollevare da vapore e da nebbia. O uomo, vedi come si comportano vanamente, poiché all’estremità del filo sta un verme sul vestito tessuto senza compattezza, come è il tuo carcame denudato della carne, com’è molto più ripugnante di un corpo scheletrito in una ragnatela.

Giorno dopo giorno, o uomo, esamina quanta è la tua forza, e la tua vita stia continuamente riposta nella semplicità, memore sempre nell’animo di questo, finché ti trovi fra i vivi, con quale paglia sei costruito” (36).

ADELMO BARIGAZZI

(36) Vengo a conoscenza ora della nota di C. Gallavotti sull’epigramma di Leonida, pubblicata, insieme ad alcune altre su epigrammi dell’A.P., nell’ultimo fascicolo del “Bollettino dei Classici” ser. III, fasc. 5, 1984, 91-95. Ho lasciato intatta la struttura del mio articolo; qui noto soltanto che anche il Gallavotti salva οἶον di v. 11, ma lo fa dipendere da ἐρευνῶν (v. 13) ponendo il punto fermo alla fine di v. 10, mentre io lo pongo alla fine di v. 12, facendo dipendere οἶον da ἴδ’ di v. 9.