

“Prometheus” 31, 2005, 41-48

FILOLOGIA COME IMPEGNO CIVILE.  
LE *COEFORE* DI MARIO UNTERSTEINER\*

per Vittorio  
compagno e amico

Non ho bisogno – spero – per essere creduto su quella che sarà la mia prima affermazione, di invocare testimonianza alcuna, tanto l’assunto è ovvio. Ho accettato con entusiasmo e insieme con preoccupazione d’inadeguatezza la proposta di partecipare a questa presentazione, quando mi è stata fatta da Gabriella Untersteiner su indicazione del mio amico Vittorio Citti. Conversando con la figlia dello studioso che stasera onoriamo e ripetendo, in distinte circostanze, il contatto con la signora Linda, cui tanto anche questo libro deve, mi sono sentito coinvolto in un clima di forte tensione morale e di grande partecipazione emotiva. Ma desidero dire subito che a quelle conversazioni ero arrivato avendo già potuto vedere il libro, e che reagivo sulla base di una prima argomentazione personale di ordine razionale e non di mera se pur profonda simpatia.

Per questo, alla schietta richiesta di un titolo, che nella prima conversazione mi fu rivolta, risposi quasi senza esitazione con la formula che è stata poi accolta di *Filologia come impegno civile*.

Intendevo allora, e stasera in forma più distesa mi propongo di spiegare, che un primo e decisivo livello di ricezione di questo volume sta certamente nella esatta comprensione delle circostanze della sua redazione, negli anni durissimi della guerra, e della occupazione nazista, per Mario Untersteiner, tra la piccola Binasco nel pavese e la grande Milano.

La frase che la dedicatoria del volume ricorda d’aver ascoltato dal padre in quegli anni, “studio perché così mi salvo”, aiuta davvero a capire, con la forza di una sintesi già realizzata, la condensazione di un pensiero e di una energia, che da spinta etico-politica si fanno azione di studio su di un prodotto del pensiero antico, che ci è arrivato dal remoto passato, carico di messaggi espliciti e di messaggi riposti.

Assai opportunamente Vittorio Citti insiste su questi elementi che altri giudicherebbe di contesto e che paiono al contrario essere essenziali alla comprensione del volume e, come subito cercherò di argomentare, non di quello soltanto.

\* Presentazione del volume: Eschilo, *Le Coefore*, testo, traduzione e commento di Mario Untersteiner, a cura di Walter Lapini e Vittorio Citti, Adolf M. Hakkert Editore, Amsterdam 2202, tenuta a Milano presso la sala Facchinetti-Della Torre per iniziativa della Società Umanitaria e della Fondazione Bauer il 10 marzo 2004. Ringrazio calorosamente gli organizzatori e le famiglie Untersteiner e Portinaro.

Confesso di essere stato colpito da una analogia tra la situazione, che ho cominciato a descrivere, di Mario Untersteiner, professore al Liceo Berchet di Milano ma, in fondo esule in una patria offesa in cui gli era impossibile riconoscersi, e quella che era invece condizione di un esule in senso proprio, in quegli stessi anni in Inghilterra. Per quel medesimo periodo, le carte degli archivi ci hanno permesso di apprendere che Arnaldo Momigliano, esule a Oxford, tradusse per intero Eschilo in inglese, tragedia dopo tragedia, per educarsi al passaggio dalla lingua degli antichi a quella in cui doveva apprendere a pensare, per capire ed essere capito e – fatto sinceramente impressionante – ci hanno fatto poi sapere che lo storico scrisse un saggio sulla tragedia attica, che intitolò *The Polis and the Suppliant*, un titolo che non ha bisogno di commento storicizzante, alla cui pubblicazione rinunciò in seguito, in circostanze che altrove ho descritto, nel presentare l'inedito ritrovato solo pochi anni fa<sup>1</sup>.

Invocare uno storicismo assoluto, nella temperie postmoderna che ci avvolge e che con noi rischia di offuscare i lumi della ragione, almeno quella a noi contemporanea, sarebbe impresa vocata al fallimento e non è quella che io mi propongo. Gli elementi della analogia che intendo siano ritenuti sono due soltanto. Il primo, che lo storico piemontese ha una volta teorizzato ma soprattutto ha praticato *con* la vita piuttosto che *nella* vita intera, si riassume nella formula relativa al valore consolatorio della conoscenza: *la sola consolazione sta nella conoscenza*, scrisse Momigliano nell'introduzione alla *Griechische Kulturgeschichte* di Jacob Burckhardt<sup>2</sup>. Il secondo è dato dal senso profondo del tragico per entro l'esperienza greca o meglio ateniese. Il vincolo strettissimo, che una forma d'arte assai elevata quale quella tragica, con una forza comunicativa capace di trapassare secoli e – nell'esperienza reale – addirittura millenni, mantiene con quella che timidamente possiamo ancora chiamare ideologia della città, traduzione singola e soggettiva di una dimensione collettiva e pure parziale, come quella della città di Atene e del suo tempo.

Ora, se l'uomo di teatro, o il cittadino spettatore sono piuttosto portati a vedere, nella interpretazione della tragedia, della singola come del fenomeno generale del tragico, proprio l'aspetto che tende all'universale, l'antichista, il grecista, lo studioso delle forme del pensiero antico nel rapporto con le forme sociali di quel tempo remoto, e quindi nella storia, *deve* – intendo proprio dire che *ha il dovere di* – cercare di trovare quello che meglio gli permetta di capire il senso reale della interazione tra l'autore, il poeta, e il suo pubblico e

<sup>1</sup> R. Di Donato, *La polis e il supplice. Un inedito di Arnaldo Momigliano*, "Studi Classici e Orientali" 46, 1996, 137-151.

<sup>2</sup> Arnaldo Momigliano, *Introduzione a J. Burckhardt, Storia della cultura greca*, Firenze 1955, p. XXXI. Cfr. Cic. *De fin.* 1.13.42-46.

quindi con tutta la città: deve capire la tragedia nella sua realtà oggi inattuale.

Condivido allora l'esitazione dell'amico prefatore dinanzi alle domande relative al libro di Mario Untersteiner, perché Eschilo? perché proprio le *Coefore*? a Milano tra il 1944 e il 1947. Condivido soprattutto la rinuncia, per quel che riguarda noi oggi, a qualunque formula riassuntiva, semplificatoria o aspirante a fini di consolazione.

Il senso primo di questo libro sta già nella sua struttura forte e compatta, nel desiderio di totalità che caratterizza il lungo commentario analitico e sta anche – lo affermo senza timore di contraddizione – nella accettazione da parte dell'autore del destino provvisorio cui l'impresa editoriale avviata dopo la guerra arrivò: la pubblicazione parziale e la rinuncia provvisoria a qualcosa che poteva essere giudicato fuori dal tempo della sua concezione e realizzazione e quindi male inteso.

È proprio perché uscito alla luce fuori dal tempo, mezzo secolo dopo – la scatola di cartone con le schede, dimenticata in uno scaffale di un corridoio domestico, come la lettera nascosta che assiste beffarda ai tentativi vani di chi la cerca, valgono in ciò quello che le viscere della terra sono d'abitudine per i resti del passato – che questo libro assume valore e giustifica il grande lavoro del trascrittore delle schede del commento, Giancarlo Scarpa e la successiva fatica, che – con ostinato e ammirevole rigore – il curatore Walter Lapini ha aggiunto a quella dell'autore.

Così, moderni lettori, – se anche noi rinunciamo alla pigrizia delle vie facili – possiamo accostarci al dramma eschileo che tanta impressione aveva suscitato nel pubblico di Atene, e, guidati dalla interpretazione di Mario Untersteiner, possiamo cercare la nostra personale risonanza rispetto a questa conoscenza che avviene solo nel dolore, questo secondo pure ingigantito dall'orrore dei delitti commessi entro il proprio sangue e impersonato dalla espressione sacrale e mitologica delle forze che agiscono a provocarlo.

Citti spiega assai bene nella sua premessa quelli che appaiono essere i tratti essenziali del metodo di Untersteiner come editore di un testo, di cui afferma e insieme determina la coerenza rispetto alla poetica eschilea. Si tratta di una visione che aspira alla globalità e che comunque parte dalla costituzione del testo e che l'autore svolge nel saggio introduttivo e nelle lunghe e complesse note di commento. Come ogni interprete, Untersteiner è spinto da consonanze profonde alla ricerca di quello che gli sta a cuore. Se è vero che al fondo della sua indagine sta la scoperta della responsabilità personale umana in un mondo sovrastato, piuttosto che diretto, da forze sovrumane, è altrettanto vero che la via della intelligenza linguistica e storico-religiosa guida l'interpretazione proprio dentro le forme del pensiero degli antichi e dentro quelle delle pratiche della religione.

Secondo questa ottica, la parte già nota del volume, il lungo saggio introduttivo che accompagna la traduzione<sup>3</sup>, fornisce una via di lento avvicinamento al testo, cercando – secondo una delle costanti della intera opera di Untersteiner – le radici più profonde del mito entro la religione greca, le sue dualità e le sue contraddizioni.

La parte che descrive le diverse possibili letture della stessa situazione onomastica del pantheon elementare dei Greci, e il senso che assume il suo svolgimento storico, che segue quello delle vicende delle alternanze e delle mescolanze dei diversi popoli, nel terreno su cui viene definendosi il carattere ellenico – identificato in prima approssimazione dalla sola voce linguistica – appare assai vigorosa, anche ora che, meglio conosciuta da mezzo secolo la civiltà micenea, il problema si è meglio chiarito. Rimangono tuttavia le ombre relative ai caratteri effettivi della civiltà minoica e appare eccessivamente semplificatorio continuare a parlare di uno strato indoeuropeo che si sovrappone o in parte si mescola con un sostrato mediterraneo. Quali divinità siano da ricondursi con certezza assoluta all'uno o all'altro resta, almeno a mio giudizio, di difficile determinazione<sup>4</sup>. Quello che invece non è suscettibile di dubbio è il fortissimo radicamento religioso – nel nesso inscindibile di miti e di riti – che è necessario immaginare per tutta la materia che diviene oggetto di trasmissione, nella forma letteraria e poetica di cui siamo informati o che addirittura conosciamo attraverso testi giunti fino a noi.

Qui il lettore contemporaneo sente la necessità di aggiungere una acquisita capacità di precisazione su che cosa sia il religioso per i Greci. Va capito come il religioso e il sociale siano in buona sostanza una cosa sola per il fatto che la dimensione collettiva degli uomini è quella in cui si determina la presenza divina e la costituzione della forma del sacro. Per lo meno fino a Socrate, o meglio alla sua condanna e la sua morte così come narrate da Platone, la messa in discussione di questo significa perdita di contatto con le forme ordinate della convivenza. E fin da quando, alla fine del settimo secolo, si può parlare di una forma peculiare della convivenza dei Greci, nella analisi entra un nuovo fattore che si inserisce nel quadro che vengo designando sotto la specie del politico, il sociale dei Greci, nella loro formazione peculiare che è la *polis*.

La capacità plastica del mezzo, che noi rubrichiamo sotto la specie letteraria del mito, si estende al messaggio e a tutti i suoi contenuti a partire quindi

<sup>3</sup> Mario Untersteiner, *Il tragico nel mito di Agamennone e di Oreste* già in: Eschilo, *Le Coefore*, testo critico e traduzione a cura di M. U., Como-Milano 1946, ristampato in: *Da Omero ad Aristotele, Scritti minori*, Brescia 1976, II 229-344.

<sup>4</sup> Per la mia posizione sul tema della dualità nella religione greca rinvio a: *Hierà. Prolegomena allo studio storico-antropologico della religione greca*, Pisa 2001.

da quelli che noi consideriamo religiosi. Da una religiosità naturale – nelle simbologie e nelle forme cultuali – alla complessa religiosità culturale, nelle forme politiche della Atene del quinto secolo c'è un percorso di pensiero per niente lineare e comunque non definitivo. Ogni soggetto pensante, a maggior ragione ogni poeta *mythopoiòs*, può far leva sui diversi livelli di risonanza sociale e religiosa preesistenti o comunque divergenti che convivono nel quadro della città. La *polis* non annulla l'effetto e la vitalità di formazioni sociali (come i demoi o le fratrie), che non sono mai mera partizione dell'istituzione principale.

Tutte le manifestazioni dell'umano trovano una collocazione per entro la sfera del sacro. Si tratti di una collocazione scelta per comodo esplicativo – l'esempio più immediato può essere quello della follia posta, per non dire trattata, nell'ambito del dionisiaco – oppure corrisponda a una effettiva difficoltà di collocazione di quello che diciamo globalmente irrazionale entro il reale greco – come vorrebbe il pensiero dell'idealismo della fine del XIX secolo, la premessa vale a definire il tragico e la sua grandezza: quale che sia la singola storia messa in scena, il vero oggetto del dramma è l'uomo con i suoi problemi esistenziali<sup>5</sup>.

È davvero interessante vedere come Untersteiner risolve molto dall'alto la questione posta, un secolo prima, del contrasto tra dionisiaco e apollineo come “i due estremi di una contraddizione che è unità perché vale come una forma dell'essere”<sup>6</sup>. La storicità dei culti, in particolare quella dei culti attici cui lo spettatore doveva essere educato e quindi abituato senza bisogno di interventi didascalici, non vale che come codice esplicativo a disposizione del pubblico storico della prima rappresentazione, quella del 458 prima della nostra era, ed è questa a richiedere il secondo livello della storicizzazione che appare, nella esposizione introduttiva del critico, esclusivamente letterario.

Da Omero a Eschilo, il mito di Oreste non appare e non è mero oggetto di letteratura.

Se anche non seguiamo più l'autore nella marcatura dei singoli segmenti, il processo di definizione della nozione centrale appare in qualche modo lineare: il nucleo fondamentale è la questione della giustizia, della determinazione della volontà umana, della responsabilità personale e della possibile soluzione dell'insieme in un quadro di differenziata convivenza<sup>7</sup>.

Ciò posto in linea generale, va visto il problema per Eschilo e dato che lo si vuole vedere per Eschilo, lo si deve vedere anche per Atene.

<sup>5</sup> Cfr. Eric R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, nuova edizione italiana a cura di R. Di Donato, presentazione di Arnaldo Momigliano, Milano 2003

<sup>6</sup> M. Untersteiner, *Il tragico...* 26.

<sup>7</sup> Cfr. H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-London, 1971.

Anche per Untersteiner infatti, come per autori assai distanti da lui per formazione e per scelta ideologica, il concreto del dramma presuppone il binomio Eschilo e Atene, autore e pubblico, individuo e collettività, comunicatore e destinatario di un messaggio la cui storica determinazione avviene entro precise e innegabili coordinate<sup>8</sup>. Senza mai cadere nella logica della coincidenza evenemenziale, da cui lo tiene lontano l'impostazione che vengo descrivendo, l'autore sente tuttavia l'esigenza di una definizione della punizione del delitto di sangue nella Atene classica come problema reale e quindi storico. Questo problema, che appare centrale e quasi sempre fondativo in ogni formazione sociale, segue nella città di Atene, un percorso tutto particolare a partire dalle leggi di Dracone. Untersteiner legge, credo consapevolmente, lo svolgimento della vicenda storica a riguardo, sulla scorta della ricostruzione di uno storico francese, Gustave Glotz, fortemente condizionato dalla interlocuzione con la scuola sociologica francese e anche specificamente formato alla considerazione dei problemi giuridici e della solidarietà familiare<sup>9</sup>.

La saga sanguinosa degli Atridi è una sorta di banco ideale di prova delle teorie relative alla determinazione della nozione di colpa come fatto individuale e non dipendente da una mediazione sociale comunque tradotta in forma mitologica o letteraria<sup>10</sup>. Così impostata la prima questione, intorno alla formazione sociale più oscura e forse inesistente, il *genos* in età storica, tutti gli elementi possono assumere una evidenza e una attualità storica immediata. Ogni nome di divinità può richiamare all'esperienza diretta di ogni membro della comunità ateniese un rito, una pratica di culto in cui è oppure è stato, direttamente o familiarmente coinvolto. Oreste e il suo viaggio verso Atene forniscono una sorta di pretesto attualizzante – parlo del 458 – non solo per i contatti e l'alleanza tra Argo e Atene ma per la manifestazione di uno spirito, di un orgoglio cittadino che troveranno esito trionfale nel ruolo determinante – decisivo in senso giuridico – della dea eponima nella conclusione della trilogia, quando perfino le oscure chthonie Erinni si illumineranno nella benevola funzione delle Eumenidi.

L'ipotesi di una giustizia possibile, che arrivi a trovare soluzione per l'autore del più orrendo dei delitti, che arriva, fatto greco e determinante senso – al termine di una catena inenarrabile e tuttavia pienamente narrata di delitti enormi e infami compiuti entro la stessa genealogia, non appare sem-

<sup>8</sup> George Thomson, *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*, London 1941, tr. it. Torino 1949.

<sup>9</sup> G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904 e Id. *Histoire grecque*, Paris 1932. Sulla questione cfr. R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990, segnatamente pp. 3-11 e 45-52.

<sup>10</sup> L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 1917.

plicemente consolatoria rispetto alla dimensione del sacro: gli dèi che pure spingono ad errare hanno poi, e forse *pour cause*, potenza salvifica. L'istituzione del tribunale dell'Areopago riconduce e radica profondamente e concretamente in terra attica questa giustizia nuova, di origine divina ma di pratica umana, che soddisfa la necessità di chi ha appreso attraverso il dolore. Il bene, se mai c'è, può davvero vincere e rispondere alla invocazione che il coro gli ha rivolto nella tragedia di Agamennone<sup>11</sup>.

Per come l'ho impostato, il mio discorso si piega male, a questo punto, all'esigenza di rendere ragione del commentario perpetuo in quanto tale e soprattutto nella sua globalità.

L'ermeneutica di Mario Untersteiner non perde mai di vista l'esigenza didattica elementare e sempre si preoccupa dell'intelligenza del testo.

Qui sempre in principio è la parola.

Se scelgo un solo esempio nel commento non è soltanto per ovvia esigenza di brevità d'esposizione ma per affrontare un tema che è finora rimasto fuori dal mio ragionamento ma che è ben presente in quello di Untersteiner.

Mi riferisco all'elemento specificamente teatrale, a quello che pertiene al teatro – come si è scritto – sulla scena, che si presenta nelle sue molteplici valenze. In questo davvero il commento non trascura nulla, a partire dalla definizione degli spazi e della centralità drammatica, in tutta la prima parte, della tomba del re ucciso che è essenziale allo svolgimento del dramma e alla qualificazione degli elementari movimenti degli attori. Poi il palazzo, la reggia di Agamennone, la sede dei delitti. Si arriva alla fine alla sottolineatura della nuova notte, al buio finale che deve essere indotto dalla parola tragica, alla fine, quasi meridiana nella realtà della rappresentazione, del secondo dei drammi della trilogia.

Il critico è assai attento nel commento al valore teatrale della alternanza tra monologo, dialogo e canto lirico, esprime attenta sensibilità all'aspetto musicale e alla valenza anche scenica del canto. Esempio è il caso dell'analisi del grande *kommòs*. Dov'è il teatro in una forma lirica complessa, che evoca – secondo l'interprete – almeno tre modelli reali, ben noti al pubblico, il *gòos* il lamento funerario, il *threnos* o *ainos epitymbios*, la lode poetica cantata per il morto, e infine lo *hymnos*, l'invocazione alla divinità? Forse – pare suggerire – sta proprio nella irrealtà di questa fusione, di questa mescolanza enfatizzata dalla altezza della poesia. È indicazione seria per chi si voglia porre, in termini non solo letterari, il problema della traducibilità effettiva del testo antico in un diverso contesto di civiltà. Anche la nozione di irrealità è determinata storicamente e varia nel tempo.

<sup>11</sup> Aesch. Ag. 121, 139, 159

Non proseguo nella lettura analitica.

Vorrei concludere nel senso degli assunti iniziali, estendendo alla condizione nostra attuale quel che ho detto del momento della composizione del libro. Cerchiamo anche noi di intendere e praticare la nostra filologia come un'occasione di impegno civile.

Una provvisoria conclusione appare allora finalmente possibile, oltre che necessaria, per il tentativo di interpretazione qui proposto. Per certo non si deve più rispondere alla domanda: perché Eschilo? Alla domanda perché le *Coefore*? una risposta è già stata proposta, quasi solo per l'evidenza dei dati, nel corso della riflessione appena svolta. Va indicata ancora con un elemento di dubbio e di prudenza ma non va taciuta. Forse, perché – nel buio della condizione di assenza di giustizia vissuto dall'interprete – appariva necessaria la comprensione della profondità del dolore e insieme appariva impossibile la fiducia troppo immediata in una soluzione liberatoria. Ma a questa tutto doveva e deve rinviare – per Eschilo e per il suo interprete Mario Untersteiner – una soluzione civile, culturale, umana in senso alto, anche nel momento più difficile e più oscuro, deve restare possibile e può arrivare a realizzarsi.

Se ho ben inteso il messaggio del volume e del suo autore, resta solo che dica che anch'io, ma certo anche noi tutti, crediamo, prima ancora di sperarlo, che esista una prospettiva di giustizia e che questa sia, in parte almeno, anche per noi, interpreti del reale e non più solo spettatori.

RICCARDO DI DONATO

Pisa, Dipartimento di Filologia classica