

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

F. Trabattoni, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2005, 179 pp.

La *Verità nascosta*, sintesi e coronamento di un percorso critico ed ermeneutico che Franco Trabattoni (= T.) va portando avanti da molti anni, è probabilmente uno dei saggi più significativi e originali che siano apparsi di recente nel panorama nazionale e internazionale della storiografia filosofica antica. Il suo unico handicap è quello di non essere stato scritto in inglese o in altra lingua *maiorum gentium*, ma c'è da credere che questo limite verrà presto superato, come lascia presagire anche il fatto che una *proecdosis* poco più che artigianale di quest'opera (Milano 1998-1999) si sia già fatta ampiamente conoscere e apprezzare anche fuori dei confini dell'Italia (cf. p. 9).

Il titolo promette di trattare di oralità e scrittura nella Grecia classica e non manca di onorare l'impegno, ma ciò che soprattutto interessa a T. è un confronto con gli interpreti platonici della scuola di Tubinga e con i loro seguaci dell'Università Cattolica di Milano, sostenitori della ben nota teoria delle dottrine non scritte, impropriamente detta 'teoria del Platone esoterico'. Le prime riserve di T. nei confronti di questa scuola, e specialmente nei confronti dell'appendice milanese di essa, sono di tipo deontologico, dal momento che gli esoteristi, mentre da una parte si fanno un punto d'onore nel proiettare di sé un'immagine di assoluta oggettività scientifica, dall'altra si dedicano alla ricerca del consenso in forme decisamente eccessive e accanite, dispiegando un'attività libellistica e manualistica non priva di meriti e di utilità, ma neanche priva di forzature e di brutali semplificazioni. Ma, soprattutto, gli esponenti di questa scuola confondono scienza e ideologia ed usano Platone per elaborare una lettura continuistica e teleologica della storia di *tutto* il pensiero occidentale, un pensiero che essi articolano in tre segmenti, quello preplatonico, quello platonico e quello cristiano, il primo propedeutico al secondo e il secondo al terzo, ciascuno preparato dal precedente e funzionale al successivo. E così, se da una parte la ricezione di Platone che i tubinghesi ritengono vera finisce per non distinguersi più da quella neoplatonica, dall'altra può accadere, come accadeva presso gli umanisti del XVI e XVII secolo, che non si veda contraddizione fra l'esame filosofico di un testo e la sua utilizzazione in quanto fonte di autorità. Ciò che risulta da tutto questo non è una 'normale' posizione storiografica, bensì un blocco scientifico-ideologico senza più distinzione tra la 'Wertfreiheit' della ricerca e gli obiettivi polemi che con la ricerca non hanno niente a che vedere; e, nello sforzo di mantenere unito questo blocco, può accadere che i tubinghesi ricerchino non solo la propria compattezza, ma anche, specularmente, quella degli avversari. Questi ultimi vengono perciò raggruppati nell'indistinta categoria degli 'schleiermacheriani', una categoria che non è mai esistita, ma che i tubinghesi hanno interesse a far esistere, esattamente per le stesse ragioni per cui Platone, con la definizione di Scuola Eleatica coniata nel *Sofista* (242d), metteva insieme tutti i monisti che lo avevano preceduto per poterli neutralizzare in una volta sola. Altro scaltro tentativo dei tubinghesi è stato quello di far passare le interpretazioni problematiche, aporetiche e frazionistiche di Platone (ad esempio quella di Friedländer) per interpretazioni inconcludenti; e nonostante che gli 'schleiermacheriani' abbiano potuto contare su filologi insigni come H. Cherniss, sono stati piuttosto i tubinghesi – proprio loro che all'occorrenza non esitano a ricostruire il sistema senza interpretare i testi – a proporsi come i teorici del ritorno alle fonti, ai dati, alla carne viva dei documenti. Questa discutibile

immagine, come era ovvio, non ha attecchito più di tanto fra gli specialisti, ma incontra una certa fortuna (e ben lo sanno coloro che hanno tenuto corsi universitari su questi temi) presso il pubblico studentesco, vuoi perché nelle semplificazioni c'è sempre un elemento di per sé gratificante, vuoi perché gli antiesoteristi hanno permesso, per ragioni che restano misteriose a me e ai più, che la lettura platonica dei tubinghesi, in realtà ben poco innocente, risultasse all'apparenza la più vergine e impregiudicata, e quindi la più degna di fede. Ora, il libro di T. che qui si recensisce ha tanti meriti, ma il maggiore è forse questo: aver strappato la filologia dal campo di Agramante e averla rimessa al suo posto.

I capp. 3 e 4 del saggio di T. sono dedicati al *Fedro* e alla *VII Lettera*, che sono i testi cruciali per l'interpretazione dei tubinghesi. La 'classica' analisi antiesoterista parte dall'assunto che questi testi *non dicono* ciò che i tubinghesi pretendono, o che comunque *non bastano* a dimostrare l'esistenza di un Platone sommerso parallelo a quello dei Dialoghi. T. va molto oltre, fino a sostenere che il *Fedro* e la *VII Lettera* costituiscono una *smentita* delle tesi oralistiche. Ora, T. non mette in dubbio la fondatezza di alcune istanze generali del tubinghismo: ad esempio non si può disconoscere in Platone una potente e costante aspirazione verso l'Uno; chi questa aspirazione non vede o non vuole vedere non fa alcun passo verso la restituzione del Platone autentico, ma semplicemente regala ai tubinghesi il merito di riportare alla luce una cosa che alla luce c'era già. Parimenti T. ammette che il dibattito oralità/scrittura è la conseguenza di una crisi che viene da molto lontano, ovvero dalla dissoluzione dell'antico nesso fra verità e pensiero. L'idea di un'inconoscibilità delle cose è un'idea molto antica, di tipo poetico-religioso, connaturata con la visione greca del mondo, ma i sofisti la riprendono, la rilanciano su una base laica e, cosa altrettanto importante, la universalizzano. Secondo i tubinghesi la reazione di Platone a tutto questo è la costruzione di un grandioso sistema filosofico; chi riuscirà ad assorbirlo ritroverà in sé, già qui in questa vita, la perduta unione verità/pensiero. Questo sistema non è dunque solo grandioso, ma anche prezioso, e come tale va protetto da occhi indegni, cioè sottratto all'esposizione scritta. Secondo T., invece, Platone sa che la sdruccitura è irrimediabile, e che solo l'anima disincarnata potrà assistere al ricomporsi dell'antica unità. Finché resta in questo mondo, il sapiente dovrà contentarsi di un'epistemologia di basso profilo, di una filosofia "desiderante, tensionale e incompiut[a]" (p. 70), e quindi debole, instabile, rivedibile, per esprimere la quale la scrittura, che è uno strumento forte, non è minimamente adatta. Ma neppure l'oralità è adatta: essa ha una maggiore attitudine a suscitare la verità nell'anima altrui, ma è anch'essa drammaticamente insufficiente di fronte a quelle che Platone chiama le "cose di maggior valore". Platone dunque non condanna solo la scrittura, ma anche la stessa oralità, poiché i *logoi* veritativi, impalpabili, a-proposizionali, infinitamente mobili, non possono alloggiare che nell'anima. Ora, se la sfiducia di Platone nella scrittura può dirsi radicata nell'esperienza socratica, la sfiducia nell'oralità viene fuori per gradi: spesso il Platone giovane rimarca piccatamente l'alterità fra il sapere filosofico e quello non filosofico, ma il Platone *construens*, quello dei dialoghi successivi alla *Repubblica*, è costretto a prendere atto, attraverso una serie di ammissioni e cedimenti, che gli strumenti del sapere filosofico e dei saperi non filosofici si somigliano e a volte coincidono. Constatato ciò, Platone elabora formule compromissorie, ad esempio cercando di assorbire la retorica nella dialettica, o di includere nella scienza la sua dimensione applicativa.

Quanto alla *VII Lettera*, T. innanzitutto sostiene, assai plausibilmente, che il tono perentorio e ormai quasi isterico con cui in essa Platone insiste sulla non-scrivibilità e inattingibilità delle "cose di maggior valore" abbia lo scopo di prendere le distanze dagli squallidi attori delle vicende siracusane, di escludere cioè *a fortiori* che la sua filosofia abbia potuto

subire il sozzo contatto del tiranno Dionigi o di personaggi altrettanto mediocri. Ma, se si prescinde da questo elemento apologetico, le istanze di fondo della *VII Lettera* non sono diverse da quelle del *Fedro*, e non riguardano l'alternativa oralità/scrittura, bensì coinvolgono, più in generale, il problema della comunicazione. Anche la *VII Lettera* è dunque inservibile per la tesi tubinghese, per non dire che ne costituisce un'aperta smentita. Nelle righe 341c-d, che appartengono al cosiddetto *excursus* filosofico, Platone contrappone i *συγγράμματα*, che egli mai ha scritto né scriverà, alla "scintilla di fuoco" che nasce nell'anima a seguito di una paziente *τριβή* (quest'ultima da intendersi sia in senso lato sia in senso proprio, sia come metaforico sfregamento di *πυρεῖα* sia come umile, paziente dedizione alla ricerca). L'immagine di 341c-d deve far riflettere: se infatti Platone si considerasse possessore di un sistema dottrinale finito, coerente e perfettamente comunicabile da maestro a discepolo, non si vede come potrebbe paragonare la conquista del sapere filosofico allo sprizzare di una scintilla (341d *ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς*), cioè a un evento non garantito e per certi versi fortuito. Anche nella *VII Lettera* emerge dunque, forse ancor più chiaramente che nel *Fedro*, il carattere debole dell'epistemologia platonica; il che del resto non ci autorizza ad accantonare il modello sistemico dei tubinghesi in cambio di più rassicuranti modelli umanistici, ricadendo così nell'untuosa retorica del Platone-grande-scrittore. In realtà la 'debolezza' di cui T. parla è anche una forza: dissoltosi l'antico sinolo pensiero/verità, è solo in questa 'debolezza' che si possono trovare i mezzi per contrastare gli attacchi del nichilista o dello scettico. Condivido con T. la diffidenza verso gli "interpreti incapaci di rinunciare, nelle loro indagini storiografiche, a rintracciare qualche spunto teoretico fruibile per il presente" (p. 151). Ma queste contaminazioni con il presente non sono evitabili negli studi platonici, per i quali esse vanno accettate come un destino. T. stesso si sottomette a questa legge nelle ultime, importantissime pagine del libro, allorché conclude che, se nella nostra storia occidentale vi sono state cattive metafisiche, non è contro Platone che dobbiamo puntare il dito. Il dito va semmai puntato contro le interpretazioni che hanno fatto di Platone un filosofo assertivo e precettivo, tagliato su misura per quelle ideologie che hanno tormentato il secolo passato e che già ricominciano, con mutate forme, a tormentare l'attuale. T. dimostra, con indubbio successo, che il Platone debole è da preferirsi al Platone forte non perché è più familiare o più malleabile o più artista, ma perché è più fondato filologicamente. Del resto le ragioni dell'oralità non vanno denigrate, né è giustificato l'atteggiamento di coloro che si chiudono in un gelido silenzio al solo sentir parlare di 'nuovi paradigmi ermeneutici'. I filologi però devono ricordarsi di vegliare, perché anche dal sonno dei filologi si generano mostri (che non sempre sono mostri di carta).

Università di Genova

WALTER LAPINI

L. Baldini Moscardi, *Magica musa. La magia dei poeti latini. Figure e funzioni*, Pàtron editore, Bologna 2005, 312 pp.

Loretta Baldini Moscardi raccoglie in questo volume undici contributi pubblicati in rivista nel corso di un trentennio, aggiungendovi tre nuovi saggi, che completano il quadro del rapporto fra magia e poesia nella letteratura latina fra tarda repubblica e prima età imperiale. Partendo dalla *Erichtho* di Lucano, la ricerca giunge così alle figure di maghe presenti nei versi di Virgilio, Orazio, Ovidio, Seneca, Stazio, Silio Italico e Valerio Flacco. Il tema della magia si fa veicolo di un'analisi ad ampio spettro cronologico, fondata su continui rimandi intertestuali, rapporti con la cultura greca e con quella popolare, citazioni dirette e allusioni

incrociate, consapevoli variazioni e rovesciamenti di prospettiva. L'idea di presentare tutti insieme, in un *continuum* argomentativo, i saggi vecchi e nuovi è funzionale al disvelamento di questa fitta rete di relazioni fra i vari testi, ma anche alla ricostruzione di un ricco e suggestivo percorso filologico, storico e letterario, che rende ragione della complessità della tematica e delle molteplici implicazioni che essa può offrire nell'approccio allo studio dei vari testi.

Nel volume, la materia è distribuita in due sezioni intitolate "Figure" e "Funzioni", a loro volta divise ciascuna in due parti, dedicate rispettivamente a Erichto e a Medea per le figure, e per quanto riguarda le funzioni a "Parole e temi" legati alla magia e a problemi di carattere filologico ("Lettura e lezioni"). Lo studio di un argomento complesso e affascinante come quello dell'arte magica, quindi, non è qui oggetto di un'indagine di tipo antropologico o storico-religioso, quanto punto di partenza per un'analisi letteraria e filologica, mediante la quale l'A. riesce a ricostruire non solo il retroterra culturale e poetico dei vari autori esaminati, ma anche le loro specifiche conoscenze in merito alle procedure e ai particolari tecnici relativi alla magia. Il sistema di riferimento per uno studio di questo tipo è certamente rappresentato dal complesso delle superstizioni popolari diffuse nel mondo antico - da quelle sui fulmini a quelle sui morti *ante diem* -, dalla ripetuta condanna della necromanzia e della "magia nera", che l'A. documenta ampiamente, fornendo anche numerosi riferimenti bibliografici.

D'altronde proprio da quel primo articolo sul VI libro della *Farsaglia* di Lucano comparso nel 1976 (pp. 15-89), che potremmo definire pionieristico in questo settore, gli studi sulla magia nel mondo antico si sono moltiplicati, soprattutto in direzione della storia delle religioni, come ben sottolineava Graf già nel 1997, all'inizio del suo volume (*Magic in the Ancient World*, Cambridge Mass.). Non solo, ma molte delle intuizioni presenti in quel primo saggio sono state ormai recepite dalla critica lucanea come legittime e valide acquisizioni.

Nella prima sezione, dunque, attraverso gli esempi di Erichto e delle maghe tessale da un lato e di Medea dall'altro, la B. ricostruisce la fitta trama di motivi emblematici che collegano tra loro le figure letterarie della maga nella poesia latina, in un continuo gioco di ripresa e variazione. E proprio mettendo in risalto i rimandi intertestuali, riesce a chiarire le vicende della ricezione dei vari testi da parte degli autori successivi.

Per quanto riguarda Lucano, dopo aver sapientemente ricostruito l'ambiente religioso dell'epoca, la studiosa si addentra nell'analisi del lungo episodio di necromanzia contenuto nel VI libro della *Farsaglia*, dimostrando in maniera assai convincente come questo sia espressamente funzionale ad esprimere l'ideologia del poeta. L'orripilante descrizione di Erichto e dei suoi terrificanti poteri, nella macabra scena del campo di battaglia pieno di cadaveri che fa da sfondo al rito nefasto, trova così la sua più naturale collocazione nel clima di totale sovvertimento del fiducioso ottimismo augusteo creato da Lucano, e, anzi, contribuisce in maniera tutt'altro che accessoria a conferirgli maggior vigore. L'*impius* Sesto Pompeo opposto al *pius* Enea, quindi, ed Erichto antifrasi della Sibilla: questa è la chiave di lettura proposta nel volume. Nel quadro delle guerre civili, in cui alla *virtus* si sostituisce il *crimen*, "alla *pietas* che sovrintendeva ai rapporti con gli dèi si sostituisce l'*impietas* delle pratiche magiche" (p. 81), e la potente nefasta magia di Erichto con il suo orribile e macabro apparato ben si addice al crudele scenario di disfacimento morale e civile determinato dalle lotte fratricide.

Analogamente riveste la figura di Medea che, secondo l'A., Lucano doveva avere ben presente nella rilettura fattane da Seneca (94 ss., "Rivisitando Erichto"): rea dell'uccisione

dei familiari, anche nella tragedia senecana la fanciulla della Colchide realizza la tremenda unione fra il *nefas* della magia e il *nefas* della lotta fratricida. Anche la Medea di Seneca può essere a buon diritto interpretata come rovesciamento dell'atmosfera serena e mitica della IV ecloga virgiliana, della *Virgo-Dike* dell'età antica, "una nefanda *Virgo* di un'età più che ferrea" (p. 95). Medea costituisce dunque l'esempio più significativo della capacità dei poeti latini di reinterpretare i loro predecessori: una figura ambigua, connotata elegiacamente, a metà tra la fanciulla innamorata e la maga funesta. Il volume ci guida attraverso un interessante cammino di riletture e variazioni: "Manilio interprete di Ovidio" (103-110), Medea maga e *virgo* in Seneca (111-134) e in Valerio Flacco (135-148) e *conterrita virgo* da Lucano a Valerio Flacco (149-162).

Dopo aver esaminato le "Figure" delle maghe, si passa alle "Funzioni": nella seconda sezione l'A. mette a punto concetti anticipati negli studi precedenti, cominciando l'analisi delle parole legate a contesti magici (*murmur*, 165-174; *verba et voces*, 175-186) e dei temi ("Magia e progresso in Manilio", 187-197; funzionalità e trasgressione della magia nell'epica latina, 199-218).

Elemento pressoché costante è la condizione di alterità-esclusione della magia rispetto al mondo romano: incompatibile con l'età dell'oro sublimata dall'epica virgiliana, quell'*ars nefanda* è relegata all'età di decadenza (la *ferrea aetas* in cui Seneca colloca la sua Medea, un'età in cui i valori positivi sono completamente rovesciati), di empietà, di guerre civili (in Lucano), ma anche a luoghi lontani da Roma: la Tessaglia (Erichto), la Colchide (Medea), l'Etiopia (la Massila virgiliana). Originaria dell'Egitto e della Persia, secondo il comune pensare degli antichi testimoniato tra gli altri da Plinio il Vecchio e teorizzato da Tolomeo nella sua *Tetrabiblos* (2.3.33 ss.), essa è irriducibile allo *ius* della *civitas* romana (p. 203), che ha sempre dimostrato un'assoluta intolleranza nei confronti dell'*ars magica* a livello istituzionale e giuridico, considerandola una forza potenzialmente sovversiva nei confronti dello stato. E proprio in quanto *scelus* e forza estranea, essa assume una funzione ben precisa negli autori latini: quella di connotare negativamente contesti e personaggi. È su questa base che l'A. propone di leggere il ricorso alla magia dal parte di Didone (205 ss.): la regina diventa *impia* invocando l'aiuto di Massila proprio quando si avvia alla rottura definitiva con Enea, ovvero nel momento fondante dell'*aition* dell'inimicizia fra Cartaginesi e Romani.

Che tale lettura sia più che giustificata risulta dall'interpretazione dell'episodio data da Silio Italico all'inizio dei suoi *Punica*. Qui un'altra *sacerdos* Massila e il tempio dei Mani di Didone sono funzionali a richiamare allusivamente l'ambientazione magica dell'episodio virgiliano, ma anche l'antica inimicizia tra Cartagine e Roma nata proprio in quel contesto. Lo spessore magico, inoltre, contribuisce ad amplificare la pericolosità di Annibale, legandolo al rito empio. Si riconosce dunque "un impiego funzionale, ideologico, della magia all'interno del tessuto epico" (p. 210) che collega Lucano a Stazio e Virgilio a Silio Italico. Pur nella diversa temperie ideologica e culturale dei vari autori la B. rintraccia richiami a temi e figure identici, che possono talvolta implicare valori e connotazioni totalmente opposte in conseguenza di una maggiore o minore sottolineatura del potere eversivo e trasgressivo della magia: portato all'estremo in Lucano, esso risulta quasi completamente attutito in Stazio, che riconduce la figura di Manto nell'ambito della divinazione tradizionale esercitata in pieno accordo con gli dèi.

L'ultima sezione del volume, intitolata "Lecture e lezioni", raccoglie infine una serie di contributi di carattere strettamente filologico, in cui si dimostra efficacemente come la comparazione e l'analisi intertestuale delle figure e degli episodi legati al *munus* magico

possano costituire un criterio di orientamento anche nella scelta tra varianti testuali o nella ricostruzione del testo tradito. Fondandosi su analisi di questo tipo, dunque, l'A. si esprime in merito a congetture o tentativi di emendazione di diversi passi relativi a contesti magici, che vanno da Sen. *Herc. Oet.* 458-460, a Ov. *Met.* 7.276 e 7.268, Val. Fl. 7.461-462, risultando ogni volta assai convincente.

VALERIA NOVEMBRI

#### SEGNALIAMO INOLTRE...

- F. Bertolini - F. Gasti (edd.), *Dialetti e lingue letterarie nella Grecia arcaica*, Atti del IV giornata ghisleriana di filologia classica, Pavia 2005
- M. Capasso (ed.), *Papiri e ostraka greci*, Papyrol. Lupiensia 13, Lecce 2004
- M.G. Ciani (ed.), *Euripide Seneca Racine d'Annunzio: Fedra. Variazioni sul mito*, Venezia 2003
- Empédocle, *Les purifications. Un projet de paix universelle*, édité traduit et commenté par J. Bollack, Paris 2003
- Euripide, *Ippolito*, traduzione e cura di D. Susanetti, Milano 2005
- S. Fornaro, *Percorsi epici. Agli inizi della letteratura greca*, Roma 2003
- F. Gasti - E. Romano (edd.), "Buoni per pensare". *Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell'antichità*, Atti della II giornata ghisleriana, Pavia 2003
- S. Hornblower, *Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford 2004
- O. Longo (ed.), *L'esilio del sapiente. Carlo Diano a cent'anni dalla nascita*, Atti del Convegno - Padova, 23 ottobre 2002, Padova 2003
- L. Marrucci, *Sovranità e leggenda. Studio di una funzione antropologica in Erodoto*, Pisa 2005
- P. Monella, *Procne e Filomela. Dal mito al simbolo letterario*, Bologna 2005
- F. Montanari, *Prima lezione di letteratura greca*, Roma-Bari 2003
- T. Murphy, *Pliny the Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*, Oxford 2004
- A. Perutelli, *Frustula poetarum. Contributi ai poeti latini in frammenti*, Bologna 2003
- S. Price - E. Kearns (edd.), *The Oxford Dictionary of Classical Myth & Religion*, Oxford 2003
- D. Puliga, *Percorsi della cultura latina. Per una didattica sostenibile*, Roma 2003
- B. Rawson, *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford 2003
- J. Roberts (ed.) *The Oxford Dictionary of the Classical World*, Oxford 2005
- R. Saetta Cottone, *Aristofane e la poetica dell'ingiuria. Per una introduzione alla λοιδορία comica*, Roma 2005
- N. White, *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford 2003