

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

The Derveni Papyrus, ed. with Introduction and Commentary by Th. Kouremenos, G. M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, Firenze, Olschki, 2006.

Il papiro di Derveni è uno dei ritrovamenti più famosi e discussi del XX secolo nell'ambito della cultura greca. Come è noto, si tratta di un testo in prosa che cita e commenta un poema teogonico in esametri attribuito ad Orfeo. Il commento ci permette di vedere in dettaglio alcune delle tecniche esegetiche impiegate per discutere testi letterari e filosofici, in particolare la cosiddetta interpretazione "simbolica" (si veda ora P. Struck, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton 2004, spec. 29-39). Il papiro offre informazioni importantissime sulla religione greca, sulle credenze legate ad Orfeo e sulla poesia a lui attribuita in epoca arcaica e classica. Si tratta inoltre di una scoperta eccezionale dal punto di vista documentario. Scritto probabilmente nel 340-320 a.C. (p. 9), è uno dei papiri più antichi, e forse il più antico in assoluto giunto fino a noi; è vicinissimo alla presumibile data di composizione del testo (fine V sec. a.C.?); è stato trovato in Grecia e non, come la stragrande maggioranza dei papiri, in Egitto. Il rotolo deve la sua conservazione al fatto di essere stato carbonizzato, sulla pira di un defunto, e interrato nel tumulo che ne copriva la tomba. Infine, anche la sua lunghezza (ben 26 colonne, per una lunghezza di 2,60 metri) è notevolissima. È stato ricostruito con pazienza dagli editori, a partire da 266 frammenti (un centinaio non sono stati ricollocati, ma gran parte di essi contengono pochissime tracce, o sono senza scrittura).

Il rotolo carbonizzato fu scoperto nel 1962 presso Derveni (a una decina di chilometri da Tessalonica). Dopo una pubblicazione parziale e preliminare ad opera di Kapsomenos, gran parte del testo fu reso noto nel 1982, in una edizione anonima e non autorizzata (*Der orphische Papyrus von Derveni*, "ZPE" 47, 1982, dopo la p. 300). Tsantsanoglou, uno degli editori ufficiali, ha pubblicato una edizione autorizzata delle colonne I-VII nel 1997 (in A. Laks-G. W. Most (edd.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 93-128). Tra le edizioni 'ufficose', basata sulla prima, anonima, bisogna ricordare quella, ottima, di R. Janko ("ZPE" 141, 2002, 1-62), con numerose proposte di integrazione e correzione, e quella di G. Betegh (*The Derveni Papyrus*, Cambridge 2004, 3-55), affiancata da una fondamentale discussione dei problemi interpretativi e filosofici. Si veda inoltre A. Bernabé (ed.), *Poetae epici graeci*, pars II, fasc. 1-2, Monachii et Lipsiae, 2004 e 2005. Numerosissime pubblicazioni hanno discusso questioni filologiche e storico-religiose relative al nostro testo.

Abbiamo ora finalmente una edizione completa ufficialmente autorizzata, accompagnata da foto che permettono di controllare le lezioni del papiro. La ricostruzione del rotolo presentata nelle fotografie del volume, l'edizione del testo greco e la sua traduzione sono opera di Tsantsanoglou e Parássoglou. Tsantsanoglou offre indicazioni sulla scoperta del papiro (1-19). Kouremenos è autore del commento e della parte dell'introduzione che discute il contenuto del papiro, il testo di Orfeo e i problemi di attribuzione, il genere letterario dell'opera e l'orientamento filosofico dell'autore.

Questa pubblicazione ufficiale è basata su uno studio diretto e approfondito del documento; offre una ricostruzione fotografica del rotolo, ottenuta combinando le immagini dei numerosissimi frammenti in cui il papiro è ora diviso. Questa eccellente opera di ricostruzione è di fondamentale importanza; già la pubblicazione anonima del 1982 su "ZPE" era basata su uno stadio preliminare del lavoro di Kapsomenos, Tsantsanoglou e Parássoglou

(“auf der Arbeit unserer griechischen Kollegen”, “ZPE” 47, 1982 [dopo p. 300], 1). Le integrazioni proposte da Tsantsanoglou e Parássoglou (in questa e in precedenti pubblicazioni) formano l’ossatura essenziale della ricostruzione del papiro. Il commento e l’introduzione di Kouremenos mostrano acume, chiarezza ed equilibrio nell’affrontare un testo così controverso, spiegando in maniera chiara ed equanime le principali proposte interpretative, con particolare attenzione per i rapporti tra questo testo e gli altri testi filosofici precedenti e coevi.

Non è possibile rendere conto delle moltissime proposte testuali ed esegetiche offerte dagli editori. In questa recensione mi limiterò ad alcune osservazioni di carattere filologico.

Una scelta degli editori suscita riserve. Nella loro edizione critica Tsantsanoglou e Parássoglou offrono un approfondito apparato papirologico, descrivendo in dettaglio le tracce di lettere incerte o frammentarie, come da loro interpretate. Essi decidono però di non offrire un apparato critico; le congetture inserite a testo sono implicitamente attribuite agli editori stessi, senza distinguere tra i due. È come se, dato che l’edizione del 1982 era una edizione pirata, tutto il lavoro filologico fino al 2006 fosse da considerarsi anch’esso “pirata” e non meritevole di menzione. Questa è una situazione singolare: il commento di Kouremenos, quando illustra le scelte testuali dei due editori, deve fare riferimento alle pubblicazioni di Betegh, Burkert, Janko, Rusten, West e altri. Tra l’altro sarebbe stato utile indicare quali delle moltissime integrazioni e letture giuste di Tsantsanoglou stampate a testo erano state da lui pubblicate in articoli preparatori e comunicazioni ad altri studiosi. Per un elenco completo bisogna paradossalmente ricorrere all’edizione di Janko.

Infine, gli editori non segnalano i molti casi in cui, in una lacuna ampia, diverse ricostruzioni sono possibili e sono state di fatto proposte. (Nel riportare il testo ometto il punto che indica lettera incerta: per le descrizioni dettagliate del papiro rimando all’edizione recensita). Ad es. in X.11, come si può decidere tra λέγων (Tsantsanoglou e Parássoglou) e φήσας (Janko)? I termini sono completamente in lacuna e sono sinonimi. Viene stampato λέγων a testo, ma non vengono indicate alternative, nemmeno nel commento. Analogamente, anche in XI.1 si può suggerire φησὶν invece di λέγει. Un lettore che studi il testo del papiro dovrà sempre ricorrere alle edizioni di Betegh, Bernabé e, in particolare, Janko se vorrà effettuare un controllo su proposte di integrazione e interpretazione differenti. In VII.2 si stampa a testo ἱεροουργεῖτο ma Kouremenos (171), in una utile nota, discute le altre possibilità ἠνίσσετο (Tsantsanoglou), ἠνίζετο (Tsantsanoglou), ἱερολογεῖτο (Janko). Forse sarebbe stato più opportuno non stampare nulla a testo e includere le proposte alternative in un conciso apparato. Che in X.1 [οὐδὲ γὰρ λέγειν οἶόν τε μὴ φωνοῦντα] (“for neither is it possible to say without uttering”: 132) non si menzioni mai l’altra οννία (e sintatticamente più scorrevole) integrazione φωνοῦντα (Janko) è piuttosto strano. Inoltre, da nessuna parte (nemmeno nel commento), si riconosce che le seguenti lezioni e supplementi sono opera di studiosi diversi da Tsantsanoglou e Parássoglou: III.5 οἱ Battezzato; VII.4 τις ἢ West; XXII.16 ὅτι Janko.

Kouremenos preferisce a volte una scelta testuale diversa da quella adottata da Tsantsanoglou e Parássoglou: si veda ad es. XXI.6-8, dove Kouremenos (248 s.) raccomanda l’espunzione di ἀφορδισιάζειν καὶ θόρνυσθαι al r. 6 a e l’integrazione ἀφορδισιάζειν <καὶ θόρνυσθαι> al r. 8, secondo una proposta di Janko. Kouremenos (211) sostiene che διηγείται in XV.8 è una trascrizione di ΔΙΗΓΕΤΑΙ o ΔΙΕΓΕΤΑΙ, da intendersi come perfetto passivo διήγηται (apparentemente Kouremenos ritiene che lo stesso errore si sia verificato in XXV.12 διηγείται); allo stesso modo in XXVI.6 (Kouremenos scrive XVI.6 per una svista) κατακίηται è una trascrizione erranea di ΚΑΤΑΚΕΑΤΑΙ al posto di κατακείαται. Gli editori

però mantengono διηγείται e κατακίηται. A p. 10 Kouremenos discute i casi in cui il papiro scrive ε al posto di ει, per errore; non è chiaro perché ἐρήσθαι (XXIV.4) non sia corretto in ἐκίρησθαι, mentre analoghe correzioni vengono introdotte a testo per κρούεκιν (XV.1) e οἰκτεκινρέσθαι (XX.8). Kouremenos ora ("BMCR" 2006.11.02) ammette la necessità di uniformare il trattamento di ε/ει.

In II.7 gli editori integrano τῆι Εὐμεν]ίδι, al singolare: ma in greco il termine è sempre usato nel plurale, a parte esempi grammaticali (Arcadius, *de accentibus* 35.10; cfr. Hdn. vol. 1, p. 95, 28 Lentz) e spiegazioni scolastiche (sch. Ae. *Th.* 887c Smith). Questo contrasta con Ἐρινύς, usato molto di frequente al singolare (e.g. Eur. *Pho.* 1503). 'Eumenidi' era evidentemente nell'uso solo al plurale; è improbabile che la forma al singolare si debba integrare in un passo tra l'altro molto lacunoso. Tra l'altro Kouremenos (144) è costretto a ricorrere all'ipotesi che "τῆι Εὐμεν]ίδι is perhaps a collective singular". Questo è molto strano, dato che nulla vietava di usare la semplice e comune forma plurale. La precisa collocazione del frammento G7, contenente tra l'altro le lettere]ίδι, non è sicura (Tsantsanoglou e Parássoglou, 64; Janko, "BMCR" 2006.11.20).

In V.6 gli editori stampano ἄρ' "Αἰδου δεινὰ τί ἀπιστοῦσι; e traducono "Why do they disbelieve in the horrors of Hades?". Questo testo non è accettabile: la domanda retorica introdotta da ἄρα è una domanda a risposta sì/no (cfr. J. D. Denniston, *Greek Particles*, Oxford 1954², 46-51). È vero che la particella ἄρα può essere combinata con un altro pronome o avverbio interrogativo (τί), ma lo deve seguire (τί ἄρα...;) (cfr. Denniston, 45-46; lo stesso vale per ἄρα: Denniston, 39-40). Le lettere ἄρ' sono molto incerte.

In XIV.1-2 [ἐ]κθόρηι τὸν λαμπρότατὸν τε [καὶ θε]ρμύ[τ]ατον ἢ χωρισθὲν ἀφ' ἑωυτοῦ "to spring out of the brightest and hottest one (masc.) having been separated from itself" la sintassi non è chiara, neanche nella traduzione. Kouremenos (198) scrive "if τὸν λαμπρότατὸν τε [καὶ θε]ρμύ[τ]ατον is a substantival description of αἰθέρα in col. XIII.4, ὁ αἰθήρ is fire as in Anaxagoras [...]: the mass of fire that would become the Sun leapt forth out of the intensely bright and hot ether, separating from itself (χωρισθὲν ἀφ' ἑωυτοῦ)". In questo modo il commento sembra concordare un participio neutro con un accusativo maschile; la traduzione non mi è chiara ("having been separated from itself" dovrebbe concordare con il soggetto per essere accettabile grammaticalmente). Stranamente il commento non menziona le congetture τὸ{v} λαμπρότατον (Rusten) e χωρισθέντα ἀφ' ἑωυτοῦ (Janko); quest'ultima ottiene proprio il senso voluto da Kouremenos. Dato che ci si trova all'inizio di colonna e manca l'inizio della frase dobbiamo rimanere incerti nella ricostruzione del senso e della sintassi.

In XV.7-8 gli editori ricostruiscono il testo in questo modo: λέγει τι ἐκ τοῦδε [ἀ]ρχή ἐστιν, ἐξ ὅσου βασιλεύει ἤδε ἢ ἀρχή. Essi (134) traducono questa frase come "He means something like 'from that time (ἐκ τοῦδε) is the beginning (ἀρχή) from which this magistracy (ἀρχή) reigns". In realtà λέγειν τι è una espressione molto comune e ha il significato 'dire qualcosa che ha senso' (cfr. Soph. *Ant.* 757, Pl. *Lach.* 195c 5, *Ion* 531b 2-3; LSJ s.v. λέγω 6). Questo è incompatibile con il contesto. Nel commento Kouremenos afferma che è "λέγει τι should be taken in the sense 'he says something to this effect', or 'he means something of this sort', τι being equivalent to the particle που as used in e.g. Pl. *Lg.* 710b2: ἔχετε γὰρ ὃ λέγω που" (208). Cita poi un altro esempio in cui που è seguito da un discorso diretto (Hdt. 5.1.3). Infine Kouremenos aggiunge: "τι is perhaps substituted for που under the influence of the expression λέγειν τι τοιοῦτον, 'to mean something like this'. See e. g. [Pl.] *Amat.* 135c3: ἄρα μή τι τοιοῦτον λεγεις;" (208-209). Le espressioni citate da Kouremenos sarebbero state appropriate nel contesto del papiro, ma sono con avverbi o pronomi diversi (που, τι

τοιούτων). Se possiamo arbitrariamente sostituire quello che c'è nel testo (τι) con quello che non c'è (που, τι τοιούτων) tutto è spiegabile. Quello che ci vuole nel contesto è λέγει <δ>τι. Questo era il testo dell'edizione "ZPE" 1982 e di Janko, "ZPE", 2002.

XVII.13 ἱερεῦθη (*sic*): lo spirito non deve essere dolce, ma aspro; viene stampato correttamente nel commento e nell'indice.

In XXII.12-13 il papiro parla di Demetra, che a parere dell'autore del commento viene detta anche Rea, Terra, Madre, Hestia e Deid. Gli editori leggono καλεῖται γὰρ | καὶ Δηιώ ὅτι ἐδηϊ[ώθη] ἐν τῇ μείξει· δηλώσει δὲ [λίαν] | κατὰ τὰ ἔπη γεν[νάν] e traducono "For she is also called Deio because she was ravaged (δηϊοῦσθαι) during engendering (or: procreation); it will be made clear that, according to the poems, she had profuse parturitions" (137). Kouremenos afferma decisamente che "it is likely that μείξις here means not copulation but 'child-bearing' or 'parturition' (cf. ἐν τῇ τῶν παίδων μείξει in Pl. *Lg.* 773d4). The name Δηιώ, which is assumed to derive from δηϊοῦσθαι, suggests that its bearer is rent in parturition. A similar etymology of the name Δηιώ is mentioned by Herodian, 3.2.420.9-10 Lentz: παρὰ τὸ δαίω τὸ κόπτω κατὰ τροπὴν Ἴονικὴν τοῦ α εἰς η· καὶ γὰρ ἡ Δημήτηρ γῆ ἐστιν, ἡ δὲ γῆ διακόπτεται ἐν τῷ ἀροτριοῦσθαι" (255). In realtà il passo attribuito a Erodiano da Lentz (tratto da *EM* 263.55-57) contraddice la spiegazione data da Kouremenos: "la terra viene ferita (tagliata/fatta a pezzi) quando viene arata" (cfr. *Soph. Ant.* 337-341; *Hdt.* 2.14). Il verbo ἀροτριῶ si riferisce all'operazione di aratura che precede la semina. Non è un caso che in *Od.* 5.125-127 Demetra si unisca carnalmente con Iasion appunto "in un campo tre volte arato" (νηῖ ἔν τριπόλῳ); si veda anche *Hes. Th.* 969-971 e M. L. West (ed.), *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966 *ad loc.* La metafora dell'unione sessuale come "aratura" dei "campi" femminili (cfr. ad es. *Thgn.* 582, *Soph. OR* 1497) è cristallizzata nella formula del matrimonio ad Atene: il padre concede la figlia al genero per "la semina di figli legittimi" (*Men. Dysk.* 842 παίδων ἐπ' ἀρότῳ γνησίων, *Perik.* 1013 s., etc). "Seminare" e "arare" sono i due significati del termine ἀρόω, dato che le operazioni erano strettamente legate. È evidente che il papiro intende riferirsi a questo ovvio complesso di metafore nel giustificare il paragone tra "Madre", "Terra" e Deid, con l'aggiunta dell'etimologia per cui la dea viene "aperta/fatta a pezzi" nell'unione sessuale. Per quanto riguarda il passo delle *Leggi*, in realtà Platone sta parlando della "unione dei figli" in matrimonio e del modo in cui gli anziani devono scegliere un partner per i figli e guidare i giovani nella scelta (cfr. *Plato, Laws, vol. I*, with an English translation by R. G. Bury, London-Cambridge 1926, "the blending of children"). *LSJ* s.v. μίξις II intende invece il senso di questo passo come "union for the sake of..."; questa seconda interpretazione, anch'essa incompatibile con quella di Kouremenos, è seguita ad es. in Platone, *Le leggi*, introduzione di F. Ferrari, traduzione di F. Ferrari e S. Poli, Milano 2005 ("unione in vista di figli"); Platon, *Nomoi (Gesetze). Buch IV-VII*, Übersetzung und Komm. von K. Schöpsdau, Göttingen 2003 ("Vereinigung zur Kinderzeugung"). L'interpretazione offerta da Kouremenos segue quelle di É. Des Places (Platon, *Les lois, livres III-VI*, Paris 1951: "dans la procréation des enfants") e di F. Adorno (Platon, *Dialoghi politici. Lettere*, vol. 2, Torino 1970²: "nella procreazione dei figli"), ma non ha altri paralleli nell'uso di μίξις, sembra semanticamente incompatibile con il senso che essa normalmente assume e meno adatta al contesto platonico. Il testo del papiro di Derveni XXII.12-13 ricostruito da Tsantsanoglou e Parássoglou è inoltre insoddisfacente: λίαν ha normalmente senso negativo, non positivo o neutro, come nella loro traduzione ("profuse parturitions"). La traduzione corretta dovrebbe essere: "parti troppo numerosi". Si può scrivere καλεῖται γὰρ | καὶ Δηιώ ὅτι ἐδηϊ[ώθη] ἐν τῇ μείξει· δηλώσει δὲ [θε]άν | κατὰ τὰ ἔπη γεν[νάν] e tradurre:

“Orfeo chiarirà, in conformità al suo poema, che generò una dea”. Per quanto riguarda κατὰ τὰ ἔπη, l'autore indica un riferimento ai versi (ἔπη) di Orfeo, cioè al poema che viene commentato nel papiro, in contrapposizione agli *Inni* di Orfeo da cui viene tratto il verso su Demetra discusso (XXII.11-12). Come molti hanno notato (D. Obbink, *Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries*, in A. Laks-G. W. Most, *op. cit.*, 39-54, spec. 49 n. 15), l'unione violenta tra Zeus e Rhea/ Demetra è discussa in seguito nel papiro di Derveni (XXIV.8-15). Cfr. anche Betegh, 189-190 e D. Obbink, *A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus' On Piety*, “Cronache Ercolanesi” 24, 1994, 1-39, spec. 22-25.

XXVI.4: Kouremenos (272) nota che la formula Ματιάδος υἱός si trova negli *Inni omerici*; in realtà essa ricorre anche nell'*Odissea* (14.435: Ματιάδος υἱεῖ).

È normale che nel recensire un'edizione commentata ci si concentri sui punti che sembrano meno convincenti. Il dissenso su questioni di dettaglio però non diminuisce il nostro debito verso gli editori e commentatori che ci hanno messo a disposizione un'opera di fondamentale importanza e utilità.

Le congratulazioni per questa opera vanno estese all'editore, all'accademia “La Colombaria” e alla redazione della serie “Studi e Testi per il Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini”, che hanno curato la pubblicazione del volume. Il lettore troverà una splendida grafica, molto chiara ed elegante, e utilissime foto, ad un prezzo incredibilmente basso (euro 35) per un'opera specialistica così chiara e approfondita.

Università del Piemonte Orientale, Vercelli

LUIGI BATTEZZATO

R. T. Ganiban: *Statius and Virgil. The Thebaid and the Reinterpretation of the Aeneid*, Cambridge University Press 2007, 268 pp.

C. A. McNelis: *Statius' Thebaid and the Poetics of Civil War*, Cambridge University Press 2007, 214 pp.

Queste due monografie, pubblicate entrambe nel mese di marzo 2007, sono una delle tante testimonianze della nuova *aetas Stadiana*. Entrambi i volumi, come gli autori dichiarano rispettivamente nell'Introduzione, si basano sulla loro tesi di dottorato, discusse presso l'università di Princeton (Ganiban, 1996) e l'università della California a Los Angeles (McNelis, 2000). Le due opere sono accomunate dall'intenzione di analizzare i rapporti intertestuali della *Tebaide*, volendo così contribuire ad una migliore comprensione delle strategie e delle dinamiche narrative del poema. G. si concentra soprattutto sull'ipotesto virgiliano, mentre M. si interessa alle presenze callimachee, ovidiane e catulliane nell'opera di Stazio: una prospettiva, quest'ultima, che aiuta a cogliere meglio la specificità dello stile staziano, in cui si ritrovano più o meno visibilmente tutti i principali modelli a cui Stazio ha attinto, ma sempre profondamente elaborati e persino talora stravolti.

I saggi si aprono entrambi con un capitolo introduttivo, rassegna della precedente bibliografia critica in materia. L'impianto dell'argomentazione nei due saggi procede in modo analogo: G. parte dall'analisi dell'intertesto virgiliano nel prologo del poema (*Oedipus' curse*, 24-44) e procede con la disamina puntuale delle allusioni virgiliane concentrate nei principali blocchi narrativi del poema, come l'episodio di Ipsipile (*Hypsipyle's narrative of nefas*, 71-76), il funzionamento dell'apparato divino (*Horror, prophecy, and the gods*, 44-71;

Bacchus and the outbreak of war, 96-117; *Dis and the domination of hell*, 117-152), lo scontro finale dei protagonisti e gli eventi successivi al duello (*Spectacle, crime, and monarchy at Thebes*, 176-207), il finale (*Pietas, burial, and clementia in a world of nefas*, 207-233). In maniera analoga, M. analizza la presenza di allusioni callimachee, ovidiane e in misura ridotta catulliane e omeriche nel prologo (*Beginning*, 50-76), nella storia di Lino e Corebo (37-39), nell'episodio della sosta nemea (*Nemea*, 76-97) e in quello di Ipsipile (87-93), nelle arstie e nei cataloghi dei personaggi (*Heroic deaths*, 124-152), negli episodi in cui emergono i personaggi divini (*Gods, humans and the literary tradition*, 25-50), nel finale (*End*, 152-178). Proprio questo evidente parallelismo nella struttura dei due volumi consente una recensione contrastiva.

Il volume di G. consiste essenzialmente in una minuziosa analisi delle reti intertestuali che collegano la *Tebaide* all'*Eneide* virgiliana. L'argomento non è certo nuovo nella critica staziana, nella quale però fino a oggi mancava uno studio d'insieme. Interessanti sono soprattutto i risultati di G.: con sottigliezza egli rileva come la *Tebaide* rielabori temi, motivi e interi episodi virgiliani in modo da poter mostrare l'inadeguatezza della rappresentazione della *pietas* e della successione al potere nell'*Eneide*. La novità della ricerca di G. sta nel riconoscere l'originale approccio critico di Stazio nei confronti di Virgilio: l'intertestualità non è né un gioco di erudizione né un segno di reverenza di Stazio nei confronti del suo illustre predecessore, ma costituisce una base per una inedita valutazione politica delle forme del potere idealizzate nell'*Eneide*. Questo approccio sfocia quindi in una nuova e suggestiva interpretazione della *Tebaide* stessa.

Lo studio di M. è invece incentrato in particolare sull'indagine delle strategie narrative attraverso le quali si esprime il tema della discordia civile. Due sono i punti centrali messi in luce: in primo luogo, nuovamente il rilievo della presenza virgiliana, in quanto l'impiego della cornice strutturale e ideologica dell'*Eneide* permette al poeta di tornare alle origini del principato per analizzare il ristabilimento della pace dopo una serie di conflitti intestini, che prefigurano le guerre civili a venire. Il secondo soggetto della ricerca di M. è costituito dalla disamina attenta delle allusioni a Callimaco, parte fondamentale del disegno narrativo della *Tebaide*. Secondo lo studioso, la rielaborazione della tradizione epica stabilita da Omero e Virgilio, insieme all'impiego degli ideali poetici di Callimaco, produce un effetto di tensione tra la progressione lineare dell'intreccio, che tende verso la guerra, e il suo continuo rinvio: le allusioni all'epica omerica e virgiliana in Stazio creano così degli orizzonti d'attesa che non vengono rispettati. Un ottimo esempio è fornito dal libro VII, in cui secondo il paradigma virgiliano dovrebbe iniziare la guerra: Stazio invece la rinvia ulteriormente, introducendo nel lungo catalogo dei guerrieri le allusioni eziologiche a Callimaco.

M. sostiene che i richiami al poeta ellenistico sono importanti anche per esplorare il tormentato rapporto della letteratura latina con la sfera politica e mostrare la difficoltà dell'adozione del modello augusteo da parte della letteratura di età flavia. Inoltre, le allusioni a Callimaco aiutano Stazio a situare il suo poema all'interno della tradizione letteraria (p. 15). Secondo M., Stazio ricorre a Callimaco per riesaminare alcuni punti particolarmente dilatati sul piano culturale: così gli *Aitia*, fornendo la spiegazione delle origini di alcune feste religiose, contribuiscono a cristallizzare la relazione problematica tra gli dei e gli eroi mortali nella *Tebaide* (8-15). In verità, questa problematicità è già presente in Virgilio: non sarebbe quindi strettamente necessario risalire fino ai frammenti callimachei.

Per mettere a confronto i volumi di G. e M., è opportuno osservare come vengono affrontati dall'uno e dall'altro alcuni punti nodali della critica staziana. La tecnica utilizzata dagli studiosi nel raccogliere prove a sostegno della loro tesi può essere, a mio avviso,

utilmente esemplificata tenendo conto in breve di quattro ‘case studies’: il problema della valutazione dei personaggi femminili e della figura di Teseo, il concetto staziano di *clementia*, e l’interpretazione del finale della *Tebaide*.

Per quanto riguarda il problema dei personaggi femminili, Venini, Perutelli e La Penna, Vessey, Lesueur e Dietrich hanno considerato queste figure come incarnazioni della *pietas* e della *fides*, mentre, al polo opposto, *crimen* e *nefas* caratterizzerebbero i personaggi maschili. G., dichiarando programmaticamente di voler approfondire gli spunti dei lavori di Dominik, Hardie, Hershkowitz e Pollmann (208), giunge a una valutazione più equilibrata della morale antibellica rappresentata da alcuni di questi personaggi, evidenziando il lato negativo delle figure femminili e mettendo l’accento sul fatto che le eroine sono contaminate da *furor* e *nefas* nella stessa misura delle figure maschili. Così, ad es., alla luce dell’analisi di una vasta rete intertestuale, il personaggio di Giocasta rivela dei tratti negativi, un accrescimento continuo degli elementi connessi al *furor* e una stretta somiglianza con la Furia (112). Per quanto concerne il personaggio di Antigone, G., mostrando il ruolo passivo dell’eroina nella scena della *teichosopia* del libro VII afferma che “we cannot tell whether she is *pia* or whether she has always been infected by the *nefas* of her family” (167). Lo studioso mette in discussione anche la valutazione tradizionale di Ipsipile, considerata dalla maggior parte degli studiosi l’incarnazione della *pietas*: nel creare questo personaggio Stazio mette in opera i due modelli virgiliani di Enea e Didone. Secondo lo studioso americano, proprio in questa somiglianza tra Ipsipile e Didone la *pietas* si dissolve. In primo luogo, ciò accade perché l’atto di pietà (il salvataggio del padre) viene tenuto nascosto; in secondo luogo, perché quando la verità si rivela, il gesto di Ipsipile viene anche punito. Per di più, la forza del *nefas* nel poema è così contagiosa che da esso scaturisce una variante ancora più atroce. Per esempio: mentre Ipsipile racconta la sua storia agli Argivi, si dimentica di Ofelte che a lei è affidato: abbandonato nel bosco, il bambino viene ucciso da un serpente. In tal modo la lotta di Ipsipile contro il *nefas* fallisce sia sul piano intratestuale che intertestuale, trasformandosi così in *nefas*. G. conclude il suo ragionamento affermando l’impossibilità di presentare, in un mondo impregnato dal *nefas*, un personaggio paragonabile per funzioni e carattere al *pious Aeneas* virgiliano: “*Pietas* fails Hypsipyle, and her attempts to portray herself as a figure of *pietas* [...] result in still more *nefas*. The Lemnian tale, thus, is ultimately not about the valorizing of *pietas* but about its defeat” (94).

M. sottolinea invece come il ruolo importante dei lamenti femminili nel XII libro della *Tebaide* richiami quello del lungo lamento dell’Ecale callimachea, sullo sfondo del quale svanisce completamente l’impresa eroica di Teseo (169). Lo studioso nota tuttavia che l’eccesso del lamento porta al desiderio femminile di vendetta. Anche da questa lettura critica sembra dunque emergere una valutazione non del tutto positiva del personaggio femminile, che a sua volta influenza anche la lettura del finale: il poema pone fine al conflitto fraterno, ma non alle sue conseguenze (171).

Un’altra questione problematica che ha avuto ampio spazio nelle discussioni dei critici è costituita dall’interpretazione della figura di Teseo. Vessey, uno dei maggiori studiosi di Stazio, la considera modello stoico del re giusto e clemente e di conseguenza legge il finale del poema come il trionfo della *virtus* sul *nefas*. Una lettura negativa, diametralmente contrapposta a quella di Vessey, emerge soprattutto dagli studi di Hershkowitz, Dominik e Ahl. La posizione di G. rispetto a queste due linee interpretative è molto moderata: lo studioso considera Teseo personaggio positivo, ma solo all’interno del mondo amorale e perverso della *Tebaide*, perché si limita ad usare bene il potere che gli viene affidato (214). Attraverso l’analisi intratestuale (durante lo scontro con Creonte Teseo richiama Enea e Polinice)

G. mostra come la sua *pietas* ne esca svalutata: Teseo è la versione poco migliorata di Polinice, in quanto combina i tratti dell'*ira* e della *iustitia*. Egli uccide Creonte, riducendo, secondo G., la *pietas* (indispensabile caratteristica dell'imperatore nel sistema di valori augusteo) a un valore politico ormai inadeguato. Stazio sostituisce in tal modo la *pietas* virgiliana con la *clementia*, atteggiamento degli imperatori romani nei confronti dei popoli sottomessi. G. afferma che "Theseus, in fact, is one of the most disturbingly transgressive characters in the *Thebaid*" (229) per la sua tendenza a travalicare i limiti del potere. Sembra insomma che l'analisi di G. presenti a proposito di Teseo una lettura non del tutto univoca.

Discutendo a sua volta il personaggio di Teseo, M. analizza puntualmente due rami della tradizione critica elaborata in proposito. Da una parte, i trionfi di Teseo (richiamando quelli di Augusto, rappresentati sullo scudo di Enea nell'VIII libro dell'*Eneide*) mettono l'eroe in stretta relazione simbolica con gli imperatori romani (175). D'altra parte, Stazio modella il personaggio sul Teseo dell'*Ecale* callimachea e soprattutto su quello del LXIV carme di Catullo e su un precedente ovidiano (*Fasti* III 473). M. sostiene che le allusioni ad Arianna sullo scudo di Teseo nella *Tebaide* (XII 665-676) introducono alcuni tratti negativi nella sua caratterizzazione (cfr. *perfidus* e *immemor*) e mettono in questione la stessa *clementia* di Teseo: Arianna, infatti, accusa l'eroe di esserne privo (LXIV 137-138). L'evocazione dell'Arianna catulliana accresce la tensione intorno alla figura di Teseo e ai suoi tentativi di riconciliazione (173). Concordando in sostanza con G., M. nota che, congiungendo nella descrizione di Teseo sia modelli epici che ellenistici, Stazio mostra la grande difficoltà implicita nella risoluzione del conflitto politico.

Il terzo punto ampiamente dibattuto nella critica staziana e al tempo stesso punto di divergenza tra G. e M. è l'interpretazione della *clementia* staziana e la lettura del finale del poema. Entrambi i saggi sottolineano l'originalità del concetto di *clementia* nella *Tebaide* rispetto al comune uso romano. Nella conclusione del suo saggio, G. si chiede a questo proposito se davvero esista un altro valore che si contrapponga al *nefas*; egli risponde negativamente, perché a suo giudizio la *clementia* è un valore negativo, che consiste nel prestare aiuto indifferentemente sia ai buoni che ai cattivi (219-224).

A questa domanda M. invece dà una risposta positiva, argomentandola nel seguente modo: la guerra civile è finita, ma il mito tebano implica l'eterno rinnovarsi del conflitto. Per compensare l'assenza della conclusione nel finale, Stazio ridefinisce il concetto di *clementia* recuperando la descrizione del suo altare dal libro II degli *Aitia* II: infatti, la sua *clementia* è accessibile non solo ai potenti, ma a tutti quelli che soffrono. In tal modo, Stazio offre un mezzo universale per la costruzione della pace, valido in qualsiasi circostanza e in qualsiasi luogo (8 e 163-165). Secondo la lettura di M., Stazio propone nel finale del poema un nuovo paradigma, rovesciando i paradigmi della chiusura epica tradizionale e focalizzando l'attenzione sulla capacità del singolo individuo di trovare la consolazione. A differenza dell'*Eneide*, che pone l'accento sulla collettività, Stazio chiude il suo poema segnato dal caos con una speranza distintamente nuova (10 e 165).

Particolarmente spinosi sono i problemi relativi all'interpretazione del finale della *Tebaide*: Ahl, Hershkowitz, Henderson e Dominik lo ritengono problematico, mentre Morton Braund, Ripoll e Delarue propendono per una lettura ottimistica.

M. nota che la divisione della fiamma sul rogo funerale di Eteocle e Polinice (conformemente a *Aitia*, IV) simbolizza la persistenza del conflitto anche dopo la morte dei fratelli. Questo tipo di chiusura contrasta con quello dell'*Iliade*, dove la pira funeraria di Achille e Patroclo era occasione di riconciliazione con i nemici (159). Il rovesciamento del paradigma epico è dovuto, come accennato, alla presenza di allusioni a Callimaco. Il finale della

Tebaide, secondo lo studioso, è in bilico tra apertura e chiusura, è “neither ‘open-ended’ or ‘closed’, but rather that it contains a fine balance between these two extremes” (153).

G. propone invece una lettura negativa del finale: la persistenza del *nefas* anche dopo la morte dei fratelli mostra che non esiste nessuna forma di riconciliazione. La *pietas* può dare qualche consolazione al singolo individuo, ma non riguarda tuttavia il più generale livello politico. Il finale è controverso, al pari di quello dell'*Eneide*, perché Stazio svaluta (anche se non del tutto) le caratteristiche positive di Teseo (213).

La conclusione alla quale arrivano gli studi qui presi in esame è analoga: Stazio adotta il paradigma virgiliano solo per ribaltarne completamente e mostrare l'inadeguatezza dei valori augustei per la cultura e la politica del tempo dei Flavi. M. aggiunge anche che ciò diventa possibile attraverso l'inserimento delle allusioni a Callimaco, le quali introducono nella *Tebaide* elementi perturbanti, interrompono la linearità della narrazione e creano tensioni tra progressione e *retardatio*.

Le note e la bibliografia finale rivelano un'ottima conoscenza della critica staziana moderna, soprattutto quella anglo-americana. L'orientamento della letteratura critica citata in entrambi i saggi va da lavori strettamente conservativi (Hutchinson), alla critica apparentemente radicale (Henderson, Hershkovitz). Entrambi gli studi sono corredati da un ricco apparato di indici, indispensabili alla consultazione, e da un'ampia bibliografia.

Resta in fine da definire in modo più preciso il contributo di G. e M. allo studio della *Tebaide*. I due saggi non esauriscono il soggetto delle ricerche su Stazio, ma contribuiscono ad una migliore comprensione della *Tebaide*, nonché della letteratura dell'età Flavia e dello sviluppo dell'epica latina. Essi tuttavia finiscono per non corrispondere del tutto alle attese suscitate in apertura: più che un punto di vista inedito, essi offrono allo studioso onestissime e per certi versi acute compilazioni della critica esistente. Il problema principale che ho potuto riscontrare nell'interpretazione di G. è una sottostima della componente sociologico-culturale della *Tebaide* (“This approach [l'analisi della *Tebaide* attraverso l'intertesto virgiliano] offers a way to critique the power of the emperor without targeting Domitian himself, and thus avoids positing Statius' actual views on Domitian”, 232). Diversi studiosi hanno infatti già dimostrato, con convincenti prove a sostegno, l'imprescindibilità di un'analisi del poema incentrata sull'evidente impatto della Roma flavia sull'opera. Nonostante l'esame particolarmente articolato di tutte le allusioni a Callimaco nella *Tebaide*, anche il saggio di M. non può essere considerato del tutto originale per le sue conclusioni: la strada allo studio del dialogo intertestuale tra la *Tebaide* di Stazio e Callimaco è stata preparata da Delarue, dalle dissertazioni tedesche dell'inizio del Novecento e da alcuni articoli recenti sull'argomento. Il libro di M. non si distingue per particolare ‘verve’ argomentativa, benché i ragionamenti svolti risultino efficaci. Questi contributi sono tuttavia utili per accostarsi alla poetica staziana, non soltanto da parte di neofiti. Gli specialisti vi troveranno, sistematizzati in strumenti critici di comoda consultazione, i principali apporti di molta critica staziana finora dispersa.

S.N.S., Pisa

TATIANA KORNEEVA