

## NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

G. A. Privitera, *Il ritorno del guerriero. Lettura dell'Odissea*, Einaudi, Torino 2005, 297 pp.

Questo denso e nel contempo agile libro è un frutto prezioso di anni di appassionato lavoro su Omero (che già aveva prodotto tra l'altro la splendida traduzione dell'*Odissea* per la Fondazione Valla) e più in generale sulla cultura greca arcaica. In 54 godibilissimi capitoletti vengono passati in rassegna tutti i principali aspetti del poema, e di ciascuno si mette in luce il significato e la funzionalità nell'economia generale dell'opera.

Il motivo di fondo dell'*Odissea* è individuato nella rappresentazione di Odisseo come guerriero 'completo', che unisce in sé forza e accortezza (molto opportunamente si osserva che "l'eroismo fondato sulla forza e sul coraggio e l'eroismo fondato sull'astuzia e sul consiglio erano entrambi 'eroismo', anche nell'*Iliade*. [...] Non si è uomini di valore se non si spicca nel consiglio e nell'azione" [p. 21]); un uomo che un crudele destino ha fatto sprofondare senza sua colpa – anzi, nonostante la sua *pietas* – nella condizione più miserevole; che infine, superate con intelligenza e capacità di sopportazione molte formidabili prove (fra cui la ricorrente tentazione di godere di una vita beata se rinuncerà al ritorno), recupera gradualmente il suo *status* originario di marito e di padre, di re e di possidente.

Intorno al nucleo centrale di questa caratterizzazione Privitera sviluppa una ricca messe di osservazioni particolari, frutto di intelligente selezione nella sterminata bibliografia omerica, che saranno – anche a chi non sia sprovvisto di competenze filologico-letterarie – di giovamento per una lettura non superficiale del poema. Sia sufficiente ricordarne solo alcune fra le più suggestive:

– il ruolo particolare di Atena, nel cui mondo e nei cui valori Odisseo è profondamente radicato, mentre assolutamente marginale è il ruolo di Hermes (p.es.: "la specularità fra Odisseo e Atena è perfetta. Sono astuti entrambi ed entrambi guerrieri. [...] Per appartenere alla sfera di Hermes anziché a quella di Atena Odisseo sarebbe dovuto essere un servo o un mendicante, anziché un guerriero. [...] I racconti bugiardi, così come gli inganni e le insidie, [...] nella sfera di Atena hanno un fine elevato: Odisseo li usa per conoscere la realtà circostante, per esplorare l'animo degli altri, per evitare la morte [...] Invece nella sfera di Hermes lo scopo è spesso poco nobile [...] frodare, raggirare, trarre lucro e ingiusto vantaggio" [p. 39-40]);

– la rappresentazione di Odisseo come eroe 'liminare': nei viaggi in terre sconosciute (dove all'inizio lo troviamo confinato, quasi come prigioniero) e poi nel graduale, circospetto rientrare nel proprio mondo (la ripetuta dissimulazione della propria identità, lo stare da mendicante sulla soglia della sua casa), ma in fondo già a Troia (l'episodio dell'incursione notturna, il cavallo di legno);

– il significato della molteplice caratterizzazione di Elena (p.es.: "alla fine del suo soggiorno a Sparta, Telemaco scorge, dietro la maschera ambigua e misteriosa di Elena, il volto di una dea possente, provvista di sguardo così acuto da scoprire a Troia il travestito Odisseo, provvista di voce così duttile da imitare le voci di altre mogli, provvista di farmaci così efficaci da abbattere il pianto e il dolore, provvista di mente così pronta da interpretare i segni del futuro. [...] Egli crede a Elena, senza riserve. [...] E sarà a lui per primo che Odisseo si rivelerà" [p. 210-11]);

– l'interpretazione delle varie fasi del travagliato *nostos* di Odisseo (cap. 39), in cui si ravvisa un'alternanza fra tappe dispari (di morte) e tappe pari (ospitali, ma ricche di insidie

latenti: il loto, l'accoglienza di Eolo, le seduzioni di Circe, il canto delle Sirene, la 'tentazione' delle vacche del Sole);

– il mondo di valori riassunto intorno alla figura di Eumeo ("le regge preziose, le assemblee affollate, i sacrifici solenni, i viaggi per mare tra isole ignote abitate da esseri strani, scompaiono definitivamente e sono sostituiti nel XIV libro da una realtà umile, ritratta con accurato e affettuoso realismo. È, però, una realtà fondata su valori granitici, come la fedeltà, la memoria, il rispetto, la lealtà reciproca: è una realtà basata su valori assoluti. È vero: Odisseo inizia la riscossa dal gradino più basso, ma quel gradino poggia direttamente sulla roccia: poggia sui valori fondamentali di una nobile esistenza. Il porcaro Eumeo impersona la fedeltà: egli è il punto iniziale di un percorso che conduce alla fedele Penelope" [p. 202]);

– la giustificazione dell'incredulità di Penelope anche dopo la strage dei Proci (Odisseo "non intuisce che la moglie non rivuole un qualsiasi Odisseo: vuole per marito quell'Odisseo che per amore aveva costruito lui stesso il suo letto nuziale. Nel suo cuore lei gli domanda in silenzio: *Sei l'Odisseo che costruì il letto? Sei l'Odisseo di allora?* [...] A Penelope l'identità del marito non basta: a lei interessa l'identità del suo amore. Il suo aspetto è quasi lo stesso: è vero. Ma sono gli stessi anche l'animo, la mente, il cuore? [...] E in silenzio gli chiede: *Sei ancora quello del letto?* Solo in un modo Penelope poteva ottenere la risposta agognata: con un'astuzia. Esattamente come soleva fare il marito" [p. 268-69]).

Una così pregnante "lettura dell'*Odissea*" – come recita il sottotitolo del libro – presuppone che essa sia frutto di un'attenta 'regia' compositiva (in entrambi i poemi omerici la concezione "rivela un piano organico, una volontà che gerarchizza e una sensibilità che costruisce prospettive. E ciò vale soprattutto per l'*Odissea*: qualunque discontinuità di stile o di contenuti possa in essa riscontrarsi, è chiaro che alla base vi è un piano unitario" [p. 11]).

Privitera non crede che tutto questo sia necessariamente indizio di un autore unico ("non condivisa è l'idea secondo cui un'opera unitaria presuppone un solo autore: l'*Odissea* è certo unitaria, ma può aver raggiunto l'attuale stadio di coerenza per gli interventi di quanti si sono dati cura, nel tempo, di eliminare le contraddizioni o di riplasmare le parti secondo una prospettiva unitaria" [p. VIII]; nell'ipotesi di più autori, essi "avrebbero nel tempo sviluppato organicamente progetti coerenti, così come in architettura è avvenuto per diversi capolavori [...] chi ha costruito *dopo* ha sempre tenuto conto delle realizzazioni di chi aveva costruito *prima*: ne ha imitato o riattualizzato o continuato o emulato le intenzioni, i suggerimenti, i piani" [p. 12]). E tuttavia nel corso del libro si esprime ripetutamente in modo tale da suscitare nel lettore l'impressione di una mente capace di governare, con chiara intenzionalità e finissima sensibilità, perfino le singole scelte compositive. Per esempio: "per aumentare il *pathos*, l'autore usa l'anafora, a lui tanto cara" (p. 88, a proposito di δ 184-85 κλαίε μὲν Ἀργεῖη Ἑλένη ... ἰ κλαίε δὲ Τηλέμαχος τε καὶ Ἀτρεΐδης Μενέλαος); "secoli prima di Euripide, Omero ha intuito che valoroso è anzitutto chi vince le battaglie con se stesso" (p. 169, su Odisseo che in λ 84 s., resistendo alla commozione, impedisce all'ombra della madre di avvicinarsi); "alla drammaticità iliadica dei funerali di Patroclo l'autore ha contrapposto una percezione nuova, estetizzante, della realtà epica, secondo una sensibilità 'decadente' *ante litteram*" (p. 274, a proposito della rievocazione dei funerali di Achille in ω 39 s.); "inizialmente l'autore non si cura di registrare le reazioni emotive di Penelope alla notizia [...] che Odisseo [...] stava per tornare. Ancora una volta l'autore non parla della curiosità, dell'interesse, delle emozioni del personaggio: lascia al lettore immaginarle. Il suo appello al lettore, perché integri da sé il racconto, è perentorio" (p. 226, a proposito di p 528 s.).

Con la menzione del “lettore”, quest’ultimo passo – e altri se ne potrebbero citare – chiama in causa la questione della destinazione del poema (e, di conseguenza, della sua genesi). Nelle pagine introduttive, Privitera si esprime in termini inequivocabili: “ignoto, oltre all’autore dei due poemi – uno, due o più poeti –, resta il motivo per cui essi furono ‘composti’. Che senso aveva comporre un poema che nessuno avrebbe mai recitato di seguito per ore e per giorni davanti allo stesso pubblico? La composizione di un lungo poema ha senso se esso è destinato alla lettura. Ma nel secolo VIII, quando l’*Iliade* e l’*Odissea* sarebbero state composte, la scrittura certo esisteva [ ... ] ma non c’era l’abitudine alla lettura né il commercio librario” (p. 12). Sorge però allora un dubbio: un pubblico di ascoltatori, legato a una fruizione inevitabilmente occasionale e parziale, come avrebbe potuto apprezzare la coerenza di una costruzione articolata e complessa? e ancora: quale tipo di fruizione aveva in mente un’attenta e quasi implacabile regia compositiva quale quella qui postulata?

In qualche caso Privitera stesso appare consapevole del problema, come quando rileva che il libro XV “ha un andamento desultorio: un pubblico di *ascoltatori* si sarebbe potuto smarrire. Forse fu rielaborato per iscritto, per un pubblico di *lettori*” (p. 212; e anche a p. 219 si parla di “rifacimento [...] destinato fin dall’inizio alla lettura”). Ma per lo più, su tutto fa premio il desiderio di mostrare la piena funzionalità – anzi, in qualche modo l’indispensabilità – dei singoli elementi narrativi.

Da qui alcune forzature, come quando la ricorrente e quasi formulare caratterizzazione negativa del ventre (di volta in volta qualificato nell’*Odissea* di ούλομένη, ἀναλτος, λυγρή, μάργη, κακοεργός, per non parlare dei ποιμένες ... γαστέρες οἶον di Hes. *Th.* 26) viene valorizzata in modo speciale nel caso di η 216 στυγερῆ ἐπὶ γαστέρι (alla domanda di Alcinoο “Odisseo risponde che è uno sventurato. Ma prima di raccontare vuole cenare, perché lo reclama *il ventre odioso*. Il lettore [!] sa che Odisseo non mangiava da giorni [...] Che egli, ciò malgrado, dispregi il ventre e lo definisca ‘odioso’ è significativo: rivela, in lui, una visione aristocratica della vita. Senza parere, Odisseo comincia a fornire notizie di sé [...] La prima cosa che Odisseo mette indirettamente in chiaro [...] è la sua appartenenza alla classe dominante, che è poi quella dei guerrieri e dei possidenti” [p. 123-24]). O come quando l’ennesima descrizione delle insolenze dei Proci in υ viene così commentata: “sono i temi già trattati nei libri precedenti e qui riassunti per mettere la situazione a fuoco e fomentare lo sdegno di chi legge o ascolta” (p. 251).

Talvolta la patente di piena funzionalità è concessa, forse con troppa fiducia, a passi per i quali in modo più prudente – anche se magari... minimalistico – si può parlare di digressioni o indugi narrativi imputabili al più generale andamento associativo e cumulativo dell’epos. Esempari in questo senso le valutazioni dell’episodio ‘boccaccesco’ di θ 266 s. (“il canto è un ammonimento a Odisseo, ed è in linea con gli intendimenti di Alcinoο, che vorrebbe trattenere per sempre lo straniero: “Come Afrodite tradiva il marito assente, così tua moglie [...] può avverti tradito mentre eri assente”. Dal che deriva una domanda che assilla ogni reduce a lungo lontano: “Che valore ha tornare, se a casa il mio posto e il mio ruolo non sono più miei?” La risposta di Odisseo è, ancora una volta, recisa e inequivocabile. Egli non si turba al racconto, ma lo ascolta con lo stesso piacere degli altri Feaci. Sa distinguere fra la sua e la condizione di Efesto. Egli sa che Penelope lo aspetta, inflessibile” [p. 130]) e di due sorprendenti indugi narrativi in momenti di altissimo *pathos* quali la storia della ferita in τ 394 s. (la cicatrice “è un segno distintivo: contrassegna l’ingresso di Odisseo nella società dei guerrieri. [ ... ] Nella caccia e nel ferimento è adombrato un rito di passaggio [...] Odisseo, cacciando, cessava di essere un ragazzo e passava nella classe degli adulti atti alle armi: la caccia è il suo primo fatto d’arme, e la ferita è un ‘battesimo del sangue’” [p. 244-45]) e la

storia dell'arco in  $\phi$  13 s. (a ispirare a Penelope la gara "era stata Atena, e forse, inconsciamente, la storia dell'arco, su cui l'autore, non a caso, insiste. Eurito, vincendo con quell'arco ogni nuovo pretendente, aveva di fatto differito le nozze della figlia Iole" [p. 252]).

In questa visione 'funzionalista' si dissolvono anche molte delle aporie messe in luce dalla critica analitica. Così p.es. la *Telemachia* è considerata senz'altro parte integrante del poema; il secondo concilio divino all'inizio di  $\epsilon$  viene giustificato (cap. 17) con la cosiddetta 'norma di Zielinski' (la convenzione epica per cui due eventi contemporanei, inevitabilmente narrati in successione, vengono presentati come susseguentisi anche nella realtà); quasi niente si obietta al piano suggerito da Atena a Telemaco in  $\alpha$ , che anche un principe degli unitari come Lesky arrivò a definire "ein Monstrum" ("in apparenza, c'è qualche smagliatura nel piano", ma "le due smagliature sono apparenti" [p. 70]). Nell'Introduzione si ammette che "alcune parti del poema, presenti nella redazione canonica, possono essere state rifatte in epoca più recente: ad esempio, la *Seconda Nekyia*" (p. 12), alla quale tuttavia nel penultimo capitolo si attribuisce la funzione di finale glorificazione di Odisseo e di Penelope (p. 273 s.).

Va detto comunque che voler prendere in carico anche solo una parte delle innumerevoli 'impasses' della questione omerica avrebbe significato scrivere un altro libro, completamente diverso da quello ricco e avvincente che Privitera ci ha consegnato. Al di là di tutto, resta il fatto che "malgrado queste incognite, i poemi esistono [...] e sono stati per la letteratura occidentale dei modelli potenti e grandiosi" (p. 12): per cui i problemi, peraltro insolubili, della loro genesi e natura non impediscono di chiedersi che cosa abbiano significato e ancora significhino.

Anche chi non condivide la fiducia nella totale funzionalità di ogni parte dell'*Odissea* potrà utilmente abbandonarsi alle molteplici suggestioni che la lettura di queste pagine è capace di suscitare.

FRANCESCO MICHELAZZO

M. Erler, *Platon*, in H. Flashar (Hrsgb.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/2, Basel, Schwabe Verlag 2007, pp. XII + 792.

Dopo la pubblicazione dei volumi dedicati alla filosofia ellenistica (Bd. 4/1 e 4/2), alla sofistica e a Socrate (Bd. 2/1), e all'Accademia, Aristotele e al Peripato (Bd. 3) (di cui si è data notizia rispettivamente in "Prometheus" 22, 1996, 281-83; 25, 1999, 185-87; e 31, 2005, 90-1), il progetto di *Überarbeitung* del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (fondato da Friedrich Ueberweg) vede l'uscita, per la parte relativa alla filosofia antica (diretta da Hellmut Flashar), del quarto volume (Bd. 2/2), al quale dovrebbero seguirne altri due, dedicati al pensiero presocratico (Bd. 1) e alla filosofia tardo-antica (Bd. 5).

Lo scopo di questo, come degli altri volumi, consiste nel fornire una presentazione completa dello stato delle ricerche intorno agli autori e ai temi di volta in volta trattati. Nel caso del tomo su Platone il fine viene splendidamente raggiunto da Michael Erler, il quale unisce alla competenza filosofica una particolare sensibilità per gli aspetti letterari dell'opera platonica. In effetti, come l'autore dichiara in apertura, "widmet der vorliegende Band nicht nur dem Philosophen, sondern auch dem Autor Platon breiten Raum" (p. X). Si tratta di un'esigenza particolarmente avvertita nel campo degli studi platonici, come testimonia il crescente interesse per l'analisi degli elementi letterari connessi alla forma dialogica, che ha investito, sia in Europa che negli Stati Uniti, la 'Platonforschung' negli ultimi decenni. Il

volume si compone di sette capitoli e di una monumentale bibliografia, della quale chiunque si occuperà di Platone nei prossimi decenni difficilmente potrà fare a meno.

Il primo capitolo (*Stand der Platonforschung*, pp. 1-8) fornisce una prima panoramica delle principali questioni connesse alla forma dialogica degli scritti di Platone. In particolare Erler si sofferma sul celebre problema del rapporto tra forma e contenuto (inaugurato in età moderna da Schleiermacher), se cioè tale rapporto sia costitutivo del filosofare platonico oppure se il contenuto dottrinario prescinda in qualche misura dalla forma del dialogo; una certa attenzione viene dedicata anche alla questione della natura 'aporetica' oppure 'sistemática' del pensiero platonico, che ancora oggi occupa una posizione di primo piano nel campo degli studi. Al termine di questa prima rapida ricognizione sullo stato dell'arte Erler può concludere osservando, del tutto a ragione, che molte delle questioni oggi al centro del dibattito storiografico e molte delle risposte che a tali questioni vengono fornite riproducono problemi e soluzioni circolanti tra gli interpreti antichi dei dialoghi (p. 7). A conferma di quanto sostenuto da Erler, vorrei portare un esempio, che mi pare davvero sintomatico. Una delle questioni sulle quali oggi più si discute tra i platonisti è quella relativa al 'portavoce' del pensiero platonico, ossia il problema, per esprimerci richiamando il titolo di un recente libro piuttosto noto, di *Who speaks for Plato?* (ed. by G.A. Press, Lenham 2000). Ebbene, la medesima questione era perfettamente presente agli esegeti antichi di Platone, come testimonia Diogene Laerzio, il quale accenna alla cosiddetta interpretazione *ἐκ προσώπου*, che stabiliva i personaggi ai quali Platone avrebbe affidato la propria opinione (Socrate, Parmenide, lo Straniero di Elea e l'Ospite Ateniese delle *Leggi*) e quelli ai quali avrebbe invece assegnato dottrine destinate a venire confutate (3.52). Inoltre, lo stesso Diogene evoca la *πολλή στάσις* tra coloro che sostengono un'interpretazione aporetica di Platone e coloro che attribuiscono al filosofo un atteggiamento dogmatico e propositivo, anticipando in questo modo uno dei nodi cruciali dell'attuale dibattito intorno al senso della filosofia contenuta nei dialoghi.

Il secondo capitolo (*Die Schriften Platons*, pp. 9-34) è sostanzialmente dedicato alla storia del testo platonico, a partire dall'antichità fino alla nuova edizione oxoniense (che per il momento ha visto uscire due volumi, il primo contenente le prime due tetralogie, il secondo, a cura di S.R. Slings, contenente la sola *Repubblica*). Erler si sofferma sulla discussione relativa all'esistenza di un'edizione accademica dei dialoghi platonici, dando conto sia delle voci favorevoli sia di quelle contrarie a questa ipotesi (la sua personale posizione sembra moderatamente prudente, per non dire scettica). Esamina poi con attenzione la questione dell'ordinamento dei dialoghi, in particolare il problema dell'origine della 'disposizione tetralogica', che è testimoniata da Diogene per Trasillo (astronomo di corte dell'imperatore Tiberio), ma che certamente risale, se non altro in forma incoativa e parziale, a un'epoca precedente (non manca chi ipotizza addirittura che le prime tracce della disposizione in tetralogie risalirebbero al IV secolo). La circostanza che l'ordinamento tetralogico è quello che si è imposto in tutta la trasmissione del testo platonico non deve occultare l'esistenza nell'antichità di una differente disposizione dei dialoghi, quella in trilogie, ossia in gruppi di tre, testimoniata per Aristofane di Bisanzio (risalente anch'essa, secondo alcuni, al IV secolo). Erler osserva molto giustamente che i dialoghi venivano accorpati in trilogie sulla base dell'esistenza di rimandi interni (ad es. *Repubblica-Timeo-Crizia*, oppure *Sofista-Politico-Cratilo*, o ancora *Leggi-Minosse-Epinomide*). Molto utile anche la sezione dedicata alla tradizione manoscritta medievale, a proposito della quale Erler richiama i dubbi, emersi soprattutto nelle ricerche della seconda metà del secolo scorso, circa l'omogeneità di questa tradizione e l'esistenza di un archetipo (è noto che la maggior parte dei manoscritti contenenti

il testo platonico risale al IX secolo). Davvero interessanti sono poi le osservazioni relative alla presenza dei dialoghi nelle tradizioni araba (che conobbe solo una parte del *corpus*: ad es. *Repubblica*, *Leggi*, *Timeo* e *Sofista*) ed ebraica (in cui è conservato un commento alla *Repubblica* dovuto ad Averroè, tradotto poi in latino da Giacomo Mantino), anche se la sezione più ampia e importante relativa alla presenza di Platone in lingue diverse dal greco è quella concernente le traduzioni latine (la prima di tutto il *corpus* è dovuta, come noto, a Marsilio Ficino). Una delle date fondamentali della diffusione del *corpus* platonico in età moderna è naturalmente il 1578, anno della pubblicazione a Parigi dell'edizione di Henry Estienne (latinizzato in Stephanus), in tre volumi, provvista di traduzione latina (è noto che ancora oggi l'indicazione dei passi platonici per numero di pagina e lettera dell'alfabeto, da A fino a E, segue la paginazione dell'edizione di Stephanus). L'ultima parte della sezione è dedicata alle grandi edizioni del XIX e XX secolo, quella di Bekker (1816-18), quella oxoniense di Burnet (1900-07), quella della collana Budé e infine la nuova edizione oxoniense, ancora allo stato nascente.

Il terzo capitolo (*Das Leben Platons*, pp. 35-59) ricostruisce la biografia del filosofo, soffermandosi sulla famiglia, sull'incontro con Socrate, sui (presunti) viaggi in Oriente in seguito alla fuga da Atene dopo il processo e la condanna di Socrate, sulla fondazione dell'Accademia (il cui tratto essenziale era costituito dalla *συνουσία*) e sui celebri tre viaggi in Sicilia. L'esposizione è precisa e tiene conto (discutendole approfonditamente) di tutte le fonti antiche.

Nella presentazione di Erler gioca un ruolo strategico il quarto capitolo (*Platon als Autor*, pp. 60-98), in cui trovano posto importanti riflessioni sulla struttura, le finalità e l'uditorio del dialogo platonico (che, non dimentichiamolo, costituisce una forma di *σωκρατικός λόγος*). Erler parte dall'importante constatazione che, a differenza che nei *logoi* socratici di Senofonte, nei dialoghi platonici l'autore non compare mai come personaggio (viene evocato due sole volte, nell'*Apologia* e nel *Fedone*, dove se ne lamenta l'assenza). Questa assenza comporta il sorgere della complessa questione della cosiddetta 'anonimia', a sua volta connessa al tema del portavoce del punto di vista dell'autore. Erler si sofferma poi sul carattere aporetico e apparentemente inconcludente di molti dialoghi, per osservare, del tutto a ragione, come molto spesso l'aporia si collochi in realtà solo sul piano della superficie della conversazione, risultando invece presenti, a livello più profondo, indicazioni che conducono alla soluzione delle difficoltà affrontate nei singoli dialoghi. Un aspetto fondamentale di questi ultimi è costituito, sul piano letterario, dal fatto che in essi vengano recepiti i più diversi generi letterari: la tragedia, la commedia, l'epica, l'encomio, il discorso protrettico, ecc. (p. 80). Naturalmente all'interno di questo capitolo Erler affronta anche la delicata questione del significato della critica alla scrittura (pp. 92-96), presente nella parte conclusiva del *Fedone* e, sia pure in un contesto molto diverso, all'interno della celebre *VII Lettera*. Il capitolo successivo, il quinto, è dedicato all'esposizione del contenuto di tutti gli scritti platonici, compresi quelli che già nell'antichità venivano considerati spuri (*Die Werke Platons*, pp. 99-337).

Il sesto capitolo (*Die Lehre Platons*, pp. 338-519) occupa una posizione centrale, dal momento che contiene l'esposizione e la valutazione critica delle principali concezioni di Platone. Esso è diviso in 18 paragrafi, dedicati nell'ordine ai seguenti argomenti: contesto filosofico e fonti; concetto di filosofia; epistemologia; teoria dell'anima; ontologia e teoria delle idee; teoria dei principi e dottrine non scritte (*ἀγραφα δόγματα*); etica; filosofia politica; fisica e cosmologia; teologia; filosofia del linguaggio; filosofia della storia; poetica; retorica; *paideia* e concezione dell'educazione; musica; discipline matematiche; medicina. Non è

ovviamente possibile in questa sede dare conto neppure in minima parte delle analisi di Erler; mi limito dunque a segnalare solamente alcuni degli aspetti sui quali maggiore è l'attenzione della critica in questi ultimi anni.

A proposito dell'epistemologia, viene giustamente richiamata la divergenza tra gli studiosi relativamente alla natura del sapere supremo, quello intorno alle idee, se cioè esso sia di carattere intuitivo e immediato oppure discorsivo e proposizionale (soluzione che a me sembra comunque preferibile); a proposito della teoria delle idee, rifacendosi a un celebre articolo di H. Cherniss, Erler sottolinea la polivalenza funzionale di tale concezione, che è chiamata a giocare un ruolo decisivo nel campo della teoria della conoscenza, dell'etica, del linguaggio e della cosmologia; in generale, secondo Erler, la dottrina platonica delle idee (con la celebre "Zweiweltenlehre" ad essa collegata) costituisce una sorta di "Weiterentwicklung parmenideischer Auffassungen" (p. 393); la trattazione dell'idea del bene, che nei libri centrali della *Repubblica* esercita la funzione di ἀρχὴ τοῦ παντός, si aggancia inevitabilmente nell'esposizione di Erler alla discussione della teoria dei principi formulata da Platone nelle celebri e misteriose "dottrine non scritte" (la cui esistenza storica viene considerata da Erler più che plausibile: cfr. pp. 406-29); nel campo della cosmologia lo studioso si concentra giustamente sul *Timeo*, rilevando, tra l'altro, la presenza nella scienza moderna (Galileo, Keplero e poi Heisenberg) del principio platonico della matematizzazione della natura, ossia l'idea che la materia sia in ultima analisi risolvibile in strutture di carattere geometrico-matematico (nel *Timeo* i triangoli elementari, riconducibili a loro volta ad ἀρχαὶ ἀνωθεν); ancora nell'ambito della trattazione della cosmologia, Erler dedica il giusto spazio a una delle questioni più dibattute dagli interpreti antichi (e moderni) di Platone, ossia il problema se la generazione del mondo descritta nel *Timeo* sia da intendersi in senso letterale, cioè come un evento unico, oppure metaforico, vale a dire nel senso della cosiddetta *creatio continua* (p. 455 ss.); la sensibilità letteraria dell'autore gli consente di trattare in modo approfondito anche le questioni relative alla poetica e alla retorica, le quali trovano qui uno spazio inconsueto in simili presentazioni (pp. 486-506).

L'ultimo capitolo espositivo, il settimo, è dedicato al 'Nachleben' di Platone (*Die Nachwirkung Platons*, pp. 520-49), dalla prima Accademia fino al XX secolo. La panoramica sulla storia dell'influsso di Platone nella cultura occidentale non fa che confermare la validità del celebre giudizio del filosofo e matematico inglese Whitehead, secondo il quale "the safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato" (p. 520).

L'immensa bibliografia con la quale si chiude il volume (pp. 550-743) costituisce uno strumento indispensabile per lo studioso e l'amante di Platone, e contribuisce a fare di quest'opera un punto di riferimento irrinunciabile per chiunque intenda avvicinarsi a questo straordinario autore.

Università di Salerno

FRANCO FERRARI

*Origene. Commentario al Cantico dei cantici*, introd., testo, traduzione e commento a cura di M.A. Barbàra, EDB, Bologna 2005, 624 pp.

Questa edizione dei frammenti del commentario origeniano trasmessi dall'*Epitome* attribuita a Procopio di Gaza rappresenta un netto passo avanti rispetto alle edizioni precedenti (Charles de la Rue 1740 e Angelo Mai 1837), nelle quali il testo pubblicato era in più punti lacunoso o contaminato con materiale non appartenente a Origene. In appendice seguono altri sei frammenti, dei quali due (1 e 5) sono traditi dalla *Philocalia*, mentre gli altri da

quattro diverse catene; il primo appartiene al commentario al *Cantico* in due libri composto da Origene in giovane età, gli altri quattro trovano riscontro nel commentario in dieci libri giunto a noi nella versione di Rufino, infine il sesto è attestato nella seconda omelia sul *Cantico* tradotta da Gerolamo. Nel commento, puntuale e circostanziato, l'editrice dà notizia dei principali testimoni che tramandano ogni frammento, segnala i paralleli nelle opere di Origene e dedica ampio spazio all'interpretazione degli autori successivi che in qualche modo hanno risentito dell'esegesi origeniana. Arricchiscono infine il volume l'ampia bibliografia (pp. 7-57) e i vari indici (pp. 537-615).

L'introduzione si articola in quattro sezioni. La prima (*L'interpretazione del Cantico dei cantici nella chiesa antica*, pp. 61-100) si sofferma sulle caratteristiche del commentario di Origene e passa in rassegna le opere esegetiche successive a quella dell'Alessandrino. La seconda (*Catene, codici, edizioni*, pp. 101-137) entra nel merito della tradizione manoscritta dell'*Epitome*: i diciassette testimoni che la trasmettono si dividono in tre famiglie  $\gamma$ ,  $\alpha$ ,  $\beta$ , la prima delle quali offre il testo più attendibile.

A p. 108 s., tra gli altri motivi di inaffidabilità delle edizioni precedenti, l'editrice ricorda che "non utilizzano i tre codici poziori, ma sono fondate sui testimoni deteriori". Pur non potendo nascondere un certo imbarazzo davanti a questa terminologia che distingue qualitativamente i testimoni, si deve tuttavia riconoscere che tale criterio è utilizzato per la scelta delle varianti solo in alcuni luoghi. Nel commento al fr. 7 (l. 7 correggi  $\acute{\alpha}\zeta$  in  $\acute{\alpha}\varsigma$ ) leggiamo: "I testimoni manoscritti poziori dell'*Epitome* trasmettono nel lemma biblico  $\Sigma\alpha\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$  (cf. l. 2. Il codice Pa ha la variante  $\Sigma\alpha\lambda\alpha\mu\acute{\omega}\nu$ ) in luogo della lezione  $\Sigma\alpha\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$  di 1,5b dei Settanta. Il nome di Salomone è  $\Sigma\alpha\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$  anche altrove (8,11,1; 8,12,2.11.17); altre volte  $\Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$  (1,8,6; 8,11,4)" (p. 320). È noto che i nomi propri sono tra quei segmenti testuali che assai facilmente e variamente possono corrompersi nella tradizione. Per questo motivo, nel caso specifico, al di là dei tre testimoni scelti, sarebbe utile avere un quadro più articolato delle lezioni tràdite: la variante attestata in manoscritti che appartengono a famiglie diverse può avere maggiori probabilità di essere genuina. L'esigenza di un'approfondita indagine sulla tradizione manoscritta è ancora più viva se si tiene conto del fatto che gli editori di altri testi origeniani hanno accolto varianti differenti del nome di Salomone: ad es. M. Borret accetta  $\Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu\tau\iota$  contro la lezione del papiro  $\Sigma\alpha\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu\tau\iota$  (*C. Cels.* 1,48) e  $\Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$  contro i mss. che offrono  $\Sigma\alpha\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$  (*C. Cels.* 3,45); d'altro canto C. Blanc recepisce sia  $\Sigma\alpha\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu\tau\iota$  (*Com. in Io.* 1,19,111) sia  $\Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$  (*Com. in Io.* 5,1,1). La questione è però ancora più complessa, poiché il nome è tradotto in greco in molti modi: nei LXX la forma più frequente è  $\Sigma\alpha\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$ , mentre nella letteratura ellenistica si riscontrano anche  $\Sigma\alpha\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$ ,  $\Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$ ,  $\Sigma\alpha\lambda\alpha\mu\acute{\omega}\nu$ ,  $\Sigma\alpha\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$ ,  $\Sigma\alpha\lambda\omicron\mu\acute{\omega}$ ,  $\Sigma\alpha\lambda\upsilon\mu\acute{\omega}\nu$ ,  $\Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$ ,  $\Sigma\omega\lambda\omicron\mu\acute{\omega}\nu$ . In una situazione così spinosa tutti i contributi che possono giungere dall'esame dei manoscritti sono d'aiuto per una corretta *constitutio textus*.

Nel fr. 23,31 ci si trova davanti a due lezioni:  $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\phi\eta\nu\epsilon\nu$  e  $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\sigma\epsilon\nu$ . Nel testo è accolta la prima perché tràdita dai testimoni "poziori" dell'*Epitome*, sebbene la traduzione di Rufino lasci presupporre l'altra variante (*stetisse*). Anche questa *selectio* pone alcuni interrogativi: ancora una volta si sente la necessità di sapere quali sono le lezioni tràdite da tutti i manoscritti e soprattutto come sono distribuite tra le famiglie; inoltre, se  $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\sigma\epsilon\nu$  è variante tràdita da qualche testimone, come si può dedurre dal riferimento in apparato all'edizione di de la Rue, pare più convincente accogliere la variante su cui convergono parte della tradizione diretta e la versione di Rufino. Se infine si osserva il passo nel suo complesso, la scelta di  $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\phi\eta\nu\epsilon\nu$  non soddisfa: che cosa significa che lo sposo "si è avvicinato alla casa e si è manifestato dietro di essa"? La difficoltà è chiarita dal confronto con il lemma biblico

parafrasato nel fr.: *Ct* 2,9 Ἰδοὺ οὗτος ἔστηκεν ὀπίσω τοῦ τοίχου ἡμῶν; παρέστησεν ἡ  
lezione che meglio si adatta a spiegare ἔστηκεν ὀπίσω.

Uno dei meriti del presente lavoro è quello di aver preso in considerazione per la *constitutio textus* le altre catene che trasmettono i frammenti di Origene; se ne dà notizia alle pp. 113-137. Tra queste le principali sono la catena barberiniana, la catena di Policronio il Diacono e la catena detta di Eusebio. Nella terza sezione dell'introduzione (*Conclusioni*, 137-143) si fa il punto sulle acquisizioni dello studio. Tra l'altro si affronta il problema di quegli scoli troppo brevi e privi di elementi caratteristici per essere attribuiti a Origene e si individua l'apporto esegetico di Procopio nella capacità di riassumere i passi curando di alterare il meno possibile l'aspetto linguistico del testo. Infine la quarta sezione dell'introduzione espone i *Criteri seguiti nella presente edizione* (p. 143): nell'apparato compaiono i codici "poziori" dell'*Epitome* P Pa Pb che sono rispettivamente i rappresentati più antichi delle famiglie γ α β. Tuttavia già nel *conspectus siglorum* si avverte che *raro adhibentur* D (catena di Policronio) R (catena barberiniana) U (catena cantabrigense). Ancora in apparato si ritrova la sigla Ra (cfr. p. es. 21,1; 33,1; 46,1), il cui scioglimento, se è Rahlfs, non è indicato chiaramente (p. 147). Sempre tra i criteri si afferma che "in apparato sono registrate le varianti anche grafiche tradite dai testimoni, che potrebbero essere interpretate come differenti lezioni". La dichiarazione, oltre che essere in contraddizione con il caso discusso in precedenza di Σαλομών, non trova una rigorosa applicazione anche altrove, per es. in 57,1.3 a proposito delle varianti del nome di Sulamite. Inoltre nel commento a 12,12 troviamo: "Il testo di Migne propone la correzione della variante errata αὐτοῦς, documentata da Mai 1837, in αὐτοῖ: cf. PG 17, 257, nota 5" (p. 337); ma nell'apparato non vi è traccia della variante registrata da Mai.

Prima di passare alla discussione puntuale di alcuni passi, è bene ribadire che dal lavoro, frutto di ricerche pluriennali<sup>1</sup>, emerge in modo particolare una profonda conoscenza della produzione origeniana e della storia dell'esegesi sul *Cantico*; si tratta pertanto di un'opera che rappresenta senza dubbio un utile strumento di consultazione.

La citazione di *Eph.* 5,27 registra nel fr. 4 un'inversione (ῥυτίδα ἢ σπῖλον) non attestata nelle edizioni di Tischendorf e di Nestle-Aland (σπῖλον ἢ ῥυτίδα). Un parallelo, forse unico, si ritrova in Io. Chrys. *Cat. ad ill.* 5,28 μηδεμίαν ῥυτίδα ἢ σπῖλον δέξασθαι ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου μηχανῆς. La lezione, tradita concordemente dai codici dell'*Epitome*, è stata giustamente conservata dall'editrice, soprattutto se si considera la possibilità che si tratti di una citazione a memoria.

Nel fr. 9 (p. 161) l'esegeta ritiene che le vigne siano simbolo di Mosè e dei profeti "ognuno dei quali era un campo ferace" (ἀγρός ἦν πλήρης). L'espressione ritorna anche in *Princ.* 4,3,11 a proposito di *Matth.* 13,44 (Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto nel campo...). Origene si chiede se tutto il campo colmo (ἀγρός πλήρης) di ogni genere di piante non sia l'aspetto della Scrittura visibile, superficiale e alla portata di tutti, mentre ciò che è nascosto, invisibile a tutti, come sotterrato sotto le piante visibili, non siano i tesori nascosti della sapienza e della scienza, che solo con l'aiuto di Dio si possono scoprire. Un'esegesi simile del passo di Matteo si ritrova anche in *C. Matth.* 10,6, dove il campo è inteso come

<sup>1</sup> La studiosa ha pubblicato il primo di una serie di articoli nel 1992 (*Per una riedizione dei frammenti di Origene sul Cantico*, in: *Lecture cristiane dei Libri Sapienziali. Atti del XX incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 9-11 maggio 1991*, Roma 1992, pp. 349-366) e un'edizione del testo origeniano (*Commentario di Origene al Cantico dei cantici nella tradizione catenaria*, Messina 2002), in forma ridotta rispetto alla presente.

simbolo di Cristo, oltre che della Scrittura. Si può dunque rintracciare nell'espressione ἀγρός πλήρης un riferimento scritturistico al passo dell'evangelista e una spia della teoria esegetica dell'Alessandrino.

L'integrazione proposta nel fr. 26 sulla scorta della catena di Policronio e della versione rufiniana non sembra opportuna. Ecco il testo: Ἔαρ δὲ καὶ θέρος μετὰ τὴν <τοῦ κυρίου> ἐπιδημίαν. Nella versione latina non si trova un esatto corrispondente e inoltre l'analisi delle occorrenze del termine ἐπιδημία nell'*Epitome* (cfr. p. es. fr. 26,11 s.) dimostra che è usato sempre a indicare la venuta del Signore, ma senza essere accompagnato dal genitivo τοῦ κυρίου; solo in due casi si riscontra l'espressione: ἀπὸ τῆς ἐπιδημίας αὐτοῦ (fr. 26,16 s.), in cui il riferimento è a Cristo nominato poco prima, e πρὸ τῆς ἐπιδημίας αὐτοῦ (fr. 30,42), dove si parla del Signore/pastore.

Il fr. 46 pone una serie di problemi interpretativi. Per comodità riportiamo per intero sia il lemma biblico sia il breve commento catenario: Ἀδελφιδός μου λευκός καὶ πυρός. Ἡ λευκός ἐπειδὴ θεὸς ἀληθινός, πυρός διὰ τὴν σάρκωσιν. I testimoni hanno ὁ θεὸς in luogo di θεὸς di P, accolto nel testo, poiché "Dio, senza articolo, è la definizione di Cristo logos nel prologo del vangelo di Giovanni (1,1); invece ὁ θεὸς è definito Dio Padre: cf. Or., *Cto* 2,2,12-18" (p. 422). Bisogna riconoscere che la presenza dell'articolo non fa problema e che quella di P, almeno per quanto si può ricavare dall'apparato, è una *lectio singularis*; inoltre, considerata la brevità del frammento e la facilità di caduta dell'articolo, è difficile applicare la riflessione teologica che Origene ha sviluppato nel *Com. in Io.*: pare pertanto preferibile conservare l'articolo. Un altro problema è posto dalle varianti πυρός e πυρρός. La prima, accolta sia nel lemma sia nel commento, è tradata solo dai testimoni "poziori" ed è riportata anche nell'apparato di Holmes-Parsons (Oxonii 1820). Ma dire che Dio è fuoco non è spiegazione sufficiente per intendere il riferimento all'incarnazione; senza dubbio è più agevole la lezione πυρρός: il bianco e vermiglio dello sposo si possono interpretare il primo in riferimento alla divinità vera nuda senza veli e il secondo alla carne, all'unanimità; d'altra parte anche gli altri esegeti riportati dalla catena presuppongono la lezione πυρρός. Anche in questo frangente, quindi, sembra che la scelta fondata sui testimoni "poziori" si possa giustificare difficilmente, laddove la loro lezione potrebbe essere una semplice aplografia.

A p. 331, a proposito di ἀμείνους (fr. 10,30), si commenta così: "Per questa forma di nominativo cf. Eschilo, *Pers.* 690, in ThGL, II, col. 77, Ἀμείνων". Il ThGL registra l'occorrenza eschilea semplicemente tra quei casi in cui "ut ἀγαθός infinitivo junctum significat Aptus, Idoneus, Accommodus, ita et ἀμείνων pro Commodior, Aptior, Magis idoneus". D'altra parte ἀμείνους è forma sigmatica del comparativo piuttosto diffusa. Non è chiaro dunque il problema che si intende affrontare.

Le due attestazioni del verbo αἴσθομαι meritano qualche considerazione. Nel primo passo (fr. 17,5 αἴσθεσθαι) la tradizione è concorde, mentre de la Rue e Mai avevano stampato l'aoristo αἰσθέσθαι. Al testo non sembrano però corrispondere la traduzione "abbia percepito", che lascia pensare a un aoristo, e neppure l'indice delle parole notevoli dove (p. 543) αἴσθεσθαι è registrato sotto αἰσθάνεσθαι. Nel secondo (fr. 81,6) solo P (e la catena D) riporta αἴσθονται, contro gli altri testimoni che hanno αἰσθάνονται. La scelta si potrà porre, almeno in quest'ultima circostanza, in maniera dubitativa, vuoi a causa dell'assenza di informazioni sugli altri testimoni, vuoi in ragione della rarità e dell'incertezza delle attestazioni del verbo αἴσθομαι (cfr. p. es. Th. 5,26; Pl. *Resp.* 608a; Isocr. 5,5; Ach. Tat. 4,4,6).