δι' ἅλα νύχιον ἐφ' ἁλμυρὰν 211-212
Πόντου κλῆδ' ἀπέραντον.

(MH)

Κορίνθιαι γυναῖκες, ἐξῆλθον δόμων
μή μοί τι μέμψησθ'· οἶδα γὰρ πολλοὺς βροτῶν 215
σεμνοὺς γεγῶτας, τοὺς μὲν ὀμμάτων ἄπο,
τοὺς δ' ἐν θυραίοις· οἱ δ' ἀφ' ἡσύχου ποδὸς
δύσκλειαν ἐκτήσαντο καὶ ῥᾳθυμίαν.
δίκη γὰρ οὐκ ἔνεστ' ἐν ὀφθαλμοῖς βροτῶν,
ὅστις πρὶν ἀνδρὸς σπλάγχνον ἐκμαθεῖν σαφῶς 220
στυγεῖ δεδορκώς, οὐδὲν ἠδικημένος.
χρὴ δὲ ξένον μὲν κάρτα προσχωρεῖν πόλει·
οὐδ' ἀστὸν ἥνεσ' ὅστις αὐθάδης γεγὼς
πικρὸς πολίταις ἐστὶν ἀμαθίᾳ ὑπο.
ἐμοὶ δ' ἄελπτον πρᾶγμα προσπεσὸν τόδε 225
ψυχὴν διέφθαρκ'· οἴχομαι δὲ καὶ βίου
χάριν μεθεῖσα κατθανεῖν χρῄζω, φίλαι.
ἐν ᾧ γὰρ ἦν μοι πάντα, γιγνώσκει καλῶς,
κάκιστος ἀνδρῶν ἐκβέβηκ' ὁ τῆδε πόσις.
πάντων δ' ὅσ' ἔστ' ἔμψυχα καὶ γνώμην ἔχει 230
γυναῖκές ἐσμεν ἀθλιώτατον φυτόν·
ἃς πρῶτα μὲν δεῖ χρημάτων ὑπερβολῇ
πόσιν πρίασθαι δεσπότην τε σώματος
λαβεῖν· κακοῦ γὰρ τοῦτ' ἔτ' ἄλγιον κακόν.
κἀν τῷδ' ἀγὼν μέγιστος, ἢ κακὸν λαβεῖν 235
ἢ χρηστόν. οὐ γὰρ εὔκλειεῖς ἀπαλλαγαὶ

[18] Espressione metaforica per indicare il Bosforo, la «chiave» di accesso al Ponto Eusino, che è un mare chiuso.

[19] Con questa affermazione inizia la celebre riflessione sulla infelicità della condizione femminile: Medea, parlando a nome di tutte le donne greche, ma ribadendo in seguito la sua diversità di donna straniera, riesce a ottenere la solidarietà del Coro e il suo silenzio intorno alla vendetta imminente.

[20] Riferimento in termini polemici all'uso della dote che veniva

attraverso il mare oscuro, verso la salmastra giuntura[18] del Ponto inestricabile.

(*Entra* MEDEA *uscendo dalla casa, insieme con la* NUTRICE *e* ANCELLE.)

MEDEA Donne di Corinto, sono uscita dal palazzo perché voi non abbiate da biasimarmi in nulla; so bene, infatti, che molti uomini sono veramente superbi, sia che stiano lontano dagli sguardi, sia che si mostrino all'esterno; altri, invece, si procurano una cattiva fama di noncuranza per il loro voler starsene tranquilli. Non vi è, infatti, giustizia negli occhi dei mortali, se uno, già a vederlo, in nulla offeso, odia un uomo, prima di averne conosciuto a fondo l'indole. Bisogna, però, che uno straniero bene si uniformi alla città che lo ospita; né approvo chi per orgoglio si dimostra aspro, stoltamente, ai suoi concittadini. Ma questo evento, sopraggiunto inatteso, mi ha distrutto la vita. Per me è finita e, perduta ogni gioia di vivere, o amiche, desidero morire. Infatti colui che per me era tutto, il mio sposo, – ben me ne rendo conto – è risultato il peggiore degli uomini.

Fra tutti quanti sono animati ed hanno un intelletto noi donne siamo la specie più sventurata;[19] per prima cosa dobbiamo, con gran dispendio di beni, comprarci uno sposo[20] e prenderci un padrone del nostro corpo; questo è un male ancor più doloroso dell'altro. E in questo c'è un rischio gravissimo: se il marito lo si prende cattivo oppure buono. Per noi

consegnata dal padre della sposa al genero: Medea qui – con amaro sarcasmo – rende parte attiva la donna che, grazie alla dote, «acquista» il marito.

γυναιξὶν οὐδ' οἷόν τ' ἀνήνασθαι πόσιν,
ἐς καινὰ δ' ἤθη καὶ νόμους ἀφιγμένην
δεῖ μάντιν εἶναι, μὴ μαθοῦσαν οἴκοθεν,
οἵῳ μάλιστα χρήσεται ξυνευνέτῃ. 240
κἂν μὲν τάδ' ἡμῖν ἐκπονουμέναισιν εὖ
πόσις ξυνοικῇ μὴ βίᾳ φέρων ζυγόν,
ζηλωτὸς αἰών· εἰ δὲ μή, θανεῖν χρεών.
ἀνὴρ δ', ὅταν τοῖς ἔνδον ἄχθηται ξυνών,
ἔξω μολὼν ἔπαυσε καρδίας ἄσης 245
[ἢ πρὸς φίλον τιν' ἢ πρὸς ἡλικας τραπείς]·
ἡμῖν δ' ἀνάγκη πρὸς μίαν ψυχὴν βλέπειν.
λέγουσι δ' ἡμᾶς ὡς ἀκίνδυνον βίον
ζῶμεν κατ' οἴκους, οἱ δὲ μάρνανται δορί·
κακῶς φρονοῦντες· ὡς τρὶς ἂν παρ' ἀσπίδα
στῆναι θέλοιμ' ἂν μᾶλλον ἢ τεκεῖν ἅπαξ.
ἀλλ' οὐ γὰρ αὐτὸς πρὸς σὲ κἄμ' ἥκει λόγος·
σοὶ μὲν πόλις θ' ἥδ' ἐστὶ καὶ πατρῷοι δόμοι
βίου τ' ὄνησις καὶ φίλων σύνουσία,
ἐγὼ δ' ἔρημος ἄπολις οὖσ' ὑβρίζομαι
πρὸς ἀνδρός, ἐκ γῆς βαρβάρου λῃσμένη,
οὐ μητέρ', οὐκ ἀδελφόν, οὐχὶ συγγενῆ
μεθορμίσασθαι τῆσδ' ἔχουσα συμφορᾶς.
τοσοῦτον οὖν σου τυγχάνειν βουλήσομαι,
ἤν μοι πόρος τις μηχανή τ' ἐξευρεθῇ
πόσιν δίκην τῶνδ' ἀντιτείσασθαι κακῶν
[τὸν δόντα τ' αὐτῷ θυγατέρ' ἥν τ' ἐγήματο],
σιγᾶν. γυνὴ γὰρ τἄλλα μὲν φόβου πλέα
κακή τ' ἐς ἀλκὴν καὶ σίδηρον εἰσορᾶν·
ὅταν δ' ἐς εὐνὴν ἠδικημένη κυρῇ,
οὐκ ἔστιν ἄλλη φρὴν μιαιφονωτέρα.

[21] A livello legislativo era possibile per una donna chiedere il divorzio, ma questo fatto costituiva pur sempre un disonore per la

donne, infatti, la separazione è un disonore, né si può ripudiare lo sposo.[21] Giunta, poi, tra nuovi costumi e nuove leggi, la donna deve essere un'indovina per sapere – a casa sua non può averlo appreso – di che natura sia il compagno di letto con il quale dover al meglio trattare. E se noi riusciamo a conseguire bene tale intento e il marito convive con noi sopportando il giogo senza sforzo,[22] allora la vita è invidiabile; altrimenti bisogna morire. Un uomo, quando sente fastidio di stare in casa con i suoi familiari, esce fuori e solleva il cuore dalla noia. Per noi, invece, è destino volgere lo sguardo verso una sola persona. E dicono di noi che viviamo in casa una vita senza pericolo, mentre loro combattono in guerra; ma ragionano male. Giacché preferirei stare tre volte presso lo scudo piuttosto che partorire una volta sola!

Ma lo stesso discorso non vale per te e per me. Tu possiedi una città, questa, e hai una casa paterna e comodità di vita e la compagnia dei tuoi cari; io, invece, sola, senza patria, sono oltraggiata da un uomo, dopo essere stata rapita come una preda da una terra barbara, e non ho né madre, né fratello, né congiunto dove trovare approdo da questa sventura. Solo questo, dunque, vorrei ottenere da te, se riuscirò a trovare una via, una possibilità per far pagare allo sposo il fio di questi mali: che tu taccia. Una donna, per il resto, è piena di paura e imbelle di fronte alla forza e alla vista di un'arma; ma quando le accade di subire ingiustizia riguardo al suo letto, non vi è altro animo più sanguinario.

[22] La metafora del giogo viene spesso usata per indicare il matri-

νῦν ποῖ τράπωμαι; πότερα πρὸς πατρὸς δόμους,
οὓς σοὶ προδοῦσα καὶ πάτραν ἀφικόμην;
ἢ πρὸς ταλαίνας Πελιάδας; καλῶς γ' ἂν οὖν
δέξαιντό μ' οἴκοις ὧν πατέρα κατέκτανον. 505
ἔχει γὰρ οὕτω· τοῖς μὲν οἴκοθεν φίλοις
ἐχθρὰ καθέστηχ', οὓς δέ μ' οὐκ ἐχρῆν κακῶς
δρᾶν, σοὶ χάριν φέρουσα πολεμίους ἔχω.
τοιγάρ με πολλαῖς μακαρίαν Ἑλληνίδων
ἔθηκας ἀντὶ τῶνδε· θαυμαστὸν δέ σε
ἔχω πόσιν καὶ πιστὸν ἡ τάλαιν' ἐγώ, 510
εἰ φεύξομαί γε γαῖαν ἐκβεβλημένη,
φίλων ἔρημος, σὺν τέκνοις μόνη μόνοις·
καλόν γ' ὄνειδος τῷ νεωστὶ νυμφίῳ,
πτωχοὺς ἁλᾶσθαι παῖδας ἥ τ' ἔσωσά σε.
ὦ Ζεῦ, τί δὴ χρυσοῦ μὲν δῆς κίβδηλος ἥ 515
τεκμήρι' ἀνθρώποισιν ὤπασας σαφῆ,
ἀνδρῶν δ' ὅτῳ χρὴ τὸν κακὸν διειδέναι
οὐδεὶς χαρακτὴρ ἐμπέφυκε σώματι;

ΧΟ. δεινή τις ὀργὴ καὶ δυσίατος πέλει, 520
ὅταν φίλοι φίλοισι συμβάλωσ' ἔριν.

ΙΑ. δεῖ μ', ὡς ἔοικε, μὴ κακὸν φῦναι λέγειν, 522
ἀλλ' ὥστε ναὸς κεδνὸν οἰακοστρόφον
ἄκροισι λαίφους κρασπέδοις ὑπεκδραμεῖν
τὴν σὴν στόμαργον, ὦ γύναι, γλωσσαλγίαν. 525
ἐγὼ δ', ἐπειδὴ καὶ λίαν πυργοῖς χάριν,
Κύπριν νομίζω τῆς ἐμῆς ναυκληρίας
σώτειραν εἶναι θεῶν τε κἀνθρώπων μόνην.
σοὶ δ' ἔστι μὲν νοῦς λεπτός· ἀλλ' ἐπίφθονος
λόγος διελθεῖν ὡς Ἔρως σ' ἠνάγκασεν 530
τόξοις ἀφύκτοις τοὐμὸν ἐκσῶσαι δέμας.
ἀλλ' οὐκ ἀκριβῶς αὐτὸ θήσομαι λίαν·

peggiore. Dove potrei rivolgermi ora? Forse alla casa del padre, quella casa che per te ho tradito insieme con la mia terra per venire qui? O forse alle sventurate figlie di Pelia? Certo, mi accoglierebbero proprio bene loro, il cui padre io ho ucciso. La situazione è questa: ai miei cari risulto odiosa e coloro a quali non avrei dovuto far male, li ho miei nemici per renderti un favore. Perciò agli occhi di molte donne greche tu mi hai resa felice in cambio di tutto ciò: ho in te un marito davvero straordinario e fedele, io, povera infelice, se dovrò andare in esilio cacciata via da questa terra, priva di amici e sola con i figli soli. Bel l'obbrobrio per lo sposo novello che i suoi figli ed io che ti ho salvato vadano errando come mendicanti. O Zeus, perché hai dato ai mortali indizi chiari dell'oro che risulti falso, mentre nel corpo degli uomini non vi è impresso alcun segno, con cui riconoscere il malvagio?

CORO Tremenda e insanabile è l'ira, quando l'amico con l'amico giunge a contesa.

GIASONE Non devo essere – così sembra – inetto nel parlare, ma, come un esperto timoniere, ripiegati i lembi estremi della vela,[33] devo riuscire ad evitare, o donna, la tua sfrontata loquacità. Dato che esalti troppo i tuoi meriti, io credo, invece, che Cipride sia stata la salvatrice della mia spedizione, lei sola fra gli dèi e gli uomini. Tu hai di sicuro una mente sottile, ma per te è un discorso odioso spiegare che Eros con le sue ineludibili frecce ti ha costretto a salvare la mia persona. Ma non intendo trattare troppo, nei particolari, questo punto: comunque tu mi abbia

[33] Il timoniere deve essere abile nel tirare o mollare la parte inferiore della vela secondo la necessità, per aumentare o ridurre la superficie esposta al vento.

ὅπῃ γὰρ οὖν ὤνησας οὐ κακῶς ἔχει.
μείζω γε μέντοι τῆς ἐμῆς σωτηρίας
εἴληφας ἢ δέδωκας, ὡς ἐγὼ φράσω. 535
πρῶτον μὲν Ἑλλάδ' ἀντὶ βαρβάρου χθονὸς
γαῖαν κατοικεῖς καὶ δίκην ἐπίστασαι
νόμοις τε χρῆσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος χάριν·
πάντες δέ σ' ἤσθοντ' οὖσαν Ἕλληνες σοφὴν
καὶ δόξαν ἔσχες· εἰ δὲ γῆς ἐπ' ἐσχάτοις 540
ὅροισιν ᾤκεις, οὐκ ἂν ἦν λόγος σέθεν.
εἴη δ' ἔμοιγε μήτε χρυσὸς ἐν δόμοις
μήτ' Ὀρφέως κάλλιον ὑμνῆσαι μέλος,
εἰ μὴ 'πίσημος ἡ τύχη γένοιτό μοι.
τοσαῦτα μέν σοι τῶν ἐμῶν πόνων πέρι 545
ἔλεξ'· ἅμιλλαν γὰρ σὺ προὔθηκας λόγων.
ἃ δ' ἐς γάμους μοι βασιλικοὺς ὠνείδισας,
ἐν τῷδε δείξω πρῶτα μὲν σοφὸς γεγώς,
ἔπειτα σώφρων, εἶτα σοὶ μέγας φίλος
καὶ παῖσι τοῖς ἐμοῖσιν· ἀλλ' ἔχ' ἥσυχος. 550
ἐπεὶ μετέστην δεῦρ' Ἰωλκίας χθονὸς
πολλὰς ἐφέλκων συμφορὰς ἀμηχάνους,
τί τοῦδ' ἂν εὕρημ' ἡδρον εὐτυχέστερον
ἢ παῖδα γῆμαι βασιλέως φυγὰς γεγώς;
οὐχ, ᾗ σὺ κνίζῃ, σὸν μὲν ἐχθαίρων λέχος 555
καινῆς δὲ νύμφης ἱμέρῳ πεπληγμένος
οὐδ' εἰς ἅμιλλαν πολύτεκνον σπουδὴν ἔχων·
ἅλις γὰρ οἱ γεγῶτες οὐδὲ μέμφομαι·
ἀλλ' ὡς, τὸ μὲν μέγιστον, οἰκοῖμεν καλῶς
καὶ μὴ σπανιζοίμεσθα, γιγνώσκων ὅτι 560
πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκποδὼν φίλος,
παῖδας δὲ θρέψαιμ' ἀξίως δόμων ἐμῶν
σπείρας τ' ἀδελφοὺς τοῖσιν ἐκ σέθεν τέκνοις

aiutato, non sta male. Però in cambio della mia salvezza hai ricevuto più di quanto tu mi abbia dato, come ora ti dimostrerò. Per prima cosa abiti in Grecia anziché in un paese barbaro, conosci la giustizia e sai servirti delle leggi, senza indulgere alla forza. Poi, tutti i Greci si sono accorti che sei saggia e ne hai ottenuto fama: se invece tu abitassi agli estremi confini della terra, non si parlerebbe di te. Per conto mio, non vorrei né avere oro in casa né saper intonare un canto più bello di quello di Orfeo,[34] se non mi toccasse una sorte insigne.
Tutto ciò avevo da dirti circa la mia impresa: sei stata tu a proporre questa contesa di discorsi. Quanto ai tuoi rimproveri riguardo alle mie nozze regali, a questo proposito ti dimostrerò di essere stato prima di tutto saggio, poi assennato e inoltre grande amico per te e per i miei figli. Ma sta' calma. Dopo che venni qui dalla terra di Iolco, trascinandomi dietro tante sciagure irrimediabili, quale soluzione più felice di questa avrei potuto trovare, divenuto esule, se non sposare la figlia del re? No, non l'ho fatto per il motivo che ti punge, perché odii il tuo letto e sia stato preso dal desiderio di una nuova sposa, né perché miri a competere per il numero dei figli: quelli che ho mi bastano, non mi lamento. Ma – è questa la cosa più importante – perché vivessimo bene e senza privazioni, sapendo che ognuno, anche amico, evita il povero; inoltre volevo allevare i miei figli in modo degno della mia stirpe e, generati dei fratelli ai figli avuti da te, porli nella stessa

[34] Orfeo era il mitico cantore tracio, figlio della musa Calliope; con il suono della sua lira riusciva ad ammansire le bestie feroci e a muovere le pietre. Scese nell'oltretomba per riportare in vita la moglie Euridice, ma non seppe mantenere la promessa di non voltarsi a guardare la donna, così che essa dovette tornare nell'Ade. Orfeo aveva preso parte alla spedizione degli Argonauti, ma qui Giasone si riferisce semplicemente a quello che per i Greci era il cantore per eccellenza.

ἐς ταὐτὸ θείην, καὶ ξυναρτήσας γένος
εὐδαιμονοίην· σοί τε γὰρ παίδων τί δεῖ; 565
ἐμοί τε λύει τοῖσι μέλλουσιν τέκνοις
τὰ ζῶντ' ὀνῆσαι. μῶν βεβούλευμαι κακῶς;
οὐδ' ἂν σὺ φαίης, εἴ σε μὴ κνίζοι λέχος.
ἀλλ' ἐς τοσοῦτον ἥκεθ' ὥστ' ὀρθουμένης
εὐνῆς γυναῖκες πάντ' ἔχειν νομίζετε, 570
ἢν δ' αὖ γένηται ξυμφορά τις ἐς λέχος,
τὰ λῷστα καὶ κάλλιστα πολεμιώτατα
τίθεσθε. χρῆν γὰρ ἄλλοθέν ποθεν βροτοὺς
παῖδας τεκνοῦσθαι, θῆλυ δ' οὐκ εἶναι γένος·
οὕτως ἂν οὐκ ἦν οὐδὲν ἀνθρώποις κακόν. 575

ΧΟ. Ἴασον, εὖ μὲν τοῦσδ' ἐκόσμησας λόγους·
ὅμως δ' ἔμοιγε, κεἰ παρὰ γνώμην ἐρῶ,
δοκεῖς προδοῦς σὴν ἄλοχον οὐ δίκαια δρᾶν.

ΜΗ. ἦ πολλὰ πολλοῖς εἰμι διάφορος βροτῶν.
ἐμοὶ γὰρ ὅστις ἄδικος ὢν σοφὸς λέγειν 580
πέφυκε, πλείστην ζημίαν ὀφλισκάνει·
γλώσσῃ γὰρ αὐχῶν τἄδικ' εὖ περιστελεῖν
τολμᾷ πανουργεῖν· ἔστι δ' οὐκ ἄγαν σοφός,
ὡς καὶ σὺ μή νυν εἰς ἐμ' εὐσχημῶν γένῃ
λέγειν τε δεινός· ἓν γὰρ ἐκτενεῖ σ' ἔπος. 585
χρῆν σ', εἴπερ ἦσθα μὴ κακός, πείσαντά με
γαμεῖν γάμον τόνδ', ἀλλὰ μὴ σιγῇ φίλων.

ΙΑ. καλῶς γ' ἂν οὖν σὺ τῷδ' ὑπηρέτεις λόγῳ,
εἴ σοι γάμον κατεῖπον, ἥτις οὐδὲ νῦν
τολμᾷς μεθεῖναι καρδίας μέγαν χόλον. 590

ΜΗ. οὐ τοῦτό σ' εἶχεν, ἀλλὰ βάρβαρον λέχος
πρὸς γῆρας οὐκ εὔδοξον ἐξέβαινέ σοι.

condizione, cosicché, riunita la famiglia, potessimo essere felici. Ma tu che bisogno hai di altri figli? Per me, invece, è opportuno aiutare i figli che ho con quelli che nasceranno. Ho preso forse una decisione sbagliata? Neppure tu lo diresti, se non ti pungesse il pensiero del letto. Voi donne arrivate sino al punto che, quando il matrimonio va bene, ritenete che nulla vi manchi; se invece qualche disgrazia colpisce il vostro letto, considerate una cosa molto ostile quella che prima era la migliore e la più bella. Bisognerebbe che gli uomini generassero figli in qualche altro modo e che non esistesse la razza femminile; così per loro non ci sarebbe più alcun male.

CORO Giasone, bene hai adornato questo tuo discorso; tuttavia dirò cose diverse da quanto ti aspetti: a me sembra che, tradendo tua moglie, tu non agisca con giustizia.

MEDEA Sì, in molte cose sono in disaccordo con la maggior parte degli uomini; per me chi è abile nel parlare, ma è ingiusto, merita il massimo della pena. Lui ha la presunzione di nascondere bene le ingiustizie con la parola; ha, invece, la sfrontatezza del malfattore. E nella realtà non è veramente saggio. Tu fai ora la stessa cosa: davanti a me ti comporti come una persona garbata ed eloquente; eppure un solo argomento basterà per metterti a terra. Se non fossi stato un individuo malvagio, avresti dovuto fare questo matrimonio con il mio consenso e non all'insaputa dei tuoi familiari.

GIASONE Di sicuro tu avresti favorito il mio progetto, se ti avessi informato delle nozze, tu che neanche ora ti rassegni a deporre dal cuore un'ira tanto violenta.

MEDEA Non ti ha certo trattenuto questo motivo, ma il fatto che in vecchiaia un letto barbaro sarebbe risultato per te disonorevole.

MEDEA, vv 866 - 930

~~αὖ τἂν ἁμάρτοις τοῦδέ γ', ἀλλ' ἀκούσομαι:~~
τί χρῆμα βούλῃ καινὸν ἐξ ἐμοῦ, γύναι;

ΜΗ. Ἴασον, αἰτοῦμαί σε τῶν εἰρημένων
συγγνώμον' εἶναι· τὰς δ' ἐμὰς ὀργὰς φέρειν 870
εἰκός σ', ἐπεὶ νῷν πόλλ' ὑπείργασται φίλα.
ἐγὼ δ' ἐμαυτῇ διὰ λόγων ἀφικόμην
κἀλοιδόρησα· Σχετλία, τί μαίνομαι
καὶ δυσμεναίνω τοῖσι βουλεύουσιν εὖ,
ἐχθρὰ δὲ γαίας κοιράνοις καθίσταμαι 875
πόσει θ', ὃς ἡμῖν δρᾷ τὰ συμφορώτατα,
γήμας τύραννον καὶ κασιγνήτους τέκνοις
ἐμοῖς φυτεύων; οὐκ ἀπαλλαχθήσομαι
θυμοῦ; τί πάσχω, θεῶν ποριζόντων καλῶς;
οὐκ εἰσὶ μέν μοι παῖδες, οἶδα δὲ χθόνα 880
φεύγοντας ἡμᾶς καὶ σπανίζοντας φίλων;
ταῦτ' ἐννοηθεῖσ' ἠσθόμην ἀβουλίαν
πολλὴν ἔχουσα καὶ μάτην θυμουμένη.
νῦν οὖν ἐπαινῶ σωφρονεῖν τ' ἐμοὶ δοκεῖς
κῆδος τόδ' ἡμῖν προσλαβών, ἐγὼ δ' ἄφρων, 885
ἣ χρῆν μετεῖναι τῶνδε τῶν βουλευμάτων,
καὶ ξυμπεραίνειν καὶ παρεστάναι λέχει
νύμφην τε κηδεύουσαν ἥδεσθαι σέθεν.
ἀλλ' ἐσμὲν οἷόν ἐσμεν, οὐκ ἐρῶ κακόν,
γυναῖκες· οὔκουν χρῆν σ' ὁμοιοῦσθαι κακοῖς, 890
οὐδ' ἀντιτείνειν νηπι' ἀντὶ νηπίων.
παριέμεσθα καὶ φαμεν κακῶς φρονεῖν
τότ', ἀλλ' ἄμεινον νῦν βεβούλευμαι τάδε.
ὦ τέκνα τέκνα, δεῦτε, λείπετε στέγας,
ἐξέλθετ', ἀσπάσασθε καὶ προσείπατε 895
πατέρα μεθ' ἡμῶν καὶ διαλλάχθητ' ἅμα
τῆς πρόσθεν ἔχθρας ἐς φίλους μητρὸς μέτα·
σπονδαὶ γὰρ ἡμῖν καὶ μεθέστηκεν χόλος.

~~tu mi sia ostile, ciò non ti sarà negato, ma ti ascolterò.~~
Che cosa mai di nuovo vuoi da me, o donna?

MEDEA Giasone, ti prego di essere indulgente verso quanto ho detto prima; si addice che tu subisca i miei malumori, giacché noi ci siamo scambiati molti atti d'amore. Ed io ho riflettuto fra me e me e mi sono rimproverata: «Sciagurata, perché continuo a comportarmi da folle e ad essere ostile a coloro che rettamente decidono? Perché mi sono resa nemica ai sovrani di questa terra e al mio sposo, che fa per me quanto è più vantaggioso, sposando una donna di casa regale e generando fratelli ai figli miei? Non deporrò io la mia ira? Perché mi dolgo, se gli dèi dispongono bene le cose? Non ho io figli miei, e non so bene io che noi siamo esuli dalla nostra terra[57] e siamo privi di amici?». Riflettendo su queste cose, mi sono accorta che ero assai sconsiderata e che stoltamente ero adirata. Ora dunque ti approvo e mi sembra che tu sia ben assennato per aver procurato a noi questa parentela; invece stolta sono io, che avrei dovuto prendere parte a questi tuoi intendimenti e favorirne il compimento, e assistere alle nozze e compiacermi nell'aver attenzioni per la tua sposa. Ma noi siamo quel che siamo – non dirò un malanno – siamo donne; era giusto che tu non ti uniformassi alla mia malvagità, né contrapponessi altre sciocchezze alle mie sciocchezze. Non insisto e riconosco che ragionavo stoltamente allora, ma adesso ho preso decisioni migliori.
Figli, figli miei, venite qui, lasciate la casa, uscite; salutate vostro padre e rivolgetegli la parola insieme con me e riconciliatevi deponendo con vostra madre l'ostilità di prima contro i nostri cari.

(*Entrano in scena, uscendo dalla casa, i* FIGLI *insieme con il* PEDAGOGO.)

[57] Si tratta di Iolco, in Tessaglia, da cui Medea dovette fuggire insieme con Giasone e i figli.

λάβεσθε χειρὸς δεξιᾶς· οἴμοι, κακῶν
ὡς ἐννοοῦμαι δή τι τῶν κεκρυμμένων. 900
ἆρ', ὦ τέκν', οὕτω καὶ πολὺν ζῶντες χρόνον
φίλην ὀρέξετ' ὠλένην; τάλαιν' ἐγώ,
ὡς ἀρτίδακρύς εἰμι καὶ φόβου πλέα.
χρόνῳ δὲ νεῖκος πατρὸς ἐξαιρουμένη
ὄψιν τέρειναν τήνδ' ἔπλησα δακρύων. 905

ΧΟ. κἀμοὶ κατ' ὄσσων χλωρὸν ὠρμήθη δάκρυ·
καὶ μὴ προβαίη μεῖζον ἢ τὸ νῦν κακόν.

ΙΑ. αἰνῶ, γύναι, τάδ', οὐδ' ἐκεῖνα μέμφομαι
εἰκὸς γὰρ ὀργὰς θῆλυ πρᾳεῖσθαι γένος
γάμους παρεμπολῶντος ἀλλοίους, πόσει. 910
ἀλλ' ἐς τὸ λῷον σὸν μεθέστηκεν κέαρ,
ἔγνως δὲ τὴν νικῶσαν, ἀλλὰ τῷ χρόνῳ,
βουλήν· γυναικὸς ἔργα ταῦτα σωφρόνος.
ὑμῖν δέ, παῖδες, οὐκ ἀφροντίστως πατὴρ
πολλὴν ἔθηκε σὺν θεοῖς σωτηρίαν· 915
οἶμαι γὰρ ὑμᾶς τῆσδε γῆς Κορινθίας
τὰ πρῶτ' ἔσεσθαι σὺν κασιγνήτοις ἔτι.
ἀλλ' αὐξάνεσθε· τἄλλα δ' ἐξεργάζεται
πατήρ τε καὶ θεῶν ὅστις ἐστὶν εὐμενής.
ἴδοιμι δ' ὑμᾶς εὐτραφεῖς ἥβης τέλος 920
μολόντας, ἐχθρῶν τῶν ἐμῶν ὑπερτέρους.
αὕτη, τί χλωροῖς δακρύοις τέγγεις κόρας,
στρέψασα λευκὴν ἔμπαλιν παρηίδα,
κοὐκ ἀσμένη τόνδ' ἐξ ἐμοῦ δέχῃ λόγον;

ΜΗ. οὐδέν. τέκνων τῶνδ' ἐννοουμένη πέρι. 925

ΙΑ. θάρσει νυν· εὖ γὰρ τῶνδ' ἐγὼ θήσω πέρι.

ΜΗ. δράσω τάδ'· οὔτοι σοῖς ἀπιστήσω λόγοις.
γυνὴ δὲ θῆλυ κἀπὶ δακρύοις ἔφυ.

ΙΑ. τί δῆτα λίαν τοῖσδ' ἐπιστένεις τέκνοις;

ΜΗ. ἔτικτον αὐτούς· τῆν δ' ἄτ' ἐξηίχου τέκνα, 930

Tra noi è avvenuta la riconciliazione ed è cessata la collera. Prendete la sua mano destra. Ahimè, come mi si impone il pensiero dei mali nascosti. O figli, ancora a lungo voi vivrete e protenderete così il vostro caro braccio? Me infelice, come sono facile al pianto e piena di paura. Ho finalmente composto la lite con vostro padre, ma di lacrime bagno questo tenero viso.

CORO Anche a me prorompe copioso il pianto dagli occhi; e non avanzi un male più grande di quello attuale.

GIASONE Approvo, o donna, questo tuo atteggiamento e non rimprovero quello di prima; è naturale, infatti, che il sesso femminile si adiri con il marito, se costui fa subdolo acquisto di nuove nozze. Ma il tuo cuore, mutando, si è volto al meglio, e hai riconosciuto, sia pur col tempo, la decisione vincente; e questo modo di agire è proprio di una donna saggia. A voi, figli miei, non sconsideratamente vostro padre ha procurato col favore degli dèi una salda sicurezza; io credo che voi, da ora in poi, sarete i primi in questa terra corinzia insieme coi vostri fratelli. Crescete, dunque; quanto al resto provvederà vostro padre e chiunque tra gli dèi è benevolo. Possa io vedervi giungere floridi al compimento di giovinezza, più forti dei miei nemici.
Tu, perché di copiose lacrime bagni le tue pupille, volgendo indietro la bianca guancia, e non accogli lieta queste mie parole?

MEDEA Non è nulla; pensavo a questi bambini.

GIASONE Coraggio, dunque; a loro provvederò bene io.

MEDEA Così farò: no, di certo non dubiterò delle tue parole, ma una donna è sempre una donna e per natura facile al pianto.

GIASONE Perché dunque su questi figli gemi così tanto?

MEDEA Sono io che li ho partoriti; ~~e quando tu auguravi~~

MEDEA, w. 1201-1250

πατὴρ δ' ὁ τλήμων συμφορᾶς ἀγνωσίᾳ
ἄφνω προσελθὼν δῶμα προσπίτνει νεκρῷ· 1205
ὤμωξε δ' εὐθὺς καὶ περιπτύξας χέρας
κυνεῖ προσαυδῶν τοιάδ'· Ὦ δύστηνε παῖ,
τίς σ' ὧδ' ἀτίμως δαιμόνων ἀπώλεσεν;
τίς τὸν γέροντα τύμβον ὀρφανὸν σέθεν
τίθησιν; οἴμοι, συνθάνοιμί σοι, τέκνον. 1210
ἐπεὶ δὲ θρήνων καὶ γόων ἐπαύσατο,
χρῄζων γεραιὸν ἐξαναστῆσαι δέμας
προσείχεθ' ὥστε κισσὸς ἔρνεσιν δάφνης
λεπτοῖσι πέπλοις, δεινὰ δ' ἦν παλαίσματα.
ὁ μὲν γὰρ ἤθελ' ἐξαναστῆσαι γόνυ, 1215
ἡ δ' ἀντελάζυτ'· εἰ δὲ πρὸς βίαν ἄγοι,
σάρκας γεραιὰς ἐσπάρασσ' ἀπ' ὀστέων.
χρόνῳ δ' ἀπέστη καὶ μεθῆκ' ὁ δύσμορος
ψυχήν· κακοῦ γὰρ οὐκέτ' ἦν ὑπέρτερος.
κεῖνται δὲ νεκροὶ παῖς τε καὶ γέρων πατὴρ 1220
πέλας, †ποθεινὴ δακρύοισι† συμφορά.
καί μοι τὸ μὲν σὸν ἐκποδὼν ἔστω λόγου·
γνώσῃ γὰρ αὐτὴ ζημίας ἀποστροφήν.
τὰ θνητὰ δ' οὐ νῦν πρῶτον ἡγοῦμαι σκιάν,
οὐδ' ἂν τρέσας εἴποιμι τοὺς σοφοὺς βροτῶν 1225
δοκοῦντας εἶναι καὶ μεριμνητὰς λόγων
τούτους μεγίστην μωρίαν ὀφλισκάνειν.
θνητῶν γὰρ οὐδεὶς ἐστιν εὐδαίμων ἀνήρ·
ὄλβου δ' ἐπιρρυέντος εὐτυχέστερος
ἄλλου γένοιτ' ἂν ἄλλος, εὐδαίμων δ' ἂν οὔ. 1230

ΧΟ. ἔοικ' ὁ δαίμων πολλὰ τῇδ' ἐν ἡμέρᾳ
κακὰ ξυνάπτειν ἐνδίκως Ἰάσονι.
[ὦ τλῆμον, ὡς σου συμφορᾶς οἰκτίρομεν,
κόρη Κρέοντος, ἥτις εἰς Ἅιδου δόμους
οἴχῃ γάμων ἕκατι τῶν Ἰάσονος.] 1235

ΜΗ. φίλαι, δέδοκται τοὔργον ὡς τάχιστά μοι
παῖδας κτανούσῃ τῇσδ' ἀφορμᾶσθαι χθονός,

Il padre infelice, la sciagura ignorando, d'improvviso entra in casa e si getta sul corpo morto. Subito levò un gemito e, avvolgendole intorno le braccia, la bacia e le parla così: «O figlia infelice, quale degli dèi così ignominiosamente ti ha ucciso? Chi questo vecchio ormai morto rende orbo di te? Ohimè, insieme con te, o figlia, possa io morire!». Quando smise di piangere e di gemere, desiderando sollevare il vecchio corpo, rimaneva avvinto al fine peplo come edera ai rami d'alloro, tremenda era la lotta. Lui voleva sollevare il ginocchio, lei, di contro, l'afferrava; e se con forza tirava, le sue vecchie carni lacerava dalle ossa. Alla fine desistette ed esalò l'anima, lo sventurato. Non riuscì più a dominare il male. Così giacciono morti la figlia e il vecchio padre vicini: sventura oggetto di rimpianto per le lacrime.
E per me ciò che ti riguarda sia lungi dal mio discorso. Tu stessa, infatti, conoscerai la fuga dalla pena.
Non ora per la prima volta considero le cose umane un'ombra: senza tremare potrei dire che quanti fra i mortali sembrano essere sapienti e indagatori di ragioni, questi meritano la più grave accusa di follia. Fra i mortali nessuno è felice; quando il benessere scorre copioso, uno potrebbe essere più fortunato di un altro, ma felice mai. (*Esce.*)

CORO Sembra che in questo giorno la divinità infligga giustamente molti mali a Giasone. O misera, come piangiamo la tua sventura, figlia di Creonte, tu che vai alla dimora di Ade a causa delle nozze con Giasone.

MEDEA Amiche, la mia azione è decisa: al più presto uccidere i miei bambini e partire da questa terra,

καὶ μὴ σχολὴν ἄγουσαν ἐκδοῦναι τέκνα
ἄλλῃ φονεῦσαι δυσμενεστέρᾳ χερί.
πάντως σφ' ἀνάγκη κατθανεῖν· ἐπεὶ δὲ χρή, 1240
ἡμεῖς κτενοῦμεν οἵπερ ἐξεφύσαμεν.
ἀλλ' εἶ' ὁπλίζου, καρδία· τί μέλλομεν
τὰ δεινὰ κἀναγκαῖα μὴ πράσσειν κακά;
ἄγ', ὦ τάλαινα χεὶρ ἐμή, λαβὲ ξίφος,
λάβ', ἕρπε πρὸς βαλβῖδα λυπηρὰν βίου, 1245
καὶ μὴ κακισθῇς μηδ' ἀναμνησθῇς τέκνων,
ὡς φίλταθ', ὡς ἔτικτες, ἀλλὰ τήνδε γε
λαθοῦ βραχεῖαν ἡμέραν παίδων σέθεν
κἄπειτα θρήνει· καὶ γὰρ εἰ κτενεῖς σφ', ὅμως
φίλοι γ' ἔφυσαν· δυστυχὴς δ' ἐγὼ γυνή. 1250

ΧΟ. ἰὼ Γᾶ τε καὶ παμφαὴς στρ.α
ἀκτὶς Ἁλίου, κατίδετ' ἴδετε τὰν
ὀλομέναν γυναῖκα, πρὶν φοινίαν
τέκνοις προσβαλεῖν χέρ' αὐτοκτόνον·
σᾶς γὰρ χρυσέας ἀπὸ γονᾶς 1255
ἔβλαστεν, θεοῦ δ' αἷμα ⟨μάταν⟩ πίτνειν
φόβος ὑπ' ἀνέρων.
ἀλλά νιν, ὦ φάος διογενές, κάτειρ-
γε κατάπαυσον ἔξελ' οἴκων τάλαι-
ναν φονίαν τ' Ἐρινὺν †ὑπ' ἀλαστόρων†. 1260

μάταν μόχθος ἔρρει τέκνων. ἀντ.α
μάταν ἄρα γένος φίλιον ἔτεκες, ὦ
κυανεᾶν λιποῦσα Συμπληγάδων
πετρᾶν ἀξενωτάταν ἐσβολάν.
δειλαία, τί σοι φρενῶν βαρὺς 1265

e non consegnare, indugiando, i miei figli ad un'altra mano più ostile perché li ammazzi. È assoluta necessità che essi muoiano; e poiché è necessario, li uccideremo noi che li abbiamo generati. Ma suvvia, armati, mio cuore; perché indugiamo a compiere questo male terribile e pure ineluttabile? Orsù, o misera mano mia, prendi la spada, prendila, muovi verso la dolorosa meta della vita: non essere vile e non ricordarti dei tuoi figli, che ti sono assai cari, che li partoristi, ma solo per questo breve giorno dimenticati dei tuoi figli; e poi piangi. Anche se li ucciderai, nondimeno essi ti sono cari; e una donna sventurata sono io. (*Entra in casa.*)

CORO Terra e raggio tutto lucente
del Sole, qui giù guardate, rimirate lei,
la funesta donna, prima che sui figli
avventi la sanguinaria mano, dei suoi omicida.
Dal tuo aureo germe essi sbocciarono,
ma è pauroso che sangue divino
stoltamente cada per mano mortale.
Ma costei, o luce divina, trattieni,
fa desistere, toglila dalla casa,
lei, l'infelice e sanguinaria Erinni
mossa dal genio maligno della stirpe.[65]

Invano si disperdeva il travaglio per i figli,
invano generasti una prole diletta,
tu che lasciasti delle cerulee rupi Simplegadi
l'assai inospitale passaggio.
O misera, perché ti assale

[65] Medea per la sua ferocia, viene raffigurata come una Erinni, sospinta dagli spiriti vendicatori delle sue vittime. Le Erinni Aletto, Tisifone e Megera erano figlie di Gea, nate dal sangue di Urano, quando fu mutilato nel sonno dal figlio Crono. Esse erano le dee del rimorso e della vendetta, che perseguitavano i colpevoli di delitti di sangue e di spergiuro.

L'enigma e il mistero
La lettura pasoliniana del mondo antico

G. Regolosi Morani

Nella formazione di Pasolini la cultura classica gioca un ruolo fondamentale: ne forma l'ordito culturale, con cui s'intreccia la trama fornita da diverse suggestioni novecentesche; presenta generi letterari, miti attraverso cui leggere la realtà, personaggi in cui identificarsi o attraverso cui purificarsi, un passato in cui tutto è già avvenuto. Fornisce soprattutto una tradizione, a cui l'autore dalle molte patrie (Bologna, il Friuli, Roma) sente essenziale ancorarsi, e ancorare una società dispersa, al di là di ideologie che dividono soltanto. È importante in questo senso la poesia che chiude l'ultima raccolta poetica, *La nuova gioventù*. Pasolini si rivolge ad un giovane fascista, a cui dà il nome del personaggio platonico Fedro, affidandogli il compito di succedergli, con un discorso "che sembra" dice il poeta "un testamento": scritta nel '74, la poesia apparve nel maggio del '75, pochi mesi prima della morte. La metrica del testo in friulano ha movenze classiche e rime libere: i temi di religiosità campestre riecheggiano Virgilio o Tibullo.

Saluto e augurio

A è quasi sigùr che chista
a è la me ultima poesia par furlàn;

e i vuèj parlàighi a un fassista
prima di essi (o ch'al sedi) massa lontàn.

Al è un fassista zòvin,
al varà vincia un, vincia doi àins:
al è nassùt ta un paìs,
e al è zut a scuela in sitàt.

Al è alt, cui ociàj, il vistìt
gris, i ciavièj curs:
quand ch'al scumìnsia a parlàmi
i crot ch'a no'l savedi nuja di politica

e ch'al serci doma di difindi il latìn
e il grec, cuntra di me; no savìnt
se ch'i ami il latin, il grec - e i ciavièj curs.
Lu vuardi, al è alt e gris coma un alpìn.

"Ven cà, ven cà, Fedro.
Scolta. I vuèj fati un discors
ch'al somèa un testamìnt.
Ma recuàrditi, i no mi fai ilusiòns

su di te: jo i sai ben, i lu sai,
ch'i no ti às, e no ti vòus vèilu,
un còur libar, e i no ti pos essi sinsèir:
ma encia si ti sos un muàrt, ti parlaràì.

Difint i palès di moràr o aunàr,
in nomp dai Dius, grecs o sinèis.

Moùr di amòur par li vignis.
E i fics tai ors. I socs, i stecs.

Il ciaf dai to cunpàins, tosàt.
Difint i ciamps tra il paìs
e la campagna, cu li so panolis,
li vas'cis dal ledàn. Difint il prat

tra l'ultima ciasa dal paìs e la roja.
I ciasàj a somèjn a Glisiis:
giolt di chista idea, tènla tal còur.
La confidensa cu'l soreli e cu' la ploja,

ti lu sas, a è sapiensa santa.
Difint, conserva prea. La Repùblica
a è drenti, tal cuàrp da la mari.
I paris a àn serciàt, e tornàt a sercià

di cà e di là, nass'nt, murìnt,
cambiànt: ma son dutis robis dal passàt.
Vuei: difindi, conservà, preà. Tas:
la to ciamesa ch'a no sedi

nera, e nencia bruna. Tas! Ch'a sedi
'na ciamesa grisa. La ciamesa dal siun.
Odia chej ch'a volin dismòvisi
e dismintiàssi da li Paschis...

Duncia, fantàt dai cialsìns di muàrt,
i ti ài dita se ch'a volin i Dius

dai ciamps. Là ch'i ti sos nassùt.
Là che da frut i ti às imparàt

i so Comandamìns. Ma in Sitàt?
Scolta. Là Crist a no'l basta.
A coventa la Gl'sia: ma ch'a sedi
moderna. E a coventin i puòrs.

Tu difìnt, conserva, prea:
ma ama i puòrs: ama la so diversitàt.
Ama la so voja di vivi bessòj
tal so mond, tra pras e palàs

là ch'a no rivi la peràula
dal nustri mond; ama il cunfìn
ch'a àn segnàt tra nu e lòur;
ama il so dialèt inventàt ogni matina,

par no fassi capì; par no spartì
cun nissùn la so ligria.
Ama il sorel di sitàt e la miseria
dai laris; ama la ciar da la mama tal fi.

Drenti dal nustri mond, dis
di no essi borghèis, ma un sant
o un soldàt: un sant sensa ignoransa,
un soldàt sensa violensa.

Puarta cun mans di sant o soldàt
l'intimitàt cu'l Re, Destra divina

ch'a è drenti di nu, tal siùn.
Crot tal borghèis vuàrb di onestàt,

encia s'a è 'na ilusiòn: parsè
che encia i parons, a àn
i so paròns, a son fis di paris
ch'a stan da qualchi banda dal momd.

Basta che doma il sintimìnt
da la vita al sedi par diciu cunpàin:
il rest a no impuàrta, fantàt cun in man
il Libri sensa la Peràula.

Hic desinit cantus. Ciàpiti
tu, su li spalis, chistu zèit plen.
Jo i no pos, nissun no capirès
il scàndul. Un veciu al à rispièt

dal judissi dal mond; encia
s'a no ghi impuarta nuja. E al à rispièt
di se che lui al è tal mond. A ghi tocia
difindi i so sgnerfs indebulìs,

e stà al zoùc ch'a no'l à mai vulùt.
Ciàpiti su chistu pèis, fantàt ch'i ti mi odiis:
puàrtilu tu. Al lus tal còur. E jo ciaminarai
lizèir, zint avant, sielzìnt par sempri

la vita, la zoventùt.

Traduzione

È quasi sicuro che questa è la mia ultima poesia in friulano: e voglio parlare a un fascista, prima che io, o lui, siamo troppo lontani.

È un fascista giovane, avrà ventuno, ventidue anni: è nato in un paese e è andato a scuola in città.

È alto, con gli occhiali, il vestito grigio, i capelli corti: quando comincia a parlarmi, penso che non sappia niente di politica

e che cerchi solo di difendere il latino e il greco contro di me; non sapendo quanto io ami il latino, il greco - e i capelli corti. Lo guardo, è alto e grigio come un alpino.

"Vieni qua, vieni qua, Fedro. Ascolta. Voglio farti un discorso che sembra un testamento. Ma ricordati, io non mi faccio illusioni

su di te: io so, io so bene, che tu non hai, e non vuoi averlo, un cuore libero, e non puoi essere sincero: ma anche se sei un morto, io ti parlerò.

Difendi i paletti di gelso, di ontano, in nome degli Dei, greci o cinesi. Muori d'amore per le vigne. Per i fichi negli orti. I ceppi, gli stecchi.

Per il capo tosato dei tuoi compagni. Difendi i campi tra il paese e la campagna, con le loro pannocchie abbandonate. Difendi il prato

tra l'ultima casa del paese e la roggia. I casali assomigliano a Chiese: godi di questa idea, tienla nel cuore. La confidenza col sole e con la pioggia,

lo sai, è sapienza sacra. Difendi, conserva, prega! La Repubblica è dentro, nel corpo della madre. I padri hanno cercato e tornato a cercare

di qua e di là, nascendo, morendo, cambiando: ma son tutte cose del passato. Oggi: difendere, conservare, pregare. Taci! Che la tua camicia non sia

nera, e neanche bruna. Taci! che sia una camicia grigia. La camicia del sonno. Odia quelli che vogliono svegliarsi, e dimenticarsi delle Pasque...

Dunque, ragazzo dai calzetti di morto, ti ho detto ciò che vogliono

gli Dei dei campi. Là dove sei nato. Là dove da bambino hai imparato

i loro Comandamenti. Ma in Città? Là Cristo non basta. Occorre la Chiesa: ma che sia moderna. E occorrono i poveri.

Tu difendi, conserva, prega: ma ama i poveri: ama la loro diversità Ama la loro voglia di vivere soli nel loro mondo, tra prati e palazzi

dove non arrivi la parola del nostro mondo; ama il confine che hanno segnato tra noi e loro; ama il loro dialetto inventato ogni mattina,

per non farsi capire; per non condividere con nessuno la loro allegria. Ama il sole di città e la miseria dei ladri; ama la carne della mamma nel figlio.

Dentro il nostro mondo, di di non essere borghese, ma un santo o un soldato: un santo senza ignoranza, o un soldato senza violenza.

Porta con mani di santo o soldato l'intimità col Re. Destra divina che è dentro di noi, nel sonno. Credi nel borghese cieco di onestà,

anche se è un'illusione: perché anche i padroni hanno i loro padroni, e sono figli di padri che stanno da qualche parte nel mondo.

È sufficiente che solo il sentimento della vita sia per tutti uguale: il resto non importa, giovane con in mano il Libro senza la Parola.

Hic desinit cantus. Prenditi tu, sulle spalle, questo fardello. Io non posso: nessuno ne capirebbe lo scandalo. Un vecchio ha rispetto

del giudizio del mondo: anche se non gliene importa niente. E ha rispetto di ciò che egli è nel mondo. Deve difendere i suoi nervi, indeboliti,

e stare al gioco a cui non è mai stato. Prenditi tu questo peso, ragazzo che mi odi: portalo tu. Risplende nel cuore. E io camminerò leggero, andando avanti, scegliendo per sempre la vita, la gioventù".

"Quanto io ami il latino e il greco" dunque. Dopo gli studi classici (dove Pasolini ebbe come professore Gallavotti) e la facoltà universitaria di lettere moderne, il primo incontro di lavoro col mondo antico è nel

campo della traduzione e risponde agli interessi linguistici che animano l'autore in diversi ambiti (ad esempio nel reinventare un friulano letterario per le sue esperienze poetiche o nell'utilizzare il romanesco gergale delle borgate romane in *Ragazzi di vita*). Racconta Pasolini che in quel periodo (siamo nel 1960) si stava occupando di una traduzione dell'*Eneide* mai terminata. Ne possiamo leggere l'inizio, conservato dalla Fondazione Pasolini:

Canto la lotta di un uomo che, profugo da Troia
la storia spinse per primo alle sponde del Lazio:
la violenza celeste, e il rancore di una dea nemica,
lo trascinarono da un mare all'altro, da una terra
all'altra, di guerra in guerra, prima di fondare la sua città
e di portare nel Lazio la sua religione: origine
del popolo latino, e albano, e della suprema Roma.
Tu, spirito, esponi le intime cause: per quale offesa
o per quale dolore, la regina degli dèi obligò quell'uomo
così religioso, a dover affrontare tanti casi, tante
fatiche: miseria di passioni nei cuori celesti!

Gassman, che intendeva mettere in scena l'*Orestea* di Eschilo e cercava un traduttore, venne a conoscenza di questa attività di Pasolini e gli propose il lavoro. Pasolini vi si dedicò con un certo timore ma anche con entusiasmo per il significato 'politico' (alla greca, vorremmo dire) del pensiero eschileo: nella trilogia coglie nietzscheanamente il tema del rapporto irrazionale / razionale, della loro fusione feconda e positiva nel creare una società di uomini. La traduzione è filologicamente attenta e rispettosa (un rispetto che permarrà anche nella sceneggiatura dei film tratti da tragedie), in una lingua volutamente semplice e prosastica, "una disperata correzione di ogni tentazione classicista" dice l'autore nella

nota finale. Qualche arbitrio si spiega pensando alla destinazione del testo, fatto per la rappresentazione: va detto che assai meno rispettoso fu Gassman, che tagliò tutti i passi più esplicitamente religiosi nella messa in scena, svoltasi il 19 maggio al Teatro Greco di Siracusa. Propongo la traduzione dei vv. 174-184 della Parodo dell'*Agamennone*:

Ma l'uomo che con tutto il cuore
celebrerà l'onnipotente
nome di Dio, è il saggio vero.
È stato Lui a darci la ragione,
se è per Lui che vale la legge:
solo chi soffre, sa.
Quando, in fondo al sonno,
il rimorso s'infiamma,
è in esso, inconscio, la coscienza:
così si attua la violenza d'amore
degli dei al tribunale dei cieli.

Nel leggere i due passi di traduzione si è colpiti da una caratteristica comune: la scelta di modificare i termini del lessico religioso (*fato* in *Aen.* I, 2 diviene 'storia', la modificazione più discutibile, *deos* del v. 6 'la sua religione', *Musa* del v. 8 'spirito', *insignem pietate* del v. 10 'così religioso'; nel testo eschileo, Zeus è risolto con 'Dio'). La vicinanza cronologica porta a considerare come non casuale il contrasto fra 'violenza celeste' che traduce *vi superum* del v. 4 virgiliano e 'violenza d'amore' che traduce *chàris bíaios* del v. 183 eschileo; mentre una riflessione sulla saggezza che si raggiunge nel sonno può essere all'origine del tema del sonno più volte ricorrente in Pasolini, fino alla poesia riportata più sopra: "La camicia del sonno. Odia quelli che vogliono svegliarsi, e dimenticarsi delle Pasque...".

È strano che Pasolini amasse l'*Orestea*, occasionalmente postagli fra le mani ma apprezzata e poi più volte ripresa. È la vicenda di un uxoricidio e di un matricidio: del figlio che uccide la madre per vendicare il padre, e ottiene ragione dagli uomini e dagli dei: sembra quasi che nel lavoro di quell'anno l'autore esorcizzasse il difficile rapporto col padre, così differente da lui e da lui deluso, specie dopo la tragica morte dell'unico altro figlio. I sentimenti ispiratigli dal padre, che era allora morto da poco dopo una penosa decadenza fisica, trovano espressione in questo testo, pubblicato qualche anno più tardi:

Ah padre ormai non mio, padre nient'altro che padre,
che vai e vieni nei sogni,
quando vuoi,
come un cinghiale appeso a un uncino, grigio di vino e di morte
presentandoti a dire cose terribili,
a ristabilire vecchie verità,
col gusto di chi le ha sperimentate,
morendo nel vecchio letto matrimoniale da pochi soldi,
vomitando il sangue delle viscere sui lenzuoli,
viaggiandosene per una notte e un giorno
in una cassa da morte verso l'inospitale Friuli
in un soleggiato giorno d'inverno del cinquantanove!

Che significava allora per Pasolini, legato in modo così esclusivo e privilegiato alla madre, il rapporto fra Oreste e Agamennone, Oreste e Clitemestra, Oreste, le Erini e Atena? Agamennone non è come i padri della poesia letta sopra, che "hanno cercato e tornato a cercare / di qua e di là, nascendo, morendo, cambiando: ma son tutte cose del passato", un passato compiuto e finito? Clitemestra non è la madre di cui si dirà 'ama la carne della mamma nel figlio'? Tuttavia, come dicevamo,

l'interpretazione eschilea del mito trova in quel momento il traduttore convinto e partecipe, fidente in una possibile conciliazione: non doveva essere così in seguito.

Frattanto, Pasolini si cimenta in un lavoro analogo: gli viene commissionata nel 1963 la traduzione del *Miles gloriosus* di Plauto per una messa in scena che si realizzerà nel novembre di quell'anno a Firenze con la compagnia di Franco Enriquez. La traduzione ha il titolo *Il vantone*, o meglio *Er vantone*, come risulta dal monologo di Palestrione all'inizio del secondo atto:

Il titolo in greco sarebbe Alozanone
ma noi in nostra lingua diciamo "Er Vantone".

La 'nostra lingua' è qui il romanesco, ma non il gergo di borgata usato nel romanzo. Pasolini così spiega i suoi criteri di traduzione: "Per che palcoscenico, dunque, per che spettatori traducevo io? Dove potevo trovare una sede dotata di tanta assolutezza, di tanto valore istituzionale? Nel teatro dialettale; sì, ma il testo di Plauto non era dialettale. Del teatro corrente, ad alto livello, in lingua, mi faceva (e mi fa) orrore il birignao. Beh, qualcosa di vagamente analogo al teatro di Plauto, di così sanguignamente plebeo, capace di dar luogo a uno scambio altrettanto intenso, ammiccante e dialogante, tra testo e pubblico, mi pareva di poterlo individuare forse soltanto nell'avanspettacolo. (...) È a questo, è alla lingua di questo, che, dunque, pensavo - a sostituire il 'puro' parlato plautino. Ho cercato di mantenermi, il più squisitamente possibile, a quel livello. Anche il dialetto da me introdotto, integro o contaminato, ha quel sapore. Sa più di palcoscenico che di trivio. Anche la rima, da me inaspettatamente, credo, riassunta, vuol avere quel tono basso, pirotecnico. Il nobilissimo 'volgare', insomma, contagiato dalla volga-

rità direi fisiologica del capocomico... della soubrette... (Ma nel fondo, a protezione della sua aristocraticità sostanziale, della sua letterarietà, ecco l'ombra dei doppi settenari rimati di una tradizione comica riesumata sotto il segno di Molière)". Dice Umberto Todini, curatore dell'opera per l'edizione Garzanti, che Pasolini "non è traduttore di parola ma di contesto" (e ricordiamo che uno degli autori prediletti da Pasolini, fra i libri da salvare nel gioco delle scelte, è il linguista Jakobson - oltre a Rimbaud e all'*Orestea*). Ad esempio Todini cita le diverse traduzioni della parola *meretrix*, che ricorre a distanza di pochi versi due volte nel testo plautino: *mignotte* per indicare le volgari prostitute che sarebbero tutte disponibili per il *miles*, e *pischella*, quasi con tenerezza, per alludere alla protagonista, venduta al *miles* dalla madre mezzana (in Plauto ai vv. 93 e 100, sempre nel monologo di Palestrione). Il rispetto del contesto è anche rispetto ideologico: tanto che Pasolini si attirò una recensione negativa sull'*Unità* per non avere introdotto toni marxisti, da lotta di classe, nella sua traduzione; e vi rispose con una lettera seccata.

Nel '65, o forse nel '66 (singolare è la confusione delle date nei testi autobiografici di Pasolini: anche la morte del padre è del '58, non del '59), l'autore ebbe una lunga malattia, durante la quale lesse i *Dialoghi* di Platone (si è già visto dalla scelta del nome Fedro l'interesse per il filosofo) e ne trae ispirazione per 'scrivere attraverso personaggi' come definisce la sua produzione teatrale in un'intervista pubblicata il 13 novembre del '71 sul *Corriere del Tirreno*. In pochi mesi compone i suoi sei testi teatrali, che poi tuttavia rielaborerà per tutta la vita: uno solo, *Calderón*, sarà pubblicato in edizione definitiva nel '73. Il primo episodio di *Orgia*, *Pilade* e *Affabulazione* in edizioni provvisorie uscirono fra il '67 e il '69 su riviste; le altre pubblicazioni sono postume; quanto alle rappresentazioni, dopo un allestimento del primo episodio di *Orgia*, nel '69 fu rappresentato il *Pilade*; altre rappresentazioni o riprese

furono postume. Importante è anche il *Manifesto del Teatro di Parola* pubblicato su "Nuovi Argomenti" nel gennaio-marzo '68, in cui Pasolini, rifacendosi esplicitamente al teatro ateniese, sottolinea l'importanza del coinvolgimento autore / pubblico, per la realizzazione di un 'rito culturale': strumento di questo coinvolgimento è la Parola, contrapposta alla *Chiacchiera* che diverte soltanto il pubblico e a *Gesto e Urlo* che lo scandalizzano in modo non costruttivo.

I testi che propriamente sono di derivazione classica sono *Pilade* e *Affabulazione*. Nel primo Pasolini riprende l'*Orestea* da dove l'aveva lasciata, con amore, anni prima: dalla fusione fra ragione e irrazionale. Oreste torna dai suoi, dopo l'assoluzione e la conciliazione fra antichi e nuovi dei: e presenta ai suoi concittadini inquieti la nuova divinità, Atena: "Essa vi richiede, soprattutto, coraggio. / Non c'è niente di più innaturale che dimenticare / e che cosa vuole che dimentichiate? / Il nostro Passato: ma il passato non può morire./ E allora...essa ha trasfigurato / le più oscure e feroci divinità del Passato..." "Le Furie?" "Sì, in Divinità dei sogni..." "Come? Di cosa parli? Non ti comprendiamo..." "Il Passato noi dobbiamo soltanto sognarlo." "Non venerare più i padri?" "*In nessun altro modo si ama meglio che nel sogno*: / ameremo così i nostri indimenticabili padri / sognandoli" (I episodio). Ma il mutamento non crea una società feconda, unita e libera: crea solo una società più moderna, come dice il Coro all'inizio del secondo episodio:

La città ora è un'altra.
Sopravvivono, certo, quelli che come sempre
s'incaricano di custodire il passato.
Ma, in realtà, noi cittadini d'Argo
ci costruiamo giorno per giorno il futuro.
Il reddito di ciascuno di noi è cresciuto del doppio.
I commerci della nostra città si sono moltiplicati:

i nostri prodotti si impongono nei mercati del mondo,
come se fossero benedetti e portassero in sé il segno,
prepotente, della nostra nuova fortuna.
Le vecchie case sono state abbattute,
e nuovi palazzi si alzano tra le superstiti capanne.
Il denaro che corre è come una specie di gioventù,
che non dà tempo di pensare ad altro che a se stessa:
e ognuno di noi è partecipe di questa furia di crescere.
Ogni nuovo guadagno è un nuovo passo
che ci allontana dall'ingiustizia dei vecchi Dei.

Ma il nuovo stato di cose, a cui Oreste e gli Argivi si sono ben adeguati, è turbato via via dalla ribellione dei dissenzienti: Elettra, che piuttosto di rinnegare il passato si unisce agli antichi sostenitori di Clitemestra ed Egisto; le stesse Erini, metà delle quali ritornano anche fisicamente alla precedente condizione. Ma è soprattutto Pilade a rifiutare il nuovo ordine: dice il Coro all'inizio del terzo episodio, dialogando con un vecchio: "Ma chi era Pilade? / Chi di noi può dire, veramente, di averlo conosciuto?"

Vecchio: Oh, uno Diverso, certo. Ma la sua Diversità, per noi,
era come noi avevamo stabilito in cuore
che la Diversità doveva essere. Ossia:
noi vedevamo in lui uno di noi
- niente altro che uno di noi -
dotato di una misteriosa grazia.
Infatti, ci sono, tra gli uomini, ideali comuni:
sappiamo cos'è la fedeltà, la lealtà,
il disinteresse, la passione - ma è raro
che applichiamo a noi tali ideali...

E quando capita che qualcuno
li viva nella sua vita - nei suoi occhi
e i suoi atti - allora pensiamo
che si tratti di un dono divino.
Pensiamo che sia, semplicemente, la sua natura,
nata con lui, senza che gli costi nulla
- come nulla costa a noi la nostra.

Pensiamo, insomma, ch'egli sia com'è -
cioè un uomo ideale - senza che ciò contraddica
le semplici norme umane.

Coro: Ma, che cosa c'è invece in lui, ora, al posto
di quella grazia che noi gli attribuivamo?

Vecchio: La Diversità, appunto. Ma la *vera* diversità
quella che noi non comprendiamo
come una natura non comprende un'altra natura.
Una diversità che dà scandalo.

Alla fine Pilade resta solo nella sua protesta: tutti, anche i compagni che avevano formato una sorta di gruppo partigiano (il riferimento è nel testo stesso) l'abbandonano. L'ultimo colloquio è con Atena stessa, la ragione il cui unico compito si scopre essere "in apparenza quello di capire / in realtà quello di consolare". Pilade rifiuta l'estrema riconciliazione:

Ah, va! Va nella vecchia città
la cui nuova storia io non voglio conoscere.
Perché temere la vergogna e l'incertezza?

Che tu sia maledetta, Ragione,

e maledetto ogni tuo Dio e ogni Dio.

Come si è visto, la speranza di una conciliazione fra tradizione e novità, fra ragione e pulsioni irrazionali, fra noi e i nostri padri, speranza che animava Pasolini quando traduceva l'*Orestea*, è fallita. Le Eumenidi hanno il loro posto nei sogni, come il padre nella poesia dedicata alla sua morte che abbiamo riportato sopra: ma non contribuiscono ad una fusione feconda da cui nasca una società rinnovata; la ragione non libera, ma inganna e consola; la democrazia nata con l'Areopago si autocelebra ed emargina il diverso; Oreste realizza un progetto di potere. E chi è Pilade, ci chiediamo noi insieme col Coro? Superficialmente si identifica con figure politiche come il partigiano, o autobiograficamente, con l'autore stesso; ma l'elaborazione del testo si colloca cronologicamente poco dopo il *Vangelo secondo Matteo*, e coincide con la prima idea di *Teorema*: nella presentazione fatta dal Vecchio troviamo accenti messianici, e analogie col simbolismo un po' pesante del misterioso protagonista di *Teorema*.

In *Affabulazione* abbiamo un dramma ambientato in epoca moderna, senza Coro, in cui appare però come personaggio Sofocle, che recita il Prologo e nel sesto episodio appare al protagonista in delirio per la febbre. Il tema, svolto in episodi staccati, i legami fra i quali vanno faticosamente ricostruiti, è quello del rapporto fra padre e figlio, rapporto tenacemente, quasi ossessivamente cercato dal padre, e rifiutato dal figlio che vive una sua vita almeno apparentemente superficiale e svagata; alla fine il padre uccide il figlio e, dopo il carcere e il suicidio della moglie, vive da barbone cercando di capire che cosa è accaduto: "La mia vita? La storia di un solo padre? Ah no, come avrai capito, / questa non è la storia di un solo padre". La figura di Sofocle introduce

il parallelo mitico di Edipo: al di là del rapporto omicida fra padre e figlio (Laio che vuole uccidere Edipo, per non esserne ucciso), il tema più significativo è quello dell'enigma:

Ombra di Sofocle: Bene: tu cerchi di sciogliere l'enigma
di tuo figlio. Ma egli non è un enigma.
Questo è il problema.

Non si tratta, purtroppo, di una verità
della ragione: la ragione
serve, infatti, a risolvere gli enigmi...
Ma tuo figlio - ecco il punto, ti ripeto -
non è un enigma.
Egli è un mistero.

Siamo dunque ad Edipo. Nel '67, dopo altre esperienze cinematografiche come sceneggiatore e come regista, Pasolini gira *Edipo Re*; esce contemporaneamente anche la sceneggiatura, con alcune differenze abbastanza vistose rispetto a scene e dialogo del film (ad esempio, nella sceneggiatura Edipo incontrando il carro di Laio colpisce prima il padre, poi spaventato si batte con le guardie e infine colpisce definitivamente Laio; nel film vi è una lunghissima scena con l'uccisione delle quattro guardie, prima che Edipo si volga contro il padre, quasi a ritardare il compimento dell'oracolo). La vicenda si compone di vari momenti. Un prologo moderno, girato nella campagna lombarda: ma nella sceneggiatura le didascalie parlano di Sacile, uno dei paesi friulani dove il poeta, nato a Bologna, trascorse l'infanzia; e la prima inquadratura del film mostra una pietra con la scritta *Tebe*. Qui un bambino nasce, vede il mondo dal seno della madre (il volto di lei, anzitutto, poi la natura intorno), è in antagonismo col padre, un giovane militare come lo era il

padre dell'autore; una sera il padre, geloso della moglie, stringe il piccolo per i piedini. A questo punto la vicenda procede nel mito, in un luogo e un tempo vistosamente inventati, anche se le pietre portano i nomi di Tebe e Corinto: l'ambientazione è in Marocco, i costumi e le musiche di scena sono una mescolanza di diverse epoche e culture, Laio anziano e Edipo divenuto re portano lunghe barbe ostentatamente finte. L'irrealismo tipico della tragedia greca, che permette all'autore di comunicare ed insegnare attraverso il mito senza l'equivoco della credibilità letterale, è in questo modo rispettato. La vicenda si snoda dall'esposizione del bambino all'autoaccecamento rispettando la variante sofoclea del mito e lo sviluppo, sovente anche il dialogo, della tragedia. Alcune particolarità vanno sottolineate. La Sfinge non propone ad Edipo l'enigma tradizionale, ma gli dice: "C'è un enigma nella tua vita, qual è? È inutile, l'abisso in cui mi spingi è dentro di te". In questo senso la vittoria sulla Sfinge non è frutto dell'intelligenza di Edipo, ma solo un altro tassello che contribuisce al compiersi del destino voluto dagli dei. Nella scena della Sfinge compare un ragazzo, il messaggero (Anghelos): questi fa da tramite tra Edipo e Tiresia, il cieco suonatore di flauto che simboleggia la capacità profetica della poesia (vedendolo Edipo pensa: "È per gli altri che canta, è degli altri che canta, è per me che canta, è di me che canta. Sa di me, e si rivolge a me! Poeta! Tu, poeta, col tuo incarico di cogliere il dolore degli altri e di esprimerlo come se fosse lo stesso dolore a esprimersi...". Così nella sceneggiatura; nel film il pensiero appare scritto, in forma abbreviata). In assenza del Coro, la voce collettiva è ristretta, rispetto alla tragedia, al corteo guidato dal sacerdote che supplica Edipo di provvedere contro la peste: siamo alla scena corrispondente al prologo sofocleo, in cui l'autore greco contrappone la fede e il senso di misura del sacerdote alla sicurezza illusoria del re: Pasolini ha riservato a sé il ruolo del sacerdote. Al termine dell'intreccio della tragedia, riprende l'ambientazione moderna: Edipo è un cieco

flautista, accompagnato da Anghelos / Angelo che fa le veci di Antigone. Suona prima per la folla indifferente della Bologna-bene, poi per i lavoratori che vanno e vengono dalle fabbriche; infine ritorna nei luoghi dell'infanzia per chiudere la sua vita: "Sono giunto. La vita finisce dove comincia". Si intuisce una conclusione ispirata all'*Edipo a Colono*.

Gli aspetti più esteriori del film, il complesso edipico in particolare, sono considerati dall'autore stesso con un certo distacco e un po' di autoironia. Dice nella prefazione alla sceneggiatura: "Non sono più del tutto seriamente inviluppato nel magma che fa di Edipo un oggetto di analisi freudiana e marxista" e riconosce solo che l'episodio modificato della Sfinge discende da Freud. Per il resto è più Sofocle a guidarlo (con entrambi gli *Edipi*): da lui Pasolini trae gli episodi della vita di Edipo, episodi che solo dopo la morte possono essere selezionati come significativi: "Edipo è morto. La morte ha operato una scelta perfetta e ormai inalterabile di ciò che egli è stato. La conclusione della sua vita è la condizione necessaria e insostituibile *per fare della sua vita una storia*. Ossia per potere 'montare' un film della sua vita" dice sempre nella prefazione, riecheggiando, forse inconsapevolmente, il *logos* di Creso erodoteo. Se la storia di Edipo coincide anche con la sua, con le sue tensioni familiari, con la sua ansia di comunicazione poetica, questo non significa che il film sia solo e tutto autobiografia: e del resto non c'è molto della vecchiaia di Sofocle nell'*Edipo a Colono*, il demo della sua nascita?

Nel '69 Pasolini sembra attratto nuovamente dall'*Orestea*. Gira in Africa, terra a lui cara soprattutto dopo l'*Edipo*, delle scene preparatorie ad un film che poi non farà, *Appunti per una Orestiade africana*. Ma il '69 è soprattutto l'anno di *Medea*. Anche in questo film il mito è svolto per intero, dall'infanzia di Giasone alla vendetta di Medea sui figli: pertanto tutta la prima parte - lunghissima - non è costruita su alcuna

opera antica (liberissima è l'ispirazione alle *Argonautiche* di Apollonio), e inoltre il personaggio della protagonista, che dovrebbe essere molto giovane all'inizio e già un po' sfiorita alla fine, è reso con molta difficoltà dalla Callas. La tematica fondamentale è il contrasto fra una società primitiva, che vive il contatto con la natura come approccio al divino, e una società moderna fondata sulla ragione, l'ordine, la degradazione del divino a culto, la perdita di commione con la natura, ultimamente, potremmo dire, lo smarrimento del senso religioso. Non a caso nella sceneggiatura Pasolini cita Mircea Eliade, forse l'unico studioso del mito ad affermare che la religiosità è elemento costitutivo dell'uomo, e non un prodotto storico. Il tema percorre tutta l'esperienza pasoliniana, fino alla poesia citata in apertura: anche nell'*Edipo Re* il rifiuto della paternità da parte dell'uomo d'ordine, il militare del prologo, è contrapposta alla gioiosa ed esuberante paternità adottiva del primitivo Polibo. Nella *Medea* la tematica antropologica si fa più esplicita. Giasone, allevato da Chirone, percorre nella sua iniziazione le tappe dell'umanità, dalla fede che accoglie il prodigio ("Tutto è santo - dice Chirone - Quando la natura ti sembrerà naturale tutto sarà finito") alla razionalità che tutto irride e svilisce (lo stesso Chirone a Giasone adulto apparirà come uomo, non più centauro). La spedizione degli Argonauti è una scorreria goliardica, senza rispetto e ritegno; Medea, sacerdotessa di una società arcaica in cui anche il sacrificio umano ha un posto positivo perché legato alla fecondità della natura, perde, a contatto con Giasone, la capacità di comunione con la natura, di percezione del senso unitario del reale. Non è una magia, ma un furto il dono del vello d'oro; e l'uccisione del fratello Apsirto non è già più sacrificio, ma assassinio, come aveva profetizzato il canto delle donne di Colchide al giungere di Giasone (il canto però si trova solo nella sceneggiatura: nel film la tematica è risolta per immagini): "Egli riderà mentre noi piangeremo/ perché ha sulla bocca il nome di bestemmia / e dove lui

passerà tutto sarà arido. / Egli porterà la fine del nostro Regno / e il sangue sparso per causa sua / cancellerà per sempre il sangue sacro a Dio". L'unico fragile legame con la realtà resta l'amore, vissuto però da Medea con il rimorso di chi ha abiurato al proprio passato, e da Giasone con la superficialità di chi rifiuta di guardare dentro di sé. Nella seconda parte, che segue l'intreccio della tragedia euripidea, le capacità magiche di Medea sono solo immaginate, o sognate: nella realtà Glauce e il padre, tormentati da angoscia e rimorso, si uccidono, e Medea dà fuoco alla propria casa con dentro i figli, parlando a Giasone attraverso il velo delle fiamme.

Fra i molti temi del film: il rapporto uomo/donna, la paternità e la maternità, oltre a quello fondamentale della perdita del senso del sacro, mi sembra rilevante il tema del rapporto educativo, che ha come protagonisti, si è visto, Chirone e Giasone. Pasolini sentì fortemente una vocazione educativa e tentò varie esperienze d'insegnamento, interrotte per lo scandalo della sua condizione d'omosessuale; in particolare, riconosciamo questo desiderio d'insegnamento nella creazione di un personaggio di prete insegnante, chiamato significativamente don Paolo, che figurò nella prima stesura, risalente alla fine degli anni '40, del romanzo poi modificato e pubblicato col titolo *Il sogno di una cosa* nel '62. Può essere interessante leggere le riflessioni sull'educazione che don Paolo scrive nel suo diario, in cui ritroviamo la parola *mistero* usata per definire il figlio in *Affabulazione*: "Il metodo della Montessori e dei positivisti ha certo le sue buone qualità: ma questo suo credere alle applicazioni esteriori e ai miglioramenti graduali e prevedibili, questo suo ottimismo che non calcola il mistero e l'incongruenza che sono in fondo le concrezioni della libertà... Cambiando appena i termini, lo stesso discorso è implicito nel pensiero educativo degli idealisti, anch'essi non tengono conto, in concreto, delle contraddizioni, dell'irrazionale, del gratuito e del puro vivente che è in noi. Calcolare tutto

questo fa invece parte dell'applicazione di una pedagogia veramente positiva, che è difficile presentare nei termini di un testo scolastico, e che è la competenza vivente di chi vive nel cerchio continuamente mobile dello spirito gli occhi sempre puntati sul gioco della Provvidenza... Può educare chi sa che cosa significa amare, chi tiene sempre presente la Divinità". Chirone, alla fin fine, rinuncia ad educare; e così molti in quegli anni dopo il '68. Giasone assomiglia ai giovani di cui Pasolini scriveva: "venisti al mondo, che è grande eppure così semplice, / e vi trovasti chi rideva della tradizione, / e tu prendesti alla lettera tale ironia fintamente ribalda" (*Poesia della tradizione* in *Trasumanar e organizzar*, 1971).

Ancora il mito greco offre figure all'autore disilluso in un'altra poesia della stessa raccolta, *La nascita di un nuovo tipo di buffone*:

Attraverso l'umorismo rientro nell'ordine.
Tace il Tersite imberbe e sedicente
(oltre che oggettivamente) grazioso.
L'Ulyxes è rimasto a casa:
vi fa (appunto) dell'ironia e vi difende
da folle moderato le istituzioni. Quanto a Ettore
lui, fa saltuarie apparizioni.
Ma anche lui, guai se non ci fosse un po' di distacco.

Dovremmo chiudere qui. Ma non possiamo non concludere che anche Pasolini, con la sua religiosità sempre affiorante e sempre negata, la sua tensione fra filialità tormentata e paternità impossibile, la sua straziata diversità, deve essere incontrato da noi non come un enigma, ma come *un mistero*. E scegliamo per finire una citazione a lui cara, secondo la testimonianza dell'amica Giovanna Bemporad:

Si iniquitates observaveris, Domine, Domine, quis sustinebit?
(*Ps*. 129, 3)

Giulia Regoliosi Morani

Bibliografia utilizzata

L'Orestiade di Eschilo nella traduzione di P. P. Pasolini, Einaudi, Torino, 1985 con *Nota del traduttore* in appendice.
P. P. Pasolini, *Il Vantone* di Plauto, Garzanti, Milano, 1994, con Presentazione di U. Todini e, in appendice, la lettera di Pasolini all'*Unità* dopo la recensione negativa di A. Savioli e il risvolto di copertina della prima edizione curato dal traduttore. Devo al curatore anche il brano dell'*Eneide* tradotto da Pasolini.
P. P. Pasolini, *Teatro*, Garzanti, Milano, 1988, con *Prefazione* di G. Davico Bonino e, in appendice, il *Manifesto per un nuovo teatro* di Pasolini.
P. P. Pasolini, *Il Vangelo secondo Matteo*, *Edipo Re*, *Medea*, Garzanti, Milano, 1991, con una serie di documenti fra cui il saggio di Pasolini *Perché quella di Edipo è una storia*.
P. P. Pasolini, *Trasumanar e organizzar*, Garzanti, Milano, 1976, con profilo storico-critico e guida bibliografica a cura di R. G.
P. P. Pasolini, *La nuova gioventù*, Einaudi, Torino, 1975.
M. Gervais, *Pier Paolo Pasolini*, ed. Seghers, 1973.
E. Siciliano, *Vita di Pasolini*, Rizzoli, Milano, 1978: tutte le citazioni e i riferimenti non altrimenti indicati derivano da questo testo.

F. Mastriani - Napoli 1882

XXVIII

IL DRAMMA DI CASORIA

Pochi esempi d'una feroce vendetta sì freddamente meditata ed eseguita offre la storia dei delitti celebri.

Coletta Esposito offre agli studi antropologici un tipo straordinario.

Questa donna che allatta la sua creatura poco prima di strangolarla è qualche cosa che fa fremere la natura.

La Medea dei Greci desta ancora raccapriccio ed orrore. Mito o storia, il dramma antico ha pochi riscontri attraverso i secoli. La gelosa figlia del re della Colchide dovea trovare una imitatrice della sua ferocia nella napolitana di Porta Medina.

Cipriano fu il Giasone e Teresina la Creusa dell'orribile dramma di Casoria, il quale ci accingiamo a narrare nei suoi particolari.

Non leggano le madri questo capitolo della presente istoria.

Se dormisse quella notte del sabato 18 maggio 1793 Coletta Esposito, dubitiamo.

Si dorme forse alla vigilia di un meditato delitto?

Pure, la cara bambina, la innocente vittima designata della materna gelosia, dormì quella notte il sonno delle anime innocenti, che sono vicine ad essere accolte in paradiso nello amplesso degli angioli.

Che sognò mai quell'anima sì pura ed innocente?

Per la prima ed ultima volta, quella madre impossibile pose accanto a sé nel suo letto quella cara bambina.

Incomprensibile abisso di misteri è il cuore umano.

Fu quella notte una lotta lunga e terribile tra l'amor materno e la febbre della vendetta.

Se Coletta avesse avuto il pensiero di uccidere il suo amante traditore e la felice rivale, sarebbe un pensiero di vendetta razionale, logico e, diremmo, naturale.

Ma la morte è il supplizio d'un momento — dové pensare tra sé la Medea di Porta Medina — ed io voglio che la ferita che io farò al cuore dello infido sanguini per lungo spazio di tempo: io gli debbo trapassare il cuore con una freccia avvelenata che non lo uccida di un colpo, ma che il faccia spasimare come un'anima dannata. Egli giurò su la vita di sua figlia di non traditmi giammai, di non amare altra donna che me! Ebbene, egli è forza che lo spergiuro gli ricada sul capo. Colà, a pie' dello altare, dinanzi al quale il traditore giurerà fedeltà e amore ad altra donna, quando le loro destre saranno congiunte dal ministro di Dio, gitterò ai suoi piedi il cadavere di sua figlia, e sotto agli occhi suoi gli svenerò la sposa.

Il cadavere di sua figlia! di mia figlia!!

E gli occhi di quella madre snaturatissima si rivolgeano alla sua creatura dolcemente addormentata.

Che cosa avveniva nell'animo di quella donna?

Il più fino color di rosa si dipingea su l'angelico visino di quella pargoletta, che avea dinanzi a sé in un lunghissimo avvenire il gran mistero della vita.

Era una bella salute quella fanciulla. Le sue carni aveano quella compattezza di fibre che è indizio di valida sanità e di lunga vita.

La piccola Cesarina non era di quelle costituzioni infantili che formano li scheletrucci prima dei tre anni.

Che placidezza di respiro! che rosei incarnati per le guance! che sonno dolcissimo e fattore di novelle organiche fibre!

E colei che avea formato quella bella organizzazione la distruggerà domani!

Noi comprendiamo il fratello che uccide il fratello, il figlio che uccide il padre, ed anco il padre che uccide il figlio. Comprendiamo queste mostruosità di natura, come aberrazioni e degenerazioni del tipo umano; ma non comprendiamo la madre che uccide il frutto innocente delle visceri sue.

Napoli

Questa singolarità esce eziandio dall'ordine dei mostri.

Quella domenica 19 maggio dell'anno 1793, *Medea*, come da ora in poi si può domandare la Coletta Esposito, si levò allo spuntare del giorno.

Non l'avreste riconosciuta, tanto in una notte si trasformarono le sue sembianze.

Avea lividissime occhiaie.

Una ruga profonda era scavata nel mezzo della fronte.

Era la maledizione della natura.

La bambina dormiva ancora.

L'alba nascente fe' cadere le rose della sua luce su le rose di quel visino: ella dischiuse gli occhi; e li girò attorno alla stanza in cerca del padre...

Coletta se la tolse in grembo; e le porse il seno...

Sentì la manina di quell'angioletta che le accarezzava il mento... Ebbe un fremito per tutte le fibre... E, pria che il bisogno dello alimento fosse appagato nella creaturina, la staccò dal suo seno; e, come cosa dalla quale rifuggiva di fissare lo sguardo, la gittò sul letto.

La bambina gridava.

La Medea senza darsi pensiero di quei gridi, si vestì in fretta.

Non si era lavata la faccia, né si era ravviato i capelli. Si pose in sul capo un fazzoletto rosso.

Si gittò nella tasca della veste le poche piastre che avea serbato dal sacchetto consegnato al parroco; pose attraverso la pezzuola bianca che le covriva il seno un aguzzo coltello; si avvolse nello scialle; e si tolse in collo la figlioletta, che non aveva indosso altra veste che la camicina.

. . . . . .

Chiuse a chiave l'uscio da scala; consegnò la chiave alla Si-Angiola; e, senza rispondere alle interrogazioni che costei le facea veggendola uscire così scompigliatamente, venne giù in istrada e camminando assai celeramente, si pose alla volta della Porta Capuana, dove in ogni tempo furono calessi ed altri veicoli pei vicini paeselli.

Quivi giunta si appressò ad uno di quei calessi; e disse al cocchiere:

— Quanto debbo darti per una corsa a Casoria?

— Ti lascio lì? — dimandò l'auriga.

— Sì.

— Si-Maestra, tu mi hai da dare una *patacca*.

— Ti darò una piastra purché arriviamo prima delle quindici ore.

— Tra mezz'ora saremo a Casoria — disse il conduttore — Salite, Sì Maestra.

Coletta montò sul calesse con la sua creatura; e il cocchiere sferzò la magra bestia. E poi, in segno di braveria, si die' fragorosamente a squassare lo scudiscio.

La giornata era bellissima.

In quel tempo ci era in Napoli la primavera; e i nostri avoli se la godevano.

Le campagne che circondano Napoli erano ricche di giovani fogliami e di gemme olezzanti.

La natura, madre benefica degli uomini, aveva ineffabili sorrisi.

Casoria è a poche miglia da Napoli.

Il conduttore del calesse attenne la sua parola. La magra rozza divorò la via. In poco più di mezza ora Coletta era sul luogo dove compiere dovea la sua immane vendetta.

Erasi coverto il capo e gran parte della faccia con la pezzuola rossa, a quella foggia che usavano in quel tempo le donne del contado.

Aveva in collo la bambina, i cui occhi guardavano attorno con infantile curiosità.

Camminava la donna per quelle vie, tenendosi il più che potesse ristretta ai muri e sospettosa di essere riconosciuta.

Si avviò alla parrocchia.

Nella tema di arrivare troppo tardi, era arrivata troppo presto.

Erano appena le otto e mezzo; e la cerimonia nuziale era stabilita per le dieci.

Coletta entrò nella chiesa; e, assumendo un'aria di sem-

plice curiosità dimandò al sagrestano se quella mattina ci fosse un matrimonio da celebrare.

— Sì certo — rispose il sagrestano — e lo sposo è un buon figliuolo che sa fare le cose a modo. Tutto il paese è in festa per queste nozze.

E la sposa è bella, n'è vero?

— È una madonna, sempre lodata, fresca, rosea, colorita; e come sta bene in carne! Eh! il signor Cipriano è un garzone che se ne intende; e sa mettere le mani sul sodo.

— Ditemi, brav'uomo — seguitò Coletta facendo supremi sforzi per dissimulare lo stato dell'animo suo — è egli vero quanto dicesi che il signor Cipriano abbia avuto in Napoli una figlia da una donna da lui tradita?

— Così dicesi; ma è poi da farne tanta maraviglia? Sì sa che le sono scappatelle da scapoli... Anch'io, vedete...

Il sagrestano si accorse a tempo del farfallone che era in procinto di sputare; e, dando altra svoltata al bischero, riprese:

— Anch'io vedete, comunque sagrestano conosco il mondo. D'altra parte, chi fa il male se lo pianga; e la cambiatora di Porta Medina, per quanto ho sentito a dire, non è da porre in un tabernacolo; e, s'ella fece le corna al marito, si rassegni di presente ad averle anche lei.

— A che ora saranno celebrate le nozze? — dimandò la giovane, non curandosi di pigliare le proprie difese.

— Ci è tempo ancora. Se tu sei venuta per assistere alla cerimonia, puoi sentirti ancora una coppia di messe.

Senz'aggiungere altro, Coletta si allontanò...

. . . . . .

Prese la volta delle campagne.

Arrivata in un luogo deserto e solitario, che in quel tempo si addimandava *la Cupa del frate*, sedé la donna sul tronco d'un faggio abbattuto da recente uragano...

Piangea la Cesarina; e, ad acchetare quel pianto, Coletta le porse per l'ultima volta il seno.

Bevve in copia la vita dai materni calami la pargoletta; e, poi ch'ebbe pienamente soddisfatto ai bisogni di natura, si addormentò nelle braccia della madre.

Coletta chinò gli occhi su la sua creatura.

Stette a guardarla un pezzo.

. . . . . .

La bambina non aveva indosso altra veste che la camicia.

Benché fosse tepida assai la giornata, tirava in quella campagna un fresco venticello.

Per materno istinto, Coletta ricoprì col suo scialle le membricina della creatura.

— Infame! infame! — ella mormorava — tu l'hai voluto! — tu l'hai voluto!

Poi coperse il volto della bambina per non vederla...

E stette un quarto d'ora immobile, con lo sguardo fiso a terra.

La fanciulletta era sui suoi ginocchi...

Si udirono i rintocchi d'una campana che sonava a festa.

Coletta si scosse.

— Finiamola! essa mormorò — La festa è vicina.

Diede una occhiata allo intorno.

Tutto era solitudine.

Dio solo era là; e dové, per la terza volta, pentirsi di aver creàto l'uomo!

Coletta scoperse il viso della bambina.

Quell'angelo aprì gli occhi, e sorrise alla mamma.

Coletta la sollevò, se la strinse al seno; e stampò su quel dolce visino un diluvio di baci disperati.

— Pa!

Questa sillaba proferì la bimba.

Chiamava il padre!

a! pa! paà — ripeté con un ghigno feroce la Medea — Aspetta! aspetta! aspetta! ti gitterò nelle sue braccia.

E, ciò detto, si tolse dal collo la pezzuola di mussolo bianco che ci avea; e l'annodò al collo della vittima innocente.

Pa! — mormorò per l'ultima volta la creaturina sorridente alla madre.

— Pa! pa! pa! — digrignò la fiera.

E strinse con forza disperata pe' due capi la pezzuola.

La bambina spalancò la bocca, stravolse gli occhi, e si agitò convulsamente in tutte le membra.

Gli occhi rossi di sangue chiedevano pietà.

E quella iena strinse vie più il nodo...

Il visino della vittima si fe' nero.

Quelle membra si agitavano ancora nella suprema lotta della vita con la morte.

Quegli occhi ricercavano ancora la luce del mondo e la pietà di colei che sì barbaramente gliela spegnea. Parea che dicessero alla madre snaturata: — Perché mi togli la vita, o tu che me la desti?

— Ah! non sei morta ancora, figlia di Cipriano! — mormorò la belva — Finiamola!

E sollevata con ambo le mani la moriente vittima pei piedini, la sbattè col capo violentemente contro la terra...

E la guardò...

L'anima innocente era volata a Dio.

La piccola Cesarina era cadavere!

. . . . . .

La iena fremette allora in tutto il corpo; e mise un urlo di belva.

Poi sciolse la pezzuola dal collo della vittima; raccolse e denudò il cadavere; e, recatoselo in collo come si fa di una fanciulla addormentata, il ricoperse col suo scialle, e si allontanò dal luogo della tragedia, mettendosi alla volta dello abitato.

. . . . . .

Coletta si appressò alla parrocchia.

Tutto presentava allo intorno un'aria di festa.

Capannelli di forosette e di contadini vestiti in gala si erano formati in quella piazza.

L'ora della cerimonia si appressava.

Si aspettavano gli sposi.

Le fanciulle del paese recavano nelle mani mazzolini di fresche rose...

Coletta entrò nella chiesa; e si andò a situare in un angolo oscuro, dappresso all'altare, dove si aveva a compiere la cerimonia nuziale.

A poco a poco il tempio si riempiva di gente, di curiosi.

Ciascheduno cercava di prendere posto appo l'altare per veder bene la *zita*.

Passò mezza ora allo incirca.

Ed ecco, grida festose annunziano l'arrivo degli sposi.

Coletta volge lo sguardo verso la porta della chiesa.

La sposa, Teresina, vestita di bianco, ricoperta di bianco velo, e con una ghirlanda di rose che le cingono il capo, entra nel tempio nel mezzo della madre e della zia.

È seguita da molte donne del paese, sfarzosamente vestite.

Appresso, ecco lo sposo, Cipriano!

— Com'è bello! — esclamano le zitelle; ed invidiano la sorte della Teresina.

Cipriano è vestito con ricercatezza, ma è pallidissimo.

Gli punge il cuore aspro il rimordimento.

È accompagnato da varii gentiluomini di Casoria e dal marito della Si-Porzia, sorella della Si-Vincenza, e zia della sposa.

Si sforza di sorridere agli augurii che gli si fanno.

Nel vederlo, Coletta digrigna i denti, e stringe a sé il cadavere della bambina.

Una donna che le sta dappresso le dimanda se la creatura, il cui volto è coperto dallo scialle della spietata madre, è maschio o femmina.

— È femmina — risponde Coletta.

— Dorme?

— Sì.

— Povera piccina!

E la donna stende la mano per mettere allo scoperto il visino della bimba; ma Coletta allontana bruscamente quel braccio, dicendo alla curiosa vicina:

— Lasciate stare, buona donna; potrebbe la mia creatura ridestarsi e mettersi a piangere; ed io ho premura di vedere gli sponsali.

— Siete del paese? — dimanda la curiosa.

— No, sono di un paesello circostante; e sono venuta appositamente per vedere gli sposi.

— La sposa è una rosa — osserva la donna — è di Napoli; e da qualche mese si trova qui con la mamma in casa della Si-Porzia, sua zia.

— Ah! esclamò Coletta; e fece un passo per non essere

Napoli

più costretta a sentire le chiacchiere della vicina e per trovarsi più dappresso agli sposi.

E si nascose il volto il meglio che poté.

La folla si accalcò d'intorno all'altare, seguendo li sposi, che vennero ad inginocchiarsi agli ultimi gradini.

Addietro agli sposi stavano all'impiedi la Si-Vincenza, la Si-Porzia ed altre due donne di loro parenti.

Dal lato della sposa stava don Carmine, il marito della Si-Porzia, che si era offerto per compare.

Quando il parroco, rivestito di camice e di amitto, venne su l'altare per adempiere al divino ufficio della celebrazione delle nozze, Teresina sollevò sul capo il candido velo; e dagli astanti fu udita una esclamazione di ammirazione di quella rosea bellezza.

Il parroco salmodiò alcune preci alle quali risposero bianche voci dall'organo; poi, rivolto agli sposi, fece loro le interrogazioni di rito:

— Cipriano Barca, volete voi per legittima sposa la giovane Teresina?...

— Sì e voglio — rispose Cipriano con voce in cui traspirava una grande commozione.

— E voi, Teresina..., volete per legittimo sposo il signor Cipriano Barca?

— Sì e voglio — rispose la giovane con ferma ed alta voce.

— Ed io, nel nome di Dio e della Santissima Trinità, vi congiungo in santo, legittimo e indissolubile nodo. Ed ora ponga lo sposo l'anello alla sposa in segno di quel vincolo sacramentale che nostro Signore Gesù Cristo ha istituito.

Don Carmine il compare porse l'anello a Cipriano; e questi ne cinse il dito anulare della sposa.

E le loro destre si congiunsero.

L'organo facea sentire una dolce melodia. Voci di donne e di fanciulli cantavano i lieti salmi onde la chiesa cattolica accompagna la benedizione nuziale.

Tutti gli astanti erano commossi.

Lacrime di gioia scorrevano per le gote della Si-Vincenza, della Si-Porzia e delle altre loro parenti ed amiche.

Cessate le salmodie, il parroco si accingeva a fare il solito sermoncino agli sposi per ricordar loro i reciproci loro doveri, allorché una voce fu udita dal lato destro dello altare.

Questa voce rauca ma vibrata diceva:

— Cipriano Barca, ecco il regalo che Coletta Esposito ti fa per le tue nozze.

E il cadavere d'una bambina fu scagliato nel mezzo degli sposi, cadendo a' piedi di Cipriano.

Benché livido il visino del cadavere, Cipriano riconobbe incontamente la sua cara bambina estinta; e mise un grido straziante.

Egli avea pur riconosciuta la voce di Coletta.

. . . . . .

Rinunziamo a dipingere la scena che seguì.

Mentre tutti si affollavano intorno a Cipriano, ch'era caduto bocconi sul cadavere della sua creatura, fu udito un altro grido straziante.

La sposa era stata mortalmente ferita alla spalla.

La donna che l'avea ferita era lì... e ridea d'un riso d'inferno.

— Arrestate, arrestate l'assassina — si gridò da ogni parte — la donna dalla pezzuola rossa sul capo.

Se Coletta non si fosse trovata nella chiesa, il popolo avrebbe fatto di lei sommaria giustizia.

Alte grida risonarono da per tutto.

Coletta fu pressocché strascinata alla porta, fuori della quale fu a stento sottratta al furore del popolo da due soldati del reggimento *Re*, che si trovavano nel tempio, e che la menarono al giudicato di polizia, seguiti da una gran moltitudine di femmine e di contadini, che urlavano contro l'assassina.

Intanto furono trasportati nella sagrestia della parrocchia Cipriano, quasi uscito di sensi, e Teresina, che grondava sangue dalla larga ferita che il coltello di Coletta le avea aperta alla spalla dritta di sotto alla clavicola.

Il cadavere della bambina, fu posto sovra uno dei banchi della chiesa, e guardato da due poliziotti accorsi al terribile caso.

Si aspettava il giudice commessario per la prima ispezione cadaverica.

E la festa nuziale fu volta in tanto miserevole lutto.

Liberarsi dalle mediazioni politiche maschili, trovare le nostre mediazioni.

Da troppo tempo poi non facciamo altro che lottare nel recinto, colpo su colpo, e i colpi non diminuiscono, si moltiplicano e aumentano d'intensità.

Come si esce dalla trappola?

TRATTO DA "Gli uomini ci rubano tutto"
DI Marina Terragni
ED. Sonzogno
DATA 2018

La parola è "dominio"

Ventidue sante vergini e martiri stanno in fila nei mosaici bizantini della basilica di Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna, ciascuna con i segni del proprio martirio. Il più delle volte sono state martirizzate per non aver permesso a uomini di violare i loro corpi.

A quanto si sa a Pamela Mastropietro, uccisa e fatta a pezzi a Macerata, sarebbero stati asportati i seni. Come capitò a sant'Agata, che tra le altre cose è anche protettrice delle vittime di violenza sessuale. Le *minne* di Agata, pan di Spagna tagliato a cupola, sono i dolci tipici per la festa della santa a Catania, e un seno della ragazza viene conteso da circa un millennio tra Galatina e Gallipoli.

A Siracusa tocca invece la protezione di Lucia, vergine «selvaggia» la descrive Federico García Lorca, «e di occhi troppo grandi, *da uomo*».

Lucia pregava sant'Agata perché le guarisse la madre malata di emorragie. Agata le comparve in sogno per dirle che poteva fare benissimo da sé. Il suo destino di santa era già scritto. A Lucia furono strappati gli occhi. I suoi resti sono sparsi e adorati tra Venezia e la Sicilia.

Le vergini martirizzate sono protettrici potenti perché la loro forza è rimasta intatta.

Di che cosa ci si vuole impossessare quando si vuole prendere una vergine? Precisamente di quella forza. L'etimologia di *virgo* è la stessa di *vir*, uomo nella sua pienezza. Lì c'è una forza che fa a meno dell'uomo.

Il *vir* aspira a essere forte come la *virgo* intoccata. Lì c'è la potenza dell'Intoccato femminile. Possederla significa prenderle quella forza, rubarle quella potenza. È il furto primario.

Verrà probabilmente un momento nella Storia in cui ci si volterà indietro e si vedrà con chiarezza la strage delle donne, il loro supplizio, il loro martirio. Ci si chiederà come sia stato possibile, e per un tempo così lungo.

Il nome di tutto questo è *dominio*.

L'esercizio della violenza viene dopo, la violenza è una funzione del dominio. È importante usare la parola giusta, perché «la parola giusta ha in sé il potere della realtà».[22]

La parola giusta, per fare le cose giuste, è quella. Dominio. La questione maschile è tutta qui.

Sul *Corriere della Sera* Alessandro D'Avenia parla di «corpi» espiatori: Sarah, Yara, Jessica, Pamela e «tutte le giovani vittime dell'istinto sacrificale dell'uomo».

Non usa la parola giusta: si tratta di *dominio*, non di *istinto sacrificale*. Non c'è nessun "istinto", si tratta di una costruzione culturale, della pietra portante dell'edificio patriarcale.

D'Avenia parla della vergine Ifigenia, offerta in sacrificio agli dèi per assicurarsi la vittoria in guerra, e si affida alle parole di Lucrezio: «Fu condotta agli altari [...] per cadere vittima proprio nel tempo delle nozze.» Chiunque offende il corpo della donna, scrive D'Avenia, rovina «anche alberi, corsi d'acqua, orbite celesti, ordine delle stagioni e tutte le relazioni che da quel corpo dipendono. [...] Se viene ferita la donna viene ferita tutta la realtà [...] perché se il corpo capace di albergare e dare la vita viene avvelenato, la vita tutta è avvelenata, come un fiume alla fonte».

Ci troviamo precisamente a questo punto: tutto è ferito, tutto è avvelenato.

La dominazione degli uomini sulle donne è la più grande e duratura dominazione di ogni luogo e di ogni tempo, e i suoi effetti sul mondo sono devastanti. Una dominazione talmente lunga e duratura da presentarsi nell'aspetto di un "istinto" o di un fatto di natura: lo rivelano i lapsus di molte cronache.

Un'agenzia di stampa racconta un femminicidio-suicidio nella periferia est di Milano. Un uomo di sessantacinque anni accoltella a morte la moglie e poi si uccide. «[...] La malattia» scrive il cronista, «le operazioni al cuore e un forte stato depressivo: U.P., sarto in pensione, era entrato in un tunnel da cui non è più stato in grado di uscire, *se non* uccidendo la moglie e poi togliendosi la vita.»

Che cosa poteva fare, quel pover'uomo, *se non* uccidere la moglie? La vittima vera è lui, la morte di lei è una spiacevole ma inevitabile conseguenza. Naturale che le cose vadano così.

Si fruga ossessivamente nella vita del femminicida-suicida di Francavilla – che dopo aver spinto la moglie dalla finestra ha scaraventato la figlia di dieci anni dal cavalcavia dell'autostrada, ne ha impedito per sette ore i soccorsi minacciando di lanciarsi a sua volta e infine si è buttato – per capire se vi fosse qualche ragione per lo sterminio. Come se un femminicidio potesse avere qualche ragione plausibile, a parte l'esercizio del dominio.

Era depresso? Aveva problemi sul lavoro? Si drogava? Gli era morta la madre? Stava male? In ogni caso: che cosa poteva fare, *se non* provare a rimettere insieme i suoi pezzi in un atto di dominio terminale?

Si tratta, ogni volta, dell'idea di poter ritrovare «la propria identità perduta in un atto di estrema supremazia maschile».[23]

Buchi davanti

Mary Daly era un'illuminata che vedeva lontano. Già nel 1998 avvisava che «agli studenti viene insegnato che la parola "donne" è "essenzialista", e dovrebbe essere sostituita da frasi come "persone di genere femminile".»

Bene, ci siamo. Eccoci nella post-realtà.

La British Medical Association, uno dei più antichi enti dei medici inglesi – fu fondato nel 1832 –, distingue tra l'essere donna, cosa a disposizione di tutti, e avere un corpo dotato di vagina, o meglio buco davanti (*«people with the front hole»*), cosa che capita solo ad alcune, e non necessariamente alle migliori.

In perfetta sintonia le raccomandazioni dell'Associazione delle ostetriche nordamericane, che invitano a sostituire l'espressione "donna incinta" con "persona incinta", "madre" con "persona che mette al mondo", *"breastfeeding"* (allattamento al seno) con *"chestfeeding"* (allattamento al petto).

"Sindaca" non lo puoi dire, "assessora" è cacofonico, ma "persona incinta" passa tranquillamente l'esame.

Cancer Research Uk, associazione inglese per la ricerca sul cancro, twitta che il pap test è importante *«per ogni persona con cervice* tra i venticinque e i sessantaquattro anni»: la parola "donne", si spiega, è evitata allo scopo di adottare «un linguaggio inclusivo».

La campagna Bloody Good Period, raccolta fondi per rifornire di assorbenti profughe e migranti, non parla di donne ma di *menstruators*, mestruatori!

Anche dire "madre" è sconsigliato – il termine antidiscriminatorio è "genitorialità". Tutto quello che viene stigmatizzato come discriminatorio riguarda le donne nate donne: vagina, allattamento, seno, parto, nascita, madre. Mentre se dici uomo a un uomo non si offende nessuno.

Il linguaggio è il nostro ambiente naturale, con le parole si fanno cose o si impedisce di farle.

Sulla prestigiosa rivista *Pediatrics* si legge che «enti pubblici, governi e organizzazioni che contribuiscono al pubblico dibattito» dovrebbero astenersi dall'affermare che l'allattamento al seno è una cosa naturale, definizione non etica perché rafforza i ruoli di genere.[71]

Commento di ragazza sicuramente Terf o aspirante tale: *«Eat Me. My tits make milk. I was literally Born with the ability to both build a baby and feed it. That's right. I am a fucking goddess. Naturally. You are not.»* (Mangiami. Le mie tette fanno latte. Sono nata capace di fare un bambino e di nutrirlo. Proprio così. Sono una fottuta Dea. Per natura. Tu non lo sei.)

La questione – si può dire "madre"? è corretto celebrare la festa della mamma? – guadagna un editoriale sul *Times*.

Essere donna non è più un fatto autoevidente. È un feeling, uno stato d'animo, una libera decisione. Bastano un tacco 12 e altri accessori (*autogynephilia*).

Un tale che per un certo tempo ha lavorato in chat erotiche per autoginefili racconta che i loro «paradigmi di bellezza sono incredibilmente ristretti. Molti vogliono essere la Barbie, tette pazzescamente grandi, lunghi capelli biondi, culetto impertinente: da notare che gran parte di questi uomini sono quaranta-cinquantenni. [...] Trucco, tacchi, tutto quanto il pacchetto, come se la vera femminilità fosse questo. Per loro essere donna equivale ad avere un buco. Quello che ogni maschio autoginefilo feticizza è soprattutto l'idea di essere sessualmente passivo e sottomesso».[72]

Ma puoi dirti donna anche conservando integro il tuo corpo di uomo vestito da uomo. Anzi, forse è perfino meglio. Il

Figli delle donne

Gli uomini sanno benissimo come andrà a finire la Storia, che poi è appena l'ultimo tratto del tempo umano. Cinque o sei millenni di patriarcato non sono niente. È il tempo della nostra vita – la madre della madre della madre della madre – moltiplicato per un centinaio di volte.

Nei milioni di anni precedenti le cose erano organizzate in un altro modo.

Dice Ina Praetorius che «la fine del mondo patriarcale non è la fine del mondo». Parole quasi identiche da Carla Lonzi: «Non salterà il mondo se l'uomo non avrà più l'equilibrio psicologico basato sulla nostra sottomissione.»

Gli uomini esorcizzano posticipando il gran finale in un futuro ipotetico, più o meno nello stesso tono in cui si dice che, dopo la catastrofe nucleare, il mondo sarà degli scarafaggi, con il loro esoscheletro impermeabile alle radiazioni. Ma tu prova a prendergli nel presente solo una briciola di quello che hanno, un centimetro del loro spazio, un minuto del loro tempo, un centesimo del loro stipendio, un bracciolo della loro poltrona e le cose assumono tutt'altra piega. Vita vissuta, da me, da tutte.

C'è un equivoco che va fatto fuori: nell'immaginario maschile – ma anche nell'immaginario colonizzato di molte donne – la fine inevitabile del patriarcato darebbe luogo a un cambio al vertice con relativo *spoils system*, pratica secondo la quale il vincitore colloca persone di sua fiducia nei posti chiave dell'apparato.

Là dove c'erano uomini ci saranno donne, a ognuna il suo posto nella piramide. Fantasia *femdom* che non fuoresce dal sopra-sotto maschile e dalle logiche di dominio.

«Le esigenze che essa va chiarendo» dice Carla Lonzi, «non implicano un'antitesi, ma muoversi su un altro piano.»

Non si tratta di invertire le posizioni nel gioco del dominio. Si tratta di rendere evidente l'inutilità del dominio. Non si tratta di vincitrici e vinti. Si tratta di non dover mettere più le cose in questo modo, nella logica dei rapporti di forza. Mettiamola così: «È arrivato il momento che il maschio abbandoni l'illusione di riuscire a impadronirsi dei poteri della madre e accetti di essere suo figlio. È un atto di maturità e civiltà dovuto» (Angela Giuffrida). È la mossa necessaria perché le cose tornino a camminare sulle loro gambe.

Se c'è una cosa buona, è che le invasioni barbarico-ordaliche maschili etero e queer del territorio femminista sono la controprova di quanto vale essere donne. Della fortuna che abbiamo avuto.

Gestiamolo in proprio, questo patrimonio abbondante e promettente. Attiviamo per noi stesse – e quindi per il mondo – le nostre energie creative in ogni campo, senza chiedere il permesso né consentire più alcuna mediazione opportunistica maschile.

Congediamo gli autonominatisi gestori e non pensiamo nemmeno lontanamente di aiutarli a cavarsi dai guai. Non è nostro compito creare l'uomo nuovo, in grado di orientarsi senza ricorrere al dominio. Basta e avanza averli messi al mondo, avergli insegnato a camminare e a parlare. Camminino senza il nostro aiuto e il nostro *maternage*: vediamo che cosa sono capaci di fare.

cui non c'è spiegazione o rimedio. La resa della ragione non sta nella patologia, ma nel varcare il confine tra il saper gestire le emozioni sconvolgenti e l'esserne completamente preda. Il demone c'è, ed Eschilo talvolta lo chiama *alástor*, il fantasma della colpa che perseguita il colpevole.

Accade a Oreste, quando i rimorsi per il matricidio gli fanno vedere i fantasmi della mente diventare reali; e sulla scena Eschilo sdoppia questa situazione, da una parte facendo entrare le Erinni che circondano Oreste e sono visibili a tutto il pubblico (ma non al Coro, il quale crede che siano allucinazioni), dall'altra mostrando la sua mente sconvolta dai fantasmi, come quella di Macbeth. I rimorsi di Oreste sono diventati allucinazioni, le Erinni della sua mente. Terrore, certamente, e anche pietà:

(*Entrano le Erinni, con serpenti guizzanti sul capo*)
ORESTE – Ah, ah! Eccole! Sembrano donne simili a Gorgoni, con le vesti nere e serpenti attorcigliati, non posso più restare!
CORO – Ma quali fantasie ti sconvolgono, uomo più di tutti caro a tuo padre? Coraggio, hai vinto.
ORESTE – No, non sono fantasie che mi tormentano, le vedo distintamente, sono le cagne furibonde di mia madre.
CORO – Sulle mani hai una macchia ancora fresca di sangue. Ecco perché la tua mente è sconvolta.
ORESTE – Signore Apollo, arrivano, sono sempre di più, e dagli occhi gocciola sangue, è orribile!
CORO – C'è una sola salvezza: vai da Apollo e fatti purificare, il suo tocco ti libererà da queste sofferenze.
ORESTE – Voi non le vedete ma io sì, eccole, mi stanno dando la caccia, non posso più restare.
(*Fugge correndo, inseguito dalle Erinni*)
(Eschilo, *Coefore*, 1048-1062)

La tragedia era dunque, per Aristotele, una medicina dell'anima piuttosto che uno spettacolo (anche se nella *Poetica* egli tende a trattare gli aspetti tecnici della tragedia e a trascurare quelli etici e psicologici). Il fatto fondamentale, di cui Aristotele non parla perché per i suoi lettori era ovvio, è che la catarsi ha un carattere collettivo, essendo il teatro uno spettacolo di

TRATTO DA G. Giordanizzi, I colori dell'anima, Ed. Cortina, 2017

massa e anzi il principale rituale cittadino del sistema democratico. Con la tragedia tutta la città si fa teatro, perché pur utilizzando il mito e non l'attualità esso è vissuto con gli occhi del cittadino di una *pólis* democratica che lo traduce nei termini a lui adeguati.

Che gli effetti emotivi fossero al centro di questo meccanismo è abbastanza evidente, se non altro per gli strumenti espressivi che vengono usati. Gli attori recitano; ma il Coro canta, spesso cantano anche gli attori in monologhi e amebei, e talvolta il Coro canta insieme agli attori. Tutto ciò per creare un impasto emotivo di parole vivo, emozionante.

È tipico dell'intreccio tragico mostrare l'eroe davanti a due possibilità, entrambe dolorose: la decisione, qualunque essa sia, non lo porta alla salvezza, bensì a nuove sofferenze; in questo modo la tragedia propone nello stesso tempo il tema della libertà dell'uomo e quello della sua limitatezza. Il dissidio del personaggio tragico non si trasforma tuttavia nell'angoscia di chi si sente prigioniero di una situazione senza uscita e si abbandona al destino con fatalismo: anzi, l'eroe tragico è tale appunto perché agisce, affronta la sua sorte, pur essendo consapevole di avere davanti a sé la sciagura e l'infelicità. È appunto da questa sfida senza illusioni che i personaggi tragici, per loro natura incapaci di compromessi, derivano la loro esemplare grandezza, elevandosi al di sopra degli altri.

PASSIONI FEMMINILI

Esistono passioni esclusivamente femminili? La tragedia greca incarna un apparente paradosso: scritta da uomini, recitata da uomini, mostra un interesse spasmodico per il mondo femminile, anzi si può dire che i più grandi personaggi tragici, quelli davvero immortali, siano in massima parte donne: Antigone, Medea, Fedra, Clitennestra, persino la dolce Alcesti; e tutto questo in un mondo, la *pólis* ateniese, in cui le donne non godevano di diritti politici, ed erano controllate e recluse all'interno dell'*oíkos*, la famiglia. Questo mondo che sta ac-

canto, ma solo nelle case, a quello maschile, esce veramente allo scoperto solo con la tragedia (e talvolta con la commedia); Euripide sa prestare a Medea, la grande ribelle, alcune famose parole per descrivere la cupezza dello stato di soggezione femminile:

> Di tutte le creature che hanno vita e ragione, noi donne siamo le più infelici. Prima di tutto dobbiamo comprarci a gran prezzo un marito, che diventa il padrone del nostro corpo, e questo è il male peggiore. Ma il rischio più grande è questo: sarà buono o cattivo. Separarsi è vergognoso, per una donna, e rifiutare uno sposo è impossibile. Se poi accade che tu ti trovi tra abitudini nuove, diverse da casa tua, bisognerebbe essere un'indovina per sapere come comportarti con tuo marito. Se ci riesci e le cose vanno bene e il marito ti accetta di buon grado, la vita è piacevole, se no meglio la morte. Quando si stanca di stare in casa l'uomo può uscire e vincere la noia; noi donne invece dobbiamo vivere sempre con la stessa persona. Dicono che viviamo in casa, al sicuro dai pericoli, mentre loro partono per la guerra: che sciocchezza! È cento volte meglio imbracciare lo scudo che partorire una. (Euripide, *Medea*, 230-251)

Ma, insieme alle energie represse delle donne, la tragedia libera anche le loro emozioni. È un modo tutto ateniese di descrivere l'alterità; non è però l'alterità del romanzo borghese ottocentesco, quella di Emma Bovary o Anna Karenina (pure loro narrate da uomini, del resto). È un'alterità culturalmente specifica, più vicina a un nucleo naturale di emozioni, che hanno radici in forze profonde della mente: desiderio, odio, violenza distruttiva, volontà di potere; forze legate alla natura del corpo femminile, inevitabili come il parto e l'allattamento, non mediate dalle leggi costruite dalla città, anzi spesso a loro ribelli: come Antigone che sfida Creonte in nome dell'arcaica, primaria legge del sangue che viene dal profondo delle viscere.

Euripide immagina le sue baccanti libere sui monti, possedute dalla trance di Dioniso; ma, prima ancora, le immagina tornate a uno stadio precittadino, dove non esiste costrizione o famiglia, dove le forze elementari della natura agiscono su

di loro, e sono libere di dormire sotto gli alberi, cantare correre, e persino di allattare animali selvatici come la signora delle Fiere:

> Tutte dormivano, col corpo abbandonato nel sonno. Alcune appoggiavano la schiena ai rami frondosi degli abeti, altre avevano preparato giacigli sul suolo con foglie di quercia e posavano il capo lì, ognuna per conto suo, ma in atteggiamento composto: non, come tu dici, stordite dal vino e dal suono dei flauti, appartate nella solitudine del bosco per carpire l'amore [...]. Subito sciolsero i capelli facendoli ricadere sulle spalle, e riannodarono le pelli di cerbiatto, quelle che si erano allentate, e cinsero le pelli maculate con serpenti che lambivano loro le gote. Altre, che erano da poco madri e avevano lasciato a casa i piccini, tenevano al seno cerbiatti e lupacchiotti selvaggi e li allattavano offrendo loro le mammelle gonfie, e tutte s'inghirlandarono il capo con corone d'edera, di quercia, di smilace fiorito. (Euripide, *Baccanti*, 683-703)

Il motivo per cui le donne dominano la scena tragica sta proprio nell'attribuzione a loro di una dimensione specificamente femminile, e femminilità (quanto meno, secondo i tragici) equivale a natura, istintività e passionalità, forze profonde della vita e della morte. Una donna può piangere, mostrare le sue ansie sulla scena, cadere vittima dell'amore e della nostalgia; anzi, il pubblico si aspetta questo. Ma la tragedia sa fare altro: mostrare il volto pericoloso di una donna.

Façons tragiques de tuer une femme è il titolo di un libro di Nicole Loraux[20] che passa in rassegna le forme in cui l'immaginario tragico raffigura la morte di eroine. Morti indegne o morti nobili, tutte però conformi a un codice che delinea una precisa antropologia della morte, ben distinta in sfera maschile e femminile.

Anche il suicidio per la donna avviene all'interno della casa, per l'uomo invece alla luce del sole. La morte al femminile è una morte priva di coraggio; solo poche pongono fine alla propria vita nel modo in cui lo sanno fare gli uomini, tuttavia an-

20. N. Loraux, *Come uccidere tragicamente una donna*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1988.

che in questo caso qualche segnale dice che l'eroina non riesce ad affrancarsi dal suo ruolo sociale: Deianira si apre il fianco virilmente con il pugnale, ma sceglie di morire nel talamo tante volte condiviso con il marito, e al talamo rivolge l'estremo addio (Sofocle, *Trachinie*, 918-922), al contrario di Aiace che saluta il sole e la patria prima di gettarsi sulla spada (Sofocle, *Aiace*, 856-865). Giocasta e Fedra si impiccano, anche loro nel chiuso del talamo. Clitennestra invece viene uccisa dal figlio, ma prima cerca un'arma per potersi difendere, poco dopo cerca di blandirlo con la sua voce materna.

Anche gli uomini, tuttavia, rischiano sulla scena tragica, minacciati da donne terribili. La rovina di un uomo per mano femminile è uno dei temi fondamentali del dramma attico (lo si trova all'incirca in una tragedia su tre). Una donna può distruggere in ogni caso, sia amando sia odiando: Deianira e Fedra per passione, Medea per gelosia, Creusa nello *Ione* per odio viscerale, Clitennestra per vendetta, Agave per follia, altre per equivoco (come nella perduta *Ino* di Euripide). Nell'immaginario mitico dei Greci, del resto, tutti i mostri (Arpie, Erinni, Sirene, Gorgoni e altri) sono al femminile.

Il campionario dei modi in cui una donna può annientare un uomo sulla scena è vario: la strage compiuta dalle Danaidi (quarantanove sposi pugnalati nella notte nuziale); la trappola di Clitennestra, assassina del marito a mano armata e persecutrice del figlio in forma di fantasma. Una madre fa a pezzi il figlio nelle *Baccanti*, vi sono donne che accecano (*Ecuba*), donne che trascinano alla rovina con la calunnia (*Ippolito*), donne che brandiscono il coltello sacrificale (*Ifigenia in Tauride*), donne capaci di aizzare e spingere all'assassinio (*Andromaca*), ma soprattutto ci sono avvelenatrici (*Trachinie*, *Medea*, *Ione*), donne che rovinano tutto un popolo (Elena nelle *Troiane*).

La minaccia che incombe sugli uomini da parte della collettività femminile ha una traduzione comica nelle *Donne in assemblea* di Aristofane dove l'"assassinio" dei maschi consiste nel sottrarre loro il ruolo politico e con esso l'identità collettiva. I tratti inquietanti dei personaggi femminili sono accentuati

da Euripide, appunto perché la sua drammaturgia assegna loro una profondità emotiva ignota a quelli maschili, personaggi per così dire a una sola dimensione.

Lo scontro tragico tra uomini e donne va visto non come un dramma privato dei sentimenti, ma alla luce dei conflitti antropologici fondamentali dell'universo tragico: quello tra città (*pólis*) e clan famigliare (*oíkos*); quello tra cultura (*nómos*) e natura (*phýsis*). Alcesti, come l'antica Penelope, rappresentano il lato "civilizzato" della donna (nella prospettiva maschile, s'intende), vale a dire quello che la vede integrata all'interno del gruppo famigliare; Medea, Clitennestra e Fedra sono il versante opposto, quello "primitivo" nel quale la donna esprime senza alcun freno la forza delle sue passioni.

Quante volte un eroe tragico non comprende l'universo emotivo femminile, e questo suo non comprendere lo conduce alla rovina? Accade a Creonte nell'*Antigone*, a Teseo nell'*Ippolito*, a tanti altri: persino il sapiente Minosse (nei frammentari *Cretesi* di Euripide) fa la parte di un ottuso burattino, davanti all'oscura energia sessuale di sua moglie Pasifae. Se la tragedia è lo spazio del disordine, della violazione di un limite, la donna promuove il clima tragico in quanto rappresenta il potenziale sovvertimento di un ordine. Il primo buon modo con cui una donna, sulla scena tragica, manda in rovina un uomo sta dunque nella sua stessa natura, oltre che nell'incapacità del maschio di comprenderne i meccanismi e di penetrare davvero nell'universo passionale di una donna.

Un'altra antitesi fondamentale che separa uomini e donne è quella tra la sfera dell'"interno" e quella dell'"esterno". Nel dramma attico, com'è noto, non esistono scene di interno: il solo luogo in cui il *dráma* può essere rappresentato è lo spazio pubblico, vale a dire quello regolato dalle leggi della comunità maschile.

Lo spazio della donna è invece il "dentro" (che per converso è un "fuori" nella prospettiva degli spettatori, dato che si trova oltre la portata della loro vista). Delitti e morti avvengono in una casa, ossia nello spazio tendenzialmente occupato dalla donna: una casa, s'intende, "non bene governata come

un tempo", come dice la Guardia all'inizio dell'*Agamennone*, riferendosi a un fenomeno di natura, Clitennestra, una donna con "cuore maschile".

È proprio lei – l'assassina del marito e vindice di sua figlia Ifigenia sacrificata, colei che rivendica i legami del sangue e fa giustizia di una creatura uscita dal suo ventre, su un uomo, un re, un eroe tutto preso dalle sue ragioni politiche (e maschili) della guerra e del trionfo – a rappresentare la (momentanea) vittoria femminile, in una delle scene più potenti del teatro tragico, quando esce dalla reggia con il coltello insanguinato dopo l'omicidio del marito; è lei a gridare alla fine le passioni dell'odio e della vendetta, con immagini che sconfinano in un godimento erotico, la pioggia di sangue che la feconda come un tempo era stata fecondata dal seme dello stesso uomo:

> Non mi vergogno di dire il contrario delle parole che ho detto poco fa: lo richiedeva la necessità. Come si potrebbe altrimenti trattare un nemico che in apparenza è un amico, se non gettandogli addosso una maligna rete di inganni, così alta che non la possa saltare? Questo era il momento che aspettavo da tempo. E alla fine è arrivata la mia vittoria totale. E ora sto qui, dove ho colpito, e i debiti sono stati saldati. Sì, l'ho fatto e non lo nego. Non ha potuto scansare né evitare la morte: gli ho gettato sopra una rete inestricabile come quella dei pesci. Oh, che splendido mantello di morte! Due volte lo colpisco; due volte grida e lascia cadere giù le sue membra. E su lui caduto aggiungo un terzo colpo, dono votivo per Zeus salvatore dei morti. E così cade e getta fuori la sua vita, dalla ferita spruzza un getto di sangue scuro, e mi colpisce, e sembra un getto di rugiada, e io ne godo, oh sì, ne godo, come gode di una pioggia gioiosa un campo di grano con i calici aperti delle sue spighe in fiore. (Eschilo, *Agamennone*, 1372-1392)

La polarità interno/esterno è originaria, nell'immaginario mitico relativo alla donna: il prototipo è la Pandora di *Le opere e i giorni* di Esiodo, uno "splendido male", bella come una dea, fuori, ma dentro con "cuore di cane e mente ingannatrice".[21] È quasi sorprendente come la tragedia greca tabuizzi il corpo

21. Esiodo, *Le opere e i giorni*, 60-95.

femminile: delle eroine tragiche ben poco si dice per quello che riguarda il "fuori", ben poco si parla della loro avvenenza. Nelle *Troiane* compare la splendida Elena, nel pieno delle sue arti seduttive: ma del suo corpo, dei suoi occhi per cui si è combattuta una guerra, non si parla affatto ("Non è vergogna" aveva detto Priamo nell'*Iliade*, "che Achei e Troiani muoiano per una donna così"); quello che conta insomma è ciò che Elena tiene celato dentro esibendo fuori un altro aspetto di sé. Un'analisi sistematica dimostrerebbe che ciò che caratterizza un personaggio femminile nel teatro, comico e tragico è comunque il suo "dentro" (un ventre insaziabile, un cuore infido, un'anima ostinata).

Assassine anche a mano armata, le eroine tragiche, ma raramente: lo strumento per eccellenza con cui compiono il loro lavoro è l'inganno, la *métis*, e il mezzo che traduce l'inganno in delitto è spesso il veleno. "Bisogna che tu" dice il pedagogo a Creusa nello *Ione* euripideo, esortandola al delitto, "compia un'azione tipicamente femminile [*gynaikeíon drán*]: devi uccidere tuo marito o pugnalandolo o con qualche tranello o col veleno, e insieme a lui suo figlio."[22] Così avverrà: Creusa pensando di uccidere il figlio adulterino del marito attenterà al proprio, che ancora non ha riconosciuto; basterà una sola goccia di veleno versato nel vino durante un simposio. Creusa (plasmata da Euripide con totale libertà rispetto al modello mitico) fa appunto ciò che ci si aspetta da un'eroina tragica: inganna, uccide, si fa prendere dalla sua irrazionalità.

Che la sfera dei *phármaka*, le pozioni magiche, sia appannaggio femminile è un dato anche sociologico; la magia d'amore era una pratica reale in ambienti femminili. Lo dimostra tra l'altro una requisitoria del più antico oratore attico, Antifonte (prima metà del secolo V a.C.), *Contro la matrigna*, che offre bella e pronta una trama da teatro. L'accusatore è il figlio della vittima, e la storia è questa: una donna, sposata in seconde nozze, teme di essere trascurata dal marito e in complicità con un'altra donna, concubina di un amico del primo, che teme di

22. Euripide, *Ione*, 843-846.

essere venduta e di finire in un postribolo, versa un filtro d'amore nel vino dei due mentre stanno cenando, ma sbaglia le dosi, ingannata da una cattiva consigliera. Uno dei due muore subito, l'altro dopo alcuni giorni tra atroci dolori; la concubina viene giustiziata immediatamente, contro la matrigna il figliastro intenta una causa (non siamo nel mondo tragico della vendetta, in fondo, ma in quello giuridico della città). Avvelenatrice, dunque, per recuperare un amore vacillante. Se l'avvelenatrice sia stata assolta o condannata, oppure se si sia suicidata come Deianira non ci è noto, ma questa storia è, sostanzialmente, la trama delle *Trachinie* di Sofocle.

APPENDICE II

I DESIDERI SEGRETI DI PENTEO

Le *Baccanti* sono in primo luogo la tragedia della follia: non una follia qualunque, ma una follia religiosa. Le baccanti danzano in nome di Dioniso, si sentono invase dalla sacra forza del dio; sono possedute da Dioniso, sentono nelle loro membra correre energie divine che le rendono (dicono così) "pure, sante". Una ventata nuova scuote la città di Tebe, le donne fuggono di casa e corrono a danzare sui monti.

Questo dio fa emergere forze inaspettate, e non si può resistere. Uno, sì, resiste: il re Penteo. Però anche lui sarà travolto, infine: reso pazzo da Dioniso, finirà fatto a pezzi dalle mani della sua stessa madre.

Ma la follia che Dioniso ispira al suo nemico Penteo non è quella furibonda, però anche esaltante, delle menadi che danzano libere sui monti. La pazzia di Penteo, l'uomo che aveva sfidato il dio, è ancora più subdola e nasce dalla dilatazione oltre il limite della ragione di impulsi e tensioni che sono già presenti nella sua anima; all'inizio il re le rimuove con il suo moralismo e la sua durezza, ma esse restano lì, dentro di lui, pronte a esplodere. All'inizio del dramma era un cittadino autoritario, austero e persino sessuofobo, un uomo che avrebbe voluto le donne della città chiuse in casa a tessere e fare figli, docili al potere maschile.

Euripide introduce un elemento di sotterranea devianza in quest'uomo. Sua madre Agave, soprattutto, turba Penteo in qualche zona del suo rimosso; egli immagina che lei e le altre baccanti siano fuggite sui monti, dove celebrano i riti estatici di

32 γενεᾶς ταύτης, καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι; ὅμοιοί εἰ-
σιν παιδίοις τοῖς ἐν ἀγορᾷ καθημένοις καὶ
προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις ἃ λέγει·
ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε·
ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκλαύσατε.
33 ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς μὴ ἐσθίων
ἄρτον μήτε πίνων οἶνον, καὶ λέγετε· δαιμόνιον
15,2 34 ἔχει. ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ
πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰ-
35| νοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ
ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων
αὐτῆς.
74,1 11,37 36 Ἠρώτα δέ τις αὐτὸν τῶν φαρισαίων, ἵνα
φάγῃ μετ' αὐτοῦ· καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκον τοῦ
37 φαρισαίου κατεκλίθη. καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν
τῇ πόλει ἁμαρτωλός, καὶ ἐπιγνοῦσα ὅτι κατάκει-
Mt 26,7-13 38 ται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ φαρισαίου, κομίσασα ἀλάβα-
Mc 14,3-9 J 12,3-8 στρον μύρου [1]καὶ στᾶσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας
αὐτοῦ κλαίουσα, τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν
τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ ταῖς θριξὶν τῆς κεφαλῆς
αὐτῆς ἐξέμασσεν, καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐ-
39 τοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ. ἰδὼν δὲ ὁ φαρισαῖος
ὁ καλέσας αὐτὸν εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων· οὗτος
εἰ ἦν προφήτης, ἐγίνωσκεν ἂν τίς καὶ ποταπὴ
ἡ γυνὴ ἥτις ἅπτεται αὐτοῦ, ὅτι ἁμαρτωλός ἐσ-
40 τιν. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν·

32 α λεγει BS* 700 1-22] λεγοντες L D 13r vl syp co (S°W 157 Ξ), κ. λεγουσιν rel. |εθρηνησ. BsLsW D Θ 13s 1689 230 1012 1038 Ξ e c l r ar co] + υμιν rel. | 33 αρτον, οινον > Ta[in] D 700 1-22 13-230 1200 660 vl(-r) syv ar| 35 παντων > S°ΨL D Θs 28 1r 13 990 Ms 477 Xs 1604s al. F (r) syc ar | τεκν.] εργων S | 37 ιδου > Ta syvp ar gg |η τις]τις 1241 700 13ss 983r 1071 syvp ar|38 κλαιουσα > Tar 440 F b ff1 q r2 z vg | ηρξ. βρεχ.] εβρεξε D 700 vl syv | εξεμαξ. S*-L 579 W D 990 Xsss 1604 A| 39 ο καλεσας αντ.] παρ ω κατεκειτο D e, > syi | λεγων > W D 21 69 X 4s al. 262 e r syih* ar sa |

La peccatrice

nerationis huius? et cui similes sunt? [1]Similes 32
sunt pueris sedentibus in foro et loquentibus
ad invicem et dicentibus:
Cantavimus vobis tibiis, et non saltastis;
lamentavimus, et non plorastis.
Venit enim Iohannes Baptista neque manducans 33
panem neque bibens vinum, et dicitis: Dae-
monium habet. Venit Filius hominis manducans 34
et bibens, et dicitis: Ecce homo devorator et
bibens vinum, amicus publicanorum et pec-
catorum. Et iustificata est sapientia ab omnibus 35
filiis suis.

7,36-8,3 *Peccatrix, mulierum ministerium*

Rogabat autem illum quidam de pharisaeis 36
ut manducaret cum illo. Et ingressus domum
pharisaei discubuit. Et ecce mulier, quae erat 37
in civitate peccatrix, ut cognovit quod accu-
buisset in domo pharisaei, attulit alabastrum
unguenti [1]et stans retro secus pedes eius la- 38
crimis coepit rigare pedes eius et capillis ca-
pitis sui tergebat et osculabatur pedes eius et
unguento ungebat. Videns autem pharisaeus, 39
qui vocaverat eum, ait intra se dicens: Hic si
esset propheta, sciret utique quae et qualis
est mulier quae tangit eum, quia peccatrix
est. Et respondens Iesus dixit ad illum: Simon, 40

32 tibiis > GMaKW a b c d f ff1 q r
37 accubuisset OssBeUMaV] -buit *rel.* vl pl.
39 est[1] > JDsC gat d ff1, ~ mulier est HXTh b c f, mulier esset AssMsEpPGQ

33 L 1,15 | 34 L 5,30
36 L 11,37
38 Mt 26,7-13; Mc 14,3-9; J 12,3-8

(1

habeo tibi aliquid dicere. At ille ait: Magister,
41 dic. Duo debitores erant cuidam faeneratori:
unus debebat denarios quingentos et alius quin-
42 quaginta. Non habentibus illis unde redderent,
donavit utrisque. Quis ergo eum plus diligit?
43 Respondens Simon dixit: Aestimo quia is cui
plus donavit. At ille dixit ei: Recte iudicasti.
44 Et conversus ad mulierem dixit Simoni: Vides
hanc mulierem? Intravi in domum tuam, aquam
pedibus meis non dedisti; haec autem lacrimis
45 rigavit pedes meos et capillis suis tersit. Osculum
mihi non dedisti; haec autem ex quo intravit,
46 non cessavit osculari pedes meos. Oleo caput
meum non unxisti; haec autem unguento unxit
47 pedes meos. Propter quod dico tibi: Remit-
tuntur ei peccata multa, quoniam dilexit mul-
tum. Cui autem minus dimittitur minus diligit.
48 Dixit autem ad illam: Remittuntur tibi peccata.
49 Et coeperunt qui simul accumbebant dicere intra
se: Quis est hic, qui etiam peccata dimittit?
50 Dixit autem ad mulierem: Fides tua te salvam
fecit; vade in pace.

41 et OssPDQKVW a [ff1 q r z] > *rel.*
42 diliget AssMXUG a (r)
45 *intravi YBDHeW b f1 q r (c d)
47 remittentur S-MXEpBUGQThCs e d
48 peccata + tua E gat ff1
49 discumbebant AsHGC a f

44 Gn 18,4
48 L 5,20s
50 L 8,48; 17,19; 18,42

Σίμων, ἔχω σοί τι εἰπεῖν. ὁ δέ· διδάσκαλε,
εἰπέ. φησίν· [1] δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανιστῇ τινι· 41
ὁ εἷς ὤφειλεν δηνάρια πεντακόσια, ὁ δὲ ἕτερος
πεντήκοντα. μὴ ἐχόντων αὐτῶν ἀποδοῦναι ἀμ- 42
φοτέροις ἐχαρίσατο. τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγα-
πήσει αὐτόν; ἀποκριθεὶς Σίμων εἶπεν· ὑπολαμ- 43
βάνω ὅτι ᾧ τὸ πλεῖον ἐχαρίσατο. ὁ δὲ εἶπεν
αὐτῷ· ὀρθῶς ἔκρινας. καὶ στραφεὶς πρὸς τὴν 44
γυναῖκα τῷ Σίμωνι ἔφη· βλέπεις ταύτην τὴν γυ-
ναῖκα; εἰσῆλθόν σου εἰς τὴν οἰκίαν, ὕδωρ μοι Gn 18,4
ἐπὶ τοὺς πόδας οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ τοῖς δάκρυσιν
ἔβρεξέν μου τοὺς πόδας καὶ ταῖς θριξὶν αὐτῆς
ἐξέμαξεν. [1] φίλημά μοι οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ ἀφ' 45
ἧς εἰσῆλθον οὐ διέλειπεν καταφιλοῦσά μου τοὺς
πόδας. ἐλαίῳ τὴν κεφαλήν μου οὐκ ἤλειψας· 46
αὕτη δὲ μύρῳ ἤλειψεν τοὺς πόδας μου. οὗ χάριν 47
λέγω σοι, ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί,
ὅτι ἠγάπησεν πολύ· ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον
ἀγαπᾷ. εἶπεν δὲ αὐτῇ· ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρ- 48 5,20s
τίαι. καὶ ἤρξαντο οἱ συνανακείμενοι λέγειν ἐν 49
ἑαυτοῖς· τίς οὗτός ἐστιν, ὃς καὶ ἁμαρτίας ἀφίη-
σιν; εἶπεν δὲ πρὸς τὴν γυναῖκα· ἡ πίστις σου 50 8,48; 17,19; 18,42
σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην.

41 *inc.* ο δε Ις ειπεν Xss e b c f r (Ta^{an} 892s, syvpi[1] h^{m}, D 157 ar gg bo) | ετερος + δηναρια Ta D c r syvp (69 syi) | 42 αυτων^{2} B-ΨLssW D 1^{r} 990 157 Ξ (lat) syvp co] + ειπε rel. | 43 αποκριθ. > Ta^{1} W 700 1^{r} 079 syv ar | 44 μοι Ta^{sl} BΨs 892s W D X e a ff q syvi sa] μου rel. | τους^{1} > BW D | θριξιν + τ. κεφαλης 33 Δ 28s 1582 517-1279 M^{r} Us 245s Γ'ss 229s Λ^{r} al. syv | 45 μοι + αγαπης 13 1689^{r} 348 pl. 1071 Λ | εισηλθεν Ta^{an} L* 544 13-828 7 348 pl. 713s 4ss 1604 e a ff1^{2} vg sypih* gg sa bo^{1} | 46 τ. κεφ.] τ. ποδας e a ff1 syi^{1} | τ. ποδας μου > W D 079 vl(-r) ar | 47 αι αμ.-πολλαι] αυτη πολλα D ff1 | οτι-αγαπα > D (e) | πολυ + cui enim plus dimittitur plus diligit ar Ip Cyp Amb^{1} (346) | ω δε-αμαρτιαι (48) > Ta^{v} | 48 ιδου] ταυτη τη γυν. Ta^{an} e r sycp | 50 γυναικα + γυναι D |

(2)

L'adultera

populus venit ad eum et sedens docebat eos.
3 Adducunt autem scribae et pharisaei mulierem in adulterio deprehensam, et statuerunt
4 eam in medio [1]et dixerunt ei: Magister, haec
5 mulier modo deprehensa est in adulterio. In lege autem Moyses mandavit nobis huiusmodi
6 lapidare. Tu ergo quid dicis? [1]Hoc autem dicebant tentantes eum, ut possent accusare eum. Iesus autem inclinans se deorsum digito scri-
7 bebat in terra. Cum ergo perseverarent interrogantes eum, erexit se et dixit eis: Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem
8 mittat. Et iterum se inclinans scribebat in ter-
9 ra. Audientes autem unus post unum exibant, incipientes a senioribus, et remansit solus Ie-
10 sus et mulier in medio stans. Erigens autem se Iesus dixit ei: Mulier, ubi sunt, qui te ac-
11 cusabant? nemo te condemnavit? Quae dixit:

5 lapidaretur DsR (c ff)
6 hoc e r] haec *codd.*
7 ergo e] autem *codd.*
9 audientes + hunc sermonem MaDR
Iesus M^c^MaDRW e] > *rel.*
10 accusabant FsEpIMaD^c^RKsThCsW* Amb] accusant YOXJEs z, > *rel.*

5 Lv 20,10; Dt 22,22ss
6 Mt 22,15
7 Dt 17,7; R 2,1.22
9 Mt 22,22

Nemo, Domine. Dixit autem Iesus: Nec ego te condemnabo; vade et iam amplius noli peccare.

ἱερόν, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ
καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς. ἄγουσιν δὲ οἱ γραμ- 3
ματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ
κατειλημμένην, καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ
[1]λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατ- 4
είληπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη. ἐν δὲ τῷ 5 Lv 20,10 Dt 22,22ss
νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λι-
θάζειν· σὺ οὖν τί λέγεις; τοῦτο δὲ ἔλεγον πει- 6 Mt 22,15
ράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ.
ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας, τῷ δακτύλῳ κατέ-
γραφεν εἰς τὴν γῆν. ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες 7 Dt 17,7 R 2,22
αὐτόν, ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ὁ ἁ-
μαρτητὸς ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον.
καὶ πάλιν κάτω κύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν. οἱ 8
δὲ ἀκούσαντες ἐξήρχοντο εἷς καθ' εἷς, ἀρξάμε- 9 Mt 22,22
νοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἕως τῶν ἐσχάτων·
καὶ κατελείφθη μόνος ὁ Ἰησοῦς καὶ ἡ γυνὴ ἐν
μέσῳ ἑστῶσα. ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐ- 10
τῇ· ἡ γυνή, ποῦ εἰσιν; οὐδείς σε κατέκρινεν;

κ. πας - αυτους > 69s 124 al. | κ. καθ. - αυτους > D | 3 γραμματ.] αρχιερεις 1 48 71 al. ar bo[1] | φαρισ. + προς αυτον 262 829 al. KsEGs c ff ar[1] gg bo | επι] εν KsEGs al. | 4 αυτω + εκπειραζοντες αυτον οι ιερεις ινα εχωσι κατηγοριαν αυτου D 1071] ταυτην ευρομ. επ αυτοφ. μοιχευομενην 118 al. U al. bo | 5 Μωυσ. δε εν τω νομω εκελευσ. D (1071) | λιθοβολεισθαι Ta[1] KsEGs al. | λεγεις + περι αυτης MUA 028 262 al. c ff ar Amb Aug | 6 τουτο - αυτου > D 1071 | κατηγορ.] κατηγοριαν κατ 69s 124 al. 1188 262 al. Λ al. ar bo | εγραφεν 1 262 al. UΓ al. KΛ al. e gg | γην + μη προσποιουμενος KEGs al. (gg) | 7 επερωτωντες 28 1 282 M al. 028 al. | 8 γην + ενος εκαστου αυτων τ. αμαρτιας UΠ 331 782 1592 al. 73 364 al. ar[1] | 9 *inc.* εκαστος δε τ. Ιουδαιων εξηρχετο D 1071, + e templo Ta[vl] ar[1] | ακουσ. + κ. υπο τ. συνειδησεως ελεγχομενοι K al. 028 EGs al. gg | πρεσβ. + ωστε παντας εξελθειν D 1071 (c ff bo) | 10 ανακυψας D 1071 69 al. Λ al.] αναβλεψας rel. | Ις + κ. μηδενα θεασαμενος πλην τ. γυναικος 118s 124 UΛ al. ar[1] gg, ειδεν αυτην κ. KEGs al. | εισιν + (εκεινοι) οι κατηγοροι σου Ta[in] 118s 262 al. ar[1] gg bo[1] (ff)

11 [1]ἡ δὲ εἶπεν· οὐδείς, Κύριε. εἶπεν δὲ αὐτῇ ὁ
5,14 Ἰησοῦς· οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω· πορεύου καὶ

La donna samaritana

~~τοῦ Ἰακώβ.~~ ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακὼς ἐκ τῆς
ὁδοιπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ· ὥρα
7 ἦν ὡς ἕκτη. ἔρχεται γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας
ἀντλῆσαι ὕδωρ. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· δός μοι
8 πιεῖν. οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς
9 τὴν πόλιν, ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν. λέγει οὖν
L 9,53 αὐτῷ ἡ γυνὴ ἡ Σαμαρῖτις· πῶς σὺ Ἰουδαῖος
ὢν παρ' ἐμοῦ πιεῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος
οὔσης; οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρί-
7,38s 10 ταις. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ· εἰ ἤδεις
τὴν δωρεὰν τοῦ Θεοῦ, καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι·
δός μοι πιεῖν, σὺ ἂν ἤτησας αὐτόν, καὶ ἔδωκεν
11 ἄν σοι ὕδωρ ζῶν. λέγει αὐτῷ ἡ γυνή· Κύριε,
οὔτε ἄντλημα ἔχεις, καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ·
8,53 12 πόθεν οὖν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν; μὴ σὺ μείζων
εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ, ὃς ἔδωκεν ἡμῖν
τὸ φρέαρ, καὶ αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ ἔπιεν καὶ οἱ υἱοὶ
6,58 13 αὐτοῦ καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ; ἀπεκρίθη Ἰη-
σοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ· πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος
6,27.35; 14 τούτου διψήσει πάλιν. ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ
7,37ss ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς
τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενή-
σεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν
15 αἰώνιον. λέγει πρὸς αὐτὸν ἡ γυνή· Κύριε, δός
μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχω-
16 μαι ἐνθάδε ἀντλεῖν. λέγει αὐτῇ· ὕπαγε φώνη-
17 σον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε. ἀπεκρίθη

6 ουν] δε Vs 655 dff syp sa Iq | εκαθεζ.] venit et sedit Ta[1] syv | κεκοπιακ.] ut requiesceret, et cum sederet ibs (Ta[1]) syv *post* πηγη | ουτως > Ta[aur] 565 1[r] 788s 348s

Erat autem ibi fons Iacob. Iesus ergo fatigatus 6
ex itinere, sedebat sic supra fontem. Hora erat
quasi sexta. Venit mulier de Samaria haurire 7
aquam. Dicit ei Iesus: Da mihi bibere. Dis- 8
cipuli enim eius abierant in civitatem, ut cibos
emerent. Dicit ergo ei mulier illa Samaritana: 9
Quomodo tu Iudaeus cum sis, bibere a me
poscis, quae sum mulier Samaritana? Non enim
coutuntur Iudaei Samaritanis. Respondit Iesus 10
et dixit ei: Si scires donum Dei, et quis est,
qui dicit tibi: Da mihi bibere, tu forsitan pe-
tisses ab eo, et dedisset tibi aquam vivam. Dicit 11
ei mulier: Domine, neque in quo haurias habes,
et puteus altus est; unde ergo habes aquam
vivam? Numquid tu maior es patre nostro Iacob, 12
qui dedit nobis puteum, et ipse ex eo bibit et
filii eius et pecora eius? Respondit Iesus et 13
dixit ei: Omnis, qui bibit ex aqua hac, sitiet
iterum; qui autem biberit ex aqua, quam ego 14
dabo ei, non sitiet in aeternum; sed aqua, quam
ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in
vitam aeternam. Dicit ad eum mulier: Domine, 15
da mihi hanc aquam, ut non sitiam neque ve-
niam huc haurire. Dicit ei Iesus: Vade, voca 16
virum tuum et veni huc. Respondit mulier, 17

et dixit: Non habeo virum. Dicit ei Iesus: Bene
18 dixisti, quia non habeo virum; quinque enim
viros habuisti, et nunc quem habes non est
19 tuus vir; hoc vere dixisti. Dicit ei mulier: Do-
20 mine, video quia propheta es tu. Patres nostri
in monte hoc adoraverunt, et vos dicitis, quia
21 Hierosolymis est locus, ubi adorare oportet. Di-
cit ei Iesus: Mulier, crede mihi, quia venit hora,
quando neque in monte hoc neque in Hieroso-
22 lymis adorabitis Patrem. Vos adoratis quod ne-
scitis, nos adoramus quod scimus, quia salus
23 ex Iudaeis est. Sed venit hora, et nunc est,
quando veri adoratores adorabunt Patrem in
spiritu et veritate. Nam et Pater tales quaerit,
24 qui adorent eum. Spiritus est Deus, et eos,
qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet
25 adorare. Dicit ei mulier: Scio quia Messias
venit, qui dicitur Christus. Cum ergo venerit
26 ille, nobis annuntiabit omnia. Dicit ei Iesus:
Ego sum, qui loquor tecum.
27 Et continuo venerunt discipuli eius et mi-
rabantur quia cum muliere loquebatur. Nemo
tamen dixit: Quid quaeris aut quid loqueris

18 nunc] hunc GET e
20 quia OX*sBeIssMaDRVCsW c ff l r z] + in *rel.*
21 venit Z* b d Hil] veniet *rel.*

19 1 C 14,24s
20 Dt 12,5; Ps 121
22 4 Rg 17,29-41
24 R 12,1; 2 C 3,17
25 J 1,41
26 J 9,37; 10,25

ἡ γυνὴ καὶ εἶπεν αὐτῷ· οὐκ ἔχω ἄνδρα. λέγει
αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· καλῶς εἶπες ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω·
πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες, καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ 18
ἔστιν σου ἀνήρ· τοῦτο ἀληθὲς εἴρηκας. λέγει 19 1 C 14,24s
αὐτῷ ἡ γυνή· Κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ
σύ. οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσε- 20 Dt 12,5
κύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις Ps 121
ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ. λέγει αὐτῇ 21
ὁ Ἰησοῦς· πίστευέ μοι, γύναι, ὅτι ἔρχεται ὥρα,
ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις
προσκυνήσετε τῷ πατρί. ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ 22 4 Rg 17,29-41
οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν, ὅτι
ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. ἀλλὰ ἔρχεται 23
ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ
προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀλη-
θείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς
προσκυνοῦντας αὐτόν. πνεῦμα ὁ Θεός, καὶ τοὺς 24 R 12,1
προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ 2 C 3,17
δεῖ προσκυνεῖν. λέγει αὐτῷ ἡ γυνή· οἶδα ὅτι Μεσ- 25 1,41
σίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ
ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα. λέγει αὐτῇ ὁ 26 9,37; 10,25
Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι.
Καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ 27
ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει, οὐδεὶς μέν-
τοι εἶπεν· τί ζητεῖς ἢ λαλεῖς μετ' αὐτῆς; ἀφῆ- 28

17 αυτω > SΨL-ΔW D Θ-124 | εχω²] εχεις S D e a b c r syj Her | 18 αληθως S E 821 b c f q r vg | 19 Κε > S* 245 | θεωρω] videtur mihi Ta^mv ar | ου > D e a b l r | 20 ο τοπος > S 348, οικος syv | οπου προ. δει] adorationis syv Ef | 21 πιστευε Bs C*LW D 565 1-230 1293s 477 1071 850s Her Ωρ Ath] πιστευσον rel.] οτε] οτι Ta^m 579 Θ 1675 Γ Λ ΛV (sy^3) | 23 κ. γαρ–αυτον > 1^r 1207 660 | αυτον + εν πνι W 124* a b (r) | 24 αυτον > S* D* ff Her Nov | κ. αληθ.] αληθειας S* syh^m | 25 οιδαμεν S^c 33s 69^r 213s N 713 Λ^r GX^b 850s f syh^m co^+, ιδου sys Ef | αναγγελλει S* W D^1, δωσει sys Ef | 27 επι τουτω] εν τω λαλησαι Ta syvp (r ar gg), statim Ta^1 bj vg (l) | επηλθον S* e q r | οτι + stabat et sys Ef | ειπεν + τη γυναικι Ta^m e | η] ουδε αυτω Ta^m |

κεν οὖν τὴν ὑδρίαν αὐτῆς ἡ γυνὴ καὶ ἀπῆλθεν
29 εἰς τὴν πόλιν, καὶ λέγει τοῖς ἀνθρώποις· δεῦτε
ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα·
30 μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός; ἐξῆλθον ἐκ τῆς πό-
31 λεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν. Ἐν τῷ μεταξὺ
ἠρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες· ῥαββί, φάγε.
32 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν ἣν
33 ὑμεῖς οὐκ οἴδατε. ἔλεγον οὖν οἱ μαθηταὶ πρὸς
17,4 34 ἀλλήλους· μή τις ἤνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν; λέγει
αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποι-
ήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω
Mt 9,37 L 10,2 35 αὐτοῦ τὸ ἔργον. οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετρά-
μηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; ἰδοὺ λέγω
ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεά-
σασθε τὰς χώρας, ὅτι λευκαί εἰσιν πρὸς θερισμόν.
36 ἤδη [1]ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ συνάγει
καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ
Mi 6,15 37 χαίρῃ καὶ ὁ θερίζων. ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος
ἐστὶν ἀληθινὸς ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ
38 ἄλλος ὁ θερίζων. ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν
ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε. ἄλλοι κεκοπιάκασιν,
καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε.
39 Ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευ-
σαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαριτῶν διὰ τὸν λόγον τῆς

29 * 28 απηλθ.] εδραμε Ta^{n} sys, + τρεχουσα Θ | 29 α BSC*
* e a d q Ωρ^{1} gg] οσα rel. | 30 εξηλθ. + ουν S 892 700 565
* 1-124 659^{r} N 270^{s} al. Λ^{r} | 34 ποιησω Her] ποιω S 892ss
700 28^{r} 22s 13-828 1424^{c} 7^{s} M-1321 157^{r} Γ rel. pl. | και-
* εργον > 213 Aug | 35 ετι > L D 28 13-230 1675s al. 348^{r}
291 047s al. Π* pl. Ω 850s 138 249^{r} al. syc | ιδου-υμιν >
1241 565 1^{r} 124 138 Ωρ Eus | ~ ηδη λευκαι Ta^{1}, ηδη
προς Ta ffz vg syh, > ηδη Ta^{n} a m syi ar bo^{1} | εισιν]
- et venerunt syvp ar (Ta Iρ) | θερισμον. ηδη S^{c}C* 33s D
AE 850s e b i q r bo *Ir* Eus | 36 *inc.* και ο Ta^{al} C^{c} 892^{s}
Θ^{r} rel. pl. sypi ar gg, κ. ηδη syv | ~ θεριζ. ομου χαιρη
* Ta D syvp ar gg sa^{1} *Ir* | 37 αληθ.] ο αληθ. C^{c} 892 D Θ
28^{r} 13-230 1424 pl. U rel. pl. | 38 ὃ > LW D* e Iρ |
* 39 εις αυτον > S* 482 ea |

cum ea? Reliquit ergo hydriam suam mulier 28
et abiit in civitatem et dicit illis hominibus:
[1]Venite et videte hominem, qui dixit mihi om- 29
nia quaecumque feci, numquid ipse est Christus?
Exierunt ergo de civitate et veniebant ad eum. 30
Interea rogabant eum discipuli dicentes: 31
Rabbi, manduca. [1]Ille autem dicit eis: Ego ci- 32
bum habeo manducare, quem vos nescitis. Di- 33
cebant ergo discipuli ad invicem: Numquid ali-
quis attulit ei manducare? Dicit eis Iesus: Meus 34
cibus est ut faciam voluntatem eius, qui misit
me, ut perficiam opus eius. Nonne vos dicitis, 35
quod adhuc quattuor menses sunt, et messis
venit? Ecce dico vobis, levate oculos vestros
et videte regiones, quia albae sunt iam ad
messem. Et qui metit mercedem accipit et 36
congregat fructum in vitam aeternam, ut et
qui seminat simul gaudeat et qui metit. In hoc 37
enim est verbum verum: quia alius est qui se-
minat, et alius est qui metit. Ego misi vos 38
metere, quod vos non laborastis; alii laborave-
runt, et vos in labores eorum introistis.
Ex civitate autem illa multi crediderunt in 39
eum Samaritanorum propter verbum mulieris

29 et *> ZBeJGDC e a c d f ff j q z
30 ergo Ma e ff l q] > *rel.*
31 interea rog.] interrog. H*OEp l*
32 dixit *codd.*
nescitis SXss^{m}IsUssD^{r}KVCs a b c f l r z] non scit. *rel.*
38 *laborem A-XEpStGQs b d l Ir, -re S* a ff m

34] 17,4
35 Mt 9,37; L 10,2
37 Mi 6,15

C3

MASCHERA

1a

Maschera / persona / πρόσωπον

GREECO

πρόσωπον -ου, τό

οἷον εὐθὺς τὸ γελοῖον πρόσωπον αἰσχρόν τι καὶ διεστραμμένον ἄνευ ὀδύνης.
Proprio come la maschera comica è qualcosa di brutto e deforme ma senza sofferenza.

(Aristotele, *Poetica* 1449a 36)

Il termine greco per maschera è πρόσωπον, etimologicamente formato da *προτι- o προσ- (di fronte) e ὤψ (viso, occhio). Prima ancora che maschera πρόσωπον indica innanzitutto la faccia, il volto, ciò che è appunto di fronte agli occhi degli altri, e quindi anche cospetto, vista, presenza. Col primo significato è ampiamente attestato fin da Omero, e può riferirsi al volto di persone, animali, di Dio, ma anche alle facce della luna, alla facciata di un edificio, alla parte anteriore di una nave o al fronte di un esercito.
L'uso di πρόσωπον come *maschera* è invece ben documentato dal IV secolo a.C. e πρόσωπα sono dette le maschere teatrali cui fa riferimento Aristotele nella *Poetica* e Polluce nel suo *Onomasticon*, in cui vengono menzionate decine di tipi. Indica più specificamente quest'oggetto scenico anche il termine derivato προσωπεῖον (frequente in Teofrasto, nella letteratura giudaico-cristiana, in Luciano). Sia πρόσωπον sia προσωπεῖον possono quindi designare un personaggio teatrale rappresentato, che attraverso la maschera era caratterizzato e tipizzato, o un personaggio letterario in genere.
Un'ulteriore evoluzione del termine πρόσωπον avviene nel greco ellenistico e soprattutto in quello cristiano, con il passaggio dal significato di volto e maschera a quello di persona fisica, individuo. In particolare nella letteratura patristica è usato per indicare la persona della Trinità e anche nella terminologia grammaticale πρόσωπον è la persona.

LATINO

persona, ae, *f.*

Eripitur persona, manet res.
La maschera viene strappata, rimane la realtà.

(Lucrezio, *De rerum natura* III, 58)

Il corrispondente latino di πρόσωπον greco è *persona*.
Secondo la paretimologia antica riportata da Gellio il termine deriverebbe dal verbo *per-sono* (suono attraverso), con riferimento alla presunta funzione di amplificazione vocale svolta dalle maschere teatrali. Più probabilmente si potrà pensare a un'origine ricollegabile alla parola etrusca *phersu* (maschera).
Il significato principale di *persona* è appunto *maschera*, in particolare quella indossata durante le rappresentazioni teatrali. Sotto la maschera brillano gli occhi dell'attore (*ex persona ardent oculi*), come ricorda un interlocutore del dialogo ciceroniano *De oratore*.

Questa pagina può essere fotocopiata esclusivamente per uso didattico - © Loescher Editore

www.loescher.it/mediaclassica

Usi figurati del termine, che saranno propri della lingua italiana, appaiono *in nuce* già in alcuni passi di autori latini (come quello di Lucrezio qui citato), in cui l'azione di togliere, strappare la maschera corrisponde a uno smascheramento anche metaforico.
Oltre all'oggetto scenico, *persona* può indicare anche il personaggio rappresentato, il carattere, la parte (*parasiti persona*, il personaggio del parassita). Questo significato si estende anche al di là del linguaggio teatrale, con riferimento alla figura, al carattere o al ruolo svolto da qualcuno nella società, nella vita (*petitoris personam capere*, assumere la parte di querelante; *civitatis personam gerere*, essere il rappresentante della città).
Il termine assume poi un valore corrispondente al nostro *persona* nella terminologia grammaticale e più tardi in contesti teologici cristiani.

ITALIANO

maschera *s.f.*
[1353 circa]

> Le maschere ajuteranno a dare l'impressione della figura costruita per arte e fissata ciascuna immutabilmente nell'espressione del proprio sentimento fondamentale.
>
> (L. Pirandello, *Sei personaggi in cerca di autore*)

L'etimologia di maschera è incerta e discussa. Forse di origine preromana, il termine potrebbe derivare secondo alcuni da *masca*, voce regionale (Liguria e Piemonte) per strega.
La maschera è una faccia posticcia, riprodotta su materiale rigido di vario tipo, generalmente con fori per occhi e bocca, dietro la quale si nasconde il volto per scopi rituali, drammatici o scherzosi (*maschera di cartapesta, maschera da strega, maschera comica*). Per estensione anche la mezza maschera (o bautta) che copre i soli occhi o un semplice fazzoletto che nasconde il viso di un bandito possono essere detti maschera.
Assai diffuso l'uso figurato nel senso di simulazione, finzione, atteggiamento ipocrita (*si arricchiva sotto la maschera della beneficenza*), anche in espressioni come *cavarsi, togliersi, gettare la maschera* a voler dire venire allo scoperto, svelare la propria natura e le proprie intenzioni.
Ancora in senso figurato può indicare un volto che esprime intensamente un determinato sentimento, uno stato d'animo (*era la maschera del dolore*).
Tornando ai significati propri, *maschera* può designare anche il travestimento completo, non solo del volto ma di tutto il corpo (*ballo in maschera, mettersi in maschera per carnevale*), e per metonimia la persona travestita stessa (*il corteo delle maschere*). In questo senso le maschere per antonomasia sono i personaggi fissi della commedia dell'arte italiana nel XVI sec., contraddistinti dal nome, dal costume, dal carattere e ancora oggi spesso associati a una città o a una regione (*la maschera di Torino è Gianduia*).
Dalla tradizione del teatro veneziano del Settecento, in cui una persona mascherata accompagnava ciascun spettatore al proprio posto, deriva l'uso di *maschera* per designare l'addetto al controllo e alla sorveglianza della sala nei cinema e nei teatri.
Tra le altre accezioni più diffuse quella di calco del volto di un defunto, solitamente rilevato col gesso o col bronzo (*la maschera di Mozart*) o quella relativa a vari dispositivi che si applicano sul viso, per protezione (*maschera subacquea, antigas, da scherma, per saldatori*) o per altri scopi (*maschera di bellezza*).
Usi più tecnici si registrano inoltre nella terminologia medica (come sinonimo di *facies*), meccanica e informatica.

Questa pagina può essere fotocopiata esclusivamente per uso didattico - © Loescher Editore

1b PERSONA

Persōna

Indica in origine la maschera usata per le rappresentazioni teatrali, e in séguito, con uno sviluppo di significato abbastanza chiaro, indica il ruolo ricoperto dal personaggio e infine giunge a un significato simile a quello dell'italiano *persona*.

Questa parola nel linguaggio filosofico, teologico e giuridico è stata caricata di valori molto importanti: si usa parlare di « dignità della persona », « pieno sviluppo della persona » (Costituzione italiana, art. 3) e in queste espressioni la parola indica l'uomo in quanto portatore di diritti inviolabili e visto nella sua irripetibilità.

La parola latina è entrata in quasi tutte le lingue europee moderne (ted. *Person*, russo *persona*, ecc.) e anche nelle lingue romanze per via dotta (it. *persona*, franc. *personne*, ecc.). In francese è usata particolarmente in frasi negative: *Je ne connais personne* = Io non conosco (alcuna) persona; quindi: Non conosco nessuno.

Tra i derivati di *persona* basterà citare: *personale, personalità, impersonale, personaggio*.

Quest'ultimo è formato con un suffisso molto produttivo in italiano, che proviene dal latino *-aticum* attraverso la mediazione del francese antico *-atge* (in francese moderno diviene *-age*): è lo stesso suffisso che troviamo in *formaggio* (derivato da *forma*), *coraggio* (derivato da *cuore*), *viaggio* (derivato da *via*) e numerosi altri.

Quanto all'origine di *persona*, gli antichi facevano venire questa parola da *personāre* (risuonare, echeggiare), in quanto uno dei compiti della maschera teatrale era anche quello di aumentare il volume della voce, aiutando a diffonderlo nei teatri che erano all'aria aperta e quindi, nonostante l'ottima acustica di cui in genere erano provvisti, determinavano dispersione di suono. Si tratta però di un'etimologia popolare, che guarda al suono esteriore della parola e non cerca di farne un'analisi precisa, anche per la mancanza, nell'antichità, di uno studio linguistico basato su fondamenti scientifici.

Oggi si ritiene che *persona* sia un prestito dall'etrusco *phersu* allungato con un suffisso tipico dei nomi etruschi (lo ritroviamo in molti nomi di luogo etruschi, quali *Cortona, Tortona, Ortona, Verona*, ecc.). Sappiamo che *phersu* voleva dire « maschera » perché in una pittura tombale troviamo scritta questa parola accanto ad una figura mascherata.

A sua volta, la parola etrusca sarebbe la rappresentazione (molto alterata, come avviene in genere nelle parole greche penetrate in etrusco, a causa della enorme diversità delle abitudini fonetiche fra le due lingue) della parola greca *prósōpon*, a sua volta formato dalla preposizione *prós* (verso) e da una rad. *op-* che contiene l'idea del « vedere »: è la stessa radice che si trova in *ópōpa* = io vidi, *optikós* = relativo alla vista (da cui l'italiano ottico coi suoi infiniti derivati).

Anche *prósōpon* ha un riflesso in italiano nella parola *prosopopea*, dal gr. *prósōpon* + *poiā*, lett. « azione del fare il volto ». Il significato italiano originario è quello di « personificazione » (esatto corrispondente della parola greca), cioè il procedimento letterario con cui si fanno parlare oggetti inanimati o concetti astratti (es. la Virtù, la Patria, ecc.). Ma questo termine ha assunto in italiano un senso un po' spregiativo, passando a significare « superbia », « arroganza ».

1c

Homo e Deus

STORIA DI PAROLE

Homo e deus

Homo indica l'uomo in quanto essere umano, contrapposto cioè da una parte alle fiere (esseri irrazionali), dall'altra agli dèi e più genericamente a tutto ciò che non appartiene all'umano.

Un'altra parola in latino indica l'uomo: *vir*. Fra i due termini esiste una netta differenza: *homo* è più generico, mentre *vir* indica l'uomo in quanto essere umano di sesso maschile; in sostanza *homo* esclude dalla sua sfera semantica tutto ciò che non appartiene all'umano, *vir* esclude tutto ciò che non appartiene all'essere maschile: per questo *vir* passa anche al significato di « eroe ».

Da *homo* sono derivati numerosi altri nomi e aggettivi, come *humanus, humanitas, inhumanus, homunculus* (col suffisso di diminutivo), *homicīda* (con la radice del verbo *caedo* « uccidere », in cui *-ae-* è ridotto ad *-ĭ-* in sillaba non iniziale per i soliti effetti dell'accento espiratorio preletterario), ecc. Gli antichi grammatici ci fanno sapere che accanto ad *homo* esisteva anche la forma *hemo*, e questa si ritrova infatti nel composto **ne-hemo*, divenuto poi *nēmo* (genitivo *nēminis*), col significato di « nessuno ». Il passaggio di significato per cui « non uomo » passa a « nessuno » è intuibile: anche in francese è avvenuto qualcosa di analogo con *personne*: il francese *je ne vois personne* deriva da un latino tardo *ego non video personam* = io non vedo (neppure una) persona, cioè « non vedo proprio nessuno ».

La parola *homo* è rimasta in tutte le lingue romanze, continuandosi in alcune l'antico nominativo (in ital. *uomo* e in rumeno *om*), e in altre l'antico accusativo (in sardo *omine*, in francese *homme*, in spagnolo *hombre*, in portoghese *homem*, ecc.): questo spiega anche l'apparente irregolarità dell'italiano nella formazione del plurale, con la contrapposizione da *uomo* a *uomini*. Nelle lingue romanze *homo* ha poi assunto il significato che il latino classico riserva a *vir*, causando così la sparizione di quest'ultima parola dal vocabolario neolatino.

L'etimologia di *homo* ci dà delle indicazioni molto importanti sulla concezione della vita che avevano i Latini nella loro fase più antica: *homo* è da mettere in relazione con *hūmus* = terra, che a sua volta fa capo ad un'antichissima radice che si ritrova anche in greco (*chth-ōn*), in sanscrito, in slavo (*zemlija*) e altrove. Da questa stessa radice sono derivati i nomi dell'uomo anche in altre lingue: in gotico, la lingua germanica dei Visigoti, uomo si dice *guma*, genitivo *gumins*, un termine palesemente apparentato con quello latino (una traccia di questa antica parola germanica è rimasta nel tedesco *Bräutigam* « marito », il cui primo elemento è *Braut* « sposa »); anche altrove si notano simili somiglianze.

Dunque in latino l'uomo è il « terrestre », l'abitante della terra creato dalla terra, come molti miti affermano: l'opposto dell'uomo è il dio, che è l'abitante del cielo. La parola latina per « dio » (*deus* o *dīvus*) rimonta a una più antica fase **deiwos*, e questa forma ricostruita rimanda a una radice **deiwo-*/**dyēu-* che in altre lingue si ritrova per indicare il cielo: il sanscrito ha *dyaus* per dire « cielo », il latino ha *diēs* = giorno (precisamente: parte luminosa della giornata) dalla stessa radice: identico a questi è il greco *Zeús*, che designa il più potente degli dèi, sempre collegato anch'esso ai fenomeni celesti, tanto da apparire come il signore del fulmine. Anche in latino *diēs* è divinizzato in *Diēs-piter*, « dio padre »; da una forma di vocativo di *Diēs-piter*, originariamente **Diupiter* si è fatto in latino *Iuppiter* che è il nome più usuale del massimo dio, Giove: nel genitivo *Iovis* non si ha l'appellativo di « padre » che compare solo al nominativo; il resto della declinazione si fa sempre sul tema *Iov-* (da **Diew-*), sempre collegato alla radice di *dīvus* e *diēs*. Tutti questi mutamenti della radice ti risulteranno più chiari, se ricordi sempre la possibilità offerta alla radice latina nella fase più antica dal fenomeno dell'apofonia, che abbiamo già visto operare in altri casi.

Talvolta, in Catullo e altri, può designare in tono colloquiale lo schiavo, mentre nel lessico militare indica un membro dell'esercito, un soldato (soprattutto fanti).

ITALIANO

uomo *s.m.*
[1313]

> Io non mi persuado che l'essere naturalmente imperfettissimo nel proprio genere, come pare sia l'uomo, s'abbia a tenere in conto di perfezione maggiore di tutte l'altre.
>
> (Leopardi, *La scommessa di Prometeo*)

La parola italiana *uomo* deriva dal latino *homo, hominis* e ha due principali significati.
Come il termine latino designa ciascun individuo appartenente alla specie umana, considerato in relazione alle sue peculiari capacità di azione, pensiero, relazione e comunicazione (*gli uomini sono tutti uguali*; *l'uomo aspira alla felicità*; *l'anima dell'uomo*). Da un punto di vista scientifico si classifica come mammifero dell'ordine dei Primati, col nome di *Homo sapiens.*
Quindi in senso collettivo, come non numerabile, *l'uomo* indica l'umanità, la specie umana con le caratteristiche che la contraddistinguono (*i diritti dell'uomo*; *l'evoluzione dell'uomo*).
A differenza del greco e del latino, nei quali il concetto di *uomo* in quanto appartenente al genere umano e quello di *uomo* in quanto persona di sesso maschile sono espressi da due termini differenti (ἄνθρωπος e ἀνήρ in greco, *homo* e *vir* in latino), in italiano entrambi i significati sono riassunti in un unico vocabolo. *Uomo* indica dunque anche l'individuo maschio adulto, in particolare contrapposto in modo più o meno esplicito alla donna (*abito da uomo*; *spettacolo per soli uomini*), o ai bambino, ai ragazzi (*ormai è un uomo fatto*), oppure a entrambi (*comportati da uomo!*; *la forza di un uomo*). Seguito da diverse specificazioni può inoltre indicare una persona che svolge un servizio, una funzione particolare (*uomo di fatica, uomo di lettere*), o può formare un binomio con altri sostantivi (*uomini-radar, uomo-sandwich*).
Affianco a questi significati *uomo* conserva poi tracce di un antico valore di pronome indefinito, che non si è mai però completamente grammaticalizzato: talvolta si trova usato nel senso di *uno, qualcuno,* o come *tale, tizio* (*c'è un uomo alla porta*; *quando un uomo è disperato...*).

Il greco ἄνθρωπος ha esiti come di consueto in termini più colti o tecnici, quali antropofago, antropomorfo, antropizzazione, misantropo, filantropo, licantropo, pitecantropo.

Questa pagina può essere fotocopiata esclusivamente per uso didattico · © Loescher Editore

www.loescher.it/mediaclassica

Uomo

Uomo / homo / ἄνθρωπος

GRECO

ἄνθρωπος -ου, ὁ, ἡ

πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.
Molte sono le cose mirabili, ma nessuna è più mirabile dell'uomo.

(Sofocle, *Antigone* 332-333)

Il concetto di uomo in quanto essere umano è espresso dai Greci con ἄνθρωπος. Questo termine, di etimologia incerta, è documentato lungo tutta la storia del greco, e attestato anche in miceneo.
Oltre che nel senso individuale di uomo, persona, ἄνθρωπος è usato anche col significato generico di umanità, specie umana nella sua interezza. Ad esempio in Omero si trova spesso al plurale a indicare gli uomini in contrapposizione agli dèi.
È invece assai raro l'uso di ἄνθρωπος in opposizione a γυνή (donna), testimoniato solo in un passo del Vecchio Testamento. La parola greca per uomo come individuo di sesso maschile è infatti ἀνήρ, mentre ἄνθρωπος indica la persona umana indipendentemente dal sesso, e può essere coordinata grammaticalmente sia al maschile sia al femminile. In Erodoto, Pindaro e altri autori troviamo infatti ἡ ἄνθρωπος col significato di «donna».
Soprattutto al vocativo il termine è usato a volte in senso dispregiativo o commiserativo, per designare per lo più servi o schiavi.
Nella terminologia medica, infine, ἄνθρωπος è il nome di un impiastro rossiccio.

LATINO

homo, inis, m.

Quot homines, tot sententiae.
Quanti sono gli uomini, tanti sono i pareri.

(Terenzio, *Formione* II, 4, 14)

Homo in latino è l'essere umano in generale, contrapposto agli animali e agli dèi. L'opposizione al mondo celeste ha particolare risalto anche nell'etimologia riportata già, se pur con scarsa convinzione, da Quintiliano, secondo la quale il termine trarrebbe origine da *humus* (terra).
Al plurale *homo* può indicare quindi l'umanità intera, al singolare la creatura umana, maschio o femmina che sia. Difatti in età classica non *homo* ma *vir* è la parola usata dai Romani per indicare l'uomo in quanto individuo di sesso maschile contrapposto a donna (*mulier*).
Negli autori latini *homo* viene spesso usato con riferimento ai peculiari pregi, alle abilità e alle capacità dell'uomo (*si homo esset*, se fosse ragionevole; *homines visi sumus*, ho dimostrato di saper vivere; *si vis homo esse*, se vuoi essere un uomo veramente) o ai difetti e alle debolezze proprie delle sua natura (*homo sum*, ho le debolezze dell'umana natura; *summi sunt, homines tamen*, sono sommi, ma pur sempre uomini).
Con significato generico *homo* è impiegato inoltre in luogo dei pronomi *hic, is, ille*.

Questa pagina può essere fotocopiata esclusivamente per uso didattico - © Loescher Editore

1e

l'aggettivo verbale γνωτός, "conosciuto", "noto", con il suo antonimo ἄγνωτος, "sconosciuto", che dà luogo a sua volta all'astratto ἀγνωσία, "ignoranza"; e l'altro aggettivo γνώριμος, "noto", "illustre", che dà luogo al denominativo γνωρίζω, "rendere noto"; infine abbiamo, con un ἀ- privativo, ἀγνοέω, "non riconoscere", "ignorare", che con il suffisso -τα dei *nomina qualitatis* dà luogo all'astratto ἄγνοια, "ignoranza".

γράφω

Il verbo propriamente significa "tracciare delle linee" e quindi sia "disegnare" sia "dipingere" e "scrivere": la diffusione dei termini derivati da questa radice può dare in qualche modo la misura di quanto la civiltà greca fosse coinvolta nell'attività di fissare per iscritto la propria memoria.

Dal verbo semplice derivano numerosi composti, con le corrispondenti forme nominali, che talvolta sono più usate dei verbi stessi. Questi sono i più frequenti: ἀνα-γράφω, "iscrivere", "incidere"; ἀνα-γραφή, "iscrizione"; ἀπο-γράφω, "trascrivere"; διά-γραμμα, "registro", "libro"; ἐγ-γραφή, "iscrizione"; ἐπι-γραφή, "iscrizione", "epigrafe"; ἐπί-γραμμα, "iscrizione", "epigramma" (breve componimento che in origine era destinato a essere inciso su pietra e poi divenne genere letterario; si diffuse soprattutto in età alessandrina); παρα-γράφω, "scrivere a lato"; συγ-γραφή, "composizione scritta", assume il valore specifico di "opera in prosa"; συγ-γραφεύς, "prosatore", "storico".

Numerosi sono i composti con γραφ- al secondo posto: ἐπιστολό-γραφος, "segretario" (scrittore di lettere, ἐπιστολαί); ἱστορίο-γράφος, "storico"; λογο-γράφος, "logografo", "scrittore di discorsi" (con questo nome furono chiamati sia i primi scrittori di eventi e di notizie geografiche, come Ecateo di Mileto, sia coloro che in Atene scrivevano discorsi giudiziari che i loro clienti avrebbero pronunciato durante i processi, visto che la legge ateniese imponeva che i cittadini accusassero e si difendessero da soli); μυθο-γράφος, "mitografo"; τραγῳδιο-γράφος, "scrittore di tragedie"; ἄγραφος, "non scritto"; ἀντί-γραφον, "copia"; παρά-γραφος, "segno tracciato a margine", "paragrafo".

Dal *nomen rei actae* γραφή, "scrittura", "pittura", "disegno", derivano nomi e aggettivi, come γραφικός, "pittorico"; γραφεύς, "scriba", "copista", "pittore"; γραφεῖον, "stilo", "strumento per scrivere"; quindi dal tema γραμ- con un suffisso -μο-, γραμμός, "atto di scrivere", con gli aggettivi εὐθύγραμμος, "rettilineo" (εὐθύς, "retto", "diretto"), infine dal *nomen rei actae* γράμμα, spesso al plurale γράμματα, "scrittura", "lettera dell'alfabeto", "scritto", "opera letteraria", "documento scritto", derivano γραμμάτιον, "tavoletta per scrivere", "libretto"; γραμματεῖον, "tavoletta", "contratto", "lista"; ὁ γραμματικός, "il maestro di scuola"; ἡ γραμματική, sott. τέχνη, "la grammatica"; γραμματο-διδάσκαλος, "maestro di scuola" (διδάσκω, "insegnare"); γραμματο-φύλαξ, "archivista" (φύλαξ, "custode").

γυνή

Con questa parola si indica la donna, essere umano di sesso femminile. In Omero spesso indica la concubina, in opposizione alla moglie legittima, δάμαρ, ἄλοχος; in seguito indica la moglie, in opposizione a παλλακή, "concubina", e a ἑταίρα, "etera".

Come primo termine di composizione si trova eccezionalmente nella forma γυναι-, come in γυναι-μανής, "pazzo per le donne" (cf. μαίνομαι, "esser pazzo"); più spesso nella forma γυναικ- o γυναικο-, come in γυναικό-βουλ-ος, "che ha una volontà soggetta, da donna"; γυναικο-κρατία, "governo delle donne" (cf. κράτος, "potere"); γυναικό-φρων, "che ha mente di donna" (cf. φρήν); γυναικο-φυής, "di natura muliebre" (cf. φύω, φύσις).

Tra i composti, le forme atematiche sono antiche e rare, come καλλι-γύναιξ, "dalle belle donne", appellativo omerico della Grecia, in opposizione alle forme tematiche, come φιλό-γυνος, "amante delle donne"; μισό-γυνος (cf. μισέω, "odiare"), "misogino".

Tra i derivati, il *nomen loci* γυναικών, "appartamento delle donne", "gineceo", ma il termine corrente è γυναικωνῖτις.

δαίμων

Indica una potenza divina indeterminata, che non si vuole o non si può nominare, il "numinoso", in contrapposizione a θεός, che ha un nome e che può essere oggetto di culto; talvolta indica quindi anche "il destino". Più tardi passa a significare una figura intermedia tra uomini e dei, un semidio; infine assume una connotazione negativa e nel greco cristiano indica spiriti maligni, "dèmoni".

Tra i numerosi composti in cui la parola figura al secondo posto, indicando in generale il destino che gli dei determinano per l'uomo, ricordiamo δυσ-δαίμων, "che ha un cattivo dèmone", "sfortunato", con il verbo δυσ-δαίμον-έω, "essere sfortunato", e il *nomen qualitatis* δυσ-δαιμον-ία, "infelicità"; all'opposto εὐ-δαίμων, "fortunato", "felice", con il verbo εὐ-δαιμον-έω, "essere felice", il causativo εὐ-δαιμονίζω, "chiamare felice", e

V. Citti, C. Casali, L. Fort, M. Taufer, Διάλογοι © 2012 SEI - Società Editrice Internazionale

DOMINA

1f

STORIA DI PAROLE

Domina

Domina (signora, padrona), è il femminile di *dominus* (signore): quest'ultimo è un derivato di *domus* (casa) e designa quindi in origine il padrone di casa, il signore rispetto ai servi e alle ancelle. Per estensione, *dominus* indicava anche il signore assoluto e, nella lingua della Chiesa, il Signore Iddio.

La parola *domina* ha avuto notevole importanza in italiano: attraverso la forma *domna* (che ci è testimoniata in testi volgari già nel I sec. d.C.) essa ha dato *donna*, che significa quindi in origine « signora della casa, padrona »; un composto di *donna* è anche *Madonna*, in cui *Ma-* è la forma proclitica (cioè non accentata, e quindi ridotta) di *mia*: la parola significa quindi in origine « mia Signora »: da forma di cortesia nei confronti della donna (anche nell'ulteriore riduzione *monna*) passa poi a indicare la Madre di Dio.

Anche *dominus* è diventato prima *domnus* e poi *donno*: ma quest'ultima parola, ancora conservata nella lingua italiana arcaica (puoi trovare in Dante, *Inf.*, XXXIII, 28: *questi pareva a me maestro e donno*), è poi sparita dall'uso corrente e di *donno* in italiano non rimane altro che l'abbreviazione *don*, generalmente preposta al nome di sacerdoti e di personaggi nobiliari.

Tra i derivati di *dominus* e *domina* troviamo in italiano molte parole semidotte, come *dominare, dominazione, dominante*.

Un significato particolare ha assunto l'aggettivo derivato di *dominus*, *dominicus*, nell'espressione *dies dominica* (giorno del Signore, la giornata completamente dedicata al Signore): una volta sottintesa la parola *dies*, in italiano *dominica* è diventato *domenica* col solito passaggio di *i* a *e*. In francese si è avuto *dimanche*.

Tornando a *domina*, l'italiano ha usato una formula solenne e rispettosa per indicare la *donna*, così come del resto lo spagnolo, che usa *dueña* in un senso ancora vicino a quello antico. Per designare la donna in latino si usava un altro termine, *mulier*: anch'esso è rimasto in italiano, ma cambiando significato e indicando la *moglie*; il suo significato originario è invece rimasto nello spagnolo *mujer*, che vuol dire sia « donna » sia « moglie ».

Infine un terzo modo, più generale, per indicare la donna era *femina*: questa parola è alla base del francese *femme*, che significa « donna » e « moglie ».

Un'ultima osservazione: per capire tutti questi spostamenti di significati, occorre ricordare che i termini indicanti signoria sono spesso legati alle condizioni culturali del contesto in cui nascono: le parole inglesi *lord* e *lady* sono derivate rispettivamente dagli antichi composti anglosassoni *hlāford* e *hlāefdige*, in cui la prima parola è *hlāf* = pane (inglese moderno *loaf* = pagnotta) e il cui senso preciso è « custode del pane » e « impastatrice di pane »: qui il signore è inteso come colui che nutre il suo popolo.

VENTO

2a

Vento / ventus / ἄνεμος

GRECO

ἄνεμος -ου, ὁ

κάμνουσι γάρ τοι καὶ βροτῶν αἱ συμφοραί,
καὶ πνεύματ' ἀνέμων οὐκ ἀεὶ ῥῶμην ἔχει.
Certo anche le sventure degli uomini si stancano,
e i soffi dei venti non han sempre forza.

(Euripide, *Heracles* 100-101)

In Greco antico la parola per *vento* è di norma ἄνεμος (*ànemos*). Per quanto riguarda l'origine del termine, si può notare una perfetta coincidenza con il latino *animus*: l'etimologia di entrambi è difatti riconducibile a una radice indoeuropea connessa al soffio, al respiro.

La parola ἄνεμος è assai frequente lungo tutta la storia della lingua greca, dai poemi omerici (spesso in espressioni tipo *i soffi del vento*), fino ad arrivare al Greco moderno. Tale frequenza si può facilmente comprendere data anche l'importanza di questo fenomeno atmosferico per la navigazione, nonché l'uso di questo elemento per designare lo spazio e i punti cardinali. Le otto principali direzioni dei venti risultano rappresentate nella cosiddetta "Torre dei venti" di Atene, una costruzione ottagonale eretta nel I sec. a.C. su progetto dell'astronomo Andronico.
Nel mito tale forza della natura trovava inoltre espressione nelle varie personificazioni dei venti e nel loro principale custode, Eolo.

Nella letteratura greca antica sono ben attestati anche usi traslati di ἄνεμος, che evidenziano vari aspetti del vento: la sua violenza diventa metafora dell'intensità impetuosa delle passioni; dall'inconsistenza e impalpabilità derivano espressioni tuttora vive come *parlare al vento*, *gettare al vento* (ad esempio in Euripide e Apollonio Rodio) o ancora *cercare di afferrare il vento*, *arare il vento* (Zenone), a indicare azioni vane; fa invece riferimento alla mutevolezza, all'incostanza del vento, l'apostrofe comica ἄνεμος ἄνθρῶπος, *uomo instabile come il vento* (Eupoli).

Va infine registrata l'accezione medica del termine: nei testi del corpus ippocratico ἄνεμος può significare la ventosità uterina.

LATINO

ventus, i, *m.*

Cum ventis noster abibit amor.
Il nostro amore se ne andrà col vento.
(Ovidio, *Heroides* 17)

La parola latina *ventus* indica il vento come elemento atmosferico, spesso in relazione alla navigazione: *ventum exspectare*, aspettare un vento favorevole (Cicerone); *dare se vento*, darsi in balia del vento (Cesare); *contrarii venti*, venti contrari (Plinio).

Questa pagina può essere fotocopiata esclusivamente per uso didattico - © Loescher Editore

www.loescher.it/mediaclassica

Sono frequenti anche usi figurati del termine: oltre alle vele si possono dare al vento le promesse (*ventis verba et vela dare* Ovidio), le parole (*profundere verba ventis* Lucrezio, o *verba in ventos dare* Ovidio), la vita stessa (*in ventos vita recessit*, l'anima si esalò nell'aria, Virgilio). In Lucrezio *ventus* è il soffio vitale.
In senso traslato inoltre il vento può indicare la sorte, ora avversa, ora favorevole (*venti secundi*, la fortuna propizia), così come le correnti d'opinione, le voci, le dicerie, anche in questo caso più o meno favorevoli: *ventus popularis* è la popolarità, ma *ventum excitare in aliquem* significa suscitare contro qualcuno lo sfavore popolare.

Ventus può significare poi, come nell'espressione eufemistica italiana, un movimento d'aria di origine intestinale, una flatulenza (in Columella e altri), oppure anche una stoffa sottilissima (*ventus textilis*), un tessuto trasparente e impalpabile come il vento.

ITALIANO

vento *s.m.*
[anno 1294]

Siamo canne, e la sorte è il vento.

(Grazia Deledda, *Canne al vento*)

In senso proprio il *vento* è un movimento di una massa d'aria, una corrente di intensità e velocità varia, generata da differenze termiche e di pressione atmosferica (*si è calmato il vento, la rosa dei venti, la scala dei venti*). Data la sua importanza per la navigazione, la parola *vento* è al centro di molteplici espressioni proprie del gergo marinaresco (*vento di prua, vento teso, andare sotto vento*), a volte estese anche al linguaggio comune (*andare col vento in poppa*).
Oltre al fenomeno meteorologico vero e proprio, per estensione il termine può indicare anche le correnti d'aria provocate artificialmente (*farsi vento con un ventaglio, galleria del vento*).

In vari modi di dire *vento* è usato in senso figurato: con valore negativo, in relazione alla sua inconsistenza (*pascersi di vento, trovarsi con le mani piene di vento*), alla mutabilità e volubilità (*a seconda di dove tira il vento*), o ancora alla vanità, alla boria (già in Boccaccio), alla futilità o ad azioni vane (*un'occasione buttata al vento, parlare al vento*); con valore positivo, in relazione alla velocità (*veloce come il vento*), a una fortunata combinazione (*qual buon vento?*).
Tra le altre locuzioni più frequenti si può ricordare inoltre *spargere una notizia ai quattro venti*.
Già nell'opera del Berni il termine è attestato inoltre nell'accezione eufemistica di fiato che esce dall'ano, flatulenza.

L'etimologia è da ricondurre al latino *ventus*, da una radice indoeuropea che ha vari esiti nelle lingue romanze (ad esempio *wind* inglese). Dal greco deriva invece il calco *anemo-*, usato come primo elemento di parole composte dotte e nella terminologia scientifica (ad esempio *anemologia, anemometro, anemoscopio*).

Questa pagina può essere fotocopiata esclusivamente per uso didattico - © Loescher Editore

www.loescher.it/mediaclassica

ANIMUS

26

STORIA DI PAROLE

Animus

Questa parola designa in origine la forza che sorregge il corpo, e si contrappone a *corpus*, che indica invece la parte materiale dell'uomo: *homo e corpore animoque constat* « l'uomo consta di corpo e di anima » (Cic., *Fin.*, V, 12): come si vede, dal punto di vista del significato *animus* corrisponde assai di più all'italiano « anima » che ad « animo »: quest'ultima parola, infatti, in italiano significa piuttosto « coraggio », « vigoria » (« bisogna agire con animo »).

Rispetto ad *animus*, che ha una serie di significati varia e complessa (« anima », « intelletto », « spirito », « energia »), *anima* ha un significato assai più limitato: esso indica solamente lo spirito vitale, il principio che dà la vita all'uomo e agli animali. *Anima* tende a identificarsi col respiro, come si può rilevare da frasi quali *animam efflare* = esalare l'ultimo respiro; *animam ducere* = deperire. Questo significato si osserva molto chiaramente nel seguente esempio di Plauto (*As.*, 894): un personaggio (Filenio) chiede all'altro (Demeneto): *Dic, amabo, an foetet anima uxoris tuae?* (dimmi, per favore, puzza il fiato di tua moglie?) e l'altro risponde: *nauteam bibere malim, si necessum sit, quam illam oscularier* (preferirei bere l'acqua della sentina, se necessario, che baciarla). Tuttavia già negli autori latini i due sensi di *animus* e *anima* possono incrociarsi e scambiarsi.

I derivati di queste due parole sono numerosi: *animosus, animositas, animal, inanimatus, exanimare, aequanimus, magnanimus*, ecc. Altri se ne sono aggiunti nelle lingue romanze (*animare, animazione*, ecc.).

Dal punto di vista dell'origine, *animus* corrisponde perfettamente nella forma al greco *ánemos*, che significa « vento » (un derivato di questa parola è l'italiano *anemometro*, il quale indica per l'appunto lo strumento per misurare il vento). Tra vento e spirito c'è per gli antichi una certa connessione, e questo spiega la confusione fra i due nomi. Anche altre lingue, come l'ebraico, indicano con la stessa parola lo spirito e il vento: questa identità di termini è pure alla base del gioco di parole che si trova nel *Vangelo di Giovanni*, cap. 3, nel discorso di Gesù a Nicodemo: « Lo spirito soffia dove vuole, e tu ascolti la sua voce, ma non sai né donde venga né dove vada: così è di chiunque sia nato dallo spirito »: la parola spirito ha nei due punti in cui appare due significati manifestamente diversi, e l'uso del medesimo termine è giustificato dal fatto che la lingua ebraica, che l'autore del Vangelo aveva presente nel momento in cui scriveva (in greco) questo testo, non conosceva distinzioni di vocabolo fra i due significati.

Tornando ad *animus*, a partire dall'età imperiale questa parola subisce la concorrenza di *spiritus*, un altro termine che muove dalla stessa sfera semantica (deriva da *spirare* = soffiare, respirare) e che prevale per influsso del greco *pneûma*. Col latino cristiano, la vittoria di *spiritus* diventa definitiva, tanto che *animus* tende a scomparire dalla lingua parlata: l'italiano *animo* è una parola semidotta, come mostra la conservazione della vocale *i* atona.

Rimane invece nelle lingue romanze la voce *anima* (ital. *anima*, conservatasi nel linguaggio ecclesiastico, e *alma*, con perdita della *i* atona e dissimilazione di *nm* in *lm*; franc. *âme*, ecc.), ma in un senso diverso da quello originario.

A questo gruppo di parole i linguisti ricollegano anche l'aggettivo *inānis*, formato dal prefisso negativo *in-* (lo stesso di *in-formis, in-tāctus, in-cultus*) e dalla stessa radice **an-* di *animus*: quindi *inanis* significherebbe in origine « privo di vita » e quindi « vuoto », « inutile ».

χέω

La radice indoeuropea *ghew-*, connessa al latino *fun-d-o*, ampliato con *-d-*, che in greco si presenta χοϝ-/χεϝ-/χυ, indica in generale la nozione di "versare", "spandere" in abbondanza e acquista un particolare rilievo in quanto designa specificamente il rito della libagione.

Tra i derivati, al grado *o* abbiamo: χοή, "libagione", con i composti οἰνο-χόη, "vaso per versare il vino", ὑδρο-χόη, "acquedotto", προ-χοή, "imboccatura"; χόος, contratto χοῦς, "congio", "boccale" (misura di capacità per i liquidi), e i relativi composti, come οἰνο-χόος, "coppiere", χρυσο-χόος, "orefice", λουτρο-χόος, "chi versa l'acqua per il bagno", πρό-χοος, "brocca".

Dal grado zero χυ- abbiamo l'aggettivo verbale χυτός, "versato", "accumulato", e i termini, importanti per la procedura dei sacrifici, προ-χύται, "grani bruciati sull'altare", e οὐλο-χύται, "grani d'orzo abbrustolito" che si gettavano sulla vittima.

Il *nomen agentis* χυτήρ vale "lavandino", e χύτρα "pignatta", "vaso di terra", come χύτρος. L'avverbio χύδην significa "confusamente".

χράομαι

Nella forma media comunemente usata, indica "essere in rapporto con" (detto di persone), "praticare", detto di un astratto, "usare", "impiegare", detto di un oggetto, con il dativo del complemento e talvolta anche del predicativo; in senso specialistico; all'attivo χράω vale "dare oracoli", detto della divinità e dei suoi oracoli, e in questo senso esiste anche un medio χράομαι, "interrogare un oracolo". Dalla stessa radice si forma un presente κίχρημι, "fornire". Questo tema verbale è collegato all'antico nome-radice χρή, di cui potrebbe essere denominativo, che indica "necessità", ed è usato, con ellissi di ἐστι, per "bisogna", "è necessario".

Con preverbi forma: ἀπο-χράομαι, "abusare di", all'attivo "bastare"; δια-χράομαι e κατα-χράομαι, "abusare" (ma anche "mettere a morte"); προ-χράομαι, "prendere a prestito".

Tra i derivati, ricordiamo: χρεῖος, "bisognoso", e χρεία, "bisogno", "penuria", "utilità"; χρησμός, "oracolo", con il denominativo composto χρησμῳδέω (cf. ᾄδω, "cantare"), "dare oracoli", e il *nomen loci* χρηστήριον, "oracolo"; χρῆμα, "ciò che si usa", "cosa", al plurale χρήματα, "sostanze", "beni", "denaro", con l'aggettivo χρηματικός, "pecuniario", e il derivato χρηματίζω, "trattare affari", al medio "guadagnare", "arricchirsi", e χρηματισμός, "modo di guadagnare", "guadagno", "commercio"; χρῄζω, "aver bisogno", "desiderare"; χρηστός, "utile", "buono", "onesto", impiegato anche come distintivo sociale per "persona rispettabile", con il *nomen qualitatis* χρηστότης, "bontà", e il negativo ἄχρηστος, "inutile"; χρήσιμος, "utile".

ψυχή

Probabile deverbale di ψύχω, "soffiare", vale in generale "soffio", "respiro" e per traslato "forza vitale", "vita": indica quindi l'anima dell'essere vivente, sede dei suoi pensieri, delle emozioni e dei desideri.

L'anima del defunto è rappresentata dall'età arcaica come un'entità lieve che esce dalla bocca del morente nel momento del trapasso, spesso in forma di farfalla: si trova quindi ψυχή per intendere una farfalla, in particolare una falena.

Come secondo elemento del composto, si ritrova in numerosissimi termini, tra i quali i più comuni sono: ἔμ-ψυχος, "animato"; ἄ-ψυχος, "privo di vita", e, in senso figurato, "vile"; εὔ-ψυχος, "coraggioso"; ἰσό-ψυχος, "che ha pari sentimenti"; βαρύ-ψυχος, "abbattuto", "triste"; φιλό-ψυχος, "(troppo) attaccato alla vita"; μεγαλό-ψυχος, "che ha grande animo", con i derivati μεγαλοψυχέω e μεγαλοψυχία, e l'antonimo μικρό-ψυχος, "che ha l'animo meschino".

Con ψυχ- al primo posto ricorre in: ψυχο-πομπός e ψυχ-αγωγός, formati rispettivamente in composizione con i radicali dei verbi πέμπω, "accompagnare", e ἄγω, "guidare", come appellativi del dio Hermes, "accompagnatore dei morti" all'Ade; ψυχ-ορραγής, "agonizzante".

Tra i derivati, ricordiamo: il denominativo ψυχόω, "animare", "dare vita", con il composto μετ-εμ-ψυχόομαι, "passare da un corpo all'altro", da cui viene il più comune μετεμψύχωσις, "trasmigrazione delle anime", "metempsicosi".

Dal verbo corradicale ψύχω, "soffiare", derivano i composti ἀπο-ψύχω, "perdere la conoscenza", "morire", ἐκ-ψύχω, "perdere il respiro", "morire", e ἀνα-ψύχω, "riprendere fiato".

V. Citti, C. Casali, L. Fort, M. Taufer, Διάλογοι © 2012 SEI - Società Editrice Internazionale

2d

Parola greca	Freq	Significato della parola		e gruppo di famiglia		Parole a confronto
φονεύς, -έως (ὁ) (ἡ)	3			Indoeuropeo: *gh"en- nozione fondamentale: «colpire»		
φονεύω, -σω, ἐφόνευσα, ἐφονεύθην	4	Freq. 1		Freq. 3	Freq. 4	
φόνος, -ου (ὁ) (ἀνήρ)	1	φόνος uccisione; sangue sparso (poetico)		φονεύς uccisore, assassino	φονεύω uccidere. ἀνδροφόνος omicida, letale	lat.: *(de)-fen-do* > difendere, *offendo* > offendere g.m.: φόνος, φονίας «uccisore»
φράζω, φράσω, ἔφρασα, πέφρακα → φρήν	2	spiegare; indicare; (medio, omerico) meditare				frase, perifrasi, parafrasi fr.: *phrase, périphrase* ingl.: *(to) phrase* ted.: *Phrase*
φράτηρ, -ερος (ὁ)	4	membro di una fratria (ciascuna delle tre ripartizioni della tribù)		Indoeuropeo: *bhrāter- nozione fondamentale: «fratello»		lat.: *frater* > fratello fr.: *frère* ingl.: *brother* ted.: *Bruder* russo: *brat*
φρήν, φρενός (ἡ)	2			radicali greci: φρεν-, φρον-		
φρονέω-ῶ, φρονήσω, ἐφρόνησα, πεφρόνηκα	1	Freq. 1	Freq. 2	Freq. 3	Freq. 4	
φρόνησις, -εως (ἡ)	4	φρονέω-ῶ pensare; essere assennato; (+ avverbio) essere in questa o quella disposizione d'animo	φρήν mente (al plurale in prosa); cuore, sentimento φροντίζω pensare, riflettere, preoccuparsi di; badare a καταφρονέω-ῶ disprezzare σωφρονέω-ῶ essere assennato, temperante σώφρων sano di mente;	σωφροσύνη saggezza, moderazione	φρόνησις pensiero, giudizio, assennatezza, saggezza φρόνιμος assennato, saggio	frenologia, frenesia, schizofrenia fr.: *frénésie, schizophrénie* ingl.: *schizophrenic, frenzy* ted.: *Schizophrenie* g.m.: φρονιμός «sensato, ragionevole»
φρόνιμος, -ον	4					
φροντίζω, φροντίσω, ἐφρόντισα, πεφρόντικα (σφῴζω)	2					

Φ φ

(*vox media* con valenza generica, poi specializzatasi con valenza negativa, mentre ἐλπίς, "previsione", si specializza in quella positiva di "speranza"); l'aggettivo φορός, "che porta", "fertile", che dà luogo ad ἄ-φορος, "sterile" e a καρπο-φόρος, "produttivo"; φόρος, "tributo" (*nomen rei actae*); φορεύς, "portatore" (*nomen agentis*); φορέω indica, rispetto a φέρω, azione ripetuta o abituale, "portare di solito", spesso in riferimento ad abiti, armi ecc., ma al passivo è intensivo, "essere trascinato via", "essere sballottato"; il suo *nomen rei actae*, φόρημα, indica "fardello", ma anche "vestito", mentre il composto δυσ-φορέω vale "sopportare di mal animo" (latino *aegre fero*).

φεύγω
Da una radice φευγ-/φυγ- (latino *fug-i-o*), significa "fuggire", "scappare"; nel linguaggio giudiziario attico, "essere accusato", "essere chiamato in giudizio" e anche, nel lessico politico, "essere esiliato".
In composizione dà luogo a termini variamente determinati sulla base del preverbio; tra essi, προσ-φυξ, "colui che si rifugia", "profugo".
Tra i derivati, ricordiamo: il *nomen rei actae* φυγή, "fuga", "esilio"; φυγάς, "fuggiasco", "esule", talvolta "disertore"; φυγαδεύω, "mandare in esilio"; φύξις, con il doppione recente φεῦξις, "fuga", "azione di fuggire"; φύξιμος, "che offre il modo per fuggire", "che si deve fuggire"; φευκτός e φυκτός, aggettivi verbali, "evitabile", "che si può sfuggire", con il composto negativo ἄφυκτος, che in senso attivo significa "incapace di sfuggire", ma in quello più comune passivo "che non si può sfuggire", "inevitabile".

φημί
Da una radice φᾱ-/φα-, "dire" "parlare" (latino *fa-ri, fatum*), si forma questo presente, molto usato, con un imperfetto ἔφην che ha anche valore di aoristo, un futuro φήσω e un aoristo più tardo ἔφησα; è attestato anche un presente suffissale tematico, φάσκω.
In composizione con preverbi, dà luogo a: ἀντί-φημι, "contraddire"; ἀπό-φημι, "dichiarare apertamente", "negare", "rifiutare"; προ-φημι, "predire"; σύμ-φημι, "essere d'accordo", "consentire".
Tra i derivati, ricordiamo: φήμη (latino *fama*), "voce", "voce che corre", "fama", "tradizione", da cui si formano i verbi denominativi εὐ-φημ-έω, "pronunciare parole di buon augurio", o anche "astenersi da parole di mal augurio" e quindi "tacere", e δυσ-φημέω, "pronunciare parole di mal augurio"; i *nomina agentis* in -φή-της, usati in parole composte, come προ-φήτης, "profeta", con il denominativo προ-φητεύω, "profetizzare", e l'aggettivo προ-φητ-ικός, "profetico"; inoltre i due *nomina actionis* φάτις, più antico, e φάσις, "parola", "atto di parlare", da cui vengono il denominativo φατίζω, "dire", "dichiarare", e i composti come ἀντί-φασις, "contraddizione"; infine l'aggettivo verbale φατός, "rinomato", spesso nella forma negativa ἄ-φατος, "indicibile", sia per "senza nome", sia per "ineffabile", "straordinario".

φθείρω
Da una radice apofonica φθορ-/φθερ-/φθῑρ- > φθαρ-, questo verbo significa "distruggere", "devastare", ma anche "rovinare moralmente", "corrompere", "sedurre".
In composizione si trova con diversi preverbi: il più comune è διά-, che esprime il compimento del processo verbale. Tra i nomi composti dalla radice, ἄ-φθορ-ος significa "incorrotto", "puro".
Tra i derivati, ricordiamo: φθορά, "distruzione", "rovina", anche morale, mentre φθορεύς significa "corruttore"; φθάρ-μα, "corruzione"; l'aggettivo verbale φθαρ-τός, "corruttibile", con il composto ἄ-φθαρτος, "incorruttibile", "eterno".

φίλος
È un aggettivo e significa "amico", persona che prova e per cui si prova amicizia; in questo senso, al maschile e al femminile, è spesso sostantivato; significa anche "caro", "diletto", riferito a persone o a cose; in Omero e nella poesia arcaica è usato come un possessivo, per indicare "suo", "proprio", quindi anche "mio", "tuo".
Tra i numerosi composti, ricordiamo: φιλό-δημος, "amico del popolo", usato anche come nome proprio; φιλό-λογος, "che ama parlare", ma anche "che ama gli studi", "letterato", con l'astratto φιλολογία, "amore dei discorsi", ma anche "scienza delle lettere", "filologia", e il denominativo φιλολογέω; φιλό-μαχος, "che ama la battaglia"; φιλο-μαθής, "amante dell'apprendere" (cf. μανθάνω); φιλο-μ-μειδής (μειδιάω, "sorridere"), "amante del sorriso" (appellativo di Afrodite); φιλο-νικέω "amare la vittoria", "essere litigioso"; φιλό-πατρις, "amante della patria", "patriottico" (e così φιλό-πολις); φιλό-σοφος, "amante della σοφία" (conoscenza), "filosofo", con il denominativo φιλοσοφέω e l'astratto *nomen qualitatis* φιλοσοφία, "filosofia".
Tra i derivati, citiamo: φιλότης, "amicizia", "tenerezza", "amore"; φιλία, "amicizia", "amore"; φίλτρον, *nomen instrumenti*, che indica una bevanda destinata a ispirare amore, "filtro"; φιλέω, "amare"; il *nomen rei actae* φίλημα, "bacio" (d'amicizia o d'amore).

φρήν
Antico nome, derivato da una radice che subisce apofonia qualitativa e quantitativa (φρον-/φρεν-/φρῑ- e le corrispondenti forme lunghe φρων-/φρῑν-), indica in origine il diaframma, cioè il fascio di muscoli che

V. Citti, C. Casali, L. Fort, M. Tauler, Διάλογοι © 2012 SEI - Società Editrice Internazionale

divide il torace dall'addome, poi, già in Omero, le parti del torace intorno al cuore, "precordi", e il cuore stesso, come sede dei sentimenti; infine "mente", "senno", "intelletto", "volontà".
Molti sono i composti in -φρων: ἄ-φρων, "stolto", "insensato", con i denominativi ἀφραίνω e ἀφρονέω, "essere stolto", e il *nomen qualitatis* ἀφροσύνη, "stoltezza"; εὔ-φρων, "propizio", "benevolo", con εὐφραίνω, "rallegrare", ed εὐφροσύνη, "allegria"; πρό-φρων, "previdente"; σώ-φρων, "saggio", "prudente", con i derivati σωφρονέω, "essere saggio", e σωφροσύνη, "saggezza".
Fra i derivati, ricordiamo: φρόνιμος, "intelligente", "ragionevole", "sensato", e il denominativo φρονέω, "ragionare", che, composto con vari preverbi, dà luogo a κατα-φρονέω, "disprezzare" (con il genitivo retto da κατα-, "contro"), παρα-φρονέω, "delirare", "esser stolto", συμ-φρονέω e ὁμο-φρονέω, "essere concorde con qualcuno" (entrambi con il dativo sociativo), con i relativi *nomina rei actae*, φρόνημα, "pensiero", κατα-φρόνημα, "disprezzo"; φροντίς, "cura", "pensiero", "preoccupazione"; e φροντίζω, "pensare", "aver cura", "preoccuparsi".

φύω
Nelle forme transitive vale "far crescere", "produrre", in quelle intransitive "crescere", "nascere", al perfetto "essere nato", "essere" (per natura); la radice è presente nelle forme latine *fio* e *fui*.
Tra i derivati, citiamo: φῦμα, termine medico per "escrescenza", "tumore"; φυή, altro *nomen rei actae*, "crescita", "statura", "figura"; φυτός, aggettivo verbale, "formato dalla natura", "naturale", e il sostantivo τὸ φυτόν, "la pianta", da cui φυτεύω, "piantare"; φύσις, "processo attivo del divenire", "natura", "carattere", "ordine naturale"; anche come principio personificato, "la Natura", con l'aggettivo derivato, φυσικός, che indica chi si occupa di ricerche naturali, "il fisico", detto dei filosofi presocratici, interessati ai problemi naturali (τὰ φυσικά).

φωνή
Significa "voce", propriamente di uomini ma anche di animali, "grido", "suono" in generale, "linguaggio".
Fra i derivati e i composti, ricordiamo: φωνήεις, "dotato di parola" (al neutro plurale τὰ φωνήεντα, "le vocali"); φώνημα, "suono della voce", "parola"; ἄφωνος, "privo di voce", "muto" (al neutro plurale τὰ ἄφωνα, "le consonanti"); ἀ-φωνία, "mancanza di voce", "silenzio"; εὔ-φων-ος, "dalla bella voce", "armonioso"; εὐ-φωνία, "armonia"; φωνέω, "parlare ad alta voce", con i composti ἐπι-φωνέω, "gridare", "parlare ad alta voce", προσ-φωνέω, "rivolgere la parola a qualcuno", "parlare a qualcuno", "salutare", συμ-φωνέω, "suonare all'unisono", "accordarsi", "convenire", con il *nomen qualitatis* συμ-φωνία, "consenso", "patto", "accordo musicale".

χαίρω
Vale "rallegrarsi", "esser lieto"; nell'imperativo è formula corrente di saluto, "stammi bene" (cf. latino *salve*); il presente participio χαίρων è usato come aggettivo nel senso di "lieto", "gioioso".
Tra i derivati da questa radice, ricordiamo: χαρά, "gioia"; χάρμα, "oggetto di gioia", "piacere"; χάρις, "grazia esteriore", "bellezza", ma anche "favore", sia in senso attivo, "favore che si fa a qualcuno", sia in senso passivo, "beneficio" (i Greci avevano anche personificato le Grazie, Χάριτες, dee della bellezza e della grazia); l'accusativo di relazione χάριν diviene una preposizione con il genitivo che esprime il fine e talvolta anche la causa, "a motivo di", "per". Da χάρις vengono l'aggettivo χαρίεις, "grazioso", "gradevole", e il denominativo χαρίζομαι, "far piacere a qualcuno", "compiacere qualcuno" (con il dativo e, talvolta, l'accusativo di relazione), con il participio perfetto κεχαρισμένος, "piacevole", "gradito"; da questo il *nomen rei actae* χάρισμα, "favore", largamente usato nel *Nuovo Testamento* per indicare un favore che viene concesso da Dio, e i composti εὐ-χάριστος, "piacevole", "riconoscente", εὐχαριστέω, "essere riconoscente", "ringraziare", ed εὐχαριστία, "ringraziamento", "rendimento di grazie", termine passato nel greco cristiano per indicare il sacrificio eucaristico, accompagnato da un'espressione di ringraziamento a Dio; ἀ-χάριστος, "ingrato".
Numerosi sono gli aggettivi in -χαρής, come ἐπι-χαρής, "piacevole".

χείρ
Indica la "mano", in senso proprio o in senso figurato, quindi anche "pugno" o "azione", "forza"; con preposizioni dà luogo a numerose locuzioni, come εἰς χεῖρας λαβεῖν, "prendere in mano", ἐν χερσὶ ἔχειν, "avere in mano qualcosa", "occuparsi di qualcosa" ecc.
Tra i composti, ricordiamo: ἄ-χειρ, "senza mani", "monco"; ἑκατόγ-χειρ, "centimano", "dalle cento mani" (appellativo dei Giganti); αὐτό-χειρ, "che agisce di propria mano", "suicida", con l'astratto αὐτο-χειρία, "suicidio", e l'avverbio αὐτο-χειρί, "di propria mano"; ἐπι-χειρέω, "porre mano a", "accingersi"; πρό-χειρος, "sottomano", "a portata di mano", "facile".
Tra i derivati, citiamo: χειρίζω, "maneggiare", quindi anche "dirigere", "amministrare"; χειρόω, "sottomettere".

V. Citti, C. Casali, L. Fort, M. Taufer, Διάλογοι © 2012 SEI - Società Editrice Internazionale

ἡδυ-πάθεια, "godimento dei piaceri", ed ἡδυ-παθέω, "godere", "vivere mollemente".

ἦλθον

Da una radice ἐλευθ-/ἐλυθ-/ἐλθ-, si forma l'aoristo tematico della coniugazione suppletiva dei verbi che significano "andare" e altresì il futuro ἐλεύσομαι e il perfetto ἐλήλυθα.

I composti si qualificano in rapporto ai preverbi: così ἀν-ῆλθον, "me ne andai in su"; ἀπ-ῆλθον, "me ne andai via"; δι-ῆλθον, "attraversai" ecc.

Fra i derivati, citiamo: il *nomen actionis* ἴλυσις, "azione di andare", "passo", "andatura", da cui κατ-ήλυσις, "discesa"; νέ-ηλυς, -ήλυδος, "nuovo venuto"; ἔπ-ηλυς, "che sopraggiunge", "straniero", col doppione meno usato ἐπ-ηλύτης; προσ-ήλυ-τος, "nuovo venuto", "immigrato", ma nel giudaismo e nel cristianesimo, "convertito di recente", "proselito".

θάνατος, θνήσκω

Da una radice θανα-/θαν- in cui talvolta il primo elemento tace per apofonia, producendo θνα-, si hanno il nome θάνατος, "morte", anche personificato, e il verbo θνήσκω, "morire", che normalmente in attico si presenta nella forma θνήσκω (da un suffisso -ι-σκο-), con un futuro θαν-οῦμαι, un aoristo tematico ἔ-θαν-ο-ν e un perfetto τέ-θνη-κα. In prosa esso si trova per lo più composto con preverbi, come ἀπο-θνήσκω, a significare il compimento dell'azione. L'aggettivo verbale θνη-τός, "mortale" è largamente diffuso come formazione autonoma.

Tra i derivati, ricordiamo ἀ-θάνατος, "immortale", ed εὐ-θάνατος, "dalla bella morte", con il *nomen qualitatis* θανάσιμος, con il suffisso -σιμο- che indica possibilità, nel duplice valore di "che causa la morte" ed "esposto alla morte", circa come l'italiano "mortale".

θάπτω

La radice θαφ-, "seppellire", "interrare", in seguito alla legge di Grassmann viene normalmente modificata in ταφ-; nel presente di questo verbo, invece, la labiale aspirata si assimila alla dentale risultante da *-jo-*, producendo θάπτω, che conserva l'aspirazione iniziale.

Questo verbo ha numerosi composti, come ἐκ-θάπτω, "dissepellire", e dalla sua radice derivano τάφος, "cerimonia funebre", ma anche "tomba", "sepolcro"; ταφή, "sepoltura", con gli aggettivi ἐν-τάφιος, "che riguarda le esequie" (il neutro plurale ἐντάφια designa la "cerimonia funebre"), ed ἐπι-τάφιος, "che si fa sulla sepoltura", detto quindi dei giochi o dell'orazione funebre (in Atene era costume che ogni anno, nei periodi di guerra, le ossa di coloro che erano caduti combattendo in quell'anno ricevessero solenne sepoltura in un ossario comune; in tale occasione un uomo politico pronunciava il discorso celebrativo); infine il *nomen agentis* ταφεύς, "seppellitore"; τάφρος, "fossa" e il denominativo che ne deriva, ταφρεύω, "scavare una fossa".

θαῦμα

Formato con il suffisso -ματ- dei *nomina rei actae*, indica inizialmente "meraviglia", "oggetto di ammirazione", ma per metonimia passa a indicare anche "stupore", "ammirazione".

Costituisce primo elemento di composto in θαυμα-τοποιός e θαυματ-ουργός, "che fa prodigi", "taumaturgo"; tra i derivati, citiamo: θαυματός e θαυμάσ-τος, "ammirevole"; θαυμασιουργία, "l'atto di fare miracoli"; θαυματόεις, "ammirevole"; i verbi denominativi θαυμαίνω e θαυμάζω, "ammirare", con l'aggettivo verbale θαυμαστός, "meraviglioso"; infine il *nomen agentis* θαυμαστής, "ammiratore".

θυμός

Il termine indica "l'anima", "il cuore", in quanto principio di vita, contrapposto a ψυχή, "l'anima dei morti"; quindi "ardore", "coraggio", come sede dei sentimenti e soprattutto della collera; in Platone il θυμο-ειδές è una delle tre parti dell'anima, sede delle passioni nobili.

Come primo termine di composizione ricorre in θυμο-βόρος, "che divora il cuore", epiteto omerico della malattia; θυμο-φθόρος, "che distrugge il cuore"; θυμ-αλγής, "che addolora l'anima" (ἄλγος, "dolore"); tra i numerosi composti in cui ricorre come secondo termine i più importanti sono δακέ-θυμος, "che morde il cuore" (δάκνω, "mordere"); ἐχέ-θυμος, "padrone di sé" (in quanto controlla il proprio θυμός) e μεγά-θυμος, "dal grande cuore".

Particolare importanza hanno alcuni composti di tipo possessivo, dove θυμο- compare come secondo elemento: ἄ-θυμος, "scoraggiato", con i suoi derivati ἀθυμέω, "essere scoraggiato", e ἀθυμία, "scoraggiamento"; εὔ-θυμος, "lieto", "di buon umore", con εὐθυμέω ed εὐθυμία; e πρό-θυμος, "disposto", "di buona voglia", con προ-θυμία, "buona disposizione d'animo", e προ-θυμ-έομαι, "essere disposto a". Un'altra serie importante di composti è formata con il prefisso ἐν-: ἐν-θύμ-ιος, "che sta a cuore", con ἐν-θυμ-έομαι, "riflettere", "pensare"; ἐν-θύμ-ημα, "idea", "argomento" (usato nella logica per indicare una forma particolare di argomentazione, l'"entimema"); ἐν-θυμ-ία, "inquietudine". Non meno importanti i composti con ἐπι-: ἐπι-θυμ-έω, "deside-

Parola greca	Freq.	Significato della parola	e gruppi di famiglia	Parole a confronto
καρδία, -ας (ἡ)	4	cuore		lat.: *cor* > cuore cardio-, -cardio, -cardia (elementi di composti della l. medica indicanti «cuore»: cardiologo, miocardio, tachicardia, ecc.) fr.: *coeur, cardiopathie* ingl.: *heart, cardiology* ted.: *Herz, Kardiogramm*
καρπόομαι-οῦμαι, καρπώσομαι, ἐκαρπωσάμην, ἐκαρπώθην	4	raccogliere		g.a.: καρπός «frutto» lat.: *carpo* > carpire carpo-, -carpo (elementi di composti della l. scient. indicanti «frutto»: carpofago, pericarpo, ecc.)
κασίγνητος, -ου (ὁ, ἡ) P → γίγνομαι	3	fratello; sorella		.....
κατά	1	Freq. 1: κατά (accusativo) sotto; secondo; verso; al tempo di; per (distributivo); (genitivo) giù da; sotto; contro	Freq. 3: κάτω in basso	cata- (primo elemento di composti della l. scient. significante «giù» o «conforme a»: catabasi, cataplasma, cattolico con κατά distrib. + ὅλος «tutto») fr.: *cata-* (*catalise*, ecc.) ingl.: *cata-* (*cataclysm*, ecc.) ted.: *Kata-* (*Katalog*, ecc.)
καταβαίνω → βαίνω	4	scendere		g.a.: κατάβασις > catabasi g.m.: κατεβαίνω
καταβάλλω → βάλλω	4	gettar giù; abbattere; rigettare		catabolismo, catabolico
καταγιγνώσκω, -γνώσομαι, κατέγνων, κατέγνωκα → γιγνώσκω	2	rendersi conto; notare; farsi un'opinione, giudicare; mal giudicare, accusare, condannare		.....
κατάγω, -άξω, κατήγαγον, κατῆξα, κατάγηοχα → ἄγω	3	condurre giù; fare scendere; ricondurre; (medio) scendere		.....
καταθνήσκω, -θανοῦμαι, κατέθανον, -τέθνηκα → θάνατος	2	morire		.....
καταισχύνω, καταισχυνῶ, κατῄσχυνα, κατῃσχύνθην → αἰσχρός	4	disonorare		.....

La parola latina *cor, cordis* indica sia il cuore nel senso fisico del termine sia, con un'immagine divenuta comune in ogni epoca, l'animo, il cuore come sede degli affetti e del vigore. Come afferma Cicerone, ad alcuni *cor ipsum animus videtur* (*Tusc.* I 18), e ancora altri autori definiscono il cuore *domicilium sapientiae* (Lattanzio), o dicono che *in corde omnis sollicitudo et scientiae causa manet* (Isidoro). Questa stretta connessione tra idea di interiorità e idea del cuore è alla base della sostituzione di termini operata dal rumeno, che usa la parola *inimă* (cioè anima) per dire « cuore ».

All'infuori del rumeno, il termine *cor* è continuato in tutte le lingue romanze: in italiano *cuore*, in francese *coeur*, in spagnolo (con un ampliamento per rendere più corposa ed evitare la struttura monosillabica del termine) *corazon*, ecc.

I composti in latino sono numerosissimi e ritengono molto di più dell'idea spirituale e intellettiva che non dell'idea fisica. Abbiamo *vēcors* e *socors*, formati con due antichi prefissi separativi, e significanti rispettivamente « pazzo, insensato » e « stupido », abbiamo *cordātus* « saggio »; abbiamo *praecordia* = visceri, diaframma, visti come sede delle passioni soprattutto forti; abbiamo *recordāri* = rievocare, richiamare alla memoria, propriamente interrogare ed esaminare il proprio patrimonio spirituale, fatto innanzitutto di cose già viste e sapute; abbiamo *concors* e *discors*, lett. « avente il cuore comune » e « avente il cuore diviso », su cui si è costruito *concordia* e *discordia* con tutti i loro derivati (*concordare, concordato, concordanza, discordante*, ecc.); abbiamo composti a due voci come *misericors*, propriamente « avente il cuore tenero, compassionevole » (col derivato *misericordia*), e tanti altri.

Molti nuovi derivati si formano nel latino tardo o in periodo romanzo in una gamma che va da termini della vita quotidiana a parole evocanti nozioni profondamente interiori. Tra i derivati di *cuore* formati in epoca più tarda basterà ricordare: *cordolium* (da *cor* + la radice di *doleo*) = cordoglio; *cordialis* = cordiale (col derivato *cordialitas* = cordialità); *accordare* (da cui *accordo*, in tutta la sua gamma d'impieghi); *coratum*, ampliamento di *cor* ad analogia di *ficatum* = fegato (rimasto nel neutro plurale, con valore di singolare collettivo, *corata*, col suo diminutivo d'origine settentrionale *coradella*); da *coratum* è derivato *coraticum*, proseguito nell'antico francese *coratge* (moderno *courage*): dalla forma francese secondo la pronunzia antica è derivato l'italiano *coraggio* che, sganciatosi dalla famiglia di *cor*, ha poi dato vita a una numerosa serie di derivati e di composti (*incoraggiare, scoraggiare, coraggioso*, ecc.). Dall'espressione *cor ruptum* si è fatto in latino tardo il verbo **corruptiare* = avere l'animo turbato, da cui il francese *courroucier*, passato all'italiano *corrucciare* (col derivato deverbale *corruccio*).

Il termine latino, etimologicamente, risale a una radice indeuropea **k'erd-/k'rd-*, rimasta in moltissime lingue: in armeno (*sirt*), in greco (*kêr* e anche *kardia*; questo secondo è il termine usuale, ed è passato anche in italiano in numerosi termini tecnici medici), nelle lingue germaniche (tedesco *Herz*, inglese *heart*, svedese *hjärta*, ecc.), baltiche (lituano *širdìs*) e slave (russo *serdce*), in ittita (*kardis*). Da una radice con una leggera variante (*gh'erd-*) sono derivati il sanscrito *hṛdayam* e il persiano *dil*.

Un antico composto di questa radice è la parola *crēdo*. Questo termine dev'essere ricondotto probabilmente alla forma originaria **kred-dho-*, e nel secondo elemento troviamo la stessa radice **dhē-/dho-* che abbiamo incontrato in *condo, abdo, sacerdos*. Quindi *credo* significa originariamente « pongo il cuore », vale a dire « dò credito », « consegno la mia fiducia »: si tratta di un antico termine del vocabolario religioso che ha corrispondenze in sanscrito (*çrad-dadhāti* = egli crede) e nelle lingue celtiche (irlandese *cretim*), cioè in due zone che, come il latino, risultano molto conservative in fatto di termini riguardanti il lessico sacrale e religioso.

Filosofia e filologia

Claudio Balzaretti

I MANUALI SCOLASTICI SPESSO RIDUCONO IL PENSIERO DI UN AUTORE A UNA SERIE DI SLOGAN, FACILI DA RICORDARE, MA CHE POSSONO DIFFONDERE ERRORI. LO STUDENTE NON È IN GRADO DI CONTROLLARE L'ESATTEZZA DI TUTTE LE AFFERMAZIONI DI UN LIBRO, PERCIÒ SI FINISCE PER ESERCITARE PIÙ LA FIDUCIA CHE LA CRITICA. MA OGGI IL FACILE ACCESSO AL MATERIALE DIGITALIZZATO DELLE BIBLIOTECHE EUROPEE E AMERICANE CONSENTE A TUTTI IL CONTROLLO DELLE FONTI E DELLE EDIZIONI ORIGINALI. IL LAVORO CHE QUI PRESENTIAMO È IL RISULTATO DI UNA RICERCA IN TAL SENSO.

Il velo di Maya?

Su molti manuali si leggono frasi come la seguente: «Per Schopenhauer il fenomeno è apparenza, illusione, sogno, ciò che nella filosofia indiana è detto "velo di Maya"». Il riferimento è alla famosa: «Es ist der Maja, der Schleier des Truges»[1] che tradotto letteralmente sarebbe: «Esso è il maya, il velo dell'inganno».

Abbiamo usato la lettera minuscola perché *māyā* è un nome comune «*femminile*: arte, potere meraviglioso (*Veda*); artificio, espediente, trucco; frode, gioco d'abilità, arte magica; immagine illusoria, apparizione; illusione (*nel Vedânta = il potere che fa sì che il mondo appaia come realmente esistente e distinto dall'anima universale*): *alla fine di un composto*: fantasma *nella forma di*; *all'inizio di un composto*: apparizione, illusorio, irreale; camuffato; *epiteto di* Durgâ; Frode (*personificata come una figlia di Anrita e Adharma*)»[2]. Schopenhauer ha scelto di non tradurlo, ma di riportarne la traslitterazione; inoltre, secondo l'uso tedesco, scrive il sostantivo con l'iniziale maiuscola. Anche i traduttori italiani lasciano l'iniziale maiuscola, ma in italiano la funzione dell'iniziale maiuscola è diversa dal tedesco, ora essa trasforma un nome comune in un nome proprio. Maya viene personificato.

La prima correzione da fare è allora quella di usare la lettera minuscola. Si evita così di trasformare un nome comune in un'ipostasi, come quando c'era l'abitudine di presentare la filosofia idealistica con un'abbondanza di maiuscole (Spirito, Soggetto, Infinito, ecc.). La seconda correzione da fare è mettere l'articolo. Ma quale articolo usare? Il maschile o il femminile?

Nell'edizione del 1819 di *Die Welt* l'articolo è maschile, ma nelle edizioni del 1844 e del 1859 è femminile. L'uso del maschile è un indizio per identificare le fonti da cui Schopenhauer ha preso il termine *maya*. Queste sono alcune letture del giovane filosofo nell'inverno 1813-1814[3]. La prima è un articolo di Friedrich Majer che lo aveva introdotto alle «antichità indiane». Qui appare una volta *Maja* ed è usata al femminile; essa è definita «fascino o illusione»[4]. La seconda è la traduzione latina delle *Upanishad* dal persiano, che introduce per la prima volta in Europa questo testo; qui è usata molte volte la forma *maïa*, indicata come maschile (con l'articolo greco)[5]. La terza fonte è un testo sulla mitologia indiana in francese, dove si usa *maya* (anche maiuscolo) con l'articolo maschile[6]. Dunque, Schopenhauer si serve di un termine che è già usato come termine tecnico dai primi studiosi dell'India. La progressiva conoscenza del sanscrito che accompagna la nascita della linguistica indoeuropea nella prima metà dell'Ottocento porterà a una maggior precisione e quindi all'uso del femminile. Si tenga presente che lo scambio *j/y* (*maya* o *maja*) è dovuto al sistema di trascrizione: in tedesco si usa *j*, che viene letto come l'inglese *y*.

Se guardiamo tra le sue prime letture sul pensiero indiano troviamo diverse volte il riferimento al velo per indicare un livello della realtà, ma ci sono solo due riferimenti che

1. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 1819, p. 10.
2. Traduciamo da A.A. Macdonell (1854-1930), *A Practical Sanskrit Dictionary*, Oxford 1929, p. 226.
3. Lo ha mostrato U. App, *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 87, 2006, pp. 35-76, che ha consultato il registro dei prestiti della biblioteca ducale (pp. 48-51). Riedito in A. Barua (ed.), *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue between India and Germany*, New Delhi 2008, pp. 7-57.
4. In H.J. Klaproth (1783-1835), *Asiatisches Magazin*, vol. 2, Weimar 1802, p. 250. Nella stessa pubblicazione un altro autore scrive *Maya* (p. 266).
5. A.H. Anquetil-Duperron (1731-1805), *Oupnek'hat (id est, secretum tegendum)*, Straßburg 1801-1802. Una volta abbiamo trovato anche l'articolo neutro.
6. M.E. de Polier (1742-1817), *Mythologie des Indous*, Roudolstadt-Paris 1809.

A. Carracci, *Allegoria della verità e del tempo* (1585), Royal Collection, Castello di Windsor.

collegano il velo e il *maya*; essi non si trovano nella traduzione del testo, bensì nelle annotazioni. Nel commento alla traduzione delle *Upanishad* si legge che *pran* e *àtman* quasi si nascondono «sotto il velo del particolare e sotto l'errore prodotto dal *maïâ*» (v. 1, p. 529). Nella *Mythologie des Indous* si parla di qualità negative, che assoggettano l'anima «au voile fatal» e la nota spiega: «Le *Maya*» (v. 1, p. 472)[7]. In questo secondo caso non si tratta di un testo indiano, ma delle memorie del colonnello Antoine-Louis de Polier (1741-1795) che riporta le parole del suo informatore, mentre il commento è della sorella che ha tradotto il manoscritto.

Lo stesso Schopenhauer confessa di aver avuto all'inizio una conoscenza parziale del pensiero indiano, come dice nel 1859 a proposito di quello che aveva scritto sul *nirvana* nella prima edizione: «Noi allora conoscevamo il buddismo solo dalle scarse notizie dei birmani»[8]. Molto è stato scritto sul rapporto tra il pensiero del filosofo e quello indiano, ma mai nessuno ha trovato nei testi indiani l'espressione «velo di/della maya»[9].

La verità come "non nascondimento"

Un altro problema filologico è posto dalla famosa descrizione della verità elaborata da Heidegger partendo dall'etimologia del termine greco *a-lētheia*, verità. Così parla della verità: «Rivelare (*entdecken*, scoprire) l'ente *di cui* si parla, nel *legein* in quanto *apofainesthai* tirar fuori dal suo essere nascosto (*Verborgenheit*) e lasciar vedere come non nascosto (*Unverborgenes*) (*alēthes*)»[10]. Sembra che la filologia sia *ancilla philosophiae*. Subito i teologi hanno accettato questa interpretazione e scrivono: «*Alētheia* – etimologicamente *ciò che non è nascosto*»[11]. Da qui è facile poi passare al concetto di verità come rivelazione.

7. «Nuage répandue sur l'entendement humain», *ibi*, p. 130.
8. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 1859³, vol. 2, p. 581, in nota.
9. Si veda sopra nella nota 4 la raccolta di studi edita da Barua.
10. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967¹¹, § 7B.
11. R. Bultmann in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. 1, Paideia, Brescia 1965, col. 641 (orig. ted. 1933).

La spiegazione di Heidegger è comprensibile alla luce dei meccanismi trasparenti di composizione delle parole nella sua lingua, il tedesco[12]. Ma questo filosofo della verità come "non nascondimento" in realtà ci nasconde molte cose, e cioè le altre ipotesi dell'etimologia di questa parola[13]. Platone scrive che la verità è un «vagare divino» (*álē-théia, Cratilo* 421b), ma altrove egli oppone *a-lētheia* a *lēthē* "oblio", e allora perché non pensare alla verità come a "non dimenticare"?

È stato mostrato[14] che in *Fedro* 248bc c'è un'opposizione tra la «pianura della Verità» e la «pianura dell'Oblio». Questa antitesi tra *to tēs Alētheias pedion* e *to tēs Lēthēs pedion* è stata esplicitata nel *Commentario alla Repubblica* di Proclo, infatti il mito di Er è proprio la descrizione della pianura dell'Oblio. Un'ulteriore conferma viene dallo stretto rapporto che c'è tra memoria e verità non solo in Platone.

Forse non occorre andare in Grecia a cercare l'origine della concezione di Heidegger, perché c'è a disposizione tutta la tradizione cristiana, che presenta la verità come una ri*vela*zione, una *apokalypsis*, uno *svela*mento (il cielo che viene arrotolato come una pergamena nella Cappella degli Scrovegni: *Apocalisse* 6,14). Come nel caso di Schopenhauer, anche per Heidegger non va dimenticato il peso della Bibbia nella formazione degli studiosi tedeschi.

Heidegger è un filosofo che vuol fare il filologo, ma la sua sensibilità per il linguaggio lo ha portato anche all'incomprensione di certi fenomeni. Per esempio, a proposito del grande predicatore del barocco tedesco Abraham a Santa Clara egli scrive che «lui non giocava con il linguaggio; egli ascoltava il linguaggio». In realtà, tutti gli studiosi sono concordi nel riconoscere in questo predicatore solo una grande abilità nel giocare con la lingua, come appunto ci si aspetta dal pulpito barocco[15]. Lo mostra il seguente detto che gli viene attribuito: «Se la parola Esel (= asino) viene letta al rovescio suona: Lese! (= leggi!). Dunque, se uno non vuol rimanere un asino ignorante deve leggere libri».

L'*apeiron* polveroso

In un diffuso manuale di filosofia è comparsa in nota una nuova ipotesi sul significato dell'*apeiron* di Anassimandro. Non si tratterebbe di un principio "indeterminato", senza limiti (*a-peiron*), ma si identifica «con *'afar* biblico, col semitico *'apar* (polvere, terra), con accadico *eperu*»[16]. Perciò l'*arché* di Anassimandro sarebbe la terra indistinta, la polvere, secondo il detto biblico di *Genesi* 3,9 «polvere sei e polvere ritornerai». Una volta era di moda collegare le lingue indoeuropee con quelle semitiche: negli anni Trenta del secolo scorso ci fu la teoria del nostratico, criticata da tutti i linguisti, ma ripescata dal genetista Cavalli-Sforza. Andando indietro nei secoli si possono trovare altre idee sulla lingua originaria da cui derivano le lingue, spesso secondo regole cabbalistiche[17].

Non è il caso di dilungarci sulle paretimologie[18]. Per limitarci agli aspetti tecnici, bisogna tener presente che l'autore non è un filologo o un linguista, ma un bibliotecario che, sfogliando i vocabolari delle lingue antiche, trova parole confrontabili per il semplice fatto che sono tutte scritte con l'alfabeto latino. Si potrebbero elencare esempi molto divertenti[19], ma ci limitiamo a un'osservazione metodologica che vale per ogni forma di comparativismo: la selezione degli elementi da comparare è arbitraria. Poiché si ha già in mente ciò che si va a cercare, alla fine si trovano sempre e solo conferme.

Gli esempi sopra riportati possono servire a costruire un modello di didattica finalizzata a formare uno spirito critico, che non abbia una fiducia cieca nelle *auctoritates*. Spesso si invitano gli studenti a controllare sui libri le informazioni raccolte da Internet. Ma proviamo, al contrario, a controllare i libri grazie alle possibilità offerte da Internet.

Possiamo chiedere agli editori italiani di correggere i prossimi manuali di filosofia e usare l'espressione «il velo della *māyā*»? Possiamo chiedere anche di precisare che l'etimologia di Heidegger è solo un'ipotesi tra le tante e che si basa su una confusione tra semantica ed etimologia? Possiamo sperare di non leggere più la fantasiosa etimologia di *apeiron*?

Claudio Balzaretti
Liceo classico e linguistico "Carlo Alberto", Novara

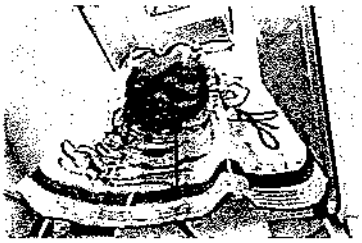
12. A. Zamboni in *L'etimologia* (Zanichelli, Bologna 1976, p. 155) parla di ipermotivazione patologica.
13. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-1980, pp. 618-619.
14. M. Detienne, *La notion mythique d'αληθεια*, in «Revue des Études Grecques», 73, 1960, pp. 27-35. Altri esempi si possono trovare in M. Hofinger, *Lexicon hesiodeum cum indice inverso*, t. 3, A-H, Leiden 1977, p. 390.
15. V. Wendland, *Ostermärchen und Ostergelächter. Brauchtümliche Kanzelrhetorik und ihre Kulturkritische Würdigung seit dem ausgehenden Mittelalter*, Frankfurt am Main-Bern-Cirencester 1980, pp. 216-217.
16. G. Semerano, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 54, ma ripetuto più volte (es. pp. 32-88).
17. La più ampia rassegna è quella di A. Borst, *Der Turmbau von Babel*, Stuttgart 1957-1963, 4 vol. in 6 tomi.
18. Abbiamo criticato le teorie di G. Semerano in «Rivista biblica», 44, 1996, pp. 351-354.
19. Per quanto riguarda la sua competenza delle civiltà mesopotamiche, basta leggere che nell'antico assiro *kunukku* è la «tavoletta cerata autenticata da sigillo» (p. 8). Qualsiasi studente del primo anno delle scuole secondarie sa che le tavolette assire erano d'argilla.

Di cosa si compone l'essere umano

· Una riflessione su medicina e arte ·

25 maggio 2018

La topologia dell'organismo, ossia la mappa della forma umana nelle sue parti e nelle sue funzioni, è il punto di connessione fra lo specialismo della cosiddetta medicina d'organo e la totalità concreta dell'essere vivente, in quanto singolo essere umano. In quanto tale, però, è anche un fantasma della sconnessione delle parti: la geografia di un volto umano disegnata in riferimento alle terminazioni nervose e alle fasce muscolari non sa più niente del visus in cui un essere umano è presente, con la sua speciale sensibilità e con la sua evidente interiorità. Le divisioni delle tavole di anatomia e la segnatura delle parti utilizzabili per il taglio della carne di vitello presentano una inquietante affinità.



La provocazione dell'arte mette in azione la parte oscura, e rimossa, della visione clinica della differenza umana, che a buon diritto l'ha istituita come scienza che ha passione e compassione dell'uomo; benché sempre sospinta verso l'oltrepassamento della soglia dell'indifferenza emozionale, che a torto la fa slittare verso la sua pretesa coincidenza con la professionalità clinica.

La medicina deve certamente riferirsi alla totalità dell'organismo vivente per giustificarsi come conoscenza e cura dell'essere umano. La domanda ricorrente è questa: quanto deve essere ampia questa visione globale nella pratica diagnostica e terapeutica, per evitare di far coincidere la totalità dello sguardo analitico rivolto all'organismo vivente con la totale esclusione dello sguardo umano sull'intero del suo essere sensibile?

Esiste, a questo riguardo, un tipico dibattito umanistico senza soluzione scientifica: tutti i clinici sono concordi nell'accogliere la sollecitazione a un approccio olistico della diagnosi e della cura, includendo la necessità di tenere conto della persona nella sua interezza (fisica e mentale, affettiva e relazionale).. Di fatto, però, anche a motivo di una certa genericità dei confini di questo orizzonte, che deve in ogni caso rimanere nei limiti della competenza assegnata, la pratica clinica tende a scivolare sempre al di sotto di questa integrazione.

Del resto, a parte l'aspettativa di un rapporto accettabilmente umano tra medico e paziente (di certo non scontato), ognuno di noi si accontenta di

una concentrazione competente della medicina sulla cura della "parte" malata (ci sia questo, almeno), assumendola come il modo di approccio della medicina alla cura della "persona". È la verità parziale della medicina d'organo che, tuttavia, è sempre a un passo dal ridursi a scienza e pratica di una relazione d'oggetto biologico, invece che — per quel tramite — con un soggetto umano.

D'altra parte, un indebito allargamento di questa competenza alla valutazione della persona sarebbe giustamente respinto. Per quanto, secondo una recente e preoccupante tendenza nella gestione politica e sociale della prestazione terapeutica, si incominci ad affermare una visione secondo la quale il venire al mondo e lo stare al mondo devono essere in certo modo "meritati" da standard organici e stili di vita "degni" di cura.

Rimane il fatto che, l'essere umano, in ogni caso, è più che la somma funzionale dei suoi organi (delle sue parti): e questo tutti lo sanno, più o meno bene. Più raramente si riflette sul fatto che l'essere umano è anche meno della somma delle sue parti, nel senso che la sua identità sfugge alla presa della totalità organica perfettamente completa e perfettamente funzionante.

Ebbene, sì, l'essere umano appare extra-territoriale al suo organismo: la sua unità si protende oltre la totalità organica e si sottrae a essa. La oltrepassa, generando una bellezza dell'intero personale inafferrabile per il manuale di anatomia. E si ritrae in se stessa, capace di concentrarsi totalmente in uno sguardo: anche quando le manca la parola, o in una carezza, anche quando le manca lo sguardo.

L'essere umano, nella sua singolarità individuale e nella sua qualità personale non coincide mai con la compiutezza e l'integrità del suo organismo. Né si lascia cancellare totalmente dall'orizzonte dell'evidenza con cui ci incontra, a dispetto della ferita e della menomazione. Di più ancora, proprio in questa eccedenza e in questa sottrazione, rivela di sé cose che mai sarebbero venute alla luce altrimenti. Le rivela sempre in qualche punto del corpo che parla per il tutto, irradia tenerezza, invoca compassione: per l'intero della persona, non semplicemente per una parte del corpo.

Desideri, sogni e bisogni — lo dimostra prepotentemente l'indomabile attrazione contemporanea del mito, della fantascienza, della fiction, del fantasy, che ignora la mediocre razionalità borghese del benessere psico-fisico — abitano regioni dell'umano che non si lasciano civilizzare dall'ottimizzazione dei potenziali e dalla ingegneria della fitness.

Finché è vivente, anche in una condizione che si trovi al di sotto di quella illusoria idealità di compiutezza e integrità, l'individuo umano rimane irriducibilmente umano. E proprio questo fatto è un indice della sua radicale trascendenza rispetto alla completezza delle sue parti e alla integrità dei suoi organi. Un cucciolo dell'uomo, per quanto grave sia la sua mancanza, menomazione, la sua ferita, la sua disabilità, non si trasforma in un cucciolo di coker. E non potrà mai essere considerato o trattato allo stesso modo: neppure quando ci prendiamo cura delle sue parti malate, e neppure quando i suoi organi vitali non sono più in grado di ospitare la sua vita presso di noi.

In certo modo, e in ultima analisi, la medicina sa questo più di ogni altra scienza umana: anche se le sue routines contraddicono disinvoltamente questo sapere. Nel momento stesso in cui coglie i segni e le evidenze di parti malate, in quello stesso momento sa che un altro essere umano chiede di essere accolto come un soggetto inviolabile alle prese con un organismo difettoso.

L'atto medico, da tempo immemorabile, riconosce questa pretesa di attenzione per la fragilità e la vulnerabilità come l'evidenza dell'umano più intensa e inequivocabile che ci sia. Pretesa giustificata, pretesa alla quale rendere giustizia. Perché, da sempre, "essere umani", significa

"essere sensibili" all'invocazione affettiva di uno spirito umano che chiede di non essere abbandonato alla ferita del corpo e confuso con essa. L'imporsi di questo appello, e la risposta alla sua invocazione, sono la più antica dimostrazione dell'esistenza dell'anima, che dà senso umano al corpo umano. Essere "disumani" significa, nello stesso tempo, essere "senz'anima" e "senza cuore" nei confronti della fragilità e della vulnerabilità dell'altro umano.

Persino quando muore, l'essere umano eccede — e si sottrae — alla totalità organica funzionante: la memoria del suo essere umano resiste all'imperialismo di una forma organica perfettamente funzionante che pretenderebbe di essere il tutto di quello che siamo. Lui/Lei non diventano mai semplicemente le loro spoglie mortali, i loro resti umani: perché non lo sono mai stati e non lo saranno mai. Noi, che li abbiamo conosciuti (ma anche se non li abbiamo conosciuti tutti), lo sappiamo perfettamente che non sono mai stati semplicemente il loro organismo. L'essere umano che resta — nella nostra storia e fra noi, ma anche altrove e chissà dove: vediamo solo un pezzettino di universo e uno spicchio di cielo — è per sempre extra-territoriale a quei resti. E totalmente sottratto alla loro semplice residualità.

L'essere umano, infine, eccede e si sottrae da ogni lato, alla totalità fisica, chimica, organica e psichica del suo organismo vivente. Del resto si può dire che lo fa continuamente: è così che viviamo, nella pseudo-totalità sempre incompiuta e mancante del nostro corpo-mondo, che è sempre in ritardo e in difetto sulla vita a cui lo indirizza il nostro spirito-affetto.

di Pierangelo Sequeri

I pericoli di un mondo meccano-centrico

di MARGHERITA GUIDACCI

Vi sono state epoche in cui l'uomo, nella sua vita individuale e collettiva, era dominato dall'idea di Dio. Tutto ciò che faceva e subiva era interpretato religiosamente. Le sue azioni erano considerate in base alla conformità a principii superiori. Le trasgressioni, quando accadevano, erano sempre sentite come tali: l'uomo peccava allora ad occhi aperti, responsabilmente, conservando in ciò una sorte di ribelle grandezza, o riscattandosi in parte nel metafisico strazio del rimorso di cui si investiva nell'atto stesso di peccare. Il peccatore sapeva volere e soffrire il suo peccato come il santo voleva e — diversamente — soffriva la sua santità. Il peccatore ed il santo, agli antipodi nella situazione morale si sentivano giudicati da una stessa legge, e ad essa cercavano, con la stessa spontaneità, riferimento, per «fare il punto» del loro itinerario spirituale. Liberi gli individui di deviare a Est o a Ovest, la società era concorde nel riconoscere un unico Nord. E questo Nord era Dio.

In altre epoche l'uomo si è fatto guidare dalla coscienza di se stesso. Dalla coscienza della bellezza e dignità del proprio corpo e della propria anima, dell'importanza e della perfezione dell'uno e dell'altra. Sono le epoche che chiamiamo antropocentriche. Nelle altre, che chiamiamo teocentriche, l'uomo considera specialmente il fatto di trovarsi sul più basso gradino del mondo invisibile, e volge lo sguardo verso il sommo della scala dove stanno i poteri superiori. Nelle epoche antropocentriche l'uomo s'interessa soprattutto al fatto che questo limite inferiore dell'invisibile costituisce insieme il limite superiore del visibile e perciò da esso si rivolge indietro, a mirare il mondo della natura di cui si sente giustamente il vertice, e tende ad affermare in esso la sua signoria.

Non vi è intrinseco antagonismo fra le due posizioni: si tratta solo di un'alterna valutazione e messa in luce. Poiché l'uomo è un essere necessariamente bifronte. Ogni epoca civile è teocentrica o antropocentrica. La società ideale dovrebbe essere l'uno e l'altro insieme e nello stesso grado: i due aspetti dell'uomo — inferiorità al soprannaturale, superiorità alla natura — ugualmente sentiti e ugualmente tenuti presenti nella speculazione come nell'azione.

Tale sarebbe la vera società cristiana: teocentrismo e antropocentrismo insieme: poiché Cristo è Dio e Uomo.

La nostra società non è teocentrica né antropocentrica. Tanto meno è cristiana, poiché il cristianesimo esige tutti e due quegli elementi e noi non ne possediamo più neanche uno. Tanto meno è civile, se diamo ancora alla parola civiltà un contenuto positivo, e non ci rassegniamo a umiliarla nella triste, derisoria inflazione che hanno già subito altre grandi parole come libertà e giustizia.

Gli antichi oscillarono fra i valori divini e i valori umani, ora mettendo più forte l'accento sui primi, ora sui secondi. Ma noi abbiamo soppresso gli uni e gli altri. È in questo che consiste l'essenza mostruosa del mondo contemporaneo, la nostra orrenda novità. Poiché veramente nella nostra storia, non si può più parlare nemmeno in senso lato, di ricorsi.

Non c'è avvenimento passato che possa orientarci per scoprire la nostra probabile destinazione. Siamo in un mondo del tutto disancorato, di fronte a un'esperienza ignota e imprevedibile, essendo le sue premesse, le sue condizioni stesse, assolutamente inedite, inedito il principio che ci governa e al quale noi obbediamo.

Gli antichi agivano in nome di Dio o in nome dell'uomo. Ma ad informare le nostre azioni c'è solo un principio meccanico che si contrappone ugualmente a Dio e all'uomo. Il nostro mondo è meccano-centrico. La macchina si è interposta tra noi e Dio, sostituendo alle leggi divine, naturali e rivelate, le proprie leggi, basate solo sui concetti di materia, quantità e movimento. La macchina s'è interposta fra noi e la natura, falsando e deformando il suo volto ai nostri occhi, togliendoci familiarità con esse, rendendocelo incomprensibile. L'uomo moderno non si considera più l'anello di congiunzione tra il visibile e l'invisibile: è l'esecutore di leggi meccaniche in un mondo meccanico. La macchina non solo è il suo strumento ma è il suo modello e il suo fine. La vita umana tende sempre più a diventare, sul piano intellettivo come su quello pratico, nell'ambito dell'individuo come nell'ambito dello Stato, una perfetta imitazione della macchina. La macchina è la nostra fede, è il totem della nostra èra. Non siamo ormai lontani dal *Brave New World* di Huxley!

Materialismo, senza dubbio, ma bisogna precisare di che specie di materialismo si tratta. La degradazione è più grande di quanto quel termine stesso faccia supporre. «Materialismo» può infatti far pensare che la nostra epoca veda lo sfogo spontaneo dell'animalità dell'uomo, l'esaltazione del suo corpo, come presso le tribù primitive.

Ma le cose per noi stanno molto peggio. Stanno tanto peggio che un semplice materialismo alla maniera maori o malgascia rappresenterebbe, nella nostra situazione, un enorme miglioramento, forse un principio di salvezza. I feticci dei maori e dei malgasci sono più benigni dei nostri. Nella vita di quei popoli, cacciatori, pescatori o pastori, è almeno valorizzato il corpo, ed il corpo è l'uomo, anche se non è tutto l'uomo. Ma il nostro materialismo nega e distrugge anche il nostro corpo.

La decadenza fisica dovuta al ritmo della vita moderna (quel ritmo che è determinato appunto dal progresso meccanico) e alle condizioni sempre più innaturali che formano l'ambiente dell'uomo, non è che troppo evidente. Si ricordi l'analisi che ne faceva, e i gridi di allarme che lanciava, già molti anni or sono, Alexis Carrell. Il nostro corpo è minacciato quanto la nostra anima, la sua resistenza è continuamente diminuita dagli attacchi ora subdoli ora violenti che ci vengono dall'esterno, subisce scosse ed offese profonde che non compensano, a cui anzi per negatività si sommano, le eccitazioni brutali che d'altro canto ci vengono offerte.

«Gli antichi oscillarono fra valori divini e valori umani Noi abbiamo soppresso gli uni e gli altri È in questo che consiste l'orrenda novità del mondo contemporaneo» scriveva nel settembre 1945

Esclusi dalla civiltà come siamo, non abbiamo neanche i benefici fisici della barbarie. E la differenza tra la nostra e la barbarie primitiva sta proprio in questo: la nostra è una barbarie che non fa nemmeno bene alla salute.

Anormale e violenta è la vita fisica dell'uomo moderno. Ma più ci interessa la sua rovina mentale. Siamo in un tempo in cui il pensiero è un atto di coraggio e di ribellione.

"CUORE" nella BIBBIA

Il termine cuore si riferisce principalmente alla persona nella sua totalità e non soltanto al cuore come sede dei sentimenti e dell'affetto. Il cuore è il luogo da dove scaturiscono pensieri, sentimenti intimi, progetti, razionalità, autenticità, comportamenti.

Nella Bibbia, infatti, con il cuore si pensa, si ascolta, si decide, si ama, si giudica, si ricorda, ci si relaziona. Il cuore può essere puro (cfr. Mt 5,8) e cercare Dio o doppio (cfr. Sal 12,3) che provoca comportamenti cattivi. Gesù esprime lapidariamente questa concezione con l'espressione: «Dov'è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore» (Lc 12,34). Anna, la madre del profeta Samuele esprime la gioia che inonda tutta la sua persona con le parole: «Il mio cuore esulta nel Signore» (cfr.1 Sam 2,1). Anche Dio, che è pienamente coinvolto nella storia del suo popolo, ha un cuore che lo determina positivamente: «Il mio cuore si commuove dentro di me» (Os 11,8).

Il cuore, in quanto interiorità, è spesso offuscato dall'apparenza esteriore, ma Dio lo vede senza inganno: «Non guardare al suo aspetto né alla sua alta statura. Io l'ho scartato, perché non conta quel che vede l'uomo: infatti, l'uomo vede l'apparenza, ma il Signore vede il cuore» (1 Sam 16,7). Il salmista prega: «Scrutami, o Dio, e conosci il mio cuore, provami e conosci i miei pensieri» (Sal 138, 23). Il libro del Deuteronomio raccomanda di ricordare nel cuore e di meditare ciò che Dio ha fatto per il popolo (4,39) per non inorgoglire il cuore e dimenticare Dio. Invita a fissare i suoi precetti nel cuore (cfr. Dt 6,4.6; 8, 14-17). Molti passi biblici, in particolare i testi profetici ricordano che la fedeltà a Dio si realizzerà quando egli porrà nel loro intimo 'un cuore nuovo' capace di riconoscere Dio e di servirlo (cfr. Ger 31,33). La persona dal cuore vivo è incapace d'ipocrisia. Il salmista chiede a Dio di liberarlo dall'orgoglio del cuore che lo porterebbe a cercare cose superiori alle sue forze, ingannandosi (Sal 131,1). Il libro dei Proverbi consiglia di affidarsi a Dio con tutto il cuore più che alla propria intelligenza (cfr. Prov 3,5). Gesù proclama beati coloro il cui cuore è puro, rivolto, cioè, unicamente a Dio da cui dipende (Mt 5, 8) e rimprovera coloro avendo indurito il cuore non possono credere in lui. Dopo la sua risurrezione rimprovera la loro incredulità e durezza di cuore (Mc 16,1).

Gesù nel Nuovo Testamento spiega che il male come anche il bene hanno origine nel cuore: «Dal di dentro, infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono i propositi di male: impurità, furti, omicidi, adultèri, avidità, malvagità, inganno, dissolutezza, invidia, calunnia, superbia, stoltezza» (cfr. Mc 7,21-13). I pensieri nascono dal cuore e poi si formulano nella mente: «Perché pensate cose cattive nei vostri cuori» (Mc 2,26; cfr. Lc 1,51; Sal 140,3). Gesù si autodefinisce mite e umile di cuore (cfr. Mt 11,25-30) perché il suo essere profondo è incapace di imporsi con la violenza e le relazioni che egli stabilisce donano riposo e ristoro.

Da Sapere

- Nei racconti dell'infanzia, Luca per tre volte afferma che Maria 'conservava nel cuore queste cose' e le meditava, indicando in lei la serva fedele che non dimentica le parole e gli eventi di Dio, anzi lasciandole depositare nel suo profondo (cuore) ha realizzato nella vita la parola di Dio ricevuta e amata (cfr. Lc 1, 66; 2,19; 2,61).
- I verbi della fede sono collegati con la docilità del cuore come questi esempi evidenziano: amare (Dt 6,5); ricordare (Dt 4,9); ascoltare (cfr.1Re 3,8); osservare (Sal 119,34); cercare (Sal 27,8; 119,10); servire (Gs 22,5); lodare (Sal 86,12); convertirsi (Gl 2,13); custodire fedelmente (Sal 119, 68), valutare con saggezza (cfr. Sal 90,12).

F. CASTROLOVO

dialetto ionico anche quando fu coltivata da poeti appartenenti per nascita e cultura ad altra stirpe.

In origine anche la storiografia e la filosofia furono scritte in dialetto ionico; solo quando, con l'età di Pericle, Atene divenne il centro della vita intellettuale e letteraria della Grecia, esse adottarono il dialetto attico. La lirica soggettiva, creata dagli Eoli di Lesbo, usò sempre il dialetto eolico, mentre dorico fu il linguaggio della lirica corale.

In qualche genere letterario ci si avvalse di un doppio dialetto , come nella tragedia, in cui fu conservato il dialetto dorico nei cori, e adottato l'attico nel dialogo, parte nuova aggiunta dagli Attici. Nelle odi di Pindaro, invece, si trova usata una lingua letteraria mista con forte coloritura dorica.

κοινὴ διάλεκτος

Nel IV secolo a.C., dopo la conquista di Alessandro Magno, si assistette al declino dei dialetti con l'affermarsi della κοινὴ διάλεκτος. Il complesso fenomeno sopraffece la varietà dei dialetti letterari, lasciandone sopravvivere taluni relitti artificiosi quasi solo in poesia. Sull'origine e la definizione della κοινὴ molto si è discusso nel passato.Oggi sembra chiaro che alla sua base c'è l'attico di Atene, già da tempo una sorta di lingua franca nel bacino del Mediterraneo, il quale continuò la sua funzione anche dopo la sconfitta politica della *polis*, arricchendosi a sua volta di elementi allotri, assunti in un primo momento dalla cosmopolitica folla aggiratesi al Pireo e poi dai vari ambienti d'oltremare nei quali si diffuse. La nostra conoscenza della κοινὴ, nei suoi vari stadi espressivi, si fonda a:) su numerosi testi letterari (Polibio, Diodoro Siculo, l'Epitteto delle diatribe, etc.); b:) sulla traduzione in greco della *Sacra Scrittura* ebraica (Settanta); c:) sul *Nuovo Testamento* ed altri scritti protocristiani ; d:) su

numerosi documenti e lettere private restituiteci dai papiri egiziani (IV sec.a.C. – VIII d.C.) su osservazioni di grammatici. Pare, comunque, che la nuova lingua abbia avuto sia differenziazioni locali, sia una certa evoluzione cronologica, difficili, però, da precisare. Bisogna considerare, d'altronde, che il passaggio dal greco classico al greco ellenistico da una parte si verificò di pari passo con un'apertura senza precedenti degli orizzonti culturali, dall'altro è paragonabile al passaggio dal greco preistorico al greco arcaico poiché in entrambi i casi l'uso della lingua è stato esteso a genti la cui madre lingua non era il greco.

Il carattere naturalmente fluido della κοινὴ rende difficile isolarne tratti costanti nel tempo e nello spazio. Per questo ne indicheremo in modo schematico solo alcuni:

<u>scompare di norma ciò che è sentito come esclusivamente attico</u>

<u>sul piano morfologico</u>

- ττ ⟶ σσ
- ρρ ⟶ ρσ
- κ(λ)άω ⟶ κ(λ)αίω
- ποέω ⟶ ποιέω
- ἐς ⟶ εἰς
- ξύν ⟶ σύν

<u>Scompare l'uso del duale!</u>

C'è grande elasticità nei gradi di comparazione che si formano su temi già comparativi e superlativi:

Es.

μειζό- τερος; ελαχιστό - τερος ecc.

o scambio di funzioni: ὁ μείζων per ὁ μέγιστος (come in italiano), superlativo assoluto con valore di comparativo e viceversa.

Sul piano sintattico

Si tende a surrogare la funzione sintattica dei casi (soprattutto del dativo), con strutture analitiche:

Es.

- εἰς + acc. → Dat.
- διά + acc. ; μετά + gen.
- Acc. Semplice → dat. Strumentale

Indebolimento dell' infinito, usato molto in funzione nominale, fino alla sparizione completa, sostituito da:

- ὅτι + indicativo o ἵνα + congiuntivo

le funzioni dell'ottativo si concentrano sul congiuntivo

Sul piano lessicale

Il lessico evolve molto per due motivi:

AUTOINNOVAZIONE	IMPRESTITO (DAL LATINO)
θεότης "DIVINITA'" ← θεός	καμίσιον ← *CAMISIA*
πειρασμός "TENTAZIONE" ← πειράζω	κόρθη ← *COHORS*

e per vergogna e riserbo non si mescola alle sue ancelle –
resta seduta in disparte, e soffre il dolore –
660 lui l'ha ucciso il destino, prima che entrambi godessero
il reciproco amore; piange la donna straziata
in silenzio, e fissa gli occhi sul letto vuoto,
temendo il sarcasmo e le ingiurie delle altre donne:
così piangeva Medea. D'improvviso la vide
665 una giovane ancella venuta in quel punto,
una sua serva e lo riferì a Calciope
subito: essa sedeva tra i figli pensando
al modo come poteva persuadere Medea.

[Tr. di G. Paduano]

piange un padre bruciando le ossa di un figlio, appena sposato, che morendo affligge i genitori infelici» [tr. di Paduano].

658 non si mescola alle sue ancelle: nei poemi omerici, ed in particolare nell'*Odissea* è usuale la rappresentazione della padrona di casa che si muove accompagnata dalle ancelle: IV 760 «salì al piano superiore insieme con le ancelle». Anche nei momenti più difficili, le ἀμφίπολοι sono per la donna una compagnia e un riconoscimento sociale; il rifiutarle rappresenta la forma più radicale di isolamento.

T. 11 La notte inquieta di Medea

Medea trascorre una notte terribile, in preda a pensieri angosciosi e contrastanti. La quiete notturna contrappone, isolandolo, il suo personale dramma alla tranquillità degli altri esseri del creato, avvolti nel sonno ristoratore. Il motivo del paragone tra l'eroina insonne e gli altri uomini e animali che dormono è topico, e sarà ripreso da Virgilio nel libro di Didone. Medea prova anche fisicamente i segni della passione, che s'insinua sotto la pelle fino ai nervi della nuca, sede privilegiata dei dolori d'amore. Il suo animo ondeggia tra diverse alternative prima accolte poi rifiutate. È incerta se aiutare o meno Giàsone, se dare libero corso al desiderio o mettere al primo posto il pudore e la fama. Giunge quasi alla determinazione di suicidarsi, ma poi pensa che anche la morte non varrà a proteggere la propria reputazione: per le donne di Colchide ella sarà «colei che amò uno straniero, fino a morirne, e disonorò la sua casa e i suoi genitori, cedendo alla lussuria». Poi, l'immagine delle dolcezze dell'esistenza e la luce del sole che sorge la sospingono di nuovo verso pensieri di vita. Allora la donna decide di aiutare l'eroe nell'impresa e consegnargli il filtro che lo renderà invulnerabile dai tori infuocati. Così attende ansiosa l'alba, quando potrà consegnare a Giàsone il prezioso rimedio e vederlo in volto.

Argonautiche III 744-824

Νὺξ μὲν ἔπειτ' ἐπὶ γαῖαν ἄγεν κνέφας, οἱ δ' ἐνὶ πόντῳ
ναυτίλοι εἰς Ἑλίκην τε καὶ ἀστέρας Ὠρίωνος

La notte portava il buio sopra la terra; nel mare,
i naviganti guardavano all'Orsa e alle stelle di Orione,

744-746 Νὺξ ... νηῶν: «La notte ben presto portò l'oscurità sulla terra: i marinai in mare guardavano dalle navi verso l'Orsa e le stella di Orione». - νὺξ ... ἄγεν κνέφας: Apollonio opera una variazione rispetto alla dizione omerica, che si esplicita in espres-

746 ἔδρακον ἐκ νηῶν, ὕπνοιο δὲ καί τις ὁδίτης
ἤδη καὶ πυλαωρὸς ἐέλδετο, καί τινα παίδων
μητέρα τεθνεώτων ἀδινὸν περὶ κῶμ' ἐκάλυπτεν,
οὐδὲ κυνῶν ὑλακὴ ἔτ' ἀνὰ πτόλιν, οὐ θρόος ἦεν

746 desideravano il sonno il viandante e il guardiano,
uno spesso torpore avvolgeva perfino la madre
che ha perduto i suoi figli; non più guaire di cani
per la città, non rumore sonoro: il silenzio

sioni del tipo ἦμος δ' ἠέλιος κατέδυ καὶ ἐπὶ κνέφας ἦλθε (attestata soprattutto in *Odissea*) o ad esempio ἠέλιος δ' ἄρ' ἔδυ καὶ ἐπὶ κνέφας ἦλθε (*Odissea* III 329), ecc. - εἰς Ἑλίκην: si tratta dell'Orsa Maggiore. Cfr. Vitruvio, *De achitectura* IX 4, 5 «Nel circolo nordico hanno la loro collocazione le due Orse, le cui schiene sono unite, mentre il petto di ciascuna è voltato in direzione opposta rispetto all'altra. La più piccola delle due ha in greco il nome di *Kynósoura*, la più grande di *Helíke*». - Ὠρίωνος: costellazione invernale, che trae il nome dal mitico cacciatore, figlio di Posidone. Secondo una variante del mito, accolta anche da Omero (*Odissea* V 121-124), di lui si sarebbe innamorata Eos, provocando l'invidia divina e l'uccisione di Orione da parte di Artemide. Il suo declinare (che avviene a fine novembre) è topicamente associato alle tempeste: cfr. *Argonautiche* I 1201-02 «come d'inverno, quando declina il terribile Orione, un rapido colpo di vento piomba dall'alto» [tr. di G. Paduano]. - ἔδρακον: come osserva B. Snell, il verbo δέρκομαι, di consolidata tradizione epica, indica lo sguardo vivido e penetrante, di cui gli altri colgono il lampeggiare.

746-747 ὕπνοιο ... ἐέλδετο: «mentre ormai il viandante e il portinaio bramavano il sonno». - πυλαωρός: «custode delle porte», da πύλη e ὁράω; il termine è attestato due volte in *Iliade*, ad indicare rispettivamente i guardiani delle porte Scee e quelli dell'accampamento degli Achei. In *Antologia Palatina* VII 319 viene riferito a Cerbero. - ἐέλδετο: forme epica, usata solo al presente e all'imperfetto, per ἔλδετο.

747-748 καί ... ἐκάλυπτεν: «un torpore profondo avvolgeva perfino una madre che aveva perduto i figli». - μητέρα: l'accenno a questa povera madre introduce un tocco di patetismo intenso e al contempo discreto, come sfondo silenzioso del dramma di Medea. - ἀδινὸν περὶ κῶμ' ἐκάλυπτεν: *variatio* rispetto alla formula omerica μαλακὸν περὶ κῶμ' ἐκάλυψεν (*Odissea* XVIII 201 ed anche, con lieve variazione, *Iliade* XIV 359), ripresa da Esiodo in *Teogonia* 798 κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει. - κῶμ(α): il termine indica un sopore profondo, non di origine naturale, ma indotto da incantesimo o da suggestione, dovuta ad una presenza divina (cfr. Saffo, fr. 2, 8 Voigt). Nel nostro contesto, il termine sottolinea la condizione di sospensione allucinata che caratterizza la veglia di Medea.

749-750 οὐδέ ... ὄρφνην: «e non si sentiva ululato di cani per la città, non vi era eco di suono, ma il silenzio dominava sull'oscurità che diventava nera». In *Controversie* VII 1, 27 Seneca il Vecchio propone la traduzione di questo passo operata da Varrone Atacino: *Desierant latrare canes urbesque silebant;/ Omnia noctis erant placida composta quiete.* - ὑλακή: non attestato prima di Platone, *Leggi* 967d, è un termine inusuale, che impreziosisce la suggestione esercitata dall'originalità di questo notturno. - πόλιν: forma epica per πόλιν. - θρόος: attestato una volta in Omero (*Iliade* IV 437), il termine indica il frastuono provocato da un assembramento di esseri umani o da una performance musicale

TESTI A CONFRONTO — La quiete notturna della città

Per accentuare l'impressione di profondità della quiete notturna, Apollonio accenna a coloro che per ultimi prendono sonno, o per necessità (il viandante in cerca di alloggio), o per funzione (il guardiano), o per condizione esistenziale (la madre che piange i figli). La rappresentazione si espande poi a tutto l'ambiente della città, con un tratto di squisito realismo, che consegue un effetto altamente patetico. Si può confrontare con questo lo splendido frammento di risveglio cittadino proposto da Callimaco in *Ecale*, fr. 74, 21-28 Hollis (il ben noto episodio del dialogo fra due cornacchie):

E il sonno le prese, che quella diceva così, e l'altra ascoltava.
Ma non dormirono a lungo. Subito giunse
l'ora brinosa vicina all'aurora, quando le mani dei ladri
non vanno più a caccia. Già appare il lume dell'alba,
e un acquaiolo canta un canto da pozzo,
e chi abita presso la via è svegliato dall'asse
che stride sotto il carro; e lo affliggono i fitti
(colpi dei miseri) fabbri che attizzano il fuoco (?)

[Tr. di G.B. D'Alessio]

750 ἠχήεις, σιγὴ δὲ μελαινομένην ἔχεν ὄρφνην·
ἀλλὰ μάλ' οὐ Μήδειαν ἐπὶ γλυκερὸς λάβεν ὕπνος.
Πολλὰ γὰρ Αἰσονίδαο πόθῳ μελεδήματ' ἔγειρεν

750 possedeva le tenebre sempre più nere.
Ma il sonno soave non prese Medea: molte ansie
la tenevano sveglia nel desiderio di Giasone.

(Pindaro, *Nemea* VII 81 πολύφατον θρόον ὕμνων δόνει «muovi un vortice di inni dalle molte voci» [tr. di E. Mandruzzato]). - ὄρφνην: è termine poetico, sporadicamente usato anche in prosa, non attestato prima di Teognide, che lo usa in senso metaforico (ma si trova, sia in Omero sia in Esiodo, il nesso νὺξ ὀρφναίη, che avrà successivamente grande fortuna). - μελαινομένην: riferito in Omero al rapprendersi del sangue (*Iliade* V 354) o alla terra appena arata (*Iliade* XVIII 548), il verbo μελαίνω in Apollonio, oltre che caratterizzare, come qui, l'oscurità notturna, indica il nereggiare di una selva vista in lontananza (IV 569) e il nereggiare del mare profondo (IV 1574).

751 ἀλλά ... ὕπνος: reminiscenza di *Iliade* X 3-4 ἀλλ' οὐκ Ἀτρεΐδην Ἀγαμέμνονα ποιμένα λαῶν/ ὕπνος ἔχε γλυκερὸς πολλὰ φρεσὶν ὀρμαίνοντα («ma il dolce sonno non prese Agamennone figlio di Atreo, capo di eserciti, turbato da molti pensieri» [tr. di G. Paduano]).

752 Πολλά ... ἔγειρεν: «La tenevano sveglia molte ansie per il desiderio che aveva del figlio di Esone». - πόθῳ: il termine, che già in Omero significa «rimpianto, desiderio, struggimento» per una persona lontana o perduta (es. *Odissea* XIV 144 «ma mi prende il rimpianto per Odisseo assente»), si carica poi di forte valenza erotica, a partire da Archiloco (fr. 193, 1 West δύστηνος ἔγκειμαι πόθῳ/; 196 West ἀλλά μ' ὁ λυσιμελὴς ὧ ταῖρε δάμναται πόθος). - μελεδήματ' ἔγειρεν: Cfr. *Odissea* XV 7-8 Τηλέμαχον δ' οὐχ ὕπνος ἔχε γλυκύς, ἀλλ' ἐνὶ θυμῷ/ νύκτα δι' ἀμβροσίην μελεδήματα πατρὸς ἔγειρεν «il dolce sonno non prendeva Telemaco, ma nella notte divina lo teneva sveglio il pensiero del padre nell'animo».

753 δειδυῖαν ... μένος: «poiché temeva la forza brutale dei tori». - δειδυῖαν: è l'unica attestazione di questa forma di participio perfetto femminile, da un inusato presente *δίω «temo»; normalmente si trovano le forme δείδω e δέδια, perfetti resultativi.

TESTI A CONFRONTO — La prova imposta da Eeta

Al v. 753 ταύρων κρατερὸν μένος «la forza brutale dei tori» allude alla prova, che tanto preoccupa l'innamorata Medea, imposta da Eeta a Giasone, come condizione per concedergli il vello d'oro. Tale prova è presentata in un passo precedente del libro III (vv. 401-421), nel colloquio che si svolge fra Eeta e gli Argonauti nel palazzo del re dei Colchi.

Straniero, perché parlare di tutto ciò, punto per punto?
Se veramente siete figli di dei, o in ogni caso
non mi siete inferiori, voi che venite per prendere le cose di altri,
io ti darò il vello da portar via, se lo desideri –
ma dopo una prova. Non sono invidioso degli uomini prodi
come voi dite che è il sovrano di Grecia.
La prova del tuo coraggio e della tua forza sarà una fatica,
di cui, per quanto tremenda, io vengo a capo con le mie braccia.
Due miei tori pascolano nella piana di Ares:
hanno piedi di bronzo e dalla bocca spirano fuoco;
io li aggiogo e li conduco attraverso il duro campo di Ares,
di quattro iugeri, e dopo averlo arato fino in fondo rapidamente,
getto nei solchi non il seme del grano, sacro a Demetra,
ma i denti di un serpente feroce che, una volta cresciuti,
prendono forma di uomini armati. E io li falcio,
li uccido con la mia lancia quando mi vengono addosso da tutte le parti.
Di buon mattino aggiogo i buoi e compio la mietitura
al tramonto. Se tu sei capace di compiere questo,
lo stesso giorno potrai portare al tuo re il vello d'oro;
ma prima non te lo darò, non sperarlo. Non sarebbe giusto
che un valoroso ceda a chi vale meno di lui.

[Tr. di G. Paduano]

δειδυῖαν ταύρων κρατερὸν μένος, οἷσιν ἔμελλεν
φθεῖσθαι ἀεικελίῃ μοίρῃ κατὰ νειὸν Ἄρηος.
755 Δάκρυ δ' ἀπ' ὀφθαλμῶν ἐλέῳ ῥέεν· ἔνδοθι δ' αἰεί

Temeva la forza brutale dei tori, a cui doveva soccombere
di morte crudele, lottando sul campo di Ares.
755 Il cuore batteva fitto dentro il suo petto.

753-754 οἷσιν ... Ἄρηος: «ai quali doveva soccombere per un destino funesto, nel campo di Ares». - φθεῖσθαι: da φθίω (o φθίνω), forma epica dell'infinito aoristo atematico. - ἀεικελίῃ: l'aggettivo ἀεικέλιος, in Omero utilizzato in alternanza con ἀεικής, nel significato di «oltraggioso, vergognoso», in Apollonio assume accezioni diverse: «minaccioso, funesto», come nel nostro passo; «malauguroso» (cfr. I 304 ὄρνις ἀεικελίη), «sfortunato» (cfr. II 1126 νηὸς ἀεικελίης). - κατὰ νειόν: νειός indica il «campo arato e seminato a maggese».

755-756 δάκρυ ... ὀδύνη: «una lacrima di compassione scorreva dagli occhi; dentro sempre la rodeva un dolore». - τεῖρ' ὀδύνη: in genere detto di un dolore fisico intenso: cfr. Omero, *Iliade* XI 398 ἐκ ποδὸς ἔλκ', ὀδύνη δὲ διὰ χροὸς ἦλθ' ἀλεγεινή «estrasse (la freccia) dal piede, il

Immagini topiche

La rifrazione di un raggio nell'acqua

Ai vv. 756-760 è proposta una similitudine che sarà ripresa ed amplificata da Virgilio, *Eneide* VIII 18-25, per rappresentare il turbamento di Enea:

> fluttua in una grande tempesta di pensieri,/ e divide il veloce pensiero a vicenda qui e lì,/ e lo trae in diverse parti e lo volge ad ogni espediente:/ come il tremulo lume dell'acqua in un vaso di bronzo/ che riflette il sole o l'immagine della raggiante luna,/ volteggia ampiamente per tutti i luoghi, e s'innalza/ nell'aria, e colpisce i riquadri dell'ampio soffitto.
>
> [Tr. di L. Canali]

La splendida similitudine con cui è rappresentata l'instabilità psichica di Medea – un raggio di sole, che si riflette in una bacinella d'acqua – è una testimonianza dell'interesse di Apollonio Rodio per i fenomeni naturali. H. Fränkel osserva che l'attenzione per tali fenomeni, collegati in particolare con lo studio della rifrazione della luce, si riporta alla filosofia stoica. Non mancano a tal proposito riferimenti significativi: Crisippo, *Frammenti logici e fisici* 433 Von Arnim

> L'acqua pura non diviene luminosa perché da fuori cade su di essa un raggio, ma per la trasformazione che riceve dalla luce che viene a contatto con essa, così come accade all'aria. Neanche questa, infatti, è luminosa di sua natura, altrimenti, lo sarebbe anche la notte; ma si trasforma tutta per il venire a contatto dei raggi del sole con i suoi confini superiori, ed essendo in sé continua si trasforma e si cambia tutta quanta.
>
> [Tr. di M. Isnardi Parente]

Plutarco, *De facie in orbe lunae* 936 B-C (= Crisippo, *Frammenti logici e fisici* 675 Von Arnim).

> Sembra confutare l'ipotesi della riflessione della luce dalla luna soprattutto questo, che a quelli che si trovano di fronte a raggi riflessi avviene di vedere non solo ciò che viene illuminato, ma anche la sorgente di luce. Nel caso infatti che un raggio balzi da uno specchio d'acqua sulla parete e la vista penetri nel luogo illuminato in forma di luce riflessa, essa riesce a vedere tre cose, il raggio riflesso, l'acqua che produce la riflessione, il sole stesso, dal quale parte il raggio che cade sull'acqua per poi riflettersi.
>
> [Tr. di M. Isnardi Parente]

Epitteto, III 3, 20-21

> Come è un catino pieno d'acqua, così è l'anima, come il raggio di luce (ἡ αὐγή) che vi piove sopra, così sono le rappresentazioni. Se l'acqua è scossa, par che anche il raggio di luce sia scosso – in realtà non è scosso.
>
> [Tr. di R. Laurenti]

La similitudine viene ripresa in ambito etico anche da Dione Crisostomo, *Orazione* XXI 14. È anche vero, però, che esempi del genere non mancano neanche in ambito peripatetico (ad esempio Stratone di Lampsaco, fr. 65b Wehrli), a testimoniare come tale fenomeno fisico divenga oggetto di studio nella prosa filosofica ellenistica e di età imperiale.

τεῖρ' ὀδύνη, σμύχουσα διὰ χροὸς ἀμφί τ' ἀραιάς
ἶνας καὶ κεφαλῆς ὑπὸ νείατον ἰνίον ἄχρις,
ἔνθ' ἀλεγεινότατον δύνει ἄχος, ὁππότ' ἀνίας
ἀκάματοι πραπίδεσσιν ἐνισκίμψωσιν ἔρωτες.
760 Πυκνὰ δέ οἱ κραδίη στηθέων ἔντοσθεν ἔθυιεν, –
ἠελίου ὥς τίς τε δόμοις ἔνι πάλλεται αἴγλη,
ὕδατος ἐξανιοῦσα τὸ δὴ νέον ἠὲ λέβητι
ἠέ που ἐν γαυλῷ κέχυται, ἡ δ' ἔνθα καὶ ἔνθα
ὠκείῃ στροφάλιγγι τινάσσεται ἀίσσουσα –

Come dentro la casa guizza un raggio di sole
dall' acqua appena versata in una caldaia
o in un vaso, e nel mulinello vibra qua e là veloce,
così s'agitava nel petto il cuore della fanciulla.
760 Versava dagli occhi lacrime di compassione
e, dentro, la pena la rodeva senza riposo,
insinuandosi sotto la pelle, fino ai nervi sottili,
fino all'estremità della nuca, là dove penetra
il dolore più acuto, quando gli impulsi d'amore, instancabili,

dolore acuto si diffuse nel corpo»; [Euripide] *Reso* 799 ὀδύνη με τείρει κοὐκέτ' ὀρθοῦμαι τάλας «povero me, il dolore mi divora e non riesco più a stare in piedi».

756-757 σμύχουσα ... ἶνας: «bruciante attraverso la pelle e i nervi sottili». - σμύχουσα: σμύχω è un verbo poetico d'uso raro, ma attestato già in Omero; è chiosato da Esichio: «bruciare, consumare a fuoco lento». Per il suo uso in senso erotico, cfr. Mosco, fr. 2, 4 Gow Ἔρως δ' ἐσμύχετ' ἀμοιβά «l'amore si consumava a catena» [tr. di O. Vox]; Teocrito III 17 (Ἔρως) ὅς με κατασμύχων καὶ ἐς ὀστέον ἄχρις ἱάπτει «(Eros) che facendomi ardere a fuoco lento mi tortura fino alle ossa». - ἶνας: da ἴς, ἰνός «tendine», generalmente usato al plurale. - καὶ κεφαλῆς ... ἄχρις: «e sotto l'estremità della testa, fino alla nuca». - ἰνίον: «l'occipite». - ἄχρις: originariamente avverbio, viene usato come preposizione nella poesia ellenistica, per influsso della prosa attica. Regge di norma il genitivo, in questo caso, invece, l'accusativo ἰνίον.

758-759 ἔνθ(α) ... ἄχος: «là dove il dolore più atroce si insinua». - ὁππότ(ε): epico per ὁπότε. - ἀκάματοι: in Omero sempre riferito al fuoco in contesto formulare, l'aggettivo è qui usato per la prima volta per caratterizzare l'amore. - πραπίδεσσιν: forma epica per πραπίσι, dativo di πραπίς «diaframma, cuore, animo», termine di uso poetico, attestato generalmente al plurale. - ἐνισκίμψωσιν: forma epica per ἐνσκίμψωσιν. Il congiuntivo indica il riferimento ad un numero indefinito di occasioni, nel presente e nel futuro.

760 Πυκνά ... ἔθυιεν: «il cuore nel petto le batteva fitto». - οἱ: equivale ad αὐτῇ. - ἔντοσθεν: usato come preposizione, regge il genitivo στηθέων. - ἔθυιεν: imperfetto del verbo θυίω (θύω) «infuriare, agitarsi, smaniare», verbo di caratura elevata e di uso poetico, fin da Omero impiegato per indicare atteggiamenti umani, di animali, o anche di agenti atmosferici (come il vento o la tempesta).

761 ἠελίου ... αἴγλη: «come quando un raggio di sole in una stanza guizza». - δόμοις ἔνι: anastrofe per ἐνὶ δόμοις, con ritrazione dell'accento della preposizione. - πάλλεται: dal significato originario di «agitare, brandire» un'arma, il verbo πάλλω passa ad accezioni di senso traslato, anche ad indicare moti dell'animo. Il raggio di sole che si riflette nell'acqua ricorda la bella immagine euripidea del guizzare dei delfini, in *Elettra* 435-437 ἵν' ὁ φίλαυλος ἔπαλλε δελ/φὶς πρῴραις κυανεμβόλοι/σιν εἰλισσόμενος «mentre il delfino amante del flauto balzava tra le prore cerulee torcendosi» [tr. di S. Fabbri]. - αἴγλη: indica il bagliore di un raggio luminoso (in IV 301 sta ad indicare il bagliore del fulmine: οὐρανίου πυρὸς αἴγλη).

762 ὕδατος ἐξανιοῦσα: participio presente di ἐξάνειμι, riferito ad αἴγλη. Letteralmente: «dipartendosi dall'acqua», attraverso il riflesso. - τό: poetico per ὅ, neutro del pronome relativo, che riprende ὕδατος. - νέον: avverbiale, «recentemente, or ora». L'acqua appena versata aggiunge un tocco di freschezza e di luminosità all'immagine.

762-763 ἠέ ... κέχυται: «viene versata in una vasca o in un secchio». - λέβητι: retto dalla preposizione ἐν come il successivo γαυλῷ. Entrambi i termini indicano recipienti per liquidi: λέβης di dimensioni maggiori (in *Iliade* XXI 362-63, ad esempio, è usato come calderone per cuocere un maiale: «come dentro bolle un calderone [λέβης] messo sul fuoco vivo, sciogliendo il grasso di un porco ben nutrito»); γαῦλος indica invece un secchio, che può servire per mungere il latte, come in *Odissea* IX 223 «secchi (γαυλοί) e mastelli nei quali (*scil.* Polifemo) mungeva».

763-764 ἡ δ' ἔνθα ... ἀίσσουσα: «e guizza or qua or là proiettato dal rapido vortice del liquido» [tr. di A. Borgogno]. - στροφάλιγγι: στροφάλιγξ (connesso con il verbo στρέφω) in Omero è usato solo per indicare i vortici della polvere, provocati dalla mischia della battaglia.

765 ὧς δὲ καὶ ἐν στήθεσσι κέαρ ἐλελίζετο κούρης,
φῇ δέ οἱ ἄλλοτε μὲν θελκτήρια φάρμακα ταύρων
δωσέμεν· ἄλλοτε δ' οὔτι, καταφθεῖσθαι δὲ καὶ αὐτή·
αὐτίκα δ' οὔτ' αὐτὴ θανέειν, οὐ φάρμακα δώσειν,
ἀλλ' αὔτως εὔκηλος ἐὴν ὀτλησέμεν ἄτην.
770 Ἑζομένη δἤπειτα δοάσσατο, φώνησέν τε·
«Δειλὴ ἐγώ, νῦν ἔνθα κακῶν ἢ ἔνθα γένωμαι;
Πάντη μοι φρένες εἰσὶν ἀμήχανοι, οὐδέ τις ἀλκή
πήματος, ἀλλ' αὔτως φλέγει ἔμπεδον. Ὡς ὄφελόν γε
Ἀρτέμιδος κραιπνοῖσι πάρος βελέεσσι δαμῆναι,
775 πρὶν τόν γ' εἰσιδέειν, πρὶν Ἀχαιΐδα νῆα κομίσσαι

765 scagliano la sofferenza dentro il petto degli uomini.
E in un momento si diceva di dargli il rimedio fatato,
e poi di non darglielo; anzi, morire anche lei,
e ancora poi di non darglielo, ma neppure morire:
restare ferma, e affrontare la propria sventura.
770 Poi sedette nel dubbio, e disse queste parole:
«Me infelice, tra quali e quali sventure mi trovo!
Da ogni parte il mio cuore non ha che angoscia e impotenza.
Nessun rimedio alla pena, alla fiamma ferma che brucia.
Come vorrei che mi avessero uccisa le frecce veloci di Artemide,
775 prima che io lo vedessi, prima che la nave greca

766-767 φῇ ... αὐτή: «E ora diceva che gli avrebbe dato il filtro per incantare i tori, ora di non darlo, ma di morire anche lei». - φῇ: poetico per ἔφη, da φημί. - ἄλλοτε μέν ... ἄλλοτε δ(έ): la correlazione contrassegna il susseguirsi in Medea di stati d'animo contraddittori. «La suggestione di morte si presenta qui per la prima volta in Medea come desiderio di accomunare il suo destino a quello di Giasone; desiderio amoroso esplicito, e quindi subito contrastato dalle altre eventualità» (Paduano). - θελκτήρια: «che incantano, che addolciscono», connesso con il verbo θέλγω, l'aggettivo regge il genitivo di ciò da cui ci si vuole difendere attraverso l'incantamento (in questo caso ταύρων. Cfr. Euripide, *Ippolito* 509-510 ἔστιν κατ' οἴκους φίλτρα μοι θελκτήρια/ ἔρωτος «ho in casa filtri che producono l'incanto d'amore»). - δωσέμεν: infinito futuro epico di δίδωμι. - καταφθεῖσθαι: infinito aoristo atematico di καταφθίνω.

768 θανέειν: forma ionica per θανεῖν, infinito aoristo di θνῄσκω, che dipende, come il successivo δώσειν, da φῇ del v. 766.

769 ἐήν: aggettivo possessivo di terza persona. - ὀτλησέμεν: infinito futuro epico, da ὀτλέω «sopportare», non attestato prima dell'età ellenistica.

770 δἤπειτα: crasi per δὴ ἔπειτα. - δοάσσατο: «era in dubbio» aoristo omerico (per lo più usato nella frase formulare ὧδε δέ οἱ φρονέοντι δοάσσατο κέρδιον εἶναι), da collegarsi con l'impersonale δέαται e, posteriormente, con δοιάζω.

771-772 Δειλὴ ἐγώ ... ἀμήχανοι: «Povera me, qualunque scelta porterà una disgrazia, contro cui il mio animo è impotente» [tr. di A. Borgogno]. - Δειλὴ ἐγώ: esclamazione patetica di intonazione tragica, già attestata in Omero, ad esempio in *Iliade* XVIII 54 ὤμοι ἐγὼ δειλή, ὤμοι δυσαριστοτόκεια «me sventurata, infelice madre di un grandissimo eroe». - ἔνθα ... ἢ ἔνθα: avverbio relativo di luogo raddoppiato (la seconda parte del verso riprende *Iliade* II 397 ὅτ' ἂν ἔνθ' ἢ ἔνθα γένωνται), che regge il genitivo κακῶν (un costrutto analogo in Euripide, *Troiane* 685 διδάσκεις μ' ἔνθα πημάτων κυρῶ «m'insegni a che punto di sventura mi trovo»). - γένωμαι: il congiuntivo conferisce all'espressione una sfumatura di eventualità. - ἀμήχανοι: l'aggettivo è carico di valenza allusiva: nel corso del poema è l'agire di Giasone ad essere caratterizzato dalla ἀμηχανία, l'inadeguatezza al proprio ruolo e l'incapacità di decidere. Nel momento della crisi, Medea si trova implicitamente associata all'eroe di cui è innamorata. - οὐδέ τις ἀλκή: *explicit formulare*, presente più volte in Omero (*Iliade* III 45; XXI 548 ecc.). - ἀλκή: regge πήματος «rimedio contro il dolore» (è un costrutto non frequente, ma cfr. Esiodo, *Erga* 201 κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή).

773-774 ὡς ... δαμῆναι: «oh, se fossi stata uccisa dai dardi rapidi di Artemide». - ὡς: desiderativo. - ὄφελον: forma epica senza aumento per ὤφελον, aoristo di ὀφείλω. Regge δαμῆναι (infinito aoristo passivo epico di δαμάζω) ed esprime un desiderio irrealizzabile nel passato. - Ἀρτέμιδος καιπνοῖσι ... βελέεσσι: i dardi di Artemide erano ritenuti causa della morte improvvisa delle donne. - πάρος: pleonastico, introduce πρίν del verso successivo.

775-776 πρὶν ... νῆας: «prima di vederlo, prima che una nave achea portasse

Χαλκιόπης υἷας· τοὺς μὲν θεὸς ἤ τις Ἐρινύς
ἄμμι πολυκλαύτους δεῦρ' ἤγαγε κεῖθεν ἀνίας. –
Φθείσθω ἀεθλεύων, εἴ οἱ κατὰ νειὸν ὀλέσθαι
μοῖρα πέλει· πῶς γάρ κεν ἐμοὺς λελάθοιμι τοκῆας
780 φάρμακα μησαμένη, ποῖον δ' ἐπὶ μῦθον ἐνίψω;

portasse qui i figli di mia sorella Calciope:
un dio o un'Erinni li ha guidati di là per il mio dolore e il mio pianto.
Muoia, se il suo destino è di morire sul campo.
Ma io, come potrei preparare il rimedio,
780 nascondendolo ai miei genitori? E cosa dire?

qui i figli di Calciope». - τόν: ovviamente fa riferimento a Giasone. - εἰσιδέειν: forma poetica per εἰσιδεῖν, infinito aoristo di εἰσοράω. - Χαλκιόπης υἷας: da Calciope e Frisso erano nati quattro figli: Argo, Fronti, Mela, Citisodoro, che, partiti alla volta di Orcomeno per riconquistare il regno del nonno Atamante, avevano fatto naufragio presso l'isola di Ares (nel Ponto Eusino). Qui incontrano Giasone e gli Argonauti, da cui ottengono aiuto (vedi II 1090-1122) e con cui ritornano nella Colchide (lo scompiglio nella reggia per il loro improvviso ritorno è narrato in III 249-274).

776-779 τούς ... ἀνίας: «da là un dio o un'Erinni li ha condotti qui, per me motivo di dolore e di pianto». - θεὸς ἤ τις Ἐρινύς: l'associazione fra dei ed Erinni è già presente in *Odissea* XVII 465 «ma se è vero che esistono dei ed Erinni a protezione dei mendicanti». L'espressione associa l'idea della giustizia divina a quella della vendetta. Le Erinni, nate dal primo gesto di violenza commesso da un figlio nei confronti del padre (l'evirazione di Urano da parte di Crono, cfr. *Teogonia* 185), sono dee vendicatrici dei crimini commessi contro i genitori (il motivo è ampiamente sviluppato nell'*Orestea* di Eschilo). - ἄμμι: forma eolica, di uso epico, per ἡμῖν. - πολυκλαύτους: «che causano molto pianto» riferito ad ἀνίας. È una delle rare attestazioni in cui l'aggettivo (da πολύς e κλαίω) ha valore attivo; normalmente significa «che è oggetto di molto pianto».

779 μοῖρα πέλει: il verbo πέλω equivale ad εἰμί. L'espressione sembra costituire una formula religiosa, testimoniata negli *Oracoli sibillini* III 131 ὅταν γῆράς τε Κρόνῳ καὶ μοῖρα πέληται.

779-780 πῶς ... ἐνίψω;: «come potrei tenere nascosto ai miei genitori che sto escogitando il rimedio, che cosa posso dire?». - κεν: epico per ἄν, va con l'ottativo potenziale λελάθοιμι. - φάρμακα: ha significato ambivalente: sia quello concreto di «filtro, pozione», sia quello traslato di «rimedio» per la situazione che si è creata. - μησαμένη: da μήδομαι, è participio predicativo, in dipendenza di λελάθοιμι. - ποῖον δ' ἐπὶ μῦθον ἐνίψω; variazione di Apollonio di espressioni formulari omeriche come *Iliade* I 552 αἰνότατε Κρονίδη ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες; «terribile Cronide, che cosa hai detto?», combinata con *Odissea* II 137 ὣς οὐ τοῦτον ἐγώ ποτε μῦθον ἐνίψω «perciò non dirò mai una parola del genere». - ἐνίψω: morfologicamente futuro di ἐνίπτω «biasimare», ma già in Omero è usato come se fosse ἐννέπω «dire»: la confusione fra i due verbi è di antica data.

Per saperne di più

Il mito degli Atamantidi

Secondo la versione più diffusa del mito, Atamante fu un leggendario re di Orcomeno, in Beozia. Sposò in prime nozze Nefele (una sorta di fantasma femminile, creato da Zeus a somiglianza di Era), da cui ebbe Frisso ed Elle. In un secondo tempo egli, urtato per il disprezzo che Nefele gli dimostrava, condusse segretamente nel suo palazzo Ino, figlia di Cadmo, di cui si era invaghito. Dalla relazione nacquero Learco e Melicerte. Venuta a sapere la cosa, Nefele salì furibonda all'Olimpo, lagnandosi con Era del torto subito. Nel frattempo Ino tramò un inganno per eliminare i figliastri: fece in modo che le donne lasciassero disseccare i semi di grano, per compromettere il raccolto dell'anno seguente. Quando Atamante mandò a chiedere all'oracolo di Apollo a Delfi perché mai non gli germogliassero le messi, Ino corruppe i messaggeri, perché gli riferissero un falso responso: per far cessare la carestia bisognava immolare in sacrificio Frisso ed Elle.

Ma Nefele riuscì a salvare i propri figli, facendoli trasportare da un magico ariete volante fino nella lontana Colchide. Elle però cadde in mare vicino allo stretto dei Dardanelli, che da allora in sua memoria si chiamò Ellesponto.

L'ira di Era si abbattè poi sulla casa di Atamante: egli fu colto da follia e, afferrato l'arco, colpì il figlio Learco credendolo un cervo e ne fece a pezzi il corpo. Ino fuggì con l'altro figlio Melicerte, ma nell'inseguimento trovò la morte precipitando in mare da una rupe, con il figlio fra le braccia.

Atamante venne poi bandito dalla sua terra, mentre Ino suscitò la pietà di Zeus, che la tramutò in ninfa con il nome di Leucotea. Melicerte fu divinizzato con il nome di Palemone e inviato nell'istmo di Corinto a cavallo di un delfino. In suo onore vennero istituiti i giochi istmici, che si celebrarono ogni quattro anni.

Τίς δὲ δόλος, τίς μῆτις ἐπίκλοπος ἔσσετ' ἀρωγῆς; –
Ἦ μιν ἄνευθ' ἑτάρων προσπτύξομαι οἶον ἰοῦσα;

Quale il pensiero, l'inganno che mi dia aiuto?
Posso vederlo, rivolgermi a lui solo, senza compagni?

781 τίς ... ἀρωγῆς: «Quale inganno, quale pensiero potrà dissimulare l'aiuto?». - ἐπίκλοπος: in Omero riferito solo a persone, l'aggettivo ἐπίκλοπος è connesso con il verbo ἐπικλέπτω e, costruito con il genitivo, significa sia «abile, esperto» (*Odissea* XXI 397 ἐπίκλοπος ... τόξων «abile nell'uso dell'arco»), sia «dissimulatore».

782 ἄνευθ' ἑτάρων: il desiderio che Medea nutre di incontrarsi in disparte con Giasone deriva, secondo il commento di Paduano, «dall'esigenza che non si equivochi sul significato del dono: simbolo e fondamento del rapporto amoroso, non arma fornita alla collettività degli Argonauti».

TESTI A CONFRONTO — Un *tête à tête* per niente facile

A Medea non sfugge la difficoltà di un incontro a tu per tu con Giasone: la solitudine costituisce, infatti, per l'eroe epico motivo di debolezza (o di pericolo potenziale) da cui guardarsi, a maggior ragione se in ambiente ostile: si vedano le parole preoccupate di Priamo al figlio Ettore, prima dello scontro con Achille (*Iliade* XXII 38-39):

> Ettore, caro figlio, non aspettare quell'uomo, solo,
> lontano dagli altri: incontreresti presto la fine

[Tr. di G. Paduano]

Una conferma anche in un passo dell'*Odissea*, nel quale è rappresentato Elpenore, uno dei compagni di Odisseo, che morirà a causa della sua imprudenza (X 554-55):

> si era sdraiato in disparte dai compagni,
> nella sacra dimora di Circe.

Nel caso di Medea e Giasone, ai motivi di prudenza, si aggiunge il problema della convenienza sociale, poiché è quanto meno disdicevole l'incontro a tu per tu di una ragazza con un uomo, come osserva Nausicaa a Odisseo, mentre i due stanno per raggiungere la reggia di Alcinoo (*Odissea* VI 286-88):

> biasimerei anche io un'altra che facesse così,
> una che senza il consenso di suo padre e sua madre,
> si incontrasse con uomini prima di andare a pubbliche nozze.

[Tr. di A. Privitera]

Uno scrupolo analogo viene espresso anche da Medea alle sue compagne, mentre si appressa al tempio, dove avverrà l'incontro fatale con Giasone: vv. 891-95

> «Amiche, m'accorgo d'aver commesso un grave errore:
> dovevo evitare d'avvicinarmi troppo agli stranieri
> che si aggirano nel nostro paese: tutta la città
> ne è sgomenta, e per questo non si vede nessuna
> delle donne che ogni giorno si radunano qui».

[Tr. di A. Borgogno]

L'incontro «segreto» dei due si tiene nell'area del santuario di Ecate: Giasone, accompagnato dai fedeli compagni Argo e Mopso, verrà lasciato solo per intervento di Era, che distrarrà i due «incomodi» dando voce a una cornacchia, in un passo molto gustoso, sospeso fra realismo e fantasticheria: *Argonautiche* III 927-937:

> C'è sul sentiero pianeggiante, non lungi dal tempio,/ un pioppo fiorito d'innumerevoli foglie, rifugio/ di molte loquaci cornacchie: una di esse/ dai rami più alti starnazzò al loro passaggio,/ e per volontà di Era così prese a deridere Mopso:/ «Ecco il famosissimo indovino, che non s'accorge/ di ciò che sanno anche i bambini: che nessuna dolce/ parola, nessuna promessa d'amore sarà mai rivolta/ a un giovane da una ragazza in presenza d'altre persone./ Va' alla malora, stolto e incapace profeta! Non ti ama/ Cipri, né t'ispirano i suoi incantevoli Amori».

[Tr. di A. Borgogno]

Δύσμορος· οὐ μὲν ἔολπα καταφθιμένοιό περ ἔμπης
λωφήσειν ἀχέων, τότε δ' ἂν κακὸν ἄμμι πέλοιτο
785 κεῖνος, ὅτε ζωῆς ἀπαμείρεται. Ἐρρέτω αἰδώς,
ἐρρέτω ἀγλαΐη, ὁ δ' ἐμῇ ἰότητι σαώθείς
ἀσκηθής, ἵνα οἱ θυμῷ φίλον, ἔνθα νέοιτο·
αὐτὰρ ἐγὼν αὐτῆμαρ, ὅτ' ἐξανύσειεν ἄεθλον,
τεθναίην, ἢ λαιμὸν ἀναρτήσασα μελάθρῳ
790 ἢ καὶ πασσαμένη ῥαιστήρια φάρμακα θυμοῦ. –
Ἀλλὰ καὶ ὧς φθιμένῃ μοι ἐπιλλίξουσιν ὀπίσσω
κερτομίας, τηλοῦ δὲ πόλις περὶ πᾶσα βοήσει
πότμον ἐμόν· καί κέν με διὰ στόματος φορέουσαι

cf 466

Infelice! Anche quando sia morto non spero di avere
respiro dai mali: allora per me verrà la sventura,
785 quando avrà perso la vita. Alla malora
il pudore e la fama, e lui, salvo per mio volere,
se ne vada via illeso, dove il suo cuore desidera.
Ma io il giorno stesso, quando avrà compiuta la prova,
morrò appendendo il mio collo al soffitto,
790 o bevendo il veleno che distrugge la vita.
Eppure anche da morta, lo so, scaglieranno
contro di me le voci maligne; l'intera città
griderà la mia sorte; e le donne di Colchide mi porteranno

783-784 Δύσμορος ... ἀχέων: «me infelice: non credo che se lui venisse ucciso, potrò avere respiro dai mali». - ἔολπα: perfetto di ἔλπω, con valore resultativo. - καταφθιμένοιο: = καταφθιμένου, participio aoristo atematico di καταφθίνω; è un genitivo assoluto con il soggetto αὐτοῦ (cioè, Giasone) sottinteso. - λωφήσειν: da λωφάω, costruito con il genitivo. - ἀχέων: genitivo plurale di ἄχος -ους, termine di uso quasi esclusivamente poetico.

785-786 Ἐρρέτω αἰδώς, ἐρρέτω ἀγλαΐη: «Alla malora il pudore, alla malora la fama»: dopo le riflessioni contraddittorie dei versi precedenti, quest'espressione segna un passaggio decisivo verso la decisione finale; i due ἐρρέτω si contrappongono a ἐρρέτω del verso 466 riferito a Giasone e ne rovesciano definitivamente la prospettiva. - ἀγλαΐη: forma ionica per ἀγλαΐα «splendore, bellezza», indica la manifestazione esteriore di un valore intimo. In *Odissea* XV 78 è compresa nella triade di valori che regolano i rapporti con gli ospiti: κῦδός τε καὶ ἀγλαΐη καὶ ὄνειαρ «è gloria, onore ed insieme un vantaggio» [tr. di A. Privitera].

786-787 δ' ἐμῇ ἰότητι: ἰότης è attestato sempre al dativo singolare (tranne che in *Iliade* XV 41 δι' ἐμὴν ἰότητα). - σαωθείς: participio aoristo passivo di σαόω, epico per σῴζω. - ἀσκηθής: cfr. il verso formulare omerico, attestato diverse volte in *Odissea*: ὥς κε μάλ' ἀσκηθὴς ἣν πατρίδα γαῖαν ἵκηται. - ἵνα ... ἔνθα νέοιτο: cfr. Callimaco, *Inno ad Apollo* 113 χαῖρε, ἄναξ· ὁ δὲ Μῶμος, ἵν' ὁ Φθόνος, ἔνθα νέοιτο «salve, o signore; il Biasimo se ne vada lì, dove è l'Invidia»; il verbo νέομαι è usato esclusivamente in poesia.

788 ἐξανύσειεν: l'ottativo è per attrazione del successivo τεθναίην (che ha valore desiderativo).

789-790 ἢ λαιμὸν ἀναρτήσασα μελάθρῳ: «o appendendo il collo al soffitto». Il suicidio femminile per impiccagione ha una tradizione consolidata, nell'*epos* e nella tragedia: cfr. Omero, *Odissea* XI 278 (a proposito di Epicasta, ovvero Giocasta) «avendo attaccato un ripido laccio all'altissimo tetto» [tr. di A. Privitera]; Sofocle, *Edipo Re* 1263-64 «là l'abbiamo vista impiccata, stretta in lacci intrecciati»; Euripide, *Ippolito* 802 «si è passata un laccio intorno al collo e si è impiccata» [tr. di U. Albini]. - ἢ καὶ ... θυμοῦ: «o anche ingoiando veleni che distruggono la vita». - πασσαμένη: participio aoristo medio di πατέω «mangiare» (cfr. latino *pasco*), verbo di uso poetico. - ῥαιστήρια: lo scolio glossa φθαρτικά «rovinosi»; coniato sul sostantivo ῥαιστήρ «maglio, martello» (*Iliade* XVIII 477), è un aggettivo caro ad Apollonio, che nel poema lo impiega ben quattro volte. Regge il genitivo θυμοῦ.

791-794 Ἀλλὰ ... ἐμόν: «ma anche così, contro di me morta in seguito getteranno delle ingiurie, l'intera città lontano diffamerà la mia sorte». - ἐπιλλίξουσιν: futuro di ἐπιλλίζω «ammiccare, fare un cenno con gli occhi, alludere oltraggiosamente»; attestato una sola volta in Omero. - περί ... βοήσει: tmesi. - καί ... μωμήσονται: «e portandomi di bocca in bocca le donne di Colchide mi biasimeranno con disprezzo l'un l'altra». - διὰ στόματος: cfr. Teocrito XII 20-21 «l'amore tuo e del tuo grazioso favorito ora è sulla bocca di tutti» [tr.

Κολχίδες ἄλλυδις ἄλλαι ἀεικέα μωμήσονται·
795 «Ἥτις κηδομένη τόσον ἀνέρος ἀλλοδαποῖο
κάτθανεν, ἥτις δῶμα καὶ οὓς ἤσχυνε τοκῆας,
μαργοσύνῃ εἴξασα». – Τί δ' οὐκ ἐμὸν ἔσσεται αἶσχος;
Ὤ μοι ἐμῆς ἄτης. Ἦ τ' ἂν πολὺ κέρδιον εἴη
τῇδ' αὐτῇ ἐν νυκτὶ λιπεῖν βίον ἐν θαλάμοισιν,
800 πότμῳ ἀνωίστῳ κάκ' ἐλέγχεα πάντα φυγοῦσαν,
πρὶν τάδε λωβήεντα καὶ οὐκ ὀνομαστὰ τελέσσαι».
Ἦ, καὶ φωριαμὸν μετεκίαθεν ᾗ ἔνι πολλά
φάρμακά οἱ τὰ μὲν ἐσθλὰ τὰ δὲ ῥαιστήρι' ἔκειτο.
Ἐνθεμένη δ' ἐπὶ γούνατ' ὀδύρετο, δεῦε δὲ κόλπους
805 ἄλληκτον δακρύοισι, τὰ δ' ἔρρεεν ἀσταγὲς αὔτως,

con spregio di bocca in bocca, l'una con l'altra:
795 "Colei che amò un uomo straniero, fino a morirne,
e disonorò la sua casa e i suoi genitori,
cedendo alla lussuria". Quale non sarà la vergogna?
Quale la mia sventura! Meglio, meglio sarebbe
in questa notte stessa, in questa stanza, lasciare la vita
800 per un destino nascosto, sfuggendo a tutti i rimproveri,
prima d'avere compiuto colpe innominabili».
Disse, e cercò il cofanetto dov'erano tutti
i suoi filtri, quelli benefici e quelli mortali.
Gemeva, tenendolo sulle ginocchia, e bagnava

di O. Vox]. - ἄλλυδις ἄλλαι: è un nesso omerico di uso frequente. - μωμήσονται: da μωμάομαι, verbo denominativo da μῶμος, «biasimo, disonore», in Omero di solito «riferito alla critica futile, capziosa e al pettegolezzo malizioso» (S. West).

795-797 «Ἥτις ... εἴξασα»: «Ecco colei che, prendendosi tanta cura di un uomo forestiero, è morta, ecco colei che ha coperto di vergogna la sua casa e i genitori, cedendo alla libidine». - ἀνέρος ἀλλοδαποῖο: innamorarsi di uno straniero costituisce una mancanza di riguardo nei confronti della gioventù locale: cfr. *Odissea* VI 282-285 «"meglio ancora se andò lei stessa a trovarsi un marito di fuori: perché questi del paese li spregia, i Feaci che la vogliono in moglie, benché molti e valenti". Diranno così, e questo sarebbe per me una vergogna» [tr. di A. Privitera]; si veda anche la vicenda di Coronide, invaghitasi dello straniero Ischi in Pindaro, *Pitica* III (vol. 1, pp. 643-652). - οὓς: aggettivo possessivo (cfr. latino *suus*).

798 Ὤ μοι ἐμῆς ἄτης: l'interiezione si trova uguale in I 290 (nel lamento di Alcimede, la madre di Giasone, al momento della partenza della spedizione). - ἂν πολὺ κέρδιον εἴη: «sarebbe molto meglio», clausola omerica di uso frequente, il più delle volte con la particella κεν per ἄν.

800-801 πότμῳ ἀνωίστῳ: «per un destino improvviso». L'aggettivo ἀνώϊστος -ον è un *hapax* omerico, non più attestato fino ad Apollonio, che lo impiega ben sei volte. Il significato era incerto anche per gli antichi commentatori, che oscillano fra «improvviso, inaspettato» e «sconosciuto, misterioso, occulto». - κάκ' ἐλέγχεα πάντα: «tutti i motivi di vergogna». L'espressione κάκ' ἐλέγχεα ricorre sia in Omero, sia in Esiodo come interiezione spregiativa (es. *Iliade* V 787 αἰδὼς Ἀργεῖοι κάκ' ἐλέγχεα «vergogna, Argivi, mala genia»); in questo contesto ha reale valore di complemento oggetto. - φυγοῦσαν: participio riferito ad un sottinteso με, soggetto di λιπεῖν, nella proposizione infinitiva retta da πολὺ κέρδιον εἴη. - λωβήεντα: *hapax*, chiosato da Esichio con βλαβερά «cose dannose» (cfr. λώβη, «oltraggio, offesa, disonore»). Sarà ripreso dal tardo epico Trifiodoro. - τελέσσαι: forma epica, con sigma geminato, dell'infinito aoristo di τελέω.

802-803 Ἦ ... ἔκειτο: «Disse, e andò a cercare il cofanetto dove aveva molti filtri, alcuni benefici, altri letali». L'*incipit* riprende *Iliade* XXIV 228 Ἦ καὶ φωριαμῶν ἐπιθήματα κάλ' ἀνέῳγεν «Disse, e apriva il coperchio delle casse». - ᾗ: imperfetto di ἠμί, «dire». - φωριαμόν: si tratta di un contenitore adibito ad uso diverso rispetto a quanto attestato in Omero, dove φωριαμός indica una sorta di cassa per riporvi coperte e mantelli. - ᾗ ἔνι: anastrofe per ἐνὶ ᾗ «nel quale» (riferito a φωριαμός, femminile). - οἱ: sta per αὐτῇ. - ῥαιστήρι(α): vedi v. 790. La descrizione dei φάρμακα di Medea ricorda quelli preparati da Elena: *Odissea* IV 229-30.

804-805 δεῦε ... δακρύοισι: «bagnava il petto di lacrime». Cfr. *Iliade* IX 570 δεύοντο δὲ δάκρυσι κόλποι, Eschilo, *Persiani* 539-40 δάκρυσι κόλπους/ τέγγουσ(ι). - ἄλληκτον: «incessantemente, senza posa». Neutro avverbiale dell'aggettivo ἄλληκτος (o ἄληκτος) -ον, composto da ἀ privativo e λήγω «smetto». - τά: sta per δάκρυα. - ἀσταγές: neutro avverbiale: «a fiotti»,

αἴν' ὀλοφυρομένης τὸν ἑὸν μόρον. Ἵετο δ' ἥγε
φάρμακα λέξασθαι θυμοφθόρα τόφρα πάσαιτο,
ἤδη καὶ δεσμοὺς ἀνελύετο φωριαμοῖο
ἐξελέειν μεμαυῖα δυσάμμορος· ἀλλά οἱ ἄφνω
810 δεῖμ' ὀλοὸν στυγεροῖο κατὰ φρένας ἦλθ' Ἀίδαο,
ἔσχετο δ' ἀμφασίῃ δηρὸν χρόνον. Ἀμφὶ δὲ πᾶσαι
θυμηδεῖς βιότοιο μεληδόνες ἰνδάλλοντο·
μνήσατο μὲν τερπνῶν ὅσ' ἐνὶ ζωοῖσι πέλονται,
μνήσαθ' ὁμηλικίης περιγηθέος, οἷά τε κούρη·
815 καί τέ οἱ ἠέλιος γλυκίων γένετ' εἰσοράασθαι
ἢ πάρος, εἰ ἐτεόν γε νόῳ ἐπεμαίεθ' ἕκαστα.

805 il seno di lacrime, che cadevano fitte,
senza tregua, mentre pensava alla sua terribile sorte.
Desiderava scegliere i filtri mortali
ed inghiottirli, e già nel suo desiderio, infelice,
scioglieva i lacci della cassetta. Ma d'improvviso le venne nel cuore
810 una cupa paura del regno odioso dei morti.
Restò a lungo muta, sgomenta. Davanti a lei
passavano tutte le dolcezze dell'esistenza:
ricordava i piaceri che toccano ai vivi,
le gioiose compagnie della sua giovinezza,
815 e il sole apparve più dolce di prima ai suoi occhi,
quando passò ogni cosa al vaglio della ragione.

letteralmente «non a gocce» (ἀ privativo e στάζω). Aggettivo non attestato prima dell'età ellenistica: in Callimaco, *Ecale* fr. 124 Hollis si trova ἀσταγὲς ὕδωρ.

806-807 αἴν' ... μόρον: «mentre piangeva amaramente la sua sorte». - αἴν': sta per αἰνά, neutro avverbiale. - ὀλοφυρομένης: genitivo assoluto, con il soggetto αὐτῆς sottinteso. - Ἵετο ... πάσαιτο: «Desiderava prendere farmaci mortali per inghiottirli». - ἵετο: già in Omero il verbo ἵημι con infinito può avere valore desiderativo. - τόφρα: avverbio di uso poetico, con valore normalmente temporale; nella poesia ellenistica assume il valore di congiunzione finale. - πάσαιτο: ottativo obliquo (πατέω, cfr. latino *pasco*).

809-811 ἐξελέειν ... δυσάμμορος: «infelice, smaniosa di trarli fuori». - ἐξελέειν: forma epica non contratta dell'infinito aoristo di ἐξαιρέω. Regge il complemento oggetto sottinteso φάρμακα. - μεμαυῖα: participio perfetto di μαίνω, che indica un desiderio fortemente connotato dei tratti della follia. - ἀλλά ... Ἀίδαο: «ma le sopraggiunse all'improvviso un terrore funesto dell'orrendo regno dei morti». - στυγεροῖο: Ade è definito στυγερός, «odioso» anche in *Iliade* VIII 368. - ἔσχετο ... χρόνον: «rimase a lungo ferma, incapace di parlare». - ἔσχετο: è costruito intransitivamente, nel significato di «fermarsi». - ἀμφασίῃ: si tratta di un dativo con valore comitativo; ἀμφασίη è variante grafica rispetto ad ἀφασίη (dalla radice φα di φημί), termine già omerico e d'uso prevalentemente poetico.

811-812 Ἀμφί ... ἰνδάλλοντο: «Tutte le liete apprensioni della vita le si presentavano alla mente». - ἀμφί: ha valore di avverbio, che accentua l'idea del volteggiare dei pensieri espresso dal verbo ἰνδάλλομαι. - θυμηδεῖς: (da θυμός ed ἦδος) «che rallegra, lieto»; con μεληδόνες crea un efficacissimo ossimoro, nel rappresentare la rivalutazione della vita, anche nei suoi aspetti di dolore, da parte di chi compie una sorta di "ritorno dalla morte".

813-814 μνήσατο ... κούρη: «si ricordava dei piaceri che vi sono fra i vivi, si ricordava della compagnia allegra delle sue coetanee, fanciulla quale era». Dopo la vaghezza del verbo ἰνδάλλομαι, l'anafora μνήσατο (aoristo senza aumento di μιμνήσκω) ... μνήσατ(ο) segnala il focalizzarsi progressivo e concreto dei ricordi, con effetto di *climax* ascendente.

815-816 καί ... πάρος: «e il sole le fu più dolce che prima a vedersi». Il riferimento al sole costituisce un *topos* tradizionale per rappresentare il piacere di vivere e l'attaccamento alla vita, non solo nelle letterature antiche: si pensi, ad esempio, al famoso passaggio di Foscolo, *Dei Sepolcri* 119-22 «Raplan gli amici una favilla al Sole/ a illuminar la sotterranea notte/ perché gli occhi dell'uom cercan morendo/ il Sole». - εἰ ... ἕκαστα: «se veramente considerava le singole cose con l'intelletto». - ἐπεμαίετ(ο): il verbo ἐπιμαίομαι in Omero regge il genitivo quando significa «desiderare», l'accusativo nel senso di «toccare»: qui è nel senso figurato di «toccare» con l'intelletto.

816 Καί ... γούνων: «E di nuovo depose il cofanetto dalle sue ginocchia». - τὴν

Καὶ τὴν μέν ῥα πάλιν σφετέρων ἀποκάτθετο γούνων
Ἥρης ἐννεσίῃσι μετάτροπος· οὐδ' ἔτι βουλάς
ἄλληδοϊάζεσκεν, ἐέλδετο δ' αἶψα φανῆναι
820 ἠῶ τελλομένην, ἵνα οἱ θελκτήρια δοίη
φάρμακα συνθεσίῃσι καὶ ἀντήσειεν ἐς ὠπήν.
Πυκνὰ δ' ἀνὰ κληῖδας ἑῶν λύεσκε θυράων,
αἴγλην σκεπτομένη· τῇ δ' ἀσπάσιον βάλε φέγγος
ἠριγενής, κίνυντο δ' ἀνὰ πτολίεθρον ἕκαστοι.

Depose dalle ginocchia il cofanetto, mutando pensiero
secondo il volere di Era, e non dubitava
più tra diversi progetti: ma desiderava
820 che venisse subito l'alba, per dargli il filtro
che aveva promesso e poterlo vedere nel volto.
E spesso apriva la porta della sua camera
spiando la luce e finalmente l'aurora
le portò il sole agognato, e tutti si mossero per la città.

[Tr. di G. Paduano]

μέν: ha valore pronominale ed è riferito a φωριαμόν, sottinteso. - ἀποκάτθετο: forma apocopata per ἀποκατέθετο.

818-819 Ἥρης ... μετάτροπος: «mutata, secondo il volere di Era». - ἐννεσίῃσι: termine di uso epico e impiegato solo al plurale, ἐννεσίη (etimologicamente connesso col verbo ἐνίημι, lat. *inicio*) gode di particolare fortuna in età tarda; il suo significato oscilla fra «suggerimento, consiglio» e «volontà, decisione». - οὐδ' ... δοιάζεσκεν: «non esitava più, in vari modi, nelle sue decisioni». - ἄλλῃ: avverbio. - δοιάζεσκεν: da δοιάζω; vedi nota al v. 770. - ἐέλδετο: vedi v. 747.

820-821 ἵνα ... ὠπήν: «per dargli il filtro incantatore secondo gli accordi e incontrarlo faccia a faccia». - θελκτήρια ... φάρμακα: vedi v. 766. - συνθεσίῃσι: «patti, accordi» (συντίθημι). - ἐς ὠπήν: «faccia a faccia»: espressione coniata da Apollonio, con leggero scarto lessicale (ὠπή, equivalente ad ὤψ, si trova solo a partire da Apollonio) e semantico rispetto all'omerico εἰς ὤπα ἰδέσθαι (*Iliade* IX 373, ecc.) «guardare in faccia».

822-824 Πυκνὰ ... σκεπτομένη: «Spesso andava aprendo i chiavistelli delle porte della sua camera, spiando la luce». - ἀνὰ ... λύεσκε: tmesi del verbo ἀναλύω, con suffisso -(ε)σκ- iterativo. - κληῖδας: ionico per κλεῖδας. - τῇ ... ἠριγενής: «la figlia del mattino, poi, le portò la luce desiderata». Una variazione si trova in IV 981 ἠὼς ἠριγενὴς φέγγος βάλε νισσομένοισιν «l'aurora figlia del mattino portò la luce a loro che ritornavano». - τῇ: dativo pronominale, per αὐτῇ. - βάλε: fin da Omero, il verbo βάλλω è usato per indicare l'incidenza della luce (es. *Odissea* V 479 οὔτε ποτ' ἠέλιος φαέθων ἀκτῖσιν ἔβαλλεν). - ἠριγενής: in Apollonio l'aggettivo si trova normalmente riferito all'aurora (III 1224; IV 981), in un'espressione formulare che costituisce una variazione rispetto all'omerica ἠριγένεια ἠώς. - κίνυντο ... ἕκαστοι: «nella città ciascuno riprendeva la sua vita normale». - κίνυντο: imperfetto senza aumento da κίνυμαι, in Omero solitamente per indicare l'agitarsi del vento, del mare o di truppe in movimento.

Analisi del testo

Insonnia - proposito di suicidio - rimozione di ogni remora

Un nuovo trittico, parimenti incentrato su un monologo ma speculare all'episodio precedente nelle sue fasi iniziale e finale: là, in principio, il sogno in pieno giorno, qui l'insonnia della fanciulla in ansia dentro il silenzio della notte; là, da ultimo, un impulso all'azione bloccato dell'αἰδώς, con Medea che ripiomba sul letto da cui si era levata, qui un impulso al suicidio superato da un rilancio del bisogno di vivere che la sospinge verso l'esterno, a spiare la luce dell'alba in attesa di correre al tempio di Ecate per incontrarvi Giasone.

L'inibizione dell'αἰδώς

Attraverso il suo personaggio Apollonio rimodula temi e situazioni che globalmente favoriscono il progresso dell'azione lungo un percorso che ha tuttavia le sinuosità, gli arresti e i ritorni caratteristici della psiche umana quando essa divenga campo

di forze in suprema tensione. Avevamo lasciato l'αἰδώς come se questa forza avesse ormai esaurito la sua carica censoria reprimendo in Medea l'impazienza di agire. Ora, dopo che la fanciulla ha già promesso il proprio appoggio a Calciope, ecco che questo sentimento riemerge con un'autorità che viene, sì, a sua volta rintuzzata e repressa (tanto da essere oggetto della stessa invettiva – ἐρρέτω «vada alla malora», v. 785 – che era stata indirizzata allo straniero nel corso del primo monologo [v. 466]), ma che proprio nel momento in cui è più energicamente contrastata ha il potere di evocare i sarcasmi delle voci maligne che accuseranno la giovane principessa di aver disonorato la sua casa e i suoi genitori «cedendo alla lussuria». È un nuovo sprofondare dell'onda emotiva che Apollonio risolve valorizzando il ritorno dalla prospettiva monologica a quella narrativa come transizione dalla parola e dalla riflessione al gesto e alla pulsione elementari.

Vitalismo incoercibile

Il monologo si è chiuso con la paradossalmente utilitaristica (ἂν κέρδιον ... εἴη «sarebbe più vantaggioso» al v. 798) conclusione che per lei sarebbe meglio lasciare la vita «per un destino nascosto»: ma ecco che, non appena Medea si mette a cercare il cofanetto contenente i suoi filtri, è colta da un arresto dei movimenti che, in concomitanza con lo scoppio di un pianto dirotto, sfocia dapprima in un impulso al suicidio (da realizzare utilizzando gli stessi filtri cercati per la salvezza di Giasone) e poi, a contrasto, in una paura elementare della morte che la immerge in uno stato di sgomenta afasia (v. 811). Ma è appunto nell'ambito di questa riduzione del personaggio a una condizione di frustrata immobilità che possono ricrearsi e trascorrere, con un'immediatezza pre-riflessiva e pre-verbale, le immagini gioiose della vita (significativo il ritorno a questo punto [v. 812], per denotare il formarsi delle immagini liete che richiamano la compagnia spensierata delle coetanee, del verbo ἐνδάλλομαι, già usato al v. 453 per il ricrearsi davanti agli occhi di Medea delle fattezze e dei gesti di Giasone). Così il passaggio all'azione che sarà realmente perseguita non si risolve per autonoma decisione del personaggio e tanto meno per volere divino (nonostante quel fugace accenno all'istigazione di Era [v. 818] che non può davvero rimpiazzare, come giustamente annota Paduano, quanto è stato fin qui rappresentato con una pienezza umanistica che non consente aggiunte o diversivi): ciò che Apollonio riscopre, dopo i grandi maestri del V secolo, è la permanenza, al di qua del pensiero e della parola, di una fascia di realtà dominata dalla nuda aspirazione al vivere e ai suoi piaceri. Per venire alla luce essa deve attraversare tuttavia l'angoscia, e non solo per le inibizioni frapposte dall'autorità paterna e dalla paura del dileggio delle donne di Colchide, ma perché lo stesso eros che rappresenta il principio individuante di una tale volontà di vivere è fiamma che brucia, rovina (πήματος, v. 773) senza riparo, l'Eros sofocleo «invincibile in battaglia», non certo il giocoso figlioletto della frivola Afrodite che, in cambio del dono di una palla che produce «per l'aria un solco splendente, come una stella» (v. 141), si lasciava convincere dalla madre, nella prima parte del canto, a scagliare il suo mitico dardo contro Medea.

MEMORIA LETTERARIA — Analisi di un dilemma

In questa rappresentazione di un dilemma disperato, e, al di là di esso, della condizione umana in quanto lacerata tra aspirazione al piacere e vocazione alla morte, i procedimenti alessandrini si scarnificano come strumenti capaci di assecondare un ostinato lavorio di ricognizione psicologica: il gusto per l'osservazione analitica e puntuale diventa capacità di indagare a tutto campo le alternative del dilemma e i sussulti che la loro proposizione sollecita (un caso estremo è rappresentato dall'agglomerazione di elementi in contrasto – marcati anche fonicamente – ai vv. 766-769); l'amore per l'immagine ricercata favorisce, sfruttando un filone di osservazione scientifica dei fenomeni fisici, la costruzione della similitudine del raggio di sole che guizza da una caldaia o da un vaso (vv. 756-759); il nuovo senso del paesaggio come correlato agli stati psichici dell'uomo sorregge il notturno d'apertura col dilatare e precisare un modulo omerico (cfr. *Iliade* II 1-4, *Odissea* XV 4-8) e una memoria lirica (Alcmane, fr. 89 Davies), affollandoli di figure umane (i naviganti, il viandante, il guardiano, la madre che ha perduto i suoi figli) che in Omero erano accennati sinteticamente con un generico ἄλλοι (gli altri, dèi e uomini) o, nel luogo odissiaco, con «il figlio di Nestore». Presenze umane sono invece assenti tanto in Alcmane e in Teocrito (II 33 ss.) quanto in quella ripresa virgiliana che nel contrasto fra silenzio notturno e inquietudine femminile (Didone) e nella selezione degli elementi rimodella questo brano di Apollonio e tuttavia, tornando al di là di esso al quadro disegnato da Alcmane, si diffonde sul silenzio di cose e animali, non già degli esseri umani (*Eneide* IV 522-531):

Nox erat et placidum carpebant fessa soporem
corpora per terras silvaeque et saeva quierant
aequora, cum medio volvuntur sidera lapsu,
cum tacet omnis ager, pecudes pictaeque volucres,
quaeque lacus late liquidos quaeque aspera dumis
rura tenent, somno positae sub nocte silenti.
At non infelix animi Phoenissa, neque umquam
solvitur in somnos oculisve aut pectore noctem
Accipit...

La presenza di naviganti, viandante, guardiano e madre in lutto preclude in Apollonio l'adozione della netta, più immediata contrapposizione uomo/natura a favore dell'antitesi fra un individuo e gli altri esseri umani immersi nella natura silente. In tal modo il personaggio sofferente appare segregato in un isolamento tanto più aspro e invalicabile se anche una madre che ha perduto i figli può trovare nella notte il conforto di uno «spesso sopore» (ἀδινόν ... κῶμ(α), v. 748).

LA NOTTE DI DIDONE

Stant arae circum, et crinis effusa sacerdos
510 ter centum tonat ore deos, Erebumque Chaosque
tergeminamque Hecaten, tria virginis ora Dianae.
Sparserat et latices simulatos fontis Averni
(falcibus et messae ad lunam quaeruntur aënis
pubentes herbae nigri cum lacte veneni;
515 quaeritur et nascentis equi de fronte revolsus
et matri praereptus amor),
ipsa molam manibusque piis altaria iuxta
unum exuta pedem vinclis, in veste recincta,
testatur moritura deos et conscia fati
520 sidera; tum, si quod non aequo foedere amantis
curae numen habet iustumque memorque, precatur.
Nox erat et placidum carpebant fessa soporem
corpora per terras silvaeque et saeva quierant
aequora, cum medio volvuntur sidera lapsu,
525 cum tacet omnis ager, pecudes pictaeque volucres,
quaeque lacus late liquidos quaeque aspera dumis
rura tenent, somno positae sub nocte silenti.
[lenibant curas et corda oblita laborum.]
At non infelix animi Phoenissa neque umquam
530 solvitur in somnos oculisve aut pectore noctem
accipit: ingeminant curae rursusque resurgens
saevit amor magnoque irarum fluctuat aestu.
Sic adeo insistit secumque ita corde volutat:
«En quid ago? rursusne procos inrisa priores
535 experiar Nomadumque petam conubia supplex,
quos ego sim totiens iam dedignata maritos?
Iliacas igitur classes atque ultima Teucrum
iussa sequar? quiane auxilio iuvat ante levatos
et bene apud memores veteris stat gratia facti?
540 quis me autem, fac velle, sinet ratibusve superbis
invisam accipiet? nescis heu, perdita, necdum
Laomedonteae sentis periuria gentis?
quid tum? sola fuga nautas comitabor ovantis,

Sorgono are d'intorno e, sciolte le chiome, la maga
chiama tuonando i trecento dèi, e, con l'Erebo e il Caos,
510 Ècate dalle tre forme, i tre aspetti di Diana, la vergine[59].
E aveva sparso anche linfe a imitare le fonti d'Averno[60]
(erbe dotate di un latte di nero veleno si cercano,
pubescenti, mietute alla luna con falci di bronzo;
si cerca l'escrescenza amorosa recisa alla fronte
515 di un puledro neonato, e alla madre sottratta[61]),
lei stessa il trito di farro[62]; e con mani pure agli altari,
tolto da un piede il calzare, e con una veste discinta[63],
chiama gli dèi a testimoni e, consce del fato, le stelle,
pronta a morire; e, se un nume ha a cuore chi non ricambiato
520 ama, lo prega di essere giusto e serbare memoria.
Era la notte e un tranquillo sopore coglievano i corpi
per le terre, spossati, ed erano in quiete le selve
e i fieri mari, allorché a mezzo corso si volgon le stelle,
son taciturni i coltivi e gli armenti e gli uccelli screziati,
525 quelli che larghi limpidi laghi o campagne frequentano
aspre di macchie, nel sonno riposti la notte silente
[le ansie lenivano e cuori immemori delle fatiche][64].
Ma non cosí la Fenicia, infelice nell'animo, né mai
si abbandona al sonno, o accoglie la notte negli occhi
530 o nel petto; la pena raddoppia, e di nuovo destandosi
imperversa l'amore, e fluttua in gran fervere d'ire.
E cosí, ecco, infierisce, e fra sé questo volge nel cuore:
«Che fare, allora? Derisa, di nuovo tentare gli antichi
535 pretendenti dei Nòmadi e supplice chiedere nozze,
dopo che come mariti li ho tante volte respinti?[65].
E quindi, devo seguire la flotta dei Teucri e eseguirne
gli ordini piú umilianti, bel premio perché li ho salvati
e sono memori e grati del mio vecchio aiuto per loro?
540 Posto ch'io voglia, chi acconsentirà, o sulle navi superbe
mi accoglierà mal vista? Ah, ignori, o perduta, né ancora
vedi quanto è spergiura di Laomedónte la stirpe?[66].
E cosa infine? Da sola unirmi alla ciurma esultante

an Tyriis omnique manu stipata meorum
545 inferar et, quos Sidonia vix urbe revelli,
rursus agam pelago et ventis dare vela iubebo?
Quin morere ut merita es, ferroque averte dolorem.
Tu lacrimis evicta meis, tu prima furentem
his, germana, malis oneras atque obicis hosti.
550 Non licuit thalami expertem sine crimine vitam
degere more ferae, talis nec tangere curas.
Non servata fides cineri promissa Sychaeo».
Tantos illa suo rumpebat pectore questus:
Aeneas celsa in puppi, iam certus eundi,
555 carpebat somnos rebus iam rite paratis.
Huic se forma dei voltu redeuntis eodem
obtulit in somnis rursusque ita visa monerest,
omnia Mercurio similis, vocemque coloremque
et crinis flavos et membra decora iuventa:
560 «Nate dea, potes hoc sub casu ducere somnos,
nec quae te circum stent deinde pericula cernis,
demens, nec Zephyros audis spirare secundos?
illa dolos dirumque nefas in pectore versat,
certa mori, variosque irarum concitat aestus.
565 Non fugis hinc praeceps dum praecipitare potestas?
iam mare turbari trabibus saevasque videbis
conlucere faces, iam fervere litora flammis,
si te his attigerit terris Aurora morantem.
Heia age, rumpe moras. Varium et mutabile semper
570 femina». Sic fatus nocti se immiscuit atrae.
Tum vero Aeneas subitis exterritus umbris
corripit e somno corpus sociosque fatigat:
«Praecipites vigilate, viri, et considite transtris;
solvite vela citi. Deus aethere missus ab alto
575 festinare fugam tortosque incidere funis
ecce iterum instimulat. Sequimur te, sancte deorum,

nella fuga, o seguirli, serrata dai Tiri e da tutta
la mia gente, e rimettere in mare chi a stento ho strappato
dalla città sidònia, e imporre di dar vele ai venti?
Muori, piuttosto, lo meriti, e scaccia col ferro il dolore.
Tu, sorella, per prima, tu dalle mie lacrime vinta
carichi di questi mali me folle, e mi esponi al nemico.
Non fu concesso passare la vita inesperta di nozze,
senza alcun torto, come una fiera, e fuggir queste pene.
Non ho serbato la fede promessa a Sichèo, alla sua cenere»[67].
In tanto grandi lamenti lei dal suo petto erompeva:
sull'alta poppa Enea, certo oramai di partire,
un po' di sonno coglieva, ben predisposta ogni cosa.
A lui tornando si offrí, uguale nel volto, l'immagine
del dio in un sogno, e di nuovo cosí sembrava ammonirlo,
simile in tutto a Mercurio, voce e colore e le chiome
bionde e per le splendenti di giovinezza sue membra:
«Nato da dea, puoi tu dunque dormire in un tale frangente,
né scorgi quali pericoli infine ti stiano d'intorno,
insensato, né odi spirare propizi gli Zèfiri?
Lei ordisce in cuore inganni e un funesto misfatto, ormai [certa
di morire, e scatena un molteplice fervere d'ire.
Non fuggi in fretta di qui, finché affrettarsi è possibile?
Presto il mare sconvolto da navi vedrai e di spietate
fiaccole splendere, presto i lidi un fermento di fiamme,
se ti avrà colto l'Aurora a indugiare in queste regioni.
Su, dunque, rompi gli indugi. È un che di incostante e [mutevole,
sempre, la donna». Ciò detto, alla fosca notte si fuse.
Ecco allora che Enea, dalle ombre improvvise atterrito,
strappa il corpo dal sonno e incalza con zelo i compagni:
«Uomini, in fretta, destatevi e andate a sedervi fra i banchi
presto, sciogliete le vele. Mandato dall'alto dell'ètere,
ecco, un dio di nuovo ci sprona a affrettare la fuga
e a tagliare gli ormeggi ritorti. Noi, santo fra i numi,

quisquis es, imperioque iterum paremus ovantes.
Adsis o placidusque iuves et sidera caelo
dextra feras». Dixit vaginaque eripit ensem
580 fulmineum strictoque ferit retinacula ferro.
Idem omnis simul ardor habet, rapiuntque ruuntque:
litora deseruere, latet sub classibus aequor,
adnixi torquent spumas et caerula verrunt.
Et iam prima novo spargebat lumine terras
585 Tithoni croceum linquens Aurora cubile.
Regina e speculis ut primum albescere lucem
vidit et aequatis classem procedere velis
litoraque et vacuos sensit sine remige portus,
terque quaterque manu pectus percussa decorum
590 flaventisque abscissa comas: «Pro Iuppiter! ibit
hic» ait, «et nostris inluserit advena regnis?
non arma expedient totaque ex urbe sequentur
diripientque rates alii navalibus? ite,
ferte citi flammas, date tela, impellite remos!
595 Quid loquor? aut ubi sum? quae mentem insania mutat?
infelix Dido, nunc te facta impia tangunt?
tum decuit, cum sceptra dabas. En dextra fidesque!
quem secum patrios aiunt portare penatis,
quem subiisse umeris confectum aetate parentem!
600 Non potui abreptum divellere corpus et undis
spargere? non socios, non ipsum absumere ferro
Ascanium patriisque epulandum ponere mensis?
Verum anceps pugnae fuerat fortuna. Fuisset:
quem metui moritura? faces in castra tulissem
605 implessemque foros flammis natumque patremque
cum genere exstinxem, memet super ipsa dedissem.
Sol, qui terrarum flammis opera omnia lustras,
tuque harum interpres curarum et conscia Iuno

ti seguiamo, chiunque tu sia, e di nuovo, esultando,
ti obbediamo. Tu assistici, e aiuta benigno, e nel cielo
da' buone stelle». Disse, e fulminea strappò dal suo fodero
580 la spada, e poi, impugnato il ferro, colpí sulla gòrmena.
A un tempo tutti hanno identico ardore, e afferrano e [irrompono:
hanno lasciato i lidi, le flotte nascondono il mare;
torcono nello sforzo schiume, spazzando l'azzurro.
E già la prima Aurora spargeva di nuovo chiarore
585 le terre, e di Titóne il croceo giaciglio lasciava[68].
E appena dalla rocca vide il primo albeggiare
la regina, e la flotta procedere a vele affiancate,
e ravvisò senza uomini e vuoti i lidi ed il porto,
tre e quattro volte percosso col pugno il petto splendente,
590 e strappandosi i biondi capelli: «Ah, Giove!» proruppe,
«lui, uno straniero, andrà via dopo avere schernito il mio [regno?
Non correranno alle armi, da tutte le mura inseguendolo,
altri le navi non strapperanno alle darsene? Andate,
presto portate fiamme, e dardi, e forzate sui remi!
595 Che dico? O dove mai sono? Che insania mi muta la mente?
Infelice Didone, empie azioni ti attraggono ora?[69].
Quando gli offrivi gli scettri, era il tempo! Lealtà, destra: [eccole!
Ecco chi dicono porti con sé della patria i Penàti,
chi avrebbe offerto le spalle al padre disfatto dagli anni!
600 Non potevo afferrarne il corpo e smembrarlo, e alle onde
spargerlo? Non i compagni e Ascanio stesso sopprimere
con il ferro, e imbandirlo a banchetto alla mensa del padre?[70].
Dubbia la sorte in battaglia? Lo fosse pur stata: chi, pronta
a morire, temevo? Nel campo dovevo gettare
605 torce, e riempire le tolde di fiamme, e il figlio ed il padre
con tutto il genere estinguere, e io stessa pormi sul rogo.
Sole, il cui fuoco alle opere tutte del mondo dà luce,
e tu Giunone, di questi miei affanni partecipe e conscia,

nocturnisque Hecate triviis ululata per urbes
610 et Dirae ultrices et di morientis Elissae,
accipite haec meritumque malis advertite numen
et nostras audite preces. Si tangere portus
infandum caput ac terris adnare necessest
et sic fata Iovis poscunt, hic terminus haeret,
615 at bello audacis populi vexatus et armis,
finibus extorris, complexu avolsus Iuli
auxilium imploret videatque indigna suorum
funera: nec, cum se sub leges pacis iniquae
tradiderit, regno aut optata luce fruatur,
620 sed cadat ante diem mediaque inhumatus harena.
Haec precor, hanc vocem extremam cum sanguine fundo.
Tum vos, o Tyrii, stirpem et genus omne futurum
exercete odiis cinerique haec mittite nostro
munera. Nullus amor populis nec foedera sunto.
625 Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor
qui face Dardanios ferroque sequare colonos,
nunc, olim, quocumque dabunt se tempore vires.
Litora litoribus contraria, fluctibus undas
inprecor, arma armis: pugnent ipsique nepotesque».
630 Haec ait et partis animum versabat in omnis,
invisam quaerens quam primum abrumpere lucem.
Tum breviter Barcen nutricem adfata Sychaei,
namque suam patria antiqua cinis ater habebat:
«Annam, cara mihi nutrix, huc siste sororem:
635 dic corpus properet fluviali spargere lympha
et pecudes secum et monstrata piacula ducat.
Sic veniat, tuque ipsa pia tege tempora vitta.
Sacra Iovi Stygio, quae rite incepta paravi,
perficerest animus finemque imponere curis
640 Dardaniique rogum capitis permittere flammae».
Sic ait. Illa gradum studio celerabat anilem.
At trepida et coeptis immanibus effera Dido,
sanguineam volvens aciem maculisque trementis

Ècate (a cui gli ululati nei borghi, nei trivi notturni),
610 e Dire vendicatrici e dèi di Elíssa morente[71],
questo accogliete e volgete qui il nume dovuto ai miei mali[72],
le mie preghiere ascoltate. Se deve quell'uomo nefando
porti raggiungere e terre toccare, se i fati di Giove
questo richiedono, e questo termine resta fissato,
615 pur tuttavia tormentato in guerra e con armi da audace
popolo, fuori dalle sue terre e strappato all'abbraccio
di Iulo implori aiuto, e veda dei suoi indegne stragi:
né quando poi, di una pace iniqua si arrenda alle leggi,
goda il suo regno o l'amabile luce, ma prima del tempo
620 abbia a cadere, e a restare insepolto in mezzo alla rena.
Questo prego, quest'ultima voce effondo col sangue.
E voi, o Tiri, impegnate con gli odi la stirpe e l'intero
genere suo futuro, e alla cenere mia questi doni
date. Né amore né patti vi siano mai fra i due popoli.
625 Sorgi a vendetta, chiunque tu sia, da queste mie ossa,
e i coloni dardànii con face e con ferro perseguita
ora, un giorno, e in qualunque tempo se ne offran le forze.
Coste invoco avverse alle coste, ai flutti le onde,
armi alle armi; combattano loro, e cosí i discendenti»[73].
630 Questo disse, e volgeva per ogni dove il suo animo,
desiderando troncare al piú presto la luce ormai odiosa.
Poi di Sichèo alla nutrice (la sua, nella patria di un tempo,
cenere fosca teneva), a Barce, in breve si volge[74]:
«Chiama qui la sorella Anna, nutrice a me cara:
635 dille che corra a cospargersi il corpo con linfe di fiume,
e con sé porti le offerte espiatorie prescritte e le vittime.
Venga cosí, e tu stessa con pia benda vela le tempie.
I riti per Giove Stigio, che bene ho apprestato e intrapreso,
ho in cuore di terminare, e di imporre una fine agli affanni,
640 e il rogo di quell'uomo dardànio affidare alla fiamma»[75].
Disse cosí, e lei con zelo affrettava il suo passo senile.
E trepidante, e agitata ai progetti efferati, Didone,
sguardi volgendo iniettati di sangue, cosparse di chiazze

1.
Teocrito, *Idillio* XI - Il Ciclope (A)

L'autore, rivolgendosi a Nicia, medico e poeta, che soffre le pene di un amore infelice, gli suggerisce di trovare consolazione nella poesia (rappresentata al v. 3 dalle Pieridi, qui soprannome delle Muse). Gli ricorda Polifemo, che, nel tempo in cui amò senza misura e senza speranza la ninfa marina Galatea, ebbe consolazione nella poesia. Inizia così la rievocazione del canto del Ciclope, che occupa la parte centrale dell'idillio. Polifemo, seduto su un'alta roccia, davanti al mare, tesse le lodi dell'amata, configurandola secondo il linguaggio e gli oggetti del proprio mondo, che è quello rigoglioso e solare della zona dell'Etna. Alla rozza semplicità del Ciclope si contrappone la delicata bellezza di Galatea che riesce ad ingentilire lo stesso Polifemo, il suo modo di vedere le cose, i suoi progetti. Ma infine la disillusione lo ricondurrà alla realtà.

canto

Nessun farmaco c'è contro l'amore,
Nicia, né unguento o polvere, mi pare,
se non le Pieridi: lieve è questo e dolce
tra gli uomini e non facile a trovarsi.
Tu lo sai bene, credo, che sei medico 5
e molto amato dalle nove Muse.
Viveva al meglio qui il nostro Ciclope,
l'antico Polifemo, quando amava
Galatea, e appena sulle tempie e intorno
alla bocca la barba gli spuntava. 10
Amava non con mele o rose o riccioli,
ma con vere follie; il resto era nulla.
Spesso le pecore all'ovile sole
dai verdi prati fecero ritorno;
egli cantando Galatea sul lido 15
algoso si struggeva dall'aurora
con atroce ferita dentro il cuore.
Cipride grande il petto gli trafisse;
ma il farmaco trovò, su un'alta roccia

seduto innanzi al mare egli cantava: 20
"O bianca Galatea, perché respingi
chi ti ama, bianca più della giuncata,
morbida più di un agnello, più altera
di un vitello, più splendida dell'uva
ancora acerba? Qui ti aggiri, quando 25
mi ha il dolce sonno, e subito vai via
quando mi lascia il dolce sonno; fuggi
come pecora innanzi a un lupo grigio.
Ti amai, ragazza, dacché sopra i monti
con mia madre a raccogliere venisti 30
fior di giacinto e io vi facevo strada.
Smettere, ti rividi ancora dopo,
di amarti ora non posso; e non ti importa,
per Zeus, ma proprio nulla. E so il motivo,
aggraziata ragazza, per cui fuggi: 35
è questo grande irsuto sopracciglio
sulla mia fronte da un orecchio all'altro,
l'unico mio occhio, il naso ampio sul labbro.
Se anche sono così, pascolo mille
bestie e da esse il migliore latte bevo; 40
non manca mai il formaggio estate e autunno
né in pieno inverno e carichi ho i graticci.
Suono la zampogna meglio di tutti i Ciclopi
te, dolce frutto mio, con me cantando
fino a notte inoltrata spesso. Allevo 45
per te undici cerbiatte tutte quante
col collare e quattro orsi piccolini.
Vieni da me e non ci rimetterai.
Lascia infrangere a riva il mare azzurro.
Più dolce insieme a me notte nell'antro 50
passerai. Qui ci sono allori, snelli
cipressi, edera bruna, c'è la vite
dolce frutto, fresca acqua che il boscoso
Etna per me fa scorrere da neve
bianca, bevanda degna degli eterni. 55
Chi mai preferirebbe il mare e le onde?

Se ti sembra che io sia un po' troppo irsuto,
legna ho di quercia e fuoco che non muore
sotto la cenere e farei bruciare
l'anima mia per te, e il mio unico occhio 60
che mi è più caro di ogni cosa al mondo.
Perché mia madre non mi fece branchie
per tuffarmi da te, sulla tua mano
baciarti. se rifiuti sulla bocca,
portarti gigli bianchi o il delicato 65
papavero che i petali ha vermigli?
Nascono questi in estate e in inverno
quelli e non posso portarteli insieme.
Ora, ragazza, imparerò a nuotare
subito se qui giunge uno straniero 70
con la sua nave, per vedere quale
gusto abbiate nel vivere gli abissi.
Se uscissi, Galatea, e dimenticassi,
come qui io siedo, di tornare a casa,
volessi insieme a me tu pascolare 75
le greggi, il latte mungere e col caglio
acido preparare il mio formaggio!
Mia madre sola mi fa torto e dico
che è colpa sua: non ha mai detto nulla
di buono su di me con te presente 80
pure vedendo che di giorno in giorno
mi consumo. Dirò che testa e piedi
mi battono, e avrà male se sto male.
O Ciclope, Ciclope, dove il cuore
ti è mai volato? A intrecciare canestri, 85
a cogliere germogli per le agnelle,
subito avresti molta più ragione.
Mungiti la vicina, perché insegui
chi fugge? Un'altra Galatea più bella
troverai. Sono molte le ragazze 90
che la notte mi invitano a giocare,
ridono tutte, ad ascoltarle. È chiaro:
sono qualcuno anch'io sopra la terra".

Così pasceva il suo amore di canti
Polifemo e viveva ancora meglio, 95
più che se avesse speso dei suoi soldi.[1]

Particolari realistici percorrono il testo: nella descrizione del paesaggio (la cui flora e la cui fauna riconducono alla natura propria delle falde dell'Etna), nei versi che richiamano la materialità delle cose (i graticci dei formaggi, la legna per il fuoco, i canestri intrecciati), o la mostruosità del Ciclope. Anche la bellezza di Galatea suggerisce a Polifemo immagini di realistica concretezza tratte dal mondo pastorale (Galatea è "bianca più del latte rappreso, morbida più di un agnello, più altera di un vitello, più splendida dell'uva ancora acerba". E lei lo rifugge, "come pecora innanzi a un lupo grigio"). E anche i ricordi rimandano a consuete scene di vita vissuta (Polifemo evoca alcune volte la madre).
All'aspetto descrittivo si associa spesso una nota sorridente o ironica: nella descrizione del Ciclope (un grande irsuto sopracciglio si estende sulla sua fronte da un orecchio all'altro e ricopre un unico occhio sopra un naso troppo grande; occhio che tuttavia ... gli è più caro di ogni cosa al mondo!), nell'evocazione critica che Polifemo fa della madre (è colpa sua se Galatea non lo apprezza: non ha mai detto nulla di buono su di lui alla presenza della ninfa! ma le dirà del proprio dolore e allora la madre soffrirà! e ancora: perché la madre non gli fece branchie? potrebbe nuotando raggiungere la sua ninfa!), nel patetico tentativo del Ciclope di consolarsi accrescendo la propria autostima (sono qualcuno anch'io sopra la terra!), nello scanzonato finale (Galatea fugge? Polifemo dovrà allora ascoltare le lusinghe delle ragazze che di notte fra allegre risate lo chiamano, lo provocano...).
Non mancano allusioni sensuali: Polifemo vorrebbe baciare Galatea sulla mano, se lei gli rifiuterà le labbra; vorrebbe ospitarla la notte in un antro accogliente... Note realistiche, considerata la baldanza giovanile (la barba gli è spuntata appena!) di Polifemo.
C'è un passaggio nel testo che si distingue per caratteri specifici: quando più forte si fa il richiamo rivolto a Galatea (Vieni da me...), il Ciclope, per allettarla, le descrive la natura in cui la ragazza potrebbe vivere, se lo raggiungesse, con i tratti di un paesaggio ideale, tra una vegetazione rigogliosa che offre i dolci

[1] Traduzione di Federico Cinti.

Queste cose deve cantare chi fatica al sole;
il tuo amore affamato, Buceo, raccontalo
a tua madre, quando sta sveglia nel letto al mattino.

[Tr. di B.M. Palumbo Stracca]

Analisi del testo

Nel canto, Teocrito ha costruito sia il dialogo sia i due canti (quello d'amore di Buceo e quello di lavoro intonato da Milone) con grande nettezza di segno, caratterizzando l'innamorato infelice come rassegnato a subire i rimbrotti e i sarcasmi dell'altro eppure consapevole delle leggi inflessibili di Eros (vv. 19 s.: «Non è cieco soltanto Pluto,/ lo è anche Eros dissennato») e il duro lavoratore come chiuso nel fervore del suo impegno e orgoglioso di un senso comune che si appoggia costantemente su proverbi, metafore popolari, scintille di rustico *humour* (v. 18: «Una cavalletta ti si stronnerà addosso la notte») e tuttavia disponibile a una calda ammirazione per la canzone d'amore intonata dal compagno.

E la ragazza dei sogni di Buceo, realisticamente identificata con «quella che l'altrieri col flauto accompagnava i mietitori», non è figura idealizzata ma, con una riscoperta di valori anche fisici che appare caratteristica dell'epoca (si pensi alla Didima di Asclepiade [*A.P.* V, 210], anch'ella «scura» come il carbone), viene rappresentata come magra, arsa dal sole (tanto da guadagnarsi il soprannome di Sira) e tuttavia, per l'innamorato, non meno bella che se avesse il colore del miele: un ribaltamento delle correnti gerarchie estetiche che, come nel *Cantico dei cantici* (I 5-6: «Io sono bruna ma graziosa,/ figlie di Gerusalemme,/ come le tende di Kedar,/ come le cortine di Salomone./ Non badate se sono brunetta:/ mi ha abbronzata il sole»), si appoggia su analogie rapidamente allineate (la viola, il giacinto), così come incalzante è la successione dei riferimenti che sostanziano la dichiarazione d'amore alla fanciulla assente (vv. 30 ss.).

Nè meno concentrato si profila, nel finale, il canto di Milone: una progressione di moniti e prescrizioni, che nel susseguirsi delle apostrofi – a Demetra, ai mietitori, ai ragazzi che fungono da aiutanti e all'avaro sorvegliante – fa della canzone attribuita al mitico Litierse un modello puntualmente riproponibile nell'attualità del lavoro in corso di svolgimento.

TEOCRITO: IDILLIO XI (B)

T. 3 Idillio XI (Il Ciclope)

Costruito in forma di epistola indirizzata all'amico Nicia, l'idillio *Il Ciclope* rievoca, come l'idillio VI (*I cantori*), l'amore del ciclope Polifemo per la ninfa Galatea: l'essere brutale rappresentato nel IX canto dell'*Odissea* qui è raffigurato come un giovane poeta-pastore dal cuore gentile, che tenta invano con il suo canto di attrarre a sé la ninfa bella e ritrosa. «La sua serenata è un saggio mirabile dell'arte teocritea, in equilibrio fra il distacco dell'umorismo e un'intensa partecipazione emotiva, lungo un susseguirsi di immagini che evocano il fulgore della natura, le grazie della fanciulla, le dovizie del laborioso pastore, infine il luccichio del mare che costituisce una singolare variante nei paesaggi della bucolica» (D. Del Corno). Nel momento in cui Polifemo manifesta la propria passione per la Nereide, al contempo con il canto si libera del "male d'amore", a dimostrazione ironica proposta da Teocrito all'amico Nicia, medico e poeta (e forse anche innamorato), che come la poesia sia il migliore farmaco contro l'amore.

Un voluttuoso abbraccio di Polifemo e Galatea; non mancano altri segni «bucolici»: un montone, una siringa e un verga da pastore. Frammento di pittura muraria rinvenuto a Pompei, Casa dei Capitelli colorati (VII, 4, 48). Napoli, Museo Archeologico Nazionale.

— = dorico
mm = Omero

Οὐδὲν ποττὸν ἔρωτα πεφύκει φάρμακον ἄλλο,
Νικία, οὔτ' ἔγχριστον, ἐμὶν δοκεῖ, οὔτ' ἐπίπαστον,
ἢ ταὶ Πιερίδες· κοῦφον δέ τι τοῦτο καὶ ἁδύ
γίνετ' ἐπ' ἀνθρώποις, εὑρεῖν δ' οὐ ῥᾴδιόν ἐστι.
5 Γινώσκειν δ' οἶμαί τυ καλῶς ἰατρὸν ἐόντα
καὶ ταῖς ἐννέα δὴ πεφιλημένον ἔξοχα Μοίσαις.
Οὕτω γοῦν ῥάιστα διᾶγ' ὁ Κύκλωψ ὁ παρ' ἁμῖν,

Def. 81

1 Οὐδέν ... ἄλλο: «nessun altro farmaco esiste contro l'amore». - ποττόν: forma dorica per πρὸς τόν. - πεφύκει: «si trova in natura, esiste»; da φύω, è un perfetto con desinenza del presente, caratteristico del dialetto dorico siracusano e frequente in Teocrito. - φάρμακον: la cura della malattia d'amore è un tema frequente nella precettistica poetica e nella riflessione filosofica ellenistica. Secondo una testimonianza antica, modello di Teocrito è un ditirambo di Filosseno di Citera, nel quale il Ciclope invita i delfini ad annunciare a Galatea ὅτι ταῖς Μούσαις τὸν ἔρωτα ἀκεῖται «che egli cura le ferite d'amore con le Muse» (Scolio a Teocrito XI 1).

2 Νικία: dedicatario dell'idillio è Nicia di Mileto, medico e poeta, amico di Teocrito. Il suo nome compare anche nell'*Idillio* XIII, nel XXVII e nell'epigramma VIII. Di lui l'*Antologia Palatina* conserva nove epigrammi. - οὔτ' ἔγχριστον ... οὔτ' ἐπίπαστον: «né unguento (aggettivo verbale da ἐγχρίω, ungo), né polvere (aggettivo verbale da ἐπισπάσσω, cospargo)». I due aggettivi verbali hanno valore attributivo, per precisare il generico φάρμακον. - ἐμίν: forma dorica per ἐμοί.

3 ἢ ταὶ Πιερίδες: secondo termine di paragone rispetto a οὐδὲν φάρμακον ἄλλο del v. 1: «nessun altro farmaco... che le Pieridi». Al male d'amore possono offrire rimedio solo le Muse, chiamate Pieridi perché nate nella Pieria, una regione della Macedonia, presso l'Olimpo (secondo un'altra versione, a noi testimoniata da Pausania, *Periegesi della Grecia* IX 3, trarrebbero il nome da Pieros, l'eroe che avrebbe instaurato per primo il loro culto a Tespie, in Beozia). - κοῦφον ... ἐστι: «cosa leggera è questa e dolce (ἁδύ = ἡδύ) per gli uomini, ma non è facile da trovare». Si fa riferimento al φάρμακον della poesia.

5-6 Γινώσκειν ... Μοίσαις: «penso lo sappia bene tu che sei medico e straordinariamente amato dalle nove Muse». - Γινώσκειν: dipende da οἶμαι. - τυ: forma dorica del pronome di seconda persona singolare, equivalente a σύ e a σε: qui è accusativo. - πεφιλημένον: da φιλέω, participio perfetto. - ἔξοχα: forma avverbiale dall'aggettivo ἔξοχος, «eccellente». - Μοίσαις (= Μούσαις): dativo d'agente.

7-9 Οὕτω γοῦν ... κροτάφως τε: «Così almeno viveva (= διᾶγε) nel migliore dei modi il Ciclope nostro conterraneo, l'antico Polifemo, quando era innamorato di Galatea, mentre da poco gli spuntava la barba intorno alla bocca e sulle tempie». - ὁ παρ' ἁμῖν (= ἡμῖν): letteralmente: «quello vicino a noi». Una tradizione consolidata a partire

FORTUNA LETTERARIA

L'idillio di Teocrito deve avere goduto fin dall'antichità di grande rinomanza, come dimostra la ripresa allusiva operata da Callimaco nell'*epigramma* 46 (*Antologia Palatina* XII 150), un vero e proprio «omaggio reso al *Ciclope* di Teocrito» (A. Hauvette):

Che bell'incantesimo ha trovato Polifemo
per l'innamorato: sì, per la Terra, non era stupido il Ciclope.
Le Muse, o Filippo, alleviano le ferite d'amore:
la poesia è davvero per tutti i mali rimedio.
Questo solo, mi sembra, ha di buono contro le sventure
anche la fame: amputa il morbo dell'amor dei fanciulli.
Possiamo ridendo all'implacabile amore
rispondere con queste parole: «Tagliati le ali, ragazzino!
Non abbiamo paura di te, neanche un pochino: a casa
abbiamo tutti e due gli incantesimi contro l'aspra ferita».

[Tr. di G.B. D'Alessio]

Sul valore «farmacologico» del canto contro il dolore, segnatamente amoroso, si veda anche Bione, fr. 3 Gow:

«Eros inviti le Muse, le Muse portino Eros.
A me, che sempre lo desidero, le Muse concedano il canto,
il dolce canto: medicina più piacevole non c'è».

[Tr. di O. Vox]

ὠρχαῖος Πολύφαμος, ὅκ' ἤρατο τᾶς Γαλατείας,
ἄρτι γενειάσδων περὶ τὸ στόμα τὼς κροτάφως τε.
10 Ἤρατο δ' οὐ μάλοις οὐδὲ ῥόδῳ οὐδὲ κικίννοις,
ἀλλ' ὀρθαῖς μανίαις, ἀγεῖτο δὲ πάντα πάρεργα.
Πολλάκι ταὶ ὄιες ποτὶ τωὔλιον αὐταὶ ἀπῆνθον
χλωρᾶς ἐκ βοτάνας· ὁ δὲ τὰν Γαλάτειαν ἀείδων
αὐτὸς ἐπ' ἀιόνος κατετάκετο φυκιοέσσας
15 ἐξ ἀοῦς, ἔχθιστον ἔχων ὑποκάρδιον ἕλκος,
Κύπριδος ἐκ μεγάλας τό οἱ ἤπατι πᾶξε βέλεμνον.
Ἀλλὰ τὸ φάρμακον εὗρε, καθεζόμενος δ' ἐπὶ πέτρας
ὑψηλᾶς ἐς πόντον ὁρῶν ἄειδε τοιαῦτα·

da Euripide colloca la residenza di Polifemo in Sicilia, ai piedi dell'Etna; per questo viene indicato come conterraneo di Teocrito e dell'amico Nicia. - ὠρχαῖος: crasi per ὁ ἀρχαῖος. - Πολύφαμος: il nome del Ciclope (= Πολύφημος, con vocalismo dorico) significa etimologicamente «molto famoso, rinomato», composto con πολυ- e il tema -φα- del verbo φημί. - ὅκ(α): «quando»; dorico per ὅτε. - Γαλατείας: Galatea è una Nereide, ninfa marina figlia di Nereo e di Doride (Esiodo, *Teogonia* 250). - γενειάσδων: dorico per γενειάζων, verbo denominativo di γενειάς «barba». - τὼς κροτάφως: forma dorica per τοὺς κροτάφους.

10-11 Ἤρατο δ' οὐ μάλοις ... πάντα πάρεργα: «Dimostrava il suo amore non con mele, né con rose, né con riccioli, ma con un'autentica follia d'amore e riteneva secondario tutto il resto». Mele, rose e riccioli di capelli alludono al rituale del corteggiamento. Non si può escludere che, dietro il rifiuto di questi orpelli esteriori, sia celata «una critica negativa alla superficiale leggerezza di certa poesia alessandrina, qui accusata di scarsa sincerità sentimentale» (M. Cavalli). - μάλοις: le mele sono un tipico omaggio d'amore (cfr. Teocrito, II 120; V 88). - ῥόδῳ: singolare collettivo. Le rose sono tradizionalmente collegate al culto di Afrodite; per l'età ellenistica si veda ad esempio Nosside di Locri, *Antologia Palatina* V 170, 3-4 «colei che non è amata da Cipride, non sa quali rose siano i suoi fiori» (cfr. p. 230). - κικίννοις: uno scolio ad Aristofane, *Vespe* 1068 informa: «chiamavano κικίννους i capelli legati da un nastro e ben curati». I riccioli alludono alla cura della propria persona da parte dell'innamorato, in vista dell'incontro galante. Le mele e la cura dei capelli si ritrovano associati in un contesto erotico anche in Longo Sofista, *Vicende pastorali di Dafni e Cloe* I 24, 3 Ἤδη ποτὲ καὶ μήλοις ἀλλήλους ἔβαλον καὶ τὰς κεφαλὰς ἀλλήλων ἐκόσμησαν διακρίνοντες τὰς κόμας «talora si lanciavano mele l'uno all'altra e si ornavano la testa, pettinando i capelli». - ὀρθαῖς μανίαις: espressione ossimorica, che richiama, per opposizione, ὀρθαὶ φρένες, «la mente sana» (Pindaro, *Olimpica* 7, 91; Sofocle, *Edipo Re* 528 ἐξ ὀρθῆς φρενός). Viene ripresa, in altro significato, da Eliano, *La natura degli animali* XI 32, 9 ἔκφρων γενόμενος ἔς τε ὀρθὴν μανίαν καὶ ὡς τὰ μάλιστα ἰσχυρὰν ἐκφοιτᾷ «va fuori di senno e piomba in uno stato di autentica e per lo più violenta follia». - ἀγεῖτο: forma dorica per ἡγεῖτο (ἡγέομαι).

12-16 Πολλάκι ταὶ ὄιες ... πᾶξε βέλεμνον: «Spesso le pecore tornavano all'ovile da sole dal verde pascolo e lui (ὁ δέ), cantando Galatea, da solo (αὐτός) si struggeva sulla riva coperta di alghe dall'alba, con una orrenda ferita nel profondo del cuore, ferita (τό ha valore di pronome relativo e riprende ἕλκος) che un dardo proveniente dalla grande Cipride gli (οἱ = αὐτῷ) conficcò nel fegato». - τωὔλιον: crasi per τὸ αὔλιον. - ἀπῆνθον: forma dorica dell'aoristo tematico di ἀπέρχομαι. La scena ricorda l'esordio di un epigramma attribuito a Leonida di Taranto, *Antologia Palatina* VII 173, 1-2 αὐτόμαται δείλη ποτὶ ταὐλίον αἱ βόες ἦλθον/ ἐξ ὄρεος πολλῇ νιφόμεναι χιόνι «da sole, sul far della sera le giovenche tornarono alla stalla dal monte, ricoperte di neve abbondante». - αὐτός: la solitudine di Polifemo è contrapposta a quella delle sue greggi (si veda αὐταί al v. 12). - κατετάκετο: forma dorica per κατετήκετο, imperfetto medio di κατατήκω «mi liquefaccio», un verbo icastico, che già in Omero indica lo struggimento per una persona assente: *Odissea* XIX 136 ἀλλ' Ὀδυσῆ ποθέουσα φίλον κατατήκομαι ἦτορ «ma nel cuore mi struggo, nel rimpianto di Odisseo». - ἐπ' ἀιόνος: dorico per ἠιόνος, genitivo di ἠιών «litorale», termine di uso prevalentemente poetico, frequente nell'*epos*. - φυκιοέσσας: cfr. Omero, *Iliade* XXIII 693 θίν' ἐν φυκιόεντι «sulla spiaggia coperta di alghe». - ἐξ ἀοῦς: genitivo di ἀώς, forma dorica per ἠώς. - ὑποκάρδιον: predicativo di ἔχθιστον ... ἕλκος. L'aggettivo ὑποκάρδιος non è testimoniato prima di Teocrito. La posizione del dolore d'amore «sotto il cuore» ricorda Archiloco, fr. 191, 1 West τοῖος φιλότητος ἔρως ὑπὸ καρδίην ἑλυσθείς «un tale desiderio di amore, avvinghiatosi sotto il cuore». - ἤπατι: reminiscenza di *Odissea* XXII 83 ἐν δέ οἱ ἤπατι πῆξε θοὸν βέλος «gli conficcò un rapido dardo nel fegato», con spostamento di senso al piano traslato. Non frequente, ma ben attestata, è la rappresentazione del fegato come sede delle passioni: cfr. Eschilo, *Agamennone* 432 πολλὰ γοῦν θιγγάνει πρὸς ἧπαρ «molti dolori toccano nel profondo» [tr. di E. Medda]; Teocrito XIII 71 χαλεπὸς γὰρ ἔσω θεὸς ἧπαρ ἄμυσσεν «un dio crudele, dentro, gli lacerava il fegato»; ecc. - πᾶξε: forma dorica, senza aumento, per ἔπηξε, da πήγνυμι. - βέλεμνον: anche in Omero, ma solo al plurale.

17-18 Ἀλλὰ τὸ φάρμακον ... τοιαῦτα: «Eppure trovò la medicina, e seduto su di un'alta rupe guardando verso il mare cantava così». Una situazione analoga in Longo Sofista, *Vicende pastorali di Dafni e Cloe* IV 3 «(Pan) se ne stava anch'egli seduto su una roccia, suonando la zampogna». - ἐς πόντον ὁρῶν: la scena presenta consonanze con *Iliade* I 348-50 αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς/ δακρύσας ἑτάρων ἄφαρ ἕζετο νόσφι λιασθείς,/ θῖν' ἔφ' ἁλὸς πολιῆς, ὁρόων ἐπ' ἀπείρονα πόντον «ma Achille sedeva piangendo, in disparte dai suoi compagni, sulla riva del mare infecondo, guardando l'infinita distesa d'acqua». Si veda anche *Odissea* V 158 πόντον ἐπ' ἀτρύγετον δερκέσκετο δάκρυα λείβων «(Odisseo) versando lacrime, guardava il mare infecondo».

«Ὦ λευκὰ Γαλάτεια, τί τὸν φιλέοντ' ἀποβάλλῃ,
20 λευκοτέρα πακτᾶς ποτιδεῖν, ἁπαλωτέρα ἀρνός,
μόσχῳ γαυροτέρα, φιαρωτέρα ὄμφακος ὠμᾶς;

19-21 Ὦ λευκά ... ὄμφακος ὠμᾶς: «Bianca Galatea, perché respingi chi ti ama, più candida di una caciotta a vedersi, più tenera di un agnellino, più fiera di una vitella, più liscia dell'uva acerba?». - πακτᾶς: forma dorica per πηκτῆς. È secondo termine di paragone, come i successivi genitivi. L'uso sostantivato dell'aggettivo πηκτός (da πήγνυμι «rapprendere»), per indicare «formaggio fresco», è una novità di Teocrito. - ποτιδεῖν (dorico per προσιδεῖν): è infinito aoristo con valore consecutivo. Cfr. Ovidio, *Metamorfosi* XIII 796 *mollior... lacte coacto*. L'insistenza sul concetto del candore offre al neosofista Luciano lo spunto per un gustoso spunto parodistico: *Dialoghi marini* 1, 2 (è la ninfa Doride che parla a Galatea) «Del resto, (*scil.* Polifemo) che altro poteva elogiare in te, se non la bianchezza? E questo, penso, perché è abituato al formaggio e al latte: ritiene bello, dunque, tutto ciò che vi assomiglia». - μόσχῳ: genitivo dorico, per μόσχου. - γαυροτέρα: Ovidio, *Metamorfosi* 798 *saevior indomitis eadem Galatea iuvencis*. - φιαρωτέρα: comparativo di φιαρός «luminoso» ovvero, detto di persone: «liscio, fiorente». Si tratta di un aggettivo di uso raro e non attestato prima di Callimaco. - ὄμφακος ὠμᾶς (dorico per ὠμῆς): da ὠμός, «crudo» o, detto di frutti, «non maturo». L'aggettivo rafforza il senso del sostantivo, in quanto ὄμφαξ indica comunemente il grappolo d'uva ancora acerba: cfr. [Zonara] ὄμφαξ· ἡ ὠμὴ σταφυλή. Teocrito propone l'immagine dell'uva acerba in senso positivo, in contrasto con la tradizione precedente: Alceo, fr. 119, 15-16 Voigt τά]ρβημμι μὴ δρόπ[ω] σιν αὔταις/ ὄμφ]ακας ὠμοτέραις ἐοίσαις «temo che li colgano acerbi, quando ancora sono aspri» [tr. di A. Porro]. La ripresa allusiva di Ovidio attua una normalizzazione: *Metamorfosi* XIII 795: *matura dulcior uva*.

TESTI A CONFRONTO Virgilio e i latini

L'esordio del canto del Ciclope è stato imitato da Virgilio, *Bucolica* VII 37-38 *Nerine Galatea, thymo mihi dulcior Hyblae/ candidior cycnis, hedera formosior alba* «o Galatea, figlia di Nereo, a me più dolce del timo ibleo, più candida dei cigni, graziosa più della chiara edera». Il gioco verbale di moltiplicazione delle comparazioni verrà poi amplificato da Ovidio, secondo un gusto suo tipico, con un effetto alla lunga stucchevole: *Metamorfosi* XIII 789-807

Candidior folio nivei Galatea ligustri,
floridior pratis, longa procerior alno,
splendidior vitro, tenero lascivior haedo,
levior adsiduo detritis aequore conchis,
solibus hibernis, aestiva gratior umbra,
mobilior damma, platano conspectior alta,
lucidior glacie, matura dulcior uva,
mollior et cycni plumis et lacta coacto,
et, si non fugias, rigido formosior horto;
Saevior indomitis eadem Galatea iuvencis,
durior annosa quercu, fallacior undis,
lentior et salicis virgis et vitibus albis,
his inmobilior scopulis, violentior amne,
laudato pavone superbior, acrior igni,
asperior tribulis, feta truculentior ursa,
surdior aequoribus, calcato inmitior hydro,
et, quod praecipue vellem tibi demere possem,
non tantum cervo claris latratibus acto,
verum etiam ventis volucrique fugacior aura,
(at bene si noris, pigeat fugisse, morasque
ipsa tuas damnes et me retinere labores)
sunt mihi, pars montis, vivo pendentia saxo
antra, quibus nec sol medio sentitur in aestu,
nec sentitur hiems; sunt poma gravantia ramos,
sunt auro similes longis in vitibus uvae,
sunt et purpureae: tibi et has servamus et illas.

O Galatea, più candida del petalo niveo del ligustro, più ubertosa di un prato, più slanciata dell'alto ontano, più splendente del vetro, più giocherellona di un caprettino, più liscia delle conchiglie sfregate dal moto continuo del mare, più gradita del sole d'inverno e dell'ombra d'estate, più maestosa della farnia e più vistosa del grande platano, più lucida del ghiaccio, più dolce dell'uva matura, più morbida delle piume del cigno e del latte cagliato, e, se non fuggissi, più bella di un orto irriguo; ma ancora: Galatea, più cattiva di un giovenco non domato, più dura di una vecchia quercia, più infida dell'onda, più sgusciante dei virgulti di salice e della vitalba, più insensibile di questi scogli, più impetuosa del fiume, più superba del pavone che si sente ammirato, più scottante del fuoco, più randa di un roveto, più ringhiosa dell'orsa che allatta, più sorda dei cavalloni, più crudele del serpente pestato, e, cosa che più di ogni altra vorrei poterti togliere, più veloce, quando scappi, non soltanto del cervo incalzato da squillanti latrati, ma anche del vento e della brezza svolazzante! Eppure, se mi conoscessi un po' meglio smetteresti di fuggirmi e pentita rimprovereresti te stessa per il tempo perduto e faresti di tutto per legarmi a te. Io ho delle grotte – una fetta di monte – con la volta di roccia viva, dove né il sole si sente, quando fuori c'è canicola, né si sente l'inverno. Ho frutteti dai rami stracarichi, ho uva che sembra d'oro, sui lunghi tralci, e ho anche uva porporina: sia questa che quella, la serbo per te.

[Tr. di P. Bernardini Marzolla]

Φοιτῇς δ' αὖθ' οὕτως ὄκκα γλυκὺς ὕπνος ἔχῃ με,
οἴχῃ δ' εὐθὺς ἰοῖσ' ὄκκα γλυκὺς ὕπνος ἀνῇ με,
φεύγεις δ' ὥσπερ ὅις πολιὸν λύκον ἀθρήσασα;
Ἡράσθην μὲν ἔγωγε τεοῦς, κόρα, ἀνίκα πρᾶτον
ἦνθες ἐμᾶ σὺν ματρὶ θέλοισ' ὑακίνθινα φύλλα
ἐξ ὄρεος δρέψασθαι, ἐγὼ δ' ὁδὸν ἀγεμόνευον.
Παύσασθαι δ' ἐσιδών τυ καὶ ὕστερον οὐδ' ἔτι πᾳ νῦν
ἐκ τήνω δύναμαι· τὶν δ' οὐ μέλει, οὐ μὰ Δί' οὐδέν.
Γινώσκω, χαρίεσσα κόρᾳ, τίνος οὕνεκα φεύγεις·
οὕνεκά μοι λασία μὲν ὀφρὺς ἐπὶ παντὶ μετώπῳ
ἐξ ὠτὸς τέταται ποτὶ θώτερον ὡς μία μακρά,
εἷς δ' ὀφθαλμὸς ὕπεστι, πλατεῖα δὲ ῥὶς ἐπὶ χείλει.

22-24 Φοιτῇς δ' αὖθ' οὕτως ... λύκον ἀθρήσασα;: «(Come mai) vieni subito, così, non appena il dolce sonno mi prende, te ne vai subito quando il sonno mi lascia; mi fuggi come una pecora che ha visto un lupo grigio?». Questa e le frasi successive costituiscono un'espansione dell'interrogativa del v. 19 e implicano il sottinteso τί. - αὖθ(ι): equivale da αὐτίκα «subito» e si lega con ὄκκα e il congiuntivo, per esprimere il ripetersi di un'azione («ogni volta che»). - γλυκὺς ὕπνος: nesso di sapore formulare, frequente in Omero e nell'epica tarda. - οἴχῃ ... ἰοῖσ(α): il participio di εἶμι (ἰοῖσα è forma eolica per ἰοῦσα), è ridondante e può essere omesso. - ἀνῇ: cfr. *Iliade* II 71 ἐμὲ δὲ γλυκὺς ὕπνος ἀνῆκεν, ecc. - πολιὸν λύκον: l'epiteto πολιός «canuto» riferito al lupo è di matrice epica (attestato in Omero, negli *Inni omerici* e, in età ellenistica, nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio).

25-27 Ἡράσθην μὲν ἔγωγε ... ἀγεμόνευον: «Io mi sono innamorato di te, o fanciulla, la prima volta che con mia madre sei venuta, desiderando raccogliere fiori di giacinto dal monte, ed io vi indicavo il sentiero». - τεοῦς: genitivo dorico per σοῦ. - ἀνίκα πρᾶτον: dorico per ἡνίκα πρῶτον. - ἐμᾷ σὺν ματρί: ἐμῇ σὺν μητρί. Polifemo è figlio di Poseidone e della ninfa Toosa. - ὑακίνθινα φύλλα: il collegamento fra la raccolta dei fiori e l'insorgere dell'amore è un *topos* consolidato, a partire da *Inno a Demetra*, 6-7 «(Ade rapì Persefone) mentre coglieva fiori, rose e croco e belle viole sul tenero prato e iris e giacinto». Cfr. anche Euripide, *Elena* 243-48. Il giacinto è spesso associato all'esperienza erotica (si veda ad esempio in *Iliade* XIV 347-349, la descrizione del prato fiorito nel quale avviene l'amplesso fra Zeus ed Era). - ἀγεμόνευον: imperfetto da ἡγεμονεύω. Cfr. *Odissea* VII 30 ἐγὼ δ' ὁδὸν ἡγεμονεύσω. Si confronti il parallelo virgiliano: *Bucolica* VIII 37-38 *Saepibus in nostris parvam te roscida mala/ (dux ego vester eram) vidi cum matre legentem* «ti ho visto, quando eri bambina, cogliere con tua madre mele rugiadose sulle nostre siepi (ero io che vi guidavo)».

28-29 Παύσασθαι ... οὐ μὰ Δί' οὐδέν: «Da quel momento, dopo averti vista, non posso più smettere (di amarti), ma a te, per Zeus, non interessa proprio niente». - τυ: accusativo dorico del pronome di seconda persona: sta per σε. - οὐδ' ἔτι πᾳ νῦν ... δύναμαι: «non posso ancora» l'espressione è piuttosto ridondante; πᾳ è forma dorica per πῃ, particella che rafforza la negazione. - ἐκ τήνω: forma dorica per ἐξ ἐκείνου (sott. χρόνου): «da quel momento». Rafforza ὕστερον, con ulteriore effetto di ridondanza. - τίν: dorico per σοί.

30-33 Γινώσκω ... ῥὶς ἐπὶ χείλει: «Lo so, graziosa fanciulla, per quale motivo mi fuggi: perché un sopracciglio villoso, unico, grande, mi si stende su tutta la fronte da un orecchio all'altro, un solo occhio vi sta sotto, il naso poi è largo sopra il labbro». - χαρίεσσα κόρα: «graziosa fanciulla». L'apostrofe riprende Saffo, fr. 108 Voigt: ὦ κάλα, ὦ χαρίεσσα κόρα. - τίνος οὕνεκα φεύγεις: «per quale motivo mi fuggi». Interrogativa indiretta che dipende da γινώσκω e ripresa da οὕνεκα del verso successivo. - λασία μὲν ὀφρύς: un elogio ironico della villosità – non però circoscritta al sopracciglio – si trova in Luciano *Dialoghi marini* 1, 1 οὐδὲ τὸ λάσιον αὐτοῦ (...) ἄμορφόν ἐστιν· ἀνδρῶδες γάρ «neppure la sua villosità è brutta: fa tanto *macho*». Per l'epigrammista Dioscoride – invece – le sopracciglia folte costituiscono un complemento alla bellezza femminile: *Antologia Palatina* V 56, 3 γλῆναι λασίαισιν ὑπ' ὀφρύσιν ἀστράπτουσαι «pupille raggianti sotto folti sopracciglia». - ποτὶ θώτερον: πρὸς τὸ ἕτερον. - μία μακρά: «uno solo, enorme»: i due aggettivi determinano comicamente la mostruosità del sopracciglio. Questo segno di deformità viene ripreso da Filostrato il Giovane, nella descrizione del dio marino Proteo: *Immagini* II 15, 5 ὀφρῦς λάσιαι, συνάπτουσαι πρὸς ἀλλήλας οἷον μίαν «folte sopracciglia, che si uniscono tra loro come se fossero una sola». Altrove, però, i sopraccigli folti, uniti quasi a formarne uno solo, sono indicativi di una bellezza eroica: nella descrizione di un giovane di belle promesse, così si esprime Filostrato, *Vite dei Sofisti* II 552: τῶν ὀφρύων λασίως ἔχειν, ἃς καὶ ξυμβάλλειν ἀλλήλαις οἷον μίαν «(Erode testimonia che) aveva sopraccigli folti che si univano l'un l'altro come se fosse uno solo». - εἷς δ' ὀφθαλμὸς ὕπεστι: cfr. Esiodo, *Teogonia* 143 μοῦνος δ' ὀφθαλμὸς μέσσῳ δ' ἐνέκειτο μετώπῳ (si tratta in realtà di un verso probabilmente spurio). Nell'ironia di Luciano, questo particolare viene ribaltato in positivo, per bocca della stessa Galatea: *Dialoghi marini* 1, 1 ὅ τε ὀφθαλμὸς ἐπιπρέπει τῷ μετώπῳ οὐδὲν ἐνδεέστερον ὁρῶν ἢ εἰ δύ' ἦσαν «l'occhio spicca in mezzo alla fronte, ed egli non vede affatto meno che se fossero due». - πλατεῖα δὲ ῥὶς ἐπὶ χείλει: il naso camuso, secondo la fisiognomica antica, richiama l'idea della lascivia: cfr. [Aristotele], *Fisiognomica* 811b 2 οἱ δὲ σιμὴν (*scil.* ῥῖνα) ἔχοντες λάγνοι «quelli che hanno il naso camuso sono lascivi».

Virgilio

Ἀλλ' οὗτος τοιοῦτος ἐὼν βοτὰ χίλια βόσκω,
κἠκ τούτων τὸ κράτιστον ἀμελγόμενος γάλα πίνω·
τυρὸς δ' οὐ λείπει μ' οὔτ' ἐν θέρει οὔτ' ἐν ὀπώρᾳ,
οὐ χειμῶνος ἄκρω· ταρσοὶ δ' ὑπεραχθέες αἰεί.
Συρίσδεν δ' ὡς οὔτις ἐπίσταμαι ὧδε Κυκλώπων,
τίν, τὸ φίλον γλυκύμαλον, ἅμᾳ κἠμαυτὸν ἀείδων
πολλάκι νυκτὸς ἀωρί. Τράφω δέ τοι ἕνδεκα νεβρώς,
πάσας μαννοφόρως, καὶ σκύμνως τέσσαρας ἄρκτων.
Ἀλλ' ἀφίκευσο ποθ' ἁμέ, καὶ ἐξεῖς οὐδὲν ἔλασσον,
τὰν γλαυκὰν δὲ θάλασσαν ἔα ποτὶ χέρσον ὀρεχθεῖν·
ἄδιον ἐν τῶντρῳ παρ' ἐμὶν τὰν νύκτα διαξεῖς.
Ἐντὶ δάφναι τηνεί, ἐντὶ ῥαδιναὶ κυπάρισσοι,
ἔστι μέλας κισσός, ἔστ' ἄμπελος ἁ γλυκύκαρπος,

ciclopi

solo qui e in Saffo

apax

Virgilio

apax

Virgilio

apax

34-37 Ἀλλ' οὗτος ... ὑπεραχθέες αἰεί: «Ma anche essendo così, pascolo migliaia di pecore e, mungendole, da queste bevo il latte migliore; il formaggio non mi manca né in estate, né in autunno, né in pieno inverno; i graticci sono sempre sovraccarichi». - ἐών: participio di εἰμί, con valore concessivo. - χίλια: il numerale indica genericamente una cifra iperbolica. Si veda la ripresa operata da Virgilio, *Bucolica* II 21 *mille meae Siculis errant in montibus agnae*. - κἠκ: crasi per καὶ ἐκ. - ἀμελγόμενος: anche in *Odissea*, Polifemo è presentato mentre munge le sue greggi: IX 237-238 «poi egli spinse nella spelonca le pingui greggi, tutti gli animali che egli mungeva». - οὔτ' ἐν θέρει οὔτ' ἐν ὀπώρᾳ: clausola omerica presente in *Odissea* XII 76. Suggestiva la ripresa virgiliana, *Bucolica* II 22 *lacte mihi non aestate novum, non frigore defit*. - ἄκρω: genitivo dorico (complemento di tempo determinato) per ἄκρου. - ταρσοί: cfr. *Odissea* IX 219 ταρσοὶ μὲν τυρῶν βρῖθον «i graticci erano carichi di formaggi». - ὑπεραχθέες: forma non contratta per ὑπεραχθεῖς, da ὑπεραχθής «molto pesante» (da ὑπέρ e ἄχθος); aggettivo coniato da Teocrito e usato poi di rado solo nella tarda epica.

38-41 Συρίσδεν ... τέσσαρας ἄρκτων: «So suonare la zampogna (συρίσδεν = συρίζειν) così come nessuno tra i Ciclopi, cantando te, o mia cara dolce mela cotogna, e insieme me stesso, spesso a notte fonda. E per te allevo undici cerbiatte, tutte con il loro collare, e quattro cuccioli di orso». - οὔτις: nel vantare le proprie capacità musicali, «Polifemo lascia cadere inavvertitamente il fatale pronome "nessuno" (οὔτις), lo pseudonimo dietro cui si nascondeva il fatale avversario Odisseo» (O. Vox). - ἐπίσταμαι: di questa presupposta abilità musicale si fa beffe la ninfa Doride nel dialogo già citato di Luciano: *Dialoghi marini* 1, 4 «Io abbiamo sentito cantare, quando giorni fa ti ha fatto la serenata. Afrodite cara, sembrava che ragliasse un asino!». - τίν: sta per σε. - γλυκύμαλον: si trova solo qui e in Saffo, nella famosa similitudine fra una mela cotogna e una ragazza arrivata tardi alle nozze (fr. 105a Voigt). - ἁμᾷ: forma dorica per ἅμα. - κἠμαυτόν: crasi per καὶ ἐμαυτόν. - ἀωρί: l'avverbio, da ἄωρος «intempestivo», regge il genitivo νυκτός. - Τράφω: dorico per τρέφω. - τοι: forma dorica per σοι. - ἕνδεκα: a meno che non si tratti di pura coincidenza, il numero undici contiene un'allusione alle greggi di Odisseo, elencate da Eumeo nel catalogo dei beni del suo padrone in *Odissea* XIV «qui, nella parte estrema, pascolano greggi copiose di capre, undici in tutto, e le guardano validi uomini» [tr. di A. Privitera]. - νεβρώς: dorico per νεβρούς. - μαννοφόρως: «che portano il collare», accusativo dorico per μαννοφόρους, *hapax* teocriteo. - σκύμνως: accusativo dorico per σκύμνους. - ἄρκτων: gli orsi sono comunemente associati agli animali selvatici, es. *Inno ad Ermes* 222-23 «queste non sono impronte di uomo né di donna, né di lupi grigi, né di orsi, né di leoni». Allevarli è una pratica di assoluta eccezionalità, indizio della natura ferina – seppure ingentilita – che Polifemo dimostra anche in giovinezza.

42-44 Ἀλλ' ἀφίκευσο ... τὰν νύκτα διαξεῖς: «Ma vieni qui presso di me, e non ci perderai, e lascia che il mare grigio si franga contro la riva: nella grotta da me passerai la notte più piacevolmente». - ἀφίκευσο: è una forma del dialetto dorico siracusano, per ἀφικοῦ, imperativo aoristo di ἀφικνέομαι. - ἐξεῖς οὐδὲν ἔλασσον: locuzione idiomatica, che letteralmente significa «non avrai meno» (sott. «di quanto meriti»); ἐξεῖς è forma dorica del futuro di ἔχω. - γλαυκάν: l'aggettivo γλαυκός indica una tonalità fra il verde-azzurro e il grigio-azzurro e comprende anche la nozione dello splendore. - ἔα: imperativo di ἐάω. - ὀρεχθεῖν: ὀρεχθέω è un verbo di uso esclusivamente poetico, soprattutto epico. Il suo significato, incerto, probabilmente indica il rantolare (detto di animali morenti), da cui derivano il significato di «mugghiare» del mare e quello di «palpitare» del cuore. Il verso viene parafrasato da Virgilio, *Bucolica* IX 43 *huc ades, insani feriant sine litora fluctus*. – ἄδιον: dorico per ἥδιον, comparativo dell'avverbio. - ἐν τῶντρῳ: crasi per ἐν τῷ ἄντρῳ. - παρ' ἐμίν: dorico per παρ' ἐμοί. - διαξεῖς: futuro dorico di διάγω.

45-48 Ἐντὶ δάφναι ... ἀμβρόσιον προΐητι: «Lì ci sono allori, vi sono snelli cipressi, c'è scura edera, c'è la vite dai dolci frutti, c'è fresca acqua, che mi invia l'Etna folta di boschi dalla candida neve, bevanda divina». - ἐντί: dorico per εἰσί. - τηνεί: dorico per ἐκεῖ. - γλυκύκαρπος: «dai dolci frutti» è un *hapax*. Nella descrizione della propria grotta, il ciclope inserisce elementi tipici dell'idealizzazione idilliaca: la presenza di una vegetazione lussureggiante e varia, la freschezza offerta da un corso di acqua gelida. Richiama la descrizione dell'antro di Calipso in *Odissea* V 63-64: «un bosco rigoglioso cresceva intorno alla grotta: l'ontano, il pioppo e il cipresso odoroso» e 68-70 «attorno alla grotta profonda, s'allungava vigorosa una vite, ed era fiorita di grappoli. Quattro fonti sgorgavano in fila con limpida ac-

ἔστι ψυχρὸν ὕδωρ, τό μοι ἁ πολυδένδρεος Αἴτνα
λευκᾶς ἐκ χιόνος ποτὸν ἀμβρόσιον προΐητι.
Τίς κα τῶνδε θάλασσαν ἔχειν καὶ κύμαθ' ἕλοιτο;

qua» [tr. di A. Privitera]. - πολυδένδρεος: epiteto già omerico. All'abbondante vegetazione dell'Etna fa riferimento anche Pindaro, *Pitiche* I, 27 Αἴτνας ἐν μελαμφύλλοις δέδεται κορυφαῖς «(Tifone) è avvinto tra le cime dell'Etna dalle nere foglie». - λευκᾶς ἐκ χιόνος: cfr. ancora Pindaro, *Pitiche* I, 20 νιφόεσσ' Αἴτνα, πάνετες χιόνος ὀξείας τιθήνα «nevosa Etna, nutrice incessante di gelo acuto». - προΐητι: da προΐημι, forma dorica della terza persona singolare, per προΐησι.

49 Τίς κα τῶνδε ... ἕλοιτο;: «Chi, al posto di queste cose, potrebbe preferire il mare e i flutti?». - τῶνδε: costituisce il secondo termine di paragone, in dipendenza da αἱρέω (ἕλοιτο), che indica preferenza. - ἕλοιτο: l'ottativo introdotto da κα (dorico per ἄν) ha valore potenziale. Polifemo sottolinea la contrapposizione fra terra e mare, secondo quello che sembra *topos* della tradizione siracusana, a giudicare perlomeno da alcuni titoli a noi pervenuti, come ad esempio Γῆ καὶ θάλασσα *(Terra e mare)* di Epicarmo e Ἁλιεὺς τὸν ἀγροιώταν *(Il pescatore [critica?] il contadino)* di Sofrone. Cfr. Virgilio, *Bucolica* IX 39 *huc ades, o Galatea, quis est nam ludus in undis?* «vieni qui, o Galatea, che divertimento c'è infatti a stare fra le onde?»

Immagini topiche

Fuggire ed inseguire per amore

Il motivo della frustrazione di fronte all'inutilità di inseguire la persona amata che fugge è un *topos* consolidato nella poesia erotica, si veda ad esempio Saffo, fr. 1, 21-23 Voigt:

Καὶ γὰρ αἰ φεύγει, ταχέως διώξει,
αἰ δὲ δῶρα μὴ δέκετ', ἀλλὰ δώσει
αἰ δὲ μὴ φίλει, ταχέως φιλήσει
κοὐκ ἐθέλουσα

Se infatti fugge, presto inseguirà;
se non accoglie doni, poi li darà;
se non ama, presto amerà,
anche se ora non vuole

[Tr. di A. Aloni]

Callimaco *Epigramma* XXXI 5-6:

Χοὔμος ἔρως τοιόσδε· τὰ μὲν φεύγοντα διώκειν
οἶδε, τὰ δ' ἐν μέσσῳ κείμενα παρπέταται

Anche il mio amore è così: inseguire chi fugge, sa bene,
ma supera in volo ciò che è a portata di mano

[Tr. di G.B. D'Alessio]

Teocrito VI 17:

καὶ φεύγει φιλέοντα καὶ οὐ φιλέοντα διώκει

e fugge chi la ama e insegue chi non la ama

In ambito latino si possono citare Plauto, *Mercator* 669:

Revení, ut illum persequar qui me fugit

Sono tornata per stare alle calcagna di chi mi fugge

[Tr. di M. Scandola]

Catullo VIII 10:

nec quae fugit sectare

non stare ad inseguire lei che fugge

Ed infine Ovidio, *Amores* II 19, 37 *quod sequitur, fugio; quod fugit, ipse sequor.*

Non mancano riscontri anche nella letteratura italiana, come ad esempio Boccaccio, *Rime* II 7, 14:

e quanto più la fuggo, più la bramo

Ariosto, *Orlando Furioso* I 77, 5-6:

Più che sua vita l'ama egli e desira;/ L'odia e fugge ella più che gru falcone

Veronica Franco, *Terze rime* 20, 59-60:

Poi a chi m'odia corro dietro, e fuggo/ da chi de l'amore mio languisce e more

50 Αἰ δέ τοι αὐτὸς ἐγὼν δοκέω λασιώτερος ἦμεν,
ἐντὶ δρυὸς ξύλα μοι καὶ ὑπὸ σποδῷ ἀκάματον πῦρ·
καιόμενος δ' ὑπὸ τεῦς καὶ τὰν ψυχὰν ἀνεχοίμαν
καὶ τὸν ἔν' ὀφθαλμόν, τῷ μοι γλυκερώτερον οὐδέν.
Ὤμοι, ὅτ' οὐκ ἔτεκέν μ' ἁ μάτηρ βράγχι' ἔχοντα,
55 ὡς κατέδυν ποτὶ τὶν καὶ τὰν χέρα τεῦς ἐφίλησα,
αἰ μὴ τὸ στόμα λῇς, ἔφερον δέ τοι ἢ κρίνα λευκά
ἢ μάκων' ἀπαλὰν ἐρυθρὰ πλαταγώνι' ἔχοισαν·
ἀλλὰ τὰ μὲν θέρεος, τὰ δὲ γίνεται ἐν χειμῶνι,
ὥστ' οὔ κά τοι ταῦτα φέρειν ἅμα πάντ' ἐδυνάθην.
60 Νῦν μάν, ὦ κόριον, νῦν αὐτίκα νεῖν γε μαθεῦμαι,
αἴ κά τις σὺν ναῒ πλέων ξένος ὧδ' ἀφίκηται,
ὡς εἰδῶ τί ποχ' ἁδὺ κατοικεῖν τὸν βυθὸν ὕμμιν.
Ἐξένθοις, Γαλάτεια, καὶ ἐξενθοῖσα λάθοιο,

50-53 Αἰ δέ τοι ... γλυκερώτερον οὐδέν: «Ma se proprio io ti sembro troppo villoso, ho legna di quercia e un fuoco instancabile sotto la cenere: io potrei tollerare di essere bruciato da te anche nell'anima e addirittura nell'unico mio occhio, di cui nulla mi è più caro». - Αἰ: dorico per εἰ. - λασιώτερος: comparativo assoluto: «troppo villoso». - ἦμεν: forma dorica dell'infinito di εἰμί. - ὑπὸ σποδῷ: al contrario di κόνις (latino *cinis*), che per lo più indica la cenere di morti o quella che funge da detersivo, σποδός (ovvero σποδιή) indica per lo più la cenere accesa, sotto cui cova il fuoco: cfr. *Odissea* V 488-90 ὡς δ' ὅτε τις δαλὸν σποδιῇ ἐνέκρυψε μελαίνῃ/ (...) σπέρμα πυρὸς σῴζων «come quando uno nasconde un tizzone fra la cenere nera (...) e conserva il seme del fuoco». Talora può servire anche per cucinare, come dimostra un passo di Platone comico (*Faone*, fr. 189, 9-10 Kassel-Austin), dove si abbrustoliscono i lampascioni sotto la cenere. - ἀκάματον πῦρ: l'aggettivo è composto da ἀ privativo e il tema del verbo κάμνω; la clausola è omerica: es. *Odissea* XX 123 ἀνέκαιον ἐπ' ἐσχάρῃ ἀκάματον πῦρ «accendevano il fuoco infaticabile sul focolare». Il riferimento al fuoco che cova sotto la cenere allude ironicamente al futuro accecamento di Polifemo ad opera di Odisseo: cfr. *Odissea* IX 375 καὶ τότ' ἐγὼ τὸν μοχλὸν ὑπὸ σποδοῦ ἥλασα πολλῆς,/ ἧος θερμαίνοιτο «e allora io spinsi il palo sotto molta cenere, fino a che non si arroventò». - ὑπὸ τεῦς: = ὑπὸ σοῦ. - ἀνεχοίμαν: (= ἀνεχοίμην) forma dorica dell'ottativo aoristo di ἀνέχω, con valore potenziale; regge il participio predicativo καιόμενος. - καὶ τὰν ψυχὰν ... καὶ τὸν ἔν' ὀφθαλμόν: accusativi di relazione. - τῷ: sta per τοῦ, genitivo del secondo termine di paragone.

54-59 Ὤμοι, ὅτ' οὖν ... πάντ' ἐδυνάθην: «Ahimè, che mia madre non mi ha generato con le branchie, così che mi potessi tuffare verso di te e potessi baciare la tua mano, se non vuoi (che ti baci) la bocca: ti avrei portato gigli bianchi o un delicato papavero che ha i petali rossi, ma gli uni (i papaveri) crescono in estate, gli altri (i gigli) in inverno, così che non avrei potuto portarteli tutti insieme». - ὡς κατέδυν: con i tempi storici dell'indicativo, ὡς indica un proposito non realizzato o irrealizzabile. «Il Ciclope grottescamente rimpiange di non essere nato pesce per poter raggiungere la Nereide e offrirle gigli e papaveri – di cui distingue le stagioni con pignoleria botanica –: stravolgimento di quel topico desiderio dell'innamorato di assumere un diverso *status* per giungere a contatto con la persona amata» (O. Vox). - ποτὶ τίν: = πρὸς σέ. - τὰν χέρα τεῦς: = τὴν χεῖρα σοῦ. Per il *topos* del desiderio di ricongiungimento con la persona amata anche a costo di mutare il proprio *status*, si vedano, ad esempio: *Carmina convivalia*, fr. 900, 1 Page «Ah, se diventassi una bella lira d'avorio!» *Anacreontica* 22 West; Teocrito III 12-13 «Oh, potessi diventare quell'ape ronzante ed entrare nella tua grotta». - αἰ μή ... λῇς: protasi dell'eventualità. Il verbo λῶ, attestato solo nelle forme del presente, è dorico ed equivale a θέλω. - ἔφερον: dipende ancora da ὡς, continuando la fantasticheria. - κρίνα λευκά: poiché crescono in inverno (v. 58), potrebbe trattarsi non di gigli, ma di bucaneve. - μάκων(α) ἀπαλάν: sta per μήκων(α) ἀπαλήν, singolare collettivo. - πλαταγώνι(α): il petalo del papavero (πλαταγώνιον), secondo la testimonianza degli scoli antichi, aveva un ruolo particolare nel rituale amoroso, in quanto esso veniva utilizzato dagli innamorati per trarre gli auspici del loro amore: postone uno sulla mano sinistra, lo si colpiva con la destra e quanto più intenso era il rumore prodotto, tanto più favorevole era l'auspicio. - κα ... ἐδυνάθην: dorico per ἄν ... ἐδυνήθην: ἄν con l'indicativo esprime l'irrealtà.

60-62 Νῦν μάν ... τὸν βυθὸν ὕμμιν: «Ora certamente, bimba mia, subito imparerò a nuotare, se arrivasse qui, navigando con la sua nave, uno straniero, per capire che piacere è mai per voi abitare le profondità del mare». Da notare l'insistenza enfatica sull'avverbio νῦν, rafforzato prima dalla particella asseverativa μάν (μήν), poi da αὐτίκα. - νεῖν γε: la particella limitativa γε segnala una sorta di compensazione consolatoria: se non ha le branchie, il ciclope può «almeno» imparare a nuotare. - ὦ κόριον: diminutivo di κόρα. - μαθεῦμαι: futuro dorico di μανθάνω (= μαθήσομαι). - αἴ κα ... ἀφίκηται: = εἰ ἄν ... ἀφίκηται, protasi dell'eventualità. - ὧδ(ε): «qui», avverbio di luogo, sia di moto che di quiete. L'eventualità di uno ξένος che giunge per mare è un'ulteriore allusione al futuro incontro con Odisseo. - ὡς εἰδῶ: proposizione finale. - ποχ(α): sta per ποκα (con elisione e aspirazione della gutturale davanti a spirito aspro), forma dorica per ποτε. - τὸν βυθόν: «profondità, abisso», per lo più riferito al mare. Il termine non è attestato prima di Eschilo.

63-66 Ἐξένθοις, Γαλάτεια ... δριμεῖαν ἐνεῖσα: «Oh, venissi tu fuori, o Ga-

ὥσπερ ἐγὼ νῦν ὧδε καθήμενος, οἴκαδ' ἀπενθεῖν·
65 ποιμαίνειν δ' ἐθέλοις σὺν ἐμὶν ἅμα καὶ γάλ' ἀμέλγειν
καὶ τυρὸν πᾶξαι τάμισον δριμεῖαν ἐνεῖσα.
Ἁ μάτηρ ἀδικεῖ με μόνα, καὶ μέμφομαι αὐτᾷ·
οὐδὲν πήποχ' ὅλως ποτὶ τὶν φίλονς εἶπεν ὑπέρ μευ,
καὶ ταῦτ' ἄμαρ ἐπ' ἄμαρ ὀρεῦσά με λεπτύνοντα.
70 Φασῶ τὰν κεφαλὰν καὶ τὼς πόδας ἀμφοτέρως μευ
σφύσδειν, ὡς ἀνιαθῇ, ἐπεὶ κἠγὼν ἀνιῶμαι.
Ὦ Κύκλωψ Κύκλωψ, πᾷ τὰς φρένας ἐκπεπότασαι;
Αἴ κ' ἐνθὼν ταλάρως τε πλέκοις καὶ θαλλὸν ἀμάσας
ταῖς ἄρνεσσι φέροις, τάχα κα πολὺ μᾶλλον ἔχοις νῶν.
75 Τὰν παρεοῖσαν ἄμελγε· τί τὸν φεύγοντα διώκεις;
Εὑρησεῖς Γαλάτειαν ἴσως καὶ καλλίον' ἄλλαν.

latea, e una volta venuta fuori potessi tu dimenticare come io ora (faccio), seduto qui, di tornare a casa! Magari tu volessi pascolare con me e mungere il latte e far rapprendere il formaggio, mettendovi dentro caglio acido!». - **ἐξέλθοις ... καὶ ἐξελθοῦσα**: la ripetizione del verbo al participio esprime una stretta connessione con l'azione principale; si tratta di un uso non isolato in Teocrito: cfr. II 113 ἕζετ' ἐπὶ κλιντῆρι καὶ ἑζόμενος φάτο μῦθον «si sedette sul letto e, seduto, parlò». - **λάθοιο**: «possa tu dimenticare» ottativo aoristo di λανθάνω, con valore desiderativo, come il precedente ἐξένθοις e il successivo ἐθέλοις (v. 65); regge l'infinito ἀπενθεῖν (ἀπελθεῖν) del verso successivo. - **πᾶξαι**: dorico per πῆξαι, infinito aoristo da πήγνυμι dipendente da ἐθέλοις. - **τάμισον**: termine attestato la prima volta in Ippocrate; il «caglio» è un acido, oggi estratto dalla mucosa gastrica dei bovini lattanti, che serve a far rapprendere il latte. - **ἐνεῖσα**: participio aoristo di ἐνίημι.

67-69 **Ἁ μάτηρ ... λεπτύνοντα**: «Mia madre sola mi fa torto, ed è lei che io rimprovero: con te non ha mai messo una buona parola in mio favore e ciò pur vedendo che io dimagrisco giorno dopo giorno». - **Ἁ μάτηρ**: = ἡ μήτηρ. Madre di Polifemo è la già citata ninfa Toosa, figlia di Forco: cfr. *Odissea* I 71-72 «Lo generò la ninfa Toosa, la figlia di Forco, che ha cura del mare infecondo». - **πήποχ' ὅλως**: «assolutamente mai»; πήποκα è forma dorica di πώποτε. - **ποτὶ τίν**: dorico per πρὸς σέ. - **ὑπέρ μευ**: = ὑπέρ μου. La lamentela mossa da Polifemo nei confronti della madre presuppone un ruolo attivo delle madri nelle vicende amorose dei figli, di cui non si hanno numerose attestazioni: si veda ad esempio Callimaco, *Aitia* fr. 67, 9-10 Pfeiffer πολλαὶ Κυδίππην ὀλ[ί]γην ἔτι μητέρες υἱοῖς/ ἐδνῆστιν κεραῶν ἤτεον ἀντὶ βοῶν «ancor piccina Cidippe, molte madri pei figli la chiedevano sposa, in cambio di bovi cornuti» [tr. di G.B. D'Alessio]. - **ἄμαρ ἐπ' ἄμαρ**: cfr. *Antologia Palatina* IX 499, 5-6 ὦ ζωῆς ἀόριστος ἐν ἀνθρώποισι τελευτή,/ ἦμαρ ἐπ' ἦμαρ ἀεὶ πρὸς ζόφον ἐρχομένων «indefinibile fine di vita per gli uomini! Vanno verso la notte, giorno dopo giorno» [tr. di F.M. Pontani]. - **ὀρεῦσα**: participio con contrazione dorica (attico ὀρῶσα); regge il participio predicativo λεπτύνοντα.

70-71 **Φασῶ ... κἠγὼν ἀνιῶμαι**: «Le dirò che la testa e entrambi i piedi mi fanno male, perché ne provi tormento, come anch'io provo tormento». - **Φασῶ**: futuro di φημί. - **τὼς πόδας ἀμφοτέρως μευ**: dorico per τοὺς πόδας ἀμφοτέρους μου. - **σφύσδειν**: forma dorica per σφύζειν, «battere fortemente, palpitare», termine di derivazione medica, normalmente usato per indicare il battito del sangue nelle vene. - **ὡς ἀνιαθῇ**: «perché soffra», congiuntivo aoristo passivo di ἀνιάω; il soggetto è la madre di Polifemo, che il ciclope vuole in qualche modo punire, simulando un male fisico per arrecarle dolore. - **κἠγών**: crasi per καὶ ἐγώ (epico per ἐγώ).

72-74 **Ὦ Κύκλωψ ... μᾶλλον ἔχοις νῶν**: «O Ciclope, Ciclope, dove sei volato con la mente? Se tu andassi ad intrecciare canestri e raccogliessi germogli da portare alle agnelle, probabilmente dimostreresti molto più cervello». Per l'allocuzione a se stesso, cfr. Virgilio, *Bucoliche* II 69 *Ah, Corydon, Corydon, quae te dementia cepit?* «Ah, Coridone, Coridone, che follia ti ha mai preso?». - **πᾷ**: = πῇ. - **τὰς φρένας**: accusativo di relazione. - **ἐκπεπότασαι**: perfetto di ἐκποτάομαι. - **αἴ κ(ε) ... πλέκοις**: protasi della possibilità (αἴ è forma dorica per εἰ). - **ἐνθών**: dorico per ἐλθών. - **ταλάρως**: forma dorica per ταλάρους. Il τάλαρος è un cesto intrecciato, che può adattarsi a diversi usi: per il cucito (*Odissea* IV 125-131); per la vendemmia (*Iliade* XVIII 568 πλεκτοῖς ἐν ταλάροισι φέρον μελιηδέα καρπόν «portavano in canestri intrecciati il dolce frutto [*scil.* dell'uva]»); per portare fiori (Mosco II 34 ἀνθοδόκον τάλαρον «canestro che contiene fiori») o per contenere il latte cagliato (*Odissea* IX 246-47 «fatto cagliare metà del candido latte, dopo averlo raccolto lo depose in canestri intrecciati»). - **θαλλόν**: «germoglio, virgulto» (θάλλω); cfr. *Odissea* XVII 224 θαλλόν τ' ἐρίφοισι φορῆναι «portare dei germogli ai capretti». - **ἀμάσας**: = ἀμήσας, da ἀμάω. - **νῶν**: = νοῦν.

75 **Τὰν παρεοῖσαν ... διώκεις;**: «Mungi la pecora che c'è: perché insegui chi fugge via?». - **τὰν παρεοῖσαν**: dorico per τὴν παροῦσαν. Sottintende qualcosa come «pecora» o «capra». Il verso ha una struttura composita, che associa una metafora mutuata dalla realtà pastorale del ciclope («mungi la pecora che c'è»), e una di origine proverbiale e popolare, che si può far risalire ad Esiodo, fr. 61 Merkelbach-West νήπιος, ὃς τὰ ἑτοῖμα λιπὼν ἀνέτοιμα διώκει «sciocco chi ciò che è a portata di mano lasciando, insegue ciò che è lontano [tr. di G. Arrighetti]».

76-79 **Εὑρησεῖς ... φαίνομαι ἦμεν**: «Troverai un'altra Galatea, forse anche più bella. Molte ragazze mi invitano a giocare insieme con loro la notte: ridacchiano tutte, quando rispondo ai loro richiami. Chiaramente perché sulla terra anch'io sembro essere qualcuno». - **εὑρησεῖς**:

Πολλαὶ συμπαίσδεν με κόραι τὰν νύκτα κέλονται,
κιχλίζοντι δὲ πᾶσαι, ἐπεί κ' αὐταῖς ὑπακούσῳ
Δῆλον ὅτ' ἐν τᾷ γᾷ κἠγώνι τιᾷ φαίνομαι ἦμεν».

80 Οὕτω τοι Πολύφαμος ἐποίμαινεν τὸν ἔρωτα
μουσίσδων, ῥᾷον δὲ διᾶγ' ἢ εἰ χρυσὸν ἔδωκεν.

futuro dorico di εὑρίσκω. Cfr. Virgilio, *Bucolica* II 73 *invenies alium, si hic te fastidit, Alexin.* - συμπαίσδεν: infinito dorico per συμπαίζειν. - τὰν νύκτα: = τὴν νύκτα. È accusativo di tempo continuato. Riecheggia vagamente un invito disatteso a un analogo «gioco», in Anacreonte, fr. 358, 1-4 Page «Di nuovo Eros dall'aurea chioma, colpendomi con una palla purpurea mi invita a scherzare con la ragazza dal sandalo variopinto». - κιχλίζοντι: = κιχλίζουσι: come suggerisce lo scolio, si tratta di un riso provocatorio e di derisione, che Polifemo interpreta altrimenti. - ὑπακούσω: il verbo ὑπακούω ha un'evidente valenza erotica, come in Saffo, fr. 31, 3-4 Voigt: significa «ascoltare con attenzione ammirata, oppure con dedizione, fors'anche con soggezione» (G. Burzacchini); si tratta qui di un ascolto che implica una risposta, come in *Odissea* X 82-83 ποιμένα ποιμὴν/ ἠπύει εἰσελάων, ὁ δέ τ' ἐξελάων ὑπακούει «il pastore rientrando chiama il pastore e quello uscendo risponde» [tr. di A. Privitera]. - ἐν τᾷ γᾷ: = ἐν τῇ γῇ, in contrapposizione implicita con il mare. - κἠγών: crasi per καὶ ἐγών. - τις: anche in questo caso si può supporre una velata allusione al futuro incontro con Odisseo, che Polifemo conoscerà sotto lo pseudonimo di Οὔτις «Nessuno». - ἦμεν: = εἶναι.

80-81 Οὕτω τοι ... χρυσὸν ἔδωκεν: «Così dunque Polifemo pascolava il suo amore poetando, e se la spassava meglio che se avesse speso del denaro». - ἐποίμαινεν: il verbo propone una metafora particolarmente adatta alla condizione di Polifemo. - μουσίσδων: = μουσίζων; è un *hapax* (al medio si trova una attestazione nel *Ciclope* di Euripide). - ῥᾷον δὲ διᾶγ(ε): richiama, con ripresa ad anello, il ῥάϊστα διᾶγε del verso 7. - ἢ εἰ χρυσὸν ἔδωκεν: la conclusione dell'idillio propone probabilmente una *pointe* ironica, indirizzata all'amico Nicia, contro la venalità dei medici: con le Muse Polifemo ha guarito il male d'amore meglio che se avesse sborsato del denaro per farsi curare.

I mimi «urbani»

4. Idillio II (L'incantatrice)

Il mimo prende spunto da una situazione ben nota alle trame della commedia nuova: l'abbandono che una donna subisce da parte del suo uomo, preso da un altro amore. È particolare il fatto che l'intera vicenda sia presentata esclusivamente dal punto di vista femminile, secondo una prospettiva non nuova nella letteratura ellenistica (si pensi ad esempio al *Fragmentum Grenfellianum* contenente il cosiddetto *Lamento dell'esclusa*).

Il componimento presenta una netta bipartizione in due sezioni, rispettivamente incentrate su un rito di magia e su una confessione alla luna. Ciò non toglie che Teocrito abbia lanciato un arco fra il principio e la fine dell'intero componimento sia col ritorno di «voglio avvincere», καταδήσομαι, al v. 159 (dopo la sua comparsa al v. 3 e al v. 10), sia con l'invocazione a Selene, che sarà la destinataria del *refrain* della seconda parte, già al v. 10.

Entrambi i fenomeni mostrano un ritorno al presente, e a una volontà operativa, dopo quella fuga nel passato che associa la nostalgia per la felicità perduta al rancore verso il fedifrago amante. Di qui un ritratto a più dimensioni del personaggio di Simeta, che nel suo agire e patire, nelle sue effusioni e nelle sue impazienze, nell'intensità della passione e nel candore con cui la esprime esalta le potenzialità di un'arte mimetica che si affida proprio alla varietà e desultorietà dei toni e degli effetti, analogamente a come, in chiave più specificamente letteraria, combina forme e modelli eterogenei.

Traduzione di C. Settembrini LUCIANO DI SAMOSATA

IX.

DIALOGHI MARINI.

1.

Dori e Galatea.

Dori. Quel tuo bello innamorato, o Galatea, quel pastore siciliano dicono che sia impazzato di te.

Galatea. Non motteggiare, o Dori: infine è figliuol di Nettuno egli.

Dori. E che fa? fosse anche figliuol di Giove, quand'è così salvatico e peloso, e con quella gran bruttezza d'un sol occhio? Sai che gentilezza non fa bellezza.

Galatea. Quell'esser peloso e salvatico, come tu di', non lo rende brutto, ma gli dà un' aria più maschile: e quell'occhio gli sta bene in fronte, e poi non ci vedria meglio con due.

Dori. Pare, o Galatea, che tu se' più innamorata di lui, che egli di te, chè troppo lo lodi.

Galatea. Innamorata no: ma non posso patire che voi ne diciate tanto male; e mi pare che lo fate per invidia, perchè una volta che ei pascolava il gregge, vedendoci da un'altura che scherzavamo sul lido alle falde dell'Etna, dove tra il monte ed il mare si dilarga la spiaggia, a voi neppure riguardò, ma io gli parvi la più bella fra tutte, ed a me sola teneva fiso l'occhio. Questo vi cuoce: perchè è segno ch'io sono dappiù, e più degna d'amore; e voi da non essere neppure guardate.

Dori. Oh, paresti bella ad un pastore che ha un occhio, e credi di fare invidia? E che altro egli ha da lodare in te, se non che sei bianca? È usato a veder sempre cacio e latte; e tutto ciò che a questo somiglia gli pare bello. Se vuoi conoscere tu che viso hai, quando è calma, rimirati da uno scoglio nell'acqua, e vedrai non aver altro che un po' di pelle bianca dilavata; nella quale che bellezza c'è, se non c'è un po' d'incarnato?

Galatea. Se io son dilavata, almeno ho un amante; ma voi non avete un can che vi voglia bene, nè pastore, nè marinaio, nè nocchiero. Ma Polifemo fra le altre cose è anche musico.

Dori. Zitto, o Galatea; l'udimmo cantare quando testè venne a farti la serenata. O Venere cara, pareva un asino che ragghiava. E che sorte di cetera aveva egli? Un teschio di cervo scarnato: le corna eran le braccia della cetera: ei le aveva congiunte, vi aveva messe le corde, e senza tirarle coi bischeri, vi sonava e vi cantava rozzo e scordato: ei muggiva ad un tuono, e il colascione rispondeva a un altro: e noi non potevamo tener le risa all'udire quel rantolo amoroso. Neppure Eco, che è sì ciarliera, voleva rispondere a quel gorgogliare, e vergognavasi di parer imitatrice di così aspra e ridicola canzone. Il zerbino si portava in braccio un orsacchio, a guisa di cagnoletto, tutto peloso come lui. E chi vorrà invidiarti, o Galatea, cotesto innamorato?

Galatea. E tu, dimmi il tuo, o Dori, che sia più bello, e sappia meglio cantare e sonare la cetera.

Dori. Io non ho innamorato, io, nè mi vanto d'essere vagheggiata da alcuno. Cotesto Ciclope che puzza di caprone, che cibasi di carni crude, come dicono, e che mangia i forestieri che gli capitano, sia tutto tuo, e tu sii tutta sua.

2.

Il Ciclope e Nettuno.

Ciclope. O padre, vedi che m'ha fatto uno scellerato di forestiero, m'ha ubbriacato, e, mentre io dormivo, m'ha accecato.

Despectus tibi sum, nec qui sim quaeris, Alexi,
quam dives pecoris, nivei quam lactis abundans. 20
Mille meae Siculis errant in montibus agnae;
lac mihi non aestate novum, non frigore defit.
Canto, quae solitus, si quando armenta vocabat,
Amphion Dircaeus in Actaeo Aracyntho.
Nec sum adeo informis, nuper me in litore vidi, 25
cum placidum ventis staret mare; non ego Daphnim
iudice te metuam, si numquam fallit imago.
O tantum libeat mecum tibi sordida rura
atque humilis habitare casas et figere cervos
haedorumque gregem viridi compellere hibisco. 30
Mecum una in silvis imitabere Pana canendo;
Pan primum calamos cera coniungere pluris
instituit, Pan curat ovis oviumque magistros.
Nec te paeniteat calamo trivisse labellum:
haec eadem ut sciret, quid non faciebat Amyntas? 35
Est mihi disparibus septem compacta cicutis
fistula, Damoetas dono mihi quam dedit olim
et dixit moriens: te nunc habet ista secundum.
Dixit Damoetas; invidit stultus Amyntas.

Praeterea duo, nec tuta mihi valle reperti, 40
capreoli, sparsis etiam nunc pellibus albo:
bina die siccant ovis ubera: quos tibi servo.
Iam pridem a me illos abducere Thestylis orat,
et faciet, quoniam sordent tibi munera nostra.
Huc ades, o formose puer: tibi lilia plenis 45
ecce ferunt Nymphae calathis; tibi candida Nais,

A vil mi tieni;
non cerchi, Alessi, chi mi sia, d'armenti
come ricco e di buon latte provvisto.
Mille pe' monti di Sicilia vanno
pecore mie: l'estate latte fresco
non mi manca né il verno. Intono i canti
che usò cantar quando pascea le greggi
Anfíon dircèo su l'attèo Aracinto.
Né son poi cosí brutto; mi son visto
dianzi, che il mar posava senza vento:
gareggerei, te giudice, con Dafni,
s'egli è ver che lo specchio non inganna.
Deh! sol che ti piacesse i dispregiati
campi meco abitare e le capanne
umili, saettare i cervi e al verde
malvavischio sospingere le capre.
Imiterai con me ne' boschi Pane
cantando; cominciò Pane per primo
a legare piú canne con la cera;
le pecore ama e i lor custodí Pane.
Né spiaccia a te le delicate labbra
col cannello segnar: proprio cotesto
per imparar, Aminta che non fece?
Una sampogna ho io di sette canne
diseguali formata: a me la diede
Dameta un giorno e sul morir mi disse:
«Te per secondo or questa avrà». Dameta
disse, e me n'ebbe invidia il folle Aminta.
Inoltre ho due capriolini in valle
perigliosa trovati, ancor di bianco
sparsi il vello: due poppe al dí di latte
consumano, e per te li tengo in serbo.
Testili me li vuoi prender da tanto,
e il farà, quando tu schifi i miei doni.
Vieni qua, bel fanciullo: ecco che gigli

CORYDON

Nerine Galatea, thymo mihi dulcior Hyblae,
candidior cycnis, hedera formosior alba,
cum primum pasti repetent praesepia tauri,
si qua tui Corydonis habet te cura, venito. 40

THYRSIS

Immo ego Sardoniis videar tibi amarior herbis,
horridior rusco, proiecta vilior alga,
si mihi non haec lux toto iam longior anno est.
Ite domum pasti, si quis pudor, ite, iuvenci.

CORYDON

Muscosi fontes et somno mollior herba, 45
et quae vos rara viridis tegit arbutus umbra,
solstitium pecori defendite, iam venit aestas
torrida, iam lento turgent in palmite gemmae.

THYRSIS

Hic focus et taedae pingues, hic plurimus ignis
semper et adsidua postes fuligine nigri:
hic tantum Boreae curamus frigora, quantum 50
aut numerum lupus aut torrentia flumina ripas.

CORYDON

Stant et iuniperi et castaneae hirsutae,
strata iacent passim sua quaeque sub arbore poma,
omnia nunc rident; at, si formosus Alexis
montibus his abeat, videas et flumina sicca. 55

CORIDONE

Nerine Galatea, del timo d'Ibla
piú dolce a me, piú candida de' cigni,
piú vaga de la bianca edera, appena
tornino i buoi da' pascoli a' presepi,
se del tuo Coridon pensi, e tu vieni.

TIRSI

Oh! ch'io ti sembri amaro piú de l'erba
sardonica, irto come il pungitopo,
vil come alga gittata, se piú lungo
non m'è di un anno questo dí. Satolli
a casa, buoi, se un po' discreti, a casa.

CORIDONE

O fontane muscose ed erbe molli
piú del sonno, e quel verde che vi copre
àlbatro d'un vel d'ombra, difendete
dal caldo il gregge: vien già l'arsa estate,
nel lento tralcio già gonfian le gemme.

TIRSI

Qui focolare e pingui tede, vampa
sempre di foco qui, sempre dal fumo
gli stipiti anneriti: qui de' buffi
mi do pensier di borea, quanto il lupo
del numero o degli argini la piena.

CORIDONE

Rigogliosi i ginepri e ne' lor ricci
le castagne, sott'ogni pianta sono
sparsi suoi frutti, tutto è in fior d'intorno:
ma sol che lasci il vago Alessi questa
cerchia, vedresti sino a' fiumi asciutti.

profeci, extrema moriens tamen adloquor hora. 20

Incipe Maenalios mecum, mea tibia, versus.
Maenalus argutumque nemus pinosque loquentis
semper habet, semper pastorum ille audit amores
Panaque qui primus calamos non passus inertis.

Incipe Maenalios mecum, mea tibia, versus. 25
Mopso Nysa datur, quid non speremus amantes?
Iungentur iam grypes equis, aevoque sequenti
cum canibus timidi venient ad pocula dammae.
Mopse, novas incide faces, tibi ducitur uxor;
sparge, marite, nuces, tibi deserit Hesperus Oetam. 30

Incipe Maenalios mecum, mea tibia, versus.
O digno coniuncta viro! dum despicis omnes,
dumque tibi est odio mea fistula dumque capellae
hirsutumque supercilium promissaque barba,
nec curare deum credis mortalia quemquam. 35

Incipe Maenalios mecum, mea tibia, versus.
Saepibus in nostris parvam te roscida mala,
dux ego vester eram, vidi cum matre legentem:
alter ab undecimo tum me iam acceperat annus,
iam fragiles poteram a terra contingere ramos. 40
Ut vidi, ut perii, ut me malus abstulit error.

Incipe Maenalios mecum, mea tibia, versus.
Nunc scio quid sit Amor; duris in cotibus illum

testimoni mi valse, ne l'estrema
ora morendo invoco pur.
Comincia
meco, mio flauto, la canzon menalia.
Ha il Menalo una selva che susurra
sempre e pini che parlano, gli amori
de' pastori ode sempre e Pan che primo
non patí muti i calami.
Comincia
meco, mio flauto, la canzon menalia.
Nisa a Mopso data è: che non dobbiamo
noi amanti aspettar? S'accoppieranno
omai grifi e cavalli, e a' dí venturi
co' cani andranno a ber timidi daini.
Mopso, tempra le fiaccole; la sposa
esce per te. Spargi, marito, noci;
lascia Espero per te l'Eta.
Comincia
meco, mio flauto, la canzon menalia.
Oh ad uom degno congiunta! tu che spregi
tutti, che in odio hai la sampogna mia,
le capre, il sopracciglio irto e la barba
lunga, e ti credi non si dar pensiero
di nostre cose nessun Dio.
Comincia
meco, mio flauto, la canzon menalia.
Pargola te per i nostri orti vidi,
e v'ero io guida, coglier con la madre
roridi pomi: allora il secondo anno
mi correva dagli undici e potevo
i frali rami già toccar da terra:
e ti vidi e fui preso e mi sconvolse
malaugurata frenesia.
Comincia
meco, mio flauto, la canzon menalia.

LYCIDAS

Sic tua Cyrneas fugiant examina taxos,
sic cytiso pastae distendant ubera vaccae,
incipe, si quid habes. Et me fecere poetam
Pierides, sunt et mihi carmina, me quoque dicunt
vatem pastores, sed non ego credulus illis:
nam neque adhuc Vario videor nec dicere Cinna
digna, sed argutos inter strepere anser olores.

MOERIS

Id quidem ago, et tacitus, Lycida, mecum ipse voluto,
si valeam meminisse, neque est ignobile carmen.
« Huc ades, o Galatea; quis est nam ludus in undis?
Hic ver purpureum, varios hic flumina circum
fundit humus flores, hic candida populus antro
imminet et lentae texunt umbracula vites:
huc ades; insani feriant sine litora fluctus ».

LYCIDAS

Quid quae te pura solum sub nocte canentem
audieram? numeros memini, si verba tenerem.

MOERIS

« Daphni, quid antiquos signorum suspicis ortus?
Ecce Dionaei processit Caesaris astrum,
astrum, quo segetes gauderent frugibus et quo
duceret apricis in collibus uva colorem.
Insere, Daphni, piros; carpent tua poma nepotes ».
Omnia fert aetas, animum quoque; saepe ego longos

LICIDA

Possan gli sciami tuoi star lungi a' còrsi
tassi e pascendo il citiso abbondare
di latte le giovenche, dimmi un canto
se tu l'hai. Me pur fecero poeta
le Pieridi, ho carmi anch'io, me pure
usano salutar vate i pastori,
ma non troppo son io credulo a quelli:
ché non mi sento ancor far cose degne
di Vario né di Cinna, ed anzi il verso
metter de l'oca tra canori cigni.

MERI

Proprio cotesto io fo, Licida, e cerco
di ricordarmi, non è vil canzone.
« Qui vieni, o Galatea: qual è diletto
ne l'onde? È qui la primavera accesa,
qui svariati fiori offre la terra
al margine de' rivi, qui sovrasta
il pioppo bianco a l'antro, e i tralci l'ombra
intessono pieghevoli. Qui vieni;
lascia batter la sponda i ciechi flutti ».

LICIDA

E quello ch'io t'udii per la serena
notte cantare? Mi ricordo l'aria,
se avessi a mente le parole.

MERI

« Dafni,
e che guardi nel cielo antiche aurore
di stelle? Ecco avanzò del dïoneo
Cesare l'astro, l'astro a la cui luce
gioissero di spighe le campagne,
e l'uva su le floride colline

11. Ὅτεπερ καὶ τὴν θαυμαστὴν σοφίαν τῶν Χριστιανῶν ἐξέμαθεν, περὶ τὴν Παλαιστίνην τοῖς ἱερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν αὐτῶν ξυγγενόμενος. Καὶ τί γάρ; Ἐν βραχεῖ παῖδας αὐτοὺς ἀπέφηνε, προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὤν, καὶ τῶν βίβλων τὰς μὲν ἐξηγεῖτο καὶ διεσάφει, πολλὰς δὲ αὐτὸς καὶ συνέγραφεν, καὶ ὡς θεὸν αὐτῶν ἐκεῖνοι ᾐδοῦντο καὶ νομοθέτῃ ἐχρῶντο καὶ προστάτην ἐπεγράφοντο, μετὰ γοῦν ἐκεῖνον ‹ὃν› ἔτι σέβουσι, τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσῆγεν ἐπὶ τὸν βίον.

12. Τότε δὴ καὶ συλληφθεὶς ἐπὶ τούτῳ ὁ Πρωτεὺς ἐνέπεσεν εἰς τὸ δεσμωτήριον, ὅπερ καὶ αὐτὸ οὐ μικρὸν αὐτῷ ἀξίωμα περιεποίησεν πρὸς τὸν ἑξῆς βίον καὶ τὴν τερατείαν καὶ δοξοκοπίαν, ὧν ἐρῶν ἐτύγχανεν. Ἐπεὶ δ' οὖν ἐδέδετο, οἱ Χριστιανοὶ συμφορὰν ποιούμενοι τὸ πρᾶγμα πάντα ἐκίνουν ἐξαρπάσαι πειρώμενοι αὐτόν. Εἶτ', ἐπεὶ τοῦτο ἦν ἀδύνατον, ἥ γε ἄλλη θεραπεία πᾶσα οὐ παρέργως, ἀλλὰ ξὺν σπουδῇ ἐγίγνετο· καὶ ἕωθεν μὲν εὐθὺς ἦν ὁρᾶν παρὰ τῷ δεσμωτηρίῳ περιμένοντα γραΐδια χήρας τινὰς καὶ παιδία ὀρφανά, οἱ δὲ ἐν τέλει αὐτῶν καὶ συνεκάθευδον ἔνδον μετ' αὐτοῦ διαφθείραντες τοὺς δεσμοφύλακας. Εἶτα δεῖπνα ποικίλα εἰσεκομίζετο καὶ λόγοι ἱεροὶ αὐτῶν ἐλέγοντο, καὶ ὁ βέλτιστος Περεγρῖνος – ἔτι γὰρ τοῦτο ἐκαλεῖτο – καινὸς Σωκράτης ὑπ' αὐτῶν ὠνομάζετο.

13. Καὶ μὴν κάκ τῶν ἐν Ἀσίᾳ πόλεων ἔστιν ὧν ἥκόν τινες, τῶν Χριστιανῶν στελλόντων ἀπὸ τοῦ κοινοῦ, βοηθήσοντες καὶ συναγορεύσοντες καὶ παραμυθησόμενοι τὸν ἄνδρα. Ἀμήχανον δέ τι τὸ τάχος ἐπιδείκνυνται, ἐπειδάν τι τοιοῦτον γένηται δημόσιον· ἐν βραχεῖ γάρ, ἀφειδοῦσι πάντων. Καὶ δὴ καὶ τῷ Περεγρίνῳ πολλὰ τότε ἧκεν χρήματα παρ' αὐτῶν ἐπὶ προφάσει τῶν δεσμῶν, καὶ πρόσοδον οὐ μικρὰν ταύτην ἐποιήσατο. Πεπείκασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀεὶ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσιν τοῦ θανάτου καὶ ἑκόντες αὐτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί. Ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὰν ἅπαξ παραβάντες θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσωνται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐ-

11. «Successivamente apprese la mirabile dottrina dei cristiani[34] in Palestina vivendo insieme ai loro sacerdoti e scribi. Che dire? In breve al suo confronto li fece sembrare dei bambini, diventando profeta, capo dei riti e convocatore delle riunioni, tutto lui, da solo; dei loro libri, alcuni li commentava e li spiegava, molti altri li scriveva in prima persona, ed essi lo onoravano come loro dio, se ne servivano come legislatore e se lo ascrissero a protettore, dopo – naturalmente – quell'uomo che ancora venerano, quello crocifisso in Palestina perché aveva introdotto nel mondo questo nuovo culto.[35]

12. «Ordunque, catturato per tale motivo, Proteo finì in carcere, fatto che, di per sé, gli procurò non poco prestigio per la sua vita successiva, la sua cialtroneria e la smania di ambizione di cui era invaghito. Poiché era stato dunque imprigionato, i cristiani, considerandola una disgrazia, muovevano mari e monti nel tentativo di strapparlo al carcere. Poi, dato che questa impresa era impossibile, ogni altra cura venne intrapresa non incidentalmente, ma con il massimo impegno. Fin dall'alba, subito, era possibile vedere in attesa presso la prigione vecchiette vedove e bambini orfani,[36] mentre i più alti in grado tra loro dormivano addirittura all'interno insieme a lui, corrotte le guardie. Poi gli portavano pranzi elaborati e venivano recitati i loro discorsi sacri e l'ottimo Peregrino – si chiamava infatti ancora così – fu da loro definito nuovo Socrate.[37]

13. «Perfino dalle città dell'Asia erano giunte alcune persone, mandate dai cristiani a carico della comunità, per aiutarlo, difenderlo e confortarlo. È incredibile la rapidità che dimostrano, dopo che si sia verificato un avvenimento pubblico di tal genere: in breve, infatti, danno fondo a tutte le loro sostanze.[38] Così a Peregrino, in quell'occasione, erano pervenuti molti beni da parte loro con la scusa della prigionia ed egli ne aveva ricavato un'entrata non piccola. Quegli sciagurati sono assolutamente persuasi, infatti, che diventeranno immortali e godranno della vita eterna, ragion per cui la maggior parte di loro disprezza la morte e si consegna volontariamente;[39] inoltre il loro primo legislatore li persuase che sono tutti fratelli, gli uni degli altri, una volta che rifiutino e rinneghino gli dei greci, venerino quel sapiente crocifisso e viva-

τὸν προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκείνου νόμους βιῶσιν. Καταφρονοῦσιν οὖν ἁπάντων ἐξ ἴσης καὶ κοινὰ ἡγοῦνται, ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι. Ἢν τοίνυν παρέλθῃ τις εἰς αὐτοὺς γόης καὶ τεχνίτης ἄνθρωπος καὶ πράγμασιν χρῆσθαι δυνάμενος, αὐτίκα μάλα πλούσιος ἐν βραχεῖ ἐγένετο ἰδιώταις ἀνθρώποις ἐγχανών.

14. Πλὴν ἀλλ' ὁ Περεγρῖνος ἀφείθη ὑπὸ τοῦ τότε τῆς Συρίας ἄρχοντος, ἀνδρὸς φιλοσοφίᾳ χαίροντος, ὃς συνεὶς τὴν ἀπόνοιαν αὐτοῦ καὶ ὅτι δέξαιτ' ἂν ἀποθανεῖν ὡς δόξαν ἐπὶ τούτῳ ἀπολίποι, ἀφῆκεν αὐτὸν οὐδὲ τῆς κολάσεως ὑπολαβὼν ἄξιον. Ὁ δὲ εἰς τὴν οἰκείαν ἐπανελθὼν καταλαμβάνει τὸ περὶ τοῦ πατρῴου φόνου ἔτι φλεγμαῖνον καὶ πολλοὺς τοὺς ἐπανατεινομένους τὴν κατηγορίαν. Διήρπαστο δὲ τὰ πλεῖστα τῶν κτημάτων παρὰ τὴν ἀποδημίαν αὐτοῦ καὶ μόνοι ὑπελείποντο οἱ ἀγροὶ ὅσον εἰς πεντεκαίδεκα τάλαντα. Ἦν γὰρ ἡ πᾶσα οὐσία τριάκοντά που τα-λάντων ἀξία ἣν ὁ γέρων κατέλιπεν, οὐχ ὥσπερ ὁ παγγέλοιος Θεαγένης ἔλεγε πεντακισχιλίων· τοσούτου γὰρ οὐδὲ ἡ πᾶσα τῶν Παριανῶν πόλις πέντε σὺν αὐτῇ τὰς γειτνιώσας παραλαβοῦσα πραθείη ἂν αὐτοῖς ἀνθρώποις καὶ βοσκήμασιν καὶ τῇ λοιπῇ παρασκευῇ.

15. Ἀλλ' ἔτι γε ἡ κατηγορία καὶ τὸ ἔγκλημα θερμὸν ἦν, καὶ ἐῴκει οὐκ εἰς μακρὰν ἐπαναστήσεσθαί τις αὐτῷ, καὶ μάλιστα ὁ δῆμος αὐτὸς ἠγανάκτει, χρηστόν, ὡς ἔφασαν οἱ ἰδόντες, γέροντα πενθοῦντες οὕτως ἀσεβῶς ἀπολωλότα. Ὁ δὲ σοφὸς οὗτος Πρωτεὺς πρὸς ἅπαντα ταῦτα σκέψασθε οἷόν τι ἐξεῦρεν καὶ ὅπως τὸν κίνδυνον διέφυγεν. Παρελθὼν γὰρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν τῶν Παριανῶν – ἐκόμα δὲ ἤδη καὶ τρίβωνα πιναρὸν ἠμπείχετο καὶ πήραν παρήρτητο καὶ τὸ ξύλον ἐν τῇ χειρὶ ἦν, καὶ ὅλως μάλα τραγικῶς ἐσκεύαστο – τοιοῦτος οὖν ἐπιφανεὶς αὐτοῖς ἀφεῖναι ἔφη τὴν οὐσίαν ἣν ὁ μακαρίτης πατὴρ αὐτῷ κατέλιπεν δημοσίαν εἶναι πᾶσαν. Τοῦτο ὡς ἤκουσεν ὁ δῆμος, πένητες ἄνθρωποι καὶ πρὸς διανομὰς κεχηνότες, ἀνέκραγον εὐθὺς ἕνα φιλόσοφον, ἕνα φιλόπατριν, ἕνα Διογένους καὶ Κράτητος ζηλωτήν. Οἱ δὲ ἐχθροὶ ἐπεφίμωντο, κἂν εἴ τις ἐπιχειρήσειεν μεμνῆσθαι τοῦ φόνου, λίθοις εὐθὺς ἐβάλλετο.

no secondo le sue leggi. Disprezzano dunque ogni bene nella stessa misura e lo considerano in comune senza alcuna precisa garanzia, accettando tale situazione. Se, pertanto, si presentasse loro un incantatore, uno che sa fingere, capace di sfruttare le occasioni, diventerebbe immediatamente ricchissimo in poco tempo beffando gente semplice.

14. «Comunque Peregrino venne scarcerato da chi all'epoca governava la Siria, un uomo che si dilettava di filosofia, il quale, poiché aveva compreso che quel tizio era folle e che avrebbe accettato di morire solo perché rimanesse fama del suo gesto, lo lasciò andare, non ritenendolo neppure degno di punizione. Peregrino, allora, ritornato a casa, si accorge che la questione dell'omicidio del padre era ancora infiammata e che molti minacciavano la sua incriminazione. Inoltre la maggior parte delle ricchezze era stata saccheggiata durante la sua assenza e gli rimanevano soltanto i terreni per circa quindici talenti. Il patrimonio totale, infatti, che il vecchio aveva lasciato, ammontava a circa trenta talenti, non a cinquecento, come sosteneva il ridicolo Teagene; analogo non sarebbe, infatti, il valore dell'intera città dei Pariani,[40] comprese insieme a essa le cinque città vicine con uomini, bestie e tutti gli annessi.

15. «L'accusa e l'imputazione, però, erano roventi e si aveva la sensazione che di lì a poco qualcuno l'avrebbe trascinato in tribunale; in particolare proprio il popolo[41] fremeva, in lutto per un buon vecchio – come diceva chi l'aveva visto – morto così empiamente. E questo saggio Proteo, a fronte di tutta questa situazione, sentite che cosa escogitò e come si sottrasse al pericolo: si presentò all'assemblea dei Pariani – aveva ormai i capelli lunghi, vestiva un mantello lercio, si era appeso al fianco una bisaccia e teneva in mano un bastone: insomma, era abbigliato proprio come un attore tragico[42] – dunque, apparso in tale aspetto, disse che concedeva il patrimonio, lasciatogli da quel sant'uomo di suo padre, all'erario pubblico. Non appena il popolo – gente povera e sempre a bocca aperta di fronte alle distribuzioni[43] – sentì queste parole, cominciarono subito ad acclamarlo unico filosofo, unico patriota, unico seguace[44] di Diogene e Cratete.[45] Agli avversari era stata messa la sordina e, se qualcuno tentava di menzionare l'omicidio, veniva subito preso a sassate.

Nel pensiero dell'autore delle «Vite parallele»

Europeismo ante litteram

di MARCO BECK

Nessun esponente della grecità imperiale si prodigò più appassionatamente ed efficacemente di Plutarco nell'ardua missione di accostare, conciliare, armonizzare la storia, il pensiero, la letteratura delle due civiltà dominatrici dell'antico Occidente: quella ellenico-ellenistica, giunta ormai al tramonto, e quella romana, ancora vitale e in piena espansione fra il I e il II secolo dell'era cristiana. Ingegno poliedrico, Plutarco era nato intorno all'anno 47 a Cheronea, in Beozia, regione centrale di una Grecia divenuta da tempo una provincia strategicamente marginale dell'impero, ancorché rispettata in virtù del patrimonio culturale accumulato nei remoti secoli del suo splendore.

In quel nido familiare, in quel microcosmo domestico, Plutarco amò dimorare per lunghi periodi fino alla morte – collocabile tra il 120 e il 130 – confortato dall'affetto della moglie, dei fratelli e dei figli, gratificato dalla stima dei concittadini e dalla devozione degli allievi, ma soprattutto impegnato nella stesura di una strabiliante quantità e varietà di opere storico-filosofiche: oltre 250, di cui solo un'ottantina tramandate ai posteri. Non era, tuttavia, un intellettuale sedentario.

Da giovane studiò ad Atene, presso l'Accademia, dove si appassionò al pensiero di Platone. Viaggi d'istruzione lo condussero in Egitto e in Asia Minore. Non mancò di visitare Roma, come rappresentante della sua comunità locale. Uomo di profonda religiosità, per un ventennio svolse il servizio di sacerdote addetto al venerando santuario di Apollo a Delfi.

Nonostante il relativo isolamento, il "provinciale" Plutarco aveva del mondo contemporaneo – grazie alla sua apertura mentale, alla vastità della sua dottrina e all'elevatezza degli ideali coltivati – una visione "continentale". In lui si potrebbe quasi scorgere il profilo di un europeista *ante litteram*, di un antesignano dell'odierna Unione europea.

Orgoglioso custode delle proprie radici etnico-culturali, ma al tempo stesso sincero estimatore della grandezza di Roma, del suo primato civile, giuridico, economico, era convinto che lo spirito ellenico potesse giovare alla coesione e allo sviluppo di un organismo politico così esteso, complesso, multiforme come l'impero romano.

Promuovere l'interazione – se non proprio l'integrazione – delle tradizionali qualità del popolo greco con le native virtù dei *cives romani*, pur senza oscurare nel confronto differenze e peculiarità: è questo il progetto, al limite dell'utopia, sotteso alla sua più celebre "collana editoriale", che si articola nelle ventidue coppie di biografie di illustri personaggi della storia greca e romana, teoricamente speculari – ma tali, *stricto sensu*, solo in un paio di casi: Alessandro/Cesare, Demostene/Cicerone – designate come *Vite parallele*. La loro letterarietà non di rado irrispettosa dell'oggettività storica, l'opulenza aneddotica, la penetrazione psicologica nella rappresentazione dei caratteri, rendendole fonti inesauribili d'ispirazione per il teatro di Shakespeare, Corneille, Racine e Alfieri, hanno assicurato alle *Vite* una fortuna postuma superiore a quella toccata alla seconda grande collezione plutarchea: i cosiddetti (con titolo latino ormai convenzionale) *Moralia*.

Al precario edonismo di Epicuro Plutarco contrappone i benefici dell'esercizio delle arti E una speculazione intellettuale di stampo neoplatonico

Eppure anche questi scritti di natura saggistica, incentrati su una molteplicità di temi etico-filosofici – precettistica morale, politologia, problematiche scientifiche e religiose, retorica, erudizione antiquaria, benessere psicofisico, e così via – ebbero insigni ammiratori, quali Erasmo da Rotterdam e Montaigne. Nei primi secoli dell'era cristiana, addirittura, il respiro etico dei *Moralia* attirò su Plutarco la simpatia di chi, come Teodoreto, teologo e vescovo di Cirro, arrivò a congetturare un suo contatto con il Vangelo. Quest'aura para-cristiana traspare, in effetti, anche da alcune pagine confluite in un'antologia che, pur nella sua snellezza, presenta una scelta di testi sufficiente a documentare la fisionomia prismatica di un repertorio assimilabile a un'enciclopedia dell'età imperiale.

Il volume che oggi restituisce visibilità ad almeno uno spicchio dei *Moralia* prende in prestito il suo titolo dal dialogo *De vita beata* di Seneca: *La vita felice* (Torino, Einaudi, 2014, pagine XVI-208, euro 26). Versioni italiane e corredo critico portano la firma dell'esperto classicista Carlo Carena. La sua selezione privilegia *La fortuna*, *Non si può avere una vita piacevole seguendo Epicuro*, *La tranquillità dell'anima*, *Norme per mantenersi in buona salute*, *Norme per il matrimonio*, *Il banchetto dei sette sapienti*, *Venticinque detti di re, di generali e di spartani*.

Quale filo rosso riunisce in questo bouquet policromo i fiori del sapere e della sapienza plutarchei scelti dal curatore? È lo stesso, in sostanza, che avvolge l'intero complesso delle sue *Opere morali*, è l'affabile umanità di una cultura non egoisticamente introflessa bensì comunicativa, desiderosa di divulgare i saggi criteri di comportamento, suscitatori di *eudaimonia* (felicità), che l'autore ha estratto sia da copiose e fruttuose letture, sia dall'esperienza di una coerente, serena quotidianità.

In questa amorevole solidarietà con le ansie e le aspirazioni di tutti gli uomini, in questa partecipazione terapeutica alle loro sofferenze, fondata su un rispetto delle esigenze e delle opinioni altrui che rifugge da ogni dogmatismo, si radica la "filantropia" di Plutarco.

È proprio qui risiede il segreto del suo piacere di scrivere per fare del bene: il gusto di esprimersi con la stessa confidenziale freschezza di una conversazione a tavola, tra commensali legati da reciproca stima e amicizia, secondo il modello offerto da Talete, Solone e dagli altri antichi sapienti nell'immaginario banchetto al quale li convoca lo scrittore di Cheronea. *Homo humanus*, osserva Carena nella sua introduzione, «egli si occupa devotamente dell'individuo e cerca di medicare i suoi malanni incitandolo a instaurare e mantenere quell'equilibrio interiore e fisico che è segno e risultato di forza d'animo e garanzia di benessere».

Di scritto in scritto, Plutarco declina la sua *humanitas* in chiave periopiù filosofica, come quando esorta a combattere la cieca forza della fortuna con le risorse dell'intelligenza, della razionalità, della volontà. O quando al precario edonismo di Epicuro contrappone i benefici insiti nell'esercizio delle arti e delle lettere oltre che in una speculazione intellettuale di stampo neoplatonico. O ancora quando addita nel controllo delle passioni la sola prassi dispensatrice di una stabile tranquillità dell'animo.

Altrove, mutando completamente registro, sfodera la sua competenza di igienista e dietologo nel suggerire una sana alimentazione utile al mantenimento di una buona salute. Sulla duplice pista della psicologia e della direzione spirituale si snodano poi, in vista di un matrimonio quanto più possibile felice, consigli che riflettono talora una concezione del rapporto coniugale *naturaliter christiana*, affine alla catechesi di san Paolo: «Quanto all'uomo, eserciti il suo dominio sulla donna non come padrone di una proprietà ma come fa l'anima col corpo, condividendo i suoi sentimenti e congiunto a lei dall'affetto».

Del resto, a testimoniare come Plutarco – e con lui tutto un mondo sommerso di spiritualità greco-romana – fosse a un passo dalla conoscenza e dall'accoglienza del cristianesimo, potrebbe bastare anche solo questa citazione tratta da *La tranquillità dell'animo*: «L'universo è il tempio più santo e più degno di Dio, e l'uomo vi è introdotto con la nascita a contemplare rappresentazioni sensibili delle essenze intelligibili».

OSSERVATORE ROMANO 25/07/15

22 Σταθεὶς δὲ ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου
πάγου ἔφη· Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα
23 ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο· *Ἀγνώστῳ θεῷ*. ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ
7,48 24 καταγγέλλω ὑμῖν· ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσ-
3 Rg 8,27 Is 42,5 Mt 11,25 μον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις
Ps 49,10ss 25 ναοῖς κατοικεῖ, οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδοὺς
Dt 32,8 26 πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα. ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας
Is 55,6 27 αὐτῶν, ζητεῖν τὸν Θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, καί γε οὐ μακρὰν ἀπὸ
Ps 144,18 28 ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα· ἐν αὐτῷ γὰρ
Jr 23,23 ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες
Aratus, Phaen. 5 τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ
9,26 29 γένος ἐσμέν. γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ Θεοῦ
Gn 1,27 Is 40,18 οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ
30 θεῖον εἶναι ὅμοιον. τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς

22 ὁ> BSA 326 917s 1837 | 23 αναθεωρ.] διιστορων D* (Cl) | ο, τουτο BS*A* 81s D lat Ωρ] ον, τουτον rel. Cl | 25 θεραπ. + ως 5* 1829* 1838 d e g ar Ir Thdt, μη syp bo | και τη π.] κατα κ. 104s 1611 535 440s 917 88 1827 rel., > 33 syp bo | 26 ενος] + αιματος Ψ 104s D 255 242* 440 1874 88 642 1r g syph ar Ir Ef | p εθνος] γενος 241 al. 1518 257 18 31 206 lat syh^m Ir Cl | παντος προσωπου BsA 33 81s D 181 307* Cl | παν το προσ. rel. | * 27 *inc.* μαλιστα ζητ. D | ψ θν] το θειον εστιν D Ir (g Cl), τ. Κν Ψ 1518 255 440ss 917ss 623* 920 pl. Pr | καιγε] καιτοιγε S 189 1r 623s 256s (A E) | μακραν ον απ ενος εκαστ. ημ. D* lat Ir | ημ.] ημων A* Ψ 913 1829 1873* 919 al. L | 28 εσμεν + το καθ ημεραν D | ψμας Ir Cl Ωρ] ημας B 614 255 212 919 al. | ποιητων > D Ir | * 29 νομιζ. + ουτε D* [και] η D¹ bo Ir Did, > sa |

Stans autem Paulus in medio Areopagi 22
ait: *Viri Athenienses per omnia quasi superstitiosiores vos video. Praeteriens enim et vi-* 23
dens simulacra vestra inveni et aram, in qua scriptum erat: IGNOTO DEO. Quod ergo igno-
rantes colitis, hoc ego annuntio vobis. Deus, 24
qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt,
hic caeli et terrae cum sit Dominus, non in
manufactis templis habitat nec manibus hu- 25
manis colitur indigens aliquo, cum ipse det
omnibus vitam et inspirationem et omnia;
fecitque ex uno omne genus hominum inhabi- 26
tare super universam faciem terrae, definiens
statuta tempora et terminos habitationis eo-
rum, quaerere Deum si forte attrectent eum 27
aut inveniant, quamvis non longe sit ab uno-
quoque nostrum. In ipso enim vivimus et mo- 28
vemur et sumus, sicut et quidam vestrorum
poetarum dixerunt:
Ipsius enim et genus sumus.
Genus ergo cum simus Dei, non debemus aes- 29
timare auro aut argento aut lapidi sculptu-
rae artis et cogitationis hominis Divinum esse
simile. Et tempora quidem huius ignorantiae 30

22 superstitiosos FMSsKsRTh d dm e g Aug
24 inhabitat C-DIsTsTh c d m p Ir
27 adtractent *codd. pl.* (d g, e Ir)
28 vestrorum] vestrum *codd.*
29 lapidibus FIsS°RTh

24 3 Rg 8,27; Is 42,5; Mt 11,25; A 7,48
25 Ps 49,10ss
26 Dt 32,8; Ps 73,17
27 Is 55,6; Ps 144,18; Jr 23,23
28 Aratus, Phaenom. 5
29 Gn 1,27; Is 40,18; A 19,26
30 A 17,23; 14,16; L 24,47

despiciens Deus, nunc annuntiat hominibus, ut
31 omnes ubique paenitentiam agant, eo quod
statuit diem, in quo *iudicaturus est orbem in*
aequitate, in viro, in quo statuit, fidem prae-
32 bens omnibus suscitans eum a mortuis. Cum
audissent autem resurrectionem mortuorum,
quidam quidem irridebant, quidam vero dixe-
33 runt: Audiemus te de hoc iterum. Sic Paulus
34 exivit de medio eorum. Quidam vero viri ad-
haerentes ei crediderunt, in quibus et Diony-
sius Areopagita et mulier nomine Damaris et
alii cum eis.

~~18,1-22 *Gesta Corinthi, reditus*~~

18 Post haec egressus ab Athenis, venit Co-
2 rinthum; et inveniens quendam Iudaeum no-
mine Aquilam, Ponticum genere, qui nuper
venerat ab Italia, et Priscillam uxorem eius,
eo quod praecepisset Claudius discedere om-
3 nes Iudaeos a Roma, accessit ad eos. Et quia
eiusdem erat artis, manebat apud eos et ope-
4 rabatur; erant autem scenofactoriae artis. Et
disputabat in synagoga per omnes sabbatum
interponens nomen Domini Iesu suadebatque
Iudaeis et Graecis.

31 quo¹ SsW p] qua *rel.*
32 audiamus DO
33 *inc.* et sic CT e
34 Dionysius + quidam C h (d)
18,3 erant CA°DUKV p] erat *rel.*
4 > GA*FI*.UOKsV.p
interpon. nomen dni Iesu DThW e d dm g h tpl]
*> *rel.*

31 Ps 9,8s; 95,13; 97,9; A 10,42; R 10,14
18,2 A 18,26; R 16,3ss; 1 C 16,19; 2 T 4,19

ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ Θεὸς τὰ νῦν παραγγέλλει 17,23; 14,16
τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν, καθ- L 24,47
31 ότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει *κρίνειν τὴν οἰ-* Ps 9,9; 95,13;
κουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν, πίσ- 97,9
τιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. R 10,14
ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν, οἱ μὲν ἐχλεύ- 32
αζον, οἱ δὲ εἶπαν: ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου
καὶ πάλιν. οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐ- 33
τῶν. τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευ- 34
σαν, ἐν οἷς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ
γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς.

Μετὰ ταῦτα χωρισθεὶς [ὁ Παῦλος] ἐκ τῶν 18
Ἀθηνῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον. καὶ εὑρών τινα 2 R 16,3ss
Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει, 1 C 16,19
προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας καὶ 2 T 4,19
Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ, διὰ τὸ διατεταχέναι
Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους
ἀπὸ τῆς Ῥώμης, προσῆλθεν αὐτοῖς, καὶ διὰ τὸ 3 20,34; 1 C 4,12
ὁμότεχνον εἶναι ἔμενεν παρ' αὐτοῖς, καὶ ἠργά-
ζετο· ἦσαν γὰρ σκηνοποιοὶ τῇ τέχνῃ. διελέγετο 4
δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ κατὰ πᾶν σάββατον, ἔπει-
θέν τε Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας.

30 αγνοιας + ταυτης D* lat(-g) tpl | παριδων D* | απαγγελλ. HS* 915 A th | παντας] πασιν Ψ 104s 1611-216 917s 88s 623 rel. syh Ir | 31 εν η μελλει > D m Aug | ανδρι + Ιυ D Ir | 32 και > D lat syph ar. κ. παλ. > co | 34 εκολληθησαν D 1* g. | Διον. + τις D h cav | Αρεοπαγ. + ευσχημων. D | Δαμαλις h | γυνη + τιμια E | και² – Δαμ. > D | ετεροι + πολλοι 1873ss. 818 255 h | 18,1 *inc.* αναχωρησας δε απο D h | ο Παυλ. > BS 33 D lat(-h) co | 2 αυτου + et salutavit eos h (g w vg¹) | τεταχ. S* 33 Ds 383-913 917s 88s 1838s al. 920 pl. | προστεταχ. 522* 241 1311 808s | Κλαυδ. > B | Ρωμης + οι κ. κατωκησαν εις τ. Αχαιαν D* (h) syh^m + Paulus autem agnitus est Aquilae h syh^m | αυτοις] αυτω ο Π. D* | 3 *inc.* et quia ejusdem gentis et eiusd. artis syh^m | εργαζοντο B*S* bo Ωο | ησαν τεχνη > D g | 4 εισπορευομενος δε εις τ. συναγ. κ. π. σ. διελεγετο D h, + κ. εντιθεις το ονομα τ. Κυ Ιυ κ. επ. D* g h tpl vg¹ syh^m | δε ου μονον Ιουδ. αλλα D h |

(2

DISCORSO DI S. PAOLO ALL'AREOPAGO: PRIMO DOCUMENTO DELL'INCONTRO TRA MONDO GRECO E ANNUNCIO CRISTIANO.

Marta Sordi

Il primo incontro tra mondo greco e cristiani ci è documentato dal cap. 17 degli Atti degli Apostoli: da una parte ci sono filosofi stoici ed epicurei, i dotti del tempo che, sentendo San Paolo discutere ogni giorno sulla piazza con quelli che incontrava, si chiedono: "Cosa vuoi dire questo σπερματολόγος (ciarlatano)?". E lo condussero all'Areopago.
Dall'altra parte c'è San Paolo che, originario di Tarso, luogo di incontro tra cultura greca e mondo ebraico, doveva ben conoscere il poeta e filosofo stoico Arato che cita nel rispondere al dotto pubblico ateniese. Di questo poeta, tipico rappresentante della cultura ellenistica, Paolo assume il linguaggio, le categorie, i concetti, ma caricando ogni sua parola di una valenza nuova ed estranea a Stoici ed Epicurei, della novità portata dal fatto di Cristo.
Il pubblico ateniese lo segue senza interromperlo finché San Paolo parla di Resurrezione. A questo punto alcuni ridono, altri si allontanano, altri gli dicono : " Di questo ti ascolteremo un'altra volta". Pochissimi si unirono a lui e Paolo lasciò Atene per dirigersi a Corinto.

Paolo di Tarso

San Paolo originario di Tarso doveva ben conoscere quel poeta e filosofo stoico o stoicizzante Arato di Soli che cita nella prima parte del suo discorso. A Tarso, infatti, lo stoicismo ebbe seguaci e maestri, e Tarso, come ha messo in evidenza lo Scarpat [1], fu un sicuro punto di contatto tra cultura greca e mondo ebraico.
La prima parte del discorso di Paolo, che prende spunto da una iscrizione al "Dio ignoto" da lui vista nelle vie di Atene, è una lettura in chiave giudaico-cristiana dei primi 19 versi (il cosiddetto *Inno a Zeus*) dei *Phaenomena* di Arato. E Paolo in effetti deriva da Arato non solo la citazione esplicita (*Atti* 17,28) del v. 5, ma anche l'immagine del Dio provvidente che fissa agli uomini i tempi prestabiliti. In Arato - v. 10 sgg. - si tratta degli astri e dei segni nel cielo che distinguono il corso dell ' anno e delle stagioni.

Paolo davanti all'Areopago

Il viaggio di Paolo ad Atene è collocabile verso la fine del 49 e gli inizi del 50: esso precede infatti il soggiorno a Corinto che inizia appunto ai primi del 50 [2] e termina nell'estate del 51 poco dopo l'arrivo del nuovo proconsole Gallione [3].
Al tempo di Paolo, nel I sec. d.C., Atene era ormai soltanto una fiorente città turistica e universitaria: già alla fine del IV sec. a.C., decaduta dalla sua antica potenza militare e politica, Atene aveva assunto un atteggiamento filoromano, e fin dal tempo delle guerre macedoniche e dopo l'annessione della Grecia alla provincia di Macedonia nel 146, era rimasta *civitas libera et foederata*. Sotto il controllo romano aveva ottenuto prosperità e privilegi e ricambiato i romani con una costante fedeltà. Solo nell'88 a.C., al tempo dell'invasione della Grecia da parte di Mitridate, Atene aveva defezionato; riconquistata da Silla era stata perdonata in nome dei suoi antenati [4] e aveva ottenuto nuovamente quella libertà e quell'autonomia che secondo Stradone conservava ancora all'epoca di Augusto.
In realtà sembra che l'intervento di Silla abbia corretto in senso oligarchico la costituzione ateniese, alimentando in modo particolare i poteri della Bulé [5] e dell'Areopago [6].
Quest'ultimo appare in effetti nelle iscrizioni e nelle fonti letterarie del I sec. a.C. il consiglio per eccellenza dello stato ateniese: oltre ai poteri giudiziari che esercita ancora per lo meno nel 17 d.C. [7], l'Areopago onora gli stranieri e sorveglia i costumi. Una particolare sorveglianza l'Areopago sembra aver esercitato sugli insegnamenti riservati alla gioventù. Sono queste competenze dell'Areopago che spiegano la decisione degli ascoltatori di Paolo di condurlo davanti all'Areopago [8] per dar ragione della nuova dottrina da lui insegnata. E' dunque possibile che il discorso di Paolo sia stato tenuto veramente in mezzo all'Areopago e che non si tratti di una finzione letteraria, come alcuni credono, anche se il discorso non sembra comportare una seduta formale del consiglio areopagitico: la presenza di una donna tra gli ascoltatori di Paolo - Damaride - rivela infatti il carattere informale dell'assemblea.

Rapporti tra Paolo e gli Stoici di Roma

Il dialogo di Paolo con gli Stoici, interrotto bruscamente ad Atene, sembra essere stato ripreso a Roma dove lo stoicismo era la filosofia dominante. Esso era presente come dottrina morale e politica più che come spiegazione teoretica della realtà, e appariva perciò connaturale alla mentalità vetero-romana della classe dirigente.
Un clima di rapporti e dialogo tra stoici romani e cristiani è attestato da una serie di fatti:
- dalla stima che il martire Giustino (II sec.) mostra per il filosofo stoico Musonio Rufo vissuto il secolo precedente e da lui chiamato martire inconsapevole di Cristo, e dal giudizio di Tertulliano su Seneca, che chiama *saepe noster*.
- dalla concordanza che lo stesso Giustino rileva a più riprese nelle sue apologie tra morale stoica e morale cristiana Giustino rileva a più riprese nelle sue apologie tra morale stoica e morale cristiana.
- dall'accordo esistente tra la concezione politica degli Stoici e in particolare il loro concetto di *libertas* e l'atteggiamento dei Cristiani verso lo Stato così come ci è rivelato dalla I lettera di Pietro e dalla lettera ai Romani di San Paolo.
- dalla quasi coincidenza negli stessi anni della persecuzione contro i Cristiani e contro gli Stoici sotto Nerone e Domiziano. In questi anni infatti Cristiani e Stoici caddero vittime dell'incomprensione e dell'impopolarità delle folle.
Ma alcuni elementi in particolare permettono di dare fondamento alla tradizione di un'amicizia tra il filosofo stoico Seneca

e Paolo, che trova la sua esplicitazione nell'epistolario a loro attribuito:
- Seneca era fratello di Gallione, con cui Paolo aveva avuto rapporti a Corinto, ed era amico di Burro, prefetto del pretorio al tempo della prima prigionia romana di Paolo. Lo stesso Burro fu responsabile del trattamento liberale riservato a Paolo (gli Atti insistono sulla parresia, la libertà di parola con cui Paolo poté durante questa prigionia predicare il Vangelo) e con ogni probabilità responsabile della sua assoluzione.
- Lo Scarpat [9] osserva che l'uso del termine caro ("carne") in Seneca è affine a quello paolino di σάρξ ("carne") e di probabile influenza giudeo-ellenistica. Un'ulteriore conferma si ha in un altro stoico romano contemporaneo di Paolo, il poeta Persio, che ricorda con lo stesso significato paolino di "carne" la "pulpa scelerata" che impedisce agli uomini una retta e pura pratica religiosa, e sembra anche in altri passi riecheggiare concetti della predicazione cristiana.
Possiamo quindi concludere che Paolo ebbe contatti con lo stoicismo romano e quasi certamente conobbe Seneca.

[1] G. Scarpat, Il pensiero religioso di Seneca, Brescia 1977, p.74
[2] Subito dopo l'espulsione degli Ebrei da Roma nel 49: Suet. Claud. 25
[3] Il governo di Gallione in Acaia durò dall'estate del 51 al 52.
[4] App. Mitr. 38
[5] Bulé: consiglio cittadino dell'antica polis
[6] Areopago: sede del più antico tribunale di Atene su una collinetta presso l'acropoli.
[7] Tac. Ann. II, 55
[8] Atti 17, 19
[9] Op. cit.p. 77 sgg.

Printed from: http://www.rivistazetesis.it/Sordi_SanPaolo.htm

omnes, et non sint in vobis schismata, sitis
autem perfecti in eodem sensu et in eadem
11 sententia. Significatum est enim mihi de vobis,
fratres mei, ab iis, qui sunt Chloes, quia con-
12 tentiones sunt inter vos. Hoc autem dico, quod
unusquisque vestrum dicit: Ego quidem sum
Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephae,
13 ego autem Christi. [1] Divisus est Christus? Num
quid Paulus crucifixus est pro vobis? aut in
14 nomine Pauli baptizati estis? Gratias ago Deo
quod neminem vestrum baptizavi, nisi Crispum
15 et Caium, ne quis dicat quod in nomine meo
16 baptizati estis. Baptizavi autem et Stephanae
domum; ceterum nescio si quem alium bapti-
17 zaverim. Non enim misit me Christus bapti-
zare, sed evangelizare: non in sapientia verbi,
ut non evacuetur crux Christi.
18 Verbum enim crucis pereuntibus quidem
stultitia est, iis autem, qui salvi fiunt, id est
19 nobis, Dei virtus est. Scriptum est enim:

Perdam sapientiam sapientium,
et prudentiam prudentium reprobabo.

20 *Ubi sapiens? ubi scriba?* ubi conquisitor huius
saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam
21 huius mundi? Nam quia in Dei sapientia non
cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit
Deo per stultitiam praedicationis salvos facere

10 *sententia DO*CT r Cyp Hil Hler Aug] scientia *rel.* | 11 ~ inter vos sunt *codd. pl.* g Ambst | 14 Deo + meo FDLss*RTh*K^s c dm | Gaium *codd.* | 15 sitis AGRTh*Pel | 16 alium + vestrum DKBW c | 18 id est nobis > A^cF*DL d f g Ir Cyp Hil Ambst Aug | ~ virtus Dei *codd.* | 20 inquisitor AO*Z^sCTK^sW

12 1C 3,4; A 18,24 | 14 A 18,8; 19,29; R 16,23 | 16 1C 16,15ss | 17 J 4,2; A 10,48; 19,5; Mt 28,19 | 18 2C 2,15; 4,3; R 1,16 | 19 Is 29,14; Ps 32,10 | 20 Job 12,17; Is 19,11; 33,18; 44,25 | 21 Mt 11,25s

τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες, καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσ-
ματα, ἦτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῒ καὶ
ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ. ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν, 11
ἀδελφοί μου, ὑπὸ τῶν Χλόης, ὅτι ἔριδες ἐν
ὑμῖν εἰσιν. λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν 12 3,4
λέγει· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, A 18,24.27 J 1,42
ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. μεμέρισται ὁ 13
Χριστός; μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἢ
εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; εὐχαριστῶ 14 A 18,8
τῷ Θεῷ ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρῖσ- R 16,23
πον καὶ Γάϊον· ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν 15
ὄνομα ἐβαπτίσθητε. ἐβάπτισα δὲ καὶ τὸν Στε- 16 16,15.17
φανᾶ οἶκον· λοιπὸν οὐκ οἶδα εἴ τινα ἄλλον ἐβάπ-
τισα. οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν 17 J 4,2 2,4
ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα Mt 28,19
μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ.
Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολ- 18 2 C 4,3
λυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σῳζομένοις ἡμῖν R 1,16
δύναμις Θεοῦ ἐστιν. γέγραπται γάρ· 19 Is 29,14

ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν,
καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω.

ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεύς; ποῦ συζητητὴς τοῦ 20 Job 12,17
αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ Θεὸς τὴν σο- Is 19,12;33,18
φίαν τοῦ κόσμου; ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ 21 Mt 11,25
Θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν L 8,12
Θεόν, εὐδόκησεν ὁ Θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ

12 εγω–Χυ > Mn Cl^r | 13 *inc.* μη μεμερ. P^{46} 326 1912 467 sypi ar Opt | υπερ] περι P^{46} B D* | ημων 326 88s 2143 919 1319 38 al. 823ss 221 | 14 τω θω Tert Ef pl.] > BS* 1739ss bo^1 Χρ | θω–+μου A 33 424^c 326 81 1827 436 642s vg^1 sypih ar sa | 15 εβαπτισα Ps 326 D-181 1827^s 920 pl. rel. pl. syph* Tert Ambst Pel | 18 γαρ > P 326s 1836 216* | ο λογ.–σταυρ.] ο σταυρος Mn | ο^1 > P^{46} B 206*s | ημιν > Mn 6 G d Val Ir Cyp Hil Ambst Pel | δυν.–+κ. σοφια Mn | 19 γαρ > D^1* 489 | 20 κοσμου + τουτου 1739^cs Ψss G 181^s 623 rel. pl. vg syph ar sa Tert Ef | 21 γαρ > Mn G 1836s 38 syl ar Cyp Ef | θυ] κοσμου P^{46} 623 | ο θς] τω θω G |

Mt 12,38 J 4,48 22 κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας. ἐπειδὴ
A 17,18.32 καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σο-
2,14; R 9,32 23 φίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν
ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνε-
1,18; C 2,3 24 σιν δὲ μωρίαν, [1]αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις
τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ
25 Θεοῦ σοφίαν. ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ Θεοῦ σοφώ-
2 C 13,4 τερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ
Θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.

Mt 11,25 J 7,48 26 Βλέπετε γὰρ τὴν κλῆσιν ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι
Ja 2,1-5 οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνα-
27 τοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς. ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου
ἐξελέξατο ὁ Θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς,
καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεός,
28 ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, [1]καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ
κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ Θεός,
R 3,27; E 2,9 29 [καὶ] τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ, [1]ὅπως
μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ.
Jr 23,5s 2 C 5,21 30 ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς
J 17,19 ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ Θεοῦ, δικαιοσύνη τε
Jr 9,23s 31 καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις, ἵνα καθὼς γέ-
γραπται· *ὁ καυχώμενος ἐν Κυρίῳ καυχάσθω.*

1,17 2 Κἀγὼ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον
οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων
G 6,14 2 ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ Θεοῦ. οὐ γὰρ ἔκρινά

22 και[1] > Mn P^{46} G vg[1] syp ar co Tert Cyp Hil Ambst Pel Ef | σημειον 6 326 81 927s 920 226 al. 206-35 1518s 383s rel. pl. ar | και[2]] οι δε P^{46} sa | 23 εθνεσιν] Ελλησι C 1739s 326 927s 920s 919 177 206 rel. pl. Cl Ωρ[1] Eus[1] | 24 Χς, δυναμις, σοφια P^{46} co Ef | 25 ανθρωπ. 1⌒2 P^{46} | εσται 1739ss | 26 γαρ] ουν D[1]s 93 ar Ef, > 1311 999 | 27 εξελεξατο 1⌒2 A G 915 467* 337s 2 491 | τα σοφα Mn | 28 αγενη] ασθενη S*, + και τα ελαχιστα Mn | και[3] > Mn P^{46} S*C*As 33 1175 Ds 1611 sa[1] Ωρ Tert | 29 τ. θυ] αυτου Mn D*Ψ 88 623* 330 vg sy Ωρ[1] | 30 ~ ημιν σοφια 6 Ψss 1827-177 462 rel. pl. r sy ar co Ωρ[1] Aug Pel Ef | 2,1 μαρτυρ.] μυστηριον P^{46} S*ssΨ 88ss 623s 330 491 r syp bo Hipp Amb Ambst Aug Pel Ef |

credentes. Quoniam et Iudaei signa petunt, et 22
Graeci sapientiam quaerunt; nos autem prae- 23
dicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem
scandalum, gentibus autem stultitiam, [1]ipsis 24
autem vocatis Iudaeis atque Graecis Christum
Dei virtutem et Dei sapientiam; quia quod 25
stultum est Dei sapientius est hominibus, et
quod infirmum est Dei fortius est hominibus.

Videte enim vocationem vestram, fratres, 26
quia non multi sapientes secundum carnem, non
multi potentes, non multi nobiles; sed quae 27
stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat
sapientes; et infirma mundi elegit Deus, ut
confundat fortia; et ignobilia mundi et con- 28
temptibilia elegit Deus et ea quae non sunt,
ut ea quae sunt destrueret; ut non glorietur 29
omnis caro in conspectu eius. Ex ipso autem 30
vos estis in Christo Iesu, qui factus est nobis
sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et
redemptio; ut quemadmodum scriptum est, 31
qui gloriatur, in Domino glorietur.

Et ego, cum venissem ad vos, fratres, veni 2
non in sublimitate sermonis aut sapientiae, ad-
nuntians vobis testimonium Christi. Non enim 2

22 et[1] > FLO*Z* f g Tert Cyp Ambst Aug | 28 contemptibilia + mundi F Or Amb | ea[1] DZ*KBVW r Ambst Aug] > *rel.* | 30 ~ sapientia nobis *codd. pl.* | 2,1 per sublimitatem AFDL-Z*CTTh, cum eminentia Amb Ambst Sed (Hier) | testimon.] mysterium D r Amb Ambst Aug

22 Mt 12,38; L 1,18; J 4,48; A 17,18
23 G 5,11; 6,12; R 9,32; 1 C 2,14
24 1 C 1,18; C 2,3
25 2 C 13,4; L 7,35
26 Mt 11,25; Ja 2,5 | 28 Mt 19,30
29 R 3,27; E 2,9
30 Jr 23,5s; 2 C 5,18; J 17,19
31 Jr 9,22s; 2 C 10,17
2,1 1 C 1,17

BibleGateway

1 Corinzi 1:18-31 Conferenza Episcopale Italiana (CEI)

18 La parola della croce infatti è stoltezza per quelli cha vanno in
perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio. 19 Sta
scritto infatti:

Distruggerò la sapienza dei sapienti
e annullerò l'intelligenza degli intelligenti.

20 *Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto*? Dove mai il sottile ragionatore di
questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo
mondo? 21 Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta
la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i
credenti con la stoltezza della predicazione. 22 E mentre i Giudei chiedono
i miracoli e i Greci cercano la sapienza, 23 noi predichiamo Cristo
crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; 24 ma per coloro
che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di
Dio e sapienza di Dio. 25 Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente
degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini.

26 Considerate infatti la vostra chiamata, fratelli: non ci sono tra voi molti
sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili. 27 Ma Dio
ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha
scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, 28 Dio ha scelto
ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a
nulla le cose che sono, 29 perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a
Dio. 30 Ed è per lui che voi siete in Cristo Gesù, il quale per opera di Dio è
diventato per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione,
31 perché, come sta scritto:

Chi si vanta si vanti nel Signore.

Conferenza Episcopale Italiana (CEI)
by Public Domain