

a ferirle. Su questo rapporto uomo/divinità l'A. si sofferma con attenzione alla fine dell'ampio capitolo che ha dedicato alle gesta dell'eroe nel I. V (pp. 85-86). Buone osservazioni si trovano nell'esame del rapporto padre/figlio. Diomede è caratterizzato più che da uno dei tanti epiteti usati per gli eroi (per es., «valente nel grido di guerra», che pur gli è attribuito più volte) dall'essere il «figlio di Tideo». La figura di Tideo è paradigmatica per Diomede che sente la sua responsabilità verso la stirpe a cui appartiene (V, 253-254), è orgoglioso della sua famiglia di origine (XIV, 113-126) e può così venire spronato a non esser da meno del padre (cfr. IV, 370 ss., V, 800 ss.). Diomede è l'epigono di Tideo. Dobbiamo concludere, anche per i non pochi riferimenti alle vicende di Tebe che sono legati al ricordo di Tideo, che Omero ha tratto la figura di Diomede dal ciclo tebano per introdurla nella guerra contro Troia? Bisognerebbe affrontare quello studio della saga che l'A. deliberatamente rifiuta, perché, egli dice, se anche nella figura di Diomede sussistono elementi tebani, il Diomede dell'*Iliade* non si può dedurre da quello dell'altro ciclo: «erst in der Ilias ist derjenige Held geworden, den wir kennen» (p. 17).

Al di là di quello che può essere il consenso o meno sulla intelaiatura di questo saggio e sulla fede dell'A. nella personalità creatrice del poeta Omero, rimane la validità dell'analisi accurata della figura di un grande eroe, analisi che si risolve in un contributo all'intelligenza di un aspetto della costruzione dell'*Iliade* e in uno stimolo alla riflessione sulla complessità del problema omerico.

GIOVANNI TARDITI

E. MONTANARI, ΚΡΑΣΙΣ e ΜΙΞΙΣ. *Un itinerario semantico e filosofico*. Parte prima: *Dalle origini ad Eraclito*, CLUSF, Firenze 1979. Un volume di pp. 258.

Il volume costituisce la prima parte di uno studio dedicato alle famiglie lessicali di κρᾶσις e di μίξις. Comprende un'ampia trattazione sulle origini i.e.e di μείγνυμι e di κεράννυμι, all'interno della quale è sviluppato il discorso sull'uso omerico delle due radici, quindi due capitoli nei quali vengono esaminate le attestazioni posteriori ai poemi omerici fino ad Eraclito.

Lo studio cerca di chiarire il reale valore delle due radici alla luce della comparazione i.e.a e delle attestazioni omeriche, le quali nell'ambito della lingua greca hanno la prerogativa di rappresentare lo stadio più vicino all'origine (in questo caso non appare determinante la fase micenea; solo per la famiglia di κεράννυμι sono attestati ka-ra-te-ra in MY Ue 611,2 e ka-ra-ti-ri-jo in MY Ue 611,4), quindi di condurre un'indagine più sistematica e completa rispetto alle due mono-

grafie del den Dulk¹ e del van Groningen², nonché di chiarire alcuni aspetti della questione contenuti nei lessici. A tale scopo l'A. si propone di ovviare a un inconveniente che ha finora caratterizzato lo studio dei due termini. Κρᾶσις e μίξις sono state soprattutto considerate nel loro rapporto sinonimico — il «mescolare» — e quindi nelle diverse sfumature semantiche reperibili all'interno di tale rapporto; infatti da un'indagine lessicografica si evince la nota distinzione fra una «mescolanza», espressa da κρᾶσις, le cui componenti appaiono qualitativamente indistinte (ad es., l'acqua ed il vino) e una «mescolanza», propria di μίξις, ove è ancora possibile isolare gli elementi costitutivi (ad es., l'olio e l'acqua). In sostanza, vengono attribuite a μίξις e κρᾶσις le caratteristiche proprie nella terminologia chimica di miscuglio e composto, secondo un metodo d'indagine che tuttavia ha il difetto di privilegiare le differenze di significato a danno dell'autentico valore delle due radici.

Chiarito questo importante aspetto del problema, l'A. illustra le ascendenze i.e.e di ΜΕΙΚ e il suo uso nei poemi omerici, ove compare sempre nella forma μίξις. Le attestazioni vengono studiate «sulla base di raggruppamenti ovviamente arbitrari, ma tali, per la quantità e la complessità delle suddivisioni, da garantire un quadro... sufficientemente articolato» (p. 51). Ciò permette uno studio analitico dell'impiego omerico di ΜΕΙΚ, dal quale scaturiscono nuove accezioni che superano il concetto di «mescolare» o che gli sono addirittura estranee. Ad esempio, quella che l'A. indica come «terza suddivisione» (p. 55) esprime l'idea di «entrare, venire fra» (cfr. Γ 209, K 180, 365, Σ 216, ε 378, 386, ζ 136, 241, ι 91, ο 315, σ 49), ma esclude l'idea di «mescolare», mentre comprende un'idea di movimento ravvisabile anche in Γ 55 (ὄτ' ἐν κοιλίῃσι μίγξις), riferito a Paride che giacerà nella polvere poco prima d'essere ucciso da Ettore. L'analisi spesso giova a una corretta interpretazione del testo omerico; ad esempio, in quest'ultimo caso viene dimostrata l'errata valutazione dello scoliaste, che glossa ὄταν συνέλθῃς εἰς μάχην senza intendere il valore allativo di ἐν κοιλίῃσι e attribuendo a μίγξις il significato di «entrare in battaglia» che il verbo assume solo quando esprime il rapporto del singolo verso un gruppo, e non — come in questo caso — il rapporto fra due singole persone. Soprattutto, l'A. mantiene l'indagine al di fuori di schemi troppo rigidi, riconoscendo al testo omerico la possibilità che nella sua veste formulare presenti tali attestazioni in una forma semanticamente impallidita, dettata da ragioni puramente metriche.

Dall'esame delle varie corrispondenze nasce la

¹ W. J. DEN DULK, ΚΡΑΣΙΣ. *Bijdrage tot de Grieksche Lexicographie*, Leiden 1934.

² B. A. VAN GRONINGEN, ΚΡΑΣΙΣ, «Hermeneus», XXXVI (1965), pp. 189 ss.

convinzione che MEIK unisca al senso di « mescolare » il concetto di « adesione », « urto », « movimento rapido » e « penetrazione », mentre il valore omerico più attestato, riguardante l'unione sessuale, è senz'altro recente, è « eufemismo » reso stereotipo dall'uso (come avviene frequentemente nelle metafore sessuali), privato della vicinanza a termini quali εὐνή o φιλότης. Probante è in tal senso la mancanza di un'espressione latina che corrisponda perfettamente a questo valore di MEIK. Solo a partire da Apuleio e soprattutto in autori cristiani *miscere* è impiegato in tale accezione; precedentemente Cicerone (*De Divin.*, I, 60) è costretto a tradurre *cum matre corpus miscere* il μητρὶ μείγνυσθαι di Plat. *Resp.*, IX 57 C, ricorrendo a una perifrasi.

La radice verbale ΚΕΡΞ/ΚΡΑ nei poemi omerici è attestata secondo le forme κεράτω, κεράω, κίρνημι e κερνάω, mai secondo la forma attica κεράννυμι. In venticinque delle compressive ventotto attestazioni la forma verbale si riferisce alla miscela di acqua e vino che i Greci approntavano per il banchetto. E alla sfera conviviale possono sempre venir ricondotte metafore come il noto ἄκρητον γάλα di Polifemo (ι 297) — causa di numerose e spesso faticose interpretazioni — e il κέρασσε νέκταρ di ε 93, essendo certa per questi casi un'« attrazione nella sfera del vino » (p. 104).

L'interpretazione proposta dall'A. per ΚΕΡΞ/ΚΡΑ individua nell'impiego omerico della radice una componente di origine i.e.a. che supera la semplice nozione di « mescolare ». Il fatto che κεράννυμι nei poemi omerici significhi piuttosto « mescolare con l'acqua » (in un grande numero di attestazioni l'acqua non è mai menzionata), la comparazione con l'a.i. *śrīṇāti* — perfettamente corrispondente all'omerico κίρνημι —, applicato nel *Ṛgveda* alla mescolanza degli elementi necessari alla preparazione rituale del *soma*, soprattutto il caso di due attestazioni vediche (RV 8,99,3 *śrayānt*, detto del sole; *ibid.*, 10,16,1 e 2 *śrītā*, detto del cadavere bruciato da Agni) in cui a radice vale senz'altro « cuocere », provano che la famiglia lessicale di κεράννυμι rende il concetto di « addolcire » un alimento mediante l'aggiunta di ingredienti che sminuiscono la sua δύναμις ed eventualmente mediante la cottura (pp. 130 ss.). Il concetto si applica molto bene alla funzione dell'acqua aggiunta al vino e alla preparazione del *soma* ed è confermata da un'operetta ippocratea, il Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς, dove la κρᾶσις è prossima al concetto indiano di « cottura », ha cioè la funzione, nella dietetica, di ἀφαιρεῖσθαι τὸ ἰσχυρόν a cibi eccessivamente sostanziosi, facilitandone la digestione con l'aggiunta di altri elementi (acqua soprattutto) o alterandoli con la cottura. L'ipotesi trova una valida conferma anche nell'abituale interpretazione latina di κεράννυμι, *temperare*, le cui peculiarità sono l'attenuazione, il lenimento, ma soprattutto è probante, nei testi omerici, κ 360 ss. (i vv. che descrivono la preparazione del bagno di Odisseo presso Circe), dove l'uso di κέρασασα presuppone il concetto

dell'acqua fredda che tempera l'acqua eccessivamente calda; anzi, tale passo potrebbe costituire il tramite in grado di spiegare un'estensione analogica della medesima operazione nei confronti del cratere e della mescolanza di acqua e vino in esso contenuta. Si tratta di un'interpretazione attenta alle numerose sfumature dei testi omerici che conferisce, anche con il suffragio della comparazione, maggior fondamento a un valore già proposto dal Doederlein (*Homer. Gloss.*, 1065) e riportata anche da Ebeling, s.v. κεράννυμι: « Wenn μίγνυμαι eine zufällige, natürlicher Vermengung bez., mit dem Nebenbegr. der Unordnung, *conturbatio*, so ist κέρασθαι eine beabsichtigte, kunstmaessige Mischung mit d. Nebenbegr. der Verbesserung, *temperatio* ».

Quindi nei poemi omerici l'esatto valore di κεράννυμι è « mitigare l'eccessiva forza del vino » (p. 135). Suggestiva appare l'ipotesi che riconduca ΚΕΡΞ/ΚΡΑ alla sfera magica, per cui la si trova applicata a due elementi come il *soma* e il vino, che necessitano di un trattamento magico-alimentare per essere privati di una parte della loro forza considerata nociva; nell'area indiana la radice avrebbe maggiormente conservato il suo carattere sacrale in quanto riferita a un'operazione rituale, mentre nell'area greca avrebbe subito una « laicizzazione » con l'indicare un momento della cerimonia conviviale; in effetti, anche il greco κεράννυμι è in origine pertinente a un atto religioso (la solenne liturgia del banchetto), ma insieme a questo subisce un processo di « secolarizzazione ». È dunque possibile ravvisare anche nei testi omerici un valore sicuramente attestato in epoca posteriore; per κεράννυμι ritroviamo con chiarezza tale sfumatura nella sfera climatica³ (anche in lat. *temperare* e *tempus* hanno la medesima radice) ed in altri campi semantici⁴, ai quali riesce appropriato il concetto di « moderare », « addolcire ».

Nella seconda parte il volume affronta il problema delle attestazioni post-omiche delle due famiglie lessicali con notevole prudenza. Se infatti negli inni omerici, in Esiodo e nei lirici (Archiloco, Stesicoro, Alceo, Anacreonte) è agevole cogliere una continuità semantica rispetto ai poemi omerici, con i rappresentanti della Scuola di Mileto si pongono problemi complessi e di natura diversa, dovuti al carattere frammentario dei testi e spesso alla dubbia autenticità della tradizione indiretta. Solo con Senofane possiamo accertare

³ Cfr. HEROD. III, 106: ... κατά περ ἡ Ἑλλάς τὰς ὥρας πολλὸν τι κάλλιστα κεκραμέναις ἔλαχε. PLAT. *Crit.*, III E: Ὀδρας μετριώτατα κεκραμέναις. *Polit.* 272 A: Τὸ τῶν ὥρων αὐτοῖς ἄλυτον ἐκέκρατο. XENOPH. *Cyneg.*, 5,5: Τὸ ἔαρ κεκραμένον τῇ ὥρᾳ καλῶς παρέχει τὰ ἔχνη λαμπρά.

⁴ Cfr. PIND. *Pyth.*, 5,2: [πλοῦτον] ἀρετᾶ κεκραμένον. 10,41 οὐ γῆρας κέκραται γενεᾶ. PLAT. *Leg.*, 835 B: ἀρμονίας ρυθμοῖς κραδείσας. *Phdr.*, 279 A: ἤθει γενικωτέρῳ κεκρᾶσθαι.

l'attestazione di *μείγνυμι* e *κεράννυμι*. Ad esempio, nel caso di Talete, Aezio (I,17,1), citando brevemente lo Ps. Plutarco e Stobeo, presenta un testo che non offre la possibilità di interpretare un eventuale impiego da parte di Talete se non intendendo il termine come una «mescolanza» attribuita a realtà diversificate, per di più denominate anacronisticamente *στοιχεῖα*, mentre per Anassimandro non possiamo dimostrare che i concetti di *μείγμα* e di *μίξις* siano stati impiegati dal filosofo per spiegare l'ἄπειρον, poiché Aristotele⁵ e Teofrasto⁶ con ogni probabilità li attribuiscono alle dottrine di Empedocle e di Anassagora. In Eraclito troviamo un'attestazione di *μείγνυμι* in DK 22B 67, un passo che presenta notevoli difficoltà di esegesi. Il filosofo riproduce la *πολυωνυμῆ* delle divinità greche, elencando le sequenze cui si faceva ricorso per invocarle. Il dio è invocato con una varietà che gli epiteti riproducono secondo il piacere di ciascuno, ma la sua autentica essenza è costituita non da tali invocazioni, bensì dai contrari presenti nel mondo fenomenico (pp. 215 ss.). Quindi nel passo tormentato la proposizione *ὅπῃσάν συμμιγῆ θνώμασιν* — comunemente ritenuta priva di soggetto — andrebbe unita a *ὁ θεός*, venendo a significare «allorché (il dio) si trovi insieme agli incensi», o anche «allorché (il dio) abbia a che fare con gli incensi». Il probabile rinvio di Platone ad Eraclito in *Crat.*, 400 E, dove è invece affermata la validità dell'espressione formulare rivolta al dio, potrebbe confermare tale interpretazione. Nemmeno in Eraclito quindi la *μίξις* può rendere il concetto di «mescolanza», un'idea che appartiene alla dottrina stoica e a quella aristotelica e che non può riguardare, nel filosofo di Efeso, la dottrina dei contrari, all'interno dei quali il *θεός* deve sempre conservare una posizione di preminenza.

Con le citazioni sopra riportate ho cercato di dimostrare quanto lo studio dell'A. sia attento e come riesca a sviluppare, completare indicazioni in qualche caso già fornite dai lessici. L'esame di MEIK e KEPH/KPA meritava un approfondimento e una puntualizzazione soprattutto per i poemi omerici, ove una lettura che trascuri la comparazione i.ea spesso lascerebbe il testo nell'oscurità o fornirebbe un'interpretazione superficiale, se non un fraintendimento. Inoltre proprio il metodo comparativo permette di individuare un processo diacronico delle due radici, naturalmente applicato alle scelte sincroniche compiute all'interno dei poemi. Il volume contribuisce quindi a chiarire, nel testo omerico, scelte che possono suscitare imbarazzo o sembrare in opposizione ad altre, mentre si rivela anche un sussidio utile per completare o per meglio intendere le voci riportate dai lessici.

LUIGI BELLONI

C. A. DISANDRO, *Filosofía y Poesía en el pensar griego. Anaxágoras, Empédocles, Demócrito*, «Veterum sapientia», V, Ed. Hosteria volante, La Plata 1975. Un volume di pp. 357.

Il nocciolo che ha ispirato questo volume è l'idea che la ragione umana era sentita dai Greci come legata al sacro così da rimanere inserita «en el magno horizonte de la "sacralidad helénica" en tanto que "uno y todo numinoso"» (p. 6). Disandro dice che non si deve confondere quella che era la ragione per i Greci con quella che è invece la ragione per un Cartesio o per un Kant (ibid.). Da questa convinzione dovrebbe derivare una interpretazione dei Presocratici visti non tanto come i precursori della razionalità moderna, ma come il vertice di un processo che ha le sue origini in Omero e in Esiodo.

L'opera è la rielaborazione di un corso di lezioni che l'A. ha tenuto in Argentina sul razionalismo greco e prende l'avvio, come si legge nelle prime pagine, da alcuni problemi che l'A. aveva trattato in un precedente volume *Tránsito del mythos al logos* (1969). Se quello studio era dedicato ad Esiodo, Eraclito e Parmenide, questo si propone di esaminare, e di presentare in una nuova prospettiva, Anassagora, Empedocle e Democrito.

Dopo l'introduzione, viene un capitolo sui caratteri di un cosmo dinamico, cui seguono tre monografie dedicate rispettivamente a ciascuno dei tre filosofi oggetto dell'indagine; chiudono poi le Conclusioni, una Bibliografia e gli Indici.

Che nei Presocratici ci siano categorie di pensiero arcaiche non è una scoperta del Disandro. È vero che l'interpretazione di questi filosofi risente spesso di quella di Aristotele e dei Dosso-grafi e che li si suole quindi presentare — e tali in realtà sono — come autori di un processo che porta all'abbandono del *mythos* per il *logos*, ma se può esser giustificato il proposito — ripeto non nuovo — di studiare il pensiero arcaico come tale, prescindendo da Aristotele e dalla dossografia, la tesi che ispira la fatica del Disandro, per l'insufficienza critica dell'A., rimane di fatto priva di una valida dimostrazione. Credo che basti un esempio per comprendere l'impianto e la linea di sviluppo di questo volume. L'A. sta parlando del Chaos esiodico: «En un solo nombre están incluidos todos los nombres, en una sola palabra todas las palabras, en una sola nota todas las melodías del canto configurador. Le cuadra a este esquema el epíteto "musical", en el sentido de una referencia intrínseca entre forma y contenido, propia del lenguaje musical. La "apertura" de Kháos es pues al mismo tiempo la absoluta interioridad divina y la absoluta espacialidad del cosmos (en el sentido de la *diakósmesis* pitagórica). De este vínculo o inhabitación surge quizá el despliegue musical, que sería el espacio propio de una melodía establecido por la distancia musical, rítmica y matemática de las notas que la componen. La *diakósmesis* hesiódica es una *diakósmesis* melódica lo que comporta la extrema coherencia del espacio cósmico y su

⁵ Cfr. *Phys.*, A 4, 187 a 20 ss.

⁶ Presso *Simpl. Phys.*, 154, 14 ss.