

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 Aristotele<sup>5</sup> e Teofrasto<sup>6</sup> 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 *πολυωνυμία* 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 *ὅπῃσταν 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 KEPΘ/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

<sup>5</sup> Cfr. *Phys.*, A 4, 187 a 20 ss.

<sup>6</sup> Presso SIMPL. *Phys.*, 154, 14 ss.

C. A. DISANDRO, *Filosofia 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" » in 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 — ripetuto 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* hésiódica es una *diakósmesis* melódica lo que comporta la extrema coherencia del espacio cósmico y su

vínculo infrangibile con la apertura que lo condiciona » (p. 29). Non solo, ma « la *diakósmesis* melódica ubica entitativamente y para siempre los etyma teocosmogónicos, y en este sentido su despliegue musical comporta al mismo tiempo caracteres estáticos y caracteres dinámicos en extraña conciliación » (p. 30).

L'A. non affronta quasi mai i testi e tanto meno li discute con lo scrupolo del filologo; presume di fare delle analisi semantiche mentre di fatto affoga ogni concetto in un oceano di parole e di frasi che non significano nulla.

Il titolo del volume, *Filosofía y Poesía en el pensar griego*, anche se sembra ripetere quello di H. Fränkel (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*), è in realtà, ci avverte il Disandro, la sua controparte (p. 8). Di contro alla « lectio europea » dei Presocratici, l'A. ci sottopone la sua « lectio americana » e nella sua goffa e tronfia enfasi dopo trecentoquaranta pagine di fumosa retorica ad una « filologia americana » ritiene di avere aperto la strada (pp. 337 ss.)!

GIOVANNI TARDITI

*Due seminari romani di Eduard Fraenkel. Aiace e Filotete di Sofocle*, a cura di vari, Premessa di L. E. Rossi, « Sussidi eruditi », 28, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1977. Un volume di pp. XXXIV-86.

« Cattivo Hermann e cattivo Nauck! Un buon filologo deve sempre avere una gomma nella sua tasca » conclude Fraenkel « sorridendo e chinandosi sul suo testo per cancellare » dopo aver discusso con un gruppetto di partecipanti al suo seminario un verso del *Filotete* di Sofocle su cui aveva preparato una nota suggeritagli dalla filologia di Hermann e di Nauck (p. 67). È una battuta che illumina sull'atmosfera in cui si svolgevano i seminari dell'ultimo Fraenkel, sulla sua forse un po' burbera ma insieme affettuosa attenzione al contributo che poteva dargli chi era venuto ad ascoltarlo e ad imparare: « Silvia, che cosa ne pensi?... Bene!... » (ibid.).

Il pregio del volumetto va cercato nel farci conoscere un Fraenkel che sta facendo lezione, consiste nell'introdurci in un'aula perché possiamo ascoltare anche noi che cosa erano i seminari di Fraenkel: un insieme di affermazioni apodittiche, di spunti illuminanti, di profili di illustri filologi, magari demitizzati, che emergono indelebili da un breve giudizio o da un più compiuto ritratto. C'è qualche riferimento di carattere antiquario, qualche digressione su retorica e razionalismo nella tragedia, sulla pretesa « freddezza della tragedia greca », sulla personalità dei personaggi (eccezionalmente ampio il commento al « quasi-monologo » di Aiace: pp. 22-25, e 37-38), su scena e azione scenica, ma la sostanza delle lezioni riguarda problemi di lingua: grammatica, stile (*ordo verbo-*

*rum*, colloquialismi, ecc.) e soprattutto di critica testuale: cfr. l'ammonimento ad *Ai.*, 112 (p. 7) « leggere sempre con apparato critico ». Eppure anche se gli argomenti che Fraenkel preferisce trattare potrebbero sembrare aridi o testimonianza di pura erudizione: cfr. tutte le discussioni sul testo tradito, sulle congetture, sulle atetesi — Fraenkel, seguace di Nauck, è molto generoso di atetesi —, ogni nota è riscaldata da una profonda umanità, tanta è la convinzione con cui il vecchio filologo parla, tanta la sua fede nell'importanza dell'esame del testo.

Più che ad un nuovo intendimento della problematica di Sofocle, il volume è un contributo alla conoscenza della personalità di Fraenkel e del suo modo di lavorare. Vi si può cogliere *in nuce* quello stesso metodo che ha portato nel 1950 alla pubblicazione del grande commento all'*Agamennone* di Eschilo: si legge nella Prefazione di quell'opera che essa è nata da lavori di seminario e che è destinata a lavori di seminario (vol. I, p. VIII). Se avesse realizzato quel libro su Sofocle che sappiamo adesso aveva in mente di scrivere (p. XII), non credo avrebbe rinunciato a dargli la struttura di un commento filologico.

L. E. Rossi in una Premessa, che si risolve in una delle più sentite rievocazioni di Fraenkel che abbia letto, lo ricorda col distacco di chi avverte che a quell'umanesimo si dovrebbe sostituire qualcosa'altro che però ancora si cerca: « il suo umanesimo lo sentiamo oggi lontano dalle nostre esigenze » (p. XVI) —, e insieme con l'ammirazione per il grande maestro che intimidisce con la sua superiorità intellettuale, con la sua erudizione sterminata, con la sua memoria di ferro: era « l'ultimo rappresentante in carne ed ossa della grande *Altertumswissenschaft* dell'ottocento tedesco » (p. XVIII)! Ma c'è nelle pagine del Rossi anche l'affettuosa riconoscenza per l'uomo che sotto l'aspetto un po' scontroso nascondeva tanta generosità per i suoi discepoli, tanta passione per l'insegnamento. Molto felice lo scorcio dell'avvio delle sue lezioni: « Chiedeva all'uno o all'altro di tradurre: correggeva qua e là la traduzione, lodava traduzioni azzeccate, e poi cominciava il suo commento selettivo al passo tradotto, proponendo e spesso dando per risolti i problemi... » (pp. X-XI). Attorno ferveva la contestazione studentesca e il Rossi sa rendere l'autentica trepidazione con cui era stato preparato il seminario del 1968, quello sul *Filotete*!

È vero che Fraenkel « in nessuno dei paesi dove visse più a lungo (la Germania, l'Inghilterra, l'Italia) fondò una vera «scuola» nel senso pieno del termine », pur avendo avuto un'influenza enorme nel campo degli studi classici (p. XX). La cosa può sembrare strana. Anche il Rossi ne ha cercato una spiegazione. Non credo che questo sia dovuto a quella avversione di Fraenkel per la « scelta di

<sup>1</sup> L'altro seminario raccolto in questo volumetto, quello sull'*Aiace*, è invece del 1967.