Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Scienze dell'antichità: letterature,
storia e archeologia

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

I giorni di Crono

Per un commento ai *Saturnalia* di Luciano di Samosata

Relatore
Ch. Prof. Alberto Camerotto

Correlatore
Ch. Prof. Stefano Maso

Correlatore
Ch. Prof. Sabina Crippa

Laureando
Fabio Vettorello
Matricola 824146

Anno Accademico
2012 / 2013

A mia nonna Giovannina

σκηνὴ πᾶς ὁ βίος καὶ παίγνιον· ἢ μάθε παίζειν
τὴν σπουδὴν μεταθείς, ἢ φέρε τὰς ὀδύνας.
AP 10.72

INDICE

Premessa 4

Introduzione 7
1. Un testo particolare
2. Il problema della datazione 9
3. Il contesto 10
4. Struttura e sintesi 14

I. Crono eroe satirico? 24
1. Una divinità complessa 24
2. I *Saturnalia*: origini e caratteristiche 31
2.1 La storia 32
2.2 I costumi 34
3. Una prospettiva altra non priva di contraddizioni 36
3.1 La critica di Crono a Zeus 39
3.1.1 Crono e Prometeo 40
3.1.2 Crono e Momo 42
3.2 La *pointe* satirica dell'opera: la risposta di Crono ai poveri 44
3.3 L'ὀλιγοχρονία: fiele per i ricchi e balsamo per i poveri 47

II. L'età dell'oro e il mondo alla rovescia: due paradigmi letterari estranei alla realtà 56
1. L'età dell'oro 56
2. Utopia e mondo alla rovescia 61

III. Ricchezza-povertà: una dialettica da diatriba 67
1. Luciano e il mondo latino 67
2. Ricchezza vs. povertà: tema "di attualità" o *topos* retorico? 70
2.1 Antecedenti platonici 75
2.2 Antecedenti aristofanei 78
2.3 Antecedenti cinici 85
2.3.1 La diatriba cinico-stoica 89
3. Ricchi vs. poveri: ridicoli attori nel teatro dell'esistenza 91
4. L'ἰσοτιμία: il rimpianto più grande 97
4.1 La livella

IV. Commentario 103

Bibliografia 165

PREMESSA

In vista della tesi triennale cercavo un argomento che mi permettesse di approfondire in maniera il più possibile equilibrata la mia conoscenza del mondo greco e di quello latino. Dopo svariate idee inconcludenti, scorrendo in un momento di σχολή l'indice delle opere di Luciano di Samosata, la mia curiosità si è soffermata su un titolo: *Saturnalia*. Dopo una prima lettura mi sono convinto che potesse essere il testo giusto, in rapporto ai miei interessi e alle mie inclinazioni, su cui lavorare: sorprendente, strano, curioso, paradossale, stimolante. E – motivazione non meno attraente – lasciato sostanzialmente incontaminato dalla critica lucianea. Di certo non nutro la pretesa che sia il presente lavoro a rendere giustizia a questo *vacuum*, ma sarebbe bello poterlo un giorno fare. È iniziato un viaggio che mi ha entusiasmato e coinvolto al di là di ogni aspettativa. Ho potuto incontrare e trattare diverse tematiche e diversi problemi, su altro – che pur avrebbe meritato una discussione più puntuale e specifica – ho dovuto necessariamente essere più sintetico, per mancanza di tempo o per non addentrarmi in gineprai da cui, per difetto di conoscenza, sarei uscito con difficoltà o non sarei uscito per niente. Tra lo scrivente e il testo dei *Saturnalia* si è verificata una sorta di osmosi; i *Saturnalia* sono entrati nel mio quotidiano e il mio bagaglio esperienziale e intellettuale è entrato nell'opera e nella sua interpretazione, lasciando progressivamente spazio, nel percorso di maturazione, a un rigoroso approccio scientifico.

Il lavoro si apre con un'introduzione in cui sono proposte alcune considerazioni preliminari sull'opera, come la sua struttura, la sua datazione, la sua ambientazione, cui segue un riassunto dei singoli paragrafi del testo.

Nel primo capitolo viene analizzata la figura di Crono, alla luce della sua vicenda mitica, della festività che presiede e di come la divinità agisce all'interno

del testo dei *Saturnalia*. Si motiverà quindi il suo inserimento nel catalogo degli "eroi satirici" lucianei, avvicinandolo in particolare alle figure di Prometeo e di Momo.

Il secondo breve capitolo è dedicato alla ricostruzione di come siano utilizzati nei *Saturnalia* i paradigmi dell'età dell'oro e del *mundus inversus*. Il primo è chiamato in causa da Crono e dai poveri come paradigma da cui trarre ispirazione per vivere con il giusto spirito la celebrazione, mentre il secondo, che pure era un elemento centrale nei *Saturnalia* storici, fatica a inserirsi nel gioco letterario del testo lucianeo.

Nella terza parte si discute dei referenti più importanti per Luciano della tematica ricchezza-povertà, ovvero Aristofane, Platone, il pensiero cinico e la cosiddetta diatriba cinico-stoica, affrontando anche il "problema" del possibile movente d'occasione del testo lucianeo e dalla sua presunta dipendenza da modelli latini.

In chiusura è presente un Commentario ai primi 18 paragrafi dell'opera, ovvero quelli corrispondenti alle sue prime due parti: il Κρονοσόλων e le tre raccolte di leggi che vanno sotto il nome di Νόμοι πρώτοι, Νόμοι δεύτεροι, Νόμοι συμποτικοί. Il commento cercherà di evidenziare i punti di contatto tra le espressioni notevoli che il testo propone e i motivi presenti nel resto del *corpus* lucianeo, proponendo poi possibili modelli o punti di collegamento con antecedenti letterari greci e latini.

Ad un futuro lavoro spero di affidare anche il commento alle Ἐπιστολαὶ Κρονικαί, le cui tematiche principali sono comunque enucleate e analizzate anche nel corso di questo contributo.

Desidero infine esprimere un ringraziamento non di circostanza e non "strategico" a chi ha speso del tempo per emendare e migliorare questo scritto, esortandomi, nell'esprimere le mie argomentazioni, a non distaccarmi mai da una *facies* scientifica. Grazie quindi al professor Ettore Cingano, che ha seguito come relatore la tesi triennale e da cui ho potuto trarre giovamento anche per il corso sulla lirica greca arcaica, al professor Stefano Maso per gli utili spunti di

riflessione, alla professoressa Sabina Crippa per i suoi ammonimenti a curare con minuzia la terminologia utilizzata e per i suoi suggerimenti di approfondimento. La gratitudine maggiore va al professor Alberto Camerotto, inesausto dispensatore di correzioni, consigli di approfondimento e fonte preziosa per la comprensione del “vero” Luciano.

L'ultimo e più grande grazie va a chi ha permesso che seguissi le mie inclinazioni personali e a tutte le persone che mi sono state vicine prima e durante questa tesi, “folle volo” nell'affascinante mare della letteratura antica.

INTRODUZIONE

Accade ai libri come alle ragazze, fra le quali
spesso le migliori e più degne rimangono
trascurate. Ma finalmente appare qualcuno
che le tira dall'oscurità del loro rifugio alla
luce di un bel campo d'azione.
L. Feuerbach, *Abelardo ed Eloisa*

I had a whisper from a ghost who shall be
nameless, "that these commentators always
kept in the most distant quarters from their
principals, in the lower world, through a
consciousness of shame and guilt, because
they had so horribly misrepresented
the meaning of those authors to posterity".
J. Swift, *Gulliver's Travels*, 3.8

1. Un testo particolare

Davvero singolare è la sorte che i *Saturnalia* hanno avuto nel panorama degli studi lucianei, all'interno dei quali sono passati sistematicamente in secondo piano, relegati in una posizione di marginalità da cui non sono ancora riusciti ad affrancarsi[1].

[1] Eccezion fatta per R. Helm 1906, 215-226, che ha dedicato un breve capitolo del suo *Lukian und Menipp* specificatamente ai *Saturnalia*, davvero pochi sono gli accenni nella storia degli studi lucianei a tale opera. Già lo stesso studioso tedesco aveva considerato questo lavoro l'unico dei dialoghi menippei a non essere stato ancora adeguatamente valorizzato dalla critica. Se allarghiamo lo sguardo ai secoli precedenti e all'orizzonte contemporaneo la situazione non si modifica. Tranne delle possibili reminiscenze in un'opera luterana individuate da Robinson 1979, 183, l'influenza individuata da Panizza 2007 su due autori italiani di primo e secondo '500 (vd. 100 per Nicolò Franco e 105s. per Traiano Boccalini), e la traduzione approntata dal grande ammiratore di Luciano Erasmo da Rotterdam (sulle traduzioni del pensatore olandese di Luciano vd. Delcourt 1969), si deve arrivare direttamente a Leopardi per un precipuo interesse verso i *Saturnalia*. La conoscenza da parte del poeta-filosofo di Recanati di tale opera lucianea è attestata almeno a partire dal novembre del '24 e sembra poter essere dimostrata anche nel *Dialogo di Malambruno e Farfarello* (Sangirardi 1988, 363, per l'ammirazione leopardiana di Luciano vd. invece Scheel 1988, 29). Venendo all'orizzonte contemporaneo, almeno da quanto ho potuto constatare, una delle poche affermazioni di specifica attenzione verso i *Saturnalia* è quella espressa da Miralles 2010, 22: «D'una obra de Llucià, que em semlava i em sembla molt interessant tant des del punt de vista formal com pel tema, les Saturnalia, vaig treutre l'empenta que em portà, entre ètica i política – entre el jardí i el refús de la ciutat i el món a l'inrevés, molt aprop de la utopia – a estudiar la «bona pobresa» com a ideal de vida a Longus i a Dió de Prusa». L'unico "commento" ai *Saturnalia* era stato intrapreso da Ammendola 1924, il quale però non va oltre un riassunto dell'opera.

Gli spunti di interesse che l'opera è in grado di offrire non mancano di certo, ma su di essi ha prevalso l'obiettiva difficoltà di un inquadramento scientifico della stessa, sorprendente ed eccentrica come pochi altri lavori di Luciano di Samosata.

A una prima lettura il testo dei *Saturnalia* risulta piuttosto sfuggente, perché difficilmente si riesce a seguire il nostro autore nella sua vertiginosa esposizione, che arriva in più di un'occasione a toccare i confini del *nonsense*, senza il conforto, almeno apparentemente, di una precisa unità tematica di fondo[2]. Questa sensazione di spiazzante incertezza in cui il lettore moderno si viene a trovare non si attenua ove ci si rivolga a un'analisi meno impressionistica e più puntuale del testo. In primo luogo, ciò che suscita curiosità è la struttura compositiva dell'opera, costituita da un dialogo – forma di ascendenza platonico-socratica molto utilizzata nel Luciano del cosiddetto periodo menippeo – da tre brevi raccolte di leggi e da uno scambio epistolare finale[3]. Esso è costruito in forma chiastica, con le due lettere di Crono che si pongono in posizione mediana rispetto a quella dei poveri prima e dei ricchi poi; forse un simbolo nella struttura compositiva del ruolo mediatore del dio o dell'incomunicabilità tra i due estremi della società umana? Anche scendendo nelle singole parti di testo il materiale non si presenta omogeneo.

Nelle *Domande a Crono* si sovrappongono le richieste di benefici di Cronosolone, la sua critica a Zeus, i chiarimenti di Crono riguardo la sua vera storia e la spiegazione da parte della divinità stessa su quale debba essere l'autentico spirito con cui vivere, e – circostanza non meno importante – far vivere, la festa dei *Saturnalia.* Le tre raccolte di leggi (Νόμοι πρώτοι, Νόμοι

[2] Questa senso di iniziale spiazzamento di fronte ai *Saturnalia* era già stato espresso da Anderson 1976, 152: «At first sight the Saturnalia looks more eccentric [than the *Kataplous*] … There are numerous difficulties: the laws run on much longer than any of Lucian's other mock-decrees; Lucian seems to change the subject from Cronos' priest's own ambitions to the intersests of the poor … and even allowing for the problems involved in writing a fictitious correspondence, there is an enormous amount of clumsy repetition».

[3] La forma epistolare è utilizzata da Luciano come espediente narrativo anche per altre opere, come l'*Alessandro o il falso profeta*, indirizzato all'epicureo Celso, la *Morte di Peregrino* (rivolto al platonico Cronio), il piccolo trattato inviato a Filone sul *Come si deve scrivere la storia* e il *Nigrino*.

δεύτεροι, Νόμοι συμποτικοί) contengono notizie variamente attestate sulla celebrazione, ma anche elementi di cui non possediamo altrettanto puntuali testimonianze, rendendo così gli eventuali referenti storici pressoché impossibili da ricostruire, sempre ché ce ne siano mai stati e non ci troviamo piuttosto semplicemente di fronte alla fantasia autoriale. Il breve epistolario che Crono scambia all'inizio con i poveri e in secondo battuta con i ricchi è assolutamente non bilanciato, in termini quantitativi, a favore dei primi[4]. Infine, la complessità di elementi che si sommano nella figura del protagonista, Crono, è un ulteriore elemento che rende ardua un'interpretazione univoca del testo.

Se si provano a individuare il momento della composizione dell'opera, il luogo in cui essa è ambientata e la sua modalità performativa, i problemi non diminuiscono.

2. Il problema della datazione

Non sono molte le opere di Luciano databili, con un margine di rischio contenuto, sulla base delle indicazioni autobiografiche che l'autore fornisce[5]. Meno avventuroso, ma anche meno incerto, è il tentativo di raggruppare gli scritti secondo un criterio tematico[6]. I *Saturnalia*, da un punto di vista contenutistico,

[4] Come stato notato da Relihan, 1993, 40. Tra le opere di ispirazione cinica che Diogene Laerzio attribuisce a Menippo nell'omonima *Vita* (6.8.99-101) figurano anche delle *Lettere dagli dei*, del cui contenuto però non conosciamo pressoché nulla (già Helm 1906, 215 aveva immaginato un rapporto di dipendenza dei *Saturnalia* da quest'opera menippea). Anche il Croiset (1882, 60) aveva ipotizzato che le Ἐπιστολαὶ Κρονικαί potessero essere una testimonianza del contenuto della perduta menippea. Si aggiunga che il genere della lettera fittizia era entrato a far parte della comunicazione cinica, in quanto sappiamo dalle fonti antiche che sia Diogene sia Cratete (cf. rispettivamente Epict. 4.1.29-31 e Diog. Laert. 6.98) scrissero un nutrito epistolario (per un approfondimento rimando a Rosenmeyer 2001, 221-224). Tale genere era molto in voga anche tra I sec. a. C. e II sec. d. C., periodo che ha visto lo sviluppo di una «ricca letteratura» in proposito (Avezzù 1985, 45, vd. per un inquadramento dell'epistolografia fittizia nel contesto della Seconda Sofistica Rosenmeyer 2001, 255-338 e in particolare vd. 263-266 su Luciano, anche se i *Saturnalia* non sono purtroppo presi in considerazione). Per l'epistolografia fittizia nella produzione cinica e in quella della Seconda Sofistica vd. anche Costa 2001, xi-xx. L'espediente epistolare, oltre a inserirsi in una ricca tradizione, è in questo caso funzionale a Luciano per esemplificare e amplificare satiricamente l'assenza di un dialogo diretto tra i ricchi e i poveri, che per "comunicare" hanno bisogno della mediazione della divinità e del *medium* scrittorio.

[5] Vd. Hall 1981, 16-44. Un tentativo sistematico di datazione di tutte le opere di Luciano si può trovare in Bouquiax-Simon 1969, 24-26, la quale pone la composizione dei *Saturnalia* all'inizio degli anni '60, tra il *Gallo* e il *Sul lutto*.

[6] Vd. Korus 1984, 295, il quale sottolinea come quello tematico sia il criterio meno incerto, anche

fanno a buon diritto parte del cosiddetto periodo menippeo, che è stato collocato da Helm negli anni tra il 161 e il 165 d. C.[7] Tuttavia lo studioso tedesco considera questo scritto l'unico appartenente al genere menippeo a essere stato composto da Luciano in età più avanzata[8]. Longo, invece, preferisce mantenere la sua collocazione nei primissimi anni '60 del II sec. d. C.[9] Personalmente concordo con Hall nel ritenere che, fatta salva l'accettabile approssimazione che la maggior parte delle opere menippee siano state scritte nella finestra cronologica di cui sopra, non ci siano particolari elementi interni che permettano di datare con un congruo margine di sicurezza un'opera di Luciano presa singolarmente come unità a sé stante[10]. Il problema rimane dunque aperto.

3. Il contesto

Come le *Questioni d'Amore* pseudo-lucianee[11], che hanno luogo durante le feste in onore di Eracle, l'opera che è oggetto della nostra discussione è immaginata durante una festività: i *Saturnalia* latini[12] o i Κρόνια greci[13]? Il titolo originale (Τὰ πρὸς Κρόνον) non risolve i dubbi, dato che, come è stato notato da Bompaire, nel *corpus* lucianeo Saturno è spesso tradotto con "Crono"[14]. Questa sorta di

se comunque arbitrario e convenzionale. Croiset 1882, inserisce le tre parti dell'opera nei testi dove si sente più forte l'influenza di Menippo. Un raggruppamento, misto tra cronologico e tematico, era stato tentato da Bolderman 1893, 132-134, che inserisce i *Cronica* nella prima parte del periodo compreso tra il 155 al 165 a.C.

[7] Per la datazione canonica del periodo menippeo agli anni 161-165 vd. Helm 1906, 340.

[8] Helm 1906, 215.

[9] Longo 1993 3.597.

[10] Hall 1981, 45s. Di questo avviso era stato anche Anderson, 1997, 178.

[11] Per la mancata attribuzione a Luciano di tale dialogo vd. Helm 1906, 354s., Cavallini - Degani 1991, 17-21 e Foucault 2009, 210, che lo considera come un'opera molto più tarda, scritta ad almeno due secoli di distanza dall'epoca di Luciano.

[12] Durante la festa dei *Saturnalia* erano immaginate anche due satire varroniane (*Quinquatrus* e *Venalia*) e i *Caesares* di Giuliano l'Apostata. Altre opere con tale festività come sfondo sono menzionate da Gowers 2003, 27, n. 126.

[13] Il dubbio era già stato espresso da Lovejoy - Boas 1997,64, che in seguito (66) protendono per una collocazione dell'opera durante i Κρόνια greci. Dello stesso avviso è stato anche Bracht Branham 2005, 126 che discutendo del concetto di carnevalesco bachtiniano dice a proposito dei *Saturnalia* lucianei: «Temporary kings, festive abundance and the inversion of the hierarchies associated with wealth and power, work and play, freedom and slavery are central to Lucian's comic presentation of the customs of the Kronia in his *Saturnalia*».

[14] Bompaire 1958, 318, cf. in particolare *Merc. cond*. 37. Lo studioso francese pensa a proposito del dialogo che «il s'agit bien de la fête latine transportée à Athènes».

confusione tra le due divinità e tra le due feste è riscontrabile anche in altri autori, come Ennio (fr. 3-5 Vahlen) e Alcifrone (*Epist*. 3.57)[15]. Una domanda di Cronosolone a Crono, che rimane senza risposta da parte del dio, sembrerebbe però dirimere i dubbi a proposito sul *setting* del dialogo[16]:

Sat. 9 ἀτὰρ εἰπέ μοι καὶ τόδε· τί δή ποτε ἁβρὸς οὕτω θεὸς ὢν καὶ γέρων ἐπιλεξάμενος τὸ ἀτερπέστατον, ὁπότε ἡ χιὼν ἐπέχει τὰ πάντα καὶ ὁ βορρᾶς πολὺς καὶ οὐδὲν ὅ τι οὐ πέπηγεν ὑπὸ τοῦ κρύους καὶ τὰ δένδρα ξηρὰ καὶ γυμνὰ καὶ ἄφυλλα καὶ οἱ λειμῶνες ἄμορφοι καὶ ἀπηνθηκότες καὶ οἱ ἄνθρωποι ἐπικεκυφότες ὥσπερ οἱ πάνυ γεγηρακότες, ἀμφὶ τὴν κάμινον οἱ πολλοί, τηνικαῦτα ἑορτάζεις; οὐ γὰρ πρεσβυτικός γε ὁ καιρὸς οὐδὲ ἐπιτήδειος τοῖς τρυφῶσι.
«Ma dimmi ancora questo: perché mai tu che sei un dio così delicato e sei vecchio hai scelto per la tua festività la stagione più ingrata, quando la neve copre ogni cosa, Borea è violento e non c'è niente che non sia indurito dal ghiaccio, gli alberi sono secchi, nudi, senza foglie, i prati squallidi e senza fiori, gli uomini curvi come *le persone molto vecchie* e i più stanno intorno alla stufa? Il momento, infatti, non è favorevole agli anziani né adatto a chi ama la vita comoda».

Le parole dell'operatore rituale a Crono fanno inequivocabilmente riferimento a un'ambientazione invernale, compatibile solamente con i *Saturnalia* romani. Tra i punti di contatto che *Saturnalia* e Κρόνια condividono – il più vistoso è rappresentato dalla grande libertà di cui beneficiavano i servi, ai quali era concesso di sedersi a tavola con i loro padroni[17], in un clima rilassato e godereccio – non c'è infatti quello della collocazione temporale in cui le due celebrazioni si svolgevano, almeno da un punto di vista del calendario stagionale[18]. I *Saturnalia*

[15] Vd. Lovejoy - Boas 1997, rispettivamente 56s. e 65.
[16] Vd. Gassino 2009, 147s.
[17] La commensalità di padroni e servi era una pratica non isolata, oltre che nelle celebrazioni "di capodanno", a queste due festività (cf. il frammento di Teopompo *FGrHist* 115 F 215, riportato in Athen. 4.149b-c, dove è testimoniata la medesima usanza nei banchetti solenni degli Arcadi), ma trova – più che nei Κρόνια greci – soprattutto nei *Saturnalia* la propria espressione più celebre (cf. Comm. *ad Sat*. 2).
[18] Pur avendo luogo in due periodi differenti dell'anno, Κρόνια e *Saturnalia* condividono la stessa collocazione all'interno del calendario rituale. Infatti entrambe sono "festività di capodanno" (in Grecia il calendario festivo aveva inizio proprio nel mese di Ecatombeone), le cui caratteristiche principali, secondo Chirassi Colombo 1983, 121, erano le seguenti: «Sovvertimento dei rapporti sociali, servi che fanno i padroni, commensalità con gli schiavi, travestitismo, caduta delle regole normali, cioè comportamento «orgiastico» a livello sessuale e alimentare». Vd. anche Paradiso 1991, 133 che menziona le "celebrazioni di capodanno" delle *Hermaia*, dove schiavi e padroni si scambiavano i ruoli e un rituale a Trezene dove essi giocavano a dadi con gli altri cittadini e banchettavano insieme ai loro padroni. Vd. inoltre Burkert 2003, 421-432.

avevano infatti luogo nei giorni tra il 17 e il 19 Dicembre[19], mentre i Κρόνια erano festeggiati il 12 di Ecatombeone[20], corrispondente ai nostri mesi di Giugno e Luglio. Sembrerebbero quindi, dato il discorso di Cronosolone che è appena stato riportato, i *Saturnalia* le quinte davanti alle quali è stata immaginata l'opera, anche se una coeva testimonianza di Aulo Gellio potrebbe far dubitare che la scena fittizia o reale del dialogo sia effettivamente Roma[21]. L'autore latino descrive infatti i festeggiamenti in onore di Saturno portati da un gruppo di colti fuoriusciti romani ad Atene, dove essi trascorrono la festa cercando di risolvere divertenti enigmi posti dai convitati. Volendo seguire questa ipotesi si potrebbe pensare che sia stata proprio questa città (sede principale, anche se non unica[22], dove avevano luogo i Κρόνια) il contesto dell'esecuzione dei *Saturnalia* di Luciano, per il piccolo circolo erudito di cui ci ha lasciato testimonianza Aulo Gellio. A possibile supporto di questa suggestione può essere chiamato in causa, non senza cautela[23], il fatto che un ristretto gruppo di intellettuali latini avrebbe potuto cogliere e apprezzare sicuramente meglio di un pubblico greco i possibili richiami a Giovenale, Marziale e a una tematica che era assai familiare anche all'orizzonte

[19] La durata dei *Saturnalia* nel corso della loro storia ha subito in realtà una progressiva estensione, arrivando in età flavia a occupare lo spazio di sette giorni (vd. *infra* § 1.2.1). Vd. in proposito la testimonianza di Macr. *Sat*. 1.10 *Abunde iam probasse nos aestimo Saturnalia uno tantum die, id est quarto decimo Kalendas, solita celebrari, sed post in triduum propagata, primum ex adiectis a Caesare huic mensi diebus, deinde ex edicto Augusti quo trium dierum ferias Saturnalibus addixit. A sexto decimo igitur coepta in quartum decimum desinunt, quo solo fieri ante consueverant. Sed sigillariorum adiecta celebritas in septem dies discursum publicum et laetitiam religionis extendit*.

[20] Vd. Deubner 1962, 152-155 e Burkert 2003, 430. L'ipotesi di Roscher (*Lexicon*, *sub voce*), riportata da D'Anna 2006, 41, secondo cui i Κρόνια si sarebbero svolti nel periodo invernale nel corso dell'età arcaica non sembra fornire, anche se si volesse accogliere, elementi particolarmente probanti per far pensare a un recupero erudito di Luciano piuttosto che a una precisa scelta autoriale di ambientazione romana.

[21] Aul. Gell. 18.2.1-2: *Saturnalia Athenis agitabamus hilare prorsum ac modeste ... Conveniebamus autem ad eandem cenam conplusculi, qui Romani in Graeciam ueneramus*. La testimonianza di Aulo Gellio non è l'unica che ci ha conservato l'usanza di festeggiare i *Saturnalia* da parte di romani residenti lontano dall'Urbe. Beard - North - Price 1998, 319 riportano una fonte papiracea che ne attesta la celebrazione, a opera di un gruppo di veterani lì stabilitisi, anche in Egitto.

[22] Tale festa era celebrata anche in altre città ioniche e a Tebe, come ha puntualizzato Hard 2004, 70. Per la celebrazione (cruenta) dei Κρόνια a Rodi vd. Versnel 1994, 101. Sappiamo da Porfirio (*De abst*. 2.54) che nell'isola si sacrificavano a Crono delle vittime umane.

[23] Più avanti (vd. *infra* § 3.2) si vedrà infatti come non sia semplice dimostrare se i punti di contatto che possono essere individuati tra Luciano e alcuni autori latini sono diretti o piuttosto mediati dal repertorio satirico menippeo o dal serbatoio della diatriba cinico-stoica.

romano[24]. A rendere problematica tale testimonianza letteraria però, oltre alla difficoltà di far emergere per via testuale una precisa conoscenza diretta da parte di Luciano della produzione satirica latina, è anche questa particolare modalità di *performance* orale, che non pare essere suffragata da precisi elementi interni[25]. Ci troviamo di fronte a un'altra questione di non facile decifrazione, anche se la necessità di una risposta dirimente, per una comprensione profonda dell'opera, non sembra sussistere.

La tematica di fondo dei *Saturnalia*, come si vedrà, si sostanzia di elementi tipici della diatriba di matrice cinico-stoica[26], che era stata presto recepita dalla

[24] Bompaire 1958, 318 come elemento comune tra Aulo Gellio e Luciano lo studioso francese chiama in causa i numerosi piccoli giochi facenti parte della pratica conviviale, mentre Schwartz 1965, 35s. sottolinea l'usanza dello scambio dei libri durante la festa. Quest'ultimo è altresì convinto (93-95) che questa opera di Luciano sia stata composta in due distinte occasioni (nel dicembre 160 d. C. sarebbero stati scritti i paragrafi 1-9 e 10-18, nel dicembre dell'anno successivo i paragrafi 19-39). Personalmente concordo con Anderson 1976, 152s. nel non riscontrare dal testo elementi particolari per una datazione così puntuale e per ipotizzare una partecipazione contestuale di Aulo Gellio e Luciano ai Saturnali ateniesi del 159 d. C., come voleva appunto Schwartz. Anderson procede nell'analisi sostenendo che il sottotitolo Κρονοσόλων fosse stato utilizzato per marcare una distanza temporale all'interno delle parti dell'opera (è Cronosolone stesso ad affermare nel paragrafo 10 che al momento in cui sta parlando l'incontro con Crono si colloca a distanza di due giorni). Già Erasmo nella sua traduzione latina del 1521 di alcune opere di Luciano e poi Settembrini 1861, 63s., Croiset 1882, 56, Sims 1952, 67, D'Agostino 1969, 186 e più recentemente Bonandini 2012, 16 avevano considerato *Saturnalia*, *Chronosolon* e *Epistulae* come tre parti indipendenti a se stanti. Ureña Bracero 1995, 37 non riteneva che i sottotitoli presenti nei *Saturnalia* fossero ascrivibili a Luciano, ma li considerava un'aggiunta spuria. Anche se il problema è di difficile soluzione non sembra inverosimile ipotizzare che l'inserimento di titoli in corrispondenza di altrettanti sottosezioni (Κρονοσόλων, Νόμοι πρώτοι, Νόμοι δεύτεροι, Νόμοι συμποτικοί, Ἐπιστολαὶ Κρονικαί) possa essere stata un'aggiunta seriore, operata per facilitare la lettura di questo proteiforme testo, finendo poi col far considerare ciò che Luciano aveva concepito come unità alla stregua di tre opere distinte. L'oscillazione della critica sulla questione era già stata evidenziata da Bouquiax-Simon 1969, 21.

[25] Luciano stesso in realtà menziona la possibilità della lettura della sua opera da parte di un piccolo gruppo di eruditi, oltre che *coram populo*: *Apol*. 3 εὐδοκίμηταί σοι τουτὶ τὸ σύγγραμμα καὶ ἐν πολλῷ πλήθει δειχθέν, ὡς οἱ τότε ἀκροασάμενοι διηγοῦντο, καὶ ἰδίᾳ παρὰ τοῖς πεπαιδευμένοις ὁπόσοι ὁμιλεῖν αὐτῷ καὶ διὰ χειρὸς ἔχειν ἠξίωσαν. Tale testimonianza (per la quale vd. Camerotto 1998, 265s.) non credo possa essere sufficiente a convalidare la testimonianza di Aulo Gellio, che rimane comunque interessante e preziosa. L'oggettiva spettacolarità dell'opera suggerirebbe una sua recitazione pubblica, d'altra parte la seconda sezione del testo, quella riguardante la legislazione relativa alla festa ben si sarebbe adattata a un tipo di lettura privata in prossimità, o in occasione, dei *Saturnalia*.

[26] Così Bompaire 1958, 208-213, *contra* Tomassi 2011, 278: «Esagera perciò Bompaire quando rintraccia i debiti letterari di Luciano prevalentemente nel repertorio della diatriba e, di contro, sbaglia a considerare solo marginale l'apporto della commedia per la descrizione dei tipi dell'avaro e dell'usuraio quali si trovano nei *Dialoghi*. È ben noto, infatti, che in commedia sono frequentissime le situazioni in cui domina il contrasto fra ricchezza e povertà o dove un ricco o un povero la fanno da padrone» (per alcuni esempi di come viene declinato il tema ricchezza-povertà

produzione satirica e declamatoria romana, per cui non è scontato che Luciano nella realizzazione della sua opera abbia attinto a referenti letterari latini precisi e ben individuabili[27].

4. Struttura e sintesi

Prima di passare a una trattazione più analitica del testo dei *Saturnalia* può essere utile una sua breve sintesi:

Τὰ πρὸς Κρόνον

I primi nove paragrafi di questo scritto composito, soprattutto nella forma, ma anche nel contenuto, raccontano l'incontro tra Crono e un suo operatore rituale, Cronosolone (evidentemente un nome parlante)[28], dove, oltre al nome della divinità stessa, si riconosce quello del grande legislatore ateniese[29]. L'inizio dei

nella commedia antica vd. Sanchis Llopis 2002). Secondo Oltramare 1926, 27-29 Luciano ha preso dalla diatriba cinico-stoica e da Menippo l'utilizzo dello σπουδογέλοιον e la «doctrine négative de la diatribe», la parte cioè che distrugge tutte le ipocrisie e le stupidità del mondo, caratterizzandosi per un marcato scetticismo di fondo.

[27] Di opinione diversa era Dubuisson 1984, 195s. che riteneva invece che i richiami a Roma nei *Saturnalia* fossero precisi e puntuali, tanto da equiparare, con difetto di prudenza, la descrizione di Luciano a quelle di Marziale e Giovenale. Gassino 2009, 148 ha individua invece come spie di un'ambientazione romana la totale *licentia* che i servi hanno di motteggiare, o insultare, i propri padroni e il gioco dei dadi, elemento quest'ultimo che però, come si cercherà di mettere in evidenza (vd. Comm. *ad Sat*. 2), era tipico, nella pratica simposiale, anche del mondo greco.

[28] I nomi composti (per i quali vd. Comm. *ad Sat*. 10) erano una caratteristica, oltre che della Commedia Antica (l'esempio più celebre e più vicino al nostro in quanto unione di un nome di divinità e di figura umana, pur mitica, è il *Dionisalessandro* di Cratino; vd. Beta 2007, part. 20s.), anche della produzione cinica. Lo possiamo desumere ad esempio da alcuni titoli di *Saturae Menippae* di Varrone (*Gerontodidaskalos, Kynodidaskalos, Oedipothyestes*, per il catalogo delle menippee varroniane vd. Alfonsi 1973, 27s.) e dall'*Apokolokyntosis* di Seneca. Già Aristotele (*Poet*. 51b) riconosceva alla Commedia antica la peculiarità, rispetto ad altri generi, come il giambo – che sceglieva nei suoi attacchi persone, quindi nomi, realmente esistenti – dell'invenzione dei nomi propri per i loro personaggi: συστήσαντες γὰρ τὸν μῦθον διὰ τῶν εἰκότων, οὕτω τὰ τυχόντα ὀνομάτα ὑποτιθέασιν.

[29] Solone è naturalmente l'archetipo del buon legislatore (per la visione quasi mitizzata che i Greci ebbero dell'azione legislativa di Solone vd. Mossé 1996, 1330-1335), come è presentato anche nell'*Anacarsi* e in *Cal*. 8. E proprio questo è il ruolo che Cronosolone si troverà a impersonare nella seconda parte dell'opera. Nella scelta autoriale può aver giocato anche il richiamo alla sua opera di mediazione tra la fazione degli aristocratici e quella dei lavoratori della terra, ben descritta nell'*Athenaion Politeia* (6-9). D'altronde anche Crono, come lui stesso fa capire nel paragrafo 20, è, per vicende biografiche, adatto a porsi come elemento equidistante nella contesa (*Sat*. 30 Ταῦτα ὑμᾶς παραμυθοῦμαι εἰδὼς τὸν βίον ἑκάτερον). *Nell'Anacarsi o sull'atletica* Solone è il *porte-parole* della civiltà greca e dei suoi valori più alti, in particolare della mentalità e dell'educazione agonale (§§ 8-12). In *Cont*. 10-12 è scelto come il rappresentante più autorevole della saggezza

Saturnalia è *in medias res*, tanto che è possibile capire come abbia avuto inizio il dialogo non prima del paragrafo 11, dove Cronosolone spiega di essere stato avvicinato all'improvviso dalla divinità[30], che lo ha sorpreso arrivando da dietro e scrollandolo per un orecchio[31]. Il coprotagonista della prima parte dell'opera non si cimenta dunque in una *quête* eroica, sul modello dell'*Icaromenippo* o del *Menippo*, per trovare risposta alle proprie aporie etico-conoscitive[32], ma è il dio stesso che, conoscendole, giunge – almeno secondo Cronosolone[33] – provvidenzialmente a prestar soccorso al proprio fedele.

L'operatore rituale elenca quindi a Crono una canonica serie di desideri lussuosi, quali oro, campi[34], schiavi, bei vestiti (*Sat*. 1 πλοῦτον καὶ χρυσὸν πολὺν καὶ ἀγρῶν δεσπότην εἶναι καὶ ἀνδράποδα πολλὰ κεκτῆσθαι καὶ ἐσθῆτας εὐανθεῖς καὶ μαλακὰς καὶ ἄργυρον καὶ ἐλέφαντα), tentando di trarre giovamento del temporaneo regno del dio. Crono però gli consiglia di rivolgersi a Zeus per le

greca, opposta alla τρυφή barbarica, impersonata da Creso. Un elogio ancora più marcato della personalità soloniana è tessuto dallo stesso Anacarsi in *Scyth*. 5-7, che rivolgendosi a Tossari descrive un uomo pressoché perfetto. Nonostante sia vecchio, povero e malvestito (κομιδῇ πένης· ὄψει γέροντα οὕτω δημοτικῶς ἐσταλμένον) è onorato da tutti per la sua saggezza e la sua virtù (διά γε τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἄλλα ἀρετὴν). Un confronto interessante, anche pensando all'opera in esame, può essere ritrovato in un frammento della commedia *Esopo* del poeta comico Alessi, che immagina un dialogo tra il legislatore ateniese e il frigio Esopo. Il grande legislatore, lodato per la sua saggezza (per l'utilizzo di Solone e in generale dei Sette Sapienti, come paradigma di saggezza nella tradizione greca e latina vd. Martin 1993), espone l'usanza greca di bere vino miscelato e in quantità moderata, per non cadere negli eccessi portati dall'ubriachezza (fr. 9 K.-A.): A. «κομψόν γε τοῦτ' ἐστὶν παρ' ὑμῖν, ὦ Σόλων, ἐν ταῖς Ἀθήναις, δεξιῶς θ' εὑρημένον». Σ. «τὸ ποῖον A. «ἐν τοῖς συμποσίοις οὐ πίνετε ἄκρατον». Σ. «οὐ γὰρ ῥᾴδιον· πωλοῦσι γὰρ ἐν ταῖς ἁμάξαις εὐθέως κεκραμένον, οὐχ ἵνα τι κερδαίνωσι, τῶν δ' ὠνουμένων προνοούμενοι, τοῦ τὰς κεφαλὰς ὑγιεῖς ἔχειν ἐκ κραιπάλης. τοῦτ' ἔσθ', ὁρᾷς, Ἑλληνικὸς πότος, μετρίοισι χρωμένους ποτηρίοις λαλεῖν τι καὶ ληρεῖν πρὸς αὑτοὺς ἡδέως· τὸ μὲν γὰρ ἕτερον λουτρόν ἐστιν, οὐ πότος, ψυκτῆρι πίνειν καὶ κάδοις». Non è da escludere che nella scelta del personaggio per Luciano abbia agito anche la conoscenza del Solone elegiaco, che invita a godere delle gioie portate dal simposio (23 e 25 W.[2]) e paragona l'incapacità da parte dei capi del popolo di garantire l'equilibrio nella città con un banchetto mal condotto (fr. 4 W.[2] 5-10). A Solone la tradizione (cf. Plut. *Sol*. 21.5-6) attribuiva inoltre delle norme suntuarie che limitavano, per evitare l'ostentazione di ricchezza, a un obolo il valore massimo dei cibi e delle bevande che le donne potevano portare nei banchetti in occasione delle feste pubbliche (vd. Gallo 1993, 181s.). Un uomo che è dunque paradigma di saggezza, ma che non ha trascurato le occasioni di intrattenimento edonistico. In *D. Mort.* 6 (20) 2, infine, è rappresentato tra i soli sette ospiti dell'Ade a vivere serenamente la nuova condizione di morto. Per una ricostruzione dei vari aspetti legati al Solone personaggio storico si vedano i contributi presenti nel volume curato da Blok - Lardinois 2006.

[30] Evans 2009, 75 censisce le opere (nove in totale) in cui si verifica un'interazione tra dei e uomini: *Giove confutato*, *Giove tragedo*, *Caronte*, *I fuggitivi*, *Icaromenippo*, *La duplice accusa*, *Timone*, *La vendita all'asta delle vite* e appunto i *Saturnalia*.

richieste "serie" ed elenca, invece, cosa può permettere di fare, nel corso della sua festa, lui: bere, gridare, scherzare, giocare ai dadi, eleggere i capi della festa, far banchettare i servi, cantare nudo e suonare attraverso un tremito (*Sat*. 2 πίνειν δὲ καὶ μεθύειν καὶ βοᾶν καὶ παίζειν καὶ κυβεύειν καὶ ἄρχοντας καθιστασθαι καὶ τοὺς οἰκέτας εὐωχεῖν καὶ γυμνὸν ᾄδειν καὶ κροτεῖν ὑποτρέμοντα). Cronosolone, dopo aver lamentato la sordità e il disinteresse del Padre degli dei di fronte alle richieste degli uomini giusti e la sua inclinazione a premiare preferenzialmente individui dalla dubbia moralità (*Sat*. 3 ὁ δὲ παμπονήροις τε καὶ ἀνοήτοις ἀνδράσι περιχεῖ τὸν πλοῦτον), chiede una precisazione a Crono sui desideri che è in suo potere esaudire. Tra i tanti: vincere ai dadi, bere fino al massimo della felicità[35], acquistare fama nel simposio grazie all'abilità canora (*Sat*. 4 τὸ νικᾶν κυβεύοντα ... πιεῖν ἐς τὸ ἥδιστον καὶ ᾠδικώτερον ἄλλου δόξαι ᾇσαι ἐν τῷ συμποσίῳ). L'operatore rituale poi, prendendo le mosse da passi esiodei e omerici, interroga la divinità sulla veridicità di ciò che il mito gli attribuisce (*Sat*. 5). Crono critica Omero ed Esiodo in modo caustico e risentito (non certo un atteggiamento inusuale per le divinità greche e lucianee)[36] e confuta uno per uno i falsi miti riguardanti la sua vicenda (*Sat*. 6). Non ha lasciato il governo del cielo perché

[31] In *Icar.* 13 è narrata un'altra apparizione con la stessa dinamica: è quella del filosofo Empedocle, che, comparso improvvisamente alle spalle di Menippo (ἐφίσταται κατόπιν ὁ σοφὸς Ἐμπεδοκλῆς) giunge in soccorso al protagonista, suggerendogli come poter vedere con chiarezza dalla luna i fatti che accadono sulla terra.

[32] Sul motivo del viaggio intrapreso per trovare risposta ai propri interrogativi conoscitivi vd. Fusillo 1999, 359, n. 18.

[33] Si vedrà nel Commentario (vd. Comm. *ad Sat*. 10) come Cronosolone sia una figura di operatore rituale che funge da bersaglio satirico per l'intera categoria da parte di Luciano. Egli è in possesso di qualità ben poco invidiabili, quali l'avidità e la spregiudicatezza con cui ricostruisce trasfigurandolo il proprio incontro con Crono. Cronosolone è anche il simbolo di tutti gli uomini che sacrificano e pregano le divinità in maniera stolta e interessata. Per l'attacco – di matrice cinica ed epicurea – lucianeo ai sacrifici e alle preghiere tradizionali vd. Caster 1937, 268-273 e Betz 1961, 60-65.

[34] In questa circostanza preferisco, per ragioni semantiche, distanziarmi dalla lezione di Macleod e mantenere, come Kilburn 1959, 6.88 la variante ἀγρῶν proposta da Curier, in quanto ἀνδρῶν dell'edizione Macleod costituirebbe una sterile ripetizione rispetto al successivo ἀνδράποδα πολλὰ.

[35] Accolgo ancora una volta per ragioni contenutistiche rispetto al contesto simposiale qui descritto da Crono (vd. Comm. *ad Sat*. 3) la lezione di Kilburn, πιεῖν in luogo del ποιεῖν di Macleod.

[36] A essere incline all'ira è spesso Zeus, infastidito dalle continue richieste degli uomini. Due esempi su tutti sono l'*incipit* del *Bis Accusatus*, dove il Padre degli dei attacca i filosofi per le sciocchezze che hanno contribuito a diffondere sulle divinità (vd. Comm. *ad Sat*. 6) e *Prom*. 8, in cui Prometeo critica Zeus per la sua indole incredibilmente collerica (vd. Comm. *ad Sat*. 2).

detronizzato dal figlio, ma a causa dell'età, che non lo rendeva più in grado di rincorrere la pletora di malvagi che ormai infesta il mondo. Si è voluto riservare però pochi giorni per far riassaporare agli uomini i frutti e la felicità della mitica età dell'oro (*Sat*. 7), da lui presieduta e che, secondo Pindaro, Crono prolunga *in aeternum* nelle Isole dei Beati (*Ol*. 2.68-77). Cronosolone, lasciando da parte i chiarimenti sulle vicende mitico-biografiche del dio, chiede una precisazione sul gioco delle pedine, che diventa uno spunto per riflettere sull'alterità morale e comportamentale che separa gli uomini odierni da quelli che vivevano sotto il governo di Crono[37] (*Sat*. 8). L'ultima domanda (perché abbia scelto per la sua festa una stagione così inadatta a un vecchio), l'indizio principale sull'ambientazione romana, geograficamente o forse solo culturalmente, dell'opera, cade inascoltata per la volontà di Crono di non sottrarre ulteriore tempo alle piacevolezze dei *Saturnalia* con vuote discussioni. Cronosolone tuttavia si dichiara ugualmente soddisfatto e arriva finalmente a comprendere l'autentico significato del ritorno di Crono tra gli uomini: divertirsi e godersi la libertà (*Sat*. 9 εὐωχώμεθα δὲ ... καὶ ἐλευθεριάζωμεν), anche se solamente per un breve intervallo di tempo.

Κρονοσόλων

Nella seconda parte dell'opera Cronosolone rievoca il recente incontro con la divinità, presentatasi per chiedere al "sacerdote" la motivazione della sua afflizione (*Sat*. 11), che è in ultima analisi la μεμψιμοιρία (per le implicazioni del termine vd. Comm. *ad Sat*. 16), cagionata in special modo dall'invidia che nutre verso il *modus vivendi* dei ricchi. Per sanare l'odiosa disuguaglianza, naturalmente nell'ambito dei *Saturnalia* – una palingenesi completa sarebbe possibile solamente mediante l'intervento di Cloto – Crono ha dettato a Cronosolone alcune

[37] Il sentimento di divario che separa gli antichi dagli uomini "contemporanei" è espresso anche a Caronte da parte di Hermes, che in *D. Mort*. 14 (4) 2 lamenta la qualità dei morti attuali, che non arrivano più all'Ade dopo atti di virtù, ma in seguito a venefici architettati dal figlio o dalla moglie, vergognosamente gonfiati dalla mollezza del loro stile di vita, o a seguito di insidie tramate a causa della ricchezza: νῦν δὲ ἢ φαρμάκῳ τις ὑπὸ τρυφῆς ἐξῳδηκὼς τὴν γαστέρα καὶ τὰ σκέλη, ὠχροὶ ἅπαντες καὶ ἀγεννεῖς, οὐδὲν ὅμοιοι ἐκείνοις. οἱ δὲ πλεῖστοι αὐτῶν διὰ χρήματα ἥκουσιν ἐπιβουλεύοντες ἀλλήλοις, ὡς ἐοίκασι. Per il motivo della degenerazione morale contemporanea contrapposta all'onestà antica, in particolare legata all'età dell'oro vd. *Comm. ad Sat.* 7.

leggi, di cui egli ora si fa portavoce verso i ricchi (*Sat*. 10). La promessa della dettatura dei precetti presenta come chiosa una dura minaccia di evirazione per gli eventuali trasgressori degli stessi (*Sat*. 12). La legislazione saturnale prevede che tra tutti viga il principio dell'ἰσοτιμία (*Sat*. 13 Ἰσοτιμία πᾶσιν ἔστω καὶ δούλοις καὶ ἐλευθέροις καὶ πένησι καὶ πλουσίοις), che siano sospese le attività rendicontali, gli esercizi ginnici e le *performance* oratorie. Ci deve essere inoltre un mutuo scambio di doni, naturalmente commisurati alle diverse disponibilità economiche, tra poveri e ricchi[38]. Questi ultimi sono tenuti ad affrancarsi dalla tirchieria e dalla scarso spirito di umanità e a inviare a degli amici poveri, appositamente scelti, un decimo dei loro guadagni annuali, oltre al vestiario e alle suppellettili in eccedenza (*Sat*. 14). I ricchi sono inoltre tenuti a manifestare la loro benevolenza verso le persone in difficoltà economica, pagandone i debiti e, più in generale, interessandosi di quali siano i loro bisogni più immediati (*Sat*. 15). I poveri invece sono invitati a contraccambiare con un libro, delle corone oppure dei granelli d'incenso. Il paragrafo si chiude con una precettistica ai limiti del *nonsense*[39]: il povero starà attento a non mandare al ricco delle vesti sfarzose, dell'oro o dell'argento, altrimenti potrà essere punito dal ricco con non più di cinquanta colpi di canna (*Sat*. 16). Ma è nell'ambito del simposio che i correttivi di Crono si fanno più specifici e minuziosi, volutamente condotti quasi al limite della pedanteria. Vino[40], porzioni di carne[41], posti a sedere siano rigorosamente equivalenti[42] (*Sat*. 17), la primazia nel guidare il brindisi deve però spettare al

[38] Si vedrà nel Commentario (*ad Sat*. 16) che la diversità nelle indicazione dei doni rispetto alle rispettive possibilità economiche di poveri e ricchi ha un importante antecedente letterario negli *Apophoreta* di Marziale, costruiti proprio, anche se in maniera non sistematica, con un'alternanza di bigliettini di accompagnamento per i regali che i poveri potevano inviare ai ricchi e viceversa.
[39] Per una possibile spiegazione di questa precisazione di Crono vd. Comm. *ad Sat*. 16.
[40] Una delle affermazioni più celebri sul potere livellatore del vino, dono di Dioniso è formulata dal coro delle *Baccanti* di Euripide (421-423), dove viene attribuito al figlio di Zeus e Semele l'amore per la Pace e per il vino, panacea per gli affanni, che il dio dispensa con uguaglianza: ἴσαν δ' ἔς τε τὸν ὄλβιον / τόν τε χείρονα δῶκ' ἔχειν / οἴνου τέρψιν ἄλυπον. Per questo motivo vd. Comm. *ad Sat*. 17.
[41] Vd. Comm. *ad Sat*. 17.
[42] In realtà la completa ἰσοτιμία sembrerebbe smentita, incidentalmente, dallo stesso Crono, che, appena dopo aver proclamato la totale uguaglianza come valore ispiratore della sua festa, concede ai ricchi di tenere la primazia nella successione dei brindisi (*Sat*. 18 Πάντες πᾶσι προπινέτωσαν, ἥν ἐθέλωσι, προπιόντος τοῦ πλουσίου). Il verbo tecnico προπίνειν non contiene però un significato

ricco (πάντες πᾶσι προπινέτωσαν, ἣν ἐθέλωσι, προπιόντος τοῦ πλουσίου). Per chi trasgredisca queste disposizioni è pronta la severa punizione da parte del dio, che promette una vendetta inesorabile se la stele di bronzo, su cui dovranno essere scritte le sue disposizioni, sarà rimossa dal centro del cortile delle abitazioni dei ricchi (*Sat*. 18).

Ἐπιστολαὶ Κρονικαί

Il carteggio si apre con la lettera inviata a Crono da un povero, che si lamenta, come aveva già fatto Cronosolone, per la disparità che non lo mette in condizione nemmeno di partecipare con la giusta serenità ai *Saturnalia*. Pesante e odiosa è la disuguaglianza che regge la vita umana, un teatro (è questa una metafora assai presente in Luciano, mutuata, come vedremo[43], dalla filosofia platonica e dal Cinismo) in cui i ruoli vengono assegnati dalla Sorte (*Sat*. 19). Il povero ricorda quindi al dio il suo ruolo di buon governante nell'età dell'oro, chiamando come *auctoritas* i numerosi poeti che di essa hanno scritto (Καίτοι ἀκούω τῶν ποιητῶν λεγόντων ὡς τὸ παλαιὸν οὐ τοιαῦτα ἦν τοῖς ἀνθρώποις τὰ πράγματα σοῦ ἔτι μοναρχοῦντος). Ritorna quindi il motivo dell'invidia verso le persone economicamente più fortunate come il più fastidioso tarlo per i poveri[44] (*Sat.* 20),

di prevaricazione, ma indica principalmente l'atto di brindare per primo, per poi far passare la coppa tra i convitati, a partire da quello alla sua destra (vd. ad esempio i fr. 1 W.[2] di Dionisio Calco, fr. 6 W.[2] di Crizia. La destra (vd. Deonna - Renard 1994, 103s. e 111s.) era considerata tradizionalmente di buon auspicio, anche all'interno del costume simposiale. La destra era anche il verso attraverso cui si cantava lo σκόλιον, vd. Athen. 15.669a e 669e e Lissarague - Schmitt Pantel 1988, 220). Per l'ἐπιδέξια come principio fondamentale nello svolgimento del simposio greco vd. Wękowski 2002, 350-354. Sul valore positivo della destra contrapposto a quello negativo della sinistra, non solo nel mondo greco e romano, si è espresso diffusamente Curletto 1990, vd. part. 58-76. Il brindisi è dunque funzionale a condividere con tutti la gioia del simposio, configurandosi come un gesto di inclusione (Beta 2006, 250). La sottolineatura di Crono potrebbe essere letta come un modo per affidare ai ricchi il compito di accogliere con benevolenza i poveri, facendoli sentire loro pari. Viene però cosi mantenuta, anche visivamente, una certa differenziazione tra i commensali: il ruolo del padrone di casa come di colui che offre l'ospitalità non può essere prevaricato. Il principio dell'uguaglianza nella riunione simposiale e conviviale non è d'altronde mai assoluto, ma sempre compenetrato a quello dello *status* dei singoli convitati (vd. Comm. *ad Sat*. 15).

[43] Vd. *infra* § 3.3.

[44] *Sat*. 20 Καὶ ἧττον ἄν, εὖ ἴσθι, ἠνιώμεθα ἂν ἐπ᾽ αὐτοῖς, εἴ μὴ τοὺς πλουσίους ἑωρῶμεν τοσαύτῃ εὐδαιμονίᾳ συνόντας. Come viene puntualizzato da Tomassi 2010, 352 l'εὐδαιμονία era considerata un dono divino ed è dunque naturale da questa prospettiva che i poveri si lamentino con un dio di non esserne beneficiati.

che li spinge ad augurare alcune fantasiose disgrazie ai ricchi, se non si decideranno a mettere in comune almeno una parte dei loro beni. La divinità viene invitata in maniera accorata a una riforma – se non totale almeno parziale – in senso democratico dello *status quo* (*Sat.* 21). Con un movimento che ci apparirà familiare il *focus* delle rivendicazioni si trasferisce dal generale del *pattern* socio-economico dell'esistenza al particolare del simposio, figura e metafora della disuguaglianza che regna nel mondo[45]. L'atteggiamento dei ricchi deve diventare molto più umano e accogliente e interessato alle esigenze dei poveri (*Sat*. 22). L'epistola si chiude con una curiosa serie di fantasiose e fantastiche maledizioni, riprese dall'*imagerie* della Commedia Antica[46], lanciate verso i ricchi (*Sat*. 23-24).

È la volta della risposta di Crono, che da parte sua ribadisce le argomentazioni da lui stesso espresse nei paragrafi iniziali e precisa ancora una volta che gli unici correttivi che può apportare sono limitati al contesto dei *Saturnalia*, demandando all'intervento di Zeus le correzioni strutturali delle storture economiche e sociali[47] (*Sat*. 25). Cerca quindi di convincere il povero che in realtà la vita del ricco conosce afflizioni più numerose e angoscianti della sua[48]; i timori, le ansie, le manie di persecuzione minano infatti senza posa la salute e l'esistenza delle

[45] Il simposio dovrebbe caratterizzarsi come un tempo utopico, fondato sull'ἰσοτιμία, sull'εὐφροσύνη, sull'ἡσυχία e sulla χάρις, ma in realtà nella lettera dei poveri prima e dei ricchi poi emerge come un ricettacolo di prevaricazioni, bassezze, invidie (vd. *Sat*. 22 e 38), invece che luogo privilegiato di ἀφοβία, ἐλευθερία e di παρρησία (cf. Plat. *Leg*. 1.649b per il collegamento di questi tre elementi con il consumo simposiale del vino). Con la sua legislazione simposiale Crono cerca al contrario di ricreare l'εὐφροσύνη che caratterizzava i banchetti dell'età dell'oro e il simposio utopico delle Isole dei Beati (*VH* 2.16), dove l'atmosfera è perennemente mantenuta allegra dalle fonti del riso (γέλωτος) e del piacere (ἡδονῆς), da cui i convitati attingono. Se in Luciano i comportamenti a simposio fungono da paradigma negativo, Epitteto li utilizza per simboleggiare gli atteggiamenti che dovrebbero contraddistinguere, per la loro moderazione, anche il resto della vita (*Enc.* 15): Μέμνησο, ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ σε δεῖ ἀναστρέφεσθαι. περιφερόμενον γέγονέ τι κατὰ σέ· ἐκτείνας τὴν χεῖρα κοσμίως μετάλαβε, παρέρχεται· μὴ κάτεχε. Οὔπω ἥκει· μὴ ἐπίβαλλε πόρρω τὴν ὄρεξιν, ἀλλὰ περίμενε, μέχρις ἂν γένηται κατὰ σέ. οὕτω πρὸς τέκνα, οὕτω πρὸς γυναῖκα, οὕτω πρὸς ἀρχάς, οὕτω πρὸς πλοῦτον.

[46] Vd. § 2.2.

[47] Sulla possibile spiegazione di questa sorta di parafrasi dei motivi principali del *Cronosolone* vd. Comm. *ad Sat*. 9.

[48] Anche il gallo-Pitagora protagonista del *Gallo o il Sogno* elogia (vd. part. 21-24), davanti al ciabattino Micillo, la vita dei poveri, molto più sicura e salutare di quella dei ricchi, che si consumano tra falsi desideri, timore di perdere le proprie sostanze e malattie conseguenti al loro modo di stare al mondo (per questo motivo vd. *infra* § 1.3.2). Per la caratterizzazione topica del ricco come persona in preda a una costante preoccupazione di vedersi sottrarre il proprio patrimonio vd. Tomassi 2011, 296s. e *infra* § 1.3.2.

persone facoltose. Anche i rapporti con gli amici e i familiari sono guastati dalla degenerazione morale che la ricchezza porta necessariamente con sé (*Sat*. 26)[49]. La prova più evidente della veridicità di quanto espresso risiede nella libera decisione del padre di Zeus di smarcarsi da questo tipo di esistenza, autorelegandosi in una posizione di totale marginalità. La vita dei ricchi è dorata solo all'esterno, ma a uno scavo appena più che superficiale si rivela tutta la sua intrinseca miseria, composta di malattie e spiacevolezze di ogni genere. A questo già di per sé poco invitante quadro si aggiunge l'impossibilità di uscire dal copione richiesto dal ruolo di ricchi (*Sat*. 28). La felicità arriva paradossalmente dagli strati più bassi della popolazione, che sostentano la boria dei ricchi struggendosi per non poter raggiungere la loro forma di vita (*Sat*. 29). Infine la divinità precisa incidentalmente che potrà essere solamente la morte a realizzare l'ἰσοτιμία tanto invocata dai poveri (*Sat*. 30).

Crono quindi scrive una lettera ai ricchi esponendo minuziosamente il contenuto del dialogo avuto con i poveri e facendosi da tramite della loro disponibilità a mutare atteggiamento se sentiranno prese in considerazione le istanze che hanno espresso alla divinità (*Sat*. 31). Rimprovera poi, in maniera ironicamente bonaria e piuttosto accondiscendente, i ricchi per i comportamenti prevaricatori che perpetrano durante il simposio (*Sat*. 32). Sono ancora una volta i momenti del δεῖπνον e del συμπόσιον quelli su cui maggiormente si diffonde Crono; ciò che sta al di fuori di questo contesto è infatti da lui marginalizzato. La divinità consiglia dunque ai ricchi di porsi in maniera più umana verso i poveri, dato che contribuiscono non poco alla loro felicità, ammirandola e struggendosi per poterla

[49] Sul motivo delle case dei ricchi come ambiente non sicuro e fonte di continue ansie per i padroni cf. Sen. *Ep*. 90.43: *At vos ad omnem tectorum pavetis sonum et inter picturas vestras, si quid increpuit*, *fugitis attoniti* e Iuven. 9.102-123, dove il poeta spiega allo sciocco Nèvolo che per i ricchi non esistono segreti (*secretum divitis ullum* / *esse putas*?). Per quanto il padrone chiuda porte e finestre e si barrichi dentro casa per lui non esistono segreti, tutto viene messo in piazza prontamente con il massimo grado di solerzia e malignità (110-111): *Quod enim dubitant componere crimen* / *in dominos*? *Quotiens rumoribus ulciscuntur baltea*? (cf. Luc. *Ind*. 23). Un simile comportamento viene attribuito dai ricchi ai poveri in *Sat*. 38, dove questi ultimi sono accusati di ingiuriare pubblicamente i primi con falsità riguardo all'ospitalità offerta dai ricchi a banchetto: εἶτα κατεμέσαντες τοῦ συμποσίου ἐς τὴν ὑστεραίαν λοιδοροῦνται ἡμῖν κατελθόντες, ὡς ἐδίψησαν καὶ ὡς λιμῷ συνῆσαν διηγούμενοι.

a propria volta raggiungere. Non suggerisce loro di porre fine all'ingiustizia da essi stessi creata per senso filantropico, ma per mera convenienza, in quanto così potrebbero guadagnarsi amici fidati e avrebbero una notevole gratificazione personale sentendosi invidiati dai poveri. Sarebbe sufficiente un piccolo sforzo da parte dei più fortunati per far vivere felici, con reciproci vantaggi, entrambe le parti (*Sat*. 33-35). Una palingenesi sociale basata sui principi dell'uguaglianza non è mai auspicata, i ruoli non sono scambiabili, come in un mondo alla rovescia, né tanto meno eliminabili, come nella mitica età dell'oro.

L'ultima parola nello scritto, come nella vita, spetta ai ricchi, che introducono un nuovo elemento nell'economia del dialogo, ovvero la serialità delle rivendicazioni della loro controparte nei confronti di Zeus, il quale non avrebbe mai risposto perché consapevole dell'assurdità delle stesse (*Sat*. 36 ἀλλ' οἶδεν ἐκεῖνος, ἅτε Ζεὺς ὤν, παρ' οἶστισιν ἡ αἰτία, καὶ διὰ τοῦτο παρακούει πολλά). Le richieste dei poveri a Crono si vengono quindi a configurare retrospettivamente come una *extrema ratio*, al culmine di una lunga serie di frustranti, ma – almeno nella prospettiva dei ricchi – sacrosanti, dinieghi ricevuti dal Padre degli dei. I ricchi si difendono dicendo che il loro comportamento, una volta conosciuta la legislazione saturnale, è stato accogliente verso i poveri, che per tutta risposta hanno invece insidiato le loro mogli, abbandonandosi alle gozzoviglie più sfacciate[50], animati da un forte spirito vendicativo. Non c'era quindi altra via che un atteggiamento di chiusura per difendersi dalle loro ingiurie e improbabili pretese (*Sat*. 37-38). Paradossalmente i minuziosi correttivi precedentemente esposti da Crono vengono così ad essere rivolti verso i poveri, divenuti i soli colpevoli del mancato clima di tranquillità e di festa durante i *Saturnalia*. I ricchi si dimostreranno disposti a venire incontro alle esigenze dei poveri, se essi faranno il proprio dovere, cioè recitare con rassegnazione il ruolo che la Sorte ha

[50] Il catalogo dei comportamenti dei poveri a simposio che i ricchi forniscono a Crono è molto duro e risentito: fanno cadere di mano la coppa al fanciullo che fa da coppiere, insidiano la loro moglie, vomitano nella sala del banchetto e una volta ritornati a casa, come detto, diffamano i ricchi raccontando di aver patito la fame e la sete presso di loro (Sat. 38 λοιδοροῦνται ἡμῖν κατελθόντες, ὡς ἐδίψησαν καὶ ὡς λιμῷ συνῆσαν διηγούμενοι).

loro assegnato[51], senza alcun tipo di rivendicazioni o scocciature (*Sat*. 39)[52].

[51] Secondo Epitteto (*Enc.* 17), e secondo la filosofia stoica, l'uomo saggio dovrebbe sapere che è inutile, anzi dannoso, lamentarsi riguardo a ciò che non è nella possibilità dei mortali. Ciascuno dovrebbe interpretare, senza provare desiderio d'altro, la parte che si è visto assegnare dal διδάσκαλος, sia essa quella del pitocco, dello zoppo, dell'uomo di potere o del privato cittadino: Μέμνησο, ὅτι ὑποκριτὴς εἶ δράματος, οἵου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος· ἂν βραχύ, βραχέος· ἂν μακρόν, μακροῦ· ἂν πτωχὸν ὑποκρίνασθαι σε θέλῃ, ἵνα καὶ τοῦτον εὐφυῶς ὑποκρίνῃ, ἂν χωλόν, ἂν ἰδιώτην. Σὸν γὰρ τοῦτ' ἔστι, τὸ δοθὲν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς· ἐκλέξασθαι δ' αὐτὸ ἄλλου. Per questo motivo vd. Comm. *ad Sat*. 16. Sulla necessità di accettare ciò che viene dalla Sorte e di non temere qualunque cosa possa venire dall'esterno nel pensiero di Epitteto vd. Bonhöffer 1996, 67-85 e Long 2002, 225-254.

[52] Telete nel suo Περὶ αὐταρκείας (5-6.1 H.) offre un bel punto di raffronto – oltre che alla similitudine vita-teatro (che sarà ripresa nella stessa opera in 16.4-7 H.), per la quale vd. § 3.3 – al concetto di doversi rassegnare a interpretare il ruolo assegnato dalla Sorte, sia esso quello di re o di vagabondo. Tentare di sovvertire le disposizioni del Fato è infatti assurdo: Δεῖ ὥσπερ τὸν ἀγαθὸν ὑποκριτὴν ὅ τι ἂν ὁ ποιητὴς περιθῇ πρόσωπον τοῦτο ἀγωνίζεσθαι καλῶς, οὕτω καὶ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα ὅ τι ἂν περιθῇ ἡ τύχη. καὶ γὰρ αὕτη, φησὶν ὁ Βίων, ὥσπερ ποιήτρια, ὁτὲ μὲν πρωτολόγου, ὁτὲ δὲ δευτερολόγου περιτίθησι πρόσωπον, καὶ ὁτὲ μὲν βασιλέως, ὁτὲ δὲ ἀλήτου. μὴ οὖν βούλου δευτερολόγος ὢν τὸ πρωτολόγου πρόσωπον· εἰ δὲ μή, ἀνάρμοστόν τι ποιήσεις.

CRONO EROE SATIRICO?

Ἀιὼν παῖσ εστι παίζον πεσσεύων.
παιδὸς ἡ βασιληίη.
Eraclito, fr. 52 D.-K.

ἔγνωκα γοῦν οὕτως ἐπισκοπούμενος
εἶναι μανιώδη πάντα τἀνθρώπων
ὅλως, ἀποδημίας δὲ τυγχάνειν ἡμᾶς αἰεὶ
τοὺς ζῶντας, ὥσπερ εἰς πανήγυρίν τινα
ἀφειμένους ἐκ τοῦ θανάτου καὶ τοῦ
σκότους εἰς τὴν διατριβὴν εἰς τὸ φῶς τε
τοῦθ', ὃ δὴ ὁρῶμεν.
Ateneo, *I Deipnosofisti*, 11.463d

1. Una divinità complessa

Ambivalente[53], enigmatico[54], imbarazzante[55], inquietante[56], sconcertante[57]; sono solo alcune delle aggettivazioni con cui gli studiosi e gli artisti moderni hanno cercato di esemplificare la particolare natura di questa divinità, che già nell'antichità veniva presentata come una figura estremamente composita. Tale complessità di fondo si intensificò ulteriormente con la progressiva assimilazione e sovrapposizione che Crono ebbe con il Saturno romano.

Ma qual è l'origine della storia e della stratificazione di attributi di questa divinità? Secondo gli studiosi che hanno seguito le posizioni comparatiste[58], come West, il mito di Crono trarrebbe origine da un racconto teogonico urrita databile agli ultimi secoli del II millennio a.C., sotto molti aspetti avvicinabile a quello esiodeo, come dimostrerebbe la presunta, sovrapponibilità delle figure di

[53] Van der Valk 1985, 5.
[54] Leach 1973, 200.
[55] Pucci 1992, 5.
[56] A titolo di curiosità ho qui riportato l'aggettivo attribuito a Saturno, inteso però come dio del tempo, dal cantautore francese Brassens nella canzone del 1964 *Saturne*. L'artista immagina il dio come *morne, taciturne, inquiétant*.
[57] De Santillana - Von Dechend 2006, 178.
[58] L'approccio comparatista alle religioni del mondo classico (sull'applicabilità di tale approccio alla mitologia e alla religione greca vd. Puhvel 1987, 126-143), pur suggestivo, ha il pesante limite di peccare di scarsa scientificità, per il fatto che le somiglianze che vengono evidenziate tra divinità provenienti da *pantheon* differenti vengono spiegate attraverso reciproci rapporti di dipendenza, senza un solido appoggio nei *realia*. Sulla possibilità di accogliere l'approccio comparatista nella storia delle religioni antichi vd. Calame - Lincoln 2012.

Kumarbi-Crono[59], Anu-Urano, Teshub-Zeus e delle loro vicende[60]. La caratterizzazione giunta in Grecia dal Vicino Oriente Antico si sarebbe sovrapposta a quella originaria elladica, che vedeva Crono come la benevola divinità dell'abbondanza, che presiedeva alle feste dei Κρόνια, «considerate anche come la riattualizzazione della lontana età dell'oro e della sua semplice vita»[61]. Decisamente meno sèguito, e ugualmente inficiato da un approccio poco scientifico, ha avuto il tentativo di Van der Valk[62], una ripresa di quello di Moellendorf[63], di presentare il figlio di Urano come la materializzazione divina del lato oscuro, irrazionale, di Zeus, sulla scorta della descrizione di Crono nel *De facie quae apparet in orbe lunae* di Plutarco[64]. Nell'economia della nostra analisi è interessante rimarcare che uno spettro di caratterizzazioni ampio e ambivalente era andato costruendosi attorno a Crono già nell'antichità[65].

Le fonti letterarie, in quella che è stata definita una «strange mixture of motifs»[66], presentano Crono come un tiranno, ma anche come un sovrano saggio, re di un turbolento periodo fatto di crudeltà e di usurpazione, ma anche di un regno dove l'ingiustizia non esiste e il cibo arriva senza fatica[67]. È incatenato nel

[59] Vd. gli approcci comparatisti di Bianchi 1963, 155-158 e Dietrich 1974, 62-66.
[60] Per i possibili punti di contatto tra la teogonia hurrita e quella esiodea vd. West 1966, 20s .e West 1997, 279s. I presunti antecedenti orientali della *Teogonia* di Esiodo non si fermerebbero al mito di Kumarbi, infatti almeno anche l'*Enūma eliš* e il poema fenicio *Sanchuniathon* conterrebbero elementi comuni molto significativi, analizzati sempre da West (1966, 22-28 e 1997, 282-286).
[61] Bianchi 1963, 156.
[62] 1985, 10s.
[63] Von Wilamowitz-Moellendorff 1929.
[64] Vd. *infra* § 1.1.
[65] Per la successiva serie di coppie antitetiche che vanno a costituire la complessa figura di Crono vd. Versnel 1987, 127.
[66] Aston 2011, 206. Nell'ambito del politeismo antico non è in realtà sorprendente che una divinità riassuma in sé una pluralità di caratterizzazioni e di tratti nella sua personalità, ma è questo un tratto strutturale della religione greca e latina (Parker 2011, 88s.).
[67] Platone (*Leg*. 4.713c-e) dipinge Crono come un dio saggio e φιλάνθρωπος, che ha garantito agli uomini una vita di perfetta beatitudine (μακαρίας ζωῆς) – paradigma che gli uomini del presente devono cercare di imitare – dove tutto cresceva in abbondanza e spontaneamente (ἄφθονά τε καὶ αὐτόματα, chiara citazione di Hes. *Op*. 118). Ha ottenuto questo risultato mettendo a capo delle città dei δαίμονες, maggiormente abili al governare rispetto agli uomini, che per natura insuperbiscono e si macchiano di tracotanza e ingiustizia (ὕβρεώς τε καὶ ἀδικίας) quando arrivano ai posti di governo. I demoni sono stati in grado di garantire alle città pace, pudore, buone leggi e abbondanza di giustizia (εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης). Per la peculiarità della descrizione platonica dell'età dell'oro rispetto al modello esiodeo vd. Solmsen 1962, 186-191 e El Murr 2010.

Tartaro[68] e allo stesso tempo è il placido signore del luogo della felicità per eccellenza: le Isole dei Beati[69].

Analizzando l'ambito del rituale gli elementi di complessità non sono meno evidenti. Coesistono e si sovrappongono infatti attestazioni di sacrifici cruenti[70] e dell'offerta di torte e focacce, in due tipologie di atmosfere diametralmente opposte[71]. Questo dio, definito da Omero μέγας (*Il*. 5.721 μεγάλοιο Κρόνοιο) e allo stesso tempo ἀγκυλομήτης[72], anche nella connotazione caratteriale risente della complessa stratificazione del suo mito. La tranquillità, la generosità e, come si è visto, la filantropia del Crono "aureo" coesistono con una durezza di carattere e con una certa tristezza di fondo[73]. Passando dal piano religioso-rituale a quello

[68] Vd. Hes. *Theog*. 729-733 e 851. L'incatenamento dei Titani al Tartaro avrebbe, secondo West 1997, 298 paralleli con poemi teogonici orientali, in particolare hittiti. Il motivo delle antiche divinità decadute era presente anche nelle letterature hittita, fenicia e babilonese, come viene riportato in Burkert 1999, 18s. Nel *De facie quae apparet in orbe lunae* (940f-942f) Plutarco – che nella *Vita di Sertorio* (8) aveva invece proposto una versione del mito più convenzionale – immagina Crono, sempre relegato in catene, da Zeus (*De facie* 941f αὐτὸν μὲν γὰρ τὸν Κρόνον ἐν ἄντρῳ βαθεῖ περιέχεσθαι πέτρας χρυσοειδοῦς καθεύδοντα. τὸν γὰρ ὕπνον αὐτῷ μεμηχανῆσθαι δεσμὸν ὑπὸ τοῦ Διός), ma in un'isola nel mare della Britannia, dove la divinità è imprigionata in una caverna che brilla d'oro e governa, attraverso i sogni, il mondo (per un'interpretazione dell'opera vd. Bos 1989 e 1991, 151-166). Su un Crono sognante vd. anche Tert. *De anima* 46.10: *ridebo qui se existimavit persuasurum quod prior omnibus Saturnus somniarit*.

[69] Dopo quella esiodea di *Op*. 166-173 la descrizione più famosa delle Isole dei Beati è senza dubbio quella di Pindaro, in *Ol*. 2.68-77 ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρίς/ ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν/ ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρό/ νου τύρσιν· ἔνθα μακάρων/ νᾶσον ὠκεανίδες/ αὖραι περιπνέοισιν· ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,/ τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων,/ ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει,/ ὅρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους/ βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Ῥαδαμάνθυος,/ ὃν πατὴρ ἔχει μέγας ἑτοῖμον αὐτῷ πάρεδρον,/ πόσις ὁ πάντων Ῥέας/ ὑπέρτατον ἐχοίσας θρόνον. «E chi restando tre volte di qua e di là della morte ha saputo tenacemente stornare dal male l'anima, compie il cammino di Zeus alla città murata di Krónos: dove brezze oceaniche avvolgono l'Isola dei Beati e fiori d'oro irraggiano, in terra da alberi fulgidi , ed altri ne nutre l'acqua, monili onde allacciano polsi ed intrecciano serti: è nel giusto volere di Rhadámanthys, che assiste al fianco il padre supremo sposo di Rhea sovrastante dal trono più alto» (trad. L. Lehnus). Sulle possibili origini del motivo delle Isole dei Beati vd. Wagenvoort 1971, 133-118 e López Saco 1994, 48-53. Specificamente per la versione di Pindaro vd. invece Gelinne 1988. Sulla diffusione degli elementi strutturali di questa tematica in altre letterature vd. West 1978,195 e López Saco 1994, 62-67.

[70] Vd. Soph. *Andromeda* fr. 126 Ll.-J. 2-3: ἀρχῆθέν ἐστι τῷ Κρόνῳ θυηπολεῖν / γένος βρότειον τοῖσι βαρβάροις νόμος.

[71] Per i diversi rituali legati al culto di Crono vd. Versnel 1993, 128-131.

[72] Vd. *Il*. 4.59. In altri sette passi iliadici l'epiteto ricorre invece al genitivo nella formula di patronimico riferito a Zeus. Per le varie possibili implicazioni legate a tale termine vd. Versnel 1994, 94 e van der Valk 1985, 10.

[73] È proprio quest'ultimo aspetto quello con cui Crono verrà più frequentemente caratterizzato dalla fine dell'età antica in poi, sia in letteratura (soprattutto in quella astrologica) che nelle opere

eminentemente letterario di Luciano giova ricordare l'autonomia della creazione letteraria rispetto al piano religioso-rituale[74]. I *Saturnalia* non possono e non devono quindi essere considerati un'opera che può venire sistemata in un ideale scaffale di Storia della religione, pur essendo in essa indubbiamente dei referenti concernenti la festa storicamente individuabili. Ciò detto, la scelta autoriale di porre al centro dell'opera la figura di Crono non è casuale e non può che fondarsi anche su una conoscenza precisa degli aspetti cultuali legati al padre di Zeus e alla celebrazione in suo onore. Luciano sfrutta consapevolmente la ricca complessità del personaggio di Crono per eleggerlo ad arbitro imparziale dello scontro tra ricchi e poveri, classi rispetto alle quali il dio si trova, per motivi biografici, in una posizione di perfetta equidistanza. Come il gallo-Pitagora[75] protagonista del *Gallus*, il padre di Zeus ha avuto modo di sperimentare e conoscere la vita degli uni e degli altri (*Sat*. 30 εἰδὼς τὸν βίον ἑκάτερον)[76]. Nonostante la pretesa

pittoriche, dove viene spesso ritratto con un volto vagamente maliconico (vd. Klibansky - Panofsky - Saxl 1964, part. 124-135). Sul *sidus triste* di Saturno-Crono (citato ad esempio in Iuven. 6.569-570 *Haec tamen ignorant quid sidus triste minetur / Saturni*), collegato con gli influssi negativi riconosciuti al pianeta, vd. Lovejoy - Boas 1997, 73-77 e Marchianò 1982, 13s. Il suo carattere estremamente ambivalente non si smorza con il passaggio all'età medievale se, come riportato da Klibansky - Panofsky - Saxl 1964, 124, il pianeta Saturno «presiede all'estrema povertà, ma anche alla grande ricchezza (sia pure sempre congiunta all'avarizia e alla cattiva disposizione verso gli altri), alla slealtà, ma anche alla rettitudine, ai domicili ma anche ai lunghi viaggi per mare e all'esilio. Gli uomini nati sotto di lui rientrano in categorie volgari, schiavi, criminali, prigionieri ed eunuchi; però sono anche comandanti potenti e gente riservata, di misteriosa saggezza e profondi pensieri». Il pianeta Saturno verrà poi collegato in età umanistica all'esoterismo, continuando a sfruttare l'aspetto più oscuro della divinità che la tradizione aveva veicolato. Sul passaggio di alcune caratteristiche di Saturno-Crono al pianeta corrispondente vd. il contributo di Pérez Jiménez 1999.

[74] Così si era espresso Bracht Branham 1989, 157: «While Dodds may have exaggerated the distance of Homer's gods from religious practice, the autonomy of literary practice, its freedom to fashion the gods for its own ends, is clear from Homer through Aristophanes to Lucian».

[75] Perché tra le sue numerose reincarnazioni (*Gall*. 20 Ἀσπασίαν … Κράτης … βασιλεύς … πένης … σατράπης … ἵππος … κολοιὸς … βάτραχος) Luciano per far interloquire il filosofo con Micillo ha scelto il Pitagora-gallo? Ritenendo insufficienti la risposta di Bompaire 1958, 697, n. 3 che vedeva dietro questo personaggio il proverbiale uccello del malaugurio e quella di Marcovich 1976, 333-335 che ha chiamato in causa un riferimento ad Apollo-Helios, preferisco, al pari di Helm 1906, 334 essere più cauto. Personalmente credo che la motivazione della scelta si possa spiegare guardando alla scena iniziale. Il gallo è l'animale che canta già alle prime ore del giorno e può fungere da eroe satirico in quanto per questa sua caratteristica tiene desti gli uomini, impedendo che si abbandonino ai vani – e quindi ridicoli e pericolosi – sogni di ricchezza e felicità.

[76] L'affermazione di Crono ricorda da vicino quella che il gallo-Pitagora rivolge a Micillo in *Gall*. 15, dicendo al ciabattino che essendo stato, nelle successive reincarnazioni, più volte ricco e povero (λέγω δέ σοι καὶ πένης καὶ πλούσιος πολλάκις γενόμενος καὶ ἅπαντὸς βίου πεπειραμένος)

imparzialità, che il profilo biografico dovrebbe appunto suffragare, la complessità della figura di Crono agisce nel gioco letterario dei *Saturnalia* e contribuisce a rendere l'interpretazione del testo più complessa.

Una volta a contatto con i poveri si dimostra piuttosto ricettivo ed empatico nei confronti delle loro istanze, consolandoli e assicurando che porrà rimedio all'iniquità esistente almeno limitatamente ai giorni della festa, ma allo stesso tempo non risparmia loro parole dure per l'adulazione verso i ricchi, che alimenta la sfrontatezza di questi ultimi[77]. Si dimostra in sintonia con i poveri nel criticare risolutamente il modo che i ricchi hanno di condurre la loro esistenza, giudicato come miope e autolesionistico. Confrontandosi invece con la controparte, gli spunti critico-satirici, che pure erano stati nei loro confronti piuttosto pungenti, si smorzano e prevale una certa accondiscendenza verso le medesime persone aspramente criticate a pochi paragrafi di distanza[78].

può affermare che la felicità dei ricchi è assolutamente illusoria. Come quella del gallo-Pitagora anche quella di Crono è una visione straniante, in grado di garantire l'inizio dell'osservazione satirica: «per la satira è necessaria infatti una prospettiva diversa, perché solo attraverso lo straniamento è possibile osservare e vedere veramente ciò che accade» (Camerotto 2014, 123).

[77] Se i poveri si dimostrassero scarsamente interessati agli averi dei ricchi sarebbero proprio questi a invitarli a pranzo e a trattarli con benevolenza, dato che tutti i loro possedimenti non servirebbero a nulla, se rimanessero privi di testimonianza (*Sat*. 29 εἰ ἀμάρτυρος ἡ κτῆσις εἴη). La sostanza dell'argomentazione si può trovare nettamente esposta dal filosofo Nigrino in *Nigr.* 23. Il sapiente spiega a Luciano come secondo lui chi adula tiene un comportamento molto più deleterio rispetto a colui che viene adulato (πολὺ τῶν κολακευομένων ἐξωλεστέρους τοὺς κόλακας). Splendide case, oro e avorio non servono a nulla se non c'è nessuno ad ammirarle (μηδὲν ὄφελος εἶναι περικαλλοῦς οἰκίας τῷ οἰκοῦντι μηδὲ χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος, εἰ μή τις αὐτὰ θαυμάζοι), sicché il fine stesso della ricchezza viene a essere il venire idolatrata dagli altri, quando invece bisognerebbe opporle un muro di disprezzo (ἐπιτειχίσαντας τῷ πλούτῳ τὴν ὑπεροψίαν). Se i poveri fossero consapevoli della loro importanza per i ricchi saprebbero farsi addirittura – è questo il parere del gallo-Pitagora a Micillo – tiranni dei ricchi (*Gall*. 22 τυραννεῖς τῶν πλουσίων, per questa immagine paradossale cf. le parole di Callia in Xen. *Symp*. 4.32), che si industrierebbero in ogni modo per comprare i loro voti con bagni e spettacoli. La convinzione che siano i poveri ad alimentare la propria infelicità, ammirando stupidamente le sostanze dei ricchi, è espressa anche lungo il *De mercede conductis* (vd. part. 28 e 38) e in *D. Mort.* 11 (16) 4. Questo motivo è ben attestato anche in Plutarco, come ha puntualizzato Tomassi 2011, 359s. Cf. inoltre i versi conclusivi della quinta satira di Giovenale (1.5.170-171) in cui Giovenale attribuisce la colpa a Trebio del trattamento iniquo che riceve dal ricco Virrone: *Ille sapit qui te sic utitir. Omnia ferre / si potes*, *et debes*.

[78] Il consiglio dato ai poveri di smettere di ammirare le ricchezze dei ricchi per trovare requie dai propri patimenti è ribaltata a quattro paragrafi di distanza dove Crono suggerisce a questi ultimi di fare in modo che i primi continuino ad ammirare le loro sostanze. L'unico cambiamento auspicato è l'adozione di una interessata accondiscendenza verso le richieste dei più bisognosi. I ricchi devono essere consapevoli che i poveri contribuiscono in mille modi alla loro felicità (*Sat*. 33 μυρία πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν ὑμῖν συντελούντων) e che a nulla gioverebbe possedere sostanze

La varietà dei suoi stati d'animo non è meno complessa. La divinità infatti si pone in maniera serena e accondiscendente quando ricorda a Cronosolone la nuova vita che conduce (*Sat.* 7), e invita a una licenza sfrenata, quando enumera tra le situazione che è in suo potere far verificare l'ubriacarsi, il cantare nudi (*Sat*. 2), il portare una flautista sulle spalle (*Sat*. 4) e quando esorta il suo sacerdote a godersi i pochi giorni della festa, senza troppi pensieri e lamentele (*Sat*. 9). Allo stesso tempo Crono è protagonista di scatti d'ira tipicamente divini (si pensi all'inizio del dialogo quando in stretta sequenza attacca Zeus, Omero, Esiodo e Cronosolone, o a *Sat*. 9, dove il dio invita risolutamente Cronosolone a non importunarlo più con richieste μεγάλα). Un comportamento che a noi può apparire quantomeno contraddittorio, ma che da Luciano e dal suo pubblico doveva essere sentito come pienamente aderente alla biografia mitica di Crono. L'alto numero di sfumature che la sua figura portava con sé lo rende in grado di simpatizzare con i poveri e con i ricchi a seconda dell'interlocutore, di rievocare momenti tristi come la sua detronizzazione e felici come la vita durante l'età dell'oro.

Nella religione politeistica non deve sorprendere che in una singola divinità si possano sommare tratti completamente divergenti, caratteristica che è peculiare anche alla figura del *trickster*[79]. Se Luciano chiama Crono a recitare una parte

senza avere qualcuno che le ammiri (οὐδ' ἂν ἔχοιτε τοὺς θαυμάζοντας ὑμῶν τὸν πλοῦτον). Siano in molti quindi a invidiare l'argento, le tavole e la coppa d'oro cesellata (πολλοὶ καὶ θαυμασάτωσαν ὑμῶν τὸν ἄργυρον καὶ τὰς τραπέζας … τὸ ἔκπωμα ... τῆς ἱστορίας τὸ ἀκριβὲς <καὶ> τὸν χρυσὸν ὅσος [ὡς] ἐπανθεῖ τῇ τέχνῃ. Cistaro 2009, 143s. ha correttamente messo in relazione questo passo con il discorso di Polistrato in *Im*. 21-22, dove l'interlocutore di Licino sostiene che chi si pone nei confronti degli altri con animo filantropico è maggiormente degno di essere risparmiato dagli strali degli invidiosi. Il parassita che fa l'elogio a Tichiade della sua arte in *Paras*. 58 sottolinea la necessità da parte dei ricchi di accompagnarsi a tavola e all'esterno da una persona che ne lodi i suoi possedimenti: il parassita appunto. L'idea che un soggetto, o una categoria di persone, abbiano bisogno del proprio contrario per raggiungere la perfezione è invece espressa con convinzione nell'auto-difesa che Prometeo, nell'omonima opera lucianea, fa ai paragrafi 12-15, dove giustifica la sua idea di creare il genere umano. Esso era funzionale ad aumentare la felicità degli dei, che senza il loro contrario avrebbero goduto meno del proprio *status* di esseri immortali e pienamente beati: *Prom.* 15 ὅτι μὴ γενομένων τῶν ἀνθρώπων ἀμάρτυρον συνέβαινε τὸ κάλλος εἶναι τῶν ὅλων, καὶ πλοῦτόν τινα πλουτήσειν ἐμέλλομεν οὔτε ὑπ' ἄλλου τινὸς θαυμασθησόμενον οὔτε ἡμῖν αὐτοῖς ὁμοίως τίμιον· οὐδὲ γὰρ ἂν εἴχομεν πρὸς ὅ τι ἔλαττον παραθεωρῶμεν αὐτόν, οὐδ' ἂν συνίεμεν ἡλίκα εὐδαιμονοῦμεν οὐχ ὁρῶντες ἀμοίρους τῶν ἡμετέρων τινάς. Lungi dal rappresentare, come voleva De Pretis 2003, part. 66-74, un'esaltazione della dignità ontologica del genere umano, l'apologia del Prometeo lucianeo è una spietata e inequivocabile critica alla meschinità divina.

[79] Il *trickster* è una figura che difficilmente si può inquadrare in una definizione univoca e onnicomprensiva, mentre è meno impegnativo tentare di individuare le sue caratteristiche. Così in

ricca di sfumature, la visione che Cronosolone ha della divinità è più appiattita, in quanto basata esclusivamente sulla formulazione più famosa del suo mito, quella riportata nella *Teogonia* di Esiodo (part. 168-180 e 758-766)[80], accompagnata da quella altrettanto celebre delle *Opere e i giorni* (106-126), anche se una certa complessità è comunque presente sommando le due opere. Nella prima è presentato come crudele e senza scrupoli, mentre nella seconda è il pacifico garante dell'età più felice della storia dell'umanità. Basandosi *in primis* sulla *Teogonia* il sacerdote chiede conferma della veridicità delle cruente vicende che riguardano Crono, ma ottiene in cambio una risposta molto brusca. Il padre di Zeus attacca innanzitutto Esiodo, chiamandolo con disprezzo pastore (*Sat*. 6 ποιμένα) e lamentandosi per le sciocchezze che ha contribuito a diffondere con i suoi poemi[81]. Smentisce poi tutti i punti più oscuri della sua vicenda, gettando una nuova luce sulla fine del proprio regno[82], avvenuta non per uno spodestamento

proposito ha scritto Hyde 2001, 15: «Egli è dunque l'idiota creativo, il saggio buffone, il bambino dai capelli grigi, il travestito, il dissacratore … è l'incarnazione mitica dell'ambiguità e dell'ambivalenza, della doppiezza e della finzione, della contraddizione e del paradosso». Nel descrivere le specificità di questo personaggio nella cultura indiana d'America Mazzolani 1973, 19-22 si era espresso in maniera non dissimile. I *trickster* o "buffoni rituali" parlando «dicono l'opposto di quello che intendono significare». Sono potenti e temuti, ma sono anche trattati in maniera irrispettosa, sono protagonisti di un atteggiamento lascivo e ridicolo, ma all'occorrenza sono pronti a punire con decisione. All'interno del periodo festivo sono garanti dell'ordine, che però si configura come un rovesciamento dell'assetto costituito. Tutti elementi che ben si adattano, pur non volendo fare di Crono un *trickster*, al Crono dei *Saturnalia*, che fa da garante della corretta interpretazione e del giusto svolgimento della festività, ricordando in più occasioni a Cronosolone il significato ricreativo della celebrazione e dettando all'operatore rituale tre raccolte di leggi per poterlo preservare.

[80] La versione teogonica del mito di Crono è utilizzata dallo stesso Luciano in *Salt.* 37, mentre per quanto riguarda il particolare del suo cannibalismo vd. *Salt.* 8 e soprattutto *Sacr.* 5, opera in cui, proprio come nei *Saturnalia* (vd. in proposito Comm. *ad Sat*. 6), vengono criticate le opinioni che gli uomini hanno delle divinità, aiutati in questo anche dai racconti dei poeti. Crono nella circostanza è presentato come colui che ha evirato il padre e ha divorato i figli, proprio come Tieste (sull'avvicinamento delle vicende di Crono e di Tieste vd. Comm. *ad Sat*. 6). In *Luct*. 2 Esiodo, insieme a Omero, è qualificato, stavolta in tono dispregiativo, come μυθοποιός.

[81] Neanche nel *Dialogo con Esiodo* il poeta di Ascra è dipinto in maniera molto più lusinghiera, sovrastato verbalmente dall'implacabile Licino. Per la critica alle falsità contenute nei racconti dei poeti vd. Comm. *ad Sat*. 6. Anche in *Ind*. 3 Esiodo è caratterizzato come un pastore rozzo e per giunta villoso (σκληρῷ ἀνδρὶ καὶ δασεῖ).

[82] Vd. Hes. *Theog.* 463-505 per la formulazione più celebre dell'avvicendamento tra i due dei: Crono aveva saputo infatti da Gaia e Urano che, per volere del destino, sarebbe stato spodestato da uno dei suoi figli, che quindi divorava appena venuti alla luce. Zeus riuscì, grazie alla madre Rea, a salvarsi a Creta e uno volta cresciuto a liberare i fratelli e a detronizzare Crono. Lo scarto tra l'interpretazione del mito e la "realtà" è funzionale a esprimere quanto gli uomini si siano

cruento, ma per una debolezza e spossatezza fisica che forse ben poco hanno di regale. Vecchio e malato scelse di cedere il potere, ripartendolo tra i figli Zeus, Poseidone e Ade[83]. La sua decisione lo ha messo al riparo dalle continue suppliche, spesso tra loro contraddittorie[84], degli uomini. Ora se ne sta tranquillo a chiacchierare e a sorseggiare il nettare, mentre Zeus è immerso nei mille impegni (*Sat*. 7 μυρία ἔχων πράγματα) che il governo del mondo porta in dote. Crono dunque si libera volontariamente da questo genere di esistenza, ma ha deciso di ritagliarsi i pochi giorni dei *Saturnalia* per far riassaporare, seppur fugacemente, agli uomini come si viveva sotto il suo regno.

2. I *Saturnalia*: origini e caratteristiche

Per comprendere pienamente la scelta lucianea di ambientare una sua durante la festa dei *Saturnalia* – per la ricostruzione della quale Luciano stesso è una fonte da maneggiare con estrema cautela[85] – una breve panoramica sui tratti salienti, in prospettiva prima diacronica e poi sincronica, della celebrazione può rivelarsi utile[86].

ingannati rispetto alle favole dei poeti, di cui Crono evidenzia l'irrealismo.

[83] Seconda una parte della tradizione (vd. Apoll. *Bibl*. 1.2.7 διακληροῦνται περὶ τῆς ἀρχῆς) la ripartizione del potere tra i tre dei sarebbe avvenuta per un sorteggio, al termine della Titanomachia. La pesantezza psico-fisica provocata dall'esercizio del potere è un elemento sottolineato anche nell'esibizione retorica *Falaride Primo*, dove il celebre tiranno agrigentino ammette di aver pensato di cedere la sovranità, per ragioni di sicurezza, ma anche di incapacità a gestire tanti e tali compiti gravosi, non di rado fonti di invidia (*Phal.* 1.4) : τό γε ἄρχειν αὐτὸ καὶ πάντα πράττειν ἐπαχθὲς ἤδη καὶ σὺν φθόνῳ καματηρὸν ἐδόκει μοι εἶναι. Sul motivo della grande quantità di fastidi che hanno gli uomini ricchi e potenti vd. *infra* § 1.3.2.

[84] Vd. *Icar.* 25 τῶν πλεόντων δὲ ὁ μὲν βορέαν εὔχετο ἐπιπνεῦσαι, ὁ δὲ νότον, ὁ δὲ γεωργὸς ᾔτει ὑετόν, ὁ δὲ γναφεὺς ἥλιον. … δύο γὰρ ἀνδρῶν τἀναντία εὐχομένων καὶ τὰς ἴσας θυσίας ὑπισχνουμένων οὐκ εἶχεν ὁποτέρῳ μᾶλλον ἐπινεύσειεν αὐτῶν.

[85] La Riemschneider (1981, 1982 e 1991) per la sua ricostruzione sulla presenza del gioco d'azzardo all'interno della festa dei *Saturnalia* parte proprio dall'opera lucianea, sfruttandola come se fosse una fonte storicamente attendibile (1991, 10): «Se si volesse caratterizzare Luciano in qualche modo, lo si dovrebbe definire un moralista, che, pur non volendo annoiare i propri ascoltatori, evita comunque di ricorrere a scherzi pesanti e frivoli per attirarli. Egli lotta sistematicamente contro l'affettazione, ed evita con cura esagerazioni ed elementi non realistici; proprio per questo costituisce per noi una fonte quanto mai attendibile». L'obbiettivo di questo lavoro è spiegare, senza forzature e senza cadere nello stesso errore metodologico, i possibili referenti degli elementi relativi alla celebrazione che Luciano inserisce nel dialogo, per evidenziarne la letterarietà e la convenzionalità.

[86] Per una descrizione delle fonti e degli aspetti relativi ai *Saturnalia* si segnalano per utilità e chiarezza il contributo di Nilsson 1921 201-211 e i lavori di Versnel riportati in bibliografia.

2.1 La storia

Varie erano nell'antichità le proposte di datazione sulla nascita dei *Saturnalia*[87]. Anche se vi è incertezza sul momento dal quale tale festa fu celebrata, sembra indubbio che i Κρόνια – dei quali purtroppo non sappiamo molto dalle fonti antiche[88] – siano stati, dal II sec. a. C. in poi, un modello importante da cui attingere a livello cultuale[89]. Un importante elemento di vicinanza è la connotazione agraria delle due feste, quella greca legata al momento della conclusione del raccolto granario[90], quella latina connessa alla circostanza in cui venivano aperti i ricoveri invernali contenenti il grano[91]. Un altro tratto in comune è la libertà che godevano durante la festa gli schiavi. Stando alla testimonianza di Plutarco l'usanza di far prendere agli schiavi banchetti comuni con i loro padroni sarebbe stata introdotta da Numa Pompilio, a imitazione dell'analogo costume greco[92]. Altri elementi, come la particolare collocazione temporale all'interno del ciclo annuale[93], con le implicazioni che essa comporta, sono frutto di uno sviluppo indipendente o ascrivibili a un possibile comune antecedente mediterraneo.

Parallelamente al processo di assimilazione anche fra Crono e Saturno intervenne una profonda osmosi a livello iconografico e cultuale[94].

[87] Nei *Saturnalia* di Macrobio (1.7.19-30) Pretestato si occupa di esporre l'origine dei *Saturnalia*, che il dotto che fa risalire al tempo del mitico re Giano. Pretestato riporta in seguito anche l'opinione in proposito di Varrone, che aveva considerato i Pelasgi i fondatori della celebrazione.
[88] Lovejoy - Boas 1997, 65.
[89] Si noti ad esempio che il sacrificio nel *dies festus* del 17 dicembre era eseguito – come ci testimoniano Servio (*ad Aen.* 3.407) e Plutarco (*quaest. Rom*. 11) – *graeco ritu*, cioè a capo scoperto (Sabbatucci 1988, 344 e 363 n. 32). Sicuramente meno pertinente era stata l'ipotesi di Brelich 1976, 78s., che aveva visto spiegato questa pratica rituale come un rovesciamento del normale ordine del rito sacrificale.
[90] Parke 1977, 30.
[91] Versnel 1994, 171-176.
[92] Plut. *Comparatio Lycurgi et Numae* 1.5: Λυκούργου θέσθαι πολιτείαν, ὠμότατον ἔργονκαὶ παρανομώτατον, μακρῷ τινι τὸν Νομᾶν ἑλληνικώτερον γεγονέναι νομοθέτην φήσομεν, ὅς γε καὶ τοὺς ὡμολογημένους δούλους ἔγευσε τιμῆς ἐλευθέρας, ἐν τοῖς Κρονίοις ἑστιᾶσθαι μετὰ τῶν δεσποτῶν ἀναμεμιγμένους ἐθίσας.
[93] Vd. Versnel 1993, 115-119, dove lo studioso inserisce Κρόνια e *Saturnalia* nell'ambito dei "crisis festivals", celebrazioni cioè che hanno luogo nei periodi interstiziali e sono caratterizzati da una generale rilassatezza di norme, costumi e gerarchie sociali. Vd. *supra* Intr. § 3.
[94] Versnel 1994, 140: «For it is undoubtedly true that Saturn adopted Greek traits from his Greek pendant Kronos. The covered head is no less unusual for a roman than for a Greek god: it must have been borrowed from the imagery of Kronos. The sickle is another Kronian emblem». Sulle

Uno snodo importante nel percorso storico della festa fu la riforma del 217 a. C., che ebbe luogo successivamente alla disastrosa battaglia del lago Trasimeno. Essa proiettò la celebrazione tra le altre grandi *feriae* del calendario romano[95] e segnò l'ingresso di nuovi elementi nei *Saturnalia*[96]. Il 17 dicembre – giorno in cui si commemorava la fondazione del tempio di Saturno nel 497 a. C.[97] – era un *dies festus* in cui era interdetta la possibilità di muovere azioni belliche e di amministrare la giustizia. Questo giorno si arricchì di un *convivium publicum*[98], che nel passaggio tra l'età repubblicana e quella imperiale fungerà da modello per banchetti ormai divenuti privati[99], celebri soprattutto per il rovesciamento del consueto rapporto tra servo e padrone[100]. Se i Κρόνια rimasero stabili al 12 di Ecatombeone e forse conobbero una progressiva perdita di seguito tra la popolazione ateniese[101], i *Saturnalia* ebbero un successo e una partecipazione sempre maggiori[102], che portarono a una progressiva dilatazione del tempo festivo,

differenze intervenute invece nel processo di assimilazione tra le due divinità vd. Leglay, 1966, 475s. Sull'identificazione intervenuta tra Crono e Saturno vd. anche Lovejoy - Boas 1997, 55s., con le fonti.

[95] Sulla riforma del 217 a.C., testimoniata da Livio (22.1.20) vd. Leglay 1966 470-472, Scullard 1981 205s., Martorana 1984 e Guittard 2003, 221-224.

[96] Gli studiosi sono divisi nel considerare la provenienza di tali innovazioni, con un certo numero di essi che inclina verso l'ipotesi punica (imitazione di Ba' al Hammon), sostenuta tra gli altri da Manni 1938 e Leglay 1966, accantonando quella greca (imitazione di Crono). In proposito vd. Palmer (1997, 63-66). Sulla possibilità di identificazione, con un'ampia rassegna di fonti letterarie ed epigrafiche, tra Crono-Saturno e il Ba' al Hammon punico vd. Xella 1994 e Cadotte 2007, 25-63.

[97] Livio 2.21.2 e Dion. Hal. 6.1.4. Sulla storia e la cronologia del tempio di Saturno vd. Gjerstad 1962.

[98] Nella sua ricostruzione delle varie tipologie banchetti pubblici in occasione di festività romane Donahue 2003, 429 ha affermato che *Saturnalia* e *Compitalia* erano le uniche celebrazioni che offrivano un *convivium publicum* aperto a tutti.

[99] Per il passaggio dal *lectisternium* pubblico ai banchetti privati nell'ambito della celebrazione dei Saturnalia vd. Guittard 2003, part. 232s.

[100] Vd. Comm. *ad Sat*. 2. Questa caratteristica usanza era propria anche dei *Matronalia*, quasi un corrispettivo femminile dei *Saturnalia*, in cui, secondo la testimonianza macrobiana, le matrone preparavano la mensa per i loro schiavi (*Sat*. 1.12.7): *servis cenas apponebant matronae, ut domini Saturnalibus*. Le due festività sono state avvicinate, in tono e contesto polemico, anche da Tertulliano nel *De Idolatria* (14.6), per la pratica dello scambio dei doni, e il rumore di giochi e banchetti: *Saturnalia et Ianuariae et Brumae et Matronales frequentantur, munera commeant, strenae, consonant lusus, convivia constrepunt* (vd. Warrior 2006, 71).

[101] Secondo Parker 1996, 270 i Κρόνια avrebbero conosciuto un irreversibile percorso di decadenza già a partire dal IV sec. a. C.

[102] La festività dei *Saturnalia*, oltre a conoscere un successo sempre maggiore, ebbe anche una lunga storia, che si protrasse, come sappiamo da Macrobio, sin nella tarda antichità, inverando in un certo qual modo la profezia di Stazio (*Silv.* 1.6.98-102): *Quos ibit procul hic dies per annos!* /

anche a scapito di altre celebrazioni[103], tanto che già in età sillana il poeta di atellane Novio menziona una durata di sette giorni per la celebrazione[104].

2.2 I costumi

Nel corso della narrazione dei *Saturnalia* lucianei viene dato molto spazio alla descrizione di usi, costumi e comportamenti relativi alla pratica simposiale. Crono avverte il bisogno di farli oggetto di una specifica legislazione per assicurare la presenza del giusto spirito nella sua festa, i poveri utilizzano il momento del simposio come esemplificazione dell'atteggiamento escludente e prevaricatore dei ricchi, mentre per questi ultimi è il luogo dove i comportamenti dei poveri emergono in tutta la loro sfacciataggine. Il contesto conviviale viene richiamato in causa dai ricchi anche alla fine dell'opera: accoglieranno a simposio i poveri se essi saranno disposti a dimostrarsi dei veri amici e non degli interessati adulatori. Nel cercare di rendere ragione delle informazioni e delle norme che Crono dispensa relativamente alla precettistica conviviale è fondamentale comprendere, a livello geografico e cronologico, quale tipo di istituzione ci sia come riferimento[105]. Il contesto di privazioni e prevaricazioni nei momenti del pasto a

†*Quam*† *nullo sacer exolescet aeuo,* / *dum montes Latii paterque Thybris,* / *dum stabit tua Roma dumque terris* / *quod reddis Capitolium manebit.*

[103] Sabbatucci 1988, 343s. nota a proposito di questo che "l'invasione" dei *Saturnalia* nel tempo degli *Opalia* del 19, dei *Divalia* del 21 e dei *Larentalia* del 23 non creava problemi dal punto di vista cultuale, in quanto l'unico giorno deputato alle celebrazioni religiose in onore di Saturno rimase il 17 dicembre. Questo almeno fino all'istituzione da parte di Augusto, a seguito della riforma calendariale di Cesare che aveva aggiunto due giorni al mese di dicembre, di un triduo saturnale dal 17 al 19, che venne motivato agendo sulla tradizione e facendo di Ops la sposa di Saturno.

[104] Novio, *Atell*. 104: *olim expectata veniunt semptem Saturnalia*. La testimonianza di Novio pone in dubbio il già citato quadro ricostruttivo macrobiano sul progressivo ampliamento dello spazio celebrativo dei *Saturnalia*. Sulla scorta delle testimonianze di Marziale (*Ep*. 14.72.2) e di Plinio il Giovane (*Ep*. 8.7), la durata di sette giorni per tale festa era considerata una innovazione di tarda età flavia. Marziale però menziona a volte (4.88.2, 7.53.2, 14.79.2) una durata di *quinque dies* per i *Saturnalia*, «sulla base di un decreto di Caligola, che fissava a cinque giorni la durata della sospensione del lavoro per i tribunali» (Norcio 1980, 467).

[105] Non è comunque una questione che necessariamente si presti a una soluzione definitiva, soprattutto tenendo conto della prospettiva lucianea, che è satirica e non legata alla storia del costume. Si aggiunga poi che dal 187 a. C., cioè con il ritorno a Roma dalla campagna asiatica di Gneo Manlio Vulsone, le peculiarità del simposio ellenistico sono iniziate a confluire in maniera sempre più preponderante all'interno del *convivium* romano. Questo almeno secondo la prospettiva moralistica liviana che riconosce in questo fatto la *luxuriae peregrinae origo* (39.6.7). Anche *I sofisti a banchetto* di Ateneo e le *Questioni conviviali* di Plutarco nella loro descrizione dei

cui fanno riferimento i poveri sembra essere aderente alla realtà romana, descritta da Luciano nel *De mercede conductis*[106]. Sono note le differenze morfologiche e funzionali tra l'istituzione del simposio greco e del *convivium* romano[107]. Se il primo era un rito di carattere essenzialmente pubblico-politico[108], il secondo aveva carattere più spiccatamente privato. In Grecia la disuguaglianza era lasciata fuori dallo spazio del banchetto, mentre a Roma la differenza sociale era ben presente sin dallo spazio fisico in cui i convitati erano disposti[109] e a tavola[110]. Essa anzi veniva spesso sottolineata e creata ad arte dal padrone di casa[111]. Anche se non

costumi e delle norme "a tavola" non pongono rigide distinzioni tra la tradizione greca e quella romana.

[106] Si noti che le disuguaglianze sociali a banchetto sono ritratte dal Samosatense esclusivamente in un'opera dalla chiara ambientazione romana, mentre nel *Simposio* agisce e viene parodiata la tradizione greca di intrattenimento e quella platonica di discorso intellettuale a simposio.

[107] Tra le tante descrizioni delle differenti caratteristiche tra i due tipi di istituzioni vd. ad esempio Dunbabin 2003, 20-23.

[108] Secondo la felice definizione di Schmitt-Pantel 1990, 25: «the *symposion* is composed of a restricted group, but it does *not* belong to the private sphere. The groups practising this form of sociability are the very groups which comprise the civic body of the Archaic city». Sul carattere pubblico e politico del simposio greco vd. anche Rossi 1983, 45.

[109] Per una bibliografia in proposito alla differente gestione dello spazio privato conviviale nell'ambiente greco e romano vd. Catoni 2010, 84-87 e 377, n. 89. Per quanto riguarda la disposizione che la sala tricliniare doveva avere vd. Vitruv. *De Arch*. 6.3-4.

[110] Catoni 2010, 365. D'Arms 1990 ha ben analizzato come le idee nella precettistica teorica di uguaglianza a banchetto faticassero a concretizzarsi, se non presso le tavole di pochi romani colti e ancora fedeli al *mos maiorum*.

[111] Nella letteratura greca latina sono rimasti alcuni celebri esempi di *cenae* spettacolari, soprattutto per la loro iniquità, (Plutarco nell'omonima *Vita* descrive quella di Lucullo, Petronio quella di Trimalcione, Orazio quella di Nasidieno, Giovenale quella di Virrone, Marziale quella di Pontico, solo per citare le più celebri). In questi conviti lo scopo precipuo del padrone di casa, spesso facente parte della disprezzata categoria dei liberti arricchiti, era quello di farsi ammirare dai *clientes* per la propria ricchezza (si veda in *Sat*. 29 il consiglio di Crono ai poveri di smettere di ammirare τὰς κλίνας καὶ τὰς τραπέζας καὶ τὰ ἐκπώματα), finendo col prestare il fianco al biasimo poetico (vd. Dosi - Schnell 1988, 262-279). Sull'eccessiva spesa per il cibo come elemento moralistico privilegiato nella produzione satirica latina vd. Hudson 1989. La problematica legata all'eccessivo lusso nei banchetti era sorta immediatamente dopo la diffusione a Roma del costume simposiale greco, come dimostra la serie di *leges sumptuariae* susseguitesi a Roma a partire dall'inizio del II sec. a. C. (per una loro rassegna e una loro contestualizzazione vd., tra le fonti antiche Macr. *Sat*. 3.17, e, tra gli studiosi moderni Bonamente 1980, 80-83, Gabba 1988, 40-43, Bottiglieri 2002, 175-181 e Zanda 2011, 7-26, per un catalogo più sintetico vd. André 1981, 224s.). Esse avevano il compito di regolamentare il lusso e le spese private, mentre quelle pubbliche erano giustificate per il ritorno che garantivano in termini di utilità e prestigio generale (vd. La Penna 1989, 17-20). Finirono però con l'essere sempre più morbide e permissive, dando luogo a interpretazioni meno restrittive (un esempio in merito è fornito da Cicerone, che nella ventiseiesima lettera in *Fam*. 7.26 descrive gli stratagemmi per eludere le prescrizioni in materia di lusso alimentare contenute nella *lex Licinia* risalente forse al 104 a.C.) e non riuscendo a bloccare il processo di degenerazione del *mos maiorum* (Salza Prina Ricotti 1993, 85 riporta un passo significativo tolto dalla *Vita di Antonio* plutarchea (§ 28), in cui viene ritratto il censurabile sfarzo

dovevano mancare degli esempi più virtuosi di banchetti discreti e frugali[112], non è a essi che guarda la satira lucianea.

La festa dei *Saturnalia*, rappresenta una parentesi eccezionalmente feconda per Luciano al fine della sua compiaciuta critica razionalistica nei confronti della gerarchia olimpica, dei desideri per cui l'uomo si strugge, dei suoi vizi e delle sue meschinità – *in primis* la falsità – e della sua stupidità[113]. Sette giorni che sono il compendio dell'intera esistenza umana[114]: breve, assurda, meschina, ma anche, se interpretata con il giusto atteggiamento[115], divertente.

3. Una prospettiva altra non priva di contraddizioni

Luciano, come si è detto, sfrutta abilmente tutta la complessità insita nella figura del figlio di Urano e la particolarità della festa dei *Saturnalia* per costruire

con cui l'amante di Cleopatra era solito far imbandire i propri pasti). Nello specifico, come ci testimonia Aulo Gellio 2.24.3, esisteva una legge, la *lex Fannia*, che prevedeva la possibilità di deroghe alle leggi suntuarie vigenti durante in alcune festività come i *Saturnalia*, momento in cui la legislazione ufficiale veniva interrotta e si introducevano, come vedremo, regole ben più permissive. A essa succedettero (2.24.4-15), con i medesimi obbiettivi, la già citata *lex Licinia*, la *lex Cornelia* (proposta nell'81 a. C. da Silla), la *lex Aemilia* (proposta da Marco Emilio Lepido nel 78 a.C.), la *lex Antia* (fatta votare da Anzio Restone del 68 a. C.), la *lex Iulia* del 19 a. C. fino ad arrivare alla serie di editti di età tiberiana.

[112] Per alcuni esempi di prima età imperiale vd. Dosi - Schnell 1988, 66.

[113] Un processo non molto dissimile si può riscontrare anche nella letteratura latina. Questa sorta di scivolamento delle caratteristiche proprie dei *Saturnalia* nella realtà contemporanea era infatti già stata presa dagli autori satirici a modello, secondo Gowers 2003, 73, della preoccupante decadenza dei costumi: «When moralists use *Saturnalia* as an image of social disruption, the point is not that the festival itself is immoral, but that it is being celebrated all the year round. Satirist, too, use the licensed gluttonery and reversals of the *Saturnali*a as an image of what has become in everyday life». Lo stesso pensiero è espresso da Seneca in *Ep*. 18.1, dove l'autore romano lamenta il fatto che i *Saturnalia* durino ormai per tutto il periodo dell'anno (*olim mensem Decembrem fuisse, nunc annum*).

[114] L'immagine della vita come una festa ha avuto un certo successo nell'età classica (vd. i contributi di Follieri 1997 e di De Nicola 2006), dove è in genere connotata in senso positivo. In Luciano invece l'accostamento e il cortocircuito che si crea tra la parentesi della festa e il resto dell'esistenza hanno un valore di grande forza satirica e di disincanto di fronte all'essenza dell'umanità (cf. Athen. 11.463c-e).

[115] Vd. le parole di Democrito (per le quali vd. *infra* § 1.3.3) in *Vit. Auct*. 13, l'attitudine di Demonatte, il quale non si risparmia nel canzonare gli uomini (*Demon*. 21 ἐγέλα τὰ πολλὰ καὶ τοῖς ἀνθρώποις προσέπαιζε) e il riso degli altri eroi satirici lucianei (per il quale vd. Camerotto 2013 e 2014, 159-181). Sul valore e l'utilizzo dello strumento del riso in Luciano vd. anche Halliwell 2008 (470): «Laughter is itself the prime source of energy in the Lucianic universe – an energy greater than the gods (who are among its victims), capable of echoing beyond death (but only for the benefit of the living), and fashioning a multiplicity of forms through which to relive and revalue, albeit at the price of a ubiquitous irony, much of what had been fundamental to the history of Greek culture».

un testo complesso e ricco di spunti. Uno di questi è legato alla possibilità di inserire Crono nel catalogo dei grandi "eroi satirici" lucianei[116]. In quanto divinità Crono è *ipso facto* in una dimensione completamente altra rispetto a quella umana e prende volontariamente le distanze anche dal suo stesso ruolo divino, avendo ceduto il potere tra i suoi figli[117]. Questa sua particolare specola gli permette di osservare in maniera privilegiata ed equidistante il teatro dell'esistenza, avendo interpretato, pur se su un piano celeste, i due suoi ruoli principali: quello del ricco e quello del povero. In quest'ottica, oltre alla sopraggiunta povertà[118], c'è un altro importante elemento che concorre alla piena credibilità del nostro "eroe satirico"[119]: la vecchiaia[120], elemento che nel corso dell'opera è richiamato in più di un'occasione[121]. Tra i caratteri lucianei vecchi sono anche Micillo, Menippo, lo scita Anacarsi e l'Ercole nell'omonima *prolalia*. Quello che la tradizione

[116] Alla definizione del catalogo degli "eroi satirici" lucianei è dedicata la prima parte (9-45) di Camerotto 2014.

[117] La distanza spaziale, cui si aggiunge in questo caso anche quella ontologica, rispetto all'oggetto della satira è un tratto caratteristico e strutturale del meccanismo satirico, come osservato da von Koppenfels 1981, 30s. e da Camerotto 2014, 114: «Per vedere bene le cose vi può essere l'esigenza di allontanare l'oggetto che sottoponiamo all'osservazione, in funzione di una visione panoptica ma soprattutto per far agire le categorie dello straniamento, ossia di una visione "differente": ciò che da vicino o dall'interno sembra "normale" e non suscita nessun dubbio o interrogativo può così essere sottoposto a verifica da una prospettiva diversa che permette di porre in luce ciò che è positivo e ciò che è negativo».

[118] Si ricordi che la povertà è sovente chiamata in causa dagli scrittori moralisti e satirici romani, che ne fanno il punto di osservazione privilegiato per guardare alla ricchezza (vd. Woolf 2006, 92, 97-99 per l'esempio di Marziale).

[119] All'"eroe satirico" lucianeo è dedicato lo studio di Camerotto 2014, che passa in rassegna (33-45) gli esempi principali, includendo anche Crono, presenti nel *corpus* del nostro autore e i modelli di riferimento (45-59).

[120] Insieme al sesso femminile, vecchiaia e povertà sono appaiate da Seneca il Vecchio (*Decl*. 10.4.14 *muliere, sene, paupere*), come condizioni tipicamente marginali, neutrali e invisibili nel contesto della vita pubblica (cf. Parkin 2003, 242 e 413, dove si possono trovare altri esempi in merito). In *Bacch*. 3 viene raccontato che gli Indi, avendo udito l'improbabilità dei componenti dell'esercito di Dioniso, pensarono in un primo momento a inviare contro di esso personaggi assolutamente ridicoli, quali un vecchietto ubriaco, un soldato invertito, dei ballerini armati alla leggera (μεθύον σμικρὸν γερόντιον καὶ ἡμιάνθρωπον στρατιώτην καὶ γυμνήτας ὀρχηστάς).

[121] Sull'utilizzo, anche in chiave autobiografica, della vecchiaia in Luciano vd. Byl 1978 e Santini 1995, che mettono in luce i debiti con la tradizione comico-satirica, ma anche con quella diatribica (Santini 1995, 399). La connotazione della vecchiaia è quindi spesso pesantemente negativa, essa è vista come un ricettacolo di malattie e il momento in cui vengono meno tutte le capacità psico-fisiche (cf. ad esempio *Cat*. 5, *Luct*. 16-17, *Merc. cond*. 39 e *Nav.* 45). La tradizione letteraria secondo cui la vecchiaia è un ricettacolo di mali e una condizione da evitare, o da sopportare ha una lunga sedimentazione. Una panoramica degli esempi più significativi si può trovare in Parkin 2003, 87-89. In generale sulle rappresentazioni della vecchiaia nel mondo classico vd. Falkner - de Luce 1989.

percepisce come un anti-eroe per Luciano è il protagonista ideale da far agire contro le congenite storture della realtà, in cui meno facilmente verrà trascinato in quanto non ha più nulla da perdere[122], ed è – o almeno dovrebbe essere – meno soggetto alle passioni e alle intemperanze tipicamente giovanili[123], anche se non mancano esempi molto meno edificanti[124]. La perdita del vigore fisico non costituisce un problema, perché la parola, arma privilegiata dell'eroe satirico, sa essere più forte, ed essa fiorisce massimamente proprio nella vecchiaia[125].

[122] L'esempio più evidente in questo senso è Micillo, che al pari di Cinisco (*Cat*. 18-19) si presenta a Caronte dichiarando di non aver mai posseduto un obolo, e anzi non sa nemmeno se esso sia rotondo o quadrato (*Cat*. 21ἀρχὴν δὲ οὐδὲ οἶδα εἰ τετράγωνόν ἐστιν ὁ ὀβολὸς ἢ στρογγύλον).

[123] Cf. *Tyr*. 4, dove il tirannicida descrive la differenza di comportamento tra l'anziano padre e il figlio. Il vecchio è più moderato (μετριώτερος), meno incline all'ira (τὰς ὀργὰς ἠπιώτερος), più blando verso le passioni (πρὸς τὰς ἐπιθυμίας βραδύτερος), a causa dell'età avanzata che raffrena gli impulsi e i desideri di piaceri: ὡς ἂν ἤδη τῆς ἡλικίας τὸ μὲν σφοδρότερον τῆς ὁρμῆς ἐπεχούσης, τὰς δὲ ἡδονῶν ὀρέξεις χαλιναγωγούσης. Cicerone in *de Sen*. 18.65-19.68 spiega come il vecchio, a differenza del giovane, sia in una condizione di maggior tranquillità, non temendo, per l'età avanzata ormai raggiunta, di morire, e, per lo stesso motivo, non è nemmeno più attaccato al denaro. I vizi che tradizionalmente sono imputati ai vecchi (il tipo del vecchio nella commedia plautina offre un buon campionario in proposito), non dipendono dall'età, bensì dall'indole individuale. La vecchiaia di per sé è portatrice di saggezza e temperanza, armi preziose nell'arte di costruire e reggere uno stato (19.67): *mens enim et ratio et consilium in senibus est; qui si nulli fuissent, nullae omnino civitates fuissent*. La preferibilità di avere nei posti di comando in politica delle persone anziane è l'idea al centro anche dell'*An seni res publica gerenda sit* di Plutarco. Questo professionista della politica dovrà avere un'età avanzata perché avrà maturato una piena conoscenza della natura umana e avrà pienamente sviluppato il bagaglio di virtù necessario a districarsi all'interno delle trame governative (vd. Desideri 1986, 376-379).

[124] Si pensi ad esempio alla descrizione del turpe comportamento dell'anziano Peregrino (*Peregr*. 2 e 8) e ai vecchi precettori protagonisti del *De mercede conductis* che si degradano giorno dopo giorno accettando prevaricazioni e soprusi di ogni sorta pur di ricevere un misero compenso e i comportamenti svilenti messi in atto dai presunti sapienti convenuti al *Simposio* di Aristeneto, che erano impudenti, si insultavano, si strafogavano, sbraitavano e venivano alle mani (*Symp*. 35 οἱ σοφοὶ δὲ ἠσέλγαινον καὶ ἐλοιδοροῦντο καὶ ὑπερενεπίμπλαντο καὶ ἐκεκράγεσαν καὶ εἰς χεῖρας ᾔεσαν). Le azioni turpi commesse da persone anziane sono nel pensiero greco particolarmente gravi, perché sono sentite quasi come un *monstrum*, una perversione dell'ordine naturale delle cose. Se nella giovinezza viene percepito come fisiologico abbandonarsi a comportamenti rilassati, in età avanzata ciò è vista come un'aberrazione. Il vecchio non potrà ritornare ad azioni tipiche della giovinezza, se non vuole incorrere nel biasimo e nel ridicolo. Nelle *Vite Parallele di Cimone e Lucullo* Plutarco mette bene in evidenza questo concetto, esaltando la trasformazione positiva dell'uno e biasimando la caduta valoriale dell'altro, reo di essersi abbandonato a frivolezze di ogni sorta, dopo aver vissuto un'esistenza inappuntabile a servizio dello stato (*Luc*. 39.1-2): Ἔστι δ'οὖν τοῦ Λευκόλλου βίου καθάπερ ἀρχαίας κωμῳδίας ἀναγνῶναι τὰ μὲν πρῶτα πολιτείας καὶ στρατηγίας, τὰ δ' ὕστερα πότους καὶ δεῖπνα καὶ μονονουχὶ κώμους καὶ λαμπάδας καὶ παιδιὰν ἅπασαν.

[125] Questa è la sostanza della spiegazione che il filosofo celta fornisce a Luciano, stupefatto nel vedere uno strano dipinto di Ercole: *Herc*. 4 μόνος γὰρ τὴν ὁ λόγος ἐν γήρᾳ φιλεῖ ἐντελῆ ἐπιδείκνυσθαι τὴν ἀκμήν. Sul motivo dei binomi giovinezza vigore-fisico e vecchiaia-saggezza nei pensieri e nei discorsi vd. Tosi 2011, 83s. Sul *topos* della potenza della parola vd. *ibidem* 92s.

L'esperienza del vecchio lo mette in condizione di avere una visione più completa delle cose e ha imparato, a differenza del giovane, a sapere cosa può essere per ciascuno più vantaggioso[126].

Un'altra peculiarità dell'eroe satirico è la critica razionalistica che muove ai valori universalmente riconosciuti come positivi: la bellezza, la gloria mondana, la ricchezza, la fiduciosa *pietas* verso gli dei. L'obiettivo non è quello di ribaltare una realtà che si riconosce come iniqua, instaurando al suo posto una condizione più giusta, perché di fondo v'è la consapevolezza che la realtà non potrà che rimanere tale. I vizi e i limiti che popolano il mondo sono riconosciuti come parte della natura umana, che molto difficilmente può elevarsi al di sopra delle contingenze esistenziali. L'osservazione rimane fine a se stessa, non vi è un seguito costituito da istanze di cambiamento, è tutt'al più un *divertissement* che ammicca a quanti tra il suo pubblico condividevano le idee e il bagaglio intellettuale di Luciano. Così neanche Crono si propone di sovvertire l'ordine delle cose, anzi ribadisce a più riprese che il suo unico proposito – per motivazioni legate alla possibilità oltre che alla volontà – è restituire alla sua festa il senso più autentico: quello cioè della gioia data dall'eguaglianza e dalla sospensione delle normali condizioni del vivere sociale.

Può dunque essere Crono definito un eroe satirico in assenza degli attacchi verso gli dei di un Cinisco, un Menippo, un Momo, un Prometeo o un Timone e di quelli non a prima vista così evidenti contro i falsi desideri umani di un Licino o un gallo-Pitagora?

3.1 La critica di Crono a Zeus

Per quanto riguarda le prime prospettive satiriche non è presente alcuna

[126] Cf. le parole di Menelao in *Il*. 3.108-110, che chiede la presenza di Priamo a suggellare il patto che era stato proposto da Ettore per risolvere le sorti del conflitto troiano, motivandola con l'affidabile saggezza che contraddistingue le persone anziane: αἰεὶ δ' ὀπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἠερέθονται· / οἷς δ' ὁ γέρων μετέῃσιν, ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω / λεύσσει, ὅπως ὄχ' ἄριστα μετ' ἀμφοτέροισι γένηται. Sullo statuto di affidabilità e giustizia che la vecchiaia aveva nella tradizione greca arcaica vd. anche Hes. *Theog*. 235-236, dove il poeta spiega che Nereo è chiamato vecchio οὕνεκα νημερτής τε καὶ ἤπιος, οὐδὲ θεμίστων / λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἤπια δήνεα οἶδεν (per un commento al passo e alla figura di Nereo nella Teogonia esiodea vd. Detienne 1967, 17-25).

invettiva nei confronti dei celesti e di Zeus in particolare, che il padre sembra anzi in un certo qual modo scagionare dalle continue accuse dei poveri. Il cambiamento sul trono del mondo non è avvenuto per un atto dispotico, ma è stata una scelta libera e consapevole. L'ingiustizia che vige sulla terra non è la conseguenza del malgoverno di Zeus, ma il presupposto della saggia decisione di Crono (*Sat*. 7 οὐ γὰρ ἠδυνάμην διαρκεῖν πρὸς οὕτω πολλὴν τὴν ἀδικίαν τῶν νῦν). Diviene quindi di grande importanza l'interpretazione letteraria che si vuole attribuire a quanto il dio protagonista dei *Saturnalia* dice a Cronosolone al termine del secondo paragrafo: τὰ μεγάλα δὲ ἐκεῖνα, τὸν πλοῦτον καὶ τὸ χρυσίον, ὁ Ζεὺς διαδίδωσιν οἷς ἂν ἐθέλῃ. È funzionale a esprimere la sua completa impossibilità di intercedere presso Zeus per favorire una distribuzione meno sproporzionata delle risorse, oppure traccia una linea di demarcazione tra due modalità differenti di gestire il potere? Da una parte cioè ci sarebbe un criterio distributivo equo, ma limitato a faccende di poco conto, dall'altra invece i capricci di un successore che al contrario fa della parzialità e del capriccio i propri criteri di ispirazione. Anche se dal contesto generale sembra prevalere quest'ultima ipotesi, è innegabile che gli accenni più pungenti di critica sono appannaggio di Cronosolone. Più esplicito e canonico è invece, come si vedrà tra breve, il biasimo che Crono rivolge ai falsi beni che sostanziano l'esistenza dei ricchi, scioccamente idolatrati dai poveri.

3.1.1 Crono e Prometeo[127]

Nella definizione delle caratteristiche che possono fare di Crono un eroe satirico può rivelarsi utile un paragone con gli altri personaggi divini, o quasi[128], che si fanno portavoce di istanze polemiche nei confronti della gerarchia olimpica e di Zeus in particolare[129]. Dal punto di vista della profondità e della forza della loro

[127] Le prospettive satiriche che era in grado di rivestire una figura come Prometeo forse erano già state esplorate dalla satira menippea, anche se purtroppo del *Prometheus liber* di Varrone rimane solamente il titolo.
[128] Prometeo infatti non è una vera e propria divinità, ma un "semplice" Titano e non una vera e propria divinità.
[129] Entrambi sono rappresentanti di una generazione divina più antica rispetto a quella presieduta da Zeus. Sia Crono che Prometeo (*Prom*. 7) fanno accenno alla loro "antichità" per smarcarsi, più o meno direttamente, dal comportamento di chi ora regge il mondo. Alle figure di Prometeo e

critica religiosa, tanto nella tradizione, quanto nel *corpus* lucianeo, le figure di Crono e Prometeo sono a prima vista difficilmente avvicinabili[130]. In realtà sia nella tradizione che in Luciano i due condividono importanti tratti comuni. Entrambi sono connotate come divinità filantrope[131], che hanno reso felici gli uomini, l'uno facendosi sovrano di un'età di assoluta beatitudine, l'altro per aver portato il fuoco sulla terra e aver plasmato, in maniera del tutto disinteressata[132], il genere umano. Sia Crono che Prometeo subiscono per mano di Zeus un rovesciamento crudele della loro posizione, venendo incatenati in due luoghi assolutamente inaccessibili: il Tartaro[133] e una rupe sul Caucaso. Su di loro deve scendere l'oblio, ma l'eco della generosità di cui si sono fatti protagonisti ha permesso ai due di essere liberati. Anche Prometeo come Crono è una figura la cui complessa vicenda si presta a interpretazioni e utilizzi piuttosto diversi[134]. I due

Momo va aggiunto Helios, che in *D. Deor.* 10.2 è protagonista, dialogando con Hermes, di una dura invettiva nei confronti del governo di Zeus, messo in relazione con quello di Crono. Con Crono al potere non capitava niente che fosse insolito o diverso dal suo corso naturale (ξένον δὲ ἢ παρηλλαγμένον οὐδέν), Zeus invece è disposto a mettere tutto a soqquadro per cercare di conquistare una misera mortale (νῦν δὲ δυστήνου γυναίου ἕνεκα χρὴ ἀνεστράφθαι τὰ πάντα). Sull'attacco allo Zeus donnaiolo Bompaire 1958, 193 ha evidenziato il debito lucianeo con la Commedia antica e di mezzo: «C'est surtout la Comédie moyenne qui s'attaque à la mythologie, mais déjà Aristophane avait donné une image plaisante de Zeus mêlé à des mésaventures galantes. Et le sujet de Ζεὺς μοιχός est courant dans l'ancienne Comédie». Per altre divinità interpreti di istanze satiriche contro il Padre degli dei vd. Camerotto 2014, 44s.

[130] Già Croiset 1882, 217 aveva avvicinato i due scritti lucianei, sottolineando però la ben diversa forza con cui nel *Prometeo* è attaccato Zeus.

[131] Per la rappresentazione di Prometeo come filantropo vd. il dialogo tra Pisetero e lo stesso Prometeo in Ar. *Av.* 1545-1548, dove il Titano si proclama amante del genere umano e odiatore degli dei, tanto da venir paragonato a Timone: Πρ. αἰεί ποτ᾽ ἀνθρώποις γὰρ εὔνους εἴμ᾽ ἐγώ. / Πει. Μόνον θεῶν γὰρ διά σ᾽ ἀπανθρακίζομεν. / Πρ. μισῶ δ ἅπαντας τοὺς θεούς, ὡς οἶσθα σύ. / Πει. Νὴ τὸν Δί᾽ ἀεὶ δῆτα θεομισὴς ἔφυς· / Τίμων καθαρός.

[132] Prometeo non riesce a capacitarsi del trattamento ricevuto da Zeus, contrario a ogni principio di giustizia. Il suo comportamento meriterebbe un pubblico mantenimento nel Pritaneo (*Prom*. 4), invece è stato punito dalle stesse divinità che ha liberalmente beneficato (*Prom*. 14): καὶ γὰρ εἰ μὲν ἐμαυτῷ μόνῳ κτῆμα τοῦτο ἐπλασάμην, ἐπλεονέκτουν ἂν τῆς χρήσεως, νυνὶ δὲ εἰς τὸ κοινὸν φέρων κατέθηκα ὑμῖν αὐτοῖς· μᾶλλον δὲ Διὸς μὲν καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Ἥρας καὶ σοῦ δέ, ὦ Ἑρμῆ, νεὼς ἰδεῖν ἁπαντοχοῦ ἐστι, Προμηθέως δὲ οὐδαμοῦ.

[133] Nei *Saturnalia* lucianei Crono smentirà il suo incatenamento all'Ade (vd. Comm. *ad Sat*. 6), confutato anche, in maniera diversa, in *Astr.* 21, dove viene fornita una spiegazione astrologica di come sia nata la leggenda che vuole Crono in catene, ovvero la lentezza che ha l'omonimo pianeta nel percorrere la sua orbita, difficilmente visibile agli uomini (φέρεται γὰρ ὁ Κρόνος τὴν ἔξω φορὴν πολλὸν ἀπ᾽ ἡμέων καί οἱ νωθρή τε ἡ κίνησις καὶ οὐ ῥηιδίη τοῖσιν ἀνθρώποισι ὁρέεσθαι). In *Luct*. 2 tra le false credenze che i poeti hanno veicolato tra il popolo c'è anche il fatto che nell'Ade Plutone tenga tutti in catene.

[134] A Prometeo Esiodo (*Op*. 48 e *Theog*. 546) riserva significativamente lo stesso epiteto che in Omero abbiamo visto tipico di Crono: ovvero ἀγκυλομήτης. Nell'inno orfico a Crono (12, vd.

condividono i tratti del *trickster* (sulle cui caratteristiche vd. § 1.1), non esitando a mettere apertamente in discussione sia il modo in cui Zeus governa il mondo.

3.1.2 Crono e Momo

Un secondo personaggio che ci è utile come termine di confronto rispetto a Crono per quanto riguarda gli attacchi contro Zues è il dio del biasimo: Momo, protagonista, accanto al Padre degli dei, di due opere lucianee: lo *Iuppiter Tragoedus* e il *Deorum Concilium*[135]. Nella prima opera, con la παρρησία che egli stesso si attribuisce[136], la divinità attacca apertamente, con un ὀνομαστὶ κωμῳδεῖν da commedia attica, alcune divinità avventizie che hanno popolato l'Olimpo pur essendo di chiare origini barbare, e Zeus, che ha concesso, anzi favorito, tutto questo[137] e che si è disinteressato di questioni importanti, come l'equa ripartizione della giustizia sulla terra:

I. Trag. 21 ἀπόκριναι μετ᾽ ἀληθείας, εἴ ποτέ σοι ἐμέλησεν ἐς τοσοῦτον τῶν ἐν τῇ γῇ, ὡς ἐξετάσαι οἵτινες αὐτῶν οἱ φαῦλοι ἢ οἵτινες οἱ χρηστοί εἰσιν·
«Ti sei mai curato delle cose della terra fino al punto di sceverare quali dei suoi abitanti sono cattivi e quali i buoni?».

Ciò che Crono non arriva mai a pronunciare, ovvero una critica franca ed esplicita al fondamento stesso del potere olimpico, è denunciato senza timore da Momo. Zeus, come del resto le altre divinità, ha lo sguardo rivolto unicamente sui sacrifici che vengono dalla terra, mentre non ha alcun interesse a punire

Alderink 1997), il Titano viene chiamato augusto Prometeo (7 σεμνὲ Προμηθεῦ) e gli viene riservata la medesima epitesi (9 ἀγκυλομῆτα). Nel mettere a confronto la medesima epitesi divina non ho passato in rassegna le testimonianze epigrafiche.

[135] Sulla natura della critica religiosa in queste due opere lucianee vd. Romano Martín 2009, 367-394 e 403-413.

[136] Cf. *Deor. Conc*. 2, dove Momo chiede a Zeus il permesso di parlare francamente (μετὰ παρρησίας, la medesima formula è utilizzata in *I. trag*. 19 per lo stesso Momo e al par. 32 per Eracle), caratteristica che gli è del resto riconosciuta da tutti, anche se in maniera non entusiastica (ἐπαχθὴς δοκῶ τοῖς πολλοῖς). La sua lingua è libera (ἐλεύθερός) e non ha nessun riguardo nei confronti dello *status* di qualsivoglia personaggio quando si tratta di smascherare qualche stortura (διελέγχω γὰρ ἅπαντα καὶ λέγω τὰ δοκοῦντά μοι ἐς τὸ φανερὸν οὔτε δεδιώς τινα οὔτε ὑπ᾽ αἰδοῦς ἐπικαλύπτων τὴν γνώμην).

[137] Bracht Branham 1989, 166 ha visto dietro a questi attacchi di Momo un mezzo per trasmettere il tono ironico che sottende all'intera opera, unitamente alla trasposizione sul piano divino di strutture politiche immediatamente riconoscibili come umane.

prontamente i malvagi[138]. L'aiuto in questo senso agli uomini può venire solamente da loro stessi, non certo da Zeus e dalla sua provvidenza (*I. trag*. 21 ἐπὶ σοὶ καὶ τῇ σῇ προνοίᾳ)[139]. Momo, come Crono, fa acquistare autorevolezza alle sue istanze critiche per il fatto che le muove da una prospettiva programmaticamente altra rispetto a quella del bersaglio del biasimo. Se Crono in ciò che dice e fa è consapevole di avere una sovranità soggetta a ben determinate condizioni (vd. Comm. *ad Sat*. 2), Momo non correrà alcun rischio esponendosi in prima persona nell'attacco verso le altre divinità, perché non è partecipe di tutti i loro diritti, in special modo di quelli legati ai sacrifici[140].

Zeus dal canto suo, tetragono nel difendere gli interessi propri e delle altre divinità, invece di rispondere alla sostanza dell'accusa, critica Momo accusandolo di essere in grado di farsi carico – cosa per altro facile e possibile a chiunque – solamente della *pars destruens* (*I. trag*. 23 τὸ μὲν ἐγκαλέσαι καὶ μέμψασθαι καὶ ἐπιτιμῆσαι ῥᾴδιον καὶ παντός), non preoccupandosi di dare il proprio fattivo contributo alla risoluzione del grave pericolo che incombe sulle divinità se sarà Damide a prevalere. Come Zeus si dimostra solidale con le divinità attaccate da Momo, così la personificazione del biasimo prende apertamente le parti proprio dell'epicureo Damide (*I. trag*. 42), le cui argomentazioni, insieme a quelle di Momo, convincono alla fine lo stesso Zeus, che si risolve di provare a correggere l'oggetto delle lamentele di Momo e del filosofo (ἐπετίμας ὀρθῶς, καὶ ἔγωγε πειράσομαι ἐπανορθώσασθαι αὐτά).

Se Prometeo ha un dialogo *in absentia* con Zeus ricostruendo al cospetto di Hermes e di Efesto l'ingiusta punizione che ha subito per delle colpe che dovrebbero essere considerati meriti – tali da valergli il mantenimento nel

[138] Per il tema della lentezza, divenuta proverbiale (vd. Diogen. 4.95a), o dell'assenza, della giustizia di Zeus vd. Comm. *ad Sat*. 7.

[139] Cf. *Icar.* 24, dove Zeus chiede all'Icaromenippo se fossero stati o meno catturati coloro che avevano saccheggiato il suo tempio a Dodona (εἰ συνελήφθησαν οἱ τὸν ἐν Δωδώνῃ νεὼν σεσυληκότες). In *Bis acc*. 3 il Padre degli dei motiva con la mancanza di tempo (ἀσχολίας) la ragione per cui tanti malfattori sulla terra sono ancora da lungo tempo impuniti, circostanza che provoca le risentite lamentele degli uomini che si sentono vittime di ingiustizie: Οἱ δὲ κεκράγασιν ἁπανταχόθεν καὶ ἀγανακτοῦσι καὶ τὴν δίκην ἐπιβοῶνται κἀμὲ τῆς βραδυτῆτος αἰτιῶνται.

[140] *I. trag*. 22 Μώμῳ δὲ οὐ μέγας ὁ κίνδυνος, εἰ ἄτιμος ἔσται· οὐδὲ γὰρ πάλαι τῶν τιμωμένων ἦν, ὑμῶν ἔτι τε εὐτυχούντων καὶ τὰς θυσίας καρπουμένον.

Pritaneo[141] – e se Momo non ha timore di attaccare il Padre degli dei stando accanto a lui, Crono non cerca alcun dialogo con Zeus e anzi ribadisce in più occasioni l'alterità del mondo governato dal figlio con la festività che si celebra sotto i suoi auspici.

3.2 La *pointe* satirica dell'opera: la risposta di Crono ai poveri

La concentrazione di elementi satirici più evidenti di cui Crono si fa portavoce all'interno dei *Saturnalia* non riguarda dunque la prospettiva della critica religiosa, bensì è riscontrabile nella lettera di risposta, che occupa i paragrafi 25-30, che Crono invia ai poveri per rimproverarli dello sciocco comportamento adulatorio che tengono nei confronti dei ricchi e per consolarli del loro stato, auspicabile e non al contrario da disprezzare. L'epistola si apre con una vera e propria parafrasi del secondo paragrafo (vd. Comm. *ad Sat.* 9), quello in cui Crono aveva esposto a Cronosolone il senso più autentico del suo effimero ritorno tra gli uomini e aveva chiarito la sua impossibilità di esaudire le richieste μεγάλα che aveva formulato il "sacerdote".

Crono quindi cerca di sfatare i "falsi miti" che i poveri si sono costruiti riguardo alla vita dei ricchi, persone ben lungi dal vivere un'esistenza beata:

Sat. 26 ἀλλὰ ἀνάγκη ἐπαγρυπνεῖν ἑκάστοις, μή τι ὁ οἰκονόμος βλακεύσας ἢ ὑφελόμενος λάθῃ, μὴ ὁ οἶνος ὀξυνθῇ, μὴ ὁ σῖτος φθειρὶ ζέσῃ, ἢ ὁ λῃστὴς ὑφέληται τὰ ἐκπώματα, μὴ πιστεύσῃ τοῖς συκοφάνταις ὁ δῆμος λέγουσι τυραννεῖν αὐτὸν ἐθέλειν. ταῦτα δὲ πάντα οὐδὲ τὸ πολλοστὸν ἂν εἴη μέρος τῶν ἀνιώντων αὐτούς.
«Bisogna tenere gli occhi aperti su ciascuno, per evitare che l'amministratore all'insaputa del padrone perda per negligenza o sottragga qualche cosa, che il vino inacidisca, che il grano brulichi di pidocchi o che i ladri rubino le coppe o che il popolo creda ai calunniatori che dicono che lui è pronto a fare il tiranno. E tutte queste pene non sono nemmeno la metà di quelle che li affliggono».

Le paure (τοὺς φόβους) e le ansie (τὰς μερίμνας) che attanagliano i ricchi sono un elemento che gli "eroi satirici" lucianei chiamano volentieri in causa per togliere la maschera a chi si insuperbisce e per ridicolizzare i desideri di uomini

[141] *Prom*. 4 ἐφ' οἷς ἔγωγε τῆς ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως. Il riferimento è chiaramente alla richiesta di Socrate ai giudici di Plat. *Ap*. 26e di essere nutrito, per i suoi meriti nei confronti della città, nel Pritaneo.

evidentemente poco saggi[142]. La ricchezza – argomenta il gallo-Pitagora (*Gall*. 25) – ha un corteggio ben poco piacevole di fastidi: le paure, i sospetti, l'odio dei congiunti, i complotti, il continuo affaccendarsi (τοὺς φόβους καὶ τὰ δείματα καὶ ὑποψίας καὶ μῖσος τὸ παρὰ τῶν συνόντων καὶ ἐπιβουλάς … τὴν ἀσχολίαν) e altro ancora rendono infelice, e davvero poco desiderabile, la vita del ricco[143]. Poi, prima del *fulmen in clausola* al paragrafo 30, il dio condensa una serie di *topoi* che fanno perno sugli affanni che sono strutturali al possesso della ricchezza e che

[142] Spietato è Licino nel distruggere uno a uno i desideri di ricchezza dei suoi tre amici Adimanto, Samippo e Timolao. La ricchezza sognata da Adimanto è incerta perché appesa a un filo sottile (*Nav.* 26 πάνυ σοι ἀπὸ λεπτῆς κρόκης ὁ πᾶς οὑτοσὶ πλοῦτος ἀπήρτηται), è piena di dolori fisici, cospirazioni, invidia (*Nav.* 27 τῶν ἀλγηδόνων … ἐπιβουλὰς … φθόνον). Quella che desidera Samippo è esposta a tantissime insidie (*Nav.* 39 ἐπιβουλαὶ μυρίαι), e non lo lascia vivere un solo momento senza provare timore o sospetto (*Nav.* 39 δεδιέναι οὖν δεῖ πάντα καὶ ὑφορᾶσθαι). Anche Timolao vede distrutta la sua fantasia dall'implacabile Licino che lo canzona per aver desiderato una ricchezza fuggevole come il vento (*Nav.* 46 ὑπηνέμιόν). Il gallo-Pitagora, motivando a Micillo la preferibilità della sua vita di ciabattino rispetto a quella dei ricchi utilizza i medesimi motivi. In guerra Micillo è tranquillo perché non ha possedimenti che può perdere, mentre i ricchi vigilano su di essi e sulla loro stessa incolumità (*Gall*. 21 εὐλαβοῦνται μὲν καὶ ἀμφ' αὐτοῖς) e si disperano se vedono saccheggiate le proprietà nei campi (cf. Tibul. 1.1.1-4 *Divitias alius fulvo sibi congerat auro* / et *teneat culti ugera multa soli*, / *quem labor adsiduus vicino terreat hoste*, / *Martia cui somnos classica pulsa fugent*). La povertà rende rapido e positivo il decorso delle malattie, il quale per contro è complicato dalla ricchezza, che per lo splendore dei conviti finisce col provocare l'insorgenza di tipiche malattie del lusso (*Gall*. 23 οἱ δὲ ὑπ' ἀκρασίας ἄθλιοι τί τῶν κακῶν οὐκ ἔχουσιν, ποδάγρας καὶ φθόας καὶ περιπνευμονίας καὶ ὑδέρους; ταῦτα γὰρ τῶν πολυτελῶν ἐκείνων δείπνων ἀπόγονα). Nel corso del presente lavoro sono esposti numerosi riferimenti alla preferibilità della povertà sulla ricchezza (vd. part. § 3.2.3 e Comm. *ad Sat*. 11), qui propongo gli esempi, particolarmente vicini alle formulazioni lucianee, di Senofonte (*Symp*. 4.29-33) e di Orazio (*Serm.* 1.1). Nel primo passo Callia mette a confronto la sua attuale condizione di povero a quella precedente di ricco. Un tempo era tormentato dall'ansia di vedersi derubato e di subire qualche violenza (ὅτε μὲν πλούσιος ἦν πρῶτον μὲν ἐφοβούμην μή τίς μου τὴν οἰκίαν διορύξας καὶ τὰ χρήματα λάβοι καὶ αὐτόν τί με κακὸν ἐργάσαιτο), non poteva allontanarsi dalla città e perdeva sempre qualcosa a causa delle liturgie o della sorte (ἀεί τι ἀπέβαλλον ἢ ὑπὸ τῆς πόλεως ἢ ὑπὸ τῆς τύχης). Ora invece il riposo è dolce (ἡδέως μὲν καθεύδω ἐκτεταμένος), le minacce sono sparite (οὐκέτι δὲ ἀπειλοῦμαι) e, dato che non ha nulla da perdere (οὐδὲν γὰρ ἔχω), è sempre nella condizione di sperare di guadagnare qualcosa (τι ἐλπίζω λήψεσθαι). Il secondo esempio è tratto dalla prima satira del primo libro dei *Sermones* oraziani (76-78), dove il poeta romano riprende la stoltezza di un ricco, chiedendosi se può veramente valer la pena essere ricco per consumarsi nelle veglie e temere molteplici insidie da più fronti: *An vigilare metu exanimem, noctesque diesque* / *formidare malos fures, incendia, servos*, / *ne te conpilent fugientes, hoc iuvat*?

[143] È questo uno dei motivi principe della diatriba cinico-stoica ed era presente, oltre che nelle due filosofie, anche nel pensiero epicureo, cf. Epic. fr. 124 Long, dove il filosofo proclama il suo sdegno verso il lusso, non per se stesso, ma per i fastidi che esso porta: βρυάζω τῷ κατὰ τὸ σωμάτιον ἡδεῖ, ὕδατι καὶ ἄρτῳ χρώμενος (cf. anche il paragrafo 130 della lettera a Meneceo), καὶ προσπτύω ταῖς ἐκ πολυτελείας ἡδοναῖς οὐ δι' αὐτάς, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξακολουθοῦντα αὐταῖς δυσχερῆ e 126, in cui Epicuro consiglia a un destinatario ignoto di giacere su un semplice giaciglio piuttosto che possedere un letto d'oro e una tavola ricca di turbamento: κρεῖσσον δὲ σοι θαρρεῖν ἐπὶ στιβάδος κατακειμένῳ ἢ ταράττεσθαι χρυσῆν ἔχοντι κλίνην καὶ πολυτελῆ τράπεζαν. Per la critica epicurea al lusso vd. Woolf 2009, 161-169.

sono sfruttati soprattutto nel *Sogno o il Gallo* e nella *Nave o le Preghiere*. Questo carattere di necessità (*Sat*. 27 ἀνάγκη) è da sottolineare, in quanto sottende da parte di Crono la convinzione che la grande disponibilità di risorse influisca negativamente, e necessariamente, sulla vita di chicchessia, per quanto onesto potesse essere prima di diventare ricco[144].

La prospettiva satirica di Crono punge allo stesso modo i ricchi e i poveri[145], sottolineandone i rispettivi difetti, che sono quelli che la tradizione comica, diatribica e satirica attribuiva loro. È un perfetto eroe satirico perché in quanto divinità non ha nessun riguardo nel bersagliare gli uomini, ricchi o poveri che siano, perché ontologicamente antitetici e miserrimi rispetto alla sua natura celeste. Per lo stesso motivo Crono si può fare portavoce di attacchi satirici piuttosto chiari e diretti anche verso l'altro uomo che compare nei *Saturnalia*, ovvero Cronosolone, un operatore rituale che non conosce la vera storia della "sua" divinità né è informato sull'autentico significato della festa che dovrebbe presiedere, ma che ciononostante millanta di avere un rapporto di familiarità con Crono[146]. Nei riguardi di Zeus la critica è meno diretta perché, pur essendosi smarcato dal potere non è completamente libero di esprimere la sua opinione verso il governo di Zeus, perché il figlio ha concesso a Crono un governo di sette giorni a determinate condizioni (*Sat*. 2 ἐγὼ δ' ἐπὶ ῥητοῖς παραλαμβάνω τὴν δυναστείαν)[147]. Se Crono si limita ad attacchi velati verso Zeus, espliciti sono quelli di Cronosolone e dei poveri, che evidentemente non possono veder peggiorata la loro situazione.

[144] È un concetto espresso, oltre che, come vedremo, nel *Pluto* di Aristofane (ad esempio ai versi 340-365 per bocca di Blepsidemo) anche nel *Gallo* di Luciano, dove addirittura il cugino di Micillo, oltre a cambiare atteggiamento, cambia nome e da Simone diventa Simonide (*Gall*. 14). In *Cont.* 18 viene detto che tutti i re vivono tra paure e insidie, come testimonia anche il catalogo di morti violente che capitano ad alcuni potenti personaggi in *Icar.* 15. In *Cont.* 11 Hermes spiega all'ignaro Caronte che l'oro è causa di «guerre, insidie, rapine, spergiuri, omicidi, prigionie, lunghe navigazioni, traffici, servaggi» (Οὐ γὰρ οἶσθα ὅσοι πόλεμοι διὰ τοῦτο καὶ ἐπιβουλαὶ καὶ λῃστήρια καὶ ἐπιορκίαι καὶ φόνοι καὶ δεσμὰ καὶ πλοῦς μακρὸς καὶ ἐμπορίαι καὶ δουλεῖαι;).
[145] Nel *corpus* lucianeo vari sono gli accenni alla trasversalità sociale degli attacchi dell'eroe satirico vd. Camerotto 2014, 179, n. 909.
[146] Vd. Comm. *ad Sat*. 10.
[147] Vd. Comm. *ad Sat*. 2.

3.3 L'ὀλιγοχρονία: fiele per i ricchi e balsamo per i poveri

In chiusura dell'epistola di risposta ai poveri trova spazio una breve considerazione, apparentemente piuttosto estranea al tono generale della festa e soprattutto alle intenzioni precedentemente espresse dallo stesso Crono (*Sat*. 9). L'impossibilità da parte della divinità di porre in atto cambiamenti sostanziali e duraturi per riformare le iniquità economiche e sociali e la volontà, a più riprese ribadita, di non inquinare lo spirito dei *Saturnalia* con questioni serie e importanti, lo aveva portato a bandire dalla sua festa quanto esulasse dalla sfera del παίζειν. La constatazione della mancata capacità da parte dei poveri di riuscire a vivere con il giusto spirito la celebrazione lo ha però convinto ad affrontare argomenti apparentemente estranei alla sua giurisdizione[148]. Crono si fa voce di una frecciata satirica che arriva quasi inaspettata, una sorta di *extrema ratio* per convincere i poveri a vivere nel modo giusto i *Saturnalia*:

[148] Nei banchetti, non solamente romani (per l'associazione tra morte e simposio, definito da Musti 2001, 7 «luogo del transitorio», in Grecia vd. ad esempio Murray 1988), il tema della morte viene richiamato in maniera non occasionale – particolarmente indicativi sono gli accenni all'appressarsi della fine della vita contenuti nel *Satyricon* di Petronio all'interno della *Cena Trimalchionis* vd. part. 26, 34, 43, per questi e altri passi petroniani sul tema vd. Hope 2009, 140-151 – anche mediante il vasellame e le raffigurazioni pittoriche e musive. Tutto questo con un particolare collegamento con il principio edonistico di cogliere al massimo le gioie del tempo presente. Sulla presenza dell'idea della morte a banchetto a Roma vd. anche Salza Prina Ricotti 1993, 158, dove è riportato in proposito l'epigramma 2.59 di Marziale, Deonna - Renard 1994, 124-131, Dunbabin 2003, 132-140 e De' Siena 2012, 189s.). Questo tipo di associazione non è esclusivo della cultura greco-romana, come ci dimostra un esempio particolarmente significativo che ci è stato tramandato da Erodoto 2.78-79 (vd. in proposito Grimal 1983, 24), che riporta una curiosa usanza egiziana. Durante i banchetti un uomo, al termine del pasto, mostrava ai commensali un cadavere ligneo di uno o due cubiti posto in una bara, invitandoli a godere, finché sono in tempo, dei piaceri della vita: Ἐν δὲ τῇσι συνουσίῃσι τοῖσι εὐδαίμοσι αὐτῶν, ἐπεὰν ἀπὸ δείπνου γένωνται, περιφέρει ἀνὴρ νεκρὸν ἐν σορῷ ξύλινον πεποιημένον, μεμιμημένον ἐς τὰ μάλιστα καὶ γραφῇ καὶ ἔργῳ, μέγαθος ὅσον τε πάντῃ πηχυαῖον ἢ δίπηχυν, δεικνὺς δὲ ἑκάστῳ τῶν συμποτέων λέγει· «Ἐς τοῦτον ὁρέων πῖνέ τε καὶ τέρπεο· ἔσεαι γὰρ ἀποθανὼν τοιοῦτος». Tale usanza, secondo Martin 2010, 196s., sarebbe stata nota anche a Luciano, come testimonierebbe un passo del *De luctu* (21), dove viene descritta la consuetudine egiziana, che lui stesso avrebbe visto, di portare le mummie dei propri familiari a banchetto: οὗτος μέν γε – λέγω δὲ ἰδών – ξηράνας τὸν νεκρὸν σύνδειπνον καὶ συμπότην ἐποιήσατο. L'invito a godere delle gioie portate dal momento conviviale prima dell'arrivo della morte è un motivo presente anche nel mondo orientale, come testimonia l'epitaffio di Sardanapalo che è riportato, tra gli altri, in Ateneo 8.336a-b e, leggermente variato, in 12.530b-c. Sullo stesso motivo vd. anche il frammento 38 V. di Alceo e quello del comico Anfide, tramandatoci sempre da Ateneo (8.336c): πῖνε, παῖζε· θνητὸς ὁ βίος, ὀλιγος οὐπὶ γῇ χρόνος. La considerazione di Crono si configura quindi come un invito topico, per nulla estraneo all'atmosfera festiva: il pensiero della morte, lungi dallo gettare l'uomo nella disperazione, serve a spronarlo ad allontanarla e a godere pienamente della gioia portata dalla celebrazione dei *Saturnalia*, fugace quasi quanto l'esistenza umana stessa.

Sat. 30 ἄξιον ἑορτάζειν ἐνθυμουμένους ὅτι μετ' ὀλίγον ἅπαντας δεήσει ἀπιέναι ἐκ τοῦ βίου κἀκείνους τὸν πλοῦτον καὶ ὑμᾶς τὴν πενίαν ἀφέντας.
«Vale la pena che vi godiate la festa considerando che tra poco dovrete tutti andarvene di qui lasciando, quelli la ricchezza[149], voi la povertà».

Un consiglio dunque sempre relativo al contesto della celebrazione, ma dietro al quale non si può non percepire una specifica, e ormai ben sedimentata all'epoca della stesura di questo dialogo, *Weltanschauung*, che prescinde dalla contingenza dell'occasione festiva. Il motivo dell'ὀλιγοχρονία dei beni umani ritorna a più riprese nel *corpus* del nostro autore, in quanto particolarmente funzionale al fine di veicolare l'insensatezza dei vizi e delle meschinità degli uomini, resi ancora più ridicoli nelle loro debolezze e depravazioni dal brevissimo respiro che caratterizza lo spettacolo in cui si trovano ad essere inseriti, senza che essi ne abbiano consapevolezza[150]. Due fra le poche figure (ideali) paradigmatiche positive nel panorama lucianeo, Nigrino e Demonatte, nella loro filosofia propugnano coerentemente il distacco dai beni terreni, motivandolo proprio con la loro intrinseca caducità[151]. Tale consapevolezza è fonte di sollievo di fronte alle fatiche del vivere (*Dem*. 8, cf. anche *Dem*. 21) e deve essere tenuta in conto anche dalle persone che si considerano più fortunate:

Dem. 8 φίλοις δὲ συνέπραττε τὰ εἰκότα, καὶ τοὺς μὲν εὐτυχεῖν δοκοῦντας αὐτῶν ὑπεμίμνησκεν ὡς ἐπ' ὀλιγοχρονίοις τοῖς δοκοῦσιν ἀγαθοῖς ἐπαιρομένους, τοὺς δὲ ἢ πενίαν ὀδυρομένους ἢ φυγὴν δυσχεραίνοντας ἢ γῆρας ἢ νόσον αἰτιωμένους σὺν γέλωτι παρεμυθεῖτο, οὐχ ὁρῶντας ὅτι μετὰ μικρὸν αὐτοῖς παύσεται μὲν τὰ ἀνιῶντα, λήθη δέ τις ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἐλευθερία.
«Agli amici dava l'aiuto che è giusto dare e a quelli di loro che credevano di essere fortunati ricordava che i presunti beni, per i quali si esaltavano, sono di breve durata

[149] Cf. *Tim*. 15, dove Pluto, parlando della dissennata ossessione dei ricchi avari di custodire il loro patrimonio, afferma che essi nel fare ciò non si rendono conto che tra poco dovranno fatalmente lasciare tutto in mani altrui: οὐκ εἰδότας ὡς μετὰ μικρὸν ἀπίασιν ἄλλῳ τινὶ τῶν εὐδαιμόνων με καταλιπόντες.
[150] Sul motivo della mancata consapevolezza da parte degli uomini della loro natura transeunte in Luciano vd. ad esempio *Nec*. 17, *D. mort*. 1 (1) 3. Cf. Sen., *Brev. vitae* 3.4 *Tamquam semper victuri vivitis, numquam vobis fragilitas vestra succurrit*.
[151] Nella *Vendita delle vite all'incanto* (13-14) altri due filosofi, Democrito ed Eraclito, sono venduti insieme per il loro atteggiamento contrastante di fronte alla caducità dell'esistenza; il primo ride per la ridicolaggine e la vacuità della vita umana (μοι γελοῖα πάντα δοκέει τὰ πρήγματα ὑμέων καὶ αὐτοὶ ὑμέες ... σπουδαῖον γὰρ ἐν αὐτέοισιν οὐδέν), il secondo reagisce piangendo e commiserando la debolezza mortale (Ἡγέομαι γάρ, ὦ ξεῖνε, τὰ ἀνθρώπήϊα πρήγματα ὀϊζυρὰ καὶ δακρυώδεα καὶ οὐδὲν αὐτέων ὅ τι μὴ ἐπικήριον).

(ὀλιγοχρονίοις), a quelli, invece, che o si lagnavano della povertà o mal tolleravano l'esilio o la vecchiezza o inveivano contro una malattia diceva ridendo per confortarli che non si accorgevano che le loro pene poco dopo sarebbero cessate e che in breve (μετὰ μικρὸν) avrebbero trovato tutti l'oblio del bene e del male e una libertà di lunga durata».

Anche due osservatori satirici, Caronte ed Hermes, discorrendo dell'essenza dell'esistenza umana, affrontano il tema della sua fuggevolezza e fragilità, che fa venire alla mente del traghettatore infernale uno splendido paragone con le bolle d'acqua di una fontana[152]. Passa velocemente la vita (*Hist. conscr.* 61-62)[153], con i suoi piaceri culinari (*Nigr.* 33) e i suoi possedimenti materiali (*Cont.* 17, *D. Mort.* 13 [13] 4-5, *Nav.* 26 e *Tim.* 15), come se fossero stati offerti in prestito per poco tempo (*Nigr.* 26)[154], e persino le città[155], i fiumi[156] e le catene montuose[157]

[152] *Cont.* 19. Cf. per tale immagine l'amara sentenza di Seleuco nel *Satyricon* petroniano (42): *nos non pluris sumus quam bullae*. Tosi 1991, 242 riporta altri due esempi, tratti dall'incipit del *De re rustica* varroniano e da uno scolio a Persio (2.10), a testimonianza della convenzionalità del motivo. La similitudine di Caronte è subito paragonata da Hermes a una delle più belle e famose immagini utilizzate per compendiare la precarietà dell'esistenza umana: quella formulata da Glauco in *Il.* 6.146-149, dove rivolgendosi a Diomede l'eroe paragona la stirpe degli uomini a quella delle foglie. L'immagine – presente anche nella tradizione ebraica (vd. *AT*, *Giob.* 13.25) – avrà un enorme successo nella letteratura greca e latina, e non solo. Si ricordino Mimnermo (fr. 2 W.[2]), Simonide (fr. 19 W.[2]) e Aristofane (*Av.* 685, verso sinteticamente commento da Taillardat 1965, 45s.) da una parte, Virgilio (*En.* 6.305-312), Orazio (*Ars* 52-63, Epist. 2.3.60-63) e Properzio (2.15.49-54) dall'altra, e da molti altri autori (per i quali vd. Sider 1996 e Tandoi 1981, 247s.).

[153] Nella parte finale del suo trattatello Luciano invita l'amico Filone a mettere da parte le speranze legate alle prospettive contemporanee, poiché sono di breve durata (ἐλπίδας … ὀλιγοχρονίους) come la vita stessa, per mirare piuttosto, al contrario degli storici dell'epoca, al successo presso la posterità. Sul tema della caducità della vita umana vd. il Πῶς πάντα ταχέως ἐναφανίζεται di Marc. Aurel. 2.12. Il saggio deve volgere lo sguardo alle vicende umane consapevole della loro caducità; la boria lascia infatti presto spazio alla cenere (4.48): τὸ γὰρ ὅλον, κατιδεῖν ἀεὶ τὰ ἀνθρώπινα ὡς ἐφήμερα καὶ εὐτελῆ καὶ ἐχθὲς μὲν μυξάριον, αὔριον δὲ τάριχος ἢ τέφρα. Cf. anche 5.33.

[154] Cf. Seneca, *Tranq. an.* 11.1: «*Nec habet ubi illam timeat, quia non mancipia tantum possessionesque et dignitatem, sed corpus quoque suum et oculos et manum et quicquid cariorem uitam facit seque ipsum inter precaria numerat, uiuitque ut commodatus sibi et reposcentibus sine tristitia redditurus*»; ed *Ep.* 72.7. Questa immagine faceva parte del patrimonio diatribico e si può ritrovare ad esempio nel *Manuale* (11) di Epitteto, secondo il quale nella vita non bisogna pensare di aver perduta nulla, ma piuttosto di aver restituito un possedimento temporaneo ricevuto in prestito (Μηδέποτε ἐπὶ μηδενὸς εἴπῃς ὅτι ἀπώλεσα αὐτό, ἀλλ᾽ ὅτι ἀπέδωκα).

[155] Cf. Marc. Aurel. 4.48 πόσοι δὲ πόλεις ὅλαι … Ἑλίκη καὶ Πομπήιοι καὶ Ἡρκλᾶνον καὶ ἄλλαι ἀναρίθμητοι.

[156] *Cont.* 23. Sul tema del tempo che distrugge non solo le opere umane, ma anche quelle della natura stessa cf. Sen. *Ep.* 91.11.

[157] Un esempio dell'alto grado di convenzionalità che avevano raggiunto immagini di questo genere si può ritrovare nel primo distico dell'epigramma pseudo-senecano *AL* 232 Riese: *Flumina deficiunt, profugum mare litora siccat, / subsidunt montes et iuga celsa ruunt*. Per un commenta a questa e ad altre massime relative al tema del tempo negli *Epigrammi* pseudo-senecani vd. Iulietto 2011.

scompaiono rapidamente per lo scorrere del tempo. Ma il torpore nel quale si trovano a brancolare gli uomini persiste, condannandoli a una perpetua infelicità, che con pensieri più saggi potrebbero evitare[158].

I ricchi e i poveri, per motivazioni diverse, vivono in maniera penosa per la loro stessa incapacità di comprendere che le rispettive condizioni sociali ed economiche, con i conseguenti fastidi, sono da interpretare alla luce di quanto poco esse sussistano[159]. Gli uni sono continuamente tormentati dall'ansia di custodire e aumentare i propri guadagni, gli altri sono consumati dal desiderio di uscire dall'indigenza e dall'invidia nei confronti dei loro eterni nemici. L'insegnamento cinico rappresenta un buon antidoto alla stoltezza degli uomini e proprio il suo esponente principale, Diogene, prova a consigliare alle due categorie di mettere finalmente da parte i rispettivi vizi che le rovinano. Lo fa *post mortem* incaricando Polluce di tornare sulla terra per tentare di far aprire gli occhi dei vivi:

D. mort. 1 (1) 3 Τοῖς πλουσίοις δ', ὦ φίλτατον Πολυδεύκιον, ἀπάγγελλε ταῦτα παρ' ἡμῶν· τί, ὦ μάταιοι, τὸν χρυσὸν φυλάττετε; τί δὲ τιμωρεῖσθε ἑαυτοὺς λογιζόμενοι τοὺς τόκους καὶ τάλαντα ἐπὶ ταλάντοις συντιθέντες, οὓς χρὴ ἕνα ὀβολὸν ἔχοντας ἥκειν μετ' ὀλίγον;
«Ai ricchi poi, carissimo Pollucino, ripeti da parte nostra: perché custodite l'oro, o stolti? Perché punite voi stessi calcolando gli interessi, mettendo talento su talento, quando tra poco dovrete venir qui con un solo obolo?»

Se i ricchi devono imparare sin da subito a distaccarsi, almeno emotivamente, dai loro possedimenti, per i poveri un grande motivo di consolazione risiede nella certezza che nella morte non perdono niente[160], ma anzi acquisteranno sollievo dal

[158] Il *memento mori* è considerato da Hermes (*Cont*. 17) un antidoto contro le asprezze della vita e l'eccessivo timore della morte: εἰ δὲ εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐνενόουν ὅτι θνητοί τέ εἰσιν αὐτοὶ καὶ ὀλίγον τοῦτον χρόνον ἐπιδημήσαντες τῷ βίῳ ἀπίασιν ὥσπερ ἐξ ὀνείρατος πάντα ὑπὲρ γῆς ἀφέντες, ἔζων τε ἂν σωφρονέστερον καὶ ἧττον ἠνιῶντο ἀποθανόντες.
[159] Secondo l'imperatore Marco Aurelio (5.23) la fuggevolezza dell'esistenza umana fa apparire come un folle chi insuperbisce o si lamenta all'interno di essa: Πῶς οὖν οὐ μωρὸς ὁ ἐν τούτοις φυσώμενος ἢ σπώμενος ἢ σχετλιάζων ὡς ἔν τινι χρόνῳ καὶ ἐπὶ μακρὸν ἐνοχλῆσάν τι;. Cf. anche, ad esempio, 10.34 e 12.27. Vista *sub specie aeternitatis* la vita dell'uomo, dice Socrate a Glamone in *Resp*. 6.486a, non può che apparire poca cosa: οἷόν τε οἴει τούτῳ μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον;.
[160] In *Cat*. 14-15 Micillo descrive l'opposto atteggiamento tenuto da lui stesso e dal tiranno Megapente una volta discesi tra i morti. Se quest'ultimo non si dà pace per aver lasciato sulla terra una grande quantità di oro, argento, vesti, cavalli, banchetti, bei fanciulle e splendide donne

ben diverso tipo di regime che vige nell'Ade:

D. mort. 1 (1) 4 Καὶ τοῖς πένησιν, ὦ Λάκων, – πολλοὶ δ' εἰσὶ καὶ ἀχθόμενοι τῷ πράγματι καὶ οἰκτείροντες τὴν ἀπορίαν – λέγε μήτε δακρύειν μήτε οἰμώζειν διηγησάμενος τὴν ἐνταῦθα ἰσοτιμίαν, καὶ ὅτι ὄψονται τοὺς ἐκεῖ πλουσίους οὐδὲν ἀμείνους αὐτῶν.
«E ai poveri, o Lacone, che sono molti, sono afflitti dalla loro condizione e lamentano la loro indigenza, di' che non piangano e non gemano e racconta che qui siamo tutti uguali e che vedranno che i ricchi di lassù non sono considerati più di loro».

Luciano, in quello che si può caratterizzare come una sorta di pessimismo antropologico[161], è molto risoluto nel negare agli uomini ogni possibilità di redenzione dalle ridicole dinamiche in cui si fanno fagocitare. Appartiene solo a pochi la capacità di smarcarsi dalla normalità e acquisire una giusta saggezza

(ἀπολιπὼν χρυσὸν τοσοῦτον καὶ ἀργύριον καὶ ἐσθῆτα καὶ ἵππους καὶ δεῖπνα καὶ παῖδας ὡραίους καὶ γυναῖκας εὐμόρφους εἰκότως ἠνιᾶτο καὶ ἀποσπώμενος αὐτῶν ἤχθετο), il calzolaio invece getta volentieri gli strumenti di lavoro per seguire Atropo, non possedendo niente (οὐκ ἀγρόν, οὐ συνοικίαν, οὐ χρυσόν, οὐ σκεῦος, οὐ δόξαν, οὐκ εἰκόνας).

[161] Sull'attitudine nichilista, di ascendenza cinica, di Luciano vd. Alsina 1963, 321s. Già Oltramare 1926, 28, n. 5 aveva parlato, per descrivere il pensiero e la produzione di Luciano, di «nichilismo dottrinale». Sulla possibile applicazione della categoria del nichilismo all'opera lucianea vd. Bracht Branham 1989, 223, n. 5. Una visione diametralmente opposta (e difficilmente condivisibile) della sua impronta satirica era stata espressa da Sacco Messineo 1982, 532: «La satira del Samosatense … contiene sempre un messaggio positivo: la fede nella ragione attraverso la quale si può raggiungere una piena libertà e un'appagante verità». La qualifica di Luciano come un «grand philanthrope» (Stoianovici 1961, 393) appare piuttosto lontana dal bersaglio. Già Pisacane 1942, 110 aveva visto nel pessimismo il motore e il presupposto della produzione lucianea. Una delle affermazioni più svilenti sull'esistenza umana è messa in bocca in *Gall*. 27 a Pitagora, che, avendo avuto modo di sperimentare molti tipi di esistenze diverse, la definisce di gran lunga peggiore di quella di cavalli, rane, cornacchie, zanzare o galli, in quanto a desideri e bisogni: οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἀπραγμονέστερος τῶν βίων ἔδοξέ μοι τοῦ ἀνθρωπείου μόναις ταῖς φυσικαῖς ἐπιθυμίαις καὶ χρείαις συμμεμετρημένος. Il motivo della superiorità della vita animale su quella umana si può ritrovare ad esempio in Plinio, Sallustio e Petronio (*Nat. Hist*. 2.25, *Catil*. 1.1 e *Satyr.* 32, per passi dei primi due autori vd. Citroni Marchetti 1991, 32s. e 51). Nell'Orazione 9 (16-19) di Dione Crisostomo Diogene invece ridimensiona la vittoria, con annessi sogni di gloria, di un atleta ai Giochi Istmici dicendogli che persino gli animali più mediocri (come molti tipi di uccelli) superano in velocità l'uomo (*Or.* 9.19): Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Διογένης, εἴπερ τὸ ταχύτατον εἶναι κράτιστόν ἐστι, πολὺ βέλτιον κόρυδον εἶναι σχεδὸν ἢ ἄνθρωπον· ὥστε τὰς ἀηδόνας οὐδέν τι δεῖ οἰκτίρειν οὐδὲ τοὺς ἔποπας, ὅτι ὄρνιθες ἐγένοντο ἐξ ἀνθρώπων, ὡς ὑπὸ τοῦ μύθου λέλεκται. Per un'analisi del passo vd. Capone Ciollaro 1987, 10. Il motivo della superiorità fisica degli animali rispetto agli uomini è probabilmente di origine diatribica (vd Oltramare 1926, 268). Invece sul rapporto tra Dione di Prusa e Luciano vd. Pernot 1994. Vale la pena sottolineare che dietro a questo pessimismo non c'è alcun tipo di *indignatio* verso il comportamento divino e umano, di rimpianto rivolto verso una passato edenico o di disperazione esistenziale di fronte a un futuro incerto e comunque segnato dalla morte. Per Luciano la presa d'atto della vacuità della vita umana è un mero dato di fatto, da cui far partire una critica onnicomprensiva, disincantata, ma allo stesso tempo stringente e feroce.

esistenziale[162]. Non è un caso dunque che i pensieri sull'ὀλιγοχρονία vengano veicolati attraverso le parole di divinità, o di uomini riconosciuti come "divini", come Demonatte e Nigrino. Nella bocca di Crono, a maggior ragione nel corso della sua festa, una considerazione di tal genere doveva suonare particolarmente appropriata alle orecchie del pubblico di Luciano.

Se nei *Saturnalia* l'accenno alla morte come momento positivo – in contrapposizione al bagaglio di sofferenze che l'esistenza umana contiene – è solo incidentale, altrove è espresso in maniera più estesa, come nel *De luctu*[163]:

Luct. 16-17 ὦ μάταιε, τί σοι χρηστὸν εἶναι δοκεῖ παρὰ τὸν βίον οὗ μηκέτι μεθέξομεν; … καὶ δὴ ἀναλαβὼν ἐξ ὑπαρχῆς βόα, Τέκνον ἄθλιον, οὐκέτι διψήσεις, οὐκέτι πεινήσεις οὐδὲ ῥιγώσεις. οἴχῃ μοι κακοδαίμων ἐκφυγὼν τὰς νόσους, οὐ πυρετὸν ἔτι δεδιώς, οὐ πολέμιον, οὐ τύραννον· οὐκ ἔρως σε ἀνιάσει οὐδὲ συνουσία διαστρέψει, οὐδὲ σπαθήσῃ ἐπὶ τούτῳ δὶς ἢ τρὶς τῆς ἡμέρας, ὦ τῆς συμφορᾶς. οὐ καταφρονηθήσῃ γέρων γενόμενος οὐδὲ ὀχληρὸς ἔσῃ τοῖς νέοις βλεπόμενος.
«Stolto, che cosa di buono, di cui non avremo più parte credi che ci sia nella vita? … Ricominciando da capo grida: misero figlio, non avrai più sete, non avrai più fame né freddo[164]. Te n'andrai, per tua sventura e mia, sfuggendo alle malattie, non temendo più febbre, nemico, tiranno; non ti darà pene l'amore, né ti conturberà l'amplesso, per il quale ti sposserai due o tre volte al giorno: oh, che disgrazia! Non sarai disprezzato, quando sarai diventato vecchio né, vedendoti i giovani proveranno disgusto».

[162] Hermes in *Cont*. 21 spiega a Caronte come la maggior parte degli uomini viva nella più stolida ignoranza, come se avesse, secondo il modello epico di *Od*. 12.153-200, le orecchie tappate dalla cera di fronte al suono della verità. Per gli altri passi lucianei dove è presente questo tipo di immagine vd. Tomassi 2011c, 104. In altri contesti, per i quali vd. Cistaro 2009, 128, l'occlusione tramite la cera delle orecchie è un mezzo per resistere a lusinghe, invidie, delazioni, come in *Cal*. 30, dove, alla fine dell'analisi psicologica della fenomenologia della calunnia, l'unico mezzo per conquistare ἀρετή e ἀλήθεια è individuato nel tapparsi le orecchie con la cera. La Ragione poi deciderà quali parole far entrare e quali no (ἐπιστήσαντα ἀκριβῆ θυρωρὸν τὸν λογισμὸν ἅπασι τοῖς λεγομένοις τὰ μὲν ἄξια προσίεσθαι καὶ παραβάλλεσθαι, τὰ φαῦλα δὲ ἀποκλείειν καὶ ἀπωθεῖν). Del medesimo motivo si era servito, per veicolare il medesimo concetto, anche Seneca, secondo il quale il saggio è colui che riesce a rimanere sordo di fronte alle chiacchiere e alle false lusinghe del mondo (*Ep*. 31.1): *Ad summam sapiens erit, si clauseris aures, quibus ceram parum est obdere*. Invece sulla *kataskopia* senza effetto di Caronte vd. Relihan 1993, 115s.
[163] Per Luciano che si fa beffe del lamento dei vivi vd. Evans 2009. Tale passo è secondo Alexiou 2002, 139s. una voluta parodia degli stilemi della tradizione trenodica greca.
[164] Nel *Convivio dei Sette Sapienti* (15.158c) Solone definisce il non aver bisogno di nutrimento come il bene più grande, in quanto costringe l'uomo ad azioni non degne della sua natura (sul medesimo motivo cf. il frammento 215 K.-A. di Alessi e 60 K.-A. di Difilo). L'affrancamento dell'uomo dai suoi bisogni fisiologici lo porta in una nuova età dell'oro, dove non esistevano le preoccupazioni, le ostentazioni e le malattie legate alla sfera alimentare. La morte si configura così come un nuovo momento idillico, caratterizzato da una felicità che consiste nella negazione di tutte le categorie su cui si regge l'esistenza terrena.

Luciano, attraverso i pungiglioni dei suoi *porte-parole* satirici[165], si diverte a distruggere tutto ciò che è caro all'uomo, finanche la vita stessa, troppo breve, incerta e ridicola per prendere sul serio tutto ciò che contiene. Dietro alle parole del figlio morto sembra davvero di sentire il nostro autore, che pur senza intenti moralizzanti o tanto meno parenetico-educativi[166], con una particolare originalità nella relazione con una tradizione preesistente[167], ha lasciato comunque alla posterità un'eredità feconda e ancora – verrebbe da dire sempre di più – attuale[168].

Ha probabilmente ragione Van Nuffelen nel sostenere la plurisemanticità a cui si presta nel momento della sua ricezione il testo lucianeo[169], che ha portato a una lunghissima serie di tentativi di interpretazione, spesso discordanti come la congerie di teorie filosofiche che ha sconcertato Menippo[170].

[165] Tale metafora, tolta da Eupoli (fr. 102.7 K.-A.), è presente in *Nigr.* 7.

[166] Non così Korus 1984, 313: «He laughs at people's stupidity and conceitedness with a clearly educational aim».

[167] Sulla consapevolezza di Luciano della sua opera come un potente riassunto di tanti secoli di letteratura greca, la cui riproposizione sistematica e arguta è per l'autore sfoggio di erudizione e puro diletto intellettuale, non sterile esercizio da copista (vd. Whitmarsh 2001, 265 e Mestre - Gomez 2001, 121s.). Sulla peculiarità della καινότης lucianea, con un particolare riferimento a come essa è espressa nel *Baccus* vd. Santini 2001, 74-88. In *Promet. Es* 6-7 Luciano professa che la sua originalità sta nell'aver fuso insieme due elementi che difficilmente sopportavano di andare d'accordo (εὐμαρῶς ἀνεχόμενα τὴν κοινωνίαν), ovvero il dialogo platonico e la commedia. Anche nei primi due paragrafi dello Zeusi il nostro autore analizza la sua peculiare καινότης, simile per la stranezza e per la mescolanza di elementi all'Ippocentauro dipinto dal celebre pittore Zeusi, ma apprezzabile anche per la grande ricercatezza stilistica. Bracht Branham 1989, 38-46, analizzando i tre prologhi ha evidenziato la loro utilità al fine di identificare il *telos* della modalità compositiva lucianea e ha così sintetizzato le sue conclusioni: «While readily conceding the ludic character of Lucian's rhetorical performances, I have argued that his play upon form is not merely frivolous, an escapist expression of contemporary classicizing (psukhagōgia), but also a writer search (theōria) for voices and formsadaptable to the present». Sull'auto-rappresentazione e l'auto-analisi che Luciano fa della sua tecnica compositiva in queste tre opere vd. anche Romm 1990.

[168] La consapevolezza, e l'auspicio, di poter entrare con la propria opera nel canone dei grandi autori della classicità destinati a essere letti dalle persone colte dei secoli a venire è espressa da lo stesso Luciano in *Somn*. 12 ὃ δὲ λέγουσιν, ὡς ἄρα καὶ ἀθάνατοι γίγνονταί τινες ἐξ ἀνθρώπων, τοῦτό σοι περιποιήσω· καὶ γὰρ ἦν αὐτὸς ἐκ τοῦ βίου ἀπέλθῃς, οὔποτε παύσῃ συνὼν τοῖς πεπαιδευμένοις καὶ προσομιλῶν τοῖς ἀρίστοις. Longo 1976, 21s. trattando dell'attualità della satira lucianea porta ad esempio proprio la disparità sociale che è rappresentata nei *Saturnalia*, anche se essa, come la fustigazione dei vizi umani, è eternamente attuale.

[169] 2011, 199: «His satires can mean many things for many readers».

[170] *Icar.* 6-9. I filosofi che Menippo descrive si comportano in maniera opposta a quella che dovrebbe essere l'atteggiamento dell'autentico sapiente. Cercano cioè di confondere le idee ai "profani" parlando in maniera volutamente oscura e di attirare il loro denaro. Nel suo *Manuale* (46) Epitteto fa una sorta di *vademecum* della corretta condotta del filosofo che è esattamente opposta alla descrizione che ne dà in questo passo e in generale Luciano. Tra i "profani" non devono parlare di principi filosofici, ma metterli in pratica (Μηδαμοῦ σεαυτὸν εἴπῃς φιλόσοφον

Le parole con cui Luciano vorrebbe più volentieri essere descritto sono forse quelle che l'autore stesso aveva rivolto all'amico Filone in *Hist. conscr.* 61:

καὶ μὴ πρὸς τὸ παρὸν μόνον ὁρῶν γράφε, ὡς οἱ νῦν ἐπαινέσονταί σε καὶ τιμήσουσιν … ὡς λέγηται περὶ σοῦ· "ἐκείνος μέντοι ἐλεύθερος ἀνὴρ ἦν καὶ παρρησίας μεστός, οὐδὲν οὔτε κολακευτικὸν οὔτε δουλοπρεπὲς, ἀλλ' ἀλήθεια ἐπὶ πᾶσι".
«Non scrivere guardando solo al momento presente, con l'intento che ti lodino e ti onorino i contemporanei … perché si dica di te: "Quello sì che era un uomo libero, pieno di franchezza: nessuna adulazione e nessun servilismo, ma verità in tutto"».

Il fatto che dal *corpus* di Luciano non emerga nessuna proposta programmaticamente presentata come costruttiva non deve forzatamente portare a pensare che il nostro autore non veicoli sotto la convenzionalità delle tematiche e delle figure di cui si serve una propria visione del mondo. Al pari di Momo[171], Luciano non può trattenersi dal parlare con libertà e prendersi gioco di tutto ciò che di falso e "gonfiato" si può incontrare nell'esistenza umana[172]. Una volta demolite tutte le fondamenta delle costruzioni sociali, intellettuali e religiose non rimane nulla, o quasi. Una piccola isola di positività è costituita dalla vita della gente comune[173], in quanto non inquinata dal possesso di nessuna ideologia né di alcun bene superfluo[174]. Gli unici pericoli sono la μεμψιμοιρία (per la quale vd. Comm. *ad Sat*. 16) e l'invidia verso le persone più "fortunate".

Gli uomini semplici che riescono a tenersi lontano da queste due trappole possono vivere un'esistenza "felice", o per meglio dire non infelice, comprendendo, magari grazie all'intervento di un "eroe satirico" come il gallo-

μηδὲ λάλει τὸ πολὺ ἐν ἰδιώταις περὶ τῶν θεωρημάτων), nei simposi dovrebbero educare con l'esempio e non con le parole e dovrebbero essere più inclini alla meditazione che alla risposta superficiale.

[171] Sull'impossibilità di Momo di esprimersi in maniera diversa dalla παρρησία cf. *Deor. Conc*. 2 (μετὰ παρρησίας μοι δοῦναι εἰπεῖν· οὐδὲ γὰρ ἂν ἄλλως δυναίμην).

[172] Cf. le parole che Parresiade rivolge alla Filosofia per spiegare la natura della sua professione (*Pisc*. 20): Μισαλαζών εἰμι καὶ μισογόης καὶ μισοψευδὴς καὶ μισότυφος καὶ μισῶ πᾶν τὸ τοιουτῶδες εἶδος τῶν μιαρῶν ἀνθρώπων … φιλαλήθης τε γὰρ καὶ φιλόκαλος καὶ φιλαπλοϊκὸς καὶ ὅσα τῷ φιλεῖσθαι συγγενῆ.

[173] Sulla preferibilità della vita della gente comune vd. Comm. *ad Sat*. 2.

[174] Sulla possibilità di identificare nella vita delle persone semplici come Micillo la *pars costruens* del pensiero lucianeo si era espresso già D'Agostino 1957, 212s.: «per quanto concerne il risultato di tutta la dottrina lucianea, esso non deve dirsi totalmente negativo … il nostro autore non si limita a demolire … contrapponendo la figura di Micillo … a quella del tiranno, ci mostra quale la vita è e quale dovrebbe essere. Luciano ha mostrato, a quanti hanno gl'intelletti sani, qual sia il cammino da seguire nella vita».

Pitagora o lo stesso Crono, o al consiglio anti-intellettualistico di un saggio come Tiresia, la vera essenza della condizione umana.

L'ETÀ DELL'ORO E IL MONDO ALLA ROVESCIA: DUE PARADIGMI LETTERARI ESTRANEI AL TEATRO DELLA VITA

In taberna quando sumus
Non curamus quid sit humus
Sed ad ludum properamus
Cui semper insudamus
Carmina Burana, In taberna quando sumus

- Vado ad abitare in un paese... che è il più bel
paese di questo mondo: una vera cuccagna!...
- E come si chiama?
- Si chiama il Paese dei Balocchi.
Perché non vieni anche tu?
- Io? no davvero!
- Hai torto, Pinocchio! Credilo a me che,
se non vieni, te ne pentirai.
C. Collodi, *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino*

1. L'età dell'oro

Crono nei *Saturnalia* lucianei è anche, se non soprattutto, il dio della mitica età dell'oro – l'epoca più felice della storia dell'umanità, i cui tratti caratteristici vengono richiamati con diverse connotazioni dai poeti e utilizzati a fini propagandistici da grandi uomini politici di parte greca e latina[175] – che tanto i Κρόνια greci, quanto i *Saturnalia* romani, si sforzavano di far riassaporare, pur se per un brevissimo intervallo[176]. L'annullamento temporaneo delle classi sociali,

[175] Per quanto riguarda il mondo greco l'età dell'oro fu sfruttata come termine di paragone per descrivere la tirannide di Pisistrato (*Ath. Pol*. 16.7 αἰεὶ παρεσκεύαζεν εἰρήνην καὶ ἐτήρει τὴν ἡσυχίαν διὸ καὶ πολλὰ κλέα ἐθρύλλουν ὡς ἡ Πεισιστάτου τυραννὶς ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος εἴη) e poi fu utilizzata in maniera ancora più evidente da Cimone e da Pericle, che si sono serviti – per collegare il loro governo ai tratti della mitica età dell'oro – di un nutrito *entourage* di intellettuali (tra gli altri, per quanto riguarda Cimone, Melanzio, Archelao, Polignoto, Micone e Ione di Chio, vd. Di Cesare 2001, 25) e di mirate iniziative in ambito pubblico. Da Plutarco sappiamo che Cimone offriva a sue spese banchetti nella sua casa a tutti i poveri che lo volessero, ricreando così la comunione dei beni che la tradizione attribuiva all'età di Crono (*Cim*. 8 τρόπον τινὰ τὴν ἐπὶ Κρόνου μυθολογουμένην κοινωνίαν εἰς τὸν βίον αὖθις κατῆγεν). A Roma l'esempio più significativo dell'utilizzo del mito dell'età dell'oro in funzione propagandistica e autoelogiativa è senza dubbio Augusto, sotto i cui auspici prendeva inizio un nuovo *saeculum aureum* (celebrato da Orazio nel suo *Carmen saeculare* e da Virgilio nella quarta *ecloga*), addirittura superiore agli antichi *Saturnia regna* perché avrà in aggiunta i valori della civilizzazione (vd. Novara 1983, 706). Per il collegamento tra l'*imagerie* dell'età dell'oro e il potere imperiale romano vd. De Ligt 2002, 24s.

[176] Come è stato analizzato e sintetizzato da West 1997, 314 il primigenio stato di felicità assoluta

della condizione di schiavitù e la grande abbondanza alimentare nei banchetti caratterizzano entrambe le feste[177], e sono messi in evidenza anche da Crono, quando spiega al suo sacerdote un'eziologia letteraria inedita dei *Saturnalia*:

Sat. 7 πλὴν ὀλίγας ταύτας ἡμέρας ἐφ' οἷς εἶπον ὑπεξελέσθαι μοι ἔδοξε καὶ ἀναλαμβάνω τὴν ἀρχήν, ὡς ὑπομνήσαιμι τοὺς ἀνθρώπους οἷος ἦν ὁ ἐπ' ἐμοῦ βίος, ὁπότε ἄσπορα καὶ ἀνήροτα πάντα ἐφύετο αὐτοῖς, οὐ στάχυες, ἀλλ' ἕτοιμος ἄρτος καὶ κρέα ἐσκευασμένα, καὶ ὁ οἶνος ἔρρει ποταμηδὸν καὶ πηγαὶ μέλιτος καὶ γάλακτος· ἀγαθοὶ γὰρ ἦσαν καὶ χρυσοῖ ἅπαντες. αὕτη μοι ἡ αἰτία τῆς ὀλιγοχρονίου ταύτης δυναστείας, καὶ διὰ τοῦτο ἁπανταχοῦ κρότος καὶ ᾠδὴ καὶ παιδιὰ καὶ ἰσοτιμία πᾶσι καὶ δούλοις καὶ ἐλευθέροις. οὐδεὶς γὰρ ἐπ' ἐμοῦ δοῦλος ἦν.
«Solo che m'è piaciuto di riservarmi questi pochi giorni alle condizioni che ho detto e riprendo il potere per ricordare agli uomini com'era la vita al tempo mio, quando tutto cresceva per loro senza essere seminato né arato (ἄσπορα καὶ ἀνήροτα), non vi erano spighe, ma il pane era pronto e la carne preparata, il vino scorreva a fiumi e vi erano fonti di miele e di latte[178]: tutti erano buoni, infatti, e tutti d'oro[179]. Questa è stata la causa di questo mio regno di breve durata (ὀλιγοχρονίου) e perciò dappertutto ci sono *suoni*, canti, giochi e parità di diritti per tutti, schiavi e liberi: nessuno, infatti, era schiavo al tempo mio[180]».

Entrambe le feste sono caratterizzate dal rovesciamento apparente della realtà e

e il mito delle età erano due concetti che esistevano indipendentemente tra loro e che sono stati rielaborati e uniti nell'interpretazione esiodea: «The myth of a happy, easy life in the reign of Kronos existed independently of the Ages myth, and was more firmly rooted in the popular imagination. Hesiod has filled out his picture of the Golden race by ascribing to them "the life under Kronos"». Il mito delle età non sarebbe – stando alle posizioni comparatiste – un'elaborazione esclusiva del pensiero greco, dato che esso è presente, in forma simile, nelle letterature indiana, sumera, babilonese ed ebraica e nel biblico *Libro di Daniele*. Per il mito delle età nelle letterature che sono appena state citate vd. West 1978, 174-177. Come ha osservato Baldry 1952, 84 Esiodo fu il primo a operare una specifica associazione tra l'età dell'oro e il regno di Crono. Sul tema dell'originalità di Esiodo vd. West 1978, 26-30.

[177] Durante i Κρόνια secondo Burkert 2003, 430: «gli schiavi, altrimenti privi di ogni diritto, sottomessi e maltrattati, vengono invitati a tavola dai loro padroni per un opulento banchetto; possono anche aggirarsi facendo chiasso e gridando». Si noti ch la funzione sociale della festa nel mondo antico prevedeva che l'infrazione dell'ordine costituito non servisse a poporre un sistema alternativo, ma a rafforzare i legami all'interno di quel sistema che si fingeva di rovesciare (Calame 1992, 51, cf. anche 1982-1983).

[178] Come verrà evidenziato nel Commentario (Comm. *ad Sat*. 9) questa descrizione di Crono collima con quella che dell'età dell'oro forniranno i poveri al paragrafo 20.

[179] Nel *Cratilo* (398a) Socrate sostiene al contrario che la razza aurea non si chiamasse così per il materiale di cui era formata, ma per la bontà d'animo e per la bellezza dei suoi componenti.

[180] L'assenza della necessità del lavoro schiavile è menzionata da Ateneo come l'elemento che accomuna i frammenti dei Comici antichi citati nella sezione dei *Deipnosofisti* che verrà presentata (Athen. 6.267e-270a). Oltre alla descrizione dell'età dell'oro esposta da Crono, ne è presente nel dialogo un'altra, fatta stavolta dal portavoce dei poveri, il quale evidenzia gli stessi aspetti, con una sottolineatura particolare sulla mancata esistenza della povertà (*Sat*. 20): τὸ δὲ μέγιστον, αὐτοὺς ἐκείνους φασὶ τοὺς ἀνθρώπους χρυσοῦς εἶναι, πενίαν δὲ μηδὲ τὸ παράπαν αὐτοῖς πλησιάζειν.

delle sue gerarchie, che non permettono più l'ἰσοτιμία vigente nell'età dell'oro e che ora, come vedremo (§ 3.4.1), si può riconquistare solamente nell'Ade. La libertà, la parità di diritti e l'esuberanza alimentare tanto vagheggiate nei Κρόνια e nei *Saturnalia* sono presenti anche in tante descrizioni della vita al tempo di Crono[181]. La più famosa descrizione dell'età dell'oro, «un sogno antico come la riflessione dell'uomo sull'andamento del mondo[182]», rimane sicuramente quella che Esiodo fornisce nelle *Opere e i giorni* (106-126)[183]. Gli uomini conducevano una vita del tutto paragonabile a quella degli dei, con l'unica eccezione della presenza dei primi della morte, che per i primi arrivava dolcemente, come se si addormentassero. L'attenzione nella descrizione è posta in maniera particolare sul loro stato di perfetta felicità[184]; l'unica azione specificata, sia in Esiodo che in Luciano, è il prendere parte ai banchetti, in cui si intrattenevano per molto tempo, senza dover pensare al lavoro, dato che la terra produceva spontaneamente (*Op.* 118 αὐτομάτη) molti frutti per il sostentamento degli uomini. Anche in questo caso Luciano ha scelto un motivo ormai largamente sfruttato da secoli di letteratura greca e latina, mettendone in luce i due tratti forse più caratteristici. Proprio gli aspetti della beatitudine umana e della continua fertilità della terra saranno infatti i più presenti nelle successive descrizioni dell'età dell'oro, delle Isole dei Beati[185], anch'esse poste sotto l'illuminata tutela di Crono, o di una realtà

[181] La vita ἐπὶ τοῦ Κρόνου era un sinonimo dell'età dell'oro, in quanto sono poche le descrizioni della felicità primigenia che non sono immaginate sotto il regno di Crono. Farioli 2001, 17 riporta in proposito il frammento 128 D.-K. di Empedocle, che immaginava fosse stata Κύπρις a presiedere l'antica felicità (2-3 οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν, / ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια), mentre Proclo (fr. 140 Kern) credeva che a presiederla fosse stato Phanes. Per un collegamento tra l'età dell'oro e Dioniso vd. Brisson 1988 e 1992, 59-72.
[182] Snell 1963, 402.
[183] Quella di Esiodo, oltre che a essere la descrizione più famosa, fu anche l'unica ad essere usata dagli autori successivi nelle loro riproposizioni letterarie della vita ai tempi dell'età dell'oro, almeno secondo West 1978, 177: «Hesiod was the sole source of the myth for later Greek and Roman writers».
[184] Per la sottolineatura dell'aspetto eudaimonistico nel passo esiodeo vd. Bianchi 1963, 147. La condizione di felicità che caratterizzava l'età dell'oro è riproposta anche nelle costruzioni utopiche di Evemero, Ecateo, Teopompo e Giambulo (vd. Fusillo 1999, 363, n. 30 e Finley 1981, 273-275).
[185] Nella narrazione di Pindaro nella seconda olimpica (61-77) più che su lauti banchetti oltremondani, l'accento viene messo sulla felicità degli abitanti delle Isole di Beati, che consiste in una vita priva di fatiche e pianti.

utopica che a questi due paradigmi si ispira. Omero[186], Pindaro[187], Empedocle[188], Arato[189], Orazio[190], Virgilio[191], Tibullo[192], Strabone[193], Ovidio[194], Seneca[195], solo per citare gli autori più significativi, ripropongono tutti, con toni più o meno entusiastici, questa condizione di totale felicità, che perpetua gli stessi tratti dei modelli di Esiodo e di Pindaro, pur con sostanziali differenze nella funzione narrativa[196].

Anche la Commedia Antica ha attinto a più riprese al mito dell'età dell'oro, con una particolare focalizzazione sul suo aspetto "automatico"[197] e l'insistenza sul motivo del ritorno delle vecchie divinità, con la conseguente esautorazione di Zeus[198].

[186] Si ricordi il passo odissiaco in cui viene descritto il giardino di Alcinoo (*Od*. 7.112-132), dove viti, ulivi, peri, meli e ortaggi crescono e maturano rigogliosi e abbondanti in una atemporale primavera, che esula dal naturale avvicendarsi delle stagioni.

[187] *P.* 10.31-44, dove Pindaro presenta il popolo degli Iperborei, i quali hanno molti tratti in comune con i Feaci. Per la vicinanza tra le due descrizioni vd. Brown 1998, 402 e Farioli 2001, 23s.

[188] Fr. 128 D.-K. (vd. *infra* § 2.1). Sulla descrizione empedoclea dell'età dell'oro vd. Wilhelm 1992, 60s.

[189] 96-114. Per il rapporto di dipendenza da Esiodo nella descrizione aratea dell'età dell'oro vd. Solmsen 1966.

[190] In *Epod*. 16.60-87 Orazio fornisce il suo racconto delle Isole dei Beati, dove il suolo per produrre non ha bisogno del lavoro umano e dove piante e alberi offrono continuamente abbondanti frutti (63-65 *reddit ubi Cererem tellus inarata quotannis* / *et inputata floret usque vinea*, / *germinat et numquam fallentis termes oliva*).

[191] La quarta ecloga virgiliana (part. 18-25) è tra le descrizioni più famose dell'età dell'oro, o meglio del suo ritorno, grazie alla vagheggiata nascita di un *puer*, che ristabilirà i *Saturnia regna*, durante i quali gli animali pascoleranno senza temere le insidie di leoni e serpenti e la terra produrrà spontaneamente teneri fiori (23 *Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores*).

[192] Tibul. 1.3.35-48. Per la rappresentazione tibulliana dell'età dell'oro vd. Wifstrand Schiebe 1981, § 3 e Morelli 1991.

[193] Strab. 2.4.3. Per un'analisi del passo straboniano vd. Ferguson 1975, 17.

[194] Ovidio sviluppa il tema dell'età dell'oro in *Amores* 3.8.35-44 e in *Metamorfosi* 1.89-112, dove vengono messe in luce la giustizia che regnava tra gli uomini e la "solita" tematica della generosità della terra, che produceva tutto quello che si poteva desiderare senza bisogno di essere coltivata (101-102 *ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis* / *saucia uomeribus per se dabat omnia tellus*). Sulla peculiarità della presentazione della vita primitiva nelle *Metamorfosi* rispetto alla precedente produzione ovidiana vd. Citroni Marchetti 1991, 105.

[195] *Oct*. 388-488 ed *Ep*. 90.3-19. Per la rappresentazione senecana dell'età dell'oro vd. Bertoli 1982 e Maxia 2000.

[196] Tale diversità di connotazione nelle descrizioni dell'età dell'oro è analizzata da Pianezzola 1979, con particolare riferimento agli esempi latini di Tibullo e Ovidio, i due estremi del grado di politicità contenuto nelle narrazioni.

[197] Sul tema dell'αὐτόματος βίος vd. la sezione di Ateneo che sarà discussa al par. 2.2.

[198] Vd. Carrier 1979, 90: «La comédie Ancienne, c'est la revanche des hommes sur Zeus et les

Infine, tra gli antecedenti letterari di Luciano riguardo al tema in esame, va menzionata la filosofia cinica. Il Cinismo utilizzava questo racconto per giustificare la forma di vita essenziale che propugnava e che prendeva appunto dichiarata ispirazione dall'esistenza al tempo di Crono[199]. In nome dell'αὐτάρκεια[200] e dell'ἐλευθερία i Cinici rifiutavano, ad esempio, tutti i cibi e le bevande non presenti nell'età dell'oro[201]. Da questo breve accenno si può intuire la motivazione l'antipatia cinica verso la figura di Prometeo, reo di aver portato sulla terra la civiltà, la quale ha privato l'uomo della felicità primigenia[202]. Uniformare la propria vita alla semplicità dello stato di natura è l'obbiettivo principale a cui il vero cinico deve tendere[203].

La figura di Crono però, o per meglio dire il regno da lui presieduto, lascia lo spazio anche per interpretazioni meno "entusiastiche". Non mancano infatti «alcune valutazioni ironiche o satiriche di *Kronos* e della sua età beata: beata di una beatitudine alquanto "automatica" ed eudaimonistica[204]». Lucrezio e Cicerone, in ambito latino, dimostrano un marcato scetticismo verso l'effettiva felicità della cosiddetta età dell'oro[205]; mentre nel mondo greco uno degli esempi più autorevoli

Olympiens, c'est le retour des "vieux dieux", Cronos, Prométhée, les Titans qui sont les lointains ancêtres des hommes».

[199] Per un'efficace sintesi di questo concetto vd. Martin 1997, 108. Un elenco di passi nella letteratura greca in cui Crono è messo in relazione all'età dell'oro si può trovare in Evans 2003, 300. Vd. anche Carrier 1979, 88 per uno specifico riferimento alla Commedia antica.

[200] Sul carattere dell'αὐτάρκεια cinica vd. Rich 1956.

[201] Martin 1997, 95s: «Because the foods present in the golden age were naturally replenished and available to all, they liberate the Cynic from culture and dependence upon others, as in the days of Chronos (*sic*!)». Dall'adesione alla vita come era al tempo di Crono viene anche il rifiuto delle attività commerciali, della legislazione, della guerra, della ricchezza, della nobiltà e della gloria, come analizzato in Martin 1997, 97-104 e della schiavitù (Oltramare 1926, 52). L'affermazione di desideri sempre più elaborati ha causato l'infelicità all'uomo, perché lo ha portato ad allontanarsi dalla sua vera, semplice natura (vd. Sen. *Ep*. 90.18 *Ad parata nati sumus: nos omnia nobis difficilia facilium fastidio fecimus*. *Tecta tegimentaque et fomenta corporum et cibi et quae nunc ingens negotium facta sunt obvia erant et gratuita et opera levi parabilia; modus enim omnium prout necessitas erat*). Un esempio è rappresentato dal rifiuto cinico del vino, motivato con la sua eccessiva artefazione vd. Hunzinger 2002, 43.

[202] Per l'interpretazione cinica della figura di Prometeo vd. Desmond 2008, 161.

[203] Per un efficace quadro sul primitivismo cinico, con un'ampia rassegna di fonti da Antistene a Luciano, vd. Lovejoy - Boas 1997, 117-152.

[204] Bianchi 1963, 168.

[205] Molto in contrasto con la visione inequivocabilmente ottimistica dell'età dell'oro e della vita allo stato di natura era il pensiero epicureo, come possiamo desumere dalla mediazione di Lucrezio, che nel quinto libro del *De Rerum Natura* (part. 1-54 e 1448-57) fornisce una descrizione molto

di questo filone parallelo è fornito da Platone, che nel *Protagora* (320c-323a), ma anche nel *Politico*, nelle *Leggi* e nella *Repubblica*, dimostra di non guardare con particolare desiderio e nostalgia ai primi tempi della storia dell'uomo, dove immagina che esso fosse stato in balia delle bestie feroci, tanto da condurre un'esistenza precaria e pericolosa[206]. Soltanto con l'arrivo sulla terra, per volere di Zeus, della giustizia e la conseguente nascita di una struttura politica solida, si sono sviluppate delle condizioni di vita accettabili.

Con la descrizione molto letteraria che Crono fa del suo regno nell'opera di Luciano, i *Saturnalia* sembrano potersi aggiungere a quelle valutazioni ironiche e satiriche del regno di Crono di cui ha parlato Bianchi.

2. Utopia e mondo alla rovescia

Le feste dei Κρόνια e dei *Saturnalia* erano caratterizzate da un'interruzione temporanea delle gerarchie sociali ed economiche vigenti, in una licenza che coinvolgeva tutti, schiavi compresi. In questa sospensione della realtà ordinaria – si è giustamente parlato in proposito di «isola fuori dal tempo[207]» – i ruoli

simile a quella platonica, presentando un mondo pieno di insidie e carente di risorse. Sul carattere del primitivismo lucreziano vd. Taylor 1947, part. 180-186. Anche Cicerone, nonostante il diverso indirizzo filosofico, concorda con la mancata idealizzazione dell'età primitiva da parte degli epicurei (cfr. *Resp*. 3.1). Secondo l'analisi di Pellegrino 2000, 32 anche alcuni commediografi antichi non avrebbero presentato l'età dell'oro con toni particolarmente nostalgici: «Chi – come Ferecrate nei *Persiani*, Metagene nei *Turiopersiani* e Nicofonte nelle *Sirene* – si era dichiarato a favore di un tenore di vita modesto e operoso, aveva di contro espresso la sua avversione nei confronti di una primigenia esistenza contraddistinta dall'ozio e dal naturale, spontaneo riferimento di viveri».

[206] Rispettivamente *Pol*. 271c-272d, *Leg*. 4.713c-e e *Resp*. 2.372a-d. Per altri *loci* nella tradizione letteraria greca dove è evidenziato l'aspetto ferino della prima età nella storia dell'uomo vd. Wilkins 2000, 411. Specificamente sul mito dell'età dell'oro nel *Politico* vd. la trattazione di Vidal-Naquet 1981, 361-380, che ne sottolinea la distanza dal modello esiodeo delle *Opere e i Giorni*. Come abbiamo visto, la concezione platonica è completamente opposta a quella che sarà sviluppata dal Cinismo, che era fermamente convinto che le sciagure per il genere umano fossero iniziate con l'avvento della civilizzazione portata da Prometeo. La vita dei cinici si ispirava alla semplicità del primigenio stato di natura, il solo in grado di garantire all'uomo, sottraendolo ai falsi idoli della civiltà, la felicità. Questa volontà di ritorno allo stadio primitivo si esprimeva anche con la legittimazione, da parte di Diogene, di incesto, parricidio e accoppiamento in pubblico (Diog. Laert. 6.72-73), comportamenti squalificati e visti con disprezzo dalla cultura greca, come ha osservato Farioli 2001, 26.

[207] Carsana - Schettino 2008, 181 e 183. La suggestiva immagine è collocata in una ricostruzione dei *Saturnalia* lucianei discutibile. Le due studiose così si sono espresse sulla presenza della tematica ricchezza-povertà in quest'opera: «I riferimenti all'attualità, in questo come in altri scritti

venivano ribaltati e avveniva una vera e propria «messa in scena di un 'mondo alla rovescia', che si sostanziava in comportamenti eccentrici, impensabili nella normalità della vita quotidiana»[208]. L'assoluta libertà di azioni e di espressioni concessa durante le due feste era probabilmente legittimata e incoraggiata dalle istituzioni, che permettendo un caos molto limitato nel tempo riuscivano a mantenere più sicura la loro posizione[209].

Il tema del mondo alla rovescia è presente anche nella trama di diverse commedie, dove il potere passa a categorie di persone normalmente relegate ai margini, come donne, schiavi, o addirittura animali[210]. Ma tali realtà parallele non servono a fornire modelli alternativi reali, tanto che la loro irrealizzabilità è spesso sancita dagli elementi totalmente fantasiosi di cui sono composte. A volte queste utopie sono distopie mascherate, che sono funzionali a fare satira della realtà, non a tentare di modificarla[211]. Zeitlin 1993, 76s. ha ben sottolineato come nella Commedia antica, e nei Κρόνια, si verifichi una sorta di sospensione tra un

… indicano come il problema della disparità sociale, delle sperequazioni economiche, sia sentito da Luciano come un male di sempre, del passato come del presente».

[208] Rösler 1991, 40.

[209] Questa sorta di funzione catartica dei Κρόνια e di altre feste è stata così sintetizzata da Zimmermann 1991, 74: «Le varie istituzioni sociali riescono a mantenere il controllo grazie all'istituzionalizzazione del caos. La rivolta rimane sporadica, limitata ad alcune feste permesse e promosse dallo stato». Su questo tema vd. anche Comm. *ad Sat*. 2.

[210] Vd. Farioli 1999, 22-53, dove è contenuta una discussione su due zoocrazie, con tipici tratti da "mondo alla rovescia", della Commedia antica: le *Bestie* di Cratete (per i quali vd. anche Ceccarelli 2000, 453-455) e i *Pesci* di Archippo.

[211] Vd. Farioli 2001, 13s. Secondo la studiosa alcune commedie, tra cui le *Ecclesiazuse* (per un'analisi di questa commedia dal punto di vista del tema dello scontro tra classe dei poveri e classe dei ricchi vd. David 1984, 20-32), possono essere considerate come la parodia di teorie politiche che sarebbero circolate in quel periodo ad Atene. Coppola 2009, 87 e 94 mette in luce anche la possibilità che dietro questa commedia ci possa essere anche una satira del linguaggio politico-retorico contemporaneo. Si tratta di un'operazione simile a quella che farà Luciano con la sua *Storia Vera*, dove si è divertito a fare il verso alle metodologie e al linguaggio utilizzato dagli storici coevi, lasciando libero spazio alla sua fantasia nella descrizione di regioni che molto somigliano a dei Paesi di Cuccagna (*VH* 2.12-13). Nelle Isole dei Beati nessuno invecchia (γηράσκει δὲ οὐδείς) l'unica stagione dell'anno è la primavera (αἰεὶ γὰρ παρ᾽ αὐτοῖς ἔαρ ἐστὶ), le viti producono frutti dodici volte l'anno (αἱ μὲν γὰρ ἄμπελοι δωδεκάφοροί εἰσιν), le spighe fanno germogliare pagnotte invece del grano (ἀντὶ δὲ πυροῦ οἱ στάχυες ἄρτον ἕτοιμον ἐπ᾽ ἄκρων φύουσιν) e intorno alle città ci sono trecentosessantacinque sorgenti d'acqua, altrettante di miele, cinquecento di profumo, sette fiumi di latte, otto di vino (μέλιτος δὲ ἄλλαι τοσαῦται, μύρου δὲ πεντακόσιαι, μικρότεραι μέντοι αὗται, καὶ ποταμοὶ γάλακτος ἑπτὰ καὶ οἴνου ὀκτώ). Per un commento del passo, con i suoi possibili modelli vd. Georgiadou - Larmour 1998, 191-193.

passato mitico solo fittiziamente restaurabile e un futuro che si immagina felice, ma che rimane inattingibile in lontananza[212]. Nel mezzo però persistono le tristi prospettive di un presente che riesce comunque ad affacciarsi solamente nel tempo comico o festivo, contribuendo a effondere un velo di tristezza, se non di disappunto, sulla scena.

Elementi utopici[213], in particolar modo a sfondo sociale, erano utilizzati anche dal pensiero cinico[214], probabilmente a partire già dal suo principale esponente. Sappiamo infatti da Diogene Laerzio che Diogene scrisse una *Repubblica*[215], sul cui effettivo contenuto non c'è però accordo tra gli studiosi[216]. Gli elementi utopici, secondo Bachtin, erano a loro volta patrimonio anche della satira menippea:

«È significativa la comparsa, in questo genere letterario, dell'elemento utopico, anche se incerto e superficiale: l'incompiuto presente incomincia a sentirsi più vicino al futuro che al passato, incomincia a cercare nel futuro i punti di appoggio assiologico, anche se questo futuro per ora è delineato sotto forma di un ritorno all'età dell'oro di Saturno (sul terreno romano la satira menippea era strettissimamente legata ai saturnali e alla libertà del loro riso)»[217].

Non si può tuttavia affermare che i *Saturnalia* di Luciano descrivano compiutamente un vero e proprio progetto utopico o un compiuto mondo alla

[212] Cocchiara 1981, 96 riporta in traduzione un passo dei *Libri Sibillini* in cui si favoleggiava l'avvento di un'età sotto la quale «la terra sarà comune a tutti e non vi saranno più né mura né frontiere, né poveri né ricchi, né grandi né piccoli, né re né signori, ma tutti saranno eguali».

[213] Due utili inquadramenti sull'utopia greca sono forniti dai lavori di Ferguson 1975 e Giangrande 1976-1977. Vd. anche Finley 1981 e Trousson 1999, 27-36.

[214] Per la presenza dell'utopia sociale nel pensiero cinico vd. Bachtin 1968, 154. Più cauto in proposito è stato Dawson 1992, 150, che sottolinea come il pensiero cinico non prevedesse una vera e propria teoria utopica, nel senso in cui essa è generalmente intesa: «Cynicism did not have any need for a utopian theory, because it was always more religious order than philosophical school and the salvation that it offered was too complete and instantaneous».

[215] Diog. Laert. 6.80. Sull'effettiva autenticità della *Repubblica* diogeniana vd. Giannantoni 1990, 464-466.

[216] Più che un'utopia sociale seria e strutturata, la *Repubblica* di Diogene era probabilmente una parodia dell'omonima opera di Platone. Sarebbe stata infatti un'utopia disimpegnata, alla maniera di quelle della Commedia Antica, come è stato ipotizzato da Dawson 1992, 149-151.

[217] Bachtin 1997, 468. Lo stretto collegamento tra la festa dei *Saturnalia* e il genere della satira non ha radici etimologiche, ma la Gowers 2003, 117 ha ipotizzato, forse un po' frettolosamente, che la somiglianza tra i due termini sia stata una delle ragioni che ha portato ad avere alcune caratteristiche comuni: «the similarity seems to have helped to cement together all the other associations that satyrs, Saturnalia, and satire shares: carnival licence, parody, uninhibeted mockery, and excessive consumption».

rovescia, dato che c'è un solo passaggio dove si parla dello scambio dei ruoli sociali nel contesto della festa, peraltro posto in via ipotetica[218]. I poveri non reclamano qui un ribaltamento dei rapporti gerarchici vigenti, ma piuttosto un loro annullamento, che porterebbe alla tanto sospirata ἰσοτιμία. Nel corso dell'opera c'è un progressivo ridimensionamento delle richieste dei poveri, i quali si rendono progressivamente conto che Crono in realtà non può assecondare i loro desideri, avendo potere soltanto nell'ambito dei *Saturnalia*. C'è comunque un piccolo spazio per l'utopia e per l'evasione fantastica, prima per bocca dei poveri, poi a opera di Crono, che riporta le loro parole ai ricchi inserendo tratti che ricordano un Paese di Cuccagna:

Sat. 23 τὸν δὲ ὗν καὶ τὸν ἔλαφον καὶ τὰ δελφάκια μεταξὺ ὀπτώμενα τὸ ὅμοιον ποιεῖν, ὅπερ Ὅμηρος περὶ τῶν Ἡλίου βοῶν φησι – μᾶλλον δὲ μὴ ἕρπειν μόνον, ἀλλ᾽ἀναπηδήσαντα φεύγειν εἰς τὸ ὄρος αὐτοῖς ὀβελοῖς· καὶ τὰς ὄρνεις δὲ τὰς παχείας, καίτοι ἀπτέρους ἤδη οὔσας καὶ ἐσκευασμένας, ἀνιπταμένας οἴχεσθαι καὶ ταύτας, ὡς μὴ μόνοι ἀπολαύοιεν αὐτῶν.
«Che il maiale, il cervo e i porcellini, mentre cuociono, facciano la stessa cosa che Omero dice delle giovenche di *Helios* o, meglio, non soltanto striscino, ma, saltati su, fuggano sulla montagna, ognuno col suo spiedo, e che i grossi volatili, benché già senz'ali e cucinati, s'involino anche loro, affinché non siano quelli i soli a gustarli».

Sat. 35 σῦς δὲ καὶ ἔλαφος ὀπτώμενοι μεταξὺ δρασμὸν βουλεύουσιν ἐκ τοῦ ὀπτανείου ἐς τὸ ὄρος, καὶ ὄρνεις ψύττα κατατείνασαι ἄπτεροι καὶ αὗται παρ᾽ αὐτοὺς τοὺς πένητας ἐκπετήσονται.
«Il maiale e il cervo arrostendosi decideranno di scappare dalla cucina sui monti, e le galline – via a precipizio! – , benché senz'ali anch'esse, voleranno proprio dai poveri».

La fonte che è sottesa a queste descrizioni fantastiche è senza dubbio la Commedia antica[219], in cui scene di questo tipo erano piuttosto frequenti, come abbiamo modo di desumere da alcuni frammenti che Ateneo ci ha tramandato nei suoi *Deipnosofisti* (6.267e-270a)[220] per bocca del filosofo Democrito di

[218] *Sat*. 18 Ἐπὰν δὲ τοὺς οἰκέτας ὁ πλούσιος εὐωχῇ, διακονούντων καὶ οἱ φίλοι σὺν αὐτῷ. «Qualora il ricco inviti a banchetto gli schiavi di casa, con lui servano a tavola anche gli amici».
[219] Oltre che nelle opere citate da Ateneo il tema dell'età dell'oro era presente anche in altri lavori della Commedia antica, come il *Chrysoun Genos* di Eupoli, che venne presentato alle Dionisie del 424 (Storey 1993, 394s. e 2003, 266s.). Per un riassunto e un commento dell'opera, con particolare attenzione al grado del suo impegno politico, per il quale vd. anche Mastromarco 1992, 375. vd. Storey 2003, 269-271 e 275s.
[220] Non abbiamo precisi raffronti testuali per ipotizzare una conoscenza da parte di Luciano di Ateneo, anche se già Campbell Bonner 1910, 178 aveva ipotizzato un rapporto di dipendenza

Nicomedia. Il motivo del cibo che riesce a volare pur essendo ἄπτερος e che piove magicamente dal cielo[221] si trova ad esempio nel frammento 1 K.-A. degli *Anfizioni* di Teleclide e nel frammento 113 K.-A. dei *Minatori* di Ferecrate, riportati da Ateneo (rispettivamente 6.268c-d e 6.269b):

Telecl. fr.. 1 K.-A. ὀπταὶ δὲ κίχλαι μετ' ἀμητίσκων ἐς τὸν φάρυγ'
εἰσεπέτοντο·
τῶν δὲ πλακούντων ὠστιζομένων περὶ τὴν
γνάθον ἦν ἀλαλητός.
«Tordi arrostiti volavano in gola accompagnati da focaccine al latte; intorno alla mascelle vi era uno strepito di gallette che si urtavano tra loro[222]» (trad. M. Farioli).

Pherecr. fr. 113 K.-A. τί δῆτα λέξεις, τἀπίλοιπ' ἤνπερ πύθῃ
ὀπταὶ κίχλαι γὰρ εἰς ἀνάβραστ' ἠρτυμέναι
περὶ τὸ στόμ' ἐπέτοντ' ἀντιβολοῦσαι καταπιεῖν,
ὑπὸ μυρρίναισι κἀνεμώναις κεχυμέναι.
«E che dire mai se verrai a sapere il resto? Infatti tordi cotti, preparati per i bolliti, volavano intorno alla bocca pregando di essere mangiati, disposti sotto rami di mirto e anemoni[223]» (trad. M. Farioli).

I due passi che sono appena stati citati ricordano molto nello spirito e nel tema utilizzato quelli lucianei, che anche nel motivo del cibo che si cuoce e si prepara

dall'erudito egiziano per quanto riguarda la descrizione dell'età dell'oro nei *Saturnalia*. Per l'approccio diverso che i due autori hanno nell'utilizzo dei comici attici di V sec. a. C. vd. Sidwell 137-139, che presenta inoltre (151s.) una lista completa dei passi della Commedia antica presenti nel *corpus* lucianeo, con l'aggiunta anche degli *scholia*. Oltre all'amato Aristofane sono riscontrabili citazioni da Cratino, Epicarmo, Eupoli e da alcune commedie dalla paternità non ancora ricostruita. Un sintetico commento di ciascun frammento presente nella sezione di Ateneo è fornito da Baldry 1953, 60, che ne sottolinea il carattere "impegnato": «Elsewhere in Greek literature dreams of a happier existence were a refuge from present ills, but in Old Comedy they were a means of satire on the present rather than of escape from him. Whether the comic poets described the remote past or conjured up a fantastic future, the faults and foibles of their fellow-citizens were their main concern». Vd. anche Bertelli 1989, 107s., Ceccarelli 1996, Ruffel 2001 e 2011, 386-393 e Wilkins 2000, 110-115, il quale nota la particolarità del fatto che a una presenza significativa del mito dell'età di Crono nella Commedia antica non corrispondano altrettanti accenni ai Κρόνια, pressoché assenti dalle opere superstiti.

[221] Meno diffuso è invece il tema della caduta, in forma di pioggia, del vino, presente in una parte corale dei *Persiani* di Ferecrate (vd. Bowie 1995, 122 e Pellegrino 1996). Sul motivo della pioggia di cibi e bevande mandata da Zeus vd. Cook 1940, 500-502.

[222] Per un commento al frammento riportato di Teleclide vd. Pellegrino 2000, 72-74 e Farioli 2001, 74-91.

[223] Per il passo di Ferecrate vd. i succitati contributi di Pellegrino (2000, 86-90) e Farioli (2001, 94-103). Sul motivo del cibo piovuto dal cielo cf. anche Nicofonte (*Sirene* fr. 21 K.-A.) e Metagene,(*Turiopersiani* fr. 6 K.-A., per un cui commento vd. Pellegrino 1998, 303-311).

da solo dimostra di aver trovato precisa ispirazione nella Commedia antica[224]. Nel corso dei *Saturnalia* si può notare un progressivo passaggio da un'utopia sociale, anche se appena accennata, a spunti utopici che rimandano, come si è visto, all'età dell'oro e al Paese di Cuccagna, perché i poveri stessi si sono resi conto che né il presente, né il futuro, concedono la possibilità di sognare ed evadere dalla realtà. L'unico rifugio rimane un passato mitico felice, che però nemmeno Crono – tale è la degenerazione contemporanea – è in grado di far ritornare. Neanche per pochi giorni.

[224] Per il cibo che si cuoce e prepara da solo vd. i frammenti di Teleclide (*Anfizioni* fr. 1 K.-A.) e di Metagene (*Turiopersiani* fr. 6 K.-A.) riportati nei *Deipnosofisti* di Ateneo (rispettivamente 6.268a e 6.269f). L'elemento automatico è protagonista anche nei frammenti 14 e 15 K.-A. delle *Bestie* di Cratete (vd. Carrier 1979, 256-263). Rimanendo a Luciano esso è ironicamente citato anche in *Rhet*. *Praec*. 8. Il tema del cibo che, pur già cucinato, prende il volo sarà utilizzato anche in età medievale nei *Lügenlieder* tedeschi, come esempio paradossale e divertente di *adynaton* (Cocchiara 1981, 178-180).

RICCHEZZA-POVERTÀ: UNA DIALETTICA DA DIATRIBA

πολλοὶ γὰρ πλοτέουσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται,
ἀλλ' ἡμεῖς τούτοις οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεί
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει
Solone, fr. 15 W.[2]

Pauper et dives inimici erant
Petronio, *Satyr.* 48

1. Luciano e il mondo latino

La possibile ambientazione romana dell'opera (vd. in proposito *supra* Intr. § 3) e la serie di indicazioni di costume riguardo alle usanze nella festa dei *Saturnalia* pongono due importanti interrogativi, centrali per la comprensione del dialogo e della poetica di Luciano in generale: che tipo e grado di conoscenza aveva il nostro autore del mondo latino[225]? Quanto possiamo utilizzare come fonti storiche le indicazioni riguardanti la celebrazione? Le due opere dalle quali gli studiosi sono generalmente partiti per analizzare il rapporto che Luciano ebbe con il mondo romano sono il *Nigrino*, il *De mercede conductis*[226], oltre al *Pro Lapsu inter salutandum*[227]. Gli attacchi a Roma, e alla vita che lì si conduce[228], contenuti in queste opere, come ha giustamente notato Bompaire[229], sono dei veri e propri *topoi* letterari. Altri studiosi, primo tra tutti Helm[230], hanno postulato una conoscenza diretta delle opere dei grandi satirici romani, *in primis* di Giovenale.

[225] Le posizioni della critica sull'argomento vanno dall'estremo di Bompaire 1958, 499 che considerava i riferimenti di Luciano a Roma trascurabili nel numero e nella sostanza a quello di Dubuisson 1984, 199 e Jones 1986, 98, convinti che gli stessi fossero puntuali e contestualizzati e frutto di una conoscenza accurata e diretta. Vd. sull'argomento anche le posizioni di Peretti 1948, 147-154, Forte 1972, 371-384, Swain 1996, 298-329, Whitmarsh 2001, 247-294 e Billault 2010.
[226] Per un loro elenco delle opere, con una sintetica interpretazione, delle opere in cui Luciano, spesso in toni negativi, parla di Roma vd. Nesselrath 2009, 122-124.
[227] Vd. Anderson 1994, 1442.
[228] Vd. ad esempio le parole di Nigrino riportate da un affascinato Luciano in *Nigr.* 15. Il filosofo riteneva la vita a Roma particolarmente adatta a chi ammiri ricchezze e potere e sia pronto a lasciarsi asservire dai vizi e dai piaceri: ὅστις δὲ πλούτου ἐρᾷ καὶ χρυσῷ κεκήληται καὶ πορφύρᾳ καὶ δυναστείᾳ μετρεῖ τὸ εὔδαιμον, ἄγευστος μὲν ἐλευθερίας, ἀπείρατος δὲ παρρησίας, ἀθέατος δὲ ἀληθείας, κολακείᾳ τὰ πάντα καὶ δουλείᾳ σύντροφος, ἢ ὅστις ἡδονῇ πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἐπιτρέψας ταύτῃ μόνῃ λατρεύειν διέγνωκε, φίλος μὲν περιέργων τραπεζῶν, φίλος δὲ πότων καὶ ἀφροδισίων.
[229] Bompaire 1958, 509-512.
[230] Helm 1906, 218-221. Per i possibili punti di contatto tra Luciano e Giovenale e Marziale, vd. anche Jones 1986, 80-83, Hall 1984, 245-248 e Santorelli 2013.

Proprio nei *Saturnalia*, oltre che nel *De mercede conductis*, sembrerebbero esserci i punti di contatto meno incerti. Nei paragrafi 17 e 22 si insiste molto, prima per bocca di Crono e poi da parte dei poveri, sulla parità di trattamento che i commensali devono ricevere:

Sat. 17 Οἴνου τοῦ αὐτοῦ πίνειν ἅπαντας, μηδ' ἔστω πρόφασις τῷ πλουσίῳ ἢ στομάχου ἢ κεφαλῆς ὀδύνη, ὡς μόνον δι' αὐτὴν πίνειν τοῦ κρείττονος. Μοῖρα κρεῶν κατ' ἴσον ἅπασιν. οἱ διάκονοι πρὸς χάριν μηδενὶ μηδέν, ἀλλὰ μηδὲ βραδυνέτωσαν μηδὲ παραπεμπέσθωσαν ἔστ' ἂν αὐτοῖς δοκῇ, ὁπόσα χρὴ ἀποφέρειν. μηδὲ τῷ μὲν μεγάλα, τῷ δὲ κομιδῇ μικρὰ παρατιθέσθω, μηδὲ τῷ μὲν ὁ μηρός, τῷ δὲ ἡ γνάθος συός, ἀλλ' ἰσότης ἐπὶ πᾶσιν.
«Tutti bevano dello stesso vino, e non sia pretesto per il ricco un dolore di stomaco o di testa, così da poterne bere di migliore, grazie ad esso, lui solo. La parte di carne sia uguale per tutti; i servitori non favoriscano nessuno in nulla, ma non siano lenti né vengano allontanati finché gli invitati non abbiano deciso cosa portare via. Non sia servita ad uno una grossa porzione, ad un altro una piccolissima; né ad uno la coscia del maiale, ad un altro la mascella, ma ci sia parità in ogni cosa».

Sul comportamento dei servitori è tenuto a vigilare il ricco padrone di casa, che non deve permettere che essi mettano in tavola porzioni diseguali, nella quantità e nella qualità, di carne e di vino:

Sat. 22 μηδὲ ἐσκομισθέντος ὑὸς διανέμοντα τῷ μὲν δεσπότῃ παρατιθέναι [ὁ οἰκέτης] τὸ ἡμίτομον ὅλον σὺν τῇ κεφαλῇ, τοῖς δὲ ἄλλοις ὀστᾶ φέρειν ἐγκεκαλυμμένα. προειπεῖν δὲ καὶ τοῖς οἰνοχόοις μὴ περιμένειν, ἔστ' ἂν ἑπτάκις αἰτήσῃ πιεῖν ἡμῶν ἕκαστος, ἀλλὰ ἢν ἅπαξ κελεύσῃ, αὐτίκα ἐγχέαι καὶ ἀναδοῦναι μεγάλην κύλικα ἐμπλησαμένους ὥσπερ τῷ δεσπότῃ. καὶ τὸν οἶνον δὲ αὐτὸν πᾶσι τοῖς συμπόταις ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι.
«E quando è stato messo in tavola il maiale e lui [il servo] fa le parti, non ne serva al padrone l'intera metà compresa la testa, portando agli altri ossa ricoperte[231]. … E comandi, il ricco, ai coppieri di non aspettare che ciascuno di noi chieda da bere sette volte, ma di versare subito, dopo che abbiamo ordinato, e di dare un calice grande dopo averlo riempito come al padrone; e il vino stesso sia uno e medesimo per tutti i convitati».

La satira 5 di Giovenale descrive una realtà di prevaricazioni molto simile, ambientata alla mensa del ricco Virrone[232]. Un *cliens*, Trebio, è risolutamente

[231] Il riferimento è naturalmente al celebre *dolus* di Prometeo che aveva avvolto, cercando di ingannare Zeus, le ossa del sacrificio di bianco grasso e si era viceversa trattenuto le parti migliori (vd. Hes. *Theogn*. 541 e Luc. *Prom*. 3).
[232] Courtney 1980, 628s. ha cercato di individuare i possibili punti di contatto tra i *Saturnalia* e la quinta satira di Giovenale, anche se la ricognizione lo porta a escludere un diretto rapporto di imitazione che invece crede di individuare tra la satira 2 e un passo dell'*Adversus indoctum* e la satira 10 con un *locus* del *De morte Peregrini*). Piuttosto scettico sulle conclusioni di Courtney è

convinto che l'invito a cena da parte del patrono sia l'avvenimento più fortunato che possa capitargli, ma Giovenale si rivolge a lui tentando con disincanto di farlo riflettere sull'effettiva beatitudine che l'offerta di Virrone comporta. La disparità di trattamento tra il padrone e il cliente è un elemento strutturale, creato ed esasperato a bella posta dal patrono, che trae godimento nel vedere il proprio corteggio di *clientes* affamato. Il vino del signore è di prima scelta, ma esso non è offerto a Trebio, anche se egli soffre di stomaco (*Sat*. 5.32 *cardiaco amico*, è questo un elemento quasi speculare a *Sat*. 17)[233]. Dal punto di vista delle cibarie la situazione non è migliore, dato che all'uno spettano aragosta e asparagi (*Sat*. 5.81-82 *squilla*, *asparagis*) e all'altro una *cena feralis* (*Sat*. 5.85), formata da un gamberetto e da un cavolo[234], di certo non molto appetitosi. Infine, un ultimo tratto comune su cui fondare l'ipotesi di un'effettiva conoscenza di Giovenale da parte di Luciano è rappresentato dallo stesso spirito che anima i due quadri. In entrambi gli autori la descrizione delle umiliazioni di cui sono oggetto i poveri nei banchetti non è funzionale a una critica moralizzatrice della boria dei ricchi, ma a una spietata dimostrazione di come siano i poveri a essere i primi artefici della propria infelicità, prestando il fianco, per la loro stupidità, alle prevaricazioni di cui sono oggetto da parte dei ricchi. Più vaghi e meno puntuali sono stati invece i tentativi di trovare dei punti di contatto in grado di poter far pensare a una conoscenza da

stato Relihan 1987, 187. Più recentemente anche Santorelli 2013 ha tentato una comparazione tra la quinta satira di Giovenale e i *Saturnalia* di Luciano, arrivano alla conclusione che: «Non è probabilmente possibile stabilire se quelle sin qui delineate tra Luciano e Giovenale siano semplici consonanze, dovute all'identità del tema trattato e all'analoga impostazione satirica e retorica, o se si possa ipotizzare una reale dipendenza dell'operetta lucianea dall'antecedente giovenaliano: troppi dubbi restano in merito sia all'effettiva circolazione delle *Satire* nella generazione successiva a quella di Giovenale, sia alla conoscenza che Luciano poteva avere della produzione letteraria latina».

[233] Sul motivo della intenzionale differenziazione della qualità del vino servita ai convitati vd. *infra* § 3.3 e Comm. *ad Sat*. 17.

[234] Anche Marziale nell'*Epigramma* 2.43.11 menziona il gambero che ha nel piatto come simbolo di cibo povero, contrapposto al lusso alimentare che si concede Candido, che pure usa ripetere *nocte dieque*: Κοινὰ φίλων (per questa espressione proverbiale, attribuita da Diog. Laert. 8.10 a Pitagora cf. Plat. *Rep*. 4.424a, 5.449c e *Leg*. 5.739c e Aristot. *Pol*. 2.1263 a30).

parte di Luciano di altri autori latini[235].

2. Ricchezza vs. povertà: tema "di attualità" o *topos* retorico?

Molto si è discusso della possibilità di leggere tra le righe degli scritti di Luciano precisi referenti storici[236]. Quanto e cosa del II sec. d. C. è rimasto nelle sue opere? Si sono conservati scorci delle grandi dinamiche socio-economiche o di alcuni personaggi significativi dell'epoca o di essa ci rimane soltanto l'esempio di quel movimento di *revival* culturale noto come Seconda Sofistica[237]? Per cercare di attribuire ai *Saturnalia* lucianei il loro autentico significato questa è una questione particolarmente importante, per evitare fraintendimenti che, almeno fino a Baldwin, non sono mancati, anche a proposito del dialogo in questione[238]. La dialettica ricchezza-povertà, declinata nelle sue varie dimensioni e implicazioni, è trasversale nell'opera di Luciano e in particolare è una delle tematiche principali del cosiddetto periodo menippeo. I critici hanno cercato di interpretare quanto

[235] Per dei possibili punti di contatto con Ovidio vd. Allinson 1963, 125, con Lucrezio vd. Cumont 1922, 8s., con Cicerone vd. Geymonat 2000, con Orazio vd. Helm 1906, 204s. e Bonandini 2012, 8-10.

[236] Come è noto i due fuochi attorno ai quali è ruotata la questione dell'attendibilità o meno di Luciano come fonte storica sono Bompaire 1958 e Baldwin 1973, cui si sono da aggiungere posizioni più sfumate come quella di Hall 1981, 223-238, che hanno tenuto conto, nel loro tentativo di proporre una chiave di lettura per il *corpus* lucianeo, sia del suo contesto socio-economico, sia della sua impostazione retorica da sofista. In Reardon 1971 157s., n. 5 è presente un'efficace sintesi di come gli studiosi si siano divisi e pronunciati sull'argomento.

[237] Il tema del rapporto tra ricchezza e povertà, oltre che dalla Seconda Sofistica, è affrontato tra I e II secolo d. C anche da Plutarco, che offre un paradigma differente e istruttivo se paragonato a quello lucianeo. Nello scrittore di Cheronea gli esempi dei grandi personaggi del passato sono un paradigma comportamentale che deve avere ricadute nel presente; possono infatti fornire un modello virtuoso agli uomini politici contemporanei, sia di parte greca che latina. In Luciano invece non c'è nessuna volontà di ricostruzione storica, né alcun intento di ammaestramento verso il suo pubblico. Nei *Saturnalia* di Luciano del II sec. d. C. rimane soltanto la convenzionalità di immagini e motivi propria della Seconda Sofistica.

[238] I *Saturnalia* sono stati considerati da un certo filone di critica lucianea (Fowler 1905, xxi in Reardon 1971, 157, Peretti 1946, 121s. e Baldwin 1961 207s.) come la prova di un precipuo interesse dell'autore per le dinamiche sociali e per le condizioni dei poveri. Setti 1923, 138 a commento delle Ἐπιστολαὶ Κρονικαί così riassumeva il loro spirito: «ritraggono fedelmente, nei rapporti domestici e civili, quell'età di squilibrio e di rinnovamento sociale in cui le troppo spiccate differenze di condizioni, le violenze, gli abusi, gli orrori sospingevano con più amaro rimpianto gli spiriti verso quel sogno primitivo della fantasia». Baldwin 1974, 110 si è spinto oltre definendo i *Saturnalia* lucianei «an ancient Communist Manifesto» per il forte impegno dei poveri ad attuare una riforma sociale che eliminasse alla radice ogni tipo di disuguaglianza.

questa scelta potesse avere le proprie radici in una particolare sensibilità dell'autore, motivata anche da radici autobiografiche[239], o fosse il naturale utilizzo di un argomento che vantava una stratificazione letteraria ormai di diversi secoli[240]. La terza via, proposta da Baldwin[241], è che questo rappresenti la scaltra scelta di un conferenziere di professione, che intercettava scaltritamente gli interessi del pubblico per scegliere i soggetti dei i propri lavori[242]. «La Antigüedad ha querido mantenerse silenciosa acerca de la vida y la obra de este escritor[243]», scriveva così Alsina per sintetizzare la penuria di notizie sulla biografia del Samosatense e la necessità per ricostruire la stessa di ricorrere al *corpus* dell'autore. Gli elementi autobiografici (in ogni caso trasfigurati dalla dimensione di finzione letteraria delle sue opere) che Luciano ha lasciato nelle sue opere[244], sono infatti legati per lo più alla sua attività di conferenziere itinerante e di *archestator* in Egitto[245]. Vanno prese con ancora più cautela indicazioni di altro

[239] Vd. ad esempio Peretti 1946, 122, dove lo studioso parla della presunta empatia dell'autore nei confronti dei precettori greci che si sottopongono alle più basse umiliazioni pur di ottenere una piccola mercede a casa dei ricchi signori romani: «Luciano sa bene quanto sia dura e opprimente la servitù del bisogno e della fame: questa consapevolezza dei disagi e della miseria a cui è condannata l'umanità, gli ha ispirato qualche pagina ricca di comprensione e pervasa di umana solidarietà con le vittime di un ferreo sistema sociale». Nello stesso errore di prospettiva è caduto anche Longo 1993, 475, dove, nell'introduzione ai *Dialoghi delle meretrici*, dice: «Si sa che Luciano ama la povera gente e la ama anche se è soltanto gente povera».

[240] Per un'utile rassegna di come storicamente la critica su Luciano si sia divisa sull'interpretazione della tematica sociale presente negli scritti di Luciano vd. Hall 1981, part. 221-231 e l'utile repertorio bibliografico di Macleod 1994, part. 1366-1378.

[241] Baldwin 1961, 208: «As a professional Sophist he would take care to choose a theme [poverty vs. wealth] congenial to the mass of the audience». In 1974, 111, lo studioso ha invece parlato di una vera e propria «genuine sympathy for the poor», che Luciano avrebbe sperimentato e accresciuto proprio nel corso dei suoi viaggi.

[242] Sul rapporto di Luciano con il suo pubblico vd. Ureña Bracero 1995, 46s. (con dei passi del Samosatense sull'argomento), Camerotto 1998, 261-286 e Cistaro 2009, 225-228. Per le caratteristiche del pubblico della Seconda Sofistica vd. invece Webb 2006, 35s. Angeli Bernardini 1991, 148 a proposito della capacità della satira lucianea di intercettare gli interessi del suo pubblico trattando tematiche "sociali" così si è espressa: «Questa attenzione al sociale … diventa in effetti uno dei punti di forza per comprendere la natura della satira lucianea che è alimentata proprio dalla consapevolezza degli interessi e dei dubbi del pubblico».

[243] Alsina 1962, 73.

[244] Per un'interpretazione degli elementi autobiografici disseminati nel *corpus* lucianeo vd. Said 1990, Bompaire 1993, 202-204 e Goldhill 2002, 67-82.

[245] In *Electr.* 1 è menzionato un viaggio di Luciano lungo il fiume Eridano, in *Apol.* 15 Luciano ricorda a Sabino l'elevata remunerazione che aveva percepito durante il periodo in Gallia (ricordato anche in *Bis acc.* 27) per le sue declamazioni pubbliche, mentre dall'*Erodoto* (7-8) abbiamo testimonianza di un suo soggiorno in Macedonia. Per il legame dell'*Apologia* e del *Pro lapsu inter salutandum* con il suo incarico egiziano vd. Bompaire 1993, 202.

tipo, come quelle riguardo alle difficoltà finanziarie della sua famiglia[246], espresse all'inizio del *Sogno*:

Somn. 1-2 τοῖς πλείστοις οὖν ἔδοξεν παιδεία μὲν καὶ πόνου πολλοῦ καὶ χρόνου μακροῦ καὶ δαπάνης οὐ μικρᾶς καὶ τύχης δεῖσθαι λαμπρᾶς, τὰ δ' ἡμέτερα μικρά τε εἶναι καὶ ταχεῖάν τινα τὴν ἐπικουρίαν ἀπαιτεῖν· εἰ δέ τινα τέχνην τῶν βαναύσων τούτων ἐκμάθοιμι, τὸ μὲν πρῶτον εὐθὺς ἂν αὐτὸς ἔχειν τὰ ἀρκοῦντα παρὰ τῆς τέχνης καὶ μηκέτ' οἰκόσιτος εἶναι τηλικοῦτος ὤν, οὐκ εἰς μακρὰν δὲ καὶ τὸν πατέρα εὐφρανεῖν ἀποφέρων ἀεὶ τὸ γιγνόμενον. Δευτέρας οὖν σκέψεως ἀρχὴ προὐτέθη, τίς ἀρίστη τῶν τεχνῶν καὶ ῥᾴστη ἐκμαθεῖν καὶ ἀνδρὶ ἐλευθέρῳ πρέπουσα καὶ πρόχειρον ἔχουσα τὴν χορηγίαν καὶ διαρκῆ τὸν πόρον.
«Ai più parve che gli studi letterari richiedessero molta fatica, lungo tempo, non poca spesa e una condizione elevata, mentre le nostre possibilità erano modeste ed esigevano un aiuto immediato; se invece avessi imparato a fare un lavoro manuale, prima di tutto ne avrei potuto ricavare quanto bastava per me stesso e, alla mia età, non sarei più stato a carico della famiglia, poi in breve avrei fatto contento mio padre portando a casa ogni volta il mio guadagno. Fu proposto poi come oggetto di un secondo esame quale fosse il migliore dei mestieri, il più facile ad impararsi e che, pur decoroso per un uomo libero, comportasse una spesa iniziale per la nostra portata ed una remunerazione sufficiente».

Quello dell'uomo di lettere che versa in precarie condizioni economiche può essere considerato un *topos* nella letteratura greca e latina (basti ricordare gli esempi di Ipponatte, Giovenale e Marziale)[247]. Più numerosi sono i riferimenti,

[246] Anche la Retorica in *Bis acc*. 27 fa cenno alla povera origine di Luciano. È stato ipotizzato (vd. Anderson 1989, 167s., Sirago 1989, 58) che l'esclusione di Luciano dal catalogo dei sofisti filostrateo fosse dovuta a un pregiudizio legato alla sua bassa estrazione sociale, in contrapposizione all'elevato *status* della grande maggioranza dei sofisti stessi, ma si tratta di una suggestione difficilmente verificabile e comunque fuori luogo. Nicosia 1994, 87 motiva il silenzio filostrateo nei confronti di Luciano con la particolarità della forma espressiva lucianea e per la sua esplicita critica alla forma di παιδεία retorica tipica degli esponenti della Seconda Sofistica. Per una contestualizzazione del *Sogno* nell'ambito del panorama della Seconda Sofistica vd. Raina 2001. Un altro punto di contatto significativo è stato individuato da Levine-Gera 1955, 238 con un sogno fatto dal padre di Galeno che lo spinse poi a scegliere per il figlio la carriera di medico, mentre Bracht Branham 1989 28s. e Swain 2007, 24 sottolineano il rapporto di dipendenza con la *Scelta di Eracle* raccontata da Senofonte in *Mem*. 2.1.21-34. Si tratta quindi di un motivo topico, senza valore autobiografico, come evidenziato da Iannucci 2009, 106-109: «Si è detto che nel Sogno non vi sono segnali autobiografici evidenti; la genericità della narrazione d'altra parte sembra funzionale non alla creazione di un positivo modello universale di 'intellettuale' in cui lo stesso Luciano possa identificarsi, quanto quella ripercorrere la carriera-tipo dei retori o sofisti dell'epoca, e la loro presunzione».

[247] Per il carattere convenzionale e fittizio delle dichiarazioni di povertà dei due autori latini vd. Tennant 2000. Più in generale sulla affermazioni di povertà e di disprezzo della ricchezza degli autori satirici latini vd. Veyne 1992, 132s. Lo studioso sottolinea opportunamente come se da una parte era presente il rifiuto della ricchezza, la pretesa povertà non consiste in una esasperata *egestas*, ma piuttosto in una *frugalitas* non disgiunta dal possesso da un rassicurante patrimonio familiare. Una ricostruzione del dibattito tra gli studiosi riguardo all'effettivo *status* economico di Marziale è offerta da Piazzi 2004, 58, n. 13). Su Ipponatte vd. invece Degani 1984, 22s.

nell'ambito della contemporaneità, alla realtà politica[248] e alla religione[249]. Ma per quanto concerne l'ambito socio-economico quanto si è conservato del II sec. d. C. nel *corpus* lucianeo e nello specifico nei *Saturnalia*?

Un noto pensiero di Edward Gibbon ha contribuito a diffondere l'opinione, ancorché espressa in senso relativo e non assoluto, che il secondo secolo dell'era volgare sia stato un momento di generale benessere nell'*Orbe* romano:

«If a man were called to fix the period in the history of the world, during witch the condition of the human race was most happy and prosperous, he would, without hesitation, name that which elapsed from the death of Domitianus to the accession of Commodus[250]».

Altri storici, uno su tutti Renan[251], hanno proposto una lettura completamente opposta, mettendo piuttosto in luce tutte le contraddizioni del periodo, una su tutte la crescente forbice che si stava venendo a creare tra i patrimoni dei ricchi e quelli dei poveri[252]. Questi ultimi sarebbero stati economicamente poco supportati

[248] Dubuisson 1984-1986, 199 ha censito i passi nel *corpus* lucianeo in cui vengono citati gli imperatori romani, del passato e del presente. In *Alex*. 55 Luciano invece menziona la sua personale amicizia con il governatore della Cappadocia. L'accenno forse più celebre alla vita politica contemporanea rimane comunque quello contenuto in *Apol*. 14, dove il nostro autore spiega a Sabino l'importanza del suo incarico nella provincia d'Egitto e l'onore che ne deriva, per motivare la diversità della sua scelta rispetto al degradante servizio a cui si sottopongono a Roma i precettori greci attaccati nel *De mercede conductis*.

[249] Sulla possibilità di utilizzare Luciano come fonte attendibile in materia di storia della religione vd. Jones 1986, 33-45 e, a proposito del *De dea Syria*, Kaizer 2007, 452s. Per un'opinione favorevole a riguardo vd. anche Swain 2007, 32-36 e 41-43, e Karavas 2010, entusiasticamente convinto della legittimità di un inserimento di alcune opere lucianee negli scaffali degli studiosi di religione, in particolare cristiana, del II sec. d. C. (120): «Creemos que Luciano no sólo no se desinteresó de los fenómenos religiosos de su época tan compleja, sino que fue un espíritu abierto y un observador atento de los cambios fundamentales contemporáneos en cuanto a la religión y la religiosidad del siglo II después Cristo». Un simile pensiero era già stato espresso da Friedrich Engels (per il passo in questione vd. Mecu 2001-2003, 113). Di opinione totalmente opposta sono stati invece Caster 1937, 335-360 e 382-389, Bompaire 1958, 491-499 e Bracht Branham 1989, 262s., n. 5 e 6, Victor 1997, 8-26 e 52-57, Pozzi 2003, 129-131 e Van Nuffelen 2011, part. 186-189, che si è espresso riguardo alla storicità del racconto al centro dell'*Alessandro o il falso profeta*. Sulla possibilità di rintracciare nel *corpus* lucianeo riferimenti alla religione contemporanea vd. anche Robert 1980, 393-421.

[250] Gibbon 1788, 83.

[251] Renan 1882, 467. Cf. anche Dodds 1965, part. 21-36.

[252] Secondo il Rostovtzeff (1933, part. 311-318) la Siria, patria del nostro autore, non esulava in questo senso da tale quadro. Era, secondo lo storico, una regione composita, in particolar modo nella sua porzione settentrionale, dove le evidenze archeologiche hanno mostrato una disuguaglianza piuttosto marcata nelle strutture insediative, riflesso di una realtà economica nettamente bipartita. Per un quadro socio-politico dell'Asia Minore nel II sec. d. C. vd. anche Salmeri 2000, part. 55-63 e nello specifico per Samosata vd. García Valdés 2010, 74.

dai primi, tanto che, in special modo per la parte orientale dell'impero, si auspicava un recupero del meccanismo dell'evergetismo[253]. Baldwin sostenne che questo tipo di *milieu* non poteva lasciare indifferente il nostro autore, che anzi da alcune sue opere lascerebbe trasparire una sincera simpatia per la sorte delle classi inferiori[254]. La settarietà dell'interpretazione marxista ha lasciato spazio a visioni più rispettose dei disimpegnati intendimenti del Samosatense.

Luciano, come è stato puntualizzato da Anderson[255], era molto interessato ai vizi, perché ben si prestavano al paradosso comico, in grado di smascherare le false logiche su cui si regge l'esistenza e l'insipienza dei suoi interpreti. Senza dubbio le categorie dei ricchi e dei poveri erano in questo senso una fonte inesauribile di materiale già ben codificato e connotato su cui innestare la perizia compositiva e la fantasia lucianea. Come ha evidenziato Caster, Luciano ha preso come oggetti della sua satira soltanto figure e argomenti già ampiamente sfruttati dalla tradizione letteraria greca[256]. Bompaire, poco fiducioso in un Luciano anche solo minimamente impegnato, è dello stesso avviso e ritiene che la ricorrenza del tema ricchezza-povertà, con particolare riferimento alla realtà di Roma, nel *corpus* lucianeo sia dettata solamente da un movente d'occasione[257].

Nello specifico, per quanto riguarda la dialettica ricchezza-povertà, in generale nel *corpus* lucianeo e nei *Saturnalia*, i referenti principali sono la *Repubblica* e le

[253] Sull'argomento vd. Gascó 1995. Strettamente collegato alla pratica dell'evergetismo contemporaneo, di cui, secondo Sánchez Hernández 2009, 163-168, rappresenta una parodia è l'*Encomio della patria*.
[254] Baldwin 1961, 208.
[255] 1982, 69.
[256] Caster 1937, 223s.
[257] Bompaire 1958, 500: «Dans les limites étroites où s'inscrit le témoignage de Lucien sur Rome, ou plutôt contre Rome, quel est son intérêt documentaire? A l'époque de Lucien le thème anti-roman est sans doute d'actualité pour les écrivains hellènes, surtout pour ceux qui se piquent de philosophie». Sulla satira lucianea di Roma vd. più in generale 499-513.

Leggi di Platone[258], il *Pluto* di Aristofane e il pensiero cinico[259], in particolare attraverso il patrimonio di tematiche ed espressioni della diatriba cinico-stoica.

2.1 Antecedenti platonici

Se nelle prime due parti dell'opera l'oggetto della satira lucianea è rivolta in particolar modo verso l'atteggiamento meschino dell'operatore rituale e verso la giustizia molto parziale che Zeus garantisce, nelle quattro epistole viene esplorato il rapporto tra ricchi e poveri e vengono messi in luce, satireggiandoli, i rispettivi vizi. Le situazioni tipizzate dei ricchi e dei poveri sono tratte dal repertorio di immagini e motivi comici, filosofici, diatribici, satirici, ma è presente anche una componente "politica". Si vedrà infatti (*infra* § 3.4) come le richieste dei poveri possano avere dei referenti nelle rivendicazioni dei loro "colleghi di categoria" in età classica ed ellenistica.

Nella riflessione politica della Grecia antica il conflitto tra ricchi e poveri era

[258] Per un'esaustiva rassegna di passi platonici tratti dalle *Leggi* e dalla *Repubblica* (per la quale vd. anche Vegetti 1998b) su questo argomento nelle due opere citate vd. Fuks 1984, 64. Anche nella filosofia stoica erano presenti delle costruzioni utopiche che prevedevano una città "ideale" senza divisioni legate al censo. In *Herm*. 22 Licino fa il verso a una di queste speculazioni, quella del maestro stoico di Ermotimo, che immagina una città dove tutti gli abitanti sono felici (εὐδαίμονας), giusti (δικαίους), saggi (σώρρονας) e non ladri, violenti e prevaricatori (ἁρπαζόντων καὶ βιαζομένων καὶ πλεονεκτούντων) come nelle *poleis* per così dire convenzionali. La città del maestro stoico è riuscita a garantire uguaglianza e libertà (ἰσότητι καὶ ἐλευθερία) eliminando le fonti di litigio, ovvero oro, piaceri e gloria (χρυσίον ... ἡδονὰς … δόξας). Anche la speculazione filosofica aristotelica, su un piano completamente differente, nel teorizzare la costituzione mista tiene conto della dicotomica divisione tra ricchi e poveri, che la forma di governo ἐς μέσον si propone di appianare o almeno di neutralizzare (*Pol*. 5.1308 b29-30). Secondo Aristotele il migliore equilibrio possibile per uno stato si verifica dunque quando a prevalere, per numero e per potere, è la "classe media" (τοῖς μέσοις), che sarà in grado di garantire stabilità alla πόλις. Se i poveri desiderano i beni dei ricchi e se questi ultimi sono per minacciati dai primi, la "classe media" vive al contrario un'esistenza priva di pericoli (*Pol*. 4.1295 b29-33): καὶ σῴζονται δ' ἐν ταῖς πόλεσιν οὗτοι μάλιστα τῶν πολιτῶν. οὔτε γὰρ αὐτοὶ τῶν ἀλλοτρίων, ὥσπερ οἱ πένητες, ἐπιθυμοῦσιν, οὔτε τῆς τούτων ἕτεροι, καθάπερ τῆς τῶν πλουσίων οἱ πένητες ἐπιθυμοῦσιν· καὶ διὰ τὸ μήτ᾽ ἐπιβουλεύεσθαι μήτ᾽ ἐπιβουλεύειν ἀκινδύνως διάγουσιν. Uno studio complessivo sul problema dell'equilibrio tra ricchi e poveri nella *Politica* di Aristotele è stato formulato da Von Leyden 1985, vd. part. 1-17 e 57-64. La riflessione sugli squilibri tra ricchi e poveri all'interno del corpo civico è presente nel IV secolo anche nel genere oratorio, soprattutto con Isocrate (vd. Fuks 1972 e 1979-1980, 21-32).

[259] Nel celebre passo di *Bis acc*. 33 l'importanza di questi due modelli di Luciano, oltre al Dialogo filosofico che parla in prima persona, emergono con chiarezza: εἶτά μοι εἰς τὸ αὐτὸ φέρων συγκαθεῖρξεν τὸ σκῶμμα καὶ τὸν ἴαμβον καὶ κυνισμὸν καὶ τὸν Εὔπολιν καὶ τὸν Ἀριστοφάνη, δεινοὺς ἄνδρας ἐπικερτομῆσαι τὰ σεμνὰ καὶ χλευάσαι τὰ ὀρθῶς ἔχοντα.

considerato un elemento chiave da risolvere per garantire la pace all'interno del contesto della *polis*[260]. La tipizzazione semplificatoria della divisione del corpo civico tra cittadini ricchi e cittadini poveri ha un importante antecedente nella *Repubblica* platonica, dove la *stasis* tra ricchi e poveri è riconosciuta come l'elemento più pericoloso di fronte al fine di giungere a un assetto politico stabile[261]. In apertura del quarto libro (422a-424e) Socrate e Adimanto discutono su quali caratteristiche debbano esserci nella città "ideale". Innanzitutto il filosofo auspica che i guardiani tengano fuori dalla *polis* πλοῦτος καὶ πενία, la prima perché foriera di mollezza, ozio e mutamenti politici (4.422a ὡς τοῦ μὲν τρυφὴν καὶ ἀργίαν καὶ νεωτερισμὸν ἐμποιοῦντος), la seconda perché, oltre ai medesimi rivolgimenti, porta meschinità e imperizia tecnica (4.422a τῆς δὲ ἀνελευθερίαν καὶ κακοεργίαν πρὸς τῷ νεωτερισμῷ)[262]. Nella tripartizione della città platonica non deve però essere perseguita l'uguaglianza aritmetica che è propria invece della democrazia, che distribuisce la parità di condizione in maniera indiscriminata (*Resp*. 8.558c): ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα. Platone punta piuttosto su un'uguaglianza di tipo geometrico[263], dividendo la città in «gruppi funzionali[264]» in grado di far superare l'antica distinzione tra ricchi e poveri e contemporaneamente di garantire un'uguaglianza "razionale"[265]. Il dramma della costruzione platonica è che in una

[260] L'opinione che lo squilibrio sociale costituisse una preclusione al buon funzionamento del corpo civico è espressa da due dei sette sapienti al banchetto plutarcheo (154e) ed è l'idea al centro delle riforme di grandi legislatori come Solone e Licurgo (*Sol*. 14-16 e *Lyc*. 8.3).

[261] Bertelli 2005, 379 così sintetizza la natura del conflitto tra le due parti del corpo sociale: «la *stasis* tra ricchi e poveri si svolge tra soggetti entrambi dominati dalle pulsioni appetitive in forme diverse e contrastanti, gli uni – i ricchi – gonfi, tracotanti e paurosi, gli altri – i poveri – spinti dal desiderio di avere e di affermare la propria superiorità numerica e fisica». Per il rapporto e la concezione di ricchi e poveri nella *Repubblica* vd. anche Fuks 1977.

[262] Il termine *neoterismos* identificava, nella riflessione politica di IV secolo, il desiderio di un nuovo equilibrio politico, fonte ricorrente di pericolo sociale, che secondo Platone poteva provenire tanto dai ricchi quanto dai poveri (Vegetti 1998b, 154).

[263] Come viene evidenziato da Molé Ventura 2009, 114-120 sia la costruzione utopica di Platone che quelle di Ippodamo, di Falea di Calcedone, di Diodoro e di Iambulo non avevano come caratteristica un egualitarismo assoluto, ma prevedevano piuttosto una più realistica diminuzione del divario tra ricchi e poveri.

[264] L'espressione è di Cambiano 1971, 181.

[265] Come ha precisato Voegelin 1986, 324s. anche nelle *Leggi* è presente il problema di come garantire il giusto equilibrio tra l'uguaglianza «meccanica» e quella «proporzionale», che assegna il giusto premio agli uomini più valenti, che altrimenti finirebbero per sentirsi frustrati

città siffatta ha potuto abitare – afferma ironicamente Luciano – il solo Platone[266].

Anche nelle *Leggi* il tema del rapporto tra ricchezza e povertà è trattato in più di un'occasione. Queste due condizioni sono sempre viste come un pernicioso impedimento alla stabilità cittadina, in quanto causa di στάσις[267]:

Plat. *Leg*. 5.744d νόμου σχῆμα ἔγωγε ἂν τιθείην ὡς ἑπόμενον. δεῖ γὰρ ἐν πόλει που, φαμέν, τῇ τοῦ μεγίστου νοσήματος οὐ μεθεξούσῃ, ὃ διάστασιν ἢ στάσιν ὀρθότερον ἂν εἴη κεκλῆσθαι, μήτε πενίαν τὴν χαλεπὴν ἐνεῖναι παρά τισιν τῶν πολιτῶν μήτε αὖ πλοῦτον, ὡς ἀμφοτέρων τικτόντων ταῦτα ἀμφότερα· νῦν οὖν ὅρον δεῖ τούτων ἑκατέρου τὸν νομοθέτην φράζειν.
«Io stabilirei questo schema di legge. Infatti in una città, diciamo, che non sarà colpita dalla più grave malattia, che sarebbe più corretto chiamare discordia piuttosto che sedizione, non deve esserci presso alcuni cittadini né la gravosa povertà né la ricchezza, poiché entrambe le condizioni generano questi due risultati. Ora dunque il legislatore deve indicare un limite per ciascuna di queste due condizioni» (trad. F. Ferrari - S. Pioli).

Differentemente rispetto alla *Repubblica* il problema è superato attraverso una precisa limitazione per via legislativa del divario tra ricchezza e povertà[268]. Il tentativo platonico di costruire un corpo civico che abbia al proprio interno la capacità di mantenersi tranquillo e funzionale cerca di farsi più concreto e più facilmente applicabile[269], anche se rimarrà fatalmente utopico.

dall'applicazione del primo tipo di uguaglianza.

[266] Platone e la sua *Repubblica* sono ironicamente ricordati da Luciano in *VH* 2.17 dove il discepolo di Socrate è l'unico grande filosofo a non essere presente al banchetto delle Isole dei Beati, perché impegnato a vivere nella città da lui creata, retta dalle leggi da lui stesso redatte: Πλάτων δὲ μόνος οὐ παρῆν, ἀλλ' ἐλέγετο [καὶ] αὐτὸς ἐν τῇ ἀναπλασθείσῃ ὑπ' αὐτοῦ πόλει οἰκεῖν χρώμενος τῇ πολιτείᾳ καὶ τοῖς νόμοις οἷς συνέγραψεν. Per un riassunto di come la critica platonica abbia commentato l'effettivo status utopico della *Repubblica* platonica vd. Dawson 1992, 64-70, De Brasi 2007 e Morrison 2007.

[267] Sulla pericolosità della ricchezza e della povertà vd. anche *Leg*. 3.679b-c, dove il filosofo ateniese afferma che senza queste due condizioni in una comunità possono nascere le cose più nobili e non ci sono tracotanza, ingiustizia, invidie o gelosie: ᾗ δ' ἄν ποτε συνοικίᾳ μήτε πλοῦτος συνοικῇ μήτε πενία, σχεδὸν ἐν ταύτῃ γενναιότατα ἤθη γίγνοιτ' ἄν· οὔτε γὰρ ὕβρις οὔτ' ἀδικία, ζῆλοί τε αὖ καὶ φθόνοι οὐκ ἐγγίγνονται.

[268] Il limite della povertà sarà costituito dal lotto ricevuto in sorte (5.744d ἡ τοῦ κλήρου τιμή), che non potrà essere parcellizzato, né accresciuto oltre il quadruplo, che funge da soglia massima per la ricchezza. Secondo la sintetica formulazione di Fuks 1979-1980, 64 «this economic basis combines *basic equality* with *controlled inequality*».

[269] Sulle ricadute pratiche che nelle intenzioni di Platone le *Leggi* dovevano avere vd. Bertrand 1999, 414: «La mission du législateur est de donner au groupe humain, réuni par le hasard d'une entreprise coloniale, les moyens de vivre comme il convient» e Schoefield 2008, 58: «What seems hard to doubt is that the Laws was written with practical intent, as a guide to the principles that should inform the communal life of a well-ordered Greek city and as blueprint for their detailed implementation on a monumental scale». Per lo statuto ideale della *Repubblica* e per quello più concreto delle *Leggi* cf. anche Stalley 1983, 16-19.

2.2 Antecedenti aristofanei

Come si è già visto, il punto di partenza dei *Saturnalia* è la richiesta di benefici materiali rivolta a Crono da parte di Cronosolone, dopo che lo stesso si era ormai stancato di rivolgere le sue preghiere al Padre degli dei. Zeus infatti è accusato di trascurare deliberatamente le suppliche degli uomini onesti, concentrando al contrario i propri favori soltanto su individui moralmente riprovevoli e disonesti[270]:

Sat. 3 ἢν δέ ποτε καὶ ἐπινεύσῃ τινὶ καὶ πλούσιον ποιῇ, πολὺ τὸ ἄκριτον ἐνταῦθα, καὶ τοὺς ἀγαθοὺς ἐνίοτε καὶ συνετοὺς ἀφεὶς ὁ δὲ παμπονήροις τε καὶ ἀνοήτοις ἀνδράσι περιχεῖ τὸν πλοῦτον, μαστιγίαις ἢ ἀνδρογύνοις τοῖς πλείστοις αὐτῶν.
«E se anche una volta annuisce e qualcuno lo fa ricco, in tal caso molta è la parzialità e talora, trascurate le persone buone e giudiziose, riversa la ricchezza su individui disonesti al massimo e stolti, in gran parte pendagli da forca e mezze femmine».

La sostanza della polemica si può ritrovare nell'ultima opera di un autore dell'epoca classica che Luciano ammirava e conosceva alla perfezione, Aristofane[271]:

Ar. *Plut*. 87-92 ὁ Ζεύς με ταῦτ' ἔδρασεν ἀνθρώποις φθονῶν.
ἐγὼ γὰρ ὢν μειράκιον ἠπείλησ' ὅτι
ὡς τοὺς δικαίους καὶ σοφοὺς καὶ κοσμίους
μόνους βαδιοίμην· ὁ δέ μ' ἐποίησεν τυφλόν,
ἵνα μὴ διαγιγνώσκοιμι τούτων μηδένα.
οὕτως ἐκεῖνος τοῖσι χρηστοῖσι φθονεῖ.
«È opera di Zeus, invidioso degli uomini.
Quand'ero ragazzo, l'ho minacciato
di frequentare soltanto gli uomini giusti, onesti e saggi;
e lui mi ha accecato
perché non potessi riconoscerli:
a tal punto è invidioso delle persone per bene» (trad. G. Paduano).

[270] Sul motivo della mancata presenza di un rapporto proporzionale tra spessore morale e possesso di ricchezza si era espresso già Solone (4 W.[2] 15-18). Per un sintetico inquadramento della questione, con alcuni passi scelti, vd. D'Agostino 1957, 240-242. David 1984, 15 sottolinea come l'ultimo Aristofane abbia rivolto una particolare attenzione al tema della sproporzione morale nell'attribuzione della ricchezza: «The antagonism between rich and poor is repeatedly emphasized in Aristophanes' last extant plays especially from a moral point of view, i.e., wicked rich versus honest poor».
[271] Sul rapporto tra Luciano e Aristofane vd. Lord 1963, part. 99-101. Altre due opere, il *Menippo* e l'*Icaromenippo*, sono modellate su due commedie aristofanee, rispettivamente *Rane* e *Pace* (Relihan 1993, 113 e Camerotto 2009, 14-24).

I versi appena riportati costituiscono la risposta che Pluto[272], personificazione della ricchezza[273], fornisce a Cremilo, l'onesto protagonista del *Pluto* di Aristofane, da cui Luciano attingerà in maniera non isolata, in particolare per il suo *Timone*.

Questo e gli altri attacchi polemici contro Zeus che sono contenuti nell'opera di Aristofane nascono dalla constatazione del difficile *milieu* dell'Atene dopo la guerra del Peloponneso[274], momento dal quale il commediografo avrebbe iniziato a porre in discussione il modo in cui Zeus regola il mondo[275], arrivando all'amara conclusione che il Padre degli dei segua nelle sue decisioni un criterio immorale, o per meglio dire anti-morale[276]. Il discorso di Cremilo assume toni sempre più

[272] La caratterizzazione aristofanea di Pluto proviene *recta via* da quella ipponattea (vd. Tomassi 2010, 252), che immagina il dio come τυφλός e δείλαιος (Hippon. fr. 36 W.[2]) e che verrà poi ripresa e sviluppata dalla Commedia (vd. ad esempio il frammento di Anfide che viene riportato in Athen. 13.567f). A questi elementi il commediografo ateniese aggiunge la motivazione della cecità del dio: l'invidia che Zeus nutre nei confronti del genere umano, e in particolar modo della sua componente onesta. Alla caratterizzazione fisica della mancanza della vista del dio della ricchezza venne presto appaiato il suo risvolto sul piano morale (vd. Tomassi 2011, 354). Per la spiegazione che invece dà Timone dell'iniqua ripartizione della ricchezza vd. Comm. *ad Sat*. 7.

[273] Sulle personificazioni di *Ploutos* e *Penia* nella letteratura greca vd., con una rassegna di fonti, Arnould 1992, 158-160.

[274] Il cambio di orientamento dell'"ultimo" Aristofane (per il quale vd. anche il contributo di Cantarella 1966) è così sintetizzato da Sommerstein 1984, 333: «Having for nearly a quarter of a century spoken unmistakably in the language of the well-heeled, he began to write like a spokesman of the barefoot, because the class he most admired had lost their shoes». Il progressivo divario tra la fascia alta e quella bassa della popolazione nel corso della parabola biografica aristofanea è stato sottolineato già da Ehrenberg 1957, 357 e successivamente ripreso da Bertelli 1983, 252 e David 1984, 2. Il retroterra sociale che è sotteso al *Pluto* è brevemente riassunto dallo stesso David (1984 3-5), che mette in luce come l'allargamento della forbice patrimoniale avesse creato delle tensioni evidenti e crescenti nel tessuto cittadino. La difficoltà del momento storico ateniese può anche essere letta attraverso i numerosi accenni all'abbondanza di cibi e vino contenuti nell'opera (per i quali vd. Pütz 2007, 61-63), rovesciamento comico delle ristrettezze presenti. Aristofane avrebbe osservato tutto questo in maniera inquieta, arrivando a mettere in gioco tutto il sistema di valori che era sotteso alle sue commedie. Nel *Pluto* la sua riflessione sembra allargarsi dalla contingenza storica (che pure è importante anche in questo caso, oltre al contributo di David 1984 vd. in proposito anche Fuks 1984, 61-63 e Carrier 1979, 172s. per quanto riguarda un aggancio alla vita politica), cui la sua produzione precedente era stata costantemente legata, a una dimensione universale. Per un un'opinione differente vd. Cantarella 1966 e Bertelli 1983, 261, che hanno considerato il problema della redistribuzione della ricchezza del *Pluto* come un fatto personale di Cremilo senza ricadute suhl corpo cittadino.

[275] La critica a Zeus è veicolata anche attraverso l'ironia giocata sull'epiclesi di "Salvatore" (*Plut*. 1188 ὁ σωτὴρ), dato che alla fine della commedia appare evidente, anche allo stesso Zeus – che arriva di sua spontanea volontà (*Plut*. 1189 αὐτόματος) a inserirsi nella nuova società creata da Cremilo – come la salvezza passi attraverso l'esautorazione del "Salvatore".

[276] La polemica contro le divinità olimpiche è al centro anche della trama degli *Uccelli*, dove però

polemici quando rivela – nelle battute iniziali di quello che è stato definito « un inno a rovescio» (Medda 2005, sulle parodie di preghiere e rituali in Aristofane vd. anche Prato 2000) – il vero fondamento del potere di Zeus[277] al suo servo più fedele e più ladro (*Plut*. 27 πιστότατον καὶ κλεπτίστατον), Carione, che ricorda molto, per intraprendenza e furbizia, i futuri servi protagonisti della Commedia Nuova:

Ar. *Plut*. 129-131 ΧΡ νὴ τὸν οὐρανόν.
αὐτίκα γὰρ ἄρχει διὰ τί ὁ Ζεὺς τῶν θεῶν;
ΧΑ διὰ τἀργύριον· πλεῖστον γάρ ἐστ᾽ αὐτῷ.
«Sì, in nome del cielo.
Al dunque: qual è il mezzo con cui Zeus governa gli dei?
I soldi, ne ha moltissimi» (trad. G. Paduano).

A distanza di pochi versi il concetto viene ribadito con un'incisiva e lapidaria sentenzia: ἅπαντα τῷ πλουτεῖν γάρ ἐσθ᾽ ὑπήκοα (146). Tutto dipende dalla ricchezza. Dalla sofferta e inappellabile constatazione della profonda ingiustizia *in rebus*, come in tante commedie aristofanee (*Acarnesi*, *Pace*, *Uccelli*, *Lisistrata*, *Donne al Parlamento*)[278], prende avvio la μηχανή del protagonista, in questo caso appunto Cremilo, che si propone di fare finalmente arricchire gli uomini giusti e saggi, ridonando la vista a Pluto. Naturalmente ogni eroe comico che si rispetti diventa tale solamente scontrandosi con un avversario dai connotati "tragicamente" mostruosi[279], che nel *Pluto* è una Ἐρινύς ἐκ τραγῳδίας (423), lo ζῷον ἐξωλέστερον (443): Πενία. Ha inizio un αγὼν λόγων la cui importanza è sottolineata dal passaggio ai tetrametri anapestici, aperti, come spesso accade in

essa è confinata nello spazio dell'agone, e il fatto stesso che il progetto di Pistetero ed Evelpide non vada secondo le aspettative iniziali finisce col rafforzare la vigente gerarchia celeste. La linea di fondo rimarrebbe conservatrice-reazionaria (vd. Corsini 1987, 57-65), per cui la nuova realtà modellata sulle caratteristiche peculiari dell'età dell'oro, in un completo rovesciamento della contemporanea realtà ateniese (Konstan 1990, 204), si rivela la conferma indiretta dello *status quo*, umano e divino, consolidato. Come efficacemente sintetizzato da Franco 2006, 33: «Aristofane parlava dall'interno di un sistema di cui non voleva il rovesciamento». Per un breve riassunto di come la critica si sia divisa nell'interpretazione dell'orientamento politico del grande commediografo attico vd. Mastromarco 2002, 205s.

[277] Per un'analisi del passo vd. David 1984, 35s.

[278] Vd. Bertelli 1983, 230.

[279] Per gli attributi e le imprese che compongono il *kit* imprescindibile di un eroe comico vd. Camerotto 2007, part. 260-265 e 271-277 (con bibliografia). Sulla figura dell'eroe comico in Aristofane vd. Whitman 1964, 21-58, Henderson 1993 e Jouan 1997.

Aristofane, dal personaggio che uscirà poi sconfitto dal confronto dialettico[280]. Effettivamente Cremilo al suo progetto evergetico, solo superficialmente inattaccabile, si vede opporre uno stringente elogio della povertà, primo – e unico – motore di tutte le azioni umane[281]. Πενία, per sottolineare la sua imprescindibile importanza nell'ambito del consorzio umano utilizza un'argomentazione la cui sostanza sarà sfruttata anche da Crono nei *Saturnalia* di Luciano:

Ar. *Plut*. 557-561 ΠΕ. σκώπτειν πειρᾷ καὶ κωμῳδεῖν τοῦ σπουδάζειν ἀμελήσας,
οὐ γιγνώσκων ὅτι τοῦ Πλούτου παρέχω βελτίονας ἄνδρας
καὶ τὴν γνώμην καὶ τὴν ἰδέαν. παρὰ τῷ μὲν γὰρ ποδαγρῶντες
καὶ γαστρώδεις καὶ παχύκνημοι καὶ πίονές εἰσιν ἀσελγῶς,
παρ' ἐμοὶ δ' ἰσχνοὶ καὶ σφηκώδεις καὶ τοῖς ἐχθροῖς ἀνιαροί.
«Tu mi prendi in giro, non vuoi discutere seriamente;
e non sai che, a differenza di Pluto, io rendo gli uomini migliori
nell'animo e nel corpo. Con lui sono podagrosi,
panciuti di ventre e di cosce[282];
con me sono sottili come vespe e capaci di fronteggiare i nemici» (trad. G. Paduano).

Nel *Timone* invece la supremazia etica di Penia su Pluto non ha bisogno di un

[280] Sulle possibili fonti delle argomentazioni utilizzate da *Penia* nell'agone per cercare di affermare la sua superiorità vd. David 1984, 40-43.

[281] Un commento di questa sezione, con una selezione di *loci similes* sul tema della povertà come fattrice del progresso umano è presente in David 1984, 352 (vd. anche Tosi 1991, 812). Una prospettiva completamente opposta è presente nel frammento contenente i versi 373-400 W.[2] della *Silloge Teognidea*, dove πενία viene definita μητέρ' ἀμηχανίης, la quale a sua volta trascina l'uomo, anche se valente, in un vortice di scelleratezze (390 ψεύδεά τ' ἐξαπάτας τ' οὐλομένας τ' ἔριδας). Sullo stesso motivo vd. anche il frammento 364 V. di Alceo: ἀργάλεον Πενία κάκον ἄσχετον. Nella riflessione morale greca però le colpe commesse dai poveri erano percepite come meno gravi da quelle analoghe di cui i ricchi potevano essere autori, perché non costretti, a differenza dei primi, da alcuna necessità materiale (vd. Dover 1974, 109-114). Luciano cita la concezione decisamente negativa che Teognide aveva della povertà, un male da fuggire anche a costo di gettarsi nel mare profondo o da alti dirupi (Theogn. 173-176 W.[2]), vd. *Apol*. 10 τὸ μὲν γὰρ τοῦ Θεόγνιδος κἂν ἐγὼ μὴ λέγω, τίς οὐκ οἶδεν, οὐκ ἀπαξιοῦντος καὶ ἐς βαθυκήτεα πόντον σφᾶς αὐτοὺς ῥιπτεῖν καὶ κατὰ κρημνῶν ἠλιβάτων, εἴ γε μέλλει τις οὕτως ἀποδράσεσθαι τὴν πενίαν, cf. anche *Merc. cond.* 5 e *Tim*. 26. A rendere, nella prospettiva del poeta, tale situazione ancora più turpe è il fatto che essa sia avvallata da Zeus, che conserva le ricchezze dei ricchi disonesti e riversa la povertà su chi si è solito agire in maniera onesta. Un'invettiva con un simile contenuto viene rivolta al figlio di Crono anche ai versi 743-752 W.[2] , dove la mancata corrispondenza tra merito umano e premio divino viene vista come un fattore pericoloso, potenzialmente in grado di far scomparire qualsiasi tipo di *pietas* religiosa verso gli dei celesti.

[282] Anche il Crono lucianeo infatti (*Sat*. 28), per convincere i poveri che la loro situazione non è affatto peggiore di quella dei ricchi, aveva parlato degli effetti salutari che ha la povertà, in grado di prevenire tisi, pleurite e idropisia, che sono invece una diretta conseguenza della ricchezza (vd. Comm. *ad Sat*. 7). I poveri nei *Saturnalia* non hanno spazio di replica per far capire se si sono o meno convinti delle esortazioni di Crono, mentre nel Pluto Cremilo, non riuscendo a controbattere per via razionale a Πενία oppone una banale e risentita risposta: *Plut*. 562 ΧΡ. ἀπὸ τοῦ λιμοῦ γὰρ ἴσως αὐτοῖς τὸ σφηκῶδες σὺ πορίζεις.

lungo agone per emergere[283]; essa è evidente già a livello visivo grazie al diverso corteggio che accompagna le due ipostasi della povertà e della ricchezza (*Tim*. 32 composto da Σοφία καὶ Πόνος per la prima e Ὕβρις καὶ Τῦφος per la seconda). Nell'opera di Luciano lo spazio riservato alle argomentazioni di Povertà, la quale anche qui è consapevole della sua superiorità, è molto minore, perché Hermes interviene prontamente e senza possibilità di appello a spegnere le sue lamentele: ἔδοξε ταῦτα, ὦ Πενία, τῷ Διί (*Tim*. 32). In entrambi i testi Πενία esce di scena preconizzando futuri pentimenti a chi l'ha voluta scacciare. Cremilo riesce ad aver ragione del cencioso spauracchio in maniera assai più laboriosa e lambiccata, con attacchi che ricordano nel contenuto la celeberrima descrizione che Socrate, per bocca di Diotima, fa, nel *Simposio* platonico, della nascita di Eros, da Penia e Poros, e del bagaglio genetico che si porta con sé da parte di madre[284]. La vittoria dialettica di Penia è sancita in maniera indiretta da Cremilo:

Ar. *Plut.* 598-600 Ἀλλὰ φθείρου καὶ μὴ γρύξῃς
ἔτι μηδ᾽ ὁτιοῦν.
Οὐ γὰρ πείσεις, οὐδ᾽ ἢν πείσῃς.
"Ma vaffanculo e non dire più una parola:
non mi persuadi anche se mi persuadi» (trad. G. Paduano).

Dopo gli esempi degli *Uccelli* e delle *Ecclesiazuse* ci troviamo dunque di fronte a un'altra utopia a sfondo comunistico frustrata. Ma l'eroe comico non si lascia scoraggiare dalla consapevolezza della veridicità delle parole dell'avversaria, e

[283] Un altro possibile modello per le personificazioni di *Ploutos* e *Penia* può essere individuato nella diatriba cinico-stoica, dove le prosopopee di entità quali ricchezza e povertà erano abituali (Piazzi 2004, 67).

[284] Plat. *Symp*. 203 c-d ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκε. πρῶτον μὲν πένης ἀεί ἐστι, καὶ πολλοῦ δεῖ ἁπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδείᾳ ξύνοικος. L'ἔνδεια di cui parla Platone è pressoché equivalente alla πτωχεία che viene rinfacciata a Penia, la quale però rivendica una profonda differenza tra l'indigenza che costringe a mendicare e la povertà che rende gli uomini (politici compresi) più onesti e volitivi. Il punto debole decisivo che la personificazione della povertà scopre (dimostrandosi davvero degna moglie di Poros) è il fatto che in un tale regime non rimarrebbe più nessuno a svolgere quei servizi minimi da cui non si può prescindere. Non si potrebbero nemmeno cooptare gli schiavi, in quanto i loro mercanti inevitabilmente si darebbero ad attività più sicure e Cremilo si troverebbe a condurre paradossalmente una vita più faticosa (*Plut*. 526 ὀδυνηρότερον τρίψεις βίοτον πολὺ τοῦ νῦν). Una differenziazione valoriale tra πτωχεία e πενία era presente anche nel pensiero epicureo vd. Tepedino Guerra 1978, 55, per una breve panoramica generale della connotazione di questi due termini nella letteratura greca e latina vd. Hands 1968, 62-66.

ricorrendo alla violenza la scaccia dalla scena della commedia.

Pluto appena liberato della cecità grazie all'intervento di Asclepio si vergogna del suo precedente *modus operandi,* attribuendone *ex silentio* la colpa a Zeus:

Ar. *Plut*. 774-781 αἰσχύνομαι δὲ τὰς ἐμαυτοῦ συμφοράς,
οἵοις ἄρ' ἀνθρώποις ξυνὼν ἐλάνθανον,
τοὺς ἀξίους δὲ τῆς ἐμῆς ὁμιλίας
ἔφευγον, εἰδὼς οὐδέν. ὦ τλήμων ἐγώ,
ὡς οὔτ' ἐκεῖν' ἄρ' οὔτε ταῦτ' ὀρθῶς ἔδρων·
ἀλλ' αὐτὰ πάντα πάλιν ἀναστρέψας ἐγὼ
δείξω τὸ λοιπὸν πᾶσιν ἀνθρώποις ὅτι
ἄκων ἐμαυτὸν τοῖς πονηροῖς ἐνεδίδουν.
«Mi vergogno del mio passato,
degli uomini con cui stavo assieme senza saperlo,
e senza saperlo sfuggivo proprio quelli che
erano degni della mia compagnia. Povero me,
era tutto sbagliato!
Ma per l'avvenire farò il contrario
e mostrerò agli uomini che
non era per mia volontà se mi concedevo ai malvagi» (trad. G. Paduano).

Il nuovo ordinamento, analogamente al caso degli *Uccelli*, riporta lo *status quo* al mitico tempo precedente all'instaurazione della religione olimpica, quando a regnare erano gli uccelli e Pluto godeva di ottima vista. La ridistribuzione della ricchezza agli onesti lascia sorpreso il servo Carione, in quanto rappresenta per lui un vero e proprio assurdo logico: *Plut*. 804-805 ἡμῖν γὰρ ἀγαθῶν σωρὸς εἰς τὴν οἰκίαν / ἐπεισπέπαικεν οὐδὲν ἠδικηκόσιν[285]. L'istituzione del nuovo ordinamento della società è il preludio del finale, che offre uno spunto di evasione fantastica alla problematica delle disuguaglianze sociali ed economiche, e alla debolezza dell'apparato statale, senza però le canoniche scene di γάμος e/o κῶμος[286]. Come

[285] La battuta di Carione ricorda da vicino quella di Timone in *Tim.* 39 ὃς ἄχρι νῦν εὐδαιμονέστατα διάγων χρυσὸν ἄφνω τοσοῦτον λήψομαι οὐδὲν ἀδικήσας καὶ τοσαύτας φροντίδας ἀναδέξομαι. Un altro punto di convergenza quasi speculare tra le due opere si può riscontrare tra la battuta dell'onesto ai vv. 834-837: κἀγὼ μὲν ᾤμην οὓς τέως/ εὐεργέτησα δεομένους ἕξειν φίλους/ ὄντως βεβαίους, εἰ δεηθείην ποτέ·/ οἱ δ' ἐξετρέποντο κοὐκ ἐδόκουν ὁρᾶν μ' ἔτι. e le parole di Timone *Tim*. 5 ἐπειδὴ πένης διὰ ταῦτα ἐγενόμην, οὐκέτι οὐδὲ γνωρίζομαι πρὸς αὐτῶν. Entrambi lamentano la mancanza di riconoscenza da parte di coloro che avevano beneficato, secondo un motivo espresso in due distici elegiaci della Silloge Teognidea (Theogn. 857-860): Τῶν δὲ φίλων εἰ μέν τις ὁρᾶι μέ τι δειλὸν ἔχοντα, /αὐχέν' ἀποστρέψας οὐδ' ἐσορᾶν ἐθέλει· / ἢν δέ τί μοί ποθεν ἐσθλόν, ἃ παυράκι γίνεται ἀνδρί, / πολλοὺς ἀσπασμοὺς καὶ φιλότητας ἔχω.

[286] Questo concetto è così riassunto da Konstan - Dillon 1981, 394: «As a solution to problems of the growing inequality between the wealthy and the poor, the development of class division, the

sarà nei *Saturnalia* di Luciano, nel *Pluto* un'intera classe sociale, quella dei poveri, per trovare sollievo al proprio *status* si rifugia nella speranza di un ritorno del regno di Crono[287], che in entrambe le opere si verifica[288], anche se manifestamente solo nella *fictio* letteraria[289].

Cremilo è un eroe comico che vagheggia un mondo diventato finalmente equo e abitato da cittadini divenuti tutti onesti (con l'esclusione dei soli sicofanti)[290], data la nuova, e necessaria, corrispondenza tra ricchezza e bontà d'animo. Desidera, analogamente ai poveri dei *Saturnalia*, un mondo dove la disuguaglianza sia assente, come nella mitica età dell'oro. Il suo progetto, come

increasing significance of a state apparatus represented by the informal institutions of the sycophant and the orator or demagogue, Aristophanes offers the ancient dream of limitless bounty».

[287] Konstan - Dillon 1981, 385, vedono nell'epiteto Κρονικαῖς λήμαις (per cui vd. la raccolta di proverbi di Diogeniano, 5.36) che Penia scaglia contro la maggior parte degli uomini, colpevoli di ricercare tutti gli espedienti possibili pur di sfuggirle, oltre a un'allusione alla sua proverbiale vecchiezza, una polemica nei confronti della stupidità dei più, i quali credono al mito dell'età dell'oro, in cui il sovrano era proprio il padre di Zeus. Per Crono come personaggio rappresentante di vecchiezza e imbecillità per antonomasia in Aristofane vd. Lovejoy - Boas 1997, 78 e Menu 1996, 138. Altri due paradigmi di vecchiaia per Luciano sono Giapeto (vd. Comm. *ad Sat*. 7) e Titono (vd. *D. Mort*. 7 [17] 1 e *Herm*. 50).

[288] Dopo che Pluto ha riacquistato la vista e il progetto di Cremilo si è così realizzato si instaura un regime da età dell'oro, che così viene descritto dal servo Carione (*Plut*. 806-817): ἡ μὲν σιπύη μεστή ’στι λευκῶν ἀλφίτων, / οἱ δ’ ἀμφορῆς οἴνου μέλανος ἀνθοσμίου. / ἅπαντα δ’ ἡμῖν ἀργυρίου καὶ χρυσίου / τὰ σκευάρια πλήρη ’στίν, ὥστε θαυμάσαι. / τὸ φρέαρ δ’ ἐλαίου μεστόν· αἱ δὲ λήκυθοι / μύρου γέμουσι, τὸ δ’ ὑπερῷον ἰσχάδων. / ὀξὶς δὲ πᾶσα καὶ λοπάδιον καὶ χύτρα / χαλκῆ γέγονε· τοὺς δὲ πινακίσκους τοὺς σαπροὺς / τοὺς ἰχθυηροὺς ἀργυροῦς πάρεσθ’ ὁρᾶν. /ὁ δ’ ἱπνὸς γέγον’ ἡμῖν ἐξαπίνης ἐλεφάντινος. /στατῆρσι δ’ οἱ θεράποντες ἀρτιάζομεν χρυσοῖς. «Il sacco è pieno di farina / le anfore di vino rosso profumato. / Tutte le casse sono piene d'oro e d'argento: / da restare a bocca aperta! / e la cisterna è colma d'olio, le ampolle / di profumi, la dispensa di fichi. / L'oliera, i piatti, la pentola / sono diventati tutti di rame, / i piatti da pesce, come vedete, d'argento, la lanterna, d'avorio. / E noi servi giochiamo a dadi con stateri d'oro» (trad. G. Paduano).

[289] Nel *Timone* lucianeo invece il protagonista vede come un grande pericolo il ritorno della ricchezza e preferisce vivere nella povertà e nella fatica, che sono state portate dall'età di Zeus. Egli accetta di ritornare ricco solo per potersi prendere una crudele rivincita sui falsi amici che lo avevano portato alla rovina (cf. Mart. *Ep*. 4.77, dove il poeta si augura di poter allontanare la povertà unicamente per veder morire di invidia, in maniera tutt'altro che metaforica, un certo Zoilo).

[290] Il sicofante, spogliato e costretto alla resa da un uomo onesto e da Carione, si allontana maledicendo Pluto, che considera il distruttore della democrazia (*Plut*. 948-949 καταλύει περιφανῶς εἶς ὢν μόνος τὴν δημοκρατίαν). Per l'esclusione di alcune categorie di persone dai frutti dell'impresa dell'eroe comico vd. *Uccelli* 1338-1465 (il parricida, il poeta dozzinale, il sicofante) e *Pace* 1053-1263 (il mercante di oracoli Ierocle, il mercante d'armi, il fabbricante di elmi, il lanciaio, lo spadaio). Cremilo riesce a trovare una collocazione anche per Hermes e per il sacerdote (*Plut*. 1097-1197), che si erano trovati a mal partito dopo che Pluto aveva riacquistato la vista, perché nessuno, dato il benessere generale, era più disposto a offrire sacrifici.

visto nel caso degli *Uccelli*, infatti, non è tanto rivoluzionario, quanto reazionario[291]. Stanco di povertà e privazioni, Cremilo sogna la ricchezza e riesce a costruire un mondo dove tutti sono onesti perché viene meno ogni motivo per non esserlo[292], al contrario di Timone, che nel mutato *status quo* non intende incorporare assolutamente nessuno[293]. Tutte le ambigue figure di cialtroni e approfittatori vengono scacciate in un divertente contrappasso.

Se Aristofane approda alla conclusione che è lecito sognare solo a teatro, Luciano ci ricorda che è ridicolo farlo tanto dentro quanto al di fuori di esso. L'umanità secondo il Samosatense non ha spazio, né presente né futuro (a volte neppure postumo, come si vedrà in molte pagine dei *Dialoghi dei Morti*) di redenzione.

2.3 Antecedenti cinici

Un altro referente importante per Luciano per quanto riguarda la tematica ricchezza-povertà è senz'altro il pensiero cinico[294]. Il movimento filosofico nato

[291] Esso, secondo l'analisi di Paduano 1988, 17 «impone le ideologie e i contenuti di una restaurazione: ritorno a un passato mitico, dal quale si sono prodotte degenerazione e corruzione che formano le strutture dominanti». Dello stesso è stato anche Lévy 1997, 212.

[292] Anche il progetto democratico di Prassagora elimina le basi stesse della necessità di una condotta disonesta o iniqua. La comunione di pane, pesci, focacce, vino, vesti, ceci, corone – spiega Prassagora a Cremete – toglie la necessità di macchiarsi di cattive azioni a causa della povertà e di accumulare ricchezze (*Lys*. 605-607): Οὐδεὶς οὐδὲν πενίᾳ δράσει· πάντα γὰρ ἕξουσιν ἅπαντες, / ἄρτους, τεμάχη, μάζας, χλαίνας, οἶνον, στεφάνους, ἐρεβίνθους. / Ὥστε τί κέρδος μὴ καταθεῖναι;.

[293] *Tim*. 43 πλουτείτω δὲ Τίμων μόνος καὶ ὑπερορᾶτω ἁπάντων καὶ τρυφᾶτω μόνος καθ' ἑαυτὸν κολακείας καὶ ἐπαίνων φορτικῶν ἀπηλλαγμένος.

[294] Giova, all'inizio di un paragrafo che tratta dei debiti cinici nel Samosatense, ricordare che per Luciano il Cinismo non costituisce un modello di vita o un punto di riferimento filosofico, ma una fonte di espressioni e tematiche utili ai suoi fini satirici, come ben sintetizzato da Van Nuffelen 2011, 194: «For the satirist Lucian, Epicureanism and Cynicism are strategies, not intimately held beliefs». Sul rapporto tra Luciano e il Cinismo vd. Bompaire 1958, 190 e Nesselrath 1998, per quello con l'Epicureismo vd. invece Bracht Branham 1984, Citti 1994 e Solaro 2001. Anche nel pensiero cinico erano presenti lamentele sull'iniqua ripartizione della ricchezza da parte di Zeus. Cercida di Megalopoli accusa il figlio di Crono di non aver reso povero l'immorale Senone e di non aver ripartito la sua ricchezza tra quanti ne hanno più necessità: fr.1 Lomiento οὐδ]είς [πο]κ' αὐτῶν [τὸν μὲν ὀ]λβοθύλακ[ο]ν/ λάρον | τε καὶ ἀκ'ρασίωνα θῆκε πενητυλίδαν/ Ξένωνα, ποτάγαγε δ'ἆμιν ἄργυρον εἰς ἀνόνατα ῥέοντα;/ κα[ὶ] τί τὸ κωλύον ἧς αἴ τις <σ>φ' ἔρο[ι]το;/ ῥεῖα γάρ ἐστι θεῷ πᾶν ἐκτελέσαι/ χρῆμ' ὅκκ' ἐπὶ νοῦν ἴῃ, ἢ τὸν ῥυποκιβδοτόκωνα/ καὶ τεθνακοχαλκίδαν ἢ τ[ὸ]ν πάλιν ἐκχυμενίταν/ τῶν κτεάνων ὄλεθρον, τοῦτον κενῶσαι/ τᾶς συοπλουτοσύνας, δόμεν δ' ἐπιταδεοτρώκτα/ κοινοκρατηροσκύφῳ τὰν ὀλλυμέναν δαπάνυλλαν. «Perché mai nessuno di loro quel sacco pieno d'oro rapace ed incontinente ha reso poveretto, Senone, e diede a noi il denaro

nel IV sec. a. C., forse in correlazione con l'instabilità politica e le tensioni politico-sociali coeve[295], non ha sempre tenuto, almeno stando alla tradizione aneddotica[296], nei confronti dei beni materiali l'assoluto distacco dell'iniziatore e modello dell'*habitus* cinico: Socrate[297]. Antistene, nonostante le sue lodi della povertà assoluta, possedeva una casa nei pressi del Pireo[298]; Diogene era figlio del banchiere Icesio e lui stesso ebbe in prima persona a che fare con operazioni "para-bancarie"[299]; Menippo avrebbe addirittura guadagnato ingenti somme di

che inutile fluisce? E che cosa lo impediva? – se uno lo chiedesse – . – poiché è facile al dio ogni cosa portare a compimento – . Quando gli viene in mente, o il laido falsusuraio e il tesaurizzatore d'oboli morti o, viceversa, lo sperperatore, rovina dei suoi averi, privare costui della porca ricchezza e dare a chi gode del poco, al craterescifo comune quel po' di spesuccia andata in rovina» (trad. L. Lomiento).

[295] Desmond 2006, 97-99.

[296] Si noti comunque che tali aneddoti potrebbero essere stati creati *ex nihilo* o ingigantiti artatamente per mettere ancora più in evidenza la scelta di vita "estrema" dei suoi adepti.

[297] Per l'essenzialità e l'estrema frugalità dello stile di vita di Socrate vd. la descrizione che ne fa Antifonte in Xen. *Mem.* 1.6.2-3 Ζῇς γοῦν οὕτως ὡς οὐδ' ἂν εἷς δοῦλος ὑπὸ δεσπότῃ διαιτώμενος μείνειε· σιτία τε σιτῇ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα, καὶ ἱμάτιον ἠμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος, ἀνυπόδητός τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς. Καὶ μὴν χρήματά γε οὐ λαμβάνεις, ἃ καὶ κτωμένους εὐφραίνει καὶ κεκτημένους ἐλευθεριώτερόν τε καὶ ἥδιον ποιεῖ ζῆν. «Tu conduci una vita che neppure uno schiavo, tenuto a regime dal padrone, tollererebbe: mangi e bevi cibi e bevande assai di modesta qualità, indossi un mantello non solo da poco, ma che è lo stesso d'estate e d'inverno e sei sempre scalzo e senza tunica. E neppure accetti denaro, che dà gioia a chi lo guadagna e fa vivere chi lo possiede in modo più degno di un uomo libero e più piacevole» (trad. L. de Martinis) e Plat. *Ap*. 41e (passo da mettere in relazione con le parole del filosofo cinico Cratete riportate in Diog. Laert. 6.88). Socrate ha stabilito inoltre uno dei capisaldi del Cinismo, ovvero la convinzione che la vera ricchezza sia data dalla pratica incessante della virtù (cf. Plat. *Ap*. 30a-b), che ha infatti sempre insegnato liberamente e senza compenso (cf. il comportamento di Nigrino in *Nigr.* 26 il quale si intrattiene gratuitamente con quanti lo vogliano: προῖκα τοῖς ἀξιοῦσι συνδιατρίβων). È nota a tal proposito la profonda avversione di Socrate verso i sofisti, per il fatto che essi erano soliti farsi pagare, e non poco, per gli insegnamenti che impartivano. Socrate intratteneva discorsi e sollevava interrogativi etico-conoscitivi sia con personaggi politici di primissimo piano, sia con gente comune, rifiutando sempre l'idea che la parola e la relazione intellettuale tra persone potessero essere oggetto di mercificazione (Plat. *Ap*. 33A-b οὐδὲ χρήματα μὲν λαμβάνων διαλέγομαι μὴ λαμβάνων δὲ οὔ, ἀλλ' ὁμοίως καὶ πλουσίῳ καὶ πένητι παρέχω ἐμαυτὸν ἐρωτᾶν). Per la trasmissione della conoscenza è infatti un contraccambio sufficiente la gratitudine. Per questa convinzione socratica vd. Plat. *Ap*. 23b-c e Xen. *Symp.* 4.43. Anche per i Cinici le questioni veramente importanti nella vita non possono essere oggetto di transazione economica, come è sottolineato in Desmond 2006, 30.

[298] Diog. Laert. 6.2.

[299] Diog. Laert. 6.20-21. Da Ateneo (4.159c) sappiamo che Diogene, in ottemperanza al principio cinico del *parakarattein ta nomisma* (cf. Diog. Laert. 6.71 ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὴν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς), nella sua *Repubblica* eliminò la moneta corrente e stabilì che il denaro fosse costituito da astragali. Sulla falsificazione della moneta corrente come azione programmatica della filosofia diogeniana vd. Bracht Branham 1996 e Bracht Branham – Goulet-Cazé 1996, 8: «"Defacing the currency" … was to become a central metaphor for Diogenes' philosophical activity: driving out the counterfit coin of conventional wisdom to make room for the authentic Cynic life».

denaro grazie alla sua attività di usuraio[300]. È necessario in ogni caso operare una distinzione tra il possesso di beni personali, che possono essere stati acquisiti tramite eredità, e il modo di usufruirne. È vero che non tutti i Cinici antichi erano completamente privi di risorse economiche, ma è altrettanto vero che tutti conducevano, nella realtà dei fatti, un'esistenza assolutamente modesta ed essenziale[301].

La critica al lusso e alla ricchezza non è mossa dal pensiero cinico in senso assoluto. Grazie all'αὐτάρκεια e alla costante pratica ascetica il distacco dalle situazioni sociali ed economiche viene a essere talmente elevato[302], che il saggio può conservare la propria integrità interiore anche nelle nei piaceri e nelle mollezze[303]. Essa è in grado di metterli al riparo da qualsiasi rischio di

[300] Diog. Laert. 6.99.

[301] Questa contraddizione, apparente nei primi rappresentanti del Cinismo, diventa reale e imbarazzante nei presunti seguaci di tale filosofia in età imperiale, di cui si fa beffe Luciano, in particolar modo nei *Fuggitivi* (20). Se a parole si dimostrano dei perfetti Cinici, professando il rifiuto di oro e argento ("Χρυσίον μὲν ἢ ἀργύριον, Ἡράκλεις, οὐδὲ κεκτῆσθαι ἀξιῶ"), con i fatti dimostrano di aspirare a interi patrimoni (πλούτους ὅλους). Dopo essersi arricchiti con queste finte professioni di Cinismo impiegano le ricchezze acquisite comprando campi, morbide vesti, fanciulli e interi edifici (ἀγροὺς … ἐσθῆτας τῶν μαλθακῶν ἐπρίαντο καὶ παῖδας κομήτας καὶ συνοικίας ὅλας).

[302] L'idea che una persona saggia riesca a sopportare e a mantenere la propria tranquillità e felicità a prescindere dagli eventi che gli si frappongano davanti è espressa (cf, in proposito i passi di Marco Aurelio riportati in Comm. *ad Sat*. 16), pur se in termini meno assoluti rispetto a quelli cinici, anche da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (1.1100 b4-1.1101 a10). L'uomo saggio non è un camaleonte che muta il proprio aspetto e il proprio umore a seconda delle contingenze (δῆλον γὰρ ὡς εἰ συνακολουθοίημεν ταῖς τύχαις, τὸν αὐτὸν εὐδαίμονα καὶ πάλιν ἄθλιον ἐροῦμεν πολλάκις, χαμαιλέοντά τινα τὸν εὐδαίμονα ἀποφαίνοντες καὶ σαθρῶς ἱδρυμένον), ma è assimilabile piuttosto a un generale che schiera al meglio l'esercito che ha a disposizione o a un calzolaio capace di eseguire uno splendido calzare con i cuoi che si ritrova (τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφρονα πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν, καθάπερ καὶ στρατηγὸν ἀγαθὸν τῷ παρόντι στρατοπέδῳ χρῆσθαι πολεμικώτατα καὶ σκυτοτόμον ἐκ τῶν δοθέντων σκυτῶν κάλλιστον ὑπόδημα ποιεῖν). Per un commento al passo vd. Nussbaum 2004, 604-606 e più in generale su come viene affrontata tale tematica in Aristotele, 583-622.

[303] William 2008, 101: «In the Cynics' case at least, the dichotomy of hedonism versus ascetism may often be a false one if it is true that the Cynics did not stand under the empire of pleasure or pain (Jeremy Bentham's «two masters») but rather served their own easy freedom: they sought to live fully in the present moment, and therefore «prefered» what was immediately available but remained indifferent to everything that was not, that is, to whatever was troublesome to acquire. Thus, they might «prefer» wealth and luxury, if present. But generally these commodities are not within easy reach, and so the Cynics simply enjoyed whatever was at hand, even if were only lentils and sunshine». Telete invece sosteneva che l'αὐτάρκεια, a cui dedicò un'intera opera (Περὶ αὐταρκείας), fosse l'obiettivo di tutti i cinici, credendo però che quelli ricchi l'avrebbero potuta raggiungere con maggior difficoltà. Lo stesso concetto si può ritrovare in Sen. *Ep*. 85.30-31, dove Seneca spiega che la povertà e il dolore ostacolano, ma non pregiudicano il possesso della virtù.

degenerazione fisica e morale. In questo senso il *discrimen* è rappresentato dalla spontaneità con cui i beni sono disponibili. Se il cosiddetto agio capitasse αὐτομάτως, il cinico non avrebbe motivo di respingerlo. Come si è visto, il Crono dei *Saturnalia* ritiene invece (quando cerca di spiegare ai poveri che la vita dei ricchi non è assolutamente invidiabile) che la ricchezza porti necessariamente con sé afflizioni e turbamenti di ogni sorta, tanto da aver preferito cedere il potere[304]: *Sat*. 27 ἀλλὰ τὰ πολλὰ ταῦτα εἰδώς, ἃ τοῖς πλουσίοις καὶ ἄρχουσι προσεῖναι ἀνάγκη, ἀφῆκα τὴν ἀρχὴν εὖ ποιῶν.

Gli uomini ricchi non sanno utilizzare i loro possedimenti per condurre una vita tranquilla, ma anzi ne diventano schiavi, mentre i poveri dal canto loro non apprezzano gli aspetti positivi che la frugalità porta in dote, consumandosi in inutili lamentele per la loro sorte e invidie verso l'odiata controparte. Entrambe le categorie sono molto lontane dal riuscire ad attribuire alle loro condizioni il giusto significato, ingannandosi su che cosa sia la vera ricchezza[305]. Se i poveri nei *Saturnalia* lucianei vagheggiano il ritorno, anche solo temporaneo, dell'età dell'oro per godere di una vita comoda e doviziosa, la filosofia cinica lo auspicava pensando ad essa come ad un momento di assoluta frugalità[306].

Sulle implicazioni del binomio ricchezza/povertà nel pensiero di Seneca vd., ad esempio, Rosivach 1995 e Marino 2005, 118-123.

[304] L'associazione di diretta proporzionalità tra la ricchezza e gli affanni conseguenti era un concetto molto sfruttato, in ambito latino quanto greco, tanto da divenire espressione proverbiale, vd. Tosi 1991, 805 (*Crescentem sequitur cura pecunia*). Cf. anche il passo di Artemidoro riportato in § 3.4.

[305] Una delle più belle definizioni di ricchezza secondo il pensiero cinico è quella di Antistene riportata nel *Simposio* di Senofonte (4.34-38). Tra i convitati si apre una discussione su che cosa renda ciascuno più orgoglioso e Socrate, che aveva ironicamente affermato di sentirsi fiero di essere un lenone, domanda ad Antistene per quale motivo abbia dichiarato di essere orgoglioso della sua ricchezza pur non possedendo nemmeno un obolo. Il filosofo cinico risponde dicendo che per lui gli uomini hanno la ricchezza e la povertà non in casa ma nelle anime (νομίζω, ὦ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς). Molti privati cittadini (πολλοὺς μὲν ἰδιώτας), anche se possiedono ingenti ricchezze pensano sempre di essere poveri (πένεσθαι ἡγοῦνται) e si sottopongono a ogni pericolo pur di aumentare i propri guadagni e lo stesso fanno i tiranni, la cui brama di ricchezza li spinge ad azioni deplorevoli. Antistene invece si dichiara soddisfatto dei suoi possessi, che ritiene sufficienti a soddisfare tutte le sue esigenze. Le pareti di casa sono calde tuniche (ἀλεεινοὶ χιτῶνες), i desideri amorosi possono essere soddisfatti senza fatica, può essere generoso verso il prossimo. Ciò che di più dolce ha è il tempo libero (τὸ ἀβρότατόν γε κτῆμα τὴν σχολὴν) che gli permette di passare le giornate in compagnia di Socrate.

[306] Per la volontà dei Cinici di vivere in aderenza al primigenio stato di natura vd. Roca Ferrer 1974, 109s. e Desmond 2008, 157: «The Cynic rejects custom, the mother city of ills, to return to

Il Cinismo si muove tra ἀναίδεια e ἄσκησις nella convinzione che l'uomo sia intimamente buono e sia stata la complessità artificiale della struttura politica a contaminarne la purezza originaria. Per questo i Cinici sono fondamentalmente fiduciosi in un miglioramento della società e dei suoi componenti, che cercano di riportare nel solco dell'antica onestà e semplicità di vita attraverso l'esempio[307] e l'arma privilegiata della παρρησία[308].

2.3.1 La diatriba cinico-stoica[309]

Il serbatoio più significativo in termini di materiale per un autore che in età imperiale si accingeva a trattare il tema del rapporto tra ricchezza e povertà era rappresentato dalla diatriba cinico-stoica, la cui eredità è stata largamente sfruttata, in particolar modo in contesto satirico nella letteratura greca e latina dei primi due secoli d. C.[310]. La diatriba, che secondo la tradizione ha assurto per la

nature, source of virtue, happiness and all goods». Sono le sovrastrutture culturali che fanno nascere nell'uomo una pletora di falsi desideri che ne intristiscono la vita (vd. Branham 1996, 99); per questo, secondo il Cinismo, è necessario tornare a modelli di aggregazione pre-poleici.

[307] L'esemplarità positiva a fini parenetico-pedagogici è un tratto che caratterizza anche il filosofo cinico Demonatte, di cui Luciano fornisce un ritratto nell'opera omonima: *Dem*. 3 ὑπερεῖδεν μὲν τῶν ἀνθρωπείων ἀγαθῶν ἁπάντων, ὅλον δὲ παραδοὺς ἑαυτὸν ἐλευθερίᾳ καὶ παρρησίᾳ διετέλεσεν αὐτός τε ὀρθῷ καὶ ὑγιεῖ καὶ ἀνεπιλήπτῳ βίῳ χρώμενος καὶ τοῖς ὁρῶσι καὶ ἀνεπιλήπτῳ βίῳ χρώμενος καὶ τοῖς ὁρῶσι καὶ ἀκούουσι παράδειγμα παρέχων τὴν ἑαυτοῦ γνώμην καὶ τὴν ἐν τῷ φιλοσοφεῖν ἀλήθειαν.

[308] La παρρησία dei Cinici provocava spesso repulsione nel pubblico, come si può vedere nell'*Orazione* 9 (5-7) di Dione Crisostomo, dove la libertà di parola di Diogene prima affascina e poi disgusta l'uditorio, che se ne va presto contrariato (cf. *Herm*. 51, dove la παρρησία è per Licino l'aspetto della verità che inquieta gli uomini, perché va a scardinare l'illusorio sistema di certezze e di speranze che essi si sono costruiti). Per un'analisi del passo dioneo vd. Capone Ciollaro 1987, 13. Sulla connotazione e sull'uso del termine παρρησία in Luciano vd. Visa - Ondarçuhu 2006, Camerotto 2012 e 2014, 129-140, mentre per un inquadramento più generale del termine nel mondo antico vd. Scarpat 1964, Momigliano 1971 e Foucault 1996.

[309] L'opera di riferimento per la conoscenza e la ricostruzione della diatriba cinico-stoica è rimasta, a quasi novant'anni di distanza, *Les origines de la Diatribe Romaine* di Oltramare.

[310] Per il mondo greco, oltre a Luciano, si segnalino soprattutto Plutarco (vd. Merenghi 1993) ed Epitteto (vd. Reale 1982, 65-67). Nella letteratura latina i nomi più significativi sono quelli di Lucrezio (vd. Lavagnini 1947, 83-86, Conte 1966), Cicerone e Orazio (vd. Michel 1964, 485, Grilli 1987, nello specifico per la prima satira), Esopo (vd. La Penna 1961) e soprattutto quelli di Marziale (vd. Deschamps 1983 e Piazzi 2004), Giovenale (vd. Bellandi 1980) e Seneca (vd. Larson 1992). La Piazzi (2004, 58) ha opportunamente evidenziato la sostanziale differenza nell'utilizzo delle tematiche cinico-stoiche, tra Seneca e Plinio il Vecchio e Giovenale e Marziale, molto più attenti dei primi alla realtà concreta contemporanea. Vd. in proposito anche Citroni Marchetti 1991, part. 124-129 e 175-182. Per l'influenza che ebbe la diatriba cinico-stoica nella produzione satirica romana vd. Freudenburg - Cucchiarell - Barchiesi 2007, 138s.

prima volta carattere di letterarietà con Bione di Boristene[311], risale alla forma di comunicazione socratico-platonica ed era diffusa anche nelle scuole di retorica tra V e IV sec. a. C., dove ad esempio era di moda elaborare per sfoggio di bravura elogi fittizi della povertà estrema[312]. È con la filosofia stoica, e soprattutto con quella cinica, che la diatriba si connotò come un mezzo per veicolare idee riguardanti il campo precipuamente pratico-morale. Il linguaggio utilizzato era plastico, anticonformista, aggressivo e spregiudicato, funzionale a pungere e a ridicolizzare energicamente davanti all'uditorio i vizi e le debolezze dell'umanità, rovesciano la scala di valori generalmente riconosciuti come buoni[313]. Il ricorso frequente nelle pubbliche predicazioni[314], a *exempla*, apologhi, proverbi, frasi sentenziose, immagini a metà tra il serio e il ridicolo[315], creò presto un ricco patrimonio di immagini e tessere linguistiche da cui gli autori potevano attingere, contribuendo a codificare dei veri e propri *topoi*[316]. Nel contesto culturale del mondo ellenistico-romano il bagaglio di tematiche diatribico conosce un sempre più accentuato processo di trasferimento dalle piazze alle scuole declamatorie e retoriche, provocandone una progressiva cristallizzazione.

Forse la tematica più feconda in questo senso era lo contrapposizione tra

[311] Si ricordi che per gli antichi la diatriba non era in realtà considerata un genere letterario, bensì piuttosto «was only a manner of describing the relationship or pedagogical attitude between one who taught and his disclipes or listeners (Fuentes Gonzalez 1998, 1, n. 1)». In termini simili si era espresso anche Kindstrand 1976, 97s. Per un'opinione opposta vd. Reale 1982, 67.

[312] Vd. la polemica testimonianza di Isocrate al paragrafo 8 dell'*Encomio di Elena*: Τοσοῦτον δ' ἐπιδεδωκέναι πεποιήκασι τὸ ψευδολογεῖν ὥστ' ἤδη τινὲς, ὁρῶντες τούτους ἐκ τῶν τοιούτων ὠφελουμένους, τολμῶσι γράφειν ὡς ἔστιν ὁ τῶν πτωχευόντων καὶ φευγόντων βίος ζηλωτότερος ἢ ὁ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων.

[313] Pennacini 1989, 75, nel descrivere l'obiettivo della predicazione popolare cinico-stoica, mette proprio in luce la critica diatribica ai valori tradizionali, materiali, quali «gloria, nobiltà, ricchezza, potere, forza fisica, salute, bellezza e non ultimi i piaceri e i lussi della tavola» e culturali, come «grammatica, retorica, storia, dialettica, matematica e geometria, scienze fisiche … musica e medicina».

[314] Sulla modalità pubblica di espressione della filosofia cinica vd. Pennancini 1989, Brancacci 1994, Bosman 2006, 95-99 e Sluiter 2005, 141: «The cynic performance would be meaningless, however, without an audience, and consequently, the Cynic consciously choose to be in the public arena; indeed, it would be hard to imagine a Cynic hermit».

[315] Oltramare 1926, 14-16.

[316] Citroni Marchetti 1991, 109-114 ha evidenziato come un analogo processo di cristallizzazione di tutto un patrimonio di luoghi comuni moralistici a Roma abbia avuto luogo in età successiva, con Valerio Massimo e Seneca il Vecchio, nelle cui opere non c'è ormai più spazio per la contemporaneità e per il chiaroscuro di temi e rappresentazioni. Per una panoramica della vasta produzione moralistica latina vd. Edwards 1993, 17-33.

ricchezza – recisamente criticata in quanto simbolo dell'affaccendarsi dell'uomo per cose inutili quando l'essenziale è assolutamente a portata di mano – e la povertà, esaltata come la condizione privilegiata verso la quale l'uomo deve tendere. Se nelle *performance* diatribiche si poteva immaginare un fittizio contrasto funzionale a rafforzare alle orecchie del pubblico la veridicità del punto di vista del declamatore, nei *Saturnalia* di Luciano le immagini del repertorio diatribico non vengono utilizzate da Crono per esaltare la vita dei poveri, che anzi non è per lui meno ridicola di quella dei ricchi.

Molte sono le consonanze a livello di immagini e motivi (dall'ὀλιγοχρονία dei beni mortali, al paragone tra vita e teatro, all'insieme di fastidi che rendono infelice la vita dei ricchi) con Giovenale e soprattutto con Seneca, le quali non possono però permettere di inferire un rapporto di precisa conoscenza, o dipendenza, tra Luciano e questi autori. Difficile, e forse destinato a rimanere inconcludente, è il tentativo di ricostruire da quali fonti gli autori abbiano attinto per questi *topoi*[317], ben codificati nella plurisecolare storia della diatriba cinico-stoica, e in alcuni casi afferenti a tradizioni di diverso tipo, una su tutte quella comica.

3. Ricchi vs. poveri: ridicoli attori nel teatro dell'esistenza

Tra le metafore che Luciano ha disseminato nelle sue opere molte sono quelle che afferiscono alla sfera teatrale, considerata particolarmente efficace al fine di esprimere l'effimero e il ridicolo insiti nella vita umana[318]. L'esistenza è un grande

[317] Citroni Marchetti 1991, 82, n. 1 ha in proposito avvertito del rischio, sulla scorta del già citato lavoro di Oltramare, di «riconoscere ovunque influenze diatribiche», e di sottostimare il «carattere specificamente romano dell'atteggiamento moralistico adottato dai singoli autori» Su tale pericolo vd. anche Fuentes Gonzalez 1998, 2, n. 1.

[318] Il paragone tra vita e teatro viene con ogni probabilità desunto da Luciano da due modelli da lui molto amati, e sfruttati: Platone e il Cinismo, come analizzato in Trédé 2002 (part. 582-591). Esso era diventato poi un tema caro alla diatriba cinico-stoica (cf. i passi di Telete e di Epitteto che sono stati riportati in Intr. § 4), arrivando anche al mondo latino (vd. Sen. *Ep*. 77.20 e 80.7 e Iuven. 14.256) e a Plutarco (vd. Aguilar 1984). Sull'argomento vd. inoltre Matteuzzi 1998, 221-225, Jufresa 2003, Tosello 2013, 246s. e Karavas 2005, 203-216, dove l'autore presenta un'esaustiva rassegna di passi lucianei in proposito, con una focalizzazione sul rapporto tra il nostro autore e il mondo del teatro a lui contemporaneo. Su questo argomento vd. anche Kokolakis 1960b e Anderson 1976, 173, il quale, a dimostrazione di quanto tale tema fosse caro al nostro autore, esemplifica non a caso l'utilizzo in Luciano dell'espediente retorico, particolarmente caro alla

palcoscenico in cui si avvicendano rapidamente attori che impersonano eroi e dei (non sempre nel migliore dei modi[319]), salvo poi inciampare e rivelare tutta la loro pochezza[320]. Vedere questo spettacolo[321] comodamente seduti nella platea è fonte di uno spasso non comune[322]. Altrove (*Icar.* 9), sono le stesse divinità a venire avvicinate, in maniera non certo lusinghiera, a degli attori, più precisamente a delle comparse da commedia.

Anche nei *Saturnalia* trova spazio un paragone tolto da questo ambito, messo nella bocca dei poveri, che lamentano l'assurda (*Sat*. 19 ἀλογώτατον) disparità vigente, *a fortiori* nell'imminenza della festa di Crono, che si dovrebbe caratterizzare per una soppressione, ancorché temporanea, della disuguaglianza (*Sat*. 19 ἄνισον). Questo divario tra le due classi sociali è da loro esemplificato appunto attraverso una metafora teatrale:

Sat. 19 μᾶλλον δὲ τραγικὸν ὑποκριτὴν ἐννόησον θατέρῳ μὲν τοῖν ποδοῖν ἐφ' ὑψηλοῦ βεβηκότα, οἷοί εἰσι τραγικοὶ ἐμβάται, ὁ δ' ἕτερος ἀνυπόδητος ἔστω. εἰ τοίνυν βαδίζοι οὕτως ἔχων, ὁρᾷς ὅτι ἀναγκαῖον αὐτῷ ἄρτι μὲν ὑψηλῷ, ἄρτι δὲ ταπεινῷ γενέσθαι, καθ' ὁπότερον ἂν πόδα προβαίνῃ. τοσοῦτον κἀν τῷ βίῳ ἡμῶν τὸ ἄνισον.
«O, piuttosto, pensa a un attore tragico che poggiasse un piede all'altezza cui si sollevano

Seconda Sofistica, dei *similes* con la metafora dell'attore tragico. Per il tema teatrale e la teatralità della Seconda Sofistica vd. Gleason 1995, 151 e Korenjak 2000, 20-40. Sul rapporto tra il Samosatense e tale movimento culturale vd. Putnam 1909, 162-164, Anderson 1982, part. 61-69 per la scelta di espedienti retorici e di tematiche, Mestre 2000 e Gómez Cardó 2003.

[319] In *Pisc*. 33 Parresiade si attribuisce il merito, al cospetto della Filosofia che lo accusa, di aver tolto la maschera ai suoi falsi seguaci, paragonati all'attore che recita malamente la parte delle divinità e viene per questo frustato dagli ἀθλοθέται.

[320] In *Gall*. 26 Micillo è autore di una similitudine non "da ciabattino" paragonando le cadute nella vita dei ricchi a quelle degli attori tragici (ὅμοιοι μάλιστα φαίνονται τοῖς τραγικοῖς ὑποκριταῖς), che interpretano grandi personaggi del mito come Cecrope, Sisifo o Telefo. La magnificenza esteriore lascia lo spazio al riso degli spettatori (γέλωτα δηλαδὴ παρέχει τοῖς θεαταῖς) quando inciampano e lasciano intravedere che sotto gli ornamenti di scena (διαδήματα ἔχοντας καὶ ξίφη ἐλεφαντόκωπα καὶ ἐπίσειστον κόμην καὶ χλαμύδα χρυσόπαστον) ci sono poveri stracci (ῥάκια δύστηνα), simbolo della miseria sociale dell'attore e di quella interiore dei ricchi. Per il motivo degli attori che rivelano il loro vero volto solamente alla fine dello spettacolo, o addirittura durante, al loro solo aprir bocca, vd. *Nav.* 46, *Nigr.* 11 e *Pseudol*. 19. Per questa immagine vd. anche Comm. *ad Sat*. 11.

[321] Per il paragone tra vita e spettacolo teatrale in Luciano cf. anche *Alex*. 60, *Nigr.* 20, 24 e 30, *Pseudol*. 4.

[322] Nigrino spiega a Luciano la forma di vita che il filosofo ha adottato a Roma. In compagnia della filosofia rimane in casa e osserva dall'alto, come in un teatro capace di contenere molte persone, ciò che avviene a Roma, cose per lo più fonti di grande riso (*Nigr.* 18 ἐπισκοπῶ τὰ γιγνόμενα, τοῦτο μὲν πολλὴν ψυχαγωγίαν καὶ γέλωτα παρέχειν δυνάμενα). L'osservazione dall'alto (ἐπισκοπεῖν) è per Marco Aurelio (7.48, cf. anche 9.30) il modo migliore per guardare le cose della vita, che appaiono come un gran guazzabuglio (τὸ παμμιγές) di nascite, morti e varie attività umane.

i calzari tragici; l'altro invece immaginiamolo scalzo[323]. Orbene, se camminasse in queste condizioni tu capisci che necessariamente diventerebbe ora alto ora basso a seconda del piede che avanza. Altrettanta disuguaglianza è nella nostra vita».

L'appello per l'ἰσοτιμία si fonda in questo caso sull'innaturalità della disparità presente nell'ambito del consorzio umano[324], che per funzionare al meglio necessita di condizioni paritetiche tra i suoi protagonisti. La metafora del testo ricorda il celebre apologo di Menenio Agrippa[325]: per un corretto funzionamento dell'organismo (fisico e sociale), le varie parti devono mantenersi in simbiosi. Un livellamento delle classi gioverebbe *in primis* ai ricchi[326], che cammineranno in maniera tanto più sicura se accetteranno di privarsi di una metà o di una piccola parte delle loro sostanze a favore dei poveri[327]. Crono stesso d'altronde argomenta che un assottigliamento della disparità sociale sarebbe il modo migliore per garantire ai ricchi quella tranquillità che non riescono a trovare.

Così i poveri sono convinti che potrebbero recitare in scena molto meglio dei ricchi, se solo fosse data loro la possibilità. Ma la Fortuna[328] distribuisce i ruoli del

[323] Una metafora simile è espressa in *Hist. conscr.* 22, dove l'attore indossa un coturno tragico su un piede e un sandalo comico sull'altro: ὥστε τὸ πρᾶγμα ἐοικὸς εἶναι τραγῳδῷ τὸν ἕτερον μὲν πόδα ἐπ' ἐμβάτου ὑψηλοῦ ἐπιβεβηκότι, θατέρῳ δὲ σάνδαλον ὑποδεδεμένῳ. Per la metafora della differenza d'altezza che provoca ineguaglianza vd. anche *Pro Im*. 3. La compresenza in un'unica entità di due elementi completamente divergenti disorienta, per la rarità dell'immagine e dell'accostamento, il lettore, un po' come accade per la "mostruosa" mescolanza di prosa e versi che Luciano inserisce in alcune sue opere. Per il carattere della *mixis* lucianea vd. Camerotto 1998, 133-135.

[324] L'idea che la situazione presente non sia assolutamente in linea con l'ordine naturale delle cose è espressa dai poveri anche in *Sat*. 23, dove i poveri invitano Crono a fare della vita la vita e della festa la festa: Ἢν ταῦτα ἐπανορθώσῃς καὶ μετακοσμήσῃς, ὦ Κρόνε, βίον μὲν τὸν βίον, ἑορτὴν δὲ τὴν ἑορτὴν ἕσῃ πεποιηκώς. Per un commento a questa espresiione vd. Comm. ad Sat. 9.

[325] Vd. Liv. 2.32.

[326] Vd. *Im*. 21, dove Polistrato disegna a parole a Licino l'immagine della φιλανθρωπίας, spiegando che uno dei più grandi motivi di lode per essa è trattare in maniera umana tutti, anche se si è in una posizione di potere. Ne consegue che nessuno potrà essere oggetto di invidia se si comporta in maniera generosa verso le persone meno fortunate: ὡς ὁπόσοι τῷ μέγα δύνασθαι μὴ πρὸς ὑπεροψίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς εὐποιίαν ἐχρήσαντο, οὗτοι καὶ ἄξιοι μάλιστα τῶν παρὰ τῆς τύχης δοθέντων ἀγαθῶν ὤφθησαν, καὶ μόνοι ἂν οὗτοι δικαίως τὸ ἐπίφθονον διαφύγοιεν· οὐδεὶς γὰρ ἂν φθονήσειε τῷ ὑπερέχοντι, ἢν μετριάζοντα ἐπὶ τοῖς εὐτυχήμασιν αὐτὸν ὁρᾷ. Vd. supra § 1.1.

[327] In *Icar.* 17 la disparità e le disarmonie presenti nella vita umana è paragonata, sempre all'interno di una metafora teatrale, a dei coreuti che differiscono in tutto: vestiario, comportamento, movenze, intonazione.

[328] Il motivo della *Tyche* come reggitrice delle vicende umane era particolarmente presente nella produzione della Commedia Nuova, confluendo poi nella *palliata* latina, e nel Romanzo greco (per un sintetico inquadramento sulle modalità secondo cui la Fortuna agisce in questi due generi letterari vd. Zanetto 1998, 531-543). In *Deor. conc*. 13 l'esistenza della Sorte è invece negata da

dramma in maniera casuale[329], imperscrutabile anche per gli dei stessi[330] e tutte le preghiere e le invettive dei poveri finiscono quindi con l'assumere un risvolto quasi paradossale. Lamentarsi con il Fato per aver distribuito in maniera tutt'altro che equanime le risorse e poi chiedere insistentemente a Zeus di operare l'ἀναδασμός delle stesse proietta le istanze dei poveri in un cortocircuito ideale che fa emergere tutta l'inutilità delle stesse.

L'altro ruolo nello spettacolo schematicamente bipolare, con nessuno spazio per il chiaroscuro, dell'esistenza è quello dei ricchi. Essi propongono a Crono una ricostruzione della realtà diametralmente opposta a quella fornita in precedenza dai poveri. La loro accusa principale, ovverosia la polemica attribuzione a loro e a Zeus della colpa dell'inaccettabile disuguaglianza vigente che rende impossibile una vita dignitosa per tutti, è ribaltata. Sono i poveri stessi che con il loro comportamento si sono attirati questa sorte e il saggio Padre degli dei è ben consapevole di tutto questo. Si sentono però in dovere di fornire il giusto quadro a Crono, che potrebbe essere fuorviato dagli schiamazzi dei poveri nel comprendere in che termini stia esattamente la situazione, dato che si è volontariamente disinteressato di quello che succede nel mondo. I ricchi arrivano a rassicurare il dio affermando sfacciatamente di aver tenuto una condotta ineccepibile e

Momo, che la considera una delle tante idee strampalate veicolate nelle astruse teorie dei filosofi. Che la vita umana sia regolata dai capricci di un donnaiolo, dall'imperscrutabile volere del Destino, o non sia governata affatto, per i poveri, in ultima analisi, non cambia molto; essi per poter sperare in un cambiamento della loro triste situazione non possono che rifugiarsi nella utopica speranza del ritorno della mitica età dell'oro.

[329] Cf. *Nec*. 16. Il motivo dell'assegnazione *ex machina* dei ruoli nel teatro della vita si può ritrovare anche nel Περὶ αὐταρκείας (2.5 H.) di Telete (vd. *supra* Intr. § 4), nel *Manuale* di Epitteto (17) e in Favorino di Arles (fr. 96.3 Barigazzi, vd. Gleason 1995, 151). L'immagine della Fortuna come un'impresaria che distribuisce i ruoli nel dramma della vita è di origine diatribica (vd. Oltramare 1926, 276, n. 1, dove sono riportati alcuni passi senecani sull'argomento).

[330] Tale concetto è alla base dello *Iuppiter Confutatus*, in cui un filosofo cinico costringe, con argomentazioni sempre più stringenti (*I. conf*. 1-4), Zeus ad ammettere che le Parche hanno un potere che oltrepassa anche quello del re degli dei, circostanza confermato dallo stesso figlio di Crono in *I. trag*. 25, dove Zeus confessa a Poseidone di non aver potuto fulminare i due ladri che avevano saccheggiato il suo tempio a Pisa, perché le Parche avevano filato altrimenti. Gli dei, esattamente come gli uomini, sono soggetti agli arbitrii della Fortuna; alcuni sono felici, altri subiscono inopinati rovesci, che li rendono poveri da ricchissimi che erano (*I. conf.* 8 ἐκ πλουσιωτάτων πενέστατοι ἐν ἀκαρεῖ χρόνου γίγνεσθε). La superiorità del Destino rispetto alla gerarchia divina era un concetto ben radicato nella sensibilità religiosa greca, divenendo oggetto di espressione proverbiale, vd. Tosi 1991, 238s.

costantemente ispirata al principio dell'equità, ma solamente una volta che sono venuti a conoscenza della legislazione relativa ai *Saturnalia*:

Sat. 36 Ἡμεῖς μὲν γὰρ ἅπαντα πρὸ ὀφθαλμῶν λαβόντες ἃ γέγραφας, ὡς καλὸν ἐπικουρεῖν ἀπὸ πολλῶν τοῖς δεομένοις καὶ ὡς ἥδιον συνεῖναι καὶ συνευωχεῖσθαι τοῖς πένησιν, ἀεὶ διετελοῦμεν οὕτω ποιοῦντες ἰσοδίαιτοι καθεστῶτες.
«Noi, messo davanti agli occhi tutto ciò che hai scritto, e cioè che è bello soccorrere i bisognosi avendo abbondanza di mezzi e che è più piacevole darsi al bel tempo insieme ai poveri, non abbiamo mai cessato di fare così essendoci resi tutti uguali».

Anche alcuni vizi che in apparenza sembravano peculiarità dei ricchi vengono ora addebitati ai poveri: essi sono avidi e insaziabili e nei simposi tengono atteggiamenti a dir poco sfacciati. La conclusione è che i ricchi hanno dovuto necessariamente limitare la loro (presunta) generosità, tenendo chiusa la propria casa, per evitare di farsi prosciugare le sostanze e di farsi insidiare i familiari più intimi. Viene dato infine un segnale di apertura ai poveri, che potranno essere liberalmente riaccolti a banchetto se si impegneranno davanti a Crono ad attuare una decisa inversione di tendenza nei loro comportamenti. Il dialogo si conclude con il riconoscimento da parte dei ricchi del ruolo di mediatore del padre di Zeus. Perché ricchi e poveri non possono dialogare direttamente tra loro per appianare le divergenze? Dato che Crono ha chiaramente detto che sono in suo potere solamente correzioni riguardo il tempo dei *Saturnalia*, demandargli la responsabilità di mediare equivale da parte dei ricchi a dare una disponibilità di cambiamento, ma solamente nell'ambito della festa; un modesto risultato a fronte di tutte le speranze e le richieste espresse dai poveri. Questo dialogo mediato è indice di una sottesa sfiducia e sospetto reciproco, che fa supporre vano il confronto diretto perché si è già dato per presupposto di non ottenere nulla, come se i rispettivi destini non fossero intrecciati[331].

Un altro elemento che concorre a trasmettere un'assoluta sfiducia in un possibile miglioramento è l'affidamento della soluzione dell'intera problematica

[331] Per questa immagine vd. *Cont*. 16, dove Caronte, sollecitato da Hermes, vede che tutti gli uomini sono appesi a esili fili, tutti intrecciati tra loro: Ὁρῶ πάνυ λεπτὸν ἑκάστῳ νῆμα, περιπεπλεγμένον γε τὰ πολλά, τοῦτο μὲν ἐκείνῳ, ἐκεῖνο δὲ ἄλλῳ.

all'intervento divino. Luciano implicitamente trasmette al lettore la convinzione che in realtà la questione non è destinata a risolversi mai, come in qualche modo sentenzia anche la conclusione dell'opera:

Sat. 39 ὡς ἡμᾶς γε οὐδὲν ἂν αἰτιάσαιο κἀκείνων τὰ δέοντα ποιεῖν ἐθελόντων.
«Di nulla infatti ci potresti accusare, se anch'essi fossero disposti a fare il loro dovere».

È questo una sorta di epitaffio scritto sopra alle speranze dei poveri, che finiscono per essere così considerati una categoria chiusa e immutabile, che può solo rassegnarsi a esercitare quello che viene identificato come un vero e proprio dovere: la povertà. Ai ricchi è riservato uno spazio minore nell'opera, ma il più importante, data la sua collocazione in sede finale. Un ulteriore punto di vantaggio è rappresentato dal fatto che le loro argomentazioni non hanno un contraddittorio, come quello che i poveri hanno avuto in Crono. Non c'è nessun filtro alle tesi dei ricchi, che rimangono senza possibilità di smentita, durante la festa dei *Saturnalia*, e non solo. Non c'è spazio per ravvedimenti e riflessioni sulla qualità della propria vita, l'intermezzo festivo patrocinato da Crono non scalfisce un consolidato *status quo*, su cui Zeus vigila in silenzio. Qui i ruoli sono archetipi[332], come nel repertorio dell'onirocritica greca di Artemidoro[333], delle *controversiae* e

[332] Bracht Branham 1989, 20 ha così motivato il carattere tipizzato dei personaggi di Luciano: «The stylized character that typifies his work is a means to an end, a flexible pretense that serves to provoke, joke, speculate, amuse».
[333] Sulla rappresentazione del ricco e del povero nell'*Onirocriticon* artemidoreo vd. Filippo 1985 e più in generale nel genere dell'onirocritica antica Pomeroy 1991. Il ricco è colui che è soggetto a molte spese ed è oggetto di insidie e invidie (4.17 χρὴ γὰρ τὸν πλουτοῦντα ἀναλοῦν, καὶ ἐπιβουλῆς μετέχειν καὶ φθόνου), mentre la povertà è semplicemente una condizione che non giova a nessuno (4.18 Πένεσθαι οὐδενὶ συμφέρει).

declamationes latine[334], e della Seconda Sofistica[335]. Non c'è spazio per le sfumature, né per le ascese o le cadute sociali[336], bloccate nella fitta coltre di atemporalità della letterarietà della produzione lucianea.

4. L'ἰσοτιμία: il rimpianto più grande

Viene così a essere vanificata l'istanza di rinnovamento portata avanti dai poveri, e forse anche l'auspicio di Crono relativo allo spirito della sua festa, sintetizzato da una parola più volte richiamata nel corso del dialogo: ἰσοτιμία. Questo termine raccoglie in sé il desiderio da parte dei poveri dei *Saturnalia* di una società fondata sulla parità formale e sostanziale dei suoi individui, i più sfortunati dei quali non si stancano di reclamare equità di possibilità economiche

[334] Vd. Woolf 2006, 89-91. Vd. part. *Controv.* 2.1 e 5.2 per Seneca il Vecchio e *Decl. Min.* 316 per lo Pseudo-Quintiliano. Un bel esempio della popolarità del tema dello scontro tra ricchi e poveri è fornito dal dialogo tra Trimalcione e il retore Agamennone nel *Satyricon* petroniano (48.4s.): «*Sed narra tu mihi, Agamennon, quam controversiam hodie declamavisti?... Dic ergo, si me amas, peristatim declamationis tuae». Cum dixisset Agamemnon: «pauper et dives inimici erant».* A ulteriore riprova della diffusione e della convenzionalità della tematica si può chiamare a supporto un passo del *Falso critico* lucianeo. Anche l'oratore da quattro soldi al centro degli strali di Luciano infatti si era goffamente esibito in una declamazione con praticamente lo stesso titolo: *Pseudol.* 29 πλούσιός τις καὶ δύο πένητες ἦσαν ἐχθροί. Fumarola 1951, 197, a commento del *Nigrino* aggiunge altri passi di autori latini per esemplificare la topicità del motivo all'inizio dell'età imperiale. Oltre ai già citati passi di Seneca il Vecchio e di Quintiliano lo studioso mette in luce come questa tematica convenzionale trattato più volte da Apuleio, citando *Flor.* 14, *Apol.* 18-19 e *De deo S.* 22-23.

[335] Sull'utilizzo di alcune tematiche topiche («the rich man, the poor man, the tyrant, the aristeus, the overbearing father and long-suffering son») nell'ambito della produzione della Seconda Sofistica vd. Webb 2006, 30.

[336] I ruoli della vita altrove sono rappresentati più frequentemente come mobili e instabili. È un motivo che viene utilizzato da Luciano contro l'insensatezza delle fatiche e dei compromessi che gli uomini si sobbarcano per acquisire e mantenere posizioni di prestigio. In *Nigr.* 20 sono descritti proprio questi mutamenti repentini e non pronosticabili di situazioni sociali nel dramma della vita: ἐξ οἰκέτου δεσπότην προϊόντα, τὸν δ᾽ ἀντὶ πλουσίου πένητα, τὸν δὲ σατράπην ἐκ πένητος ἢ βασιλέα. Sul motivo di derivazione diatribica dell'instabilità delle posizioni umane, sempre sottoposte all'arbitrio della sorte, vd. Sen. Rhet., *Suas.* 1.9 e, per altri passi, Oltramare 1926, 164s. Secondo Bachtin 1968, 154 le contraddizioni e i ribaltamenti, postumi e non, delle sorti umane erano un tratto caratteristico della satira menippea, la quale: «è piena di bruschi contrasti e di stridenti combinazioni: l'etera virtuosa, la reale libertà del saggio e il suo stato di schiavitù, l'imperatore che diventa schiavo, le cadute e le purificazioni morali, lusso e miseria, il predone dal cuore nobile e così via. La menippea ama giocare con i bruschi trapassi e mutamenti, con alti e bassi, slanci e cadute, improvvisi accostamenti di ciò che è lontano e separato, con *mésalliances* di ogni genere».

(*Sat*. 11 ἰσόμοιρον[337]), di disponibilità di cibi e bevande (*Sat*. 21 ἰσοδίαιτον[338]) e di *status* all'interno della società (*Sat*. 17 ἰσότης). Le argomentazioni dei poveri nei *Saturnalia* convergono tutte attorno a questa richiesta. Esse contengono, come si è visto, elementi che vengono *recta via* dalla tradizione letteraria dell'età dell'oro e altri che sono invece ripresi dalle secolari rivendicazioni dei "colleghi di categoria". Nelle tensioni sociali dell'antichità sono individuabili quattro richieste ricorrenti da parte degli strati più disagiati della popolazione: l'espropriazione dei beni, la redistribuzione della terra (γῆς ἀναδασμός)[339], l'abolizione dei debiti (χρεῶν ἀποκοπή) e la manomissione degli schiavi, per giungere all'uguaglianza socio-economica (ἰσότης, ἰσομοιρία)[340]. Tre di questi elementi sono presenti nei *Saturnalia*, seppur utilizzati con tratti spesso irrealistici e storicamente decontestualizzati[341]. La confisca delle proprietà è immaginata molto fantasiosamente dai poveri come punizione per un'eventuale ritrosia dei ricchi a mettere in comune una parte delle loro sostanze, come previsto da Crono:

[337] Sul termine ἰσομοιρία vd. Borecký 1963, 41-45, con un inquadramento generale sul lessico dell'equità nella lingua greca. Sull'idea di ἰσομοιρία legata al suo significato etimologico di equa ripartizione delle porzioni, in particolare terriere, vd. Asheri 1966, 13-22.
[338] Si noti che nel lessico dell'uguaglianza dei *Saturnalia* lucianei il termine ἰσοδαίτης compare solamente nel carteggio finale, prima in bocca ai poveri, poi nelle parole dell'intermediario Crono (*Sat*. 32) e infine in quelle dei ricchi. È questo un segnale che nello scambio epistolare, a differenza che nel *Cronosolone*, la focalizzazione della discussione si concentra sull'uguaglianza a banchetto. Il vocabolo ἰσοδαίτης infatti, secondo la testimonianza di Ateneo 1.12c-f, identifica, sin da Omero (*Il*. 9.225 e *Od*. 8.98), un pasto, nella sua parte solida e in quella alcolica, equamente diviso, facendo derivare δαίτες dal verbo δατεῖσθαι, ovvero "dividere". La Chirassi Colombo (1983, 129) ha puntualizzato come al principio della ἰσότης si sovrapponesse già in Omero quello del γῆρας, che «rompe inevitabilmente l'uguaglianza di base». Sulla dialettica tra principio di uguaglianza e principio gerarchico nel costume conviviale antico vd. Nadeau 2010, 305-325.
[339] Sull'ideologia, che lo studioso mette in relazione con l'esperienza coloniaria, e le risultanze pratiche che sottintendevano nella Grecia antica al principio del γῆς ἀναδασμός vd. Asheri 1966, 74-105 utile anche per l'attenzione agli esempi concreti. L'autore sottolinea come spesso questo sia diventato un vacuo *slogan* fatto proprio da demagoghi e tiranni *in fieri*, che però nella realtà ben si guardavano dal mettere in pratica tali promesse. Quando si verificava la ridistribuzione delle terre, essa finiva fatalmente con lasciare il *pattern* sociale ed economico invariato, portando anzi in dote violenze e tumulti (cf. Plat. Resp. 8.566a).
[340] Per un'analisi di questi concetti vd. Fuks 1984, 76-78.
[341] Diverso è il pensiero di Montanari 1996, 258, che non ha escluso che dietro alla presentazione dei poveri e delle loro istanze frustate ci potesse essere un riferimento alla situazione contemporanea: «Forse anche la descrizione della povertà nasconde una velata ironia sulle capacità dei teorici della politica, o delle fedi, di inventare nuovi assetti sociali rispondenti alle profonde istanze agitate dai Cinici e ancora vive all'epoca di Luciano».

Sat. 24 Ὃ δὲ δὴ μάλιστα ἂν αὐτοὺς ἀνιάσει, τὸ μὲν χρυσίον μύρμηκάς τινας οἵους τοὺς Ἰνδικοὺς ἀνορύττοντας ἐκ τῶν θησαυρῶν ἐκφέρειν νύκτωρ ἐς τὸ δημόσιον· … ταῦτα καὶ πλείω τούτων εὐξαίμεθ' ἄν, ἢν μὴ θέλωσι τὸ ἄγαν φίλαυτον τοῦτ' ἀφέντες ἐς τὸ κοινὸν πλουτεῖν καὶ μεταδιδόναι ἡμῖν τῶν μετρίων.
«E poi, ciò che più li tormenterà, che certe formiche grandi come quelle indiane[342], disseppellendo l'oro dalle casse sotterranee, lo portino di notte all'erario pubblico. … Questo e più di questo potremmo augurare loro, se non si decideranno, abbandonato l'eccessivo egoismo, ad essere ricchi per il bene di tutti e dare a noi una ragionevole parte».

Non si parla in questo passo di una vera e propria redistribuzione della terra, anche se concettualmente gli ἀναδασμοί τῶν ἀγαθῶν, menzionati ai paragrafi 25 e 31, possono rientrare nel medesimo schema, tenendo anche conto di come nel mondo antico la ricchezza si sia sempre identificata principalmente con i possedimenti terrieri[343]. L'annullamento dei debiti dei poveri da parte dei ricchi è ricordato nella seconda parte del dialogo[344], quella dedicata alla stesura di una vera e propria legislazione saturnale, dove Crono specifica che essa rappresenta una misura essenziale per poter vivere, e far vivere, la festa nello spirito giusto. La liberazione degli schiavi non è messa in campo dai poveri nel loro ventaglio di richieste probabilmente perché essa è tra le quattro la rivendicazione più settoriale, che riguarda soltanto una particolare loro sottocategoria e perché alla rimozione della schiavitù neanche i poveri vogliono pensare[345]. Anche l'invito che rivolgono a Crono al paragrafo 19 a porre nella disposizione di tutti i beni (τὰ ἀγαθὰ ἐς τὸ μέσον ἅπασι καταθέντα[346]) può costituire una parodia di idee e situazioni con una consistenza storica. L'operazione che prevede di mettere in

[342] Le cosiddette formiche indiane (vd. Beavis 1988, 208-211) che Erodoto descrive in 3.102, erano in realtà più probabilmente, viste le dimensioni (μεγάθεα ἔχοντες κυνῶν μὲν ἐλάσσονα, ἀλωπεκέων δὲ μέζονα), dei grossi roditori, che, scavando le loro tane sotto terra, portavano in superficie della sabbia aurifera. Una formica indiana sarebbe stato, secondo il gallo-Pitagora, anche Micillo, che, una volta saputolo, si dispera per non essersi portato nella reincarnazione nemmeno un pochino d'oro (*Gall*. 16).
[343] In proposito vd. ad esempio De Ste. Croix 1981, 120 e per il mondo greco Bravo 1996, 527-533.
[344] *Sat*. 15 Διαλυόντων δὲ οἱ πλούσιοι καὶ χρέα ὑπὲρ τῶν φίλων τῶν πενήτων.
[345] Tanto nel mondo greco come in quello latino, e persino in quello cristiano delle origini, la schiavitù è un'istituzione percepita come naturale e semplicemente come, secondo la definizione di Finley 1984, 128: «uno dei fatti dell'esistenza umana».
[346] L'espressione ἐς τὸ μέσον era nella tradizione greca (Detienne 1967, 65 n. 33 e 34 cita, per esemplificare questo concetto, oltre al passo dei *Saturnalia*, *Il*. 7.383-384 e Hdt. 7.152) equivalente al concetto di mettere in comune.

comune le proprietà tra i due strati della popolazione è attestata nella pratica politica antica in maniera non occasionale[347], oltre ad essere un tratto caratteristico dell'età dell'oro, quando non esisteva la proprietà privata. La parodia di tutto questo complesso di rivendicazioni serve a dimostrare che la parità di condizione ricercata attraverso di esse è nell'esistenza umana un'utopia a tutti i livelli[348]. Questa uguaglianza manca anche a tavola[349], nella pratica dei filosofi che a parole invitano a rapportarsi in maniera paritetica con i ricchi salvo poi essere sottomessi al richiamo del loro oro[350] e, arriva fantasiosamente a immaginare Luciano, persino nei genitali della bizzarra popolazione degli *Arborei*[351]. Ma essa manca anche tra gli dei, come sentenzia Cinisco, il filosofo cinico protagonista dello *Iuppiter Confutatus* (8): ἀλλὰ διώρισται καὶ παρ' ὑμῖν τὸ πρᾶγμα καὶ πολλὴ ταραχὴ ἔνεστι. Se nel mondo terreno l'ἰσοτιμία è destinata a rimanere un miraggio dopo la fine dell'età dell'oro, v'è un luogo dove si realizza davvero: nell'Oltretomba infatti essa conosce il suo trionfo, pur con qualche eccezione[352].

[347] Vd. Aristotele *Pol*. 6.1320 a17-b17. Uno studio complessivo su questo fenomeno è stato fatto da Fuks 1979-1980.

[348] Analoghe connotazioni retoriche e utopiche aveva anche un altro termine utilizzato per descrivere la parità di condizione che caratterizzava l'età dell'oro e di riflesso la festa dei *Saturnalia*: ἰσονομία. Sull'accezione ideale del termine, in contrapposizione alla più concreta δημοκρατία, vd. Cartledge 2005 e Costa 2002 (vd. in part. 33s. per una bibliografia esaustiva sulla storia del termine), per il suo utilizzo nella terminologia medica vd. invece King 2005, 151s. Sull' ἰσονομία in generale vd. Vlastos 1947 e 1952 e Hirzel 1966, 240-250. Secondo Connor 1996, 85 l'ἰσονομία era un termine importante nel contesto festivo greco, in quanto andava a identificare una celebrazione «administred with equality and fairness».

[349] Vd. *Merc. cond*. 26, dove il precettore greco a servizio del ricco romano è oggetto di una studiata serie di prevaricazioni da parte del padrone di casa. Al "dotto" viene riservata una gallina non uguale a quella degli altri commensali (ἡ ὄρνις ὁμοία ταῖς ἄλλαις), e mentre il vicino può mangiarne una grossa e in carne, lui si deve accontentare di metà pollastrella o di un colombo non certo tenero al palato. Nel vino la situazione è la medesima: gli altri ne bevono uno gustoso e molto vecchio, solo al maestro ne capita uno di pessima qualità (τῶν ἄλλων ἥδιστόν τε καὶ παλαιότατον οἶνον πινόντων μόνος σὺ πονηρόν τινα). Il concetto di parità e comunanza tra i commensali all'interno del banchetto dovrebbe essere sancita dalla stessa etimologia del termine *convivium*, spiegata ad esempio da Cicerone in *Cato Maior* 45 *Bene enim maiores accubitionem epularem amicorum, quia vitae coniunctionem haberet, convivium nominaverunt*.

[350] Cf. il già citato passo di *Fug*. 20 in § 3.3.2.

[351] Tra la popolazione dei Δενδρῖται i ricchi infatti hanno genitali posticci d'avorio, i poveri invece di legno (*VH* 1.22). Non è questa l'unico curioso segno di disparità tra le due categorie: i primi hanno una veste di vetro e possiedono molti occhi, da usare in conformità alle esigenze, i poveri invece non hanno questa fortuna e indossano vesti di rame, che sulla Luna si trova in abbondanza (*VH* 1.25).

[352] Menippo (*Nec.* 14) nel raccontare all'amico Filonide il risultato del suo viaggio all'Ade precisa che nell'eguaglianza che vi vige i poveri hanno il privilegio di vedersi condonata la metà della

4.1 La livella[353]

La visione lucianea della morte è aderente a quella proposta dal pensiero cinico[354], nel quale essa appare come il momento in cui la vita umana, con tutte le sue contraddizioni, avidità, angherie, desideri, si rivela nella sua vera essenza: vanità. Tutto questo ingombrante peso, insieme a tutte le cause di vanagloria e disparità viene appunto rimosso con la morte, che fa entrare l'uomo con parità di condizione nel gregge dei morti[355]. Sulla barca di Caronte si sale nudi, infatti non si possono portare nell'Ade crudeltà, stoltezza, violenza, iracondia (*D. mort.* 20 [10] 4 ὠμότητα ... ἄνοιαν ... ὕβριν ... ὀργήν), stirpe[356], gloria[357] (*D. mort.* 20 [10] 6 γένος ... δόξαν), menzogna e boria (*D. mort.* 20 [10] 8 ψεῦδος ... τῦφον). Per raggiungere un'ἰσοτιμία completa vengono eliminati anche i segni del vigore fisico e della bellezza. Alla vista i morti sono tutti uguali e non c'è differenza tra loro: Giacinto, Narciso, Nireo, Tiro, Elena, Leda ed Elena non sono altro che dei teschi come tutti gli altri trapassati[358]. Il bagaglio che si porta nell'Ade può essere composto unicamente da libertà, franchezza, serenità, onestà e riso (*D. mort.* 6 [20] 9 ἐλευθερίαν, παρρησίαν, ἄλυπον, γενναῖον, γέλοτα). La parità di condizione nell'Oltretomba è un aspetto che tormenta non poco quanti in vita erano abituati a

pena oltramondana. Ma d'altro canto in *Nec.* 13 il tiranno Dionisio era stato fatto prosciogliere dalle accuse a suo carico da Aristippo di Cirene, per la generosità che il siceliota aveva dimostrato verso gli uomini di cultura.

[353] Sul tema della morte come livella nelle rappresentazioni figurative antiche vd. Relihan 1987, 190s., Deonna - Renard 1994, 127 e De' Siena 2012, 189. Gli ultimi due contributi segnalano una decorazione musiva di un triclinio pompeiano, dove veniva richiamata, attraverso un teschio e una livella, l'uguaglianza portata dalla morte. L'equiparazione di tutti gli uomini *post mortem* è, come abbiamo visto, un motivo tipico del Cinismo e avrà molta fortuna anche nella tradizione della diatriba cinico-stoica (vd. per esempio l'*aequat omnes cinis* di Sen. *Ep.* 91.16).

[354] Per la visione cinica della morte vd. Roca Ferrer 1974, 127 e, sul rapporto tra Menippo e la Morte nei *Dialoghi dei Morti* vd. Relihan 1987, 193-204.

[355] Questa è la metafora utilizzata da Licino per riportare alla realtà Samippo in *Nav.* 40: ἰσότιμος ἐλαυνόμενος ἐν τῇ ἀγέλῃ τῶν νεκρῶν.

[356] Per il rifiuto della nobiltà di nascita come valore positivo vd. le parole del filosofo Diogene in Diog. Laert. 6.72.

[357] Sulla gloria mondana come motivo di biasimo vd. ad esempio Epict. *Diss.* 1.24.6: Διογένης … λέγει ὅτι εὐδοξία ψόγος ἐστὶ μαινομένων ἀνθρώπων.

[358] *D. Mort.* 15 (5) 1. Sul motivo dell'ἰσοτιμία estetica vd. anche *Cont.* 20 οὐδὲν τῶν ἐνταῦθα σεμνῶν ἀΐδιόν ἐστιν, οὐδ' ἂν ἀπαγάγοι τις αὐτῶν τι σὺν αὐτῷ ἀποθανών, ἀλλ' ἀνάγκη τὸν μὲν γυμνὸν οἴχεσθαι.

recitare ruoli di primo piano[359], mentre è una conferma per i più illustri esponenti del Cinismo come Diogene e Menippo, della saggezza del loro pensiero, della loro condotta di vita e della scelta di staccarsi in maniera prematura e innaturale da un'esistenza riconosciuta come superflua e iniqua[360], per raggiungere presto il regno dell'ἰσοτιμία[361].

[359] Un esempio in proposito lo forniscono Creso, Mida e Sardanapalo in *D. Mort.* 3 (2) 1 e Achille in *D. Mort.* 26 (15) 2, dove definisce fonte di tormento e angoscia la constatazione del fatto che tutti i morti giacciono sotto la stessa ombra, senza più distinzione alcuna. Per sfuggire a tale ordine il grande eroe acheo sarebbe addirittura disposto – sulle tracce dei versi epici della Νέκυια omerica– a tornare sulla terra come un servo mercenario qualsiasi (μετὰ νεκρῶν δὲ ὁμοτιμία, καὶ οὔτε τὸ κάλλος ἐκεῖνο, ὦ Ἀντίλοχε, οὔτε ἡ ἰσχὺς πάρεστιν, ἀλλὰ κείμεθα ἅπαντες ὑπὸ τῷ αὐτῷ ζόφῳ ὅμοιοι καὶ κατ' οὐδὲν ἀλλήλων διαφέροντες, καὶ οὔτε οἱ τῶν Τρώων νεκροὶ δεδίασίν με οὔτε οἱ τῶν Ἀχαιῶν θεραπεύουσιν, ἰσηγορία δὲ ἀκριβὴς καὶ νεκρὸς ὅμοιος, "ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός." ταῦτά με ἀνιᾷ καὶ ἄχθομαι, ὅτι μὴ θητεύω ζῶν).

[360] Sul tema della morte come distacco – piacevole per il saggio e tormentato per i più – da un'esistenza che è vista come fonte di sofferenza cf. *D. Mort.* 1 (1), 4 (21), 7 (17), 20 (10), 21 (11), 22 (27), 29 (24) e le parole rivolte dal filosofo Cinisco a Cloto in *Cat*. 7, ansioso, al contrario del tiranno Megapente, di intraprendere il tragitto infernale, tanto da rimproverarla per non averlo condotto prima all'Ade (τί δέ με ἀδικήσαντα τοσοῦτον εἴας ἄνω τὸν χρόνον;). La morte è intesa come il momento in cui l'uomo, a differenza degli dei, acquisisce la vera libertà, affrancandosi dalla servitù al Destino.

[361] Sulla rappresentazione dell'Ade come regno dell'ἰσοτιμία in Luciano vd. Brandão 1994. La parità di condizioni nell'Ade non è assoluta, ma ha dei tratti da mondo alla rovescia. In *Nec*. 15 Micillo si rallegra che nell'Ade i ruoli tra ricchi e poveri siano completamente invertiti, in una sorta di contrappasso: ἀλλ' ὅμοια τὰ ὀστᾶ ἦν, ἄδηλα καὶ ἀνεπίγραφα καὶ ὑπ' οὐδενὸς ἔτι διακρίνεσθαι δυνάμενα. Il ribaltamento della situazione nell'Oltretomba, con evidenti richiami ai *Dialoghi dei Morti* lucianei, è stato ripreso da un grande ammiratore di Luciano, Rabelais, nel suo *Gargantua e Pantagruele* (1564, 293): «Così, tutti quelli che erano stati gran signori quassù in questo mondo, si guadagnavano una vita da poveri vagabondi in quell'altro. … Ho visto Diogene pavoneggiarsi in gran magnificenza, con un gran manto di porpora, e uno scettro in mano; e strapazzava Alessandro il Grande quando non gli aveva rammendato bene le calze, e lo pagava a bastonate».

COMMENTARIO

τὰ πρὸς Κρόνον (§§ 1-9): La prima sezione di questo scritto composito che è conosciuto con il nome di *Saturnalia* consiste nel dialogo paradossale tra il dio Crono e un personaggio che viene caratterizzato con il termine di ἱερεύς: è Cronosolone, come si apprenderà al paragrafo 10. Il lettore è proiettato nella vicenda in *medias res*, con una tipologia di *incipit* che ricorda da vicino quelli del *Dialogo con Esiodo* e dello *Zeus confutato* (cf. anche quelli dell'*Adversus indoctum* e del *Timone*). L'espediente narrativo che prevede l'utilizzo di un dialogo iniziale tra due personaggi per introdurre il nucleo tematico dell'opera viene desunto da uno dei grandi modelli formali di Luciano: Platone (si vedano, a titolo di esempio, le cornici al *Fedone*, al *Fedro* e al *Simposio*). Cronosolone, avendo incontrato quasi per caso Crono in prossimità della festa dei *Saturnalia*, cerca di approfittare del breve interregno della divinità per poter uscire dal suo insopportabile e penoso stato di povertà (§ 1). Crono chiarisce che rientrano sotto la sua giurisdizione solamente le usanze e le attività, di cui ai paragrafi 2 e 4 fornisce un divertente compendio, pertinenti alla festa da lui presieduta, demandando a Zeus la risoluzione delle problematiche "serie", come la richiesta di una redistribuzione della ricchezza basata su criteri morali, avanzata da Cronosolone – sull'esempio del Cremilo protagonista del *Pluto* aristofaneo – al paragrafo 3. Il "sacerdote" si trova quindi costretto ad accantonare presto le speranze di cambiamento sociale ed economico e a spostare il *focus* delle sue pungenti domande verso l'ambito religioso. Anche in questa occasione Crono dimostra a Cronosolone che le credenze su di lui, basate sui racconti di Omero ed Esiodo, sono false. Le vicende che hanno portato Zeus al potere sono ben lontane da quelle violente e oscure presentate dai due poeti; il figlio di Urano ha abbandonato il governo del mondo per un suo atto consapevole e volontario (§§ 5-6). Crono chiarisce che alla base della sua uscita di scena c'è stata in realtà l'impossibilità fisiologica di fronteggiare adeguatamente la crescente ἀδικίαν τῶν νῦν. Ha deciso però di far memoria agli uomini di quanto fosse felice l'età dell'oro

da lui presieduta, di cui i *Saturnalia* rappresentano una, seppur fugace, riproposizione (§ 7). La semplicità e l'onestà che connotavano l'esistenza dei primi uomini, esemplificata con l'approccio ingenuo e distaccato che caratterizzava il gioco delle pedine, suggerisce a Cronosolone una nuova lamentela sul triste stato di degrado generalizzato del presente (§ 8). Alla richiesta di sapere perché ha scelto, pur essendo, per sua stessa ammissione, vecchio e malato, per celebrare i *Saturnalia* un periodo così poco adatto alla sua condizione, Crono risponde con un nuovo invito edonistico a godere delle piacevolezze caratteristiche di questa festa. Cronosolone, maieuticamente portato dal dio a comprendere la vera essenza della celebrazione e delle vicenda mitologiche della divinità, dichiara di voler scrivere il dialogo avuto con il figlio di Urano per farlo leggere agli amici degni delle parole di Crono (§ 9). Il paradigma platonico del dialogo tra Socrate e una seconda persona che introduce il vero e proprio tema dell'opera agisce nel caso dei *Saturnalia* in maniera più complessa, in quanto non unidirezionale. Presentano infatti in questo senso tratti socratici sia, come è stato detto, Crono, che Cronosolone, il quale non smette di interrogare il dio, prima di venire a sapere una spiegazione motivata razionalmente per ciò che sente dire di Crono.

1. Ὦ Κρόνε: Crono, figlio di Gaia e Urano, è il rappresentante principale della generazione degli dei pre-olimpica, precedente cioè all'avvento al potere di Zeus. Nei primi nove paragrafi dell'opera ha luogo un vivace scambio di battute tra la divinità e il suo "sacerdote" Cronosolone, intimamente convinto della veridicità dei racconti esiodei su Crono, laddove invece il dio propone una chiave di lettura diversa e originale della sua vicenda. Il figlio di Urano rappresenta il vero centro unificatore del dialogo, in quanto è l'unico personaggio che compare in tutte e tre le sezioni dei *Saturnalia*, con caratterizzazioni di volta in volta differenti. In quest'opera di Luciano è infatti compendiata la doppia caratterizzazione della divinità che è stata veicolata dalla tradizione letteraria: arriva per far riassaporare filantropicamente la dolcezza dell'età dell'oro, da lui presieduta (per l'espressione proverbiale ἐπὶ τοῦ Κρόνου per designare l'età dell'oro vd. *Fug*. 17 e *Rh. Pr.* 8),

ma nello stesso tempo è pronto a evirare quanti trasgrediscano le sue disposizioni (il mito dell'evirazione di Urano da parte di Crono è ricordato in *Sacr.* 5). In *I. conf.* 8 e in *De Salt*. 37 viene ricordato l'incatenamento nel Tartaro di Crono, che però è recisamente smentito dallo stesso dio in *Sat*. 7. Sull'ambiguità della figura del Crono lucianeo, ma non solo, vd. § 1.1.

σὺ γὰρ ἔοικας ἄρχειν τό γε νῦν εἶναι: La sovranità di Crono, estendendosi nell'arco di soli sette giorni, è caratterizzata dall'ὀλιγοχρονία (*Sat*. 4 e 7), per la quale vd. § 1.3.3. Al di fuori del contesto festivo la divinità perde, per sua stessa ammissione, ogni capacità di intervento nella realtà, tornando a una condizione di impotenza. Alla luce di questo suonerà particolarmente indicata dalla sua voce la considerazione fatta per consolare poveri e ricchi della caducità della vita umana (*Sat*. 30). L'ὀλιγοχρονία è infatti un tratto tipico dell'esistenza, come emerge dal dialogo tra Caronte ed Hermes (*Cont*. 16-19), i quali compiangono gli esseri umani per la mancata consapevolezza della loro condizione effimera. Breve tempo dura tutto ciò che la vita può portare in termini di acquisizioni (è un concetto questo espresso dai due "veri" filosofi Nigrino e Demonatte in *Nigr.* 26 e *Dem*. 8), di piaceri (*Nigr.* 33), desideri *D. Mort*. (5 [18] 2) e falsa considerazione della propria grandezza (in *Nec*. 12 Minosse infligge una pena più severa a tutti quegli uomini che erano insuperbiti ἐπὶ πλούτοις τε καὶ ἀρχαῖς).

καὶ σοὶ τέθυται: Nell'*incipit* dell'opera è subito espressa da Cronosolone un'argomentazione che verrà ripresa dall'operatore rituale anche in seguito, ovvero la pretesa del rispetto di un rigido rapporto di cause ed effetti, o meglio di *do ut des*, tra i sacrifici umani e i favori divini che sono auspicati come giusto contraccambio, sul modello della preghiera di Crise ad Apollo di Hom. *Il*. 1.37-42 (vd. Chapot - Laurot 2001 e *infra ad Sat*. 5). Per l'importante ruolo che aveva l'elemento che si prometteva come "merce" di scambio nel rapporto uomo-divinità vd. Festugière 1976. In generale sulla reciprocità tra richieste dell'orante e benefici della divinità nella religione greca vd. Van Straten 1981, 70-72, Grottanelli 1989-1990 e 1999, 19-26 e Parker 1998, 114-125.

εἰ μὴ καὶ μάντιν ἅμα ἐθέλεις εἶναι τὸν ἄρχοντα, εἰδέναι τί σοι ἥδιον αἰτεῖν: Dato lo statuto di onniscenza di cui godono le divinità greche l'affermazione di Crono si può qualificare come fortemente ironica e funzionale a smascherare sin da subito l'ignoranza cultuale di Cronosolone.

ἂν μάλιστα ἐπὶ τῶν ἱερῶν αἰτήσας λάβοιμι παρὰ σοῦ;: La domanda di Cronosolone appare decisamente paradossale nel contesto di una preghiera rivolta a una divinità. Sull'uso in chiave parodica di preghiere in Luciano vd. Ureña Bracero 1995, 153-158. Il vocativo iniziale non può essere preso come una spia significativa in questa direzione, in quanto non è vera l'affermazione di Bremmer 1996, 240s. secondo la quale esso non era di norma utilizzato nelle preghiere rivolte alle divinità maschili (cf. ad esempio *Il*. 2.412, 6.476, 7.179, 8.236, 15.372, Eschil. *Sept*. 69 e 255 Theogn. 373 e 773 e l'*incipit* del *Timone* lucianeo) perché avrebbe richiamato un tipo di rapporto troppo familiare tra l'orante e il destinatario della preghiera. Più significativo nel connotare l'affermazione di Cronosolone come una preghiera *sui generis* è il fatto che manchino i due verbi tecnici più comuni per indicare la supplica verso la divinità, ovvero εὔχομαι e ἀράομαι. Sulla struttura e il lessico delle preghiere nel mondo greco la trattazione più completa è quella di Aubriot-Simon 1992, vd. anche Calame 1955, Bologna 1977, Depew 1997 e per un'ulteriore bibliografia il ricco repertorio bibliografico di Freyburger - Pernot - Chapot - Laurot 2008. Infine si noti la scelta dell'ottativo in luogo del più categorico e "urgente" imperativo (cf. per esempio il celebre fr. 32 W.[2]). Il clima e l'ambientazione sono d'altronde più simili a quelli di un dialogo tra due persone comuni (a proposito del Crono dei *Saturnalia* si è parlato «di un dio che viene fatto regnare tra gli uomini come se fosse un uomo», Sabbatucci 1988, 355), incontratisi quasi per caso lungo la via. La prospettiva è orizzontale, non c'è un Menippo che sale in cielo o scende all'Ade per chiarire le proprie idee sulle cose del mondo, né un Hermes che giunge da Timone insieme a Pluto per decisione di Zeus; qui è il dio stesso che, per sua volontà, si pone al livello degli uomini, ricreando la familiarità tra uomini e dei tipica della "sua" età dell'oro. Questo

incontro straordinario è presentato, senza il conforto di un qualche tipo di introduzione, come un avvenimento assolutamente normale, analogamente a quanto accade nei dialoghi "impossibili" di Licino con Esiodo e di Cinisco con Zeus nello *Iuppiter confutatus*. Sul principio del dialogo "impossibile" è in fondo costruito anche tutto l'edificio dei *Dialoghi dei morti*, mentre in *Luct*. 13-19 è immaginata una conversazione tra un padre e il figlio morto, che spiega all'inconsolabile genitore come la nuova condizione sia in realtà di molto preferibile rispetto a quella lasciata. Altri due esempi di dialogo impossibile sono il breve scambio di battute tra Tiresia e Menippo di *Nec*. 22 e le conversazioni molto familiari che Menippo intrattiene con Selene prima e con Zeus poi in *Icar.* 20-24. Lo stesso Solone era stato protagonista di un incontro che potremmo definire "fantastico", in quanto storicamente fittizio, la cui formulazione più nota è quella di Erodoto 1.32, con il re della Lidia Creso, che viene ripreso, come è già stato ricordato, dallo stesso Luciano in *Cont*. 10-13. L'accenno alle vittime del sacrificio nella richiesta di Cronosolone non è casuale, ma richiama la visione utilitaristica che gli esseri umani hanno della religione – rari sono quelli che come Cinisco e Demonatte pensano che le divinità non abbiano alcuna necessità dei sacrifici umani (*I. conf.* 7 e *Dem*. 11) – basata quasi meccanicamente sul procedimento del *do ut des*, come viene ben sintetizzato nel *pamphlet* violentemente satirico dei *Sacrifici* (2):

οὕτως οὐδέν, ὡς ἔοικεν, ἀμισθὶ ποιοῦσιν ὧν ποιοῦσιν, ἀλλὰ πωλοῦσιν τοῖς ἀνθρώποις τἀγαθά, καὶ ἔνεστι πρίασθαι παρ' αὐτῶν τὸ μὲν ὑγιαίνειν, εἰ τύχοι, βοϊδίου, τὸ δὲ πλουτεῖν βοῶν τεττάρων, τὸ δὲ βασιλεύειν ἑκατόμβης, τὸ δὲ σῶον ἐπανελθεῖν ἐξ Ἰλίου εἰς Πύλον ταύρων ἐννέα, καὶ τὸ ἐκ τῆς Αὐλίδος εἰς Ἴλιον διαπλεῦσαι παρθένου βασιλικῆς.
«Così, a quanto pare, nulla di ciò che fanno, fanno gratuitamente, ma vendono agli uomini i loro beni, ed è possibile comprare da essi l'essere sano, se è il caso, per un piccolo bue, l'essere ricco per quattro buoi, l'essere re per un'ecatombe, il tornare salvo da Ilio a Pilo per nove tori e il navigare da Aulide ad Ilio per una vergine regale».

Secondo la rappresentazione di *Icar.* 25 l'opinione che gli uomini si sono costruiti a questo proposito non è forse così lontana da quella che le divinità stesse hanno, se si pensa all'indecisione di Zeus di fonte a due richieste contrastanti provenienti

dalla terra. Il dubbio su quale delle due esaudire è motivato dal fatto che entrambe le preghiere sono state formulate con la promessa dei medesimi sacrifici (τὰς ἴσας θυσίας ὑπισχνουμένον). Il calcolo matematico della quantità dei sacrifici promessi sembra quindi configurarsi come l'unico criterio che entra in gioco nell'amministrazione del mondo, comportando inevitabilmente un vantaggio nei confronti di chi ha maggiori possibilità economiche. In *Cont*. 12 il saggio Solone riprende il re Creso, per il fatto che è convinto di assicurarsi il favore di Apollo delfico, offrendogli a Delfi un mucchio di mattoni d'oro quando questi in realtà non avrebbe, per statuto ontologico, bisogno di nulla. L'idea che l'oracolo di Delfi non avesse necessità di offerte preziose, ma guardasse anzi con maggior benevolenza ai modesti sacrifici dei poveri è ripresa da Porfirio, che in *De abst*. 2.15-17 (vd. Nannini 1988, 23, a commento di Alcmane fr. 9 C e Bouffartigue - Patillon 1979, 203-205). In realtà l'offerta di Creso era perfettamente aderente alle usanze religiose dell'epoca, quando le varie delegazioni che si recavano a Delfi portavano con sé tesori tanto ricchi quanto importante era la richiesta da rivolgere ad Apollo, secondo l'abituale mercanteggiare inerente alle "trattative" tra fedele e divinità.

Ἀλλὰ πάλαι ἔσκεμμαι: La risposta di Cronosolone appare quantomeno strana alla luce della richiesta iniziale del "sacerdote", che prima domanda cosa possa chiedere al dio e immediatamente dopo afferma di aver pensato già da lungo tempo alle richieste da fargli, che non sono altro che i topici desideri di ricchezza che tutti gli uomini nutrono.

ἐρῶ - ὁπόσα τίμια: Simili cataloghi di beni vagheggiati dagli uomini si possono trovare in *D. Mer.* 9.2, dove la cortigiana Dorcade si dispera con la padrona Pannichide per aver perso i favori di Polemone, proprio ora che è diventato desiderabile grazie alla sua grande ricchezza: ἐξήγγειλε πλοῦτον πολύν, χρυσόν, ἐσθῆτα, ἀκολούθους, ἐλέφαντα, in *Nigr.* 4, dove il filosofo deride quelli che per il senso comune sono considerati beni, ovvero, la ricchezza, la fama, il regno, l'onore, l'oro, la porpora (πλούτου καὶ δόξης καὶ βασιλείας καὶ τιμῆς, ἔτι τε

χρυσοῦ καὶ πορφύρας) e in *Tim*. 56, dove il filosofo Trasicle nega di essere venuto da Timone, come il resto delle persone, nella speranza di argento, oro e pranzi (ἀργυρίου καὶ χρουσίου καὶ δείπνων πολυτελῶν). Cf. anche *Alex*. 14. Nell'*incipit* dello *Zeus confutato* invece il filosofo cinico rinuncia dal principio a chiedere a Zeus questi desideri canonici, ben consapevole che il dio suole essere sordo a istanze di tal genere, se provenienti dai poveri (sulle divinità che si disinteressano dei *pauperes* e delle loro esigenze vd. Bellandi 1980, 40, a commento di Iuven. 3.144-146 *iures licet et Samothracum* / *et nostrorum aras*, *contemnere fulmina pauper* / *creditur atque deos*, *dis ignoscentibus ipsis*). Per l'utilizzo di questo *topos* in Luciano vd. Tomassi 2011, 207 e 209. Sul motivo, con le sue varie ricombinazioni e declinazioni, del vano sogno di ricchezze come tematica di fondo di alcune opere di Luciano vd. Anderson 1976, 16, dove la scelta di tale *topos* è messa in stretto rapporto di relazione-imitazione con il prologo delle *Nuvole* aristofanee. In esso Strepsiade, non riuscendo a dormire, si tormenta e si interroga sul modo di porre rimedio alla difficile situazione economica in cui lo ha costretto la passione per i cavalli del figlio Fidippide. Questo suo sogno di facile ricchezza prende la forma della scuola di dispute verbali di Socrate, da cui si aspetta un facile e pronto arricchimento, come Cronosolone dall'incontro con Crono.

δίδου μοι: L'uso dell'imperativo δίδου, più raro della forma δός, è attestato come termine introduttivo di una preghiera in *Od*. 3.58, *Hymn. Hom*. 15.9 e in *CEG* 326, 426 (Pulleyn 1997, 218).

2. Ὁρᾷς;: La domanda di Crono rende evidente che la divinità sapeva in anticipo ciò che il suo "sacerdote" gli avrebbe chiesto, perché è ciò che chiedono e pretendono di avere tutti gli uomini, i quali vogliono dalle divinità quelli che loro ritengono cose buone, ma che in realtà non coincidono con i veri beni. Cf. in proposito le parole di Diogene riportate in Diog. Laert. 6.42 ἐνεκάλει τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῆς τύχης, αἰτεῖσθαι λέγων αὐτοὺς ἀγαθὰ τὰ αὐτοῖς δοκοῦντα καὶ οὐ τὰ κατ' ἀλήθειαν. Cronosolone focalizza le proprie preghiere sul canonico

desiderio di ricchezza e faticherà a considerare ἀγαθὰ ciò che Crono spiegherà essere sotto la sua giurisdizione.

οὐ γὰρ ἐμὸν διανέμειν τὰ τοιαῦτα: Dopo aver ceduto il potere ai figli Zeus, Poseidone e Ade, Crono non vuole, e non può, più occuparsi delle questioni importanti, come l'equità sociale procurata da una ragionevole ripartizione della ricchezza. Il figlio di Urano durante lo spazio dei *Saturnalia* è il dio dell'età dell'oro e non ha quindi gli strumenti per distribuire la proprietà dei campi, di schiavi e di quanto abbia valore, perché sono elementi che non facevano parte della vita ἐπὶ τοῦ Κρόνου.

ἐγὼ δ' ἐπὶ ῥητοῖς παραλαμβάνω τὴν δυναστείαν: Crono sottolinea che il suo interregno è soggetto a determinate e ben precise condizioni, che non possono essere violate nemmeno da lui stesso, che è in grado di agire, come del resto tutte le altre divinità antiche, solamente all'interno della propria sfera di influenza (sulla rigida suddivisione in sfere di competenza all'interno del politeismo greco vd. ad esmpio Burkert 2003, 454). L'insistenza di Crono su questo concetto è funzionale a spiegare a Cronosolone che il rifiuto di esaudire le sue richieste non è motivato da mancanza di volontà o meschinità – questi sono difetti di Zeus, come pensano anche Timone, cf. la lunga invettiva contro Zeus del Misantropo in *Tim*. 1-6 e Prometeo, e Prometeo cf. il già citato *Prom*. 7 dove Zeus viene definito dal Titano μικρολόγος καὶ μεμψίμοιρός – ma dalle precise delimitazioni entro le quali il suo potere si muove.

ἑπτὰ μὲν ἡμερῶν ἡ πᾶσα βασιλεία: L'indicazione di un periodo di sette giorni come durata per la festività presieduta da Crono sembra essere un elemento particolarmente importante per permettere di considerare i *Saturnalia* romani come lo sfondo di quest'opera. All'epoca di Luciano era già da tempo consolidata la finestra di sette giorni per le celebrazioni in onore di Saturno (vd. *supra* Intr. § 3), mentre i Κρόνια non si estenderanno mai oltre il 12 di Ecatombeone.

ἰδιώτης εὐθύς εἰμι καί που τοῦ πολλοῦ δήμου εἷς: Terminata la breve finestra dei *Saturnalia*, Crono è obbligato a cedere il potere per non ritrovarsi a essere un ἰδιώτης, un privato cittadino. La figura dell'ἰδιώτης, il cui paradigma è probabilmente Socrate (vd. Camerotto 2014, 48), è una delle poche esemplarità positive presentate, e accettate come tali, da Luciano (per la preferibilità della vita dell'ἰδιώτης vd. anche Plut. *De virt. et vit.* 101d), come viene sottolineato da Ingenkamp 1986, 32:

> «Luciano è un beffatore distruttivo che proprio alla maniera del bambino distrugge il modo ottimistico-illusionistico di vedere gli dei proprio dei «sapienti» e mette davanti agli occhi di tutti la scarsa conoscenza dell'uomo in materia, contrapponendovi (questa è la sua alternativa positiva) il concetto dell'ἰδιώτης, del profano, non corrotto da un falso sapere».

L'affermazione più diretta della preferibilità della vita della gente comune è senza dubbio quella espressa da Tiresia in *Nec.* 21 (Ὁ τῶν ἰδιωτῶν ἄριστος βίος καὶ σωφρονέστερος). Anche Licino in *Herm.* 84 consiglia a Ermotimo come preferibile (βέλτιον) l'esistenza dei privati cittadini, che rende in grado di non sperano né temere nulla: ἐς τὸ λοιπὸν ἂν ἄμεινον ποιήσαις βίον τε κοινὸν ἅπασι βιοῦν ἀξιῶν καὶ συμπολιτεύσῃ τοῖς πολλοῖς οὐδὲν ἀλλόκοτον καὶ τετυφωμένον ἐλπίζων. Secondo il senso comune questa proposta appare paradossale, totalmente in contrasto con quanto la maggior parte degli uomini sogna e cerca di ottenere nella vita (vd. Bracht Branham 1989, 25). Sono significative in questo senso le parole che il tiranno Magapente rivolge a Cloto in *Cat.* 13, dove si dice disposto, pur di tornare in vita ad assumere il ruolo di un ἰδιώτην τῶν πενήτων, rinunciando a tutte le sue ricchezze (per la polarità βασιλεύς-ἰδιώτης cf. anche *Icar.* 16 e *VH* 2.31). Il termine ἰδιώτης presenta però in Luciano anche una connotazione negativa, volta cioè a designare una tipologia di pubblico poco elevata dal punto di vista intellettuale, in contrapposizione ai πεπαιδευμένοι e quindi difficilmente in grado di comprendere le allusioni letterarie dei testi lucianei (Camerotto 1998, part. 268s.), o in generale persone poco istruite e ingenue (*Alex.* 20 e 31, *Cont.* 4, *Fug.* 3, *Hist. Conscr.* 6, *Ind.* 28, *Merc. cond.* 4, *Paras.* 44, *Peregr.* 13, *Salt.* 83 e *VH* 1.3), come Socrate che in Plat. *Phaedr.* 236d si era definito al cospetto di Socrate inesperto nelle questioni amorose (Ἀλλ', ὦ μακάριε Φαῖδρε, γελοῖος

ἔσομαι παρ’ ἀγαθὸν ποιητὴν ἰδιώτης αὐτοσχεδιάζων περὶ τῶν αὐτῶν).

ἐν αὐταῖς - οὐδὲ ἀγοραῖον διοικήσασθαί μοι συγκεχώρηται: All'età dell'oro, e quindi ai *Saturnalia* e a Crono, è estranea la sfera dello σποουδαῖον, perché la spontaneità che caratterizzava quel periodo era incompatibile con la trattazione di questioni di natura seria e relative all'ambito economico. Nel suo ritorno annuale la divinità, come Crono puntualizza in più occasioni, non è completamente libera, ma deve sottostare a delle precise limitazioni imposte (lo si capisce *ex silentio*) da Zeus, che non concede al padre la giurisdizione sopra nessuna delle questioni che sono di sua pertinenza.

πίνειν δὲ καὶ μεθύειν καὶ βοᾶν καὶ παίζειν: Gli scherzi e il vociare sono citati da Prometeo (*Prom*. 8) tra le caratteristiche essenziali e imprescindibili che deve avere un banchetto per poter essere definito ben riuscito: ἢν γοῦν ἀφέλῃ τις τῶν συμποσίων τὰς κομψείας ταύτας, ἀπάτην καὶ σκώμματα καὶ τὸ διασιλλαίνειν καὶ ἐπιγελᾶν, τὸ καταλειπόμενόν ἐστι μέθη καὶ κόρος καὶ σιωπή, σκυθρωπὰ καὶ ἀτερπῆ πράγματα καὶ ἥκιστα συμποσίῳ πρέποντα. Prometeo, nell'accorata apologia che espone a Hermes, si meraviglia che Zeus abbia un animo così gretto da non capire tutto questo. È forse un caso che Crono sottolinei in più occasioni questi tratti come una prerogativa della sua festa? Probabilmente c'è l'implicita volontà di distinguersi dal *modus operandi* nella gestione del mondo di Zeus, anche se non si può ravvisare da parte del dio una uguale volontà di esplicita critica all'Egioco (sulla questione vd. *supra* § 1.3.1), in quanto Crono attribuisce non direttamente a Zeus, bensì agli uomini la responsabilità dell'ingiustizia vigente (*Sat*. 7). Nel “simposio alla rovescia” del *Simposio* lucianeo – secondo la felice puntualizzazione di Bracht Branham 1989, 111, vd. anche Gómez - Jufresa 2010, 104 – quella che in Platone è una competizione simposiale in arguzia e saggezza in Luciano diviene una parodica sfida di ἀλαζονεία tra i convitati. Il padrone di casa Aristeneto chiama un bizzarro γελωτοποιός (nel banchetto delle Isole dei Beati di *VH* 2.18 questo ruolo è fatto interpretare dalla fantasia lucianea al favolista Esopo) per intrattenere i commensali tra una portata e l'altra. Il

buffone, dopo un'improbabile danza, lancia motteggi verso tutti i presenti (sulle attestazioni letterarie della pratica dello σκώπτειν all'interno del costume simposiale greco vd. Monaco 1963, 23 e 59-69):

Symp. 18 καὶ παρῆλθεν ἄμορφός τις ἐξυρημένος τὴν κεφαλήν, ὀλίγας ἐπὶ τῇ κορυφῇ τρίχας ὀρθὰς ἔχων· οὗτος ὠρχήσατό τε κατακλῶν ἑαυτὸν καὶ διαστρέφων, ὡς γελοιότερος φανείη, καὶ ἀνάπαιστα συγκροτῶν διεξῆλθεν αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ, καὶ τέλος ἐπέσκωπτενὲς τοὺς παρόντας.
«Comparve un brutto coso con la testa rapata, salvo pochi capelli dritti sul cucuzzolo. Costui si mise a danzare snodandosi e contorcendosi per apparire più ridicolo, legò insieme e recitò con accento egizio dei versi osceni e infine bersagliò con i suoi motteggi i presenti».

Secondo Platone (*Leg*. 1.666b e 1.671e) la pratica simposiale faceva parte della sfera del παίζειν, i cui diversi significati (danzare, suonare uno strumento musicale, farsi beffe di qualcuno, Pellizer 1991, 19) sono tutti collegabili all'ambiente del banchetto (sulla centralità della sfera del παίζειν nel contesto simposiale greco vd. Collins 2004, 63-66). L'ambito del παίζειν era spesso contrapposto a quello della σπουδή, però il primo non era percepito necessariamente in maniera subalterna rispetto al secondo, come possiamo intuire dall'esordio del *Simposio* di Senofonte (*Symp*. 1.1 Ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τῶν καλῶν κἀγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα οὐ μόνον τὰ μετὰ σπουδῆς πραττόμενα ἀξιομνημόνευτα εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ταῖς παιδιαῖς). Il verbo παίζειν ha come suo significato etimologico di comportarsi come un bambino (Huizinga 1973, 37s.) e proprio questa accezione del termine sembra adattarsi particolarmente bene al nostro contesto, dove Crono elenca le situazioni che è in grado di regalare nel corso della settimana da lui presieduta. In *Sat*. 9 (vd. *infra ad Sat.* 9) la divinità annuncia non a caso la possibilità di far riassaporare anche alle persone adulte e anziane la bellezza e la forza della sfera ludico-distensiva, peculiarità del suo potere e della sua festa.

καὶ κυβεύειν: I dadi, la cui invenzione era attribuita dalla tradizione mitologica greca all'astuto Palamede, sono considerati da Rohlfs 1965, 1 un'evoluzione degli astragali per l'artificialità della loro costruzione rispetto alla naturalità dei secondi. Il loro utilizzo è richiamato in più occasioni in questo testo lucianeo (cf. *Sat*. 4 e

8). Erano un passatempo che l'immaginazione comica collocava già nella mitica età dell'oro, dove come dadi venivano utilizzate pagnotte di frumento o altre leccornie (vd. Athen. 6.267e e 6.268b, dove sono riportato rispettivamente i frammenti dei *Plutoi* di Cratino e degli *Anfizioni* di Teleclide). L'usanza di giocare ai dadi, oltre che nei simposi greci e nei *convivia* latini (cf. Horat. *Serm*. 2.7.15-18), era abituale durante i *Saturnalia* – i dadi potevano anche essere un oggetto che veniva regalato in occasione della festa (Mart. *Ep*. 14.14-18) – come mettono in luce i contributi di Citroni 1989, 203s. e Bettini 1985, 30-36. Secondo quest'ultimo i dadi starebbero a simboleggiare la condizione di effimera precarietà che sottende a questa festa. Un altro possibile collegamento tra l'*alea* e Saturno ci viene dalle parole di Vettio in Macr. *Sat*. 1.7.22, dove l'erudito racconta che dietro alla pratica del nostro testa o croce (testa o nave), è da vedersi l'antica moneta, utilizzata *in aleae lusus*, con l'effige di Saturno coniata in suo onore da Giano. L'aleatorietà è un fattore riconosciuto come trasversale nelle sue ricadute, non prevedendo differenze tra ricchi e poveri (la sorte era un fattore in grado di garantire l'uguaglianza tra le diverse anime della πόλις ad esempio nella pratica giuridica del sorteggio, per tale accostamento vd. Asheri 1966, 13, n. 3). Si situa al di sopra delle classi sociali e anzi può contribuire a smussarne le differenze o addirittura a capovolgerle. L'aleatorietà è anche una caratteristica strutturale del modo in cui gli eventi umani si susseguono e infatti i dadi sono utilizzati come metafora dell'intera esistenza o del modo con cui è governata dal potere celeste (per un elenco di passi in proposito vd. Tosi 1991, 397). La relativa facilità di arricchirsi con il gioco dei dadi potrebbe suonare come un richiamo alla semplice spontaneità con cui i beni erano attingibili nell'età dell'oro, presieduta non a caso da Crono. Sabbatucci 1988, 352 collega tale usanza al particolare momento del ciclo agrario in cui la festa si inserisce, nel periodo cioè in cui la ricchezza non era procurata attraverso il lavoro dei campi e la fatica sembrava particolarmente indicato cercare di ottenerla tramite un'attività disimpegnata come il gioco. In D'Anna 2006, 36 viene riportata un'ulteriore possibile connessione tra Crono-Saturno e il dado, in quanto il dio, e successivamente il pianeta, presiedevano

anche alla figura geometrica del cubo. Infine a essi, in qualità di strumento più democratico a disposizione, è demandata la scelta del *rex saturnalicius*, chiamato ad essere per una settimana l'*alter ego* del padre di Zeus. Altri due collegamenti tra la figura di Crono-Saturno e i dadi sono cursoriamente presi in considerazione da Pucci 1992, 13, che considera questi oggetti come un simbolo cerealicolo e ctonio. Sono anche un'attività tipicamente connotata come festiva, fuori da tale contesto infatti il loro utilizzo non era considerata un'attività né lecita, né edificante per le persone adulte, cf. *Rh. Pr.* 23, dove tra gli spregiudicati consigli forniti dal maestro di retorica c'è anche la rassicurazione che privatamente ogni tipo di attività è lecita (ἰδίᾳ δὲ πάντα πράγματα ποιεῖν σοι δεδόχθω, κυβεύειν μεθύσκεσθαι λαγνεύειν μοιχεύειν, vd. Zweimüller 2008, 404-406). Cf. anche *Pisc*. 45, in cui dentro la bisaccia del filosofo cinico sono rinvenuti, invece di lupini e pane nero, oro, un profumo, uno specchio, uno specchio e dei dadi (χρυσίον τουτὶ καὶ μύρον καὶ μαχαίριον κουρικὸν καὶ κάτοπτρον καὶ κύβους). Medesima connotazione licenziosa aveva il gioco degli astragali, come appare negli pseudo-lucianei *Amores*, dove viene narrata la storia di un giovane che cerca di ingannare il suo dissennato amore per l'Afrodite cnidia di Prassitele giocando compulsivamente appunto con gli ossicini, che diventano simbolo della sua malsana passione per la meravigliosa statua. Sul pericoloso livello che aveva raggiunto a Roma il gioco d'azzardo, in particolare legato ai dadi, assunto da Giovenale come esempio della degenerazione dei costumi che aveva colpito l'*Urbs*, vd. per esempio *Sat*. 1.89-91 *Alea quando / hos animos? Neque enim loculis comitantibus itur / ad casum tabulae*, *posita sed luditur arca* (cf. anche 8.9-12 e 14.4-5). Questi passatempi sono praticati soprattutto nei banchetti dei ricchi, i quali però escono indenni da biasimo, rovesciandolo sulle persone di umile condizione (11.176-182): *Alea turpis*, *turpe et adulterium mediocribus*; *haec eadem illi omnia cum faciant*, *hilares nitidique vocantur.* Dalla passione per i dadi non erano immuni però neanche gli imperatori. Alcuni, come Augusto, avevano per questo passatempo – che praticavano nei banchetti e non solo – una passione semplice e genuina (Svet. *Aug*. 71.4), altri, come Caligola (Svet. *Calig*.

41.2), avevano per il gioco dei dadi una passione smodata. Un caso particolarmente indicativo è quello dell'imperatore Claudio, talmente appassionato del gioco dei dadi da scrivere in proposito un trattato e da giocarvi anche mentre viaggiava in lettiga (Svet. *Claud*. 33 *Aleam studiosissime lusit, de cuius arte librum quoque emisit, solitus etiam in gestatione ludere, ita essedo alueoque adaptatis ne lusus confunderetur*). Seneca nel finale del suo spietato *Ludus de morte Claudii* (14.3-15.1) immagina per l'imperatore defunto una punizione inedita, che significativamente consiste nel continuo lancio degli amati dadi in un bussolotto senza fondo. Claudio viene così condannato in perpetuo a *fugientes semper tesserae quaerere*, *et nihil proficere*, crudele e ridicola punizione che ben si adatta nella prospettiva senecana all'insensatezza del personaggio.

καὶ ἄρχοντας καθίστασθαι: L'accenno all'elezione dei capi della festa è probabilmente un rimando alla figura del *rex saturnalicius* (per la quale vd. Versnel 1994 e Nauta 2002, 170-174), ruolo che Frazer 1990, 682 esemplifica proprio appoggiandosi (nella sua ricostruzione letteraria e non filologica della festa dei *Saturnalia*, vd. Brugnoli 1984, 51s.), a quanto pare senza dichiararlo (cf. Nauta 2002, 171), a un passo di *Sat*. 4:

«Quello su cui cadeva la sorte aveva il titolo di re e imponeva degli ordini giocosi ai suoi temporanei soggetti. Poteva ordinare a uno di mescere il vino, a un altro di bere, a un terzo di cantare; a chi di ballare, a chi di parlar male di se stesso, a chi di portare sulle spalle una flautista in giro per la casa e così via».

In *Sat*. 4 diviene palese l'accenno a un unico βασιλεύς, che per decisione della sorte, espressione in questo caso della generosità di Crono, verrebbe a essere Cronosolone stesso, che però declina l'offerta, distratto com'è da rovelli religiosi e morali. In *Sat*. 9 l'accenno ai re della festa torna a diventare plurale (con nuovo riferimento a una modalità di designazione elettiva), anche se in ultima istanza è proprio il "sacerdote" a diventare il νομοθέτης della festa, pur se ispirato dalla divinità. Lo spettro di situazioni fatte oggetto della sua legislazione è quindi pressoché lo stesso di quello che competeva all'antecedente diretto del *rex*

saturnalicius, ovvero il βασιλεύς, ἄρχων, πρύτανις, οἰνοποσίαρχος, συμποσιάρχης (Pellizer 1991, 6) del mondo greco il *rex*, o *arbiter*, o *magister*, *bibendi* o *convivii.* Il compito principale del simposiarca era quello di scegliere come miscelare il vino e quando servirlo ai convitati in modo da mantenere il giusto clima di festa. Egli era inoltre chiamato a tenere allegra l'atmosfera tra i commensali con ordini leggeri e divertenti, allontanando discorsi seri e inutili contese (per come doveva essere la figura ideale di simposiarca vd. Plat. *Leg*. 1.639a-641d e 2.671d-672a e Plut. *Quaest. symp*. 1.620a-622b, per un'analisi della figura del buon simposiarca in Plutarco vd. Stadter 2010, 125-129). Sulla convergenza tra le figure del *rex convivii* e del *rex saturnalicius*, con riferimento anche a Luciano, vd. Brugnoli 1984, 52 e l'utile contributo di Nauta, 2002, 170-174. Frazer 1990, 682s., poggiando però su una fonte di dubbia attendibilità, aveva invece supposto che in origine questa figura potesse rappresentare lo stesso dio Saturno, finendo poi per auto-sacrificarsi in funzione di capro espiatorio. Seneca nell'*Apocolocyntosis* fa rivestire il ruolo di *saturnalicius princeps* all'imperatore Claudio (vd. Haalberg 1982, 111s. e Nauta 1987), mentre Tacito (*Ann*. 13.15.2) riporta un episodio nel quale Nerone, scelto dalla sorte come re, impartisce ordini faceti ai commensali, meno che al giovanissimo Britannico, cui ingiunge – per renderlo ridicolo di fronte agli altri commensali e potersi prendere gioco di lui – di cantare in mezzo alla sala del banchetto (circostanza considerata sconveniente per un giovane, vd. Brugnoli 1983, 80s.):

Festis Saturno diebus inter alia aequalia ludicra regnum lusu sortientium evenerat ea sors Neroni. Igitur ceteris diversa nec ruborem adlatura: *ubi Britannicus iussit exsurgeret progressusque in medium cantum aliquem inciperet*, *inrisum ex eo sperans pueri sobrios quoque convictus*.

Un'altra fonte che ci può permettere di capire quali funzioni avesse il *rex saturnalicius* è Epitteto (*Diss*. 1.25.8), che paragonando la vita a un gioco, esemplifica la necessità di obbedire alle regole che la Sorte fornisce agli uomini mediante la descrizione degli ordini che era solito impartire questa figura: ἐν Σατορναλίοις λέλογχεν βασιλεύς· ἔδοξε γὰρ παῖξαι ταύτην τὴν παιδιάν. προστάσσει 'σὺ πίε, σὺ κέρασον, σὺ ᾆσον, σὺ ἄπελθε, σὺ ἐλθέ'. Il simposiarca

poteva impartire ordini paradossali per punire infrazioni alle norme da lui stabilite, come racconta Plutarco in *Quaest. symp*. 1.621e, dove a chi tartaglia si ingiunge di cantare, al calvo è chiesto di strapparsi i capelli e il paralitico è invitato a esibirsi nel salto: προστάττοντες ᾄδειν ψελλοῖς ἢ κτενίζεσθαι φαλακροῖς ἢ ἀσκωλιάζειν ξωλοῖς. Simili assurde ingiunzioni spesso perdevano di vista il loro obiettivo originario e diventavano, sotto la guida di simposiarchi poco assennati, occasioni di ludibrio reciproco e di spettacoli poco edificanti, tanto da spingere Orazio a dire a prendere le distanze da leggi simposiali inutili o dannose (*Serm*. 2.6.67-70). Il poeta latino descrive i commensali suoi ospiti come liberi di bere secondo le inclinazioni di ciascuno, non costretti a sottostare alle malsane leggi di *reges convivii* meno saggi di lui: *prout cuique libido est*, / *siccat inaequalis calices convivia solutus* / *legibus inanis*, *seu quis capit acria fortis* / *pocula seu modicis uvescit laetius*. Il tranquillo clima che così si instaura a tavola permette di fare discorsi assennati, come quello di Cervio, che con la celebre *fabella* del topo di campagna e di quello di città fa riflettere sul tema moralistico degli affanni che porta la ricchezza e sulla tranquillità che offre, pur nelle ristrettezze, la sana povertà. Per la presenza e l'utilizzo della tematica simposiale nella poetica oraziana vd. Marina Sáez 1991, 130-133 e La Penna 1995.

καὶ τοὺς οἰκέτας εὐωχεῖν: Uno dei tratti più caratteristici della festa dei *Saturnalia* (vd. *supra* Intr. § 3) era l'eccezionale libertà di cui beneficiavano i servi durante le giornate di festa (nei Κρόνια essa era meno esasperata), circostanza che Cronosolone attribuisce, suscitando l'ira di Crono, al passato di sofferenza del dio, incatenato, secondo il celebre racconto esiodeo (*Theog*. 717-725), nel Tartaro, fornendo un'eziologia particolare – che naturalmente non possiamo considerare come una testimonianza storica – per questa usanza: *Sat*. 8 Ἐγὼ δέ, ὦ Κρόνε, καὶ τοῦτο εἴκαζον τὸ εἰς τοὺς δούλους καὶ πεδότριβας φιλάνθρωπον ἐκ τοῦ μύθου ἐκείνου ποιεῖν σε τιμῶντα τοὺς τὰ ὅμοια πάσχοντας, ἅτε καὶ αὐτὸν δουλεύοντα, μεμνημένον τῆς πέδης. A suggerire a Cronosolone questo pensiero potrebbe essere stata anche l'iconografia del dio, espressa ad esempio nella statua di Saturno venerata nel suo tempio in Campidoglio durante i *Saturnalia*. Ai piedi del dio

venivano tolti i *compedes*, cioè dei lacci di lana con il medesimo nome dei ceppi utilizzati per il controllo degli schiavi (Macr. *Sat*. 1.8.5). Tra gli studiosi moderni una spiegazione simile è seguita anche da Versnel 1994, 188, che considera la liberazione di Saturno simbolo di quella metaforica delle riserve granarie dai loro ricoveri. La *communis opinio* per spiegare l'insolita licenza degli schiavi di cui gli schiavi godevano durante i Κρόνια e i *Saturnalia* era però quella che Crono stesso fornisce in *Sat*. 7 (per la quale vd. *Comm. ad Sat*. 7) e che si può ritrovare anche in Plut. *Comp. Lyc. et Num*. 1.5: ἔνιοι δὲ τοῦτο ὑπόμνημα τῆς Κρονικῆς ἐκείνης ἰσονομίας ἀποσώζεσθαι μυθολογοῦσιν, ὡς μηδενὸς δούλου μηδὲ δεσπότου, πάντων δὲ συγγενῶν καὶ ἰσοτίμων νομιζομένων. Anche in altre circostanze festive (*Matronalia*, festa di *Fors Fortuna*, *Compitalia* nell'ambito romano, per quello greco vd. invece Athen. 14.639b-640a, Versnel 1987, 30 e Paradiso 1991, 133s.) erano concesse agli schiavi delle deroghe rispetto ai loro doveri abituali, ma era proprio alla fine di dicembre che essi godevano della *licentia* maggiore (Bradley 1984, 41-44, vd. anche Sen. *Ep*. 47.14). Essa si sostanziava anche nella possibilità che ai servi era data di insultare i loro padroni (*Sat*. 5 λοιδορεῖσθαι τοῖς δεσπόταις ἐπ' ἐξουσίας) e banchettare serviti da questi, (vd. *Sat*. 18. Per una lista di passi su tale aspetto vd. Versnel 1994, 149), situazione che invece non era tipica dei Κρόνια, dove i pasti erano comuni (Macr. *Sat*. 1.7.37 riporta in proposito le parole di Accio: *et mos traditus illinc iste ut cum dominis famuli epulentur*). Nei *Saturnalia* l'inversione di ruoli tra servi e padroni era sancita anche a livello visivo, con questi ultimi che indossavano a volte anche il pileo, copricapo che erano soliti utilizzare i liberti come simbolo del loro nuovo *status* (Mart. 11.6.4 e 14.1.2 e Athen. 14.369b). Parke 1977, 30 ritiene che la presenza dei padroni nei banchetti durante la festività greca fosse in realtà poco più che simbolica e limitata temporalmente: «Probably the master only appeared for the first course or two and then took an early opportunity to leave the slaves to their for once rather uninhibited enjoyment». Per l'assenza dei consueti vincoli vigenti nel rapporto schiavo-padrone che a Roma si verificava durante questa festa si pensi allo scambio di battute, immaginato dall'autore, tra Orazio e il suo servo Davo – in uno

scambio di ruoli tipico del «meccanismo della satira romana» Freudenburg - Cucchiarelli - Barchiesi 2007, 109 – all'inizio della settima satira del secondo libro (per un commento al passo vd. Evans 1978). Davo, sotto la protezione della *libertas Decembri*, mostra l'ipocrisia del suo padrone, che pretende di essere libero e saggio, ma che in realtà è schiavo tanto quanto lui (*Serm*. 2.7.80-81 *nempe / tu, mihi qui imperitas, aliis servis miser*), asservito a piaceri difficili da soddisfare, per di più forieri di malanni fisici (*Serm*. 2.7.107-109 *nempe inamarescunt epulae sine fine petitae* / *inlusique pedes vitiosum ferre recusant* / *corpus*), e all'inquietudine. Pretestato in Macr. *Sat*. 1.7.26 spiega ai commensali che la completa libertà di cui godevano i servi era motivata dall'assenza di *discrimen* tra libertà e schiavitù sotto il regno di Saturno: *quod nondum quisquam servitio vel libertate discriminabatur*: *quae res intellegi potest*, *quod Saturnalibus tota servis licentia permittitur.* Questa situazione di *vacatio legis* poteva anche nascondere risvolti pericolosi, prestando il fianco a sommosse o rovesciamenti (vd. D'Agostino 1969, 183, dove l'autore porta l'esempio di Cicerone, *Cat*. 3.10 e Versnel 1994, 128). Con l'avvento del potere imperiale le feste in onore di Saturno vennero così utilizzate (uno degli esempi più significativi in proposito è Domiziano, come sottolinea Newlands 2003, 503-506) per canalizzare le spinte eversive degli strati più bassi della popolazione, in particolare degli schiavi, contribuendo in questo modo a conferire stabilità al potere costituito:

«Les Saturnales, qui reposent sur un principe d'abolition (plus que renversement) des hiérarchies et des différences sociales ont pour effet de consolider l'ordre établi, et non de le remmetre véritablement en cause: la mise en scène, la distanciation dramatique, voire l'élément parodique, qui est loin d'être exclu, aide à préserver une forme salutaire d'équilibre» (Guittard 2003, 230).

καὶ γυμνὸν ᾄδειν καὶ κροτεῖν ὑποτρέμοντα: Un'altra fonte che ci permette di ricostruire il clima di estrema libertà sfociante nella dissolutezza che poteva esserci durante la festa in onore di Saturno si può trovare nell'*Epistola* 18.3 delle *Ad Lucilium* senecane, dove il moralista romano convince se stesso e il suo allievo a non lasciarsi trascinare nel vortice di piaceri tipici del periodo: *nisi forte his maxime diebus animo imperandum est*, *ut tunc voluptatibus solus abstineat cum*

in illa omnis turba procubuit (anche Plinio il Giovane prese le distanze dalla licenziosità portata dai *Saturnalia*, preferendo ritirarsi in disparte per proseguire i propri studi, vd. *Ep*. 2.17). La licenza sessuale – elemento presente nel banchetto romano in maniera non occasionale, come ha messo in luce, con una rassegna di passi latini (vd. part. Quint. *Inst. orat*. 1.2.7-8) Fornaciari 1995, 110-114 e 124-127 – ben si inseriva in feste come i *Saturnalia*, caratterizzati da un'utopica e apotropaica abbondanza generale. Questa suggestione non deve però far dimenticare che, come è stato notato da Bompaire 1996, 138s., il clima prevalente nella descrizione degli elementi festivi che Crono vorrebbe fossero propri nei *Saturnalia* lucianei è quello di una tranquilla convivialità. Il verbo κροτέω indica il movimento delle mani che fa risuonare degli strumenti reali (vd. Plut. *De facie* 944b e Luc. *Alex*. 9) o che provoca rumore con oggetti improvvisati (Aristot. *HA*. 627a 16). In senso assoluto può significare anche "applaudire" (cf. Xen. *Symp*. 9.4), accezione che accoglie Longo 1993, 599. Tuttavia per la sua collocazione (è posto di fianco al verbo ᾄδω) e per il participio che lo accompagna (ὑποτρέμοντα), che potrebbe far riferimento al movimento grazie al quale uno strumento emette un suono, mi sembra qui più indicato il primo significato.

ἐς ὕδωρ ψυχρὸν - τὸ πρόσωπον: L'azione di gettare nell'acqua un uomo a testa in giù (per la quale cf. *Tim*. 44) rappresenterebbe secondo Pucci 1992, 15s. il passaggio in un mondo differente, altro, oltre che un'esperienza di «radicale rigenerazione» (D'Agostino - Cerchiai 1999, 86). Lo stesso Pucci cita due passi (dello storico Timeo, *FGH* 1, 28 e di Vezio Valente, *Anth*. 2 Kroll, contenente un vasto elenco di situazioni presiedute da Saturno inteso come pianeta) dai quali emerge che doveva esistere una qualche correlazione tra Crono-Saturno e la morte per annegamento – tale caratterizzazione è ripresa, come riportato in Klibansky - Panofsky - Saxl 1964, 181, nei *Canterbury Tales* di Chaucer al verso 2456: *Myn is the drenching in the see so wan* – utilizzata dai Sardi proprio nei riti a lui dedicati. Il collegamento di Crono con l'elemento dell'acqua è testimoniato anche dal pensiero di alcuni orfici e pitagorici (ad es. Filolao, fr. A14 D.-K. 22-23, Ὁ μὲν Κρόνος πᾶσαν ὑφίστησι τὴν ὑγρὰν καὶ ψυχρὰν οὐσίαν, in Klibansky - Panofsky -

Saxl 1964, 129), tanto da arrivare a identificarlo come il dio del mare. Si ricordi in questo contesto anche la credenza per gli antichi dell'esistenza di una Κρονία θάλασσα nell'estremo nord dell'oceano (cfr. il già citato passo del *De facie* di Plutarco, 940f-942f).

τὰ μεγάλα - ὁ Ζεὺς διαδίδωσιν οἷς ἂν ἐθέλῃ: In chiusura del paragrafo dedicato all'esposizione delle peculiarità dei *Saturnalia*, che Crono è in grado di concedere a chi celebra la festa con la disposizione d'animo che a essa si conviene, la divinità ribadisce ancora una volta al "sacerdote" l'impossibilità di un suo intervento al di fuori della propria sfera di influenza. Ora può essere solo Zeus che, di suo arbitrio, concede la ricchezza agli uomini.

3. τὴν αἰγίδα ἐπισείων καὶ τὸν κεραυνὸν ἐπανατεινόμενος: Crono rassicura l'operatore rituale marcando la distanza con Zeus mediante la ripresa di due elementi tipici del Padre degli dei: lo scuotimento dell'egida e la punizione degli uomini con il fulmine. Anche Marziale (*Ep*. 12.62.3) sottolinea la differenza tra le due divinità e le età da loro governate utilizzando l'immagine del fulmine: nell'età dell'oro la pace che era garantita da Crono non rendeva necessario l'utilizzo del fulmine, anche per la bontà degli uomini: *sub quo pigra quies nec labor ullus erat / nec regale nimis fulmen nec fulmine digni*. L'atteggiamento tirannico di Zeus che ha scoraggiato Cronosolone nel proseguire le sue suppliche è un tratto caratteristico del Padre degli dei nel *corpus* lucianeo, dove però esso è ritratto in maniera assolutamente parodica. Hermes, all'inizio del *Caronte*, confessa di temere che Zeus, essendo pronto all'ira (*Cont*. 1 ὀξύθυμός), possa addirittura arrivare a punirlo con la morte se svolgerà in ritardo il compito da lui affidato.

πολὺ τὸ ἄκριτον ἐνταῦθα - ἀνοήτοις ἀνδράσι περιχεῖ τὸν πλοῦτον: Per il tema della parzialità dei benefici riversati sull'umanità da Zeus vd. Pulleyn 1997, 196-207, che analizza le lamentele in proposito nel contesto delle preghiere, a partire da Omero. Secondo un'argomentazione che era già stata espressa da Cremilo, il protagonista del *Pluto* aristofaneo (vd. § 3.2.2), Cinisco in *I. conf*. 16-17

rimprovera a Zeus il modo iniquo con cui ha amministrato, e continua ad amministrare, la giustizia. Il Padre degli dei infatti non punisce infatti i ladri sacrileghi, i predoni, gli uomini tracotanti, violenti e spergiuri (τοὺς ἱεροσύλους καὶ λῃστὰς ἀφέντες καὶ τοσούτους ὑβριστὰς καὶ βιαίους καὶ ἐπιόρκους), ma riversan la ricchezza su individui tradizionalmente conosciuti per la loro scarsa dirittura morale come Callia, Alcibiade, Midia e Carope e trascurando grandi esempi di onestà come Focione, Aristide e Socrate. Anche nel presente la situazione non è diversa, se chi commette ingiustizia è felice, mentre le persone oneste sono tormentati da mille disgrazie: τοὺς μὲν πονηροὺς εὐδαιμονοῦντας καὶ τοὺς πλεονέκτας, ἀγομένους δὲ καὶ φερομένους τοὺς χρηστοὺς ἐν πενίᾳ καὶ νόσοις καὶ μυρίοις κακοῖς πιεζομένους. Momo utilizza lo stesso tipo di critica per giustificare l'atteggiamento irriguardoso che molti uomini stanno nutrendo verso gli dei, rei di lasciare il mondo nell'iniquità:

I. trag. 19 ἢ τί γὰρ αὐτοὺς ἀξιώσειέ τις ἂν φρονεῖν, ὁπόταν ὁρῶσι τοσαύτην ἐν τῷ βίῳ τὴν ταραχήν, καὶ τοὺς μὲν χρηστοὺς αὐτῶν ἀμελουμένους, ἐν πενίᾳ καὶ νόσοις καὶ δουλείᾳ καταφθειρομένους, παμπονήρους δὲ καὶ μιαροὺς ἀνθρώπους προτιμωμένους καὶ ὑπερπλουτοῦντας καὶ ἐπιτάττοντας τοῖς κρείττοσι, καὶ τοὺς μὲν ἱεροσύλους οὐ κολαζομένους ἀλλὰ διαλανθάνοντας, ἀνασκολοπιζομένους δὲ καὶ τυμπανιζομένους ἐνίοτε τοὺς οὐδὲν ἀδικοῦντας;
«D'altra parte, che cosa si potrebbe immaginare che essi pensino, quando vedono nella vita tanta confusione, e che gli uomini onesti sono abbandonati a se stessi, a consumarsi nella povertà, nelle malattie, nella schiavitù, mentre i peggiori delinquenti e i malvagi sono onorati di più, possiedono ricchezze immense, comandano sui migliori, e i ladri sacrileghi non vengono puniti, ma sfuggono alla giustizia, mentre talvolta sono crocifissi e impalati gli innocenti?».

4. οἱ δὲ ἔμπαλιν γυμνοὶ ἐξενήξαντο - περὶ οὕτω μικρῷ ἕρματι τῷ κύβῳ: Sull'azione di salvarsi a nuoto nudi vd. *Merc. cond*. 2. L'immagine che è qui evocata da Crono sembra fare riferimento ai pericoli di un rovesciamento finanziario, assimilato a un naufragio, provocato dal dado, un piccolo scoglio, ma comunque in grado di operare grandi disastri. L'immagine del naufragio è un elemento molto sfruttato nel contesto conviviale (cf. Archil. fr. 105 W.[2] e Alc. fr. 6.73 e 208a V.). Il simposio stesso poteva essere paragonato a un naufragio: un curioso passo di Timeo di Tauromenio, riportato da Ateneo in 2.37 b-e, racconta

infatti la caratteristica di una casa di Agrigento, che era detta "trireme" a causa di un incredibile episodio che era avvenuto in essa. Un gruppo di giovani che si ubriacarono in essa furono presi da un'insana follia, che faceva loro credere di essere in balia di una forte tempesta, per salvarsi dalla quale gettarono all'esterno della casa tutto il mobilio in essa contenuto. Per altri passi lucianei dove è utilizzata la metafora del naufragio cf. *Bis acc*. 21, *Gall*. 23, dove essa è funzionale a spiegare gli inopinati rovesci di Creso e di Dionisio di Siracusa, *Merc. cond*. 1, dove Luciano paragona i dotti greci che sono riusciti a liberarsi del patrono romano ai superstiti di un naufragio e *Paras*. 8.

πιεῖν ἐς τὸ ἥδιστον: Nella precettistica e nella pratica simposiale greca sono numerosi i riferimenti al μέτρον οἴνου, ovvero alla giusta misura del bere che sia in grado di garantire il clima di festa tra i convitati e non sfoci nella dissolutezza o in comportamenti indecorosi. La necessità di perseguire il giusto mezzo tra la sobrietà e l'ubriacatura è presente nella *Silloge Teognidea*, dove il poeta dichiara di voler tornare a casa in uno stato che preceda l'ebbrezza, la quale annebbia il corpo e la mente degli uomini (477-480 W.[2]): ἥξω δ' ὡς οἶνος χαριέστατος ἀνδρὶ πεπόσθαι· / οὔτέ τι γὰρ νήφων οὔτε λίην μεθύων· / ὃς δ' ἂν ὑπερβάλληι πόσιος μέτρον, οὐκέτι κεῖνος / τῆς αὐτοῦ γλώσσης καρτερὸς οὐδὲ νόου. Il troppo vino – afferma Socrate – priva della gioia di poter discorrere con gli altri commensali (Xen. *Symp*. 26 μὴ ὅτι λέγειν τι δυνησόμεθα), ma nella corretta dose esso favorisce la loquela e il clima scherzoso (ἀναπειθόμενοι πρὸς τὸ παιγνιωδέστερον ἀφιξόμεθα). A questi passi si aggiungano quelli riportati da Ateneo (2.36) a testimonianza dell'importanza di evitare che «l'equilibrio precario» (Ferreri 2006, 194) della χάρις (sul lessico simposiale della gioia vd. Iannucci 2000 e 2002, 111-123) si rompa lasciando spazio alla ὕβρις.

καὶ ᾠδικώτερον ἄλλου δόξαι ᾇσαι ἐν τῷ συμποσίῳ: Il canto e la musica sono due elementi contraddistintivi di un buon simposio (vd. *supra ad Sat*. 2). Essi non mancano infatti nel simposio utopico delle Isole dei Beati (*VH* 2.15 ἐπὶ δὲ τῷ δείπνῳ μουσικῇ τε καὶ ᾠδαῖς σχολάζουσιν). Nella pratica simposiale greca i

convitati, passandosi da sinistra verso destra un ramoscello di mirto si invitavano vicendevolmente a cantare a turno dei motivi improvvisati o attinti da repertori dei componimenti più celebri dei lirici arcaici (sulle antologie poetiche a destinazione simposiale vd. Ferrari 1988 e Pordomingo Pardo 2001). Le tematiche su cui i convitati potevano sfidarsi in queste "improvvisate" variazioni spaziavano dalla politica, alla riflessione meta-simposiale, dalla mitologia, all'*eros*. Non entro qui nel vastissimo capitolo della relazione tra il canto poetico "a solo" e l'ambiente del simposio, limitandomi a citare i principali studi che hanno contribuito a rendere evidente la stretta correlazione tra lirica monodica e contesto simposiale: West 1974, 11-15, Rossi 1983, Gentili 1984, 41-66, Fabian - Pellizer - Tedeschi 1991, Vetta 1995, 5-30 e Vetta - Catenacci 2006.

τᾶθλα φέρεσθαι τὸν ἀλλᾶντα: La salsiccia è menzionata in relazione alla festa dei Κρόνια (o dei *Saturnalia*?) anche da Micillo in *Gall*. 14, dove il ciabattino descrive il semplice pranzo che ha potuto offrire al cugino Simone, che consisteva in una minestra con due pezzi di salsiccia: ὅτε τὸ ἔτνος ἥψουν τοῖς Κρονίοις δύο τεμάχη τοῦ ἀλλᾶντος ἐμβαλών. Un altro possibile collegamento è individuabile con il distico 72 degli *Apophoreta* di Marziale, che accompagna con due versi l'invio di un *botulus* prima dell'inizio dei sette giorni consacrati a Saturno (vd. anche *Ep*. 4.46). Il premio in cibo era frequente come ricompensa dei giochi simposiali (vd. a proposito i premi relativi al cottabo Athen. 15.667d).

τῷ ἀστραγάλῳ κρατήσαντα: Il gioco degli astragali, attestato per la prima volta in area siro-palestinese (vd. Gilmour 1997), godeva di una grandissima popolarità nel mondo greco (più in generale per la loro diffusione nel mondo antico vd. Becq de Fouquières 1873, 325-356), soprattutto tra i bambini, come è possibile, *cum grano salis*, desumere dal gran numero di astragali rinvenuti in contesti di sepolture infantili (sulla possibilità di utilizzare gli astragali a questo scopo vd. Caré 2012). Era un passatempo in voga anche presso gli uomini adulti (si ricordi il celebre episodio di *Il*. 23.88 in cui Patroclo uccide un suo compagno per una lite sorta a causa degli astragali, episodio che diede al poeta ellenistico Alessandro di

Pleuron lo spunto per la tragedia Ἀστραγαλισταί) e presso gli dei. In *D. Deor.* 4.3 infatti Zeus rassicura Ganimede sul fatto che potrà giocare agli astragali con Eros per vincere la nostalgia della terra, e in *D. Deor.* 8.2 Era fa una dura reprimenda al Padre degli dei, colpevole di deporre gli strumenti del potere per intrattenersi in giochi non degni della sua età con il ragazzetto frigio: πρώην δὲ ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ πάντων πατὴρ ἀποθέμενος τὴν αἰγίδα καὶ τὸν κεραυνὸν ἐκάθησο ἀστραγαλίζων μετ' αὐτοῦ πώγωνα τηλικοῦτον καθειμένος, vd. anche *D. Deor.* 10.3). Alcuni astragali erano loro stessi delle vere e proprie opere d'arte, come quelli dipinti da Sotades attorno alla metà del V sec. a. C. e conservati al British Museum, descritti in Curtius 1923. Erano molto semplici da reperire, in quanto sono degli ossicini presenti negli arti posteriori degli ovini, ma non ugualmente facile era il procedimento del gioco, che nella sua variante più complessa constava di 35 combinazioni diverse, di cui una con il nome di Solone (sul complesso spettro di variazioni e di cadute in questa attività ludica vd. i contributi di Rohlfs 1965 e De Nardi 1991). Tale gioco era tipico dei contesti simposiali in Grecia ed era protagonista anche dei Κρόνια, mentre a Roma esso fu interdetto a partire dal II sec. a. C., probabilmente a causa delle alte somme di denaro che vi si puntavano. Questa prescrizione cadeva proprio durante la *licentia dicembris* portata dai *Saturnalia*, anche se col tempo la pratica del gioco d'azzardo venne sempre più tollerata anche nei banchetti privati. Il gioco degli astragali è significativamente attestato anche in altri contesti di feste caratterizzate dall'annullamento o dal rovesciamento dei ruoli, come riportato da Versnel 1987, 130. Gli astragali erano inoltre utilizzati in un contesto oracolare-divinatorio nella pratica delle *sortes* (per questo collegamento vd. De Grossi Mazzorin - Minniti 2012). Quest'arte mantica consisteva nell'utilizzare dadi, astragali e altri piccoli oggetti per predire il futuro, a seconda di come essi cadevano. La cleromanzia viene duramente attaccata da Cicerone in *De Divin*. 2.41.85, dove essa è considerata come un'invenzione ingannatrice, paragonabile al gioco d'azzardo e non a una tecnica divinatoria: *Quid enim sors est? Idem prope modum quod micare, quod talos iacere, quod tesseras, quibus in rebus temeritass et casus, non ratio nec consilium valet. Tota*

res est inventa fallaciis.

ὡς μήτε ἐπιταχθείης γελοῖα ἐπιτάγματα: Gli ordini che il *saturnalicius princeps* forniva agli altri commensali per tenere allegra l'atmosfera potevano essere anche molto ridicoli e talvolta poco in linea con lo spirito conviviale (vd. *supra ad Sat*. 2). L'intrattenimento simposiale, normalmente garantito da persone di condizione servile (gli esempi più noti in proposito sono forse quelli fornitici da Petronio, che nel ritrarre la personalità di Trimalcione conserva anche una serie di improbabili ingiunzioni date dal *parvenu* ai suoi servi, come in *Satyr*. 53.11, dove un ragazzino è costretto *in summa parte odaria saltare, circulos deinde ardentes transire et dentis amphoram sustinere*) e da etere, è nei *Saturnalia* appannaggio dei convitati stessi, in un divertente rovesciamento di ruoli. È significativa in questo senso l'indicazione di Crono in *Sat*. 18 a non invitare a banchetto danzatori o citaristi professionisti: Ἐς τὸ συμπόσιον μήτε ὀρχηστὴν μήτε κιθαριστὴν αὐτοὺς ἄγειν ἄρτι μανθάνοντα ἐξέστω, ἤν τις ἐθέλῃ. Nella prima *Olimpica* (14-16) Pindaro distingue la poesia composta per le occasioni ufficiali da quella estemporanea e non professionale da recitarsi nel contesto del simposio, la quale viene inserita nella categoria del παίζειν.

τῷ δὲ γυμνὸν ὀρχήσασθαι: L'intrattenimento a simposio mediante il ballo era di norma garantito da danzatori o danzatrici professioniste che non di rado finivano col fare uno sfoggio parossistico delle loro abilità esibendosi in acrobazie ed evoluzioni poco adatte all'atmosfera del banchetto (vd. la critica di Socrate in Xen. *Symp*. 7.3 alle *performance* coreutiche eccessivamente elaborate o pericolose). In alternativa potevano essere il γελωτοποιὸς (vd. Xen. *Symp*. 2.22) o, come nel caso in questione, i convitati stessi a esibirsi in danze improvvisate per tenere allegro il clima generale. Secondo Pucci 1992, 13s. questo passo di Luciano sarebbe la testimonianza di uno dei tratti distintivi della festa dei *Saturnalia*, ovvero libertà sessuale portata all'eccesso:

«Per la verità le fonti antiche non insistono eccessivamente su questo aspetto [quello della sfrenatezza sessuale] della festa dei Saturnali, almeno per l'età pienamente storica, ma

certi inviti di Luciano a ballare nudi e a portare in collo una bella flautista mi sembrano ugualmente rivelatori».

L'osservazione dello studioso va presa con molto cautela, vista la difficoltà metodologica a sovrapporre al piano dei *realia* le indicazioni di Luciano, che non intendeva certo costruire un'opera di storia delle religioni. Come è già stato accennato però l'esuberanza sessuale era un tratto caratteristico di feste come i *Saturnalia*.

καὶ ἀράμενον τὴν αὐλητρίδα τρὶς τὴν οἰκίαν περιελθεῖν: Per una ricostruzione diacronica del ruolo che le flautiste, di norma ragazze di condizione servile, hanno ricoperto all'interno del simposio greco vd. Starr 1978. Oltre ad allietare il momento del simposio con il suono dell'αὐλός, esse non di rado finivano col diventare oggetto di interesse in vista soddisfacimento erotico dei convitati (si ricordi per esempio che il "filosofo" Alcidamante in *Symp*. 46 causa il buio nella sala del simposio per provare a fare violenza a una a flautista), che a volte si aggiudicavano i loro favori tramite un'asta in denaro (vd. Ateneo 13.607d-e, dove è un filosofo che tenta a tutti i costi di aggiudicarsi la suonatrice. Vd. Bessi 1997, 143s. e Collins 2004, 95, n. 37 per altri passi in proposito). In generale sul ruolo della componente femminile di rango schiavile all'interno del simposio greco e del *convivium* latino e sulla generale esclusione in queste due istituzione di donne di nascita libera vd. Wilson 2003, 47-72.

5. ὦ Τιτάνων ἄριστε: Come puntualizzato da Morocho Gayo 1977, 383-387, a commento dei *Plutoi* di Cratino, il mito dei Titani era esplicitamente ricordato durante le celebrazioni in onore di Crono. La commedia di Cratino rappresentava sulla scena i Titani liberati dalla loro schiavitù nell'Ade nella loro veste di Πλοῦτοι, come erano chiamati quando regnava Crono (fr. 171.11-12 K.-A.). Secondo l'interpretazione di Bakola 2010, part. 210s., nella commedia essi avrebbero ricoperto il ruolo di garanti della corretta assegnazione della ricchezza e avrebbero punito coloro i quali l'avevano acquisita ingiustamente, riportando – come sogna di fare Cremilo nel *Pluto* Aristofaneo – (vd. § 3.2.2), un ordine simile

a quello dell'età dell'oro. Il proposito, lo si è visto, è lo stesso del Crono dei *Saturnalia*, con la differenza che nel suo intervento non si possono leggere, o immaginare, precisi riferimenti alla realtà politica contemporanea, a differenza che nei *Plutoi*. Per il forte legame di questa commedia con la realtà congiunturale ateniese vd. Melero 1996, 128-130 e 2001.

καὶ πρὸς τὸ λοιπὸν ἀφίημί σοι τὰ χρέα: In *Sacr.* 3 (cf. *Il.* 1.37-42) Crise, analogamente a Cronosolone, fa riferimento ai debiti che vanta nei confronti di Apollo come arma per spingere la divinità a esaudire le sue preghiere, secondo una concezione della religione già vista in *Sat*. 1. L'argomentazione basata sul *da quia dedi* è, secondo Pulleyn 1997, 16-18, un tratto caratteristico della formularità greca nelle preghiere, come dimostrano quella di Crise e altri esempi omerici e non solo (cf. ad esempio Sapph. fr. 1 V.). Se l'operatore rituale vanta dei crediti nei confronti di Crono significa implicitamente che la divinità non ha esaudito alcune sue precedenti richieste, proprio come è solito fare Zeus (*Sat*. 3).

ὡς κατήσθιες τὰ γεννώμενα - ὁπόσον μετὰ σοῦ παρετάττετο: Cronosolone, chiedendo a Crono se sia vero ciò che i poeti hanno raccontato su di lui, si basa sostanzialmente sul racconto teogonico esiodeo. L'operatore rituale condensa nell'ordine la sua azione di mangiare i figli (*Theog.* 459-460), la sottrazione di Zeus da parte di Rea (*Theog*. 468-479) e l'inganno della pietra (485-491), la sconfitta e la punizione inflitte a Crono e agli altri Titani da Zeus (729-733).

ὦ οὗτος: Crono nella prima parte dell'opera non chiama mai Cronosolone con il suo nome, ma lo apostrofa qui e in *Sat*. 9 come οὗτος. Tale termine era riservato, secondo Dickey 1996, 155-158, sia nella tradizione letteraria che in Luciano, per designare personaggi di cui non si conosceva l'identità. Cf. l'espressione Οὗτος, ποῖ φέρῃ; rivolta da Caronte a Micillo). Il "sacerdote" però, ricostruendo l'incontro tra lui e la divinità racconta che il padre di Zeus lo ha chiamato per nome. È questo forse un indizio che ci fa dubitare dell'effettiva conoscenza di Crono da parte di Cronosolone? Si noti comunque che ci sono anche occorrenze in

Luciano dove l'apostrofe οὗτος presuppone anche la conoscenza del nome dell'interlocutore (Cf. ad esempio *Demon*. 14 Οὗτος, ἔφη προσειπὼν τὸ ὄνομα, καλεῖ σε Πυθαγόρας).

λοιδορεῖσθαι τοῖς δεσπόταις ἐπ' ἐξουσίας: Per la possibilità che gli schiavi avevano di rivolgere insulti ai propri padroni nel contesto del rovesciamento dei ruoli dei *Saturnalia* vd. *supra ad Sat*. 2. Diverso è il riferimento allo σκῶμμα conviviale che è presente in *Sat*. 34, dove Crono consiglia ai ricchi di usare benevolenza verso i poveri, affinché essi diventino un mezzo per rallegrare i simposi con scherzi e giochi. Nella precettistica simposiale greca infatti (cf. le parole di Antistene in Xen. *Symp*. 6.8 commentate da Hobden 2004, 128s.) il λοιδορεῖσθαι è una situazione assolutamente da evitare, mentre al contrario lo σκῶμμα era considerato un modo faceto per garantire al banchetto il giusto clima di εὐφροσύνη (sulla dialettica λοιδορεῖσθαι-σκώπτειν nella pratica conviviale antica vd. Collins 2004, 71-80). Il λοιδορεῖσθαι infatti individua un tipo di espressione inquadrabile nella sfera dell'insulto offensivo (vd. *Alex*. 46, *Bis acc*. 11 e 16, *D. Deor.* 5.3, 13.1 e 18.1, *D. Meretr.* 8.3, *Gall*. 4 e *Gall*. 15, *I. trag*. 33 e 53, *Luct*. 16, *Paras*. 42, *Rh. Pr.* 19 e 23 e *Somn*. 4). Il diritto che hanno gli schiavi durante i *Saturnalia* è quindi un vero e proprio rovesciamento delle norme simposiali, oltre che di quelle della normale convivenza civile, che l'ἀναίδεια cinica, o la *vis* del poeta comico (vd. *Anach*. 22), tentano di scardinare anche attraverso il libero insulto verso re e persone comuni (vd. il "manuale del perfetto cinico" proposto da Diogne in *Vit. Auct*. 10 ἰταμὸν χρὴ εἶναι καὶ θρασὺν καὶ λοιδορεῖσθαι πᾶσιν ἐξ ἴσης καὶ βασιλεῦσι καὶ ἰδιώταις). Per il λοιδορεῖσθαι come caratteristica del Cinismo cf. anche *Pisc*. 45, *Fug*. 7 e 13, 14, 15, 27 e *Peregr.* 3 e 18, mentre atteggiamento tipico in generale dei filosofi vd. *Icar.* 30, *Men*. 4 e *Tim*. 55. Lo σκῶμμα invece è una pratica conforme allo spirito conviviale (*D. Meretr.* 3.2 e *Merc. cond*. 34) e festivo: in *Pisc*. 25 Diogene spiega come i poeti comici abbiano non a caso ingiuriato Socrate solamente all'interno del contesto festivo delle Dionisie, dove il motteggio è consentito (καὶ τὸ σκῶμμα μέρος ἐδόκει μέρος

τι τῆς ἑορτῆς). All'interno di questi contesti lo σκῶμμα non può dunque che essere accettato da chi lo subisce, se non travalica i confini dello scherzo (in Plut. *Quaest. symp*. 2.629e-634f si può trovare una discussione proprio sui modi e gli argomenti che dovrebbero caratterizzare il giusto σκῶμμα conviviale). Al di fuori esso può essere ben accetto in quanto leggero e innocuo (cf. *Nav.* 11, *Pisc*. 14) o può essere più pesante e quindi oggetto di alterco, soprattutto se il destinatario non è una persona saggia (cf. *Demon*. 15, *Philops*. 19-20). Il già citato passo di *Symp*. 18-19 (si ricordi anche *Prom*. 8) ritorna in questo contesto a essere utile, in quanto fornisce un modello antifrastico rispetto al corretto comportamento a simposio che dovrebbero tenere i commensali, padrone di casa compreso. Alcidamante, quando il γελωτοποιός da lui stesso invitato per rallegrare l'atmosfera del banchetto (vd. *supra ad Sat*. 2), sposta verso di lui l'obbiettivo dei frizzi scherzosi, monta su tutte le furie al sentirsi paragonato a un cagnolino, ingaggiando una ridicola lotta, da cui alla fine uscirà sconfitto, con il buffone:

Symp. 19 οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἐγέλων ὁπότε σκωφθεῖεν, ἐπεὶ δὲ καὶ εἰς τὸν Ἀλκιδάμαντα ὅμοιόν τι ἀπέρριψε Μελιταῖον κυνίδιον προσειπὼν αὐτόν ἀγανακτήσας ἐκεῖνος – καὶ πάλαι δὲ δῆλος ἦν φθονῶν αὐτῷ εὐδοκιμοῦντι καὶ κατέχοντι τὸ συμπόσιον – ἀπορρίψας τὸν τρίβωνα προὐκαλεῖτό οἱ παγκρατιάζειν, εἰ δὲ μή, κατοίσειν αὐτοῦ ἔφη τὴν βακτήριαν. «Gli altri, quando li raggiungevano i frizzi, ridevano, ma quando quello colpì con un motto analogo anche Alcidamante chiamandolo cagnolino maltese, costui s'incollerì – da tempo infatti era evidente che invidiava l'altro perché aveva successo e aveva conquistato la sala – e, gettato il mantellaccio, lo sfidò al pancrazio avvertendo che altrimenti avrebbe calato su di lui il suo bastone».

Sulle caratteristiche tipiche della figura del γελωτοποιός vd. Milanezi 2003, 314-317, per alcuni esempi dalla tradizione greca e latina, in cui prendeva il nome di *derisor* o *scurra*, vd. Athen. 14.613a-616e. Accettare di buon grado gli insulti rivolti contro la propria persona nel contesto ritualizzato del simposio è considerato paradigma di saggezza, vd. per esempio il comportamento benevolo e gioviale che mantiene Solone nonostante tutte le invettive che gli sono rivolte da Esopo (per un commento all'episodio di *Conv. Sept. Sav.* 152b-d vd. Jedrkiewicz 1997, 87-89).

ἔγνως ἂν ὡς ὀργίζεσθαι γοῦν ἐφεῖταί μοι: Nel primo epigramma del

quattordicesimo libro degli *Apophoreta* Marziale propone una versione dell'istituzione dei *Saturnalia* che ben si adatta alla considerazione di Crono (9-10): *Sed quid agam potius madidis*, *Saturne*, *diebus*, / *Quos tibi pro caelo filius ipse dedit*? I *Saturnalia* si vengono a configurare come una sorta di compensazione da parte di Zeus della cacciata di Crono, che nell'esercitare questa sovranità deve sottostare alle condizioni imposte dal figlio (vd. *supra ad Sat*. 2).

πολιὸν οὕτω καὶ πρεσβύτην θεόν: Sulla figura di Crono come antonomastica di vecchiaia, presente anche in *Rh*. *Pr.* 10 e in *I. trag*. 26, dove l'espressione ἐπὶ Κρόνου è utilizzata da Momo per sottolineare la non più giovane età di Apollo, vd. *supra* § 3.2.2 e Tomassi 2011, 219.

Ἡσίοδος: Esiodo è qualificato con l'aggettivo ἀλαζών, che in Luciano identifica coloro che hanno un rispetto maggiore rispetto a quello che meriterebbero (per questo significato del termine ἀλαζών vd. MacDowell 1990, 287) e che ingannando gli altri vendono un falso e vuoto sapere con una punta di boria, come i filosofi (*Bis acc*. 11, *D. meretr.* 10.1 e 10.4, *D. Mort*. 1 [1] 2, 20 [10] 8, *Fug*. 10 e 22, *Gall*. 4, *Herm*. 12, *Icar.* 6, *Pisc*. 17, 21, 29, 37, 44 e *Philops*. 5), i retori (*Pseudol*. 8 e *Rh. Pr.* 10), o i soldati fanfaroni che danno alle cortigiane più parole che doni (*D. Meretr.* 15.3). Più raramente, va a identificare l'arroganza portata dal possesso della ricchezza (*Dom*. 6 e *Men*. 12 e 19). Esiodo forma una tipica coppia con Omero anche in diversi altri *loci*: *Anach*. 21, *Astr.* 22, *I. Conf.* 1, *Luct*. 2, *Nec*. 3, *Sacr.* 8 *Salt*. 33 e 61 e *VH* 2.22. Nella tradizione greca i due poeti sono considerati la fonte principale dei miti riguardo alle divinità (vd. *Herod*. 2.53), e come tali vengono attaccati da Crono. Omero ed Esiodo hanno infatti fissato per i Greci le genealogie divine (θεογονίην), gli appellativi per le divinità (ἐπωνυμίας), i loro onori (τιμάς), le loro sfere di competenza (τέχνας) e persino le loro fisionomie (εἴδεα). Il già citato passo dell'*Adversus indoctum* (3) fornisce il confronto più immediato per il tono dispregiativo con cui è connotato il poeta (cf. *Diss*. *Esiod.* 7). Sulle citazioni di Esiodo nel *corpus* lucianeo vd. Pinto 1974b.

Ὅμηρος: Omero è l'autore di gran lunga più amato e utilizzato in termini di numero di citazioni e riprese da Luciano (Householder 1941, 41 ne ha individuate 488, mentre Bouquiaux - Simon 1968, 382 per lo specifico dei *Saturnalia* ne ha enucleate 4. Sulla popolarità che godeva Omero all'interno della Seconda Sofistica vd. Kindstrand 1973) . In generale sulle modalità di citazione nel nostro autore vd. Bompaire 1958, 383-404, Anderson 1976b e 1978, Montanari 1996, Camerotto 1998, 32-73. Più nello specifico per le citazioni menippee vd. Fusillo 1992, per quelle omeriche Bouquiaux - Simon 1960 e 1968 (part. 11-21 e 41-52), per quelle esiodee Pinto 1974b. Omero è il poeta per antonomasia (*Prom*. 3), che viene chiamato in causa come *auctoritas* (*Philop*. 2, *Sacr.* 8), altre volte come testimone e avvocato fededegno (cf. le parole di Venere in *I. trag*. 10, dove però è subito smentita da Mercurio, *Pisc*. 3 e *Im*. 10 e 20, per il cui passo vd. Cistaro 2009, 243), sommo poeta degno di ogni lode (*Im*. 8, *I. Trag*. 39, *Musc. Enc*. 5, *Paras*. 10). Per lo stoico Timocle in *I. trag*. 39 è addirittura il "maestro di verità", che ha insegnato al filosofo a credere alla provvidenza divina. Sulla duplice connotazione con cui è presentato Omero nel *corpus* lucianeo vd. Camerotto 1998, 187-190. Qui è caratterizzato in tono dispregiativo come un cieco (nel fantastico mondo altro di *VH* 2.20 non a caso, invece, ci vede benissimo), come anche in *D. Mort.* 30 (25) 1 e *Bis acc*. 1 (per altri giudizi *tranchants* sul poeta cf. *Gall*. 6 e *VH* 2.32). La critica, che raggiunge toni molto pungenti, all'inattendibilità dei racconti dei poeti e su coloro i quali prestano ascolto alle loro narrazioni, qui messa in bocca a Crono, è un motivo ricorrente in Luciano (un'esaustiva rassegna di passi in proposito si può trovare in Größlein 1998, 16s., n. 77, vd. anche Camerotto 1998, 177-186), cf. le parole dello stesso Luciano che in *Electr.* 3 si vergogna di aver creduto, ὅτι παιδίου τινὸς, alle falsità dei poeti e le tirate di Timone in *Tim*. 1 e Tichiade in *Philops*. 2:

ἐκείνους μὲν γὰρ τοὺς παλαιοὺς πρὸ ἐμοῦ σὲ χρὴ εἰδέναι, τὸν Ἡρόδοτον καὶ Κτησίαν τὸν Κνίδιον καὶ πρὸ τούτων τοὺς ποιητὰς καὶ τὸν Ὅμηρον αὐτόν, ἀοιδίμους ἄνδρας, ἐγγράφῳ τῷ ψεύσματι κεχρημένους, ὡς μὴ μόνους ἐξαπατᾶν τοὺς τότε ἀκούοντας σφῶν, ἀλλὰ καὶ μέχρις ἡμῶν διικνεῖσθαι τὸ ψεῦδος ἐκ διαδοχῆς ἐν καλλίστοις ἔπεσι καὶ μέτροις φυλαττόμενον.

«Gli antichi dovresti conoscerli prima che te li citi io, intendo dire Erodoto, Ctesia di Cnido e, prima di loro, i poeti e lo stesso Omero, uomini celebrati, che hanno messo per

iscritto la menzogna, di maniera che non soltanto ingannarono quelli che li ascoltavano allora, ma tramandarono il falso fino a noi, custodito in versi e metri bellissimi».

A questi passi si aggiunga l'aspra invettiva in *Merc. cond.* 5 su tutte le sciocchezze che i poeti hanno contribuito a diffondere riguardo la povertà (cf. anche *Luct.* 2, *Electr.* 1 e *Sacr.* 5). Nel trattato sul *Come si deve scrivere la storia* (8) Luciano rimprovera gli storici contemporanei per aver inserito nelle loro opere elementi tipici dell'arte poetica, che si caratterizza per l'estrema libertà formale e tematica che ha il poeta (ἀκρατὴς ἡ ἐλευθερία), non soggetto a nessun criterio di verità. Il particolare statuto della poesia, che mira precipuamente al diletto del pubblico, fa sì che, secondo l'epicureo Damide, né Omero né gli altri poeti possono essere testimoni autorevoli (*I. trag.* 39 μάρτυρα ἀληθῆ) sulle questioni divine. L'intero edificio delle *Storie Vere* è *expressis verbis* costruito come una parodia alle narrazioni degli antichi poeti, storici e filosofi (*VH* 1.2 ἀλλ' ὅτι καὶ τῶν ἱστορουμένων ἕκαστον οὐκ ἀκωμῳδήτως πρός τινας ᾔνικται τῶν παλαιῶν ποιητῶν τε καὶ συγγραφέων καὶ φιλοσόφων πολλὰ τεράστια καὶ μυθώδη συγγεγραφότων). La critica alle falsità veicolate dai poeti – condensata già in età arcaica nel detto proverbiale πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί, per cui vd. Aristot. *Met.* 1.983 a4 – ha nel pensiero greco molti referenti importanti, in particolare modo tra i filosofi. Possiamo citare in *primis* Eraclito (vd. i frammenti 56, 57 D.-K. e Diog. Laert. 9.1) e Senofane di Colofone (12 D.-K.), che si è scagliato contro le ridicolaggini espresse in materia di teologia, anche nei riguardi del mito di Crono (vd. Babut 1974, part. 84-94). Si ricordino anche Pitagora, per il quale vd. Diog. Laert. 8.21, dove viene narrato l'incontro nell'Ade tra il filosofo e Omero e Esiodo, che subiscono atroci patimenti a causa delle falsità che hanno scritto intorno agli dei e il Platone della *Repubblica* (part. 2.377d-e, 3.392a, 10.606e-608b) e di altre opere quali lo *Ione* e il *Fedro* (una discussione esaustiva sulla concezione della poesia nel *corpus* platonico si può trovare in Murray 2008, 3-32 e in Hunter 2012, part. 89-108). Per Platone gli unici racconti poetici ammissibili all'interno del suo stato ideale sono gli ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς (10.607a), mentre tutti gli altri devono essere banditi in quanto corruttori delle

coscienze e ispiratori di false nozioni sugli dei. È questo un elemento che viene ripreso da Menippo in *Nec*. 3 che racconta di come, attratto dai racconti di Omero ed Esiodo, abbia sentito il desiderio di imitare le azioni che essi hanno raccontato sugli dei, credendole oneste, pur trattandosi in realtà di tutte le abiezioni e debolezze umane proiettate sul piano celeste: πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν (Sext. *Adv. mathem*. 1.193). Come paradigma dello ψεῦδος e della pericolosità di cui sono intessuti i racconti poetici Platone cita proprio il mito teogonico di Crono, che andrebbe taciuto in quanto capace di corrompere i giovani: *Resp*. 2.378a τὰ δὲ δὴ τοῦ Κρόνου ἔργα καὶ πάθη ὑπὸ τοῦ ὑέος, οὐδ' ἂν εἰ ἦν ἀληθῆ ᾤμην δεῖν ῥᾳδίως οὕτως πρὸς ἄφρονάς τε καὶ νέους, ἀλλὰ μάλιστα μὲν σιγᾶσθαι (per la critica platonica alla poesia vd. Rosen 2005, 352-376). La falsità dei racconti poetici è un elemento che sarà sottolineato anche da Plutarco nel *De audiendis poetis*, il quale sostiene però che in essi si possono ritrovare anche elementi positivi, necessari come propedeutica alla pratica filosofica (per gli argomenti a favore e contro l'insegnamento della poesia ai ragazzi che Plutarco mette in campo vd. Valgiglio 1973, xviii-xxxiii). Anche nella Seconda Sofistica torna a essere messa pesantemente in discussione l'attendibilità dei racconti omerici, tanto che Dione di Prusa qualifica Omero come il più grande bugiardo mai esistito (*Or.* 2.23 ἀνδρειότατος ἀνθρώπων ἦν πρὸς τὸ ψεῦδος). Per la rappresentazione dionea di Omero vd. Kim 2010, 95-118.

6. Θυέστης: Tieste, figlio di Pelope e Ippodamia, è insieme al fratello gemello Atreo al centro di uno dei miti greci più noti e al contempo più torbidi e sanguinosi. Alla morte di Pelope si scatenò tra i due un'accesa contesa (la cui genesi è rivisitata in chiave "astrologica" da Luciano in *Astr.* 12). Per ottenere il regno di Micene Tieste sedusse Aerope, la moglie di Atreo, facendosi da lei consigliare il vello d'oro. Il fratello, grazie all'aiuto di Zeus, riuscì a superarlo ottenendo che in un'occasione il tramonto del sole avvenisse a oriente (cf. Ov. *Ars* 1.317 ed *Heroid*. 8.206 e Stat. *Theb*. 4.307). Atreo successivamente richiamò

dall'esilio Tieste, simulando la volontà di riappacificarsi con lui, salvo poi servirgli a banchetto le carni dei suoi figli, precedentemente uccisi da Atreo stesso (vd. la ricostruzione del mito da parte di Egisto in Eschil. *Agam*. 1583-1602). Per compiere la sua atroce vendetta Tieste, secondo il consiglio dell'oracolo delfico, violentò, tenendo celata la sua identità, la figlia, "sacerdotessa" di Atena. Pelopea gli generò Egisto, che ancora fanciullo uccise Atreo, i cui figli Agamennone e Menelao spodestarono infine lo zio, mandandolo in esilio perpetuo. In Luciano il particolare di tutta la vicenda che è maggiormente messo in luce è quello dell'ingestione delle carni dei figli, episodio (ricordato anche in *Merc. cond*. 41) che è qui, come in *Salt*. 67 e in *Sacr.* 5, messo in relazione con la pratica del Crono teogonico (*Theog*. 459-460). I due episodi sono così vicini da essere confuse da un danzatore, tratto in errore proprio dalla loro somiglianza (*Salt*. 80 συμφορὰς τῷ ὁμοίῳ παρηγμένος). Entrambi pagarono un duro fio per la loro crudeltà: Tieste venne mandato in esilio e Crono fu incatenato nell'Ade (*Theog*. 729-733).

7. ποδαγρὸς: La podagra, o gotta, è una malattia nota sin dall'antichità (vd. in proposito per il mondo greco Byl 1988, 96s.), che si verifica in presenza di un alto tasso di acido urico nel sangue, i cui cristalli vanno a depositarsi negli spazi interarticolatori provocando caratteristici gonfiori. Era comunemente considerata una malattia "da ricchi" (secondo le fonti ne avrebbe sofferto una serie di imperatori romani, per i quali vd. Gaillard - Seux 2001, 27), vd. *Plut*. 559s. e il catalogo di re ed eroi colpiti da tale morbo declamato nella *Podagra*, opera di incerta attribuzione lucianea, vd. in proposito Ingenkamp 1985, 35, Tedeschi 1998, 33s. e Karavas 2005, 235-242. Era infatti generalmente causata da un'alimentazione contraddistinta da un elevato livello di assunzione di carni e di bevande alcoliche (Gotta è non a caso detta figlia di Bacco e Afrodite dall'alessandrino Edilo nell'epigramma *AP* 11.414), generi che non erano certo di frequente nelle disponibilità dei poveri (sul collegamento tra alimentazione sfarzosa e insorgenza della gotta vd. Mart. *Ep*. 7.58.9-10). La stretta relazione tra

ricchezza e podagra fa sì che il povero Leda arrivi ad augurarsi di avere questa malattia: vorrebbe dire che anche la ricchezza è arrivata (Iuven. 12.96-97 *Pauper locupletem optare podagram / nec dubitet Ladas*)! Per la corrispondenza nell'Antichità tra l'insorgenza della gotta e lo stile di vita vd. Byl 1988, 97, dove viene citato in proposito un passo del *Corpus Hippocraticum.* Simili cataloghi di malattie conseguenti alla maniera di stare al mondo dei ricchi si possono ritrovare in *Gall.* 23: οἱ δὲ ὑπ' ἀκρασίας ἄθλιοι τί τῶν κακῶν οὐκ ἔχουσιν, ποδάγρας καὶ φθόας καὶ περιπλευμονίας καὶ ὑδέρους; ταῦτα γὰρ τῶν πολυτελῶν ἐκείνων δείπνων ἀπόγονα, *Nec.* 11, *Cat.* 17 e *Nav.* 27 (per una rassegna completa di passi lucianei in proposito vd. Bompaire 2001, 150). La podagra però, come ben sa lo stesso Crono (*Sat*. 7 ποδαγρὸς ὑπὸ τοῦ χρόνου ὤν, espressione dietro alla quale Vox 1993, 163 aveva visto anche un'allusione spiritosa all'equiparazione Κρόνος-χρόνος), può anche essere una conseguenza dell'età avanzata (cf. *Merc*. *cond*. 39). Per un'analisi di questo tipo di relazione nei *Saturnalia* vd. Santini 1995, 402 e 411s. Sulla gotta, associata all'ubriachezza, in Luciano vd. Rolleston 1915, 74-78 (con un *focus* particolare sulla pseudo-lucianea *Podagra*). È stato notato (Bompaire 2001, 154) come il Samosatense dovesse avere ben presente la scienza e la teoria medica contemporanea (accenni a dei medici siriani sono presenti in *Dea Syr.* 18), e non solo (si noti che Ippocrate è chiamato in causa in più di un'occasione all'interno delle opere lucianee, cf. ad esempio gli *incipit* dell'*Ermotimo* e del *Bis accusatus*). Sul rapporto tra Luciano e la medicina vd. anche Lamar Crosby 1923. La tematica faceva però parte anche del bagaglio di argomentazioni della diatriba cinico-stoica (vd. Oltramare 1926, 61 e 145) ed era stata utilizzata anche nella letteratura latina (vd. gli esempi tratti da Lucrezio, Orazio, Seneca e Marziale, presenti in Piazzi 2004, 64-67). Essa si può inoltre ritrovare nel *corpus* di un illustre contemporaneo di Luciano, Galeno, dove sono contenuti accenni al fatto che la ricchezza nuoccia agli uomini, in quanto li espone con maggior probabilità alle malattie e complica in seconda battuta il decorso delle stesse (vd. Garofalo 2006, 271-273). Branham 1984, 160, invece, riporta un interessante passo galeniano dove il medico consiglia ai ricchi di abbandonare i

propri averi, se desiderano raggiungere la virtù. La scoperta di Strohmaier 1976 di una citazione di Galeno, che tra i suoi molteplici interessi annoverava anche la letteratura (De Lacy 1966), conservata in una traduzione araba, di un *Loukianos*, ha fatto discutere sulla possibilità di una conoscenza tra i due (vd. ad esempio Anderson 1989, 166-168). Anche se è difficile postularla a partire dalla simile trattazione di questo argomento, che faceva parte della topica retorica, non c'è dubbio che il nostro autore sia piuttosto scaltrito intorno alla pratica medica del suo tempo. La malattia per Luciano, oltre che la conseguenza fisiologica del *modus vivendi* dei ricchi, è altrove (*Charid*. 18 e *Nav.* 40) presentata come un fattore di egualitarismo tra gli uomini, l'unico possibile prima della morte. Su questo motivo cf. Seneca, *Ep*. 17.12 e Giovenale, 12.95-130, che invece presenta ironicamente una visione opposta: quando si ammala il ricco tutti sono pronti a prodigarsi nelle cure e a fornire ingenti sacrifici, nel momento in cui al contrario si ammala un amico o un padre in precarie condizioni economiche a mala pena si arriva a offrire una gallina moribonda. Così ha sintetizzato, in riferimento a Luciano, questo concetto Bompaire 2001, 54: «Pour lui la maladie a des vertus paradoxales mais certaines: devant elle les hommes sont égaux, les rois sont touchés comme les mendiants. Et cela la conduit à une réflexion constante sur la mort qui frappe les hommes quand elle veut».

διὸ καὶ πεπεδῆσθαί με οἱ πολλοὶ εἴκασαν: Crono fornisce al suo "sacerdote" una spiegazione per così dire fisiologica dell'iconografia con la quale è rappresentato dagli artisti e immaginato dagli uomini. Sappiamo infatti da Stazio (*Silv.* 1.6.4) e da Macrobio (Sat. 1.8.5) che nel tempio di Saturno a Roma c'era una statua dedicata alla divinità con i piedi legati da fasci di lana (vd. Comm. *ad Sat*. 2).

πολλὴν <τὴν> ἀδικίαν τῶν νῦν: Come è stato evidenziato in precedenza (vd. *supra ad Sat*. 3), sia Crono che Cronosolone mettono in luce lo stato di degradazione morale del tempo presente. Il primo per motivare la sua impossibilità a rimanere al governo del mondo, il secondo come amaro metro di

paragone rispetto alla mitica felicità ed eguaglianza dell'età dell'oro. Un utile raffronto può essere individuato in *Tim*. 3-4, dove Timone rimprovera Zeus di non essere più in grado, come quando era giovane, di scatenare la sua ira verso le persone ingiuste e violente (ἀδίκων καὶ βιαίων). Così gli uomini hanno approfittato di questo suo torpore per diminuire i sacrifici e darsi ad azioni malvagie. Zeus è trascurato e sta diventando, secondo l'interpretazione di Timone, un nuovo Crono (καὶ κατ' ὀλίγον Κρόνον σε, ὦ θεῶν γενναιότατε).

τοὺς ἐπιόρκους ἢ ἱεροσύλους ἢ βιαίους: Per simili cataloghi di nefandezze cf. *Bis acc*. 2, *Herm*. 22, *Icar.* 15-16 – che può essere avvicinato all'elenco di cattive azioni che secondo Antistene, nel già citato passo di Xen. *Symp*. 4.35-36, ἰδιώτας καὶ τυράννους compiono a causa della brama di ricchezza – *Nec*. 2 e 3 (dove sono riferite ai racconti di Omero ed Esiodo sulle divinità), *Nigr.* 16 e 17, *Tim*. 9, dove per lo strepito di spergiuri, prevaricatori e violenti (τῶν ἐπιορκούντων καὶ βιαζομένων καὶ ἁρπαζόντων) Zeus si lamenta di non aver avuto più tempo per occuparsi dell'Attica. Cf. anche *Tyr.* 5, in cui il tirannicida elenca minuziosamente tutte le cattive azioni di cui si era reso protagonista il figlio del tiranno da lui ucciso. Sul motivo di derivazione cinica della punizione degli spergiuri vd. Tomassi 2011, 203s.

ἐξέστην οὖν εὖ ποιῶν τῳ Διί: L'abdicazione di Crono, che viene ricordata dalla divinità anche al paragrafo precedente, è messa in relazione da Anderson 1976, 99s. alla decisione di Chirone, oggetto di *D. Mort.* 8 (26), di rinunciare all'immortalità, perché percepita come troppo noiosa. Entrambi infatti non ammettono la reale motivazione della loro scelta, che essi presentano come una loro libera decisione, ma che è in realtà completamente dipendente da cause esterne (la violenta presa di potere di Zeus nel caso di Crono e il dolore insopportabile conseguito alla ferita provocata da una freccia intrisa nel veleno dell'idra di Lerna nel caso di Chirone). L'elemento in comune che è più interessante sottolineare in questa sede è però il fatto che i due si trovano proiettati

in condizioni apparentemente poco desiderabili, soprattutto se paragonate a quelle precedenti, ma che in realtà sono da loro preferite ed esaltate. Entrambi mettono in luce la positività del ritrovarsi finalmente senza fastidi, fisici e morali, in più Chirone sottolinea un altro elemento (§ 2), ovvero la piacevole equità che caratterizza la sua nuova situazione, che si caratterizza per una felicità paragonabile a quella dell'età dell'oro: ἡ γὰρ ἰσοτιμία πάνυ δημοτικὴ καὶ τὸ πρᾶγμα οὐδὲν ἔχει τὸ διάφορον ἐν φοτὶ εἶναι ἢ καὶ ἐν σκότῳ· ἄλλως τε οὔτε διψῆν ὥσπερ ἄνω οὔτε πεινῆν δεῖ, ἀλλ' ἀτελεῖς τούτων ἁπάντων ἐσμέν.

οὔτε τοῖς εὐχομένοις χρηματίζοντα οὔτε ὑπὸ τῶν τἀναντία αἰτούντων: Il motivo delle richieste contrastanti che arrivano alle divinità da parte degli uomini (per i possibili antecedenti in proposito vd. Camerotto 2009, 133) si può trovare, come è già stato accennato, in *Icar.* 25, dove Menippo ha modo di assistere alle opposte suppliche che salgono a Zeus.

οὔτε βροντῶντα ἢ ἀστράπτοντα ἢ χάλαζαν ἐνίοτε βάλλειν ἀναγκαζόμενον: L'affermazione di Crono ha un puntuale punto di raffronto ancora nell'*Icaromenippo* (26), dove Zeus è ritratto proprio mentre si occupa di distribuire sulla terra le diverse condizioni atmosferiche: Τήμερον παρὰ Σκύθαις ὑέτω, παρὰ Λίβυσιν ἀστραπτέτω … καὶ τῆς χαλάζης ὅσον μέδιμνοι χίλιοι διασκεδασθήτοσαν ὑπὲρ Καππαδοκίας, vd. anche *Bis acc*. 2.

ζωρότερον πίνων τὸ νέκταρ: Sulle implicazioni dell'uso del comparativo ζωρότερον in Luciano vd. Tomassi 2011, 516. Se Crono riesce ora a intrattenersi con Giapeto e gli altri coetanei a sorseggiare il nettare questo non è possibile agli dei olimpici, che secondo Zeus, al contrario di quello che dicono i filosofi, non hanno nemmeno il tempo di berlo in quanto continuamente immersi in mille faccende (*Bis acc*. 3): πότε καὶ σχολάζειν ἡμᾶς τῷ νέκταρι καὶ τῇ ἀμβροσίᾳ νομίζουσι μυρία ὅσα ἔχοντας πράγματα. Il "sofista" Prometeo invece in *Prom*. 16 attribuisce un valore positivo all'affaccendarsi degli dei per badare a quanto accade sulla terra, altrimenti se ne starebbero indolenti a sorseggiare nettare e

ambrosia senza sentirne nemmeno la necessità: Ἠργοῦμεν ἂν καὶ τὸ νέκταρ ἐπίνομεν καὶ τῆς ἀμβροσίας ἐνεφορούμεθα οὐδὲν ποθοῦντες (per la πολυπραγμοσύνη divina vd. *infra*). L'usanza di bere una bevanda pura è prerogativa delle divinità, che non usano mescere il nettare e l'ambrosia, o all'opposto dei popoli barbari e quindi *ipso facto* incolti. La miscela del vino, le cui parti potevano variare (vd. le discussioni in proposito di Plut. *Quaest. symp*. 3.656b-657b e Athen. 10.426c-427b), è un'importante marchio di civiltà, che gli Ateniesi facevano risalire al mitico re Anfizione, che lo avrebbe imparato da Dioniso in persona (Athen. 2.38c). Bere vino puro (ἄκρατος) – tendenza alla quale sarebbero stati inclini soprattutto i vecchi (vd. Plut. *Quaest. symp*. 1.7) – per un greco è dunque sintomo di stoltezza e di inciviltà barbara (bere vino puro è detto anche "bevuta scitica", vd. Anacreon. 33 Gentili, la descrizione dei costumi degli Sciti in Herod. 4.66, Plat. *Leg*. 1.637e Σκύθαι δὲ καὶ Θρᾷκες ἀκράτῳ παντάπασι χρώμενοι e Athen. 10.427b e 432a). Se il vino puro provoca stati simili alla pazzia (Diod. Sic. 4.3.4 μανιώδεις διαθέσεις ἀποτελεῖν), la giusta proporzione tra acqua e vino (vd. Plut. *Quaest. symp*. 3.657d e Athen. 10.426b-431 per la discussione sulla corretta miscela da adottare) poteva garantire la χάρις simposiale. Esopo e Platone tuttavia ammettevano il consumo di vino puro allorché venisse usato come strumento per comprendere la vera essenza di una persona (Plut. *Quaest. symp*. 3.645b-c Ὁ γὰρ οἶνος ἡμᾶς ἀνοίγει καὶ δείκνυσιν οὐκ ἐῶν ἡσυχίαν ἄγειν). Per questo tipo di difesa nelle *Leggi* di Platone del vino puro e dell'ubriachezza vd. Belfiore 1986, 434. Per l'ammissibilità della bevuta del vino puro nella poesia ellenistica vd. Ferreri 2006, che riporta in particolare gli epigrammi *AP* 12.49 e *AP* 12.50 di Meleagro e Asclepiade.

τῷ Ἰαπετῷ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ἡλικιώταις προσμυθολογῶν: Giapeto, divenuto, al pari di Crono, proverbiale per la sua vecchiaia (cf. *D. deor.* 6.1 e 11.1, *Herc*. 1 e Platone *Symp*. 195b), era un titano figlio di Gaia e quindi fratello di Crono. Uno dei motivi tipici della vecchiaia è la predilezione che le persone anziane hanno per intrattenersi in piacevoli discussioni, secondo il modello di *Il*. 3.146-153, dove gli

anziani del popolo troiano sono immaginati presso le porte Scee, mentre parlano τεττίγεσσιν ἐοικότες, οἵ τε καθ' ὕλην / δενδρέῳ ἐφεζόμενοι ὄπα λειριόεσσαν ἱεῖσι. Cicerone (*de Sen*. 14.46) ringrazia riconoscente la vecchiaia, la quale ha accresciuto in lui il desiderio di conversare (*mihi sermones aviditatem auxit*), specialmente nella gioiosa atmosfera dei banchetti, dove la chiacchiera è di per sé un elemento molto importante (vd. la sentenza di Megalonimo in *Lex*. 14: οὐ γὰρ ἄκαιρον δήποθεν ἐνοινοφλύειν e Plut. *Quaest. symp*. 3.645a). In *Quaest. symp*. 2.631b Plutarco definisce l'intrattenersi in piacevoli e disinteressate discussioni il passatempo più gradito ai vecchi (τῆς γεροντικῆς διατριβῆς τὸ ἥδιστον), persone sempre disposte a chiacchierare (κινῦσι βουλομένους). Cf. anche Macr. *Sat*. 7.2.14 (*huic aetati loquacitas familiaris*). Il paradigma del vecchio che ama intrattenersi in chiacchiere e discorsi è Socrate, che per questa sua attitudine ha finito per diventare insopportabile, a suo dire, ai cittadini (Plat. *Ap*. 37c. Anche in *VH* 2.18 il cicaleccio di Socrate gli procura dei problemi, rendendolo inviso al governatore Radamanto). Il filosofo comunque, fedele al suo *modus vivendi*, non smette di intrattenersi in discorsi nemmeno nell'immediato approssimarsi della morte, intrattenendosi, nell'omonimo dialogo, con Critone e manifesta la sua felicità per poter presto andare nell'Ade a discorrere, socraticamente, con Orfeo, Museo, Omero, Esiodo, Odisseo o Sisifo (Plat. *Ap*. 41c οἷς ἐκεῖ διαλέγεσθαι καὶ συνεῖναι καὶ ἐξετάζειν ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας; cf. *Nec*. 18 dove Socrate è descritto mentre nell'Ade confuta tutti e si intrattiene con quanti tra i morti siano vogliosi di chiacchierare). In *Bacch*. 7 Luciano racconta il curioso episodio di una fonte di Sileno in un bosco indiano, che stimola un'irresistibile e dolce loquela ai vecchi che vi si abbeverino, che però perdono non appena cala il sole. A riprova della topicità del motivo della prontezza alla chiacchiera delle persone anziane può essere citate la prima *Elegia* di Massimiano, che nell'amara e disincantata descrizione del mare di disgrazie che porta la vecchiaia, pone nel chiacchiericcio l'unica azione in cui gli anziani eccellono (1.204 *o sola fortes garrulitate senes*).

μυρία ἔχων πράγματα: Il concetto di πολυπραγμοσύνη, condizione

diametralmente opposta alla piacevole σχολή che dovrebbe caratterizzare il contesto festivo dei *Saturnalia*, è una delle motivazioni che ha convinto Crono a cedere la signoria del mondo ai suoi figli. È una situazione tipica delle divinità, come lamenta un esasperato Zeus nei primi due paragrafi del *Bis accusatus*, dove nega, in polemica con i filosofi, che gli dei celesti possano essere caratterizzati dall'εὐδαιμονία, indaffarati come sono nell'adempiere gli offici imposti dal loro ruolo:

Bis acc. 1 αὐτίκα γέ τοι ὁ μὲν Ἥλιος οὑτοσὶ ζευξάμενος τὸ ἅρμα πανήμερος τὸν οὐρανὸν περιπολεῖ πῦρ ἐνδεδυκὼς καὶ τῶν ἀκτίνων ἀποστίλβων,οὐδ' ὅσον κνήσασθαι τὸ οὖς, φασί, σχολὴν ἄγων. … ἡ Σελήνη δὲ ἄγρυπνος. … ὁ Ἀπόλλων τε αὖ πολυπράγμονα τὴν τέχνην ἐπανελόμενος κατὰ χρείαν τῆς μαντικῆς. … ὁ μὲν γὰρ Ἀσκληπιὸς ὑπὸ τῶν νοσούντων ἐνοχλούμενος. … *Bis acc*. 2 ἐγὼ δὲ αὐτὸς ὁ πάντων βασιλεὺς καὶ πατὴρ ὅσας μὲν ἀηδίας ἀνέχομαι, ὅσα δὲ πράγματα ἔχω πρὸς τοσαύτας φροντίδας διῃρημένος.
«Elios, ad esempio, che hai qui di fronte, attaccati i cavalli al carro, gira tutto il giorno per il cielo, vestito di fuoco, e manda la luce dei suoi raggi senza avere nemmeno il tempo, come si dice, di grattarsi l'orecchio. … Selene gira anche lei senza dormire. … Apollo, a sua volta, che ha intrapreso un'arte fitta di impegni, per poco non è stato assordato da quelli che lo assillano perché hanno bisogno della divinazione. … E Asclepio, molestato dagli ammalati … Ma proprio io, che sono il re e il padre di tutti, quanti fastidi sopporto e quante brighe mi prendo, diviso tra tante cure!».

Spesso il fastidio maggiore è rappresentato dalle incessanti richieste che arrivano dalla terra (oltre ai già ricordati *incipit* dei *Saturnalia* e dello *Iuppiter confutatus* cf. *Herm*. 71-72 e *Nigr.* 4). La πολυπραγμοσύνη in *Tim*. 9 è riconosciuta dal Cronide come un fattore che finisce con l'avere ricadute pericolose anche per gli uomini. Le ripetute turpi azioni dei malvagi e le inutili chiacchiere dei filosofi fanno sì che Zeus non riesca a occuparsi delle preghiere e delle necessità degli uomini giusti e pii, o a punire, afferma provocatoriamente l'epicureo Damide in *I. trag*. 37, chi li ingiuria. Altri dei, come Hermes (*D. deor.* 24.1 e *Cat*. 1-2) e le Parche (*I. conf.* 19), non sono meno sollecitati dai loro incarichi, tanto che non è per loro semplice trovare dei momenti di tranquillità. Le faccende celesti non sono altro che la proiezione di quelle terrestri; seguono infatti gli stessi schemi. Come le divinità anche i ricchi vedono la vita strutturalmente costretta in mille faccende, fonte di preoccupazione e di logoramento tanto fisico quanto morale, argomento che corre trasversale lungo l'intera trama del *Sogno* o il *Gallo* (vd. part. 25-29). In un contesto diverso, non più satirico ma apologetico si può citare a questo

proposito l'ultimo paragrafo dell'*Apologia*, dove Luciano confessa a un amico la difficoltà di trovare il tempo per scrivere una propria difesa, perché immerso in un'infinità di occupazioni (*Apol*. 15 ἐν μυρίαις ταῖς ἀσχολίαις). Sappiamo da Aulo Gellio (11.16), erudito contemporaneo di Luciano, che Plutarco scrisse un libro περὶ πολυπραγμοσύνης, in cui dissuadeva gli uomini dall'occuparsi di molte faccende. Per una differente connotazione del concetto di πολυπραγμοσύνη, intesa come desiderio di conoscenza (φιλοπραγμοσύνη) vd. Agnello 1986 e Georgiadou - Larmour 1998, 64 a proposito di *Ver. Hist.* 1.5.

ὁπότε ἄσπορα καὶ ἀνήροτα πάντα ἐφύετο αὐτοῖς: Luciano desume la *iunctura* ἄσπορα καὶ ἀνήροτα, con una *variatio*, dalla descrizione che Odisseo fa della terra dei Ciclopi, che produce pur non essendo da essi né seminata né arata (*Od*. 9.109 ἀλλὰ τά γ᾽ ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται. Vd. anche Hes. *Op*. 117-118 καρπὸν ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα / αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον). Tale espressione è utilizzata per caratterizzare l'età di Crono anche in *Rh. Pr.* 8: σοὶ δὲ ἄσπορα καὶ ἀνήροτα πάντα φυέσθω καθάπερ ἐπὶ τοῦ Κρόνου.

ὁ οἶνος ἔρρει ποταμηδὸν καὶ πηγαὶ μέλιτος καὶ γάλακτος: Sul motivo dei fiumi di vino, latte e miele – presente in Luciano nel già citato passo di *Verae Historiae* 2.12-13 – nella letteratura antica, con un'attenzione particolare a Euripide e a Ovidio vd. Bellandi 1992, 40s., per Empedocle vd. Campbell Bonner 1910, 178, sul loro utilizzo nei frammenti utopici della Commedia antica vd. invece Wilkins 2000, 119-123. Nella sezione dei frammenti dei comici attici sull'età dell'oro conservataci da Ateneo che è stata già analizzata (*supra* § 2.2), non mancavano i fiumi fantastici. Teleclide negli *Anfizioni* immagina che in ogni torrente scorresse vino e che vicino a portata di mano dei convitati fluissero un fiume di brodo e canali di salse piccanti (6.268b-c, cf. anche il frammento di Metagene in 6.269e), mentre Ferecrate nei *Minatori* aveva rappresentato corsi composti da semolata di farro e zuppa nera (Athen. 6.269a, vd. anche il frammento dei Persiani di Ferecrate in Athen. 6.269c-d). La presenza dei fiumi di vino è stata da più studiosi messa in relazione con il culto dionisiaco (vd. ad esempio Hunzinger 2002, 28s.).

Questo motivo sarà poi molto sfruttato anche nell'immaginario medievale del Paese di Cuccagna, vd. ad esempio Montanari 1989, 306-310, dove viene riportato un *fabliaux* francese che narra di una contrada in cui scorre un fiume per metà di vino rosso e per metà di bianco.

οὐδεὶς γὰρ ἐπ' ἐμοῦ δοῦλος ἦν: Come si è visto (*supra* e *infra ad Sat*. 8) l'assenza della schiavitù viene ricordata sia da Crono che da Cronosolone come una delle peculiarità dell'età dell'oro, dove non essendoci bisogno di lavorare per procurarsi da vivere non si era resa necessaria la creazione dell'istituto della schiavitù. In alcune costruzioni utopie comiche invece (vd. in proposito Wilkins 2000, 118) la presenza degli schiavi è comunque mantenuta, a dimostrazione di quanto questa pratica fosse economicamente e concettualmente connaturata nel pensiero greco, e successivamente romano. Per la presenza o meno di schiavi nelle costruzioni utopiche vd. il contributo di Vogt 1971 e Bertelli 1995.

8. τοῦτο εἴκαζον - μεμνημένον τῆς πέδης: vd. Newlands 2003, 508. L'aggettivo πεδότριψ (presente anche in *Tim*. 14, per il quale vd. Tomassi 2011, 299) qualifica, secondo il patriarca Fozio, una persona che vive in regime di schiavitù ormai da lungo tempo (*Lex*. *s.v.* πεδότριψ ὁ πολλοὺς χρόνους ἐν πέδαις γεγονώς), come secondo l'errata concezione religiosa e mitologica di Cronosolone sarebbe stato Crono stesso.

περὶ καρύων τὸ μέγιστον: Tradizionalmente nel simposio greco e nel *convivium* latino la posta in palio per i giochi simposiali erano cibi o piccoli oggetti di scarso valore. Per l'ambiente greco Alcock 2006, 194 cita ad esempio «eggs, fruit, sweets, a pair of sandals, a cup and cake». Giocare con le noci, che erano considerate a Roma simbolo di prosperità (vd. Deonna - Renard 1994, 180), era un passatempo tipicamente giovanile nell'*Urbs* (vd. ad esempio Catull. 61.124 e Mart. *Ep*. 14.19. Per l'attestazione nei sarcofagi di bambini di scene con questo tema vd. Barbanera 2005, in generale sul motivo delle raffigurazioni di scene

ludiche nei sarcofagi di fanciulli vd. Amedick 1991, 97-104), tanto da divenire, nel sentimento popolare, antonomastiche della fanciullezza, come dimostra l'espressione: *relinquere* (*perdere*) *nuces* (Persio, 1.10, Marziale 5.30.8 e 5.84.1), mentre per segnalare il ritorno in vecchiaia di passioni tipicamente fanciullesche era in uso il proverbio *redire ad nuces*. L'accostamento tra la giovinezza e le noci non doveva essere inusuale nemmeno nel mondo greco, a giudicare dal frammento del ditirambografo Filosseno di Citera, che viene citato da Ateneo in 15.643b-c. Del gioco delle noci esistevano diverse varianti, come il *Ludus castellorum* e la *tropa*, che sono descritte nell'elegia adespota *Nux* (vd. Salza Prina Ricotti 1995, 43-46 per una breve spiegazione delle varianti del gioco delle noci presenti nel componimento), erroneamente attribuita a Ovidio. Per il loro utilizzo come posta in gioco dell'*alea* festiva Luciano è stato considerato una fonte preziosa da Citroni 1989, 203s.: «Da Luciano, *Sat*. 8-9 e 17 si ricava che le noci erano anche considerate tradizionalmente la posta appropriata, in luogo del denaro, per i giochi d'azzardo durante i Saturnali». Per l'utilizzo delle noci nel contesto di questa celebrazione vd. le *Saturnalicias nuces* di Mart. *Ep*. 5.30.8. Esse erano utilizzate anche come semplice regalo in occasione della festa, come sappiamo dallo stesso Marziale (7.91.2): *Saturnalicias mittimus*, *ecce*, *nuces*.

ἐς τὸν ἡμέτερον τοῦτον βίον: Cronosolone avverte e sottolinea la distanza morale che intercorre tra gli uomini dell'età dell'oro e quelli contemporanei, per i quali la ricchezza è diventato l'unico valore e l'unico fine. La degradazione valoriale del presente era già stata lamentata da Crono in *Sat*. 3, come elemento decisivo per la sua abdicazione.

ὥσπερ τὸν Πενθέα αἱ Μαινάδες: Il referente principale per la vicenda di Penteo sono le *Baccanti* di Euripide, fonte seguita pressoché pedissequamente dagli altri scrittori che hanno affrontato questa tematica (Paus. 2.2.6-7; Ov., *Met.* 3.701-731; Apoll., *Bibl*. 3.5.2; Ig. *Fab.*, 134; Phil. *Im.* 1.18). Nipote del re di Tebe Cadmo, si oppose decisamente all'introduzione in città del culto di Dioniso, da lui condannato per l'eccessiva sfrenatezza. Fu invitato surrettiziamente da Dioniso

stesso ad assistere in prima persona alle cerimonie bacchiche sul monte Citerone, dove fu sorpreso e fatto a pezzi dalle baccanti, *in primis* dalla madre Agave (vd. l'ironico riferimento in *Ind*. 19), che si accorse solamente una volta rientrata in città che la testa che campeggiava sopra il suo tirso grondava di sangue familiare e non leonino. Le Menadi, ricordate per il loro gran numero in *D. deor.* 6.2 e in *Bac*. 4 per la loro partecipazione nel corteggio di Dioniso alla sua spedizione in India, sono accostate a Penteo anche in *Peregr.* 2, dove, come in *Salt*. 41, viene ricordata in correlazione anche la vicenda di Atteone. Essi in *Deor. conc*. 7, insieme al cugino Learco, sono ricordati come i più disgraziati tra gli uomini (ἀνθρώπων ἁπάντων κακοδαιμονέστατοι).

αἱ Θρᾷτται τὸν Ὀρφέα: Se la morte di Orfeo per mano delle baccanti tracie è un tratto su cui molte fonti antiche concordano (cf. ad esempio Apoll. 1.5, Virg. *Georg*. 4.521 e Ov. *Met*. 11.17), meno omogeneità di versioni esiste intorno alla motivazione del loro gesto (sulle differenti narrazioni di questo e di altri particolari della storia di Orfeo nella tradizione letteraria antica vd. Riedweg 1996, part. 1254-1266 e 1273). La sua fine è ricordata unitamente a quella di Penteo anche in *Pisc*. 2, mentre in altri *loci* del *corpus* lucianeo sono menzionati anche diversi celebri tratti della sua storia. In *Ind*. 11, dopo l'accenno all'uccisione del poeta per mano delle donne tracie, viene riportata la leggenda lesbia secondo cui la testa di Orfeo sarebbe stata condotta insieme alla lira nell'isola del Dodecaneso, dove divenne oggetto di venerazione da parte degli abitanti locali. Tale oggetto è protagonista anche in *De Astr.* 10, dove Orfeo è rappresentato come colui che insegnò ai greci l'arte dell'astrologia e che fondò i misteri che da lui presero il nome. In *Fug*. 29 invece è l'interessato delatore presso Eracle ed Ermes della posizione dello schiavo fuggitivo Cantaro, trasformatosi in un falso filosofo di professione. Infine in *D. Mort*. 28 (23) 3 e in *Nec*. 8 è menzionato l'episodio della sua sfortunata discesa all'Ade per riportare sulla terra l'amata Euridice. La Andrisano (2007, 53) ha opportunamente sottolineato come Luciano colleghi la fine di Orfeo, Penteo e Atteone mediante l'utilizzo della stessa forma verbale, ovvero διεσπάσαντο, forma desunta dal racconto euripideo dello squartamento di

Atteone (*Bacch*. 337-340) e utilizzata in *detorsio* comica già da Aristofane (la studiosa riporta in proposito come termini di confronto *Av.* 367, *Ran*. 467 e *Eccl*. 1076).

τὸν Ἀκταίωνα: Secondo la versione del mito più celebre (Apollodoro, *Biblioteca* 3.4.4; Callimaco, *Inni*, 5.107-115; Ovidio, *Tristia*, 2.103-106), il giovane cacciatore Atteone, figlio di Autonoe e di Aristeo e nipote di Cadmo così come Penteo, fu trasformato in un cervo dalla dea Artemide, adirata per esser stata da lui vista nuda mentre si stava rinfrescando. Ella aizzò poi contro il ragazzo i suoi stessi cani (dei quali Igino in *Fab.* 181 ha tramandato tutti i nomi), che finirono col dilaniarlo. Secondo alcune varianti mitologiche il cacciatore sarebbe incorso in questa sorte perché vantatosi di essere più abile della dea nell'utilizzo dell'arco (Euripide, *Bac*. 337-340), perché bramava di unirsi con la dea (Diod. Sic., *Bib*. 4.81.3-5), o per l'ira di Zeus, che lo avrebbe così punito per aver insidiato Semele (Esiodo, fr. 158 Rzach, Stesicoro fr. 236 Page). Questo racconto, utilizzato nella sua forma più comune, come i due miti precedenti è ripreso da Luciano in *Salt.* 90, e poi viene riproposto per bocca di Era (*D. deor.* 18.2), in tono molto sprezzante e provocatorio nei confronti di Artemide. Si ricordi incidentalmente che il medesimo destino di venire sbranato dai cani è fatto patire a Luciano stesso dal lessico *Suda* (vd. Baldwin 1981, 224).

ἀλλὰ πρόσοδον οἱ πολλοὶ πεποίηνται τὴν ἑορτήν: La brama di arricchimento che caratterizza anche l'occasione festiva è vista da Cronosolone come il triste apice della degradazione morale contemporanea. In Mart. *Ep*. 4.46 il poeta di Bilbilis satireggia l'atteggiamento del *causidicus* Sabello, il quale insuperbisce per i regali che riceve, dimostrando in questo modo però la sua ignoranza e piccineria.

οἱ μὲν ἀπέρχονται λῃστεύοντες ἐν τῷ συμποσίῳ τοὺς φίλους - αὐτοῖς ὧν ἑκόντες: Cronosolone continua il catalogo di nefandezze di cui gli uomini contemporanei si rendono protagonisti anche nel periodo festivo col descrivere i comportamenti che essi tengono nel contesto del banchetto, dove rubano agli amici quanto possono

(cf. il comportamento γελοῖον di Dionisodoro in *Symp*. 46, che approfittando del buio cerca di nascondere sotto la veste uno σκύφος), insultano Crono stesso (sulle implicazioni del verbo λοιδορεῖσθαι nel contesto simposiale vd. *supra ad Sat*. 5), prendendosela, come se fossero loro i responsabili, con i dadi.

9. ἁβρὸς: L'aggettivo ἁβρὸς è usato per qualificare uno stile di vita molle (vd. Hdt. 1.71.4 dove esso è riferito ai Lidi e *Vit. Auct*. 12) e raffinato (vd. *Salt*. 13 dove a essere così qualificati sono i Feaci e *Nav.* 22), talvolta perfino eccessivamente (in *D. Deor.* 18.1 ἁβρότερος è rivolto con connotazione dispregiativa da Era a Dioniso, vd. anche *Herm*. 18), dato che può essere anche riferito a donne (vd. *D. Mort*. 19 [9] 2 e *Salt*. 73). Oppure, come in questo caso (unico in Luciano), sottolinea in maniera ironica una estrema delicatezza di natura fisica (cf. Pind. *Ol*. 6.55 dove l'aggettivo identifica il corpo di un neonato).

ἐπιλεξάμενος τὸ ἀτερπέστατον: Cronosolone, con un razionalismo di stampo socratico, chiede a Crono ragione di una scelta che appare in effetti poco saggia e difficilmente – nella prospettiva umana – giustificabile: perché ha scelto per la sua festa la stagione più inadatta a un vecchio? Denunciare, o semplicemente evidenziare, le incongruenze a livello religioso nei racconti dei poeti o nelle credenze degli uomini è uno degli obiettivi della satira religiosa lucianea. Vd. ad esempio *Icar.* 28, dove Menippo si interroga nottetempo su come ad Apollo potesse ancora non esser cresciuta la barba o come il Sole potesse essere presente allo stesso tempo al banchetto degli dei e in cielo. Non avendo una risposta da fornire, o non volendola dare, Crono oppone semplicemente l'invito a terminare il dialogo e a gettarsi di buon animo nelle piacevolezze dei *Saturnalia*.

ὁ βορρᾶς: Borea, corrispondente all'Aquilone latino, era la personificazione del vento del nord, foriero di stagione invernale e clima rigido. Esso viene ricordato da Luciano anche in *Bis acc*. 1 (vd. il commento al passo in Braun 1994, 48s. sulle rappresentazioni delle divinità del vento nella tradizione greca), *Icar.* 25-26,

Philops. 3, *Salt*. 40 e *Tim*. 54, dove è presentato come un'entità capace di incutere spavento, secondo l'iconografia utilizzata dal pittore Zeusi.

ἀμφὶ τὴν κάμινον οἱ πολλοί: La considerazione che la maggior parte delle persone si scalda davanti al camino è un'immagine funzionale a esprimere la strana – agli occhi di Cronosolone – scelta di Crono del periodo di fine dicembre per la sua festa (vd. *supra* Intr. § 3), ma potrebbe anche sottintendere l'amara consapevolezza, che verrà poi espressa dal "sacerdote" al paragrafo 11, che a causa della povertà egli non può ripararsi dalle intemperie. Lo starsene davanti al camino durante la festa dei *Saturnalia* è un particolare presente già in Ovidio (*Tristia* 2.491 *talia luduntur fumonso mense Decembri*), come ha notato Citroni 1989, 203.

χρόνον τῆς ἑορτῆς οὐκ ὀλίγον οὐ πάνυ ἀναγκαῖά μοι ταῦτα προσφιλοσοφῶν: Ritorna ancora una volta il tema della brevità dell'interregno di Crono (vd. *supra ad Sat*. 1), che invita, memore della caducità del suo interregno, il "sacerdote" a darsi al buon tempo prima che la festa termini, in una sorta di *carpe diem* di oraziana memoria. È presente inoltre il già analizzato motivo delle domande socratiche, che mettono in difficoltà l'interlocutore, anche se di natura divina.

οὕτω γὰρ ἂν τὴν παροιμίαν - γίγνεσθαι: Il proverbio secondo cui i vecchi tornano ad essere bambini ha diverse occorrenze (Alfonsi 1970), pur con differenti sfumature, nel mondo greco (Soph. fr. 487 Ll.-J., Crat. fr. 28 K.-A., Plat. *Leg*. 1.646a, Ar., *Nub*. 1417, per il quale passo vd. anche Crichton 1991-1993, part. 69s.), mentre nel mondo latino l'idea di una similitudine tra gli anziani e i bambini, ha attestazioni afferenti, come si dirà tra breve, soprattutto alla precoce saggezza dei bambini, anche se era in uso un proverbio per indicare il ritorno in età avanzata alle fanciullerie (*redire ad nuces*). Rilevante da un punto di vista del modello lucianeo è inoltre la notizia conservateci da Aulo Gellio (7.5.10) di una *satura menippea* varroniana dal titolo: Δὶς παῖδες οἱ γέροντες (Alfonsi 1970, 9), divenuta anch'essa in seguito un'espressione proverbiale, vd. Tosi 1991, 308 e

Lelli 2006, 119. Crono assimila concettualmente le due estremità dell'esistenza umana per l'analoga propensione alla ludicità e per un, seppur effimero, recupero dello spirito vitalistico cf. *Herc*. 7 τέως μὲν γὰρ ἐδεδίειν, μή τινι ὑμῶν δόξαιμι κομιδῇ μειρακιώδη ταῦτα ποιεῖν καὶ παρ' ἡλικίαν νεανιεύεσθαι. Questo ritorno dell'energia promesso da Crono è assicurato probabilmente dal vino, secondo quanto afferma l'ateniese, identificato con lo stesso Platone, nel primo libro delle *Leggi* (1.645e-646a). Il vino, rimedio all'asprezza della vecchiaia (*Leg*. 2.666b τῆς τοῦ γήρως αὐστηρότητος), è in grado di far tornare l'anima della persona adulta allo stato infantile (εἰς ταὐτον ἀφικνεῖται τὴν τῆς ψυχῆς ἕξιν τῇ τότε ὅτε νέος ἦν παῖς;); così anche l'ubriaco, oltre al vecchio, è capace grazie al dono di Dioniso di tornare bambino una seconda volta (οὐ μόνον ἄρ', ὡς ἔοικεν, ὁ γέρων δὶς παῖς γίγνοιτ' ἄν, ἀλλὰ καὶ ὁ μεθυσθείς). La capacità di ringiovanimento attribuita al contesto festivo sarà un elemento ripreso anche nelle raffigurazioni medievali del paese di Cuccagna, dove esistono fontane in grado di riportare anche le persone più vecchie all'età di trent'anni (vd. Montanari 1989, 310). Per altri due passi significativi per l'avvicinamento di fanciullo e vecchio cf. *D. deor.* 2.1 e le parole di Socrate nello spurio Alcione (§ 3) dove nell'accostamento in esame è fatto entrare in gioco un tratto diverso da quelli visti, ovvero la medesima condizione ontologica che giovinezza e vecchiaia godono di fronte all'eternità. Motivo questo che si può trovare espresso in maniera molto simile in Sen. *Ep*. 99.31: *omnes, quantum ad brevitatem aevi*, *si universo compares*, *et iuvenes et senes*, *in aequo sumus*. Tornando a Luciano, in *Herm*. 75 Licino immagina che i "filosofi" ormai anziani si vergognino nel capire che tutta la loro speculazione sia stato un gioco da bambini (πράγματα παίδων), ma continuino a predicare la stessa falsa dottrina per trovare dall'inganno degli altri un lenimento al proprio. Sull'unione di caratteristiche di giovinezza e vecchiaia in un singolo individuo nella cultura classica, con uno sguardo che spazia anche verso le religioni orientali, vd. Curtius 1992, 115-118 (sull'immagine del *puer senex* vd. anche Giannarelli 1993), dove l'assimilazione agisce grazie alla precoce assennatezza riscontrabile in un fanciullo. Era una caratteristica questa decisamente mal vista nel mondo latino,

che, come riportato da Tosi 1991, 300, la considerava una sorta di mostruosità, foriera di una morte precoce. Di carattere assolutamente innaturale e infausto è anche l'immagine (la prima secondo Carp 1980 del *puer senex*) proposta da Esiodo, secondo cui Zeus cancellerà la stirpe degli uomini dell'età del ferro quando nasceranno dei bambini con i capelli bianchi (*Op*. 181 εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν). Per il motivo della giovane-vecchia vd. invece Curtius 1992, 118-122. È difficile dire se nell'accostamento concettuale tra le due estremità della vita umana siano in origine intervenuti anche altri elementi, quali lo scarso vigore fisico (vd. Aesch. *Ag*. 74-75 dove la forza dei vecchi è definita ἰσόπαιδα, fragile come un sogno di giorno, vd. per il passo Colantone 2012, 261-263) e la tendenza fisiologica che questi ultimi hanno di conservare e rievocare gli episodi della loro infanzia. Forse è destinato a rimanere poco più che una suggestione notare che secondo una tradizione (De Santillana - Von Dechend 2006, 180), le cui tracce si possono ritrovare nella celebre *IV Ecloga* virgiliana, Saturno è destinato a ritornare in veste di bambino riportando la felicità primigenia. Un ultimo collegamento che merita di chiamare in causa trattando dell'accostamento tra la giovinezza e l'estrema vecchiaia è inerente alla pratica divinatoria antica. Artemidoro, trattando della veridicità della divinazioni attraverso i sogni, afferma che bambini (per l'utilizzo dei fanciulli nelle pratiche divinatorie antiche vd. Grottanelli 1993) e vecchi sono due categorie di persone in questo senso affidabili, in quanto per natura non sono inclini alla menzogna (2.69): ἔτι καὶ τὰ παιδία ἀληθῆ λέγει· οὐδέπω γὰρ οἶδε ψεύδεσθαι καὶ ἐξαπατᾶν. καὶ οἱ παντελῶς πρεσβῦται· τὸ γὰρ ἀξιόπιστον διὰ τοῦ γήρως ἐνδείκνυνται. All'interno dei *Saturnalia* sono presenti almeno altre due espressioni proverbiali. La prima si trova al paragrafo 19, dove i poveri esemplificano la disuguaglianza tra la loro condizione e quella dei ricchi mettendo a confronto una formica con un cammello (μύρμηξ ἢ κάμηλος). Gli animali hanno fornito un serbatoio di immagini comiche (vd. Conti Bizzarro 2009, per quanto riguarda gli insetti) e proverbiali molto vaso, una cui breve ma utile rassegna si può trovare in Marzucchini 2011, 187-191 (nello specifico per Luciano vd. invece Tomassi

2011c, 109s.). Di carattere e struttura proverbiale è anche l'auspicio rivolto dai poveri a Crono a correggere i comportamenti prevaricatori dei ricchi per rendere βίον μὲν τὸν βίον, ἑορτὴν δὲ τὴν ἑορτὴν (*Sat*. 23). Un possibile parallelo a quest'espressione, che invita a riportare le cose nel solco della naturalità si può trovare nell'espressione τὰ σῦκα σῦκα, τὴν σκάφην δὲ σκάφην ὀνομάζων presente in *I. Trag*. 32, *Hist. Conscr.* 41, *Iud. Voc*. 8 (Tosi 1991, 139s. e Tomassi 2011c, 106). L'utilizzo dei proverbi in Luciano è un espediente letterario molto utilizzato, che il nostro autore può aver desunto, oltre che da raccolte paremiografiche, da alcuni modelli in cui il proverbio godeva di una grande fortuna: la commedia antica (vd. lo studio di Lelli 2006 sui proverbi in Cratino, part. 71-75), Platone (Bompaire 1958, 411s., n. 5) la satira menippea (vd. Bonandini 2011, 35) e la tradizione diatribica (Tomassi 2011c, 120). Dalla prima parte dei *Saturnalia* emerge che Crono sovraintende a tutto ciò che appartiene alla sfera ludica della vita, che nel dialogo è vista nella sua connotazione distensiva, ma nel pensiero greco essa era anche percepita come un elemento fondamentale nel processo di crescita e di educazione (vd. Plat. *Leg*. 1.643b-d). Per l'importante ruolo della sfera del παίζειν di tipo fanciullesco nella formazione dell'adulto greco vd. Pellizer 1991, 19. Si segnali infine che l'avverbio παλίμπαιδας è un *hapax*.

Ἀλλὰ μὴ δύναιτο διψῶν πιεῖν, ὦ Κρόνε, ὅτῳ μὴ ταῦτα ἃ λέγεις ἡδέα: Cronosolone augura ai ricchi, se essi non adempieranno ai precetti di Crono, una punizione che ricorda il celebre supplizio di Tantalo, così descritto da Odisseo in *Od*. 11.583-586, in quella che sarà la versione più celebre della sua punizione (cf. anche Ov. *Met*. 4.458-459 e 10.41-42 e Sen. *Apochol*. 14.3 e *Herc. Fur.* 752-754): ἑσταότ' ἐν λίμνῃ· ἡ δὲ προσέπλαζε γενείῳ· / στεῦτο δὲ διψάων, πιέειν δ' οὐκ εἶχεν ἑλέσθαι· / ὁσσάκι γὰρ κύψει' ὁ γέρων μενεαίνων / τοσσάχ' ὕδωρ ἀπολέσκετ' ἀναβροχέν. Secondo una diversa variante mitologica lo strumento della pena di Tantalo sarebbe stato un macigno che pendeva costantemente in bilico sopra la sua testa (cf. ad esempio Lucr. 3.980-981 *Nec miser impendens magnum timet aere saxum* / *Tantalus*, *ut famast*, *cassa formidine torpens*).

ὥστε πίνωμεν. ἱκανὰ γὰρ ἀποκέκρισαι καὶ τὰ πρῶτα: L'invito edonistico di Cronosolone si situa al termine del suo dialogo con Crono, che è riuscito alla fine a convincerlo a riporre le domande serie e a godersi la piacevolezza della festa. Il congiuntivo esortativo πίνωμεν è nella tradizione simposiale greca connesso con la necessità di bere per allontanare i cattivi pensieri e gli affanni (vd. Theogn. 1.763-1764, Alceo fr. 346 V.) e per godere della χάρις che la bevuta simpotica porta ai commensali (vd. per esempio Theogn. 1.1042, Athen. 8.336f). In *Lex*. 13 l'invito a bere di Megalodoro (Πίνωμεν οὖν) si inserisce nella prassi simposiale, ma la motivazione che fornisce si configura come un rovesciamento della stessa e uno sfoggio di grossolana ignoranza. Il vino infatti, nelle intenzioni di Megalodoro, serve innanzitutto per accompagnare i cibi da lui portati e solo in un secondo momento a favorire la conversazione tra i convitati. Per il Lessifane come un costruito rovesciamento della tradizione della letteratura simposiale, con particolare riferimento a Platone, basata sulla parola e solo marginalmente sul consumo di cibo vd. Romeri 2002, part. 33-41 e 146-153.

καί μοι δοκῶ γραψάμενος εἰς βιβλίον - ὅσοι γ' ἐπακοῦσαι τῶν σῶν λόγων ἄξιοι: La prima sezione dell'opera si chiude con un'importante indicazione di carattere meta-testuale (cf. la dichiarazione non mantenuta di Luciano in *VH* 2.47 di raccontare il resto delle avventure nei libri successivi: ἐν τοῖς ἑξῆς βιβλίοις διηγήσομαι). Cronosolone infatti promette di mettere per iscritto il dialogo avuto con Crono, fornendo così un importante punto di raccordo tra le *Domande a Crono* e il *Cronosolone*. Bisogna però sottolineare come nella ricostruzione dell'incontro con la divinità che Cronosolone fa nell'omonima sezione dell'opera la parafrasi del dialogo avuto con il dio occupa solo i primi due paragrafi del *Cronosolone*. La parte restante è dedicata alla redazione, su suggerimento di Crono, della legislazione saturnale, circostanza che nella prima sezione dell'opera non viene nemmeno accennata. Ancora più complesso è esprimersi sulla contiguità, in termini di momenti compositivi e performativi, tra la seconda e la

terza parte dell'opera, dove sparisce la figura di Cronosolone e Crono si trova a interloquire con i poveri e con i ricchi. Ai primi compendia in maniera pressoché pedissequa la sostanza delle argomentazioni che aveva esposto nelle *Domande a Crono* al suo operatore rituale:

Sat. 25 θαυμάζω γάρ σε εἰ μόνος τῶν ἁπάντων ἀγνώσσεις ὡς ἐγὼ μὲν πάλαι βασιλεὺς ὢν πέπαυμαι [εἷς ὢν] τοῖς παισὶ διανείμας τὴν ἀρχήν, ὁ Ζεὺς δὲ μάλιστα τῶν τοιούτων ἐπιμελεῖται. τὰ δὲ ἡμέτερα ταῦτα μέχρι πεττῶν καὶ κρότου καὶ ᾠδῆς καὶ μέθης, καὶ τοῦτο οὐ πλέον ἡμερῶν ἑπτά. ὥστε περὶ τῶν μειζόνων ἃ φῄς – ἀφελεῖν τὸ ἄνισον καὶ ἐκ τῆς ὁμοίας ἢ πένεσθαι ἢ πλουτεῖν ἅπαντας – ὁ Ζεὺς ἂν χρηματίσειεν ὑμῖν.
«Mi meraviglio di te che sia l'unico ad ignorare che io ho cessato da tempo di essere il re, avendo diviso il potere tra i miei figli; ed è Zeus soprattutto che si occupa di tali questioni, mentre ciò che è di mia competenza attualmente non va oltre le pedine, l'applauso, il canto, l'ebbrezza e questo per non più di sette giorni, cosicché dei più gravi problemi che dici, dell'eliminare la disuguaglianza e dell'essere ugualmente tutti poveri o ricchi, con voi potrebbe discutere Zeus».

È solo l'esempio più evidente dei precisi richiami tematici che intercorrono tra la prime due parti dell'opera e la terza, che sono evidenti anche nella descrizione dell'età dell'oro fatta dai poveri al paragrafo 20, che riprende quasi *ad verbum* la descrizione che Crono aveva fatto a Cronosolone dell'età dell'oro al paragrafo 7: *Sat*. 20 ἄσπορος καὶ ἀνήροτος πάντα ἐφύεν αὐτοῖς τὰ ἀγαθά, δεῖπνον ἕτοιμον ἑκάστῳ ἐς κόρον, ποταμοὶ δὲ οἱ μὲν οἶνον, οἱ δὲ γάλα, εἰσὶ δὲ οἳ καὶ μέλι ἔρρεον. τὸ δὲ μέγιστον, αὐτοὺς ἐκείνους φασὶ τοὺς ἀνθρώπους χρυσοῦς εἶναι. È possibile che un'opera concepita e licenziata come unitaria abbia al suo interno delle riprese così evidenti? Pur essendo consapevole che questa domanda potrebbe fondatamente prestarsi anche a una risposta negativa, corroborata dal fatto che la terza parte non sia in alcun modo introdotta, preferisco mantenermi tra gli "unitari". La figura di Crono, lo si è già visto (§ 1.1), garantisce un primo importante elemento di congiunzione, oltre al senso generale dell'opera. I poveri e i ricchi non hanno nessuna conoscenza della legislazione di Crono e infatti la divinità si meraviglia che i primi siano gli unici a non sapere ancora che ha cessato da lungo tempo di essere re (*Sat*. 25 θαυμάζω γὰρ εἰ μόνος τῶν ἁπάντων ἀγνώσσεις ὡς ἐγὼ μὲν πάλαι βασιλεὺς ὢν πέπαυμαι). Questa considerazione può significare che Crono in qualche modo immagina che il suo dialogo con

Cronosolone e le sue leggi siano state lette e recepite, circostanza che non si verifica, forse perché non è immaginata da Luciano una soluzione di continuità tra le prime due parti e la terza. O forse Cronosolone, in qualità di ἀλαζών, ha mentito dicendo che aveva già mandato ai poveri le disposizioni relative alla festa e si accingeva ora a compiere la medesima operazione con i ricchi?

Κρονοσόλων (§§ 10-18): La seconda parte dei *Saturnalia* è sua volta suddivisa in quattro sottosezioni. Nella prima (§§ 10-12) Cronosolone riassume il suo incontro con Crono a beneficio dei ricchi affinché si attengano alle disposizioni della divinità, che occupano i successivi paragrafi, divisi in Νόμοι πρώτοι, Νόμοι δεύτεροι, Νόμοι συμποτικοί. Nei paragrafi 10-12 non verranno trattati nuovamente gli elementi che richiamano esplicitamente quanto è stato detto da Crono o da Cronosolone nella prima parte dell'opera, salvo qualche richiamo alla prima parte del commentario. Nei paragrafi che contengono le norme per la festa si è cercato di spiegare i riferimenti di Luciano, citando alcuni possibili referenti nella precettistica e nella pratica simposiale greca e in quella conviviale latina, senza alcuna pretesa di completezza data la vastità del tema. D'altra parte il nostro autore non intende richiamarsi specificamente a precise norme conviviali quanto costruire un sistema di precetti che si avvicini ai νόμοι συμποτικοί antichi, con in aggiunta elementi fantasiosi e irrealistici, frutto della *verve* lucianea, forse accompagnata dalla conoscenza di qualche *mock-law* conviviale, sul modello della *Lex Tappula* (vd. *infra ad Sat*. 13), che non è arrivata fino a noi. Citroni 1989, 206 aveva ravvisato un preciso rapporto di dipendenza di Luciano tra i «νόμοι συμποτικοί saturnalici del Cronos lucianeo» e la tradizione di νόμοι συμποτικοί parodistici, sottolineando inoltre che la distinzione tra i doni che devono mandare i ricchi e quelli che devono essere inviati dai rimanda al principio compositivo degli *Apophoreta* di Marziale.

10. Κρονοσόλων: Cronosolone ha la funzione di "mediatore" tra la divinità e gli uomini, ai quali comunica la rigida precettistica sulla festa trasmessagli da Crono. In questo senso, come notato da Anderson 1976, 76s., assume un ruolo per certi

aspetti simile a quello del "falso profeta" Alessandro di Abonutico, anche se quest'ultimo ha dei tratti da ἀλαζών evidenziati in maniera più decisa. Tuttavia lo stesso Cronosolone si può inserire in quel settore della critica lucianea che attacca e smaschera gli operatori rituali e i sedicenti personaggi come Peregrino e appunto Alessandro che sfruttano la religione come mezzo di arricchimento personale, guadagnandosi, grazie alla loro ἀλαζονεία, il rispetto e la venerazione generali. Cronosolone non ha la scaltrezza e la furbizia di Peregrino e Alessandro; a differenza loro non è riuscito a trarre giovamento economico dalla credulità generale con il suo mestiere di "sacerdote" e appena incontra la divinità chiede di poter essere beneficato con ricchezze di ogni genere. Come è stato anticipato (vd. § 1.3.2) Cronosolone è fondamentalmente un millantatore, perché ricostruendo l'incontro con Crono è autore di una serie di menzogne, funzionali a validare un rapporto diretto e privilegiato con la divinità che in realtà è ben lungi dal sussistere. Il suo nome si viene quindi a configurare come un ulteriore mezzo attraverso cui viene veicolato l'effetto parodico. Si chiama Crono anche se con il dio non ha alcuna autentica familiarità e anzi non ne conosce la vera storia e ignora il significato dei *Saturnalia*. Si chiama Solone anche se nella raccolta di leggi che si incarica di redigere è solamente strumento. Sull'utilizzo dei nomi-parlanti in Luciano vd. Ureña Bracero 1995, 178 e 197 e Camerotto 2009, 95. Lo studioso spagnolo nota che in *Sat*. 24 anche i nomi dei servi citati dai ricchi – Giacinto, Achille, Narciso – rimandano a dei loro tratti distintivi, stavolta fisici. Per l'utilizzo di nomi o soprannomi per indicare caratteristiche fisiche o comportamentali cf. *Dem*. 19, *Apol*. 1 e *Fug*. 31: Κυνικὸς γὰρ ἔφασκεν εἶναι τὸ πρόσθεν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ἐνταῦθα δὲ Χρυσίππειος ἀκριβῶς ἐστιν. τοιγαροῦν Κλεάνθην οὐκ εἰς μακρὰν αὐτὸν ὄψει· κρεμήσεται γὰρ ἀπὸ τοῦ πώγωνος οὕτω μιαρὸς ὤν, *Gall*. 14 e 29, *Tim*. 22 e il personaggio stesso dell'*alter ego* lucianeo di Parresiade. A volte un nuovo nome sancisce un cambiamento di vita, come in *Tim*. 44 καὶ ὄνομα μὲν ἔστω ὁ Μισάνθρωπος ἥδιστον, altre volte è identificativo di una specifica attitudine di vita, fatta mestiere (*Tim*. 45 Γναθωνίδης ὁ κόλαξ e 58). Nello specifico sull'onomastica, già da sola identificativa della scuola di

appartenenza o della personalità dei filosofi in Luciano vd. Schwartz 1982. Più in generale sulla capacità di Luciano di giocare con lo strumento linguistico per creare un effetto parodico vd. invece Matteuzzi 1975. Alcuni esempi di "nomi parlanti" nel mondo antico sono riportati da Ugenti 2007, 536-539 e in Petrone 1988, che fornisce anche una breve introduzione sui meccanismi sottesi ai *nomen omen* letterari. Su questa tematica vd. in particolare Olson 1992 e Kanovou 2011 per l'utilizzo dei "nomi parlanti" in Aristofane.

αὐτοῖς ἐκείνοις ἔπεμψα ἄλλο βιβλίον: Nel *corpus* lucianeo non mancano gli accenni a una conversazione o a uno scritto che seguiranno l'opera in oggetto. Si pensi all'ultimo paragrafo dell'*Anacarsi*, in cui il protagonista dell'omonimo dialogo promette a Solone di continuare l'indomani la discussione esponendo i costumi degli Sciti e a quello della *Storia Vera*, dove la promessa di scrivere le restanti avventure nei libri successivi (ἐν τοῖς ἑξῆς βιβλίοις διηγήσομαι) diventa l'ultima parodia e bugia dell'opera, come ha puntualizzato Fusillo 1997, 213. In questo caso vien fatto di dubitare dell'effettiva "esistenza" di questo libro per il fatto che i poveri nelle *Epistole* non sembrano assolutamente averne conoscenza.

οὐκ ὄναρ ἐπιστάς, ἀλλὰ πρῴην ἐγρηγορότι ἐναργὴς συγγενόμενος: La precisazione di Cronosolone si può avvicinare a quanto Menippo (*Icar.* 2), appena tornato dal suo viaggio celeste, dice all'amico stupefatto per convincerlo della veridicità di quanto accaduto: Ὄνειρον γάρ, ὦ τάν, δοκῶ σοι λέγειν … ; (cf. anche *D. Mort*. 30 [25] 2). I sogni, anche – secondo un motivo di derivazione cinica (cf. le parole di Diogene riportate in Diog. Laert. 6.24 e 6.43) – quelli a occhi aperti (cf. per esempio l'intera trama della *Nave o le preghiere*, part. 12 e 46, le parole di Micillo in *Gall.* 28 e *Tim*. 20, dove le persone beneficate improvvisamente da Pluto credono di sognare camminando carichi d'oro e di porpora e *Tim*. 41), sono spesso utilizzati da Luciano in chiave comico-satirica per prendersi gioco dei falsi desideri degli uomini (vd. Anderson 1976, 25, Baldwin 1973 e Tomassi 2011, 105, n. 2). Ai passi che sono appena stati citati si aggiunga *Merc. cond*. 20, dove Luciano satireggia la delusione del "dotto" greco una volta scoperto che ciò che

sognava da lungo tempo, ovvero denaro, campi e proprietà (σὺ δὲ πάλαι τάλαντα καὶ μυριάδας ὀνειροπολήσας καὶ ἀγροὺς ὅλους καὶ συνοικίας) è ben lontano dalla realtà. Nella *Storia Vera* (2.32-34) il nostro autore descrive l'isola dei Sogni, nella cui piazza sorgevano i templi di Ἀπάτη e di Ἀλήθεια, secondo il duplice statuto ermeneutico che il Sogno aveva fin da Omero. In *Od*. 19.562-567 Penelope spiega all'ospite il differente valore che i sogni possono avere: ingannevoli quelli che passano attraverso la porta d'avorio (οἵ μέν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος / οἵ ῥ' ἐλεφαίρονται), veritieri (ἔτυμα κραίνουσι) quelli che attraversano la porta di corno (cf. le parole di Micillo al gallo-Pitagora in *Gall*. 6, dove il calzolaio smentisce l'esistenza delle due porte e l'affidabilità di Omero in tema di sogni). Nell'isola dei sogni, alcuni di essi dimostrano la loro falsità offrendo a Luciano e ai suoi compagni un'ospitalità sfarzosa, condita con la promessa che sarebbero diventati re e satrapi (*VH* 2.34 ὑπισχνούμενοι βασιλέας τε ποιήσειν καὶ σατράπας). Di un sogno di ricchezze è protagonista anche il calzolaio Micillo, che in *Gall*. 1 si lamenta con il gallo-Pitagora che lo ha svegliato da un sogno in cui era ricco e meravigliosamente felice (πλουτοῦντα καὶ θαυμαστὴν εὐδαιμονίαν εὐδαιμονοῦντα), avendo potuto attingere, preciserà in seguito, a tutte le topiche (cf. Comm. *ad Sat*. 1) sostanze del ricco Eucrate (*Gall*. 12 τὸ μὲν χρυσίον, καὶ τὸ ἀργύριον ... τὴν ἐσθῆτα καὶ τραπέζας καὶ ἐκπώματα καὶ διακόνους). In *Herm*. 71-72 Licino si prende gioco di Ermotimo, che si era stizzito per essersi visto trasformare il tesoro della filosofia in carbone (secondo un'espressione proverbiale presente anche in *Zeux*. 2). L'eroe satirico paragona la falsa concezione di Ermotimo a coloro che sognano di essere ricchi, di scavare tesori (θησαυροὺς ἀνορύττουσιν), di diventare re (βασιλεύσιν) e di scoprire addirittura monti fatti d'oro (ὄρη ὅλα χρυσᾶ εὑρίσκειν), salvo poi arrabbiarsi con il malcapitato servo che lo desta per chiedergli qualcosa di "realmente" necessario (τι τῶν ἀναγκαίων). Non diversamente da Ermotimo la maggior parte del popolo crede (πιστεύσιν) alle fantasie che sono create dai sogni, dai poeti e dai pittori, anche se sono irrealizzabili: καὶ ὅσα ἄλλα ὄνειροι καὶ ποιηταὶ καὶ γραφεῖς ἐλεύθεροι ὄντες ἀναπλάττουσιν οὔτε γενόμενα πώποτε οὔτε γενέσθαι δυνάμενα. Anche se nella

tradizione greco-romana non mancano gli esempi di sogni, riconosciuti come veritieri, in cui la divinità si presenta al fedele (per le modalità e le caratteristiche principali dello schema del "sogno epifanico" vd. Harris 2013, 36-45), questo passo dei *Saturnalia* rimanda a una concezione del sogno che risale alla filosofia presocratica. Per i filosofi presocratici infatti il sogno era il simbolo di una condizione alterata, rigidamente contrapposta a quella della veglia, paragonabile a quella in cui sono immersi gli ubriachi, i bambino e i folli (Brillante 1991, 93 e più in generale su questo argomento 55-94). Sullo statuto di ψεῦδος che era riconosciuto al sogno vd. anche le parole di Teeteto in Plat. *Theaet*. 158a-b, che assimila la falsità dei sogni ai vaneggi dei folli, salvo poi dubitare, dopo la risposta di Socrate, di quali siano i confini tra ciò che comunemente viene definito sogno e ciò che i più chiamano realtà. Per un'analisi del valore del sogno nel *Teeteto* vd. Casertano 2010. Nonostante un'ormai secolare critica alla veridicità dei sogni non sono mancati neanche all'epoca di Luciano illustri personaggi in grado di lasciarsi condizionare da essi (vd. Dodds 1978, 156, che cita Marco Aurelio, Plutarco, Cassio Dione e Galeno). Ma l'esempio più significativo è forse Elio Aristide. Nei *Discorsi sacri* (vd. part. 2.6-7 e 4.24-40) l'oratore descrive il suo percorso di guarigione avvenuto grazie agli incontri onirici avvenuti a Pergamo con il dio Asclepio, che anche successivamente interverrà in sogno per indirizzare le scelte più importanti di Aristide (vd. Guidorizzi 2013, 185-200). Non entro qui se non tangenzialmente nello sterminato argomento della teoria della divinazione attraverso i sogni, la cui veridicità era già stata posta in dubbio da Aristotele, secondo cui le visioni oniriche non hanno un'origine divina, bensì demoniaca (*De divin*. 2.463b): Ὅλως δὲ ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὀνειρώττει τινά, θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, οὐδὲ γέγονε τούτου χάριν δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία. La dottrina stoica, insieme a quella pitagorica, invece considerava attendibili i sogni, in quanto emanazione di una divinità, pur essendo a volte di non semplice interpretazione (vd. Cic. *De div.* 60-69). Per una bibliografia esaustiva e aggiornata sul sogno nel mondo antico vd. Harris 2013.

ἀλλὰ πρῴην ἐγρηγορότι ἐναργὴς συγγενόμενος: Cronosolone fornisce, come

aveva già fatto in coda al par. 9, un'importante indicazione che permette di considerare la prima e la seconda parte dell'opera come un tutt'uno da un punto di vista dell'occasione di redazione e di fruizione. L'incontro tra la divinità e il suo "sacerdote" al centro dei primi nove paragrafi, sarebbe avvenuto infatti non più tardi dell'altro ieri. Il fatto di essere sveglio è portato come testimonianza della "veridicità" di ciò che si racconta anche da parte di Cleodemo, che in *Philops*. 25 racconta l'incredibile apparizione di un giovane bellissimo (τότε οὖν ἐφίσταταί μοι νεανίας ἐγρηγορότι πάγκαλος) che lo avrebbe condotto nell'Ade attraverso una voragine.

αὐτὸν οἱ ζωγράφοι παρὰ τῶν λήρων τῶν ποιητῶν παραδεξάμενοι ἐπιδείκνυνται: Andò 1975, 37s. ha evidenziato come non ci siano giunte descrizioni derivate dalla commedia attica di un Crono cencioso e in catene e che questa mancanza si riscontra anche nelle arti figurative, ma che tuttavia non vi sia motivo di dubitare della veridicità dell'affermazione lucianea, che rimane senza alcun altro referente letterario.

ἀλλὰ τὴν μὲν ἅρπην εἶχεν πάνυ τεθηγμένην: La ἅρπη, cioé la falce, che Cronosolone dichiara di aver visto in mano al dio, è il classico attributo che accompagna Crono, e poi Saturno, a partire da Hes. *Theog*. 179, dove il poeta menziona il falcetto, chiamato al verso 162 μέγα δρέπανον, con cui il dio aveva evirato il padre Urano. West 1966, 217s. sottolinea come l'ἅρπη sia, nella mitologia greca, lo strumento usuale di cui gli eroi si servivano per l'amputazione di esseri mostruosi, negando ogni sua possibile connessione con il presunto carattere di Crono come divinità che presiede alla mietitura, collegamento che pure è stato ipotizzato da un gran numero di studiosi (vd. part. Nilsson 1951. Per un riassunto della questione vd. invece Versnel 1993, 98).

θεσπέσια: θεσπέσιος è un aggettivo di ascendenza omerica (cf. *Il*. 2.600 dove è riferito al canto ispirato concesso dalle Muse e *Od*. 24.49, dove invece qualifica il grido di dolore di Teti dopo la morte di Achille) che caratterizza suoni o parole di

derivazione divina. Con questa connotazione θεσπέσιος è utilizzato da Luciano in *Alex.*5, *Hes.* 1, *Ind.* 12, *Nigr.* 4 e *Philops.* 9. Per questi e altri utilizzi dell'aggettivo θεσπέσιος in Luciano vd. Camerotto 2009, 100.

11. ὥσπερ εἰκὸς ἦν θεόν, ἔγνω αὐτίκα τὴν αἰτίαν τῆς λύπης τίς ἐστί μοι: In realtà da nessun passo delle *Domande a Crono* si evince che il dio fosse a conoscenza di che cosa tormentasse Cronosolone, dato che in *Sat*. 1 chiede all'operatore rituale di palesare i propri desideri, non essendo Crono un μάντις, anche se questa affermazione può essere senz'altro ironica. D'altronde a poche righe di distanza sarà lo stesso Cronosolone, ricostruendo il suo incontro con il dio, a raccontare che Crono gli ha chiesto ragione del suo stato di afflizione. Il "sacerdote" dunque mente sapendo di mentire.

ὡς τὴν πενίαν δυσχεραίνοιμι: L'afflizione riguardo al proprio stato di difficoltà economica di Cronosolone sarà un atteggiamento presentato come tipico anche dell'intera classe dei poveri, come essi stessi ammettono (*Sat*. 20, vd. anche *infra ad Sat*. 16).

οὐ κατὰ τὴν ὥραν μονοχίτων ὤν: Cronosolone all'approssimarsi della festa sente più pesante il proprio stato di povertà per due motivi, entrambi di natura eminentemente materiale. La sua condizione di povertà lo costringe ad avere a disposizione un solo mantello, che fa mal sopportare il freddo di fine dicembre e a non poter godere dei banchetti e dei divertimenti tipici del periodo. Sempre in occasione di una festa invernale, gli agoni Ἕρμαια, aveva avuto luogo una simile richiesta. È quella di Ipponatte, che confidenzialmente domanda al dio Hermes di poter ricevere una mantelluccia per poter resistere ai rigori del clima (fr. 32 W.[2] 1-4): Ἑρμῆ, φιλ' Ἑρμῆ, Μαιαδεῦ, Κυλλήνιε / ἐπεύχομαί τοι, κάρτα γὰρ κακῶς ῥιγῶ / καὶ βαμβαλύζω... / δὸς χλαῖναν Ἱππώνακτι καὶ κυπασσίσκον.

ἐμαυτῷ δὲ οὐ πάνυ ἑορτάσιμα ὄντα: Il "sacerdote" anticipa qui una lamentela che i poveri esporranno più compiutamente in *Sat*. 23, ovvero l'impossibilità di

trascorrere la festa in allegria, dato che la disparità che regge la vita umana ha ormai contaminato anche le occasioni festive.

ὥσπερ μοι προσπελάζειν εἴωθε: L'affermazione di Cronosolone sembra far presupporre che questo incontro con la divinità non è stato il primo, il che spiegherebbe la familiarità tra i due che emerge dall'inizio del dialogo, che però, come abbiamo visto (vd. *supra ad Sat*. 9), è solo millantata dal "sacerdote", che aggiunge, nell'immaginazione di Luciano, questo inciso proprio per caricare ulteriormente al cospetto dei poveri il suo grado di consuetudine con Crono.

Οὐ γὰρ ἄξιον, ἔφην, ὦ δέσποτα, ὅταν - ἀπορίᾳ καὶ ἀμηχανίᾳ σύνεσμεν;: Per il motivo del risentimento che i poveri covano per la constatazione del rapporto inversamente proporzionale tra onestà e ricchezza rimando al paragrafo sugli antecedenti aristofanei (3.2.2). Baldwin 1961, 202, nello specifico, pone l'accento, nella sua interpretazione dei *Saturnalia*, sul participio ὑπερπλουτοῦντας, efficace a suo dire nel descrivere l'assurdo logico di uno schema sociale – che lo studioso considera storico quando in realtà è retorico-satirico – così nettamente bipartito. Crono si propone di riformare lo *status quo* limitatamente ai *Saturnalia*: la povertà, secondo Cronosolone e secondo i poveri, è una condizione da correggere. Quando poi – ed è un'ulteriore prova della complessità del testo e del suo protagonista – nel carteggio con i poveri il respiro delle argomentazioni del dio prescinde dall'occasione festiva e si allarga, nella fantasia lucianea, a una prospettiva esistenziale, la scarsità di risorse diventa non una condizione da migliorare, ma di cui ringraziare la Sorte. Se nel contesto dei *Saturnalia* la povertà è una condizione da correggere, in quanto in contrasto con l'ἰσοτιμία che deve regnare nel corso della festa, durante il resto dell'anno viene ad essere una situazione paradossalmente e provocatoriamente preferibile alla sua alternativa: la ricchezza. I poveri infatti – sostiene Crono – si sono ingannati sull'essenza della vita dei ricchi, forse abbagliati dal loro aspetto esteriore:

Sat. 28 τίνα δὲ ἐς γῆρας ἀφικόμενον τοῖς αὑτοῦ ποσίν, ἀλλὰ μὴ φοράδην ἐπὶ τεττάρων ὀχούμενον, ὁλόχρυσον μὲν τὰ ἔξω, κατάρραφον δὲ τὰ ἔνδον, ὥσπερ αἱ τραγικαὶ ἐσθῆτες ἐκ ῥακῶν πάνυ εὐτελῶν συγκεκαττυμέναι;

«E chi [ti riuscirebbe facile segnalare], che sia arrivato alla vecchiezza con i suoi propri piedi e non trasportato sulle spalle di quattro uomini, tutto d'oro all'esterno, ma rattoppato di dentro come i costumi delle tragedie, rappezzati di cenci di ben poco prezzo?».

Il motivo dello stridore tra ciò che appare all'esterno e ciò che in realtà è presente all'interno non è isolato nella produzione lucianea, anche se esso trova il suo parallelo più immediato nella metafora presente in *Gall*. 24, dove i re sono paragonati a statue di divinità costruite con i materiali più preziosi, ma guardando dentro sono visibili tutti gli scarti della lavorazione, oltre a mosche e topi che volentieri vi dimorano. Sempre legati al mondo teatrale (vd. Cistaro 2009, 245-251, che fa partire la sua analisi da un passo di *Im*. 11) sono i paragoni presentati in *Nigr.* 11, *Gall*. 26 (avvicinabile al già citato passo di Sen. *Ep*. 80.7-8), *Merc. cond*. 41, *Cal*. 5-7, e *Tim*. 27-28, dove Pluto spiega che lui stesso e i ricchi indossano una maschera preziosa, che contribuisce a rendere desiderabile ciò che in realtà è ripugnante. Lo scontro maggiore tra esteriorità e interiorità si ha nel caso dei filosofi e dei falsi profeti come l'Alessandro di Abonutico (*Alex*. 4 τοιόσδε μὲν τὴν μορφήν· ἡ ψυχὴ δὲ καὶ ἡ γνώμη) e i presunti maestri di sapienza attaccati da Menippo e Parresiade in *Icar.* 29 e in *Pisc*. 31. In questo passo Parresiade paragona i presunti filosofi, che attuavano comportamenti completamente opposti a ciò che lasciavano trasparire all'esterno, a degli attori tragici molli ed effeminati che vogliono interpretare i grandi eroi del mito (ἐδόκει μοι καθάπερ ἂν εἴ τις ὑποκριτὴς τραγῳδίας μαλθακὸς αὐτὸς ὢν καὶ γυναικίας Ἀχιλλέα ἢ Θησέα ἢ καὶ τὸν Ἡρακλέα ὑποκρίνοιτο). Sull'utilizzo in Luciano del vocativo ὦ δέσποτα nelle formule di saluto vd. Tomassi 2011, 466.

μετακοσμῆσαι πρὸς τὸ ἰσόμοιρον: Si è già visto (§ 3.4) come il termine ἰσομοιρία connotasse nell'antichità un principio di uguaglianza socio-economica a cui i poveri di età classica ed ellenistica si richiamavano nelle loro rivendicazioni.

ἐκ Κλωθοῦς καὶ τῶν ἄλλων Μοιρῶν: L'affermazione di Crono secondo cui è difficile scardinare ciò che la Fortuna ha stabilito è in piena conformità con il grande potere che alla Sorte è attribuito nelle opere di Luciano, che sta al di sopra,

in accordo con la tradizione greca, anche a quello delle divinità. È Cloto insieme alle Moire che regge i destini dell'uomo e sceglie in maniera completamente casuale i ruoli da far interpretare nella processione della vita, metafora che viene alla mente di Menippo durante il suo soggiorno all'Ade:

Nec. 16 μοι ἐδόκει ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος πομπῇ τινι μακρᾷ προσεοικέναι, χορηγεῖν δὲ καὶ διατάττειν ἕκαστα ἡ Τύχη, διάφορα καὶ ποικίλα τοῖς πομπεύουσι τὰ σχήματα προσάπτουσα· τὸν μὲν γὰρ λαβοῦσα, εἰ τύχοι, βασιλικῶς διεσκεύασεν, τιάραν τε ἐπιθεῖσα καὶ δορυφόρους παραδοῦσα καὶ τὴν κεφαλὴν στέψασα τῷ διαδήματι, τῷ δὲ οἰκέτου σχῆμα περιέθηκεν·
«Mi parve che la vita degli uomini fosse simile ad una lunga processione e dirigesse e disponesse ogni cosa la Fortuna mettendo indosso ai partecipanti abbigliamenti diversi e di diversa foggia; prende uno a caso e lo acconcia regalmente imponendogli la tiara, dandogli le guardie del corpo e cingendogli il capo del diadema, un altro invece avvolge nella veste dello schiavo».

Tutti gli uomini – spiega Hermes a Caronte – sono appesi a un esile filo, che è destinato a breve a spezzarsi (*Cont*. 16 ὁρᾷς δ' οὖν ἀπὸ λεπτοῦ κρεμαμένους ἅπαντας·), per i ricchi come per i poveri. L'unico elemento di differenza è che si avvertirà un grande rumore quando a cadere saranno i potenti (καὶ οὗτος μὲν ἀνασπασθεὶς ἄνω μετέωρός ἐστι καὶ μετὰ μικρὸν καταπεσών, ἀπορραγέντος τοῦ λίνου ἐπειδὰν μηκέτι ἀντέχῃ πρὸς τὸ βάρος, μέγαν τὸν ψόφον ἐργάσεται) e un suono impercettibile se a rompersi sarà il filo che tiene sospese le persone comuni (οὗτος δὲ ὀλίγον ἀπὸ γῆς αἰωρούμενος, ἢν καὶ πέσῃ, ἀψοφητὶ πεσεῖται, μόλις καὶ τοῖς γείτοσιν ἐξακουσθέντος τοῦ πτώματος). Anche gli dei sono però – secondo un motivo caro alla riflessione cinica (Roca Ferrer 1974, 131s.) – soggetti al volere del destino. Lo stesso Zeus, che può tiene tutto il mondo e tutte le divinità appesi a una corda d'oro, può essere sollevato senza fatica, come se fosse un pesce, da Cloto (*I. conf*. 4 σὲ αὐτὸν ἀνάσπαστον αἰωροῦσα ἐκ τοῦ ἀτράκτου καθάπερ οἱ ἁλιεῖς ἐκ τοῦ καλάμου τὰ ἰχθύδια).

ἐπανορθώσομαι ὑμῖν τὴν πενίαν: Come si è detto (vd. *supra*) la povertà è una situazione a cui porre rimedio solamente nell'ambito dei *Saturnalia* ed è quello che Crono si appresta a fare per mezzo della sua legislazione conviviale.

κοινωνοῖεν δὲ ὑμῖν τῶν ἀγαθῶν: Sulla κοινωνία dei beni, richiesta dai poveri a Crono anche in *Sat*. 24, come caratteristica del regno di Crono e come elemento tipico delle raffigurazioni utopiche vd. Giannini 1967, 114s., mentre per la sua importante presenza nel pensiero cinico e stoico vd. Brancacci 1992. Un celebre antecedente letterario per la richiesta di mettere in comune i beni tra le due diverse componenti del corpo sociale si può trovare in Ar. *Eccl*. 590-594 dove Prassagora enuncia il senso del suo progetto politico. La divisione tra ricchi e poveri deve essere eliminata per lasciare spazio a una totale uguaglianza di beni, a partire dal possesso di terra e di schiavi:

Κοινωνεῖν γὰρ πάντας φήσω χρῆναι πάντων μετέχοντας / κἀκ ταὐτοῦ ζῆν, καὶ μὴ τὸν μὲν πλουτεῖν, τὸν δ' ἄθλιον εἶναι / μηδὲ γεωργεῖν τὸν μὲν πολλήν, τῷ δ' εἶναι μηδὲ ταφῆναι/ μηδ' ἀνδραπόδοις τὸν μὲν χρῆσθαι πολλοῖς, τὸν δ' οὐδ' ἀκολούθῳ/ ἀλλ' ἕνα ποιῶ κοινὸν πᾶσιν βίοτον καὶ τοῦτον ὅμοιον.
«È necessario che tutti abbiano tutto in comune / e da ciò traggano i propri mezzi di sostentamento; non più che uno sia ricco e un altro miserabile; / che uno abbia molta terra da coltivare e un altro neppure quella per esservi sepolto; / che uno abbia molti schiavi e un altro neanche uno. / Tutti i mezzi di vita devono essere in comune e uguali per tutti». (trad. G. Paduano)

Un altro possibile punto di riferimento sulla κοινωνία dei beni è la celebre descrizione della πόλις ideale in Plat. *Leg*. 5.739b-e. La caratteristica principale della migliore forma di stato possibile – dice lo straniero ateniese – potrebbe essere riassunta nel motto ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων (per il quale vd. *supra* § 3.1). In questa πόλις dovrà essere eliminata completamente la proprietà privata (τὸ λεγόμενον ἴδιον πανταχόθεν ἐκ τοῦ βίου ἅπαν ἐξῄρηται) e si dovrà realizzare una totale comunione di donne, figli e anche di ricchezze (κοινὰς μὲν γυναῖκας, κοινοὺς δὲ εἶναι παῖδας, κοινὰ δὲ χρήματα σύμπαντα). Sul tema della preferibilità della comunanza di beni per un buon organismo civico si è espresso anche Aristotele vd. *Pol*. 2.1262 b40-1263 a30, che, rovesciando la costruzione della *Repubblica* platonica (per la critica aristotelica del secondo libro della *Politica* alla *Repubblica* platonica vd. Stalley 1991 e Irwin 1991, 200-208), arrivò a sostenere il vantaggio della proprietà privata, mitigata dalla libera disponibilità dei beni all'interno dei rapporti di amicizia (*Pol*. 2.1263 a26-27 δεῖ γὰρ πὼς μὲν εἶναι κοινάς, ὅλως δ' ἰδίας). Per la difesa del valore della proprietà privata nella

speculazione filosofica aristotelica vd. Irwin 1991.

12. Καὶ εἰπὲ αὐτοῖς - τὸν μὲν πατέρα ἐκτομίαν πεποιηκὼς τὸν Οὐρανόν: Per rendere la propria legislazione più "persuasiva" Crono richiama uno degli aspetti più famosi, anche da un punto di vista iconografico, della sua vicenda: l'evirazione del padre Urano, secondo la formulazione esiodea di *Theog*. 178-182. Crono fu l'unico dei figli di Gaia ad accettare di compiere l'astuto inganno (160 δολίην δὲ κακὴν) della madre per vendicare le turpi azioni commesse dal padre(166 ἀεικέα … ἔργα). Presa una grande falce dai denti aguzzi, recise violentemente i genitali di Urano, mentre era coricato di fianco a Gaia, e se li gettò alle spalle (179-182 δεξιτερῇ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἅρπην, / μακρὴν καρχαρόδοντα, φίλου δ' ἀπὸ μήδεα πατρὸς / ἐσσυμένως ἤμησε, πάλιν δ ἔρριψε φέρεσθαι / ἐξοπίσω).

τοὺς δὲ πλουσίους μὴ εὐνουχίζων - σὺν αὐλοῖς καὶ τυμπάνοις βάκηλοι γενόμενοι: Crono esemplifica la punizione che spetta agli eventuali trasgressori delle norme che Cronosolone si appresta ad enunciare richiamando un celebre mito di evirazione: quello di Attis e Cibele. Per una ricostruzione del mito rimando alle trattazioni di Lane 1996 e Graf 1997, per lo sviluppo cultuale che ebbe in Grecia al contributo di Robertson 1996, per la sua diffusione a Roma vd. invece Lancellotti 2002, 75-84. Il culto della Grande Madre, diffuso in Grecia sin dal V sec. a. C. (vd. Freyburger - Galland - Freyburger - Tautil 1986, 98), entrò a Roma dalla Frigia nel 204 a. C., data in cui giunse nell'*Urbs* la pietra nera, reliquia consacrata al culto di Cibele nel santuario di Pessinunte. Luciano fa un esplicito cenno al rituale per mezzo del quale si diveniva operatori rituali della Grande Madre, cioè Coribanti. I neofiti dovevano danzare freneticamente attorno a un albero fino al raggiungimento dello stato di *trance*, che preludeva alla loro auto-castrazione. Il giorno dopo si commemorava la risurrezione di Attis in un clima più sereno e festoso, mentre il terzo giorno il rituale si concludeva con una processione con la pietra nera simboleggiante la dea. Il verbo ἀγείρω più che indicare, come voleva Longo 1993, 611, una questua, difficilmente inquadrabile

nei riti dedicati alla Grande Madre, potrebbe alludere al "radunarsi" dei sacerdoti al suono di cembali e flauti e di strumenti a percussione. In *Sacr.* 7 viene invece riportata la variante mitologica secondo cui Rea si sarebbe innamorata di Attis.

13. ΝΟΜΟΙ ΠΡΩΤΟΙ: La festa dei *Saturnalia* poteva essere accompagnata da una legislazione scherzosa, costruita in aperta parodia rispetto ai decreti tradizionali, che forniva precise indicazioni su improbabili quantità di cibi e bevande da servire durante la festa. Un esempio conservatosi, pur se in forma ampiamente mutila, è la *lex Tappula* rinvenuta a Vercelli (per la quale vd. Von Premerstein 1904, Konrad 1982 e Versnel 1994, 161). Tali legislazioni-burla erano un rovesciamento parodistico delle leggi suntuarie. Se queste ultime limitavano minuziosamente la quantità di denaro e di cibi che potevano essere destinate alla celebrazione di una tale festività, le *mock-laws* conviviali erano formate da fantastiche descrizioni di cibi e bevande, senza limite alcuno. Difficile affermare con certezza se Luciano potesse aver presente una di queste fantasiose leggi nel compilare la minuziosa serie di indicazioni volte a favorire e a garantire l'uguaglianza durante i giorni festivi, o se fosse piuttosto suo intento parodiare una legislazione "seria". Rispetto ai tre esempi di *mock decrees* nel *corpus* lucianeo (per i quali vd. Householder 1940, Bompaire 1958, 637-641 e Tomassi 2011b) non sembrano esserci spie linguistiche e formali per avallare quest'ultima ipotesi. Non dello stesso avviso è Tomassi 2011, 427. Lo studioso ritiene inoltre (vd. anche 397s.), che un'altra precisa parodia del linguaggio amministrativo-giudiziario ateniese possa essere rappresentata dall'espressione τύχῃ τῇ ἀγαθῇ presente in *Sat*. 38. Per la parodia di decreti, e lettere, nella perduta produzione di Menippo vd. Relihan 1993, 31.

ὀψοποιοὶ μόνοι καὶ πεμματουργοὶ ἐνεργοὶ ἔστωσαν: Nel corso dei *Saturnalia* lucianei ogni attività lavorativa è bandita, gli unici "professionisti" a cui è lecito prestare servizio sono i cuochi e i pasticceri. Se nella mitica età dell'oro il cibo e le bevande arrivano senza fatica direttamente sulla tavola e addirittura a portata di fauci dei commensali (vd. Camerotto 2005), nell'età storica per garantire l'aspetto

automatico della loro comparsa nel desco sono necessari gli schiavi. Cuochi e pasticcieri quindi, ma anche servitori a tavola (*Sat*. 17) e coppieri (*Sat*. 18) devono continuare il loro servizio abituale. Per la sostanziale esclusione degli schiavi e dei servitori dalle rivendicazioni dei poveri e dall'attenzione della legislazione saturnale vd. § 3.4.

Ἰσοτιμία πᾶσιν ἔστω καὶ δούλοις καὶ ἐλευθέροις καὶ πένησι καὶ πλουσίοις: È questo forse il compendio più efficace della motivazione per cui Crono ha deciso di ritornare a occuparsi degli uomini, ovvero garantire per sette giorni una riattualizzazione del suo governo durante l'età dell'oro, quando regnava l'ἰσοτιμία e non esistevano le opposizioni fondamentali tra servi e liberi e tra poveri e schiavi (vd. § 2.1).

14. ΝΟΜΟΙ ΔΕΥΤΕΡΟΙ ἐχόντων δὲ καὶ ἀργύριον ἕτοιμον ὅσον τῶν κατ'ἔτος προσιόντων τὸ δέκατον: La prescrizione di Crono che prevede l'offerta da parte dei ricchi di un decimo delle proprie entrate annuali a favore degli amici poveri può trovare un punto di raffronto nella pratica, descritta dallo storico cretese Dosiada (*FgrHist* 458 F 2) e discussa in Musti 2001, 60-62, in uso nel III sec. a. C. nella città cretese di Litto. Ciascun privato cittadino era tenuto a mettere in pubblico un decimo delle sue entrate annuali, che venivano poi redistribuite a tutti i cittadini, diminuendo così il divario nel tessuto sociale della colonia spartana.

ἐσθῆτα τῆς οὔσης τὴν περιττὴν: Un capo di vestiario è regalato in occasione dei *Saturnalia* al disgraziato precettore greco in *Merc. cond*. 37, il quale però nemmeno in questa occasione può dirsi granché fortunato in quanto il dono consiste in un mantello e in una tunica ormai logore (ἐφεστρίδιον ἄθλιον ἢ χιτώνιον ὑπόσαθρον).

καὶ τῶν ἀργυρῶν οὐκ ὀλίγα: In occasione dei *Saturnalia* anche Marziale (*Ep*. 4.88.3) auspicava l'invio, in contraccambio del suo dono, di alcuni pazzi di

argenteria, salvo poi ritrovarsi a mani vuote per la spilorceria dell'amico.

μικρολογία καὶ φιλαργυρία καὶ φιλοκερδία: La μικρολογία, ovvero l'atteggiamento di scarsa prodigalità nello spendere le proprie sostanze, e più in generale il breve respiro di vedute e pensieri (*Vit. Auct.* 17, *Nigr.* 20), è un *habitus* che Luciano condanna in più occasioni, inserendolo spesso in un contesto elencativo di vizi, come in *D. Mort.* 20 (10) 8, *Herm.* 80, *Tyr.* 7 e *Prom.* 7 dove μικρολόγος, appaiato con μεμψίμοιρος, è riferito a Zeus. Sul turpe asservimento alla ricchezza che la μικρολογία porta in dote vd. le parole di Bione di Boristene a proposito di un ricco spilorcio in Diog. Laert. 4.50: πρὸς πλούσιον μικρολόγον, "οὐχ οὗτος", ἔφη, "τὴν οὐσίαν κέκτηται, ἀλλ' ἡ οὐσία τοῦτον". La φιλαργυρία, cioè l'avidità di denaro (φιλοκερδία è sostanzialmente un sinonimo presente in Luciano soltanto in *Tyr.* 9), è uno degli elementi che contribuisce a creare la gran confusione della vita (*Cont.* 15 μεστὸν ταραχῆς τὸν βίον) che Caronte vede dall'alto ed è un vizio da cui non sono esenti i filosofi (vd. *Fug.* 19, *Pisc.* 42 e *Tim.* 55) e che a Roma prospera particolarmente (*Nigr.* 16).

Διὶ πλουτοδότῃ - Ἑρμῇ δώτορι - Ἀπόλλωνι μεγαλοδώρῳ: L'invito a sacrificare a Zeus datore di ricchezza (cf. *Tim.* 21: l'epiteto πλουτοδότῃ, che ha come antecedente letterario Hes. *Op.* 126 dove è aggettivazione dei δαίμονες dell'età dell'oro, è con un bel gioco di parole onomasticamente riferito a Plutone) suona inevitabilmente come ironico (sull'utilizzo di epiclesi in funzione parodica in Luciano un esempio su tutti è l'*incipit* del Timone), vista la tendenza, già estrinsecata all'inizio dell'opera, da parte del Padre degli dei a ripartire la ricchezza in maniera iniqua e parziale. L'epiteto rivolto a Hermes è di ascendenza omerica (*Od.* 8.335), mentre quello affibbiato a Zeus può derivare dal già citato passo esiodeo relativo all'età dell'oro (*Op.* 126). Μεγαλόδωρος è utilizzato da Luciano in altre due occasioni (*Alex.* 26 e *Herm.* 71). Nel primo passo l'aggettivo qualifica la categoria di persone, insieme ai potenti e ai ricchi (οὐ πᾶσιν ἐδίδοντο οὐδὲ ἀνέδην, ἀλλὰ τοῖς εὐπαρύφοις καὶ πλουσίοις καὶ μεγαλοδώροις), a cui il falso profeta Alessandro concedeva di sentire i responsi dell'oracolo di Asclepio.

Nel secondo μεγαλόδωρος è un epiteto che qualifica l'Εὐχή, la prodigiosa divinità che è generosissima nel concedere ogni cosa a chi si crea con la fantasia un'inconsistente beatitudine (τὴν κενὴν μακαρίαν).

15. κατανείμαντες δὲ αὐτοὶ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ: L'assegnazione dei regali agli amici poveri non avviene secondo una suddivisione aritmetica, ma tiene conto di un principio meritocratico, che sarà ulteriormente precisato con l'invito a mandare alle persone colte il doppio dei doni (cf. il già citato passo di *Nec*. 13, dove vengono ritirate le accuse al tiranno Dionisio di Siracusa per la generosità con cui aveva trattato in vita gli uomini di cultura). Si è già notato (vd. § 3.4) che anche la precettistica e la pratica conviviale greco-latina, pur se improntate all'*aequalitas*, prevedevano comunque parallelamente il rispetto di un principio gerarchico, che in questo caso appare come un inserto ironico della divinità, o come un'aggiunta spuria di Cronosolone, che la inserisce per poter trarre un maggiore beneficio dalla legislazione saturnale che si trova a esporre.

οἱ πιστότατοι τῶν οἰκετῶν, ἤδη πρεσβῦται: I ricchi devono affidare la consegna dei doni per gli amici poveri ai servi più fidati e già vecchi. Quest'ultima sottolineatura potrebbe essere motivata dall'idea che le persone anziane siano meno suscettibili alle lusinghe dei beni materiali (vd. Intr. § 1.3).

ἐγγραψάσθω δὲ ἐς γραμμάτιον ὅ τι τὸ πεμπόμενον - ἀπαιτούντων δὲ μηδὲν πλέον: La precisa normativa e delimitazione dell'azione dei servi sembra in contrasto con la libertà che era loro concessa durante i *Saturnalia* e che rappresentava uno dei tratti più caratteristici della festa (vd. *infra*). Questa severità è motivata in primo luogo dal fatto che il servizio che viene richiesto ai servi è da effettuarsi entro la sera precedente all'inizio della celebrazione. A ciò si aggiunga che in tutto il corso del dialogo non è dedicata loro un'attenzione particolare, né da parte di Crono, né nelle parole dei poveri, né in quelle dei ricchi. Proprio queste ultime due categorie hanno accentrato la narrazione sulle rispettive rivendicazioni e necessità,

relegando in posizione marginale proprio la componente servile, che rimane sostanzialmente senza voce nel corso dei *Saturnalia* lucianei.

Τοῖς πεπαιδευμένοις διπλάσια πάντα πεμπέσθω: Un invito a riservare a "uomini di cultura" una parte privilegiata in un contesto distributivo è rivolto dal filosofo Trasiclete, ansioso di approfittare della ritrovata ricchezza di Timone con un consiglio interessato sul modo migliore di gestirla, ovvero distribuirla tra i bisognosi, dando ai filosofi il doppio o il triplo (*Tim*. 57, per cui vd. Tomassi 2011, 536): διαδιδοὺς ἅπασι τοῖς δεομένοις, ᾧ μὲν πέντε δραχμάς, ᾧ δὲ μνᾶν, ᾧ δὲ ἡμιτάλαντον· εἰ δέ τις φιλόσοφος εἴη, διμοιρίαν ἢ τριμοιρίαν φέρεσθαι δίκαιος. Il termine *pepaideumenoi* è utilizzato anche per indicare i protagonisti del *De Mercede conductis* (4) e del *Simposio* (34, al par. 35 sono invece qualificati come σοφοὶ), entrambi biasimati per il comportamento che tengono, considerato indegno del loro *status*. Per la rappresentazione dei πεπαιδευμένοι nel *Simposio* lucianeo vd. Romeri 2001 e Hobden 2013, 243s. Si noti che in tutte e tre le occasioni questa categoria è ritratta, con esiti diversi, in un contesto simposiale. A questi falsi uomini di cultura si sovrappongono in Luciano i veri *pepaideumenoi*, ovvero le persone dotate di una cultura di alto livello, in grado di fruire al meglio della produzione lucianea (vd. Camerotto 1998, 270-274).

ἄξιον γὰρ διμοιρίτας εἶναι: La διμοιρία era, come appare in *D. meretr.* 9.5 e 13.5 e in *I. trag.* 48, la doppia paga che spettava a un soldato, che veniva appunto per questo motivo detto διμοιρίτης (vd. Delz 1950, 79s.).

τὰ δὲ ἐπὶ τοῖς δώροις λεγόμενα ὡς μετριώτατα καὶ ὀλίγιστα ἔστω: Le frasi da allegare ai regali che venivano distribuiti durante i *Saturnalia* sono il soggetto dei celebri *Xenia* e degli *Apophoreta* di Marziale, composti, rispettivamente, da tre e due componimenti a carattere proemiale e da 124 e 221 poesie in accompagnamento ad altrettanti doni, composte nella breve forma del distico. Il poeta di Bilbilis rigetta infatti i versi troppo lunghi da leggersi e declamarsi nel

contesto conviviale (vd. *Ep*. 3.50); il commensale deve poter leggere l'intera poesia prima che il calice possa iniziare a intiepidirsi (*Ep*. 2.1.9-10 *Te convivia leget mixto quincunce, sed ante* / *incipiat positus quam tepuisse calix*). Alle letture più convenienti durante una riunione simposiale era dedicata la conversazione di Τίσι μάλιστα χρηστέον ἀκροάμασι παρὰ δεῖπνον di Plut. *Quaest. symp*.7.711a-713f.

16. μεμψιμοιρία: Non è solamente il νομοθέτης Cronosolone a soffrirne, ma la μεμψιμοιρία (per un'analisi di tale concetto vd. Roca Ferrer 1974, 116s.) è una caratteristica dell'intera categoria dei poveri, per i quali esclamazioni come ahimé!, perché sono nato! e oh, sorte! (τὸ Οἴμοι καὶ τὸ Πόθεν ἄν μοι γένοιτο, Ὦ τῆς τύχης) sono abituali (*Sat*. 20). Ma essa non è una prerogativa esclusiva dei poveri, che non trovano pace nel vedere una tale quantità di beni custoditi e amministrati senza lasciare il minimo pensiero di filantropia e di condivisione da parte dei ricchi, bensì è condivisa anche dalla loro controparte, a partire dal proprio nume tutelare Pluto, accusato di μεμψιμορία da Zeus. A ulteriore testimonianza di quanto risibile sia la μεμψιμοιρία agli occhi di Luciano è interessante osservare come essa sia riferita a due categorie spesso bersagliate dai suoi strali satirici: gli dei (in *Prom.* 7 e in *I. trag.* 40 μεμψίμοιρος è attributo di Zeus, mentre in *Sacr.* 1 Artemide è definita μεμψιμοιρούσης) e i filosofi (vd. *Pisc*. 34 e *Tim*. 55, in riferimento alla loro insaziabilità nei banchetti). La μεμψιμοιρία nel caso dei poveri è ancora più biasimevole perché essi si lamentano di una condizione di cui in realtà dovrebbero essere grati alla Sorte, e invidiano al contrario uno *status* che – secondo Luciano e secondo il pensiero cinico – è assolutamente da rifuggire, quello dei ricchi. In ogni caso, sintomo di saggezza, come ha modo di dire Menippo a Chirone in *D. Mort*. 8 (26) 2, è accettare tutto quello che capita, non giudicando niente impossibile da sopportare: συνετὸν ὄντα ἀρέσκεσθαι καὶ ἀγαπᾶν τοῖς παροῦσι καὶ μηδὲν αὐτῶν ἀφόρητον οἴεσθαι. Sull'inopportunità di lamentarsi della propria situazione concorda anche Telete nell'opera Περὶ συγκρίσεως πενίας καὶ πλούτου 42 (sul genere delle σύγρισις di Ricchezza e Povertà vd. Tomassi 2011, 372, n. 488):

καὶ παῖς μὲν ὢν ἐπιθυμεῖ ἔφηβος γενέσθαι, ἔφηβος δὲ γενόμενος ζητεῖ πάλιν τὸ χλαμύδιον ἀποθέσθαι, ὅταν δὲ ἀνδρωθῇ πάλιν εἰς τὸ γῆρας σπεύδει. νῦν δέ, φησίν, ἀβίωτος ὁ βίος, στρατεία, λειτουργία, πολιτικὰ πράγματα, σχολάσαι [αὐτῷ] οὐκ ἔστι. Πρεσβύτης γέγονε· πάλιν ἐπιθυμεῖ τὰ ἐν νεότητι.

Alla μεμψιμορία Teofrasto dedica il diciassettesimo dei suoi *Caratteri*, canonizzando gli elementi tipici di questa declinazione dell'animo. Sulla possibile conoscenza da parte di Luciano e del suo pubblico dell'opera teofrastea vd. Macleod 1974, Borrelli 1975, 71 – che ha ipotizzato che una delle fonti per il *Timone* potesse essere il carattere dell'αὐθάδης – Baldwin 1977 e Tomassi 2011c, 120, che sottolinea come i *Caratteri* fossero stati per Luciano un punto di ispirazione da un punto di vista retorico. Lo stesso motivo si può ritrovare anche in Seneca, per il quale l'accontentarsi di quello che si ha è una delle massime virtù dell'uomo saggio:

Ep. 74.12 *Quaeris quare virtus nullo egeat? Praesentibus gaudet, non concupiscit absentia*; *nihil non illi magnum est*, *quod satis e Tranq. an.* 10.4 *Adsuescendum est itaque condicioni suae et quam minimum de illa querendum et qiudquid habet circa se commodi adprendendum*.

Già Orazio, a ulteriore dimostrazione della forza satirica di questo motivo proveniente dalla diatriba cinico-stoica, aveva rappresentato con acre ironia la tendenza universalmente diffusa tra i contemporanei a lamentarsi della propria sorte, preferendo comunque quella degli altri (*Serm*. 1.1.1-3 *Qui fit, Maecenas, ut nemo, quam sibi sortem / seu ratio dederit seu fors obiecerit, illa / contentus vivat, laudet diversa sequentis*). È questo un elemento che viene preso dalla morale stoica di età imperiale, come possiamo desumere anche da un illustre contemporaneo di Luciano, l'imperatore Marco Aurelio, che nei suoi *Ricordi* invita più volte gli uomini ad accettare la propria condizione, senza maledire inutilmente il destino (2.2, 4.25, 4.39, 5.23, 6.41, 8.17, 9.37). In età medievale il motivo dell'afflizione e dell'odio verso per la propria sorte si veste di nuove connotazioni radicalizzandosi e diventando, sotto l'influsso della cultura cristiana, disprezzo della propria persona (*contemptus sui)*. Si noti incidentalmente che μεμψίμοιρος è uno degli epiteti insultanti con cui gli scoliasti bizantini si sono con molto livore rivolti al Samosatense (vd. Baldwin 1980-1981, 230). Sulla sostanza

delle critiche mosse al nostro autore dagli scoliasti bizantini, in particolare da Areta, vd. Russo 2012, 12-45).

Ἀντιπεμπέτω δὲ ὁ πένης τῷ πλουσίῳ - λαβὼν ἀναγινωσκέτω εὐθύς: Lo scambio di doni in occasione dei *Saturnalia*, ricordata da Luciano in maniera fortemente ironica in *Merc. cond*. 37, è un'usanza molto ben documentata, resa celebre dall'*Epigramma* 14 di Catullo e dagli *Xenia* e dagli *Apophoreta* di Marziale (si ricordino anche Svetonio *Aug*. 75 *Saturnalibus*, *et si quando alias libuisset*, *modo munera dividebat* e *Vesp*. 19, l'ironico Stazio *Silv.* 4.9.24-26 e Petronio *Satyr.* 56, per i quali vd. Grondona 1978, 212s.; mentre in Rankin 1962, 137 è citato anche un ulteriore esempio, stavolta relativo all'imperatore Eliogabalo. Scullard 1981, 207 ricorda in particolare l'usanza di regalare *sigillaria* ai bambini e *cerei* agli amici. Dietro l'invito ai poveri a regalare un βιβλίον τῶν παλαιῶν, εἴ τι εὔφημον καὶ συμποτικόν, ἢ αὐτοῦ σύγγραμμα ὁποῖον ἂν δύνηται, sembra di sentire uno dei tanti accenni del poeta di Bilbilis all'opportunità di utilizzare durante le feste in onore di Saturno una letteratura confacente allo spirito della celebrazione (vd. Citroni 1989 e Spisak 1998). Un libro antico (*librum veteris scriptoris vel Graecum vel Latinum*) e delle corone (*coronam e lauro*) sono menzionati da Aulo Gellio (18.2.3) come il premio per gli indovinelli eruditi stabilito da parte del gruppo di colti romani che celebravano i *Saturnalia* ad Atene. Sull'importanza culturale e sociale dello scambio di doni in Marziale vd. Spisak 1998. Sull'usanza di inviare in tale contesto degli scritti una fonte preziosa è Ovidio (*Tristia* 471-491, versi ben commentati in Citroni 1989, 203-207), limitata però a una produzione di tipo eminentemente didascalico.

οἱ δὲ ἄλλοι οἱ μὲν στεφάνους, οἱ δὲ λιβανωτοῦ χόνδρους πεμπόντων: Continuano le raccomandazioni sui doni che i poveri devono corrispondere per contraccambio ai ricchi. Essi devono poter essere funzionali al contesto del banchetto e così si spiega anche l'accenno alle corone, che cingevano il capo dei convitati durante la *commisatio*. Esse avevano un valore rituale (ghirlande erano infatti utilizzate durante i sacrifici), estetico, ma veniva loro riconosciuto anche un'utilità, grazie

alla fragranza che emanavano, nel contrastare gli effetti dell'ubriachezza (vd. Plut. *Quaest. symp*. 3.1 e Athen. 15.674b). Anche nel simposio ideale lucianeo che si svolge nelle Isole dei Beati il profumo è un elemento importante; esso viene sparso sui convitati sotto forma di rugiada dalle nuvole che si vanno a formare sopra il luogo del banchetto (*VH* 2.14).

Ἢν δὲ πένης - παρὰ τὴν δύναμιν πέμψῃ πλουσίῳ, τὸ μὲν πεμφθὲν ἔστω δημόσιον: Il precetto di Crono che prescrive la confisca di eventuali regali effettuati, oltre le proprie possibilità economiche, dai poveri può essere spiegato con il sospetto che per permettersi una tale azione ci debba essere necessariamente un'azione poco limpida. Nel frammento 31 K.-A. Difilo riporta un νόμμον corinzio, che prevedeva un rigido controllo da parte della città sulle spese alimentari dei cittadini. Se esse non risultavano commisurate alle disponibilità economiche venivano puniti i trasgressori, nella convinzione che alle spalle dovessero esserci azioni quali rubare o fare il delatore.

καὶ καταπραθὲν ἐμβαλλέσθω εἰς τὸν θησαυρὸν τοῦ Κρόνου: L'accenno al tesoro di Crono è forse un indicazione relativa all'*erarium Saturni*, cioè la cassa di stato che era conservata all'interno del tempio di Saturno in Campidoglio. Macrobio (*Sat*. 1.8.3) fornisce due differenti spiegazioni sul perché proprio quel luogo fosse stato deputato ad accogliere i fondi statali. Lo si scelse come sede della cassa statale o perché durante il suo soggiorno in Italia non venne commesso alcun furto (*quod tempore quo incoluit Italiam fertur nullum in eius finibus furtum esse commissum*) o perché nel suo governo non c'era l'esistenza della proprietà privata (*quia sub illo nihil erat cuiusquam privatum*).

ὁ δὲ πένης ἐς τὴν ὑστεραίαν πληγὰς παρὰ τοῦ πλουσίου λαμβανέτω - πεντήκοντα: La punizione che Crono prospetta sembra essere scarsamente in armonia con il contesto dei *Saturnalia*, festa durante la quale erano abolite anche le punizioni per gli schiavi (vd. Mart. *Ep*. 14.79). Si è già chiarito però (vd. *supra* § 3.2) che dall'opera di Luciano non dobbiamo aspettarci una descrizione storicamente

attendibile della festa. Molti elementi non sono direttamente attestabili e non vanno forzatamente utilizzati come testimonianze di effettive usanze conviviali e cultuali.

17. ΝΟΜΟΙ ΣΥΜΠΟΤΙΚΟΙ: Le più celebri leggi simposiali sono senza dubbio quelle contenute nei primi due libri delle *Leggi* di Platone, dove il filosofo analizza, in polemica con la legislazione spartana e cretese, l'insensatezza della proibizione di bere vino. Da questa considerazione ha inizio un discorso che vede nella bevuta alcolica all'interno dell'istituzione simposiale una via paideutica fondamentale, oltre che un'occasione per rinsaldare legami all'interno delle eterie, per la sua dimensiona e ricaduta non tanto privata, ma piuttosto pubblico-politica (è questo un elemento sottolineato da Panno 2007, 160-163). Perché questo si verifichi è in primo luogo necessario porre a capo del simposio un φύλαξ τῆς φιλίας (1.640c): il simposiarca. Egli sarà un uomo sobrio e saggio a guida di persone ubriache (1.640d νήφοντά τε καὶ σοφὸν ἄρχοντα μεθυόντων δεῖ καθιστάναι). Scritti di precettistica conviviale dovevano essere propri anche del genere della satira menippea, se accogliamo la testimonianza di Aulo Gellio (13.11.1) relativa a una satira menippea di Varrone, intitolata *nescis*, *quid vesper serus vehat*, in cui l'erudito romano discorreva *de apto conviviarum numero deque ipsius convivii abitu cultuque*. La precettistica «conviviale e simposiale» ha una storia molto antica, che Bielohlawek 1995 ha ricostruito, in una trattazione ancora importante, nei suoi primi secoli a partire da Omero (vd. in proposito anche Wękowski 2002, 353, n. 36).

Λούεσθαι μὲν ὁπόταν τὸ στοιχεῖον ἑξάπουν ᾖ: Secondo Longo 1993, 612, n. 16, l'ombra della meridiana a sei piedi corrisponderebbe alle sei pomeridiane. Sui *loci* lucianei in cui si fa cenno alla pratica di prendere il bagno prima dei pasti (cf. Petron. *Satyr.* 28.1 e *Lex*. 2 e *Gall*. 9), che nei *Saturnalia* è menzionata anche al paragrafo 23, vd. Rolleston 1915, 83. La pulizia personale (cf. Petr. *Satyr.* 28.1 e 31.3-4) e della sala del simposio (cf. Senofane fr. 1 W.[2]) erano due attenzioni

curate nei dettagli nel mondo greco (attestata già in *Od*. 17.84-90) e romano, per il carattere sacrale proprio di questa istituzione (vd. ad esempio Von der Mühll 1983, 11s. e Deonna - Renard 1994, 30-36).

Κατακείσθω ὅπου ἂν τύχῃ ἕκαστος: La prescrizione riguardante l'obbligo di non scegliere i posti su cui sdraiarsi per prendere il pasto potrebbe essere un'altra spia dell'ambientazione romana dell'opera, in quanto nella pratica conviviale greca non era presente una gerarchia dei posti così accentuata come nel mondo latino (vd. *supra* § 1.2.2). La modalità di assegnazione dei posti a tavola era un elemento di discussione nella precettistica simposiale, come dimostra la conversazione 1.2 delle *Quaestiones* plutarchee, dedicata all'opportunità o meno di lasciare ai commensali la libertà di decidere la disposizione dei convitati a banchetto.

Οἴνου τοῦ αὐτοῦ πίνειν ἅπαντας: Come puntualizzato dalla Hunzinger 2002, 30, (vd. anche Lissarague 1990, 3s.) il vino, secondo la famosa, e già riportata (vd. Intr. § 4), definizione euripidea (*Bacch*. 416-423), è un elemento interclassista in grado di portare sollievo nelle difficili contingenze socio-economiche: «La consommation du vin s'intègre donc dans un grand élan d'annihilation, par la comédie, de toutes les frustrations, et symbolise une libération par rapport aux contraintes économiques et politiques». Risulta quindi fondamentale che nel contesto simposiale dei *Saturnalia* non vengano operate differenze a riguardo. Nel mondo latino frequenti sono i lamenti a proposito della disparità della qualità vino offerto ai commensali. Oltre ai passi già citati di Giovenale (vd. *supra* § 3.1) si possono ricordare le lamentele di Marziale sul ricco Pontico, colpevole di cercare di servire surrettiziamente agli ospiti un vino di qualità ben diversa da quello riservato a lui (*Ep*. 4.85 *Nos bibimus vitro, tu murra. Quaere*? / *Prodat perspicuus ne duo vina calix*) e di Plinio il Giovane, che fotografa una studiata ricerca di inuguaglianza da parte del padrone di casa. Egli divideva il vino in tre differenti tipologie: una riservata a lui e agli amici più cari, una per quelli meno importanti, una infine per gli schiavi e i liberti. A questo disprezzabile comportamento Plinio oppone il suo, molto più liberale ed equanime (*Epist*. 2.6.3): «*eadem omnibus*

pono: ad cenam enim, non ad notam invito cunctisque rebus exaequo, quos mensa et toro aequavi». Meno frequenti erano i casi in cui la disparità a banchetto non era strutturale ma, per così dire, accidentale, ovvero dovuta alla disonesta condotta degli schiavi di casa (Salza Prina Ricotti 1993, 78 riporta un esempio tratto dalla *Vita di Cesare* di Svetonio, 48). La disparità nella qualità del vino è un elemento di lamentela di cui i poveri informano Crono in *Sat*. 22: καὶ τὸν οἶνον δὲ αὐτὸν πᾶσι τοῖς συμπόταις ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι – ἢ ποῦ γὰρ γεγράφθαι τοῦτον τὸν νόμον, τὸν μὲν ἀνθοσμίου μεθύσκεσθαι, ἐμοὶ δὲ ὑπὸ τοῦ γλεύκους διαρρήγνυσθαι τὴν γαστέρα; In *Philops*. 39 Tichiade paragona il suo stato dopo aver sentito una tale quantità di bugie in casa di Eucrate a un uomo con la pancia gonfia a causa della bevuta di mosto: ὥσπερ οἱ τοῦ γλεύκους πιόντες ἐμπεφυσημένος τὴν γαστέρα.

Μοῖρα κρεῶν κατ' ἴσον ἅπασιν: Sull'importanza centrale che l'uguale ripartizione della carne rivestiva nel contesto del banchetto aristocratico greco (per il quale vd. Lissarague - Schmitt Pantel 1988), e più in generale mediterraneo, vd. Grottanelli 1991 part. 151-154, il quale mette in luce, anche attraverso un esempio omerico e uno senofonteo, come la diversità delle porzioni carnee corrispondesse al ruolo sociale dei commensali, come accadeva nei sacrifici, fermo restando un principio ugualitario di fondo (Grottanelli 1988, 32s.). Sulla possibilità o meno di vedere una continuità formale tra il sacrificio carneo e l'istituzione del simposio vd. Schmitt-Pantel 1990, 14s. L'attenzione di Crono nello specificare questo precetto non è dunque un'indicazione di secondaria importanza, ma è il presupposto principale di un banchetto veramente paritetico. A ulteriore dimostrazione di quanto il tema dell'equa ripartizione delle pietanze fosse centrale nella ricostruzione di una festa e di una vita paritetiche giova allargare lo sguardo al mondo latino. Utilizzare il cibo come esemplificazione della situazione sociale era infatti un'operazione tipica della prospettiva satirica romana, come il contributo della Gowers mette bene in evidenza (part. 28-32). Le tavole riccamente imbandite e la discriminazione nel servizio delle pietanze tra i commensali sono simbolo di degenerazione morale, personale, ma anche collettiva, mentre una

mensa parca o egualitaria è sintomo di integrità fisica e valoriale. Molto interessante da questo punto di vista è la conversazione dieci delle *Quaestiones* plutarchee, dove Agia, Lampria, lo stesso autore dell'opera e altri commensali discutono se sia preferibile l'usanza antica. Il fratello di Plutarco sostiene che lo sfarzo e la raffinatezza dei banchetti contemporanei abbia fatto venir meno la frugalità e l'uguaglianza originarie. Se venisse ripristinata in un contesto privato una divisione proporzionale il povero potrebbe veder sollevata per un attimo la propria condizione, mentre il ricco si educherebbe a un comportamento più umano (2.644d): ἀλλ' ὅπως ἔτυχεν ἄλλως ἄλλοτε συμφερόμενος τὸν μὲν πένητα καὶ ταπεινὸν ἐπιγαυροῖ καὶ συνεξαίρει γευόμενόν τινος αὐτονομίας, τὸν δὲ πλούσιον καὶ μέγαν ἐθίζων ἰσότητι μὴ δυσκολαίνειν ἀλύπως σωφρονίζει.

18. ἐξέστω παρέχειν, ἤν τις ἐθέλῃ, φιλοτησίαν: Il calice dell'amicizia prendeva il nome dall'omonimo brindisi, il quale si configurava come «il pubblico riconoscimento di uno stretto rapporto di amicizia» (Beta 2006, 255). Bere il calice dell'amicizia equivaleva infatti a bere dalla stessa coppa (Ar. *Ach*. 985 e *Lys*. 203), il che era il modo di manifestare e rinsaldare appunto l'amicizia tra i convitati. In *Gall*. 26 l'umile arte del ciabattino è definita da Micillo come molto più sicura del calice dell'amicizia che i ricchi sogliono scambiarsi: Ἐμοὶ γοῦν πολὺ ἀσφαλέστερον σκυτοτομεῖν ἐπικεκυφότα ἢ πίνειν ἀπὸ χρυσῆς φιάλης κωνείῳ ἢ ἀκονίτῳ συνανακραθεῖσαν φιλοτησίαν. Sul rituale della φιλοτησία cf. anche Iannucci 2002, 85-95.

μὴ ἐπάναγκες ἔστω πίνειν, ἤν τις μὴ δύνηται: L'ordine di Crono è molto più pacato rispetto a quello, caricaturalmente poco adatto all'autentico spirito conviviale, che nel *Satyricon* di Petronio il *parvenu* Trimalcione fornisce ai suoi schiavi, dopo aver fatto mescere un grande vaso di vino miscelato ad acqua (*Satyr.* 64.13): *si quis noluerit accipere, caput ille perfunde*.

Σκώμματος μέτρον ἔστω τὸ ἄλυπον ἐπὶ πᾶσιν: Come è stato già accennato lo σκῶμμα a tavola è un elemento importante all'interno della precettistica conviviale

greca e latina. Senofonte (*Cyr.* 5.2.18) è stato forse il primo autore greco a parlare dei limiti del motteggio a simposio, descrivendo i costumi conviviali persiani, che prevedevano l'astensione da qualsiasi ingiuria, gesto sconveniente o reciproca provocazione: ἅ τε ἔπαιζον ὡς πολὺ μὲν ὕβρεως ἀπῆν, πολὺ δὲ τοῦ αἰσχρόν τι ποιεῖν, πολὺ δὲ τοῦ χαλεπαίνεσθαι πρὸς ἀλλήλους. Sulla necessità di contenere nei giusti limiti lo σκῶμμα conviviale si esprime un anonimo carme elegiaco (*Adesp. Eleg*. 27 W.[2]), che consiglia ai simposiasti di scherzare provocando le risate, ma con equilibrio (3-6): χρὴ δ' , ὅταν εἰς τοιοῦτο συνέλθωμεν φίλοι ἄνδρες / πρᾶγμα, γελᾶν παίζειν χρησαμένους ἀρετῆ, / ἥδεσθαί τε συνόντας, ἐς ἀλλήλους τε φλυαρεῖν / καὶ σκώπτειν τοιαῦθ' οἷα γέλωτα φέρειν. Anche Macrobio (*Sat*. 7.3.3-23), riprendendo i *loci* plutarchei succitati (per questo rapporto di dipendenza vd. Caizza 2001, 30s.), ricorda le norme, con le parole di Avieno, del confine tra σκῶμμα e λοιδορία. Sulla pratica simposiale del motteggio, la cui giusta misura è invocata da Crono anche in *Sat*. 34, vd. anche *supra ad Sat*. 5.

Πεττευέτωσαν ἐπὶ καρύων: Il gioco delle pedine, simile all'odierna dama e attestato come passatempo conviviale già in *Od*. 1.107, è da Luciano ricordato in altre tre occasioni nel corso dei suoi *Saturnalia* (*Sat*. 4, 9, 25). Ritorna ancora una volta la prescrizione di giocare solamente per un premio simbolico in cibo, come facevano gli uomini dell'età dell'oro.

Καὶ μενέτω καὶ ἀπίτω ἕκαστος, ὁπόταν βούληται: Nella lunga lista dei precetti conviviali che Crono comanda, l'invito a non costringere nessuno a rimanere o ad andarsene contro la propria volontà ricorda da vicino il distico 467-468 della *Silloge Teognidea*: μηδένα τῶνδ' ἀέκοντα μένειν κατέρυκε παρ' ἡμῖν / μηδὲ θύραζε κέλευ' οὐκ ἐθέλοντ' ἰέναι. Sullo stesso motivo convenzionale cf. anche il frammento del poeta tragico Astidamante riportato in Athen. 10.411.

Ἐπὰν δὲ τοὺς οἰκέτας ὁ πλούσιος εὐωχῇ, διακονούντων καὶ οἱ φίλοι σὺν αὐτῷ: Si è già visto come il rovesciamento del normale rapporto tra servo e padrone fosse un tratto contraddistintivo sia dei Κρόνια greci che dei *Saturnalia* romani e si è

già analizzato come nel testo lucianeo i servi siano lasciati in una posizione molto più marginale rispetto a quello attribuito loro dalla tradizione relativa alla festa. Il servizio del ricco agli schiavi di casa è qui significativamente posto in via ipotetica, come una libera scelta (dei ricchi).

Τοὺς νόμους τούτους - ἐν μεσαιτάτῳ τῆς αὐλῆς: L'ingiunzione che Crono rivolge ai ricchi si inserisce in quella che era l'usanza epigrafica nel mondo greco e quello latino, che prevedeva l'esposizione degli atti legislativi pubblici all'esterno di templi o edifici appunto pubblici, mentre le normative a carattere privato erano affisse all'interno delle abitazioni. Non si deve però pensare che ci fosse nel mondo romano una netta partizione tra queste due dimensioni. Per la dialettica pubblico-privato nel contesto urbanistico romano e all'interno della *domus* vd. Zaccaria Ruggiu 1995, part. 122-148 e 349-363, mentre per una panoramica della presenza e della funzione della scrittura all'interno delle abitazioni a Roma vd. Corbier 2011). Le stele di bronzo all'interno dello spazio domestico era di norma riservate per accogliere decreti onorifici che riguardavano il proprietario dell'abitazione (Corbier 2011, 18) ed erano collocate proprio nell'atrio, insieme ai *Lares* e a quanto contribuiva a glorificare la propria *gens* (cf. Sen. *De ben*. 3.28.2 *Qui imagines in atrio exponunt et nomina familiae suae longo ordine ac multis stemmatum inligata flexuris in parte prima aedium collocant, non noti magis quam nobiles sunt*?). Come nello spazio pubblico le leggi venivano affisse nei luoghi più in vista all'interno del foro, affinché potessero essere consultabili da tutti, così all'interno della *domus* esse sono esposte nel suo punto più centrale. I ricchi ponendo in mezzo al cortile la legislazione di Crono la collocheranno nel punto più importante dell'abitazione e l'avranno perciò sempre sott'occhio. Ed insieme a loro la potranno consultare anche i poveri, dato che l'*atrium* è il luogo deputato ad accogliere la folla di *clientes* durante la *salutatio matutina* (cf. Sen. *Ep*. 3.22.9 e Mart. 12.68.1-2) e prima dei banchetti dei *Saturnalia*.

ἢν δέ ποτε – ὅπερ μὴ γένοιτο – καθαιρεθῇ, ἀποτρόπαιον οἷα πείσονται: Le leggi di Crono si concludono, come da tradizione giuridica romana, con una *sanctio*,

ovvero la sezione finale della legge in cui si ribadiva l'efficacia della stessa e si specificavano le sanzioni – in questo caso costituite da una minaccia tanto generica quanto dura – che erano previste per gli eventuali trasgressori. Simili punizioni erano tipiche anche delle iscrizioni nei cippi o nei recinti funerari, che potevano contenere maledizioni contro i profanatori di tombe. Non si deve escludere che le *mock-laws* conviviali avessero nella loro conclusioni anche questo aspetto di parodia delle formule sanzionatorie ufficiali. Le leggi di Crono dovranno rimanere al centro del cortile e alla vista dei ricchi, ma terminato l'intermezzo dei *Saturnalia* insieme a Crono se ne andrà anche la loro validità.

BIBLIOGRAFIA

Il testo greco delle opere di Luciano presente in questo lavoro è tratto, fatta eccezione per due *loci* segnalati nell'Introduzione, da Macleod 1972-1987 (*Luciani opera*, ed. M. D. Macleod, Voll. I-IV, Oxford 1972-1987), mentre le traduzioni comprese tra virgolette sono prese da Longo 1976-1993 (*Luciano di Samosata Dialoghi*, Voll. I-III, a cura di V. Longo, Torino 1976-1993), da cui mi sono distanziato solo per alcuni termini. Per le sigle delle opere di Luciano ho invece utilizzato il catalogo di Angeli Bernardini 1995 (Luciano *Anacarsi o sull'Atletica*, a cura di P. Angeli Bernardini, Pordenone 1995), xvii-xix. Per quanto riguarda le altre opere antiche è riportato il testo dell'edizione più recente.

Agnello 1986 G. Agnello, ˙*Fantascienza e utopia nella cultura greca*˙, *Annali Liceo Classico «G. Garibaldi» Palermo*, 23 (1986), 182-205

Aguilar 1984 R. M. Aguilar, ˙Plutarco, el teatro y la politica˙, *Estud. Clas.* 26 (1984), 421-427

Alderink 1997 L. J. Alderink, ˙Orphic Hymn 13: to Kronos˙, in *Prayer from Alexander to Constantine. A critical anthology*, London-New York 1997, 190-194

Alexiou 2002 M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition* (ed. or. Cambridge 1974), Lanham 2002[2]

Alfonsi 1970 L. Alfonsi, ˙Il proverbio di Aristoph. *Nub*. 1417 e la sua diffusione nel mondo latino˙, *Dioniso* 44, 3-4 (1970), 7-9

Alfonsi 1973 L. Alfonsi, ˙Le ˙Menippee˙ di Varrone˙, in *ANRW* 1.3 Berlin-New York 1973, 26-59

Allinson 1963 F. G. Allinson, *Lucian Satirist and Artist*, New York 1963 (= ed. or. Boston 1926)

Alsina 1962 J. Alsina, ˙Vida de Luciano˙, *Helmantica* 13 (1962), 73-81

Alsina 1963 J. Alsina, ˙La epoca de Luciano˙, *Helmantica* 14 (1963), 303-324

Amedick 1991 R. Amedick, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben*, IV, *Vita Privata*, Berlin 1991

Ammendola 1924 G. Ammendola, *I Saturnali commentati da Giuseppe Ammendola*, Livorno 1924

Anderson 1976 G. Anderson, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden 1976

Anderson 1976b G. Anderson, 'Lucian's Classics: Some Short Cuts to Culture', *BICS* 23 (1976) 59-68

Anderson 1978 G. Anderson, 'Patterns in Lucian's quotations', *BICS* 25 (1978), 97-100

Anderson 1982 G. Anderson, 'Lucian: a sophist's sophist', *YClS* 27 (1982), 61-92

Anderson 1989 G. Anderson, 'The *Pepaideumenos* in Action: Sophists and their outlook in the early empire', in *ANRW* II, 33.1, Berlin-New York 1989, 79-208

Anderson 1994 G. Anderson, 'Lucian: Tradition versus Reality', in *ANRW* II, 34.2, Berlin-New York 1994, 1422-1447

Andò 1975 V. Andò, *Luciano critico d'arte*, Palermo 1975

André 1981 J. André, *L'Alimentation et la cuisine a Rome*, Paris 1981[2]

Andrisano 2009 A. M. Andrisano, 'Il mito di Orfeo tra poesia e prosa. Citazioni e riscritture in Luciano di Samosata (*Imagines*, *Adversus indoctum*)', in A. M. Andrisano - P. Fabbri (a cura di), *La favola di Orfeo. Letteratura*, *immagine*, *performance*, Ferrara 2009, 35-57

Angeli Bernardini 1991 P. Angeli Bernardini, 'La comicità di Luciano e la tradizione: un nuovo studio sull'umorismo nell'antichità', *QUCC* 37, 1 (1991), 143-149

Arnould 1992 D. Arnould, ˙*Ploutos* et *pénia* dans la poésie lyrique, élégiaque et iambique archaïque', in M. Woronoff (ed.) *L'univers épique. Recontres avec l'antiquite classique*, Paris 1992, 157-171

Asheri 1966 D. Asheri, *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia. Memoria di David Asheri*, Torino 1966

Aston 2011 E. Aston, Mixanthrôpoi. *Animal-human hybrid deities in Greek religion*, Liège 2011

Aubriot-Sévin 1992 D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V e siècle av. J.-C.*, Lyon 1992

Avezzù 1985 *Alcifrone Lettere di parassiti e di cortigiane*, a cura di E. Avezzù, Venezia 1985

Babut 1974c D. Babut, ˙Xénophane critique des poètes', *Antiq. Class.* 43 (1974), 83-117

Bachtin 1968 M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Torino 1968 (= ed. or. *Problemy poetiki Dostoevskogo,* Moskva 1929)

Bachtin 1979 M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino 1979 (= ed. or. *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul˙tura srednevekov˙ja i Renessansa*, Moskva 1965)

Bachtin 1997 M. Bachtin, *Estetica e Romanzo*, Torino 1997 (= ed. or. *Vosprosy literatury i estetiki*, Moskva 1975)

Bakola 2010 E. Bakola, *Cratinus and the Art of Comedy*, Oxford 2010

Baldry 1952 H. C. Baldry, ˙Who Invented the Golden Age?', *CQ* 2 (1952), 83-92

Baldry 1953 H. C. Baldry, ˙The Idler's Paradise in Attic Comedy', *G&R* 65, 22

(1953), 49-60

Baldwin 1961 B. Baldwin,ˊLucian as Social Satirist', *CQ* 11 (1961), 199-208

Baldwin 1974 B. Baldwin, *Studies in Lucian*, Toronto 1974

Baldwin 1977 B. Baldwin, ˊLucian and Theophrastus', *Mnemosyne* 30, 2 (1977), 174-175

Baldwin 1981 B. Baldwin, ˊThe Scoliasts' Lucian', *Helikon* 20-21 (1980-1981), 219-234

Barbanera 2005 M. Barbanera, ˊUn nuovo sarcofago infantile con scena di gioco delle noci', *Bollettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 106 (2005), 147-159

Beard - North - Price 1998 M. Beard - J. North - S. Price, *Religions of Rome*, Cambridge, 1998

Beavis 1988 I. C. Beavis, *Insects & other Invertebrates in Classical Antiquity*, Oxford 1988

Becq de Fouquières 1873 L. Becq de Fouquières, *Les jeux des anciens*, Paris 1873

Belfiore 1986 E. Belfiore, ˊWine and catharsis of the Emotions in Plato's *Laws*', *CQ* 36, 2 (1986), 421-437

Bellandi 1980 F. Bellandi, *Etica diatribica e protesta sociale nelle satire di Giovenale*, Bologna 1980

Bellandi 1992 F. Bellandi, ˊ*Flumina nectaris ibant* (età dell'oro, *frugalitas* e cuccagna nelle *Metamorfosi* di Ovidio)', *SicGymn* 45 (1992), 29-42

Bertelli 1983 L. Bertelli, ˊL'utopia sulla scena. Aristofane e la parodia della

città', *CCC* 4 (1983), 215-261

Bertelli 1985 L. Bertelli, 'Schiavi in utopia', *StudStor* 26 (1985), 889-901

Bertelli 2005 L. Bertelli, 'Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)', in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, VI, Libro VIII-IX, Napoli 1988, 295-396

Bertoli 1982 E. Bertoli, 'L'età dell'oro in Posidonio e Seneca', *Quaderni di lingue e letteratura straniere*, 7 (1982), 151-179

Bertrand 1999 J. M. Bertrand, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des* Lois *de Platon*, Paris 1999 (= ed. or. 1957)

Bessi 1997 B. Bessi, 'La musica del simposio: fonti letterarie e rappresentazioni vascolari', *Ann. Arch. Ist. Or. Nap*. 4 (1997), 137-149

Beta 2006 S. Beta, *Vino e poesia. Centocinquanta epigrammi greci sul vino*, Milano 2006

Beta 2007 S. Beta, 'Giocare con le parole', in A. Camerotto (a cura di), *Diafonie. Esercizi sul comico*, *(*Atti del Seminario di Studi, Venezia, 25 maggio 2006), Padova 2007, 13-43

Bettini 1985 M. Bettini, 'Le riscritture del mito', in G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, *La produzione del testo*, Roma 1985, 1-35

Betz 1961 H. D. Betz, *Lukian und das Neue Testament*. *Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum* Corpus hellenisticum Novi Testamenti, Berlin 1961

Bianchi 1963 U. Bianchi, 'Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio. Un'analisi storico-religiosa', *SMSR* 39 (1963), 143-210

Bielohlawek 1983 K. Bielohlawek, 'Precettistica conviviale e simposiale nei

poeti greci (da Omero fino alla *Silloge teognidea* e a Crizia)', in M. Vetta (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1983, 97-116 (= ed. or. 'Gastmahls- und Symposionslehren bei griechischen Dichtern. Von Homer bis zur Theognissammlung und Kritias', *Wiener Sudien* 58, 1940, 11-30)

Billault 2010 A. Billault, 'Lucien, Lucius Verus et Marc Aurèle', in F. Mestre - C. P. Gómez (eds.) *Lucian of Samosata*, *greek writer and Roman citizen*, Ponències del colloqui "Lucian of Samosata, Greek writer and Roman citizen" (Barcelona 16-18 Novembre 2006), Barcelona 2010, 145-159

Blok - Lardinois 2006 J. H. Blok - A. P. M. H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden-Boston 2006

Bolderman 1893 P. M. Bolderman, Studia lucianea, Lugduni-Batavorum 1893

Bologna 1977 M. P. Bologna, 'Gr. Λίσσομαι e lat. *litare*', *Studi e saggi linguistici* 17 (1997), 139-204

Bompaire 1958 J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958

Bompaire 1993 J. Bompaire, 'Quatre styles d'autobiographie au IIe siècle après J.-C.', M.F. Baslez - P.Hoffmann - L. Pernot (éds.), *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Augustin*, Paris 1993, 199-209

Bompaire 1996 J. Bompaire, 'Le loisir selon Lucien', in *Le loisirs et l'héritage de la culture classique*, J. M. André - J. Dangel - P. Demont (éds.), Bruxelles 1996, 137-146

Bompaire 2001 J. Bompaire, 'Lucien, la Médecine et les médecins', in M. Woronoff - S. Follet - J. Jovanna (eds.), *Dieux*, *Héros et Médecins grecs. Hommage F. Robert*, Paris 2001, 145-154

Bonamente 1980 M. Bonamente, 'Leggi suntuarie e loro motivazioni', in M. Pavan (ed.), *Tra Grecia e Roma*. *Temi antichi e metodologie moderne*, Roma 1980

Bonandini 2010 A. Bonandini, *Il contrasto menippeo*: *prosimetro, citazioni e commutazione di codice nell'*Apolocyntosis *di Seneca*: *con un commento alle parti poetiche*, Trento 2010

Bonandini 2011 A. Bonandini, ˙Sentenze proverbiali latine e greche nella satira menippea', in E. Lelli (a cura di), *ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΩΣ. Il proverbio in Grecia e a Roma*, Pisa-Roma 2011, 35-45

Bonandini 2012 A. Bonandini, ˙*Horatius Menippeus*. Primi sondaggi sulla presenza di Orazio nell'*alterum saturae genu*', *Camenae* 12 (2012), 1-17

Bonhöffer 1996 A. F. Bonhoffer, *The Ethics of the Stoic Epictetus. An English Translation*, New York 1996 (= ed. or. 1890)

Borecký 1963 B. Borecký, ˙The primitive origin of the Greek conception of equality', in L. Varcl - R. F. Willets (eds.), *ΓΕΡΑΣ. Studies Presented to G. Thompson on the Occasion of his 60th Birthday*, Prague 1963, 41-60

Borelli 1975 M. J. Borrelli, *Three characters in the works of Lucian of Samosata*, North Carolina 1975

Bos 1989 A. P. Bos, ˙A Dreaming Kronos in a Lost Work by Aristotle', *AC* 58 (1989), 88-111

Bos 1991 A. P. Bos, *Teologia cosmica e metacosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele*, Milano 1991 (= ed. or. *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues*, Leiden 1989)

Bosman 2006 P. Bosman, ˙Selling Cynicism: The Pragmatic of Diogenes' Comic Performances', *CQ* 56 (2006), 93-104

Bottiglieri 2002 A. Bottiglieri, *La legislazione sul lusso nella Roma repubblicana*, Salerno 2002

Bouquiaux-Simon 1968 O. Bouquiaux-Simon, ˙Lucien citateur d'Homère', *Antiq. Class.* 24 (1960), 5-17

Bouquiaux-Simon 1968 O. Bouquiaux-Simon, *Les lectures homériques de Lucien* (Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Mémoires, 59.2), Bruxelles 1968

Bowie 1995 E. L. Bowie, ʻWine in Old Comedyʼ, in O. Murray - M. Tecuşan (eds.), *In Vino Veritas*, Oxford 1995, 113-125

Bradley 1984 K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control*, Bruxelles 1984

Bracht Branham 1984 R. Bracht Branham, ʻThe Comic as Critic: Revenging Epicurus, a Study of Lucian's Art of Comic Narrativeʼ, *CA* 3 (1984), 143-163

Bracht Branham 1989 R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence*: *Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge (Mass.)-London 1989

Bracht Branham 1996 R. Bracht Branham, ʻDefacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the *invention* of Cynicismʼ, in R. B. Branham - M. O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley and Los Angeles 1996, 81-104

Brancacci 1992 A. Brancacci, ʻΙ κοινῇ ἀρέσκοντα dei Cinici e la κοινωνία tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle *Vite* di Diogene Laerzioʼ, in *ANRW* II, 36.6 1992, 4049-4075

Brancacci 1994 A. Brancacci, ʻCinismo e predicazione popolareʼ, in G. Cambiano - L. Canfora - D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia Antica* I, *La produzione e la circolazione del testo*, III, *I Greci e Roma*, Roma 1994, 433-455

Brandão 1994 J. J. L. Brandão, ʻNo reino da isotimia: diferenças sociais e mundo dos mortos em Lucianoʼ, Classica (Brasil) 7-8 (1994-1995), 83-100

Braun 1994 E. Braun, *Lukian. Unter doppelter Anklage. Ein Kommentar*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1994

Bravo 1996 B. Bravo, ˙Una società legata alla terra˙, in S. Settis - D. Asheri - P. Desideri - F. Hartog - D. Lanza - G. Lloyd - P. Zanker (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II, *Una storia greca*, 2, Torino 1996, 527-560

Brelich 1976 A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976[2]

Bremmer 1996 J. N. Bremmer, ˙Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca˙, in S. Settis - D. Asheri - P. Desideri - F. Hartog - D. Lanza - G. Lloyd - P. Zanker (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, I, *Noi e i Greci*, Torino 1996, 273-279

Bremmer 1998 J. N. Bremmer, ˙The Reciprocity of Giving and Thanksgiving in Greek Worship˙, in C. Gill - N. Postelthwaite - R. Seaford, *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998, 127-137

Brillante 1991 C. Brillante, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo 1991

Brisson 1988 J. P. Brisson, ˙Rome er l'age d'or: Dionysos ou Saturne?˙, *MEFRA* 100, 2 (1988), 917-982

Brisson 1992 J. P. Brisson, *Rome et l'Age d'Or de Catulle à Ovide*, *vie et mort d'un myth*, Paris 1992

Brown 1998 A. S. Brown, ˙From the Golden Age to the Isles of the Blest˙, *Mnemosyne* 51 (1998), 385-410

Brugnoli 1983 G. Brugnoli, ˙*Mimi edaces*˙, in F. Doglio (a cura di), *Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del '400* (Atti del VII Convegno di Studio, Viterbo 27-30 maggio 1982), 77-90

Brugnoli 1984 G. Brugnoli, ˙Il Carnevale e i *Saturnalia*, in *I frutti del Ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*˙, *La Ricerca Folclorica* 10 (1984), 49-54

Burkert 1999 W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999

Burkert 2003 W. Burkert, *La Religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003[2] (= ed. or. *Griechische Religion der archaischen und klassischen epoche*, Stuttgart 1977)

Byl 1978 S. Byl, ˙Lucien et la vieillesse˙, *LEC* 46 (1978), 317-325

Byl 1988 S. Byl, ˙Rheumatism and gout in the *Corpus Hippocraticum*˙, *AC* (57) 1988, 89-102

Cadotte 2007 A. Cadotte, *La romanisation des dieux. L*'intrpretatio *romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leiden-Boston 2007

Calame 1955 C. Calame,˙Ἀράομαι˙, in B. Snell (hrsg.), *Lexicon des frühgriechischen Epos*, 1, Göttingen 1955, 1168-1176

Calame 1982-1983 C. Calame, ˙Morfologia e funzione della festa nell'antichità classica˙, *Ann. Ist. Or. Nap*. 4/5 (1982-1983), 3-23

Calame 1992 C. Calame, ˙La festa˙, in M. Vegetti (a cura di), *Introduzione alle culture antiche. L'esperienza religiosa antica*, III, Torino 1992, 29-54

Calame - Lincoln 2012 C. Calame - B. Lincoln (eds.), *Comparer en histoire des religions antiques*, Liège 2012

Cambiano 1971 G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino 1971

Camerotto 1998 A. Camerotto, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Pisa-Roma 1998

Camerotto 2005 A. Camerotto, ˙Voci e suoni dall'Aldilà. L'utopia musicale dell'Elisio in Luciano di Samosata (*VH* II 5-16)˙, *Musica e storia* 13/1 (2005),

105-129

Camerotto 2007 A. Camerotto, ˙Come diventare un eroe. Le virtù e le imprese di Trygaios Athmoneus˙, in *Incontri triestini di filologia classica* 6 (2006-2007), 257-287

Camerotto 2009 A. Camerotto, Icaromenippo *o l'uomo sopra le nuvole*, Alessandria 2009

Camerotto 2012 A. Camerotto, ˙*Parrhesia. Una parola per i 'Classici contro'*˙, *ATENE E ROMA*, 6 (2012), 51-63

Camerotto 2013 A. Camerotto *Il riso dell'eroe satirico in Luciano di Samosata*, Kultur(en) - Formen des Alltäglichen in der Antike. Festschrift für Ingomar Weiler zum 75. Geburtstag, Graz, Grazer Universitätsverlag - Leykam - Karl-Franzens-Universität Graz , vol. 33, 121-132

Camerotto 2014 A. Camerotto, *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*, Milano-Udine 2014

Campbell Bonner 1910 B. Campbell Bonner, ˙Dionysiac Magic and the Greek Land of Cockaigne˙, *Vergilius* 41 (1910), 175-185

Cantarella 1966 R. Cantarella, ˙L'ultimo Aristofane˙, *Dioniso* 40 (1966), 35-42

Capone Ciollaro 1987 *Dione Crisostomo Diogene o Discorso Istmico*, a cura di M. Capone Ciollaro, Napoli 1987

Carp 1980 T. C. Carp, ˙*Puer senex* in Roman and medieval thought˙, *Latomus* 39 (1980), 736-739

Carè 2012 B. Carè, ˙L'astragalo in tomba nel mondo greco: un indicatore infantile? Vecchi problemi e nuove osservazioni a proposito di un aspetto del costume funerario˙, in A. Hermary - C. Duboi, *L'enfant et la mort dans l'Antiquité*, III (Actes de la table ronde internationale organiséeà la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme d'Aix-en-Provence, 20-22 janvier

2011), 403-416, Arles 2012

Carrier 1979 J. C. Carrier, *Le carnaval et la politique*: *une introduction a la comedie grecque suivie d'un choix de fragments*, Paris 1979[2]

Carsana - Schettino 2008 C. Carsana - M. S. Schettino, ˙Gli «altri mondi» nella satira di Luciano', in *Utopia e utopie nel pensiero storico antico*, Roma 2008, 177-184

Cartlege 2005 P. Cartlege, ˙Utopia e critica della politica', in J. Brunschwig- G. E. R. Lloyd (a cura di), *Il sapere greco. Dizionario critico*, Torino 2005, 192-212 (= *Le savoir Grec*, Paris 1996)

Casertano 2010 G. Casertano, ˙Teeteto 201d8: perché «un sogno in cambio di un sogno»?', in G. Mazzara - V. Napoli (eds.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto* (Atti del Convegno internazionale, Palermo 2008), Sankt Augustin 2010, 61-80

Caster 1937 M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937

Catoni 2010 M. L. Catoni, *Bere vino puro. Immagini del simposio*, Milano 2010

Cavallini - Degani 1991 E. Cavallini - E. Degani, *Luciano. Questioni d'amore*, Venezia 1991

Ceccarelli 1996 P. Ceccarelli, ˙L'Athènes de Périclès: un pays de cocagne? L'idéologie démocratique et l'αὐτόματος βίος dans la comédie ancienne', *QUCC* 83 (1996), 109-159

Ceccarelli 2000 P. Ceccarelli, ˙Life Among the Savages and Escape from the City', in D. Harvey - J. Wilkins (eds.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, London-Swansea 2000, 453-471

Cerchiai Manodori Sagredo 2004 C. Cerchiai Manodori Sagredo, *Il vino nelle parole degli autori classici*, Roma-Montafia (Asti) 2004

Chapot - Laurot 2001 F. Chapot - B. Laurot, Corpus *de prières grecques et romaines*, Turnhout 2001

Chirassi Colombo 1983 I. Chirassi Colombo, *La religione in Grecia*, Roma-Bari 1983

Cistaro 2009 M. Cistaro, *Sotto il velo di Pantea.* Imagines *e* Pro imaginibus *di Luciano*, Messina 2009

Citroni 1989 M. Citroni, ʻMarziale e la Letteratura per i *Saturnali* (poetica dell'intrattenimento e cronologia della pubblicazione dei libri)ʼ, *ICS* 15, 1-2 (1989), 203-223

Citroni Marchetti 1991 S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa 1991

Citelli - Gambato 2001 L. Citelli - M. L. Gambato, *Ateneo*. I Deipnosofisti, Roma 2001

Citti 1994 F. Citti, ʻEpicuro in Luciano. Epicur. 542 Us. (ap. Sen. *Epist*. 19,10)ʼ, *Paideia* 49 (1994), 179-190

Cocchiara 1981 G. Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, Torino 1981

Colantone 2012 R. Colantone, *Il sogno nella poesia greca. Dai poemi omerici al teatro*, Roma 2012

Collins 2004 D. Collins, *Master of the Game. Competition and Performance in Greek Poetry*, Cambridge (Mass.)-London 2004

Cook 1940 A.B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge 1940

Connor 1996 W. R. Connor, ʻFestival and Democracyʼ, in M. Sakellariou (ed.), *Colloque international Démocratie athénienne et culture organisé par l'Académie d'Athènes en cooperation avec l'Unesco* (23-25 novembre 1992), ΑΘΗΝΑΙ 1996, 79-89

Conte 1966 G. B. Conte, ʻ῞Υψος e diatriba nello stile di Lucrezio', *Maia* 18 (1966), 338-368

Conti Bizzarro 2009 F. Conti Bizzarro, ʻComici entomologi', in O. Longo - A. Minelli (a cura di), *Entomata. Gli insetti nella scienza e nella cultura dall'antichità ai nostri giorni*, Venezia 2009, 199-214

Courtney 1980 E. Courtney, *A Commentary on the* Satires *of Juvenal*, London 1980

Coppola 2009 A. Coppola, ʻ«Ecclesiazuse» e «koinòn»', *Sileno* 35, 1-2 (2009), 87-94

Corbier 2011 M. Corbier, ʻL'écrit dans l'espace domestique', in M. Corbier - J.-P. Guilhembert (éds.), *L'écriture dans la maison romaine*, Paris 2011, 7-39

Corsini 1987 E. Corsini, ʻGli «Uccelli» di Aristofane: utopia o satira politica?', in *Atti del Convegno nazionali di studi sulla città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana* (Torino, 2-4 Maggio 1985, a cura di R. Uglione), Torino 1987, 57-136

Costa 2001 C. D. N. Costa, *Greek Fictional Letters*, Oxford 2001

Costa 2002 V. Costa, ʻOsservazioni sul concetto di *isonomia*', in A. D'Atena - E. Lanzillotta (a cura di), *Da Omero alla Costituzione europea. Costituzionalismo antico e moderno*, Tivoli 2002, 33-56

Crichton 1991-1993 A. Crichton, ʻThe old are in a second childhood': Age reversal and jury service in Aristophanes' *Wasps*', *BICS* 38 (1991-1993), 59-80

Croiset 1882 M. Croiset, *Essai sur la vie et sur le oeuvres de Lucian*, Paris 1882

Cumont 1922 F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, New Hawen 1922

Curletto 1990 S. Curletto, *La norma e il suo rovescio. Coppie di opposti nel mondo religioso antico*, Genova 1990

Curtius 1923 L. Curtius, *Der Astragal des Sotades*, Heidelberg 1923

Curtius 1992 E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze 1992 (= ed. or. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948)

D'Agostino 1956 V. D'Agostino, ˙Figurazioni simboliche della vita umana nelle opere di Luciano˙, *Riv. Stud. Class.* 4 (1956), 203-215

D'Agostino 1957 V. D'Agostino, ˙Sul concetto di povertà e ricchezza negli scrittori antichi˙, *Riv. Stud. Class.* 5, 3 (1957), 236-247

D'Agostino 1969 V. D'Agostino, ˙Sugli antichi Saturnali˙, *Riv. Stud. Class.* 17 (1969), 180-187

D'Agostino - Cerchiai 1999 B. d'Agostino - L. Cerchiai, *Il mare la morte l'amore. Gli etruschi, i Greci e l'immagine*, Roma 1999

D'Anna 2006 N. D'Anna, *Il gioco cosmico. Tempo ed eternità nell'antica Grecia*, Milano 2006

D'Arms 1990 J. D'Arms, ˙The Roman *Convivium* and the Idea of Equality˙, in O. Murray (ed.), *Sympotica. A symposium on the Symposion*, Oxford 1990, 308-320

David 1984 E. David, *Aristophanes and Athenian Society of the Early Fourth Century B.C.*, Leiden 1984

Dawson 1992 D. Dawson, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford 1992

De Brasi 2007 D. De Brasi, ˙Platone, padre dell'utopia?˙, *LEC* 75, 3 (2007), 207-226

Degani 1984 E. Degani, *Studi su Ipponatte*, Bari 1984

De Grossi Mazzorin - Minniti 2012 J. De Grossi Mazzorin - C.Minniti, ˙L'uso degli astragali nell'antichità tra ludo e divinazione˙, in *Atti del 6° Convegno Nazionale di Archeozoologia* (Orecchiella, 2009), 2012, 213-220

De Lacy 1966 P. De Lacy, ˙Galen and the Greek Poets˙, *GRBS* 7 (1966), 259-266

De Ligt 2002 L. De Ligt,˙Restraining the rich, protecting the poor. Symbolic aspects of Roman legislation˙, in W. Jongman - M. Kleijwegt (eds.), *Essays in Ancient History in Honour of H.W. Pleket*, Leiden-Boston-Köln 2002, 1-46

De Martinis 2013 *Senofonte Tutti gli scritti socratici Apologia di Socrate - Memorabili - Economico - Simposio*, a cura di L. de Martinis, Milano 2013

De Nardi 1991 M. De Nardi, ˙Gli astragali: contributo alla conoscenza di un aspetto della vita quotidiana antica˙, *Quaderni friulani di archeologia* 1, 1 (1991) 75-89

De Nicola 2006 F. De Nicola, ˙La vita come una festa˙, *RCCM* 48, 1 (2006), 123-135

Deonna - Renard 1994 W. Deonna - M. Renard, *A tavola con i Romani. Superstizioni e credenze conviviali*, Parma 1994 (= ed. or. *Croyance et superstitions de table dans la Rome antique*, Bruxelles 1961)

De Pretis 2003 A. De Pretis, *Prometeo. Un mito*, Firenze 2003

De Santillana - Von Dechend 2006 G. De Santillana - H. Von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano 2006[3] (= ed. or. *Hamlet's Mill. An essay on myth and the frame of time*, New Hampshire 1969)

De' Siena 2012 S. De' Siena, *Il vino nel mondo antico. Archeologia e cultura di una bevanda speciale*, Modena 2012

De Ste. Croix 1981 G.E.M. De Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient*

Greek World. From the Archaic Age to the Arab Conquest, London 1981

Delcourt 1969 M. Delcourt, ˙Érasme traducteur de Lucien’, in J. Bibauw (ed.), *Hommages à Marcel Renard*, I-III, Bruxelles 1969, 303-311

Delz 1950 J. Delz, *Lukians Kenntniss der athenischen Antiquitäten*, Basel 1950

Depew 1997 M. Depew, ˙Reading Greek Prayers’, *ClAnt* 16 (1997), 229-261

Deschamps 1983 L. Deschamps, ˙L'influence de la diatribe dans l'oeuvre de Martial’, in *Atti del Congresso internazionale di studi vespasianei* (Rieti, Settembre 1979) 1983, II, 353-368

Desideri 1986 P. Desideri, ‘La vita politica cittadina nell'impero: lettura dei *Praecepta gerendae rei publicae* e dell'*An seni res publica gerenda sit*’, *Athenaeum 64* (1986), 371-381

Desmond 2006 W. Desmond, *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*, Notre Dame (Indiana) 2006

Desmond 2008 W. Desmond, *Cynics*, Chesham 2008

Detienne 1977 M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1977 (= ed. or. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967)

Deubner 1962 L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1962

Di Cesare 2001 R. Di Cesare, ˙Intorno alla Stoà delle Erme’, in *ASAA* (2001), 17-36

Dickey 1996 E. Dickey, *Greek forms of address. From Herodotus to Lucian*, Oxford 1996

D'Ippolito 2010 G. D'Ippolito, ˙Plutarco e la lettura nel simposio’, in J. Ribeiro Ferreira - D. Leão - M. Tröster - P. Barata Dias (eds.), Symposion and Philanthropia *in Plutarch*, Coimbra 2010, 113-119

Dodds 1965 E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, London 1965

Dodds 1978 E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1959 (= ed. or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951)

Donahue 2003 J. F. Donahue, ʻToward a typology of Roman public feastingʼ, *AJPh* 124, 3, (2003), 423-441

Dover 1974 K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato & Aristotle*, Oxford 1974

Dubuisson 1984 M. Dubuisson, ʻLucien et Romeʼ, *AncSoc* 15-17 (1984-1986), 185-207

Dunbabin 2003 K. M. D. Dunbabin, *The Roman banquet*: *Images of Conviviality*, Cambridge 2003

Edwards 1993 C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge 1993

Ehrenberg 1957 V. Ehrenberg, *L'Atene di Aristofane. Studio sociologico della commedia antica*, Firenze 1957 (= ed. or. *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy,* Oxford 1943)

El Murr 2010 D. El Murr, ʻHesiod, Plato and the Golden Age: Hesiodic motifs in the myth of the *Politicus*ʼ, in G. R. Boys-Stones - J. H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford 2010, 276-297

Evans 1978 H. B. Evans, ʻHorace, *Satires* 2.7: *Saturnalia* and satireʼ, *CJ* 73, 4 (1978), 307-312

Evans 2003 R. Evans, ʻSearching for Paradise: Landscape, Utopia and Romeʼ, *Arethusa* 36 (2003), 285-307

Evans 2008 R. Evans, *Utopia antiqua. Readings of the golden age and decline at Rome*, London-New York, 2008

Evans 2009 S. Evans, ʻRitual Lament in Lucianʼ, in A. Bartley (ed.), *A Lucian for our Times* (Kent 24-25 Marzo 2007), Cambridge 2009, 65-78

Falkner - de Luce 1989 T. M. Falkner - J. de Luce (eds.), *Old Age in Greek and Latin Literature*, New York 1989

Farioli 1999 M. Farioli, ʻDue zoocrazie comiche: Le *Bestie* di Cratete e i *Pesci* di Archippoʼ, *Aevum*(*ant*) 12 (1999), 17-59

Farioli 2001 M. Farioli, *Mundus Alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Milano 2001

Ferguson 1975 J. Ferguson, *Utopias of the Classical World*, London 1975

Ferrari 1988 F. Ferrari, ʻ*P. Berol*. Inv. 13270: i canti di Elefantinaʼ, *SCO*, 38 (1988), 181-227

Ferrari - Pioli 2005 *Platone Le leggi*, a cura di F. Ferrari - S. Pioli, Milano 2005

Ferreri 2006 L. Ferreri, ʻDella giusta misura del bere (Anacreonte, fr. 356 Page)ʼ, *Par. Pass*. 61 (2006), 185-219

Festugière 1976 A. J. Festugière, ʻἀνθ' ὧνν. La formule «en échange de quoi» dans la prière grecque hellénistiqueʼ, *RSPh* 60 (1976), 389-418

Filippo 1985 A. Filippo, ʻLa simbologia della ricchezza e della povertà nell'*Onirocriticon* di Artemidoroʼ, *Index* 3 (1985), 425-438

Finley 1984 M. I. Finley, *Economia e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1984 (= ed. or. *Economy and Society in Ancient Greece*, London 1981)

Finley 1981 M. Finley, ʻUtopie antiche e moderneʼ, in *Uso e abuso della storia.*

Il significato, lo studio e la comprensione del passato, Torino 1981 (= ed. or. *Use and Abuse of History*, London 1975)

Follieri 1997 E. Follieri, ˙La vita assomiglia a una *panegyris*: storia di una similitudine dall'antichità al medioevo˙, in E. Follieri, Byzantina et Italogreca. *Studi di filologia e di paleografia*, a cura di A. Acconcia Longo - L. Perria - A. Luzzi, Roma 1997, 487-495

Fornaciari 1995 E. Fornaciari, *Donne di piacere dell'Antica Roma*, Milano 1995

Forte 1972 B. Forte, *Rome and the Romans as the Greeks Saw them*, Roma 1972

Foucault 1996 M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 1996 (= ed. or. *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, 1985)

Foucault 2009 M. Foucault, *Storia della sessualità*, III *La cura di sé*, Milano 2009[10] (= ed. or. *Histoire de la sexualité*, III, *Le souci de soi*, Paris 1984)

Franco 2006 C. Franco, *Intellettuali e potere nel mondo greco e romano*, Roma 2006

Frazer 1990 J. G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione* (= ed. or. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1890)

Freudenburg - Cucchiarelli - Barchiesi 2007 K. Freudenburg - A. Cucchiarelli - A. Barchiesi, *Musa pedestre. Storia e interpretazione della satira in Roma antica*, Roma 2007 (= ed. or. *The Cambridge Companion to Roman Satire*, Cambridge 2005)

Freyburger - Galland - Freyburger - Tautil 1986 M. L. Freyburger - Galland - G. Freyburger - G. C. Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris 1986

Freyburger - Pernot - Chapot - Laurot 2008 G. Freyburger - L. Pernot - F. Chapot - B. Laurot, *Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine. Deuxième édition complétée et augmentée*, Turnhout 2008

Fuentes Gonzalez 1998 P. P. Fuentes Gonzalez, ˙Teles Reconsidered', *Mnemosyne* 51 (1998), 1-19

Fuks 1972 A. Fuks, ˙Isokrates and the Social-Economic Situation in Greece, *AncSoc* 3 (1972), 17-44

Fuks 1977 A. Fuks, ˙Plato and the Social Question: The Problem of Poverty and Riches in the *Republic*', *AncSoc* 8 (1977), 49-84

Fuks 1979-1980 A. Fuks, ˙The Sharing of Property by the Rich with the Poor in Greek Theory and Practice', *SCI* 5 (1979-1980), 46-63

Fuks 1984 A. Fuks, *Social Conflict in Ancient Greece*, Jerusalem 1984

-Funarola 1951 V. Funarola, ˙Conversione e satira antiromana nel *Nigrino* di Luciano', *PP* 6 (1951), 182-207

Fusillo 1992 M. Fusillo, ˙La citazione menippea (sondaggi su Luciano)', in A. De Vivo - L. Spina (a cura di) '*Come dice il poeta...*'. *Percorsi greci e latini di parole poetiche*, Napoli 1992, 21-42

Fusillo 1997 M. Fusillo, ˙How Novels End: Some patterns of Closure in Ancient Narrative', in D. H. Roberts - F. M. Dunn - D. Fowler (eds.), *Classical Closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton 1997, 209-227

Fusillo 1999 M. Fusillo, ˙The Mirror of the Moon: Lucian's *A True Story* – From Satire to Utopia', in S. Swain (ed.), *Oxford readings in the Greek novel*, Oxford 1999, 351-381 (= ˙Le miroir de la Lune. L'*Histoire vraie* de Lucien de la satire à l'utopie', *Poétique* 73, 1988), 109-135

Gaillard-Seux 2001 P. Gaillard-Seux, ˙La santé du prince: une illustration des vertus impériales', in M. Molin (éd.), *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité* (Actes du colloque, Angers, 28-29 mai 1999), Paris 2011, 27-35

Gallo 1993 L. Gallo, ˙Le leggi suntuarie greche’, *AIONArch.St.Ant.* 15 (1993),173-203

Garofalo 2006 I. Garofalo, ˙Povertà nel galenismo e in Galeno’, *MediterrAnt* 9, 2 (2006), 269-277

García Valdés 2010 M. García Valdés, ˙Luciano: diálogo y compromiso intelectual’, in F. Mestre - C. P. Gómez (eds.) *Lucian of Samosata*, *greek writer and Roman citizen*, Ponències del colloqui “Lucian of Samosata, Greek writer and Roman citizen” (Barcelona 16-18 Novembre 2006), Barcelona 2010, 73-86

Gascó 1995 F. Gascó, ‘Evergetismo y conciencia cívica en la parte oriental del imperio’, *Habis* 26 (1995), 177-186

Gassino 2009 I. Gassino, ˙Lucien et la langue latine’, in A. Bartley (ed.), *A Lucian for our Times* (Kent 24-25 Marzo 2007), Cambridge 2009, 145-156

Gelinne 1988 M. Gelinne, ˙Les Champs-Élysées et les Îles des Bienheureux’, *LEC* 56 (1988), 225-240

Gentili 1984 B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari 1984

Georgiadou - Larmour 1998 A. Georgiadou - D. H. J. Larmour, *Lucian's Science Fiction Novel* True Histories. *Interpretation and Commentary*, Leiden-Boston-Köln 1998

Geymonat 2000 M. Geymonat, ˙Luciano lettore critico del «De re publica» ciceroniano?’, *Paideia* 55, 1-6 (2000), 225-228

Giangrande 1976-1977 L. Giangrande, ˙Les utopies grecques’, *REA* 78-79, 1976-1977, 120-128

Giannantoni Socratis et Socraticorum Reliquiae, IV, ed. G. Giannantoni, Napoli 1990

Giannarelli 1993 E. Giannarelli, ˙Il *puer senex* nell'antichità: appunti per la riconsiderazione di un problema˙, in O. Niccoli (a cura di), *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Età moderna*, Firenze 1993, 73-112

Giannini 1967 A. Giannini, ˙Mito e utopia nella letteratura greca prima di Platone˙, *RIL* 101 (1967), 101-132

Gibbon 1776-1789 E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London 1776-1789

Gigante 1992 M. Gigante, *Cinismo ed epicureismo*, Napoli 1992

Gilmour 1997 G. H. Gilmour, ˙The Nature and Function of Astragalus Bones from Archaeological Contexts in the Levant and Eastern Mediterranean˙, *Oxford Journal of Archaeology*, 16, 2 (1997), 167-175

Gleason 1995 M. W. Gleason, ˙Making Men. Sophists and Self-Presentation˙, in *Ancient Rome*, Princeton 1995

Goldhill 2002 S. Goldhill, ˙Becoming Greek, with Lucian˙, in S. Goldhill (ed.), *Who Needs Greek? Contests in the Cultural History of Hellenism*, Cambridge 2002, 60-107

Gómez Cardó 2003 P. Gómez Cardó, ˙Sofistas, según Luciano˙, in J. M. Nieto Ibañez (ed.), *Lógos hellenikós. Homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo*, León 2003, 277-284

Gómez - Montserrat 2010 P. Gómez - M. Jufresa, ˙Llucià a taula: aliments i simposi˙, in F. Mestre - C. P. Gómez (eds.) *Lucian of Samosata*, *greek writer and Roman citizen*, Ponències del colloqui "Lucian of Samosata, Greek writer and Roman citizen" (Barcelona 16-18 Novembre 2006), Barcelona 2010, 99-113

Gowers 2003 E. Gowers, *The Loaded Table. Rapresentations of Food in Roman Literature*, Oxford 2003[2]

Graf 1997 F. Graf, ˙I culti misterici˙, in S. Settis - D. Asheri - P. Desideri - F. Hartog - D. Lanza - G. Lloyd - P. Zanker (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte*

Società, II, *Una storia greca*, 2, Torino 1997, 309-343

Grilli 1987 A. Grilli, ˙Orazio e le filosofie minori˙, *A&R* 32 (1987), 8-18

Grimal 1983 P. Grimal, ˙*Sine amico visceratio leonis ac lupi vita est*˙, in F. Doglio (a cura di), *Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del '400* (Atti del VII Convegno di Studio, Viterbo 27-30 maggio 1982), 19-31

Größlein 1998 P. Größlein, *Untersuchungen zum* Juppiter confutatus *Lukians*, Franfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1998

Grondona 1978 M. Grondona, ˙Il modello dei *Saturnali* nella ˙Cena di Trimalchione˙ (ed il testo di 58.2)˙, *MD* 1 (1978), 209-213

Grottanelli 1988 C. Grottanelli, ˙Uccidere, donare, mangiare˙, in C. Grottanelli - N. F. Parise, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari 1988, 3-53

Grottanelli 1989-1990 C. Grottanelli, ˙*Do ut des*˙, Scienze dell'antichità 3-4, (1989-1990), 45-54

Grottanelli 1991 C. Grottanelli, ˙Carne e vino: misura e dismisura˙, in P. Scarpi (a cura di), Homo edens. I, *Regimi*, *miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Milano 1991, 151-166

Grottanelli 1993 C. Grottanelli, ˙Bambini e divinazione˙, in O. Niccoli (a cura di), *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Età moderna*, Firenze 1993, 23-72

Grottanelli 1999 C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma-Bari 1999

Gjerstad 1962 E. Gjerstad, ˙The Temple of Saturn in Rome, its Date of Dedication and the Early History of the Sanctuary˙, in M. Renard (éd.), *Homagges à A. Grenier*, Bruxelles 1962, 757-762

Guidorizzi 2013 G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano 2013

Guittard 2003 C. Guittard,ˊLes Saturnales à Rome: du mythe de l'âge d'Or au banquet de décembre', *Pallas* 61 (2003), 219-236

Hall 1981 J. A. Hall, *Lucian's Satire*, New York 1981

Halliwell 2008 F. S. Halliwell, *Greek laughter. A study in cultural psychology from Homer to early Christianity*, Cambridge 2008

Hands 1968 A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, London 1968

Hard 2004 R. Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, New York 2004

Harris 2013 W. V. Harris, *Due son le porte dei sogni. L'esperienza onirica nel mondo antico*, Roma-Bari 2013 (= ed. or. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge (Mass.)-London 2009)

Helm 1906 R. Helm, *Lukian und Menipp*, Leipzig und Berlin 1906

Henderson 1993 J. Henderson, ˊComic hero versus political élite', in A. H. Sommerstein - S. Halliwell - J. Henderson - B. Zimmermann (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis. Papers from the Greek Drama Conference* (Nottingham, 18-20 july 1990), Bari 1993, 307-321

Hirzel 1966 R. Hirzel, *Themis*, *Dike und verwandtes*, Hildesheim 1966

Hobden 2004 F. Hobden, ˊHow to be a good symposiast and other lessons from Xenophon's « Symposium»', *PCPhS* 50 (2004), 121-140

Hobden 2013 F. Hobden, *The Symposion in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge-New York 2013

Hope 2009 V. M. Hope, ˊAt Home with the Dead. Roman Funeral Traditions and

Trimalchio's Tomb', in Petronius. *A Handbook*, Chichester 2009, 140-160

Householder 1940 F. W. Householder, 'The Mock Decrees in Lucian', *TAPhA* 71 (1940), 199-216

Householder 1941 F. W. Householder, *Literary quotation and allusion in Lucian*, Columbia 1941

Hudson 1989 N. Hudson, 'Food in ancient satire', in S. Braund (ed.), *Satire and Society in Ancient Rome*, Exeter 1989, 69-87

Huizinga 1973 J. Huizinga, *Homo ludens*, Torino 1973 (= ed. or. Amsterdam 1939)

Hunter 2012 R. Hunter, *Plato and the Traditions of Ancient Literature. The Silent Stream*, Cambridge (Mass.)-London 2012

Hunzinger 2002 C. Hunzinger, 'Boire en utopie: du Pays de Cocagne comique aux utopies hellenistiques', in *BCH Suppl*. 40 (2002), 23-44

Hyde 2001 L. Hyde, *Il briccone fa il mondo. Malizia*, *mito e arte*, Torino 2001 (= ed. or. *Trickster makes this world. Mischief, miyh, and art*, New York 1998)

Iannucci 2000 A. Iannucci, 'Le «gioie» del simposio: osservazioni su lessico e «ethos» conviviale ellenico', *AUFL* 1 (2000), 3-26

Iannucci 2002 A. Iannucci, *La parola e l'azione: i frammenti simposiali di Crizia*, Bologna 2002

Iannucci 2009 A. Iannucci, 'Da Samosata a Oxford. Il *Sogno* di Luciano (e Thomas Hardy) tra biografia, finzione letteraria e parodia', *AOFL* 2 (2009), 99-118

Ingenkamp 1985 H. G. Ingenkamp, 'Luciano e Plutarco: due incontri con il divino', *AFLS* 6 (1985), 19-45

Innocenti 1978 P. Innocenti, ˙Luciano di Samosata e l'epicureismo˙, *Riv. Stor. Filos*. 33 (1978), 30-53

Iulietto 2011 M. N. Iulietto, ˙Alcune *gnomai* sul tempo negli *Epigrammi* di *Anthologia vossiana* attribuiti a Seneca (CC. 1 e 20-20A Zurli)˙, in E. Lelli (a cura di), *ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΩΣ. Il proverbio in Grecia e a Roma*, Pisa-Roma 2011, 55-60

Jedrkiewicz 1997 S. Jedrkiewicz, *Il convitato sullo sgabello. Plutarco*, *Esopo ed i Sette Savi*, Pisa-Roma 1997

Jouan 1997 F. Jouan, ˙Héros comique, héros tragique, héros satyrique˙, in P. Thiercy - M. Menu (éds.), *Aristophane: la langue, la scène, la cité* (Actes du colloque de Toulouse, 17-19 mars 1994), Bari 1997, 215-228

Jones 1986 C. Jones, *Culture and society in Lucian*, Cambridge (Mass.)-London 1986

Jufresa 2003 M. Jufresa, ˙El teatre, metáfora de la vida a Llucià˙, *Ítaca* 19 (2003), 171-186

Kaizer 2007 T. Kaizer, ˙Religion in the Roman East˙, in J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden-Oxford-Carlton 2007

Kanavou 2011 N. Kanavou, *Aristophane's Comedy of Names. A Study of Speaking Names in Aristophanes*, Berlin-New York 2011

Karavas 2005 O. Karavas, *Lucien et la Tragédie*, Berlin-New York 2005

Karavas 2010 O. Karavas, ˙Luciano, los cristianos y Yesucristo˙, in F. Mestre - C. P. Gómez (eds.) *Lucian of Samosata*, *greek writer and Roman citizen*, Ponències del colloqui "Lucian of Samosata, Greek writer and Roman citizen" (Barcelona 16-18 Novembre 2006), Barcelona 2010, 115-120

Kilburn *Lucian*, VI, ed. K. Kilburn, Cambridge (Mass.)-London 1959

Kim 2010 L. Kim, *Homer Beetween History and Fiction in Imperial Greek Literature*, Cambridge 2010

Kindstrand 1973 J. F. Kindstrand, *Homer in der Zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximos von Tyros und Ailios Aristeides*, Uppsala 1973

Kindstrand 1976 J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, Uppsala 1976

King 2005 H. King, ʻWomen's Healthand Recovery in the *Hippocratic Corpus*ʼ, in H. King (ed.), *Health in Antiquity*, New York 2005, 105-161

Klibansky - Panofsky - Saxl 1964 R. Klibansky - E. Panofsky - F. Saxl, *Saturno e la melanconia*, Torino 1983 (= ed. or. *Saturn and Melancholy*, London 1964)

Kokolakis 1960b M. Kokolakis, ʻLucian and the Tragic Performances in his Timeʼ, *Platon* 12 (1960), 67-109

Konrad 1982 C. F. Konrad, ʻ*Quaestiones Tappulae*ʼ, *ZPE* 48 (1982), 219-234

Konstan - Dillon 1981 D. Konstan - M. Dillon, ʻThe Ideology of Aristophanes' Wealthʼ, *AJPh* 102 (1981), 371-388

Konstan 1990 D. Konstan, ʻA City in the Air: Aristophanes' *Birds*ʼ, *Arethusa* 23, 2 (1990), 183-207

Korenjak 2005 M. Korenjak, *Publikum und Redner: ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*, München 2005

Korus 1984 K. Korus, ʻThe theory of humour in Lucian of Samosatʼ, *Eos* 82 (1984) 295-313

Lamar Crosby 1923 H. Lamar Crosby, ʻLucian and the Art of Medicineʼ, *TAPhA* 54 (1923), 15-16

Lancellotti 2002 M. G. Lancellotti, *Attis Beetween Myth and History*: *King*, *Priest and God*, Leiden-Boston-Köln 2002

Lane 1996 E. N. Lane, *Cybele*, *Attis*, *and Related Cults*, Leiden 1996

La Penna 1961 A. La Penna, ˙La morale della favola esopica come morale delle classi subalterne nell'antichità˙, *Società* 17 (1961), 459-537

La Penna 1989 A. La Penna, 'La legittimazione del lusso privato da Ennio a Vitruvio. Momenti, problemi, personaggi', *Maia 41* (1989), 3-34

La Penna 1995 A. La Penna, ˙Il vino di Orazio. Nel *modus* e contro il *modus*˙, in O. Murray (ed.), *In vino veritas*, London 1995, 266-282

Larson 1992 V. T. Larson, ˙Seneca and the schools of philosophy in early imperial Rome˙, *ICS* 17 (1992), 49-56

Lavagnini 1947 B. Lavagnini, ˙Motivi diatribici in Lucrezio e in Giovenale˙, *Athenaeum* 1947, 83-88

Leach 1973 E. R. Leach, *Nuove vie dell'antropologia*, Milano 1973 (= ed. or. *Rethinking anthropology*, London 1961)

Leary 1988 T. J. Leary, ˙Martial's Early Saturnalian Verse˙, in F. Grewing (ed.), *Totus notus in orbe*: *Perspektiven der Martial-Interpretation*, Stuttgart 1998, 37-47

Leglay 1966 M. Leglay, *Saturne Africain. Histoire*, Paris 1966

Lehnus 1981 *Pindaro Olimpiche*, a cura di L. Lehnus, Milano 1981

Lelli 2006 E. Lelli, *Volpe e leone. Il proverbio nella poesia greca* (*Alceo, Cratino, Callimaco*), Roma 2006

Levine-Gera 1955 D. Levine-Gera, ˙Lucian's Choice: *Somnium* 6-16˙, in D.

Innes - H. Hine - C. Pelling (eds.) *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for D. Russel on his Seventy-fifth birthday*, Oxford 1955, 237-250

Lévy 1997 E. Lévy, ˙Richesse et pauvreté dans le *Ploutos*’, *Ktema* 22 (1997), 201-212

Lissarague - Schmitt Pantel 1988 Lissarague - Schmitt Pantel, ˙Spartizione e comunità nei banchetti greci’, in C. Grottanelli - N. F. Parise, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari 1988, 211-229

Lissarague 1990 F. Lissarague, *The Aesthetics of the Greek Banquet. Images of Wine and Ritual*, Princeton 1990 (= ed. or. *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris 1987)

Lomiento *Cercidas*, ed. L. Lomiento, Urbino 1993

Long 2002 A. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2002

López Saco 1994 J. O. López Saco, ˙La muerte y la utopía de las Islas de los Bienaventurados en el imaginario griego’, *Fortunatae* 6 (1994), 43-69

Lord 1963 E. L. Lord, *Aristophanes: his plays and his influence*, New York 1963 (ed. or. Boston 1925)

Lovejoy - Boas 1997 A. O. Lovejoy - G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, London 1997 (ed. or. Baltimore 1935)

MacDowell 1990 D.M. MacDowell, ˙The Meaning of ἀλαζών’, in E. Craik (ed.), ‘*Owls to Athens*’. *Essays on Classical Subjects for Sir Kenneth Dover*, Oxford 1990, 287-94

Macleod 1974 M. D. Macleod, ˙Lucian's knowledge of Theophrastus’, *Mnemosyne* 27, 1 (1974), 75-76

Macleod 1994 M. D. Macleod, ˙Lucianic Studies since 1930’, in *ANRW* II, 34.2,

Berlin-New York 1994, 1362-1421

Manni 1938 E. Manni, ˙A proposito del culto di Saturno˙, *Athenaeum* 16, 4 (1938), 223-232

Marchianò 1982 G. Marchianò, ˙L'ombra e Saturno come simboli dell'esoterismo˙, *Conoscenza Religiosa*, 1-2 (1982), 9-15

Marcovich 1976 M. Marcovich, ˙Pythagoras as Cock˙, *AJPh* 97 (1976), 331-335

Marina Sáez 1991 R. M. Marina Sáez, ˙El tema simposíaco en la poesía latina, de Horacio a Marcial, I: Los elementos externos del simposio˙, *Myrtia* 6 (1991), 129-147

Marino 2005 R. Marino, Ad Lucilium epistula *85*, Palermo 2005

Martin 1993 R. P. Martin, ˙The Seven Sages as Performers of Wisdom˙, in C. Dougherty - L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece*: *Cult*, *Performance*, *Politics*, Oxford 1993, 108-128

Martin 2010 A. Martin, ˙Lucien et l'Égypte˙, in F. Mestre - C. P. Gómez (eds.) *Lucian of Samosata*, *greek writer and Roman citizen*, Ponències del colloqui "Lucian of Samosata, Greek writer and Roman citizen" (Barcelona 16-18 Novembre 2006), Barcelona 2010, 191-201

Martorana 1984 G. Martorana, ˙Tempo di Annibale e tempo di Saturno˙, *Seia* 1 (1984) 187-189

Marzucchini 2011 R. Marzucchini, ˙I proverbi con gli animali˙, in E. Lelli (a cura di), *ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΩΣ. Il proverbio in Grecia e a Roma*, Pisa-Roma 2011, 187-209

Mastromarco 1992 G. Mastromarco, ˙La commedia˙, in G. Cambiano - L. Canfora - D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, *La produzione e la circolazione del testo*, I, *La* polis, Roma-Salerno 1992, 362-377

Mastromarco 2002 G. Mastromarco, ˙*Onomastì komodeîn* e *spoudaiogeloion*˙, in A. Ercolani (ed.), *Spoudaiogeloion. Form und Funktion der Verpottung in der aristophanischen Komödie*, Suttgart-Weimar 2002, 205-224

Matteuzzi 1975 M. Matteuzzi, ˙Sviluppi narrativi di giuochi linguistici nella *Storia Vera* di Luciano˙, *Maia* 27, 3 (1975), 225-229

Matteuzzi 1998 M. Matteuzzi, ˙Luciano e la «commedia umana»˙, in R. Gendre (a cura di), *Ricordando E. S. Burioni*, Alessandria 1988, 219-226

Mazzolani 1973 G. Mazzolani, *I buffoni sacri d'America e il ridere secondo cultura*, Roma 1973

Maxia 2000 C. Maxia, ˙Seneca e l'età dell'oro. Negazione, eterocronie ed eterotopie˙, *BstudLat*, 30 (2000), 87-105

Mecu 2001-2003 M. Mecu, ˙Lucien atheé. Reflexions autour d'un *topos*˙, *StudClas* 37-39 (2001-2003), 103-130

Medda 2005 E. Medda, ˙Aristofane e un inno a rovescio: la potenza di Pluto in *Pl*. 124-221˙, *Philologus* 149, 1 (2005), 12-27

Meikle 1991 S. Meikle, ˙Aristotele's Criticism of Plato's *Republic*˙, in D. Keyt - F. D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Cambridge (Mass.)-Oxford 1991, 182-199

Melero 1996 A. Melero, ˙Mito y Política en la comedia de Cratino˙, in A. López Eire (ed.), *Sociedad, Política y Literatura. Comedia Griega Antigua* (Actas del I Congreso Internacional, Salamanca, noviembre 1996), 117-131

Melero 2001 A. Melero, ˙La utopía cómica o los límites de la democracia˙, in *Cuadernos de literatura giega y latina III. Literatura, Política y Sociedad en el mundo Grecolatino: antecedentes y relaciones con la actualidad*, E. Dulce - M. Dominguez - M. T. Amada (eds.), Madrid-Santiago de Compostela 2001, 7-25

Menu 1996 M. Menu, ˙Le motif de l'âge dans les tours proverbiaux de la

Comédie Grecque', in A. López Eire (ed.), *Sociedad, Política y Literatura. Comedia Griega Antigua* (Actas del I Congreso Internacional, Salamanca, noviembre 1996), 133-150

Merenghi 1993 G. Merenghi, ˙La diatriba cinico-stoica e il *De vitando aere alieno* di Plutarco', *Messana* 15 (1993), 91-119

Mestre 2000 F. Mestre, ˙Segunda Sofistica y Luciano de Samosata', in A. M. González de Tobia (ed.), *Una nueva visión de la cultura griega antigua en la fin de milenio*, La Plata 2000, 61-76

Mestre - Gómez 2001 F. Mestre - P. Gómez, ˙Retórica, comedia, diálogo: la fusión de géneros en la literatura griega del s. II d. C.', *Myrtia* 16 (2001), 111-122

Michel 1964 A. Michel, ˙Éclectisme philosophique et lieux communs à propos de la «diatribe» romaine', in M. Renard - R. Schilling (éd.), *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles-Berchem 1964, 485-494

Milanezi 2003 S. Milanezi, ˙À propos du rire dans les banquets', *Pallas* 61 (2003), 313-326

Miralles 2010 C. Miralles, ˙Del meu tracte amb Llucià', in F. Mestre - C. P. Gómez (eds.), *Lucian of Samosata*, *greek writer and Roman citizen*, Ponències del colloqui "Lucian of Samosata, Greek writer and Roman citizen" (Barcelona 16-18 Novembre 2006), Barcelona 2010, 27-34

Molé Ventura 2009 C. Molé Ventura, ˙Senza malattia né povertà. Trasformazioni dell'immaginario utopico tra Ellenismo e Tarda Antichità', *MediterrAnt* 12, 1-2 (2009) 111-136

Momigliano 1964 A. Momigliano, ˙La libertà di parola nel mondo antico', *RSI* 83 (1971), 499-524

Monaco 1963 G. Monaco, *Paragoni burleschi degli antichi*, Palermo 1963

Montanari 1989 M. Montanari, *Convivio. Storia e cultura dei piaceri della*

tavola, Roma-Bari 1989

Montanari 1996 U. Montanari, ˙L'officina di Luciano di Samosata: nuove prospettive critiche˙, *CFC(G)* 6 (1996), 251-260

Morelli 1991 A. M. Morelli, ˙I «*Saturnia regna*» nell'Elegia 1, 3 di Tibullo˙, *MD* 26 (1991), 175-187

Morocho Gayo 1977 G. Morocho Gayo, ˙La edad d'oro en Hesíodo y en la comedia antigua˙, *Helmantica* 28 (1977), 377-387

Morrison 2007 D. R. Morrison, ˙The Utopian Character of Plat's Ideal City˙, in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, Cambridge-New York 2007

Mossé 1996 C. Mossé, ˙Due miti politici: Licurgo e Solone˙, in S. Settis - D. Asheri - P. Desideri - F. Hartog - D. Lanza - G. Lloyd - P. Zanker (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II, *Una storia greca*, 1, Torino 1996, 1325-1335

-Murray 1983 O. Murray, ˙The Greek Symposion in History˙, in E. Gabba (a cura di), Tria Corda. *Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como 1983, 257-272

Murray 1988 O. Murray, ˙Death and the Symposion˙, *AION ArchStAnt* 10 (1988), 239-257

Murray 2008 P. Murray, *Plato on Poetry. Ion*; *Republic* 376e-398b9; *Republic* 595-608b10, ed. P. Murray, Cambridge-New York 2008[8]

Musti 2001 D. Musti, *Il simposio nel suo sviluppo storico*, 2001

Nadeau 2010 R. Nadeau, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Rennes 2010

Nannini 1988 S. Nannini, *Simboli e metafore nella poesia simposiale greca*,

Roma 1988

Nauta 1987 R. R. Nauta, ˙Seneca's Apocolocyntosis as Saturnalian Literature˙, *Mnemosyne* 40, 1-2 (1987), 69-96

Nauta 2002 R. R. Nauta, *Poetry for Patrons. Literary Communication in the Age of Domitian*, Leiden-Boston 2002

Nesselrath 1998 H. G. Nesselrath, ˙Lucien et le Cynisme˙, *AC* 67 (1998), 121-135

Nesselrath 2009 H. G. Nesselrath, ˙A Tale of Two Cities. Lucian on Athens and Rome˙, in A. Bartley (ed.), *A Lucian for our Times* (Kent 24-25 Marzo 2007), Cambridge 2009, 121-136

Newlands 2003 C. E. Newlands, ˙The Emperor's *Saturnalia*: Statius, *Silvae* 1.6˙, in A. J. Boyle - W. J. Dominik (eds.), *Flavian Rome. Culture*, *Image*, *Text*, Leiden-Boston 2003, 499-522

Nicosia 1994 S. Nicosia, ˙La seconda sofistica˙, in G. Cambiano - L. Canfora - D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, *La produzione e la circolazione del testo*, III, *I Greci e Roma*, Salerno-Roma 1994, 85-116

Nilsson 1921 M. P. Nilsson, s.v. *Saturnalia*, in *RE* II, 2, 1, G.Wissowa - W. Kroll - K. Mittelhaus - K. Ziegler (hrsg.), Stuttgart-München 1893ss., 201-211

Nilsson 1951 M. P. Nilsson, ˙The Sickle of Kronos˙, *BSA* 46 (1951), 122-124

Ní Mheallaigh 2005 Ní Mheallaigh, ˙*Plato alone was not there*...: Platonic Presence in Lucian˙, *Hermathena* 179 (2005), 89-103

Norcio 1980 G. Norcio, *Epigrammi di Marco Valerio Marziale*, Torino 1980

Novara 1983 A. Novara, *Le idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la Republique* (*essai sur le sense latin du progres*), II, Paris 1983

Nussbaum 2004 M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Milano 2004[2] (= ed. or. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 2001[2])

Olson 1992 Olson, 'Names and naming in Aristophanes comedy', *CQ* 42 (1992), 304-319

Osborne 2006 R. Osborne, 'Introduction: Roman poverty in context', in M. Atkins - R. Osborne (eds.), *Poverty in the Roman World*, Cambridge 2006, 1-20

Oltramare 1926 A. Oltramare, *Les origines de la Diatribe Romaine*, Lausanne-Genève 1926

Paduano 1988 *Aristofane Pluto*, a cura di G. Paduano, Milano 1988

Palmer 1997 R. E. A. Palmer, *Rome and Carthage at peace*, Stuttgart 1997

Panizza 2007 L. Panizza, Vernacular Lucian in Renaissance Italy: Translation and Transformation, in C. Ligota - L. Panizza (eds.), *Lucian of Samosata* Vivus et Redivivus, London-Turin 2007, 71-114

Panno 2007 G. Panno, *Dionisiaco e Alterità nelle «Leggi» di Platone. Ordine del corpo e auto-movimento dell'anima nella città tragica*, Milano 2007

Paradiso 1991 A. Paradiso, *Forme di dipendenza nel mondo greco. Ricerche sul VI libro di Ateneo*, Bari 1991

Parke 1977 H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Ithaca-New York 1977

Parker 1996 R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996

Parker 1998 R. Parker, 'Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion' in C. Gill - N. Postelthwaite - R. Seaford (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998, 105-125

Parker 2011 R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca-New York, 2011

Parkin 2003 T. G. Parkin, *Old Age in the Roman World*, Baltimore 2003

Pellegrino 1996 M. Pellegrino, ʽLa figura di Zeus nell'*Archaia* tra parodia e carnevale', *AION* (*filol*) 18 (1996), 109-115

Pellegrino 1998 M. Pellegrino, ʽFerecrate', in A. M. Belardinelli - O. Imperto - G. Mastromarco - M. Pellegrino - P. Totaro (a cura di), *Tessere. Frammenti della commedia greca*: *studi e commenti*, Bari 1998, 291-337

Pellegrino 2000 M. Pellegrino, *Utopie e immagini gastronomiche nei frammenti dell'Archaia*, Bologna 2000

Pellizer 1991 E. Pellizer, ʽLineamenti di una morfologia dell'intrattenimento simposiale', in K. Fabian - E. Pellizer - G. Tedeschi (a cura di), *OINHPA TEYXH. Studi triestini di poesia conviviale*, Alessandria 1991, 3-13

Pellizer 1991 E. Pellizer, ʽPer una morfologia della poesia giambica arcaica', in K. Fabian, E. Pellizer, G. Tedeschi (a cura di), *OINHPA TEYXH. Studi triestini di poesia conviviale*, Alessandria 1991, 15-29

Pennacini 1989 A. Pennacini, ʽIl cibo e il corpo nella diatriba e nella satira', in O. Longo - P. Scarpi (a cura di), Homo edens. *Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Milano 1989, 75-79

Peretti 1946 A. Peretti, *Luciano: un intellettuale greco contro* Roma, Firenze 1946

Pérez Jiménez 1999 A. Pérez Jiménez, ʽImplicaciones astrológicas del mito de Crono-Saturno', *Minerva* 13, (1999), 17-44

Pernot 1994 L. Pernot, ʽLucien et Dion de Pruse', in A. Billault (éd.), *Lucien de Samosate*, (Actes du colloque international de Lyon organisé au Centre d'Études Romaines et Gallo-romaines les 30 septembre-1er octobre 1993), Lyon-Paris,

1994, 109-116

Petrone 1988 G. Petrone, ˙*Nomen/omen*: poetica e funzione dei nomi (Plauto, Seneca, Petronio)˙, *MD* 20-21 (1988), 33-70

Pianezzola 1979 E. Pianezzola, ˙Forma narrativa e funzione paradigmatica di un mito. L'età dell'oro latina˙, in G. D'anna (ed.), *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, II, Roma 1979, 573-592

Piazzi 2004 L. Piazzi, ˙Elementi diatribico-moralistici negli *Epigrammi* di Marziale˙, *Atene e Roma* 49, 2-3 (2004), 54-82

Pinto 1974b M. Pinto, ˙Presenza di Esiodo nelle opere di Luciano˙, *RIL* 108 (1974), 972-990

Pisacane 1942 P. Pisacane, ˙Luciano umorista˙, *A&R* 3, 10 (1942), 109-136

Pomeroy 1991 A. J. Pomeroy, ˙Status and status-concern in the Greco-Roman dream-books˙, *Anc. Soc.* 22 (1991), 51-74

Pordomingo Pardo 2010 F. Pordomingo Pardo, ˙El Banquete de Plutarco: ¿Ficción Literaria o Realidad Histórica?˙, in J. G. Montes Cala *et alii* (eds.), *Plutarco, Dioniso y el* vino, Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de Mayo, 1998), Madrid 1999, 379-392

Pozzi 2003 S. Pozzi, ˙Sull'attendibilità del narratore nell'*Alexander* di Luciano˙, *Prometheus* 29, 2 (2003), 129-150

Prato 2000 C. Prato, ˙La parodia di preghiere, culti e riti nelle *Tesmoforiazuse* di Aristofane˙, in M. Cannatà Fera - S. Grandolini (eds.), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli 2000, 565-570

Pucci 1992 G. Pucci, ˙Saturno: il lato oscuro˙, *Lares* 53 (1992), 5-18

Puhvel 1987 J. Puhvel, *Comparative Mythology*, London 1987

Pulleyn 1997 S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997

Putnam 1909 E. J. Putnam, ʻLucian the Sophistʼ, *CPh* 4 (1909), 163-177

Pütz 2007 B. Pütz, *The Symposium and Komos in Aristophanes*, Oxford 2007

Quacquarelli 1956 A. Quacquarelli, *La Retorica antica al bivio: l'Ad Nigrinum [di Luciano] e l'Ad Donatum [di Cipriano]*, Roma 1956

Rabelais 1564 F. Rabelais, *Gargantua e Pantagruele*, Torino 1993 (= ed. or. *Gargantua et Pantagruel,* Lion 1564)

Raina 2001 G. Raina, ʻ«Il Sogno» di Luciano tra autobiografia e mitopoiesiʼ, *Maia* 53, 2 (2001) 399-409

Rankin 1962 H. D. Rankin, ʻSaturnalian Worldplay and *Apophoreta* in *Satyricon* 56ʼ, *C&M* 23 (1962), 134-142

Reardon 1971 B. P. Reardon, *Courants littérairereres grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, Paris 1971

Reale 1982 G. Reale, *Epitteto Diatribe Manuale Frammenti*, Milano 1982

Relihan 1987 J. C. Relihan, ʻVainglorious Menippus in Lucian's Dialogues of the Deadʼ, *ICS* 12 (1987), 185-206

Relihan 1993 J. C. Relihan, *Ancient Menippean Satire*, Baltimore 1993

Renan 1882 Renan, *Marc Aurele et la fin du monde antique*, Paris 1882

Rich 1956 A. N. M. Rich, ʻThe Cynic conception of αὐτάρκειαʼ, *Mnemosyne* 9 (1956), 23-29

Riedweg 1996 C. Riedweg, *Orfeo*, in S. Settis - D. Asheri - P. Desideri - F. Hartog - D. Lanza - G. Lloyd - P. Zanker (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II, *Una storia greca*, 1, Torino 1996, 1251-1280

Riemschneider 1981 M. Riemschneider, ˙*Saturnalia* I˙, *Conoscenza religiosa* 4 (1981), 358-396

Riemschneider 1982 M. Riemschneider, ˙*Saturnalia* II˙, *Conoscenza religiosa* 1-2 (1982), 191-222

Riemschneider 1991 M. Riemschneider, *Riti e giochi nel mondo antico*, Firenze 1991

Robert 1980 L. Robert, ˙Lucien en son temps˙, in L. Robert (ed.), *A Travers l'Asie Mineure, Poètes et Prosateurs, Monnaies Grecques*, *Voyageurs et Géographie*, Paris 1980, 393-436

Robertson 1996 N. Robertson, ˙The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion˙, in E. N. Lane (ed.), C*ybele, Attis & Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden-New York-Köln 1996, 240-304

Robinson 1979 C. Robinson, *Lucian and his influence in Europe*, North Carolina 1979

Roca Ferrer 1974 J. Roca Ferrer, ˙Kynicòs trópos. Cinismo e Subversión Literaria en la Antiguedad˙, *Bol. Inst. Estud. Helen.* 8 (1974)

Rohlfs 1965 G. Rohlfs, *L'antico giuoco degli astragali*, Firenze 1965 (= ed. or. *Antikes Knöchelspiel im einstigen Grobgriecheland*, Tübingen 1963)

Rolleston 1915 J. D. Rolleston, ˙Lucian and Medicine˙, *Janus* 20 (1915), 83-108

Romano Martín 2009 S. Romano Martín, *El tópico grecolatino del concilio de los dioses*, Hildesheim 2009

Romeri 2001 L. Romeri, ΄ΙΔΙΩΤΑΙ *et ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ à la table de Lucien*', *REG* 114 (2001), 647-655

Romeri 2002 L. Romeri, *Philosophes entre mots et mets. Plutarque*, *Lucien et Athénée autour de la table de Platon*, Grenoble 2002

Romm 1990 J. Romm, ΄Wax, Stone, and Promethean Clay: Lucian as Plastic Artist', *ClAn*t 9, 1 (1990), 74-98

Rosen 2005 S. Rosen, *Plato's* Republic. *A Study*, Yale 2005

Rosenmeyer 2001 P. A. Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions. The Letter in Greek Literature*, Cambridge-New York 2001

Rosivach 1995 V. J. Rosivach, ΄Seneca on the Fear of Poverty in the *Epistulae Morales*', *Ant. Class*. 64 (1995), 91-98

Rösler 1991 W. Rösler, ΄Michail Bachtin e il ΄Carnevalesco' nell'antica Grecia', in W. Rösler - B. Zimmermann, *Carnevale e utopia nella Grecia antica*, Bari 1991, 15-51

Rossi 1983 L. E. Rossi, ΄Il simposio arcaico e classico come spettacolo a se stesso', in F. Doglio (a cura di), *Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del '400* (Atti del VII Convegno di Studio, Viterbo 27-30 maggio 1982), 41-50

Rostovtzeff 1933 M. Rostovtzeff, *Storia economica e sociale dell'Impero romano*, Firenze 1967 (= ed. or. *The Social and the Economic History of the Roman Empire*, Oxford 1933)

Ruffell 2000 I. Ruffell, ΄The world turned upside down. Utopia and utopianism in the fragments of Old Comedy', in D. Harvey - J. Wilkins (eds.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, London-Swansea 2000, 473-506

Ruffell 2011 I. A. Ruffel, *Politics and Anti-Realism in Athenian Old Comedy. The Art of the Impossible*, Oxford 2011

Russo 2012 G. Russo, *Contestazione e conservazione. Luciano nell'esegesi di Areta*, Berlin 2012

Sabbatucci 1988 D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988

Sacco Messineo 1982 M. Sacco Messineo, ˙Menippo ed Elandro (il «riso» in Luciano e Leopardi)˙, in *Leopardi e il mondo antico*, Atti del V Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 22-25 Settembre 1980), Firenze 1982, 529-539

Said 1990 S. Said, ˙Le je de Lucien˙, in M. F. Baslez - P.H. Hoffmann - L. Pernot (éds.), *L'invention de l'autobiographie d'Hesiode à Saint Augustin*, Actes du deuxieme colloque de l'Equipe de recherche sur l'hellénisme post-classique (Paris, 14-16 juin 1990), Paris 1993, 253-268

Salza Prina Ricotti 1983 E. Salza Prina Ricotti, *L'arte del convito nella Roma antica. Con 90 ricette*, Roma 1983

Salza Prina Ricotti 1995 E. Salza Prina Ricotti, *Giochi e giocattoli*, Roma 1991

Sánchez Hernández 2009 J. P. Sánchez Hernández, ˙Luciano de Samósata y la política griega del s. II d. C. (a propósito del «Encomio de la patria»)˙, *CFC(G)* 19 (2009), 163-181

Sanchis Llopis 2002 J. L. Sanchis Llopis, ˙Pobres y ricos en la comedia griega. (tres ejemplos en Cratino, Aristófanes y Menandro)˙, *SPhV* 6 (2002-2003), 139-156

Sangirardi 1988 G. Sangirardi, ˙Luciano dalle «Prosette satiriche alle *Operette morali*»˙, in *Il riso leopardiano. Comico*, *satira*, *parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 18-22 Settembre 1995), Firenze 1998, 305-373

Santini 1995 L. Santini, ˙Tra ironia ed elegia: Luciano di Samosata˙, in U. Mattioli (a cura di), *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, Bologna 1995,

397-423

Santini 2001 L. Santini, ʻAutoritratto dell'artista: Luciano nella προλαλιά Dionisoʼ, *AUFL*, 2 (2001), 73-97

Santorelli 2013 B. Santorelli, ʻ"Democrazia" a tavola: Giovenale (*Sat*. 5), Marziale, Lucianoʼ, in A. König (a cura di), *Working Papers on Nervan, Trajanic and Hadrianic Literature* (http://arts.st-andrews.ac.uk/literaryinteractions/)

Scarpat 1964 G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964

Scheel 1988 H. L. Scheel, ʻLeopardi e i satirici greci e latiniʼ, in *Il riso leopardiano. Comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 18-22 Settembre 1995), Firenze 1998, 25-32

Scheid 1988 J. Scheid, ʻLa spartizione sacrificale a Romaʼ, in Grottanelli - Parise (a cura di), Sacrificio e società nel mondo antico, Bari 1988, 267-292

Schmitt-Pantel 1990 P. Schmitt-Pantel, ʻSacrificial Meal and Symposion: Two Models of Civic Institutions in the Archaic Cityʼ, in O. Murray (ed.), *Sympotica. A symposium on the Symposion*, Oxford 1990, 14-33

Schmitt-Pantel 1992 P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris 1992

Schwartz 1965 J. Schwartz, *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles 1965

Schwartz 1982 J. Schwartz, ʻOnomastique des philosophes chez Lucien de Samosate et Alciphronʼ, *AC* 51 (1982), 259-264

Scullard 1981 H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Ithaca-New York 1981

Settembrini 1861-1862 L. Settembrini, *Opere di Luciano voltate in italiano*, I-III, Firenze 1861-1862

Setti 1923 G. Setti, *Scritti scelti di Luciano commentati da Giovanni Setti*, Torino 1923[3]

Schofield 2008 M. Schofield, ˙Plato in his Time and Place˙, in G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford 2008, 36-62

Sider 1996 D. Sider, ˙As in the Generation of Leaves in Homer, Simonides, Horace, and Stobaios˙, *Arethusa* 29 (1996), 263-282

Sidwell 2009 K. Sidwell, *Aristophanes the Democrat. The Politics of Satirical Comedy during the Peloponnesian War*, Cambridge-New York 2009

Sirago 1989 V. A. Sirago, ˙La Seconda Sofistica come espressione culturale della classe dirigente del II secolo˙, in *ANRW* II, 33.1, Berlin-New York 1989, 36-78

Sluiter 2005 I. Sluiter, ˙Communicating Cynicism: Diogenes' gangsta rap˙, in D. Frede - B. Inwood (eds.), *Language and learning. Philosophy of language in the Hellenistic Age*, Cambridge 2005, 139-163

Snell 1963 B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963[3] (= ed. or. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946)

Solaro 2001 G. Solaro, ˙Tratti epicurei in Luciano˙, *AFLB* 64 (2001),157-160

Solmsen 1962 F. Solmsen, ˙Hesiodic Motifs in Plato˙, in *Entretiens sur l'antiquité classique.* VII, *Hésiode et son influence*˙, Vandœuvres-Genève 1962, 171-211

Solmsen 1966 F. Solmsen, ˙Aratus on the Maiden and the Golden Age˙, *Hermes* 94 (1966), 124-128

Sommerstein 1984 A. H. Sommerstein, ˙Aristophanes and the Demon Poverty˙, *CQ* 34 (1984), 323-333

Spisak 1998 A. L. Spisak, ˙Gift-giving in Martial˙, in F. Grewing (ed.), *Totus notus in orbe*: *Perspektiven der Martial-Interpretation*, Stuttgart 1998, 243-255

Stadter 2010 P. A. Stadter, ˙Leading the party, Leading the City: the Symposiarchas *politikos*˙, in J. Ribeiro Ferreira - D. Leão - M. Tröster - P. Barata Dias (eds.), Symposion and Philanthropia *in Plutarch*, Coimbra 2010, 123-130

Stalley 1983 R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's* Laws, Bath 1983

Stalley 1991 R. F. Stalley, ˙Aristotle's Defense of Private Property˙, in D. Keyt - F. D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Cambridge (Mass.)-Oxford 1991, 200-225

Starr 1978 C. G. Starr, ˙An evening with the Flute-Girls˙, *Par. Pass.* 33, (1978), 401-410

Stoianovici 1961 L. Stoianovici, ˙Le Promethée de Lucien˙, *Studii Clasice* 3 (1961), 385-393

Storey 1993 I. C. Storey, ˙*Notus est omnibus* Eupolis?˙, in A. H. Sommerstein - S. Halliwell - J. Henderson - B. Zimmermann (eds.), *Tragedy*, *Comedy and the Polis. Papers from the Greek Drama Conference* (Nottingham, 18-20 july 1990), Bari 1993, 373-396

Storey 2003 I. C. Storey, *Eupolis*. *Poet of Old Comedy*, New York 2003

Strohmaier 1976 G. Strohmaier, ˙Übersehenes zur biographie Lukians˙, *Philologus* 120 (1976), 117-122

Swain 1996 S. Swain, *Hellenism and Empire: Language*, *Classicism*, *and Power in Greek World*, *A. D. 50-250*, Oxford 1996

Swain 2007 S. Swain, ˙The Three Faces of Lucian˙, in C. Ligota - L. Panizza (eds.), *Lucian of Samosata* Vivus et Redivivus, London-Turin 2007, 17-44

Taillardat 1965 J. Taillardat, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de*

style, Paris 1965

Tandoi 1981 V. Tandoi, ˙«Come le foglie» (nota a Cornificio, fr. 3 Traglia)˙, in E. Flores (a cura di), *La critica testuale greco-latina, oggi*. *Metodi e problemi* (Atti del Convegno Internazionale, Napoli 29-31 ottobre 1979)

Taylor 1947 M. Taylor, ˙Progress and Primitivism in Lucretius˙, *AJPh* 68 (1947), 80-194

Tedeschi 1998 G. Tedeschi, *La Podagra*, Lecce 1998

Tennant 2000 P. M. W. Tennant, ˙Poets and poverty: the case of Martial˙, *AClass* 43 (2000), 139-156

Tepedino Guerra 1978 A. Tepedino Guerra, ˙Il primo libro «Sulla Ricchezza» di Filodemo˙, *Cro.Erc.* 8 (1978), 52-96

Tomassi 2010 G. Tomassi, ˙L'allegoria di Pluto in Luciano˙, *Aevum* 84 (2010), 251-268

Tomassi 2011 G. Tomassi, *Luciano di Samosata, »Timone o il Misantropo«. Introduzione, traduzione e commento*, Berlin 2011

Tomassi 2011b G. Tomassi, ˙Le parodie di decreti nei *Dialoghi* lucianei. Una rassegna˙, *Athenaeum* 99 (2011), 525-547

Tomassi 2011c G. Tomassi, ˙Proverbi in Luciano di Samosata˙, in E. Lelli (a cura di), *ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΩΣ. Il proverbio in Grecia e a Roma*, Pisa-Roma 2011, 99-121

Tosello 2013 M. Tosello, ˙Il teatro in prosa del *Cataplus*˙, *AOFL* 7, 1 (2013), 246-269

Tosi 1991 R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche. 10.000 citazioni dall'Antichità al Rinascimento nell'originale e in traduzione con commento storico letterario e filologico*, Milano 1991

Tosi 2011 R. Tosi, *La donna è mobile e altri studi di intertestualità proverbiale*, Bologna 2011

Trédé 2002 M. Trédé, ˙Le théâtre comme métaphore au IIe s. ap. J.-C.: survivances et métamorphoses˙, *CRAI* 2 (2002), 581-605

Trousson 1999 R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, *Troisième édition revue et augmentée*, Bruxelles 1999

Troy 1997 M. Troy, ˙The Chronos Myth in Cynic Philosophy˙, *GRBS* 38 (1997), 85-108

Ugenti 2007 M. Ugenti, ˙Nomi che parlano, nomi che deridono˙, in C. Mazzucco (a cura di), *Riso e comicità nel Cristianesimo antico* (Atti del convegno di Torino, 14-16 febbraio 2005, e altri studi), Alessandria 2007, 535-546

Ureña Bracero 1995 J. Ureña Bracero, *El diálogo de Luciano. Ejecución, naturaleza, y procedimientos de humor*, Amsterdam 1995

Van der Valk 1985 M. Van der Valk, ˙On the god Cronus˙, *GBRS* 26 (1985), 5-11

Van Nuffelen 2011 P. Van Nuffelen, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, New York 2011

Van Straten 1981 F. T. Van Straten, ˙Gifts for the God˙, in H. S. Versnel (ed.), *Faith Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, II, Leiden 1981, 65-151

Vegetti 1998b M. Vegetti, ˙Ricchezza/povertà e l'unità della *polis*˙, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, III, Libro IV, Napoli 1988, 150-158

Versnel 1981 H. S. Versnel, ˙Religious Mentality˙, in H. S. Versnel (ed.), *Ancient Prayer*, *Faith*, *Hope and Worship in the Ancient World*, Leiden 1981, 1-64

Versnel 1987 H. S. Versnel, ʼGreek myth and ritual: the case of Kronosʼ, in J. Bremmer (ed.), *Interpretation of Greek mythology*, London 1987, 121-152

Versnel 1993 H. S. Versnel, *Saturn and the Saturnalia. The question of origin*, in H. Sancisi - Weerdenburg - R. J. Van der Spek - H. C. Teitler - H. T. Wallinga (eds.), *De agricultura. In memoriam Pieter Willem De Neeve* (1945-1990), Amsterdam 1993, 98-120

Versnel 1994 H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, II, Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Netherlands 1994[2]

Vetta 1995 M. Vetta, ʼPoesia simposiale nella Grecia arcaica e classicaʼ, in M. Vetta (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1995 (= ed. or. 1983), xiii-lx

Vetta - Catenacci 2006 M. Vetta - C. Catenacci, *I luoghi e la poesia nella Grecia antica*, Alessandria 2006

Veyne 1992 P. Veyne, *La vita privata nell'impero romano*, Roma-Bari 1992 (= ed. or. ʼ L'Empire romainʼ, in P. Ariès - G. Duby (eds.), *Histoire de la vie privée, I. De l'Empire romain à l'an mil*, 1985)

Victor 1997 U. Victor, *Lukian von Samosata*. Alexandros oder der Lügenprophet. *Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt & erklärt*, Leiden-New York-Köln 1997

Vidal-Naquet 1981 P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le mond grec*, Paris 1981

Visa-Ondarçuhu 2006 V. Visa-Ondarçuhu, ʼLa notion de *parrhèsia* (παρρησία) chez Lucienʼ, *Pallas* 72 (2006), 261-278

Vlastos 1947 G. Vlastos, ʼEquality and Justice in Early Greek Cosmologiesʼ, *CPh* 42 (1947), 156-179

Vlastos 1952 G. Vlastos, ʼIsonomiaʼ, *AJPh* 74, 4 (1952), 337-366

Voegelin 1986 E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Bologna 1986 (= ed. or. *Plato*, Baton Rouge 1966)

Vogt 1971 J. Vogt, ˙Slavery in Greek Utopias˙, *RSA* 1 (1971), 19-32

Von der Mühll 1983 P. von der Mühll, ˙Il simposio greco˙, in M. Vetta (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1983, 5-28 (= ed. or. ˙Das griechische Symposiom˙, in G. P. Landmann (hrzg.), *Xenophon. Das Gastmahl*, Berlin 1957, 70-109)

Von Koppenfels 1981 W. von Koppenfels, ˙*Mundus alter et idem*. Utopiefiktion und menippeische Satire˙, *Poetica* 13 (1981), 16-67

Von Leyden 1985 W. von Leyden, *Aristotle on Equality and Justice. His political Argument*, London 1985

Von Premerstein 1904 A. von Premerstein, ˙*Lex Tappula*˙, *Hermes* 1 (1904), 327-347

Von Wilamowitz-Moellendorff 1929 U. von Wilamowitz-Moellendorff, ˙Kronos un die Titanen˙, *SBBerlin* (1929), 35-53

Vox 1993 O. Vox, ˙Crono epicureo. (Luc. *Sat.* 7)˙, *Rudiae* 5 (1993), 161-165

Wagenvoort 1971 H. Wagenvoort, ˙The Journey of the Souls of the dead to the Isles of the Blessed˙, *Mnemosyne* 24 (1971), 113-161

Warrior 2006 V. M. Warrior, *Roman Religion*, Hong Kong 2006

Webb 2006 R. Webb, ˙Fiction, *Mimesis* and Performance of Greek Past in Second Sophistic˙, in D. Konstan - S. Said (eds.), *Greeks on Greekness: Viewing the Greek Past Under the Roman Empire*, Cambridge 2006, 27-46

Wękowski 2002 M. Wękowski, ˙Towards a definition of the symposium˙, in T. Derda - J. Urbanik - M. Węcowski (eds.), Euergesias charin. *Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by Their Disciples*, Warszava 2002

West *Hesiod Theogony*, ed. M. L. West, Oxford 1966

West 1974 M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974

West *Hesiod Works and Days*, ed. M. L. West, Oxford 1978

West 1997 M. L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997

Whitman 1964 C. H. Whitman, *Aristophanes and the Comic Hero*, Cambridge (Mass.) 1964

Whitmarsh 2001 T. Whitmarsh, *Greek literature and the Roman empire: the politics of imitation*, Oxford 2001

Wifstrand Schiebe 1981 M. Wifstrand Schiebe, *Das ideale Dasein bei Tibull und die Goldzeitkonzeption Vergils*, Upssala 1981

Wilhelm 1992 R. M. Wilhelm, ˙The Metamorphosis of the Golden Age in Greek and Latin Writers', *AugAge* 10 (1990-1992), 58-74

Wilkins 2000 J. Wilkins, *The Boastful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000

Wilson 2003 H. Wilson, *Wine & Words in Classical Antiquity and the Middle Ages*, London 2003

Woolf 2006 G. Woolf, ˙Writing Poverty in Rome', in M. Atkins - R. Osborne (eds.), *Poverty in the Roman World*, Cambridge 2006, 83-99

Zaccaria Ruggiu 1995 A. P. Zaccaria Ruggiu, *Spazio privato e spazio pubblico nella città romana*, Roma 1995

Zanda 2011 E. Zanda, *Fighting Hydra-Like Luxury. Sumptuary regulation in the Roman Republic*, London-New York 2011

Zanetto 1998 G. Zanetto, ˙*Kairos* e *Tyche*: immagini e idee˙, in S. Settis - D. Asheri - P. Desideri - F. Hartog - D. Lanza - G. Lloyd - P. Zanker (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II, 3, *Una storia greca. Trasformazioni* (*IV secolo a.C.-II secolo d.C.*), Torino 1998, 525-543

Zeitlin 1999 F. I. Zeitlin, ˙Utopia and myth in Aristophanes' «Ecclesiazousae»˙, in T. M. Falkner - N. Felson - D. Konstan (eds.), *Contextualizing Classics. Ideology*, *Performance*, *Dialogue: Essays in Honor of J. J. Peradotto*, 1999, 69-87

Zimmermann 1991 B. Zimmermann, ˙Nephelokokkygia. Riflessioni sull'utopia comica˙, in W. Rösler - B. Zimmermann, *Carnevale e utopia nella Grecia antica*, Bari 1991, 53-101 (= ed. or. 'Utopisches und Utopie in den Komödien des Aristophanes', *Würzb. Jahrb. Altertumswiss.* N.F. 9, 1983, 57-77)

Zweimüller 2008 S. Zweimüller, *Lukian »Rhetorum praeceptor«. Einleitung, Text und Kommentar,* Göttingen 2008

Xella 1994 P. Xella, ˙Baal Hammon nel Pantheon punico: il contributo delle fonti classiche˙, *SMSR* 18 (1994), 165-181

Je laisse Sisyphe au bas de la montagne! On retrouve toujours son fardeau. Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni fertile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul, forme un monde. La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux.

A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurd*, Paris 1942