

Club di Cultura Classica “Ezio Mancino” ONLUS

COMPAGNI *di* CLASSICI III



Ventisei studiosi per continuare
a dialogare con la cultura classica

Liceo Classico “D’Azeglio” - Torino

Club di Cultura Classica “Ezio Mancino” ONLUS

Compagni di Classici III

**Ventisei studiosi per continuare
a dialogare con la cultura classica**

Liceo Classico Statale “Massimo D’Azeglio”
Torino

Progetto editoriale: Giulia Dalla Verde, Luca Mancino
Illustrazione di copertina: Pia Taccone
Progetto grafico e impaginazione: Eidos - Torino
Redazione testi: Veronica Vannini

ISBN 978-88-944549-1-8

© 2020 Club di Cultura Classica “Ezio Mancino” ONLUS -
tutti i diritti riservati - è vietata la riproduzione anche parziale
del testo senza espressa autorizzazione dell’editore - l’editore
si dichiara disponibile a regolare eventuali diritti
c/o Liceo Classico Statale “Massimo D’Azeglio”
via Parini, 8 - 10121 Torino
clubculturaclassica.it
info@clubculturaclassica.it



Casa editrice Liceo “D’Azeglio”
via Parini, 8 - 10121 Torino
liceomassimodazeglio.it
info@liceomassimodazeglio.it

Ma non si scoprirà mai nulla, se ci accontenteremo delle scoperte già fatte. Per di più chi segue un altro non trova nulla, anzi neppure cerca. E allora?

Non seguirò le tracce dei predecessori? Sì, prenderò la vecchia strada, ma se ne troverò una più vicina e piana, la renderò praticabile.

Chi prima di noi ha affrontato questi argomenti non è nostro padrone, ma guida. La verità è aperta a tutti; non è ancora proprietà riservata; ne è rimasta ancora molta per chi verrà.

Seneca, *Lettere a Lucilio*, 33, 10-11

A chi non smette mai di cercare, a ogni età

Indice

PREFAZIONE Tiziana Cerrato	9
INTRODUZIONE Gianni Oliva	11
GIUNONE: ALCUNE CONSIDERAZIONI SU UNA DEA (E SULLA RELIGIONE) ANTICA Luca Basso	13
GIULIO CESARE ALL'OPERA. UN RITRATTO TRA STORIA E MELODRAMMA Giuliana Besso, Sabrina Saccomani	23
INTOLLERANZA, POLITICA E LETTERATURA ALLA CORTE DI MILANO Chiaffredo Bussi	33
GIUSTIZIA ANTICA E MODERNA: CIVILTÀ DELL'ACCUSA O DELLA DIFESA? Giovanni Canzio, Gigi Spina	47
L'IMPORTANTE È VINCERE. GARE E COMPETIZIONI NELLA GRECIA ANTICA Alessandro Maria Cordella	63
CRONACA DI UNA MORTE ANNUNCIATA: CICERONE IN <i>ENEIDE</i> 2 Alberto Crotto	69
5X1000 BUONI MOTIVI PER I PCTO Giulia Dalla Verde, Luca Mancino	77
CI LIBEREREMO MAI DEI GRECI E DEI ROMANI? IL <i>REMAKE-UP</i> DEL CLASSICO NEL MONDO CONTEMPORANEO Roberto M. Danese	81
IL MITO IN MASCHERA. L'ESPRESSIONE DEI SENTIMENTI SULLA SCENA DEL TEATRO GRECO Anna Ferrari	99
MEMORIA E POTERE. CENSURA E ROGHI DI LIBRI NEL MONDO ROMANO Mario Lentano	109

DALLA RAPSODIA AL RAP: COME FUNZIONA LA POESIA LATINA Massimo Manca	119
LO STRANIERO FILIPPO. LA CONQUISTA MACEDONE DELLA GRECIA ATTRAVERSO LE PAROLE DI DEMOSTENE Luca Massarenti	127
USO E ABUSO DI ANTIGONE NELLA QUESTIONE DEI MIGRANTI. CAROLA RACKETE COME ANTIGONE? Diana Perego	133
SIRACUSA 2021, SULLA SCENA «TRAVESTIMENTI E VERITÀ NASCOSTE» Elisabetta Pitotto	149
RIFLESSIONI SUI MITI IN GRECIA ANTICA: MORFOLOGIA, FUNZIONE E FUNZIONAMENTO DEI RACCONTI TRADIZIONALI Luca Pucci	157
NUOVE PROSPETTIVE SUL MITO DI EDIPO: IL FRAMMENTO TRAGICO ADESPOTO <i>TRGF</i> 458 Matteo Trabucco	173
—————	
IL GRANDE RACCONTO DELLE ORIGINI. UN PRIMO PASSO NELLE CULTURE ORIENTALI Chiara Lombardi	185
BREVE INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA MITOLOGIA ARABA CLASSICA Francesco Grande	191
PERDITA DEL PARADISO E PERFEZIONAMENTO DELLA CREAZIONE DELL'UOMO NEI MITI DEL VICINO ORIENTE Alessandro Mengozzi	199
<i>AGRE</i> , IN PRINCIPIO! PROSPETTIVE UNITARIE SUI MITI DELL'ORIGINE IN INDIA Gianni Pellegrini	221
—————	
POSTFAZIONE Cinzia Manfredi	235



PREFAZIONE

Tiziana Cerrato

Compagni di Classici: un titolo suggestivo e davvero azzeccato, per molte ragioni. Il Club di Cultura Classica “Ezio Mancino” ONLUS è diventato da molti anni ormai “compagno” di strada del Liceo Classico D’Azeglio, perché nell’Istituto di via Parini ha sede l’associazione e si svolgono i corsi pomeridiani di lingue classiche aperti a discenti di ogni età. Il D’Azeglio peraltro è stato a lungo anche la casa del fondatore del Club, il professor Ezio Mancino, che ricordiamo con affetto e stima come collega competente, rigoroso e appassionato.

E ancora, da alcuni anni la collaborazione tra il Club di Cultura Classica e il Liceo ha visto i nostri studenti impegnati in attività di PCTO (Percorsi per le Competenze Trasversali e l’Orientamento), ad esempio nell’ausilio all’organizzazione di alcuni dei numerosi incontri ed eventi culturali promossi dal Club.

Compagni di Classici, quindi, nella consapevolezza condivisa dell’importanza di dare nuovo slancio al dialogo con la cultura greca e latina, che può offrirci chiavi fondamentali per comprendere e vivere il presente.

Siamo quindi lieti di ospitare ancora una volta tra le pubblicazioni della Casa editrice Liceo “D’Azeglio” gli interventi di vari studiosi che in queste pagine approfondiscono argomenti di grande interesse non solo per chi studia il mondo antico, temi che ci toccano ancor oggi, come la giustizia, la censura e il potere, l’intolleranza.

Tra i contributi di questo terzo volume della serie *Compagni di Classici* molti prendono lo spunto da miti, non solo greci e latini ma anche legati alle culture orientali. Una scelta particolarmente significativa, perché ci permette di accostarci a temi universali che da sempre interrogano l’uomo.

Tornare ai miti per riflettere sul presente, dunque, consapevoli della dialettica tra identità e alterità che caratterizza il nostro rapporto con la cultura classica.

INTRODUZIONE

Gianni Oliva

Sono trascorsi oltre due millenni, sono stati attraversati periodi brillanti di fermento e stagioni opache di riflusso, si è assistito al trionfo della ragione e alla rivincita del sentimento, si sono costruite le società dei privilegi e quelle dei diritti: eppure la cultura classica non è mai morta. Anzi. In alcuni momenti della storia occidentale è stata l'unica forma di cultura esistente, e in tutti gli altri è stata un riferimento imprescindibile. E lo è ancora oggi, in un mondo dove la tecnologia ha ribaltato i concetti di spazio e di tempo e dove il sogno di Icaro è diventato il turismo miliardario delle navicelle orbitanti. Perché? Non perché il mondo greco-romano sia stato il primo a porsi domande (qualsiasi civiltà conosciuta si è posta domande), ma perché è stato il primo a cercare risposte con il ragionamento. Penso alla grandezza del motto attribuito a Pitagora, "tutto è numero": vera o spuria che sia, è una delle affermazioni più orgogliose della storia umana, perché significa che tutto è misurabile, quindi tutto è comprensibile, spiegabile, interpretabile. Non più fenomeni inquietanti, di fronte ai quali piegarsi impauriti per gli strali di divinità ostili: tutto può essere ridotto a misura d'uomo, tutto può essere "calcolato", interpretato attraverso uno strumento (il numero) che non esiste in natura ma che è stato creato dall'intelligenza.

Cultura classica come affermazione dell'uomo su ciò che lo circonda, quindi, e, proprio per questo, cultura classica come ricerca. Ho spesso ripetuto ai miei studenti che il significato più profondo della cultura classica è riassunto nell'Ulisse dantesco che va oltre le colonne d'Ercole. «Fatti non foste per viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza»: è la storia di quanti hanno dato un'anima al marmo, come Fidia o Michelangelo; di chi ha cercato nuovi mondi, come Alessandro Magno o Cristoforo Colombo; di chi ha sezionato la volta del cielo, come Talete o Copernico; o di chi ha studiato i corpi malati, come Ippocrate, o Galeno, o Fleming, o i ricercatori che oggi combattono il Covid-19.

La cultura classica è quanto di più dinamico e propulsivo sia stato prodotto: rappresenta il passato, certo, rappresenta la tradizione, certo, ma il significato più profondo di quel passato e di quella tradizione sono il movimento, l'universalità, l'“andare oltre”. Come scriveva Italo Calvino (e come ricordava Maria Antonia Carbone introducendo il secondo volume di *Compagni di Classici*), “un libro classico è un libro che non ha mai finito di dire quello che ha da dire”. E quindi, ancora, cultura classica è indagine sull'uomo, sulle sue pulsioni interiori, sul suo faticoso strutturarsi come “animale sociale”, sul suo dominare gli istinti in nome delle leggi della convivenza, sull'affermazione dell'armonia e della bellezza come dimensione dell'esistere: ecco perché, dopo 25 secoli, si rappresenta ancora la *pietas* di Antigone, o si ride per le caricature delle *Nuvole*, o ci si commuove per la disperazione furiosa di Medea.

Il Club di Cultura Classica “Ezio Mancino” ONLUS fondato dal compianto prof. Ezio Mancino (con cui ho avuto il piacere di collaborare, anche se per un periodo breve) è una testimonianza della vitalità della cultura greco-romana (oltreché un merito da ascrivere a chi ne promuove le attività, a partire da Luca, figlio del fondatore). Questo terzo volume esce ancora più ricco di contributi dei precedenti, con saggi che spaziano dal “mito in maschera” del teatro attico al Filippo lo straniero di Demostene, dall'attualità usata e abusata di Antigone ai roghi di libri nel mondo romano, da Giulio Cesare sospeso tra storia e melodramma alle nuove prospettive sul mito di Edipo. Nell'ultima parte, quattro saggi sono dedicati alle culture orientali, dalla mitologia araba al grande racconto della Genesi, a dimostrazione che cultura classica non significa autocelebrazione ma orizzonti aperti ai confronti e agli stimoli intellettuali. È il risultato di un anno di lavoro particolare, “allungato” oltre i dodici mesi dall'emergenza dell'epidemia: un altro traguardo nella storia degli oltre diciassette anni di vita del Club e, certamente, solo una tappa di un percorso che ha ancora molte strade da esplorare e molti cultori da coinvolgere.

RIFLESSIONI SUI MITI IN GRECIA ANTICA: MORFOLOGIA, FUNZIONE E FUNZIONAMENTO DEI RACCONTI TRADIZIONALI

Luca Pucci

«La ‘mitologia’ non è qualcosa di statico, bensì di vivo.
Ma ciò che è vivo può essere riconosciuto solo nello stato vivente,
e non in quello stato di morte
in cui la mitologia greca ci si presenta nella Biblioteca di Apollodoro».

Karl Kerényi

Premessa

Quello sui miti in Grecia antica è un dibattito articolato, stratificato, a tratti annoso e tuttora vivo tra studiosi di formazione e credo spesso antipodici¹. La nomenclatura e la chiave di lettura di questi racconti, i loro significati e la loro funzione, la loro origine e il loro funzionamento, la loro stessa esistenza sono alcune delle questioni oggetto di discussione; filologi e storici delle religioni, antropologi africanisti ed ellenisti puristi, etnologi, filosofi e sociologi sono alcune delle figure di studiosi che da tempo si scontrano “a suon di articoli”, approdando, ciascuno, a risultati validi spesso per singoli aspetti, ma mai complessivamente risolutivi rispetto alla comprensione di una realtà altra dalla cultura moderna, quale appunto il racconto di miti del mondo greco².

Nonostante la varietà di approcci e di risultati, gli studi condotti nell’ultimo secolo hanno permesso di fissare alcuni punti fermi e di inaugurare nuovi percorsi di ricerca, che contribuiscono a far luce sull’universo mitico dei Greci.

1 Sulle varie tipologie di lettura e interpretazione dei miti cfr. tra gli ultimi ERIC CSAPO, *Theories of Mythology*, Malden, MA – Oxford 2005; J. JEPPE SINDING (a cura di), *Myths and Mythologies: A Reader*, London 2009; K. DOWDEN, N. LIVINGSTONE (a cura di), *A Companion to Greek Mythology*, Malden (MA) – Oxford 2011; G. GUIDORIZZI (a cura di), *Il Mito Greco. Vol. 1. Gli dei, Vol. 2. Gli eroi*, Milano 2012; SUZANNE SAÏD, *Introduzione alla mitologia greca. Letture antiche e moderne*, tr. it. Roma 2012; G. LEGHISSA, E. MANERA (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento*, Roma 2015; SARAH ILES JOHNSTON, *The Story of Myth*, Cambridge (Massachusetts), London 2018.

2 Per i dibattiti, talora accesi, sulla validità e la produttività di singoli approcci cfr., e.g., il confronto tra GIOVANNI CASADIO, (*Mythos vs Mito*, “Minerva” 22, 2009, pp. 41-63) e CLAUDE CALAME (*Poetiche dei miti nella Grecia antica*, tr. it. Lecce 2011, p. 13 s.).

L'obiettivo di questo contributo è dunque duplice: da una parte, ricapitolare ciò che può essere considerato un dato acquisito e consolidato nella lettura moderna dei miti greci; dall'altra, approfondire alcuni aspetti alla luce di più recenti approcci metodologici nello studio della cultura classica. Date tali premesse, il lavoro non ha pretese di esaustività e va considerato "figlio del suo tempo", poiché, se ogni epoca fornisce la sua interpretazione dei fenomeni culturali del passato, le generazioni a venire, ma già quella presente, di certo potranno ampliare e approfondire i dati in esso presenti.

Le pagine a seguire saranno articolate in quattro sezioni (morfologia dei miti, loro funzione e funzionamento, loro lettura da parte dei moderni) e una breve conclusione riservata alla ricostruzione di un possibile percorso di formazione ed evoluzione nel tempo dei racconti tradizionali, prendendo come esempio la molteplicità delle versioni circolanti sulle vicende di Oreste. Quello del matricida vendicatore è infatti un caso particolarmente felice di racconti mitici ampiamente diffusi, almeno da VIII-VII sec. a.C. e lungo tutte le fasi della cultura greca, nelle comunità continentali e in quelle coloniali di Magna Grecia e Asia Minore. Tale molteplicità, stratificata nel tempo e nello spazio, si rivela utile a far emergere alcuni dei molteplici meccanismi che soggiacciono al funzionamento della pratica del racconto nelle comunità greche.

Morfologia dei racconti tradizionali

È opinione unanimemente condivisa che in Grecia antica i miti siano "racconti tradizionali" incentrati su vicende divine ed eroiche, che abbiano un preciso "valore sociale e religioso" per la comunità di appartenenza, e che siano strutturalmente "modificabili e trasferibili" nel tempo e nello spazio³.

3 Sulle varie definizioni date di mito, oltre ai riferimenti in nota 1, cfr. WILLIAM G. DOTY, *Mythography. The Study of Myths and Rituals*. 2° ed., Alabama 2000, pp. 28-30; SYNNOVE DES BOUVRIE, *The definition of myth. Symbolical phenomena in ancient culture*, in S. DES BOUVRIE (a cura di), *Myth and Symbol I. Symbolic phenomena in ancient Greek Culture*. Papers from the first international symposium on symbolism at the University of Tromsø, June 4-7, 1998, Bergen 2002, pp. 23-25. Sui miti come racconti tradizionali cfr. i canonici GEOFFREY STEPHEN KIRK, *Il mito. Significato e funzioni nella cultura antica e nelle culture altre*, tr. it. Napoli 1980, pp. 17-55; GEOFFREY STEPHEN KIRK, *La natura dei miti greci*, tr. it. Roma – Bari 1984, pp. 5-22 *et passim*; FRITZ GRAF, *Il mito in Grecia*, tr. it. Roma – Bari 1997, pp. 1-7. Ereditano e ampliano tale definizione, tra gli altri, JAN BREMMER, *What is a Greek Myth*, in J. BREMMER (a cura di), *Interpretation of Greek Mythology*, London 1987, pp. 1-6 e JAN BREMMER, *La religione greca*, tr. it. Cosenza 2002, p. 95 s.; RICHARD BUXTON, *La Grecia dell'immaginario. I contesti della mitologia*, tr. it. Firenze 1997, pp. 18-20; L. EDMUNDS (a cura di), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore – London 1990, p. 15; MATHEW CLARK, *Exploring Greek Myth*, Chichester and Malden, Mass. 2012, pp. 2-4. In parte indipendentemente da questi studi cfr. anche ANGELO BRELICH, *Nascita dei miti*, SMSR 42, 1976, pp. 7-80; ANGELO BRELICH, *Mitologia, Politeismo, Magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, a cura di P. XELLA, Napoli 2002, p. 95. Sul valore comunitario, religioso e sociale, cfr. almeno ROBERT PARKER, *On Greek Religion*, Ithaca (NY) – London, 2011, pp. 20-31; LÓPEZ EIRE, ANTONIO Y VELASCO LÓPEZ, MARIA DEL HENAR *La mitología griega: lenguaje de*

Tale definizione, dal raggio evidentemente molto ampio, non è il risultato del solo esame delle testimonianze greche, che sono irrimediabilmente perdute nella loro dimensione orale e visiva; è il risultato congiunto della comparazione dei documenti ellenici con società tradizionali moderne, in cui è stato possibile invece registrare, in presa diretta, la funzione e il funzionamento di racconti analoghi per contesto di fruizione.

Pioneristici nel settore di studi sociologico e antropologico sono stati Durkheim e Malinowski, che hanno sottolineato la dimensione sociale della religione e la valenza pragmatica dei miti a livello comunitario, la loro variabilità sostanziale e la loro mobilità⁴. Uno dei loro meriti è stato quello di sottrarre i miti a quell'atmosfera, tanto vaga nella definizione quanto improduttiva ai fini di ogni tipo di analisi, della fantasia del genere umano a uno stadio culturalmente non definito, arretrato o irrazionale⁵. Pertinente è il richiamo, in questa direzione, a un'affermazione icastica di Malinowski, discutibile oggi per singoli aspetti, ma nella sostanza vera e nella formulazione particolarmente efficace:

«Il mito in una società primitiva (...), non è solo una storia raccontata ma una realtà vissuta. Non è un'invenzione, come potrebbe essere un romanzo, ma è realtà vivente, che si crede accaduta in tempi primordiali, e che perdura tanto da influenzare il mondo e i destini umani. (...) non è un futile racconto, ma una forza attiva operante; non è una spiegazione razionale o un'immagine artistica, ma un documento di fede primitiva, di saggezza popolare; (...) non è ritenuto un semplice commento, ma una garanzia, un documento, spesso anche una guida pratica alle attività intorno alle quali si sviluppa»⁶.

dioses y hombres, Madrid 2012, p. 31. Sulla loro modificabilità e trasferibilità cfr. almeno C. CALAME (a cura di), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève 1988, ma anche, in chiave comparativa, RAYMOND FIRTH, *The Plasticity of Myth: Cases from Tikopia*, "Ethnologica" n. f. 2, 1960, pp. 181-188; THEODOOR P. VAN BAAREN, *The Flexibility of Myth*, "Studies in the History of Religions" 22, 1972, pp. 199-206.

- 4 Cfr. ÉMILE DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912; BRONISLAW MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926. Sul valore fondante di Durkheim cfr. WILLIAM RAMP, *Durkheim and After: Religion, Culture, and Politics*, in B. S. TURNER (a cura di), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Malden (Ma) – Oxford 2010, pp. 52-75. Per i diversi contributi di Malinowski sul mito cfr. IVAN STRENSKI, *Malinowski and the Work of Myth*, Princeton 1992; per il suo valore fondante negli studi cfr. da ultimo FABIO DELI, *Il mito in Malinowski e nell'antropologia sociale britannica*, in G. LEGHISSA, E. MANERA (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento*, Roma 2015, pp. 81-90 e LUCA PUCCI, *Myths as 'Cultural Vectors': Some reflections on Ancient Greece and Modern Ethnographic Traditions*, in J. CAHANA, K. MACKENDRICK (a cura di), *We and They: Decolonizing Greco-Roman and Biblical Antiquities*, Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity (14), Aarhus 2019, pp. 57-74, 136-139.
- 5 Sulla nascita della mitologia moderna e sui primi approcci cfr., oltre ai testi in nota 1, BURTON FELDMAN – ROBERT D. RICHARDSON, JR., *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*, Bloomington – Indianapolis.
- 6 BRONISLAW MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926, pp. 9 s., 17. Oggi è preferibile non parlare di società primitive, ma di società tradizionali; di invenzione invece sì, ma non nel senso usato dall'antropologo (*fantasia vs realtà*), quanto in quello dell'antropologia inglese e americana, per cui cfr. infra p. 161 sg.

Il valore di tale affermazione, a partire dal primo dopoguerra, si è rivelato epocale nello studio dei miti in generale, e in particolare risulta dirimente per quello dei miti greci, giacché illumina sullo stretto legame che esiste tra pratica del racconto e vita comunitaria, sinergia che è possibile cogliere nella cultura greca solo in controtuce per i moderni, visti i limiti della documentazione trasmessa.

Per un individuo greco le vicende raccontate attraverso i miti (e.g. le imprese argonautiche, tebane e troiane e quelle delle generazioni successive) sono percepite come risalenti a un passato lontano, che per gli studiosi moderni corrisponde a epoca micenea, secoli bui ed età arcaica⁷; inoltre esse sono ritenute reali e concrete dai cittadini che venerano quelle figure, e le tracce di questo riconoscimento sono tangibili non solo nell'articolato sistema politeistico che caratterizza le comunità greche, con templi e culti destinati agli dèi o agli eroi, ai quali far risalire l'origine di molte norme e pratiche del vivere sociale ecc.⁸; quanto anche nel legame che i cittadini stessi istaurano tra momenti comunitari dalla forte valenza sociale, come ad esempio le festività annuali, e le vicende di un dato eroe che ha contribuito a fondarli⁹.

Funzione dei racconti tradizionali

Il "racconto di miti" è un fenomeno sociale che si inserisce tanto in un contesto civico e rituale ampio, quale ad esempio un agone, la processione per un dio,

7 Sull'antichità della tradizione cfr. JAN BREMMER, *What is a Greek Myth*, in J. BREMMER, (a cura di), *Interpretation of Greek Mythology*, London 1987, pp. 1-4.

8 Sul politeismo e in generale sulla religione greca cfr. e.g. LOUISE BRUIT-ZAIDMAN, PAULINE SCHMITT PANTEL, *La religione greca*, tr. it. Roma – Bari 1992, pp. 159-187 *et passim*; SIMON PRICE, *Le religioni dei greci*, tr. it. Bologna 2002, pp. 1-63 *et passim*; JAN BREMMER, *La religione greca*, tr. it. Cosenza 2002, pp. 25-46; PIERRE SINEUX, *Qu'est-ce qu'un dieu grec?*, Paris 2006; PAOLA SCHIRRIPIA, *Religione e società nella Grecia antica*, Roma 2010, pp. 45-70; JON D. MIKALSON, *Ancient Greek Religion*. Second Edition, Malden (MA) – Oxford 2010, pp. 31-52; JENNIFER LARSON, *Greece*, in B. S. SPAETH (a cura di), *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, Cambridge 2013, pp. 136-156; le opere collettive di D. OGDEN (a cura di), *A Companion to Greek Religion*, Malden (MA) – Oxford 2007; A. MOTTE (a cura di), *Les Panthéons des cités. Origines et développements*, Liège 1998; V. PIRENNE-DELFORGE, (a cura di), *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, Liège 1998; J. BREMMER, A. ERSKINE (a cura di), *The Gods of Ancient Greece. Identities and transformations*, Edinburgh 2010. Sul valore del "credere" inteso come *behaviour*, ovvero atto pratico di riconoscimento di un potere divino cfr. MANUELA GIORDANO-ZECHARYA, *As Socrates Shows, the Athenians Did Not Believe in 5 Gods*, *Numen* 52/3, 2005, pp. 325-355; SUSAN GUETTEL COLE, *Greek Religion*, in J. R. HINNELLS (a cura di), *A Handbook of Ancient Religions*, Cambridge 2007, pp. 166-317, pp. 275-279.

9 Sugli eroi greci cfr. ANGELO BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Milano 2010; GUNNEL EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*. Liège 2002; GUNNEL EKROTH, *Heroes and Hero-Cults*, in D. OGDEN (a cura di), *A Companion to Greek Religion*, Malden (MA) – Oxford 2007, pp. 100-114; GUNNEL EKROTH, *Heroes – Living or Dead?*, in E. EIDINOW, J. KINDT (a cura di), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford 2015, pp. 383-396; l'opera collettiva di V. PIRENNE-DELFORGE, E. SUÁREZ DE LA TORRE (a cura di), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du Colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, Liège 2000.

la condivisione in un *thiasos*, occasioni comunitarie a cui la collettività, intera o in parte, partecipa attivamente; quanto in contesti privati, ma in ogni caso ad alta densità rituale, in cui il racconto di miti ha funzione esperienziale, formativa e dilettevole, come nel caso delle balie femminili¹⁰.

Tale pratica è parte integrante di quel sistema che Sourvinou-Inwood chiama “*polis religion*”, una realtà in cui la prassi religiosa e quella sociale sono “interconnesse”, non esiste un rapporto privato e personale con il divino, di tipo intimistico, né la politica ha impronta laica; al contrario l’intera comunità partecipa collettivamente e secondo ruoli specifici a pratiche rituali che mirano a saldare, modificare e perpetuare i valori della comunità stessa¹¹. In questa “realtà interconnessa” il racconto di miti definisce, ad esempio, gli onori da tributare alle divinità, ricorda le origini fondative della comunità, offre modelli di comportamento sociale, impone norme restrittive, definisce le relazioni sociali e le gerarchie, permette a un sovrano, ad esempio, di giustificare le proprie rivendicazioni territoriali o di sottolineare l’identità etnica della propria comunità, rifacendosi al passato eroico¹².

Veicolando notizie sulle origini, gli usi e i costumi di una comunità, i miti sono parte di quello che antropologicamente è definibile come “patrimonio tradizionale”, la “*mémoire collective*” di Halbwachs, che i più recenti *cultural studies* traducono con “*cultural memory*”, che ha funzione distintiva e identitaria a livello etnico¹³. Tale valore è testimoniato da parte della terminologia usata in Grecia per indicare un patrimonio mitico: τὰ ἐπιχώρια, spesso in unione con il genitivo di una data città o popolazione, è l’insieme delle tradizioni locali

-
- 10 Per i contesti in cui raccontare miti cfr. RICHARD BUXTON, *La Grecia dell’immaginario. I contesti della mitologia*, tr. it. Firenze 1997. Legati all’ottica dei generi letterari R. D. WOODARD (a cura di), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge 2007, pp. 19-254; K. DOWDEN, N. LIVINGSTONE (a cura di), *A Companion to Greek Mythology*, Malden (MA) – Oxford 2011, pp. 109-207.
- 11 Cfr. CHRISTIANE SOURVINOU-INWOOD, *Further aspects of polis religion*, AION (sez. Archeologia) 10, 1988, pp. 259-274; CHRISTIANE SOURVINOU-INWOOD, *What is a polis religion?*, in O. MURRAY, S. PRICE (a cura di), *The Greek City: From Homer to Alexander*, Oxford 1990, pp. 195-222. IVAN STRENSKI, *Malinowski and the Work of Myth*, Princeton 1992; anche JEAN-PIERRE VERNANT, *Mito e società nell’antica Grecia. Religione greca, religioni antiche*, tr. it. Torino 1981; JEAN-PIERRE VERNANT, *Mito e religione in Grecia antica*, tr. it. Roma 2003. MANUELA GIORDANO-ZECHARYA (*Ritual Appropriateness in Seven Against Thebes: Civic Religion in a Time of War*, “Mnemosyne” 59/1, 2006, pp. 53-74) efficacemente parla di “religione civica”. Per una proposta di revisione e circoscrizione della categoria cfr. JULIA KIND, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge 2012.
- 12 Sul mondo greco come cosmologia interconnessa cfr. THEODOOR C. W. OUDEMANS, ANDRÉ P. M. H. LARDINOIS, *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles’ Antigone*, Leiden – New York – København – Köln 1987, pp. 82-106.
- 13 E.g. MAURICE HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris 1950. Per gli studi sulla memoria collettiva e l’identità etnica cfr. rassegna in Proietti 2012. Più in generale sulla memoria come strumento di trasmissione culturale A. ERLI, A. NÜNNING (a cura di), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin – New York 2008.

che costituivano il passato autorevole del centro stesso¹⁴; gli οἱ ἐπιχώριοι sono la gente del posto, gli indigeni custodi o interpreti delle suddette tradizioni¹⁵; gli dèi e gli eroi sono ἐπιχώριοι¹⁶. Ogni comunità dunque possiede propri culti e tradizioni, che sono ἐπιχώρια (relativi cioè a una singola χώρα) innanzitutto in opposizione alle altre comunità, dotate per questo di tradizioni differenti. L'opposizione tra le diverse tradizioni è dunque, oltre che fondante, funzionale alla distinzione identitaria ed etnica¹⁷.

La “definizione identitaria” per una data comunità è un processo, più o meno intenzionale, di costruzione di un bagaglio di racconti mitici e pratiche rituali che, contribuendo a formare la memoria storica della comunità, hanno lo scopo sul piano ideologico e culturale di fornire una precisa immagine di una comunità e di sedimentare specifiche consapevolezze (ciò che per noi moderni sarebbero le credenze), che spesso riguardano questioni sociali particolarmente rilevanti¹⁸. Tale immagine si costruisce attraverso una duplice relazione: con un più generale passato, spesso acheo-miceneo, che contribuisce a costruire l'antichità della comunità, e con lo specifico presente storico delle altre comunità greche, che invece tende a definire il ruolo politico della comunità in questione rispetto alle altre in determinati momenti storici. Questo processo identitario, significativo

14 E.g. PAUSANIA X 15, 5. L'aggettivo usato al neutro singolare (ἐπιχώριον ἐστὶ / κατὰ τὸ ἐπιχώριον) indica la specificità, il costume, l'usanza (o meno) di un dato popolo (e.g. PAUSANIA I 23, 4; III 26, 7; IV 7, 9).

15 E.g. PAUSANIA II 11, 5; IV 35, 9; VI 6, 4 (cfr. espressioni analoghe come λόγος δὲ τῶν ἐπιχωρίων: e.g. VII 23, 1). Cfr. l'espressione ὁ τῶν ἐπιχωρίων ἐξηγητής (e.g. I 13, 8; VII 6, 5; IX 3, 3).

16 E.g. per divinità cfr. PAUSANIA I 21, 6; III 26, 1; per eroi cfr. PAUSANIA IV 33, 6; V 13, 8; X 1, 10. In generale sulla ricorrenza dell'aggettivo in Pausania cfr. V. PIRENNE-DELFORGE, (a cura di), *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, Liège 1998, pp. 244-248.

17 Cfr. KARL OTTFRIED MÜLLER, *Prolegomeni ad una mitologia scientifica*, tr. it. Napoli 1991, p. 50; FRITZ GRAF, *Myth and Hellenic Identities*, in K. DOWDEN, N. LIVINGSTONE (a cura di), *A Companion to Greek Mythology*, Malden (MA) – Oxford 2011, pp. 211-226, p. 211 *et passim*. Tale constatazione ridimensiona, almeno in parte, l'annosa questione circa la presenza/assenza in Grecia di categorie tassonomiche quali “mito” e “rito”, nonché di realtà ontologicamente definibili come Mito e Rito, quindi la non pertinenza dell'uso di queste etichette nell'analisi della cultura antica (cfr., solo a titolo esemplificativo, GEOFFREY KIRK, *Il mito. Significato e funzioni nella cultura antica e nelle culture altre*, tr. it. Napoli 1980, p. 42 s.; MARCEL DETIENNE, *L'invenzione della mitologia*, tr. it. Torino 1983; CLAUDE CALAME, “Mythe” et “rite” en Grèce: des catégories indigènes?, “Kernos” 4, 1991, pp. 179-204; VINCIANE PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège 2008, pp. 64-67). Il limite di questa categorizzazione moderna esiste ed è potenzialmente duplice: generalizzando, tende ad appiattare e uniformare realtà altrimenti dinamiche e multiformi; basandosi sull'opposizione fantasia vs realtà o finzione vs verità, rischia di fraintendere o ridimensionare il valore di tali “realtà sociali” per il mondo greco. Tuttavia la questione di cosa siano i miti resta (cfr. VINCIANE PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège 2008, p. 65) e spetta in verità allo studioso moderno saper leggere i dati antichi secondo una prospettiva emica, circostanziata nel tempo e nello spazio, che, sebbene usi termini moderni, tuttavia non utilizzi modelli ermeneutici preconstituiti di matrice culturale altra.

18 Per gli studi sull'identità etnica in Grecia cfr. JONATHAN M. HALL, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge 1997; JONATHAN M. HALL, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago 2002; NINO LURAGHI, *The Study of Greek Ethnic Identities*, in J. MCINERNEY (a cura di), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Malden (MA) – Oxford 2014, pp. 213-227.

e operativo dal punto di vista religioso, sociale e politico, va inteso come un processo *in fieri*, che si costruisce nel tempo, e non come una condizione imm modificabile e data una volta e per sempre.

Funzionamento dei racconti tradizionali

Da un punto di vista contenutistico, dunque, è possibile considerare i miti come vettori culturali e tale funzione trasmissiva a livello culturale è garantita dalla loro stessa struttura formale. I miti hanno una naturale predisposizione alla variazione nella forma dell'aggiornamento e della ri-contestualizzazione¹⁹. Essi non sono immutabili, ovvero non sono dati una volta e per sempre alla comunità, come accade con il racconto biblico per gli Ebrei o i Cristiani, che si perpetua uguale a se stesso da secoli²⁰. Al contrario si manifestano in una miriade di versioni e il racconto «si risolve [...] in una molteplicità di varianti»²¹: accanto a una varietà diatopica, legata cioè alla specificità delle comunità geograficamente intese (Atene, Sparta, Argo ebbero ciascuna il proprio patrimonio mitico), vi è anche una varietà diacronica, legata cioè all'evoluzione nel tempo di una stessa comunità storica (Tegea in epoca arcaica o ellenistica) o di più comunità in reciproca relazione²². Le molteplici versioni che circolano su una vicenda possono essere definite varianti solo se questo termine non reca con sé la logica della filiazione diretta (verticalmente, una versione genera un'altra) e dell'impoverimento progressivo (la versione madre è originaria, le successive sono imitazioni più o meno fedeli)²³. Non c'è gerarchia di importanza tra le versioni, ma solo la diacronia di un prima e di un dopo legati all'evoluzione strutturale e al cambiamento cronologico.

In quanto parte della memoria collettiva, i racconti mitici funzionano secondo il modello di “invenzione della tradizione” elaborato dall'antropologia inglese²⁴.

19 Cfr. C. CALAME (a cura di), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève 1988.

20 Sulla diversità tra religione greca e religione cristiana cfr. LOUISE BRUIT-ZAIDMAN, PAULINE SCHMITT PANTEL, *La religione greca*, tr. it. Roma – Bari 1992, pp. 3-18; PAOLA SCHIRRIPIA, *Religione e società nella Grecia antica*, Roma 2010, pp. 12-14.

21 A. CARANDINI (a cura di), *La leggenda di Roma. Vol. I: dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Milano 2006, p. XVIII.

22 Il mito di Oreste sepolto a Tegea (e.g. Hdt. I 66-68) ha un suo senso specifico nel tardo arcaismo e nei rapporti della comunità arcadica con Sparta (cfr. e.g. MASSIMO NAFISSI, *Erodoto, Sparta e gli oracoli su Tegea e Oreste*, SemRom n. s. 3/2, 2014, pp. 295-332); tale significato può essersi modificato nel tempo, alla luce delle versioni mitiche circolanti sull'eroe in altre comunità arcadiche, come quella di Megalopoli (e.g. EURIPIDE *El.* 1238-1291; ORAZIO 1625-1665).

23 MANUELA GIORDANO-ZECHARYA, *Edipo a Colono: la palinodia della colpa*, SemRom 7/2, 2004, p. 184: «[scil. un mito è una] variante che si situa nella costellazione di varianti pre-esistenti sull'asse temporale, e contemporanee sull'asse spaziale».

24 Cfr. E. J. HOBBSAWM, T. RANGER (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, tr. it. Torino 1987.

A partire da un patrimonio trasmesso le comunità greche, nella persona di specifici individui (cantori, politici, filosofi ecc.) creano nuovi racconti adatti alle circostanze, rafforzando nella riproposizione, ampliando e aggiornando il patrimonio stesso. L'atto di creazione è autorevole nel momento in cui attinge a un patrimonio esistente, in cui trova l'antecedente; è inoltre innovativo perché lo amplia, contribuendo a fornire nuovo materiale per ulteriori creazioni. Questo non implica la negatività o non veridicità del racconto stesso. Nelle società tradizionali orali la creazione è un atto "sacro" ispirato, come mostra la poesia epica, e vero, perché il creatore si fa portavoce di una realtà tangibile che tutti "riconoscono"²⁵.

I miti, come dimostra l'etimologia stessa di alcune delle parole greche che li identificano (ὁ μῦθος, τὸ ἔπος, ὁ λόγος ecc.), sono legati al racconto verbale, all'ascolto e alla visione, tutte azioni dal forte valore pragmatico che, come già detto, prendono forma in occasioni circostanziate nel tempo e nello spazio²⁶. Ogni mito si rivela produttivo innanzitutto per la comunità in cui esiste, è tramandato o attualizzato nei riti. Al contempo però i miti viaggiano, attraverso gli aedi, i poeti lirici, le ceramiche, anche e soprattutto attraverso la memoria di chi da una comunità si sposta verso un'altra per assistere a pratiche rituali altrui

- 25 Sulla veridicità dei miti per i Greci cfr. PAUL VEYNE, *I Greci hanno creduto ai loro miti*, tr. it. Bologna 1984; CLAUDE CALAME, *Qu'est-ce que la mythologie grecque?*, Paris 2015, p. 16 s.; MAURIZIO BETTINI, *Il mito fra autorità e discredito*, "L'Immagine riflessa" 17, 2008, pp. 27-64; MAURIZIO BETTINI, *Il mito. Discorso autorevole o racconto screditato?*, Bologna 2019. Sulla potenza della parola autorevole in contesti mitici e rituali in generale cfr. BRUCE LINCOLN, *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, Oxford 1989. Sulla dicotomia *mythos-logos* in Grecia diverse sono le posizioni degli studiosi: cfr. e.g. R. BUXTON (a cura di), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 1999; ROBERT L. FOWLER, *Mythos and Logos*, "JHS" 131, 2011, pp. 45-66. Essa emerge prorompente in parallelo allo sviluppo di specifiche modalità di ragionamento filosofico, che mettono in crisi la validità dei miti stessi; ma, sebbene questa riflessione costituisca, al pari della scrittura, un momento nodale nell'evoluzione dell'interpretazione dei miti, si tratta di una contestazione che non annulla l'esistenza di questi racconti, ma vi convive accanto. Sin da Esiodo (*Theog.* 27 s.) è presente infatti una presa di coscienza della duplicità verità-finzione intrinseca nei miti, che molti studiosi (e.g. Calame) spiegano in relazione alla tipologia di discorso tipico dei miti, basati sul *fictionnel*, e non sul loro contenuto in senso stretto.
- 26 E.g. cfr. BRUCE LINCOLN, *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London 1999, pp. 3-18; CLAUDE CALAME, *Qu'est-ce que la mythologie grecque?*, Paris 2015, p. 15 s. Progressivamente, assecondando l'evoluzione diacronica della civiltà greca, che da società orale/aurale passa a civiltà della scrittura tra età classica ed ellenistica, i miti vengono messi per iscritto, catalogati, organizzati in genealogie attraverso le opere, scritte, di storiografia, erudizione e mitografia (su oralità e scrittura in Grecia cfr. LUIGI ENRICO ROSSI, *L'ideologia dell'oralità fino a Platone*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica, I. La produzione e la circolazione del testo. 1. La polis*, Roma 1992, 77-106; LIVIO SBARDELLA, *Oralità. Da Omero ai Mass Media*, Roma 2006, pp. 12-72). Il passaggio dalla forma orale a quella scritta è nodale per la sorte dei miti nel tempo, e può essere considerato, in chiave analitica, l'atto fondativo della "mitologia" intesa come raccolta di tutti i miti secondo un preciso ordine cronologico. Su mitografia e mitologia cfr. ROBERT L. FOWLER, *Early Greek Mythography. Vol. 1: Text and Introduction*, Oxford 2000; ROBERT L. FOWLER, *How to Tell a Myth: Genealogy, Mythology, Mythography*, "Kernos" 19, 2006, pp. 35-46; ROBERT L. FOWLER, *Early Greek Mythography. Vol. 2: Commentary*, Oxford 2013.

(e.g. le *Grandi Dionisie*, dove accorrevano da tutta la Grecia), determinando un processo osmotico di trasmissione da uno spazio verso un altro, che equivale a una nuova contestualizzazione del materiale mitico in un nuovo orizzonte civico.

Come “ascoltare/osservare” i miti

Nonostante la loro ampiezza, le testimonianze pervenute dimostrano, in maniera incontrovertibile che la nostra conoscenza dei miti, come dei riti, in Grecia è doppiamente limitata. Essa è di seconda mano, perché si fonda su opere scritte che hanno fissato un dato culturale altrimenti dinamico in una forma chiusa, fornendone una visione statica; è parziale perché quelle stesse fonti hanno cristallizzato e tramandato nel tempo specifiche versioni, legate a particolari momenti performativi, rischiando di produrre nel lettore moderno l'illusione che esse siano le uniche e sole²⁷.

Nell'esaminare i racconti mitici attestati in una data comunità è dunque necessario tenere sempre presente un duplice livello: quello della performance occasionale o ripetuta, verbale-fattuale e circostanziata nel tempo e nello spazio, per noi spesso perduta; e quello della trasmissione nel tempo, affidata spesso alla scrittura, che fornisce di quei miti e di quei riti una visione spesso stratificata, confusa, e, quando circoscritta, comunque mai completa. In linea generale, le evidenze archeologiche ed epigrafiche rispetto a un dato culto rientrano tra la documentazione utile a ricostruire buona parte del contesto rituale, di alcuni aspetti dei contenuti; la documentazione testuale dovrebbe invece permettere di integrare questi aspetti con la narrazione di ciò che avveniva *in loco*, del perché e del come in un dato momento. Nonostante le prime spesso riescano a illuminare o correggere un dato altrimenti frammentario delle seconde, è irrimediabilmente perduto tutto l'apparato di suoni, visioni, odori di una qualsiasi occasione performativa, che solo una presa diretta avrebbe permesso di registrare, con tutti i limiti che recano con loro la memoria e la visione di uno spettatore moderno rispetto a una realtà antica, cioè altra dalla propria.

27 BRONISLAW MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926, p. 10: «Limitare lo studio del mito al solo esame dei testi è stato fatale per una corretta comprensione della sua natura. Le forme di mito tramandate dagli antichi classici e dai libri sacri dell'Oriente e da altre simile fonti sono giunte a noi avulse dal contesto di fede viva, senza la possibilità di ottenere commenti dai veri credenti e senza una conoscenza parallela della loro organizzazione sociale, dei loro costumi morali e delle loro usanze [...]. Per di più, non c'è dubbio che nella attuale forma letteraria queste storie hanno subito notevoli trasformazioni per opera di scrivani, di commentatori, di religiosi eruditi e teologi. Nello studiare un mito ancora vivente, è necessario rifarsi alla mitologia primitiva per poter capire il segreto della sua vitalità – prima che, mummificato dalla saggezza sacerdotale, venga rinchiuso nel reliquiario indistruttibile ma senza vita delle religioni ormai morte».

Ai fini di una lettura più proficua delle fonti testuali è necessario fare alcune precisazioni. Come argomentato efficacemente da Ercolani, la cultura greca di epoca arcaica e classica si nutre di “testi”, nel senso di «any elaboration (oral and/or written) of a message destined for an audience (*i.e.* intended for an addressee)», e di “occasioni” nel senso di «any social event of collective import»²⁸. La connessione tra le due realtà – testi e occasioni – si esplica a più livelli (materia e tipologia del canto, riferimenti specifici al contesto comunitario ecc.) e spiega la complessità del fenomeno poetico greco, inteso come “esperienza concreta”²⁹. Esaminare un epinicio di Pindaro non significa dunque “leggere” una poesia nel senso moderno del termine; significa ricostruire il sistema di rimandi che si crea tra versione mitica seguita, comunità cittadina che funge da pubblico e destinatario specifico, al fine di far emergere la funzione contestuale di quel racconto mitico nella singola occasione performativa. In tale sistema si istaura un meccanismo di comunicazione profonda tra spazio mitico e spazio civico, personaggi del mito e pubblico, divinità venerate e passato fondativo della comunità, i cui scopi sono di volta in volta differenti.

La natura delle testimonianze pervenute da una parte implica enorme cautela nella deduzione di informazioni certe e definitive, dall'altra invita a non assolutizzare la fonte. Ogni testimonianza è un dato prezioso e al contempo ambiguo: per un verso, nella loro frequente unicità, forniscono notizia di qualcosa altrimenti perduto, ricordando che ciò che è trasmesso non è la totalità della cultura greca; dall'altro rischia di creare una gerarchia nel lettore tra informazioni maggiormente trasmesse, quindi più importanti, e quelle meno trasmesse, quindi meno autorevoli. Ciò che Rossi definiva “il sommerso” è quella parte di cultura greca che, trasmessa nelle forme e attraverso i canali consueti e pervenuta solo parzialmente, costituiva realtà viva e palpitante per i greci delle singole comunità³⁰. Ciò che non è pervenuto non è detto non sia esistito o abbia avuto meno valore.

28 ANDREA ERCOLANI, *Defining the Indefinable: Greek Submerged Literature and Some Problems of Terminology*, in G. COLESANTI, G. GIORDANO (a cura di), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. An Introduction*, Berlin – Boston 2014, p. 14. Per l'inesistenza della categoria moderna di “genere letterario” cfr. MALCOM DAVIES, *Monody, Choral Lyric, and the Tyranny of the Hand-Book*, CQ, n. s. 38, 1988, pp. 52-64; CLAUDE CALAME, *La poésie lyrique grecque: un genre inexistant?*, “Littérature” 111, 1998, pp. 80-101.

29 RICCARDO PALMISCIANO, *Submerged Literature in an Oral Culture*, in G. COLESANTI, M. GIORDANO (a cura di), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. An Introduction*, Berlin – Boston 2014, p. 19: «There was concreteness in the experience of poetry, even tangibility».

30 LUIGI ENRICO ROSSI, *L'autore e il controllo del testo nel mondo antico*, SemRom 3/1, 2000, pp. 165-181; cfr. G. COLESANTI, M. GIORDANO (a cura di), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. An Introduction*, Berlin – Boston 2014.

Una forma di gerarchia nella lettura delle fonti è quella istituita nell'analisi dei moderni tra dati panellenici e dati epicorici; perlomeno, moderna è una sua radicalizzazione³¹. Essa sembra basarsi sull'idea di un unico, o almeno prevalente, modello mitico che funziona in chiave panellenica come mito-universale, "nazionale", riconoscibile come tale in tutte le comunità. A esso si relazionerebbero in seconda battuta versioni epicoriche in chiave d'evoluzione o imitazione, filiazioni secondarie, quindi derivazioni, create da comunità singole. Tale opposizione, tuttavia, sembra rispecchiare più che la realtà storica, lo stato delle fonti, che per un verso sono parziali (quindi non forniscono il quadro completo delle versioni circolanti su un dato mito), per l'altro danno una visione gerarchizzata delle tradizioni mitiche (che è frutto di una stratificazione temporale lunga e tortuosa, basata, tra le altre cose, su lavoro filologico e di selezione)³².

È un dato oggettivo la relazione tra versioni, per così dire, dominanti, perché legate a occasioni performative panelleniche (*Grandi Dionisie*, agoni pitici ecc.) di ampio successo e diffusione, e versioni marginali, perché rimaste nei ristretti orizzonti di una comunità (quale la relazione immaginabile tra la poesia omerica e forse quella del ciclo epico, o tra le tradizioni di Atene e quelle di Tegea); tale opposizione tuttavia non è operativa, almeno in principio, nei miti e nei riti in sé, alla luce della funzione a essi riconosciuta, se non per i contesti e le occasioni delle loro fruizioni, che costituiscono nei fatti un discrimine fondamentale tra le versioni³³. L'opposizione nasce a partire dalla ricezione dei dati già nell'antichità, almeno da età ellenistica, ed è paragonabile a quella oggi tra le celebrazioni religiose in Vaticano e quelle di una piccola comunità delle Alpi o del sud Italia: l'eco dell'autorevolezza di San Pietro attira maggior pubblico a Roma, come se

31 In anni recenti un modello di riferimento generale in merito è stato proposto da Nagy, che in ripetuti interventi ha cercato di definire la nozione di panellenismo in relazione soprattutto alla poesia epica. Cfr. GREGORY NAGY, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore – London 1990, pp. 52-81; GREGORY NAGY, *Homeric Questions*, Austin 1996, pp. 29-63; GREGORY NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore – London 19992, p. 7 s. Panellenismo sarebbe concetto identitario utile a definire l'insieme della grecità a partire da VIII sec. a.C., quando vengono istituiti i giochi Olimpici, viene fondato il santuario di Apollo a Delfi, comincia il processo di colonizzazione e si diffonde l'alfabeto.

32 Cfr. CARLO BRILLANTE, *Diomede, la poesia epica e le tradizioni argive*, in E. CINGANO (a cura di), *Tra panellenismo e tradizioni locali. Generi poetici e storiografia*, Alessandria 2010, p. 41: «apparentemente non è affatto agevole, in considerazione della documentazione pervenutaci – che è largamente lacunosa e basata soprattutto su testi poetici –, operare distinzioni di tal genere [scil. tra versioni panelleniche e versioni locali]». Rispetto alla religione scrive IRENE POLINSKAYA (*A Local History of Greek Polytheism. Gods, People and the Land of Aigina. 800-400 BCE*, Leiden – Boston 2013, p. 11): «(...) panhellenism is an artificial entity, recognizable through its individual elements in many historical Greek communities, but in its entirety found in none».

33 Cfr. FRITZ GRAF, *Myth and Hellenic Identities*, in K. DOWDEN, N. LIVINGSTONE (a cura di), *A Companion to Greek Mythology*, Malden (MA) – Oxford 2011, pp. 211-226.

quelle celebrazioni siano più sentite, profonde, efficaci di altre. Ma ciò non toglie che la celebrazione di paese, con la sua adesione più o meno varia e stratificata, nel proprio contesto e rispetto al modello romano, resti identitaria per la piccola comunità che la pratica. Questa gerarchia di valore estrinseca appare in un secondo livello nella lettura dei dati, e appartiene allo studioso che percepisce quel fenomeno come altro da sé. Nel rivedere il rapporto panellenismo/epicoricità e nel rivalutare il concetto di variabilità connaturato al mito medesimo, «l'imbarazzo può esserci solo se la nostra idea del mito ha la rigidità di uno stemma con le sue derivazioni verticali»³⁴.

Un'ultima precisazione da fare in relazione alle testimonianze pervenute riguarda la loro referenzialità storico-geografica. I racconti mitici sono ambientati in luoghi storici, come Argo, Sparta, Megalopoli, ne rievocano spazi e caratteristiche. I riti sono praticati in comunità storicamente e spazialmente definite. Spesso i luoghi che fungono da ambientazioni mitiche coincidono con le comunità cui il canto o il rito è destinato: una versione argiva su Oreste è trasmessa e attualizzata ritualmente ad Argo o Micene. Altre volte una versione mitica ambientata a Sparta viene raccontata per un pubblico tebanico, o una ad Argo per un pubblico ateniese³⁵. Non sempre dunque ambientazione narrativa e spazio geografico rituale coincidono. Nei due casi la comunicazione che si istaura tra pubblico, spazi e miti è diversa, e va analizzata singolarmente, perché i rimandi tra le parti in questione sono multiformi e variegati. In entrambi i casi tuttavia è necessario ricordare, richiamando Korzybski, che «the map is not the territory», ovvero che non bisogna confondere meccanicamente il modello di realtà fornito dal mito con la realtà stessa, né nel caso di un mito argivo per la comunità argiva, né in quello di un racconto laconico per una comunità tebana³⁶.

- 34 ALBERTO CAMEROTTO, *Storie cretesi, ovvero altre storie: tra Idomeneus e i suoi parenti*, in E. CINGANO (a cura di), *Tra panellenismo e tradizioni locali. Generi poetici e storiografia*, Alessandria 2010, p. 1. Allo stesso modo Spina, sebbene in una prospettiva più ampia e forse radicale, sottolinea che «le varianti, in effetti, sono unità coerenti che realizzano avventure a sé stanti nello spazio, nel tempo, nel numero, natura e caratteristiche dei protagonisti. Quello che è accaduto in un certo modo, nulla vieta che accada in un modo completamente diverso. Per questo, a nessuno verrebbe in mente di allestire un'edizione critica del mito, alla ricerca dell'archetipo e dei meccanismi delle varianti. Il mito, potremmo dire, è per definizione plurale» (MAURIZIO BETTINI, LUIGI SPINA, *Il mito delle Sirene*, Torino 2007, p. 93).
- 35 È il caso, rispettivamente, della *Pitica* XI di Pindaro, il cui una versione amicea su Oreste è cantata per celebrare la vittoria di Trasideo di Tebe a Delfi, o dell'*Oresteia* di Eschilo, in cui una versione argiva è destinata a un pubblico ateniese e viene aggiornata, proprio in virtù di questa specifica destinazione, con il nuovo segmento narrativo del processo all'Areopago che è squisitamente attico.
- 36 ALFRED KORZYBSKI, *A Non-Aristotelian System and its Necessity for Rigour in Mathematics and Physics*, in A. KORZYBSKI (a cura di), *Science and sanity: an introduction to non-Aristotelian systems and general semantics*, Lancaster 1933, pp. 747-761.

Secondo un principio, che possiamo definire di “contestualizzazione epicorica”, ogni tradizione mitica pervenuta deve essere analizzata alla luce degli spazi in cui è attestata e per i quali è concepita, nonché del momento storico cui è riconducibile attraverso la fonte tralatrice; là dove possibile bisogna cercare un orizzonte di formazione e tracciare percorsi evolutivi nel tempo; inoltre è necessario quantomeno ricercare i possibili legami che esistono con tradizioni analoghe precedenti in chiave diacronica, e con quelle coeve in chiave sincronica. I miti sono polivalenti e come tali una stessa immagine non ha, di necessità, la stessa funzione in due luoghi differenti³⁷.

Alcune osservazioni sulla formazione dei miti

Provando a tratte le fila del discorso è possibile, in via esclusivamente analitica e descrittiva, ricostruire un modello interpretativo sincronico e diacronico sulla formazione, la funzione e l'evoluzione dei racconti mitici nel tempo. Seguendo il modello elaborato dal linguista russo R. Jakobson, ogni mito, in quanto racconto, è parte di un sistema di comunicazione più ampio³⁸. Esso parte da un mittente, colui che crea/trasmette la vicenda narrata (aedo, poeti, sovrani ecc.) che indirizza un messaggio, cioè il racconto mitico in sé (le storie divine ed eroiche) a un destinatario, che varia nel tempo e nello spazio in relazione al contesto (pubblico degli agoni rapsodici o ginnici, cerchia ristretta di poeti ecc.); tale comunicazione avviene in un contesto, ovvero lo spazio geo-storico contestuale della comunità in una specifica occasione che vede coesistere mittente e destinatario (e.g. il teatro di Dionisio ad Atene nel mese di Elafebolione per le *Grandi Dionisie*), attraverso un contatto o canale, ovvero la voce, la scrittura o l'immagine (assecondando l'evoluzione progressiva della cultura greca da società orale ad aurale e poi scritta) per mezzo di un codice, cioè il complesso di norme linguistiche e rituali che soggiacciono al racconto stesso dei miti (formularità epica ecc.).

37 LOUIS GERNET, *Polyvalences des images. Testi e frammenti sulla leggenda greca*. Editi da A. SOLDANI, Pisa 2004, pp. 15, 48 s. *et passim*. BRUCE LINGCOLN, *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London 1999, p. 150 s.: «Ideally, one would like to study each variant not only in its relation to all other variants, but also with attention to the social and historic situation in which each variant made its appearance and found its appearance and found its reception, so that one could get a sense of how interplay between narrators and audience produced narrative innovations, taxonomic modifications, and consequent shifts in the distribution of advantages over the course of time. To put it differently, our task is not finished until we have considered texts, contexts, intertexts, pretexts, subtexts, and consequences».

38 ROMAN JAKOBSON, *Linguistics and Poetics*, in TH. A. SEBEEK (a cura di), *Style in Language*, New York and London 1960, pp. 350–377.

Ogni “comunicazione” di miti è occasionale, vive nel momento in cui è realizzata per poi trasmettersi nel tempo, essere modificata/aggiornata o anche scomparire. A ciascuna delle componenti con cui si realizza tale comunicazione è associabile poi una specifica funzione, la cui presenza gerarchizzata è direttamente legata all’occasione performativa. Ad esempio, caratteristiche del racconto epico in occasioni celebrative di ampio respiro sono la funzione conativa, centrata sul destinatario con l’obiettivo di determinarne o modificarne il comportamento, e la funzione referenziale, centrata sul contesto e sull’insieme di corrispondenze biunivoche che si creano tra le parti che partecipano alla comunicazione³⁹. Non mancano riferimenti alla funzione metalinguistica, legata cioè al messaggio poetico, che, già presente nell’epica omerica, diventa sempre più significativa nel corso del tempo.

Le vicende mitiche di dèi ed eroi oggetto del messaggio veicolato sono occasione di riflessione, per mittente e destinatario, su questioni socialmente rilevanti, che vanno dal mantenimento dell’ordine a quello delle origini del cosmo, dal comportamento in guerra al trattamento degli assassini, ecc. In seno all’evoluzione storica le comunità cambiano, alla luce del confronto con altri centri, del sorgere di problemi contingenti da affrontare, del cambiamento dei sistemi economici, degli scambi, delle riflessioni culturali; contemporaneamente evolvono tutte le pratiche sociali connesse a tali aspetti. I miti, che sono vettori delle pratiche e delle norme sociali e religiose, registrano tali variazioni aggiornandosi; e il racconto di miti, che è esso stesso una pratica sociale, si adegua a questo cambiamento variando i propri contenuti e forme⁴⁰.

Un racconto tradizionale può essere immaginato, in un tempo originario non definibile, come un nesso narrativo di base, quale il nome di un personaggio e un tratto distintivo, quale una specifica azione, ad esempio Oreste + vendetta paterna. Tale nesso narrativo si amplia nel tempo e nello spazio in base alle contingenze storico-sociali e geografiche in cui il racconto mitico si trova a esistere, contingenze che coincidono sostanzialmente con le occasioni performative e gli

39 La funzione conativa è dominante anche nella produzione lirica arcaica, in cui la classe dirigente si specchia nel canto con lo scopo di presentarsi con un’immagine ‘positiva’, autocelebrativa, o negli agoni tragici, in cui i grandi conflitti etici messi in scena coinvolgono un’intera comunità.

40 Un utile esempio è rappresentato da quanto accade nel XXVI libro dell’*Iliade* in merito al trattamento del cadavere da parte del vincitore in un combattimento. Se nei primi ventitré libri del poema l’atto dello scempio del morto (*ἀεικίζετον*) è norma consuetudinaria, legata all’onore del vincitore, nell’ultimo canto, attraverso l’intervento di Zeus, Achille è tenuto a restituire il cadavere di Ettore al padre Priamo. Modificando il racconto mitico il poema registra il cambiamento in seno alla norma panellenica. Cfr. GIOVANNI CERRI, *Lo statuto del guerriero morto nel diritto della guerra omerica e la novità del libro XXIV dell’Iliade – Teoria dell’oralità e storia del testo*, in G. CERRI (a cura di), *Scrivere e recitare. Modelli di trasmissione del testo poetico nell’antichità e nel medioevo*. Atti di una ricerca interdisciplinare svolta presso l’I.U.O., Roma 1986, pp. 1-53.

orizzonti comunitari in cui esse si realizzano. Il nesso di base Oreste + vendetta, che non presenta riferimenti al *μίσμα* nel racconto epico, si amplierà così del tratto distintivo “purificazione” nel momento in cui le comunità greche cominciano a percepire la vendetta familiare come un problema difficile e da arginare, che crea contaminazione e necessita riti catartici. Questo spiega senza dubbio la diacronia mitica tra versioni incentrate su una vendetta di tipo a-problematico (e.g. Omero, Pindaro) e quelle centrate sul problema del *miasma* e della purificazione (e.g. Eschilo con l'*Oresteia*; purificazione di Oreste a Trezene). Allo stesso tempo la diversità delle modalità di purificazione di Oreste tra tradizioni mitiche ateniesi, arcadiche e laconiche, ad esempio, mostra una contestualizzazione epicorica del nesso Oreste + vendetta + purificazione, che procede sia in linea diatopica che diacronica⁴¹.

Richiamando le affermazioni iniziali di e su Malinowski è possibile concludere che il racconto di miti in Grecia antica è dunque un “fatto sociale totale”, una pratica di vita comunitaria ad alta densità rituale, la cui natura, modalità e contenuti cambiano con l’evolversi della società medesima, perché di essa i miti ne registrano evoluzioni e aggiornamenti.

41 Sulle varie tradizioni su Oreste in Grecia antica cfr. LUCA PUCCI, *Fuori da Atene. Miti e tradizioni su Oreste in Grecia antica*, Canterano, Roma 2017.

POSTFAZIONE

Cinzia Manfredi

A conclusione di questa raccolta, rivolgo l'attenzione sul rapporto tra un prima e un dopo. E pongo una domanda: quali insegnamenti abbiamo ricevuto da una crisi socio-sanitaria di cui ancora non si vede la fine? Quando tutto ebbe inizio, ci chiedevamo per quanto tempo avremmo dovuto fare a meno dei nostri incontri, delle nostre iniziative, di quel clima che avevamo creato al Club nel corso degli anni. In generale, i provvedimenti emergenziali sembravano destinati a distruggere il mondo della cultura, se non che, per quanti hanno voluto e saputo raccogliere nuove sfide, ne sono paradossalmente scaturite nuove prospettive e occasioni, che hanno trasformato la crisi in opportunità.

Dai classici avevamo già acquisito un metodo e un messaggio: che i mondi della ricerca e dell'insegnamento devono interagire. Oggi stiamo imparando un'altra lezione: è necessario offrire sempre più strumenti ad accesso libero che diano la possibilità di far circolare la conoscenza. Perciò, grazie a un uso mirato delle tecnologie di condivisione, la nostra Associazione ha registrato un incremento di contatti che sarebbe stato impensabile in presenza; sono nate relazioni nuove, abbiamo raggiunto e coinvolto nei nostri eventi personaggi di rilievo internazionale. Generare scambi, pensare a progetti nuovi, continuare a valorizzare la memoria di quel patrimonio che le civiltà classiche ci hanno lasciato e che noi siamo chiamati non solo a tutelare, ma anche a trasmettere: se questa operazione, oltre che etica, diventa anche strumento d'incontro, virtuale o in presenza, il risultato non può che essere motivo d'orgoglio.

La compresenza virtuale, che in molti casi è stata rovinosa nel mondo della scuola (per motivi evidenti e che non possono essere qui discussi), nel campo di altre attività – quali gli eventi culturali organizzati dal Club – si è trasformata in uno strumento in grado di permettere la partecipazione anche a chi non avrebbe potuto essere fisicamente presente, per ragioni di capienza degli spazi o di distanza geografica. Abbiamo così imparato a utilizzare piattaforme di cui ignoravamo l'esistenza, cercando di integrarle in modo intelligente e creativo, al fine di fornire contenuti che non si limitassero a divulgare ciò che era già noto, ma vi aggiungessero qualcosa.

Tutto il mondo umanistico è stato chiamato a una riflessione vasta, prudente e saggia, non solo su come uscire dalla crisi provocata dall'emergenza pandemica, ma anche sulle strategie da adottare per contribuire a uno sviluppo umano integrale: ne è risultata una riscoperta del senso di responsabilità verso la cura del nostro patrimonio culturale e morale, unitamente al desiderio di avviare un processo di rinascita. In naturale sintonia con questa tendenza, la nostra realtà – nata da un'idea lungimirante di Ezio Mancino – ha saputo diffondere le proprie iniziative da un contesto inizialmente ristretto a un pubblico sempre più ampio.

Mantenere vivi un'eredità culturale e un metodo d'indagine ha inoltre anche un ruolo attivo. Troppo spesso non riusciamo a cogliere l'essenziale di quel che ci circonda: non lo riconosciamo e di conseguenza non riusciamo a comprenderlo. Ci mancano tuttora conoscenze adeguate su come si è sviluppato il virus della pandemia e non possiamo prevedere quando avrà davvero fine l'emergenza: ma limitarsi ad attendere la fine della «fase 2», della «fase 3» o della «fase *n*» senza elaborare delle strategie significherebbe ritardare l'uscita dalla crisi. Già Plutarco ammoniva: «Se vogliamo che la nostra anima sappia affrontare le intemperie non possiamo iniziare a prepararla quando già siamo in mezzo al fiume. È nella normalità che ci si organizza per l'emergenza».

Se a lungo abbiamo coltivato l'illusione che la tecnoscienza ci avrebbe assicurato una crescita lineare e senza limiti, ora è arrivato il momento di fare un bagno d'umiltà. Umile (da *humus*) è chi sa restare con i piedi per terra. Da troppo tempo il mondo della cultura aveva dimenticato la pratica della prudenza, guida di tutte le altre virtù, come se il prudente fosse chi teme di prendere decisioni perché atterrito dal rischio. È ancora la lingua latina a ricordarci che la *providentia* è la virtù di chi sa vedere lontano, per prendere decisioni ragionate nel presente. E nel presente si gioca il futuro dei classici.

In questi mesi abbiamo usufruito di musica a distanza, dirette *streaming*, *webinar*, seminari, condivisioni e video che ci hanno permesso di non perdere il contatto con il mondo esterno. Siamo consapevoli che avremmo potuto mettere in atto già da qualche tempo queste esperienze, ma che l'abitudine ce lo aveva impedito. Nella nuova e impreveduta situazione, pensiamo con fiducia che gli strumenti che ora ci sono divenuti familiari ci permetteranno di supportare la cultura e di far vivere le nostre passioni, di tornare a rileggere all'infinito i nostri classici, scoprendo ogni volta spunti nuovi.

All'inizio dell'emergenza pandemica rilessi le celebri parole di Tucidide sulla peste di Atene con uno spirito molto diverso da quello distaccato con cui le avevo affrontate precedentemente, quando quella descrizione mi riportava a un mondo remoto, costretto a capitolare di fronte alle malattie e lontanissimo da quello in cui mi sentivo sicura e protetta. Compresi, in quell'occasione, quanto lo storico fosse stato preciso nello spiegare come l'epidemia, partendo dall'Etiopia e passando poi in Egitto, avesse interessato non solo la Grecia, ma tutti i Paesi affacciati sul Mediterraneo (cioè, per gli uomini del tempo, il mondo intero), un'area in cui gli spostamenti di uomini e merci era intensissima. Anche a quei tempi, dunque, si sarebbe potuto parlare di «pandemia»?

Anche allora, come oggi, i medici si ritrovarono direttamente investiti di responsabilità. All'epoca, benché Tucidide ammirasse i metodi di Ippocrate, l'arte medica si scontrava con un limite insuperabile: quel morbo non si era mai presentato prima e i medici non conoscevano terapie o rimedi per sconfiggerlo. A 2400 anni di distanza, e malgrado gli enormi progressi della medicina, la situazione sembra ripetersi; e, come allora, uomini impotenti di fronte alla natura, abitati dalla paura, trasformano il terrore in rabbia e cercano a tutti i costi un colpevole: un tempo gli untori, oggi i Cinesi o il paziente di Codogno. Allo stesso modo, anche allora si facevano strada le teorie complottistiche: gli Ateniesi del Pireo pensarono che i Peloponnesiaci, loro rivali in guerra, avessero gettato il morbo nei loro pozzi, così come molti oggi si dichiarano convinti che il virus sia stato creato in laboratorio e che sia un'arma biologica.

Altri inquietanti elementi di analogia accostano la situazione presente alla peste di Atene: lo stravolgimento dei riti funebri, fondamentale momento di passaggio per l'elaborazione del lutto (come ben sa chi non ha potuto dare un ultimo saluto ai propri cari); la diffusione di forme di sciacallaggio e dissolutezza morale (ricordiamo gli assalti ai supermercati); fino alle conseguenze a lungo termine della diffidenza reciproca tra le persone.

Per queste ragioni, tra i molti classici degni di tutto il nostro interesse, l'opera di Tucidide brilla come un monumento alla razionalità. A volte, sui banchi del liceo, la lettura degli autori greci e latini ci strappava uno sbadiglio. Ora, li possiamo riscoprire con stupore sempre nuovo; la grandezza dei testi classici consiste in questo, nella possibilità di osservare una civiltà diversa dalla nostra, notando ciò che ci accomuna e insieme ciò che ci differenzia. Ma è quest'operazione che ci permette di guardarci dall'esterno e di prendere coscienza del nostro modo di essere.



Ezio Mancino (Parma 1941 - Cuneo 2013)

Fa bene incontrarsi con i Classici, con la cultura nella quale sono nati e con gli uomini e le donne che ne sono stati protagonisti, nel bene e nel male. Li si può seguire nel loro pensare e agire, nel porsi dubbi e nel risolverli, nel lottare e nel soccombere, in ogni momento della loro vita. Possono farci compagnia quasi come compagni di scuola. Possiamo litigare con loro, quando non siamo d'accordo (per esempio sulla schiavitù o sul ruolo subordinato della donna), ma anche sentirli molto vicini quando riflettono sui destini dell'umanità e sul modo di vivere meglio. Ciascuno degli studi pubblicati in questo volume testimonia la necessità e l'importanza del dialogo con i Classici, nostri compagni.

Il Club di Cultura Classica "Ezio Mancino" ONLUS è un'associazione di volontariato culturale impegnata dal 2004 nella promozione della cultura classica attraverso corsi di traduzione dal latino e dal greco antico, lezioni di filosofia, storia e arte. L'Associazione, che dal 2014 ha sede presso il Liceo D'Azeglio di Torino, organizza anche escursioni e viaggi culturali, visite a musei e altre numerose attività "fuori dai banchi". Ogni anno si tengono gli *Incontri*, momenti di confronto con il pensiero dei Classici: tutti disponibili sul canale YouTube, per il 2020 sono stati raccolti nel presente volume.

