

I paradigmi mitici nell'agone delle *Nuvole* di Aristofane: tra distorsioni retoriche e percezione del pubblico¹

Maria Elena Panebianco

(Sapienza – Università di Roma)

Abstract

The article focuses on the mythical *paradeigmata* in the agon in *Clouds*. The Worse Speech's argument relies on mythical *paradeigmata*, but these are delivered in a clearly manipulated form that affects narrative, aims and contexts of application of the myths. Such a manipulation creates a distance between the Worse Speech's mythical *paradeigmata* and the pre-existing versions of the same myths. My suggestion is that the distance is acknowledged by the audience, more or less consciously, and that it is precisely through this distance that the message of the drama – the dangers connected to sophistic rhetoric – is conveyed to the audience. This is even more significant with regard to that sector of the audience who did not have the cultural means to detect and appreciate the clever logic and linguistic subtleties deployed by the Worse Speech, but who were familiar with the uses of mythical *paradeigmata* thanks to literary and dramatic memory.

Key Words – *paradeigma*; myth; rhetoric; sophists; reception

Il contributo si concentra sull'osservazione dei *paradeigmata* mitici presenti nell'agone delle *Nuvole*. Nel suo intervento, il Discorso Peggioro fonda la sua argomentazione proprio sull'esemplarità mitica e, tuttavia, è facile osservare come i racconti mitici risultino manipolati dal punto di vista della realizzazione narrativa, delle finalità e dei contesti di applicazione. L'ipotesi è che la distanza che così viene a crearsi tra la formulazione paradigmatica del mito proposta nell'agone e le versioni preesistenti dello stesso fosse avvertita, in modo più o meno consapevole, dal pubblico del dramma. Attraverso l'individuazione di questa distanza gli spettatori ricevevano il messaggio del commediografo riguardo alla pericolosità dell'insegnamento sofistico. In tal modo, il messaggio era veicolato anche verso quella fascia di pubblico che non aveva gli strumenti culturali per apprezzare e comprendere appieno le sottili astuzie di natura logica e linguistica messe in atto dal Discorso Peggioro, ma che attraverso la memoria letteraria e drammatica aveva familiarità con i possibili usi dei *paradeigmata* mitici.

Parole chiave – *paradeigma*; mito; retorica; Sofistica; ricezione

¹ Ringrazio il Professor Michele Napolitano per la revisione di queste pagine e i Professori Patrizia Mureddu e Gian Franco Nieddu, i cui studi hanno permesso di fondare le mie riflessioni su basi più salde.

1. L'*ethos* retorico del Discorso Peggior

Nel corso delle *Nuvole* un clima di attesa viene a crearsi intorno all'agone e le aspettative del pubblico sono a più riprese sollecitate dalla promessa di mostrare come gli intellettuali del Pensatoio riescano a prevalere nei discorsi, anche quando hanno torto (98-99, 112-115, 882-884). Quando l'agone ha finalmente inizio (889), gli spettatori si trovano davanti le personificazioni dei Discorsi stessi². Uno è il Migliore, rappresentante dell'educazione tradizionale; l'altro è il Peggior, esponente del Pensatoio e rappresentante della nuova educazione retorica e moralmente neutra promessa dai sofisti³. Sarà lo stesso Fidippide a decidere chi seguire (935-938). L'agone delle *Nuvole* rappresenta dunque il centro ideologico del dramma (Guidorizzi 1996: 292), la sezione in cui viene a sostanzinarsi la critica mossa da Aristofane alla Sofistica nel corso della commedia (Del Corno 1996: XVI-XVII). Il dibattito, infatti, non riguarda solo l'alternativa fra due modelli retorici, ma confronta due sistemi educativi, opposti ed esclusivi fra loro.

Le profonde incongruenze che segnano l'orizzonte ideologico dei due Discorsi spingono a considerare i rispettivi atteggiamenti retorici come i segnali più sicuri e affidabili della loro rappresentazione⁴. È proprio attraverso la caratterizzazione retorica che il Discorso Peggior è ritratto come un sofista, e, sempre attraverso questo mezzo, il commediografo denuncia la pericolosità del pensiero sofistico, come illustrato da Nieddu (2000). Lo studioso osserva che lungo tutto l'intervento del Discorso Peggior

l'argomentazione si risolve in un 'sofisma' che ha sempre come suo centro una parola, o una denominazione tradizionale, che viene estrapolata dal suo contesto familiare, riletta, reinterpretata, o ancor più semplicemente usata in accezioni differenti, se non estreme. [...] La parola familiare, consueta, nota, contiene al suo interno un'insidia, fa scattare il meccanismo che chiude la trappola. (Nieddu 2000: 39-40)

L'ipotesi adottata nel presente studio è che i *paradeigmata* mitici proposti nel corso dell'agone costituiscano un significativo complemento alle *trappole* argomentative ordite dal Discorso Peggior; sarebbe grazie alla distanza che i *paradeigmata* dell'agone creano rispetto a versioni preesistenti degli stessi miti che gli spettatori meno avveduti riuscirebbero a percepire e interpretare la disonestà intellettuale dell'oratore sofista⁵. In questo senso, i *paradeigmata* mitici, impiegati accanto a trappole più squisitamente logiche e linguistiche, contribuirebbero a veicolare i significati della scena verso la parte più ampia del pubblico⁶.

² La trattazione classica della personificazione dei due Discorsi nell'agone è quella di Newiger (1957: 134-155).

³ Sul tema dell'educazione nelle commedie di Aristofane si veda Zimmermann (1998: 110, 112).

⁴ Incongruenze ideologiche sono state individuate soprattutto in relazione al Discorso Migliore, a partire dalle riflessioni di Dover (1968: LIX-LXVI). Per quanto riguarda l'avversario, presentato come appartenente al Pensatoio, Starkie (1911: 237) osserva che «it is interesting to note that the Unjust Reason is here [*scil.* nell'agone] advocating everything that the Socratic training (413ff) aimed at keeping in check». Ciò ha fatto sorgere il problema di come conciliare gli insegnamenti edonistici del Discorso Peggior con lo stile di vita ascetico proposto da Socrate. Senza addentrarmi nella spinosissima questione sul Socrate delle *Nuvole* (su cui, comunque, si vedano le sintesi di Noël 2000; Edmunds 2007), rimando alla posizione di Imperio (1998: 51-114). La studiosa tratta il tema più ampio della rappresentazione degli intellettuali in commedia e, riguardo alle *Nuvole*, conclude che nella figura di Socrate si condensano le due *anime* dell'intellettuale comico, cioè «una dimensione prettamente aerea e teorica e una realtà sin troppo terrena e concreta verso cui l'intellettuale è irrimediabilmente attratto» (114).

⁵ Riguardo ai livelli di preparazione culturale del pubblico teatrale si rimanda a Mastromarco (1984; 1994: 141-159). Il riferimento al pubblico in relazione all'agone delle sopravvissute *Nuvole* si fonda, in queste pagine, sul presupposto che la rielaborazione della commedia, seppure mai terminata né tantomeno effettivamente portata in scena, sia stata condotta in vista di un'eventuale rappresentazione. A questo proposito mi limito qui a citare l'autorevole opinione di Russo (1962: 155-158) e il recente ed esaustivo contributo di Revermann (2011: 326-332, in particolare 331-332); *contra* Rogers (1916: XI-XII).

⁶ Un approccio di indagine che tenga conto degli elementi esclusi dalla formulazione del *paradeigma* mitico e della memoria del pubblico in proposito è suggerito da Sourvinou-Inwood (1989: 114-115).

2. Eracle (1045-1052) e Nestore (1055-1057)

Nella sezione centrale dell'intervento del Discorso Peggioro, l'oratore si dedica a confutare i consigli del rivale, primo fra tutti il divieto di frequentare le terme (991). Il Discorso Peggioro riprende tale proposizione per controbatterla⁷:

ΗΤΤΩΝ ΛΟΓΟΣ καίτοι τίνα γνώμην ἔχων ψέγεις τὰ θερμὰ λουτρά;
 ΚΡΕΙΤΤΩΝ ΛΟΓΟΣ ὅτιη κάκιστόν ἐστι καὶ δειλὸν ποεῖ τὸν ἄνδρα.
 ΗΤ. ἐπίσχες· εὐθύς γάρ σε μέσον ἔχω λαβῶν ἄφυκτον.
 καὶ μοι φράσον· τῶν τοῦ Διὸς παίδων τίς ἄνδρ' ἄριστον
 ψυχὴν νομίζεις, εἰπέ, καὶ πλείστους πόνους πονῆσαι;
 ΚΡ. ἐγὼ μὲν οὐδέν' Ἡρακλέους βελτίον' ἄνδρα κρίνω.
 ΗΤ. ποῦ ψυχρὰ δῆτα πάποτ' εἶδες Ἡράκλεια λουτρά;
 καίτοι τίς ἀνδρειότερος ἦν; (1045-1052)

DISCORSO PEGGIORE Ma perché biasimi i bagni caldi?

DISCORSO MIGLIORE Perché è una pessima abitudine che rende fiacchi gli uomini.

DI. P. Ah! Ti ho messo subito alle strette: non puoi sfuggirmi. Dimmi: qual è, a tuo parere, dei figli di Zeus l'eroe più coraggioso, quello che ha affrontato più fatiche?

DI. M. Secondo me, nessuno è più forte di Eracle.

DI. P. E dove mai hai visto Bagni di Eracle freddi? Eppure, chi è più valoroso?

La trappola logica e linguistica si sviluppa lungo tre fasi. Per prima cosa, riprendendo l'affermazione dell'avversario, il Discorso Peggioro la semplifica. Così, se il Discorso Migliore sconsigliava di frequentare le terme perché luogo di ritrovo di dubbi individui, il Discorso Migliore si limita a ricordare che l'avversario 'biasima i bagni caldi' (1045), eliminando la sfumatura di significato del termine βαλανεῖα 'bagni' (cfr. 991) e le originarie motivazioni del divieto.

In secondo luogo, il Discorso Peggioro traccia un percorso in cui il Discorso Migliore, suo malgrado, cade: la domanda posta ai vv. 1048-1049 difficilmente permetterà una risposta che non sia Eracle, come infatti conferma il Discorso Migliore. Infine, la trappola scatta grazie alla forzatura linguistica operata su Ἡράκλεια λουτρά (1051). Questa denominazione viene sostituita in modo assolutamente arbitrario alle altre denominazioni possibili (991 βαλανεῖα, 1044 θερμῶ λοῦσθαι, 1045 θερμὰ λουτρά) e ciò costituisce l'unica base per la confutazione: le terme si chiamano Bagni di Eracle, ed Eracle non era certamente fiacco⁸.

Un meccanismo molto simile è messo all'opera nei versi successivi. Per dimostrare che, contrariamente a quanto affermava il Discorso Migliore (991), frequentare la piazza non è un male, il Discorso Peggioro ricorre all'*auctoritas* omerica:

ΗΤ. εἶτ' ἐν ἀγορᾷ τὴν διατριβὴν ψέγεις, ἐγὼ δ' ἐπαινῶ.
 εἰ γὰρ πονηρὸν ἦν, Ὅμηρος οὐδέποτ' ἂν ἐποίει
 τὸν Νέστορ' ἀγορητὴν ἄν, οὐδὲ τοὺς σοφοὺς ἅπαντας. (1055-1057)

DI. P. Inoltre, tu biasimi che si frequenti la piazza; invece io l'approvo. Se fosse sconveniente, Omero non avrebbe mai fatto parlare in piazza Nestore e tutti gli altri saggi.

Di nuovo, l'argomentazione poggia sull'ambiguità linguistica: il termine epico ἀγορητής (1057) è assimilato al quotidiano ἀγοραῖος, sulla base di una comune derivazione da agorà. Ἀγορητής, quindi,

⁷ Per le citazioni dalle *Nivole* riproduco il testo e la traduzione di Mastromarco (1983).

⁸ La ricostruzione dell'intero procedimento logico e argomentativo in atto in questo e nel successivo passo è proposta da Nieddu (2000: 20-26).

è privato del significato originario – ‘oratore’⁹ – e gliene viene attribuito uno nuovo – estraneo ma plausibile –, a sostegno dell’argomentazione del Discorso Peggioro.

Se le astuzie logiche e linguistiche escogitate dal Discorso Peggioro sono state compiutamente illustrate, minor attenzione ha ricevuto il materiale su cui esse si fondano, cioè i *paradeigmata* mitici riguardo ai quali il pubblico era certamente più pronto a osservare e valutare tali astuzie. Si può provare, allora, a leggere questi stessi versi sotto il profilo dell’esemplarità, per accorgersi immediatamente del fatto che i procedimenti manipolatori non risparmiano i *paradeigmata*. In primo luogo, è possibile osservare che né il riferimento ad Eracle né quello a Nestore contengono dettagli narrativi: il potere persuasivo dei rimandi mitici è affidato interamente ai nomi dei protagonisti¹⁰. In secondo luogo, non vi è alcun confronto, esplicito o implicito, tra l’oggetto del discorso e la situazione mitica rievocata, che di norma permette il funzionamento del *paradeigma*¹¹. Infine, nelle tradizioni mitiche relative a Eracle o a Nestore non è presente alcun racconto che rimandi in qualche modo alla frequentazione delle terme o della piazza¹². Essenzialmente, dunque, il Discorso Peggioro toglie agli spettatori la possibilità, insita nell’uso dei *paradeigmata*, di operare un confronto tra due situazioni e trarne conclusioni.

Il pubblico della commedia si trova qui di fronte a un *paradeigma* solo apparente: familiari con il mito e l’argomentazione esemplare, gli spettatori probabilmente si accorgono dell’illegittimità del trattamento che il Discorso Peggioro riserva al mito. È possibile che essi percepiscano l’associazione di Eracle e Nestore con le terme e la piazza esclusivamente come un abbassamento comico e incongruo di due nobili figure del mito tradizionale. Il *paradeigma* mitico, dunque, veicola la percezione dell’assurdità dell’argomentazione condotta dal Discorso Peggioro anche in direzione di coloro che non avevano gli strumenti culturali (in senso lato, filosofici) per comprendere l’acrobazia logica e linguistica compiuta con successo dall’oratore.

3. Peleo, il dono della spada (1061-1066) e le nozze con Teti (1067-1069)

Poco dopo il riferimento a Nestore (1055-1057), il Discorso Peggioro propone che sia l’avversario a fornire un *paradeigma* sul tema della moderazione. A lui resterà l’onere di contraddire.

HT. ἐπεὶ σὺ διὰ τὸ σωφρονεῖν τῷ πάποτ’ εἶδες ἤδη
ἀγαθόν τι γενόμενον; φράσον, καὶ μ’ ἐξέλεγξον εἰπών.
KP. πολλοῖς. ὁ γοῦν Πηλεὺς ἔλαβε διὰ τοῦτο τὴν μάχαιραν.
HT. μάχαιραν; ἀστεῖόν γε κέρδος ἔλαβεν ὁ κακοδαίμων.
Ἵπέρβολος δ’ οὐκ τῶν λύχνων πλεῖν ἢ τάλαντα πολλὰ
εἴληφε διὰ πονηρίαν, ἀλλ’ οὐ μὰ Δί’ οὐ μάχαιραν. (1061-1066)

DI. P. Hai mai visto la castità dare vantaggi a qualcuno? Parla, e, se puoi, confutami.

DI. M. A molti: fu in virtù della castità che Peleo ebbe la spada.

DI. P. La spada? Ci fece proprio un bel guadagno, lo sventurato! Iperbolo, quello delle lucerne, grazie alla sua disonestà s’è arraffato un bel gruzzolo di talenti: altro che spada, per Zeus!

⁹ Il dato è riportato da *LSJ Online*, s.v. ἀγορητής. Sommerstein (1982: 212) nota che il termine «can be used in a hostile sense of persons who are allegedly clever talkers, and nothing more».

¹⁰ Una narrazione estremamente sintetica del mito esemplare era una possibilità praticabile nella formulazione del *paradeigma* e non mancano esempi in tragedia (e.g. Aesch. *Cho.* 631-637). Sui particolari effetti dei *paradeigmata* allusivi, Nicolai (2003: 94).

¹¹ Si veda in proposito Nicolai (2011: 22-23).

¹² Non vi è alcuna traccia di racconti relativi alla speciale propensione di Eracle per i bagni termali sottesa al *paradeigma* del Discorso Peggioro (Guidorizzi 1996: 311-312).

Nieddu (2000: 27-29) vede in questo passaggio un impiego spregiudicato dell'ambiguità linguistica. Qui la trappola argomentativa sarebbe costituita dai significati attribuibili al termine chiave σωφροσύνη: il Discorso Migliore intende coerentemente la parola nel significato primario di 'temperanza'; al contrario, il Discorso Peggioro gioca con un più ampio spettro di significati, selezionando qui quello di 'correttezza professionale' e, in seguito, di 'castità' (1068-1069).

Anche in questo caso vale la pena verificare se e in quale modo il *paradeigma* contribuisca alle astuzie sofistiche dell'oratore. Valutando il *paradeigma* proposto dal Discorso Migliore, è evidente che esso è perfettamente adeguato alla tesi da sostenere. La narrazione essenziale restituisce nelle linee principali un episodio mitico noto e attinente all'oggetto del discorso: Peleo, per la temperanza dimostrata quando la moglie del suo ospite Acasto aveva tentato di sedurlo, era stato ricompensato dagli dei con una spada, che in seguito gli aveva permesso di salvarsi la vita¹³.

La confutazione da parte del Discorso Peggioro si presenta perciò piuttosto difficile e, ancora una volta, può avvenire solo attraverso un dettaglio dissonante, incongruo: il paragone con la malvagità di Iperbolo, che gli aveva fruttato parecchio denaro¹⁴. Anche in questo caso, la contraddizione da parte del Discorso Peggioro prende le forme di un abbassamento della discussione su toni prosaici. Il modello eroico di Peleo è degradato per mezzo del confronto con la figura triviale di Iperbolo. Non si tratta, dunque, di opporre un diverso *paradeigma* a quello dell'avversario: il Discorso Peggioro svaluta il potere esemplare del mito di Peleo, eliminandone la distanza e l'autorevolezza attraverso il parallelismo con un elemento estraneo, rappresentato appunto da Iperbolo.

Il Discorso Migliore, tuttavia, non si lascia scoraggiare e insiste sulla bontà argomentativa dell'episodio mitico rievocato (1067). Cerca quindi di riaffermarne la validità aggiungendo un dettaglio, spera, più convincente:

ΚΡ. καὶ τὴν Θέτιν γ' ἔγημε διὰ τὸ σωφρονεῖν ὁ Πηλεΰς.
 ΗΤ. Κἄτ' ἀπολιποῦσά γ' αὐτὸν ὄχρετ'· οὐ γὰρ ἦν ὕβριστῆς
 οὐδ' ἠδὺς ἐν τοῖς στρώμασιν τὴν νύκτα παννυχίζειν· (1067-1069)

DI. M. Ma è stato in virtù della sua castità che Peleo ha sposato Teti.

DI. P. E lei lo ha piantato: non era focoso e non era piacevole passare la notte con lui, sotto le coperte; alle donne piace essere sbattute. Sei un vecchio bacucco.

Al guadagno materiale sminuito dal Discorso Peggioro, il Discorso Migliore sostituisce un guadagno in termini di nobiltà e prestigio: le nozze con una dea, Teti, concesse al mortale Peleo¹⁵. Nonostante gli sforzi, l'argomentazione del Discorso Migliore comincia a traballare: le nozze con Teti erano dovute a un'infausta predizione sulla futura discendenza della dea, i cui figli sarebbero stati più potenti del padre; inoltre, era noto che le nozze tanto celebrate non avevano avuto buon esito¹⁶. Questi elementi di fragilità sono naturalmente sfruttati dal Discorso Peggioro, il quale anticipa un'obiezione che sarebbe venuta in mente a chiunque conoscesse l'*Iliade* (cfr. I 357-358, XXIV 80-86): Teti aveva finito con l'abbandonare il marito. Il Discorso Peggioro non si accontenta di invalidare l'argomentazione dell'avversario e si spinge oltre, volgendola a proprio vantaggio. Aggiunge quindi un dettaglio che gli permette di ribaltare il senso del riferimento mitico e di sfruttarlo come *paradeigma* dei danni procurati dalla σωφροσύνη: è stato proprio a causa della temperanza che Peleo

¹³ Per le fonti del mito si veda Guidorizzi (1996: 312).

¹⁴ Il Discorso Peggioro si serve qui di una modalità di confutazione senza precedenti (per due esempi tragici che illustrano come fosse possibile contraddire un *paradeigma* si vedano Soph. *El.* 837-848; Eur. *HF* 1340-1346). Sulla figura di Iperbolo rimando a Cuniberti (2000: 14-18 sulla ricchezza e la *poneria* imputatagli dai comici, 67-79 sulla relazione tra l'ostracismo e il periodo di revisione delle *Nuvole*).

¹⁵ O'Regan (1992: 98) legge il *paradeigma* di Peleo e Teti come un segnale dell'ambiguità morale del Discorso Migliore.

¹⁶ Per le fonti sul mito di Peleo e Teti si rimanda a Guidorizzi (1996: 313).

è stato abbandonato da Teti (1067-1068). Di nuovo, la confutazione si muove nell'ambito dell'abbassamento comico. Le nozze divine sono rilette alla luce di motivazioni quotidiane e banali, oltre che, in questo caso, collegate al tema di sicuro effetto comico del sesso¹⁷.

I *paradeigmata* relativi a Peleo ricevono dunque in questi versi un trattamento di aperto contrasto. Da una parte, il poeta assegna al Discorso Migliore un impiego, per così dire, legittimo dell'episodio mitico. Dall'altra parte, al Discorso Peggioro è attribuito l'uso arbitrario del mito, vistosamente distorto nella selezione dei particolari narrativi e nelle finalità generali. La manipolazione, se non altro quella fondata sulle linee narrative, doveva risultare particolarmente visibile ed esemplificare il trattamento anomalo riservato al mito dal Discorso Peggioro. In questo caso, la percezione dei *paradeigmata* da parte del pubblico appare ulteriormente condizionata dal contrasto immediato e stridente tra l'esemplarità proposta dal Discorso Migliore e quella opposta dal Discorso Peggioro.

4. Zeus: parricida (901-906) e adultero (1076-1082)

Altri due momenti dell'agone si prestano all'esame dei riferimenti paradigmatici. Si tratta, in questo caso, di due passi collocati agli estremi opposti della scena, ma che converrà forse discutere congiuntamente in vista dei numerosi elementi di affinità che li collegano.

Il primo passo appartiene al proagone. I due Discorsi entrano in scena dichiarando, secondo la convenzione comica, la propria identità. Il Discorso Migliore si presenta come colui che dice 'cose giuste' (889-901) e, al contrario, il Discorso Peggioro le ribalta ricorrendo all'antilogia. L'affermazione si sostanzia subito in un riferimento mitico:

HT. ἀλλ' ἀνατρέψω ταῦτ' ἀντιλέγων·
οὐδὲ γὰρ εἶναι πάνυ φημί Δίκην.
KP. οὐκ εἶναι φής;
HT. φέρε γὰρ, ποῦ 'στιν;
KP. παρὰ τοῖσι θεοῖς.
HT. πῶς δῆτα Δίκης οὔσης ὁ Ζεὺς
οὐκ ἀπόλωλεν τὸν πατέρ' αὐτοῦ
δήσας; (901-906)

DI. P. Ma io prenderò il sopravvento confutandoti: affermo che Giustizia non esiste.

DI. M. Dici che non esiste?

DI. P. E dov'è?

DI. M. Presso gli dei.

DI. P. Ma se la Giustizia esiste, come mai Zeus non è perito, lui che ha messo in catene suo padre?

In relazione al passo, la trappola tesa dal Discorso Peggioro è descritta da Nieddu (2000: 16-20) in modo molto sofisticato. I procedimenti di fondo sarebbero gli stessi osservati in precedenza: la semplificazione della questione e lo sfruttamento della polisemia delle parole chiave, in particolare 'giustizia' ed 'essere'. Il termine 'giustizia' sarebbe usato dal Discorso Peggioro dapprima in senso astratto, mentre subito dopo passerebbe a indicare *Dikē* come personificazione e parricida di Zeus. Il verbo εἶμι, invece, sarebbe inizialmente proposto come equivalente a 'esistere', ma, grazie anche all'ingenua risposta del Discorso Migliore, si affermerebbe poi nel significato spaziale di 'trovarsi'. Il *sofisma* del Discorso Peggioro si attuerebbe, quindi, attraverso strategie sottili che, per essere comprese e apprezzate, presupporrebbero un'esegesi piuttosto laboriosa. Difficilmente, dunque, la trappola tesa dal Discorso Peggioro sarà stata individuata da quella parte di spettatori che

¹⁷ Sugli specifici rimandi sessuali del passo si veda Henderson (1991: 158-159).

presumibilmente aveva scarsa nozione delle implicazioni logiche sottese ai diversi usi di εἰμί. D'altra parte, spostando l'attenzione sul *paradeigma* mitico proposto, l'ingannevole operazione retorica e argomentativa messa in atto dal Discorso Peggioro risulterebbe evidente per altri versi.

Nonostante la concisione dei dettagli narrativi, il mito a cui si fa riferimento è certamente riconoscibile: si tratta, naturalmente, della detronizzazione di Crono da parte di Zeus. La vicenda, antichissima e famosa, contiene elementi evidentemente problematici dal punto di vista etico¹⁸. Inoltre, l'episodio di Zeus e Crono aveva alle spalle una lunga tradizione paradigmatica, testimoniata in particolare dalla tragedia, in cui il racconto mitico era stato sfruttato a più riprese, con enfasi proprio sugli aspetti eticamente problematici. Nel proporre tale episodio come *paradeigma*, il Discorso Peggioro si appropria di tali caratteristiche del mito e le rifunzionalizza, mettendole al servizio di una tesi paradossale. Rispetto alle precedenti occasioni paradigmatiche il Discorso Peggioro ha compiuto un salto non da poco. Se nelle *Eumenidi* eschilee (640-643) le Erinni se ne servivano per rivelare la contraddittorietà dell'opinione di Apollo e nell'*Eracle* euripideo (1317-1318) Teseo ricorreva a questo episodio per fornire al protagonista una consolazione pratica, l'uso del Discorso Peggioro non solo gioca sull'ambiguità etica del mito, ma la enfatizza spingendola alle estreme conseguenze. In questo senso, dunque, lo scarto rispetto a versioni preesistenti del mito, presumibilmente conosciute dal pubblico, riguarda il contesto di applicazione. L'episodio di Zeus e Crono costituisce la base per avanzare un'affermazione profondamente e chiaramente contraria al senso comune: la giustizia non esiste.

Lo stesso tipo di manipolazione del mito esemplare può essere individuato in un momento successivo dell'agone. Il Discorso Peggioro si avvia a concludere il proprio intervento e pronuncia una sorta di arringa finale, indirizzata direttamente a Fidippide:

HT. ἤμαρτες, ἠράσθης, ἐμοίχευσάς τι, κᾶτ' ἐλήφθης.
ἀπόλωλας· ἀδύνατος γὰρ εἶ λέγειν. ἐμοὶ δ' ὁμιλῶν
χρῶ τῇ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν.
μοιχὸς γὰρ ἦν τύχης ἀλόους, τάδ' ἀντερεῖς πρὸς αὐτόν,
ὡς οὐδὲν ἠδίκηκας· εἴτ' εἰς τὸν Δί' ἐπανενεγκεῖν,
κάκεῖνος ὡς ἦττων ἔρωτός ἐστι καὶ γυναικῶν·
καίτοι σὺ θνητὸς ὢν θεοῦ πῶς μείζον ἂν δύναιο; (1076-1082)

DI. P. Hai sbagliato: ti sei innamorato, hai commesso adulterio e sei stato colto sul fatto. È la fine: non sei capace di parlare. Ma se sei uno dei miei, puoi agire secondo natura: salta, ridi, non ritenere nulla sconveniente. E se ti colgono in flagrante adulterio, al tizio potrai obiettare che non hai commesso reato: fai risalire la colpa a Zeus, ché anche lui ha dovuto soccombere all'amore e alle donne: e tu, un mortale, dovresti essere più forte di un dio?

Di nuovo, l'affermazione del Discorso Peggioro è paradossale: fai ciò che vuoi e resterai impunito. Tale affermazione è sostanziata dal riferimento paradigmatico ai numerosi episodi del mito, che vedevano Zeus impegnato in relazioni adulterine. Rispetto al caso illustrato poco sopra, qui il riferimento rimane vago e non rimanda a un evento preciso, con l'effetto di richiamare alla mente degli spettatori *tutti* i possibili episodi specifici (Nicolai 2011: 17).

In ogni caso, i meccanismi che presiedono al funzionamento del *paradeigma* sono senza dubbio simili a quelli osservati in relazione al passo precedente su Zeus e Crono. Il Discorso Peggioro propone in senso esemplare miti antichissimi, famosi e notoriamente problematici dal punto di vista

¹⁸ Senofane testimonia la difficoltà etica creata dal mito tradizionale già in epoca arcaica (B11 D.-K.). Le vicende di Zeus e di Crono e dei tradimenti di Zeus discusse qui di seguito sono al centro di numerosi racconti mitici e rappresentazioni iconografiche, a garanzia della diffusa notorietà del mito (si veda *LIMC* VI 1: 141-143 su Zeus e Crono; VIII 1: 311-312 sui tradimenti di Zeus).

etico, e, di nuovo, si avvale della tradizione paradigmatica relativa a tali miti¹⁹. Ancora una volta, la manipolazione del *paradeigma* consiste nella radicalizzazione dell'ambito di applicazione. Se in precedenza il motivo del *peccò anche Zeus* era stato usato come scherzosa giustificazione di comportamenti licenziosi (Thgn. II 1345) o come elemento consolatorio (Eur. *Hipp.* 451-461, *HF* 1316-1317), il Discorso Peggioro piega il riferimento mitico a una proposizione estrema²⁰. Da questo punto di vista, è significativo che, nello scenario descritto dal Discorso Peggioro, il riferimento diventi un'attenuante legale, efficacemente utilizzata dall'imputato di fronte alla giuria. Il *paradeigma*, dunque, è separato dalla tradizionale sfera d'uso – intima e personale – per essere impiegato nella sfera pubblica e istituzionale del processo²¹.

5. Conclusioni: manipolazioni paradigmatiche e pericolosità sofistica

Per concludere, si può affermare che, se nell'agone delle *Nuvole* l'intento di Aristofane è di rappresentare in una dimensione pratica e fattuale la pericolosità dei nuovi insegnamenti della Sofistica – in campo retorico, soprattutto –, ciò avviene in misura non trascurabile attraverso il singolare impiego che il Discorso Peggioro fa dei *paradeigmata* mitici. In tal modo, anche gli spettatori meno avvertiti e competenti in ambito filosofico o, più genericamente, in relazione alle novità culturali percepiscono il carattere manipolatorio e intellettualmente disonesto che Aristofane attribuisce alla retorica sofistica, concreta minaccia alla sopravvivenza della città.

Una simile considerazione sembra confermata dalle caratteristiche comuni ai *paradeigmata* dell'agone, caratteristiche che, di volta in volta, si è cercato di mettere in luce. Tutti i *paradeigmata* del Discorso Peggioro risultano manipolati a diversi livelli: impianto narrativo (Eracle e Nestore), dettagli narrativi e finalità (Peleo), contesti di applicazione (Zeus). La manipolazione, su un piano più superficiale, crea le condizioni per esiti umoristici in una scena, come l'agone, che non presentava altre occasioni di comicità: le incongruenze rispetto a versioni preesistenti dei miti sono costantemente realizzate dal Discorso Peggioro come degradazioni e *reductiones ad absurdum*.

Su un piano più profondo, invece, la manipolazione ha l'effetto di distanziare il mito espresso in funzione di *paradeigma* rispetto a versioni preesistenti – spesso paradigmatiche a loro volta –, di cui si può presumere che gli spettatori fossero a conoscenza, almeno per grandi linee. Lo scarto prodotto tra le realizzazioni dei *paradeigmata* serve a far risaltare le insidie argomentative imputate da Aristofane alla retorica sofistica. Se, dunque, tali considerazioni sono da ritenersi valide, si può ipotizzare che nell'agone delle *Nuvole* le potenzialità argomentative e persuasive dei *paradeigmata* siano sfruttate appieno da parte del poeta: giocando sapientemente con la memoria letteraria e mitologica del pubblico, i *paradeigmata* distorti del Discorso Peggioro orientano l'attenzione degli spettatori verso il messaggio centrale del dramma e ne promuovono la comprensione²².

¹⁹ In relazione alla problematicità etica del mito due evidenti paralleli sono rintracciabili in Gorg. *Hel.* (B11. 6 D.-K.) ed Eur. *Tro.* 948-950. È forse significativo che nei due testi citati siano individuate, rispettivamente da Curiazi (1975-1977) e de Romilly (1992: 143 n. 8), precise affinità tematiche e testuali con il passo in questione delle *Nuvole*.

²⁰ Sull'uso tragico dei *paradeigmata* mitici in funzione consolatoria rinvio a Pattoni (1989).

²¹ O'Regan (1992: 96) vede nel reato di adulterio un simbolo della Sofistica e della minaccia disgregatrice che essa rappresenta agli occhi di Aristofane nelle *Nuvole*.

²² In tal senso, le funzioni individuabili per i *paradeigmata* mitici delle *Nuvole* sembrano coincidere con quella funzione argomentativa che Napolitano (2007) riconosce negli *aprosdoketa* aristofanei: si veda, in particolare, la sintesi offerta dallo studioso a proposito degli *aprosdoketa* di Aristoph. *Thesm.* 95-145 («più ancora che giocare con l'orizzonte di attesa del pubblico, i ripetuti inserti osceni del Parente orientano in modo sempre più deciso l'attenzione degli spettatori in direzione di una consapevolezza più salda e netta rispetto al punto di partenza» [54]), che potrebbe descrivere perfettamente la funzione complessiva dei *paradeigmata* nell'agone delle *Nuvole*.

Riferimenti bibliografici

- Cuniberti, Gianluca (2000), *Iperbolo ateniese infame*, Bologna, Il Mulino.
- Curiazi, Dalila (1975-1977), 'Aristoph. *Nub.* 1075-1082', *Museum Criticum* 10-12, 113-115.
- Dover, Kenneth James (1968), *Aristophanes. Clouds*, Oxford, Oxford University Press.
- Edmunds, Lowell (2007), 'Socrates and the Sophists in Old Comedy: A Single Type?', *Dioniso* 6, 180-187.
- Guidorizzi, Giulio (1996), *Aristofane. Nuvole. Introduzione e traduzione di D. Del Corno*, Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla.
- Henderson, Jeffrey (1991) [1975], *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven, Yale University Press.
- Imperio, Olimpia (1998), 'La figura dell'intellettuale nella commedia greca', in Belardinelli, Anna Maria (ed.), *Tessere: frammenti della commedia greca. Studi e frammenti*, Bari, Adriatica, 43-130.
- LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München, Artemis Verlag, 1981-1999.
- LSJ Online = Pantelia, Maria C. (project director), *The Online Liddle-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, Irvine, University of California, <<http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/#eid=1>> (ultimo accesso 9/12/2019).
- Mastromarco, Giuseppe (1983), *Le commedie di Aristofane*, 1, Torino, UTET.
- Mastromarco, Giuseppe (1984), 'Pubblico e memoria letteraria nell'Atene del quinto secolo', *Quaderni dell'Associazione italiana di cultura classica* 4, 65-86.
- Mastromarco, Giuseppe (1994), *Introduzione a Aristofane*, Roma, Laterza.
- Napolitano, Michele (2007), 'L'aprosdoketon in Aristofane: alcune riflessioni', in Camerotto, Alberto (ed.), *Diafonie. Esercizi sul comico*, Padova, Sargon, 45-72.
- Newiger, Hans-Joachim (1957), *Metapher und Allegorie. Studien zu Aristophanes*, München, Beck.
- Nicolai, Roberto (2003), 'L'emozione che insegna: parola persuasiva e paradigmi mitici in tragedia', *Sandalion: quaderni di cultura classica, cristiana e medievale* 26-28, 61-103.
- Nicolai, Roberto (2011), 'La crisi del paradigma: funzioni degli *exempla* mitici nei cori di Sofocle', in Rodighiero, Andrea; Scattolin, Paolo (eds.), «*Un enorme individuo, dotato di polmoni soprannaturali*». *Funzioni, interpretazioni e rinascite del coro drammatico greco*, Verona, Fiorini, 1-36.
- Nieddu, Gian Franco (2000), 'La trappola delle parole: gioco verbale e pratica eristica nell'agone delle *Nuvole*', in Mureddu, Patrizia; Nieddu, Gian Franco, *Furfanterie sofistiche: omonimia e falsi ragionamenti tra Aristofane e Platone*, Bologna, Pàtron, 11-40.
- Nöel, Marie-Pierre (2000), 'Aristophane et les intellectuels: le portrait de Socrate et des 'Sophistes' dans le *Nuées*', in Leclant, Jean; Jouanna, Jacques (éds.), *Le théâtre grec antique: la comédie. Actes du 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 1er & 2ème octobre 1999*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 111-128.
- O'Regan, Daphne Elizabeth (1992), *Rhetoric, Comedy and the Violence of Language in Aristophanes' Clouds*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Pattoni, Maria Pia (1989), 'L'*exemplum* mitico consolatorio: variazioni di un *topos* nella tragedia greca', *Studi Classici e Orientali* 38, 229-262.
- Revermann, Martin (2011), *Comic Business: Theatricality, Dramatic Technique and Performance Contexts of Aristophanic Comedy*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Rogers, Benjamin Bickley (1916), *The Clouds of Aristophanes*, London, Bell.
- Romilly, Jacqueline de (1992), *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford, Clarendon Press (*Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988).
- Russo, Carlo Ferdinando (1962), *Aristofane autore di teatro*, Firenze, Sansoni.

- Starkie, William Joseph Myles (1911), *The Clouds of Aristophanes*, London, Macmillan and Company.
- Sommerstein, Alan H. (1982), *The Comedies of Aristophanes. Clouds*, Warminster, Aris & Philips.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (1989), 'The Fourth Stasimon of Sophocles' *Antigone*', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36, 141-165.
- Zimmermann, Bernhard (1998), 'Aristofane e la crisi dell'educazione ateniese', in López Férez, Juan Antonio (ed.), *La comedia griega y su influencia en la literatura española*, Madrid, Ediciones Clásicas Madrid, 101-112.

Maria Elena Panebianco
Sapienza – Università di Roma (Italy)
elena.panebianco@uniroma1.it