

LUCIA PASETTI

(Bologna)

INTELLETTUALI NEL *PERSA*?  
IL PARASSITA, SUA FIGLIA  
E LA 'FILOSOFIA DA COMMEDIA'

*1. Parassiti filosofi e filosofi parassiti*

Ai vv. 123-126 del *Persa* il parassita Saturione spiega a Tosilo, lo schiavo innamorato, perché non può prestargli il denaro che gli è stato chiesto: non solo non ne ha, ma in quanto parassita non può averne; infatti:

cynicum esse egentem oportet parasitum probe:  
ampullam, strigilem, scaphium, soccos, pallium,  
marsuppium habeat, inibi paullum praesidi,  
qui familiarem suam vitam oblectet modo.

Come osserva Woytek<sup>1</sup>, il paragone è volutamente paradossale: un personaggio professionalmente dedito a scroccare pranzi e un filosofo fedele al principio dell'ἔγκράτεια sembrerebbero non avere nulla in comune; in realtà il tratto che li unisce è l'*egestas*, il fatto che tutti i loro averi si riducano a pochi oggetti indispensabili. Tra le voci del breve elenco, alcune risultano particolarmente funzionali al confronto: l'ampolla e lo strigile, posti in capo alla lista, sono inequivocabilmente caratteristici sia del filosofo 'socratico' che del parassita, accomunati dall'abitudine di portare da soli gli accessori per il bagno, comunemente affidati a un servo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> E. Woytek, *T. Maccius Plautus Persa*. Einleitung, Text und Kommentar, Wien 1982, p. 204 *ad loc.*

<sup>2</sup> Abbondante la documentazione: quanto al filosofo, basterà ricordare Plat. *Hp. Mi.* 368c (sul sofista Ippia), ripreso da Apul. *flor.* 9, 22, inoltre Cic. *fin.* 4, 30; in particolare l'ampolla caratterizza il cinico in Leon. *Tar. AG* 6, 293, 3; 298, 3 (Socare) e 7, 67, 5 (Dio-

I *Realien* menzionati nel passo plautino hanno suscitato a suo tempo l'attenzione di Leo<sup>3</sup>, che confrontando il testo comico con diverse testimonianze sulla filosofia cinica (in particolare gli epigrammi di Leonida) ha avanzato l'ipotesi che il modello greco di Plauto contenesse un preciso riferimento a Diogene. Le conclusioni di Leo, al di là del virtuosismo filologico di cui danno prova, sono considerate oggi troppo azzardate, ma l'elenco continua a interessare chi pone l'accento sul complesso rapporto tra la commedia plautina e la tradizione greca: in un recente volume significativamente intitolato *Saturio's Inheritance*, Elizabeth Tylawsky<sup>4</sup> vede nel parassita plautino il punto d'arrivo di una lunga tradizione riconducibile addirittura a Omero: il più antico antenato di Saturione è infatti individuato nella figura di Odisseo travestito da mendicante al suo ritorno in patria. Se uno sguardo retrospettivo può essere utile a cogliere la specificità plautina, per garantirne l'efficacia mi sembra tuttavia opportuno restringerlo al genere comico e al rapporto tra la figura del parassita e quella del filosofo<sup>5</sup>. Dalla cospicua bibliografia sul tema<sup>6</sup> risulta evidente che il legame tra queste due figure è in qualche modo genetico: come osserva Nesselrath, il motivo del τῶλλότρια δεῖπνεῖν, il 'pranzare a spese d'altri', precede lo sviluppo del parassita come figura autonoma nella *Nea* e lo accomuna a personaggi affini, già presenti nella

gene); su Diogene si vedano anche Archias *AG* 7, 68, 5 ed Epict. *diss.* 1, 24, 11. [Diog.]. Per il parassita, l'ampolla è segnalata come attributo del personaggio da Polluce 4, 120, richiamato con ulteriore documentazione da Woytek, *T. Maccius Plautus Persa...* p. 205 *ad* 124; per ulteriori riscontri, cfr. *infra*.

<sup>3</sup> F. Leo, *Diogenes bei Plautus*, in *Ausgewählte kleine Schriften*, herausg. und eingeleitet von E. Fraenkel, I, Roma 1960, pp. 185-190.

<sup>4</sup> E. Tylawsky, *Saturio's Inheritance. The Greek Ancestry of the Roman Comic Parasite*, New York 2002.

<sup>5</sup> Condivisibile l'opinione di C. Panayotakis (rec. al volume di Tylawsky, «JRS» 94, 2004, pp. 231 sg.), per cui Tylawsky, estendendo così tanto l'indagine, finisce per perdere di vista proprio la specificità del parassita plautino. Anche l'analisi di *Persa* 123-126 proposta dalla studiosa rischia di allontanarsi troppo dal testo di partenza: si veda in proposito la recensione di J. Barsby, «CR» 54/2 (N. S.), 2004, p. 361 *ad loc.*

<sup>6</sup> Affinità tra il parassita e l'intellettuale sono individuate già da O. Ribbeck, *Kolax, eine ethologische Studie*, Leipzig 1883, pp. 11-13 e 38 sg. e da A. Giese, *De parasiti persona capita selecta*, Berolini 1908, pp. 28-30; per la dipendenza della τέχνη parassitica dalla filosofia, si vedano inoltre H.G. Nesselrath, *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar*, Berlin-New York 1985, pp. 127-144 e 189-192; G. Guastella, *La contaminazione e il parassita. Due studi su teatro e cultura romana*, Pisa 1988, pp. 85 sg. e n. 26; quanto al filosofo 'parassita', vedi *infra*, n. 10.

Commedia di Mezzo, spesso caratterizzati anche da un appetito eccezionale e definiti dallo studioso *'parasitoide'*<sup>7</sup>. In tale categoria andranno inclusi anche i filosofi, a cui già i comici dell'*Archaia* – impegnati in una violenta polemica antiintellettualistica – attribuivano un'insopprimibile voracità, in palese contraddizione con l'aerea fumosità delle loro teorie<sup>8</sup>: basti ricordare, oltre al Socrate aristofaneo, il sofista Protagora, che, nei *Κόλακες* di Eupoli in cui il coro è costituito da intellettuali ateniesi abituati a pranzare a spese del ricco Callia, *ἀλαζονέυεται μὲν ἀλιτήριος / περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶζεν ἐσθίει* «dice ciance sulle cose celesti, ma poi mangia le cose della terra» (157, 2-3 K.-A.).

Nella *Nea*, dove la polemica antifilosofica perde violenza per fare spazio alla parodia, il parassitismo resta un tratto distintivo del filosofo come tipo comico<sup>9</sup>. L'interesse per il cibo accomuna il filosofo e il parassita in diverse testimonianze<sup>10</sup>, la più esplicita delle quali è probabilmente il frammento di Eubulo (137 K.-A. = 139 H.) riportato da Ateneo 3, 113 e-f:

<sup>7</sup> H.G. Nesselrath, *Die Attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, Berlin-New York 1990, p. 317 fa riferimento alla presenza di queste figure nella *Mese*. Sul motivo del «mangiare cibo altrui» nella commedia latina, si vedano almeno F. Leo, *Plautinische Forschungen zur Kritik und Geschichte der Komödie*, Berlin 1912<sup>2</sup>, pp. 105 sg. e Guastella, *La contaminazione...*, pp. 82-84 e n. 14.

<sup>8</sup> Cfr. su questo A. Weiher, *Philosophen und Philosophenspott in der attischen Komödie*, München 1913, p. 31; O. Imperio, *La figura dell'intellettuale nella commedia greca* in A.M. Belardinelli-O. Imperio et al., *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*, Bari 1998, pp. 43-130, da vedere in particolare sulla 'fumosità' del Socrate delle *Nuvole* (99-114); inoltre C. Carey, *Old Comedy and the Sophists*, in D. Harvey-J. Wilkins, *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, London 2000, pp. 420-27: è soprattutto nel *Conno* di Amipsia e nei *Kolakes* di Eupoli che sembra aver trovato spazio la rappresentazione dell'intellettuale come parassita.

<sup>9</sup> Imperio, *La figura dell'intellettuale...*, p. 121. Il diverso atteggiamento della *Nea* verso la filosofia, ormai accettata «as an ingredient in Athenian life», è rimarcato da T.B.L. Webster, *Studies in Later Greek Comedy*, Manchester 1953, p. 55, che documenta ampiamente la pervasività della cultura filosofica in questa fase della commedia (pp. 50-56 e 110-13).

<sup>10</sup> Cfr. ad es. i fr. 9 e 10, 1-2 K.-A. dal *Pitagorizzante* di Aristofonte sulle trasgressioni dietetiche dei pitagorici; si consideri inoltre l'immagine del 'gaudente' Aristippo che sembra affiorare dalla *Galatea* di Alessi, fr. 37-38 K.-A. = A., su cui cfr. *Alexis: the fragments. A Commentary* by W.G. Arnott, Cambridge 1996, pp. 146 sg. L'ingordigia e la voracità dei filosofi è inoltre rimarcata dal cuoco di Anassippo, fr. 1, 38 K.-A. e da Batone, fr. 5 K.-A. (su cui cfr. *infra*, n. 66: qui si insiste in particolare sull'intemperanza nel bere tipica degli epicurei).

οὔτοι ἀνιπτόποδες, χαμαιευνάδες, ἀερίοικοι,  
 ἀνόσιοι λάρυγγες,  
 ἄλλοτρίων κτεάνων παραδειπνίδες, ὦ λοπαδάγχαι  
 λευκῶν ὑπογαστριδίων

Voi, uomini dai piedi non lavati, che dormite sulla nuda terra e vivete a cielo aperto, empie gole, parassiti di beni altrui, strangolatori di piatti, di bianche ventresche (trad. M.F. Salvagno).

Saranno infatti filosofi – anche se non necessariamente cinici<sup>11</sup> – gli ‘uomini dai piedi non lavati’ a cui si rivolge polemicamente la persona *loquens*; d’altra parte ‘parassiti’ è certo la traduzione migliore per l’espressivo *παραδειπνίδες*<sup>12</sup>, mentre il determinante ἄλλοτρίων κτεάνων ripropone il motivo del τὰλλότρια δειπνεῖν.

In questa situazione è comprensibile che tra filosofo e parassita venga a crearsi addirittura una potenziale rivalità, a cui sembrerebbe far riferimento il frammento dell’*Assassino* di Batone (fr. 2 Gallo = K.-A.) testimoniato da Ateneo 4, 163 b:

τῶν φιλοσόφων τοὺς σάφρονας ἐνταυθοῖ καλῶ,  
 τοὺς ἀγαθὸν αὐτοῖς οὐ διδόντας οὐδὲ ἐν,  
 τοὺς τὸν φρόνιμον ζητοῦντας ἐν τοῖς περιπάτοις  
 καὶ ταῖς διατριβαῖς ὡσπερ ἀποδεδρακότα. 5  
 ἄνθρωπ’ ἀλάστωρ, διὰ τί συμβολὰς ἔχων  
 νήφεις; τί τηλικούτον ἀδικεῖς τοὺς θεούς;  
 τί τὰργύριον, ἄνθρωπε, τιμώτερον  
 σαυτοῦ τέθεικας ἢ πέφυκε τῇ φύσει;  
 ἀλυσιτελής εἶ τῇ πόλει πίνων ὕδωρ·  
 τὸν γὰρ γεωργὸν καὶ τὸν ἔμπορον κακοῖς. 10

<sup>11</sup> Così suggerisce Ateneo, che riporta il frammento nel contesto di un’invettiva contro il cinico Cinulco, e anche altrove (13, 611 b-d) insiste sulla voracità canina dei seguaci di questa filosofia. D’altra parte, come si è visto (n. 10), nella caratterizzazione negativa del filosofo scroccone la commedia antica non sembra fare distinzione tra le diverse scuole: potrebbe dunque trattarsi anche di un pitagorico, come osserva Olson (*Broken Laughter, Select Fragments of Greek Comedy*, ed. with Introd., Comm., and Transl. by S. D. Olson, Oxford 2007, p. 248 *ad loc.*).

<sup>12</sup> L’equivalenza con *παράσιτοι* è suggerita dai grammatici: si veda R.L. Hunter, *Eubulus, the Fragments*, ed. with a Comm. by R. L. H, Cambridge 1983, p. 230 *ad loc.*; sulla caratura poetica di *παραδειπνίδες*, funzionale a intensificare la comicità, vd. F. Montanari, *Studi di Filologia Omerica Antica II*, Pisa 1995, p. 7.

ἐγὼ δὲ τὰς προσόδους μεθύων καλὰς ποῶ.  
 ἔπειθ' ἔωθεν περιάγεις τὴν λήκυθον,  
 καταμανθάνων τοῦλαιον, ὥστε περιφέρειν  
 ὠρολόγιον δόξεις τι, οὐχὶ λήκυθον.

Dei filosofi invito qui gli assennati, quelli che nessun bene concedono a se stessi, quelli che disputando nelle loro passeggiate vanno in cerca del vero saggio, quasi se la fosse svignata. Diabolico individuo, perché sei astemio, mentre hai di che pagarti da bere? Perché il denaro, sciagurato, te lo tieni in maggior pregio di quanto non valga per sua natura? Bevendo acqua non rechi vantaggio alla comunità: danneggi l'agricoltore e il mercante, mentre io ubriacandomi rendo lautissimi i loro profitti. E poi fin dal primo mattino ti porti appresso l'ampolla, scrutandovi attentamente il livello dell'olio, sicché darai l'impressione di recare in giro un orologio, non un'ampolla (trad. I. Gallo).

Oggetto della polemica è un tipico esponente della categoria dei filosofi (vv. 1-4), accusato di non spendere il proprio denaro, di cui pure dispone (v. 5 *συμβολὰς ἔχων*) e di portarsi in giro l'ampolla (v. 12 *περιάγεις τὴν λήκυθον*) ostentando una falsa povertà. Secondo un'ipotesi già formulata da Weiher e successivamente ripresa<sup>13</sup>, è un parassita a parlare: lo suggerisce, oltre alla passione per il vino (v. 11), proprio il riferimento alle quote per il banchetto (*συμβολαί*) che il personaggio preso di mira non versa benché ne abbia la possibilità; diviene così falsamente *ἀσύμβολος*, ossia 'uno che non contribuisce alle spese', appellativo ricorrente del *παρὰσιτος* tanto da divenirne un sostituto sinonimico<sup>14</sup>. Ancora una volta, dunque, la caratterizzazione del filosofo scroccone comporta il ricorso al lessico tipico del parassita.

Ma il *cliché* del filosofo *parasitoide* si inserisce in un quadro variato e complesso: i riferimenti alla filosofia e ai filosofi abbondano nella pur frammentaria tradizione della *Nea*, prodotto di una *polis* in cui la filosofia è ormai parte integrante della realtà cultura-

<sup>13</sup> Weiher, *Philosophen und Philosophenspott...*, p. 72 sg. e I. Gallo, *Commedia e filosofia in età ellenistica: Batone*, «Vichiana» 5/3, 1976, p. 219, n. 51. La tesi è stata persuasivamente arricchita di nuovi argomenti da Alberta Lorenzoni in un lavoro di prossima pubblicazione: al parassita rinviano il disprezzo per l'*ἀργύριον* (vv. 7 sg.), l'ubriachezza perenne e il riferimento ad oggetti legati alla *τέχνη παρασιτική* come – oltre alla *λήκυθος* – l'*ὠρολόγιον* (v. 12).

<sup>14</sup> Cfr. Gallo, *Commedia e filosofia* ... p. 219, n. 52, con bibliografia.

le. Ne è il sintomo la proliferazione nel genere comico di quella sentenziosità, peculiare di Menandro, che finisce per contagiare tutti i personaggi; è dunque plausibile che anche il parassita, come capita ad altri<sup>15</sup>, divenga permeabile ai concetti filosofici e ne tragga spunto per quelle battute che devono assicurargli un posto a tavola. Un esempio di ‘battuta filosofica’ adatta a un parassita è riportata da Ateneo 7, 279 d, che la attribuisce ad Egesippo (fr. 2 K.-A. *Amici Fedeli*):

Ἐπίκουρος ὁ σοφὸς ἀξιώσαντός τινος  
εἶπεν πρὸς αὐτὸν ὅ τι ποτ' ἐστὶ τὰγαθόν,  
ὃ διὰ τέλους ζητοῦσιν, εἶπεν ἡδονήν.  
εὖ γ', ὦ κράτιστ' ἄνθρωπε καὶ σοφώτατε·  
τοῦ γὰρ μασᾶσθαι κρεῖττον οὐκ ἔστ' οὐδὲ ἔν  
ἀγαθόν· πρόσεστιν ἡδονῇ γὰρ τὰγαθόν

Al saggio Epicuro chiese un tale di dirgli che cosa fosse mai il Bene che tutti ricercano sino alla fine. Gli rispose: “il piacere”. Bene, uomo eccellente e saggio più di ogni altro, del manducare, allora, non c’è bene più grande, neppure uno. Proprio così, perché il bene è prerogativa del piacere (trad. A. Marchiori).

Il passo offre un interessante documento di volgarizzazione dell’epicureismo, presentato come la dottrina filosofica in cui il ‘sommo bene’ consiste nel μασᾶσθαι, il ‘masticare’<sup>16</sup>. L’ipotesi che tale semplificazione – espressa con entusiasmo<sup>17</sup> – vada riferi-

<sup>15</sup> Ad esempio al cuoco, figura per molti aspetti affine al parassita e propensa a fare propri precetti filosofici soprattutto di marca epicurea, come in Damosseno, fr. 2 K.-A. dove un cuoco si dice discepolo di Epicuro; cfr. inoltre il fr. 1 K.-A. di Atenione, in cui un cuoco riconduce il processo di civilizzazione umana allo sviluppo dell’arte culinaria. Su questi passi e sulla presenza di elementi filosofici nei discorsi dei cuochi, si vedano H. Dohm, *Magiēros. Die Rolle des Kochs in der griechisch-römischen Komödie*, München 1964, pp. 163-173 e 187-189 e J. Wilkins, *The Boastful Chef. The Discourse of Food in ancient Greek Comedy*, Oxford 2000, pp. 403-408.

<sup>16</sup> L’importanza accordata dall’etica epicurea al ‘piacere del ventre’ (cfr. Epicuro, fr. 409 Us. = 227 Arr. ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἢ τῆς γαστρὸς ἡδονή) si prestava a riprese parodiche e polemiche: cfr. T. Gargiulo, *Epicuro e «il piacere del ventre»* (fr. 409 Us. = [227] Arr., «Elenchos» 3, 1982, pp. 153-158 e M. Di Marco, *Riflessi della polemica anti-epicurea nei Silli di Timone, II. Epicuro, il porco e l’insaziabile ventre*, «Elenchos» 4, 1983, pp. 59-91.

<sup>17</sup> Una semplificazione analoga si ritrova nel fr. 5 K.-A. di Batone, ma in questo caso il tono della *persona loquens* (probabilmente un padre che si lamenta di un ‘cattivo mae-

ta a un parassita, già suggerita da Ribbeck<sup>18</sup>, è stata ripresa da Nesselrath sulla base del confronto con il *Dialogo del parassita* di Luciano, dove il parassita Simone non solo si appropria del principio epicureo del piacere come sommo bene, ma arriva ad accusare Epicuro di aver plagiato la τέχνη παρασιτική, l'unica che può condurre alla felicità<sup>19</sup>.

Dunque, nella tradizione della Commedia Nuova, parassita e filosofo sono due personaggi dalla fisionomia distinta, ma con evidenti punti di contatto che li rendono potenzialmente concorrenti: il filosofo condivide con il parassita la tendenza a scroccare il cibo altrui, mentre il parassita, che nella *Nea* è particolarmente portato a riflettere sulla propria identità, ricorre anche alla cultura filosofica – sia pure in una versione alleggerita e semplificata dallo *humour* – per legittimare il proprio stile di vita. In questa tradizione si inserisce il plautino Saturione, un parassita particolarmente autoriflessivo<sup>20</sup> – e dunque in linea con i suoi predecessori greci – ma anche portatore di segni, a partire dal nome<sup>21</sup>, che rivelano inequivocabilmente l'appropriazione plautina.

## 2. Filosofia da commedia

Cosa accade a parassiti e filosofi nella commedia di Plauto? Mentre il parassita guadagna uno spazio d'azione piuttosto ampio

stro' epicureo che ha traviato il figlio) è decisamente critico: Gallo, *Commedia e filosofia...*, pp. 226-231 *ad loc.*

<sup>18</sup> Cfr. Ribbeck, *Kolax...*, p. 34.

<sup>19</sup> Cfr. Luc. *Dial.* 33, 11 e Nesselrath, *Lukians Parasitendialog...*, pp. 311-315 *ad loc.* (inoltre, pp. 56-58).

<sup>20</sup> Si pensi al suo monologo d'esordio (vv. 53-64) per cui rinvio all'analisi di Guastella, *La contaminazione...*, pp. 81-89 e Id., *I monologhi di ingresso dei parassiti. Plauto e i modelli*, in C. Questa-R. Raffaelli (cur.), *Due seminari plautini*, Urbino 2002, pp. 184-194.

<sup>21</sup> Il nome è trascrizione del greco Σατυρίων, come vide già F. Ritschl (*Quaestiones onomatologicae comicae*, in *Philologische Schriften [Opuscula philologica]*, III, Leipzig 1887, p. 329), ma in genere si ritiene che venga rietimologizzato alla latina diventando così un nome parlante («Panciapiena» è la resa di Paratore), come risulta da *Persa* 103 *nam es-surio venio, non advenio saturio* (cfr. Woytek, *T. Maccius Plautus Persa...* p. 197 *sg. ad loc.*). Di diverso parere M. Fontaine (*Funny Words in Plautine Comedy*, Oxford 2010, p. 70), per cui – nonostante la grafia (*Saturio*) – il nome nella commedia era pronunciato alla greca (*Satyrio*), mentre la pronuncia latina sarebbe solo occasionale e mirata a produrre il *pun* del v. 103.

finendo per sovrapporsi alla figura del servo, il filosofo come personaggio autonomo scompare. Inoltre, anche ammettendo – con Grimal<sup>22</sup> – che Plauto si faccia ‘traghetatore’, non si sa quanto consapevole, di questioni etiche e filosofiche centrali nei suoi modelli greci, è pure vero che tali concetti rimangono, per così dire, sotto traccia, mentre i riferimenti espliciti alla filosofia sono assai scarsi<sup>23</sup> e per di più deformati dall’inevitabile adattamento alla comunicazione teatrale. Tale adattamento si compie attraverso due procedimenti: la semplificazione e la funzionalità allo scherzo, su cui sarà forse opportuna qualche considerazione.

1) La semplificazione è il presupposto necessario per ospitare un *Witz* filosofico nel genere comico (lo dimostra il frammento sopracitato di Egesippo, che offre un’interessante testimonianza dell’epicureismo volgare), ma nella commedia plautina, il cui pubblico era meno disponibile di quello greco a ricevere spiegazioni particolareggiate, i dettagli si riducono ulteriormente. Delle diverse dottrine filosofiche, spogliate del loro linguaggio tecnico<sup>24</sup>, sopravvivono solo concetti macroscopici e banalizzati, come il proverbiale ‘conosci te stesso’ di *Pseud.* 972-973 (*pauci istuc faciunt homines quod tu praedicas, / nam in foro vix decumus quisque est*

<sup>22</sup> P. Grimal, *Analyse du Trinummus et les débuts de la philosophie à Rome?* in Id., *La littérature et l’histoire*, I, Rome 1986, p. 283: «Plaute se trouvait transporter, qu’il en fût conscient ou non, tout un univers spirituel dans un milieu nouveau»; si vedano in proposito anche i saggi, raccolti nello stesso volume, *Le modèle et la date des Captivi de Plaute*, pp. 295-314 e *Existe-t-il une ‘morale’ de Plaute?*, pp. 357-371. La tesi di Grimal è contestata da A. Grilli, *Divagazioni sulla commedia latina*, in C. Consonni (cur.), *Menandro fra tradizione e innovazione. Atti del convegno nazionale di studi, Monza 6-7 maggio 1995*, p. 89: «la cultura filosofica è entrata a Roma attraverso vie molto più serie: che ne fosse consapevole o no, è Ennio ad avere spunti filosofici nel suo teatro».

<sup>23</sup> Per un censimento dei riferimenti filosofici in Plauto resta importante F. Leo, *Plautinische Forschungen...*, pp. 129-131; inoltre, G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II sec. a.C.*, I-II, Torino 1973, che dai passi plautini (I, pp. 183-200) deduce un sostanziale disprezzo per la figura del filosofo (II, 547 sg.), così anche G. Coppola, *Cultura e potere. Il lavoro intellettuale nel mondo romano*, Milano 1994, pp. 72-75 e pp. 83-85; meno drastico A. Grilli, *Divagazioni...*, p. 88 e *passim*, che sottolinea piuttosto il disinteresse di Plauto per la filosofia; infine, per G. Petrone, *Plauto e il vocabolario della filosofia* in Ead., *Quando le Muse parlavano latino. Studi su Plauto*, Bologna 2009, pp. 165-173 la «trasposizione della filosofia nel codice comico ... ne mostra le potenzialità positive, anche se pericolose e truffaldine» (p. 167).

<sup>24</sup> Sulla rinuncia ai tecnicismi, resa obbligatoria dalla comunicazione teatrale, cfr. J.Ch. Dumont, *Contenu et expression philosophiques dans la comédie latine*, in AA.VV., *La langue latine langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l’École française de Rome (Rome, 17-19 mai 1990)*, Rome 1992, p. 50.



*qui ipsus sese noverit*), e i ‘grandi nomi’ di Socrate e di Talete, figure che rappresentano agli occhi del pubblico il sapiente per antonomasia<sup>25</sup>. L’unica scuola filosofica menzionata è in effetti quella cinica, fortemente caratterizzata da uno stile di vita anticonvenzionale<sup>26</sup>; lo conferma, oltre al nostro passo, *Stichus* 703 sg. *nimum lepide in mentem venit: potius quam in subsellio / cynice hic accipimur quam in lectis*, in cui, nel contesto del tutto anomalo di un festino tra schiavi, possibile solo ad Atene (v. 448 *licet haec Athenis nobis*), Stico propone di sistemarsi «alla maniera cinica» ossia di sedersi sul *subsellium* anziché sul letto, con la violazione di una consuetudine consolidata. Viene così ridotto all’osso un elemento su cui insiste anche la Commedia Nuova, pur con una ricchezza di dettagli adeguata alle diverse caratteristiche del pubblico: Menandro, ad esempio, ricorda particolari della vita familiare del cinico Cratete e fa i nomi dei suoi discepoli<sup>27</sup>.

2) La funzionalità allo scherzo. Personaggi e concetti filosofici devono fornire l’innesco per uno scherzo o per una battuta, secondo i collaudati procedimenti della comicità plautina, ad esempio il gioco di parole, evidente in *Capt.* 274 ... *Talem talento non emam Milesium*<sup>28</sup>; oppure il paragone iperbolico, messo in atto in *Bacch.* 122 sg. *o Lyde, es barbarus: / quem ego sapere nimio censui plus quam Talem* e di *Pseud.* 464 sg. *conficiet iam te hic verbis, ut tu censeas / non Pseudolum, sed Socratem tecum loqui*<sup>29</sup>. In questi casi Talete e Socrate offrono un termine di confronto per misurare la *sapientia* o l’ignoranza dei personaggi plautini: se in *Bacch.* 122 sg. il pedagogo Lido fa una magra figura (non sa cosa

<sup>25</sup> Quanto a Talete, come è stato opportunamente osservato (Garbarino, *Roma e la filosofia greca...*, II, p. 550 e Grilli, *Divagazioni...* p. 79) non si tratta propriamente di un filosofo, ma di un ‘sapiente’ della tradizione popolare: già nell’*Archaia* era così, cfr. ad es. Aristoph., *Av.* 1008 e N. Dunbar, *Aristophanes, Birds*, Oxford 1995, p. 559 *ad loc.* Su Socrate come filosofo per antonomasia nella cultura latina, si veda R. Häussler (Hrsg.), *Nachträge zu A. Otto, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten der Römer*, Hildesheim 1968, p. 213 s.v. *Socrates*.

<sup>26</sup> Cfr. in proposito Garbarino, *Roma e la filosofia greca...*, II, p. 551.

<sup>27</sup> Mi riferisco rispettivamente ai fr. 114 e 193 K.-A. commentati da Olson, *Broken Laughter...*, pp. 249-251.

<sup>28</sup> Condizione necessaria al gioco di parole è la grafia arcaica, priva di aspirazione (*Tales*, non *Thales*): si veda in proposito R.M. Danese, *Plauto e l’urbanitas del dialetto*, «Linguistica e letteratura» 31/1-2, 2006, pp. 59 sg.

<sup>29</sup> Entrambi i passi sono schedati da J. Egli, *Die Hyperbel in den Komödien des Plautus und in Ciceros Briefen an Atticus*, Zug 1891-1894, p. 20.

sia la *suavisaviatio*), in *Capt.* 274 il giovane Filocrate sta recitando abilmente la parte dello schiavo davanti al suo complice, a cui strappa un commento entusiasta, mentre in *Pseud.* 464 sg. il padrone di Pseudolo loda le qualità dialettiche del suo servo. All'abilità retorica fa riferimento, del resto, l'*usus* plautino di *philosophari*, un verbo che indica in genere la capacità di parlare a lungo e di svolgere un ragionamento 'sostituito'<sup>30</sup>: una dote tipica degli imbroglioni plautini<sup>31</sup>.

Tornando al passo del *Persa*, il paragone con il filosofo cinico consente al parassita di disimpegnarsi furbescamente dalla richiesta di denaro: rientra quindi nella filosofia da commedia. A livello formale, poi, il confronto si sviluppa in un catalogo tipicamente plautino: organizzato con evidente sensibilità fonostilistica (si notino la triplice allitterazione di *strigilem*, *scaphium*, *soccas*, i primi due uniti anche da isoprosodia), mescola oggetti che non hanno uno statuto simbolico univoco. Nonostante il tentativo di Leo di ricomporre l'immagine di Diogene individuando in ciascuna voce della lista un attributo riferibile al cinico, gli unici oggetti che possono essere indiscutibilmente ricondotti all'immagine del filosofo sono l'*ampulla* (con il ridondante complemento dello strigile) e il *pallium*; altri mal si conciliano con la tradizione: particolarmente problematici i *socci*, in evidente contrasto con l'abitudine dei cinici di andare a piedi scalzi (l'*ἀνυποδησία*)<sup>32</sup>. Al posto del *marsupium*, la «borsa» in genere destinata a contenere il denaro, ci si aspetterebbe la *pera*, la «bisaccia» in cui filosofo itinerante ripone le poche cose indispensabili alla sopravvivenza; come è stato notato<sup>33</sup>, il termine è estraneo al lessico plautino, ma se proprio avesse

<sup>30</sup> Cfr. Leo, *Plautinische Forschungen...*, p. 129: «*Philosophari* heisst bei ihm [cioè per Plauto] entweder in scharfer Dialektik oder in moralischen Sprüchen reden»; «darsi a sottigliezze» o «parlar difficile» è il senso del verbo per Grilli (*Divagazioni...* pp. 73-76), che coglie nell'uso plautino una sfumatura *umgangssprachlich*.

<sup>31</sup> Petrone, *Plauto e il vocabolario della filosofia...*, pp. 165-169 sottolinea la funzionalità del *philosophari* all'inganno.

<sup>32</sup> Secondo Leo (*Diogenes bei Plautus...*, p. 189 sg.) l'*ἀνυποδησία* non era propria di Diogene, ma sarebbe subentrata in un secondo momento; il punto è discusso da Woytek, *T. Maccius Plautus Persa...*, p. 205 ad 124. Il dato dei piedi scalzi è confermato dalla tradizione iconografica: cfr. P. Zanker, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte romana*, trad. it., Torino 1997, pp. 145-149 (a proposito della statua di un cinico della metà del III sec. a. C.).

<sup>33</sup> Tylawsky, *Saturio's Inheritance...*, p. 110 e n. 9.

voluto introdurre questo oggetto, Plauto disponeva pur sempre del sinonimo *sacciperium*<sup>34</sup>. In realtà, più che alla tradizione filosofica, gli oggetti menzionati appartengono alla scena comica: ovvia la pertinenza teatrale del *pallium* e dei *socci*, che peraltro rinviano metonimicamente alla commedia, ma anche l'*ampulla*, lo *scaphium* e il *marsuppium* fanno la loro comparsa in scena con una certa frequenza. Se si vuole trovare un denominatore comune ai termini dell'elenco, si può dire che evocano quella particolare immagine della greccità deformata e ibridata dallo sguardo dei romani che va in scena nella palliata: *socci* e *pallium* caratterizzano l'abbigliamento dei *Graeculi* in opposizione a quello dei romani<sup>35</sup>, mentre *scaphium* e *marsuppium* sono grecismi dell'uso quotidiano. Su questi ultimi, c'è forse qualcosa da aggiungere: benché, diversamente dall'ampolla, non siano accessori specifici né del parassita né del filosofo, sono inclusi nella lista degli oggetti indispensabili per *Saturio* perché ne rivelano la passione per il convivio. Lo *scaphium*, in particolare, è un recipiente che può essere adibito a diversi usi, ma in Plauto è sempre menzionato in relazione al simposio: anche qui mi sembra probabile che sia destinato a contenere vino<sup>36</sup>, mentre scarterei l'idea, considerata plausibile da Woytek<sup>37</sup>, che si tratti di un oggetto adibito all'igiene personale, sullo stesso piano dell'ampolla e dello strigile: mi sembra che una coppa per bere rientri meglio in un elenco di oggetti indispensabili, specialmente dal punto di vista del parassita. Quanto al *marsuppium*, è qui definito come lo strumento con cui il parassita 'rallegra' (*oblectet*) *familiarem suam vitam*. Interpreterei questa espressione nel senso suggerito da Woytek<sup>38</sup>, per cui *familiaris* non sostituisce qui *familiae*, ma equivale a *proprius* o meglio ancora a *non alienus*. Ho l'impressione, tra l'altro, che questa equivalenza tra *familiaris* e *proprius* abbia a che fare con il problema culturale

<sup>34</sup> *Sacciperium* occorre in *Rud.* 548: la sinonimia con *pera* è evidenziata da Marx (*Plautus Rudens*, Text und Komm. von F. Marx, Leipzig 1928 = Amsterdam 1959), p. 134 *ad loc.*

<sup>35</sup> Cfr. Tylawsky, *Saturio's Inheritance...*, pp. 108 sg.

<sup>36</sup> Al simposio rinviano inequivocabilmente le altre due occorrenze plautine: *Bacch.* 70 e *Stich.* 693.

<sup>37</sup> Sulla scia di Ussing: cfr. Woytek, *T. Maccius Plautus Persa...*, p. 205 *ad loc.*

<sup>38</sup> Woytek, *T. Maccius Plautus Persa...*, p. 206 *ad loc.* riporta esempi analoghi dell'uso di *familiaris* in Plauto.

della percezione di sé evidenziato da Bettini<sup>39</sup> a proposito di *Amph.* 399; a Mercurio che cerca di rubargli l'identità, Sosia risponde: *certe edepol tu me alienabis numquam quin noster siem*, ossia «Non mi impedirai di essere *noster*»; la traduzione suggerisce qui una spiegazione plausibile per l'impiego di *noster* al posto dell'atteso *meus*, ossia che il plurale si riferisca al gruppo familiare di appartenenza, inteso come parte integrante dell'identità individuale. Sullo stesso piano sembra collocarsi, nel nostro passo, *familiaris*, che amplifica e rafforza il possessivo *suam* chiarendo che il contenuto del *marsupium* è sufficiente per il solo Saturione<sup>40</sup>.

Quanto alla funzione del borsellino, si può anche ritenere che contenesse il denaro per fare la spesa, compito tradizionalmente affidato al parassita<sup>41</sup>, in ogni caso, il piacere offerto a Saturione dalle sue risorse economiche, quali che siano, non può che essere di natura alimentare.

Attraverso il paragone con il cinico, dunque, il parassita finisce per dare un'immagine di se stesso: è un *Graeculus* fornito di *pallium* e di *socci* e in quanto tale provvisto di qualche (superficiale) nozione di filosofia, ma proprio nel tentativo di rivendicare per sé i principi di sobrietà della scuola cinica è tradito dall'insopprimibile passione per il cibo, a cui riserva ogni sua risorsa.

Un altro passo del *Persa* può essere messo in relazione con il *coté* intellettuale del parassita: si tratta della scena in cui Saturione deve tener testa alla sua scaltrissima figlia, contrariata all'idea di essere stata 'prestata' al servo Tossilo per inscenare una falsa vendita ai danni del lenone. Con notevole abilità retorica e diplomatica<sup>42</sup>, la *virgo* sostiene il suo punto di vista adducendo argomenti ineccepibili, in linea con il buon senso e l'etica condivisa; risalta così, per contrasto, l'assoluta immoralità del padre-parassita, esposto al pubblico ludibrio come accade, in Plauto, a tutti i personaggi

<sup>39</sup> Cfr. M. Bettini, *Sosia e il suo sosia: pensare il «doppio» a Roma*, in Id., *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e discipline classiche*, Torino 2000, pp. 159 sg.

<sup>40</sup> Cfr. Woytek, *T. Maccius Plautus Persa...*, p. 206 ad 126.

<sup>41</sup> Cfr. C. Damon, *The Mask of the Parasite. A Pathology of Roman Patronage*, *Ann Arbor* 1997, p. 31 e n. 30.

<sup>42</sup> Sulle abilità retoriche della *virgo* si sofferma ad es. Petrone, *Ridere in silenzio. Tradizione misogina e trionfo dell'intelligenza femminile*, in Ead., *Quando le Muse...*, pp. 206-208.

che violano le regole imposte dal loro ruolo sociale<sup>43</sup>: Saturione appare a tal punto schiavo della sua fame da comportarsi in modo ignobile, rischiando di compromettere la reputazione della figlia e le sue già limitate possibilità matrimoniali. Nella parte finale della scena, però, il parassita si riscatta dallo svilimento della sua autorità con una battuta autoironica, che conduce il dialogo a conclusione (vv. 389-396):

... cave sis tu istuc dixeris.  
 pol deum virtute dicam et maiorum meum – 390  
 ne te indotatam dicas, quoi dos sit domi –  
 librorum eccillum habeo plenum soracum.  
 si hoc adcurassis lepide, quoi rei operam damus,  
 dabuntur dotis tibi inde sescenti logi,  
 atque Attici omnes; nullum Siculum acceperis: 395  
 cum hac dote poteris vel mendico nubere.

Di fronte all'obiezione della figlia di non avere dote, *Saturio*, che ai vv. 55-61 si era vantato di discendere da un'illustre stirpe di parassiti, reagisce esibendo il patrimonio di famiglia: un armadio (*soracum*) pieno di libri. Come osserva Woytek<sup>44</sup>, dopo la solenne e indignata rivendicazione dei vv. 389-90 e la menzione della dote al v. 391, il riferimento ai libri (*librorum*, all'inizio del v. 392), giunge inaspettato, là dove ci si aspetterebbe piuttosto che venissero menzionate le risorse economiche, il denaro, magari con l'isometrico *nummorum*.

Nei versi successivi si chiarisce che i libri in questione contengono *logi*, ossia battute di spirito<sup>45</sup>: lo strumento con cui il parassita si guadagna da vivere accaparrandosi inviti a cena in cambio del divertimento che può assicurare. Lo scambio tra cibo e parole sta all'origine della figura del parassita<sup>46</sup>, e costituisce, nella

<sup>43</sup> Cfr. F. Graf, *Cicero, Plautus and Roman Laughter*, in J. Bremmer-H. Roodenburg (edd.), *A Cultural History of Humour*, Cambridge-Oxford 1997, p. 34.

<sup>44</sup> Cfr. Woytek, *T. Maccius Plautus Persa...*, p. 296 ad 392.

<sup>45</sup> Per la seconda parte della battuta, con la distinzione tra *logi Attici e Siculi*, si veda il contributo di M. Fontaine in questo stesso volume.

<sup>46</sup> Quella di scambiare cibo e scherzi è un'usanza antica che affonda le sue radici nel culto: cfr. le osservazioni di J. Bremmer, *Jokes, Jokers and Jokebooks in Ancient Greek Culture*, in J. Bremmer-H. Roodenburg (edd.), *A Cultural History of Humour...*, p.14.

commedia greca, un elemento di continuità tra le figure del κόλαξ, del παρόσιτος e dell'intellettuale, compreso il poeta comico<sup>47</sup>. Ma il valore economico dei *logi* o *ridicula dicta* (le due espressioni sono intercambiabili) è ben noto anche ai parassiti plautini, come emerge chiaramente da due passi dello *Stichus*<sup>48</sup>. Anzi, secondo Fraenkel<sup>49</sup>, Plauto amplifica questo motivo – riconducibile al modello greco – incrociandolo con quello, di derivazione inequivocabilmente romana, dell'*auctio*: nello *Stichus* il parassita Gelasimo si mostra intenzionato a bandire un'asta di *logi* che poi revocherà.

Tornando al *Persa*, il dettaglio più interessante ai nostri fini, è la menzione dei libri, in cui i *logi* sono contenuti; tali libri – a quanto pare repertori di battute scherzose – sembrano costituire per il parassita uno strumento del mestiere, come risulta anche da *Stichus* 400 *ibo intro ad libros et discam de dictis melioribus* e 454 sg. *libros inspexi; tam confido quam potis / me meum optenturum regem ridiculis meis*, dove Gelasimo, un parassita che si avvicina particolarmente alla figura del buffone professionista<sup>50</sup>, mostra di confidare molto in questa risorsa per ottenere successo nella sua attività. L'esistenza storica di libri di scherzi è documentata per l'età ellenistica<sup>51</sup>, ma nella Commedia Nuova, a quanto si sa, non se ne fa menzione<sup>52</sup>: l'unico riferimento chiaro all'impiego del libro come strumento professionale per far ridere sembra trovarsi in Plauto. Se la presenza (o l'assenza) dei libri di *logi* nella *Nea* è

<sup>47</sup> Su questo aspetto particolare, cfr. Wilkins, *The Boastful Chef...*, p. 71 sg.

<sup>48</sup> *Stich.* 218-221 *nunc auctionem facere decretumst mihi: / foras necessumst quidquid habeo vendere / adeste sultis, praeda erit praesentium. / logos ridiculos vendo. age licemini...* e 383 sg. *non vendo logos. / iam <iam> non facio auctionem; mi optigit hereditas.*

<sup>49</sup> Cfr. E. Fraenkel, *Elementi plautini in Plauto (Plautinisches im Plautus)*, trad. it. di F. Munari, Firenze 1960, p. 272 e n. 1.

<sup>50</sup> Bremmer, *Jokes, Jokers and Jokebooks...*, p.16 lo collega, anche per il nome parlante, al γελοιοποιός, il 'buffone' di professione che animava il simposio; in comune con il buffone.

<sup>51</sup> Cfr. Bremmer, *Jokes, Jokers and Jokebooks...* pp. 16-18 e n. 27: il primo documento sicuro è il papiro di Heidelberg studiato da R. Kassel (*Reste eines hellenistischen Spasmacherbuches auf einem Heidelberger Papyrus?*, «RhM» 99, 1956, pp. 242-245) e risalente al III sec. a.C. Per il IV secolo non vi sono certezze, ma solo la notizia (riportata da Ateneo 14, 614 d) che Filippo II di Macedonia avrebbe pagato un talento per trascrivere in un libro le battute scherzose di un *club* di buffoni ateniesi; sul tentativo di Wilamowitz di ricavare da questo dato un elemento per la datazione del *Persa*, cfr. Woytek, *T. Maccius Plautus, Persa...*, pp. 13 sg.

<sup>52</sup> Si menzionano invece i libri di cucina, usati dai cuochi: cfr. Wilkins, *The Boastful Chef...*, pp. 363-368.

impossibile da accertare, è invece possibile – e ben più interessante, almeno dal nostro punto di vista – considerare la funzione di questi oggetti nel nostro passo: qui i libri, come improbabili equivalenti degli attesi denari, innescano una battuta anti-intellettuale molto in linea con i gusti del pubblico romano.

L'immagine dello spiantato carico di libri compare anche in un passo del *Curculio*, a suo tempo individuato come *ganz römisch* da Leo<sup>53</sup> e chiamato più volte in causa per illustrare i tipici pregiudizi romani nei confronti dei greci di bassa condizione sociale venuti a Roma per fare fortuna, i *Graeculi*<sup>54</sup>. Si tratta dei versi (288-295) in cui il parassita *Curculio*, nei panni del *servus currens*, si dice pronto a urtare tutti quelli che vengono a trovarsi sulla sua strada; tra i diversi personaggi figurano anche i *Graeci palliati*, fatti segno di particolare spregio:

tum isti Graeci palliati, capite operto qui ambulat,  
 qui incedunt suffarcinati cum libris, cum sportulis,  
 constant, conferunt sermones inter sese drapetae 290  
 obstant, obsistunt, incedunt cum suis sentiitiis,  
 quos semper videas bibentis esse in thermopolio,  
 ubi quid subripuere: operto capitulo calidum bibunt,  
 tristes atque ebrioli incedunt: eos ego si offendero  
 ex unoquoque eorum crepitum exciam polentarium. 295

Nella caratterizzazione negativa dei *Graeci* – morti di fame che danno fondo alle magre riserve sbronzandosi nel *thermopolium* – sembra entrare in gioco la loro propensione all'attività intellettuale: non si tratterà necessariamente di filosofi<sup>55</sup>, ma di personaggi che fanno un certo sfoggio di eloquenza (*incedunt cum suis sentiitiis*), e che, soprattutto, fanno uso di molti *libri*: proprio i libri infatti compaiono in primo piano, in parallelo con le *sportulae* (che implicano la dipendenza da un *patronus*), e i *Graeci* ne sono

<sup>53</sup> Cfr. F. Leo, *Geschichte der Römischen Literatur*, I, Berlin 1913, p. 146.

<sup>54</sup> Che il passo rifletta il punto di vista romano è rimarcato anche da Fraenkel, *Elementi plautini...*, p. 123; cfr. inoltre Petrone, *Plauto e il vocabolario della filosofia...*, p. 171 e C. Taurino, *Indizi di ellenofobia in Plauto*, «InvLuc» 28, 2006, pp. 259-268.

<sup>55</sup> Su questa interpretazione, già suggerita da Leo, si vedano le riserve di Grilli, *Divagazioni...* p. 77 sg. e n. 6.

addirittura *suffarcinati*, ‘farciti’<sup>56</sup>. È vero, come osserva Grilli, che *libri* «può valere tante cose, carte, documenti, registri», ma i riferimenti al *liber* nella commedia plautina – in verità pochi – fanno piuttosto pensare al libro vero e proprio: se si esaminano le occorrenze sicure del termine, oltre ai libri di scherzi menzionati sopra, restano solo *Pseud.* 544 sg. *quasi in libro quom scribuntur calamo litterae, / stilis me totum usque ulmeis conscribito*, in cui le lettere tracciate nel libro sono paragonate ai segni delle frustate sulla sua pelle dello schiavo, e *Bacch.* 433 sg. *quom librum legeres, si unam peccavisses sillabam, / fieret corium tam maculosum quam est nutricis pallium*, dove a parlare è il pedagogo Lico che rievoca nostalgicamente il passato, quando, insegnando a leggere al giovane a lui affidato, poteva bacchettarlo a suo piacimento. Lasciando da parte la similitudine, il libro è costantemente rappresentato come uno strumento professionale, che accomuna il pedagogo e il parassita: entrambi plausibili esponenti della categoria dei *Graeci palliati*, descritta in termini sprezzanti nel *Curculio*.

Dunque con l’esibire un patrimonio costituito di soli *libri*, il parassita si autodenuncia come il tipico *Graeculus* morto di fame; fa suo il punto di vista romano su una classe sociale disprezzata e si espone volontariamente alla derisione del pubblico. La sua battuta è un tipico «Witz autolesivo», per usare le parole di Maurizio Bettini, frutto di quell’«umorismo di minoranza» che è caratteristico dei parassiti plautini e che qui si appunta sul *coté* intellettuale dei *Graeculi*, ricchi di libri anziché di quattrini<sup>57</sup>.

### 3. *La virgo sapientissima*

A queste considerazioni sul parassita vorrei aggiungere qualche rapida riflessione sul personaggio della *virgo*, la figlia di Saturione. Si tratta di una figura unanimemente considerata anticonvenzionale, sia perché, nella commedia greca come in quella latina

<sup>56</sup> Termine di origine culinaria generalmente usato in senso metaforico nella *dictio comica*: cfr. T. Maccius Plautus, *Curculio*, éd., introd. et comm. de J. Collart, Paris 1962, p. 64 *ad loc.*

<sup>57</sup> Cfr. M. Bettini, *I ‘Witz’ di Gelasimus. Clichés, modelli culturali, pragmatica dell’umorismo*, in Questa-Raffaelli, *Due seminari...*, p. 246.



non si danno altri casi di parassiti con figli, sia perché nel personaggio sembrano coesistere alcuni tratti peculiari della donna di condizione libera – come il frequente riferimento a sani principi morali – e altri propri della *meretrix* astuta, che partecipa all'inganno recitando la sua parte con consumata abilità, come fa Acroteleuzio, che nel *Miles* si cala persuasivamente nel ruolo della *matrona* innamorata. La riflessione su questa 'anomalia' ha prodotto nel tempo le teorie più diverse: dall'antica ipotesi di un originale greco influenzato dalla tragedia<sup>58</sup>, si è passati a teorizzare un forte intervento plautino: c'è chi immagina che Plauto abbia trasformato in *virgo* una flautista o una *meretrix* del suo modello<sup>59</sup>; qualcuno suppone invece che sia stata ampliata la parte di un personaggio muto nell'originale<sup>60</sup>, altri, che l'intreccio del *Persa* (e di conseguenza la *virgo*) sia in tutto e per tutto un'invenzione del commediografo latino<sup>61</sup>. La rassegna delle teorie ci dice molto sui presupposti culturali che le hanno prodotte, e soprattutto sul perdurare negli studi plautini del «mito dell'*Ur*» (Guastella)<sup>62</sup>, la perfezione originaria da riportare alla luce, ma lascia inevitabilmente aperta la questione.

Più che riflettere sulle insondabili origini di questo personaggio, mi sembra utile verificare l'efficacia scenica della sua presunta anomalia: da questo punto di vista, il nostro tema può offrire un'occasione. La figlia del parassita non appartiene certo alla categoria degli intellettuali, ma catalizza una serie di vocaboli riconducibili alla sfera dell'intelligenza, soprattutto appartenenti alla famiglia di *sapere* (*sapiens*, *sapientia*, *sapienter*): sei su dieci occorrenze totali di questi lessemi nel *Persa* hanno per referente la *virgo*. Come è stato recentemente ribadito, in Plauto questa termino-

<sup>58</sup> Sulle teorie di Wilamowitz e di Müller, rinvio al riepilogo di Woytek, *T. Maccius Plautus Persa...*, pp. 47-56.

<sup>59</sup> Così G. Chiarini, *La recita. Plauto, la farsa, la festa*, Bologna 1983<sup>2</sup>, pp. 96-98.

<sup>60</sup> J.C.B. Lowe, *The virgo callida of Plautus, Persa*, «CQ» 39, 1989, pp. 390-399.

<sup>61</sup> Cfr. E. Stärk, *Persa oder Ex oriente fraus*, in E. Lefèvre-E. Stärk-G. Vogt-Spira (Hrsgg.), *Plautus barbarus. Sechs Kapitel zur Originalität des Plautus*, Tübingen 1991, pp. 147-149, inoltre E. Lefèvre, *Plautus' Persa zwischen Néa und Stegreifspiel*, in S. Faller (Hrsg.), *Studien zu Plautus' Persa*, Tübingen 2001, pp. 32-34.

<sup>62</sup> Cfr. G. Guastella, *I monologhi di ingresso dei parassiti...*, p. 166.

logia individua un sapere pratico, il ‘saper vivere’<sup>63</sup>, contiguo al sapere filosofico: da intendere naturalmente in quella forma semplificata, tipica della commedia, cui si è accennato sopra. Nel caso del nostro personaggio la caratteristica della *sapientia* è strettamente collegata a due aspetti: il suo coinvolgimento nell’inganno e il profilo sociale di *virgo*, giovane nubile di condizione libera.

Da un lato, infatti, la tendenza a introdurre nel discorso, al momento opportuno, sentenze di sapore filosofico caratterizza la figlia del parassita come ‘donna perbene’: sotto questo aspetto la scena in cui la *virgo* viene sottoposta a interrogatorio dai suoi complici e dal lenone (indotto a riconoscere in lei una prigioniera di alto lignaggio e di ottima educazione) si apparenta, per il ricorso a massime moraleggianti, alla scena dello *Stichus* in cui un padre sottopone a una raffica di domande le due figlie per sondarne l’*ingenium*, ricevendone in cambio risposte accorte e sentenziose; tra l’altro, un riferimento al γνῶθι σαυτόν è riconoscibile in *Stich.* 124-126

:: quae tibi mulier videtur multo sapientissima?  
 :: quae tamen cum res secundae sunt, se poterit noscere,  
 et illa quae aequo animo patietur sibi esse peius quam fuit<sup>64</sup>.

D’altra parte, proprio la *sapientia* – evidente anche nel dialogo con il padre<sup>65</sup> – accresce la capacità del personaggio di sostenere la propria parte nell’inganno. Così la *virgo*, definita con ammirazione *callida* dal suo complice<sup>66</sup>, esibisce un *surplus* di creatività rispetto alla serva Sofoclidisca, che pure si vanta di essere esperta e capace di eseguire al meglio il compito che le viene affidato (v. 305 ... *magis calleo quam aprugnum callum callet*<sup>67</sup>); la sua abi-

<sup>63</sup> Si veda il saggio di I. Tondo, *Uomini dal naso di cane. Figure dell’intelligenza in Roma antica*, Roma 2007, p. 25 e n. 32 (con un riepilogo della bibliografia).

<sup>64</sup> Cfr. T. Maccius Plautus, *Stichus*, Einleitung, Text, Kommentar von H. Petersmann, Heidelberg 1973, p. 115 *ad loc.*

<sup>65</sup> Vedi su questa scena le pagine di Chiarini, *La recita...*, pp. 102-114: mi sembra da escludere l’ipotesi, sostenuta ultimamente da G. Manuwald, *Die ‘Figur’ der virgo in Plautus’ Persa*, in Faller, *Studien zu Plautus’ Persa...*, pp. 155-176, che la ragazza sia veramente animata da scrupoli morali.

<sup>66</sup> Cfr. *Persa* 622 *Ah, di istam perdant: ita catast et callida.*

<sup>67</sup> Sul *callere* come forma di intelligenza pratica, cfr. Tondo, *Uomini dal naso di cane...*, pp. 83-89; in part. *ad Persa* 305, p. 84 e n. 132.

lità è piuttosto confrontabile con quella di Pseudolo, che sa incantare i suoi interlocutori proprio come Socrate (vedi sopra, p. 9). In effetti già Leo<sup>68</sup> menziona la *virgo* tra i personaggi plautini che utilizzano sentenze di sapore filosofico: una efficace testimonianza della *sapientia* peculiare del personaggio è data dai versi iniziali della scena (vv. 549-563), quando il complice Sagaristione chiede alla ragazza come le sembri Atene, dove si immagina che sia appena arrivata; l'interrogatorio ha lo scopo di far risaltare le doti della giovane agli occhi del potenziale acquirente, il lenone, che sta origliando assieme all'altro complice, Tossilo:

SAG. Satin Athenae tibi sunt visae fortunatae atque opiparae?  
 VI. Urbis speciem vidi, hominum mores perspexi parum. 550  
 TOX. Numquid in principio cessavit verbum docte dicere?  
 DOR. Hau potui etiam in primo verbo perspicere sapientiam.  
 SAG. Quid id quod vidisti? ut munitum muro tibi visum  
 oppidumst?  
 VIR. Si incolae bene sunt morati, pulchre munitum arbitror.  
 perfidia et peculatus ex urbe et avaritia si exulant, 555  
 quarta invidia, quinta ambitio, sexta obtrectatio,  
 septimum periurium, TOX. Euge. VIR. Octava indiligentia,  
 nona iniuria, decimum, quod pessimum adgressust, scelus:  
 haec unde aberunt, ea urbs moenita muro sat erit simplici;  
 ubi ea aderunt, centumplex murus rebus servandis parumst. 560  
 TOX. Quid ais tu? DOR. Quid vis? TOX. Tu in illis es decem  
 sodalibus:  
 te in exilium ire hinc oportet. DOR. Quid iam? TOX. Quia  
 periurus es.  
 DOR. Verba quidem haud indocte fecit. [...]

Il discorso della ragazza su Atene ha sollecitato esegesi di diverso segno: si è pensato che contenesse allusioni alla realtà storica<sup>69</sup>, ovvero vi si sono rinvenute tracce di un'etica tipicamente romana<sup>70</sup>, e persino di ellenofobia<sup>71</sup>; a me pare che lo si possa considerare un tipico esempio di 'filosofia da commedia', con i consueti

<sup>68</sup> Cfr. Leo, *Plautinische Forschungen...*, p. 129.

<sup>69</sup> Si veda Chiarini, *La recita...*, pp. 229-131 e n. 259.

<sup>70</sup> Cfr. W. Hofmann, *Plautinisches in Plautus' Persa*, «Klio» 71/2, 1989, p. 406.

<sup>71</sup> Cfr. Taurino, *Indizi di ellenofobia in Plauto...*, pp. 270-273.

procedimenti della semplificazione e della finalizzazione al *Witz*: da una parte, infatti, si fa ricorso a *clichés* ben noti<sup>72</sup>, come (v. 550) l'idea, in ultima analisi risalente al proemio odissiaco, che la conoscenza dei luoghi debba essere completata da quella dei *mores* degli abitanti; oppure il concetto (v. 554) che le virtù dei cittadini costituiscano la miglior difesa per la città (una specie di paradosso stoico, secondo Woytek). D'altro canto, il lungo elenco delle virtù necessarie alla città offre l'innesco per la battuta di Tossilo ai danni del lenone *periurus*, preparata dall'esclamazione al v. 557 (*Euge*) e completata al v. 561 sg. *Tu in illis es decem sodalibus: / te in exilium ire hinc oportet*.

A queste osservazioni si può aggiungere qualche rilievo sullo stile del discorso, che contribuisce ad accrescere l'effetto comico della sequenza: l'elenco dei vizi che compromettono l'integrità della città, a differenza di altri cataloghi plautini di entità astratte con cui è stato talora confrontato, è puntigliosamente scandito dai numerali; uno stilema didascalico che non ha riscontri ulteriori in Plauto, ma che sembra piuttosto caratteristico testi di carattere tecnico e prescrittivo<sup>73</sup>. Si consolida così l'impressione di trovarsi di fronte a una giovane eccezionalmente sapiente, impressione confermata dai commenti dei due personaggi in ascolto: a mostrarsi entusiasta è soprattutto Tossilo, che ha ideato l'inganno (v. 551: *numquid in principio cessavit verbum docte dicere?*); ma anche il lenone, inizialmente diffidente, deve ammettere: *verba quidem haud indocte fecit* (v. 563). Tutto il dialogo, del resto, è punteggiato da commenti del genere, giocati sul doppio valore di *docte*<sup>74</sup>, che si riferisce sia alla buona educazione della *virgo*, sia alla sua perizia nel recitare la parte.

Vale poi la pena notare che proprio gli obblighi imposti alla *virgo* dalla sua condizione sociale contribuiscono a mettere in evi-

<sup>72</sup> Puntualmente registrati da Woytek, *T. Maccius Plautus Persa...*, pp. 344 sg. *ad* 550 e *ad* 554.

<sup>73</sup> Cfr. ad es. *Cato agr.* 1,7 (a proposito della migliore tipologia di podere) *praedium quod primum siet, si me rogabis, sic dicam: de omnibus agris optimoque loco iugera agri centum, vinea est prima, vel si vino multo est; secundo loco hortus irriguus; tertio salictum; quarto oletum; quinto pratum; sexto campus frumentarius; septimo silva caedua; octavo arbustum; nono glandaria silva.*

<sup>74</sup> Su *doctus*, in Plauto molto vicino al valore di *prudens*, vedi A. Hus, *Docere et les mots de la famille de docere. Étude de sémantique latine*, Paris 1965, 171sg.



co passaggio del dialogo<sup>77</sup>. D'altra parte, la tradizione manoscritta ci consegna nelle *notae* la denominazione *virgo*, recepita dagli editori moderni, ed è questo in effetti il termine più usato dagli altri personaggi per indicare la figlia del parassita o per interpellarla (8 occorrenze), in concorrenza con *gnata* (6) e con *filia* (4). Prevedibilmente, le ultime due forme sono impiegate quasi solo dal padre e da Tossilo, nella scena in cui il servo chiede al parassita di prestargli la figlia<sup>78</sup>. Altrettanto prevedibilmente, *virgo* occorre durante la recita in presenza del lenone, in cui ogni riferimento alla vera identità della ragazza deve essere accuratamente evitato<sup>79</sup>. Significativo sarà invece il ricorso a questo termine nell'allocuzione diretta di Saturione alla figlia del v. 336: *venibis tu hodie, virgo*: posto a ridosso della pausa – prima del cambio di battuta, che coincide qui con l'incisione semisettenaria – e in allitterazione con l'incipitario *venibis*, l'appellativo sostituisce l'atteso (e isometrico) *gnata* quasi *παρὰ προσδοκίαν*; viene così segnalata l'eccezionalità della situazione che sta per essere messa in scena, con la vendita (sia pure fittizia) di una ragazza di condizione libera.

La significatività di *virgo* si riflette inoltre sulla produttività del lessema, che fa da base per due creazioni occasionali<sup>80</sup>: al v. 751 *feles virginaria* è l'epiteto ingiurioso appioppato dal padre della ragazza al lenone (*qui hic liberas virgines mercatur*, v. 845), mentre nella serie dei fantasiosi patronimici con cui il falso persiano Sagaristione declina le sue generalità, entra anche l'eloquente

<sup>77</sup> vv. 624-627 VIR. *Lucridi nomen in patria fuit / ... DOR. Si te emam, / mihi quoque Lucridem confido fore te*; il nome viene evidentemente etimologizzato dal lenone (cfr. Woytek, *T. Maccius Plautus Persa...*, p. 366 *ad loc.*): «Guadagnina» è la traduzione di Paratore. Quanto all'ipotesi che il vero nome della ragazza (buffamente frainteso dal lenone), possa essere Λοκρίς, già avanzata da Leo, *Plautinische Forschungen...*, p. 108 n. 7, vedi ora Fontaine, in questo stesso volume.

<sup>78</sup> *Gnata* è impiegato per tre volte da Tossilo nel dialogo con il parassita (vv. 131, 142, 157) e per tre volte, nella forma *mea gnata* (vv. 332, 740, 752), dal parassita stesso per apostrofare la figlia; quanto a *filia*, è impiegato per due volte da Tossilo, sempre nel dialogo con Saturione (vv. 127 e 148), e per due volte dalla ragazza che si autodefinisce *filia*, con enfasi patetica, nella scena in cui cerca di convincere il padre a non coinvolgerla nell'intrigo (vv. 338 e 341).

<sup>79</sup> Sette delle otto occorrenze appartengono all'episodio dell'inganno: la ragazza non può che essere designata come *virgo* perché il lenone è sempre in scena (vv. 459, 521, 545, 610, 617, 640, 673).

<sup>80</sup> *Virginaria* e *Virginisvendonides* sono naturalmente due *hapax* assoluti: cfr. Woytek, *T. Maccius Plautus Persa...*, p. 388 (*ad* 702) e p. 400 (*ad* 751).

*Virginisvendonides* (v. 702)<sup>81</sup>.

Dunque la denominazione *virgo* è perfettamente funzionale a comunicare al pubblico sia la struttura dell'intreccio che la peculiare comicità del personaggio, strettamente legata, come si è visto, al suo profilo sociale: in definitiva *virgo* finisce per essere un nome parlante almeno quanto *Lucris*.

<sup>81</sup> vv. 701-705 *Ausculata ergo, ut scias: / Vaniloquidorus Virginisvendonides / † Nugiepiloquides Argentumextenebronides / Tedigniloquides Nummosexpalponides / Quodsemelarrripides Numquameripides: em tibi.*