

Peter Mauritsch und Christoph Ulf (Hg.)  
KULTUR(EN) – FORMEN DES ALLTÄGLICHEN IN DER ANTIKE

TEIL 1

GRAZER UNIVERSITÄTSVERLAG  
Allgemeine wissenschaftliche Reihe  
Herausgegeben von der Karl-Franzens-Universität Graz  
Bd 33

Nummi et Litterae  
Herausgegeben von Peter Mauritsch

Band VII

# **Kultur(en) Formen des Alltäglichen in der Antike**

Festschrift für Ingomar Weiler zum 75. Geburtstag

Herausgegeben von  
Peter Mauritsch und Christoph Ulf

Die vorliegende Publikation wurde durch folgende Institutionen gefördert:



© by Leykam Buchverlagsgesellschaft m.b.H. Nfg. & Co. KG, Graz 2013

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Masterdesign:

Roman Klug, Universität Graz, nach einem Entwurf von Peter Eberl, [www.hai.cc](http://www.hai.cc)

Abbildung auf dem Umschlag:

Utta Decker, Nemea, Stadion (Tusche auf Papier, 36 x 48 cm)

Gesamtherstellung: Leykam Buchverlag

ISBN 978-3-7011-0275-4

[www.leykamverlag.at](http://www.leykamverlag.at)

[www.uni-graz.at](http://www.uni-graz.at)

## Inhalt

Christoph Ulf/Peter Mauritsch <i>Kultur(en) – Formen des Alltäglichen in der Antike. Ein einleitendes Vorwort</i>	xi
--	----

### Feiern und Spielen

Kai Brodersen <i>De gradibus aetatis humanae (Censorinus 14,1 ff.) – oder: 75 ist doch kein Alter</i>	3
Eveline Krummen <i>Kolymbôsai, klinai und eine lydische Mitra. Alkman als Dichter der orientalisierenden Epoche Spartas</i>	19
Ulrich Sinn <i>Dokumentarische Bildtreue in der griechischen Vasenmalerei? Zur Deutung der sogenannten Würzburger Skenographie</i>	45
Renate Lafer <i>Zum Begriff gymnasium in den Inschriften der nordafrikanischen römischen Provinzen</i>	59
Erwin M. Ruprechtsberger <i>Ein Blick auf Palmyra, seine Topographie und sein Amphitheater</i>	69
Wendy J. Raschke <i>Contest, unity, and marriage in the sanctuary of Zeus at Olympia</i>	101
Alberto Camerotto <i>Il riso dell'eroe satirico in Luciano di Samosata</i>	121

### Lebensumstände

Herbert Graßl <i>Der Dichter Menander und die griechische Demographie</i>	135
Elisabeth Herrmann-Otto <i>Dion von Prusas Rückblick auf das vorrömische Griechenland. Lob und Kritik</i>	141

Jan Tremel <i>Zur Stadionmetrik in Olympia</i>	157
Gerda Schwarz <i>Die Triga im antiken Griechenland</i>	161
Kaja Harter-Uibopuu <i>IG XIV 943 – eine metrische Strafklausel aus Portus</i>	177
Andreas Wacke <i>Gloria und virtus als Ziel athletischer Wettkämpfe und die Unbescholtenheit der Athleten sowie die erlaubten Sportwetten nach römischen Rechtsquellen</i>	193
Reinhold Wedenig <i>Ein Bleietikett mit Farbbezeichnung vom Residenzplatz in Salzburg-Iuvavum</i>	237

### Leben mit Politik

Charlotte Schubert <i>Perikles' Rede über die Gefallenen des Samos-Krieges und der Einfluß des Anaxagoras in Athen</i>	253
Herbert Heftner <i>Die politische Haltung des Kritias im Jahre 411</i>	269
Linda-Marie Günther <i>Alexanders III. Agone in Asia. Quellen- und interpretationskritische Überlegungen</i>	287
Reinhold Bichler <i>Konnte Alexander wirklich nicht schwimmen? Überlegungen zu Plutarch, Alex. 58,4</i>	301
Karl-Wilhelm Welwei <i>War Alexander der Große ein großer Herrscher? Überlegungen zu einer Forschungsdiskussion</i>	315
Sabine Tausend <i>Chairon von Pellene. Platonschüler – Olympionike – Sozialreformer – Tyrann</i>	323
Wolfgang Schuller <i>Ciceros Selbstironie</i>	337

## Leben mit Sport

Mark Golden <i>Hierarchies of Heroism in Greek Athletics</i>	349
Paul Christesen <i>Ladas: A Laconian Perioikic Olympic Victor?</i>	357
Zinon Papakonstantinou <i>Two Boxers in a Fourth-century B.C. Athenian defixio</i>	367
Monika Frass <i>Kybsteteres oder die Kunst zu unterhalten. Gaukler – Tänzer – Akrobaten (?)</i>	379
Arlette Neumann-Hartmann <i>Die Agonotheten der Olympien</i>	389
Wolfgang Decker <i>Grabinschrift des Trainers Hermokrates, Hermopolis, Ende des 2. Jh.s (?) n. Chr. (Sport am Nil, Suppl. I)</i>	407
Christian Wallner <i>T. Flavius Theodotos. Überlegungen zu einem Periodoniken</i>	415

## Ordnung durch Sport

Robert Rollinger <i>Schwimmen im Alten Orient – eine Nachbetrachtung</i>	431
Fernando Garcia Romero <i>Su Forbante, pugile o lottatore</i>	445
Werner Petermandl <i>Sport im Lendenschurz? Kritische Bemerkungen zur Einführung der Nacktheit im griechischen Sport</i>	457
Gordon Howie <i>Stylistic Enactment in Pindar Nemean Seven</i>	475
Thomas F. Scanlon <i>Ares and the Olympics, or Pelops and Polemos</i>	495
Wolfgang Spickermann <i>Lukian von Samosata und die Leibeserziehung</i>	509

## Versklavt und freigelassen

Klaus Tausend <i>Die Sklavinnen von Metapa</i>	525
Winfried Schmitz <i>Überlegungen zur Verbreitung der Sklaverei in der griechischen Landwirtschaft</i>	535
Josef Fischer <i>Zum Sklavenhandel im römischen Ephesos</i>	553
Martin Pennitz <i>Zum Prozess wegen des Kaufs einer vermeintlichen Sklavin. Plautus' Rudens als römischrechtliche Quelle?</i>	567
Ingrid Weber-Hiden <i>Freigelassene auf römerzeitlichen Inschriften aus Österreich</i>	585
Johannes Deißler <i>... ipse praecipitem sesse deiecit in amnem. Der Herrenmord eines Mainzer Sklaven (CIL XIII 7070) im Kontext einschlägiger Zeugnisse</i>	611
Ekkehard Weber <i>Ähnlichkeiten</i>	629

## Ordnen der Welt

Gocha R. Tsetsckhadze <i>&gt;Becoming Greek&lt; – Ostracised by Your Own?</i>	639
Irena Martínková <i>The Ideal of Kalokagathia Enriched by &gt;Inverted Kalokagathia&lt;</i>	649
Gabriele Koiner <i>Jenseits der Kalokagathia. Ein frühhellenistisches Altersbildnis aus Zypern</i>	659
Heinz Barta <i>Die Erfindung der &gt;Rechtsvergleihung&lt; im antiken Griechenland</i>	673
Angela Pabst <i>Von Geistern und Gesetzen. Kulturhistorische Betrachtungen zum athenischen Recht</i>	691
Sabine Müller <i>(Anti-)Helden und Krieger, Komik und Gewalt in Petronius' Satyrica</i>	707
Markus Handy <i>Zwischen superstitio und religio. Gedanken zum Mithraskult in tetrarchischer Zeit</i>	719



- Wolfgang Scheffknecht  
*Zwischen Randgruppensein und Teilintegration. Fremde in der frühneuzeitlichen Gesellschaft: Der Reichshof Lustenau als Beispiel* 733

### Ordnen durch Vergangenheit

- Hugh M. Lee  
*Ball Games and Boxing Gloves. Scaino's Trattato del Giuoco della Palla, Pirro Ligorio, and Mercuriale's De Arte Gymnastica* 761
- Thuri Lorenz  
*Der Diskoswerfer des Myron* 773
- Bernhard Hebert/Ulla Steinklauber  
*Archäologie, Geschichte* 787
- Ulrich Eigler/Cornelia Ritter-Schmalz  
*Mancipium, Marker, Miterzähler. Sklavenfiguren als vielseitiges Epochenmerkmal in historischen Romanen des 19. Jahrhunderts* 791
- István Kertész  
*The Role of Hellenistic Pergamon in the Ancient and Modern Olympic Movement* 817
- Volker Losemann  
*Sparta als Kehrseite Griechenlands. Aspekte der literarischen Sparta-Rezeption im »Dritten Reich«* 829

### Ordner der Vergangenheit

- Hannes D. Galter  
*Am Anfang stand Babylon. Claudius James Rich und die Anfänge altorientalischer Sammlungen* 853
- Hubert Szemethy  
*Wilhelm Gurlitt und Otto Benndorf. Ein Briefwechsel als Quelle für die Grazer Universitätsgeschichte* 873
- Karl R. Krierer  
*Die Conze-Medaille. Ausgewählte Schriftstücke aus dem Nachlass von Wilhelm Gurlitt im Universitätsarchiv der Karl-Franzens-Universität Graz* 901

Kai Ruffing	
<i>Neubesetzung im Krieg. Wilhelm Weber im Urteil Alfred von Domaszewski/Otto Hirschfeld über Walter Judeich, Ernst Kornemann, Wilhelm Weber, Ernst Adolf Schulzen, Anton von Premerstein und Ulrich Kabrstedt</i>	919
Heinz Heinen	
<i>Ludwig Drees, Erforscher und Darsteller der antiken Olympischen Spiele. Ein Lebensbild</i>	929
Hugo Meyer	
<i>Under Cover. Poses, Disguises, and Hidden Meanings in Photographs Featuring Howard Crosby Butler. An Imaginary Exhibition</i>	947

### **Wahrheit, Verstehen und Wahrhaftigkeit**

Christian Bachhiesl	
<i>Thukausalydides. Bemerkungen zur historischen Kausalität am Beispiel des Thukydidies</i>	989
Wilfried Nippel	
<i>Marx und die Antike. Eine unveröffentlichte Dissertation und Randbemerkungen in einem monumentalen Torso</i>	1011
Karl Acham	
<i>Über Wahrheit, Objektivität und wissenschaftliche Verwertbarkeit. Einige allgemeine Betrachtungen</i>	1025

## Il riso dell'eroe satirico in Luciano di Samosata

### 1. Il riso e la satira di Luciano

Nella satira luciana il riso è il segno dell'intelligenza e della critica.<sup>1</sup> È un riso necessario di fronte all'*ἄγνοια* e all'*ἄνοια*, indispensabile alle strategie della satira per smascherare presunzione, inganni e illusioni, ed è per questo fenomeno onnipresente nelle opere di Luciano.<sup>2</sup> Ne è di principio riconosciuto il valore come attributo specifico dell'intelligenza umana sulle tracce della definizione aristotelica, una definizione celebre che nella satira filosofica della *Vendita delle vite all'asta* compare tra gli studi e le teorie che contraddistinguono la scuola del Peripato: Vit. Auct. 26 ἄνθρωπος μὲν γελαστικόν, ὄνος δὲ οὐ γελαστικόν.<sup>3</sup> E la regola trova significativamente un'eco nell'aneddoto del filosofo Demonatte che viene rimproverato da Peregrino perché ride di tutto e di tutti e per questo non sarebbe un vero *cane*, ossia un vero cinico (Demon. 21 οὐ κυνᾶς): ma la replica arguta di

---

<sup>1</sup> Propongo qui con piacere per la *Festschrift* in onore di Ingomar Weiler alcune osservazioni preliminari sul riso della satira che sono parte di un lavoro in corso d'opera e di prossima pubblicazione dedicato all'*eroe satirico* in Luciano di Samosata e alle sue speciali >virtù<. Tra queste virtù dell'*essere*, del *fare*, del *vedere* e del *dire*, il riso rappresenta una disposizione essenziale dell'eroe satirico e il sigillo della sua azione critica.

<sup>2</sup> L'onnipresenza del riso in Luciano è sottolineata da Halliwell 2008, 436 nel suo ampio studio sul riso nella letteratura greca: «Laughter has an almost pervasive presence in Lucian. His work rarely escapes from a sense that human life itself is in some degree fit only for ridicule». Similmente si pronuncia Husson 1994, 183: «Le rire est une réaction si fréquente et si naturelle de Lucien et d'un grand nombre de ses personnages qu'il prend, en quelque sorte une dimension anthropologique. Le rire apparaît bien comme un élément constitutif de la nature humaine». Si può confrontare quanto si dice di Menippo in Diog. Laert. 6.99 τὰ δὲ βιβλία αὐτοῦ πολλοῦ καταγέλωτος γέμει: la stessa affermazione antica – come si vede – può valer bene per le opere di Luciano. Per la terminologia greca del riso e le sfumature semantiche, con diversi esempi lucianei, vd. Lopez Eire 2000. Vd. inoltre Celentano 1995, 162 s. per una valutazione delle categorie del riso nell'ambito della retorica.

<sup>3</sup> Cf. Arist. PA 673a τὸ μόνον γελᾶν τῶν ζώων ἄνθρωπον. Sul passo di Aristotele vd. Labarrière 2000, Halliwell 2008, 307–331. Si può ricordare che, forse con un contatto con quanto dice Aristotele, in *Asin*. 15 il protagonista Lucio trasformato in asino vorrebbe ridere, ma il suo riso diviene qualcos'altro, ovvero un raglio: ἐγέλων, ὁ δὲ μοι γέλως ὀγκηθμὸς ἦν.

Demonatte all'intransigenza dell'avversario dice che chi non sa ridere e non riconosce il valore del riso di certo non può dirsi neppure un *uomo* (οὐκ ἀνθρωπιζεις).<sup>4</sup>

Tra le diverse forme di riso vanno fatte delle distinzioni. Nelle opere satiriche di Luciano è raro il riso dell'allegrezza e della serenità,<sup>5</sup> e così vale anche per il riso di gioia e di soddisfazione che nell'entusiasmo collettivo ha invece parte rilevante nella commedia all'insegna della festa: la situazione pragmatica tra commedia e satira è completamente diversa ed è lo stesso Luciano a denunciarlo. In particolare non v'è e non vi può essere quel riso euforico e liberatorio che troviamo nel trionfo dell'eroe comico e nel successo della sua impresa.<sup>6</sup> Quando i protagonisti della satira compiono qualche azione speciale, i loro obiettivi sono ben diversi. E molto diversa è così la funzione del riso. Ma della commedia, pur con le necessarie differenze, v'è naturalmente il riso di scherno che regolarmente colpisce gli antagonisti dell'eroe comico.<sup>7</sup> V'è in Luciano talvolta anche il sorriso,<sup>8</sup> ma può esso stesso divenire segno della critica.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> L'aneddoto mette a confronto tra loro Demonatte, che rappresenta la figura del filosofo ideale per Luciano, e Peregrino, il quale per il suo fanatismo costituisce il bersaglio di una delle più aspre satire luciane. Sulle due figure di filosofi contemporanei nella rappresentazione di Luciano vd. Clay 1992.

<sup>5</sup> Tra riso e gioia v'è un legame fin dall'episodio di Iambe in Hy. hom. Dem. 204 μειδῆσαι γέλασαι τε καὶ ἴλαον σχεῖν θυμόν. Non manca in Luciano il riso della *euphrosyne*: è nel simposio dell'isola dei Beati come tratto di una felicità utopica, una meraviglia che si coniuga con l'idea della *hedone* (VH 2.16 πηγαί εἰσι δύο παρὰ τὸ συμπόσιον, ἡ μὲν γέλωτος, ἡ δὲ ἡδονή· ἐκ τούτων ἑκατέρας πάντες ἐν ἀρχῇ τῆς εὐωχίας πίνουσιν καὶ τὸ λοιπὸν ἡδόμενοι καὶ γελῶντες διάγουσιν). Sulle due fonti del riso e del piacere vd. Georgiadou-Larmour 1998, 194, e più approfonditamente Möllendorf 2000, 327.

<sup>6</sup> È quello che, in una valutazione delle diverse tipologie di riso della commedia, Sommerstein 2000, 73 definisce *le rire du plaisir commun*: »À la différence du rire provoqué, il se produit spontanément; à la différence du rire de moquerie, il n'a pas de victime: il a pour cause une expérience qui fait plaisir, *mais qui ne cause honte ou douleur* à aucune autre personne«. Con la puntualizzazione (a p. 75): »si les autres espèces du rire sont toutes »rire de«, le rire du plaisir commun est évidemment et essentiellement »rire avec««. Può servire da esempio tra i tanti l'entusiasmo accompagnato dal riso e da altre manifestazioni di gioia e di soddisfazione anche molto fisiche per la Pace ritrovata in Ar. Pax 335–345; e similmente troviamo un valore euforico nelle azioni *καπισκώπτων καὶ παιζῶν καὶ γλευάζων* in Ra. 374a–375 (e poi ai vv. 389–393). L'attacco satirico e il riso della satira invece agiscono secondo Luciano – ma anche secondo quelli che ne sono il bersaglio – οὐτε ἑορτῆς ἐφεισίσης (Pisc. 26), ossia non all'interno dei confini della festa come avveniva per la commedia e come è spiegato in Pisc. 25: καὶ ἐν Διονυσίοις ἐφειμένον αὐτὸ ἔδρων, καὶ τὸ σκώμμα ἐδόκει μέρος τι τῆς ἑορτῆς.

<sup>7</sup> Vd. Sommerstein 2000, 68 che lo definisce come *rire de moquerie*: »C'est le rire qui vous prend *aux dépens de quelqu'un* qui ne veut pas être objet de rire, [...] la victime est normalement *ennemie* de celui qui rit«. Cf. p. es. Ar. Ach. 1197 (Diceopoli ride della sorte di Lamaco). Sul riso come strumento di attacco per l'eroe comico vd. Camerotto 2006–2007, 273 e 2007, 137 s.

<sup>8</sup> Vd. Husson 1994, 178 s., la quale presenta nella sua rassegna sul riso in Luciano anche qualche esempio di riso o sorriso diverso da quello critico. Il sorriso indica gioia, serenità, benevolenza, intesa, seduzione. V'è per es. il sorriso, come immagine per la seduzione della parola, in Herc. 3 εἰς τοὺς ἀγομένους μειδιῶν, e il sorriso rientra anche tra le forme di approvazione del pubblico per la *performance* sofisticato-filosofica (Bis acc. 28 μειδιάμα δὲ παρὰ τῶν ἀκουόντων, 34 μειδιῶν καταναγκάσας ἡδίω τοῖς ὀρώσι παρεσκευάσας, Rh. Pr. 22 ὑπομειδία). È segnale di distensione dell'animo (Icar. 23 μειδιάσας δὲ ὁ Ζεὺς καὶ μικρὸν ἐπανεὶς τῶν ὀφρύων vs. φοβερῶς δριμύ τε καὶ τιτανῶδες εἰς ἐμὲ ἀπιδῶν). Naturalmente può essere anche una espressione esteriore che maschera un sentimento ostile (Cal. 24 προσμειδιᾷ τοῖς χεῖλεσιν ἄκροις).

Se Dioniso, il dio del teatro e della commedia è φιλόγελως,<sup>10</sup> non da meno lo è Luciano che dell'ambiguità del dio si serve per illustrare le sue strategie dello *spoudogeloion*:<sup>11</sup> ma per il riso della satira il dio più adatto è semmai Momos, in connessione con i principi e l'azione dell'*elenchos*.<sup>12</sup> Quello che prevale e che vogliamo mettere a fuoco qui è infatti il riso dell'attacco e della satira *contro* qualcuno o qualcosa.

È il riso che si rivolge contro i vizi di un bersaglio definito oppure che condanna i vizi e le illusioni degli uomini in generale: come per la *parrhesia* e l'*elenchos*, il riso di Luciano si ricollega naturalmente al giambo, alla commedia, a Socrate e alla filosofia cinica. Ma è soprattutto alla relazione con Menippo che dobbiamo guardare, proprio per la specifica modalità del riso che appare *formidabile* per il fatto che unisce insieme morso e risata nell'aggressività dell'attacco:<sup>13</sup>

Bis acc. 33 τελευταῖον δὲ καὶ Μένιππὸν τῖνα τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικὸν ὡς δοκεῖ καὶ κάρχαρον ἀνορύξας, καὶ τοῦτον ἐπεισήγαγεν μοι φοβερόν τῖνα ὡς ἀληθῶς κύνα καὶ τὸ δῆγμα λαθραῖον, ὅσω καὶ γελῶν ἅμα ἔδακνεν.

E infine, dissepolto un certo Menippo, uno dei cani antichi, molto ringhioso, sembra, e mordace, anche questo mi gettò addosso, un cane veramente temibile dal morso furtivo, in quanto mordeva ridendo.

<sup>9</sup> Il sorriso, col verbo *μειδῶν* e composti, può accompagnare una battuta arguta – e autoironica – sulle labbra di Demonatte (Demon. 45). Ma può essere anche chiaro segno della critica. In Cal. 17 il sorriso che esprime il dubbio o una critica trattenuta va ovviamente incontro agli stessi problemi e alle stesse reazioni pericolose del riso (e della *parrhesia*): εἰ δέ τις ἡ μειδιάσειε πρὸς τὰ γινόμενα ἢ μὴ φαίνοιτο πάνυ εὐσεβῶν, θάνατος ἐπέκειτο ἡ ζῆμία. Cf. I. conf. 4, Philops. 8, Laps. 1.

<sup>10</sup> Pisc. 25 καὶ ὁ θεὸς ἴσως ἔχαυρε φιλόγελως τις ὦν. In Dio Chrys. 32.59 φιλογέλωτες sono i satiri. Se Platone in Resp. 388e condanna il riso dei φιλογέλωτες, nella motivazione troviamo un segnale della potenza del riso che produce nell'individuo una forte alterazione o trasformazione: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ φιλογέλωτάς γε δεῖ εἶναι. σχεδὸν γὰρ ὅταν τις ἐφίῃ ἰσχυρῶ γέλωτι, ἰσχυρὰν καὶ μεταβολὴν ζητεῖ τὸ τοιοῦτον. Il riso della satira per ottenere i suoi effetti conta proprio su questa *metabole*, su questa manifesta trasformazione che riguarda il soggetto che ride e con esso il pubblico o il lettore che è partecipe del riso. In Arist. Rhet. 1389b essere φιλογέλωτες è proprio dei giovani, ed è una qualità associata alla εὐτραπέλεια, ossia a una giocosità e a una disposizione alla facezia che si presenta come una πεπαιδευμένη ὕβρις.

<sup>11</sup> La sovrapposizione tra le strategie lucianee dello *spoudogeloion* e Dioniso è ben rilevata nel *Bacchus*, una *prolalia* di carattere programmatico. In proposito vd. Camerotto 1998, 121–129.

<sup>12</sup> Per Momos e il riso cf. I. trag. 31, Deor. conc. 7, 10, 11, 13. Per rimanere tra gli dei, c'è Pan, che pure svolge il ruolo di osservatore satirico e si compiace del riso e degli scherzi festivi degli Ateniesi in Bis acc. 10: ἔχει τινὰ μοι ψυχαγωγίαν ὁ γέλωσ αὐτῶν καὶ ἡ παιδιά. Vd. Braun 1994, 110, che a partire dal piacere del riso mette in evidenza il contatto tra Pan e l'azione di *episkopos* di Nigrino (cf. *Nigr.* 21).

<sup>13</sup> Su questo passo fondamentale per il programma letterario di Luciano vd. il commento di Braun 1994, 336–338. Per la sinergia sul piano del comico e del *geloion* tra le strategie satiriche di Luciano e il paradigma di Menippo cf. Pisc. 26 ἐτι καὶ Μένιππον ἀναπέισας ἐταῖρον ἡμῶν ἀνδρα συγκωμῶδειν αὐτῷ τὰ πολλά. L'immagine che associa il riso e il morso come segno specifico per il filosofo cinico la ritroviamo in Demetr. De eloc. 260 καὶ γὰρ γελᾶται τὸ εἰρημένον ἅμα καὶ θαυμάζεται, καὶ ἡρέμα καὶ ὑποδάκνει πῶς λεγόμενον, 262 καὶ ὄλωσ, συνελόντι φράσαι, πᾶν τὸ εἶδος τοῦ Κυνικοῦ λόγου σάινοντι ἅμα ἔοικέ τῳ καὶ δάκνοντι.

La maschera inedita che Luciano – nel suo programmatico sconvolgimento dei confini dei generi – applica alla serietà del dialogo filosofico è comica e satirica, fino a spostare la natura e la percezione del dialogo nella dimensione del *geloion* (Bis acc. 33 κωμικὸν δὲ καὶ σατυρικὸν ἄλλο ἐπέθηκε μοι καὶ μικροῦ δεῖν γελοῖον).<sup>14</sup> Sul piano letterario, il dialogo in Luciano diviene qualcosa di strano, ξένον e ἀλλόκοτον, con tutte le conseguenze e gli effetti che ne derivano, proprio perché adotta il comico e il riso (Bis acc. 33 κωμῶδῶν καὶ γελωτοποιῶν). Ma è per l'appunto questo contatto tra serio e comico – all'insegna dello *spoudogeloion* – che contraddistingue Luciano e la sua opera satirica.<sup>15</sup>

A partire da queste premesse, il riso luciano va considerato in relazione alla sua specifica funzione. Nella satira il γέλως è essenzialmente un riso critico: ha l'effetto di scardinare la visione consueta e condivisa di quello che diviene il bersaglio o l'oggetto della satira, riducendolo pubblicamente al ridicolo (γελοῖον, καταγελάω) e al disprezzo (καταφρονεῖν), che vanno sempre insieme.<sup>16</sup> Il riso smaschera il *typhos*, rovescia la *doxa* e sancisce davanti a tutti l'*aletheia* rivelata dalla prospettiva straniante della satira. È strumento principe dell'attacco, che agisce in maniera semplice e potentissima, ed è incontrovertibile, ossia al riso non v'è possibilità di replica. L'effetto del riso nella satira sembra essere insomma distruttivo,<sup>17</sup> ma anche definitivo e senza rimedio.<sup>18</sup> È un'arma da usare

<sup>14</sup> Halliwell 2008, 433 »However one looks at it, laughter itself comes out of the story as an ambiguous, shifting force which Lucian's own writing can manipulate for all it is worth«.

<sup>15</sup> Cf. la definizione di Eunap. VS 2.1.9 Λουκιανὸς δὲ ὁ ἐκ Σαμοσάτων, ἀνὴρ σπουδαῖος ἐς τὸ γελασθῆναι. Luciano ridefinisce in termini simili il paradigma dello *spoudogeloion* in Prom. es 7 γέλωτα κωμικὸν ὑπὸ σεμνότητι φιλοσόφῳ. In proposito vd. Branham 1989[a], 26–28, Camerotto 1998, 117–119. 127 s.

<sup>16</sup> Per la relazione tra *riso* e *disprezzo*, cf. p. es. Icar. 4 dove al ridicolo (γελοῖα) è conseguente la valutazione negativa (καταφρονήσας αὐτῶν); e inoltre Pisc. 25 (tra gli effetti della commedia che attacca i filosofi) τὰ πλήθη δὲ ἀναπειθῶν καταγελάω ἡμῶν καὶ καταφρονεῖν ὡς τὸ μηδὲν ὄντων, Deor. conc. 5 καταφρονουσῖν ἡμῶν οἱ ἄνθρωποι ὁρῶντες οὕτω γελοῖους θεοὺς καὶ τεραστίους. L'associazione è anche in *Bacch.* 1, 4, dove entrano in gioco le dinamiche specifiche dello *spoudogeloion* con un rovesciamento delle prospettive: ciò che suscita a prima vista il riso e il disprezzo (*Bacch.* 1 καταφρονήσαι ... ὥστε καταγελάω) ha poi effetti seri, addirittura terribili. Perfino il tirso delle menadi nasconde una punta temibile.

<sup>17</sup> Sul riso della satira può valere l'osservazione di Propp 1988, 34: »Il riso è un'arma di distruzione: distrugge la falsa autorità e la falsa grandezza di chi viene sottoposto a derisione«. Cf. Rossetti 2000, 253 (a proposito del ridicolo) »Son potentiel agonal, polémique, destructeur de la crédibilité est très important, et cela en raison des automatismes que le ridicule parvient normalement à mettre en mouvement, en raison également de la force de la première impression: une fois tombé sous le ridicule, il est difficile pour le malheureux de remonter la pente et de regagner sa crédibilité perdue«.

<sup>18</sup> Vd. Rossetti 2000, 254 »si le ridicule est terrible, c'est aussi parce qu'il est presque irréparable«. Di fronte al riso non v'è rimedio e non è possibile replicare né annullarne gli effetti, nonostante Luciano ci proponga dei dubbi in proposito. Ma anche la valutazione in questo senso di Diogene sul riso di Menippo – o più in generale sulla liceità del riso sulla terra dove di nulla v'è certezza – è piuttosto una conferma sul potere del γέλως: D. mort. 1 (1) 1 ἐκεῖ μὲν γὰρ ἐν ἀμφιβόλῳ σοὶ ἔτι ὁ γέλως ἦν καὶ πολὺ τὸ »τίς γὰρ ὄλωσ οἶδε τὰ μετὰ τὸν βίον;«. Lo stesso Luciano teme gli effetti del riso (*Pseudol.* 8). Ma a questo proposito si può riflettere sull'indifferenza di Diogene e dei filosofi cinici nei confronti della derisione della folla – che è il rovesciamento della reazione consueta di timore e di insofferenza (vd. Halliwell 2008, 380 s.). Per questa virtù filosofica cf. p. es. Epict. Diss. 3.22.100 τὸ μὲν γὰρ ἀνεκτικὸν τοσοῦτον ἔχειν δεῖ τὸν Κυνικόν, ὡστ' αὐτὸν ἀναισθητὸν δοκεῖν τοῖς πολλοῖς καὶ λίθον οὐδεὶς αὐτὸν λιοδορεῖ, οὐδεὶς τύπτει, οὐδεὶς ὑβρίζει.

con perizia e cautela, non meno della *parrhesia*, ma è un'arma indispensabile per le strategie della comunicazione satirica.

## 2. Il riso e l'eroe satirico

Tra il riso e l'eroe satirico v'è una relazione speciale, che potremmo ben definire necessaria. Il riso è strumento filosofico ed etico,<sup>19</sup> che giunge ad essere per l'eroe satirico virtù<sup>20</sup> e segno distintivo, diviene cifra di riconoscimento immediato:<sup>21</sup> il riso è tra i segni che permettono di identificare inequivocabilmente il Menippo luciano, il quale a Corinto o ad Atene non fa altro che ridere dei filosofi in contesa tra di loro: D. mort. 1 (1) 1 τῶν ἐριζόντων πρὸς ἀλλήλους φιλοσόφων καταγελῶντα, 2 γελαῖ δ' αἰεὶ καὶ τὰ πολλὰ τοὺς ἀλαζόντας τούτους φιλοσόφους ἐπισκῶπτει. Anche sulla barca di Caronte sempre lo stesso Menippo fa la sua parte di eroe satirico, e unico tra tutti parla in continuazione, volutamente insopportabile ride e sbeffeggia i passeggeri che piangono: D. mort. 2 (22) 3 οἷα δὲ καὶ ἐλάλει παρὰ τὸν πλοῦν τῶν ἐπιβατῶν ἀπάντων καταγελῶν καὶ ἐπισκῶπτων καὶ μόνος ἄδων οἰμωζόντων ἐκείνων. Così fin dall'inizio del *Cataplus* Micillo e Cinisco, le due figure satiriche del dialogo, si riconoscono l'uno perché ride (Cat. 3 καὶ ἄλλον γελῶντα ὀρῶ)<sup>22</sup> e l'altro – quasi il complemento menippeo che associa al riso il morso – per la bisaccia e il bastone da cinico (ἓνα δὲ τινα καὶ πῆραν ἐξημμένον καὶ ξύλον) nonché per il cipiglio severo (δριμύ ἐνορῶντα). Diogene, che nell'Aldilà è ancora più θρασύς e σοφιστής per i suoi attacchi critici, si presenta con lo specifico attributo del riso che infrange perfino il prestigio degli eroi epici e della poesia omerica: D. mort. 11 (16) 5 'Ομήρου καὶ τῆς τοιαύτης ψυχρολογίας καταγελῶν. Anche il filosofo Demonatte – seppur più mite – si contraddistingue tra gli Ateniesi per il riso – al quale come abbiamo visto dà un valore essenziale – e perché prende in giro i comportamenti degli uomini: Demon. 21 ἐγέλα τὰ πολλὰ καὶ τοῖς ἀνθρώποις προσέπαιζε.<sup>23</sup> Per Licino, un *alias* molto vicino all'autore Luciano, vi può essere una

<sup>19</sup> Una serie di paradigmi per il >riso filosofico< da Socrate a Luciano è in Kindstrand 1976, 192 (e inoltre 39–49).

<sup>20</sup> Il riso è nel catalogo delle specifiche virtù ciniche e satiriche di Menippo insieme alla *parrhesia* e alla *eleutheria*, che merita di essere qui ripreso: D. mort. 20 (10) 9 τὴν ἐλευθερίαν καὶ παρρησίαν καὶ τὸ ἄλυπον καὶ τὸ γενναῖον καὶ τὸν γέλωτα. Sul riso di Menippo vd. Desmond 2008, 38. Cf. Diog. Laert. 6.99 τὰ δὲ βιβλία αὐτοῦ πολλοῦ καταγέλωτος γέμει, Marc. Aurel. 6.47 ἐφημέρου τῶν ἀνθρώπων ζωῆς χλευασταί, οἷον Μένιππος.

<sup>21</sup> Il riso distingue Menippo da tutti gli altri, ne fa la unicità da eroe della satira anche nell'Aldilà: D. mort. 20 (10) 9 μόνος γοῦν τῶν ἄλλων γελαῖς. Cf. anche D. mort. 4 (21) 2, dove Menippo e Diogene sono gli *unici* che sanno ridere di fronte alla morte (vd. Desmond 2008, 129–131). Sul riso degli *alias* dell'autore vd. Husson 1994, 181.

<sup>22</sup> Cf. Cat. 16 πάλαι οὖν σε, ὦ Μίκυλλε, γελῶντα ἐώρων.

<sup>23</sup> Demon. 9 τοιοῦτός τις ἦν ὁ τρόπος τῆς φιλοσοφίας αὐτοῦ, πρᾶος καὶ ἡμερος καὶ φαιδρός (cf. 65). Demonatte appare quale un paradigma dello *spoudogeloion* e spesso ride del mondo e delle persone che lo circondano: cf. p. es. *Demon.* 8, 13, 15, 16, 26. Vd. Goulet-Cazé 1990, 2764.

speciale occasione di riso, ma appare risaputo che la disposizione a ridere sempre di tutto fa parte del suo carattere (Eun. 1 *ἀεὶ μὲν γὰρ φαιδρὸς ὧν τυγχάνεις*). Tutti i giorni ride perfino il gallo parlante che fa da voce satirica e guida all'osservazione per Micillo (Gall. 20 *καταγελῶν ὁσημέραι*). Il riso insomma è aureo principio di vita,<sup>24</sup> secondo la regola etica rivelata da Tiresia a Menippo a compimento della sua catabasi epica: Nec. 21 *γελῶν τὰ πολλὰ καὶ περὶ μηδὲν ἐσπουδακῶς*.<sup>25</sup> E il riso, secondo Luciano, non ha termine neppure nell'Aldilà dopo la morte, dove anzi esso assume un valore assoluto grazie al distacco dall'oggetto della derisione.<sup>26</sup>

Anche per il riso, come abbiamo accennato, non mancano a Luciano i modelli: a quelli che valgono già per la *parrhesia* della satira possiamo aggiungere la figura consacrata del filosofo che ride perennemente, l'atomista Democrito.<sup>27</sup> Il riso è il segno che

<sup>24</sup> Sul motivo del riso come principio per la condotta di vita vd. Desclos 2000. Cf. l'indicazione (critica) su Cratete di Tebe in Plut. De tranq. 466e *Κράτης δὲ πῆραν ἔχων καὶ τριβώνιον παίζων καὶ γελῶν ὡς περ ἐν ἑορτῇ τῷ βίῳ διετέλεσε*. Il riso dei cinici implica due prospettive: ridere come segno del distacco dalle cose umane e ridere degli altri come critica di chi è attaccato alle cose umane.

<sup>25</sup> Secondo Branham 1989[b], 159 s. la massima di Tiresia richiama il modello di Simonid. fr. 646 P. *παίζειν ἐν τῷ βίῳ καὶ περὶ μηδὲν ἀπλῶς σπουδάζειν*: »The unexpected way in which elements of varied traditions are here combined – the Theban prophet covertly echoing the words of a lyric poet to a puzzled Cynic – is what makes the passage distinctively Lucianic« (vd. anche Branham 1989[a], 24 s., Halliwell 2008, 340).

<sup>26</sup> Per il riso che continua nell'Aldilà cf. D. mort. 1 (1) 1 *εἴ σοι ικανῶς τὰ ὑπὲρ γῆς καταγεγέλασται, ἦκειν ἐνθάδε πολλῶ πλείω ἐπιγελασόμενον*, e inoltre D. mort. 2 (22) 3, Nec. 18, Luct. 19. L'Aldilà è un mondo alla rovescia, con tratti da paese di Cuccagna, dove il riso è di casa, naturalmente solo per i poveri, ribaltando le prospettive terrene (Cat. 15). Per questa prosecuzione del riso oltre la morte cf. AP 9.145.1–2 *Ἐλθὼν εἰς Ἄϊδην, ὅτε δὴ σοφὸν ἦνυσε γῆρας, | Διογένης ὁ κύων Κροῖσον ἰδὼν ἐγέλα* (cf. AP 7.65.6 *ἐχθαίρει φαῦλον πάντα καὶ εἶν Ἀΐδη*). In AP 7.58–59 (Giuliano d'Egitto) è Democrito che continua a ridere in un Aldilà dove nessun altro ride.

<sup>27</sup> Il riso è la cifra di riconoscimento di Democrito, contrapposto al pianto di Eraclito: Vit. Auct. 13 *τὸν γελῶντα τὸν Ἀβδηρόθεν καὶ τὸν κλάοντα τὸν ἐξ Ἐφέσου* (vd. Beaupère 1967, 69–71). In Luciano il riso di Democrito trova applicazione contro le superstizioni religiose (Sac. 15), i fanaticismi (Peregr. 7.45) e la credulità (Philops. 32). Le prime attestazioni dell'immagine sono in Cic. De Oratore 2.58.235 e in Hor. Epist. 2.1.194, dove è ricordato che Democrito, se fosse vivo, riderebbe della folle passione della plebe per gli spettacoli (cf. anche Iuven. Sat. 10.33s.). L'associazione oppositiva con Eraclito è testimoniata la prima volta per noi in Sozione, maestro di Seneca (*ap.* Stob. 3.20.53, p. 550 H.). L'immagine del vecchio folle che sempre ride di ogni cosa e della vita umana ha un particolare sviluppo nel racconto del filosofo e degli Abderiti, con l'intervento di Ippocrate che riconosce la saggezza di Democrito: Ps.-Hippocr. Epist. 10 *γελῶν ἕκαστα μικρὰ καὶ μεγάλα, καὶ μηδὲν οἰόμενος εἶναι τὸν βίον ἔλον διατελεῖ. ... ὁ δὲ γελαῖ πάντα, τοὺς μὲν κατηφείς τε καὶ σκυθρωπούς, τοὺς δὲ χαίροντας ὄρων*. In relazione al comportamento da folle di Democrito vengono sottolineati due dettagli notevoli che coincidono con le strategie menippee di Luciano: la ricerca che si interessa anche delle cose dell'Aldilà (*ζητεῖ δὲ ὁ ἀνὴρ καὶ περὶ τῶν ἐν Ἄϊδου*) e l'idea del viaggio paradossale (*ἀποδημεῖν ἐνίοτε λέγει ἐς τὴν ἀπειρίην*). Cf. anche Epist. 14 *γεληῖ, φασίν, αἰεὶ καὶ οὐ παύεται γελῶν ἐπὶ παντὶ πρήγματι, καὶ σημείον αὐτοῖσι μανίης τοῦτο δοκεῖ 17.124 ἐγὼ δὲ ἕνα γελῶ τὸν ἀνθρώπον, ἀνοίης μὲν γέμοντα, κενεὸν δὲ πρηγματῶν ὄρων, πάσῃσιν ἐπιβουλήσι νηπιάζοντα, καὶ μηδεμιῆς ἔνεκεν ὠφέλειης ἀλγέοντα τοὺς ἀνθρώπους μόχθους*. La derisione delle cose umane ritorna successivamente in Iulian. C. Cyn. 186c *ἐγέλα τοι, φασί, καὶ Δημόκριτος ὄρων σπουδάζοντας τοὺς ἀνθρώπους*. Tra le varie attestazioni, è ripresa in AP 7.56 (il riso del filosofo sulla condizione umana, che alla fine tocca lo stesso Democrito nella tomba) e, con una definizione del filosofo in relazione al riso, in Ael. VH 4.20 *κατεγέλα δὲ πάντων ὁ Δημόκριτος καὶ ἔλεγεν αὐτοὺς μαίνεσθαι. ὅθεν καὶ Γελασίον αὐτὸν ἐκάλουν οἱ πολῖται* (cf. Suda Δ 447 Adler s. v. Δημόκριτος:



contradistinguere la disposizione critica di questo filosofo nell'immagine che ne dà Luciano (Vit. Auct. 13 οὐ διαλείπει γελῶν),<sup>28</sup> con qualche altro punto di contatto con le prospettive satiriche perché Democrito deriva dalle sue teorie fisiche un atteggiamento simile a quello che Tiresia consiglia a Menippo. Alla domanda τί γελᾷς il filosofo redivivo risponde dalla medesima prospettiva critica:<sup>29</sup>

Vit. Auct. 13 μοι γελοία πάντα δοκέει τὰ πρήγματα ὑμέων καὶ αὐτοὶ ὑμέες. ... σπουδαῖον γὰρ ἐν αὐτέοισιν οὐδέν, κενεὰ δὲ πάντα καὶ ἀτόμων φορὴ καὶ ἀπειρίη.

Perché mi paiono ridicole tutte le vostre cose e voi stessi insieme. ... in esse non v'è nulla di serio, ma tutto è vuoto e movimento e infinità di atomi.

Insomma, il riso è il segno della ragione che sa vedere senza mistificazioni la realtà. Così il riso – alla stessa maniera e anche più della *parrhesia* – suona come una *hybris* (Vit. Auct. 14 ὡς τῆς ὕβρεως, οὐ παύση γελῶν;),<sup>30</sup> che suscita irritazione e mette in difficoltà per la sua potenza >sovversiva< che si fonda sull'*aletheia*: per questo all'asta delle vite filosofiche Democrito nessuno lo vuole. Per il suo razionalismo,<sup>31</sup> che gli permette di non avere paura di nulla e di smascherare ogni falsa credenza, il filosofo è associato da Luciano negli *Amanti della menzogna* alla voce satirica di Tichiade, altro *alias* luciano e un vero e proprio eroe dell'*ἀπιστεῖν*: Democrito ne è anzi il modello e l'*auctoritas*, e come capita a Tichiade anche il filosofo può passare per folle agli occhi dei creduloni che si

---

ἐπεκλήθη δὲ Σοφία ὁ Δημόκριτος. καὶ Γελασίνος, δέ, διὰ τὸ γελᾶν πρὸς τὸ κενόσπουδον τῶν ἀνθρώπων). Per la costituzione dell'immagine in epoca ellenistica, principalmente su schemi cinici, vd. Stewart 1958, 186 s., Cordero 2000, 232–239. Vd. inoltre più ampiamente Halliwell 2008, 351–371, part. 366 s. sulle fonti e sulla relazione tra questa immagine e il pensiero del filosofo reale con la sua εὐθυμία, che implica un distacco dalle cose degli uomini ma non l'idea della vanità assoluta della vita umana.

<sup>28</sup> Cf. inoltre Vit. Auct. 19 τοῦ γελῶντος, Sacr. 15 γελασομένου τὴν ἄγνοιαν, Peregr. 7, 45, Eun. 10.

<sup>29</sup> Simile indicazione viene anche dalla domanda dell'interlocutore: Vit. Auct. 13 καταγελάς ἡμῶν ἀπάντων καὶ παρ' οὐδὲν τίθεσαι τὰ ἡμέτερα πράγματα; Sul riso di Democrito davanti alle passioni degli uomini e alla scena della vita umana (sempre in contrapposizione a Eraclito) cf. Sen. De tranq. 15.2, De ira 2.10.5 *Democritum contra aiunt numquam sine risu in publico fuisse; adeo nihil illi videbatur serium eorum quae serio gerebantur.*

<sup>30</sup> Vd. Müller 1994, 43–45. Come *hybris* è percepito dal bersaglio l'attacco satirico e con esso il riso: cf. D. mort. 3 (2) 2 il riso di Menippo nell'Aldilà (καταγελῶν) è *hybris* per Cresò (ταῦτα οὐχ ὕβρις). Derisione (καταγελᾶν) e oltraggio (ὕβριζεν) sono associati nell'azione critica di Diogene, cf. p. es. Dio Chrys. 6.21 τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα ἐνόησε τῶν ἀνθρώπων καταγελῶν ἔλεγεν τῶν τετυφωμένων καὶ ἀνοήτων· μάλιστα δὲ ὕβριζε τοὺς σοφιστὰς τοὺς σεμονοὺς εἶναι θελοντας καὶ πλέον τι τῶν ἄλλων εἶδέναι οἰομένους. Il riso smodato e insolente è di per sé recepito come *hybris*, vd. Lopez Eire 2000, 22.

<sup>31</sup> Democrito è per Luciano un campione del razionalismo, mente adamantina che (con Epicuro e Metrodoro di Lampsaco) non accetta mai le apparenze e non si lascia sedurre dagli inganni e dalle mistificazioni (Alex. 17 ἀδαμαντίνην πρὸς τὰ τοιαῦτα τὴν γνώμην ἔχοντος, ὡς ἀπιστήσαι καὶ ὅπερ ἦν εἰκάσαι), ai quali smascherandoli riserva il suo disprezzo (Alex. 51 κατέπτυσεν). Il riso sta anche tra i principi di vita epicurei in Epic. Sent. Vat. 41 γελᾶν ἅμα δεῖ καὶ φιλοσοφεῖν καὶ οἰκονομεῖν (cf. Metrodoro di Lampsaco fr. 32 Körte *apud* Plut. Adv. Colot. 1127c διὸ καὶ καλῶς ἔχει τὸν ἐλεύθερον ὡς ἀληθῶς γέλωτα γελάσαι ἐπὶ τε δὴ πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ ἐπὶ τοῖς Λυκούργοις τούτοις καὶ Σόλωνι).

compiacciono delle più assurde falsità e superstizioni (Philops. 32 ἀνόητόν τινα ἄνδρα καὶ τὸν Δημόκριτον). Del resto a Democrito ciò era già capitato con gli Abderiti proprio per il suo riso.

### 3. In principio e alla fine

Il riso sta al principio delle imprese degli eroi della satira e li accompagna in tutte le loro azioni. Lo vediamo bene nell'*Icaromenippo*.<sup>32</sup> Nell'impresa del volo del protagonista possiamo dire che tutto inizia dal riso, e che nel riso tutto si compie. Nell'ἀρχή del viaggio e del racconto le ricchezze e il potere – ossia le cose che nella vita sono ritenute come le più importanti tanto da impegnare totalmente e ciecamente le passioni degli uomini – appaiono a Menippo γελοῖα fin dalla prima indagine:

Icar. 4 ἐξετάζων τὰ κατὰ τὸν βίον γελοῖα καὶ ταπεινὰ καὶ ἀβέβαια τὰ ἀνθρώπινα πάντα εὕρισκον, πλοῦτους λέγω καὶ ἀρχὰς καὶ δυναστείας, καταφρονήσας αὐτῶν.

Esaminando le cose della vita umana, mi accorsi subito che erano tutte ridicole, meschine ed effimere – mi riferisco alle ricchezze, alle cariche e al potere: di esse allora sentii disprezzo.

Il riso è già in azione nel protagonista che all'inizio della sua esperienza satirico-filosofica cerca di guardare più in là delle apparenze e che ancora prima di trovare sulla luna e in cielo la sua specola satirica vede le incongruenze dei desideri umani ma soprattutto avverte nelle ambizioni e negli affanni di tutti la discrepanza rispetto a ciò che è veramente importante nella vita.<sup>33</sup>

Il riso talvolta rappresenta l'*incipit* stesso delle opere di Luciano. È la prima parola del *Caronte o gli osservatori*, che inizia proprio con l'immagine del traghettatore dei morti che ride (Cont. 1 Τί γελάς, ὦ Χάρων); il riso rivela subito il protagonista dell'osservazione e l'eroe satirico del dialogo, anche se bisognerà aspettare per averne una spiegazione (Cont. 6). Col riso di Licino inizia la satira dei filosofi dell'*Eunuco* (Eun. 1 πόθεν, ὦ Λυκίνε, καὶ τί γελῶν ἡμῖν ἀφιῆσαι;). Nel *pamphlet* contro Peregrino l'autore immagina subito le risate che susciterà il racconto (Peregr. 2). E il discorso pubblico contro il santone che sta per gettarsi nel fuoco comincia proprio dal riso (Peregr. 7 καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἐπὶ

<sup>32</sup> Sul riso nell'*Icaromenippo* vd. Camerotto 2009, 42–47.

<sup>33</sup> Analogo è ciò che accade a Luciano nel viaggio che lo porta a incontrare il filosofo Nigrino a Roma, con il riso che svolge per il narratore precisamente la medesima funzione demistificante di fronte ai beni più ambiti dagli uomini: Nigr. 4 καὶ τῶν δημοσίᾳ νομιζομένων ἀγαθῶν καταγελάσαι, πλοῦτου καὶ δόξης καὶ βασιλείας καὶ τιμῆς, ἔτι τε χρυσοῦ καὶ πορφύρας, καὶ τῶν πάνυ περιβλεπτῶν τοῖς πολλοῖς, τῶς δὲ κάμοι δοκούντων. ... ἄρτι δὲ αὐτὰ μὲν ἐδόκει μοι ταπεινὰ καὶ καταγελαστα.

πολὸν ἐγέλα καὶ δῆλος ἦν νειόθεν αὐτὸ δρῶν) con una bella dichiarazione programmatica del narratore (Peregr. 7 ἐγὼ κατὰ τὸ ἐναντίον ἀπὸ τοῦ Δημοκρίτου γέλωτος ἄρξομαι). I *Dialoghi dei morti* sono introdotti dal riso di Menippo e dalle dichiarazioni di Diogene sul riso assoluto dell'Aldilà (D. mort. 1 [1] 1). Col riso, come conseguenza dell'osservazione satirica (ἐπιβλέψας), inizia il *pamphlet* religioso *Sui sacrifici*. Impossibile non ridere, se si sa vedere – ovviamente con gli occhi della satira e con un vero e proprio rovesciamento delle prospettive comuni – l'*abelteria* degli uomini, la stoltezza delle credenze e delle pratiche religiose:<sup>34</sup>

Sacr. 1 "Α μὲν γὰρ ἐν ταῖς θυσίαις οἱ μάταιοι πράττουσι καὶ ταῖς ἐορταῖς καὶ προσόδοις τῶν θεῶν καὶ ἂ αἰτοῦσι καὶ ἂ εὐχονται καὶ ἂ γινώσκουσι περὶ αὐτῶν, οὐκ οἶδα εἴ τις οὕτως κατηγής ἐστι καὶ λευπημένος ὅστις οὐ γελάσεται τὴν ἀβελτερίαν ἐπιβλέψας τῶν δρωμένων.

Non so se ci possa essere qualcuno così triste e addolorato che non rida, considerandone la stupidità, di ciò che fanno gli stolti in occasione dei sacrifici, delle feste, delle processioni dedicate agli dei e di ciò che sono le loro richieste, le loro preghiere, le loro opinioni su di essi.

Ma ritornando all'*Icaromenippo*, nello sviluppo dell'azione per l'osservatore satirico è tutta una successione di occasioni di riso. Per primi ne divengono il bersaglio i filosofi con le loro teorie contraddittorie e con la loro doppiezza (Icar. 6 γελάσῃ ἀκούσας τὴν τε ἀλαζονείαν αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις τερατουργίαν). Quando Menippo prende il volo e giunge sulla luna, dall'alto gli appaiono le vicende ridicole dei potenti, ma non meno ridicoli sono i vizi di tutti gli altri uomini (Icar. 16 πολὺν γελοιώτερα). A guardare la vita umana tutta intera non è altro che uno spettacolo ridicolo (Icar. 17 παγγέλοιος καὶ τεταραγμένη) e tali sono tutte le cose (Icar. 17 πάντα μὲν γελοῖα). Divengono bersaglio del riso le passioni (Icar. 18 ἐπήει μοι γελᾶν τοῖς περὶ γῆς ὄρων ἐρίζουσι) e le cose più ambite, come l'oro (Icar. 18 πᾶν καὶ ἐπὶ τούτῳ ἂν ἐγέλων). Tanto che prima di volare ancora più in alto il riepilogo della visione è all'insegna del riso (Icar. 19 ἐπειδὴ δ' οὐν πάντα ἰκανῶς ἐώρατο καὶ κατεγεγέλαστό μοι).

Il γέλως rappresenta anche il compimento dell'impresa: nell'*Icaromenippo* dall'alto delle sedi degli dei il riso ritorna in conclusione sui filosofi, il principale bersaglio satirico dell'opera, a partire dagli stessi nomi delle loro scuole (Icar. 29 γελοιώτερα). Il riso toglie loro la maschera, li condanna e li riduce definitivamente a quello che sono, nient'altro che omuncoli ridicoli (Icar. 29 γελοῖον ἀνθρώπιον).

Insomma, il riso conclude e compie l'azione e la parola della satira, agisce da vero e proprio sigillo. Col riso di Licino si chiudono i sogni vani di ricchezza e di potere nel dialogo della *Nave o i desideri*: per l'eroe satirico questo riso è più prezioso di qualsiasi

<sup>34</sup> Il riso si fonda sul rovesciamento sistematico della prospettiva sulla religione tradizionale con una verifica delle incongruenze: chi si crede pio si rivela invece empio e nemico degli dei (Sacr. 1 καὶ πολὺ γε, οἶμαι, πρότερον τοῦ γελᾶν πρὸς ἑαυτὸν ἐξετάσει πότερον εὐσεβεῖς αὐτοὺς χρῆ καλεῖν ἢ τούναντίον θεοῖς ἐχθροὺς καὶ κακοδαίμονας).

tesoro e anche della stessa Babilonia (Nav. 46 ἀντὶ πάντων θησαυρῶν καὶ Βαβυλῶνος αὐτῆς τὸ γελᾶσαι μᾶλα ἠδέως).<sup>35</sup> Col riso in sostanza si conclude la ricerca della *Negromanzia*, col fondamentale precetto di Tiresia che si trasforma in programma (Nec. 21). Col riso chiude il suo intervento l'anonimo che critica pubblicamente a Olimpia le >imprese< di Peregrino (Peregr. 31). E il riso ritorna alla fine del >dramma< anche per il destinatario dell'opera che condivide la prospettiva satirica (Peregr. 37 αὐθις ὁρῶ γελῶντά σε, ὦ καλὲ Κρόνιε, τὴν καταστροφὴν τοῦ δράματος): v'è insieme il riso dell'autore-narratore che è stato testimone degli avvenimenti (Peregr. 37 οὐδὲ κατέχειν ἠδυνάμην τὸν γέλωτα). E allo stesso modo, nella menzione del riso di Democrito, al quale si uniscono il riso di Luciano e quello del destinatario, può concludersi l'intero *pamphlet* (Peregr. 45): ma il riso sembra continuare anche oltre i confini del testo. Ancora con una grande risata, per quanto sia una risata impossibile, si chiude il discorso del morto che parla in Luct. 19 (παμμέγεθες ἐπήει ἀνακαγχᾶσαι), e poi con una nota sul ridicolo dei riti funebri si conclude l'intera satira (Luct. 25 ταῦτα καὶ πολὺ τούτων γελοιότερα εὔροι τις ἂν ἐπιτηρῶν ἐν τοῖς πένθεσι). Sempre col riso, per l'appunto di Democrito, si chiude infine l'attacco contro i riti e le pratiche dei sacrifici,<sup>36</sup> è l'arma ultima a cui si può ricorrere contro il vano πιστεύειν, contro l'ἄγνοια e l'ἄνοια degli uomini:

Sacr. 15 ταῦτα οὕτω γιγνόμενα καὶ ὑπὸ τῶν πολλῶν πιστευόμενα δεῖσθαι μοι δοκεῖ τοῦ μὲν ἐπιτιμῆσοντος οὐδενός, Ἑρακλείτου δὲ τινος ἢ Δημοκρίτου, τοῦ μὲν γελασομένου τὴν ἄγνοια αὐτῶν, τοῦ δὲ τὴν ἄνοια ὀδυρουμένου.

Queste pratiche che così si compiono e che sono oggetto di fede per la maggioranza della gente mi sembra che non abbiano bisogno di qualcuno che le condanni, ma di un Eraclito o di un Democrito: quest'ultimo che ne derida l'ignoranza, il primo che ne compiangia la stoltezza.

Contro l'autoinganno della consuetudine e delle convenzioni le parole possono non bastare, perché la critica incontra di norma l'ostilità dell'opinione comune e pochi vogliono e sanno ascoltare ciò che la satira dice. Solo il riso sembra avere la potenza di superare questa ostilità e di scardinare le rigidità e il prestigio della tradizione: talvolta il riso soltanto ha la forza immediata e contagiosa di coinvolgere nelle prospettive della

<sup>35</sup> Sul riso conclusivo di Licino vd. Husson 1970, II, 102.

<sup>36</sup> Un'ampia rappresentazione satirica dei sacrifici e delle preghiere degli uomini – con le incongruenze ben in evidenza anche se il riso non è dichiarato – è in Icar. 24 s. L'inutilità dei sacrifici, a partire paradossalmente dalla prospettiva degli stessi dei, è motivo satirico di ascendenza epicurea e cinica frequente in Luciano: cf. Sacr. 1 τὸ θεῖον ... ἀνθρώπων ἐνδέες, I. trag. 18 (con uno straordinario catalogo delle cose di cui gli dei hanno bisogno dagli uomini), Bis acc. 2, Prom. 19, [Cyn.] 12, etc. Una valutazione in questo senso paradigmatica è quella che troviamo in Cont. 12 πολλὴν μοι λέγεις, ὦ Κροῖσε, πενίαν ἐν τῷ οὐρανῷ, εἰ ἐκ Λυδίας μεταστέλλεσθαι τὸ χρυσίον δεήσει αὐτούς, ἦν ἐπιθυμήσωσι. Ma inverso gli dei non hanno bisogno di nulla, come indica la conclusione che ne deriva: τῷ δὲ θεῷ ὀλίγον μέλει τῶν σῶν χρυσοποιῶν. Sulla critica delle pratiche religiose tradizionali in Luciano vd. Attridge 1978, 61–63.

satira il destinatario più ampio, ed è così il sigillo che può segnare il successo della comunicazione satirica.<sup>37</sup>

## Literatur

- Thérèse Beaupère*: Lucien. Philosophes à l'encan, vol. I–II. Paris: Les Belles Lettres, 1967
- Robert B. Branham*: Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions. Cambridge Mass./London: Harvard University Press; 1989[a]
- Robert B. Branham*: The wisdom of Lucian's Tiresias, in: JHS 109 (1989[b]) 159–160
- Eugen Braun*: Lukian, Unter doppelter Anklage: ein Kommentar. Frankfurt: Lang, 1994
- Alberto Camerotto*: Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata. Pisa/Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998
- Alberto Camerotto*: Come diventare un eroe. Le virtù e le imprese di Trygaios Athmoneus, in: Incontri triestini di filologia classica 6 (2006–2007) 257–287
- Alberto Camerotto*: Guerra e pace. Poteri della parodia, in: A. Camerotto (ed.), Diafonie. Esercizi sul comico. Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, 2007, 129–154
- Alberto Camerotto*: Luciano di Samosata. Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2009
- Alberto Camerotto*: Parole altre per la città, in: A. Camerotto/F. Pontani (ed.), Classici contro. Milano: Mimesis, 2012, 123–136
- Maria Silvana Celentano*: Comicità, umorismo e arte oratoria nella teoria retorica antica, in: Eikasmos 6 (1995) 161–174
- Diskin Clay*: Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis), in: ANRW II, 36,5 (1992) 3406–3450
- Néstor-Luis Cordero*: Démocrite riait-il?, in: Desclos 2000, 229–240
- Marie-Laurence Desclos* (ed.): Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne. Grenoble: Jérôme Millon, 2000
- Marie-Laurence Desclos*: Le rire comme conduite de vie: l'Ésope de Platon, in: Desclos 2000, 441–457
- William Desmond*: Cynics. Stocksfield: University of California Press, 2008
- Aristoula Georgiadou/David H. J. Larmour*: Lucian's Science Fiction Novel *True Histories*. Interpretation & Commentary. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998

<sup>37</sup> Per altri aspetti del riso in relazione alla comunicazione satirica, come l'azione di smascheramento, il piacere del riso (logico ed etico, ossia propriamente satirico, non una *Schadenfreude*), l'insofferenza e le reazioni del bersaglio (con i pericoli per l'eroe satirico), l'effetto contagioso e il coinvolgimento del pubblico (con il successo della *performance* e dell'opera, ma anche del messaggio critico) rinvio al volume in preparazione.

- Marie-Odile Goulet-Cazé*: Le Cynicisme à l'époque impériale, in: ANRW 2.36.4 (1990) 2720–2833
- Stephen Halliwell*: Greek laughter. A study in cultural psychology from Homer to early Christianity. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008
- Genevieve Husson*: Lucien. Le navire ou les souhaits, vol. I–II. Paris: Belles Lettres, 1970
- Genevieve Husson*: Lucien philosophe du rire ou >Pour ce que rire est le propre de l'homme<, in: A. Billault (ed.), Lucien de Samosate. Actes du Colloque de Lyon (septembre 1993). Lyon/Paris: Université Jean Moulin/de Boccard, 1994, 177–184
- Jan Fredrik Kindstrand*: Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1976 (= Studia graeca Upsaliensia 11)
- Jean-Louis Labarrière*: Comment et pourquoi la célèbre formule d'Aristote: «Le rire est le propre de l'homme», se trouve-t-elle dans un traité de physiologie?, in: Desclos 2000, 181–189
- Antonio Lopez Eire*: À propos des mots pour exprimer l'idée de «rire» en grec ancien, in: Desclos 2000, 13–43
- Peter von Möllendorff*: Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit. Lukians Wahre Geschichten. Tübingen: Narr, 2000
- Reimar Müller*: Demokrit – der »lachende Philosoph«, in: S. Jäkel/A. Timonen (ed.), Laughter down the Centuries, vol. 1. Turku: Turun Yliopisto, 1994, 39–51
- Livio Rossetti*: Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et de ses élèves, in: Desclos 2000, 253–268
- Alan Sommerstein*: Parler du rire chez Aristophane, in: Desclos 2000, 65–75
- Zeph Stewart*: Democritus and the Cynics, in: HSCPh 63 (1958) 179–191