

VIVENDO VINCERE SAECVLA

Ricezione
e tradizione
dell'antico

a cura di
Marco Fernandelli
Ermanna Panizon
Teresa Travaglia

EUT

DICTI STUDIOVS
RICERCHE SUI TESTI LATINI E LA LORO RICEZIONE



Volume pubblicato con i fondi del Progetto di ricerca “Trasformazioni dell’umano”
(indirizzo: Circolazione, trasmissione, conservazione e critica dei saperi)
del Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università di Trieste

DICTI STVDIOSVS
RICERCHE SUI TESTI LATINI E LA LORO RICEZIONE

Direttore editoriale:

Marco Fernandelli

Comitato scientifico:

Sébastien Barbara (Lille), Alfredo Casamento (Palermo), Sonia Cavicchioli (Bologna),
Mario Citroni (Pisa), Paolo Dainotti (Oxford), Maria Luisa Delvigo (Udine), Maria
Jennifer Falcone (Pavia), Stephen Harrison (Oxford), Marko Marinčič (Ljubljana),
Alexandre Pineiro Hasegawa (São Paulo), Elena Merli (Milano), Valerie Naas (Paris),
Renato Oniga (Udine), David Paniagua (Salamanca), Antonio Ziosi (Bologna)

impaginazione
Elena Tonzar

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2022

Proprietà letteraria riservata.

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa
pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm,
le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-5511-333-5
eISBN 978-88-5511-334-2

EUT - Edizioni Università di Trieste
Via E. Weiss, 21 – 34128 Trieste
eut@units.it
<http://eut.units.it>
<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

VIVENDO VINCERE SAECVLA

Ricezione
e tradizione
dell'antico

Atti del Convegno Internazionale
(Trieste, 29-31 gennaio 2020)

a cura di
Marco Fernandelli
Ermanna Panizon
Teresa Travaglia

Sommario

Introduzione ai lavori del Convegno

- 9 *Marco Fernandelli*
Ricevere e tramandare l'antico

Storia, problemi, metodi degli studi di ricezione

- 33 *Marcello Monaldi*
La lettura come ricezione: modelli ermeneutici a confronto
- 45 *Chiara Pasian*
Problematica e *modus operandi* del restauro tra tradizione e ricezione
- 55 *Federica Fontana*
Arianna si risveglia abbandonata: sulla storia di un tema iconografico

Ricerche multidisciplinari, dall'antichità al contemporaneo

- 81 *Anna Zago*
Un'*ars* per tutte le stagioni. Sulla ricezione del grammatico Donato fra tarda antichità e alto medioevo
- 113 *Angelo Arrampato*
Conservazione e trasformazione del mito classico nell'agiografia cristiana medievale: il caso della leggenda di San Giorgio
- 133 *Sébastien Barbara*
'Venere Spinaria'. Fortuna di un motivo leggendario tra Antichità e Rinascimento
- 153 *Ermanna Panizon*
Pittura e retorica nella teoria dell'arte rinascimentale
- 191 *Moritz Lampe*
Lo scultore Topolino nelle *Vite* del Vasari: un caso di 'goffa' *automimesis*
- 209 *Antonio Ziosi*
Cartagine *come* Troia e Priamo *come* Penteo: una *Ilioupersis* sul Citerone (Ovidio, *Metamorfosi* III e Marlowe, *Dido Queen of Carthage* II)
- 247 *Andrea Landolfi*
Echi dell'Antico nell'*Andreas* di Hofmannsthal

- 259 *Alfredo Casamento*
«... Il tamburo di Lucano». Leopardi lettore della *Pharsalia*
- 277 *Caterina Carpinato*
L'*Oresteia* in scena: qualche osservazione sull'uso di Eschilo nella Grecia moderna
- 291 *Marko Marinčič*
Imperi delle lettere latine all'ombra di Omero: Ennio, Petrarca, Andreas Divus, Ezra Pound
- 311 *Massimo De Grassi*
L'antico in viaggio: la ricezione della classicità nella decorazione dei transatlantici
- 345 *Marco Fernandelli*
Seamus Heaney, "Virgil: Eclogue IX": traduzione e tradizione

La ricezione dell'antico a scuola: due proposte

- 439 *Ermanna Panizon*
Retorica e pittura nel Rinascimento: una proposta di laboratorio interdisciplinare
- 451 *Teresa Travaglia*
A che serve cantare in tempi di violenza? Percorso didattico su Heaney e Virgilio

Ricevere e tramandare l'antico

Marco Fernandelli

Le tre fondamentali tradizioni studio sulla sopravvivenza dell'antico: tradizione classica, fortuna dei classici, ricezione dell'antico. Considerazione storica di questi tre approcci e analisi di ciò che li distingue sul piano della visione, del metodo, dei risultati, in particolare in ambito letterario. La letteratura latina come contesto-modello per le operazioni, tra loro connesse, del ricevere, rigenerare e tramandare la tradizione. Importanza, negli studi di ricezione, della lettura dei testi 'da vicino', anche in chiave formativa.

Three main scholarly traditions about the survival of antiquity: classical tradition, influence of the classics, reception of antiquity. Historical consideration of these three approaches and analysis of their differences in terms of vision, method, results, especially in the literary field. Latin literature as model-context of the interconnected operations of the reception, regeneration and transmission of tradition. Importance, in reception studies, of a close reading of the texts, also from an educational perspective.

Keywords: classical tradition, Ernst Robert Curtius, reception studies, hermeneutics, close reading.

Gli studi sulla 'sopravvivenza' o 'vita postuma' dell'antico godono di una particolare salute, alimentati da ricerche che rappresentano tre prospettive e metodologie diverse, tutte testimoniate nei saggi contenuti in questo volume: e cioè quelle della tradizione classica, della fortuna dei classici e della ricezione dell'antico.

Svolgerò qui alcune osservazioni che si richiamano a contributi recenti sulle questioni dello statuto epistemologico, della validità scientifica e dell'uso didattico di questi studi¹. Anticipo quale sarà la messa a fuoco e la conseguente

1 In particolare a proposito degli studi di ricezione, oggi prevalenti sul piano internazionale: persosi l'interesse originario, riconducibile a una complessa matrice filosofica, per la ricezione intesa come esperienza (*Rezeptionsästhetik*: in part. Jauss 1987, Iser 1987), le discussioni sull'argomento tengono in genere conto, in modo più o meno critico, di questi due pronunciamenti, che riguardano rispettivamente l'oggetto e le focalizzazioni possibili di questi studi: Hardwick-Stray 2008, 1: «by 'receptions' we mean the ways in which Greek and Roman material has been transmitted, translated, excerpted, interpreted, rewritten, re-imaged and represented»; Goldhill 2009: «There are at least three types of reception study in classics. The first takes a work of the ancient world — the *Aeneid*, say or the *Antigone* — and sees how it has been adapted by later artists. It derives its logic and its focus through a linear genealogy — a sequence of works descended from an original

delimitazione di campo del mio ragionamento. Adotterò la prospettiva specifica dello studioso di letteratura latina, sia per ovvie ragioni di competenza personale sia perché è universalmente riconosciuto che la cultura letteraria dei Romani, dalle sue origini alla tarda antichità, ha elaborato un modello del ricevere, rigenerare e tramandare, e una capacità di comporre in una le tradizioni, che non solo attraverso realizzazioni specifiche ma proprio attraverso il loro *modus operandi* sono state esemplari fin sulle soglie dell'età contemporanea. E si può dire che non ci sia idea o pratica messa a punto dagli studi di ricezione – cioè dall'approccio più autocosciente e strutturato tra quelli sopra ricordati – di cui non si riconosca una premessa nell'esperienza della cultura letteraria latina.

Il latinista, inoltre, proprio per la natura del suo oggetto di studio, non intende necessariamente il testo o l'autore di cui segue la fortuna come il punto di origine del processo. Il latinista è stato formato nella familiarità con una cultura letteraria che da un'altra ha tratto contenuti (per es. il mito), forme (per es. i generi), alcune fondamentali funzioni sociali (per es. il ruolo della letteratura nell'educazione), alcuni procedimenti di auto-organizzazione e legittimazione (il prestigio dell'*inventor*, l'autorità degli autori canonici), nonché strutture, strumenti, tecniche per favorire la conservazione dei testi e il lavoro critico su di essi. Una tale cultura ha poi prodotto qualcosa di assolutamente originale proprio dotandosi dello strumento decisivo per coltivare la propria 'secondarietà': la traduzione letteraria². In un certo qual modo il latinista 'nasce' come studioso della fortuna (e sfortuna) dell'antico:

A Roma [...] sia la traduzione tecnica sia la letteraria [...] si qualificano per una costituzionale tendenza all'infedeltà che viola quel filologico e storicistico rispetto dell'originale che è uno dei canoni del nostro tradurre. Ma se consideriamo solo la traduzione letteraria o «artistica», il *vertere* che fu «invenzione» e peculiarità della cultura romana, finalizzato non tanto a tradurre opere greche quanto a crearne

text, interrelating with each other. The second type takes a post-Classical author and sees how this particular artist works with a classical paradigm — Dante's antiquity, Wagner's Greeks. It derives its logic and focus in the vision of a single artist, reading antiquity. The third type takes a more general cultural model and explores how classical antiquity has provided models and inspiration in a time in history or in a genre or an artistic movement: the Victorians and ancient Greece; modernism and the classical body. In this case, there is potentially a more diffuse focus and potentially a wider set of cultural questions. The specific problem for contemporary reception studies is how these three models fit together». Nell'elaborare questo scritto ho guardato con particolare interesse a Haynes 2006, Hardie 2013, Martindale 2013, Rodighiero 2016, Willis 2018, Renna 2020, ma soprattutto a Romano 1997, Kallendorf 2007, Condello 2019 (di quest'ultimo non condividendo sempre le posizioni). Peculiare di questi studi, che spesso sentono di interpretare una svolta (*democratic turn*) o di rappresentare un'avanguardia, è la tendenza a fare programmi e previsioni: oltre ai citati Martindale 2013 e Renna 2020, Porter 2008, Lambropoulos 2010, Spina 2015, Richardson 2018. 2 Sintesi in Fernandelli 2020.

di nuove latine sul loro modello, allora il *vertere* ci appare una fase o un aspetto dell'eterna riscrittura, del secolare dialogo intertestuale in cui oggi riconosciamo l'essenza della storia letteraria³.

Il *vertere* dei Latini, d'altra parte, è cosa nuova in una situazione nuova: questa 'continuazione' di una cultura in un'altra, alloglotta, ha implicato in realtà agonismo, esclusioni e inclusioni mirate, un raffinamento della coscienza identitaria e, almeno in alcuni casi, una volontà di appropriazione culturale improntata a un modello politico. Ecco un testo sempre più citato negli studi contemporanei sul *vertere*:

In verità si conquistava allorché si traduceva: non solo trascurando l'elemento storico, ma aggiungendo l'allusione al presente, cancellando soprattutto il nome del poeta e mettendo il proprio al posto di quello, non già col sentimento del furto, sibbene con l'ottima coscienza dell'*imperium Romanum*⁴.

La familiarità con queste tensioni interculturali è ineludibile per lo studioso moderno della letteratura latina, così come la coscienza che ogni pronunciamento del tipo *primus ego* ha il significato di una mediazione ancor più che di un inizio⁵. Ciò ha alcune importanti implicazioni di ordine operativo, che gettano un riflesso sulla forma mentale di chi studia i testi.

La ricchezza letteraria che precede ogni inizio e costituisce la *doctrina* del poeta latino può disporsi nella sua memoria sia verticalmente, secondo rapporti di derivazione, sia orizzontalmente, secondo la *ratio* di una schedatura: almeno cinque testi che hanno in comune qualcosa, ma che rappresentano più epoche, più generi e sono scritti in lingue diverse formano insieme il sottotesto della prima frase nel carme 64 di Catullo⁶. Si tratta certo di un caso eclatante, ma la tendenza dei poeti dotti latini a connotare il senso dei loro versi combinandovi evocazioni di modelli diversi è caratteristica. Quanto T.S. Eliot osserva in una frase assai

3 Traina 1989, 115.

4 Nietzsche 1967, 87. In realtà Nietzsche, in questo aforisma intitolato «Traduzioni» (II 83), sta parlando specificamente della prassi imitativa dei poeti romani, esemplificata dalle 'traduzioni' di originali greci che riconosciamo in Orazio e in Propertio. La parte che precede le parole citate non insiste tanto sull'imperialismo, quanto sulla mancanza di senso storico che rese possibili questi riusi di testi greci: «Sembra che ci domandino: "Non dobbiamo far nuovo per noi l'antico e in esso sistemare noi? [...]". Essi ignoravano il godimento del senso storico: il passato e l'ignoto erano penosi per loro, e a essi, in quanto Romani, era d'incitamento per una conquista romana. In verità etc.».

5 Su *primus ego*, Fedeli 1985, ad 3,3 2019. Giustamente Condello 2019, 68-70 insiste sull'importanza di guardarsi dall'*idolum* del 'classico' come grado zero della 'classical reception', essendo ogni testo divenuto classico ricco in sé di cultura e sempre mediato in modo molteplice.

6 Fernandelli 2012, 1-3, 20-27.

spesso citata negli studi di ricezione («tutta la letteratura europea da Omero in avanti... ha una sua esistenza simultanea e si struttura in un ordine simultaneo»)⁷ è in certo qual modo anticipato nella prassi che Catullo adotta nel suo poemetto, dove organicamente coesistono momenti di un profondo e stratificato passato.

Così la cultura letteraria dei Romani presenta la fenomenologia del ‘ricevere e tramandare’ in una forma che per ricchezza di esperienze, raffinatezza, autocoscienza può considerarsi, come si è detto, paradigmatica. La prassi della critica poetica, in buona misura un effetto della presenza secolare di ‘Callimaco a Roma’⁸, insieme con quella della canonizzazione – degli autori, degli stili, degli atteggiamenti spirituali – offre il modello per gli studi del tipo ‘fortuna di’. Esistono una nozione epocale dell’antico e una ben amministrata coscienza della fortuna dell’antico già nell’antichità: la cultura latina le ha apprese soprattutto dagli alessandrini, ma ne ha dato una interpretazione propria, che l’Occidente – soprattutto l’Occidente latino – ha ereditato. Nella cultura umanistica degli europei Virgilio esemplifica il classico e insieme il classicismo, in un modo che non è – poniamo – quello di Sofocle, classico di una civiltà che ha canonizzato l’originario e il perfetto, e poco ha offerto all’idealizzazione del centro, inteso come punto di arrivo e di partenza, luogo della mediazione inesauribile: «Virgilio è ad un tempo romano e più che romano... è il genio spirituale dell’Occidente»⁹; «Virgilio si conquista la centralità del classico supremo; è lui il centro della civiltà europea»¹⁰.

Nel paragrafo precedente ho usato esempi, linguaggio, riferimenti di un vecchio stile per una ragione precisa. Citare Curtius può essere utile a rammentare che gli studi del tipo ‘fortuna di’ hanno conosciuto uno sviluppo decisivo in Germania, nel ventennio che va tra la pubblicazione di *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, nel 1948, e il 1967, anno in cui Hans Robert Jauss pronunciò la sua nota prolusione *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Literaturgeschichte?* nella nascente Università di Costanza¹¹. Questi due testi (il discorso di Jauss, rivisto e ampliato, cominciò a circolare in forma scritta dopo pochi mesi) rappresentano due distinti modi di pensare il *Fortleben* della letteratura. Entrambi attribuiscono molta importanza alla letteratura medievale: il primo riconoscendo al Medioevo latino il merito di aver dato *continuità* al patrimonio culturale antico creando le condizioni per il formarsi di una unitaria letteratura europea; il secondo invece mettendo in valore l’*alterità* della

7 Vd. *infra*, 11.

8 È il titolo di un noto volume di Walter Wimmel (Wiesbaden 1960); utili aggiornamenti sul tema in Hunter 2006.

9 Curtius 1984, 299.

10 Eliot 1993, 492.

11 Curtius 1992, Jauss 2016.

letteratura medievale¹², in una prospettiva presente-passato che riconosce, nel Medioevo, anche una anticipazione di ciò che oggi si intende per 'modernità', ovvero «la “separazione” da un passato mediante l'autocomprensione storica di un nuovo presente»¹³.

Letteratura europea e medioevo latino, come osservava Jauss, è il «prototipo di ogni ricerca sulla 'sopravvivenza dell'antico'», il libro che prima e più di ogni altro ha offerto un riferimento scientifico all'approccio '*fortune de*'. Quest'opera, manifestamente frutto di uno studio rigoroso, produttiva di una risonanza eccezionale nel campo della critica letteraria e della filologia (sia romanza che classica), progettata in modo da risultare utile nella formazione universitaria, viene oggi usata per lo più come un repertorio, essendosi spento l'interesse per la sua ragion d'essere profonda. In realtà la visione, la delimitazione di campo, il metodo, i dati – tutto ciò che oggi può soddisfare l'ansiosa ricerca di una autonomia disciplinare di questo orientamento degli studi – sono il prodotto di un atteggiamento militante, di un compito politico cui lo studioso vuole adempiere nello svolgersi di una precisa esperienza storica¹⁴. Il suo lavoro all'inizio degli anni '30, in cui si fondono due impulsi, la reazione allo sfacelo dell'Europa postbellica e l'allarme di fronte all'affermarsi del nazionalsocialismo, traccia una via alternativa rispetto al modo tipico in cui la vitale circolazione della cultura dal passato al presente veniva intesa in Germania, da Winckelmann in poi. Proprio nel 1932, cioè nell'anno in cui Curtius pubblicò *Lo spirito tedesco in pericolo*, incunabolo del suo grande studio sulla continuità latina della cultura europea¹⁵, Bruno Snell tenne ad Amersfoort, in Olanda, una conferenza intitolata *Klassische Philologie in Deutschland der 20er Jahre*, che introdusse descrivendo il peculiare atteggiamento tedesco nei confronti dell'*Antike*. Mentre i popoli neolatini sanno di essere eredi diretti di una tradizione viva, anzitutto come parlanti, la cultura classica tedesca è fondata sulla consapevolezza della distanza storica dal suo oggetto e d'altra parte su un filellenismo così inteso:

la ricerca della vera indole tedesca ci ha ricondotto sempre ai Greci. Dal periodo di Herder e Goethe, attraverso Humboldt e Hölderlin, agli sforzi della cerchia di Stefan George e del cosiddetto Terzo umanesimo, questo è un tratto comune delle tendenze culturali in Germania. Questo rapporto particolare spiega i nostri sforzi storici per il recupero dell'antichità¹⁶.

12 Jauss 1989.

13 Jauss 2016a, 40. Sul contrasto tra le due visioni della cultura medievale, cf. in part. Richards 2011.

14 Ritter Santini 1984, Antonelli 1996, Bercini 2018.

15 Bercini 2018, 23.

16 Snell 1991, 129.

La coscienza della separazione stimola da un lato la ricerca storica, pensata come superamento (dell'abisso temporale) e ricostruzione (del passato lontano, materiale e intellettuale); dall'altro favorisce la valorizzazione ideologica – nel senso del ritorno, della rinascita etc. – delle analogie tra le indoli nazionali che la ricostruzione scientifica 'scopre'.

Ma la conoscenza che procede dalla presa d'atto della distanza storica può portare alla luce una verità diversa da quella dello storicismo, se l'attenzione si appunta preliminarmente sulla storicità dell'atto conoscitivo stesso¹⁷. La situazione della *Bildung*, in cui «da ricerca della vera indole tedesca» era il movente degli «sforzi storici per il recupero dell'antichità», rappresentava l'ideale tirocinio per la messa a punto di ciò che la distanza storica (e in realtà ogni tipo di distanza) comporta in termini ermeneutici. Negli anni di Heidelberg Jauss sarà un attento ascoltatore e studioso di Gadamer, che pubblicherà *Wahrheit und Methode* nel 1960: la prolusione di Costanza, di poco successiva, è anche una delle prime dimostrazioni di ciò che in quegli anni si comincia a intendere – sull'esempio dell'ermeneutica giuridica, teologica e filosofica – con la formula 'ermeneutica letteraria'¹⁸.

Dunque l'europeista Curtius aveva fatto valere la sua visione 'continuistica' anche contro la relazione pericolosa tra filellenismo e nazionalismo tedeschi; ma sarà militante pure la posizione di Jauss, il quale assumerà un atteggiamento polemico, dissacrante, nei confronti della 'filologia tradizionale' rappresentata per eccellenza da Curtius e dal suo libro¹⁹:

È evidente che l'oggettivismo storico non protegge il metodo critico-filologico dal rischio che l'interprete, per quanto si metta tra parentesi, elevi la propria precomprensione estetica a norma inconfessata e modernizzi in modo irriflesso il senso del testo del passato. Chi crede che il senso 'atemporalmente vero' di una poesia debba dischiudersi all'interprete collocato per così dire in una posizione al di fuori della storia, al di là di tutti gli 'errori' dei predecessori e al di là della ricezione storica, immediatamente e per intero grazie alla semplice immersione nel testo, «chiude gli occhi davanti all'intreccio della storia degli effetti in cui la coscienza storica stessa si trova avviluppata».

A questa critica di matrice ermeneutica, rivolta alle velleità oggettivistiche della filologia nel campo dell'interpretazione, si aggiunge l'attacco al concetto sostanzialistico della tradizione «che si autotramanda»²⁰. La tradizione, per Curtius,

17 Cf. *infra*, 17-19.

18 La figura chiave, naturalmente, è Peter Szondi: cf. Jauss 1988, 35-51.

19 Jauss 2016, 204. La citazione riportata nel paragrafo è tratta da Gadamer 2000, 351.

20 La dinamica della tradizione secondo Jauss, invece, è anzitutto una evoluzione del significato delle opere, il quale si costituisce sempre di nuovo in quanto effetto di una mediazione di orizzonti: quello dell'attesa determinato dal testo e quello dell'esperienza introdotto dal lettore. In questo senso il modello ermeneutico della ricezione è dialettico.

promana da archetipi e veicola temi che conducono una vita storica mediocre e anonima, come topoi retorici (la mera «trasmissione»)²¹, in attesa di essere attualizzati su un piano spirituale più alto, attraverso la produzione creativa («ritorno» e «integrazione»). Tra gli esempi con cui Jauss illustra il filologico «sostanzialismo della tradizione» spicca il seguente: per il concetto moderno di immaginazione creatrice, che si presenta come problema artistico all'esperienza del giovane Goethe, Curtius ha trovato una anticipazione antica (un commento di Macrobio su Virgilio, cioè il provvisorio affidamento alla riflessione erudita, in un'epoca di declino, di un tema destinato alla riformulazione su un piano spirituale superiore)²². Al commento su questa scoperta, l'autore affida addirittura la conclusione del suo libro²³:

Il fatto che il culto virgiliano del tardo paganesimo [testimoniato da Macrobio] abbia per la prima volta dato origine – sia pure in modo incerto – all'idea del poeta come creatore, potrebbe sembrare insignificante; eppure v'è contenuto un profondo senso storico. Quell'idea riluce come mistica fiammella al crepuscolo del mondo che invecchia; quasi per un millennio e mezzo rimane spenta, per riaccendersi in modo nuovo allo splendore aurorale del giovane Goethe.

Dunque la messa a punto di questi due modi fondamentali di intendere la vita postuma dei testi letterari, gli studi del tipo 'fortuna di' e gli studi di ricezione, è un prodotto della cultura filologica tedesca. Il modello continuistico di Curtius e quello dialettico di Jauss vanno compresi in questo quadro, mettendo in relazione la loro ragion d'essere storica con le prospettive epistemologiche che essi hanno aperto. Il secondo modello si è costituito come una nuova categoria del sapere critico, anzitutto smascherando – o pretendendo di smascherare – l'inadeguatezza del modello 'fortuna di' a comprendere i testi e a spiegare le dinamiche della tradizione. In realtà i punti di contatto tra le due visioni e le loro prassi sono di più, e più significativi, di quel che potrebbe sembrare. Anzitutto il peso culturale attribuito da entrambi alla letteratura, che sempre spiega se stessa da sola e da sola illustra il meccanismo della durata. In secondo luogo l'importanza accordata alla funzione del lettore nel processo della tradizione, anche nel caso della prospettiva 'fortuna di'²⁴. In terzo luogo: sia Curtius che Jauss hanno una particolare sensibilità per il motivo della analogia/congenialità a distanza (tra epoche, stili, autori etc.),

21 I topoi sono «temi intellettuali disponibili a ogni sviluppo e variazione» per «fare appello all'intelletto o al sentimento dell'ascoltatore»: Curtius 1996, 81.

22 Cf. in particolare *Macr. sat.* V 1,19-20 e 2,1.

23 Curtius 1992, 443s.

24 Cf. Antonelli 1996, XXV: «In definitiva la topica storica proposta da Curtius appare come il rovesciamento e il disvelamento, dal punto di vista del critico-lettore (del pubblico, se si vuole) del processo linguistico, tecnico e ideologico, che porta alla costituzione e alla scrittura del testo (nei fatti, almeno per una parte; nella teoria, per la totalità)».

forse come retaggio della cultura nazionale (vd. *supra*), forse per familiarità con il pensiero di Benjamin²⁵, ma soprattutto per il loro acume di lettori educati in una tradizione di studi, quella della filologia romanza tedesca, che precocemente ha accolto nel suo orizzonte la contemporaneità così come le origini. Il tema dell'analogia epocale è al centro del pensiero di Curtius (crisi nel presente ~ Medioevo latino; missione di Curtius ~ missione di Cassiodoro), così come di Jauss, particolarmente interessato alla questione dell'autocoscienza epocale (vd. *supra*) e delle forme in cui essa si esprime (modernità del Medioevo ~ caratteri 'trobadorici' nella lirica contemporanea).

Quest'ultima considerazione ci riporta a un argomento di grande interesse, quello del beneficio che lo studio delle riscritture può portare all'intelligenza dei testi latini 'riscritti'. Si tratta di una questione spesso agitata. La formula benjaminiana dell'«adesso della conoscibilità» («Jetzt der Erkennbarkeit») ²⁶ sarà considerata scientificamente inservibile nel campo degli studi latini proprio perché la si padroneggia filosoficamente oppure, viceversa, perché il suo uso come concetto degradato, come formula, ne fa emergere una connotazione dogmatica. Tuttavia la tesi che vi si concentra invita a elaborare certi fatti la cui realtà nella storia culturale è indubitabile.

La pubblicazione negli Stati Uniti del grande romanzo di Hermann Broch *La morte di Virgilio*, nel 1945, ha aperto la stagione delle letture 'eterodosse' dell'*Eneide*²⁷. In un clima di cultura antiautoritaria, antimperialista e esistenzialista pochi contributi pubblicati tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '70 dell'altro secolo hanno cambiato per sempre l'intelligenza del poema. Una dopo l'altra, per decenni, si sono rese visibili le stelle della costellazione benjaminiana. Dal dualismo delle voci (pubblica e privata) è sorta la nozione di 'ambiguità' poi perfezionatasi in quella di 'ambivalenza'; lungo questo itinerario lo studio del significato – l'interpretazione – si è lasciato alle spalle il movente ideologico per ritrovare, su nuove basi, la dimensione esegetica: il prodotto supremo di questo processo nato evidentemente, dopo venti secoli, in un 'adesso della conoscibilità', non è un libro *su* Virgilio, ma il commento di Richard Tarrant al XII libro dell'*Eneide*, cioè proprio un'opera che si iscrive nella più antica tradizione dell'*interpretatio Vergilii*²⁸. Ma le stelle

25 Antonelli 1996, XX; in più circostanze Jauss pone Benjamin tra i precursori (ma forse avrebbe dovuto dire ispiratori) della *Rezeptionsästhetik*.

26 Sviluppo di quell'«adesso della leggibilità» di cui Benjamin parla nel saggio su Eduard Fuchs del 1937, pretendendo dal lettore adulto la capacità di «abbandonare un atteggiamento placido e contemplativo di fronte all'oggetto per rendersi consapevole della *costellazione critica* in cui proprio questo frammento del passato s'incontra proprio con questo presente» (corsivo mio); Pinotti 2018, 31-34 e 91-98.

27 Serpa 1987, 36-46, 76-88, Fernandelli 2022.

28 Tarrant 2012.

della costellazione si sono rese visibili anche in seguito a scoperte collaterali, allorché si è cominciato a riconoscere la prefigurazione della *Two voices theory* in Ovidio, in Lucano, in Dante, in Juan Luis de la Cerda, e in domini culturali impensabili, dove tuttavia il 'genio spirituale dell'Occidente' trovava i suoi lettori²⁹. Altre stelle hanno poi cominciato a brillare forse fuori dalla costellazione, allorché si sono riconosciute delle ambiguità sostanziali anche prima di Virgilio e insomma in tutto l'epos latino³⁰.

Ma è cosa rara che simili proiezioni di interessi e sensibilità attuali sui testi del passato producano risultati critici così affidabili da penetrare nel lavoro esegetico e alimentarlo per sessant'anni. Il prodotto dell'allegoresi, cioè della mirata attualizzazione dei testi del passato, o non trova posto nei commenti scientifici o se ne ritira presto. Nell'attuale commento di riferimento alle *Ecloghe* virgiliane³¹ nulla resta di un millennio e passa di esegesi allegorica della quarta, cioè di un lavoro critico che è stato tuttavia decisivo per la vita del testo, specialmente per le sue riscritture creative, fino a *Bann Valley Eclogue* del Premio Nobel e Premio Virgilio Seamus Heaney³². La lettura messianica dell'*Ecloga 4* è caso di scuola per l'approccio 'fortuna di' (in una prospettiva passato-futuro: censimento della diffusione, studio delle modalità di trasmissione, valutazione dell'incidenza culturale del testo) come per l'approccio 'ricezione' (in una prospettiva presente-passato: studio di strategie proiettive e appropriative esercitate sul testo, messa a fuoco di una situazione di intertestualità in partenza, delle mediazioni in un percorso 'da a', interesse per la pluralità tipologica delle riscritture, per le ragioni della 'sfortuna'); può diventare caso di scuola anche per l'interazione dei due approcci, nonché per mettere in evidenza, specificamente in una prospettiva didattica, l'agone secolare e le problematiche contaminazioni tra un modo di leggere i testi 'storico-filologico', di matrice grammaticale (testimoniato nei moderni commenti scientifici), e un modo di leggere 'allegorico', di matrice filosofica o religiosa (causa di una fortuna millenaria).

Ma in entrambi i casi, che la messa a fuoco dei fenomeni segua una direzione passato-futuro o, viceversa, presente-passato, ne resta garantita la comprensione *storica* finché restano in campo l'interesse per la *tradizione* e il bisogno delle competenze del filologo in materia di *trasmissione* e di lettura 'da vicino' dei testi. Questa specificazione è probabilmente superflua per l'antichista, ma va fatta tenendo conto che gli attuali *Reception Studies* (cioè la ricezione di Costanza riformulata dagli Studi culturali) hanno un orientamento globalista, interessato

29 Cf. in part. Laird 2003, 30-38, Kallendorf 2007a.

30 O'Hara 2007.

31 Cucchiarelli 2017.

32 Il testo della poesia è riportato e magistralmente presentato, tradotto e commentato in Heaney 2013.

alla tradizione solo – o quasi – in senso politico, e soprattutto ‘orizzontalista’, in conformità con questo noto asserto³³:

potremmo in realtà leggere o vedere il cosiddetto originale dopo che ne abbiamo conosciuto l'adattamento, mettendo così in crisi l'autorità di qualunque idea di priorità. Versioni diverse coesistono orizzontalmente, non verticalmente.

Questa prospettiva è comparatistica in un modo radicale; e conferma che lo studio della ricezione svincolata dai processi della tradizione non richiede le competenze del latinista, e in generale del filologo classico. Ma continuo a credere che dica bene Federico Condello:

da una parte sembrerebbe ormai grottesca la pretesa di intendere l'antichità classica ponendosi al di fuori dei coevi fenomeni di ‘ricezione’, dai quali ogni interpretazione è ovviamente influenzata... Dall'altra parte, tuttavia, non sarebbe forse meno grottesca, e sarebbe anzi più pericolosa, l'aspirazione a formare specialisti della classical reception sforniti di una solida conoscenza (linguistica, storica, filologica) dell'antichità greco-romana e delle sue linee di trasmissione, cioè incapaci di osservare da vicino, nei dettagli, i concreti modi di interazione tra un ipotesto antico e i suoi ‘ipertesti’ moderni, di misurarne i tassi di deformazione e falsificazione, di metterli in relazione con concreti fenomeni di circolazione testuale, e via dicendo³⁴.

Fin qui mi sono concentrato soprattutto sulle differenze e gli intrecci tra gli studi del tipo ‘fortuna di’ e gli studi di ricezione. Ma va ricordato che negli ultimi anni anche il campo di ricerca della tradizione classica si è sviluppato nel senso di una autodefinizione, in buona parte concepita in modo distintivo rispetto agli altri due approcci. Nel caso degli studi sulla fortuna possiamo aspettarci che una nuova analisi si aggiunga ad altre senza iscriversi per forza in un quadro di ricerche che condividono una visione, una metodologia, una ragionata delimitazione di campo. Il fenomeno della ricezione si qualifica come tale, invece, solo quando una riscrittura si presenta sotto l'aspetto del dialogo, contestualizzato nei termini di una congenialità a distanza (tra autori, poetiche, epoche) e analizzato nei termini di una risposta del testo più recente a un aspetto particolarmente notevole o problematico di quello più antico, il quale, in conseguenza di questo dialogo, muta di significato. Come spiegano Silk, Gildenhard e Barrow nel loro ottimo lavoro d'insieme, la tradizione classica, da parte sua, implica le nozioni di continuità e valore; riguarda la continuità

33 Hutcheon 2011, XIII.

34 Condello 2019, 64.

dei classici dopo l'età antica; e a tale continuità va rapportata l'analisi specifica, per quanto essa si applichi a un ventaglio di ambiti sempre più ampio e vario³⁵. Può avvalersi dei metodi degli studi di ricezione senza coincidere con essi. È poi intuitivo che ci siano punti di convergenza tra gli interessi della tradizione classica e quelli della tematology, con possibile riverbero della salute del secondo approccio, oggi ottima, su quella del primo³⁶.

Tuttavia, soprattutto in ambito antichistico, non risulta ancora chiara una divisione dei compiti fra i modi di interpretare la sopravvivenza dell'antico; si percepisce piuttosto una occupazione di campo da parte degli studi di ricezione.

«Il concetto di “ricezione”, introdotto mezzo secolo fa da Hans Robert Jauss (1921-1997), ha ormai soppiantato quello di “tradizione classica”». Queste parole aprono il terzo capitolo di *I classici dal papiro a Internet*, piccolo gioiello della manualistica universitaria recente, largamente adottato nei sillabi dei nostri corsi di discipline umanistiche³⁷. Il suo autore, Fabio Stok, ha premesso a questo esordio un pensiero di Gadamer, riportandolo in epigrafe³⁸; e prosegue concentrando in mezza pagina quanto serve per chiarire la sua affermazione iniziale. Il termine «tradizione» (dal latino *trado*, «consegno») può far pensare a un patrimonio culturale che, sempre uguale a se stesso, viene ereditato dalle diverse epoche. In realtà, come aveva mostrato T.S. Eliot nel già citato saggio del 1919, non è «assurda l'idea che il passato sia modificato dal presente, come non lo è che il presente trovi la propria guida nel passato»³⁹. Nel discorso di Eliot, in effetti, la modificazione del passato ha luogo quando all'interno di un determinato contesto viene prodotta un'opera che influisce retrospettivamente sul canone, ristrutturandolo. Nell'ottica della ricezione, acquisita in modo sistematico agli studi classici attraverso il lavoro scientifico e politico di Charles Martindale, a partire dal 1993⁴⁰, il cambiamento dei testi, in particolare la diacronia del loro significato (un potenziale che continuamente si riattualizza), si spiega in quanto essi rispondono sempre a domande doppiamente condizionate: dalla storia dei loro effetti (riscritture, traduzioni, interpretazioni, usi didattici etc.); e dalla

35 Silk-Gildenhard-Barrow 2014; cf. anche Centanni 2005.

36 Di questa positiva relazione si vedono tracce già nel sommario di Silk-Gildenhard-Barrow 2014; cf. anche l'ultima sezione di Kallendorf 2007; e l'accento sulla mirata selezione delle voci nella guida – apparentemente un'enciclopedia – ai temi fondamentali della tradizione classica e alle loro relazioni in Grafton-Most-Settis 2010. Su critica tematica e tematology oggi, Pellini 2008 (all'interno di un numero monografico di «Allegoria» sull'argomento); utile anche Renna 2020.

37 Stok 2012, 71.

38 Gadamer 2000, 613: «Ogni epoca interpreta necessariamente qualunque testo in un proprio modo, giacché il testo appartiene all'insieme della tradizione che ha interesse a comprendere e nella quale si sforza di capire sé stessa».

39 Eliot 1992, 394.

40 Martindale 1993, 2006, 2013.

storicità e contingenza di ogni interesse umano (si pensi ai modi sempre nuovi in cui ‘ci parlano’ le opere che rileggiamo, rivediamo, riascoltiamo)⁴¹. I testi cioè sono instabili, nel loro significato, nelle loro relazioni e perfino nella loro forma. Vengono così fornite una costellazione di autori di riferimento (Eliot, Gadamer, Jauss, Martindale) e una serie di concetti-chiave utili a tratteggiare una cornice teorica essenziale sulla soglia di un capitolo dedicato alla ricezione dei classici nel Medioevo, cioè a un tema storico, che siamo (o eravamo) abituati a considerare di pertinenza della tradizione classica.

Gli autori e i testi cui si riferisce la breve introduzione di Stok rappresentano in realtà la prima fase degli studi di ricezione, quella fondativa. Una certa distanza dagli sviluppi della teoria, abbastanza comune nella filologia classica italiana, ha favorito, in qualche misura, l’impoverimento critico dei concetti-guida (non nel caso del volume citato) e una conseguente tendenza ad applicare il termine ‘ricezione’ a ogni fenomeno o ricerca che riguardi il *Nachleben* dell’antico. D’altra parte è vero che il ruolo sempre più importante giocato da questi studi nella teoria non è l’esito di una ‘svolta’ ma di una sempre più articolata interlocuzione con indirizzi critici dominanti, dato l’interesse crescente che la comparatistica, gli studi culturali, certi nuovi indirizzi degli studi storici e naturalmente la traduttologia rivolgono ai fenomeni della riscrittura⁴². In particolare per la traduttologia, che tende oggi a considerare la traduzione in chiave di intertestualità o, appunto, di adattamento, ed è particolarmente attenta alle implicazioni politico-culturali del ‘trasformare’ un testo originale importandolo in un nuovo contesto, una pratica storicamente unica come il *vertere* latino rappresenta, oltre che un territorio molto promettente per lo sviluppo di ricerche interdisciplinari, l’inizio dell’autocoscienza⁴³.

Ma non ci può essere svolta comparabile, nell’evoluzione di questi studi, a quella che ha dato loro origine, inquadrando il rapporto del presente con il passato – cioè la vita della tradizione – come situazione ermeneutica. Già vi si è accennato. In tutte le discussioni in cui si cerca affannosamente un elemento comune tra i percorsi in cui il discorso sulla tradizione si incanala, spesso disperdendosi o ibridandosi in modo irreparabile, si finisce per ritornare a *Verità e metodo*, in genere senza farne menzione. Per Gadamer le opere e gli eventi hanno effetti che si danno come «lavoro della storia»; la coscienza umana è interna alla storia e, per la sua finitezza, mai del tutto consapevole del modo in cui la *Wirkungsgeschichte* la determina; perciò non possiamo mai uscire

41 Fusillo 2014.

42 Machor-Goldstein 2001, Goldhill 2011, Willis 2018, Diadori 2018.

43 Sintesi in Fernandelli 2020, 15-22.

dall'orizzonte del presente e dei suoi pregiudizi per trasportarci nell'orizzonte del passato; piuttosto ci avviene di tradurre il passato nel linguaggio del presente, nel quale l'orizzonte del passato e del presente si fondono; di questo possiamo acquisire consapevolezza, una consapevolezza che ci aiuta ad aprirci all'alterità. Tradotto in termini di prassi ermeneutica: «nella comprensione si verifica sempre una sorta di applicazione del testo da interpretare alla situazione attuale dell'interprete»⁴⁴. Il che significa che qualunque atto interpretativo, anche quello condotto più rigorosamente dal filologo, incorre nell'allegoresi. Jauss per primo dipende ampiamente da questi assunti. Perviene a un certo punto a stabilire che la concretizzazione del senso nella lettura letteraria è il risultato di una fusione di orizzonti: da una parte l'effetto, come elemento condizionato dalla struttura del testo (*Wirkung*, l'interesse primario di Wolfgang Iser); dall'altra la ricezione, come elemento condizionato dal lettore (*Rezeption*)⁴⁵. Ma quando mette a fuoco questa dinamica sull'asse storico-culturale piuttosto che psicologico-sociologico, Jauss è particolarmente interessato alle ricezioni che si traducono in produzioni di testi, in nuove creazioni, e in particolare a quelle creazioni che restano come 'classici' per aver infranto l'orizzonte dell'attesa culturale e rideterminato il canone (di un genere o di un intero sistema letterario).

In un altro aureo libretto di recente pubblicazione, dove Ika Willis fa il punto sugli attuali studi di ricezione, un dualismo analogo a quello jaussiano informa l'esposizione, prima concentrata sulla *text-to-text-reception* (in cui ben emerge il ruolo degli studi latini nell'intelligenza dei processi trasformativi della tradizione) e poi sulla *text-to-reader-reception* (che esplora i modi in cui i testi sono incontrati, interpretati e ricevono risposte dal lettore). Nell'ultimo capitolo (intitolato «*Meaning*») le quattro ragioni addotte per dimostrare che oggi non si possono più studiare i testi (letterari, visivi, musicali) senza tener conto della ricezione, ribadiscono in fondo quanto già stabilito all'origine di questo 'cambio di paradigma', negli anni '60 del secolo scorso: il testo è co-prodotto dall'interprete; non c'è significato prima dell'interpretazione⁴⁶; l'interpretazione è sempre dialogica; non possiamo porre un limite alla polisemia del linguaggio senza appellarci a un'autorità extratestuale.

Viene invece persa di vista un'intuizione, divenuta un elemento di metodo nella prassi ermeneutica originaria, in base alla quale l'accertamento della dinamica storica della letteratura richiedeva una lettura ravvicinata dei testi – cioè un modo di lavorare più familiare al filologo classico.

44 Gadamer 2000, 359.

45 Iser 1987, Jauss 1998, 35-38, Rivoletti 1998.

46 Una brillante confutazione del mantra «il significato si produce nel punto della ricezione» si legge in Zanker-Thorarinsson 2011.

Introducendo *L'atto della lettura* di Iser, Cesare Segre ha offerto per così dire la 'formula' della *Rezeptionsästhetik*, suggerendo al lettore anche le ragioni del suo mancato effetto epocale in Italia⁴⁷:

La semiotica aveva già fatto constatare che la lettura di un testo costituisce un confronto tra sistemi o tra codici: quelli a cui l'emittente si è riferito nel mettere in forma il testo, e quelli che il ricevente impiega nell'interpretarlo. L'inevitabile differenza tra i due sistemi o assiami di codici messi a fronte (*tanto maggiore quando la lettura avvenga a grande distanza di tempo*) produce sì equivoci interpretativi (*che l'impegno ermeneutico può ridurre ma non evitare completamente*), però anche allargamenti delle potenzialità significative del testo in un contesto semiotico diverso.

Le parentesi intercalano le preoccupazioni del filologo nel discorso del semiologo. Jauss integra l'impostazione di Iser nel metodo della *Rezeptionsästhetik* assegnando alla struttura (ovvero all'orizzonte interno del testo ovvero al lettore implicito) la priorità ermeneutica, perché più facilmente oggettivabile⁴⁸. Nello studio del processo di ricezione conviene cominciare con l'analisi di ciò che c'è nel testo.

Questo metodo riceve oggi sempre più credito in quella che potremmo definire l'*interpretatio* di base delle opere letterarie, cioè la traduzione⁴⁹.

Ma lo scrupolo filologico presente nella sintesi di Segre – «l'impegno ermeneutico» – entra in una vera dialettica con il momento produttivo della ricezione – che attualizza certe «potenzialità significative del testo in un diverso contesto semiotico» – soprattutto in opere di riscrittura o di adattamento dove il rigore ermeneutico, che ha guidato l'atto della lettura, è in funzione del rigore creativo.

Ciò si vede particolarmente bene in quei poeti-filologi (in quei poeti o che hanno avuto un atteggiamento filologico verso i propri modelli), come Callimaco, Catullo, Virgilio, Petrarca, Poliziano, Leopardi, Pascoli, Heaney, l'opera dei quali si presenta insieme come dotta e nuova, non tradizionalista e necessaria alla tradizione, nel senso inteso da Eliot.

47 Segre 1988, 10, corsivi miei. Nei paragrafi precedenti lo studioso aveva sottolineato che il discorso di Iser affrontava il problema centrale dell'ermeneutica, il rapporto tra testo e lettore, tenendo conto della funzione preparatoria e pure condizionante della struttura testuale, cui le modalità della lettura non si possono dunque rapportare liberamente senza degenerare in fantasia. Mettendo in chiaro questo carattere di 'partitura' del testo letterario, Iser percorreva una strada intermedia tra due posizioni estreme, in tempi recenti mescolatesi, quella che era orientata «a canonizzare il testo in quanto struttura, con l'illusione d'individuare qualcosa di assoluto e immutabile» e quella che «celebra l'infinita libertà della lettura, facendone un momento di creazione fornito di altrettanta dignità di quello che ha dato vita al testo»: su questa dialettica Fernandelli 2020, 44-55.

48 Cf. *supra*, n. 45.

49 Diadori 2018, 78-80.

Callimaco, vero classico di ogni modernismo, illustra ampiamente la dialettica di cui sopra⁵⁰. La sua poesia inaugura l'età libresca⁵¹, delineando fittiziamente i suoi contesti di esecuzione, sostituendo l'ispirazione con la consultazione (questo, probabilmente, il senso delle sue interviste alle Muse su questioni particolari in *Aetia* I e II), muovendosi nei vuoti, contenutistici e formali, della letteratura canonica, avendo in mente come nessun altro la totalità di una cultura e insieme con ciò una collezione sterminata di questioni specifiche da approfondire o di problemi cui rispondere: effetto di una grande mole di lavoro critico, altrui e personale, sui testi della *paideia*; effetto anche dell'aver preso coscienza, in modo disincantato, che la poesia dell'età aristocratica e politica era l'espressione di un passato chiuso⁵².

Raggiungendo una conoscenza senza precedenti della letteratura greca, nel complesso e nel dettaglio, Callimaco comprese e indicò con esattezza ciò che non si poteva più fare, probabilmente per primo.

Sappiamo che la sua autorità, proprio come *poeta doctus* e grande modernizzatore, fu a Roma maggiore che in ambito greco, in particolare presso i *poetae novi* e gli augustei.

Egli aveva posto in chiaro quale rapporto doveva esserci tra *doctrina* e ricerca poetica, imitazione e innovazione. Ma quanto si imparava nelle scuole di retorica, almeno a leggere i capitoli che Quintiliano dedica all'*imitatio*, alla sua imprescindibilità e al modo di farne uso, concorda in qualcosa con lo spirito critico del callimachismo: i modelli vanno studiati, riletti e riscritti, finché non li si comprende dall'interno, finché – potremmo dire – non gli si strappa il segreto: è questo atto di appropriazione critico-pratica che dà inizio all'*aemulatio* e rende possibile la rifunzionalizzazione di ciò che è stato imitato. Quel noto concetto ciceroniano della buona traduzione (*opt. gen. 14 non riprodure verbum pro verbo, ma rendere genus omne verborum vimque*) si ispira allo stesso principio⁵³. In sintesi, come è stato ben detto, i criteri del successo *in imitando* sono i seguenti⁵⁴:

- i. The object must be worth imitating.
- ii. The spirit rather than the letter must be reproduced.
- iii. The imitation must be tacitly acknowledged [...].
- iv. The borrowing must be 'made one's own', by individual treatment and assimilation to its new place and purpose.
- v. The imitator must think of himself as competing with his model, even if he knows he cannot win.

50 Pfeiffer 1973, 228: «[U]n'illimitata conoscenza dell'argomento e della lingua era ora giudicato un requisito indispensabile per la nuova poesia chiamata σοφία (Call. fr. 1,18)».

51 Pfeiffer 1973, 178-179.

52 Pfeiffer 1973, in part. 158-159.

53 Traina 1989, 100.

54 Russell 1979, 16.

L'esempio dei poeti-filologi, a partire dal caso fondativo (ma anche caso-limite) di Callimaco, e, d'altra parte, quanto si è osservato sul modo ordinario, perché scolastico, di concepire l'*imitatio* (di cui la traduzione letteraria può essere considerata una espressione particolare) mi sembrano spunti adatti ad articolare l'idea eliotiana della tradizione e della sua dinamica: questi esempi portano infatti in primo piano il nesso, storicamente ben documentato, tra un approccio filologico ai testi della tradizione e una disposizione spirituale 'modernistica', per cui comprendere l'esaurimento del passato non promuove esperimenti nel vuoto bensì la ricerca delle sole vie attraverso le quali la tradizione stessa può rigenerarsi, preservando l'espressione artistica, e in particolare quella letteraria, dall'arbitrio e dal provincialismo.

L'attenzione a questo nesso, la constatazione del suo sussistere in molte 'riscritture' che sono state insieme opere di svolta e durevoli nel tempo, ritengo abbia una particolare utilità didattica in una situazione come quella odierna in cui la teoria della letteratura, privilegiando le preoccupazioni della comparatistica, ha assegnato al *distant reading* una funzione metodologica trainante, trattando l'esercizio della lettura da vicino come relitto di approcci critici obsoleti (del New Criticism in particolare) o propri di studi – le filologie – chiusi in una dimensione di tecnicismo e di tradizione disciplinare.

Utile sul piano didattico mi sembra anche porre l'accento sul beneficio critico che si produce quando si compie l'operazione fondamentale del riscrivere, cioè quella di trasportare un testo da un sistema semiotico a un altro (si tratti di lingue, culture, forme, generi, arti).

Di queste esperienze di trasposizione, e anche di transcodificazione, si porranno alcuni esempi nella parte finale del Convegno, progettata per condividere con i docenti e le docenti della Scuola secondaria una riflessione sul possibile uso didattico degli studi sulla fortuna-tradizione-ricezione dell'antico, intesi non nel senso di un addomesticamento attualizzante dei testi antichi, ma piuttosto come uno strumento per motivarne con ragioni ulteriori, e responsabilmente, la lettura 'da vicino'*.

MARCO FERNANDELLI
Università degli Studi di Trieste
mfernandelli@units.it

* Alcuni contenuti di questo contributo sono trattati, con declinazione diversa e in forma ampliata, in S. Audano (cur.), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*, Atti della Diciassettesima Giornata di Studi (Sestri Levante, 20 marzo 2021), Foggia 2022, 15-52.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Antonelli 1996

R. Antonelli, *Filologia e modernità*, saggio introduttivo a Curtius 1992, V-XXXIV.

Bercini 2018

A. Bercini, *Introduzione* a Curtius 2018, 7-68.

Centanni 2005

M. Centanni, *L'originale assente*, in Ead. (cur.), *L'Originale assente. Introduzione allo studio della tradizione classica*, Milano 2005, 3-41.

Condello 2019

F. Condello, *Comparativismo selvaggio e classical reception studies. Appunti da un dibattito (per dibattiti a venire)*, «Le Forme e La Storia» n.s. XII (2006), 57-72.

Curtius 1984

E.R. Curtius, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Bern 1954, trad. ital. *Letteratura della letteratura. Saggi critici*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna 1984.

Curtius 1992

E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, trad. ital. *Letteratura europea e medioevo latino*, Firenze 1992.

Curtius 2018

E.R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart-Berlin 1932, trad. ital. *Lo spirito tedesco in pericolo*, a cura e con una *Introduzione* di A. Bercini, Bologna 2018.

Fedeli 1985

Properzio. *Il libro terzo delle Elegie*, Introduzione, testo e commento a cura di P. Fedeli, Bari 1985.

Diadori 2018

P. Diadori, *Tradurre: una prospettiva interculturale*, Roma 2018.

Eliot 1992

T.S. Eliot, *Tradition and Individual Talent*, «The Egoist» (1919), poi in *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, New York 1920, trad. ital. *Tradizione e talento individuale*, in Id., *Opere 1904-1939*, a cura di R. Sanesi, Milano 1992, 392-402.

Eliot 1993

T.S. Eliot, *What Is a Classic?*, London 1945, trad. ital. *Che cosa è un classico?*, in Id., *Opere 1939-1962*, a cura di R. Sanesi, Milano 1993, 472-495.

Fernandelli 2012

M. Fernandelli, *Catullo e la rinascita dell'epos. Dal carme 64 all'Eneide*, Hildesheim-Zürich-New York 2012.

Fernandelli 2022

M. Fernandelli, *Cothurnatus Maro. The Myth of Vergil as a Tragic Poet, from Antiquity to the "Age of Anxiety" (and beyond)*, «Maia» n.s. LXXIV (2022), in corso di stampa.

Fernandelli 2020

M. Fernandelli, *Il punto su Catullo 51*, «RPL» XLIII (2020), 15-84.

Fusillo 2014

M. Fusillo, *Passato presente futuro*, in F. de Cristofaro (cur.), *Litterature comparete*, Roma 2014, 13-31.

Gadamer 2000

H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, trad. ital. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Torino 2000.

Goldhill 2009

S. Goldhill, rec. a R. Rees, *Ted Hughes and the Classics*, Oxford-New York 2009, «BMRC» 2009.09.58.

Goldhill 2011

S.D. Goldhill, *Victorian Culture and Classical Antiquity*, Princeton-Oxford 2011.

Grafton-Most-Settis 2010

A. Grafton - G.W. Most - S. Settis, *The Classical Tradition*, Cambridge, MA-London 2010.

Hardie 2013

P. Hardie, Redeeming the Text, *Reception Studies, and the Renaissance*, Cambridge «Reception Journal» V (2013), 190-198.

Hardwick-Stray 2008

L. Hardwick - C. Stray (eds.), *A Companion to Classical Receptions*, Oxford 2008.

Haynes 2006

J.A. Haynes, *Text, Theory, and Reception*, in Martindale-Thomas 2006, 44-54.

Heaney 2013

S. Heaney, *Virgilio nella Bann Valley*, a cura di G. Bernardi Perini - C. Prezzavento, con un contributo di M. Bacigalupo, Mantova 2013.

Hunter 2006

R. Hunter, *The Shadow of Callimachus. Studies in the Reception of Hellenistic Poetry at Rome*, Cambridge 2006.

Hutcheon 2011

L. Hutcheon, *A Theory of Adaptation*, New York 2006, trad. ital. *Teoria degli adattamenti. I percorsi delle storie fra letteratura, cinema, nuovi media*, Roma 2011.

Iser 1987

W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976, trad. ingl. (curata dall'autore) *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore-London 1978, trad. ital. (basata sul testo ingl.) *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*, Bologna 1987.

Jauss 1987-1988

H.R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1982, trad. ital. parziale *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, I, *Teoria e storia dell'esperienza estetica*, Bologna 1987 e II, *Domanda e risposta: studi di ermeneutica letteraria*, ibi 1988.

Jauss 1988

H.R. Jauss, *Introduzione: la posizione di confine dell'ermeneutica letteraria*, in Jauss 1987-1988, II, 35-51.

Jauss 1989

H.R. Jauss, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur: Gesammelte Aufsätze 1956-1976*, München 1977, trad. ital. *Alterità e modernità della letteratura medievale*, a cura di C. Segre, Milano 1989.

Jauss 1998

H.R. Jauss, *Der Leser als Instanz einer neuen Geschichte der Literatur*, «Poetica» VII (1975), 325-344, trad. ital. *Il lettore come istanza di una nuova storia della letteratura*, «Allegoria» X (1998), 23-41.

Jauss 2016

H.R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Konstanz 1967, 1970² (con aggiunte), trad. ital. della II edizione, *Storia della letteratura come provocazione nei confronti della scienza della letteratura*, in Id., *Storia della letteratura come provocazione*, a cura di P. Cresto-Dina, Milano 2016, 166-225.

Jauss 2016a

H.R. Jauss, *Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität*, in H. Steffen (cur.), *Aspekte der Modernität*, Göttingen 1965, 150-197, trad. ital. *Tradizione letteraria e coscienza contemporanea della Modernità*, in Id., *Storia della letteratura come provocazione*, a cura di P. Cresto-Dina, Milano 2016, 37-89.

Kallendorf 1994

C. Kallendorf, *Philology, the Reader and the Nachleben of Classical Texts*, «Modern Philology» XCII (1994), 137-156, poi in Id., *The Virgilian Tradition. Book History and the History of Reading in Early Modern Europe*, London-New York 2007.

Kallendorf 2007

C. Kallendorf, *A Companion to the Classical Tradition*, Oxford 2007.

Kallendorf 2007a

C. Kallendorf, *The Other Virgil: Pessimistic Readings of the Aeneid in Early Modern Culture*, Oxford 2007.

Laird 2003

A. Laird, *Roman Epic Theatre? Reception, Performance, and The Poet in Virgil's "Aeneid"*, «PCPS» XLIX (2003), 19-39.

Lambropoulos 2010

V. Lambropoulos, *Afterword. The Future of Past Received*, «Cultural Critique» LXXIV (2010), 214-217.

Machor-Goldstein 2001

J.L. Machor - P. Goldstein, *Reception Study: From Literary Theory to Cultural Studies*, New York-London 2001.

Martindale 1993

C. Martindale, *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*, Cambridge 1993.

Martindale 2006

C. Martindale, *Introduction: Thinking through Reception*, in Martindale-Thomas 2006, 1-13.

Martindale 2013

C. Martindale, *Reception – A New Humanism? Receptivity, Pedagogy, the Transhistorical*, «Classical Reception Journal» V (2013), 169-183.

Martindale-Thomas 2006

C. Martindale - R.F. Thomas, *Classics and the Use of Reception*, Malden, MA 2006.

Nietzsche 1967

F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig 1887, trad. ital. *La gaia scienza*, Torino, 1967.

O'Hara 2007

J.J. O'Hara, *Inconsistencies in Roman Epic. Studies in Catullus, Lucretius, Vergil, Ovid and Lucan*, Cambridge 2007.

Pellini 2008

P. Pellini, *Critica tematica e tematologia: paradossi e aporie*, «Allegoria» LVIII (2008), 61-83.

Pfeiffer 1973

R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1960, trad. ital. *Storia della filologia classica. Dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, con una *Introduzione* di M. Gigante, Napoli 1973.

Pinotti 2018

B. Pinotti, *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Torino 2018.

Porter 2008

J.J. Porter, *Reception Studies: Future Prospects*, in Hardwick-Stray 2008, 469-481.

Renna 2020

S. Renna, *Riscrivere i classici, interpretare le riscritture. Storia e prospettive*, Roma 2020, 31-44.

Richards 2011

E.J. Richards, *Generationswechsel oder Paradigmawechsel: Ernst Robert Curtius und Hans-Robert Jaufß und das Problem der Kontinuität in der europäischen Literatur*, in I. Paccagnella - E. Gregori (curr.), *Ernst Robert Curtius e l'identità culturale dell'Europa* (Atti del XXXVII Convegno Interuniversitario Bressanone/ Innsbruck, 13-16 luglio 2009), Padova 2011, 217-233.

Richardson 2018

E. Richardson, *Classics in Extremis. The Edges of Classical Reception*, London-New York 2018.

Ritter Santini 1984

L. Ritter Santini, *Il piacere delle affinità*, saggio premesso a Curtius 1984, 9-76.

Rivoletti 1998

C. Rivoletti, *Introduzione al saggio di Jauss. La categoria dell'orizzonte delle attese e la sua revisione*, «Allegoria» X (1998), 8-22.

Rodighiero 2016

A. Rodighiero, *Rinarrare l'antico. Parole e immagini*, in D. Lanza - G. Ugolini (curr.), *Storia della filologia classica*, Roma 2016, 337-356.

Romano 1997

E. Romano, *L'antichità dopo la modernità. Costruzione e declino di un paradigma*, «Storica» VII (1997), 7-47.

Russell 1979

D.A. Russell, *De imitatione*, in D. West - T. Woodman, *Creative Imitation in Latin Literature*, Cambridge 1979, 1-16, 201-202.

Segre 1987

C. Segre, *Introduzione a Iser* 1987, 9-29.

Serpa 1987

F. Serpa, *Il punto su: Virgilio*, Bari 1987.

Silk-Gildenhard-Barrow 2014

M. Silk - I. Gildenhard - R. Barrow, *The Classical Tradition. Art, Literature, Thought*, Malden, MA-Chichester 2014.

Snell 1991

B. Snell, *Klassische Philologie in Deutschland der 20er Jahre*, conferenza pronunciata nel 1932, poi in Id., *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit: Studien für frühgriechischen Sprache*, Göttingen 1978, trad. ital. *La filologia classica nella Germania degli anni Venti*, in Id., *Il cammino del pensiero e della verità. Studi sul linguaggio greco delle origini*, a cura di G. Calboli, Ferrara 1991, 121-142.

Spina 2015

L. Spina, *Il futuro della ricezione dell'antico*, «Status Quaestionis» VIII (2015), 53-66.

Stok 2012

F. Stok, *I classici dal papiro a Internet*, Roma 2012.

Tarrant 2012

Virgil: *Aeneid, Book 12*, by R. Tarrant, Cambridge 2012

Traina 1989

A. Traina, *Le traduzioni*, in G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina (curr.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, *La circolazione del testo*, Roma 1989, 93-123.

Willis 2018

I. Willis, *Reception*, Abingdon 2018.

Zanker-Thorarinsson 2011

A.T. Zanker - G. Thorarinsson, *The Meanings of «Meaning» and Reception Studies*, «MD» LXVII (2011), 9-19.