

Friedrich Klingner – L'epos di Catullo su Peleo

DICTI STVDIOSVS
CLASSICI DELLA FILOLOGIA IN TRADUZIONE

serie diretta da
Lucio Cristante e Marco Fernandelli

– 3 –

L'epos di Catullo su Peleo / Friedrich Klingner ; traduzione italiana di
Chiara Maria Bieker con un saggio introduttivo di Marco Fernandelli.

— Trieste : EUT, 2016. C, 94 p. ; 21 cm.

(Dicti studiosus : classici della filologia in traduzione ; n. 3)

ISBN 978-88-8303-801-3 (print)

ISBN 978-88-8303-802-0 (online)

I. Bieker, Chiara Maria II. Fernandelli, Marco

871.01 (ed. 22) POESIA LATINA, ORIGINI-499

CATULLO, GAIO VALERIO . CARME 64

Edizione originale *Catull's Peleus-Epos* in *Studien zur griechischen
und römischen Literatur*, Zürich und Stuttgart, Artemis-Verlag

© Copyright 1964 Artemis-Verlag, Zürich und Stuttgart.

© Copyright 2016 by EUT Trieste.

ISBN 978-88-8303-801-3 (print)

ISBN 978-88-8303-802-0 (online)

EUT - Edizioni Università di Trieste

via E. Weiss, 21 - 34128 Trieste

<http://eut.units.it>

FRIEDRICH KLINGNER

L'epos di Catullo su Peleo

Traduzione italiana di Chiara Maria Bieker
Con un saggio introduttivo di Marco Fernandelli

Edizione a cura di
Marco Fernandelli

EUT
Trieste 2016



Richard Nixon

SOMMARIO

Friedrich Klingner e la filologia classica tedesca (M. Fernandelli)	IX
I. Lineamenti di una biografia intellettuale	IX
II. Antichità reale e ideale	XXVII
III. <i>Catullus Peleus-Epos</i>	LVIII
IV. La critica catulliana prima e dopo Klingner	LXXII
Riferimenti bibliografici	LXXXI
Nota del curatore dell'edizione italiana	XCIX
L'epos di Catullo su Peleo	1
I. L'inizio del carne	1
II. Peleo	7
III. Arianna	24
1. Arianna abbandonata e salvata: la tradizione e i motivi catulliani	24
2. Il lamento di Arianna	41
IV. Unità	55
V. Ποικιλία	65
Excursus	69
v. 86-90	69
v. 154-156	70
v. 269-277	73
Quandoquidem	76
Riferimenti bibliografici	79
Indice dei personaggi, dei luoghi e degli autori antichi	85
Indice delle opere e dei passi citati	89

Friedrich Klingner e la filologia classica tedesca

a Carmen Codoñer,
filologa e umanista

I. Lineamenti di una biografia intellettuale

Friedrich Klingner nasce a Dresda il 7 luglio del 1894, da Martha Pönitz e Albrecht Klingner, maestro di scuola elementare¹. Compie gli studi ginnasiali nella sua città e nel 1914 si iscrive all'Università di Tubinga, dove segue i corsi di filologia classica del semestre estivo finché non viene chiamato nell'esercito. Rientrato dal fronte, si iscrive nuovamente all'università, questa volta a Berlino. Qui frequenta le lezioni e i seminari di maestri come Hermann Diels, Eduard Norden, Wilhelm Schulze, Eduard Meyer e naturalmente Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Svolge anche, sul finire della sua formazione accademica, studi sistematici di filosofia e germanistica; e ha modo di sviluppare, in un ambiente segnato dal magistero di Heinrich Wölfflin, un interesse per la storia e la teoria dell'arte che non verrà mai meno lungo tutta la sua carriera di studioso².

È Wilamowitz stesso a suggerirgli il tema per la dissertazione di dottorato. Si tratta di verificare se la conoscenza dei materiali platonici presenti nel *De consolatione philosophiae* di Boezio sia diretta o mediata. Klingner giunge alla conclusione che l'autore tardoantico aveva una conoscenza di prima mano dell'opera di Platone e riesce anche a delineare analiticamente gli altri apporti della tradizione filosofica – cinico-stoici, neoplatonici, cristiani –, riportando così alle giuste proporzioni la tesi di Hermann Usener, allora invalsa, secondo cui la dottrina del *De consolatione* andava ricondotta nel suo complesso ai *Protreptici* di Aristotele. Con ciò il lavoro di *Quellenforschung*, cioè di identificazione delle fonti del testo e di descrizione della sua composizione culturale, poteva dirsi completato.

¹ Attingo le notizie principali sulla vita, la formazione e la carriera accademica di Klingner da Zinn 1964, Conte 1966, Tränkle 1968, Büchner 1979, Mensching 1987-2004, VIII (1995).

² Wölfflin (su cui cf. in part. Antoni 1973, 211-234, Bertolini 2012, 217-232) insegnò a Berlino dal 1901 al 1912. Uno dei suoi allievi più affermati, Theodor Hetzer, fu tra gli amici di Klingner negli anni lipsiensis (1930-1947; vd. *infra*, XV, XXVIs.; e n. 32).

Ma l'interesse di Klingner si spinge di là da questi risultati per inoltrarsi in una indagine di tipo interpretativo. Egli si sforza di cogliere l'organizzazione interna dell'opera – di verificare come la tradizione sia stata in essa selezionata, adattata, rielaborata – per comprenderla infine nella sua particolarità³:

Ciò che veramente gli premeva era mostrare secondo quali fini Boezio aveva usato questi elementi tradizionali, come essi erano stati da lui composti a costituire un organismo di ordine compiuto e ben formato, e a quali modifiche li aveva sottoposti.

Ripercorrendo il processo compositivo del testo, Klingner gli ridà vita: fa trasparire la situazione umana e storica che in quella specifica forma, insieme carica di passato e nuova, aveva trovato la propria espressione. Colto il nesso che lega inscindibilmente esperienza e arte nell'opera, quest'ultima è compresa come 'forma spirituale' e come momento della *Geistesgeschichte*, della 'storia dello spirito'. L'opera *vive* nel processo culturale in cui si rende importante per nuovi scopi e sviluppi. Se essa tace attualmente, può tuttavia rinascere nella considerazione moderna una volta che la sua 'forma spirituale' sia colta dalla prospettiva di un autore per noi classico – cioè sempre presente alla nostra cultura e necessario alla comprensione di noi stessi – come Dante. *Amore doctus Dantis*, e seguendo l'interpretazione dantesca del libro di Boezio, Klingner restituisce vita e valore all'opera che studia; e trova se stesso come studioso⁴.

³ La citazione che segue è tratta da Tränkle 1968, 430.

⁴ Boezio scrisse (o forse elaborò in modo definitivo) il *De consolatione philosophiae* nel carcere dove era stato rinchiuso agli inizi del 524, lavorando a memoria. L'opera ha un carattere fortemente composito e tendenzialmente sintetico: si presenta come una consolazione ma di fatto è un protrettico allo studio della filosofia, composto in forma di dialogo. All'inizio una figura femminile allegorica, Filosofia, allontana le Muse che hanno assistito l'autore 'malato' nella composizione dell'elegia con cui l'opera si è aperta e gli rivela l'itinerario terapeutico che egli deve seguire per guarire dal morbo che lo affligge, la letargia (*communis illusarum mentium morbus*): il riconoscimento (della donna come Filosofia) e la rammemorazione (degli anni di studio sotto la sua guida) producono il primo rischiararsi della mente malata. A sua volta Boezio illumina Dante, il quale vede una prefigurazione della propria esperienza nella prigionia del dotto romano, nella sua crisi e nell'incentivo spirituale che essa genera. Nei cinque libri del *De consolatione* si alternano parti in prosa (espositive) e parti metriche (meditative-espressive), secondo un

Questo primo lavoro, in effetti, fonda il metodo di ricerca e delinea i problemi che caratterizzeranno il suo *Lebenswerk*. Fin dall'inizio l'interesse di Klingner è rivolto a opere autorevoli, di cui va esplorato il ruolo decisivo nello svolgersi della tradizione. Solo ciò che è stato, in certi momenti, individuale e nuovo perché spiritualmente necessario ha impresso alla cultura il suo movimento, garantendone la continuità; il nesso vitale interno alla *Geistesgeschichte* poteva ben osservarsi nelle rimediazioni dantesche della *Consolatio*, in sé un testo tanto colmo di cultura quanto nuovo.

E poiché lo studioso si sente ancora parte di questa storia intellettuale egli può interpretarne dall'interno i prodotti, fino a porsi i problemi stessi che un autore antico si era posto. Gli strumenti del filologo – la conoscenza dei processi della tradizione, della dottrina e delle cose presenti nel testo, della lingua, dello stile, della storia dei generi – sono messi al servizio di una tecnica di analisi che mira a cogliere l'*Aufbau*, l'intima organizzazione dell'opera, e che realizza il proprio fine ripercorrendo, quasi rivivendo, il processo della sua ideazione e formazione.

Klingner si scosta dalla linea originaria della sua ricerca anche in conseguenza dell'incontro con Paul Friedländer (1882-1968). A propria volta allievo di Wilamowitz, questi aveva fatto ritorno all'Università dopo la fine della guerra, che lo aveva cambiato⁵. Nel 1912 Friedländer aveva pubblicato *Johannes von Gaza*

modo di procedere che ha le sue radici nella satira menippea, ma che Boezio interpreta in modo così originale ed efficacemente connesso alla situazione in cui si ritrova da delineare attraverso di esso una nuova forma letteraria, un modello cui si rifaranno la *Vita nova* e il *Convivio*, entrambe opere autoconsolatorie e di iniziazione filosofica. L'esito ultimo del percorso intrapreso in questi due testi è la concezione e rappresentazione di Beatrice, esemplata sulla *Philosophia boeziana*, come allegoria della scienza divina. Klingner guarda al testo di Boezio dalla prospettiva di Dante: vede bensì in esso, da filologo, il culmine di un gigantesco lavoro di conservazione e viva mediazione della cultura greca (come traduttore, esegeta, maestro, Boezio ha reso accessibile ai contemporanei latini un vasto patrimonio di scritti filosofici e scientifici; e ancor più ambizioso era il suo progetto), il quale pochi anni prima della chiusura dell'Accademia platonica, dopo 900 anni di vita, nel 529; ma è appunto sotto la guida di chi da Boezio era stato istruito, cioè da Dante, che Klingner impara il potere rigenerativo della tradizione, e sotto quali condizioni storiche, culturali, esistenziali - spirituali, in una parola - esso può determinarsi e porre tutto il passato in una luce nuova.

⁵ Cf. Calder 1980, 1989, 136s., Mensching 1987-2004, XII (2002).

und Paulus Silentiarius: Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit. L'orizzonte di questo studio era più ampio di quanto dichiarato nel titolo; la sua problematica, e il metodo di indagine che le fu applicato, ebbero l'effetto di avviare un filone di ricerche ricco di sviluppi⁶. Senza dimenticare il debito verso Wilamowitz, Klingner considerò sempre Friedländer il suo vero maestro, come è testimoniato anche dalla dedica di *Catullus Peleus-Epos*: «Paulo Friedlaender magistro amico».

Nel 1920 Friedländer ottiene una cattedra a Marburgo, dove dimora per qualche tempo, in quegli anni, anche Stefan George⁷. Klingner lo raggiunge in quella sede nel semestre estivo. A Marburgo, nel '21, presenta la sua dissertazione di dottorato, intitolata *De Boethii Consolatione Philosophiae*, e vi consegue l'abilitazione nel '23, con un lavoro su Prudenzio⁸. Nell'autunno dello stesso anno fa ritorno a Berlino. Qui lavora come assistente e bibliotecario all'Institut für Altertumskunde e all'Università come *Privatdozent*. Entra in contatto con il circolo di Werner Jaeger, l'allievo di Wilamowitz che nel 1921 ne eredita la cattedra e il futuro promotore del cosiddetto Terzo umanesimo⁹, stringendo amicizia in particolare con Otto Regenbogen, anche quest'ultimo, come Friedländer, di famiglia ebrea¹⁰. Il 1° ottobre del 1925 è ordinato professore nella neonata Università di Amburgo, rilevando la cattedra di filologia

⁶ Quello sulle descrizioni letterarie di opere d'arte, per le quali oggi adoperiamo la parola 'ekphrasis' (non sempre nella coscienza di adottare questo *terminus technicus* della retorica antica in una accezione moderna, la quale ignora il riferimento originario della parola all'effetto di evidenza, cioè alla conversione dell'ascoltatore-lettore in spettatore). Le p. 16s. di questo studio sono dedicate al carme 64 di Catullo.

⁷ Friedländer stesso era un membro del cosiddetto George Kreis (il gruppo di intellettuali e poeti, di tendenza estetizzante, fautori di un nuovo umanesimo, il cui organo di espressione fu, tra il 1892 e il 1919, la rivista *Blätter für die Kunst*). Ad esso si avvicinò anche Klingner negli anni berlinesi: cf. Zinn 1964, 732, Conte 1966, 492, n. 23; e in generale sui rapporti dell'antichistica ufficiale con il Kreis, Goldsmith 1985.

⁸ Molto di questo studio, rimasto inedito, conflui nel saggio *Rom als Idee*, del 1927, particolarmente apprezzato da Wilamowitz. La tesi dottorale fu invece pubblicata, incidendo notevolmente nel dibattito scientifico sul tema trattato.

⁹ Cf. in part. Mensching 1987-2004, II (1989), 60-91 e IV (1991), 25-75, Calder (1992) 2002. Sul Terzo umanesimo vd. *infra* XLV-XLVIII.

¹⁰ Solmsen 1989, 126ss. ci dà una testimonianza interessante sul ruolo di Regenbogen nel Terzo umanesimo.

classica che la morte di Otto Plasberg aveva lasciata vacante. Ad Amburgo, dove era stato anche Karl Reinhardt tra il 1919 e il 1923, concludendovi il suo *Poseidonios* (1921), Klingner rimane per cinque anni. Sono di questo periodo i suoi studi su Livio e Sallustio, l'importante saggio *Rom als Idee*, e i primi lavori su Virgilio e Orazio¹¹.

Dal 1930 al 1947 è a Lipsia, dove ricopre la cattedra che per 23 anni era stata di Richard Heinze (1865-1928). Qui prende vigore il suo interesse per i due augustei maggiori, ma soprattutto per Orazio, del cui testo Klingner dà una esemplare edizione nel 1939 (1950², 1959³). Più graduale è la sua maturazione come virgilianista. Negli anni di Lipsia, mentre va assimilando in profondità la lezione di Heinze¹², pubblica su Virgilio alcuni saggi di tenore divulgativo, concentrando il lavoro critico sul solo testo delle *Georgiche*. Nel 1931 esce su *Hermes*, la rivista diretta per tanto tempo proprio da Heinze, un suo contributo dedicato al finale del II libro, in cui il metodo di analisi adottato già nella dissertazione su Boezio, poi perfezionatosi nello studio del 1927 sulla prima ecloga virgiliana, giunge a definitiva maturazione¹³. Ne dà una descrizione efficace Gian Biagio Conte¹⁴:

L'idea poetica dell'autore [...] viene compresa perché nuovamente intuita, «rivissuta» (*nacherlebt*) nelle forme sue proprie [...] La lettura di Klingner [...] tien dietro al *Gedankengang*, lo rivela in ogni suo punto; ma nel *Gefüge*, nella compagine, sta lo scopo dell'interpretazione [...] L'intento è di cogliere, nella composizione, non tanto il rapporto tra le parti quanto l'impressione che deriva al lettore dal ritmo interno delle sequenze, l'integrazione o addirittura la variazione di significato che, per esempio, una parte seguente apporta a quella precedente, e come le due diventino una cosa sola nel *Gefüge*.

¹¹ Una bibliografia completa di Klingner fino al 1963 è raccolta in Klingner 1964, 739-745.

¹² Di cui compone il necrologio nel 1930. Sull'eredità di Heinze nell'opera di Klingner, vd. *infra*, XXIX-XXXI.

¹³ Cf. rispettivamente Klingner (1931) 1964 e (1927) 1964.

¹⁴ Conte 1966, 491 e 493 (ma cf. anche 484-486); di particolare interesse 492s., n. 23, dove è messo in luce l'influsso degli studi platonici di Friedländer (in part. l'analisi del corso di pensiero nel *Fedro*) sul metodo critico di Klingner.

Come pochi Klingner ha avuto «Gefühl für ein ästhetisches Ganze»¹⁵; e la perfetta combinazione, nella sua tecnica di analisi, tra la sensibilità di lettura¹⁶ e il senso dell'«intero estetico» è all'origine di tutti i risultati duraturi del lavoro di questo studioso, anche di quelli più tecnici.

Nel novembre del 1933 Klingner firma la Dichiarazione di lealtà dei professori delle università e scuole superiori tedesche ad Adolf Hitler e allo Stato Nazionalsocialista. Gli allievi Karl Büchner, nella sua voce per la *Deutsche Biographie*, e Hermann Tränkle, nel suo necrologio del maestro, non danno notizia di questa sottoscrizione, ma Tränkle mette in luce il fatto che Klingner mai aderì spiritualmente al nazismo¹⁷. Il clima di costrizione totalitaria – egli osserva – finì per avvicinare, nelle università tedesche, le persone che dentro di sé e nel loro lavoro reale, come studiosi e docenti, non facevano concessioni alla barbarie.

Klingner, che sempre coltivò con sollecitudine e intimo beneficio i rapporti di amicizia, si legò particolarmente, negli anni di Lipsia, allo storico dell'arte Theodor Hetzer e a Karl Reinhardt. Reinhardt, proveniente dall'Università di Francoforte, fu a Lipsia tra il 1942 e il 1946¹⁸. Come Klingner, del quale era di alcuni anni più anziano, era stato allievo di Wilamowitz a Berlino, aveva

¹⁵ Così Tränkle 1968, 430, citando Goethe.

¹⁶ Notevole la testimonianza di Solmsen 1989, 128 sul giovane Klingner: «He had his following among the students, which is not astonishing in view of the originality evident in his analysis of Boethius' *Consolatio philosophiae* and his brilliant Antrittsvorlesung, "Rom als Idee". He was commonly described as a "feinsinniger Interpret"» (corsivo mio).

¹⁷ Certamente lo angosciò profondamente la sorte di persone a lui vicine: nel 1935 Paul Friedländer fu costretto a lasciare la cattedra di Halle e tre anni dopo finì internato in un campo di concentramento. Peter Lebrecht Schmidt (2001, 292, 299s.), un allievo di Karl Büchner, annovera Klingner tra gli «*innere Emigranten*» e sottolinea la scelta dello studioso di intitolare la sua raccolta di saggi nel 1943 *Römische Geisteswelt* evitando così la parola *Römertum*, evocativa dell'ideologia nazionale romana e dei *Römerwerte* esaltati dal regime; questo studio raccoglie (cf. spec. 287, n. 1) e discute con efficacia la bibl. sul tema *Nationalsozialismus und Antike* (per cui cf. anche Bandelli 1991, 369-374 e 387-390).

¹⁸ Per le informazioni relative a Reinhardt (1886-1958) mi sono basato su Reinhardt (1947) 1989, 380-401, Pfeiffer 1959, Becker 1960 e (1960) 1989, Hölscher 1965, Pöschl 1975, Magris 1979, Lloyd-Jones 1982, 238-250 e sugli interventi tenuti da Momigliano, Isnardi Parente, Rossi, Di Benedetto, Paduano, Montanari nel seminario pisano dedicato allo studioso nel 1975 e raccolti in «ASNP» V, 1307-1441.

intrattenuto relazioni con l'ambiente di George e con Jaeger e la sua cerchia, ma nei confronti di tutti questi soggetti aveva assunto posizioni meglio definite, e intellettualmente più significative, rispetto al futuro collega¹⁹. Lo stesso era stato nei confronti del nazismo, almeno in un primo momento. Si è conservata la lettera che Reinhardt diresse al Ministero per la Scienza, l'Arte e l'Educazione pubblica il 5 maggio 1933:

Con la presente informo il Ministero per la Scienza, l'Arte e la Pubblica Educazione di non essere in grado, nella situazione presente, di continuare il mio insegnamento. Ho l'onore di aggiungere le seguenti ragioni:

Poiché ho sempre aderito alla tradizione dell'umanesimo tedesco; e poiché queste tradizioni, nelle università prussiane, sono ora state abbandonate in una misura e in un modo prima sconosciuti; e poiché l'università e le istituzioni ad essa affiliate hanno cessato di operare come presidi dei loro propri ideali; e poiché mi è stato chiesto di fare, nell'esercizio dei miei compiti, sacrifici di coscienza che non considero giusti alla luce delle tradizioni tedesche, mi considero attualmente privato della possibilità di operare in modo positivo come docente.

Auspico di rappresentare in modo più dettagliato il mio pensiero in altra occasione.

Su invito del Ministero, in verità, Reinhardt ritirò quasi subito le proprie dimissioni²⁰. Ma la sua autorità intellettuale e l'intensità della persona, in cui si combinavano un singolare fascino del parlare e del tacere²¹,

¹⁹ Hölscher 1965, 44 e 88s., n. 6 esclude che il suo maestro, il quale mai incontrò personalmente il poeta, abbia fatto parte del George Kreis. Sui rapporti di Reinhardt con la cultura dei *Blätter für die Kunst*, si vedano anche Rossi 1975, 1343-1345, Di Benedetto 1975, 1368s. e soprattutto Magris 1979, 259-262.

²⁰ Di questo episodio e di ciò che accadde dopo ci dà notizia Reinhardt stesso ([1947] 1989, 388-401); cf. anche Hölscher 1965, 38, Rossi 1975, 1351-1353, Magris 1979, 263-265. Egli conservò la sua posizione e rimase in Germania (per senso del dovere, esigenze familiari, mancanza di relazioni all'estero, e comunque nella convinzione che tutto si sarebbe risolto presto); si limitò a lasciare Francoforte, università di tradizione liberale e perciò presa subito di mira dal regime nazista.

²¹ Cf. Pfeiffer 1959: «egli sapeva anche così bene tacere, pensosamente»; e Hölscher 1965, 42-49, Rossi 1975, 1341, Di Benedetto 1975, 1372: «risulta che questo preferire alla definizione il silenzio fosse usato da R. anche nella sua attività di insegnante».

stimolarono intorno a lui gli atteggiamenti liberi²². Quando giunse a Lipsia, Reinhardt aveva già pubblicato i suoi lavori su Parmenide (1916), su Posidonio (1921-1928)²³, sui miti di Platone (1927) e la sua opera più importante, il *Sophokles* (1933)²⁴; del gennaio del 1941 è la conferenza *Die klassische Philologie und das Klassische*, su cui capiterà di ritornare²⁵. Nel 1942, l'anno in cui prende servizio nella nuova sede, esce l'ampio studio *Die Abenteuer der Odyssee*, il suo secondo contributo di tema omerico dopo *Das Parisurteil*, del 1938. Dunque i suoi temi, la sua tecnica di ricerca, la sua visione della cultura erano compiutamente definiti negli anni in cui Klingner gli fu collega; e a Reinhardt egli si legò, ci informa ancora Tränkle, più che a chiunque altro.

Conviene allora mettere in evidenza – sempre tenendo conto delle diverse personalità e dei diversi interessi scientifici dei due studiosi (Reinhardt non si occupò di letteratura latina, Klingner solo limitatamente di letteratura greca) – alcuni caratteri del lavoro di Reinhardt che potevano offrire a Klingner spunti per ampliare l'orizzonte della sua ricerca o occasioni per affinare la coscienza di sé come filologo e come intellettuale.

Un primo elemento importante, radicato nella formazione di Reinhardt quale studioso di filosofia presocratica, è il procedere nell'analisi a partire dall'individuazione del tema o del problema centrale di un autore o della cultura che questi rappresenta²⁶. L'identificazione del tema – come nel caso del 'tema' di Parmenide, la relazione tra i contrari nella struttura dell'essere – comporta il risalire all'interiorità e alla *Weltanschauung* che in esso trovano espressione. Una volta afferrate e comprese nella loro coerenza reciproca e con il tema, esse possono fare da termine di riferimento, quasi da pietra angolare per le operazioni della filologia che mirano a ricostruire un tutto, cioè un compiuto organismo verbale e di pensiero: come è stato ben detto, si ha l'impressione, leggendo Reinhardt,

Pöschl 1975, 970 lo ritrae come scettico e ironico e gli attribuisce uno «charme satirico» estraneo alla natura tedesca.

²² Reinhardt fu in grado di distogliere dall'adesione al nazismo un intellettuale della levatura di Max Kommerell.

²³ A eccezione della voce *Poseidonios* nella *Realencyclopädie*, del 1953. Klingner si era occupato di Posidonio nel suo studio sui prologhi delle *Storie* di Sallustio, pubblicato durante la sua permanenza ad Amburgo nel 1928.

²⁴ Su cui cf. in part. Paduano 1975. Il *Sophokles*, che io sappia, è l'unica opera di Reinhardt tradotta in italiano (*Sofocle*, Genova 1989).

²⁵ Reinhardt (1942) 1989; cf. Di Benedetto 1975, 1362; e *infra*, LIIs.

²⁶ Su questo punto cf. in part. Magris 1979, 248-251.

che «l'essenziale, il problema centrale di un autore o il nucleo di una *Weltanschauung*, di un'epoca del mondo, venga colto in qualche modo già all'origine e che la documentazione critica non serva tanto da sostegno, quanto [...] da *conferma a posteriori*»²⁷.

Il *Parmenide* d'altra parte, in quel lontano 1916, aveva posto il *suo* tema nell'illuminare il tema del filosofo, la logica dei contrari²⁸; e aveva incominciato ad applicare quel criterio ermeneutico della *innere Form* che sarebbe stato successivamente definito, come metodo di ricerca filologica, una prima volta all'inizio del *Poseidonios* (1921)²⁹ e una seconda, per noi più interessante, nella voce dedicata al filosofo stoico nella *Realencyclopädie* (1953)³⁰:

Mi serviva un antidoto contro il 'topos'. Lo trovai nell'analisi letteraria e nella 'forma interna'. Così il mio libro venne a far parte dei cosiddetti 'libri interpretativi' secondo il modello di Gundolf o di Bertram³¹ [...]

²⁷ Magris 1979, 267 (corsivo mio).

²⁸ La relazione tra i contrari, declinantesi sotto lo sguardo di Reinhardt nelle forme dell'implicazione reciproca, dell'identità, della dialettica, dell'antitesi adialettica, è il tema che questo studioso ha incessantemente ritrovato e 'variato' nel suo *Lebenswerk*, come rileva Hans Georg Gadamer (1958, 165), amico e collega degli anni di Lipsia.

²⁹ Cf. p. 1s.: ciò che noi chiamiamo forma interna non consiste nella nostra identità psicologica e nelle sue inclinazioni (*Belieben*); «per noi in essa risiede una forza impersonale e generale. Una tale forza, là dove si rivela, conduce alla scienza. Così la forma interna diverrà necessariamente e in modo appropriato un oggetto di scienza. Farsene coscienza comporta la speranza di riconciliare scienza e vita»; e più avanti: «C'è un solo modo per comprendere Posidonio: la conoscenza della sua forma interna a partire dai frammenti e la conoscenza dei frammenti a partire dalla forma interna». Le definizioni reinhardtiane della forma interna hanno un che di provocatorio e non aiutano troppo il lettore; altrove (1953, vd. *infra*) lo studioso rimanda alle sue fonti senza avanzare formulazioni proprie. Per chiarire questo concetto ermeneutico, mi sembra particolarmente utile il seguente commento di Magris 1979, 254: «Per Reinhardt un autore e la sua opera costituiscono una specie di unità organica e vivente. Ogni autore ha la sua *innere Form*, il suo vero orizzonte di interessi e il suo vero problema che lo spinge a cercare e a produrre. Ecco perché ogni fonte, assimilando il testo [*scil.* di Posidonio], necessariamente lo de-forma, ossia sovrappone alla "forma" del testo la sua propria, anche quando ne riporti pure le "testuali" parole».

³⁰ Reinhardt 1953, 612.

³¹ Friedrich Gundolf (1880-1931) era stato l'iniziatore di un tipo di monografia che mirava a evocare e restituire una 'figura' significativa della cultura letteraria (il *Goethe*

La 'forma interna', τὸ ἐνδὸν εἶδος, è di origine plotiniana (*Enn.* I 63 [in realtà 6,3]). Da Plotino arrivò a Shaftesbury, «the inward form», e da qui per vie traverse a Goethe [...] ³². Grazie a ciò Plotino divenne «il pioniere dell'estetica organica». «La forma interna definisce il momento dell'ideale che condiziona la forma esterna», Walzel. Nell'estetica dell'Ottocento essa venne impiegata in vari modi. Per quanto mi riguarda, arrivò a me tramite Georg Misch, la cui *Storia dell'autobiografia* I (1907) ho avuto ragione di ammirare da studente a Berlino, dove ero allievo di Wilamowitz ³³. Misch

del 1916 fu il suo capolavoro), partendo dall'interpretazione della sua opera, alla ricerca del nucleo spirituale (sintesi di *Urerlebnis* e *Bildungserlebnis*) che in essa necessariamente si era estrinsecato. Su questo solco si poneva anche il lavoro di Ernst Bertram (1884-1957), il quale si era in particolare appropriato, nel suo *Nietzsche* (1918), il principio gundolfiano per cui la storiografia può e deve creare la *legghenda di un uomo* («La legghenda di una persona è la sua effettiva immagine vivente, rinnovata per ogni nuovo oggi», scriveva Bertram). Gundolf fu un membro di spicco della cerchia di George (cf. *supra*, XII), cui anche Bertram fu vicino ma senza mai farne parte. Su questi due intellettuali e sulla notevole fortuna immediata delle loro opere (ecco perché Reinhardt può riferirsi ad esse in modo così laconico), decisamente innovative, cf. Wellek (1991) 1995, 31-49.

³² L'idea della 'forma interna', acquisita da Goethe alla sua teoria morfologica, si fa poi produttiva nell'autobiografia. Cf. Bertolini 2012, 216s.: «Applicando la nozione di *forma interna* (termine decisivo anche per la teoria del linguaggio di Humboldt e la ricerca storico-artistica di Wölfflin) alla propria e personale storia individuale, Goethe nel progetto autobiografico di *Poesia e Verità* costruisce e insieme scopre, nel legame e nell'intimo intreccio dei singoli momenti di vita, la forma del proprio io, l'io stesso come forma unitaria, «come costante divenire che scaturisce da un unico punto d'origine e ad esso torna sempre di nuovo»». Importante sottolineare come da Goethe, anche attraverso la mediazione di Dilthey, l'idea qui esposta pervenga a Heinrich Wölfflin, la cui influenza sul metodo di ricerca di alcuni grandi classicisti (tra cui Heinze e Klingner) è stata acclarata: «A questa forma di una vita individuale è possibile assegnare il nome di un soggetto, la cifra di un carattere che si esprime in tutte le sue manifestazioni particolari. A partire da questo paradigma [*i.e.* il modello biografico goethiano] Wölfflin svilupperà la sua idea di una storia dell'arte il cui sviluppo interno risponde a una necessità organica, autonoma, indipendente dalle condizioni sociali, politiche, culturali che viceversa influenzano e investono la storia delle forme artistiche esteriori».

³³ Misch, a sua volta allievo di Wilamowitz, era il genero di Dilthey, di cui sentì fortemente l'influenza. La sua storia dell'autobiografia antica è in realtà una «storia dell'autocoscienza umana» (*Selbstbewusstsein*), come egli dichiara introducendo l'opera

parla per esempio della forma interna di Eraclito [...] La mia intenzione era infine di riproporre la vecchia esigenza romantica di F. Schlegel: mettere in luce l'intero a partire da tre, quattro frammenti. La ricerca poteva aver luogo solo al di là dei luoghi comuni e delle forme letterarie. Come potevano testi così diversi fra loro, come ad esempio Cic. *Tusc.* I o Verg. *Aen.* VI, permetterci di riconoscere - ammesso che esista - un terzo, in cui entrambi siano inclusi in una sorta di 'nascita preliminare'?

Nelle sue ricerche posidoniane Reinhardt era partito da un luogo di Strabone di cui aveva riconosciuto la fonte in Posidonio; si era interrogato sulla possibilità di ricostruire Posidonio seguendone le tracce in testi che ne rappresentavano la tradizione pur senza nominarlo; e si era risolto per un procedimento scientificamente rischioso che necessariamente doveva passare per uno stadio intuitivo, quasi divinatorio: si trattava, dopo aver determinato la *innere Form* del testo 'ospitante', di sottrarne, per così dire, il materiale estraneo, 'ospitato', e di verificarne la provenienza posidoniana secondo la congruità alla (ricostruita) *innere Form* dell'originale³⁴. La forma interiore, l'identità spirituale di Posidonio risulta, secondo Reinhardt, anzitutto dalla sua disposizione versatile, attiva, rivolta alla vita e alla sua varietà: egli è un *Augendenker*, un filosofo viaggiatore che osserva il mondo e mira alla comprensione scientifica della realtà; è anche un ingegno sistematico, portato a ricercare i nessi che legano, nel dominio dell'essere, ciò che appare distinto e opposto (materia e spirito, macrocosmo e microcosmo, razionale e irrazionale). Il suo tema pro-

([1907] 1950, 8). Poco più avanti (p. 11) si incontra una concisa esposizione di ciò che l'autore intende con 'forma interna': «in generale lo spirito che informa il materiale raccolto è l'elemento più vero e reale in una autobiografia. Questo spirito lascia visibilmente la sua impronta sull'aspetto degli accadimenti e delle persone di cui l'autore scrive; si può toccare nel modo in cui concepisce la propria vita come insieme e ne costruisce il racconto, nei particolari scelti per dare enfasi a qualcosa e nel peso che egli conferisce a ciò che è più o meno importante - in breve, in ciò che noi potremmo chiamare lo "stile", nel senso più ampio della parola o, per usare un termine meno logoro, la "forma interna", la forma imposta o emergente dall'interno, distinta dalle forme letterarie imposte dall'esterno, dal contesto, come quelle del documento storico, dell'apologia, delle lettere, del soliloquio, della confessione e così via. Alla famosa frase di Buffon *Le style c'est l'homme* si potrebbe attribuire un simile ampio significato».

³⁴ Cf. *supra*, n. 29.

fondo è la *συμπάθεια*, il principio che conferisce organicità al reale e destinazione alla vita³⁵. Nonostante l'aleatorietà del metodo e le stroncature che una simile ricerca si attirò³⁶, c'è un Posidonio prima e dopo Reinhardt, come presto si cominciò ad ammettere e tuttora si ritiene. Il monismo vitalistico di questo filosofo, perfezionatore di tendenze rimaste allo stadio iniziale nella Stoa antica, ebbe poi un ruolo nella storia del platonismo, mediandone lo sviluppo nella direzione dell'emanatismo di Plotino³⁷.

Nella prospettiva di Reinhardt, dunque, Plotino si trova alla fine (di un certo processo storico-culturale, che include Posidonio) e alle origini (del suo metodo di studio, che presuppone e ricerca la 'forma interna'). Per Plotino τὸ ἔνδον εἶδος è il modello interiore – memore e partecipe della forma intelligibile –, cui si commisura l'operare dell'uomo, dell'artista in particolare³⁸. Le essenze platoniche si immanentizzano nello spirito dell'artista³⁹; questi imprime alla materia una forma che non era in essa presente e che precede dunque, quale modello interiore, il risultato materiale dell'arte; similmente opera la natura in modo spontaneo, nel suo inesauribile svilupparsi e differenziarsi, progredendo dall'informe al formato (di qui in particolare l'interesse di Goethe per questa teoria)⁴⁰. Ma nel capitolo plotiniano che Reinhardt cita, la forma interna compare in tre accezioni diverse, a proposito dell'artefice, dell'artefatto e di chi ne fa esperienza⁴¹. La forma è tramite tra esterno (l'oggetto formato) e interno

³⁵ Cf. Magris 1979, 251-256.

³⁶ Cf. Magris 1979, 255s.

³⁷ Cf. Isnardi Parente 1975, 1325, 1329s.

³⁸ Plot. I 6,3,6-9: «In che modo l'architetto può giudicare bella la casa esteriore avendola fatta corrispondere all'idea interiore (τὸ ἔνδον εἶδος) di casa? La ragione è che, se si tolgono le pietre, la forma esteriore non è altro che l'idea interiore divisa dalla massa esterna della materia, un'unità indivisa che appare in una molteplicità di parti» (trad. Susanetti 1995).

³⁹ Cf. Panofsky (1924) 1952, 12ss.

⁴⁰ Cf. Koch 1925.

⁴¹ Plot. I 6,3,9-16: «Quando dunque anche la percezione (*αἴσθησις*) scorge l'idea (*εἶδος*) che è nei corpi incatenare e vincere la natura opposta che è informe, vede una forma (*μορφή*) stagliarsi nettamente sulle altre forme, essa raccoglie insieme quell'idea dispersa in molteplici parti, la riporta e la introduce ormai indivisa all'interno dell'anima, e la affida, come qualcosa di concorde, corrispondente ed amico, all'idea interiore (τὸ ἔνδον); così come un uomo virtuoso si rallegra nel veder affiorare in un giovane

(il modello interiore), e tra profondo (l'anima) e alto (l'idea intelligibile); in essa deve essere colto il principio di concordanza che costituisce il mondo come universo organico. La *innere Form* di Reinhardt, la sua stessa identità spirituale è definita altrettanto dall'interesse per la dialettica dei contrari quanto per l'intuizione del somigliante o del concordante (*συμπάθεια* in Posidonio, *σύμφωνον και συνάρμοστον και φίλον* in Plotino): la somiglianza che, una volta riconosciuta da chi contempla le forme del mondo, lo rivela come organismo, sembra avere un corrispettivo nella continuità profonda della storia spirituale, cui allude lo stesso stemma tracciato da Reinhardt per rappresentare il suo metodo. Sappiamo che proprio Plotino fu un autore cui Klingner si dedicò negli incontri della 'Graeca' di Wilamowitz⁴².

Un ultimo punto riguarda le ricerche omeriche di Reinhardt. I poemi omerici rappresentavano il terreno su cui si era consumata la scissione della cultura classica tedesca, divisa per sempre, dopo che Goethe aveva prese le distanze da Wolf⁴³, in un atteggiamento 'scientifico' verso l'*Antike* e in uno 'umanistico', di cui il modo winckelmanniano, schilleriano, goethiano di fare esperienza del classico, immediato e direttamente produttivo, era rimasto il modello. Gli interessi omerici di Reinhardt rimontavano almeno al corso sull'*Iliade* tenuto da Wilamowitz nel 1912 (*Die Ilias und Homer* uscirà nel 1916). Questi riteneva che Omero fosse un poeta situato all'interno della cosiddetta tradizione omerica, con predecessori (di cui aveva modificato il testo, con aggiunte o altre forme di cambiamento) e successori (che avevano modificato il suo). Ora, negli anni lipsiensi di Reinhardt e Klingner si andava affermando la neoanalisi, una teoria unitarista (l'*Iliade* è opera di un singolo poeta) che poté imporsi anche grazie ai progressi registrati dalla filologia tedesca nel campo della *Quellenforschung*,

una traccia di virtù concorde con la propria vera ed interiore virtù». Altrove (V 8,2): «Il bello, sino a quando è esterno, noi non lo percepiamo ancora, ma quando ci entra dentro allora ci commuove. Ora, attraverso gli occhi passa la sola forma; la massa come potrebbe penetrare attraverso uno spazio così piccolo?» (trad. Susanetti 1995).

⁴² Cioè negli incontri di studio che il grande filologo tenne in casa propria, ogni due sabati, dal 1919 per 12 anni. Sulla 'Graeca' ('Graeca societas' o 'Graecitas') cf. in part. Solmsen 1979, 90-93 e 1989, 127s., Calder (1989) 2002, Lehnus (2011) 2012, spec. 658s.

⁴³ Splendide le pagine di Nietzsche (1869) 1993, spec. 222-230, su questo argomento.

dove «si era passati a una fase in cui lo studio delle fonti era finalizzato principalmente a cogliere le invenzioni e le innovazioni di materia e di stile apportate dal poeta, a sceverare gli elementi dovuti alle fonti dal *proprium* qualificante dell'autore studiato»⁴⁴. La neoanalisi si giovò di questa evoluzione e insieme contribuì ad articolarne e affinarne lo sviluppo, essendo basata sull'esercizio della critica interna, ossia sulla ricerca e sulla ricostruzione, condotta con metodo filologico, di un 'piano poetico', di un modo di comporre, di una specificità dello stile. Dove i pluralisti vedevano pezzi cuciti insieme, l'unitarista neoanalitico riconosceva *die organische Aufbau*, una struttura coesa con mirate anticipazioni e riprese, dilazioni, amplificazioni, antitesi. L'approfondimento della conoscenza interna del testo diveniva il *presupposto* per il riconoscimento della sua fonte o delle sue fonti. Anche in questo campo l'intervento di Reinhardt produsse un mutamento di prospettiva: i materiali rielaborati dal poeta dell'*Iliade* non sono neutri (anche il contenuto, non solo la forma, rappresenta l'individualità), ma sempre, all'origine, selezionati e improntati a un certo *Geist*; l'autore dell'*Iliade* aveva convertito ciò che nei *Cypria* aveva carattere favolistico o novellistico in *situazione epica*; la sua opera rappresentava un processo (al suo stesso interno si riconosce una 'crescita') e si ritrovava all'interno di un processo, ma non nei termini intesi da Wilamowitz né semplicemente come stadio culminante di una certa evoluzione poetica, come volevano i neoanalisti, bensì in quanto interna al flusso della tradizione (la tradizione di un genere, costituito non solo da contenuti, ma anche da forma, tecnica, stile) e della storia spirituale, cui essa dà il proprio determinante apporto. Il metodo di Reinhardt nel suo primo lavoro omerico ([1938] 1960) può essere così descritto⁴⁵:

Leggere e rileggere l'opera finché il suo mondo, il suo significato, il suo spirito si presentano con evidenza agli occhi e alla mente del critico: allora ogni particolare mostra il suo significato per il tutto (*das Ganze*) e il tutto conferisce ad ogni particolare il suo senso reale e globale. Il tutto è poi la forma interna dell'opera sentita e vista come totalità solida e organica; forma che è la manifestazione del *Geist* che ha creato e rappresentato.

⁴⁴ Montanari 1975, 1415. Anche l'unitarista Wolfgang Schadewaldt si trovava a Lipsia in quegli anni.

⁴⁵ Montanari 1975, 1431.

L'*Iliade*, insieme con altri testi, diviene poi fonte del poeta dell'*Odissea*, situato a sua volta in un punto diverso della *Geistesgeschichte*. Tutto il lavoro dedicato da Reinhardt a Omero in questi anni confluirà, nel 1951, in un articolo dal titolo significativo, *Tradition und Geist im homerischen Epos*, sintesi preparatoria alla monografia che doveva intitolarsi *Die Ilias und ihr Dichter* e che fu pubblicata postuma, nel 1961, a cura di Uvo Hölscher.

A detta dei rispettivi allievi, ciò che vi era di più sicuro e affascinante nella tecnica di ricerca di Reinhardt e di Klingner, non essendo stato appreso, nemmeno poteva essere insegnato. Tuttavia è evidente che, vicino a Reinhardt, gli interessi si arricchivano e il pensiero si precisava; e ciò anche a causa di una certa disponibilità, da parte sua, a dichiarare il proprio metodo – per quanto attraverso formulazioni lapidarie o suggestive. Tutti i temi che per Reinhardt avevano importanza scientifica ed esistenziale – i contrari, la totalità organica, il significato spirituale della forma artistica – trovano riscontro nell'opera di Klingner. Questi compose nel '44 il suo primo lavoro sull'*Odissea* – una lettura mirante a dimostrare la composizione unitaria della Telemachia, poi divenuta classica negli studi omerici –, cioè due anni dopo l'arrivo di Reinhardt a Lipsia⁴⁶. Con felice intuizione Conte sottolinea il ruolo di questo studio nella preparazione di *Catullus Peleus-Epos*, dal momento che lo stesso carme 64 aveva avuto i suoi *χωρίζοντες* e che la comprensione della sua struttura rappresentava il problema più arduo per l'interprete⁴⁷. Nell'introduzione alla sua monografia, perciò, Klingner ricorda i soli nomi di Wilamowitz (che per primo si era opposto alla tesi della 'rapsodia', rivendicando a Catullo l'ideazione e la stesura del poema così com'è) e di Friedländer (cui si doveva la prima interpretazione della struttura del carme in termini di composizione dei contrari)⁴⁸.

Reinhardt e Klingner, inoltre, erano accomunati – e ciò poteva aver favorito l'intesa tra loro – da una certa autonomia rispetto al determinarsi delle correnti critiche e allo stesso svolgersi del dibattito scientifico. Entrambi assecondavano le proprie idiosincrasie e d'altra parte coltivavano l'affinità spirituale con certi autori, dei quali, nell'esercizio della ricerca, erano portati ad assumere il punto di

⁴⁶ Questi aveva scritto un breve saggio sulla Telemachia pochi anni prima ([1938] 1960a).

⁴⁷ Conte 1966, 491s., n. 22.

⁴⁸ Cf. *infra*, rispettivamente, LXV e LXXV.

vista⁴⁹. Di qui la capacità di Reinhardt di ricostruire Posidonio o di riconoscere la visione unitaria in cui si radicano tutte le antinomie dell'*Iliade*; di qui la puntualità con cui Klingner coglie e riflette nel suo discorso la linea di pensiero di un libro delle *Georgiche* o di un'epistola di Orazio; di qui anche, una volta intuita la matrice spirituale del carme 64, la scoperta della struttura cui il labirinto del racconto fa velo. Entrambi sono dotati di una particolare sensibilità nell'individuare e nel seguire ciò che è *in sviluppo* nel testo o addirittura nell'opera intera di un autore. Entrambi – anche in quanto allievi di Wilamowitz – amano la forma dell'*interpretatio perpetua* e la parafrasi critica che riflette il 'leggere e rileggere' come atto qualificante dello studio⁵⁰. Per entrambi il lavoro interpretativo si compie nella ricostruzione di una grande personalità (*Poseidonios, Sophokles, Virgil* si intitolano i loro libri più importanti): il significato dell'opera, sempre scelta a causa di una sua riconosciuta importanza culturale, si afferra solo nel coincidente apparire dell'individuo vivo e unico e dell'ampliamento spirituale che questi, traducendo o trasfigurando nell'opera la propria esperienza di vita, o l'idea di essa, ha reso possibile nel suo tempo. Questa interdipendenza tra l'opera originale, capace di riplasmare la tradizione, e la particolarità della coscienza e della vita che in essa si sono espresse, rappresenta lo specifico interesse umanistico delle ricerche di Reinhardt e Klingner. L'elemento ideale-esemplare o normativo che ogni umanesimo riconosce in una certa costellazione di opere si ritrova, nella loro concezione, in qualcosa di non direttamente paradigmatico, in una concordanza profonda tra certi autori e testi che, una volta intuita e verificata, si rivela ai loro occhi come il nesso vitale della cultura, dall'antichità al presente⁵¹.

L'illuminazione di questo nesso è un compito che si presenta con forza alla coscienza di chi è testimone dello sfacelo dell'Europa e che pur resta sicuro – in una maniera che può anche sconcertare – dell'autonomia della storia spirituale e della puntualità delle risposte che i valori del passato, interrogati con sempre miglior cognizione di causa (ma questo riguarda specialmente Klingner), possono dare ai bisogni del presente.

⁴⁹ Tränkle 1968, 431 ricorda che Klingner studiava solo autori a lui spiritualmente congeniali: di qui il suo tenersi alla larga da Ovidio. Whitaker 2007 racconta di come Klingner, impegnatosi con Oxford Clarendon Press per editare le *Metamorfosi*, in un secondo momento fece cadere la cosa, evidentemente non entusiasta di doversi dedicare a lungo e in profondità a questo testo.

⁵⁰ Cf. Pasquali (1932) 1968, 75-77, Montanari 1975, 1440.

⁵¹ Né il latinista Klingner né l'ellenista Reinhardt (sulla cui posizione particolare cf. *infra*, LII-LIV) aderirono al cosiddetto Terzo umanesimo (*infra* XLV-XLVIII).

Dopo il ritorno di Reinhardt a Francoforte, Klingner rimane a Lipsia ancora per un anno. I suoi lavori del 1947 – la conferenza *Dichter und Dichtkunst im alten Rom*, il vasto saggio *Humanität und Humanismus* e il discorso per Theodor Hetzer⁵² – trattano temi generali e valori di cui farsi più profondamente coscienti, come comunità civile e come studiosi. Di particolare interesse è il suo *Gedenkrede* per Hetzer, in cui il consenso tradisce il rispecchiarsi dell'amico nell'amico, e il ritratto, dunque, è in parte autoritratto⁵³. Questo discorso ufficiale prepara anche il personale congedo di Klingner da un'esperienza, quella di Lipsia, che aveva perfezionato la sua formazione intellettuale soprattutto attraverso le relazioni umane, in anni terribili. Sviluppandosi su uno sfondo di idee sensibilmente concordanti col plotinismo goethiano-reinhardtiano, esso pone l'accento sulla duplice intelligenza di Hetzer come studioso dell'opera d'arte: «intelligenza ordinatrice» dello sguardo fermo, che aderisce al suo oggetto riconoscendone misure e rapporti, e «intelligenza della distanza», che *nulla vuole* dalla cosa a cui si applica, così facendole giustizia. Proprio

⁵² Cf. Klingner 1947 e *supra*, n. 2. Il collega storico dell'arte era morto l'anno prima. Hetzer era arrivato all'Università di Lipsia nel 1923, conseguendovi l'ordinariato nel '35. Allievo di Wölfflin a Berlino (dove in realtà aveva compiuto studi filosofici, come del resto Wölfflin stesso, sotto la guida di Dilthey) e di Rintelen a Basilea, aveva ereditato dal primo la visione storico-formale del fenomeno artistico, dal secondo l'interesse per l'arte italiana del tardo Medioevo e del Rinascimento, da entrambi l'eccezionale capacità didattica. Anche il suo lavoro di ricerca, come quello di Klingner, ma in maniera più accentuata, ricadeva nel quadro della *Geistesgeschichte*, come appare con particolare chiarezza nel suo lavoro più incisivo, il saggio *Francisco Goya und die Krise der Kunst um 1800*, del 1932.

⁵³ Zinn 1964, 734. Questo senso di unanimità si manifesta, nel discorso di Klingner, specialmente attraverso la descrizione di Hetzer come studioso *amore doctus* (cf. *supra*, X) e attraverso la condivisa fiducia nella forza civilizzatrice della scienza, di cui lo stile è espressione e strumento: «Theodor Hetzer appartiene agli *amore docti*, ovvero a coloro che l'amore guida verso la conoscenza. Le conoscenze che nutrono la vita hanno principio nell'amore. Se rivolto all'arte, esso ci pone in un rapporto vitale con le opere e con gli uomini che le hanno prodotte, come se ci degnassero della loro amicizia [...] I libri di Hetzer osservano una certa misura; ma l'armonia che deriva da questa moderazione contiene nel suo ordine a misura d'uomo una forza più potente della violenza barbarica. Ne è espressione la lingua: controllata eppure incisiva, illuminante, vivificante. Senza dubbio i suoi ultimi libri possono essere posti accanto a quelli dei grandi maestri della nostra prosa».

questa ben orchestrata combinazione di sensibilità per le forme della rappresentazione figurativa e di *Klugheit des Abstandes*, aveva reso possibile l'effetto specifico del lavoro di Hetzer, che era stato quello di trasportare «i quadri analizzati in un'altra forma dell'essere», in una dimensione di esistenza, cioè, dove i testi si aprono al comprendere moderno, attualizzando più largamente il proprio significato:

Al regno delle forme è seguito il regno del pensiero e della conoscenza ed è qui che per l'uomo di oggi risiedono le possibilità più fruttuose. Ciò che i tempi passati hanno prodotto in quanto a opere è ora importante ritrovare spiritualmente in una forma dell'essere nuova, prima ignota [*in einer früher nicht gekannten neuen Form des Seins*]. Ed è possibile, come mai in precedenza, osservare la forma dell'essere attuale facendosene consapevoli.

Queste parole precedono di poco il passaggio di Klingner a Monaco, dove egli resterà fino alla fine della sua carriera. Tränkle ricorda con quale soddisfazione lo studioso accolse la chiamata in Baviera, anche per la vicinanza della nuova sede all'Italia, che per lui, come per Virgilio, era *das Land der Mitte*, un paese in cui, più che in ogni altro, era possibile vivere una vita a misura d'uomo. A Monaco Klingner fu molto attivo come docente e, nonostante una certa reticenza caratteriale, anche come organizzatore. Nel 1956 divenne decano della Facoltà di Filosofia e nel 1957 Rettore dell'Università. Tra il 1951 e il 1957 ebbe per collega Rudolf Pfeiffer, rientrato da Oxford, con cui si legò d'amicizia e intesse un fecondo scambio intellettuale, che si estrinsecò, tra l'altro, in seminari comuni rimasti leggendari. Il suo lavoro di ricerca procedeva tenendo all'orizzonte l'opera di Virgilio e provandosi intanto nell'interpretazione di forme poetiche sempre più complesse come l'elegia I 7 di Tibullo (1951), l'*Epistola ad Augusto* di Orazio, il finale del II libro di Lucrezio (entrambi questi studi sono del 1952) e il carme 64 di Catullo (1956), la cui analisi preparò la strada alla monografia sulle *Georgiche* (1963). Il *Virgil* del 1967, come osserva ancora Tränkle, non sarà semplicemente l'ultimo libro di Klingner, ma il coronamento del lavoro di una vita⁵⁴.

⁵⁴ Vd. *infra*, LVII. Klingner morì pochi mesi dopo la pubblicazione del *Virgil*, nel 1968.

II. Antichità reale e ideale

Il proprio della filologia non è soltanto raccogliere i singoli fatti e le parziali notizie, ma è di cogliere e percepire la personalità del singolo scrittore (poeta, oratore, uomo d'azione). In tal senso la filologia esige l'unione colla storia. Il compito del filologo non si adempie senza intuizione artistica e individuatrice. Sta qui la *Kulturmission*, la funzione moralmente educatrice della scuola. Non basta «allogare tutto al suo posto», come fa l'erudito, ma si deve distinguere tra gli elementi eruditi diversi della cultura storica ciò che è esemplare del passato. Occorre scegliere, nello studio, le personalità eroiche che esigono un grado particolare di intuizione sentimentale o artistica, per produrre in noi una partecipazione soggettiva e la simpatia. Sorge per tali personalità l'amore, il rispetto e l'ammirazione, senza che sia compromessa la serietà della ricerca obbiettiva. Bisogna conciliare e integrare, cioè, lo storicismo con l'umanesimo⁵⁵.

⁵⁵ È questa la partecipata esposizione, che si legge nell'ultima storia della filologia classica in italiano (Righi 1962, 274s.), di quanto Otto Immisch osservava sul maggior dilemma della cultura classica tedesca nel saggio *Das Nachleben der Antike*, pubblicato una prima volta nel 1919 e in seconda edizione nel 1933. Le due date inquadrano più o meno la parabola del Terzo umanesimo (e precisamente quella della Germania repubblicana). Strenuo difensore del Ginnasio classico, il cui ruolo e la cui stessa sussistenza cominciavano a essere messi in questione negli anni di Weimar, le sue parole non potevano non trovare ascolto nell'altro paese dell'Europa dove l'educazione classica era più radicata. Immisch rileva che il compito autenticamente scientifico del filologo, cioè quello di restituire piena individualità al suo oggetto di studio, non può attuarsi senza il preliminare ampliamento e l'affinamento etico-estetico che compete, come risultato spirituale, all'educazione umanistica. Per la quale d'altra parte la scienza ha reso affidabili gli oggetti di interesse (cioè i grandi testi e le grandi personalità). L'ipotesi conciliativa che si esprime nella formula dell'«umanesimo storicamente appurato (*geläutert*)» è frutto di una messa a fuoco del problema che privilegia chiaramente la preoccupazione pedagogico-culturale (il timore dell'imbarbarimento di una nazione non abbastanza 'protetta' dall'educazione cristiana) rispetto a quella scientifica; ma di fatto, come si vedrà, anche nei più decisi assertori delle ragioni della scienza, a partire da Wilamowitz, il *valore* dell'antichità si pone come *causa finalis* della ricerca. La coscienza di una necessaria mediazione tra storicismo e classicismo restò viva nella filologia tedesca, in realtà, fin tanto che si sentì l'esigenza di cogliere un significato educativo specifico negli studi classici. Ancora le storie della filologia di Haffter (1963) e della Hentschke e Muhlack (1972) prenderanno le mosse da questo problema.

Schematicamente si può affermare, con Reinhardt, che la storia della filologia classica tedesca si articola in quattro fasi: neoumanesimo; storicismo; storicismo in crisi; rinascita dell'umanesimo e tentativo di conciliare l'umanesimo con lo storicismo⁵⁶. Dal punto di vista della prassi critica nella quarta fase prevale l'interpretazione letteraria. Si è riconosciuto alle origini di questo esito il lavoro di Georg Kaibel, il quale fu, con il commentatore di Orazio Adolf Kiessling, figura di riferimento di Richard Heinze nel suo periodo strasburghese, tra il 1893 e il 1900⁵⁷. Nella prefazione al suo commento all'*Elettra* di Sofocle, del 1897, Kaibel tracciava una apologia del suo metodo, mirante a fare del lavoro filologico uno strumento rivolto alla comprensione profonda del testo antico, inteso come prodotto artistico e intellettuale. Frutto della nuova concezione dell'esegesi filologica fu una serie di volumi dedicati a testi poetici latini – il commento di Heinze al III libro di Lucrezio (1897), quello di Sudhaus all'*Aetna* (1898), quello di Norden al VI dell'*Eneide* (1903) – in cui l'illustrazione del testo si basava sul corretto intendimento del rapporto tra il particolare e il tutto. Ciò comportava un'attenta analisi dello stile e della struttura compositiva sullo sfondo del genere, della tradizione letteraria o filosofica, della cultura del tempo in cui l'opera era stata prodotta. Ma il libro che veramente fece epoca, imponendo i nuovi interessi della ricerca e il suo metodo, e insieme offrendo il contributo decisivo alla riabilitazione della letteratura latina, fu la *Virgils epische Technik*, che uscì in prima edizione nel 1903 (1908², 1915³), con una dedica alla memoria del suo lontano ispiratore, appunto Georg Kaibel⁵⁸.

⁵⁶ Cf. Reinhardt (1942) 1989, 345-348.

⁵⁷ Sulla formazione scientifica e intellettuale di Heinze cf. in part. Körte 1929, Klingner 1930, Norden 1930, Perutelli 1973 e 1977, il quale ultimo mette bene in evidenza (p. 54) l'interesse di Heinze per la filosofia delle *Lebensformen* di Eduard Spranger, un sostenitore del "Terzo umanesimo" (e addirittura il probabile ideatore dello slogan: cf. *infra*, XLVII). Kaibel fu collega tra i più stimati di Wilamowitz e il suo più caro amico.

⁵⁸ La portata rivoluzionaria di questo lavoro fu immediatamente colta da Friedrich Leo, che lo recensì calorosamente nell'anno stesso della sua uscita (in «Deutsche Literaturzeitung» X, 594-596). La rivalutazione della letteratura latina, e in particolare la rivendicazione dell'originalità dei suoi classici, è il punto di convergenza dell'attività di ricerca di Heinze (più concentrato sulla personalità artistica degli autori) e di Leo (in cui è più vivo l'interesse per il ruolo delle opere nell'evoluzione dei generi), sul quale fa luce molto bene Perutelli 1973, 311-313; cf. poi, oltre agli altri lavori indicati nella nota precedente, Burck (1938) 1960, Fuchs 1947 e Schmidt 1995 (entrambi con pano-

Negli anni trascorsi a Lipsia, dove aveva ricoperto la cattedra che era stata di Heinze, come si è detto, Klingner meditò la lezione del grande studioso in un clima particolare, segnato dalla contiguità con Hetzer e soprattutto con Reinhardt, le cui idee sulla forma interna dovevano stimolare e arricchire la sua intelligenza della *Virgils epische Technik*⁵⁹.

In quello studio Heinze si sforzava di ricostruire le intenzioni che avevano presieduto alla composizione dell'*Eneide*, deducendo dal testo stesso il metodo della sua creazione⁶⁰. Nella *Technik* Heinze aveva trasportato su una più ampia scala e perfezionato nelle modalità di applicazione una tecnica di ricerca elaborata precedentemente, la quale prevedeva di intrecciare, all'accu-

ramica sulla storia della latinistica tedesca), Serpa 1987, 10-22, Wlosok 1993 (concisa ma bene informata), Gian Biagio Conte nel suo saggio *Defensor Vergilii: considerazioni su Richard Heinze*, introduttivo a Heinze (1903) 1996, 9-23. Sulla distanza di Heinze dal programma antichistico di Wilamowitz fa bene il punto Schmidt 1985, 394ss.; cf. anche Schmidt 1995.

⁵⁹ Klingner adopera raramente l'espressione *innere Form* (per esempio non dove fa il massimo uso di questo principio interpretativo, come in *Kunst und Kunstgesinnung des Horaz*, del 1951: cf. Conte 1966, 496): essa però ricorre a proposito del libro di Heinze in Klingner 1931, 135 (la «forma interna moderna del poema» è per Heinze la sua «teleologia»; cf. anche [1942], 1965, 256ss.). L'apprezzamento di Klingner per la *Technik* indusse alcuni a considerarlo un allievo di Heinze. In realtà i due, come ricorda Tränkle 1968, 429, si incontrarono una sola volta.

⁶⁰ Così Heinze (1903) 1996, 27, nella sua brevissima prefazione: «Questo libro non vuole esprimere un giudizio di valore, bensì accertare dati di fatto concreti. Non si chiede che cosa Virgilio avrebbe dovuto o potuto fare, bensì che cosa egli ha voluto fare; il suo scopo è comprendere l'*Eneide* nel suo divenire, nei limiti in cui tale divenire è riconducibile a uno sforzo artistico del poeta, consapevole e guidato da ben precise tendenze [...] Lingua e metro dell'*Eneide* li ho del tutto trascurati; l'una e l'altro sono della massima importanza per l'impatto che hanno sul lettore, non altrettanto per la comprensione del poema in quanto opera di tecnica epica. Ciò che mi stava a cuore era soprattutto ampliare questa comprensione; se sono riuscito nel mio intento allora ne avrà tratto guadagno anche la storia della tecnica poetica [...] Dal canto mio ho potuto colmare questa lacuna [*i.e.* quella relativa alla critica postaristotelica sull'arte del racconto] solo in minima parte; il mio obiettivo primario doveva essere quello di desumere le tendenze artistiche dell'*Eneide* dal suo interno». Perutelli 1973, 304s., 309s. coglie bene l'atteggiamento apologetico di queste parole, presaghe di critiche che effettivamente furono mosse alla *Technik* da parte della filologia più conservatrice.

rata analisi strutturale e culturale del testo, un atteggiamento immedesimativo che giungesse quasi a ripercorrere (*nachdenken, nachfühlen*) il processo della composizione poetica⁶¹. Il nuovo oggetto di studio, tuttavia, e la coscienza del clima intellettuale positivista in cui la sua ricerca sarebbe stata accolta, indussero un distanziamento dell'operazione critica: Heinze, soprattutto nella prima parte del libro, si pone effettivamente i problemi che l'autore aveva via via incontrato nel trasfigurare la leggenda di Enea in un poema epico moderno, ma li ritrova e ne ricostruisce la soluzione appunto sul piano della 'tecnica', del *modus operandi* del poeta. Alla tecnica, nella visione di Heinze, appartiene tutto ciò che collega l'*Eneide* al suo genere così come ciò che la rende unica sullo sfondo di esso – e dunque anche quei tratti ideali, etici, affettivi che manifestamente contrastano con la conduzione 'impersonale' del racconto nell'epos omerico. *Virgils epische Technik* dunque è un titolo che pone in luce il consapevole e autonomo operare del poeta latino e annuncia il superamento sia dei giudizi vigenti su Virgilio poeta-letterato, povero di vena, sia di una concezione angusta dei compiti del filologo⁶². Esso d'altra parte è programmaticamente restrittivo, e non solo nel senso dichiarato nelle prime parole della Prefazione («Questo libro non vuole esprimere un giudizio di valore, bensì accertare dati di fatto concreti»)⁶³: esclude che questo libro sull'elemento virgiliano in Virgilio tratti della forma poetica come forma di un contenuto spirituale.

Nel memorabile discorso di inaugurazione dell'anno accademico pronunciato a Lipsia il 24 ottobre del 1906 (*Die gegenwärtigen Aufgaben der römischen Literaturgeschichte*) e pubblicato l'anno dopo⁶⁴, compaiono però alcune novità. Le parole dello studioso prospettano i nuovi compiti che attendono la filologia del XX secolo: compiti che rappresentano, in fondo, un completamento e un approfondimento della ricerca da lui condotta nella monografia virgiliana. L'analisi dello stile, cioè della lingua propria di ciascun autore, doveva occupare il primo posto nello studio dei testi; in secondo luogo era necessario esaminare la tecnica, intesa largamente, come metodo della creazione letteraria; ma tutto il processo dell'indagine doveva culminare in un risultato

⁶¹ Cf. Perutelli 1973, 301, 305.

⁶² Cf. Perutelli 1973, 303ss., Wlosok 1993, X.

⁶³ Cf. *supra*, n. 60.

⁶⁴ Non era ancora uscita la II ed. della monografia su Virgilio: cf. Perutelli 1973, 314.

critico profondo, e cioè nella determinazione dell'*innere Gehalt* dell'opera, di quel contenuto intimo o significato spirituale che proprio il *suo* libro rivoluzionario sull'*Eneide* aveva lasciato indeterminato.

Klingner, che sempre si era pronunciato sull'opera di Heinze con grande apprezzamento⁶⁵, prudentemente, nella sua recensione al libro di Pöschl sull'*Eneide* (*Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Aeneis*, 1950) svolse qualche commento su ciò che la *Technik* aveva lasciato in sospeso⁶⁶. Infine egli assunse su di sé, in un certo senso, il compito di 'continuare' quel lavoro di significato epocale⁶⁷:

Heinze [...] aveva concentrato la sua indagine sul concepimento esterno, formale dell'*Eneide*, rigorosamente astenendosi dall'indagare il rapporto tra forma letteraria (*Form*, dunque forma artificiale, non *Gestalt*, forma unitaria ed organica), e contenuti spirituali. Questo, appunto, è ciò che fa Klingner, il cui libro è il completamento ideale, e degno, di quello di Heinze. Per Klingner, infatti, la forma, l'arte di Virgilio sono espressione ed immagine del suo modo di essere, del suo carattere morale (sono *Wesensgestalt*, come dice nella *Römische Geisteswelt*, p. 245 [= Klingner [1942] 1965]). Insomma per Klingner l'esterna configurazione dell'arte, la forma poetica e la sua unità si spiegano con la coerenza delle idee e dei sentimenti e con la loro energia ordinatrice e non, o non principalmente, con la sapienza tecnica. L'interpretazione condotta sul sentimento della vita e sulle idee religiose nella poesia [...] era [un metodo] nuovo nella critica virgiliana, che in questo caso felicemente l'accolse da una ricca tradizione tedesca, quella delle filosofie della vita, così storiciste come individualiste e intuizioniste [...] Questo *Vergil* di Klingner è il primo e l'ultimo, forse, saggio «umanistico» che un filologo (non un filosofo, né un letterato) abbia scritto su Virgilio: perché esso propone, oltre all'apprezzamento della bellezza poetica, cioè del valore estetico dell'arte [...] la scoperta e il commento di valori spirituali universali, primo fra tutti il valore della vita come idea di completezza e totalità, come energia religiosa assoluta che trascende i limiti di ogni epoca storica.

⁶⁵ Cf. in part. Klingner 1930 e 1931, 131.

⁶⁶ Cf. Klingner 1952; e *infra*, n. 158.

⁶⁷ La citazione che segue è tratta da Serpa 1987, 32s.

In verità la connessione tra storicismo e umanesimo stabilita nel quadro della filosofia della vita poteva risultare problematica nella prospettiva del filologo.

Quando si dice 'storicismo' e 'filosofia della vita' la mente va innanzitutto all'opera di Wilhelm Dilthey. Klingner non entrò mai in contatto diretto con Dilthey, che era morto nel 1911 dopo essere stato a lungo collega di Wilamowitz a Berlino e membro del cenacolo di George⁶⁸, ma gli effetti del suo lavoro e del suo insegnamento erano ancora vivissimi negli anni in cui il giovane filologo andava formandosi⁶⁹:

La filosofia della vita è l'ideologia dominante in Germania durante tutto il periodo dell'imperialismo. Per poter valutare in modo esatto l'ampiezza e la profondità della sua influenza, ci si deve rendere ben conto [...] che essa, come tale, non fu una scuola o anche solo un indirizzo chiaramente delimitato, come per esempio il kantismo o la fenomenologia, ma piuttosto una tendenza generale che si diffonde o almeno fa sentire il proprio influsso in quasi tutte le scuole [...] Se si vuol determinare in modo completo il campo a cui si estende l'influsso dei filosofi della vita, bisogna andare oltre i confini della filosofia in senso stretto [...] sotto tale influsso si trovano tutte le scienze sociali, dalla psicologia alla sociologia, e specialmente la storiografia, la storia della letteratura e dell'arte.

Una ragione non secondaria di questo successo è data dal fatto che nella fase di crisi del positivismo lo spostamento del criterio della certezza dal documento allo spirito confortò coloro che rifiutavano ogni deriva relativistica e soggettivistica. Gli aspetti del pensiero di Dilthey che più evidentemente influirono sulla generazione di Wilamowitz (e così pure su quella dei suoi allievi Jaeger, Reinhardt, Pfeiffer e Klingner) si possono riassumere in quattro punti: 1) lo scopo delle scienze dello spirito, che hanno per oggetto il mondo della storia, è «quello di raggiungere *il singolare e l'individuale* nella realtà storico-sociale»⁷⁰; 2) compito delle scienze dello spirito è di «unire in un sistema la constatazione

⁶⁸ Le relazioni di Dilthey con l'ambiente degli studi classici dell'epoca si strinsero anche attraverso il matrimonio di Hermann Usener con sua sorella e, come detto (*supra*, n. 33), di Georg Misch con sua figlia; solidi erano anche i suoi rapporti con Jaeger.

⁶⁹ La citazione che segue è tratta da Lukács (1954) 1959, 403.

⁷⁰ Cf. Rossi (1956) 1971, 53.

dell'*elemento comune* in un certo campo con l'*individuazione* che in esso si realizza», vale a dire che l'individualità si comprende a partire dall'uniformità sulla quale essa si staglia⁷¹; 3) l'atteggiamento conoscitivo delle scienze dello spirito riflette la connessione tra loro di *Erleben*⁷², espressione e intendere, la cui sequenza rappresenta sempre una 'ricerca' tendente verso il sapere sistematico: come la comprensione di sé (cioè il fine dell'introspezione) muove dall'*Erleben*, ma deve coglierlo, per superarne l'immediatezza, attraverso la sua espressione, così la comprensione degli altri e delle loro espressioni (cioè la comprensione storica) richiede, in chi conduce la ricerca, un riferimento retrospettivo al proprio *Erleben*: esso solo, una volta richiamato alla coscienza, consente di penetrare l'espressione altrui. Ovvero: l'intendere attinge l'interiorità altrui, che si manifesta nell'espressione, attraverso «un processo in cui da segni, dati esternamente, riconosciamo qualcosa di interno», qualcosa di singolare che intendiamo nei termini di un «ritrovamento dell'io nel tu»⁷³. Il processo di ricerca delle scienze dello spirito è dunque un ciclo in cui muovendo dall'*Erleben* si tende, in vista di una concettualizzazione, verso l'intendere, il quale a sua volta può realizzarsi e convalidarsi, nel comprendere ciò che è singolare, solo riattinando l'*Erleben*; l'espressione rappresenta il termine medio attraverso cui l'*Erleben* e l'intendere

⁷¹ Cf. Rossi (1956) 1971, 51s.

⁷² Negli scritti della maturità di Dilthey l'*Erleben* è inteso come la presenza *immediata* di uno stato cosciente all'io, mentre l'*Erlebnis* è il singolo momento, puntualmente determinato, dell'*Erleben*. L'*Erleben*, dunque, è costituito dalla successione degli *Erlebnisse*, i quali sono le unità minime dell'esperienza: cf. Rossi (1956), 1971, 60s.

⁷³ Cf. Dilthey (1914-1936) 1954, 293; Rossi (1956) 1971, 68-72 e 73 (le integrazioni in parentesi quadra sono di chi scrive): «L'intendere è appunto uno sforzo di 'trasferimento interiore' (*Sich-Hineinversetzen*) nell'ambito di una persona, che implica un rivivere [*Nacherleben*] e un riprodurre [*Nachbilden*]: esso implica non solo un 'consentimento' (*Mitfühlen*) ma anche una capacità di 'penetrazione simpatetica' (*Einfühlen*) che rende possibile la trasposizione dell'io entro la personalità a cui la comprensione si dirige». Nello sviluppo dell'opera di Dilthey «si vede [...] il sempre più deciso prevalere della mediazione sull'immediatezza: e questo orientamento è alla base della determinazione della validità conoscitiva delle scienze dello spirito, a cui Dilthey approda in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* e soprattutto nel relativo *Plan der Fortsetzung* [= Dilthey (1914-1936) 1954]. Questa determinazione si collega infatti strettamente all'affermazione del nesso di *Erleben*, espressione e intendere come base dell'atteggiamento fondamentale delle scienze dello spirito».

stanno in relazione. Ma l'espressione è il modo specifico di manifestarsi della sostanza spirituale (di un individuo, di una comunità culturale, di un'epoca): ritroviamo così, nel sistema di pensiero e nel linguaggio della filosofia della vita, quel concetto della *innere Form* di cui si è precedentemente trattato come di un concetto ermeneutico. Né va dimenticato che Reinhardt lo aveva attinto da un testo diltheyano come la storia dell'autobiografia antica di Misch, per sua stessa dichiarazione⁷⁴. 4) Un ultimo punto, di particolare importanza per valutare l'apporto della filosofia della vita al lavoro critico di Klingner, è la nozione di 'significato'⁷⁵. La ragione storica – lo *Historismus* – si esercita sul suo oggetto per mezzo di categorie (raggruppate in due insiemi) che rappresentano traduzioni in concetto delle forme strutturali del mondo umano. La vita, intesa come 'corso vitale', attinto immediatamente nell'*Erlebnis* e costituentesi nell'*Erleben*, e come connessione delle azioni reciproche tra persone, è la prima determinazione categoriale, fondamento di tutte le altre; il secondo gruppo di categorie comprende il valore, lo scopo, il significato, quest'ultimo essendo «la categoria più comprensiva sotto cui si può cogliere la vita»⁷⁶. E il significato si dà quando la vita – lo si vede nell'autobiografia e nella biografia – appare come una totalità in rapporto alla quale le parti, determinandosi come tali, nella loro funzione specifica, si rendono significative⁷⁷. *Ogni espressione del mondo umano, allorché si manifesta come una totalità formata da parti, ha un significato: esso sorge come effetto di uno sforzo di interpretazione che «muove dall'apprendimento delle parti indeterminate-determinate al tentativo di cogliere il senso della totalità, alternandolo col tentativo di determinare ulteriormente le parti in base a questo senso»*⁷⁸. In certi momenti, davanti al pensiero rammemorante, il corso della vita appare costituito di parti che si sono connesse tra loro secondo una certa, profonda, finalità, come in un racconto. Il pensiero va alle riflessioni di Wilamowitz sul valore della autobiografia e della biografia (vd. *infra*) e al suo dichiarato apprezzamento per l'opera di Misch, la cui base teorica era data proprio dalle speculazioni di Dilthey sul sorgere del significato. Nello studio di

⁷⁴ Cf. *supra*, XVIIIIs.

⁷⁵ La migliore analisi sulla categoria del 'significato' in Dilthey si legge sempre in Misch (1930) 1931, 103-173; cf. anche Rossi (1956) 1971, 78-80.

⁷⁶ Dilthey (1914-1936) 1954, 337; cf. anche *infra*, LXVIII-LXXI.

⁷⁷ Dilthey (1914-1936) 1954, 302-307.

⁷⁸ Rossi (1956) 1971, 79.

Klingner sul *Peleus-Epos* il massimo sforzo è dedicato a individuare le parti del poema e a comprenderne il rapporto – sforzo contrastato dalla fluidità dello sviluppo narrativo, dall'incessante cangianza di oggetti e situazioni⁷⁹. Ma l'apparire della struttura – cioè del modo in cui le parti determinate si saldano a formare un tutto – si dà insieme alla comprensione del significato.

Similmente – come connessione significativa di parti – la vita personale e la tradizione dell'Occidente si erano rivelate in un momento critico a Boezio, maestro di Dante nell'arte di interpretarsi e di rappresentarsi. Studiando la *Consolatio* di Boezio sotto la guida di Dante, come si è visto, il giovane Klingner aveva imparato a riconoscere la connessione significativa *nell'opera e tra le opere*, secondo lo spirito di chi si sente ancora *interno* alla tradizione che va interpretando⁸⁰; e ciò anche se (o forse proprio perché) questa tradizione, questa continuità spirituale, appariva seriamente in pericolo agli intellettuali tedeschi degli anni '20.

Ma in genere lo storicismo filosofico di Dilthey resta sullo sfondo (o lavora come substrato intellettuale) dello storicismo filologico, che si proponeva anzitutto la distinzione di « antichità reale e antichità ideale »⁸¹, cioè dell'antichità come mondo storico da ricostruire in tutte le sue componenti e della 'antichità classica', con il suo valore etico-estetico esemplare, sovrastorico. Da una parte l'oggetto della *Altertumswissenschaft*, dall'altra quello degli *studia humanitatis*. Da una parte il rischio di perdere, attraverso la relativizzazione storica e la ricostruzione del quotidiano, il movente stesso – pedagogico ed estetico *in primis* – dello studio dell'antichità; dall'altro il rischio di alienarsi il valore dell'oggetto venerato semplicemente per non averlo conosciuto.

Il noto passo dei *Quaderni di filologia*, in cui Friedrich Schlegel (1772-1829) esprimeva il proprio 'entusiasmo della distanza' in rapporto all'antichità («Win-

⁷⁹ Cf. *infra*, LXVIII-LXXI.

⁸⁰ Cf. *supra*, XI.

⁸¹ L'antitesi è tratta dalla prolusione di Nietzsche su *Omero e la filologia classica* pronunciata all'Università di Basilea il 28 maggio del 1869: cf. Nietzsche (1969) 1993, 225; anche *infra*, XLV. Sullo storicismo dei filologi può essere utile la lettura, in sequenza, di Horstmann 1978, Muhlack 1979, Caianiello 2005, spec. cap. 5, Degani 1999, Pasquali (1932) 1968 (che, alla p. 74, rappresenta la posizione più radicale: « negli studi di antichità filologo e storico si distinguono appena per una sfumatura e [...] non si può essere filologo grande senza essere storico, e viceversa »: nello storico prevale l'interesse per la vita statale, nel filologo quello per l'interpretazione); vd. anche Timpanaro 1973; lucida sintesi sulla questione in Momigliano (1958) 1984.

ckelmann [...] il mio maestro. Lui ha visto l'incommensurabile differenza, la natura del tutto peculiare dell'antichità») testimoniava la scoperta fondativa della filologia classica tedesca⁸². Essa ripresentava, in un clima spirituale diverso e con diverse possibilità di sviluppo, l'intuizione dell'umanesimo italiano secondo cui l'antichità, che un abisso separava dal presente, andava concepita come *epoca storica*, accessibile solo attraverso la considerazione storica: cioè attraverso il ritrovamento e lo studio delle testimonianze del passato, attraverso l'emancipazione critica della conoscenza del passato dall'autorità della 'tradizione'⁸³. Riconoscere nitidamente la distanza dall'antico portava a intuire la natura e i compiti della cultura moderna, ma anche a comprendere che proprio la certa lontananza e alterità di quel mondo, inteso come epoca in sé conchiusa e ricostruito nella sua particolarità, era condizione del suo riprender vita. A partire da Heyne (1729-1812), e dal suo ampliamento del concetto di fonte storica (fonte è qualsiasi resto interpretabile come 'segno' di un insieme culturale organico, dunque non solo le testimonianze scritte)⁸⁴, si avvia quel percorso che conduce dapprima, con il suo allievo Wolf (1759-1824), alla riformulazione della filologia come scienza dell'antichità (costituita addirittura da 24 discipline, volte a conoscere le manifestazioni della vita di un popolo nella loro totalità)⁸⁵; e quindi, attraverso Boeckh (1785-1867), a propria volta allievo di Wolf e primo professore di greco all'Università di Berlino (1810), ad un ampliamento

⁸² Cf. Caianiello 2005, cap. 2 e 3 (ma anche p. 234s.), Gilodi 2013, 35ss.

⁸³ Cf. Arendt (1968) 1991, 51: «La scoperta dell'antichità classica durante il rinascimento fu il primo tentativo di spezzare i ceppi della tradizione, di risalire alle fonti per determinare un passato libero dall'influenza della tradizione stessa»; Muhlack 1979, spec. 55.

⁸⁴ Klingner (1937) 1964, 701s. è tra coloro che sottolineano il ruolo di Heyne nella nascita di una scienza organica dell'antichità, comprensiva di più discipline, contro la tesi 'classica' di Bursian 1883 che vede in Wolf, insieme con l'emancipatore definitivo della filologia dal suo ruolo strumentale e ancillare, il fondatore a tutti gli effetti della *Altertumswissenschaft*: cf. anche Funaioli (1946) 2007, 146s., Bernardini - Righi 1947, 239-279, Horstmann 1978, Muhlack 1979, Lanza (1981) 2013, Caianiello 2005, 132-136.

⁸⁵ Cf. Horstmann 1978, Lanza (1981) 2013, Caianiello 2005, 219-238, spec. 222. L'espressione 'filologia classica' fu coniata da Karl Morgenstern (1770-1852) ai primi dell'Ottocento, cioè quando il concetto di *Altertumswissenschaft* si era già affermato da tempo: cf. Lehnus 2012, 13.

ulteriore del concetto della filologia, ora intesa come 'scienza storica', disancorata da un oggetto specifico (l'antichità), non più condizionata da presupposti neoumanistici (l'umanità integrale, compiuta, esemplare dei Greci)⁸⁶ e caratterizzata dall'essere «la conoscenza di ciò che è prodotto dallo spirito umano, la conoscenza del conosciuto»⁸⁷. Per Heyne, come per Wolf, come per Boeckh il

⁸⁶ Per Wolf l'elevamento dello studio dell'antichità a scienza, cioè a conoscenza sistematica fondata filosoficamente (*i.e.* secondo una concezione *idealistica* della scienza), è reso possibile dal carattere particolare del suo oggetto - l'antichità appunto, o meglio la grecità classica -, dato da un mondo *divenuto, chiuso in sé*, in cui è superata la condizione dell'aggregato contingente e diveniente, inclusivo del punto di vista che pretende di osservarlo: la *Hellenentum*, anzi, con la sua separatezza dal presente e la sua compiutezza strutturale e qualitativa (perfetto organismo l'uomo che si trova al centro di quell'epoca conoscibile come un intero distinto) fa da modello alla scienza - un sapere organico - che se ne propone lo studio: cf. in part. Bernardini - Righi 1947, 328-340, 453-459, Caianiello 2005, 221-228, 238-250, spec. 246.: per Boeckh la conoscenza diviene scientifica solo nel momento in cui tutti i particolari vengono ricondotti all'unità, ma questa 'unità' da *ricostruire* (poiché si tratta di una unità in senso storico) non è più «l'Epoca per antonomasia, ma la rispettiva totalità sincronica, costitutiva dello spirito del popolo, che informa ogni singola epoca della storia universale [...] In Boeckh [...] l'abbandono dell'idea neoclassicistica nella versione wolfiana, che conferisce solo alla grecità lo statuto di "epoca" storica nel senso pieno di totalità organica, porta a conciliare l'esigenza metodologica di riferire [la scienza] ad un intero [...] con una prospettiva di filosofia della storia basata sul succedersi nel tempo di unità culturali organiche. Ne consegue una definizione più limitativa ed estremamente concreta di filologia [...]: "la filologia è, in relazione a un determinato popolo in un'epoca relativamente in sé conclusa, la conoscenza storicamente scientifica di tutta l'attività, dell'intera vita di un popolo"».

⁸⁷ Cf. Boeckh (1877) 1987, 44. Il passo donde la citazione è tratta recita poco più avanti (p. 45): «Se si guarda all'essenza dell'attività filologica in sé, rimuovendo tutte le delimitazioni poste arbitrariamente e empiricamente e considerando la disciplina nella sua piena totalità, allora la filologia - o che è lo stesso, la storia - è conoscenza del conosciuto» (corsivo mio). Utili sull'argomento Bernardini - Righi 1947, 470-477, la prefazione di Garzya all'opera di Boeckh, Degani 1999, 283-285 e Caianiello 2005, 242-246, spec. 246, la quale osserva tra l'altro che l'espressione di Boeckh *Erkenntnis des Erkanntes* varia la formula hegeliana per cui il lavoro dello spirito è conoscenza di quel noto - *Bekanntes* - che, appunto perché tale, non è conosciuto - *Erkanntes* -, non è stato cioè sottoposto alla appropriazione interiore, alla *Erinnerung*. Tuttavia la filologia approda al 'conosciuto' attraverso un processo di conoscenza induttivo e metodicamente

restauro dell'antico, operato anche con i mezzi della *Sachphilologie* (cioè con il sussidio di tutti i 'segni' lasciatici da quel mondo, inclusi quelli materiali), rende possibile o necessaria all'interprete una esperienza di immedesimazione, l'acquisto di un punto di vista interno all'oggetto o al contesto da ricostruire⁸⁸: è il momento *produttivo* del lavoro filologico, che in Boeckh riceve la sua più forte accentuazione. Esso si avvale dell'immaginazione e di un sentire sorto da «lungo esercizio», ma anche della forza e della penetrazione critica di domande che provengono dal presente⁸⁹:

«anche in filologia la capacità produttiva è il momento essenziale, senza il quale non si può tecnicamente riprodurre» [...] «l'antico può essere conosciuto correttamente solo nel suo rapporto con il moderno»⁹⁰[...] A fronte del potere dell'origine, che Boeckh ancora riconosce nel mondo antico, come contrassegnata da una peculiare pienezza di senso, agisce in lui la consapevolezza propria dell'ermeneutica del *besser verstehen*, ossia che l'interprete successivo coglie di più - e altro - di quanto non sia contenuto letteralmente nell'originale: la sua prospettiva 'moderna' sull'antico rappresenta dunque una conoscenza più alta e completa di quella che era retaggio del passato che egli ricostruisce.

Tra coloro che attentamente studiano la relazione tra filologia e storia in questi anni, Barthold Georg Niebuhr (1776-1831), amico di Boeckh e ispiratore della grande impresa del *Corpus Inscriptionum Graecarum*, è la figura che più strettamente lega il proprio nome all'ideale della *Verlebendigung* («die

regolato, non partendo dall'intuizione di un concetto: Boeckh «rivendica alla filologia, che Hegel [criticando Wolf] bollava come “mero aggregato di conoscenze empirico e accidentale”, proprio l'empirico ed accidentale come suo proprio oggetto [cioè i prodotti storici dello spirito] - e, soprattutto, come legittimo oggetto di *scienza*».

⁸⁸ Cf. e.g. Heyne (1778) 1963, 20: «La prima regola nell'ermeneutica dell'antichità dovrebbe essere proprio questa: ogni opera d'arte antica va considerata e giudicata con i concetti e nello spirito con i quali l'artista antico la eseguì. Bisogna dunque trasporsi nella sua epoca, tra i suoi contemporanei, cercare di attingere quelle stesse conoscenze e concetti dai quali prese le mosse l'artista» (trad. S.Caianello), per elevarsi alla fine al suo *Standpunkt*. Sul *sich versetzen* in Wolf cf. Pasquali (1920) 1967, 70s.

⁸⁹ La citazione che segue è tratta da Caianiello 2005, 252s., n. 194.

⁹⁰ Cf. Boeckh (1877) 1987, 48 e 304.

Antike wieder lebendig zu machen», nella futura formulazione di Wilamowitz)⁹¹. Niebuhr concepisce la ricostruzione storica come il superamento positivo della 'negatività' filologica (cioè della mera *Wiederherstellung* dell'originale liberato dalle falsificazioni del tempo), per quanto il *racconto* richiesto dalla *Rekonstruktion* debba avvalersi della congettura ovunque le fonti risultino lacunose⁹²:

Colui che richiama in vita epoche lontane gode di un'estasi simile a quella che dà il creare: sarebbe una gran cosa se io potessi diradare la nebbia che avvolge questa parte davvero eccellente della storia antica e potessi diffondervi sopra una chiara luce: se così sarà, i Romani staranno davanti agli occhi dei miei lettori, nitidi, comprensibili, familiari come fossero dei contemporanei, con le loro istituzioni e le vicissitudini del loro destino, vivi, in movimento.

Droysen (1808-1884) è infine l'allievo di Boeckh cui si deve il superamento dell'idea di epoca come totalità sincronica condizionante il metodo stesso della conoscenza storica⁹³. Ciò sembrò comportare la definitiva rimozione dall'orizzonte della scienza dell'esemplarità classica, che aveva ispirato il progetto educativo dei neumanisti e l'istituzione stessa del sistema educativo su cui lo stato prussiano contava per la formazione della sua classe dirigente⁹⁴.

Di questa filologia totalizzante e anticlassicista, orientata «a riconquistare storicamente la vita antica in tutta la sua ampiezza»⁹⁵, Wilamowitz fu il più autorevole erede, in particolare attraverso la mediazione di Welcker («che dappertutto scorgeva un insieme nelle rovine») e di Otto Jahn, del quale era stato un allievo diretto⁹⁶. Si può forse più precisamente osservare che nel lavoro di Wilamowitz

⁹¹ Per lui valeva l'assioma che l'antico greco era «ein Mensch wie Du und Ich»: su Wilamowitz come erede di Niebuhr nell'aspirazione alla *Verlebendigung* dell'antichità si veda Calder (1990/1991) 2002, 173; sui tratti superficiali di questa visione Rossi 1975, 1346s.; cf. anche Lehnus (1981) 2012, spec. 94s.; e *infra*, XLIVs.

⁹² Cf. l'introduzione alla sua *Römische Geschichte* (1811-1832) e Caianiello 2005, 237.

⁹³ Cf. Caianiello 2005, 269-281.

⁹⁴ Sull'argomento cf. in part. Lanza (1974) 2013, van Bommel 2015; cenni anche in Solmsen 1989, 117s.

⁹⁵ Wilamowitz (1921) 1967, 151.

⁹⁶ Wilamowitz (1921) 1967, 113. Per Wilamowitz Welcker (1784-1868) era il più completo continuatore di Winckelmann e «l'indimenticabile dimenticato» dai cui

culminò lo sviluppo della filologia intesa alla maniera di Wolf (più che di Boeckh, probabilmente), cosa di cui egli era ben consapevole, verso la fine della sua vita⁹⁷;

libri aveva appreso il *Totalitätideal*, cioè quella visione secondo la quale il particolare poteva essere compreso solo nel quadro dell'insieme storico-culturale (e materiale) cui apparteneva. Di Welcker Jahn (1813-1869, cf. Müller 1990) era stato collega a Bonn. Un aspetto molto importante della sua attività come scienziato e insegnante fu il metodico temperamento, in quel tipo di filologia che prese il nome di 'monumentale', della *sachliche Philologie* (Jahn era stato allievo di Boeckh a Berlino) e della *Wortphilologie* (Gottfried Hermann, 1772-1848, era stato suo maestro a Lipsia), cioè di quella filologia che, considerando la lingua di un popolo come «il vivente ritratto del suo spirito», privilegiava nello studio dell'antichità, sempre considerata come 'classica', la conoscenza del greco e del latino («l'oggetto principale della filologia»), le testimonianze scritte e la critica del testo. La buona mediazione di queste visioni metodologiche è un problema sempre vivo negli studi classici, ben messo a fuoco da La Penna 1982, 441-443, Degani 1999 e Timpanaro 1978, 699 (citato dal precedente, a p. 302): «per il filologo di tipo hermanniano [...] la più ampia preparazione storica è necessaria per far convergere tutta la luce possibile su *quel* passo di autore antico, per interpretarlo fin nei minimi particolari non solo di significato, ma di stile. Per il filologo di tipo boeckhiano, viceversa, il restauro e l'interpretazione puntuale del testo (di molti testi, documenti e monumenti figurati) servono a ricostruire tutto un periodo storico o un complesso d'istituzioni o una personalità del passato. Entrambe sono attività storiografiche di pieno diritto: soltanto, si dovrà distinguere una 'microstoria' da una storia di più ampio raggio». Jahn mediò fra le posizioni dei suoi maestri ma fu antagonista di Friedrich Ritschl in una contesa accademica quasi altrettanto spettacolare, un riflesso della quale è la polemica sull'arte tragica sollevata nel 1872 da Wilamowitz contro Nietzsche (che era stato allievo di Ritschl). Sull'importanza dell'insegnamento di Jahn per Wilamowitz e sulla legazione antispecialistica di quest'ultimo, cf. in sintesi Fraenkel (1921) 1964, spec. 556-558 e (1948) 1964, spec. 567; e Calder (1990/1991) 2002, 169-171; su Hermann utile il profilo di Schmidt 1990.

⁹⁷ I cinquant'anni di storia della filologia classica che Wilamowitz compendia alla fine della sua panoramica (1921), parlandone come di un periodo unitario, segnato dal costante progresso della scienza, coincidono in effetti con lo svolgersi della sua attività di scienziato, il cui debutto pubblico è segnato dalla polemica contro Nietzsche del 1872 (la carriera accademica di Wilamowitz si iniziò invece nel 1876, a Greifswald). La tendenza di Wilamowitz fu sempre quella di operare entro i confini della cultura antica (a parte per quanto richiesto dalle sue ricerche sulla storia dei testi), poiché quell'oggetto di studio, dandosi come unitario (secondo una concezione ancora wolfiana dell'epoca chiusa: cf. Wilamowitz [1901] 1913, 105ss., [1921] 1967, 1 e 19; e *supra*, XXXVIs.),

così come era consapevole dei compiti che attendevano le nuove generazioni⁹⁸:

Ora si guarda al contenuto e allo stile, non si resta più legati alla singola parola. Si impara a considerare la particolarità individuale invece di pretendere un ideale assoluto, e se la pretesa della perfezione assoluta, derivante dal valore canonico che si attribuiva all'antichità, cede il posto alla visione storica che investe tutto, si arriva a capire molto che forse non si loderà ma che si deve giustificare. Anche chi ritiene che per la critica del testo non ci sia più molto da fare, *se guarda bene ammetterà*

preveniva di per sé la deriva di specialismo e frammentazione del sapere che interessava allora le scienze della natura; ma anche perché solo a quell'oggetto storico era intrinseco un valore etico-politico ed estetico - un carattere di idealità - che seguitava a motivare la ricerca anche quando esso era dichiarato indifferente o controproducente per il lavoro scientifico: su questa contraddizione nell'atteggiamento intellettuale di Wilamowitz cf. in part. Momigliano 1973, 113-117, Lanza (1974) 2013. Aperture in senso boeckhiano si ritrovano tuttavia come alla p. 138 della sua *Storia della filologia classica*: «La scienza dell'antichità non è più classicistica, non ha più la pretesa di essere classica, ma è ciò che dev'essere, un tutto vivente, e anche questo *nell'ambito di una scienza storico-filologica onnicomprensiva, con la quale essa non è solo marginalmente a contatto, ma dalla quale è influenzata anche nel suo metodo*. L'archeologia è in pari tempo una parte della scienza generale dell'arte. Il diritto greco riceve luce da quello germanico; dappertutto cerchiamo analogie. *E anche nello studio delle tragedie greche la comprensione è stimolata da quelle moderne*» (corsivi miei). Una pagina notevole (ma cf. anche Wilamowitz [1928] 1986, 138: «com'è stupida la presunzione di certi storici che pensano che la filologia, l'archeologia etc. sarebbero *ancillae historiae*»), in cui in parte si può intravedere la presa di distanza da posizioni come quella di Usener ([1907] 1914, 14-16: nell'accezione boeckhiana «la filologia [...] non è una scienza ma un ambito di studi» e nel suo uso reale una tecnica, al servizio della conoscenza storica); e in parte, forse, la contestualizzazione di una tendenza personale ad attualizzare, oltre che a storicizzare, il lavoro critico (vd. anche *infra*, XLIVs.). A questa tendenza si riconduce, come notato da Perrotta (1931) 1972, anche quel passaggio dello studio sul carme 64 in cui Wilamowitz ([1924] 2012, 518) lascia intravedere, dietro la propria lettura del canto delle Parche («la predizione di un figlio [*i.e.* Achille] che si acquista la santità eroica con una morte precoce»), la commozione per la perdita del figlio Tycho caduto a Deblin nel primo anno della guerra mondiale.

⁹⁸ Cf. Wilamowitz (1921) 1967, 148 (corsivi miei). Sullo stato e le prospettive degli studi classici tedeschi a quel tempo, cf. anche Hentschke - Muhlack 1972, 115ss., Latacz 1995.

che nella comprensione individuale e storica si è sempre agli inizi, anche per i poeti più letti. E se la forma esteriore degli scritti può essere passabilmente stabilita, pochissimi finora si sono posti il compito d'intendere la forma interna. È sempre necessario capire a fondo il fatto singolo, ma in considerazione del tutto, e la piena luce della comprensione del tutto si riverbera sul fatto singolo.

In queste ultime parole si ripresenta, applicato a un tema della più ampia portata, quel metodo che presuppone il suo oggetto come un intero formato da parti e che a suo tempo era stato applicato, nel quadro del lavoro condiviso da Wilamowitz con Georg Kaibel, all'interpretazione dell'opera singola: ne era derivata – come si è visto – una nuova generazione di commenti e studi, tra i quali i lavori di Heinze sul III di Lucrezio e sull'*Eneide*. Il compito ultimo dello scienziato, il più raffinato e arduo, è tuttavia anche quello che appare meno sostenuto dalla tecnica e dall'insegnamento disciplinare: è il compito di 'far parlare i libri' o meglio di restituire la voce ai loro autori nel contesto di vita che la filologia totale è riuscita a ricostruire. Ciò deve avvenire secondo la regola del «tenersi ai Greci e pensare greco sui Greci» (cioè mai introdurre criteri e valori *ab extra* nell'interpretazione dei testi antichi)⁹⁹ e attraverso un atto di immedesimazione¹⁰⁰:

⁹⁹ Famose queste parole della sua introduzione all'edizione della *Lisistrata*, del 1927: «Alla fine il testo, composto per una precisa occasione, ha da esser compreso secondo ciò che intendeva essere appunto in quella occasione. Solo a questo punto lo si può apprezzare nel suo valore assoluto». Il che comporta, naturalmente, mettersi nei panni del pubblico originario, con le sue conoscenze, esperienze e attese culturali, e poi avere negli occhi il teatro, i costumi, gli oggetti scenici che quegli spettatori vedevano.

¹⁰⁰ Tra quelle che seguono, la prima citazione è riportata da una lettera del 1930 allo studioso di filosofia greca Julius Stenzel (cf. Calder [1990/1991] 2002, 172); la seconda da Wilamowitz (1889) 1895, 257; la terza da Wilamowitz 1919, 4. Sull'interesse del grande filologo per la biografia è notevole Rossi 1973, 119-138; cf. anche Pasquali (1932) 1968, 74, Lanza (1974) 2013, 72-75, il quale mette in luce il rapporto tra i libri wilamowitziani sulle grandi personalità, in cui lo spirito di un'epoca o una cultura si rivela al meglio, e la sua autobiografia (che si ferma al 1914). Verso la fine delle *Memorie* ([1928] 1986, 372), in un passo in cui Dilthey non sembra meno presente di Goethe (cf. *supra*, XXXIV), Wilamowitz scrive: «La vita è un tutto unico e l'opera d'arte più perfetta così come la più forte individualità viene colta scientificamente soltanto se si parte dalla totalità della vita nella quale era inserita».

Ma i pensatori erano uomini di carne e sangue con le loro interne contraddizioni, così come noi le abbiamo [...] E così pure i poeti [...] Se storicismo significa volersi rappresentare gli uomini come individui del loro tempo, allora confesso di appartenere alla supposta *victa causa* [cioè la causa dello storicismo in crisi].

È molto più appropriato che sia il poeta antico a parlare, non qualche professore moderno. Noi svolgiamo il nostro compito correttamente solo quando non introduciamo a forza la nostra mente in ogni libro antico che ci capita tra le mani; e se piuttosto ne traiamo, leggendolo, ciò che già è lì. Questo è precisamente il compito filologico, specificamente filologico, di comprendere un individuo diverso. Si tratta di immergersi in un'altra anima, che sia di un individuo o di un popolo. Nel sacrificio della nostra individualità risiede la nostra forza. Noi filologi come tali non abbiamo nulla del poeta o del profeta, mentre qualcosa di entrambi dovrebbe avere lo storico. D'altra parte noi dovremmo recare in noi stessi qualcosa dell'attore, ma non del virtuoso che distribuisce sull'insieme i suoi tocchi idiosincratici, bensì del vero artista, che infonde vita a parole morte attraverso il sangue pulsato dal suo cuore.

Lo studioso di discipline classiche è fondamentalmente un interprete, ma non delle sole parole, che mai comprenderà del tutto senza comprendere la mente donde esse provengono [...] Dunque la biografia, che è interamente basata sull'interpretazione, è essenzialmente lavoro per un filologo, solo elevato a una più alta potenza. Il suo compito risulterà essere, dopo tutto, nient'altro che la comprensione dello sviluppo, dell'intenzione, del pensiero e dell'influenza di un dato autore.

Per Wilamowitz il metodo filologico, garanzia della scientificità di ogni ricostruzione storica, aveva nella critica del testo il suo riferimento privilegiato. Gli capitò di definirsi hermanniano e poi addirittura «lachmanniano ortodosso»¹⁰¹, ma la sua disposizione intuitiva e la sua vocazione di interprete si esprimevano al meglio nell'attività congetturale. Qui più che mai era necessaria, come osservava Giorgio Pasquali, la capacità del filologo di immedesimarsi nell'autore studiato¹⁰²:

¹⁰¹ In un discorso del 1897 (cf. Wilamowitz [1901] 1913, 127).

¹⁰² Cf. Pasquali (1932) 1968, 71 (corsivi miei).

Il Wilamowitz suppliva prima franco, poi, se lo credeva necessario, riscontrava lessici e indici particolari [... che] gli davano quasi sempre ragione. Per emendare un testo corrotto sono state date spesso ricette, le quali tuttavia valgono poco; a insegnare a integrare nessuno ha ancora provato: *l'integrazione, sì, è un atto unitario creativo originale. Essa suppone un'adeguazione perfetta del critico al suo testo, un'identificazione dello spirito del filologo con lo spirito del suo autore.*

Il filologo deve compiere un'azione simile a quella che Odisseo compie nel mondo dei morti: nutrire gli spiriti con un'offerta di sangue – il proprio sangue – perché essi possano parlargli, rivelargli i loro segreti¹⁰³. Concreto, però, il rischio di colorar di sé la mente in cui ci si immerge, la parola cui si ridà voce. Si è spesso osservato che il Pindaro e soprattutto il Platone che Wilamowitz 'riportò nel mondo' (Jaeger)¹⁰⁴ rappresentano sensibilmente un autoritratto dello studioso¹⁰⁵. Wilamowitz era disgustato dall'idea e dalla formula dell'«antichità classica»¹⁰⁶ su cui si fondava il progetto del Terzo umanesimo – per quanto 'umanesimo di filologi' – del suo allievo ed erede Werner Jaeger (vd. *infra*); e tuttavia si dedicò per lo più allo studio della letteratura grande, dei grandi autori, assumendo su larga scala l'atteggiamento umanistico del rivivere l'esperienza altrui, del veder compiuta la ricerca nell'incontro con la grande personalità singola, ribadendo incessantemente che il fine ultimo della scienza è l'interpretazione, cioè la comprensione critica – non la semplice conoscenza – del conosciuto¹⁰⁷. Ma nella sua volontà di interpretare, molto concesse all'attualizzazione di ciò che interpretava mentre

¹⁰³ Il paragone fu proposto da Wilamowitz in una conferenza tenuta a Oxford nel 1908: cf. Lloyd-Jones 1982, 177s., 200, Calder (1990/1991) 2002, 168s.

¹⁰⁴ Cf. Calder (1990/1991) 2002, 171.

¹⁰⁵ Cf. in part. Rossi 1973, 119-138, Isnardi Parente 1973, 153-156; e in generale sulle tendenze attualizzanti di Wilamowitz, Hentschke - Muhlack 1972, 100-106, Momigliano 1973, 116: «È impossibile separare l'interpretazione wilamowitziana dei testi di Omero, Eschilo, Pindaro, Platone dal valore etico-politico che loro si attribuisce. Il Pindaro di Wilamowitz è un Pindaro della Prussia Orientale, e vale per questo. E forse anche il suo Eracle del 1889 è più prussiano che dorico. Certo il suo Platone anticipa quello degli allievi di Stefan George (che lo trovarono troppo borghese) nell'essere un Führer».

¹⁰⁶ Così in una lettera della fine '30 o degli inizi del '31 a Schadewaldt: cf. Calder (1990) 2002, 137; e *supra*, XLIs.

¹⁰⁷ Cf. Snell (1932) 1991, 126s.

mai smise di presupporre, nelle sue valutazioni, il carattere di idealità attribuito una volta per sempre al mondo antico, o meglio alla *Hellenentum*¹⁰⁸, da chi lo aveva interrogato – Winkelmann, Goethe, Schiller, Humboldt *in primis* – sotto la spinta di esigenze vive dell'arte, del pensiero sociale, della pedagogia. Wilamowitz non era un teorico; era un cultore della *Altertumswissenschaft*, che tuttavia nemmeno sul piano della prassi operò una sistemazione razionale del rapporto tra scienza e ideale.

Il movimento che prese il nome di 'Terzo umanesimo', qui già più volte citato, rappresentò un imponente tentativo di operare una mediazione tra la visione scientifica e umanistica degli studi classici. Esso è terzo dopo quelli delle età di Erasmo e di Winkelmann. Il progetto di rinnovare il ruolo degli studi classici nell'educazione e nella cultura contemporanea fu presentato da Werner Jaeger (1888-1961) già nella conferenza *Philologie und Historie* con cui, nel 1914, egli inaugurò il proprio insegnamento all'Università di Basilea, parlando dalla cattedra che era stata di Nietzsche¹⁰⁹. Questo discorso, con il suo richiamarsi a forme di umanesimo attualizzanti, rivolte allo studio dei classici *non scholae sed uitae*, esprimeva una preoccupazione di fronte alla possibilità che lo storicismo esasperato, «senza limiti e senza meta», come ebbe a scrivere più tardi, finisse per estromettere lo studio dell'antichità dalla formazione dei giovani e dalla cultura comune. Dopo il 1918, inoltre, il governo di Weimar si mostrò diffidente nei confronti del Ginnasio umanistico, uno dei simboli del vecchio ordine politico¹¹⁰. Jaeger era alla ricerca di un punto di equilibrio tra interessi della vita

¹⁰⁸ Cf. Momigliano 1973, 114: «La caratteristica del procedere di Wilamowitz stava nell'importanza assoluta attribuita all'interpretazione dei singoli testi [...] partiva sempre da un testo, lungo o breve - e lo seguiva dove conduceva [...] Così come l'interpretazione del primo testo era inaspettata, inaspettata era la combinazione con altri testi; ed è impreveduto insomma tutto il cammino che da testo a testo conduce alla meta extra-mondana: all'Uno dell'Ellade».

¹⁰⁹ Nietzsche aveva preso servizio a Basilea il 13 febbraio del 1869. Nel testo di *Noi filologi*, composto nel 1874 e rimasto incompiuto, aveva annotato (nr. 143): «L'umano che l'antichità ci mostra non va confuso con l'umanistico. Questo contrasto va messo in forte rilievo: la filologia soffre di voler interpolare l'umanistico, si conducono a lei i giovani perché diventino umanisti [...] l'umano si mostra [...] presso i greci con una mancanza di maschera e con una mancanza di umanesimo che non può far a meno di conoscere colui che vuole istruirsi. Inoltre, i greci crearono la maggior quantità di individui - perciò sono tanto istruttivi in merito all'uomo; un cuoco greco è più cuoco di un altro».

¹¹⁰ Cf. Solmsen 1989, 117s.

e pretese della scienza. A Marburgo, dove era stato per un semestre da diciottenne, aveva fatto la sua prima esperienza del 'vivere l'antichità' rapito dalla lettura neokantiana di Platone, che era al centro degli interessi intellettuali di quella università. Ma presto questo Platone inteso come guida per la vita, attualizzato filosoficamente, incominciò a collidere con il suo senso storico-filologico. La *Geistesgeschichte* offriva una via di uscita al suo dilemma e decisiva in questo senso fu l'esperienza della Rivoluzione di novembre a Kiel, dove Jaeger vide *in nuce* il crollo di un mondo di durata millenaria¹¹¹:

La continuità spirituale, nelle sue varie forme, era per lui ciò che effettivamente costituiva la storia e così pure ciò che convertiva i cambiamenti della storia in cambiamenti razionali [...] Per Werner Jaeger il fatto che nel trascorrere del tempo ci fosse una qualche forma di continuità era motivo di meraviglia. Fin da ragazzo aveva avvertito un profondo interesse per la tradizione. La Rivoluzione di novembre trasformò in ossessione questa tendenza.

Negli anni del suo ordinariato a Kiel fu concepito il progetto di *Paideia* e incominciato il lavoro su Gregorio di Nissa. Fondamentale per comprendere il ruolo di Jaeger nello svilupparsi del Terzo umanesimo è il suo concepire *Paideia* come 'una strada verso Platone' e la cristianità come la culminazione della cultura greca (e non come antitesi a essa). Nell'opera di Platone si incontra la parola (*πλάττειν*, 'plasmare') che esprime la piena consapevolezza dell'essenza e del processo della *παιδεία* (azione educativa che attua l'*idea* nella *forma*, dunque *Bildung*); se l'immagine dell'uomo che si rivela nei prodotti dello spirito greco è quella dell'uomo politico, Platone ne offre la rappresentazione più compiuta e consapevole. Egli portò a maturazione, nella maturità della storia politica di Atene, cioè dello Stato cui apparteneva, la nuova valutazione dell'uomo nata con la cultura greca. Essa era stata cominciamento nel senso di *ἀρχή*, di 'origine spirituale'; e divenne la premessa per l'idea, elaborata poi dal Cristianesimo, del valore infinito delle singole anime e per quella, rivendicata poi dal Rinascimento e sviluppata dall'età moderna, dell'autonomia spirituale dell'individuo. Ciò che va capito ora – afferma Jaeger –, nell'epoca che impone una revisione dei fondamenti della nostra civiltà, è come essere storici nei confronti di quella

¹¹¹ Le parole che seguono, citate da Calder (1998) 2002, 134, sono di un allievo di Jaeger, Wolfgang Schadewaldt.

vicenda storica che è per noi, oggettivamente, origine spirituale; essa va colta come viva esperienza, sempre rinnovantesi nella sua posizione di valori, e non come idolo extratemporale (alla maniera del classicismo e dell'umanesimo antistorico), né come tratto di storia metodicamente svuotato della sua possibile efficacia immediata (alla maniera dello storicismo radicale)¹¹².

Jaeger dichiarò in più occasioni di non aver coniato e anzi di non aver mai usato la formula 'Terzo umanesimo'. Essa fu adottata per la prima volta, in riferimento al tentativo di Jaeger stesso e di altri di rivitalizzare gli studi umanistici, dal filosofo di formazione diltheyana Eduard Spranger in una relazione sugli studi umanistici e la scuola pronunciata al 53° Congresso dei Filologi tedeschi, che si tenne a Jena nel settembre del 1921 (lo stesso anno in cui Jaeger ereditò la cattedra berlinese di Wilamowitz). Nel 1925, dopo averlo a lungo preparato, Jaeger tenne un corso semestrale di notevole successo sul tema: *Humanismus: Idee und Geschichte*¹¹³. Le riviste *Gnomon* e *Die Antike* sono un effetto del lavoro che si formò intorno a lui e che ottenne particolare riscontro pubblico con il colloquio di Naumburg del 1930 sul tema: *Das Problem des Klassischen und die Antike*. All'evento presero parte come relatori Johannes Stroux, Wolfgang Schadewaldt, Paul Friedländer, Eduard Fraenkel, lo storico Matthias Gelzer, Eduard Schmidt, l'archeologo Bernhard Schweitzer e Helmut Kuhn.

Nel 1933, l'anno della presa del potere da parte di Hitler, Jaeger lavorò a *Paideia*, il cui primo volume, con la sua importante introduzione (intitolata *Il posto dei Greci nella storia dell'educazione dell'umanità*), uscì l'anno successivo. Per molti fu difficile non associare il Terzo umanesimo al Terzo Reich, anche per il singolare rispetto con cui Hitler trattò Jaeger nel momento in cui, due anni dopo la pubblicazione del suo lavoro, egli decise di trasferirsi negli Stati Uniti¹¹⁴. Si suole considerare conclusa l'esperienza del Terzo umanesimo, dopo 14 anni, con la recensione demolitoria che nel 1935 Bruno Snell, molto coraggiosamente, dedicò a *Paideia* I¹¹⁵. Demolizione operata con spirito scientifico e appuntata su certi abusi storici (e.g. la funzione educativa della poesia è scoperta dei sofisti, non di Omero) e su certe accentuazioni ideologicamente motivate («pericoli dell'umanesimo jaegeriano», p. 51: l'esemplarità delle istituzioni politiche greche, il valore dell'eroismo

¹¹² Cf. Jaeger (1934) 1978, 9, 17, 21s.

¹¹³ Su cui si veda la testimonianza di Solmsen 1989, 130s.

¹¹⁴ Cf. Calder 1983, 102s., (1998) 2002, 138.

¹¹⁵ Ma cf. anche Pfeiffer 1935.

aristocratico e dell'autoritarismo platonico), a dimostrazione che la vaghezza di questo umanesimo si prestava a fare gli interessi di qualunque politica¹¹⁶. All'esterno dell'ambito accademico il discorso sull'umanesimo si sviluppò soprattutto grazie al saggio *Das dritte Humanismus* (1932) di Wolfgang Frommel, giornalista e poeta vicino per un periodo al circolo di George, il quale poneva l'accento sull'importanza della cultura greca per la Germania del tempo, nel senso di un'utopia aristocratica e reazionaria. Nel dibattito intervennero alcune personalità eminenti, tra cui Ernst Robert Curtius (*Deutscher Geist in Gefahr*, 1932) e Thomas Mann (*Humaniora und Humanismus*, 1936), difendendo la romanità quale vera custode dei valori umanistici di contro allo sterile entusiasmo dei filellenici. Questa posizione, che potè anche avvalersi degli studi condotti negli anni '20 da Heinze (appassionato sostenitore del Terzo umanesimo) sui *Wertbegriffe* romani¹¹⁷, fu acquisita dalla propaganda del Reich con il sostegno di alcuni classicisti (tra questi un ruolo di spicco ebbe Hans Drexler, che attaccò l'umanesimo filellenico in un saggio del 1942)¹¹⁸.

Nel 1932, pochi mesi dopo la morte di Wilamowitz, in una fase ormai avanzata di crisi dello storicismo e tre anni prima di muovere il suo attacco al Terzo umanesimo, Bruno Snell (1896-1986) tenne a Amersfoort in Olanda una conferenza intitolata *Filologia classica nella Germania degli anni Venti*, in cui il dilemma 'antichità reale o ideale', 'scienza storica o umanesimo' è affrontato in termini culturali e con particolare lucidità, nella coscienza di parlare davanti a una platea non specialistica e non tedesca¹¹⁹. Verso l'inizio è tratteggiata la situazione degli studi filologici all'aprirsi del nuovo decennio¹²⁰:

¹¹⁶ Sulla questione cf. anche *infra*, n. 121.

¹¹⁷ Cf. Burck (1938) 1960, Fuchs 1947, Perutelli 1977.

¹¹⁸ Cf. Drexler 1942. Per ulteriori notizie sul Terzo umanesimo, sui suoi critici, sulle sue degenerazioni cf. Bernardini - Righi 1947, 656-658, Lanza (1970) 2013, 176-181, Hentschke - Muhlack 1972, 128-142, Irmischer 1978, Calder 1983, spec. 105-111, Mensching 1987-2004, II (1989), 60-91, Landfester 1995, Marchand 1996, 302ss., Schmidt 2001, spec. 297-300; e *infra*, LII-LIV.

¹¹⁹ Un ritratto intellettuale di Snell, ben collegato con i temi qui trattati, si legge in Lanza (1970) 2013. Snell si abilitò con Pfeiffer ad Amburgo e nella medesima università succedette a Klingner dopo che questi si trasferì a Lipsia.

¹²⁰ Snell (1932) 1991, 127.

L'infinità del compito scientifico non dipende più dalla quantità di ciò che va affrontato con metodo, ma dalla profondità che richiede la comprensione. L'interpretazione conduce dalla spiegazione della parola e della proposizione alla comprensione della singola opera e dell'uomo intero e forse oltre allo 'spirito dei tempi'. Questo è il compito superiore, ma anche più problematico della scienza dell'antichità [...] Col distacco dal positivismo il fervore dell'indagine sulle cose poco appariscenti della vita antica è stato notevolmente ridotto, e anche nella filologia classica si è tornati a riflettere con più forza su oggetti che fossero grandi, pieni di valore ed esemplari. Da allora si è discusso spesso come queste esigenze 'umanistiche' si concilino con i compiti di cui ho parlato finora e con la necessità di conservare alla scienza le sue sicure basi metodologiche e il suo ampio orizzonte. Indubbiamente la scienza non solo si impoverirebbe, ma metterebbe in questione la propria ragione d'essere, se indagasse esclusivamente sul senso e sul significato dei fenomeni; malgrado questi compiti superiori, il lavoro sui piccoli particolari non deve fermarsi.

Per andare alle radici di questa situazione e così illuminarne meglio i problemi e le possibilità di sviluppo, Snell descriveva il peculiare atteggiamento tedesco di fronte all'*Antike*, caratterizzato dal senso di distanza (i popoli neolatini, invece, sanno di essere eredi diretti di una tradizione viva, anzitutto come parlanti) e da un filellenismo inteso come volontà di appropriarsi origini elette, per meglio comprendersi¹²¹. Su queste due basi si erano sviluppati

¹²¹ Cf. Snell (1932) 1991, 129: «la ricerca della vera indole tedesca ci ha ricondotto sempre ai Greci. Dal periodo di Herder e Goethe, attraverso Humboldt e Hölderlin, fino 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'antichità». Questo aspetto della 'vera indole tedesca' è particolarmente ben tratteggiato in Birska 1977-1978; cf. anche Fuhrmann 1977, 120-126, Rüegg 1985, 273-282. Eduard Schwartz ne dava una rappresentazione originale nel suo scritto *Gymnasium und Weltkultur*, del 1917: alla linea latina del classicismo europeo, che aveva condotto all'Illuminismo e alla Rivoluzione si era opposta la linea greca, cui si era affidato il superamento tedesco, idealistico, della cultura dei lumi. Idealistico era poi rimasto il principio secondo il quale «l'*antiker Geist* diviene vivente solo nel presente», ma un forte accento doveva porsi sulla *Spannung*, sul senso di tensione tra presente e passato: sempre l'autoconoscenza dipende dal confronto con l'altro; il tedesco ha scelto la civiltà più lontana per autocomprendersi; e

sia l'atteggiamento storicistico sia la ricerca della forma interna come metodo di indagine¹²²:

già dai tempi di Winckelmann e Herder ci è apparso sempre importante innanzi tutto comprendere l'arte e la poesia, la filosofia e le scienze antiche nel loro divenire [...] Visti così, sotto l'aspetto della loro temporalità, i fenomeni perdono la pretesa della perfezione. La comprensione storica finisce col contrapporsi alle esigenze classicistiche; in un certo senso essa prescinde per principio da ogni assoluto, sia il bello nell'arte o la verità nella filosofia e nella scienza. In compenso essa scopre ovunque il vivente. Wilamowitz ha sempre insegnato a badare alle imperfezioni nelle opere antiche, alle contraddizioni e agli scandali, ma [...] questi difetti non vengono rilevati per una predilezione classicistica per ciò che è perfetto, bensì, viceversa, essi vengono accolti addirittura con favore, in quanto punti di partenza per la comprensione della genesi di un'opera, della dipendenza da modelli ecc., in breve per la comprensione del suo condizionamento temporale. Qui in modo non classicistico è l'imperfetto a diventare attraente; l'errore rende viva l'opera, vale a dire storicamente comprensibile.

Ma una volta fissata concettualmente la distanza dall'antico, e in particolare dall'antichità greca, la ricerca del 'vivente' ha una duplice implicazione. Da una parte ciò che vive deve essere colto come espressione di esperienza e di pensiero o sentimento vivi, e ciò secondo Snell è possibile anzitutto nello studio della lingua: proprio quando nelle nostre lingue moderne non riusciamo a descrivere adeguatamente ciò che le parole antiche significano, un autentico, antico modo di esperire, di pensare e di sentire incomincia a delinearsi davanti alla nostra ricerca:

si autocomprende nella consapevolezza di ciò che dalla *Antike* eredita come «integrazione di sé» ma anche di ciò in cui a essa si oppone. Perdere la coscienza di questa opposizione significa indebolire la *Deutschtum*. Il classicismo così concepito - cioè sia come integrazione sia come tensione - è dunque il vero strumento di autoconoscenza del popolo tedesco. La posizione di Schwartz, particolarmente consapevole della svolta antipositivistica degli studi classici in Germania e delle ragioni di essa, è ben discussa in Canfora 1980, 31-38.

¹²² Le citazioni che seguono in intertesto sono tratte rispettivamente da Snell (1932) 1991, 130s.; 134s.; 135s.

Attraverso questo metodo negativo riusciamo a comprendere l'estraneità della lingua greca, e poi a superarla, vedendo che appare continuamente qualcosa di nuovo che ci dovrebbe poi diventare naturale.

D'altra parte questa prospettiva humboldtiana, secondo cui la lingua riflette lo spirito di una nazione o di una comunità culturale¹²³, porta ancora con sé l'idea che nell'autenticamente greco si riveli l'autenticamente umano («appare continuamente qualcosa di nuovo che ci dovrebbe poi diventare naturale»); inoltre essa convalida il metodo di indagine rivolto alla forma interna in particolare nei casi in cui ci si trova di fronte ai problemi tipici della scienza filologica (ricostruzione di tradizioni lacunose, ricerca delle fonti, analisi dello stile), ora posti in una nuova luce:

Da tutte le indagini sulle dipendenze letterarie oggi ci si aspetta che esse mirino alla «forma interna», alla peculiare fisionomia spirituale, sia dell'autore utilizzato, sia dell'autore che utilizza. E questo metodo è diventato fertile non soltanto per le «fonti», ma viceversa anche per gli autori che dipendono da altri: si è imparato a determinare «ciò che è proprio» di tali autori con molta maggior precisione.

Snell si richiama anzitutto ai lavori di Reinhardt su Posidonio; ma poi cita una serie di studi latini, come il libro di Fraenkel sull'elemento plautino in Plauto, quello di Harder (allievo di Jaeger) sul *Somnium Scipionis* e le ricerche di Klingner su Virgilio. Per le analisi sullo stile inteso come espressione di particolari situazioni spirituali, ottimi esempi sono per lui Hermann Fränkel (sullo 'stile allineante' arcaico), Wolfgang Schadewaldt (sul monologo drammatico) e chi sa 'far parlare i monumenti muti' come lo storico dell'arte Heinrich Wölfflin e l'archeologo Ernst Buschor¹²⁴.

In definitiva la mediazione tra storicismo e umanesimo è ritrovata, da Snell, nel quadro della *Bildung* che l'età di Goethe aveva delineato come ideale e metodo formativo, poiché in fondo il superamento della distanza dall'antico si dà, nell'interprete e nei suoi lettori, come ampliata coscienza della natura umana («che cos'altro può esserci di estraneo e contemporaneamente grandioso, così facilmente comprensibile per noi, se non il naturale?»)¹²⁵.

¹²³ Cf. Lloyd-Jones 1982, 73s.

¹²⁴ Cf. Snell (1932) 1991, 135-137; e *supra*, n. 32.

¹²⁵ Cf. Snell (1932) 1991, 141s.

Simile, entro certi limiti, la posizione di Reinhardt: *das Spontane, das Menschliches*. Nella già citata conferenza pronunciata nel 1941, *Die Klassische Philologie und das Klassische*, egli prendeva le mosse dalla *Tagung* organizzata a Naumburg da Jaeger¹²⁶, donde era ben emerso il mutamento del modo tedesco di guardare all'antichità tra il 1800 circa e il 1930¹²⁷; e osservava che per risolvere l'aporia in cui si erano ritrovati gli studi classici alla fine del secolo si erano delineate tre possibilità: 1) rinunciare all'ideale classico elaborato dal secondo umanesimo e dalla *Deutsche Klassik* a vantaggio della scienza, cioè rinunciare all'umanesimo in nome dello storicismo (la strada dichiaratamente presa da Wilamowitz); 2) rinunciare alla scienza a vantaggio dell'ideale classico (George e i suoi seguaci); 3) tentare la conciliazione tra scienza e ideale classico (alla maniera del Terzo umanesimo di Jaeger). Il riaffiorare in età moderna di problemi antichi, come per esempio il riproporsi, nel *Tasso* di Goethe e nel *Demetrio* di Schiller, della dialettica sofoclea di essere e apparire, non è effetto della tradizione o dello studio di modelli: *spontaneamente* un grande tema classico 'riappare' nei testi moderni, in quanto *tema umano*. Esiste, accanto a un «classico della tradizione» un «classico come epifania»¹²⁸. D'altra parte, come già si è visto, il ricorrere dei temi nello sviluppo della cultura testimonia una intima affinità dei soggetti che li ripropongono e li reinterpretono. Tutto il lavoro di questo filologo – come si è visto – insiste su polarità fondamentali che, a partire da un episodio originario (lo studio su Parmenide del 1916), riscontrano, in una serie sempre meglio differenziata, il nucleo spirituale dell'interprete, di Reinhardt stesso¹²⁹. Ciò che è identico o somigliante in termini generali (*i.e.* l'opposizione *Sein-Schein* in Sofocle e in Goethe) può essere conosciuto più profondamente quando un interprete, che sente una affinità intima con l'oggetto del suo interesse, è per ciò stesso in grado di accostare il testo direttamente, di comprenderlo dall'interno, di riviverne il processo formativo addirittura: grazie a questa mediazione individuale essa

¹²⁶ Su cui cf. in part. Landfester 1995; e *supra*, XLVII.

¹²⁷ Cf. Reinhardt (1942) 1989, in part. 342ss. Sono di grande utilità i commenti di Rossi 1975, 1335ss. al testo di questa conferenza.

¹²⁸ Cf. Reinhardt (1942) 1989, 351-360; e le osservazioni di Pöschl 1975 e Rossi 1975, 1338-1340, 1349.

¹²⁹ Pöschl 1975, 973s. nota come il ritratto reinhardtiano di Posidonio sia ampiamente tratto dall'interno, sia cioè in buona parte un autoritratto. Sull'opposizione come principio informatore dello stile di Reinhardt, cf. Rossi 1975, 1342.

si apre all'intendimento e al godimento individuali del lettore moderno. Questa è certamente una posizione umanistica, in cui si esprime una visione scettica dell'umanesimo alla Jaeger, che Reinhardt chiamava *Programmhumanismus* e Snell umanesimo per accademici¹³⁰. Come osservava Luigi Enrico Rossi¹³¹:

È inutile [...] rilevare quanto di irrazionalistico vi sia in tale posizione [cioè nella pretesa di un rapporto immediato con l'antico e nell'idea di una 'epifania' del classico] e come essa si ricolleggi ai georgeani, come essa sia in realtà base per un nuovo umanesimo: diverso dal secondo, colle sue austere premesse di formazione e di adesione spirituale (Humboldt etc.); nonché dal terzo (Jaeger) che faceva del rapporto coll'antico una riconquista e un fatto di cultura, di paideia (diremmo più precisamente un fatto di filologia, posta al servizio della reviviscenza umanistica). Ma anche il terzo umanesimo, l'umanesimo dei filologi, era per lui un'impresa da respingere [...] Reinhardt non intende negare al filologo la possibilità di 'vivere' l'antico: essa è, più veramente, appannaggio di spiriti magni, di poeti, di filosofi, ma è *premissa necessaria* alla *pur necessaria* attività filologica. Per il terzo umanesimo, in altre parole, punto di partenza è la filologia; per Reinhardt punto di partenza è una adesione di tipo umanistico. La quale ultima sarebbe [...] una classicità spontanea, *sans peine*, il riaffiorare di una qualità umana costante in individui a ciò predisposti, ovviamente in un ristretto gruppo di aristocratici dello spirito.

In lui Rossi vede, in definitiva, «un filologo classico alla ricerca di un umanesimo (non trovato)»¹³². Per Reinhardt, in effetti, solo Nietzsche tra i filologi (ma al prezzo del sacrificio della filologia) si era opposto allo storicismo riuscendo tuttavia nell'esperienza di rivivere l'antico, e ciò senza concedere nulla alla 'antichità ideale'. Nella sua parabola vitale Nietzsche aveva percorso quella della storia culturale europea: egli era l'esempio del trovar se stessi attraverso la ricerca storica¹³³. In ciò Reinhardt riconosceva una conseguenza del rapporto diretto con il classico che vediamo realizzarsi nella *Nascita della tragedia*. Pertanto¹³⁴:

¹³⁰ Cf. Snell 1935; e *supra*, XLV-XLVIII.

¹³¹ Rossi 1975, 1339s.

¹³² Rossi 1975, 1350.

¹³³ Magris 1979, 274s.

¹³⁴ Magris 1979, 275.

Mentre l'obiettivismo storicistico scinde lo studioso dalla sua materia, sì che «il riconoscere la scarsa importanza dell'autore che si pubblica già quasi qualifica il rispetto di sé dello scienziato», l'ermeneutica reinhardtiana esige che l'oggetto della ricerca sia qualcosa in cui la personalità dello studioso possa arricchirsi per meglio comprendersi.

Reinhardt è certo che la filologia, disciplina storicamente vocata all'auto-coscienza, e a pensarsi – in particolare – come *ars nesciendi*¹³⁵, debba ora riconcepire il proprio limite quale premessa per un 'salto nell'altro', debba cioè avvertire l'esigenza di una integrazione intuitiva-creativa di ciò che la scienza non può conoscere con i suoi soli mezzi, ma che può essere attinto nei 'ritorni' garantiti dalla continuità profonda della storia spirituale (opposta all'esteriorità della 'tradizione')¹³⁶.

Questa visione appartiene sotto certi aspetti anche a un altro studioso vicino a Klingner come Rudolf Pfeiffer, scettico al pari di Reinhardt e di Snell nei confronti della tentata mediazione jaegeriana¹³⁷. La sua posizione ha tuttavia un'impronta e una determinazione peculiari. Dei maggiori filologi viventi, scriveva Pasquali nel 1953, «Rodolfo Pfeiffer è il più umanista, il più rinascimentale»¹³⁸. Prima di trasferirsi a Berlino per entrare nella cerchia di Wilamowitz, Pfeiffer era stato, a Monaco, allievo di Otto Crusius, uno studioso di simpatie nietzscheane, biografo di Erwin Rohde e direttore di *Philologus* – quel direttore che nel 1912 aveva fatto aggiungere al sottotitolo «Zeitschrift für das

¹³⁵ Formula adottata da Hermann 1827, 288 (ma lo scritto donde essa è tratta, *De musis fluvialibus Epicharmi et Eumeli*, è del 1819) per indicare la metodica prudenza del critico del testo («*Est quaedam nesciendi ars et scientia. Nam si turpe est nescire, quae possunt sciri, non minus turpe est, scire se putare, quae sciri nequeunt [...]. Posita est autem haec, quam dico, ars in eo, ut quis cognito, quousque progredi sciendo liceat, quod citra est, strenue persequatur; quod autem ultra est, ab eo sese absteineat*». Corsivo mio). La dichiarazione precede l'inizio della polemica con Boeckh (1825): cf. Degani 1999, spec. 28s.

¹³⁶ Cf. Reinhardt (1948) 1960; e Rossi 1975, 1347-1351.

¹³⁷ Cf. *supra*, n. 115.

¹³⁸ Pasquali 1953, 15. Sulla carriera e la personalità intellettuale di Pfeiffer cf. in part. Lloyd-Jones 1982, 261-270, Gigante 1989, 70-75, 79s., Rossi 1976, Lehnus (1981) 2012, 97s. e (2004) 2012. Importante anche Lausberg 1996, volume miscellaneo dedicato al lascito scientifico-culturale di Pfeiffer.

klassische Altertum» le parole «und sein Nachleben». Nel suo scritto *Humanitas Erasmi* del 1926, Pfeiffer aveva parlato di «una resistenza profondamente radicata nell'animo tedesco al principio dell'*humanitas*», con ciò stabilendo le premesse per quella presa di distanza che lo avrebbe portato, nel 1937, a lasciare la cattedra di Monaco e a trasferirsi in Inghilterra, presso l'«erasmiano» Corpus Christi College di Oxford, dove lo attendeva un vecchio collega di Marburgo, Eduard Fraenkel¹³⁹. Nella sua condizione di esiliato, un anno dopo, Pfeiffer pubblicò un saggio intitolato *Von den geschichtlichen Begegnungen der kritischen Philologie mit dem Humanismus*¹⁴⁰, dove sono esposte le sue idee fondamentali sul tema, poi riprese e sviluppate in una nota *Festrede* del 1960, dal titolo *Philologia perennis*, e nei due volumi della *History of Classical Scholarship*, rispettivamente usciti nel 1968 e nel 1976. I capisaldi del suo pensiero sono i seguenti. In primo luogo la critica degli eccessi dello *Historismus*: la visione storicista di Winckelmann aveva dato origine a una fase della filologia specificamente tedesca, un *deutsche Neobellenismus*¹⁴¹, che in età postromantica aveva stabilito la svalutazione dell'antichità romana e cristiana, e – progressivamente – l'esautoramento del rapporto immediato delle coscienze con i classici; sebbene il più autorevole sostenitore contemporaneo della *Altertumswissenschaft*, cioè Wilamowitz, fosse anche il migliore interprete dei testi e ancora non rinunciasse a sentirsi «messaggero dell'antica grandezza esemplare»¹⁴², il processo di assorbimento della filologia nella storia appariva irreversibile, e inevitabile, di conseguenza, il concorso della scienza filologica nel relativizzare i valori, nell'instaurare, attraverso la messa in prospettiva storica, la negazione metodica dell'esemplarità classica. Il relativismo etico ed estetico è implicito nel relativismo storicistico, se quest'ultimo è professato in modo radicale, fino alla riduzione di tutte le opere antiche a testimonianze («documenti di un'epoca e di una società») e al ripensamento di ciò che è apparso unico ed esemplare in termini di caratteristico, contingente, condizionato¹⁴³.

¹³⁹ Fraenkel si era trasferito a Oxford nel 1934: cf. Lloyd-Jones 1982, 251-260, spec. 254.

¹⁴⁰ Pfeiffer (1938) 1960.

¹⁴¹ Su cui cf. in part. la IV sezione di Pfeiffer 1976.

¹⁴² Pfeiffer 1961, 19. Sulla dialettica tra gli umanissimi di Pfeiffer e Wilamowitz, Henrichs 1995, 440-446. Sulla mancata adesione di Pfeiffer al programma umanistico jaegeriano, Latacz 1995a; e *supra*, n. 115.

¹⁴³ Cf. Pfeiffer 1961, 18s.

Pfeiffer vedeva nel metodo filologico e nella filologia storicista, di cui era maestro, lo strumento necessario di una ricerca volta a ritrovare il carattere originario e i nessi profondi di valori divenuti inerti o convenzionali, perché non più capiti. Nella sua visione la filologia era nata e rinata, storicamente, dalla volontà di una cultura di comprendersi a fondo, di verificare i propri valori e interessi alla luce della loro origine, nella coscienza che l'origine appartenesse a un tempo ormai esaurito¹⁴⁴. I fari di Pfeiffer sono Callimaco ed Erasmo; e con essi Petrarca, poeta come Callimaco, cristiano e ciceroniano come Erasmo¹⁴⁵:

Petrarca e Erasmo hanno entrambi accettato la sapienza pagana a integrazione e interpretazione del cristianesimo. Entrambi si sono riconosciuti ciceroniani, in quanto Cicerone è il modello di una «humanitas» formatasi sui greci. L'umanesimo di Cicerone rappresenta per Pfeiffer il punto di transizione dalla filologia ellenistica, che è in essenza interpretazione di testi, in specie poetici, alla filologia umanistica, che è chiarimento di valori spirituali, costituzione di uno stile di vita attraverso la retta interpretazione dei testi.

Da Filita, il primo poeta-filologo, e dal suo allievo Callimaco, passando attraverso Cicerone, attraverso Clemente Alessandrino e Origene, che avevano applicato i metodi di Aristarco allo studio della Bibbia, e poi ancora attraverso Petrarca per approdare a Erasmo, l'oggetto e i compiti della filologia si ampliano, in risposta a esigenze spirituali rinnovate. La riconquista erasmiana della autentica *philosophia Christi*, realizzata con gli strumenti critici della filologia, nella distinta coscienza di ciò che le lingue e le culture antiche dovevano dare a questa missione, universalmente necessaria e benefica, rappresentava agli occhi di Pfeiffer il modello della *philologia perennis*, il cui ufficio è sempre il medesimo: «custodire l'antico conosciuto come bello e vero in una disposizione sempre nuova per i vivi della propria epoca, e renderlo comprensibile e fecondo»¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Per Pfeiffer 1961, 4, la filologia nacque nel III secolo perché solo allora il passato poteva apparire come concluso. Lo stesso sembrava agli umanisti italiani del '400: cf. *supra*, XXXVI.

¹⁴⁵ La citazione che segue è tratta da Momigliano (1968) 1984, 416.

¹⁴⁶ Pfeiffer 1961, 22; cf. l'introduzione di Gigante in Pfeiffer (1968) 1973, 19.

Philologia perennis è formula valutativa e propositiva insieme¹⁴⁷. Quando rientrò in Germania nel 1951, Pfeiffer portò a Monaco, dove Klingner rappresentava gli studi latini, il suo mestiere di filologo (del 1949 e del 1953 sono i due volumi dell'edizione di Callimaco), il suo ideale umanistico (in *Philologia perennis* la rammemorazione dei momenti creativi della filologia si collega a ciò che di duraturo gli studi classici hanno offerto alla cultura e alla vita degli Europei), la sua esperienza di esiliato in un paese straniero che l'aveva accolto, ne aveva favorito e valorizzato il lavoro, nutrendo la sua aspirazione a operare in una comunità di ricerca libera e sovranazionale, nello spirito di Erasmo.

Il 1968 vede l'uscita del I volume della *History of Classical Scholarship*, come si è detto; esso segue di pochi mesi la pubblicazione di un altro libro di una vita, il *Virgil* di Klingner (1967). Sullo sfondo di queste relazioni e questioni vanno intese le parole con cui Tränkle commenta l'ultimo sforzo del suo maestro¹⁴⁸:

Tale è il contesto in cui egli ha esaminato la forma delle opere. Ciò che gli interessava era *la forma in quanto rappresentazione dell'essenza umana*, e in questo consiste, in fondo, il suo passo decisivo di là dal modo di giudicare che Heinze aveva adoperato nel suo libro sulla tecnica epica di Virgilio. Sapeva bene che, perseguendo questo fine, si correva quasi necessariamente il pericolo di superare i confini di ciò che è dimostrabile in senso stretto. Tanto più, però, era conscio dell'altro aspetto della questione: se si voleva evitare rigorosamente questo pericolo, che cosa restava, allora, se non accontentarsi di aspetti secondari, e quindi rinunciare ad inoltrarsi nell'originario senso umano delle opere d'arte? Questo significava soprattutto mancare al compito dell'interprete, cioè di essere intermediario tra gli uomini. Già i primi lavori di Klingner vanno in questa direzione. Mi sembra, però, che essa emerga sempre di più nel corso degli anni, per esempio nel suo modo di trattare Virgilio. Espressioni come quelle che ha trovato nel suo ultimo lavoro, per lodare, ad esempio, la tragedia di Didone o la discesa di Enea agli Inferi; frasi come: «Dunque Virgilio è [...] sempre il poeta che include nel suo poema difficoltà senza via d'uscita, dolori insolubili, e nondimeno, con la sua fede, sovrappartecipa ad essi»: si cercherebbero invano simili frasi nelle sue prime osservazioni sul poeta [...]. Anche sotto questo aspetto il libro su Virgilio appare come l'apice del lavoro di Klingner.

¹⁴⁷ Pfeiffer la derivò dal motto di Leibniz *philosophia perennis*: cf. Lloyd-Jones 1982, 270.

¹⁴⁸ Cf. Tränkle 1968, 431; corsivi miei.

III. Catulls Peleus-Epos

La generazione precedente a quella di Klingner aveva fatto decisivi progressi, su impulso di Wilamowitz, nell'attuare il progetto scientifico della *Alttertumswissenschaft*; sempre Wilamowitz, d'altra parte, aveva decretato che con il 'conoscere il conosciuto' non poteva dirsi esaurito il lavoro filologico, il cui compito ultimo è quello di '*comprendere* il conosciuto', cioè di interpretare i testi¹⁴⁹.

Anche la riabilitazione della letteratura latina era cosa fatta, come si è ricordato, per merito specialmente di Friedrich Leo e di Richard Heinze, allorché Klingner incominciò la sua carriera di studioso¹⁵⁰. La sua generazione, formata scientificamente negli anni della Grande Guerra e del primo dopoguerra, maturata nel clima di crisi dello storicismo, imbevuta in molti casi, come si è visto, di pensiero nitzscheano e georgeano, aveva raffinato i metodi di lettura e ampliato la portata intellettuale del lavoro filologico. Il principio ermeneutico della forma interna comportava il superamento dell'analisi nel sistematico contemperamento di analisi e sintesi, ma condotto in modo tale per cui il rapporto tra particolare e insieme emergente dall'esame dell'opera (il risultato di *Virgils epische Technik*, per esempio) non costituiva se non la base per l'intendimento di un altro rapporto, di ordine più profondo, quello tra forma e contenuto spirituale o tra forma e «essenza umana» (per esprimerci con le parole di Tränkle). Questo risultato dell'interpretazione, e questo soltanto, consentiva di definire il posto di un autore nella *Geistesgeschichte*. L'opera compresa nella sua struttura e apprezzata nella sua particolarità sullo sfondo della storia del genere, si fa riconoscere nel suo valore quando il nesso di novità e durata che le dà un posto nella tradizione è ricondotto con chiarezza a una personalità individuata e rappresentativa, a un soggetto che attraverso la propria *Wesensgestalt* ha ampliato o approfondito la coscienza dell'umano.

Quando uno sviluppo artistico si mostra in termini di rivelazione spirituale, l'interesse tende a spostarsi dall'opera all'autore, e dal dato di fatto storico al suo valore sovrastorico. Per Klingner 'Catullo' non è una metonimia, cioè il nome che diamo a un corpus di carmi: capire un autore della tradizione, per lui, va al

¹⁴⁹ L'adattamento della sentenza di Boeckh (cf. *supra*, XXXVII) è in realtà di un allievo di Wilamowitz, Werner Jaeger.

¹⁵⁰ Cf. *supra*, n. 58.

di là di capirne i testi, in quanto gli consente di comprendere meglio se stesso, la sua cultura, il suo presente. Mentre infatti la storia dei generi è un oggetto assoluto, che si indaga dall'esterno, l'oggetto della *Geistesgeschichte* è sempre interno a una storia in cui anche il soggetto che lo studia si sente compreso. Questo senso di coappartenenza e complicazione del soggetto (l'interprete) con l'oggetto (i testi antichi, fondativi della continuità spirituale) si rafforzò come contenuto di coscienza, fino a farsi contenuto di una volontà, negli anni in cui Jaeger tentò di dare avvio a un nuovo umanesimo (1921-1935). Ciò accadde nell'atmosfera di una civiltà morente, mentre prendevano forza, in Germania, le filosofie anti-umaniste e lo stesso governo di Weimar faceva scelte sintomatiche di una perdita di fiducia nell'educazione classica quale progetto di formazione dell'élite intellettuale. Crebbe allora la consapevolezza – incrementata dagli eventi successivi e talora spinta oltre i limiti della razionalità – che, al di fuori della *Geistesgeschichte*, non si dava una vera possibilità di mediare tra l'esigenza scientifica di restituire il passato, per conoscerlo prospetticamente, in modo disincantato, e l'atteggiamento umanistico che pretende un rapporto diretto con il passato, nella presupposizione del suo valore – valore garantito dalla tradizione che lo ha custodito e dalla perenne attualità dei temi umani, anticamente trovati grazie a domande originarie, che non possiamo (o non sappiamo) più porre tali e quali. La cultura umanistica non può concepirsi dissociata dalla sua esigenza di valore e dalla propria espressione nella *Bildung*, cioè dal sistematico riferimento del passato al presente e viceversa; ma il passato deve essere conosciuto in modo rigoroso perché ne emerga l'autentico valore; l'arricchimento della coscienza che sa collocarsi entro l'orizzonte dell'opera antica, còlta nella sua individualità storica, è il primo vero risultato umanistico del lavoro interpretativo. L'ultimo, nella prospettiva di Klingner, è invece rappresentato dal momento in cui l'interprete si fa «intermediario tra gli uomini», mediatore di testi ricchi di valore umano e culturale (solo a opere rappresentative della 'grande tradizione' egli dedicò i suoi studi, come sappiamo), testi il cui grado di assimilazione ben si sente nella civiltà dello stile di questo studioso, onnipresente negli scritti così come – a detta dei suoi allievi – nell'insegnamento.

Si è visto che il *Virgil* doveva adempiere al compito che egli si era dato; una tappa importante sulla strada di questo adempimento è rappresentata dalla monografia sul *carne 64* di Catullo, probabilmente il suo lavoro più dotto, pubblicato nel 1956 e in seconda edizione, con soli ritocchi di forma e correzioni materiali, nel 1964.

Dopo una brevissima introduzione nella quale si afferma che «[l']epos di Peleo è una delle poesie dell'antichità latina in assoluto meno comprese», il saggio si articola in quattro capitoli (I. «L'inizio del carme»; II. «Peleo»; III. «Arianna»; IV. «Unità»; V. «Ποικιλία») seguiti da quattro *excursus* (sui vv. 86-90, 154-156, 269-277 e sull'uso poetico di *quandoquidem*). La struttura poetica, che si presenta all'interprete come il carattere più originale e problematico del carme, getta un riflesso sul titolo e sulla struttura stessa dello studio che la analizza. Nel I capitolo («L'inizio del carme»), Klingner esamina il prologo del poemetto mostrando come in questi versi il carattere di preludio prevalga su quello di introduzione. Ben più che ricapitolare e annunciare un complesso di *res*, infatti, questo prologo predispone il lettore a un certo modo di leggere. Ciò accade con studiata gradualità. Klingner fa notare come i tratti stilistici che connotano questo inizio – in particolare lo sfarzo della dizione epica arcaizzante, l'amplificazione, attraverso perifrasi, di certi passaggi descrittivi, la preziosità dell'espressione – finiscono per distinguere il testo catulliano dai modelli (Euripide, Ennio tragico ed epico, Apollonio Rodio) che esso ha evocato con questi stessi mezzi. Fin dall'*incipit*, dedicato al viaggio dell'Argo, lo stile è coerente con quella che sarà l'epifania del vero tema (il 'tema di Peleo'), il quale si presenta in una atmosfera di meraviglia – meraviglia di fronte a qualcosa di prodigioso visto *per la prima volta* (stupiscono le Nereidi alla vista della nave, stupiscono gli Argonauti alla vista delle dee). Ciò annuncia un evento di significato epocale, l'amore a prima vista tra Peleo e Teti, preludio alle nozze tra il mortale e la dea (p. 4 della traduzione italiana [158-159 dell'originale]):

Se non si tiene conto soltanto dell'origine e dell'accumulo dei mezzi espressivi, come finora è stato fatto, ma anche del loro significato, ben presto si comprende che in questi versi ogni elemento è motivato da una particolare visione poetica.

Quando il tema vero del carme si impone, quello apparente – l'impresa degli Argonauti – viene meno, insieme con il modo di presentazione narrativo, cui subentra la lode, il modo lirico (6s. [161]):

Nonostante Catullo [...] faccia propri tanti elementi della poesia sugli Argonauti, tutto è segretamente rivolto al grande tema del carme: la lode della felicità di Peleo, l'amore soddisfatto dell'uomo per la dea, la prodigiosa unione di sfere separate, quella umana e quella divina.

Mai prima d'ora, osserva Klingner, il mito degli Argonauti e l'episodio delle nozze di Peleo erano stati collegati tra loro in questo modo¹⁵¹; e conclude (7 [161]):

La bizzarria di un passaggio da una saga all'altra così sorprendente e al tempo stesso ben ponderato si accorda bene con il modo in cui l'intero carne è concepito.

Questo primo capitolo del saggio è un'ottima esemplificazione del modo di lavorare di Klingner. Il dato generale che motiva l'indagine («L'epos di Peleo è una delle poesie dell'antichità latina in assoluto meno comprese») è sempre tenuto presente mentre l'analisi si applica ai particolari del testo, poiché essi, per quanto notevoli di per sé, vanno esaminati anche funzionalmente, in rapporto all'insieme di cui fanno parte. Nel prologo del carne 64 i tratti distintivi dello stile, portati a evidenza dall'interprete sullo sfondo della tradizione letteraria, sono intesi come sintomi di una particolare 'visione poetica', la quale ha determinato, naturalmente, anche la particolare struttura del poema. Esso vuole cantare la lode di Peleo, sviluppando il racconto di un episodio (le nozze di Farsàlo) il cui significato (l'unione del mortale con la dea) può sempre imporsi sull'interesse per il fatto. Questa possibilità si attualizza una prima volta nel punto del prologo in cui affiora il vero tema, mentre il modo lirico prende il posto del modo narrativo («Ora non si racconta più [...]»): nessun interprete ha tratto, da questa sorprendente transizione, tanto quanto Klingner, per il quale essa è rivelatrice, come vedremo meglio tra poco, del nesso che lega struttura poetica e forma interiore, *Form e Wesensgestalt*.

Klingner comincia a indagare questo nesso nel suo secondo capitolo («Peleo»). Ancora una volta il ragionamento muove dall'effetto immediato del testo, da quell'impressione di 'labirinto' che si produce durante la lettura. Ma alla mente che lo contempla nella sua interezza, tenendo conto dei grandi temi che in esso sono trattati, questo poema appare costituito da rapporti abbastanza semplici. Si tratta di rapporti non improntati a una logica consequenziale-narrativa, ma di ordine sentimentale e analogico, e ciò in conformità con il carattere del tema

¹⁵¹ In particolare il modello principale di Catullo in questi versi, cioè le *Argonautiche* di Apollonio Rodio, sincronizzava la partenza degli Argonauti da Pegase con la prima infanzia di Achille (dunque l'incontro tra l'eroe e la dea e le nozze avevano già avuto luogo): una panoramica critica sulla questione in Fernandelli 2012, 23s., n. 86.

centrale, le lodi di Peleo: l'epos di Peleo, nella visione del poeta, non poteva darsi se non nella forma di un poema epico-lirico, largamente aperto all'espressione diretta e al commento del narratore. Come sempre Klingner è accurato nel darci lo sfondo culturale del lavoro di Catullo, mostrando in modo persuasivo come egli abbia ereditato e variato un tema tradizionalmente lirico («Fin da principio non ci si limita a raccontare un fatto, ma si celebra la più alta fortuna umana», 11 [165]) e come l'epos moderno alessandrino gli abbia offerto gli strumenti per trattare all'interno di questo genere la materia prescelta («sarà necessario richiamare alla mente [...] in primo luogo la tendenza dei poeti ellenistici a intervenire personalmente con il proprio io commosso nella narrazione di antiche storie», 12 [166]). Ma già con Euforione questa maniera di narrare era divenuta del tutto artificiale («forme ormai vuote»). Al contrario, nota Klingner, i versi del cosiddetto 'inno agli eroi' (v. 22ss.) e quelli, a questi primi collegati, in cui è rappresentata l'epoca felice che seguì le nozze (v. 384ss.), mostrano come (13 [167])

[le] forme liricizzanti degli epilli ellenistici, piuttosto che come una comoda maniera tradizionale da adoperare, sono qui interpretate e adottate quali naturali possibilità di esprimere la vita interiore. Certamente esse contribuiscono a mantenere la vitalità dell'antico tema e ad attuar[n]e in modo nuovo l'essenza lirica ed encomiastica [...] Si è tentati di parlare di una armonia prestabilita del tema e delle forme di questo epos liricizzato.

Ma la forma liricizzante degli epilli ellenistici si prestava bene, oltre che all'espressione diretta della vita interiore, anche a risolvere un problema artistico, ossia la scarsa propensione della mente romana alla narrazione mimetica, rigorosamente consequenziale e vivacemente rappresentativa. Nel carme 64, come già nell'epica breve di Callimaco, Euforione e altri, la costruzione artistica del testo prevale sulla mimesi del mito, ma con una differenza di grado (nessun epillio ellenistico ha una struttura complessa quanto quella del poemetto latino) e una di qualità (l'epillio ellenistico tratta episodi minori del mito o miti desueti, mentre l'oggetto del carme 64 è un mito illustre, del massimo significato per la memoria degli uomini di tutte le epoche). Klingner sceglie un punto critico del racconto – la visita dei contadini tessali alla reggia –, una situazione che non appartiene alla tradizione letteraria né a quella figurativa del mito ed è debolmente motivata, sul piano logico-pragmatico (v. 34 *Dona ferunt prae se, declarant gaudia voltu*),

in un contesto che prevede la loro ritirata all'arrivo degli dèi. Il motivo, nello svolgersi della lettura, appare dunque non necessario (perfino contraddittorio in un poema che esalta la comunione dell'umano e del divino), sbrigativo e incongruo sul piano della rappresentazione (si tratta di soli 7 versi, ma qualcosa è di troppo; Catullo, inoltre, integra elementi romani nell'ambiente descritto). Esso sembra infine male inserito nella tessitura del racconto: secondo Pasquali proprio questo passaggio offre la prova che Catullo, per comporre il suo testo, 'cucì' tra loro un poemetto ellenistico su Peleo e uno su Arianna¹⁵². Per Klingner, invece, questo brano ci dice qualcosa di diverso sul *modus operandi* del poeta romano (22 [175]):

Rinunciamo alla pretesa di ritrovare, in questo carme, la trama logicamente consequenziale di una poesia greca! Consideriamo che l'immaginazione creativa, che produce e connette tra loro i suoi oggetti, mai è stata il punto forte della poesia romana! Teniamo conto della possibilità che in questo caso sia stato Catullo a inventare, magari con l'ausilio di elementi precostituiti, qualche cosa che fosse capace di condurci gradualmente, con un movimento dal basso verso l'alto allo splendore e alla maestà del palazzo che ospita la festa, e infine alla contemplazione delle immagini [*i.e.* delle figure che decorano la coperta nuziale]!

Qui come altrove, dunque, Klingner affronta un cospicuo problema interpretativo ponendosi nella prospettiva del poeta¹⁵³: l'inserimento dei visitatori mortali nel racconto delle nozze si giustifica nel quadro di un piano compositivo che mira a sviluppare ampiamente la descrizione delle immagini ricamate sulla coperta nuziale, qui trattata appunto come oggetto della contemplazione dei Tessali. L'inconsistenza delle figure del racconto e l'esilità dei nessi causali che lo fanno avanzare è accettabile nell'ottica del poeta romano, il quale ha in mente un sistema di rapporti tra le parti, ovvero un'idea di unità del poema che non corrisponde a quella dell'epos mimetico, del racconto ben concatenato 'alla greca'.

Nel capitolo che segue («Arianna»), diviso in due parti («Arianna abbandonata e salvata: la tradizione e i motivi catulliani» e «Il lamento di Arianna») Klingner incomincia a precisare tale idea di unità approfondendo di concerto le sue osservazioni sulla natura lirica dell'epos catulliano.

¹⁵² Cf. Pasquali 1920, 8-17.

¹⁵³ Cf. *supra*, XI, XIII.

Il poeta, secondo lo studioso, si fonda sulla tradizione artistica del mito di Arianna e in particolare su quella fase iconografica in cui il primo di due momenti raffigurati ('Arianna abbandonata sveglia', 'Sopraggiunge Bacco con il suo corteggio') presenta la fanciulla in lacrime sulla spiaggia mentre la nave di Teseo è ormai lontana (31 [183-184]):

In Catullo tutto mira a portare Arianna nella situazione dell'abbandono, penosa e senza via di uscita [...] Per questo motivo egli ha rinunciato alla fanciulla addormentata, a tutta la regia divina ben attestata nella tradizione, che poteva distrarre l'interesse dalla disperazione dell'abbandono, e ha rinunciato a Teseo come personaggio principale; come ha posto la nave in lontananza, allo stesso modo ha lasciato indefinito il comportamento dell'uomo e i motivi che lo hanno determinato; di fatto questi due elementi non ci sono, vivono soltanto nell'animo della donna sconvolta.

Si riconducono alla struttura lirica di questo epos: il rapporto quantitativo tra racconto principale e inserto (il fatto che il secondo addirittura superi per estensione il primo rappresenta *il piacere* del poeta nel trattare *liberamente*, alla maniera moderna *ma fino alle estreme conseguenze*, le proporzioni delle parti tra loro); e tra le descrizioni dei due quadri (cioè 'Arianna' e 'Bacco': la prima immagine, ricca di pathos, occupa molto più spazio, nell'ecfrasi, della seconda); la riduzione di Teseo – personaggio e azione – a contenuto psichico della *relictæ* (in questa particolare «subordinazione di elementi oggettivi a quelli soggettivi», 40 [191], si vede una versione propositiva della rinuncia romana alla mimesi, ossia l'aprirsi di nuove possibilità poetiche)¹⁵⁴; la scelta paradossale del mito di Arianna come tema della decorazione in rapporto al contesto in cui l'oggetto decorato si colloca (36 [188]):

nella parte del carme dedicata ad Arianna Catullo ha alterato in un modo tanto strano il rapporto fra le due immagini che si corrispondono [*i.e.* quella di Arianna abbandonata e quella di Bacco con il suo tiaso]. Si tratta di qualcosa di più di un vuoto manierismo. Si tratta,

¹⁵⁴ Klingner pone l'accento in particolare sul motivo dell'appello all'assente e sulla sua fortuna nella poesia latina successiva, a partire dall'*Ecloga 2*: per l'importanza di questa sezione, che tiene conto anche di Heinze (1919) 2010, 49, cf. Fernandelli 2012, 213-216.

senza considerare il piacere di trasformare liberamente in qualcosa di completamente diverso temi appena accennati dalla tradizione, di una visione artistica secondo la quale – in un carme di ampio respiro come questo, che esalta ed elogia, nella raffigurazione mitica delle nozze tra una divinità ed un uomo, la massima felicità d'amore – viene dato alla solitudine dell'amore abbandonato, inteso come controsoggetto, un peso pari a quello del tema principale. Non necessita di ulteriori spiegazioni il fatto che questa visione artistica non può essere separata qui dal mondo interiore di Catullo.

Cioè quel mondo interiore che trovava espressione immediata nella sua poesia nugatoria: «pur con tutte le differenze esteriori, si dovrebbe riconoscere *il vero Catullo* anche qui, proprio come nei carmi brevi» (41 [192])¹⁵⁵.

Con ciò si raggiunge l'idea portante del saggio, che è sviluppata nel capitolo IV, intitolato «Unità». L'unità del carme 64 può essere colta e apprezzata nel suo carattere originale e fecondo di sviluppi letterari solo allorché il nesso che lega la forma interna e la struttura poetica si delinea davanti allo sguardo dell'interprete.

Klingner vede la struttura poetica come un saldo *totum* formato dalla connessione di temi contrastanti, i quali esteriormente – e cioè sulla base del loro contenuto oggettivo – non hanno a che vedere l'uno con l'altro¹⁵⁶. Il contrasto principale si stabilisce tra racconto primario e inserto, dove si inverte due volte – come già aveva notato Friedländer¹⁵⁷ – la situazione di partenza, cioè le nozze tra il mortale e la dea (poiché Arianna è *stata abbandonata* da Teseo; e *una donna*, Arianna, si unirà *a un dio*, Bacco). Ma poiché solo al dolore dell'abbandono, e non alla letizia dell'incontro con il dio, è dato sviluppo nell'inserto, la beatitudine amorosa di Peleo e la sofferenza di Arianna abbandonata sono i sentimenti, tra loro contrastanti, che dominano il racconto e riflettono in esso i contenuti essenziali della vita e dell'anima di Catullo, così come essi si danno in genere nella sua poesia personale, e in forma esemplare nel carme 68. Questa

¹⁵⁵ Corsivo mio.

¹⁵⁶ Con buone ragioni Conte 1966, 497s. riporta alla lezione di Wölfflin (ma anche il nome di Hetzer potrebbe essere chiamato in causa: cf. *supra*, n. 2 e XXVs.) l'interesse di Klingner per la funzione dei contrasti nella composizione dell'opera d'arte. Wölfflin era stato importante anche per Heinze: cf. Perutelli 1973, 296, n. 16.

¹⁵⁷ Friedländer 1912, 15. Cf. anche Perrotta (1923) 1978, 49.

verità viene alla luce solo dopo che le transizioni tra le parti – inaspettate o sorprendenti – sono state studiate in rapporto all'insieme; e dopo che l'insieme è stato compreso come organismo grazie alle relazioni tra i particolari che l'analisi rigorosa – specialmente il riconoscimento del nuovo sullo sfondo della tradizione – ha portato alla luce. Il passo che segue è forse il più importante di tutto il saggio (59 [207-208]):

Nella sezione dedicata ad Arianna viene sviluppata soltanto l'urgenza dell'amore abbandonato, disperato, mentre alla gioia, relegata al margine della rappresentazione, si fa cenno brevemente solo alla fine. Pertanto la parte dedicata ad Arianna è divenuta quasi del tutto un termine di contrasto per la letizia amorosa che caratterizza la parte relativa a Peleo. Se si considera che in Catullo proprio tale letizia è stata aggiunta all'antico tema di Peleo, se si considera, inoltre, come in genere il desiderio e il tormento d'amore pervadano e dominino la tematica dei suoi carmi, si riconosceranno allora nelle due parti del poema tra loro connesse i due inscindibili aspetti del tema che più di ogni altro gli stava a cuore. Alla fine, quindi, è senz'altro possibile conciliare con l'intima vita del poeta quel tutto poetico percorso dal contrasto, intendendolo come una rappresentazione eroicizzante [*scil.* della sua esperienza vissuta]. È evidente che le due parti principali del carme si completano tra loro nel senso che abbiamo appena indicato. Il fatto che esse siano state anche *concepite* secondo questa intenzione può essere messo in dubbio soltanto da chi per principio rifiuta di considerare nella compagine di un'opera d'arte, oltre al contesto pragmatico formato da oggetti e azioni e alla cosiddetta 'atmosfera', anche i rapporti analogici che possono collegare una parte all'altra all'interno dell'opera: cioè direttamente le relazioni artistiche essenziali¹⁵⁸.

Il complesso rapporto tra racconto e inserto, sperimentato nel carme personale e poi portato alla sua situazione-limite nel poemetto mitologico, apre

¹⁵⁸ La valorizzazione dei nessi analogici, che legano a distanza certi particolari illuminandone la pregnanza e la funzione verso l'insieme, era già stata messa a punto da Klingner nei suoi lavori virgiliani (cf. in part. [1942] 1965, 1952; Wlosok 1973, 132 sottolinea come dai suoi studi abbia preso avvio «il tipo di analisi su Virgilio [*i.e.* la cosiddetta critica simbolica di Pöschl e degli 'harvardiani'] che è tuttora vitale nella fase presente della critica e che sembra diventato ordinario»); cf. anche *supra*, XXXI.

poi la strada a sviluppi che matureranno nella poesia della prima età augustea. Nell'epillio' con cui si concludono le *Georgiche* di Virgilio, il passaggio narrativo dalla storia di Aristeo (cornice) a quella di Orfeo (centro) è debolmente motivato, mentre come vita e morte le due parti si saldano in una compatta unità che fa prevalere il significato sul fatto¹⁵⁹. Il lettore di questi poemi (63 [211])

deve svincolarsi dal contenuto concreto e distanziarsene tanto da poter osservare e apprezzare l'armonia che internamente si genera dal reciproco riflettersi delle immagini e dai contrasti. In questo modo egli non si sente rinviato a un vuoto gioco di forme. La struttura formale in quanto totalità fa emergere davanti allo sguardo un oggetto di ordine superiore («einen Gegenstand höherer Ordnung»).

Nel testo catulliano, osserva Klingner, riprendendo il filo di un pensiero precedentemente introdotto, la relativa lassità del contesto pragmatico dell'azione e la non rispondenza di oggetti e rapporti al bisogno dei sensi qualifica il modo romano di raccontare il mito in contrasto con il modo greco, così come romana è la profondità simbolica di contenuti narrativi non abbastanza ricchi di dinamismo e di consistenza reale: lo si osserverà anche nell'*Eneide*¹⁶⁰.

Comprendiamo così definitivamente a che cosa Klingner alludesse quando, nella sua introduzione, collegava l'intendimento corretto del carme 64 con «il lavoro interpretativo complessivamente rivolto ai poeti latini». La forma interna del carme 64, cioè la matrice spirituale della sua particolare struttura poetica, sempre fraintesa, è un composto di essenza umana individuale e essenza culturale romana. In questo epos nuovo, più lirico degli epilli ellenistici al cui tipo si riporta (perché intriso di vita personale) e più epico (perché di più ampio orizzonte ideologico), Klingner ha colto il nesso di forma e significato assumendo la prospettiva del poeta, proponendosi i suoi problemi, comprendendone le soluzioni e le invenzioni nel quadro di una visione organica del lavoro artistico.

Il V e ultimo capitolo del saggio, intitolato «Ποικιλία», è il più citato, nonostante la sua brevità e il suo carattere di epilogo. Nella parte centrale e finale esso fa riferimento a una riflessione di Pfeiffer sull'uso della ποικιλία in Callimaco

¹⁵⁹ Su questa conclusione esprime le sue riserve La Penna 1965, 340-346, in part. 344-346, nell'ambito di una recensione (a *Virgils Georgica*, del 1963) molto utile per l'intelligenza del metodo di lavoro di Klingner.

¹⁶⁰ Cf. *supra*, n. 158.

e su questo sfondo tratteggia l'uso catulliano di questa tecnica nel *Peleus-Epos*. Di notevole interesse è però anche l'inizio (65 [213])¹⁶¹:

Nel corso delle riflessioni fin qui svolte il nostro proposito principale è stato quello di mostrare e caratterizzare l'unità interna del poema di Peleo, in effetti difficile da cogliere, e sempre di nuovo negata o revocata in dubbio. Una volta raggiunto questo scopo possiamo dedicarci interamente, e con tanto più chiara coscienza, a godere della molteplicità, della varietà e del cambiamento che determinano la prima impressione del carme sul lettore, rendendogli così difficile il riconoscimento della sua unità.

Se si abbandona al flusso del carme, senza rivolgere il pensiero all'indietro e in avanti, il lettore vive un'esperienza simile a un viaggio attraverso un arcipelago, in cui di là da ogni promontorio si svelano, inaspettati, nuovi passaggi e nuovi spazi. Partendo dal prodigio dell'Argo e del suo viaggio si passa all'amore di Peleo e all'elogio della sua felicità [...].

Queste poche frasi del capitolo finale rivelano al meglio, mi sembra, la congenialità della tecnica di lettura di Klingner con la filosofia di Dilthey, in particolare con la sua gnoseologia. Apprendiamo la vita, secondo Dilthey, primariamente sotto l'aspetto della sua temporalità, donde l'espressione 'corso della vita' (*Lebensverlauf*)¹⁶²:

Il presente è la pienezza reale di un momento nel tempo, è l'*Erlebnis* in antitesi al ricordo o alle rappresentazioni del futuro che sorgono nel desiderio, nell'attesa, nella speranza, nel timore, nel volere. Questa pienezza reale, che costituisce il presente, sussiste sempre, mentre di continuo muta ciò che forma il contenuto dell'*Erleben* [...] *La navicella della nostra vita è quasi trascinata da una continua corrente che la spinge*, e il presente è sempre e ovunque là dove noi siamo su queste onde [...] *Ma noi incessantemente avanziamo su questa corrente, e nello stesso momento in cui il futuro diventa presente, questo si sprofonda già anche nel passato*.

La temporalità, dunque, proprio in quanto modo di apprendere il corso della vita (o la vita come corso), implica il nesso indissolubile del presente con il

¹⁶¹ Cf. *infra*, n. 176.

¹⁶² Dilthey (1914-1936) 1954, 295s.

passato e con il futuro¹⁶³. Ma il presente non è mai allo stato puro, poiché «ciò che noi viviamo immediatamente come presente racchiude sempre in sé il ricordo di ciò che era appunto presente»¹⁶⁴. Il tempo è cioè *connessione dinamica e strutturale* (del presente con il passato e con il futuro), aspetto della connessione presente ovunque nel mondo spirituale, che si dà già nella dimensione dell'*Erlebnis*: «Ciò che costituisce [...] nel fluire del tempo un'unità nella presenza, in quanto possiede un significato unitario, è la minima unità che noi possiamo designare come *Erlebnis*». Ma chiamiamo poi *Erlebnis* anche «ogni più ampia unità delle parti della vita [cioè della successione degli *Erlebnisse*] legate da un significato comune per il suo corso»¹⁶⁵.

Quando poi vogliamo sottoporre a osservazione la nostra esperienza del tempo scopriamo¹⁶⁶

la legge della vita per cui ogni suo momento osservato, anche quando viene a rafforzarsi la coscienza del fluire, è il momento ricordato e non più il fluire [...] La presenza del passato sostituisce l'immediato *Erleben*. Quando vogliamo osservare il tempo, l'osservazione [...] lo fissa mediante l'attenzione: essa trasforma ciò che fluisce in forma stabile e solidifica il divenire. *Ciò che noi viviamo immediatamente sono mutamenti di ciò che appunto era*, e il fatto che si hanno mutamenti di ciò che era; *ma noi non viviamo immediatamente lo stesso fluire*.

Klingner sempre si sottrae all'esplicitazione di un metodo; egli ritiene d'altra parte che caratteristica del sapere moderno è il suo progredire nella

¹⁶³ Cf. anche Dilthey (1914-1936) 1954, 337: «Così il presente è ricco di passato e reca in sé il futuro: questo è il senso del termine "sviluppo" nelle scienze dello spirito».

¹⁶⁴ Dilthey (1914-1936) 1954, 297; il testo citato prosegue poi così: «il procedere del passato come forza nel presente, il suo significato per questo, partecipa a ciò che viene ricordato un carattere di presenza con cui esso viene inserito nel presente stesso». Forza e significato rappresentano *in nuce* il carattere di trascendenza del ricordo rispetto al momento dell'*Erlebnis*, cioè quella tendenza all'oltrepassamento dell'immediatezza nella mediazione, dell'esperire nell'esprimere che rende possibile il passaggio all'intendere (cioè a quel ritrovarsi dello spirito in gradi sempre superiori di connessione - sistemi culturali, epoche storiche - di cui il 'ritrovamento dell'io nel tu' è il primo).

¹⁶⁵ Dilthey (1914-1936) 1954, 297.

¹⁶⁶ Dilthey (1914-1936) 1954, 298 (corsivi miei).

autocoscienza¹⁶⁷; dalla sua prassi, infine, inferiamo che egli ha ereditato la fiducia romantica nella possibilità di ‘continuare’ l’opera d’arte nel lavoro critico, un compito, questo, che si presenta all’interprete in grado di ripercorrere l’operazione creativa, in virtù del proprio acume, della propria dottrina e della propria consonanza spirituale con l’autore studiato¹⁶⁸. Questa consonanza facilita ciò che Dilthey chiama, pensando a Schleiermacher, ‘trasferimento interiore’¹⁶⁹. Un tale ‘trasferimento’ – questo consentire, rivivere, riprodurre – si era reso necessario a un’ermeneutica che poneva come obiettivo ultimo della sua indagine non più la retta interpretazione dello scritto ma la comprensione compiuta dell’individualità dell’autore. Questa subordinazione della filologia all’ermeneutica, cioè alla filosofia, comportava evidentemente profonde implicazioni umanistiche. L’opera intesa come espressione di una *Weltanschauung* promanante da un *Erlebnis* è ripensata in modo umanistico quando appare come l’estrinsecazione di una forma interna in cui vita e coscienza sono legate in una connessione che illustra, nella sua singolarità o novità, e solo grazie ad essa, la ricchezza spirituale umana.

Nel pensiero di Dilthey vi è una progressione che porta dall’apprendimento del corso della vita nel flusso aperto dell’*Erleben*, ovvero nel presente dell’*Erlebnis*, alla sua interpretazione e comprensione nel ricordo, dove il corso della vita può riconfigurarsi come connessione significativa degli *Erlebnisse*, cioè come sviluppo orientato verso un fine (questo è quanto accade esemplarmente nell’autobiografia)¹⁷⁰. Ai due estremi opposti dell’apprendere ci sono dunque l’esperienza del presente, che è esperienza del cambiamento, e il sorgere del significato nel ricordo. Tre aspetti di quanto qui osservato potevano allora assumere un particolare interesse nella prospettiva di Klingner: 1) nell’*Erleben* oggetto e soggetto non sono distinti, cosicché l’esperienza dell’oggetto (*e.g.* la lettura di un testo) è sempre anche una esperienza di sé, preparatoria all’osservazione di sé (cioè alla conoscenza di se stessi come lettori); 2) il presente di cui si fa immediata esperienza è pensato come *struttura* (l’*Erlebnis* è connessione strutturale, come si è visto): è l’unità strutturale minima che si autotrascende attraverso il ricordo¹⁷¹, primo rinvio dallo stato di coscienza immediato a una

¹⁶⁷ Cf. *supra*, XXVs.

¹⁶⁸ Cf. *supra*, X, XIII, XXIV.

¹⁶⁹ Dilthey (1914-1936) 1954, 322-326.

¹⁷⁰ Cf. Dilthey (1914-1936) 1954, 304ss., Rossi (1956) 1971, 78-80.

¹⁷¹ Cf. Rossi (1956) 1971, 65-68.

dimensione di ordine superiore, quella del *significato*; 3) il significato che sorge dalla connessione significativa degli *Erlebnisse* si completa quando, davanti alla coscienza di chi interpreta, si manifesta compiutamente *il rapporto delle parti al tutto*: «Nel tempo la vita esiste nel rapporto delle parti con un tutto, che è detto la loro connessione. In egual modo è dato ciò che è rivissuto nell'intendere. La vita e ciò che è rivissuto hanno un particolare rapporto delle parti con il tutto: esso è il rapporto di significato delle parti per il tutto. Ciò appare nella maniera più chiara nella memoria [...] il significato non designa altro che l'appartenenza a una totalità»¹⁷²; e infine: «Se si designa come senso di una totalità della vita la connessione risultante dal significato delle parti, allora l'opera poetica esprime, mediante la libera creazione della connessione significativa, il senso della vita: ciò che accade diviene simbolo della vita»¹⁷³.

In genere – lo si è detto più volte – le letture di Klingner colgono la struttura di una poesia dopo averne distinto e seguito sensibilmente il corso di pensiero¹⁷⁴; l'*Aufbau* è colto cioè come forma interna, identica al significato profondo del testo, solo dopo che il suo 'corso' si è rivelato all'interpretazione come una connessione significativa di parti. Ma il carme 64, con la sua mutevolezza e la sua complessità, sottoponendo a *tour de force* altrettanto l'*Erleben* (del lettore) quanto l'intendere (dell'interprete), fa sì che lo sfondo di pensiero dell'operazione critica appaia con la massima chiarezza. Klingner passa dall'*Erleben* (cioè dal percepire lo sviluppo come mutamento) all'*intendere* (la struttura significativa della poesia, l'unità che appare 'su un piano superiore')¹⁷⁵ rivivendo il processo creativo che ha prodotto l'opera, l'*espressione*; e dall'intendere, che consegue il suo risultato nel capitolo IV («Unità»), ritorna nel V («Ποικιλία») all'*Erleben*¹⁷⁶, riassumendo

¹⁷² Dilthey (1914-1936) 1954, 334; cf. anche *supra*, XXXIVs.

¹⁷³ Dilthey (1914-1936) 1954, 348.

¹⁷⁴ Cf. *supra*, in part. XIII.

¹⁷⁵ Cf. *supra*, LXVII.

¹⁷⁶ Questo ritorno all'immediatezza della lettura appare come una interpretazione sottile e originale di un fondamento della gnoseologia diltheyana, limpidamente rappresentato da Rossi (1956) 1971, 75: «Da un lato Dilthey afferma che l'*Erleben*, in quanto immediata presenza, si rivela fornito di una certezza essa pure immediata, manifestandosi quindi nell'espressione: e il rapporto tra *Erleben* e espressione risulta quindi un rapporto necessario. Dall'altro l'intendere, che nell'*Erleben* ha il suo punto di partenza, mira nel suo processo a riferirsi di nuovo ad esso: tutte le scienze dello spirito sono caratterizzate da un "riferimento retrospettivo" all'*Erleben*, poiché la vita propria

il ruolo del lettore e ripresentando la lettura del carme 64 come un'esperienza che, ora inquadrata criticamente, rimanda a una specie di assoluto dell'immediatezza («*Se si abbandona al flusso del carme, senza rivolgere il pensiero all'indietro e in avanti, il lettore vive un'esperienza simile a un viaggio [...]»*), possibile appunto nella dimensione estetica.

La totalità formata da parti che l'intendere aveva conquistato sinotticamente nel IV capitolo viene ricostruita dinamicamente nel V in modo tale che la *ποικιλία* 'alla Callimaco', intesa come visione generale della poesia o come tecnica produttiva di una maniera, sia ricondotta, attraverso il rivivere («la forma più alta in cui la totalità della vita psichica agisce nell'intendere»)¹⁷⁷, alla viva creazione individuale, in cui si esplica un tipo di personalità (68 [216])¹⁷⁸:

Qui, poi, è forse manifesto il modo in cui la *ποικιλία* di Catullo si distingue da quella dei suoi modelli ellenistici [...] Per quanto riguarda Catullo [...] la libertà che si esprime nella varietà e nel cambiamento è [...] quella di un'anima che si compiace di un movimento senza fine, che si gode sempre di nuovo l'esperienza della trasformazione, della transizione, del trasgredire la regola in ogni circostanza.

IV. La critica catulliana prima e dopo Klingner

La storia critica novecentesca e recentissima del carme 64 si è sviluppata lungo due linee principali. La prima di esse rappresenta la cosiddetta interpretazione unitarista. Essa è cresciuta sul fondamento delle indagini sull'originalità

come la vita altrui è appresa in rapporto a tale piano immediato. Pertanto le scienze dello spirito trovano la loro garanzia di certezza partendo dall'*Erleben* e implicano sempre un "riferimento retrospettivo" a questo: ma, mentre la certezza dell'*Erleben* è immediata, la certezza delle scienze dello spirito, in quanto si fonda non sul mero *Erleben* ma sul nesso di *Erleben*, espressione e intendere, è invece *mediata*. La certezza delle scienze dello spirito è una certezza che implica un processo di ricerca, e ha come presupposto l'intendere, nel quale l'*Erleben* viene elevato a coscienza distinta». È questo ultimo punto che Klingner sembra dunque aver valorizzato nel suo 'ritorno alla lettura diretta', dove indubbiamente egli illumina un effetto specifico del modo di narrare di Catullo: cf. Fernandelli 2015, 137-144.

¹⁷⁷ Dilthey (1914-1936) 1954, 323.

¹⁷⁸ Cf. *supra*, XI, n. 32, XXVII, XLI-XLIII, LVIII.

del poemetto condotte da Wilamowitz nel 1924 e da Perrotta nel 1931, con il concorso di quel tipo di analisi che oggi definiamo ‘biografica’ perché incline a leggere il racconto come allegoria mitologica dell’esperienza di vita di Catullo. Perrotta dimostrò in modo definitivo che il piccolo epos catulliano non risultava dalla traduzione e dalla cucitura di due originali ellenistici (un poema sulle nozze e uno su Arianna abbandonata), come aveva sostenuto Pasquali e come egli stesso aveva creduto in un primo tempo¹⁷⁹, ma era una composizione originale che seguiva un piano proprio, con uno stile proprio, e che si rivolgeva bensì a un modello epico principale – le *Argonautiche* di Apollonio – ma in modo libero, critico, e comunque lungo tutto l’arco del proprio sviluppo. Nello studio monografico di Klingner, che si considera come l’espressione paradigmatica della lettura ‘unitarista’ del carme, il risultato acquisito con i mezzi della filologia fece da premessa a una comprensione più profonda della sua struttura, del suo posto nella tradizione letteraria, dei suoi caratteri romani e anche della sua influenza presso gli autori della generazione successiva. Curiosamente l’‘unitarismo’ ha fatto l’esperienza di una specie di giustizia poetica che sembra promanare dal cuore stesso del carme, cioè dal motivo della ‘smemoratezza’¹⁸⁰. Perrotta quasi dimentica Wilamowitz, Klingner quasi ignora Perrotta, lo stesso libro di Klingner riceve una sola recensione e poi resta presente, nella critica successiva al 1956, solo attraverso il titolo emblematico di un suo capitolo, «Einheit», e attraverso

¹⁷⁹ Cf. Pasquali 1920, Perrotta (1923) 1978, 49-50. In uno studio che esemplificava al meglio la filologia ‘universale’ apprezzata da Wilamowitz (cf. *supra*, XXXIXss.), Pasquali aveva rielaborato e precisato le tesi di Riese 1866 (il carme 64 è traduzione di un perduto poema di Callimaco) e soprattutto di Reitzenstein 1900, 101-104 (il carme 64 è una traduzione o una parafrasi di una poesia di corte ellenistica composta in occasione di nozze principesche), poi seguito da Kroll nel suo commento (1923) 1968, 142s. e così pure da Heinze (1903) 1996, 174, n. 35. Al ripensamento di Perrotta avevano aperto la strada Wilamowitz (1924) 2012, 515-519 e Lenchantin de Gubernatis (1928) 1933, 139-141. Ma va segnalato che già E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Wiesbaden 1876, 105, n. 2, basandosi in parte su un intervento di Otto Jahn, aveva dubitato della derivazione del carme 64 da un originale ellenistico, sospettando che per la concezione sentimentale di Arianna il poeta romano fosse debitore al Teseo di Euripide. Efficaci argomenti contro la tesi della traduzione avanzava anche Murley 1937, a consolidamento dell’interpretazione di Perrotta. Klingner fa riferimento alla questione alle p. 18ss. [172ss.] e 55, n. 97 [204, n. 1].

¹⁸⁰ *Theseus immemor*: cf. il saggio di Klingner alle p. 49ss. [199ss.]

il contenuto del successivo, «Ποικιλία»¹⁸¹. Klingner è menzionato solo due volte nel successivo studio 'unitarista' di notevole importanza, contenuto nel libro di Perutelli sull'epillio latino. Questi attribuisce al rapporto di contrasto tra il racconto primario e l'inserito, che definisce di 'inversione speculare', una matrice e un significato in parte diversi da quelli che vi aveva riconosciuto Klingner. Egli vede nella struttura del carme 64 lo sviluppo di una tecnica compositiva introdotta nell'epos dall'*Europa* di Mosco (dove nel racconto principale si inverte la situazione rappresentata nell'inserito) e collega questa complessa concezione dell'unità con l'assetto lirico-soggettivo dell'epos catulliano, di cui è espressione vistosa il commento moralistico svolto nella 'cornice' del poema (v. 397-408: condanna del presente corrotto). Il «commento separato», che idealizza l'età eroica ed esecra l'attualità senza dèi, produce un capovolgimento della norma epica romana, secondo la quale il movimento del racconto nel tempo è motivato dalla celebrazione del presente, ma non solo: nel carme 64 è capovolta anche la tendenza dell'epillio ellenistico a umanizzare gli eroi e a quotidianizzare il tema eroico, cosicché si ha «un apparente ritorno all'indietro alla cui base sta una visione originale, maturata nel seno della Roma tardo-repubblicana»¹⁸². Una visione critica, appunto di tono moralistico, che Catullo condivide con il suo contemporaneo Sallustio e che per l'importanza di ciò che sa perduto e rimpiange richiede la forma epica. Il merito maggiore dello studio di Perutelli risiede in quanto egli osserva, in una prospettiva storico-culturale, sulla liricizzazione e l'epicizzazione dello stile dell'epillio nel testo catulliano, e sull'inserimento di un secondo tema nell'alveo del racconto primario quale cifra dell'epillio romano, anche se in tutti e tre i casi la sua riflessione non chiama in causa il lavoro di Klingner. Meno convincente è il punto in cui la sua interpretazione più si divarica da quella di *Catullus Peleus-Epos*. L'«inversione speculare» del tema primario (la cornice) nel tema secondario (l'inserito, l'ecfrasi) è per Perutelli *una tecnica*, mutuata da Mosco (il che è indimostrabile) e posta al servizio, nel testo di Catullo, di una trasfigurazione e assolutizzazione dell'esperienza personale, quella dell'*amore tradito*. Egli accetta l'idea – introdotta

¹⁸¹ Poca circolazione ha avuto la pur interessante monografia dedicata al carme 64, nel 1957 (cioè un anno dopo la prima edizione di *Catullus Peleus-Epos*), da un allievo di Klingner, Charalampos Floratos. Analisi efficaci di parti o passi singoli del poema si leggono anche in Tränkle 1986 e 1997.

¹⁸² Cf. Perutelli 1979, 56s.

da alcuni studiosi americani e in particolare da Michael Putnam¹⁸³ – che i rimandi verbali ai carmi lirici attesterebbero l'immedesimazione di Catullo nella situazione di Arianna e la porta alle estreme conseguenze sostenendo che il materiale nugatorio riutilizzato nell'ecfrasi deve far sentire, nel lamento di Arianna, «l'eco delle effusioni liriche cui si abbandona il poeta di Lesbia». Inteso questo modo, però, il carme 64 ci appare come un'opera a chiave, accessibile, nel suo vero significato, solo alla cerchia degli intimi del poeta. Al confronto con l'interpretazione di Perutelli, partito a sua volta dalla constatazione di Friedländer (duplice è l'inversione che ha luogo nell'inserito)¹⁸⁴, risulta più chiaro, per contrasto, il carattere dell'allegorismo di Klingner: esso offre solo una base storica (l'esperienza personale testimoniata nei carmi brevi) per un procedimento graduale di astrazione e universalizzazione che fa apparire dapprima, nella ricchezza di vita delle forme a contrasto, un tipo psicologico, e poi, nella compiutezza e solidità della struttura trovata dal poeta, l'esprimersi di un'intuizione dell'esistenza con il suo radicamento in una particolare cultura.

Anche le incongruità che Perutelli riconosce nello sviluppo del racconto (ad es. la dissonanza tra l'idealizzazione degli eroi e la loro effettiva caratterizzazione nel testo), intese semplicemente come difetti della composizione («mancanza di un'intima solidarietà tra alcune parti del carme»), non sono considerate alla luce di quanto osservato da Klingner sul modo di narrare romano e sull'occasione che le forme dell'epos moderno offrivano a Catullo per convertire quel limite in una risorsa.

Perutelli, tuttavia, aveva così messo in luce un problema non effettivamente risolto da Klingner né da altri interpreti 'unitaristi' come Wilamowitz e Perrotta.

'Unitarismo' è denominazione adottata *ex post* da studiosi e studiose che attraverso questa etichetta hanno voluto prendere le distanze da Klingner¹⁸⁵, dal suo 'biografismo' e dal suo classicismo umanistico – cioè dal presupposto che critica implichi valutazione, che il valore vada in questo caso ricercato nel nesso tra poesia 'd'arte' e poesia personale (quella del preteso 'vero Catullo'), ma soprattutto nel significato spirituale che l'opera, una volta compresa nella sua unità profonda, aprirebbe alla conoscenza dei lettori contemporanei.

¹⁸³ Cf. Putnam 1961.

¹⁸⁴ Cf. *supra*, LXXV.

¹⁸⁵ Cf. in part. Schmale 2004, 22-24. Per una valutazione aggiornata del contributo portato dalle due linee interpretative - quella unitarista e quella scettica - alla comprensione del carme, Fernandelli 2015, 137-213, spec. 203-213.

La presenza dell'irrisolto – cioè di contraddizioni, ambiguità, paradossi e, viceversa, di affermazioni troppo unilaterali – in questo epos così vigilato è il punto di partenza per quel filone interpretativo che vede nel carme 64 una costruzione ironica e nella sistematica messa in questione del valore evocato (le *uirtutes heroum*, l'idealità dell'epoca teossenica, l'unità stessa dell'opera poetica) il suo senso autentico. Questo modo di leggere si è inaugurato con Leo Curran (*Catullus and the Heroic Age*, 1969), ha trovato il suo tono apologetico – e dunque il suo manifesto – in un articolo di John Bramble (*Structure and Ambiguity in Catullus LXIV*, 1970), il suo risultato più raffinato in un più ampio studio di Julia Gaisser (*Threads in the Labyrinth: Competing Views and Voices in Catullus 64*, 1995) e si è dotato dei necessari sussidi narratologici nella monografia di Michaela Schmale (*Bilderreigen und Erzähllabyrinth: Catullus Carmen 64*, 2004) e nel capitolo che James O'Hara (in *Inconsistency in Roman Epic*, 2007) dedica all'epos catulliano («Catullus 64: variants and the virtues of heroes»). Il meticoloso riconoscimento e la valorizzazione di ambiguità e ironie fa pensare a un'origine 'neocritica' di questo atteggiamento interpretativo. Per i New Critics il valore artistico dell'ironia consiste sostanzialmente in questo: le opere di poesia nelle quali l'autore si affida a un atteggiamento psicologico o a una visione delle cose unilaterali – come l'amore o l'ammirazione o l'idealismo – sono di limitato interesse poiché restano esposte allo scetticismo ironico del lettore; le opere di alto valore poetico, invece, sono invulnerabili all'ironia esterna proprio poiché esse già incorporano la consapevolezza 'ironica' di attitudini psicologiche o di prospettive opposte e complementari. In un primo momento, e cioè in un clima culturale non ancora postmoderno e senza il supporto della scienza narratologica, si dovette considerare ironica, e anzi addirittura sarcastica, l'idealizzazione degli eroi professata dall'*autore* in quei versi del «commento separato» (22ss., 397ss.) che secondo Perutelli recavano una schietta visione romana, tardo-repubblicana della storia. L'ironia di questi passi era confermata dai segnali che il poeta aveva disseminato nel suo poema per *disturbarne* il senso letterale, per rivelarlo come apparenza. Poi all'orizzonte dell'interpretazione si è delineata la poetica segretamente decostruzionista del carme 64, da intendersi come «a work of competing perspectives whose authority is repeatedly called into question» (Gaisser). Una di queste prospettive è quella del narratore che, a causa della sua visione unilaterale del mondo eroico, compulsivamente idealistica, si profila come 'narratore inattendibile'. Alla responsabilità di questo narratore, diverso dall'autore, va allora ascritto *tutto* ciò che nel carme non torna, a

partire dalle sue incongruità di contenuto, come la contraddizione che riguarda il motivo della prima nave (i viaggi per mare di Teseo, da Atene a Creta e viceversa, sono per forza precedenti rispetto al varo dell'Argo)¹⁸⁶:

I am attracted to the notion that the chronological inconsistency of the first-boat problem helps open up a separation or gap between the poet - the creator of the work or the implied author or "hidden author" of the poem - and the unnamed speaker of the poem. The learned poet crafts allusions to variant versions; the romantic speaker of the poem yearns for the heroic age, and remains, to the very end of the poem, blissfully unaware of the problems with his notion of the heroic age.

L'idealizzazione del passato è una tentazione della mente umana che, posta di fronte alla complessità e ai problemi del presente, può reagire in modo sentimentale, evasivo, acritico, come accade appunto al narratore del carme 64. La verità – ecco la conclusione cui pervengono questi studi – è che le cose stanno male ora come allora¹⁸⁷: questo il significato del poema, alla luce del quale il titolo di *Epos su Peleo* può essergli attribuito solo con spirito ironico.

La lettura 'unitarista' e quella analitica e scettica del carme 64 sono entrate in dialogo tra loro in una sola occasione, con il tentativo di confutare l'interpretazione di Bramble operato da Richard Jenkyns in un suo noto intervento del 1982. Per un po' di tempo nelle università inglesi e americane leggere criticamente il carme 64 significò schierarsi con l'uno o l'altro di questi due studiosi.

In ogni caso il lavoro di Klingner non è mai stato preso in considerazione nell'ambito di questo dibattito; si può senz'altro affermare che, nella critica degli ultimi cinquant'anni, il nome di Klingner compare solo per identificare il vecchio modo ingenuo, diligente e deferente di leggere il testo di Catullo.

In effetti quando *Catullus Peleus-Epos* fu pubblicato in seconda edizione, nel 1964, migliorato, aggiornato e inserito in un ampio volume miscelaneo che poteva aspirare a una larga circolazione internazionale, esso apparteneva ormai a un'epoca passata. Negli anni '60 muore l'Autore, inteso in senso umanistico

¹⁸⁶ La citazione che segue è tratta da O'Hara 2007, 43.

¹⁸⁷ «It was never any better» (Curran 1969, 192); «Like the body of the poem, it [*i.e.* the epilogue] seems to imply that the heroic age was not so very different from contemporary times» (Bramble 1970, 41); «The world is an evil place these days, to be sure, but was it ever any better?» (Gaisser 1995, 613).

come soggetto creatore dell'Opera e come interlocutore, attraverso di essa, di un dialogo con il suo simile, con il lettore; è posta in questione la cultura dell'opera come nozione 'intenzionalistica' (implicante articolazioni dell'idea di autore come creazione, studio, selezione, imitazione, allusione) da sostituirsi con l'idea di intertestualità, pertinente a quella di 'funzionamento del testo' (l'autore stesso, in questo quadro oggettivistico, potrà essere recuperato solo come 'funzione'). Del '66 è *Against Interpretation*, il fortunato saggio di Susan Sontag che pone in questione la possibilità stessa di trovare, attraverso lo scavo interpretativo, il vero significato dell'opera d'arte. L'uscita e l'immediata notorietà, in ambito anglosassone, di questo saggio precorrono di un anno l'atto di nascita a Costanza della *Rezeptionsästhetik*, una teoria radicata nella tradizione dell'ermeneutica filosofica tedesca, che però si lascia Dilthey alle spalle e si pone sulla linea segnata da Gadamer, salvo non accoglierne proprio la visione della tradizione e del 'classico'.

Negli anni '50, quando uscì la prima edizione di *Catullus Peleus-Epos*, il testo di Catullo non godeva di particolare interesse e forse per questo non vi furono significative reazioni alla pubblicazione del libro; ma nel 1964 lo stile di ricerca e la problematica culturale che gli faceva da sfondo semplicemente rappresentavano il mondo di ieri, e ciò perfino in Germania, dove lo studio di Klingner non promosse alcuna discussione. Qualcosa di simile, in verità, accadde anche con la sua grande monografia su Virgilio, che uscì tre anni più tardi: un venerato monumento degli studi latini tedeschi, che pochi hanno letto e che nessuno più cita.

Per quale motivo, allora, riproporre in traduzione italiana questo libro invecchiato così presto?

Le ragioni sono più d'una. Oggi si dà per scontata l'importanza decisiva del carme 64 nello svolgimento della poesia latina, ma fu Klingner – che ai tempi in cui lavorava alla sua monografia catulliana poteva beneficiare del dialogo diretto con un ellenista del calibro di Pfeiffer – il primo a capire in che modo questo poema ha realizzato l'adattamento romano e la trasformazione in qualcosa di nuovo delle forme narrative ellenistiche, rendendone possibili gli sviluppi nell'elegia e nell'epos latini. Egli è stato il primo a capirlo ed è rimasto l'unico, mi pare, a darne una spiegazione convincente.

Ciò è stato possibile perché l'ampiezza del suo orizzonte scientifico, costituitosi fin dall'inizio come il campo in cui contemplare – dal presente o da epoche precedenti – lo sviluppo completo della civiltà antica, ha favorito il formarsi in lui di una raffinata coscienza del mutamento culturale, una speciale sensibilità per gli snodi e i momenti fondativi della tradizione; e perché la sua educazione

letteraria gli ha reso accessibile come a nessun altro la qualità soggettiva e sentimentale della poesia latina in particolare nelle sue espressioni narrative. Gli era altrettanto chiaro, perciò, quale fosse il posto del carme 64 nello svolgimento dell'epos antico e nella storia spirituale, cui esso apparteneva al pari della poesia nugatoria come opera del 'vero Catullo'.

Nessuna analisi del poemetto è altrettanto puntuale e metodica nel ricercare il nesso che lega il particolare al tutto, e ciò perché, come negli studi oraziani e virgiliani, eccezionale è la capacità di Klingner di porsi i problemi della composizione: essi gli si manifestano innanzitutto nei punti di transizione tra le parti, che in nessun altro racconto antico si rapportano tra loro in modo così sfuggente (nella connessione diretta) e così complesso (nel dare forma all'insieme) come nell'*Epos su Peleo*. Le sue letture chirurgiche di certe parti del testo – in particolare quella del prologo, dei versi che preparano l'ecfrasi, del monologo di Arianna – restano insuperate e ci appaiono ancora come lezioni di metodo, in particolare là dove l'analisi fa apparire l'elemento nuovo, personale, produttivo di sviluppi, sullo sfondo della tradizione cui lo stile stesso ci riconduce complessivamente o partitamente.

Ma c'è anche un'altra ragione, tutt'altro che secondaria, per rileggere oggi l'opera di Klingner. Si tratta in effetti della ragione stessa che motiva l'esistenza di questa collana. Se, come scriveva Franco Serpa, il *Virgil* è stato l'ultimo studio umanistico su Virgilio, lo stesso può dirsi, in relazione a Catullo, di *Catullus Peleus-Epos*. Questo lavoro del '56 ha però rispetto al maggiore una impostazione più dotta, che richiama le origini del percorso scientifico di Klingner, quello studio wilamowitziano su Boezio in cui egli si affrancò da Wilamowitz. Nella piccola, difficile monografia sul carme 64 dottrina filologica e analisi dei contenuti umani si ritrovano in un rapporto di funzionalità reciproca che lo stile espositivo di Klingner, sempre alieno dallo scientismo come dalle eleganze, porta a una finale fusione. Studiare questo saggio significa anche comprenderlo storicamente, ovvero riportare in vita le domande cui l'interprete ha inteso rispondere, e attraverso di esse la cultura che le ha poste. È nel quadro di tale cultura che si illumina con la massima chiarezza, come si è visto, la problematica moderna degli studi classici, insieme fondata nella coscienza di una separazione dall'antico e presenti nell'educazione degli Europei come modello di qualunque rappresentazione della continuità culturale. Poiché oggi solo in Italia si sono conservati, insieme con lo studio scientifico dell'antichità, curricula scolastici che prevedono obbligatoriamente lo studio del latino o del latino

e del greco, spetta in particolare alla cultura umanistica italiana, che ancora scommette sull'efficacia formativa degli studi classici, il compito di coltivare la coscienza storica e la responsabilità intellettuale di queste scelte.

Marco Fernandelli

Riferimenti bibliografici

Antoni 1973

C.Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze 1973.

Arendt (1968) 1991

H.Arendt, *Tradition and the Modern Age*, in Ead., *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York 1968, trad. ital., *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra passato e futuro*, Introduzione di A.Dal Lago, Milano 1991, 41-59.

Bandelli 1991

G.Bandelli, *Le letture mirate*, in G.Cavallo – P.Fedeli – A.Giardina (ed.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, IV, *L'attualizzazione del testo*, Roma 1991, 361-397.

Becker 1960

C.Becker, Postfazione a Reinhardt 1960, 431-442.

Becker (1960) 1989

C.Becker, Postfazione a Reinhardt (1960) 1989, 460-472.

Bernardini – Righi 1947

A.Bernardini – G.Righi, *Il concetto di filologia e di cultura classica nel pensiero moderno*, Bari 1947.

Bertolini 2012

M.Bertolini, *Linee per una morfologia della storia: gli orizzonti metodologici e disciplinari della ricerca storica da Heinrich Wölfflin a Ernst Cassirer*, «Itinera» IV (2012), 213-258.

Birsa 1977-1978

R.Birsa, *Wilhelm von Humboldt: tre saggi sull'antichità classica*, tesi di laurea Padova 1977-1978 (non pubblicata).

Boeckh (1877) 1987

A.Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, herausgegeben von E.Bratuschek, Leipzig 1877, von R.Klußmann, ibid. 1886², rist. parziale con il titolo *Encyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, Darmstadt 1966, trad. ital. *La filologia come scienza storica: enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche*, a cura e con una introduzione di A.Garzya, Napoli 1987.

Bramble 1970

J.C.Bramble, *Structure and Ambiguity in Catullus LXIV*, «PCPhS» n.s. XVI (1970), 22-41.

- Briggs – Calder 1990
 W.W.Briggs – W.M.Calder III (ed.), *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*, New York 1990.
- Büchner 1979
 K.Büchner, *Klingner, Friedrich*, in *Neue Deutsche Biographie* XII, 1979, 96-98.
deutsche-biographie.de/pnd118777394.html
- Burck (1938) 1960
 E.Burck, Prefazione a R.Heinze, *Vom Geist des Römertums*, Leipzig-Berlin 1938, Stuttgart 1960³, 1-8.
- Bursian 1883
 K.Bursian, *Geschichte der klassischen Philologie in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München-Leipzig 1883.
- Caianiello 2005
 S.Caianiello, *Scienza e tempo alle origini dello storicismo tedesco*, Napoli 2005.
- Calder 1980
 W.M.Calder III, *The Credo of a New Generation: Paul Friedländer to Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff*, «A&A» XXVI (1980), 90-102, poi in U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Selected Correspondence, 1869-1931*, a cura di W.M.Calder III, Napoli 1983, 127-139.
- Calder 1983
 W.M.Calder III, *Werner Jaeger and Richard Harder: An Erklärung*, «QS» XVII (1983), 99-121, poi in Id., *Studies in the Modern History of Classical Scholarship*, Napoli 1984, 59-81.
- Calder 1989
 W.M.Calder III, *The Members of Wilamowitz' Graeca*, «QS» XXIX (1989), 133-139, poi in Calder (1998) 2002, 103-107.
- Calder (1990) 2002
 W.M.Calder III, *Werner Jaeger, 30 July 1888 – 19 October 1961*, in Briggs – Calder 1990, 211-226, poi in Calder (1998) 2002, 129-143.
- Calder (1990/1991) 2002
 W.M.Calder III, *How Did Ulrich von Wilamowitz Moellendorff Read a Text?*, «CJ» LXXXVI (1990/1991), 344-352, poi in Calder (1998) 2002, 167-176.
- Calder (1992) 2002
 W.M.Calder III, *12 March 1921: The Berlin Appointment*, in Id. (ed.), *Werner Jaeger Reconsidered*, Atlanta 1992, 1-24, poi in Calder (1998) 2002, 205-227.

- Calder (1998) 2002
 W.M. Calder III, *Men in Their Books. Studies in the Modern History of Classical Scholarship*, Edited by J.P. Harris and S. Smith, Hildesheim-Zürich-New York 1998, 2002².
- Canfora 1980
 L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, Torino 1980.
- Conte 1966
 G.B. Conte, *Uno studioso tedesco di letteratura latina: Friedrich Klingner*, «Critica storica» V (1966), 481-503.
- Curran 1969
 L. Curran, *Catullus 64 and the Heroic Age*, «YCS» XXI (1969), 171-192.
- Degani 1999
 E. Degani, *Filologia e storia*, «Eikasmos» X (1999), 279-314, poi in Id., *Filologia e storia: scritti di Enzo Degani*, II, a cura di M.G. Albani et al., Hildesheim 2004.
- Di Benedetto 1975
 V. Di Benedetto, *Il libro di K. Reinhardt su Eschilo*, «ASNP» s. III, vol. 5 (1975), 1355-1372.
- Dilthey (1914-1936) 1954
 W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, testo lasciato manoscritto e incompiuto, pubblicato in *Gesammelte Schriften*, VII, Leipzig-Berlin 1914-1936, 191-291, trad. ital. parziale in Id., *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Torino 1954, 291-384.
- Drexler 1942
 H. Drexler, *Der dritte Humanismus: Ein kritischer Epilog*, Frankfurt a. M., 1942.
- Fernandelli 2012
 M. Fernandelli, *Catullo e la rinascita dell'epos. Dal carme 64 all'Eneide*, Hildesheim-Zürich-New York 2012.
- Fernandelli 2015
 M. Fernandelli, *Chartae laboriosae. Autore e lettore nei carmi maggiori di Catullo (c. 64 e 65)*, Cesena 2015.
- Flashar 1995
 H. Flashar (ed.), *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren: Neue Fragen und Impulse*, Unter Mitarbeit von S. Vogt, Stuttgart 1995.
- Floratos 1957
 C.S. Floratos, *Über das 64. Gedicht Catulls*, Athen 1957.

- Fraenkel (1921) 1964
 E.Fraenkel, *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff*, «Berliner Hochschul – Nachrichten», Mai 1921, 28-31, poi in Id., *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, II, *Zur römischen Literatur. Zu juristischen Texten. Verschiedenes*, Roma 1964, 555-562.
- Fraenkel (1948) 1964
 E.Fraenkel, *The Latin Studies of Hermann and Wilamowitz*, «JRS» XXXVIII (1948), 28-34, poi in Id., *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, II, *Zur römischen Literatur. Zu juristischen Texten. Verschiedenes*, Roma 1964, 563-576.
- Friedländer 1912
 P.Friedländer, *Johannes von Gaza, Paulus Silentarius und Prokopios von Gaza. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*, Leipzig-Berlin 1912, rist. Hildesheim-New York 1969.
- Fuchs 1947
 H.Fuchs, *Rückschau und Ausblick im Arbeitsbereich der lateinischen Philologie*, «MH» IV (1947), 147-198.
- Fuhrmann 1977
 M.Fuhrmann, *Die «Querelle des Ancients et des Modernes», der Nationalismus und die Deutsche Klassik*, in R.R.Bolgar (ed.), *Classical Influences on Western Thought, A.D. 1650-1870*, Atti del Convegno, Cambridge, 17-31 marzo 1977, Cambridge 1977, 107-129.
- Funaioli (1946) 2007
 G.Funaioli, *Lineamenti di una storia della filologia attraverso i secoli*, Bologna 1946, rist. 2007, con una introduzione di F.Giordano.
- Gadamer 1958
 H.G.Gadamer, *Karl Reinhardt*, «Die neue Rundschau» LXIX (1958), 161-168.
- Gaiser 1995
 J.H.Gaiser, *Threads in the Labyrinth: Competing Views and Voices in Catullus 64*, «AJPh» CXVI (1995), 579-616, poi in Ead. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Catullus*, Oxford 2007, 217-258.
- Gigante 1989
 M.Gigante, *Classico e mediazione: contributi alla storia della filologia antica*, Roma 1989.
- Gilodi 2013
 R.Gilodi, *Origini della critica letteraria: Herder, Moritz, Fr. Schlegel e Schleiermacher*, Udine 2013.

Goldsmith 1985

U.K.Goldsmith, *Wilamowitz and the «Georgkreis»: New Documents*, in W.M.Calder III – H.Flashar – Th.Lindken (ed.), *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Atti del Simposio, Bad Homburg, 22-26 settembre 1981, Darmstadt 1985.

Haffter 1963

H.Haffter, *Geschichte der klassische Philologie*, in F.Wehrli (ed.), *Das Erbe der Antike*, Zürich-Stuttgart 1963, 13-30.

Heinze (1903) 1996

R.Heinze, *Virgils epische Technik*, Leipzig 1903, Leipzig-Berlin 1915³, su cui è basata la trad. ital., *La tecnica epica di Virgilio*, Bologna 1996, con un saggio introduttivo di G.B.Conte, Bologna 1996.

Heinze 1907

R.Heinze, *Die gegenwärtigen Aufgaben der römischen Literaturgeschichte*, «NJbb» XIX (1907), 161-175.

Heinze (1919) 2010

R.Heinze, *Ovids elegische Erzählung*, Leipzig 1919, poi in Id., *Vom Geist des Romertums*, a cura di E.Burck, Leipzig-Berlin 1938², 308-402, Stuttgart 1960³, trad. ital. *Il racconto elegiaco di Ovidio*, con una Premessa di F.Serpa, Trieste 2010.

Henrichs 1995

A.Henrichs, *Philologie und Wissenschaftsgeschichte: Zur Krise eines Selbstverständnisses*, in Flashar 1995, 423-457.

Hentschke – Muhlack 1972

A.Hentschke – U.Muhlack, *Einführung in die Geschichte der Klassischen Philologie*, Darmstadt 1972.

Hermann 1827

G.Hermann, *Opuscula*, II, Lipsiae 1827.

Heyne (1778) 1963

C.G.Heyne, *Lobschrift auf Winckelmann*, Leipzig 1778, poi in A.Schulz (ed.), *Die Kasseler Lobschriften auf Winckelmann*, Berlin 1963.

Horstmann 1978

A.Horstmann, *Die «Klassische Philologie» zwischen Humanismus und Historismus: Friedrich August Wolf und die Begründung der modernen Altertumswissenschaft*, «Berichte zur Wissenschaftsgeschichte» I (1978), 51-70.

- Hölscher 1965
 U.Hölscher, *Die Chance des Unbehagens. Zur Situation der klassischen Studien*, Göttingen 1965.
- Immisch (1919) 1933
 O.Immisch, *Das Nachleben der Antike*, Leipzig 1919, 1933².
- Irmscher 1978
 J.Irmscher, *Il Terzo Umanesimo*, «Orpheus» XXIV-XXV (1978), 3-14.
- Isnardi Parente 1973
 M.Isnardi Parente, *Rileggendo il Platon di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff*, «ASNP» s. III, vol. 3 (1973), 147-167.
- Isnardi Parente 1975
 M.Isnardi Parente, *K. Reinhardt storico della filosofia antica*, «ASNP» s. III, vol. 5 (1975), 1319-1332.
- Jaeger (1934) 1978
 W.Jaeger, *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, I, Leipzig-Berlin 1934, trad. ital. condotta sul testo della II edizione tedesca (1936), con gli aggiornamenti della II edizione americana (Oxford-New York 1945), *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, Firenze 1978.
- Jenkyns 1982
 R.Jenkyns, *Catullus and the Idea of a Masterpiece*, in Id., *Three Classical Poets: Sappho, Catullus, and Juvenal*, Cambridge Mass. 1982, 85-150.
- Klingner (1927) 1964
 F.Klingner, *Virgils erste Ekloge*, «Hermes» LXII (1927), 576-583, poi in Klingner 1964, 225-246.
- Klingner 1930
 F.Klingner, *Richard Heinze †*, «Gnomon» VI (1930), 58-62.
- Klingner 1931
 F.Klingner, *Virgil als Bewahrer und Erneuerer*, «Gymnasium» XLII (1931), 123-136.
- Klingner (1931) 1964
 F.Klingner, *Über das Lob des Landlebens in Virgils Georgica*, «Hermes» LXVI (1931), 159-189, poi in Klingner 1964, 252-278.
- Klingner (1937) 1964
 F.Klingner, *Christian Gottlieb Heyne*, Jubiläumsgabe der Vereinigung Göttinger Bücherfreunde zur Zweihundertjahrfeier der Georgia Augusta, 1937, poi in Klingner 1964, 701-718.

- Klingner (1942) 1965
 F.Klingner, *Wiederentdeckung eines Dichters*, in H.Berve (ed.), *Das neue Bild der Antike*, II, Leipzig 1942, 219-245, poi in F.Klingner, *Römische Geisteswelt*, München 1965, 239-273.
- Klingner 1947
 F.Klingner (ed.), *Theodor Hetzer: Gedächtnisrede, gehalten in der Universität Leipzig am 15. Januar 1947*, Frankfurt a. M. 1947.
- Klingner 1952
 F.Klingner, Rec. di V.Pöschl, *Die Dichtkunst Virgils*, Wiesbaden 1950, «Gnomon» XLII (1952), 138.
- Klingner 1960
 F.Klingner, Prefazione a Pfeiffer 1960, Vs.
- Klingner 1964
 F.Klingner, *Studien zur griechischen und römischen Literatur*, herausgegeben von K.Bartels mit einem Nachwort von E.Zinn, Zürich-Stuttgart 1964.
- Klingner 1967
 F.Klingner, *Virgil: Bucolica, Georgica, Aeneis. Interpretation der Werke Virgils*, Zürich 1967.
- Koch 1925
 F.Koch, *Goethe und Plotin*, Leipzig 1925.
- Körte 1929
 A.Körte, *Worte zum Gedächtnis an Richard Heinze*, «Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse» LXXXI (1929), 11-30.
- Kroll (1923) 1968
 C. Valerius Catullus, herausgegeben und erklärt von W.Kroll, Leipzig-Berlin 1923, Stuttgart 1968⁵.
- Landfester 1995
 M.Landfester, *Die Naumburger Tagung, 'Das Problem des Klassischen und die Antike' (1930). Der Klassikbegriff Werner Jaegers: seine Voraussetzung und seine Wirkung*, in Flashar 1995, 11-40.
- Lanza (1970) 2013
 D.Lanza, *Snell: filologia e storia dello spirito*, in Id., *Interrogare il passato. Lo studio dell'antico tra Otto e Novecento*, Roma 2013, 171-188, rielaborazione di Bruno Snell: *filologia e storia dello spirito*, «Rivista critica di Storia della Filosofia» XXV (1970), 428-447.

Lanza (1974) 2013

D.Lanza, *Wilamowitz: la filologia all'ombra del potere*, in Id., *Interrogare il passato. Lo studio dell'antico tra Otto e Novecento*, Roma 2013, 43-79, rielaborazione di *Il suddito e la scienza*, «Belfagor» XXIX (1974), 1-32.

Lanza (1981) 2013

D.Lanza, *Wolf: la fondazione della scienza dell'antichità*, in Id., *Interrogare il passato. Lo studio dell'antico tra Otto e Novecento*, Roma 2013, 15-42, rielaborazione di *Friedrich August Wolf: l'antico e il classico*, «Belfagor» XXXVI (1981), 529-553.

La Penna 1965

A.La Penna, *Neumanesimo, neoclassicismo, neoestetismo in recenti interpretazioni tedesche di Virgilio*, «Maia» XVII (1965), 340-365.

La Penna 1982

A.La Penna, *Sugli inizi della filologia "positivistica" in Germania*, in A.Santucci (ed.), *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, Milano 1982, 427-445.

Latacz 1995

J.Latacz, *Reflexionen Klassischer Philologen auf die Altertumswissenschaft der Jahre 1900-1930*, in Flashar 1995, 41-64.

Latacz 1995a

J.Latacz, *Die Gräzistik der Gegenwart. Versuch einer Standortbestimmung*, in Schwinge 1995, 41-89.

Lausberg 1996

M.Lausberg (ed.), *Philologia perennis. Colloquium zu Ehren von Rudolf Pfeiffer*, Augsburg 1996.

Lehnus (1981) 2012

L.Lehnus, *In margine a un libro sulle ideologie del classicismo* [Rec. di Canfora 1980], «Paideia» XXXVI (1981), 25-34, poi in Lehnus 2012, 89-103.

Lehnus (2004) 2012

L.Lehnus, *Wilamowitz a Norden su Rudolf Pfeiffer*, in S.Cerasuolo (ed.), *Mathesis e Mneme. Studi in memoria di Marcello Gigante*, I, 2004, 313-324, poi in Lehnus 2012, 629-643.

Lehnus (2011) 2012

L.Lehnus, *Ippocrate, Prognostico: voci dalla Graeca di Wilamowitz*, in M.P. Bologna – M.Ornaghi (ed.), *Signa Antiquitatis. Atti dei Seminari di Dipartimento 2010*, Milano 2011, 101-120, poi in Lehnus 2012, 655-677.

- Lehnus 2012
 L.Lehnus, *Incontri con la filologia del passato*, Bari 2012.
- Lenchantin de Gubernatis (1928) 1933
Il libro di Catullo, introduzione, testo e commento di M.Lenchantin de Gubernatis, Torino 1928, 1933³.
- Lloyd-Jones 1982
 H.Lloyd-Jones, *Blood for the Ghosts: Classical Influences in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London 1982.
- Lukács (1954) 1959
 G.Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954, trad. ital., *La distruzione della ragione*, II, Torino 1959.
- Magris 1979
 A.Magris, *La filologia «esistenziale» di Karl Reinhardt*, in G.Riconda – G.Vattimo – V.Verra (ed.), *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Milano 1979, 247-276.
- Marchand 1996
 S.L.Marchand, *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton 1996.
- Mensching 1987-2004
 E.Mensching, *Nugae zur Philologie-Geschichte*, 12 vol., Berlin 1987-2004.
- Misch (1907) 1950
 G.Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I-II, Leipzig-Berlin 1907, 1931², trad. ingl., *A History of Autobiography in Antiquity*, I-II, London 1950.
- Misch (1930) 1931
 G.Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig 1930, Leipzig-Berlin 1931².
- Momigliano (1958) 1984
 A.Momigliano, *L'eredità della filologia antica e il metodo storico*, «Rivista storica italiana» LXX (1958), 442-458, poi in Id., *Secondo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1960, 463-480 e *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984, 70-88.
- Momigliano (1968) 1984
 A.Momigliano, Rec. di R.Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, «Rivista Storica Italiana» LXXX (1968), 376-380, poi in Id., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975, 893-898 e in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984, 415-420.

- Momigliano 1973
 A.Momigliano, *Premesse per una discussione su Wilamowitz*, «ASNP» s. III, vol. 3 (1973), 105-117, poi in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1980, 337-349.
- Momigliano 1975
 A.Momigliano, *Premesse per una discussione su Karl Reinhardt*, «ASNP» s. III, vol. 5 (1975), 1309-1317, poi in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1980, 351-359.
- Montanari 1975
 F.Montanari, *Karl Reinhardt studioso di Omero*, «ASNP» s. III, vol. 5 (1975), 1409-1441.
- Muhlack 1979
 U.Muhlack, *Zum Verhältnis von klassischer Philologie und Geschichtswissenschaft*, in H.Flashar – K.Gründer – A.Horstmann (ed.), *Philologie und Hermeneutik in 19. Jahrhundert*, Göttingen 1979, 225-239.
- Müller 1990
 C.W.Müller, *Otto Jahn, 16 June 1813 - 9 September 1869*, in Briggs – Calder 1990, 226-247.
- Murley 1937
 C.Murley, *The Structure and Proportion of Catullus LXIV*, «TAPhA» LXVIII (1937), 305-317.
- Nietzsche (1869) 1993
 F.Nietzsche, *Homer und die Klassische Philologie*, Basel 1969, poi in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, I, begründet von G.Colli und M.Montinari, Berlin 1982, 247-269, trad. ital. in Id., *Appunti filosofici 1867-1869, Omero e la filologia classica*, a cura di G.Campioni e F.Giarratana, Milano 1993, 217-290.
- Norden 1930
 E.Norden, *Richard Heinze: ein Gedenkblatt*, «Das humanistische Gymnasium» XLI (1930), 21-24, poi in Id. *Kleine Schriften*, Berlin 1966, 669-673.
- O'Hara 2007
 J.O'Hara, *Inconsistency in Roman Epic: Studies in Catullus, Lucretius, Vergil, Ovid and Lucan*, Cambridge 2007.
- Oppermann 1970
 H.Oppermann (ed.), *Humanismus*, Darmstadt 1970.
- Paduano 1975
 G.Paduano, *In margine al Sophokles di Karl Reinhardt*, «ASNP» s. III, vol. 5 (1975), 1373-1407.

- Panofsky (1924) 1952
 E.Panofsky, *Idea: ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig-Berlin 1924, trad. ital. *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, a cura di E.Cione, Firenze 1952.
- Pasquali 1920
 G.Pasquali, *Il carme 64 di Catullo*, «SIFC» I (1920), 1-23.
- Pasquali (1920) 1967
 G.Pasquali, *Filologia e storia*, Firenze 1920, 1967², rist., con una introduzione di F.Giordano, 1998.
- Pasquali (1932) 1968
 G.Pasquali, *Ulrico di Wilamowitz-Moellendorff*, «Pegaso» IV (1932), 8-33, poi in Id., *Pagine stravaganti*, I, Firenze 1968, 65-92.
- Pasquali 1953
 G.Pasquali, *Storia dello spirito tedesco nelle memorie di un contemporaneo*, Firenze 1953, rist. Milano 2013.
- Perrotta (1923) 1978
 G.Perrotta, *Arte e tecnica nell'epillio alessandrino*, «A&R» IV (1923), 213-229, poi in Id., *Cesare, Catullo, Orazio e altri saggi. Scritti minori*, II, a cura di B.Gentili – G.Morelli – G.Serrao, Roma 1978, 34-53.
- Perrotta (1931) 1972
 G.Perrotta, *Il carme 64 di Catullo e i suoi pretesi originali ellenistici*, «Athenaeum» XX (1931), 177-222, 370-409, poi in Id., *Cesare, Catullo, Orazio e altri saggi. Scritti minori*, I, a cura di B.Gentili – G.Morelli – G.Serrao, Roma 1972, 63-147.
- Perutelli 1973
 A.Perutelli, *Genesi e significato della Virgils epische Technik di Richard Heinze*, «Maia» n.s. XXV (1973), 293-316.
- Perutelli 1977
 A.Perutelli, *Richard Heinze e i Wertbegriffe*, «QS» III (1977), 51-66.
- Perutelli 1979
 A.Perutelli, *La narrazione commentata. Studio sull'epillio latino*, Pisa 1979.
- Pfeiffer 1935
 R.Pfeiffer, Rec. di W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. 1., «Deutsche Literaturzeitung» LVI (1935), 2126-2134, 2169-2178, 2213-2219.

- Pfeiffer (1938) 1960
 R.Pfeiffer, *Von den geschichtlichen Begegnungen der kritischen Philologie mit dem Humanismus*, «AKG» XXVIII (1938), 191-209, poi in Pfeiffer 1960, 159-174.
- Pfeiffer 1959
 R.Pfeiffer, *Karl Reinhardt*, «Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften» 1959, München 1959, 147-152.
- Pfeiffer (1944) 1960
 R.Pfeiffer, *Erasmus and the Unity of the Classical and Christian Renaissance* (conferenza tenuta il 17 aprile 1944 a St. Albans), «PCA» XLI (1944), 7-9, poi in versione tedesca ampliata *Erasmus und die Einheit der klassischen und der christlichen Renaissance*, «Historische Jahrbuch» LXXIV (1955), 175-188 e in Pfeiffer 1960, 208-221.
- Pfeiffer 1960
 R.Pfeiffer, *Ausgewählte Schriften: Aufsätze und Vorträge zur griechischen Dichtung und zum Humanismus*, herausgegeben von W.Bühler, mit einem Vorsatz von F.Klingner, München 1960.
- Pfeiffer 1961
 R.Pfeiffer, *Philologia perennis. Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München am 3. Dezember 1960*, München 1961.
- Pfeiffer (1968) 1973
 R.Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968, trad. ital. *Storia della filologia classica dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, Introduzione di M.Gigante, Napoli 1973.
- Pfeiffer 1976
 R.Pfeiffer, *History of Classical Scholarship: From 1300 to 1850*, Oxford 1976.
- Pöschl 1975
 V.Pöschl, *Walter F. Otto e Karl Reinhardt*, «ANSP» s. III, vol. 5 (1975), 955-983.
- Putnam 1961
 M.C.J.Putnam, *The Art of Catullus 64*, «HSPH» LXV (1961), 165-205.
- Reinhardt (1938) 1960
 K.Reinhardt, *Das Parisurteil*, Frankfurt a. M. 1938, poi in Id., *Von Werken und Formen*, Bad Godesberg 1942, 11-36 e in Reinhardt 1960, 16-36.
- Reinhardt (1938) 1960a
 K.Reinhardt, *Homer und die Telemachie*, Nachwort zur Odyssee-Übersetzung von J.H.Voss, Leipzig 1938, 387-398, poi in Id., *Von Werken und Formen*, Bad Godesberg 1948, 37-51 e in Reinhardt 1960, 37-46.

- Reinhardt (1942) 1989
 K.Reinhardt, *Die klassische Philologie und das Klassische*, conferenza tenuta nel 1941 a Francoforte, poi riveduta e pubblicata in Id., *Von Werken und Formen. Vorträge und Aufsätze*, Bad Godesberg 1942, 419-457, e ristampata in Reinhardt (1960) 1989, 334-360.
- Reinhardt (1947) 1989
 K.Reinhardt, *Akademisches aus zwei Epochen*, dittico di saggi autobiografici composti nel 1947 ma pubblicati in «Die neue Rundschau» LXVI (1955), 37-56, e poi in Reinhardt (1960) 1989, 380-401.
- Reinhardt (1948) 1960
 K.Reinhardt, *Anhang: Vorwort zu «Von Werken und Formen»* (Bad Godesberg 1948), in Reinhardt 1960, 428-430.
- Reinhardt (1951) 1960
 K.Reinhardt, *Tradition und Geist im homerischen Epos*, «Studium Generale» IV (1951), 334-339, poi in Reinhardt 1960, 5-11.
- Reinhardt 1953
 K.Reinhardt, *Poseidonios*, in *RE* XXII,1 (1953), 558-826.
- Reinhardt 1960
 K.Reinhardt, *Tradition und Geist: Gesammelte Essays zur Dichtung*, Göttingen 1960.
- Reinhardt (1960) 1989
 K.Reinhardt, *Vermächtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, herausgegeben von C.Becker, Göttingen 1960, 1966², rist. 1989.
- Reitzenstein 1900
 R.Reitzenstein, *Die Hochzeit des Peleus und der Thetis*, «Hermes» XXXV (1900), 73-105.
- Riese 1866
 A.Riese, *Catulls 64stes Gedicht aus Kallimachus übersetzt*, «RhM» XXI (1866), 498-509.
- Righi 1962
 G.Righi, *Breve storia della filologia classica*, Firenze 1962.
- Rossi (1956) 1971
 P.Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956, 1971².
- Rossi 1973
 L.E.Rossi, *Rileggendo due opere di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: Pindaros e Griechische Verskunst*, «ASNP» s. III, vol. I (1973), 119-145.

- Rossi 1975
L.E.Rossi, *Karl Reinhardt fra umanesimo e filologia*, «ASNP» s. III, vol. 5 (1975), 1333-1354.
- Rossi 1976
L.E.Rossi, *Umanesimo e filologia (A proposito della Storia della filologia classica di Rudolf Pfeiffer)*, «RFIC» CIV (1976), 98-117.
- Rüegg 1985
W.Rüegg, *Die Antike als Begründung des deutschen Nationalbewusstseins*, in W.Schuller (ed.), *Antike in der Moderne*, Atti del Simposio, Konstanz, gennaio 1984, Konstanz 1985, 267-287.
- Schmale 2004
M.Schmale, *Bilderreigen und Erzähllabyrinth: Catullus Carmen 64*, München-Leipzig 2004.
- Schmidt 1990
E.G.Schmidt, *Gottfried Hermann, 28 November 1772 – 31 December 1848*, in Briggs – Calder 1990, 160-175.
- Schmidt 1985
P.L.Schmidt, *Wilamowitz und die Geschichte der lateinischen Literatur*, in W.W.Calder III – H.Flashar – Th.Lindken (ed.), *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Atti del Simposio, Bad Homburg, 22-26 settembre 1981, Darmstadt 1985, 358-399.
- Schmidt 1995
P.L.Schmidt, *Zwischen Anpassungsdruck und Autonomiestreben: Die deutsche Latinistik vom Beginn bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts*, in Flashar 1995, 115-182.
- Schmidt 2001
P.L.Schmidt, *Latin Studies in Germany, 1933-1945: Institutional Conditions, Political Pressures, Scholarly Consequences*, in S.J.Harrison (ed.), *Texts, Ideas, and the Classics: Scholarship, Theory, and Classical Literature*, Oxford 2001, 285-300.
- Schwartz (1917) 1938
E.Schwartz, *Gymnasium und Weltkultur*, Frankfurt a. M. 1917, poi in Id., *Gesammelte Schriften*, I, Berlin 1938, 195-220.
- Schwinge 1995
E.-R.Schwinge (ed.), *Die Wissenschaften vom Altertum am Ende des 2. Jahrtausends n. Chr.*, Stuttgart-Leipzig 1995.

Serpa 1987

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

Snell (1932) 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, rist. 1998, 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.

Snell 1935

B.Snell, Rec. di Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. 1., «GGA» CXCVII (1935), 329-353, poi in Id., *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1966, 32-54 e *Die alten Griechen und wir*, Göttingen 1962, 26-32; infine in Oppermann 1970, 542-548.

Solmsen 1979

F.Solmsen, *Wilamowitz in His Last Ten Years*, «GBRS» XX (1979), 89-122, poi in Id., *Kleine Schriften*, III, Hildesheim-Zürich-New York 1982, 430-464.

Solmsen 1989

†F.Solmsen, *Classical Scholarship in Berlin Between the Wars*, «GRBS» XXX (1989), 117-140 [testo ricavato da note preparate dall'autore, nel 1988, per un suo discorso in onore del centenario della nascita di Werner Jaeger].

Susanetti 1995

Plotino, *Sul bello (Enneade I,6)*, Introduzione, traduzione e commento a cura di D.Susanetti, Padova 1995.

Timpanaro 1973

S.Timpanaro, *Giorgio Pasquali*, «Belfagor» XXVIII (1973), 183-201.

Timpanaro 1978

S.Timpanaro, *Comparetti, Vitelli, Hemmerdinger*, «Belfagor» XXXII (1978), 697-704.

Tränkle 1968

H.Tränkle, *Friedrich Klingner* †, «Gnomon» XL (1968), 426-432.

Tränkle 1986

H.Tränkle, *Die Stellung der Aegeusgedichte in Catulls 64. Gedicht*, in U.J.Stache (ed.), *Kontinuität und Wandel. Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire. Franco Munari zum 65. Geburtstag*, Hildesheim 1986, 6-14.

- Tränkle 1997
 H. Tränkle, *Exegetische Quisquilien zu Catulls 64. Gedicht*, «MH» LIV (1997), 119-121.
- Usener (1907) 1914
 H. Usener, *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig-Berlin 1907, 1914².
- van Bommel 2015
 B. van Bommel, *Classical Humanism and the Challenge of Modernity: Debates on Classical Education in 19th-century Germany*, Berlin-München-Boston 2015.
- Wellek (1991) 1995
 R. Wellek, *A History of Modern Criticism 1750-1950: VII. German, Russian and Eastern Europe Criticism, 1900-1950*, New Haven 1991, trad. ital. *Storia della critica moderna: VII. Germania, Russia ed Europa Orientale 1900-1950*, Bologna 1995.
- Whitaker 2007
 G. Whitaker, *What You Didn't Read: The Unpublished Oxford Classical Texts*, in C. Stray (ed.), *Oxford Classics: Teaching and Learning, 1800-2000*, London 2007, 154-167.
- Wilamowitz (1889) 1895
 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Euripides Herakles*, I-II, Berlin 1889, 1895².
- Wilamowitz (1901) 1913
 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Reden und Vorträge*, Berlin 1901, 1913³.
- Wilamowitz 1919
 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, I, Berlin 1919.
- Wilamowitz (1921) 1967
 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Geschichte der Philologie*, in A. Gercke – E. Norden (ed.), *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, Leipzig-Berlin 1921³, 1-80, poi come volume a se stante, Leipzig 1927, trad. ital. *Storia della filologia classica*, a cura e con una introduzione di F. Codino, Torino 1967.
- Wilamowitz (1924) 2012
 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, II, Berlin 1924, 2. Verbesserte Auflage 1962, trad. ital. delle p. 298-304 in Fernandelli 2012, 513-519.
- Wilamowitz (1928) 1986
 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Erinnerungen 1848-1914*, Leipzig 1928, trad. ital., *Filologia e memoria*, Napoli 1986.

Wlosok 1973

A.Wlosok, *Vergil in der neueren Forschung*, «Gnomon» LXXX (1973),
129-151.

Wlosok 1993

A.Wlosok, Prefazione a R.Heinze, *Virgils epische Technik*, Leipzig 1903,
Leipzig-Berlin 1915³, trad. ingl., Bristol 1993, XI-XIV.

Zinn 1964

E.Zinn, Postfazione a Klingner 1964, 727-735.

Nota del curatore dell'edizione italiana

Il saggio di Friedrich Klingner *Catullus Peleus-Epos* uscì nel 1956 a München nella serie dei Sitzungsberichten pubblicati dalla Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historisch Klasse (Heft 6). Il testo di riferimento dell'edizione italiana è quello riedito con alcuni ritocchi e aggiornamenti, a cura di Klaus Bartels, nelle *Studien zur griechischen und römischen Literatur*, Zürich und Stuttgart 1964.

Le citazioni bibliografiche sono state normalizzate con nome dell'autore e anno di edizione: le abbreviazioni sono sciolte in una apposita sezione di riferimento inserita alla fine del saggio, dove sono state integrate ed esplicitate – quando necessario – le indicazioni fornite dall'autore. Non sono state citate riedizioni o ristampe successive al 1964. Alla fine del libro sono stati aggiunti l'indice dei passi citati e quello dei personaggi, dei luoghi e degli autori antichi.

Si è deciso di ripristinare, per la comodità del lettore, la numerazione dei capitoli e sottocapitoli presente nella prima edizione del saggio ma abolita dall'autore nella seconda. Nei riferimenti a opere poetiche e nelle citazioni le indicazioni dei versi sono state aggiunte quando non immediatamente riscontrabili nel testo ed è stata segnata la fine di verso nelle citazioni più lunghe. Le citazioni degli autori antichi sono state omologate ai moderni criteri redazionali. Le integrazioni apportate da Klingner nell'edizione del 1964 sono segnalate, così come nell'originale tedesco, in parentesi quadre semplici; tutti gli interventi del curatore sono segnalati in parentesi quadre doppie.

Il ritratto fotografico di Klingner è stato riprodotto per gentile concessione di «Gnomon».

Un ringraziamento per il contributo offerto alla realizzazione di questo libro è dovuto a Andrea Coppola, Daria Santini e Corrado Travan.

M.F.