

Olimpia Imperio

Utopie antiche (e moderne) tra commedia e filosofia: a proposito di Aristofane, Ecclesiazuse, vv. 76-81

Abstract

Starting from the theses expressed by Luciano Canfora in his recent volume on utopia in Aristophanes and Plato, this paper proposes a reflection on a metaphorical image – the politician shepherd of his people – that, already attested in homeric poetry, has been renewed by his peculiar purpose in a passage of Aristophanes' *Assemblywomen* and in Plato's first five *Republic's* books, in conjunction with some crucial points of the development of the utopian concept of his *Kallipolis*.

A partire dalle tesi esposte in un recente volume di Luciano Canfora sull'utopia in Aristofane e in Platone, il presente contributo propone una riflessione su un'immagine metaforica – quella dell'uomo politico pastore del suo popolo – che, già presente nella poesia omerica, viene rivitalizzata dal peculiare impiego che ne fanno Aristofane in un passo delle *Ecclesiazuse* e Platone nei primi cinque libri della *Repubblica*, in concomitanza con alcuni snodi concettuali decisivi allo sviluppo della prospettiva utopica della sua *Kallipolis*.

«Percorrendo le cronache dell'utopia moderna, dall'anno in cui apparve il “libellus vere aureus” di Moro (1516), si osserva con un certo stupore che essa *rare et pudenter* – e non certo *feliciter* – ha calcato la scena»: con queste parole si apre un acuto saggio di Lucio Bertelli sul motivo utopico nelle commedie di Aristofane¹, in cui viene lucidamente evidenziato il ‘vizio d'origine’ che compromette le apparizioni dell'utopia moderna sulla scena e il suo configurarsi in forme drammatiche: ossia il suo legame indissolubile con il testo letterario scritto, che presuppone un dibattito teorico sullo Stato ideale, sulle diverse *politeiai*, e, nello specifico, sul governo della *polis* ateniese, che per sua natura è destinato a svolgersi nelle cerchie ristrette di ‘addetti ai lavori’: intellettuali, filosofi e specialisti della politica.

Non meno rilevanti due ulteriori circostanze su cui Bertelli richiamava opportunamente l'attenzione²: la prima è che le forme letterarie dell'utopia moderna sono state direttamente ispirate dall'*aemulatio* degli autori antichi, ben noti agli utopisti rinascimentali, talora essi stessi editori di testi classici; la seconda è che quella libreria rappresenta solo una delle due forme canoniche dell'elaborazione utopica antica: l'altra è quella teatrale, che però, intrinsecamente connessa alla dimensione collettiva che domina la commedia attica di V-IV secolo, non sarà già più attuale nella commedia nuova, la quale smetterà di interrogarsi sulle sorti di una comunità cittadina ormai

¹ BERTELLI (1983, 215).

² BERTELLI (1983, in particolare 222s.).

incapace di politica autodeterminazione, per ripiegare sui problemi personali e quotidiani dei suoi comuni abitanti.

Non a caso, rispetto alla scarsa informazione di cui sulla trattatistica utopica precorritrice del modello platonico del quinto libro della *Repubblica* disponiamo purtroppo solo grazie alla arbitraria quanto desultoria ricognizione fornita dalla demolitoria critica aristotelica nel secondo libro della *Politica*, la commedia attica antica costituisce una documentazione preziosa e diretta delle forme dell'immaginario utopico ateniese tra V e IV secolo a.C. Com'è noto, le due anime dell'*archaia*, quella mitico-favolistica e quella politica impegnata, producono due varianti utopiche: la prima, che mette in scena fantastici scenari da Paese di Cuccagna in cui i motivi dell'αὐτόματος βίος, dell'assenza di lavoro e dell'abolizione della schiavitù veicolano il nostalgico rimpianto di modi di vita originari percepiti come paradisi perduti, l'altra, che presenta la città ideale come l'esatto contrappunto di quella reale, un *monde renversé* verso cui si anela a evadere come paradossale e impraticabile soluzione alle degenerazioni della realtà presente, della quale finisce però per rappresentare un amaro e deludente controcanto.

Della prima forma, molto diffusa in commedie che si collocano orientativamente tra il 440 e il 400 a.C., sono rimasti sparsi frammenti conservati soprattutto da Ateneo nel VI libro dei *Deipnosophisti* (267e-270a), in una sezione dedicata a quell'ἀρχαῖος βίος che una nutrita schiera di commediografi (Cratino, Cratete, Teleclide, Ferecrate, Nicofonte, Metagene) proponeva al pubblico attraverso la rappresentazione di scenari di prosperità e benessere risalenti ai tempi di Crono (come nei *Pluti* di Cratino), di pacifico egualitarismo tra uomini e animali (come nelle *Bestie* di Cratete), di paradisi gastronomici in cui scorrono fiumi di brodo o di vino (come in quei Paesi di Cuccagna collocati in terre immaginarie, sospese tra mito e storia, da Teleclide negli *Anfizioni*, da Metagene nei *Turiopersiani* e da Nicofonte nelle *Sirene*), o attraverso l'esaltazione di una condizione di semplice e genuina primitività che non contemplava l'esistenza della schiavitù (come nello *Schlaraffenland* descritto da Ferecrate nei *Selvaggi* e in quel Paese di Bengodi rappresentato, nei *Minatori*, dalle squallide profondità minerarie del Laurion): tutte commedie di carattere non certo eversivo, quanto piuttosto evasivo, ma in cui pure, come si ricava da alcuni dei titoli e dei frammenti superstiti, dovevano essere riconoscibili richiami più o meno espliciti all'attualità.

Ben diversa la configurazione delle proiezioni utopiche di Aristofane: il punto di partenza di tutte le sue commedie è sempre una concreta situazione di *empasse* che sollecita il desiderio di trasformazione della realtà attuale. E l'azione è messa in moto appunto dall'intenzione dell'eroe comico di realizzare, seppure nello spazio circoscritto e immaginario della scena, il cambiamento vagheggiato: attraverso il ritorno a uno stato primigenio percepito come positività rispetto alla degradazione del presente ovvero attraverso la costruzione di una realtà antitetica ma al contempo speculare rispetto a

quella reale. In una siffatta prospettiva, tutte le commedie di Aristofane, si oserebbe affermare, sono, in senso lato, utopiche³.

Lo sono, ad esempio, gli *Acarnesi*, in cui l'istanza pacifista di Diceopoli – che si realizza con la materializzazione scenica delle σπονδαί, comico preludio alla stipula di un'assurda tregua privata con gli Spartani suggellata appunto da una libagione di vino trentennale – interpreta il desiderio dei contadini ateniesi forzatamente inurbati di tornare a lavorare le amate terre devastate, dopo ormai sei anni di guerra, per farle rinascere. E lo è anche, a suo modo, la *Pace*, dove il sogno irenico appena realizzato, a distanza di quattro anni e in maniera apparentemente durevole, innesca una celebrazione acriticamente idealizzata della misera e faticosa dimensione rurale, che, specie nel finale della commedia, assume i connotati di una nuova età dell'oro. Ma sono ovviamente gli *Uccelli* a porre in campo tutti gli strumenti del laboratorio utopico: due cittadini ateniesi, ideologicamente delusi e politicamente disillusi, si mettono alla ricerca di una città ideale, un τόπος ἀπράγμων, un'anti-Atene, che il protagonista Pisetero e la sua 'spalla' EVELPIDE individuano nel mondo degli alati. È significativa, però, l'enfasi con cui, ai vv. 180-84, Pisetero, prima di dare avvio alla realizzazione del suo piano, proclama che ciò che prima si chiamava πόλος, 'orbe' degli uccelli, ora si chiamerà πόλις, 'urbe': con un banale gioco di parole che annuncia gli esiti più deteriori del progetto, per i quali quel mondo di perfetta ἀνομία, presentato nella parabasi come l'esatto rovescio di quello regolato dalle convenzioni umane, ne rivelerà in realtà, sia pure in maniera speculare, le medesime storture.

Se però nel 414 a.C. era ancora possibile mettere a nudo sulla scena comica le criticità del sistema politico e giudiziario ateniese attraverso la fuga in una città immaginaria costruita come perfetto contraltare di quella reale, nel 411, Atene, ancora incapace di riprendersi dal disastro siciliano di due anni prima, è presentata come una città in cui le sole donne – ormai uniche custodi, con anziani e bambini, di città spopolate di uomini, impegnati su vari fronti di guerra – possono offrire una via di salvezza: dipanando quella matassa ingarbugliata sui due capi del fuso (vv. 567-70), cioè, fuor di metafora, inviando ambascerie ai due stati belligeranti in favore della pace. È appena il caso di rilevare che siamo dinanzi alla prima esplicita formulazione di quel principio analogico dell'identità tra sfera pubblica e sfera domestica che tanto fecondi sviluppi avrebbe avuto nel dibattito politico-filosofico del IV secolo, in *primis* nell'oratoria e nella rielaborazione platonica e senofontea del pensiero socratico⁴.

È sin troppo evidente il 'filo rosso' che lega le *Ecclesiazuse* alla *Lisistrata*: come dimostra già solo la riproposizione della simmetria *oikos-polis*, del conflitto di genere, della congiura femminile ordita per la 'salvezza dello Stato', della recessività maschile

³ Su questi aspetti peculiari dell'impianto comico aristofaneo mi limito a rinviare a quanto osservato in IMPERIO (2014, 28-30).

⁴ Su questa *familial imagery* vd. ora BROCK (2013, 25-42).

rispetto alla progettualità femminile: dall'ambito della politica estera, nella *Lisistrata*, a quello della politica interna, nelle *Ecclesiazuse*.

Ma il ventennio che all'incirca intercorre tra *Lisistrata* ed *Ecclesiazuse* ha, com'è ovvio, modificato profondamente il quadro di riferimento entro cui s'innesta la dimensione utopica della commedia. Vengono in genere annoverati, come gravi motivi di sconvolgimento determinatisi nell'assetto della *polis* e delle sue istituzioni, la fine dell'impero ateniese, la traumatica esperienza dei Trenta con la catena di processi sommari ed esecuzioni capitali che ne consegue, la restaurazione democratica e, con la guerra di Corinto, le rinnovate velleità imperialistiche e la ripresa del conflitto con Sparta da parte di un'Atene povera di mezzi finanziari e demotivata sul piano della partecipazione politica, rispetto alla quale, è stato scritto, le donne esercitano una funzione sussidiaria e di supplenza rispetto a uomini che si disinteressano degli affari pubblici disertando le assemblee⁵: un assenteismo che, come conferma la concordanza tra la ricostruzione di Prassagora ai vv. 183-88 e quella di Aristotele nella sua storia della costituzione ateniese (41.3), ai tempi di Agirrio – e dunque dopo la restaurazione della democrazia a seguito della cacciata dei Trenta – si tentò di combattere dapprima introducendo e poi aumentando il gettone di presenza sino a tre oboli; donde l'arrendevolezza a politici sempre nuovi, che con sempre nuove proposte si guadagnavano di volta in volta il favore dell'assemblea.

Segno inequivoco di questo fallimento della retorica democratica basata sulla spontanea partecipazione alla vita politica e giudiziaria della *polis*, che, dileggiato una trentina di anni prima da Aristofane nelle *Vespe*⁶, aveva costituito un perno dell'ideologia democratica, è la *reductio ad absurdum* del progetto comunistico di Prassagora, la quale, dimidiata tra il rassicurante e tradizionale conservatorismo femminile espresso, nella sua demegoria, dal refrain ὄσπερ καὶ πρὸ τοῦ (vv. 221-28; e cf. vv. 215-18a) e i timori, da lei stessa poi esternati nell'epirrema agonale per l'altalenante sentimento di attrattiva e di ripulsa esercitato sui suoi concittadini dal καινοτομεῖν (vv. 583-85), altro non trova che l'acquiescenza di una popolazione maschile sin troppo disponibile al cambiamento e alle 'novità' (cf. vv. 218b-20 e 586s.); non, però, per interesse verso soluzioni nuove che migliorino la situazione attuale, ma proprio per la ragione contraria, cioè per indifferenza e superficialità verso il κοινόν: purché a ognuno sia garantito il suo tornaconto personale. Se nella *Lisistrata* l'immobilismo era la caratteristica precipua dell'assetto conferito alla politica interna come a quella estera dagli uomini, qui il tentativo di cambiamento viene esperito all'insegna del 'meno peggio', grazie al coraggio delle ἑταῖραι – le 'compagne' della congiura che porta a segno il colpo di stato delle donne – di cimentarsi in un'impresa (τόλμημα τολμῶμεν, v. 106) che è la sola cosa che non sia ancora capitata alla città

⁵ MUSTI (2012, 21).

⁶ Vd. ora ancora MUSTI (2012, *passim*).

(vv. 456s.): prendere il potere al posto degli uomini. Analogamente a quanto accade nel *Pluto*, dove, come ricorda Luciano Canfora nel suo recente *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone* (Canfora 2014, 63-65), le argomentazioni più serie, formulate da *Penia*, nel corso dell'agone, in difesa del pauperismo e contro la redistribuzione della ricchezza non vengono di fatto confutate da *Cremilo*, artefice della guarigione della divinità dispensatrice, sino ad allora cieca e perciò iniqua, anche qui, la sfiducia nell'intima qualità del genere umano e il pessimismo sulle sorti dell'umanità è totale: come conclude Canfora nell'ultimo capitolo di questo volume, dal quale trae spunto la presente riflessione, il dilemma è tra Aristofane e Platone: «tra realismo disincantato e visione della storicità e dunque, a certe condizioni, modificabilità della 'natura umana'» (Canfora 2014, 370).

Proprio a ridosso dell'irripetibile esperienza del teatro politico ateniese, le potenzialità del linguaggio drammatico nella riflessione sul miglior sistema di governo e nella rappresentazione della 'città ideale' erano state infatti perfettamente riconosciute da Platone. Nel *Prologo* del volume Canfora descrive i dialoghi di Platone come atti scenici (2014, 5-15). La profonda teatralità e antisistematicità della forma dialogica consente a Platone di «riaprire ogni volta, ad ogni dialogo, la riflessione» (2014, 14), e a Socrate, protagonista dell'unico interminabile monologo che è la *Repubblica*, di prospettare, all'inizio del quinto libro (451c), le sue ipotesi rivoluzionarie sulla futura condizione della donna nella *Kallipolis* come un δρᾶμα γυναικεῖον, da 'mettere in scena' ora, dopo la 'rappresentazione' degli uomini (μετὰ [τὸ] ἀνδρεῖον). E al quinto libro della *Repubblica*, più precisamente al processo gestazionale dell'utopia 'comunista' che vi si prospetta, nonché all'ipotesi di una sua diretta ripresa parodica nelle *Ecclesiazuse* di Aristofane, questo volume è consacrato.

La tesi di Canfora è, come si evince già dal titolo del libro, audace e originale: nelle *Ecclesiazuse* Aristofane avrebbe preso di mira i principi fondanti della *Kallipolis* platonica degradando, prima con la presa del potere da parte delle donne, l'idea dell'uguaglianza tra i sessi, e poi con le leggi sul comunismo sessuale, il principio della comunanza dei beni e dell'abolizione della proprietà privata. Corollario importante di questa tesi è che la rappresentazione della commedia presupponesse la conoscenza del fulcro della costruzione utopica di Platone: il che comporta evidentemente una revisione della cronologia di questa sezione della *Repubblica* di Platone, ma soprattutto delle *Ecclesiazuse* e, più in generale, di tutta la produzione dell'ultimo Aristofane (cui l'Autore dedica l'intera *Parte quarta* del libro). Tale circostanza è sostenuta da Canfora sulla base di un ardito ripensamento delle notizie didascaliche contenute nella cosiddetta *hypothesis* III del *Pluto* (condotto nel primo paragrafo di questa sezione, provocatoriamente intitolato *La variante inesistente e i suoi effetti*), ma anche in ragione della considerazione, sostanzialmente condivisibile, che i testi comici saranno talvolta da prendere in esame come testi redatti in forma scritta ma mai andati in scena: per

Canfora, non poche volte le commedie – di Aristofane così come di tanti altri – «saranno rimaste ‘nel cassetto’, o meglio, avranno avuto unicamente una vita libraria, circolando tra *élites* di ‘intenditori’ e di curiosi» (2014, 53). Al caso controverso delle *Nuvole seconde* (rievocato da Canfora alle pp. 58-60), si potrà forse aggiungere quello, non meno problematico, segnalato, proprio a proposito di due commedie ‘utopiche’, da Ateneo, il quale conclude la sua rassegna di titoli e *loci* rappresentativi del filone utopico della commedia attica antica con i *Turiopersiani* di Metagene e le *Sirene* di Nicofonte, motivando tale sequenza espositiva con l’argomento che queste due commedie – gli constava con certezza – non furono rappresentate (οἷδα δὲ ὅτι ... ἀδίδακτά ἐστι: III 270a): due commedie da considerarsi dunque, a parere di Eckart Mensching⁷, esempi di *Buchdramen* che già alla fine del quinto secolo avranno avuto una circolazione libraria⁸.

Senza voler ripercorrere la fitta trama di indizi che conducono Canfora alla conclusione che le *Ecclesiazuse* sarebbero successive al 378/377 a.C. e presupporrebbero non un generico modello utopico di stato ‘comunista’ ma avrebbero come preciso *target* il progetto elaborato da Platone nel quinto libro della *Repubblica* (il cui primo nucleo concettuale sarebbe dunque anteriore al 389/388, ossia all’epoca del suo primo viaggio in Sicilia), coglierò qui l’occasione per riflettere, proprio nel solco di una siffatta ‘provocazione’, sull’impiego peculiare, in un passo controverso delle *Ecclesiazuse*, di una metafora politica di antica ascendenza indoeuropea: quella del ‘pastore del popolo’, che, diffusa nelle culture della Mesopotamia e del Vicino Oriente in riferimento al potere divino o umano, e centrale soprattutto nella tradizione vetero- e neotestamentaria (dove, com’è noto, si consolidano i *topoi* del ‘re-pastore’, del ‘buon pastore’ e del ‘gregge’, di Dio o di Cristo, come simboli della comunità ebraica e cristiana e dei suoi buoni o cattivi capi e profeti)⁹, nella letteratura greca registra le sue prime attestazioni nella poesia esametrica, dove si trovano già cristallizzate in mere formule, di norma collocate in clausola e riferite alla sfera epico-militare: formule che vengono poi, sino alla fine del V secolo a.C., solo sporadicamente riecheggiate, soprattutto in tragedia, e sempre come ovvie estensioni, di carattere militaresco e, più di rado, politico, della formularità epica, per poi riscoprire una vitalità rinnovata nella prosa politico-filosofica del IV secolo, e, in particolar modo, proprio nella *Repubblica* di Platone.

In via preliminare, sarà infatti opportuno rimarcare che una pur sommaria ricognizione della storia e della fortuna di questa immagine lascia agevolmente

⁷ MENSCHING (1964, 17).

⁸ Per altre ipotesi vd. ora PELLEGRINO (2013, 17-19), con ulteriore bibliografia e con la relativa recensione di MANCUSO (2014).

⁹ Sull’evoluzione di questa immagine dall’antichità all’età carolingia vd. MURRAY (1990, in particolare 1-7, con la bibliografia precedente) e, con particolare riferimento al suo impiego nella poesia omerica, HAUBOLD (2000, 17-32), con ulteriore bibliografia.

trasparire la connotazione originariamente peggiorativa, o quantomeno ambigua, che, rispetto al suo impiego nella tradizione giudaico-cristiana, essa presenta in Omero: come scrive Roger Brock all'inizio del terzo capitolo (intitolato appunto *The Sheperd of the People*) del suo recente *Greek Political Imagery. From Homer to Aristotle*, «the formulaic quality of the image [...] makes its implications hard to assess, but I would suggest that its particular significance lies not in ideas of pastoral care, but in the idea of directing and marshalling an unruly crowd» (Brock 2013, 43).

In una siffatta prospettiva, la sua scarsa fortuna nella letteratura ateniese di epoca classica dipenderà dunque dalla connotazione intrinsecamente monocratica e assolutista del concetto di autorità che ne discende, come tale non consona alla retorica pluralista dell'ideologia democratica¹⁰. Se, in generale, la *imagerie* politica del pastore è sino al IV secolo scarsamente attestata, tanto più interessante diventa per noi la circostanza che la prima consapevole riqualificazione dell'immagine del politico-pastore nella letteratura greca trovi spazio nella riflessione di Platone, e proprio del Platone della *Repubblica*. La metafora è infatti introdotta nel primo libro dal sofista Trasimaco, il principale interlocutore di Socrate all'inizio del dialogo, il quale attribuisce a Socrate una infantile ingenuità che gli impedisce di 'distinguere il gregge dal pastore', per via di quella fiduciosa disposizione d'animo che lo induce a credere che pastori e bovini perseguano il bene delle proprie pecore e dei propri buoi, ingrassandoli e curandoli, piuttosto che il proprio e quello dei loro padroni (343a-b): qui, come osserva Brock (2013, 45), «the tendentious use of the image by Thrasymachus also gives the impression of being well-developed, as if by the time of the first book of the *Republic* we are turning in to a debate which has been going on for some time». E non sarà un caso che da questa immagine siano attraversati i primi cinque libri della *Repubblica*: nel secondo, i Guardiani si connotano come pastori in considerazione del loro rapporto con gli Ausiliari, a loro volta assimilati a cani da guardia. In verità, inizialmente l'immagine è applicata all'intero gruppo di Guardiani nel senso più ampio (375a-6c), i quali condividono il medesimo tipo di educazione (dove la suggestione, che emerge in 376 a-b, per cui il vero e proprio cane da guardia, che è in grado di distinguere l'amico dal nemico, e agire di conseguenza, è in un certo senso *φύλοσοφος*); ma quando, nel terzo libro, gli Ausiliari vengono separati dai Guardiani veri e propri risulta chiaro che i 'cani da guardia' ben addestrati dai loro pastori debbono essere miti e a questi obbedienti: poiché «la colpa più grave e vergognosa per un pastore sarebbe allevare cani da guardia del gregge in modo tale che, per l'intemperanza, la fame o qualche altra cattiva abitudine, tentassero essi stessi di assalire le pecore, diventando, anziché cani, simili ai lupi» (416a). Nel quarto libro, poi, viene definitivamente chiarito che nella città ideale gli Ausiliari saranno cani da pastore obbedienti ai loro governanti, i quali, a loro volta,

¹⁰ Lo osserva opportunamente BROCK (2013, 46-48) nella ricognizione delle pur rare formulazioni che di questa immagine compaiono in Senofonte.

saranno appunto i pastori della città (καίτοι γ' ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει τοὺς ἐπικούρους ὥσπερ κύνας ἐθέμεθα ὑπηκόους τῶν ἀρχόντων ὥσπερ ποιμένων πόλεως, 440d): un principio ribadito nel quinto libro, laddove, rimarcata la necessità di far procedere il discorso lungo la 'strada' intrapresa sin da principio, allorché i cittadini erano stati assimilati a guardiani di un gregge (ἐπεχειρήσαμεν δέ που ὡς ἀγέλης φύλακας τοὺς ἄνδρας καθιστάναι τῷ λόγῳ)» (451c), e proprio nell'accingersi a introdurre il δρᾶμα γυναικεῖον, dunque il nucleo concettuale più innovativo dell'utopia 'comunista', Socrate s'interroga con Glaucone sull'opportunità di affidare la cura completa del gregge (πᾶσαν ἐπιμέλειαν ... περὶ τὰ ποιμνία) alle femmine dei cani da guardia in misura e tipologia di mansioni eguali o differenti rispetto ai compiti affidati ai maschi, ovvero di prevedere che esse si occupino esclusivamente della casa e dell'allevamento dei cuccioli (451d). E ancora come «il gregge (τὸ ποιμνιον)» la cittadinanza della *Kallipolis* viene connotata più avanti (459d-e), laddove viene enunciato il principio eugenetico che deve regolare la riproduzione ottimale della "razza" costituita dalla *élite* civica, e lo stesso gruppo dei Guardiani viene assimilato a una mandria (ἡ ἀγέλη τῶν φυλάκων, 459e). In definitiva, «Plato seems to want to downplay, or at least not to emphasize, the disparity between ruler and ruled which is to the fore when next makes use of the image, the *Statesman*» (Brock 2013, 46).

Ben più articolato e diffuso il ruolo svolto infatti dalla *imagerie* pastorale nel *Politico* (269c-273e), dove essa è inquadrata nella più ampia analogia metaforica tra l'allevamento degli animali e quello della specie umana (261b-e), e dove però «the use which Plato makes of the figure is idiosyncratic and ultimately abortive» (Brock 2013, 46), oltre che nel *Crizia* (109b-c) e nelle *Leggi* (905d-907b): in questi ultimi due casi, però, l'immagine è impiegata per instaurare una ulteriore analogia tra potere esercitato da un capo, sul genere umano come su quello animale, e quello esercitato da un dio¹¹.

Nuova luce a me pare possa acquistare allora, in questa prospettiva, l'impiego della metafora politica del pastore in un passo delle 'platonizzanti' *Ecclesiazuse*: nell'intento di riconoscervi non, necessariamente, la spia di un richiamo diretto alla *Repubblica*, ma, più genericamente, una 'marca' platonica che valorizzi, ancora una volta, il debito del linguaggio politico dell'ultimo Aristofane – come di altri commediografi che tra fine quinto e inizio quarto secolo hanno parodiato modelli utopici di stampo comunista e gineocratico (esempio tra i più sicuri, quello delle *Soldatesse* di Teopompo) – nei confronti del dibattito filosofico contemporaneo.

Il passo in questione è inserito in uno dei fulminanti scambi di battute che, nel prologo della commedia, a partire dal v. 30, si svolgono tra la protagonista Prassagora, 'mente' del colpo di stato che porterà le donne al potere, e due delle congiurate. Nell'ambito della conclusiva ricognizione degli indumenti e accessori trafugati

¹¹ Per un'analisi dettagliata di questi tre contesti, col raffinato gioco di slittamenti, intersezioni e sinergie tra metafore multiple, che ne impreziosisce l'efficacia retorica ed espositiva, vd. PENDER (2000, 118-48).

nottetempo dalle donne ai mariti per mettere a punto il travestimento maschile col quale potranno recarsi all'alba in assemblea e votare la proposta della loro 'comandante', la Donna A indica orgogliosamente, e avvalendosi dell'enfasi deittica, il bastone che è riuscita a sottrarre furtivamente al marito che dormiva, innescando la reattività delle due interlocutrici: Donna B e Prassagora (vv. 76-81):

Γυ.^α ἔγωγέ τοι τὸ σκύταλον ἐξηνεγκάμην
τὸ τοῦ Λαμίου τουτὶ καθεύδοντος λάθρα.
Γυ.^β †τοῦτ' ἔστ' ἐκεῖνο τῶν σκυτάλων ὧν πέρδεται†
Πρ. νῆ τὸν Δία τὸν σωτήρ', ἐπιτήδειός γ' ἂν ἦν
τὴν τοῦ πανόπτου διφθέραν ἐνημμένος
εἴπερ τις ἄλλος βουκολεῖν τὸ δῆμιον.

78 ἐκεῖνο] codd. ἐκεῖνων *Su.* σ 721 ἐκεῖνου *Ussher* ἐκεῖν' ὧπερ <λέγων διερεῖ>δεται *van Leeuwen*
ἐκεῖν' ὧ περδόμενος ἐρείδεται *Holzinger* ἐκεῖνων ὧν <περιφέρων> πέρδεται *Coulon*
fort. e.g. ἐκεῖνο <δῆθ' ὁ> πέρδεται <φέρων> *Sommerstein* τὸ σκύταλον ὧ *Bothe*
τὸ σκύταλον ὃς *Ussher* 81 τὸ] *Bothe* τὸν codd.

Per quanto il v. 78 sia irrimediabilmente corrotto¹², la dinamica comica che sta alla base del lapidario commento bomolochico della Donna B è chiara. Il nome, evocato dal genitivo Λαμίου, dell'uomo cui è stato sottratto il bastone, e la designazione di quest'ultimo come σκύταλον, piuttosto che come βακτηρία, termine appena poco prima (al v. 74), e in genere più comunemente, usato per designare appunto l'accessorio tipico dei cittadini ateniesi che partecipavano all'assemblea (cf. anche *Eccl.* 150, 509, 542-46, ma già *Vesp.* 33), producono l'immediata associazione dell'uomo reale, marito della Donna A, una delle tante, non meglio note, 'compagne' di Prassagora (e dunque, come tale, anch'egli, verosimilmente, non più che un comune cittadino), con Lamia, mostruoso personaggio mitologico cui – come si vedrà tra poco – era associato il motivo comico tradizionale della Lamia *pedens*: donde la *boutade* scatologica della Donna B.

Lamia era nota infatti nella tradizione popolare come figura mitologica di demone libico, femminile ovvero ermafrodito, con la faccia deforme e gli occhi rimovibili, che rapiva i bambini alle madri per divorarli¹³: a lei, come ricorda lo scoliaste (*Eccl.* 77c

¹² Di gran lunga più numerosi rispetto a quelli che ho ritenuto di segnalare qui in apparato sono stati i tentativi di emendamento di questo verso: ma, come riconosceva *Ussher* (ripensando in maniera autocritica anche il proprio ὁ Λάμιος, proposto alcuni anni prima, *USSHER* 1966, in luogo di τὸν δῆμιον), «no change proposed is an improvement» (*USSHER* 1973, 86). E di recente, *WILSON* (2007b, 186) annota: «unless a papyrus comes to our aid it is unlikely that the puzzle of this line will be solved»: dalla sua edizione (*WILSON* 2007a) riproduco qui il testo, discostandomene soltanto nel v. 81, dove accolgo la congettura τὸ δῆμιον proposta da *Bothe* in luogo del tràdito τὸν δῆμιον, per le ragioni di cui dirò più avanti, e in linea con vari altri editori (tra i più recenti, *VETTA* 1989; non, però, *USSHER* 1973 e *SOMMERSTEIN* 1998b, che, come *WILSON* 2007a, mantengono la forma conservata dalla *paradosis*).

¹³ Cf. *Duris FGrHist* 76 F 17; *Diod.Sic.* 20.41.2-6; *Plut. curios.* 2 (*Mor.* 515d-516a); *Heraclit. incred.* 34; *Hor. AP* 340, *schol. Ar. Pax* 758 *Holwerda*; e vd., tra altri, *VAN DIJK* (1997, 643); *STRAMAGLIA* (1999, 83,

Regtuit), Cratete intitolò una commedia, ed Euripide un dramma satiresco. Lo stesso Aristofane l'aveva menzionata in un celebre passo degli 'anapesti' parabatichi delle *Vespe* (v. 1035, ripreso quasi *ad litteram* in quelli della *Pace* (v. 758)¹⁴, in un contesto delle *Vespe* (vv. 1177s.) in cui, come qui, il commediografo riecheggia il motivo della *Lamia pedens* elaborato dal suo predecessore Cratete: in un verso della omonima commedia, infatti, l'orchessa viene descritta come σκυτάλην ἔχουσ' ἐπέρδετο (cf. fr. 20 K.-A.), ossia come un essere mostruoso che, fornito di un bastone (una σκυτάλη, appunto), se catturato, emetteva peti. Non sarà casuale che si faccia qui riferimento a un particolare tipo di bastone (lo σκύταλον), una sorta di clava, nodosa o ricurva: dunque più arma contundente che supporto alla deambulazione (analogo, dunque, ad esempio al ῥόπαλον, la dorica clava di Eracle [*Pi.* fr. 111.2 Maehl.] da Pindaro designata σκύταλον in *O.* 9.30).

A parere di Maria Grazia Bonanno¹⁵, in *Eccl.* 77s. il motivo crateteo della *Lamia pedens*, già sfruttato da Aristofane in *Vespe* 1177, si presenta contaminato con un ulteriore motivo comico, di creazione aristofanea: quello del διατρίβειν ἐν τῇ ἀγορᾷ, documentato da Esichio (Λ 248 Latte, e forse anche da uno scolio a Pausania, dichiaratamente tratto da Esichio: cf. *schol.* Paus. I 1.3, III, p. 218 Spiro), che dà notizia di una *Lamia* menzionata da Aristofane come nome di una donna che si aggirava nell'agorà atteggiandosi a *Lamia* (ἐν τῇ ἀγορᾷ τινος λαμιώδους γυναικὸς ἐνδιατριβούσης), secondo altri facendo peti (τινὲς δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ περδομένην γυναικᾶ), nonché da Fozio (Λ 62 Theodoridis), che parla di *Lamia* come di una donna che ad Atene si aggirava scorreggiando nell'agorà con un bastone (γυνὴ Ἀθήνησιν ἐν ἀγορᾷ διατρίβουσα σκύταλον ἔχουσα καὶ ἀποψοφοῦσα).

Ora, al netto delle possibili superfetazioni autoschediastiche insite in eventuali sviluppi ulteriori della tradizione comico-mitica, queste annotazioni provano che già l'erudizione antica riconosceva l'ambiguità di genere su cui è costruita la *pointe* della battuta ispirata alla Donna B dal precedente riferimento della Donna A al grosso e ricurvo «bastone di... Lamio»!

Il genitivo Λαμίου, in *Eccl.* 77, presuppone infatti un nominativo maschile Λάμιος (ovvero, teoricamente, un mai attestato Λαμίας), che è realmente documentato ad Atene seppure raramente e non prima del 300 a.C. (cf. *PA* 8984, 8985, 8986 = *LGPN* II, s.v. nrr. 1-3 = *PAA* 601460, 601465, 601470). Ma chi è Lamio? Il poco che sappiamo

226s. e nn. 46 e 48 con ulteriore bibliografia), e, soprattutto, JOHNSTON (1999, 161-99), e LANDUCCI GATTINONI (2008); e, per l'iconografia di questo mostro, BOARDMAN (1992). In generale, su mostri, orchi e demoni nella commedia attica antica vd. SOMMERSTEIN (1998a).

¹⁴ Su questo passo vd. in dettaglio IMPERIO (2004, 287-90). Una connotazione meramente animalesca riconosce invece al mostro associato qui a Cleone ARATA (2011), secondo cui col termine comune "lamia" (λαμία) verrebbe designata in questo contesto una specifica razza di pescecane, nota, con questo nome, nell'etologia antica, a partire da Aristotele.

¹⁵ BONANNO (1972, 105-108).

di lui è verosimilmente il prodotto dei processi autoschediastici attivati, in assenza di notizie, da scoliasti e lessicografi, per i quali (*schol. Ar. Eccl. 77a-b, 80a Regtuit; Hsch. Λ 251 Latte; Phot. p. 206.21 Porson*) si tratterebbe di un soprannome dato: a) [*schol. Ar. Eccl. 77a Regtuit*] a un uomo bisognoso e di umile estrazione sociale, che si guadagnava da vivere trasportando fasci di legname e che per questa ragione si diceva portasse un bastone (βακτηρία, non σκύταλον, né σκυτάλη!) – il che ne farebbe sorta di *parvenu* del tipo descritto da Petronio 38.7 (*de nihilo crevit; modo solebat collo suo ligna portare*); b) [*Hsch. Λ 251 Latte; Phot. p. 206.21 Porson*] a un Mnesiteo preso in giro come carceriere (*schol. Ar. Eccl. 77b Regtuit; Su. σ 721 Adler*), e forse per questo soprannominato in commedia “sega” ovvero “scure” (fr. com. adesp. 382 K.-A.)¹⁶.

Il processo di mostruosa *degradatio* cui è sottoposto il marito della Donna A si complica nei versi immediatamente successivi, allorché Prassagora, alla vista di questo σκύταλον, che nulla ha a che vedere con la raffinata βακτηρία di cui sono soliti dotarsi i cittadini ateniesi, e a cui, prima di prendere la parola, si appoggiano in una elegante postura gli oratori in assemblea (v. 150) o i ‘giovannotti’ che frequentano l’Accademia di Platone (così in Efippo, *Naufrago*, fr. 14.11 K.-A.), conclude che, dotato di cotanto bastone e di una διφθέρα, la pelle animale di norma usata come rozzo mantello da contadini, schiavi o pastori¹⁷, Lamio (ovvero chiunque nelle sue condizioni) sarebbe stato in grado di... βουκολεῖν τὸ δῆμιον.

Ed ecco compiersi nelle parole di Prassagora la seconda assimilazione mostruosa dell’ignaro marito della sua anonima congiurata: quella con Argo, il mitico pastore dotato di una o anche di più teste, e soprattutto di tre, quattro, cento, diecimila occhi, ovvero, come viene convenzionalmente raffigurato¹⁸, di un numero indefinibile di occhi cosparsi su tutto il corpo, e reso da Era insonne per assolvere al meglio alla mansione di implacabile guardiano di Io (a sua volta trasformata dalla dea in giovenca per gelosia nei confronti di Zeus)¹⁹, e talvolta, nell’iconografia, munito anche di una pelle di animale²⁰ e di una clava o di un bastone da pastore²¹.

¹⁶ SOMMERSTEIN (1998b, 145) ne ricava l’idea che possa trattarsi di un personaggio pubblico di umili origini, accusato di essersi arricchito praticando corruzione e malversazione, e solito andare in giro con un robusto bastone, come un altro oscuro politico, di nome Cligene, attaccato da Aristofane in *Ran.* 715-17 come ‘la scimmia’, ‘il piccoletto’ e il ‘pessimo bagnino’, che se ne va in giro senza mai staccarsi dal suo bastone (ξύλον), per timore di esser derubato.

¹⁷ Cf. STONE (1981, 166s.); OLSON (2007, 359). Vale la pena di segnalare che l’associazione dei due accessori è attestata anche in un frammento della *Nascita di Afrodite* di Nicofonte (2.2 K.-A., dove però si trova la forma diminutiva σκυτάλιον): per quanto gli alternativi impieghi dei due termini in ambito scrittoriale non autorizzino a presupporre con certezza per questo contesto un’ambientazione pastorale (vd. ora PELLEGRINO 2013, 30-33).

¹⁸ Vd. YALOURIS (1990, nrr. 22-28, 34), e cf. anche MASTRONARDE (1994, 463s.); MAEHLER (1997, 243s.). In generale, su polioftalmia e policefalia di Argo vd. PETTAZZONI (1955, 223-32).

¹⁹ Cf., e.g., [Hes.] fr. 294 M.-W.; Bacch. 19.19-25; [Aesch.] PV 569, 678s.; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 66 = 66 Fowler; Apollod. *Bibl.* 2.1.5s. Donde l’epiteto tradizionale di πανόπτης con cui viene apostrofato, nella poesia di epoca classica e poi, soprattutto, nella prosa di età imperiale, nella letteratura mitografica e paradossografica come pure nell’erudizione scoliastica, grammaticale e lessicografica (cf., e.g., Aesch.

Come ha osservato Jean Taillardat, la geniale trovata di Aristofane consiste qui nell'immaginare che questo Lamio, evidentemente poco 'vigile' (è descritto infatti, al v. 77, come καθεύδων, «dormiente»), ammantato della pelle caprina di Argo πανόπτης e dotato già di uno σκύταλον, «aquerra la vigilance, seule qualité qui lui manque encore pour faire, comme tout misérable, un bon démagogue»²²: un'ipotesi che si riallaccia peraltro felicemente all'autoschediasma dello scoliaste secondo cui in commedia questo personaggio veniva preso in giro per il fatto di essere un carceriere (cf. *schol. Ar. Eccl.* 77b, 80a Regtuit), e che consente dunque di ricostruire un *Witz* incentrato sulla particolare incuria della sua vigilanza.

E tuttavia, proprio nel solco di una siffatta linea interpretativa, credo che la *boutade* di Prassagora possa arricchirsi di implicazioni se posta in relazione con il ruolo peculiare che la figura del guardiano-pastore svolge, abbiamo visto, nella caratterizzazione dei φύλακες della *Repubblica* platonica: piuttosto che pensare a un attacco contro un uomo politico di bassa lega che aspirava a divenire demagogo senza però possederne tutti gli 'accessori' (e dunque, fuor di metafora, tutti i requisiti), l'immagine di un Lamio pastore-guardiano mancato acquisterebbe, credo, maggiore pregnanza se la si ricollegasse a un potenziale ruolo di φύλαξ da assolvere nel nuovo ordinamento statale concepito dalle donne.

Una circostanza che parrebbe illuminare e caricare di ulteriori significati la problematica espressione che chiude il piccolo medaglione costruito su questo personaggio dalle tre donne in questi pochi versi: mi riferisco a quel βουκολεῖν τὸν δήμιον della tradizione manoscritta, che, presupponendo un nominativo maschile δήμιος (*scil.* δοῦλος: cf. Plat. *Lg.* 872b), implicherebbe un'azione, espressa appunto dal verbo βουκολεῖν, di cui sarebbe oggetto un pubblico carnefice: un boia cui Lamio – non è chiaro, in verità, per quale motivo – fornirebbe sostentamento o lavoro²³. Ma il senso di βουκολεῖν, che, sostanzialmente sinonimo di ποιμάνειν, significa letteralmente “pascolare”, “fare il pastore” e, in senso lato, “guidare”, e che in commedia è attestato nel senso di “ingannare” (cf. Men. *Sam.* 530, 596; fr. com. adesp. 1007.35)²⁴, diviene, in questo contesto, perspicuo qualora si accolga il facile

Suppl. 304, Plut. *amic. mult.* 1 [*Mor.* 93c]; Apollod. *Bibl.* 2.1.4, 2.1.6; Aristid. 26.6. Keil; [Plut.] *fluv.* 18.6 [*GGM* II, 657 Müller]; Charax *FHG* III fr. 12.9s. Müller; Anon. *transf.* p. 222.6 Westermann; Anon. *Incred.*, *MG* III 2, 16.8 Festa; Jo. Mal. *Chr.* p. 69.20 Dindorf; *schol. Hes. Erg.* 77d Pertusi), e talvolta, come in questo passo delle *Ecclesiazuse*, identificato direttamente, senza la specificazione del nome Argo, come il guardiano di Io: vd. in particolare Eur. *Phoen.* 1115, con il commento di MASTRONARDE (1994, 462). E come βουκόλος πανόπτης Argo è evocato nel *Progymnasma* 47 di Niceforo Basilace.

²⁰ Vd. YALOURIS (1990, nrr. 27, 33, 49s., 56, 58).

²¹ Vd. YALOURIS (1990, nrr. 27, 33s., 56, 60s.).

²² TAILLARDAT (1964, 41s.).

²³ Così intende, ad esempio, SOMMERSTEIN (1998b, 146), che interpreta ποιμάνειν come sinonimo di βόσκειν (appunto nel senso di «providing (becoming) a day's work for the executioner».

²⁴ Per ulteriori attestazioni di una siffatta accezione vd. DRAGO (2007, 155); e, in generale, per questa metafora vd. TAILLARDAT (1965², 26).

emendamento τὸ δῆμιον proposto, in luogo del trādito τὸν δῆμιον, da Bothe: un emendamento che – peraltro corroborato da uno scolio del Ravennate, che, al v. 81, glossa l’espressione proprio con τὸ δῆμιον (vd. *schol.* 81c Regtuit) – consente di ricondurre il neutro δῆμιον al significato di “Stato”, “polis”, “comunità del popolo sovrano”, già, del resto, attestato nelle *Supplici* di Eschilo (vv. 370 e 699), e di attribuire a βουκολεῖν l’accezione metaforica di “governare”.

La metafora risulterebbe peraltro organica alla caratterizzazione di Lamio-Argo, mostruoso pastore per antonomasia: «come il pastore guida la mandria, così l’uomo politico guida il popolo ateniese indirizzandolo con le sue parole – e perseguendo i suoi interessi privati. I cittadini ateniesi sono come vacche che si fanno portare al pascolo dai loro capi senza avere la minima idea di dove stiano andando»²⁵.

Non può allora non tornare alla mente l’immagine deteriore del guardiano-pastore dei propri interessi che, inaugurata dal disincantato Trasimaco nel primo libro della *Repubblica*, verrà poi, come si è visto, corretta nei libri successivi da Socrate, il quale porrà proprio il sapiente operato dei Guardiani-pastori e degli Ausiliari, i loro cani-pastori, appunto, alla base del perfetto funzionamento dello Stato ideale.

Dal popolo bue al buon pastore, si sarebbe dunque tentati di concludere: tale, infatti, il percorso di riabilitazione della *imagerie* pastorale che, a partire dalla comica degradazione delle *Ecclesiazuse*, scandisce gli snodi dell’elaborazione utopica della *Kallipolis* messa a punto da Platone nella *Repubblica*.

²⁵ BETA (2004, 219s.). E in questa direzione sembra andare anche la recente traduzione di CAPRA (2010, 58) dei vv. 80s.: «Mancano solo i mille occhi del bovaro Argo e lo mazzoliamo alla grande il popolo bue...».

referimenti bibliografici

ARATA 2011

L. Arata, *Cleone e Lamia: un passo di Aristofane mal interpretato*, «Maia» LXIII 43-49.

BERTELLI 1983

L. Bertelli, *L'utopia sulla scena: Aristofane e la parodia della città*, «CCC» IV 215-61 (ora in L. Bertelli – G.F. Gianotti (a cura di), *Tra utopia e storia. Studi sulla storiografia e sul pensiero politico antico*, Alessandria 2012, 217-58).

BETA 2004

S. Beta, *Il linguaggio nelle commedie di Aristofane. Parola positiva e parola negativa nella commedia antica*, Roma.

BOARDMAN 1992

J. Boardman, s.v. *Lamia*, in *LIMC* VI/1 189.

BONANNO 1972

M.G. Bonanno, *Studi su Cratete comico*, Padova.

BROCK 2013

R. Brock, *Greek Political Imagery. From Homer to Aristotle*, London-New York.

CANFORA 2014

L. Canfora, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Roma-Bari.

CAPRA 2010

A. Capra (a cura di), *Aristofane. Donne al Parlamento*, Roma.

VAN DIJK 1997

G.-J. van Dijk, *AINOI, AOFOI, MYΘOI. Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature. With a Study of the Theory and Terminology of the Genre*, Leiden-New York-Köln.

DRAGO 2007

T. Drago, *Aristeneto. Lettere d'amore*, Lecce.

HAUBOLD 2000

J. Haubold, *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation*, Oxford.

IMPERIO 2004

O. Imperio, *Parabasi di Aristofane*. Acarnesi Cavalieri Vespe Uccelli, Bari.

IMPERIO 2014

O. Imperio, *Aristofane tra antiche e moderne teorie del comico*, Trieste.

JOHNSTON 1999

S.I. Johnston, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London.

LANDUCCI GATTINONI 2008

F. Landucci Gattinoni, *Agatocle, Ofella e il mito di Lamia (Diod. 20.41.2-6)*, «Aristonothos» II 161-76.

MAEHLER 1997

H. Maehler, *Die Lieder des Bakchylides, II: Die Dithyramben und Fragmente*, Text, Übers. und Komm., Leiden-New York-London.

MANCUSO 2014

G. Mancuso, Rec. a M. Pellegrino, *Nicofonte*, intr., trad. e comm., Mainz 2013, «BMCR» 2014.04.40.

MASTRONARDE 1994

D.J. Mastronarde, *Euripides. Phoenissae*, ed. with Intr. and Comm., Cambridge.

MENSCHING 1964

E. Mensching, *Zur Produktivität der alten Komödie*, «MH» XXI 15-49.

MURRAY 1990

O. Murray, *The Idea of the Sheperd King from Cyrus to Charlemagne*, in P. Godman – O. Murray (eds.), *Latin Poetry and the Classical Tradition. Essays in Medieval and Renaissance Literature*, Oxford, 1-14.

MUSTI 2012

D. Musti, *Dalla polemica delle Vespe all'utopia delle Ecclesiazuse*, in F. Perusino – M. Colantonio (a cura di), *La commedia greca e la storia*, Pisa, 17-25.

OLSON 2007

S.D. Olson, *Broken Laughter. Select Fragments of Greek Comedy*, Ed. with Intr., Comm., and Transl., Oxford.

PELLEGRINO 2013

M. Pellegrino, *Nicofonte*, intr., trad. e comm., Mainz.

PENDER 2000

E. Pender, *Images of Persons Unseen. Plato's Metaphors for the Gods and the Soul*, Sankt Augustin.

PETTAZZONI 1955

R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino.

SOMMERSTEIN 1998a

A.H. Sommerstein, *Monster, ogres and demons in Old Comedy*, in C. Atherton (ed.), *Monster and Monstrosity in Greek and Roman Culture*, Bari, 19-40 (repr. with *Addenda* in A.H. Sommerstein, *Talking about Laughter, and other studies in Greek comedy*, Oxford 2009, 155-75).

SOMMERSTEIN 1998b

A.H. Sommerstein (ed.), *Aristophanes Ecclesiazusae*, Warminster (repr. with *Addenda* 2007).

STONE 1981

L.M. Stone, *Costume in Aristophanic Comedy*, New York.

STRAMAGLIA 1999

A. Stramaglia, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari.

TAILLARDAT 1964

J. Taillardat, *Deux exemples de jeu verbal chez Aristophane. I. Assemblée des femmes, v. 76-81 II. Paix, v. 1232-1234*, «RPh» XXXVIII 38-44.

TAILLARDAT 1965²

J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, Paris.

USSHER 1966

R.G. Ussher, *Aristophanes, Ecclesiazusae, 76-81*, «Hermes» XCIV 376-77.

USSHER 1973

R.G. Ussher, *Aristophanes. Ecclesiazusae*, ed. with Intr. and Comm., Oxford.

VETTA 1989

M. Vetta (a cura di), *Le donne all'assemblea*, trad. di D. Del Corno, Milano (rist. con *Addenda* 1994).

WILSON 2007a

N.G. Wilson, *Aristophanis Fabulae*, recogn. brevisque adnot. crit. instr., Oxford, 2 voll.

WILSON 2007b

N.G. Wilson, *Aristophanea, Studies on the Text of Aristophanes*, Oxford.

YALOURIS 1990

N. Yalouris, s.v. *Io I*, in *LIMC V/1* 661-76.