

à Paris et intitulé «Les cultes à mystères (μυστήρια, τελεταί, ὄργια) et leurs acteurs spécialisés».

Le livre aborde quant à lui trois questions principales. La première est celle de l'impact de l'historiographie dans l'appréciation des rapports entre cultes à mystères et philosophie. Pierre Vesperini, «Philosophie et cultes à mystères: d'une historiographie l'autre», s'interroge sur ce qu'est vraiment un culte à mystères et examine à cet effet un grand nombre de sources, puis analyse les démarches heuristiques que révèle la bibliographie des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Concernant l'époque actuelle, il considère qu'il y a, étant donné l'optique des chercheurs contemporains, une nette ligne de démarcation entre philosophes et historiens des religions antiques. Fabienne Jourdan, «Numénus et les traditions «orientales»: essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (fr. 10 F = 1 dP)», étudie le premier fragment du dialogue *Sur le Bien*, le plus connu des écrits de Numénus d'Apamée: le fragment concerné dit que, selon Pythagore et en accord avec Platon, il convient de faire état des rites et des doctrines des peuples de bonne réputation; ces peuples sont surtout orientaux, ce qui permet de supposer que Platon jugeait favorablement les religions orientales. Helmut Seng, «Σίγ' ἔχε, μύστα (OC 132): zur Theurgie in den *Chaldaeischen Orakeln*», examine un certain nombre de passages de ces *Oracles* où des pratiques rituelles ont pour objectif la guérison de l'âme, ce qui est caractéristique des mystères. Il s'attache notamment à l'examen des effets de ces pratiques rituelles et des problèmes liés à leur perturbation. Pierre Vesperini, «Philosophie et cultes à mystères: concurrences et confluences», trouve, sur le terrain pragmatique, des confluences entre les cultes à mystères et les écoles philosophiques, notamment par le fait que «les uns et les autres partagent un même projet, l'imitation des dieux, c'est-à-dire la félicité qui anticipe (...) le devenir-dieu après» (p. 129). Mais il observe aussi qu'il existait par ailleurs une concurrence entre les écoles philosophiques.

La deuxième question traitée est celle des pratiques rituelles pouvant révéler l'influence de réflexions philosophiques. Daniela Bonanno, «Némésis mystérique: L'arrière-plan philosophique de l'*Hymne orphique* 61 et sa réception», décèle dans cet hymne adressé aux puissances de la justice des influences philosophiques diverses, en particulier platoniciennes. Dominique Jaillard, «Le philosophe ne doit pas être le prêtre d'une seule cité ... Il doit être universellement l'hiérophante du monde entier (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19)», serre de près, en se référant à l'ensemble des données contextuelles et historiques, la signification exacte de cette phrase. Dans une troisième étape, Philippe Hoffmann, «Le néoplatonisme tardif et les mystères: quelques jalons», fait le point sur l'état à cette époque du phénomène de la «mystérisation» des savoirs philosophiques.

Malgré l'aspect un peu disparate d'une approche par analyses très diversifiées et très spécialisées, l'enquête est une contribution réelle, par la réflexion qu'elle comporte et les données qu'elle fournit, à la question complexe des rapports entre la philosophie et les cultes à mystères. Le volume s'achève sur des notices concernant chaque contributeur, une ample bibliographie, un index des sources et un index général.

Gérard Freyburger, Strasbourg

**Martina Savio: Screditare per valorizzare. Giovanni Tzetze, le sue fonti, i committenti e la concorrenza.** Pleiadi 24. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020. XI, 195 p.

Articolato in cinque capitoli, il presente studio si segnala per il merito di considerare l'opera di Giovanni Tzetze da un punto di vista molto circoscritto e singolare, illustrando

cioè la tendenza a screditare l'opera altrui come un dispositivo messo in atto dall'erudito bizantino per valorizzare i suoi propri scritti.

L'A. sostiene con ricchezza di esempi che Tzetze esprime giudizi negativi contro molti autori antichi e contro i colleghi non già (o non solo) per una questione caratteriale o per un gusto letterario verso l'invettiva, bensì per la più profonda ragione di autopromozione: Tzetze era, infatti, in competizione con altri commentatori e doveva promuovere la propria qualità di esegeta per accreditarsi e avere cattedra e studenti. In questa chiave interpretativa l'A. esamina il contesto socio-culturale di Tzetze, considerandone il magistero esegetico sui classici greci come un aspetto integrato nell'interno del tentativo dei Comneni (e della loro classe dirigente) di affermarsi non solo quali Romani e Cristiani ma anche e soprattutto quali eredi degli Ἑλληνες. Entro tale cornice, forte doveva essere la competizione per ingraziarsi l'opinione dei notabili e ottenere i ruoli di insegnamento più prestigiosi, segnatamente presso la Scuola Patriarcale e l'Accademia Imperiale – scranni da cui Tzetze fu peraltro sempre lontano. Lo scrittore bizantino viene così recuperato nel suo indefesso sforzo di autopromuoversi, esercitando un'azione di marketing didattico e culturale che doveva tanto ottemperare alle necessità della vita quanto al prestigio personale.

Gli esiti di tale presa di posizione saranno netti: Tzetze accuserà di non aver bene inteso le pagine degli antichi sia autorità come Proclo (tacciato di perdersi tra le sfere celesti, invece di cogliere il vero senso di Esiodo) sia autori come Eraclito e Demò, che pure condividevano con lui il comune metodo allegorico in ambito omerico, sia l'allora noto Palefato, dalle cui tesi evemeristiche in materia mitologica Tzetze pur si distingueva pochissimo. L'A. bene mette in luce l'ironia amara che spesso punteggia lo stile di Tzetze (come nell'apostrofare con σοφός i suoi referenti e in molti sostantivi composti di conio aristofaneo), fino a cogliere finemente l'esagerazione con cui Tzetze arriva a presentarsi come superiore anche agli stessi autori antichi.

L'autocelebrazione che Tzetze inscena trova il suo culmine e la sua espressione emblematica nell'episodio di Fidia, in cui *prima facie* parrebbe invece fare un gesto oblativo a favore del fratello Isacco: come ricorda l'A. (p. 83–86), Tzetze attribuisce a Isacco il *Commento* all'*Alessandra* di Licofrone, in apparenza in contrasto con la dinamica di promozione di sé fin qui tratteggiata; Tzetze diceva di muoversi come fece Fidia che, in atto di dilezione verso l'allievo Agoracrito – a lui caro ma artisticamente inetto –, scolpi un'opera firmandola non con nome Fidia ma con nome Agoracrito. Pertanto Tzetze, anche in questo caso, è tutt'altro che generoso verso altri ma è primariamente interessato a elevare la sua figura sul piano di Fidia e a magnificare i propri scritti.

Nella scelta degli autori da commentare, Tzetze trascoglieva quelli che o per intrinseca ricchezza e secolare tradizione interpretativa (come Omero) o per un'ingenua difficoltà (Licofrone) necessitavano effettivamente di un apparato ipomnematoico; Tzetze era ben consapevole di approntare in poche righe al suo lettore quello che avrebbe richiesto lunghi tempi di studio e di faticosa ricerca; nel fare questo e nello sviluppare un'intensa attività schedografica, Tzetze ottenne non solo di chiarire il senso dei singoli passi oggetto di indagine ma, soprattutto, di salvare una quantità di riferimenti, citazioni, luoghi etc. che sarebbero andati altrimenti perduti. Un merito, questo, che Tzetze anacronisticamente non poteva sapere ma che non avrebbe esitato ad attribuirsi.

Il volume si chiude con un apparato bibliografico (p. 163–175) e l'indice dei passi citati, l'indice generale e dei termini greci ragguardevoli e, infine, l'indice dei manoscritti (p. 177–195).

Tiziano F. Ottobrini, *L'Aquila*

**Leonardo Pisano detto il Fibonacci: Liber abaci = Il libro del calcolo. Epistola a Michele Scoto, prologo, indice, capitoli I–IV.** Edizione critica, con introduzione, traduzione e note a cura di *Giuseppe Germano* e *Nicoletta Rozza*. *Latinae Humanitatis Itinera Nova* 4. Loffredo, Napoli 2019. 252 p.

L'edizione critica di un testo tecnico e scientifico si segnala sempre per la particolarità delle competenze richieste: è questo – e lo sarà al massimo grado – il caso della presente curatela del *Liber abaci* di Leonardo Fibonacci (c. 1170 – dopo 1242).

Il libro si segnala, anzitutto, in quanto, basandosi sulla collazione dei 19 manoscritti (interi o parziali) dello scritto fibonacciano, può ambire a sostituire la pur meritoria edizione curata da Baldassarre Boncompagni Ludovisi a Roma nel 1857, edizione insigne per tanti aspetti ma carente sotto il rispetto filologico (se non altro perché fondata solo sul codice di Firenze del XIV, F). Dopo queste prime linee relative all'opportunità di nuove cure editoriali (capitolo primo dell'introduzione, p. 43–50), il volume si sviluppa in un secondo capitolo (p. 51–60), volto a far luce sulla vita del Fibonacci, con giusta enfasi sull'esperienza da lui maturata in gioventù col padre presso la città di Béjaia (Bugia, in Algeria), dove con tutta probabilità familiarizzò con le tecniche di calcolo in uso nei paesi di tradizione araba. Il capitolo terzo (p. 61–70) illustra le fonti del trattato di Fibonacci, sia latine (segnatamente Gerberto d'Aurillac e forse Alcuino di York) sia greche (soprattutto le versioni latine da Euclide e Diofanto) sia, infine, le opere in lingua araba. Lasciando impregiudicato se davvero il Fibonacci avesse appreso in gioventù la lingua araba, consta che molte fonti arabe si rispecchiano nei suoi scritti e anche molti usi tipici di quella tradizione, come quella di chiamare prime le cifre che, per una scrittura destrorsa come quella in latino, sarebbero invece le ultime (cfr. la *Struttura sintattica del calcolo*, p. 186). Interviene quindi la parte propriamente codicologica del libro: nel quarto capitolo (p. 71–93), i curatori si concentrano sulla tradizione manoscritta del *Liber abaci* mentre il capitolo quinto (p. 95–127) offre un'efficace classificazione dei testimoni manoscritti utilizzati, culminante nello *stemma codicum* di p. 126, ove non si esclude – allo stadio attuale delle ricerche – che sia da ipotizzarsi un archetipo in movimento, quindi non del tutto razionalizzabile. Le p. 135–175 ospitano il testo latino della lettera prefatoria del *Liber abaci*, diretta a Michele Scoto, del prologo e dei primi quattro capitoli dell'opera. Trattandosi di studi in corso d'opera, si attende l'edizione dei restanti undici *capitula*, tanto per dare integrità al lavoro quanto per acquisire dati capaci di disambiguare questioni rimaste in sospeso. Pregevole la sintesi dell'aspetto stilistico del *Liber abaci* offerta dalle p. 179–187; basteranno due esempi: a) l'uso di *consolamen* nell'accezione tecnico-mercantile di pratica finalizzata a realizzare monete in lega con certo titolo di argento e b) l'utilizzo di *pensa* come misura della prova nel caso della sottrazione aritmetica. Le p. 191–242 contengono la traduzione italiana del testo. Chiudono il libro gli indici (p. 245–252) dei manoscritti citati, dei nomi e dei luoghi e l'indice generale.

Per capire l'importanza dell'acribia di questa edizione si potrà considerare questo caso: il § 5 della lettera allo Scoto dice che il libro è relativo più alla pratica che alla teoria (*hic liber magis quam ad theoreticam spectat ad practicam*, con varianti adiafore), con piena consonanza con il contenuto dello scritto del Fibonacci; tuttavia, questa lezione – attesta-