SUL PRINCIPATO DI AUGUSTO

Rassegna di bibliografia recente

Non sono mancati, anche in questi ultimi anni, attenti studi sulla genesi ed i caratteri essenziali del principato di Augusto. La ricerca più recente è partita dalla necessità di rivedere la sistematica del Mommsen la quale, ripudiata nei passati decenni, quando A. Premerstein dette una nuova impostazione al problema del principato, torna ora ad offrirsi su nuove basi all'attenzione degli storici.

È noto che il Mommsen guardò il problema dal punto di vista legalistico e ravvisò nel principato una formula « diarchica » di governo, una sovranità esercitata in comune dal Senato e dal figlio adottivo di Cesare. Il PREMERSTEIN, invece, nel suo studio *Vom Verden und Wesen des Principates* (Monaco, 1937), abbandonate le argomentazioni di carattere giuridico, ricercò nel potere di Augusto un fondamento « sociologico ». Il *princeps* diventava il condottiero vincitore e pacificatore delle discordie civili, in grazia alla devozione a lui dimostrata dalle masse popolari: solo in un tempo successivo le antiche forme repubblicane del diritto pubblico avrebbero rivestito l'effettivo potere di Augusto.

La revisione al punto di vista del Mommsen, a cui abbiamo accennato, non trova però gli studiosi concordi nei risultati; ma è possibile, in ogni caso, distinguere due correnti storiografiche: in una di esse ritornano motivi mommseniani, visti, naturalmente, alla luce di una nuova critica che tiene conto di particolari sociologici o filosofici; l'altro gruppo di studiosi, invece, interpreta lo stato di Augusto in modo inequivocabilmente monarchico, lega il principato alla evoluzione imperiale, dissente e si oppone alla dottrina del Mommsen che ha spinto il principato stesso verso gli schemi dello stato repubblicano (cfr. S. MAZZARINO, *Trattato di Storia Romana* di GIANNELLI-MAZZARINO, vol. 2, Roma 1956).

A questo punto, però, riteniamo di dover sottolineare un terzo elemento che si è inserito con veste nuova nel problema: la diversa valuta-

zione a cui si è giunti della figura di Giulio Cesare, valutazione tanto più importante perchè costituisce una possibile e ragionevole base di partenza per l'esame della questione del principato. Chiara ed utile ci sembra, a questo proposito, la rassegna di M. A. Levi, *La politica di Giulio Cesare* (in « Atene e Roma » N. S. II, 1957 fasc. I) alla quale rimandiamo i lettori per maggiori informazioni. L'A. ha il modo di affermare come il carattere militare della *dictatura perpetua* di Cesare precorra l'*imperium infinitum maius* di Augusto e dei suoi successori e come la *tribunicia potestas* del principe abbia alcuni elementi essenziali di quella di Cesare. Esiste una certa continuità tra Cesare ed Augusto — aggiunge il Levi — sia nei poteri civili sia in alcuni onori e prerogative religiose.

Una tesi largamente accolta, invece, vede in Pompeo il precursore della politica di Augusto e considera Cesare come fautore di una monarchia assoluta.

Anche G. Giannelli (*La Repubblica Romana,* 2ª ediz. rived. e aggiorn., Milano 1955) rettificando alcune sue precedenti posizioni, afferma che Cesare si ispirava alla concezione monarchica di Alessandro Magno, accettando onori che accentuavano il significato sacrale della monarchia e avendo ormai in suo possesso gli elementi essenziali della regalità ellenistica.

La crisi che travagliava Roma sul finire della Repubblica non era causata soltanto da istanze economiche sociali politiche non soddisfatte: queste erano piuttosto inasprite dal superamento dei principi religiosi e morali, sostegno — fino ad allora — degli ordinamenti aviti, fermamente imperniati sull'Urbs, i quali non potevano più soddisfare il desiderio diffuso di un ordine nuovo. In questa temperie politica e spirituale, aperta ai rapporti con l'Oriente ed alla suggestione esercitata dalla dottrina di Platone e degli Stoici, nasce il Principato. Perciò si è a lungo argomentato sull'influsso che le nuove idee ebbero nel concretarsi della nuova struttura politica di Roma, sulla « teoria repubblicana del principato » ed in particolare sugli scritti di Cicerone, i quali avrebbero contenuto la giustificazione del potere supremo del *princeps,* quale lo stabilì Augusto.

La critica negativa, a cui il Mommsen aveva sottoposto l'opera e la figura di Cicerone, era destinata a far sentire piuttosto a lungo il peso che le derivava dall'autorità di chi l'aveva formulata: prima che il *De Republica,* in specie, si studiasse concretamente per comprendere il pensiero politico di Cicerone e della sua epoca, in una visione unitaria e

compiuta, doveva trascorrere ancora molto tempo. Anche l'opera di E. MEYER, *Caesars Monarchie und das Principat des Pompeius,* Stuttgart-Berlin 1918 (3ª ediz., 1922), a cui si riallaccia ancora la ricerca più recente, non si libera del tutto dall'influsso mommseniano. Pur affermando il carattere d'attualità del *De Republica,* che ritiene scritto per giustificare teoricamente la posizione di Pompeo, il Meyer non riesce a cogliere in un giudizio complessivo le diverse componenti ideali e pratiche del pensiero ciceroniano; ed in eguale posizione si trovano coloro i quali — a partire dallo Sprey e dallo Heinze — hanno dissentito più o meno ampiamente dalla teoria dello storico tedesco.

La ricerca più recente, sia che attribuisca o no alla figura del *princeps* ciceroniano velleità monarchiche, sia che le assegni una posizione di supremazia ben determinata nel tentativo di conciliare le istituzioni repubblicane con le tendenze monarchiche (cfr. in specie A. MAGDELAIN, *Auctoritas principis,* Parigi 1947) si trova tuttavia concorde su due punti: Augusto, realizzando il principato, si è discostato assai dalla direttrice tracciata da Cicerone; il *De Republica* — specchio che riflette la duplice personalità dell'autore — delinea la figura di un *princeps* utopistico, ma comunque prefigurante il potere personale di un singolo.

Un indirizzo di pensiero diverso rappresenta, invece, lo studio di CH. WIRSZUBSKI, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate* (Cambridge 1950) di cui è comparsa un'ottima traduzione italiana (Edizioni Laterza, Bari 1957). Poichè *libertas* è un termine suggestivo ma impreciso, che si presta a deformazioni e svalutazioni in campo ideologico, giova avvertire che il W., rettamente, si attiene ad una interpretazione giuridica del termine perchè, certo, questo è il senso che *libertas* ha negli scritti politici della tarda repubblica e dell'epoca augustea. Il *De Republica* e il *De Legibus* trovano dunque posto nella trattazione del W., il quale intende accertare se la dottrina politica di Cicerone ebbe un peso, e quale, sul problema della libertà politica negli ultimi decenni del periodo repubblicano. Il W. scarta subito, ovviamente, l'idea che Cicerone abbia voluto teorizzare sull'arte del governo in generale, per affermare che nel *De Rep.* si cerca piuttosto di portare riparo ai mali da cui era afflitto lo stato romano; al prevalere degli interessi di coloro che, per amore della loro *dignitas,* s'erano impadroniti del potere e conducevano gli affari pubblici secondo la propria concezione di governo. Dalla identificazione della *res publica* con la *res populi,* scaturisce il concetto dello stato proprietà comune di « tutto » il popolo (*De Rep.* III, 39, 43-5

passim): il governo di un despota, di una oligarchia, della stessa moltitudine, non configurano, dunque, una *res publica* e la democrazia stessa è, per Cicerone, faziosa quanto il dispotismo. Ma in quale caso, allora, si avrà una vera *res publica*? Il W. accosta al *De Republica* un passo del *De Officiis* (I, 85) in cui Cicerone spiega due precetti che Platone dà ai capi di stato: *unum, ut utilitatem civium sic tueantur ut quaecumque agunt ad eam referant, obliti commodorum suorum; alterum, ut totum corpus rei publicae curent ne, dum partem aliquam tuentur, reliquas deserant...* Da ciò e da quanto segue nel testo latino, appare evidente, oltre al significato politico che Cicerone conferisce alle parole del *De Rep.* III, 43; anche come egli veda una vera *res publica* solo in quello Stato, immune da lotte civili, ove nessun interesse particolare prosperi a danno degli altri; e che in un equilibrio di diritti, di doveri, di funzioni, realizzi, invece, quella « forma mista di governo » che assicuri la libertà, ora minacciata dalla ambiziosa ricerca della *dignitas* per parte di coloro che, pur di possederla, contaminano il fondamento morale su cui essa deve basarsi. Ed è proprio nella restaurazione di questo fondamento che Cicerone vede la salvezza dello Stato, col concorso degli uomini politici che non considerino la *dignitas* come affermazione della preminenza politica, ma come dovere che muove la coscienza al bene altrui. Il *princeps,* guida dello Stato, se riceverà onori dal popolo (*De Rep.* V, 9), dovrà anche consacrarsi al dovere e dedicarsi disinteressatamente alla cosa pubblica (*Ad Att.* VIII, II, I e *De Off.* I, 85) non ricevendo ricompensa e grandezza mondana, ma fama e felicità nell'altra vita.

Se all'opera del W., pregevole sotto vari aspetti, si possono muovere alcune osservazioni, come l'aver lasciato in ombra qualche lato del problema della *libertas* o il non aver detto come questa ricevesse, nel periodo della tarda Repubblica, l'apporto di una più sentita *humanitas* (è da leggere la recensione di A. Momigliano nel « Journal of Roman Studies » 1951, riportata in appendice alla edizione italiana); tuttavia troviamo nell'A. una notevole sensibilità critica nell'interpretare e collegare gli scritti ciceroniani: da questo rapporto sapiente nasce l'affermazione dell'idealismo morale che anima il *De Republica,* il quale risulta non una difesa o una giustificazione teorica del principato istituzionale a cui Pompeo aspirò e che fu stabilito da Augusto, ma « una rivendicazione della *vetus res publica* e un invito a mutar animo, rivolto agli uomini politici dell'epoca », non l'annuncio dell'incombente prin-

cipato, ma « col *De Legibus,* il canto del cigno del costituzionalismo repubblicano » nella cui validità Cicerone ancora credeva.

A conclusioni non molto dissimili giunge anche lo studio di E. LEPORE, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica* (Napoli, 1954) che si propone di rivedere l'opera di E. Meyer, di mostrarne le debolezze nel metodo d'indagine filologica e ribadire come sia necessario, per comprendere il pensiero di Cicerone, di non incorrere in sdoppiamenti di aspetti o nell'isolare ogni fenomeno individuato dalla realtà viva ed in movimento di quegli ultimi anni della repubblica. Il compito che l'A. si assegna è, dunque, di approfondire contemporaneamente la posizione di Cicerone nella crisi degli ordinamenti romani in rapporto agli organi che vanno dissolvendosi ed alla lotta dei gruppi politici e sociali che derivò dalla situazione; di esaminare il valore che la formazione intellettuale di Cicerone, aperta ai richiami della più complessa esperienza politica e tradizione filosofica e culturale greca, ebbe nella situazione che si era venuta a creare. Da ciò — dice il Lepore — riannodando gli atteggiamenti ai fatti, risulterà chiaro il travaglio di un ambiente particolare della tarda repubblica con le suggestioni e le aspirazioni nate nella sua singolare condizione sociale, intellettuale, morale. In sostanza il L. sviluppa e completa la teoria sostenuta dallo HEINZE in *Vom Geist des Römertums* (Leipzig-Berlin, 1939) il quale, studiando il *De Republica* in modo concreto, nel quadro culturale e nel vario atteggiarsi della personalità di Cicerone, non ravvisava nell'opera di questi una tendenza monarchica e vedeva nel *princeps* l'equivalente del πολιτικός dei filosofi greci; non la giustificazione del potere di « un solo uomo », ma un tentativo di rigenerare moralmente la vecchia aristocrazia politica romana con l'aiuto, appunto, dei *principes.* Il L. opera in campo semantico, per stabilire il valore del termine *princeps* nel *De Oratore* e nel *De Republica,* concludendo che esso indica non una speciale superiorità ma una priorità d'iniziativa, segnando l'inizio, in uno sfondo culturale più maturo — secondo il suggerimento della filosofia politica greca — di una concezione generale della politica che non si risolve nella consueta prassi gentilizia dei gruppi familiari che costituiscono la classe dirigente o nelle alleanze dei *potentes* e delle *partes* di cui essi sono a capo; ma ricerca un fondamento etico ed un criterio logico capace di far da mediatore — in un nuovo ordine politico — fra i particolari interessi degli *ordines* e dei *potentes.* Non si tratta di un compromesso spicciolo, ma della necessità di un nuovo rapporto tra l'organismo sociale e politico della *res publica* e l'individuo

che, diventato parte cosciente di essa, trae forza dalla sua coscienza per impostare la condotta e la partecipazione sua alla direzione della cosa pubblica.

Il *princeps* è, perciò, *prudens vir,* perchè la dote particolare dell'uomo politico è la *prudentia,* cioè l'essenza della virtù e dell'arte politica; come la concordia non sanziona la supremazia di due ordini superiori, ma è la collaborazione *ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus* che compongono le loro divergenze sul piano costituzionale. L'ideale ciceroniano del *princeps,* conclude il L., in cui si fonde il messaggio dell' ἀνὴρ πολιτικός, indica una nuova responsabilità e libertà morale. Se lo sforzo di trasmetterlo agli elementi responsabili delle classi medie d'Italia e delle province sembra non aver successo e le nuove generazioni giungono alla vita politica con la forza delle armi e della rivoluzione, l'insegnamento di Cicerone non scompare, ma prepara silenziosamente una più diffusa coscienza del compito politico che, andando oltre le istanze economico-sociali, trasformerà le strutture dell'antico stato cittadino.

Che non si possa fare a meno di considerare l'ideale di Cicerone come una prefigurazione del potere personale di un singolo e che, con Augusto, venga a completarsi la figura del *princeps* delineata da Cicerone nel *De Repùblica* e nel *De Legibus* è affermato, invece, da E. Bolaffi, *La dottrina del buon governo presso i Romani e le origini del principato in Roma fino ad Augusto compreso* (in « Latomus », Revue d'études latines, XIV, 1955, pp. 100 e segg.). Il B. sottolinea una triplice influenza platonico-polibiano-dicearchea sulla costituzione romana esposta nel *De Republica,* e mette in luce « la stretta connessione fra politica, diritto e morale » rivelata dal *De Legibus,* qualità necessarie « perchè possa esistere, in qualsiasi età, una vera entità statale », altrimenti non si potrà parlare « di governo degno di emanare leggi, ma solo di una tirannide o unitaria, o oligarchica o demagogica che impera con la forza bruta dell'arbitrio ed opprime i popoli ». Il B. riflettendo sul fatto che Cicerone fu il primo assertore dell'idea della necessità di una riforma morale in Roma, necessità di cui si era già reso interprete Sallustio, si domanda, a proposito del problema dell'influenza politica del *De Rep.* su Augusto, perchè mai di quello scritto non avrebbe dovuto tener conto quel riformatore che fu appunto Augusto, in quanto « sarebbe assurdo pensare che solo per il ricordo di un passato, di cui tendevano ormai a dileguarsi le tracce, la prima grande opera di scienza politica comparsa in Roma fosse stata trascurata da un principe come

Augusto », fondatore di quel principato che rappresenta « la prima grande meta raggiunta da quello Stato perfetto che doveva condurre l'Urbe al dominio del mondo ».

Non riteniamo di poter accedere alla posizione del Bolaffi, il quale, tra l'altro dà l'impressione (*art. cit.* p. 115) di attribuire al Lepore un'idea che nel lavoro di quest'ultimo non risulta; ed a conforto della nostra tesi citiamo l'opinione che già G. E. F. CHILVER ebbe ad esprimere in un'ampia e lucida rassegna dal titolo: *Augustus and the Roman Constitution,* 1939-50, (in « Historia », Zeitschrift für Alte Geschichte, I, 1950, fasc. 3, p. 421). Lo studioso inglese, esaminando quanto il MAGDELAIN (*Auctoritas principis,* cit.) scriveva dell'influenza di Cicerone su Augusto, faceva osservare che le opere dell'Arpinate non sono state scelte deliberatamente come modello da Augusto. Le idee e le parole che quest'ultimo ha usato possono con facilità essere rintracciate in Cicerone, perchè esse erano il naturale prodotto della storia romana delle generazioni precedenti; ma ciò è una cosa molto diversa dal credere che Augusto abbia imparato la politica dal *De Republica* o dal *De Legibus.* Ma su ciò avremo occasione di soffermarci in seguito.

Abbiamo dunque visto che, negli studi più recenti, la figura del *princeps* ciceroniano si delinea con finalità ed attributi diversi rispetto quelli della storiografia precedente e viene escluso, in ogni caso, che il *princeps* sia la prefigurazione del potere personale di un singolo, quale fu realizzato successivamente. A noi sembra di trovare, nell'opera di Cicerone, la conferma che all'uomo politico romano non sfuggiva l'importanza assunta in quel tempo dalle nuove forze sociali, segnatamente quelle popolari, le quali premevano in campo politico con sempre maggiore consapevolezza dei propri fini. La *concordia ordinum* è il tentativo di Cicerone di assegnar loro una parte nel progetto di « costituzione mista » ove tali forze dovevano contemperarsi con quelle delle classi dirigenti, degli ottimati che Cicerone sosteneva, pur convinto della loro decadenza e della necessità di « mutar animo » se si fosse voluta salvare la legalità repubblicana. È perciò difficile accettare quanto il PIGANIOL riafferma nella sua rassegna *Histoire Romaine* 1951-55 (in « Revue Historique » t. CCXIX, Genn. Marzo 1958) sul crescente disordine che fa desiderare a Cicerone, tornato dall'esilio, l'intervento di un uomo armato, e si accede più volentieri alla tesi del Lepore e in particolare a quella di S. L. UTTSCHENKO (*Der Weltanschaulich-Politische Kampf in Rom am vorabend des Sturzes der Republik,* Berlino 1956, traduzione dal russo) il quale mette bene in luce che la *concordia ordi-*

num ed il *consensus bonorum omnium* nascono dalla speciale inclinazione di Cicerone a parlare in un tono al di sopra dei partiti, nella cornice politica del momento, ben lontana dalla concezione astratta dei filosofi greci. Il lettore del libro dello U., a parte le professioni di fede marxista che si trovano confinate al principio ed alla fine del volume, può rendersi conto della posizione della scienza sovietica sulla questione del principato. La base legale del nuovo regime non sta nella *tribunicia potestas,* nè in una superiore *auctoritas* sanzionata dalla legge — contro la teoria del GRANT, *From imperium to auctoritas,* Cambridge 1946 — ma si fonda sull'*imperium* tradizionale dei pretori della più antica Repubblica (pag. 193 e segg.) che ha resistito fino alla fine della repubblica stessa nell'amministrazione provinciale e che trova ora la sua espressione nel titolo di *imperator.* Di fronte a siffatta autorità l'*imperium* proconsolare, a cui pensò il Mommsen, appare quindi allo U. troppo restrittivo (p. 200).

In realtà lo storico dei nostri giorni, che esamini la questione del principato, più che una visione giuridica del problema deve averne una che tenga conto delle varie forze in lotta al momento della crisi; poichè il riesame del punto di vista legalistico del Mommsen porta solo a stabilire che la base giuridica del potere di Augusto ha avuto uno sviluppo graduale, intervenendo, in un successivo momento, a dare una forma giuridica soddisfacente, per la mentalità razionale dei romani, agli aspetti extra-legali dell'autorità del principe.

Come a Cesare, così anche ad Augusto si imponeva una scelta tra le due grandi correnti che premevano in campo politico e che avevano spezzato ormai il sistema repubblicano: la prima, di carattere rivoluzionario e sociale; l'altra, marcatamente militare; ambedue alla ricerca di un capo nel quale identificarsi ed avere campo libero per agire contro i resti della *nobilitas* tenacemente attaccati alle loro posizioni di privilegio.

Cesare sostenne per un certo periodo di tempo le aspirazioni dei *populares* ed anche dei provinciali, ma fu costretto in seguito a mutare il suo atteggiamento per costruirsi quella preminenza su tutti che gli era necessaria per mandare ad effetto il piano di riordinamento dello stato, godendo già dell'appoggio incondizionato dell'esercito. Perciò egli dovette tener conto di altre correnti di opinione, più moderate, desiderando apparire agli occhi di esse come difensore della legalità, le cui violazioni volle attribuire alla parte aristocratica seguace di Pompeo.

Augusto ha risolto anch'egli a suo modo il problema della scelta, ricollegandosi a Cesare ed operando nel programma di lui quei tagli suggeriti dalle circostanze, dai patteggiamenti e dal gioco politico col Senato. Tuttavia, proprio perchè Augusto non ebbe la potente personalità ed il genio di Cesare, è possibile individuare con maggiore nitidezza, nel suo tempo, quelle forze motrici della società messe in ombra nel periodo cesariano. M. A. Levi (*Il Tempo di Augusto,* Firenze 1951) ha studiato con rigore il processo economico-sociale nel lasso di tempo che va da Pompeo ad Augusto; A. Alföldi (*Le basi spirituali del principato romano,* in « Corvina » Serie III, I, 1952) afferma che nella formazione della monarchia il momento sociale ha avuto una parte rilevante, ma non decisiva quale fu invece la maturazione di un processo psicologico compiutosi in ogni singola persona, che sfociò in un legame affettivo e nell'attaccamento religioso delle masse per una personalità diventata strapotente; e trovò poi pratico impegno con il giuramento sulla salute ed il benessere del condottiero. Questo legame di nuovo genere, spezzando i limiti delle vecchie *factiones,* consentì al figlio adottivo di Cesare di consolidare intorno a sè la grande forza d'attrazione esercitata dalla gigantesca figura del padre, precorse la stabilizzazione istituzionale della sovranità, conservò per un secolo il principato nell'ambito di una sola famiglia. Lo storico ed archeologo magiaro dimostra la sua tesi con una serie suggestiva di dati, tratti dalla numismatica e dalla archeologia. J. Béranger (*Recherches sur l'aspect idéologique du principat,* Basel 1953) giunge alla conclusione che i soli fatti sono incapaci di delimitare rigorosamente la natura del principato e la sovranità dell'imperatore: bisognerà ricercarne la spiegazione nella superstizione, nel misticismo, nei prodigi che rivelano il Capo, fossero essi il trionfo delle armi o la Vittoria santificata. Uno dei caratteri del principato è appunto la legalizzazione della forza « bruta ». I poteri messi a sua disposizione si riducono ai due elementi essenziali dell'*imperium* e della *tribunicia potestas,* che non apportano nessuna novità; ma erano inesauribili, invece, le fonti dei meriti personali. Il principato ha, in sostanza, realizzato la concezione monarchica del cosmos, formulata dal pensiero greco, prefigurata ed elaborata dalla esperienza romana.

Particolarmente interessante ci sembra l'articolo di E. T. Salmon, *The evolution of Augustus' principate* (in « Historia », Zeitschrift für alte Geschichte, V 1956, Heft 4) perchè mette in luce il graduale evolversi del sistema del principato, che raggiunse la sua forma autentica, secondo l'A., nel 2 e non nel 19 d. C. Dell'*auctoritas* del principe

— egli aggiunge — si è esagerata l'importanza in senso carismatico, ma essa non era un pezzo della macchina costituzionale, anche se ha contribuito a creare la posizione eccezionale occupata da Augusto nello stato. E qui occorre notare che già il PUGLIESE CARRATELLI (*Auctoritas Augusti,* in « La Parola del Passato » IV, 1949, pag. 25 e segg.) aveva sostenuto che l'*auctoritas* doveva intendersi come una preminenza morale attinta per *res gestae* e per *honores*. Il Salmon nota che il metodo della evoluzione si addiceva ad Augusto *circumspectissimus et prudentissimus princeps,* disposto ad accomodare il suo nuovo sistema con la tradizione, per cui ebbe un genuino riguardo; ed in ciò notiamo identità di vedute con quanto fu affermato dal Pugliese Carratelli (*art. cit.*). Un motivo di consenso con l'articolo del Salmon lo troviamo anche nel fatto che egli ascrive la gradualità del consolidamento del nuovo sistema di governo all'abitudine che Augusto ebbe di consultarsi con i componenti del suo « gabinetto », sulla scorta delle notizie forniteci da Dione Cassio. Ed in proposito viene richiamata l'attenzione del lettore sullo studio di J. CROOK, *Consilium principis* (Cambridge, 1955) che riesamina, con una diversa prospettiva, un soggetto di importanza notevole e ricorda che i Romani ebbero una lunghissima tradizione nel senso che uomini in posizione di responsabilità non dovessero prendere decisioni da soli. Il Crook non pensa che la vera origine del *consilium* sia nel comitato di senatori che Augusto e Tiberio si aggregarono e che disparve nel 26 d. C.; bensì in un gruppo di *amici principis,* frequentemente consultati, la cui solida esperienza contribuì alla soluzione di importanti problemi. La validità delle affermazioni del Crook ripropone, dunque, tutta l'importanza che il « gabinetto » ebbe nelle decisioni di Augusto, che fu degli uomini conoscitore cauto e sensibile ad utilizzarne le capacità; elemento non secondario della direttrice politica di Augusto, intesa ad assimilare convenientemente idee e programmi dei gruppi sociali, con l'intento di subordinarli alla sua politica. La quale aveva già operato una scelta al tempo del *Bellum Perusinum,* allorchè Ottaviano, respinte le istanze degli Italici, preferì cercare l'appoggio dell'esercito, dal quale egli non intese mai separarsi, neppur quando rinunciò solennemente al potere — secondo il testo dell'*Index rerum a se gestarum* — riconsegnando la *res publica* al senato ed al popolo romano. In proposito si veda quanto acutamente scrive P. FREZZA (*Per una qualificazione del potere di Augusto,* in « Atti dell'Acc. Toscana di Sc. e Lettere " La Colombaria " », Firenze 1957); mentre quale sia stato il peso dell'esercito nel tempo del principato costituisce una delle parti

più chiare dell'opera di N. A. MASCKIN, *Il Principato di Augusto,* traduzione dal russo, Roma 1956) pregevole anche per l'utilizzazione dell'epistolario ciceroniano, ma in altre parti piuttosto espositiva, laddove la realtà del contrasto tra le varie forze politiche resta più affermata che dimostrata.

Determinante per la politica augustea fu l'atteggiamento di Antonio, la cui figura ha subito il peso di una tradizione avversa e lunga a scomparire. Si veda ora la utilissima rivalutazione che di Antonio, e del sistema politico ch'egli instaurò in Oriente, traccia L. PARETI nel IV volume della sua monumentale *Storia di Roma* (Torino, 1955) e quanto sulla divinizzazione di Antonio e di Cleopatra hanno scritto L. CERFAUX e J. TOUNDRIAU (*Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine,* Lovanio 1957) con ricchezza di documentazione anche per quanto riguarda la riforma del culto operata da Augusto e la divinizzazione di lui. La politica di Antonio, il quale pensò di svolgere il programma cesariano e realizzare il sogno dell'impresa partica, se veniva incontro a talune aspettative dei provinciali allarmava, d'altro lato, quei ceti medi che erano ancora riluttanti nei confronti di Augusto, decidendoli a prendere le parti di quest'ultimo e ad accostarsi alla *nobilitas.* Si inizia così quella supremazia del ceto medio che è un aspetto saliente della politica augustea, mentre l'ultimo tentativo di forza dei proletarî appare nei tumulti del 23/2 a. C., e l'opposizione, di cui tanto poco sappiamo, si frantuma nel sussurrio di alcuni ambienti ed in qualche libello. Un tentativo di gettare luce su questo problema è stato compiuto da D. MARIN (*L'opposizione sotto Augusto e la datazione del « Saggio sul Sublime »*, in « Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni », vol. I, Milano 1956).

Il potere di Augusto, nato al di fuori degli ordinamenti legali, conquistato per *consensus universorum,* fondato sull'esercito, costringe la città-stato a chiudere il suo ciclo politico: da un lato sta il principe col suo ordinamento, dall'altro la città, che ha rinunziato ai propri poteri per conferirli al principe e che resta semplicemente custode di quei valori morali che un tempo aveva saputo trasferire con immediatezza nella vita dello stato. L'unità ciceroniana tra politica e morale è definitivamente spezzata.

MANFREDO LIBERANOME

LE RIVISTE TEDESCHE DI FILOLOGIA CLASSICA

Vogliamo qui offrire uno sguardo d'insieme sulle odierne riviste in lingua tedesca riguardanti la scienza dell'antichità greco-romana, fatta eccezione per quelle che rientrano espressamente nel settore dell'archeologia. Le riviste saranno qui di seguito brevemente caratterizzate; quando è possibile, si aggiungeranno dei cenni sul loro sviluppo storico; verrà pure indicato quanto a lungo non siano potute uscire per vicende belliche. L'elenco è secondo l'ordine alfabetico dei titoli, non in base all'antichità o ad altre caratteristiche.

1. « Das Altertum »: pubblicata dalla sezione per l'antichità classica dell'Accademia delle Scienze di Berlino, casa editrice Akademie (Berlino); redattore Johannes IRMSCHER. È la più giovane delle riviste che passiamo in rassegna, avendo visto la luce nel 1955. Dai nomi del consiglio di redazione si riconosce facilmente che essa abbraccia la materia in tutta la sua estensione: la scienza dell'antichità classica dovrebbe qui comprendere — come si deduce anche dall'avvertenza del frontespizio — ogni studio sulle antiche civiltà del bacino del Mediterraneo, dalle origini alle successive espansioni e vicende. Quindi non è escluso l'antico Oriente. Gli articoli provengono specialmente dalla zona orientale della Germania: sono contributi critici, discussioni metodiche sull'insegnamento delle lingue antiche nella Repubblica Democratica Tedesca, rendiconti di studi e ricerche anche compiute negli altri paesi del Blocco Orientale. Si pubblica in fascicoli trimestrali.

2. « Anzeiger für die Altertumswissenschaft »: pubblicata dalla Società Umanistica Austriaca presso l'editore A. Sexl di Vienna, direttore Robert MUTH. Il vol. I apparve nel 1948. L'« Anzeiger » è impostato come una rivista di recensioni, giustificata dal fatto che a quel tempo « Gnomon » non aveva ancora ripreso le pubblicazioni. Nell'ambito dell'antichità classica, comprese alcune discipline limitrofe e compresa la storia della fortuna degli autori classici, presenta recensioni e informazioni particolari, spesso segnala o preannuncia novità librarie. Molto apprezzate furono alcune rassegne di studi fra loro connessi, per esempio quelle a cura di Albin LESKY sulla tragedia greca e su Omero. Appaiono

annualmente quattro fascicoli, ciascuno di 32 pp. (64 colonne). Gli articoli sono prevalentemente in lingua tedesca.

3. « Glotta, Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache »: curata da Paul KRETSCHMER e Bruno SNELL, editori Vandenhoeck e Ruprecht (Gottinga). Com'è detto nella *Einführung* del vol. I (1909), la rivista muove dalla tradizionale unità delle due lingue per affondare lo sguardo nella famiglia delle lingue indoeuropee; essa sostiene che filologia e grammatica procedono unitamente e vuole quindi servire ad uno scambio fra « Altertumswissenschaft » e glottologia. Vengono presi in esame anche gli altri antichi dialetti italici, il greco moderno, l'etrusco. Ridotte all'essenziale si trovano inserite qua e là notizie letterarie. Dopo il vol. XXX (1943) è venuto fuori il vol. XXXI soltanto nel 1951, i successivi nel 1952, 1954, 1955 etc.

4. « Gnomon, Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft »: curata da Erick BURCK, Matthias GELZER, Friedrich MATZ; responsabile della direzione Walter MARG, editrice la casa C. H. Beck di Monaco di Baviera. Questa ben nota rivista interruppe le pubblicazioni con il fasc. 4 (luglio-agosto) del vol. XX (1944) e riapparve con il vol. XXI nel 1949. È stata sempre oggetto di molta cura la parte bibliografica, ormai divenuta prevalente. I collaboratori sono generalmente di diverse nazionalità e pubblicano gli articoli nella loro lingua.

5. « Gymnasium, Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung »: a cura di Franz BÖMER e Hans HAAS presso Carl Winter - Universitätsverlag, Heidelberg. La rivista fu fondata nel 1890 e s'intitolava in origine « das humanistische Gymnasium »: voleva essere un periodico di difesa ed incoraggiamento di questo tipo di scuola, allora bersagliato da molte critiche. Alle discussioni sui metodi d'insegnamento e sui problemi didattici si aggiunsero più tardi contributi e note scientifiche. La rivista si è notevolmente affermata. Oggi mira ad instaurare una più stretta collaborazione fra università e scuola: quanto agli articoli, essi consistono attualmente in traduzioni, note e studi monografici in tutti i campi della scienza dell'antichità, di docenti universitari e insegnanti di scuole superiori; recensioni e notizie particolari. Il vol. LV (1944) s'interruppe dopo il fasc. 3; con il vol. LVI nel 1949 anche « Gymnasium » ha ripreso la sua vita.

6. « Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie »: curata da Karl BÜCHNER, Hans DILLER, Herbert NESSELHAUF presso l'editore Franz Steiner di Wiesbaden. Tra i fondatori di questa rivista, che risale al 1866, furono Adolfo Kirchhoff e Teodoro Mommsen. Dopo i voll. LXXVIII

(1943) e LXXIX (1944), ciascuno di due fascicoli doppi, il vol. LXXX poté vedere la luce solo nel 1952, e non più presso la casa editrice Weidmann, l'antica casa benemerita nella storia degli studi classici. Ma il vasto e impegnativo programma fissato in origine dal complesso dei collaboratori intorno al Kirchhoff e al Mommsen — e poi intorno al Wilamowitz — è stato confermato dall'attuale comitato di redazione e dal nuovo editore. La filologia classica è sempre concepita come « scienza della comune antichità greco-romana che può essere compresa, in rapporto con la sua vita, soltanto attraverso gli sforzi comuni di filologia e storia, archeologia e glottologia ». La mole di ciascun volume è oggi in media di 500 pp., incluse le « Einzelschriften », una serie di monografie in fascicoli separati che cominciarono a uscire nel 1936; ultimo è il fasc. 12 (1959): W. Schmid, *Über die klassische Theorie u. Praxis des antiken Prosarhythmus.*

7. « Historia, Zeitschrift für alte Geschichte »: curata da Herrmann Bengston, Karl Strohecker, Gerold Walzer; editore Franz Steiner, Wiesbaden. Come si afferma nella premessa al vol. I (1950), la storia antica viene intesa nel senso più ampio, dalle civiltà alte dell'antico Oriente al tramonto dell'antichità classica ed agli inizi del Medioevo. La rivista intende soprattutto servire al colloquio internazionale, intensificando gli scambi culturali fra i popoli: tedesco, francese, inglese ed italiano sono le lingue ammesse. Offre articoli e studi monografici, rendiconti, recensioni, ragguagli di riviste, informazioni bibliografiche e varie. Il vol. II comprende gli anni 1951-'53, il III gli anni 1954-'55, il IV (1956) ha 480 pp., etc... Alla rivista si aggiungono, come per « Hermes », le « Einzelschriften », ultima delle quali è stata W. Steidle, *Sallusts historische Monographien* (1958).

A questo punto sia permesso accennare a due riviste storiche non specializzate che tuttavia nell'ambito della storia universale contengono contributi di storia antica: « Die Welt als Geschichte », a cura di Hans Erich Stier e Fritz Ernst presso la casa editrice Kohlhammer di Stoccarda e la « Historische Zeitschrift », ora a cura di Th. Schieder e W. Kienast presso l'editore R. Oldenbourg, Monaco.

8. « Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft »: a cura di J. Martin e F. Pfister, editore Ferdinand Schöningh in Würzburg. Questa rivista, curata — pur in tempi difficili — in modo esemplare per veste tipografica e contenuto, con articoli riguardanti tutti i campi dell'antichità classica, non ha più visto la luce dopo l'annata IV (1950).

9. « Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft »: pubblicata dalla casa editrice Akademie (Berlino), per incarico delle Accademie delle Scienze di Berlino, Gottinga, Heidelberg, Lipsia, Monaco e Vienna. Dopo l'annata LXV (1944) apparve di nuovo nell'ottobre-novembre 1947 con l'annata LXVI-LXVIII, fasc. 1-2. I fascicoli sono mensili: l'annata LXXVI (1955) ha 960 colonne. Le recensioni e gli articoli, abbracciando tutti i campi della critica letteraria, interessano frequentemente anche i cultori di studi classici.

10. « Museum Helveticum, schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft »: a cura di Olof Gigon e Fritz Wehrli, presso l'editore Benno Schwabe di Basilea (annata I; 1944), è giunta con l'annata XIII al 1956. Secondo l'avvertenza al fasc. 1 la rivista aveva, quando nacque, anzitutto la funzione di supplire in Svizzera alla scomparsa delle riviste straniere spentesi durante la guerra, ma poi s'impose piuttosto come contributo svizzero all'« Altertumswissenschaft » e come mezzo per rendere più stretti i legami fra studiosi svizzeri e stranieri. Così « Museum Helveticum » dispone di collaboratori dei più diversi paesi, e conseguentemente molteplici sono i contributi nelle varie discipline della scienza dell'antichità. Vi si trovano anche pregevoli recensioni e segnalazioni di libri, inoltre disegni a illustrazione degli articoli di archeologia.

11. « Rheinisches Museum für Philologie »: pubblicato da Ernst Bickel presso J. D. Sauerländers Verlag, Francoforte sul Meno. Questa rivista fu fondata nel 1827 da J. C. Hasse, A. Boeckh, B. G. Niebuhr e C. A. Brandis; abbracciava allora varie scienze morali (giurisprudenza, storia etc.): con la nuova serie, iniziata nel 1842, il campo d'interessi venne circoscritto all'antichità classica. Hanno avuto fin dal principio una netta preponderanza collaboratori delle università della Renania. Dopo il vol. XCII della nuova serie (1944), il vol. XCIII apparve nel 1950; quindi regolarmente ogni anno.

12. « Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum »: pubblicata dall'Istituto per la « griechisch-römische Altertumskunde » dell'Accademia delle Scienze di Berlino, a cura di Friedrich Zucker, Wolfgang Schmid, Otto Luschnat. Anche « Philologus » vanta una notevole antichità, risalendo al 1846. Offriva dapprima monografie indipendenti e rendiconti, aggiunti ai singoli fascicoli, sui progressi delle discipline classiche; oggi pubblica studi monografici e note miscellanee nell'ambito della filologia classica, con speciale riguardo per l'aspetto linguistico e letterario dei problemi. Dopo la fine della guerra il vol. XCVII (1948) fu stampato a Wiesbaden per cura della casa editrice -

libreria Dieterich, ma nel 1954 sono apparsi i fasc. 1-2 del vol. XCVII presso l'editrice Akademie di Berlino che ha poi assunto definitivamente la rivista con il vol. XCIX (1955). Ogni anno appaiono quattro fascicoli; la serie delle monografie in fascicoli a parte di « Philologus » (i noti « Supplementbände ») non è stata ancora ripresa.

13. « Wiener Studien, Zeitschrift für klassische Philologie »: a cura Karl Mras, editore Oskar Höfels di Vienna. Il vol. I apparve nel 1879; nei voll. LXI e LXII vennero riunite le annate 1943-47; nel 1956 fu messo fuori il vol. LXIX, particolarmente ampio, come « Festschrift » in onore di A. Lesky. La rivista accoglie articoli di studiosi austriaci.

Robert Schroeter (*)

(*) Trad. dall'originale tedesco a cura di V. Tandoi.

NOTE E DISCUSSIONI

GRECISMI NEL LIBRO DI CATONE « DE AGRI CULTURA »

Nel quadro più volte disegnato dei rapporti fra lingua greca e lingua latina sulla base di documenti della età plautina ha quasi sempre prevalso in chi lo tracciava l'interesse per le parole sottoposte alla tensione stilistica dei testi letterari. Livio Andronico e Ennio, Plauto e Terenzio sono stati molto più studiati, per questo aspetto, di Catone.

Una preoccupazione appunto d'ordine stilistico, sia pur giustificata in chi aveva di mira soprattutto i grecismi delle opere di Cicerone, unitamente alla convinzione che il materiale fosse estremamente scarso, hanno fatto trascurare il libro dell'agricoltura all'autore di uno degli studi più recenti su questo argomento [1].

E Rudolf Till [2], tutto teso a cogliere nella lingua l'individualità creatrice, si limitò a dare un elenco bruto dei grecismi, reali o presunti, che per la prima volta comparivano negli scritti di Catone.

Ora non è un caso che essi appartenessero quasi tutti al libro *De agri cultura*. Essi sono il segno dell'apporto greco al progresso tecnico della civiltà latina e per questo ritengo che meritino uno studio analitico.

Ai nostri fini il testo del *De agri cultura* è, prima di tutto, un documento di quel fenomeno. La nostra ricerca non mira a un apprezzamento di Catone, se non secondariamente e per felice accidente.

Come documento, il *De agri cultura* propone inizialmente e necessariamente due questioni: quella della sua datazione e l'altra, limitata tuttavia solo ad alcune parti, della sua autenticità.

La prima, mentre è risolvibile ovviamente e con facilità entro i confini della lunga vita di Catone (234-149), rimane chiusa ai numerosi

[1] Mi riferisco all'opera di Päivö Oksala, *Die griechischen Lehnwörter in den Prosaschriften Ciceros*, Helsinki 1953, e in particolare al capitolo secondo (p. 14 segg.) dedicato ai prestiti dal greco in età plautina.

[2] *Die Sprache Catos*, Leipzig 1935, pp. 24-25 (Philologus. Supplementband XXVIII, Heft 2).

tentativi condotti dagli studiosi con acume spesso singolare per determinarla con maggiore precisione.

Per lo più si è cercato un punto di riferimento nei *Libri ad filium,* che, per essere destinati all'educazione di Liciniano, diciassettenne nel 176, sarebbe ragionevole ritenere compiuti intorno a quell'anno [1]; ma in verità una testimonianza antica, quella di Plinio (*N. h.* 29,15) ci fa pensare a una data di qualche anno più tarda, almeno per quella sezione medica dei precetti, alla quale Plinio si riferisce [2]. Il *De agri cultura,* insieme agli altri scritti tecnici, di cui abbiamo pochi frammenti, sulla medicina, la retorica e l'arte militare, viene dagli studiosi di Catone collocato ora prima ora dopo i *Libri ad filium,* con argomenti diversi ma che posano tutti sul presupposto di considerare questi trattati una specie di enciclopedia, un lavoro articolato sì, ma unitario e continuo. Ma, poichè tale supposizione non è mai certezza, se c'è una ragione abbastanza buona per far precedere i precetti medici al figlio da un commentario sulla medicina, secondo la affermazione di Plinio, nulla ci dimostra la necessità del medesimo ordine per il libro sull'agricoltura e i precetti agricoli.

Stretti nelle angustie di queste aporie, non rimane, a mio avviso, che concludere per una formulazione generica: che il *De agri cultura* (distinto chiaramente dai precetti al figlio, soprattutto perchè quei pochi (Jordan, 78-79) che possediamo sullo stesso argomento, non si ritrovano in esso, e l'unico [3] fra i libri tecnici, di cui dicevamo, che abbia avuto fisionomia di 'trattato') è stato composto da Catone nell'ultima parte

[1] K. Barwick, *Zu den Schriften des Cornelius Celsus und des alten Cato,* in « Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft » 3 (1948) p. 129.

[2] « Subicit enim (*scil.* Cato) qua medicina se et coniugem usque ad longam senectam perduxerit, his ipsis scilicet quae nunc nos tractamus profiteturque esse commentarium sibi quo medeatur filio, servis, familiaribus, quem nos per genera usus sui digerimus ». È vero che *senectus* — come il Barwick adduce (*op. cit.* p. 129, nota 3) — può indicare un'età non inferiore ai quarantacinque anni, ma non in questo caso, nel quale la *longa senecta* è presentata reclamisticamente come la prova della bontà dei precetti medici catoniani, e non può quindi essere che « longevità ».

D'altra parte alla ipotesi di V. Marmorale (*Cato Maior*², Bari, 1946, p. 162) che quelle parole di Plinio sopra riportate non si riferiscano ai *Libri ad filium,* ma ad altro trattato di Catone, si oppone la coincidenza di parte di questo periodo — cioè la notizia del commentario — con quello che afferma Plutarco (*Cato,* 23). E poichè tanto questi che Plinio congiungono quella notizia con l'ammonimento, indubbiamente rivolto al figlio, contro i medici greci, non è pensabile che l'avessero potuto fare indipendentemente, se i due passi, quello del biasimo della medicina e l'altro, non fossero appartenuti allo stesso testo.

[3] Infatti mentre Plinio può permettersi d'ignorare, al livello dell'opera sua, che è quello delle *artes,* un trattato catoniano sulla medicina, affermando (29, 1) che: *nulli ante haec latino sermone condita,* Columella ben diversamente sta di fronte al *De agri cultura,* se si sente obbligato all'inizio a dichiarare (1, 1, 12): *Catonem censorium illum memoremus qui eam* (scil. *agricolationem*) *latine loqui primus instituit.*

— certo dopo la censura — della sua vita, come solitamente avviene da parte di uomini impegnati seriamente nei *negotia publica* [1].

Tuttavia questa considerazione ha il suo peso: perchè in ogni modo il *De agri cultura* fu composto dopo le commedie di Plauto, dopo cioè il più importante e vivo « documento » di grecismi a Roma nel II secolo.

Quanto alla questione dell'autenticità di Catone, la tratteremo là dove sarà opportuno, per le parti che saranno interessate alla nostra indagine linguistica.

Abbiamo detto di considerare il *De agri cultura* come documento; documento di fatti antichi, talora antichissimi, che per la prima volta tuttavia ci vengono rivelati [2], documento talora di novità.

Ma innanzitutto esaminiamo a quale ambiente essi appartengono.

Che in un libro di questo genere compaiano nomi di piante non fa meraviglia. Tuttavia mi pare opportuno distinguere quelle che Catone documenta per la loro coltivazione sul suolo italico da quelle che per le loro qualità terapeutiche o semplicemente aromatiche compaiono in pozioni, salse, pasticci. Chè evidentemente la via d'ingresso nel manuale di Catone e forse nel mondo latino può essere diversa.

Non solo il numero delle prime è piccolo, ma è anche difficile affermare con certezza che il loro nome sia venuto nel latino dalla lingua greca. Escluderei senza esitare *corylus*, di area occidentale italo celtica, che indica una pianta rara nell'Egeo [3], e che qui ha il nome di καρύα. L'*y* sarà una grafia a torto ellenizzante entrata nella tradizione [4]. La derivazione greca di *ocinum* [5] non si fonda che su una paretimologia

[1] Entro questo confine può apparire interessante la osservazione di F. Della Corte, in « Riv. It. Fil. Istr. Class. », NS 19 (1941), p. 88, che il *De agri cultura*, così profondamente radicato ai criteri della buona economia, della saggia impresa agricola, sia un'efficace risposta alle accuse portate contro la ricchezza di Catone, e di fronte alle quali egli dovè difendersi con un'orazione, *de sumptu suo*, nell'anno 164 (cfr. P. Fraccaro in « Studi stor. ant. class. » 16, 1910). Osservazione interessante, ho detto, e suggestiva, ma certo non c'è, nè ci può essere, la prova.

[2] È naturale che la ricerca sia condotta sulle parole greche che sono in Catone soltanto, e non in Catone e in Plauto. Ma con questo non si intende togliere valore a queste ultime. Chè il nostro scopo primo è quello di cogliere in Catone le linee di un movimento culturale, che esse possono confermare e consolidare ai nostri occhi. Anche se ovviamente finirà anche per definirsi l'atteggiamento di Catone stesso di fronte a questo settore della cultura greca. L'elenco però dei grecismi catoniani, che ci fornisce il Till nel lavoro citato, è rude e confuso. Chè non possono evidentemente stare sullo stesso piano *condepso* e *cylindrus*.

[3] Cfr. V. Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere* (Berlin 1911) pp. 403-404.

[4] Cfr. Prisciano, II 36, 22 Keil. L'*y* può proprio derivare dall'accostamento ingiustificato, che Prisciano fa, certamente non per primo, con καρύα.

[5] Una pianta simile, credo, al lupino, da seminare nella vigna (Cato, c. 33, 3); la medesima parola poteva indicare anche un foraggio per i buoi e il passaggio di senso è facilmente comprensibile.

di Varrone, il quale la collega[1] con ὠκέως, *quod celerrime proveniet*[2]; ma nel mondo greco non è documentata nè la pianta nè la parola. Sulla dipendenza di *menta* dal greco μίνθη sollevò già notevoli obbiezioni A. Meillet[3]. Rimangono fra le novità del documento catoniano in questo limitato settore *platanus* identico al gr. πλάτανος, *asparagus* di contro al greco ἀσφάραγος[4], *raphanus* di fronte a ῥάφανος, e il nome di una specie dell'olivo, *orcites*[5], che è indubbiamente da mettere in relazione con ὄρχις « testiculus ». Quando siano entrate nella lingua latina, è arduo dire. Il *ph* di *raphanus*, che sembra originario, mancando una qualsiasi testimonianza diretta o indiretta della soluzione *p*[6], farebbe pensare a un tempo non molto antico. Più sorprendente, in certo senso, *orcites*: la parola non sembra di tradizione popolare, mentre lo è *orcita*, che non compare però in Catone, bensì in Columella (12, 49,7). Il termine che indica non genericamente la pianta dell'olivo, ma una sua varietà pregiata, si presenta come un prestito di un livello culturalmente alquanto elevato.

Più numerosi i nomi di piante mediche ed aromatiche. Per lo più di origine africana e asiatica, è però evidente che greca è stata la civiltà che li ha trasmessi ai Latini. Così: *anēsum* « anice », (gr. ἄννησον, ἄνησσον)[7], *cuminum*, « cumino », (gr. κύμινον), *scamonium*, « scamonèa », (gr. σκαμωνία, σκα(μ)μώνιον), *silpium*, « laserpizio », (gr. σίλφιον). Essi indicano, oltre che la pianta, la bacca e il grano e spingono a domandarci se più che la cultura non fosse conosciuto il prodotto d'importazione.

Allo stesso tipo di imprestiti aggiungerei *cummis*, derivato dal greco κόμμις[8], nome dato alla secrezione gommosa di una pianta egiziana. Ma è ovvio che una volta trasportato nell'ambiente italico, questo nome può avere indicato il prodotto resinoso di qualsiasi altra pianta. Certo

[1] *R. r.*, 1, 31, 4.

[2] Ma le parole riportate sono di Plinio (*N. h.* 17, 198), che prende appunto da Varrone. Si veda ancora Plinio (18, 143). In conseguenza dell'etimologia varroniana, non per altra causa, su tutti i lessici è segnata la quantità lunga della *o*.

[3] *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 7e éd., (Paris 1955) p. 65.

[4] Sembra più antico di ἀσπάραγος, che, attestato per le prime volte nei medici del IV secolo, diviene comune in periodo ellenistico.

[5] La forma dell'archetipo catoniano doveva essere con il *c*, *orcites*. Il nominativo si ricostruisce sui casi testimoniati e cioè l'acc. *-tem*, nom. e acc. plur. *-tes*, abl. sing. *-te*.

[6] Per esempio: ἀμφορέα (acc.), lat. *amphora*, ma anche *ampora* (App. Probi) e *ampulla*.

[7] Notevole la grafia dei codici Catoniani *anēsum* con l'*ē* interna corrispondente all'η dei papiri del III (*Zen. Caire* 59292, 129) o del II secolo (p. es. *Teb.* 832, 23). In Celso (3, 24) invece ed in Columella (12, 51, 2) si legge *anīsum* eguale al gr. ἄννισον (p. es. nello scolio a Teocrito, 7, 63) che non riterrei una varietà dialettale, ma piuttosto la forma itacizzata del precedente. Il passaggio di η ad ι si verifica, com'è noto, a partire dalla metà del II. secolo a. C.

[8] Κόμμις, εως(ῆ) è ugualmente bene testimoniato nel greco classico che τὸ κόμμι, reso in latino da Plinio con *cummi* (neutro).

è che in quell'ambiente noi lo troviamo ormai profondamente penetrato, non solo per la chiusura della vocale interna *o* in *u*, che può essere dovuta alla funzione mediatrice dell'etrusco fra cultura campana e cultura romana — in tal caso presumibilmente nella seconda metà del VI secolo [1] — ma soprattutto perchè Catone (c. 69) ce lo testimonia legato a una operazione inerente alla fabbricazione dell'olio, che deve essere antichissima: quella di spalmare internamente di una sostanza gommosa e impermeabile gli orci nuovi per renderli atti ad accogliere l'olio.

Egualmente ben radicato nel lessico latino è *serpullum* [2], che deriva dal greco ἕρπυλλος, ma incrociando con *serpo*. Catone consiglia l'uso di questa pianta (c. 73) insieme a farro, sale e pelle di serpente, in un medicamento per i buoi, che appare di tradizione antica e magica.

Sembra riportarci invece a un contatto diretto e immediato con il greco, il nome di un altra pianta aromatica, la ruta, lat. *rūta*. Per quanto di origine mediterranea, al latino direi che sia giunto attraverso il greco, tanto stretto con ῥυτή è il rapporto fonologico. Tuttavia è rarissimamente testimoniato nei testi greci [3], nei quali viene usato comunemente, per indicare la ruta, il nome πήγανον, con probabilità ionico [4].

Lo scoliasta di Nicandro (*Alex.*, 528) glossa, con questo vocabolo, ῥυτή che è nel testo. Varrone (*De l. l.*, 5.103) conferma il diffondersi di questo nome in latino: *ruta quam nunc* πήγανον *appellant*. Hanno allora i Latini preso da un'area dialettale non ionica, forse dorica, il nome della ruta? O hanno tenacemente conservato in occidente un nome, avuto dei Greci anticamente senza un particolare colorito dialettale, mentre questi lo hanno successivamente sostituito con altro di origine indoeuropea? [5]. Questa seconda soluzione, soprattutto per la mancanza di una positiva caratterizzazione dialettale di ῥυτή, appare evidentemente la più probabile [6].

[1] G. Devoto: *I primi grecismi nella lingua latina*, « Mélanges E. Boisacq » (Bruxelles 1937) pp. 327 e segg.

[2] Dal passo di Catone non si riconosce il genere, ma è verisimile che sia neutro come in Varrone, *R. r.* 3. 16. 13. Esso può essere, spiegato come conseguenza dell'allineamento nella serie dei nomi di spezie, per lo più neutri.

[3] Secondo il Lessico di Liddel-Scott-Jones, solo presso Nicandro e un medico tardo, Areteo.

[4] Se infatti la radice è pāg, come sembra (J. B. Hofmann, *Etymol. Wörterb. des Griechischen*, s. v.), πηγ è la soluzione ionica.

[5] Anche nei papiri è documentato πήγανον non ῥυτή.

[6] Un caso singolare ci è prospettato da *murta* (cap. 125): *Murtam nigram arfacito in umbra. Ubi iam passa erit, servato ad vindemiam, in urnam musti contundito murtae semodium...*

Catone che usa *murtus* (gr. ἡ μύρτος) per designare la pianta, con *murta* vuol indicare le bacche del mirto, come ci conferma chiaramente Pedanio Dioscoride (*De materia medica*, 5, 28): μυρτίτην δὲ (scil. οἶνον) δεῖ σκευάζοντα μύρτα μέλανα παρακμάζοντα (= *passa*) λαβόντα κόπτειν κτλ. Ci troviamo in presenza evidentemente di un nome singolare femminile, con valore collettivo, tratto dal plurale del neutro *murtum* (testimoniato per noi, per la prima volta, da Virgilio, *Georg.* I, 306) corrispondente al greco μύρτον. Non è più dunque *murta* propria-

Ancora un'osservazione sulla parola *spartum*. In Catone non indica la ben nota pianta graminacea, ma il cordame in genere: *omne spartum* (c. 135,3) non « sparte » [1], ma « sparterie ». Mentre la pianta — *stipa tenacissima* — tipica della flora ispanica, è ragionevole pensare che i Romani la venissero a conoscere durante la seconda guerra punica [2], il nome σπάρτον, che aveva la possibilità di indicare qualunque fibra vegetale, doveva già essere molto diffuso nel bacino del Mediterraneo. Esso cioè non era di necessità legato alla stipa, anche se ad un certo tempo ha indicato anche quella. Dimodochè in latino la parola potrebbe essere giunta attraverso coloni e marinai greci [3] già prima della fine del terzo secolo.

Naturalmente, quando si parla di imprestiti diretti dal greco al latino, è chiaro che essi possono essere storicamente collocati all'inizio del V secolo o dopo il IV, [4] ma stabilire con certezza a quale dei due periodi una parola appartenga, per lo più non è possibile. I casi che fanno pensare a uno strato più recente sono stati messi in evidenza sopra di volta in volta.

Certo è che quanto più un vocabolo si lascia identificare nel cerchio del linguaggio farmacologico e medico, tanto più aumentano le probabilità dell'appartenenza allo strato recente e a una tradizione di cultura alta. L'afflusso a Roma di medici greci e di conseguenza anche la conoscenza delle opere della loro arte, o di altre con essa congiunte, avviene nell'ultimo quarto del terzo secolo [5].

Certe pozioni di vino medicato a scopo curativo appartengono certamente a questa corrente di cultura greca. Così il *vinum austerum* (c. 126) equivalente dell' αὐστηρὸς οἶνος di Ippocrate e di tanti altri medici e farmacologi greci; così il *vinum origanitum* (c. 127), cioè

mente un *Fremdwort*, ma ha subito un processo di evoluzione morfologica e semantica all'interno del latino.

Sorprendente è che dopo Catone non sia più documentato, nè abbia sèguito in romanzo. Infatti il femminile *murta* che si legge in autori tardi, Apicio (*De re coquinaria*, 1, 12, 8) e Celio Aureliano (*Chronic.* I, 9, p. 197 Amman) è il nome della pianta e richiede una diversa spiegazione: il cambiamento di declinazione sotto la spinta del genere. Se non che questo fenomeno è tipicamente greco, come attestano i casi di ἡ ἐβένη in luogo di ἡ ἔβενος, di ἡ πλατάνη invece di ἡ πλάτανος (J. WACKERNAGEL, *Vorlesungen über Syntax*, II, Basel 1926, p. 3) e infine di ἡ μύρτη attestato da una tarda glossa. Questo secondo *murta* ha più probabilità di essere veramente *Fremdwort*, battendo solitamente il latino altre vie per superare il contrasto tra genere e forma (WACKERNAGEL, *Vorlesungen*, II, p. 33).

[1] A. ERNOUT, *Aspects du vocabulaire latin* (Paris 1954) p. 69.

[2] Plinio afferma ripetutamente (*N. h.* 19, 26 e 32; 24, 65) che lo sparto, fuori della Spagna, fu conosciuto tardi.

[3] In Omero (*B* 135) significa « gòmena », in Erodoto (5, 16) « corda ». Il fatto che al tempo di Catone (*l. cit.*) il mercato del cordame fosse Capua, città situata nell'entroterra di una costa fortemente colonizzata da Ioni, può eventualmente suggerire una probabile via d'accesso della parola.

[4] Si veda ancora: DEVOTO: *I primi grecismi*, p. 329.

[5] Nel 219 operava a Roma anche un chirurgo greco, Arcagato, infamato poi dai Romani con il nome di *carnufex* (cfr. Plinio: 29, 12-13).

l'ὀριγανίτης οἶνος [1]; vi appartengono anche più evidentemente i nomi di alcune malattie, in senso lato, come *dyspepsia* (gr. δυσπεψία), *stranguria* (gr. στραγγουρία), o *carcinoma* (gr. καρκίνωμα) e di malati come *ischiacus* (gr. ἰσχιακός) [2].

Ed è soprattutto nell'ambito di questa cultura che si pone il problema dei rapporti diretti di Catone con fonti scritte greche; sì che alcuni dei grecismi del *De agri cultura* ricevono luce e giustificazione attraverso questa via. La ricerca fondamentale rimane ancora quella di M. Wellmann [3], l'editore di Dioscoride, il quale, valendosi di una eccezionale conoscenza del pensiero scientifico antico e di un metodo di comparazione accorto e perspicace, ha mostrato che in varie parti del libro di Catone ricorrono idee di scuola neopitagorica e identificato la fonte principale di esse nell'opera perduta, ma a tratti ricostruibile, di Democrito Bolo.

Le corrispondenze stabilite dal Wellmann fra passi del *De agri cultura* e quelli della fonte probabile sono quasi sempre convincenti e da esse può talora venire un contributo alla costituzione del testo latino [4].

Per quello che tocca il nostro studio, una parola come *apiacon* (c. 157,2) — questa la lezione accolta dal Keil nell'edizione fondamentale di Catone, ma leggerei invece *apiaca* (scil. *brassica*) [5] — si chiarisce, una volta accettata la dipendenza di Catone e di Plinio (20,79) da una fonte comune, come equivalente di σελινοειδής o σελινάς [6] e si presenta come una singolare *Lehnübersetzung* (σέλινον = *apium*) nella quale la suffissazione è di tipo greco [7].

In un aspetto della sua ricerca tuttavia il Wellmann ci lascia perplessi; nel non avere mai nemmeno dubitato che qualcosa nel testo di Catone potesse non essere autentico. In realtà non mancano in esso inter-

[1] Aggiungi, sempre nel campo dei rimedi: *emplastrum* (gr. ἡ ἔμπλαστρος).

[2] Derivato da τὰ ἰσχία, invece del più comune ἰσχιαδικός da ἰσχιάς. Non pare invece sostantivato l'altro aggettivo dello stesso tipo di formazione, che è in Catone (c. 125), *coeliacus* (gr. κοιλιακός); quando si vuol indicare una categoria di persone (p. es. i colitici, i gottosi etc.) in latino si usa normalmente il plurale.

[3] *Die Georgika des Democritos* in « Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften ». Phil- hist. Klasse, 4 (1921). Prima di lui aveva stabilito alcuni rapporti fra Catone e i suoi imitatori da una parte e le sue fonti dall'altra P. Reuther nella sua dissertazione *De Catonis de agri cultura libri vestigiis apud Graecos* (Lipsia 1903).

[4] Wellmann, *op. cit.* p. 35.

[5] Quella che viene citata come conferma di *apiacon* (Isid. *Etym.* 17, 9, 80) non è in sostanza tale, perchè lì *apiacon* non è tradito, ma congetturato, per emendamento di *apiago*, da alcuni editori, ma non accettato dal Lindsay.

[6] Il primo è il vocabolo comune. Ma in Plinio si ha, nel luogo citato, *selinada* (accusativo), che non riterrei una corruzione di σελινοειδέα, bensì la traslitterazione di σελινάδα. La forma σελινάς non è testimoniata in greco, ma si lascia facilmente aggiungere alla serie degli aggettivi derivati da sostantivi, del tipo δενδράς (da δένδρον), ἱππάς (da ἵππος). Questo ultimo esempio è già in Erodoto (1, 80): ἱππάδα στολήν « veste propria di chi va a cavallo ».

[7] Non conosco nomi latini con suffisso *-iăcus* se non *comitiacus*, qualifica di un funzionario del tardo Impero (V sec.).

polazioni, per lo più brevi, e doppie redazioni nelle quali altri, oltre a Catone, possono aver messo mano [1].

Il testo di un trattato scientifico, diversamente da quello di un'opera letteraria — non parlo di poesia, che è protetta anche dal metro — è in genere scarsamente rispettato. A chi lo legge e intende tramandarlo non la forma interessa, ma il contenuto. E se ha qualcosa da precisare e da aggiungere, non esita a farlo. Consideriamo il capitolo 129: *aream ubi frumentum teratur sic facito*. Vi è detto quello che leggiamo nel capitolo 91 (*aream sic facito*) in uno stile più piano e con quell'intrusione — *ubi frumentum teratur* — che è giustificata solo se il precetto è considerato avulso dall'opera agricola [2]. Solo in questa redazione accanto alla *pavicula* « mazzapicchio » è nominato con parola greca un altro strumento *cylindrus* [3] « rullo » (gr. κύλινδρος), che dubito perciò risalga a Catone [4].

Cosicchè è sempre opportuno avere l'occhio, finchè è possibile, alla formazione e tradizione del testo del *De agri cultura*. Ma quelle parti di contenuto medico e botanico che a noi interessano e contengono parole greche sembrano, allo stato attuale delle ricerche, autentiche. E quanto alla eventualità, che ci eravamo prospettata, che Catone, il quale è il primo a Roma a scrivere di quegli argomenti, sia stato spesso colui che ha introdotto il nome greco, essa acquista, alla luce della sua stretta dipendenza da fonti greche, molte probabilità di certezza.

In una osmosi culturale di elevato livello ci si domanda se non ci sia da aspettarci in questo latino qualcosa di più del prestito e non addirittura dei calchi.

Già la parola *ulcus* definisce con tanta precisione la « piaga » e la distingue da altre forme di lacerazione dei tessuti (da *carcinoma* in

[1] Si veda P. Weise: *Quaestionum Catonianarum capita V*, Diss. Gottingae MDCCCLXXXVI p. 108 e segg.; A. Mazzarino, *Introduzione al De agri cultura di Catone*, Roma 1952, p. 51 e segg.

[2] Nè è da pensare che sia penetrato, come talora avviene, dall'elenco dei titoli dove si legge solo (sotto il numero CXXXVIII): *aream quo modo facias*.

[3] Cfr. Verg. *Georg.* I. 178: *Area cum primis ingenti aequanda cylindro*. Se Virgilio, come mi pare, si è inspirato a Catone, l'interpolazione è ovviamente precedente.

[4] Forti dubbi avanzerei anche su *oxymeli* (c. 157, 7). È tramandato: *brassicam ex aceto oxymeli et sale sparsam*; ma questa lettura non solo urta contro un ostacolo formale (chè ci aspetteremmo all'ablativo *oxymelle* oppure *oxymelite*), ma presenta la stranezza, dal punto di vista del significato, della congiuntura di *acetum*, « aceto », con *oxymeli*, « ossimèle » (cioè salsa di aceto e miele). Uno dei due termini è evidentemente superfluo. In realtà qui Catone consiglia, contro l'artrite, cavolo che è stato immerso in aceto (*ex aceto*), cosparso di sale; ricetta che, con lieve, non sostanziale variazione ma con diversa destinazione, compare anche poco prima nel testo (c. 156, 1 e 157, 5). Ma, poichè in 157, 5 Catone aveva aggiunto: *quo libentius edis, aceto mulso spargito*, qualcuno ha creduto di dover annotare che anche in 157, 7 si trattava di *acetum mulsum* ed ha marginalmente glossato il testo con la sua annotazione, usando *oxymeli*, com'è naturale nelle glosse, al nominativo. La parola greca era tecnica e nell'ambiente dotto assai più comune della latina e certamente si leggeva anche nella fonte di questo capitolo catoniano (cfr. Orib., I 278,3 e Reuther, *op. cit.*, p. 22 segg.).

157,4), è insomma termine così tecnico, che senza dubbio la direi un calco di ἕλκος. Per giunta si legge numerose volte ed esclusivamente nel capitolo 157 sulle qualità terapeutiche del cavolo, che è quello che più evidentemente dipende da un originale greco, il quale risale al medico Crisippo [1]. Allo stesso modo *morbus articularius* (c. 157,7) è calco di ἀρθρῖτις(νόσος). Com'è noto, *acetabulum* si chiama in latino un vaso per aceto. Ma quando di questa parola Catone si serve per indicare una misura (c. 102: *melanthi acetabulum.... conterito in vini veteris hemina*), esattamente 1/4 della *cotula* [2], non può non essere un calco di ὀξύβαφον che in greco (per es. Theophr. *H. p.* 9, 11, 7) esprimeva appunto quella misura. La equivalenza stabilita fra ὄξος e *acetum* ha costituito il ponte fra le due parole. E direi che anche questo calco nasce all'interno di quel linguaggio tecnico della farmacologia, il quale ha necessità di termini che indichino le misure precise e minime della δόσις.

È certo che un'indagine nella direzione qui indicata metterebbe in luce altre manifestazioni del medesimo processo linguistico [3].

Un altro campo nel quale l'apporto del greco alla lingua e alla civiltà latina è riconoscibile e storicamente giustificato, è quello dell'arte culinaria. E anche il libro di Catone ci documenta alcuni prestiti interessanti; mentre *encytus* (c. 80) ripete fedelmente il greco ἔγχυτος [ἄρτος ο πλακοῦς] per indicare un « pane », cui dal recipiente è stata data una certa forma [4], *placenta* (gr. πλακοῦντα, acc. da πλακοῦς), *spaerita* (gr. *σφαιρίτης) e sopratutto *scriblita,* si presentano ormai vocaboli completamente adattati alla nuova lingua. Per quest'ultimo la parola greca da cui deriva non solo non è documentata, ma neppure è ricostruibile con certezza (verisimilmente [5] * στρεβλίτης da στρεβλός « torto »). Eppure l'ambiente a cui appartiene e il tipo di formazione [6] ce lo fanno riconoscere chiaramente per un grecismo. Di questo vocabolo si è conservata in una glossa (C.G.L. III 315,73) una forma ancora più alterata: *scrippita*: τυρίτης [7].

Si tratta in sostanza di parole greche portate dai cuochi, cioè da servi, e conosciute in ambiente più o meno popolare.

[1] WELLMANN, *op. cit.* pag. 36.

[2] Anche questo un grecismo che compare in Catone (= κοτύλη).

[3] Con buona probabilità è un calco anche *caput* (c. 36) nel senso di « radice », fatto su κεφαλή (Aristotele), come osservò già il REUTHER, *op. cit.* pag. 49 e seg. Un altro, notato dal WALDE, *LEW*, s. v. *funis,* è *semifunium* (c. 135, 5) su ἡμίσχοινον.

[4] Una buona documentazione in O. HILTERUNNER, *Latina Graeca* (Bern, 1958) pag. 172.

[5] A. WALDE - J. B. HOFMANN, *LEW,* II, p. 499. Un invito a gettare un ponte tra parole greche e latine, anche al di fuori della documentazione scritta, ci è rivolto da M. LEUMANN in « Die Sprache » I (1949) pp. 204-211.

[6] Su questi nomi in τας (-της), indicati *cakes,* si veda R. REDARD, *Les noms en* -της -τις, *et principalement en* -ίτης, -ῖτις, Paris 1949, e O. HILTBRUNNER, *op. cit.* pag. 164 e segg.

[7] Il cacio è infatti alla base della preparazione della *scriblita* (Cato, c. 78).

La data del loro ingresso in un mondo latino ormai sensibile alle raffinatezza della cucina sarà con verisimiglianza quella del terzo secolo. Ad esse sarà da aggiungere anche (c. 87) *amulum,* che forse nella serie catoniana dei « piatti » (*amulum facito,* come *spaeritam facito*) non indica tanto la « fecola » [1] di frumento quanto una « pappa » a base di questa — la ricetta si chiude infatti così: *inde facito cum lacte coquat.* Ed anche in greco questo doppio uso della parola è comune — come è naturale — anche se si tende a distinguerlo attraverso il genere: ἄμυλον neutro, per la fecola, ἄμυλος maschile (Aristoph. *Ach.* 1092, *al;* Theocr. 9.21 e lo scoliaste in questo luogo — non così Athen. 647 F) per la pappa [2].

Soltanto una farina è invece *alica* (cap. 85), e il fatto che la parola in greco corrispondente, ἅλιξ, sia documentata tardi, nel III secolo (Athen. 14, 647 D) e che Plinio (*N. h.* 22, 128) affermi che *alica res romana est et non pridem excogitata* non impedisce di credere che proprio dall'accusativo di ἅλιξ sia derivato il vocabolo latino. Intanto, qualunque sia il valore da dare alla documentazione di parole di questo genere, in un papiro che sta fra il I e il II secolo (*S B* 7743, 13) si legge: ἅλικος στάμνον, « vaso di farina ». Poi, quella di Plinio è una debole deduzione « ex silentio » (*alioqui non tisanae potius laudes scripsissent Graeci*) e può in ogni modo riguardare la cosa, non la parola. Di contro sta l'evidenza del rapporto *alica*: ἅλιξ. Rovesciarlo con l'affermare che il vocabolo greco viene dal latino (cfr. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* s. v.) è operazione che non convince, se si pensa alle difficoltà morfologiche del passaggio da *alica* ad ἅλιξ. La forma *alicarius* che si legge in Plauto (*Poen.* 266) mostra come in questo tempo *alica* fosse già di casa.

Se consideriamo ora i vocaboli connessi con la fabbricazione dell'olio come *amurca* (gr. ἀμοργή), *trapetus* (gr.* τράπητον da* τράπητρον) [3] e *cupa* « manovella della macina » (gr. κώπη), abbiamo invece un quadro del tutto diverso, quello di una penetrazione, dal mondo greco, molto più antica [4].

Di questi il più notevole è *amurca,* che non solo reca su di sè l'impronta, facilmente riconoscibile, dell'intermediario etrusco, ma della quale è, a mio vedere, opportuno rilevare l'impiego [5] in moltissime at-

[1] Tradurre con « amido », come normalmente si fa, è inesatto nè dà alla nostra intelligenza l'idea che si tratti di un prodotto alimentare. In questa materia è guida preziosa il libro di L. A. Moritz. *Grain-mills and Flour in Classical Antiquity,* Oxford, 1958.

[2] In verità dall'unico passo in cui Catone usa questa parola non si può dire quale fosse il suo genere. Comunque non ne trarrei alcuna deduzione.

[3] Una volta sola (c. 135, 7) sembra neutro in Catone. Il maschile si può spiegare come un genere che meglio giustifica la funzionalità attiva del frantoio. Del fenomeno in generale si è occupato G. Bonfante, *L'animismo nelle lingue indoeuropee,* in « Festschrift A. Debrunner », Bern, 1954.

[4] G. Devoto: *Storia della lingua di Roma,* (Bologna, 1942) p. 91.

[5] Cfr. Catone 36; 91; 92; 93; 97; 98; 103 ecc. Cosicchè è pienamente giustificata l'affermazione di Varrone (*R. r.* 1, 55, 7): *ex olea fructus duplex: oleum... et amurca.*

tività della vita agricola (p. es. per ingrassare i finimenti, come medicamento ecc.) per cui si possa comprendere meglio e la sua introduzione a fianco delle parole latine *fraces* e *faex*, e poi il suo successo.

Mentre dei vocaboli che finora sono stati esaminati è stato possibile, congiungendo lo studio del significato alla osservazione dei fatti formali, identificare, con buona approssimazione, le grandi correnti di civiltà con le quali essi sono entrati nel mondo latino, per pochi altri è difficile fissarli in un determinato ambiente e in una tradizione certa. Vero è che *caminus* « forno » (gr. ἡ κάμινος, con il medesimo significato) si può circoscrivere meglio di *fortax* « grata della fornace » (gr. φόρταξ, con un significato diverso, ma non inconciliabile); ma, per esempio, *trochilea* (anche *troc(h)lia*) « carrucola » (gr. τροχιλέα) — parola di ambiente marinaresco? — o *epidromus* « fune scorrente in una guida » (gr. ἐπίδρομος) restano troppo generici. Talora la difficoltà evidentemente sta, proprio all'inizio, nel fatto che della parola usata da Catone una sola volta, in un contesto che non consente riferimenti (per esempio in un elenco di materiali), non è possibile cogliere il senso con chiarezza.

Così *abacus* (c. 10, 4; 11, 3) che a me pare designi una tavola sulla quale porre i vasi, ad altri invece sembra indicare la madia. La parola greca corrispondente ἄβαξ è ugualmente polisema ed è divisa dalla latina per la diversità della flessione. Ma per questo fatto non è necessario nè utile pensare a un uso particolarmente frequente, in un ambiente determinato, del genitivo ἄβακος [1]; occorrerebbe in tal caso escogitarne uno anche per *delphinus* ed *elephantus*. Piuttosto era in atto in Grecia già dall'età classica un processo, accentuato poi in quella ellenistica, di eteroclisia fra la terza e la seconda declinazione (p. es. ῥίποι documentato nel III secolo accanto a ῥίψ, o στατήρους accanto a στατήρ) [2] che dovè investire anche ἄβαξ. Infatti in una lettera su ostracon del II secolo a. C. si legge: [3] φέρε τὸ διάδημα τὸ χάλκινον καὶ τὸν ἄβακον; ove il testo è sicuro e un latinismo [4], in questo tempo, è altamente improbabile. Purtroppo anche nell'ostracon il significato di ἄβακος ci sfugge.

Di conseguenza per certi grecismi l'elemento più significativo a disposizione del ricercatore è quello formale. Indubbiamente di provenienza dorica per il vocalismo appare *clātri*, « sbarre » della man-

[1] J. André, *Nominatifs latins en -us formés sur un genitif grec en -ος*, in « Bulletin de la Societé de linguistique » 52 (1956) p. 260. Mi duole di non aver avuto a disposizione l'articolo di V. Väänänen, *Mots grecs changeant de déclinaison en latin*, in « Neuphil. Mitteilungen » 39 (1938) p. 305-314.

[2] Cfr. E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* 1, 2 (Berlin 1938) p. 45 e 48. Si veda anche R. Kühner - F. Blass, *Ausführliche Grammatik der griech. Sprache* 3, 1 (Hannover, 1890) p. 503-506.

[3] *Greek Ostraka in the Bodleian Library at Oxford*, editi da J. G. Tait (Oxford, 1929) n° 262.

[4] Lo suppose dubitosamente B. Meinersmann, *Die lateinischen Wörter und Namen in den griechischen Papyri* (Leipzig 1927), s. v.

giatoia (c. 4) o della finestra (c. 14, 2), se lo si confronta con la forma ionica κλῄϊθρον « recinto »; e, poichè l'influsso dell'etrusco non è necessario per spiegare la riduzione di ᾱι > α, essendo il dittongo con primo elemento di quantità lunga assai instabile, i Latini avranno conosciuto la parola negli scambi diretti con i coloni Dori della Magna Grecia [1].

In altri casi tuttavia l'etrusco può essere stato l'intermediario fra il greco e il latino, senza lasciare una traccia particolare; l'indizio di questo passaggio ci è dato allora solo da una documentazione diretta. Tra κυλίχνα e *culigna* « bicchiere » (Cato, c. 132, 1) l'etrusco χuliχna, scritto su una tazza della fine del V secolo, proveniente da Suessula [2] è il documento storico di questa mediazione, che naturalmente potrà essere più antica di quella data [3].

Uno solo dei grecismi che si leggono in Catone riguarda, invece che le cose, l'uomo: *epistata* (c. 56), un sorvegliante di operai. Sorprende effettivamente il vocabolo greco accanto al latino *custos*. Forse è un riflesso, recente, di quell'organizzazione rigida del lavoro, che noi conosciamo attraverso i documenti ellenistici, ove compare appunto l' ἐπιστάτης (cfr. ἐπιστάτας τῶν ἔργων, *Petr.* II 12, 1, 17, del III a. C.) e che comincia a prendere piede anche nel mondo romano.

Del resto la fattoria di Catone è un'impresa economica di tipo « capitalistico » [4].

Se ora si considerano nel loro complesso le valutazioni date di volta in volta ad ogni parola (o gruppo di parole) studiata, e si confrontano con quei dati che ci vengono dagli altri documenti dell'età di Plauto, mi pare che la presente ricerca abbia, per buona parte, raggiunto quello che all'inizio si proponeva, di dare cioè, attraverso la lingua, un contributo alla comprensione storica dei rapporti antichi fra la civiltà greca e la latina. Nel quadro di questi acquista talora un alto grado di verisimiglianza l'ipotesi che Catone stesso abbia introdotto parole di cultura. Del resto la sua conoscenza della lingua e della letteratura greca si rivela, anche per altri aspetti, notevolissima. E il suo antiellenismo è da collocarsi sul piano etico ed etico-politico [5].

SILVANO BOSCHERINI

[1] Diverso e inutilmente complesso il tentativo di spiegazione di B. FRIEDMANN, *Die ionischen und attischen Wörter im Altlatein.* (Helsinki 1937) p. 96-117.

[2] Vedi O. HERBIG, *Etruskische Inschriften aus Suessula,* in « Rheinisches Museum für Philologie » 64 (1909) p. 132.

[3] La forza propulsiva dell'etrusco è confermata dal fatto che è etrusca la forma con la quale anche l'osco ha accettato la medesima parola. La lenizione poi della gutturale in latino è avvenuta naturalmente in un secondo tempo.

[4] Cfr. H. GUMMERUS, *Der römische Gutsbetrieb,* in « Beiträge zur alten Geschichte », V (Leipzig, 1906).

[5] Su questo argomento molto è stato scritto. Qui mi limito a ricordare l'opera più recente, ottimamente orientativa, di D. KIENAST, *Cato der Zensor* (Heidelberg 1954) e di essa in modo particolare il cap. VIII, « Catos Verhältnis zur griechischen Kultur ».

PER UNA NUOVA EDIZIONE DELL' « ORIGO GENTIS ROMANAE »

Sono grato ad Arnaldo Momigliano che in una nota intitolata *Per una nuova edizione dell'Origo gentis romanae* uscita su « Athenaeum » 3, 1958, 248-259 ha indicate alcune manchevolezze della mia edizione critica dell'*Origo g. r.* pubblicata nel giugno 1958 (Firenze, ed. Vallecchi) [1]. Occorre però dire sùbito che per quanto riguarda il problema centrale, cioè il miglioramento del testo dell'*Origo,* il Mom. non intende recare contributi sostanziali: le sue conclusioni, secondo le sue stesse parole, (p. 255) sono « assai modeste ». Sulla stessa dimostrazione che l'archetipo di P e O, a causa delle interpolazioni che sembrano derivare nel *De viris illustribus* dall'*Historia Miscella* di Landolfo Sagace, fu scritto dopo il 1020 non si può giurare, per quanto essa sia condotta con rigore: cioè l'archetipo di O e P poté non essere scritto dopo il 1020, ma solo interpolato marginalmente. Per il *De viris ill.* osservo fra l'altro (cfr. del Mom. anche l'art. in *JRS,* 59-60) che le varianti (rispetto al testo di Eutropio e Orosio) sono così facili a spiegarsi o addirittura banali da poter essersi verificate indipendentemente in tradizioni diverse: per il *De viris ill.* 38, 1, la concordanza con Landolfo nel numero (leggermente diverso da quello di Eutropio) delle navi catturate e affondate significa poco, perché è risaputo che divergenze del genere sono frequenti nella trasmissione dei testi (si tratta spesso di un'asta in meno o in più). Così per *De viris ill.* 64, 8 si deve dire che frequente è lo scambio nei codd. tra *amiculo* (qui autentico) e *amminiculo;* altrettanto si può dire per 15,6 quanto allo scambio tra la lezione genuina *collatis* (Eutropio 1, 11, 4) e *collectis* reperibile in Landolfo e facilmente spiegabile in qualsiasi scrittura minuscola.

Neppure le lezioni comunicate dal Metellus (su cui il Mom. insiste particolarmente nel suo art. alle pp. 251-256) servono decisamente [2]

[1] Il Mom. ha pubblicato *Some Observations on the « Origo Gentis Romanae »* in « Journal of Roman Studies » 1958, 56-73 che è sull'argomento l'articolo suo più solido; però la questione delle citazioni da antichi annalisti è limitata a determinati punti e in genere, almeno a mio giudizio, appare poco approfondita (all'intero problema ho dedicata una memoria di circa ottanta pagg. stampata dall'Accademia fiorentina « La Colombaria », 1959). Altre questioni che si riferiscono al contenuto dell'*Origo* e alle tendenze dell'anonimo autore sono da me esaminate nella rassegna di *Studi sull'Origo g. r.* (dal Cinquecento al 1957) pubblicata dalla rivista « Studi Urbinati », 1959. Un mio articolo conclusivo, dove presento obiezioni a punti di vista espressi dal Mom. nell'art. del *JRS* è quello intitolato *La composizione dell'Origo g. r.* in « Annali della Scuola Normale Sup. di Pisa », 3-4, 1958, 211-223.

[2] Si deve far eccezione per *occoepimus* di 1, 6 che io, del resto, ho registrato nel mio app. crit. a p. 53.

a migliorare il testo dell'*Origo:* per quanto riguarda lo « straordinario » (così lo definisce il Mom., p. 252) *Iovis (prior nominetur)* di 3, 7, mi sembra che la spiegazione dell'errore sia facile: si tratta di una banale svista, e precisamente di un errore mentale, perché è ovvio che il Metellus deve aver pensato per associazione di idee a *Iovis pater* (e di fatti nel rigo successivo si legge: *Hanc Ianus pater, hanc Saturnus condidit arcem).*

Dato poi che il Momigliano si è dedicato con fervore alla discussione di problemi che, pur non approdando a conclusioni utili per il testo dell'*Origo,* vanno però tenuti nella dovuta considerazione, sarà bene affrontare anche quello paleografico: quando un testo non può essere migliorato per scarsezza di testimoni o per difficile collazione (anche con tradizione indiretta), restano il lavoro di congettura e la *ratio palaeographica*: a quest'ultima pare che il Mom. non dia importanza, ma sarà bene non trascurarla.

In realtà, a prescindere dalle traslitterazioni dal greco, gli errori di O e P (nella parte che contiene l'*Origo)* che derivano da errata lettura si spiegano mediante un esemplare in minuscola precarolina; quindi si risalirebbe ben più su dell'XI° sec. (cioè dell'epoca in cui sarebbe stato scritto secondo il Mom. l'archetipo di *O* e *P*). Indico le pp. e le linee per facilitare il controllo dei passi, limitandomi ai casi più evidenti:

54,4 creusam] creusani (l'errore fa pensare più a scrittura carolina che alla gotica).

54, 8 app. collocatam aī copulatam P. Nella protocarolina l'abbreviazione di *vel* è *uī,* ed è facile la confusione tra *u* e *a* (ma anche nella visigotica).

54, 12 obviam *P* obvium O. Si veda il passo precedente, e si consideri che obviam di *P* deriverà da un originario *obviā.*

56, 7 clivo *P* divo *O.* Nella carolina antica (VIII-IX sec.) *cl* si confondono spesso con *d.* Nella gotica una confusione simile è impossibile.

64, 8 achivorum] achinorum *O.* L'errore deriverà più dalla carolina che dalla gotica.

Un altro elemento che ci riporta alla precarolina è il frequente scambio fra *c* e *t* (che però è frequente anche nell'irlandese: in quest'ultimo caso si risalirebbe al VII sec.; e quindi la notizia dello Schottus che il codice del Metello era antico di 800 o più anni non dovrebbe costituire motivo di scetticismo): i casi sono parecchi: si veda a 60, 10 *eiustemodi;* a 63, 23 *marsiti* (per *marsici*); a 76, 17 e a 77, 12 *fausculo* di O per *Faustulo;* a 79, 1 *quincillios* O per *Quintilios.*

Con un esemplare in protocarolina si può forse spiegare anche la corruttela a 60, 1 *Recaranus* che nell'appar. crit. ho spiegato diversamente: poiché il nome è preceduto da *forte* si può pensare a una diplografia da *forte<re> Caranus,* in cui si sia prodotto lo scambio fra *r* e *t:* è appunto sospetta la *e,* che sembra ripetuta.

Viceversa *Evanter* (in O) di 58, 12 per *Evander,* e *alesanter* di O a 63,22 per *Alexander* potrebbero indicare un passaggio del testo fra scribi tedeschi. Se però si riscontrano tracce abbondanti di minuscola

protocarolina e carolina e mancano tracce di scrittura maiuscola, dall'esame delle trascrizioni del greco si può risalire ai secc. V-VI: le trascrizioni si rivelano di origine antica. Questo si può dire già per ὄρη (hore *O* ore *P*) a 57, 17, per *rhomen* di 78, 17; ma un caso più chiaro è quello di 58, 10 per PAN] Πᾶν. Così in 62, 20] 21 in *potoypipan* di *P*, se c'è un errore nell'ultima parte della parola (= πεινᾶν), notiamo l'iotacismo: si tratta di trascrizioni buone e antiche.

Quindi gli elementi validi per l'analisi e il giudizio conclusivo si rivelano diversi e di diversa origine, e mi sembra che debbano lasciare perplessi. La conclusione più ovvia mi pare questa: la pluralità e la diversità degli errori mentre non lasciano intravedere basi sicure per accertare l'età dell'archetipo, fanno pensare a un passaggio attraverso varie scritture. In definitiva, mancando anche l'esame paleografico di conclusioni certe e valide per tutti, si ripete per il testo dell'*Origo* ciò che succede normalmente per gli altri testi di cui esistono o un codice solo o, al più, due: mancando le possibilità di una collazione ampia e rigorosa, resta aperto il campo alle congetture; ognuno presenta e difende il proprio emendamento, e tutti hanno ragione.

Perciò, invece di indugiare nell'esame di particolari oziosi o di questioni che lasciano il tempo che trovano, in quanto costituiscono solo delle curiosità erudite, conviene esplorare più dall'interno che dall'esterno il testo dell'*Origo*: cosa che i miei recensori o critici non hanno fatto né tutti né, qualcuno, in maniera esauriente. La base necessaria e insostituibile è la conoscenza della lingua latina nel suo svolgimento storico; essa è la base di ogni filologia, e quindi anche della storia [3]. E mi sembra che né il Pichlmayr né il Peter abbiano curato il testo, da questo punto di vista, in maniera irreprensibile.

Inoltre, se certe mie proposte di emendamento sono piaciute (il mio *congesta* di 1, 6 a p. 53 è stato lodato anche dal Momigliano, art. cit. di « Athenaeum », p. 252, n. 11) devo dire che altre possono essere formulate: appunto il tramandato *cognita* di 1, 6 si può emendare in <*re*> *cognita*: cioè si può pensare a un semplice caso di aplografia in quanto precede *scribere;* e *re cognita* è una giuntura quasi formulare, che può avere parecchie sfumature semantiche com'è dimostrato dall'*usus scribendi* sallustiano. In 20, 3 (p. 77, 1.8) invece di *enixa erat* (per il tram. *exierat*) o *exuerat* <*fetus*> si può emendare <*e silva*>

[3] I risultati del mio studio linguistico, *Tradizione e innovazione nel linguaggio dell'Origo g. r.*, uscito su « Studi it. di filol. class. » 2, 1958, 207-254 credo debbano avere un peso decisivo per datare l'*Origo* alla fine del IV sec. (o al principio del V), e non al 360 come vorrebbe il Mom.: mi sembrano certi gli influssi di Simmaco.

Il Momigliano aveva recensito in « Rivista Storica Italiana » 3, 1958, 459-461 il mio volume *La fortuna medievale dell'Origo g. r.*, Firenze, ed. D'Anna, 1958: è seguìta una mia replica sulla stessa rivista, I° fasc. 1959, 170-174, alla quale il Mom. non è riuscito a contrapporre se non una brevissima nota in cui tra l'altro ribadisce apoditticamente che la mia identificazione della *latina historia* (cit. da S. Girolamo) col *Liber annalis* di Pomponio Attico è avventata; ma non ha dato la dimostrazione né della pretesa avventatezza né del resto.

exierat[3b]: oppure, come mi suggerisce Luigi Alfonsi, *qui repente exierat* (invece di *quae*) riferendo *qui* al precedente *vagitu*. A 5, 4 W. Morel (da Londra) mi suggerisce *utpote quas* invece di *partim quas*: egli trova ingegnosa la correzione di Smit (*per artem quam*), ma gli appare, giustamente secondo me, troppo ricercata. E per l'uso di *utpote* coll'indicativo invita al raffronto con 13, 2 *utpote qui .... cogebatur*[4].

GIULIO PUCCIONI

[3b] L'emendamento mi è indicato dal prof. Nicola Terzaghi.

[4] Avverto infine che nella mia edizione a p. 75, 1.3 *dictaretque* è un errore tipografico per *dictitaretque;* che a pag. 65, 1.4 manca l'indicazione del passo virgiliano che è: *Aen.* 6, 232; che a p. 62, nell'appar. a 11 è saltato: varo *O, quod Baehrens maluit* (cfr. 778, n. 13); che a p. 56, 1.16 per svista tipografica *intulit* del rigo precedente è stato ripetuto nel verso virgiliano, e va quindi espunto; che a p. 51, 1.3 del *titulus* il tipografo ha saltato la virgola dopo *Verrio Flacco*.

RECENSIONI

E. WISTRAND, *Horace's ninth epode and its historical background.* « Studia Graeca et Latina Gothoburgensia » VIII, pp. 60, Göteborg 1958.

Dopo la lettura di questo interessante studio sul nono epodo di Orazio, nasce nel lettore spassionato la viva esigenza di compiere una *epicrisis* fra quanto si dice qui e quanto mesi addietro affermava sull'argomento nel suo libro su Orazio E. Fränkel (pp. 71-75). La questione intorno al luogo e tempo di composizione dell'epodo IX, e conseguentemente la non facile interpretazione di esso, sono state oggetto di annose discussioni fra filologi e storici sin dal 1878, data di un rivoluzionario studio del Bücheler[1]; il problema non si può dire — così almeno ci sembra — ancora oggi risolto, nonostante le piuttosto decise affermazioni del Fränkel da una parte, e le rigorose e talvolta acute dimostrazioni opposte dal Wistrand dall'altra.

Riassumiamo, per comodità pratica, le difficoltà essenziali che il nostro epodo presenta:

1 - Orazio rivolge a Mecenate una nostalgica domanda (vv. 1-6): « Quando berrò insieme con te, nella tua eccelsa dimora, il Cecubo conservato per i banchetti festivi, a celebrazione della vittoria di Augusto? ». Dove si trovano i due quando Orazio scrive, e dove si immagina scritto l'epodo: a Roma o ad Azio?

2 - La scena del teatro di guerra e della fuga del nemico descritta da Orazio (vv. 11-20 e 27-32) si riferisce alla battaglia aziaca già compiuta, o piuttosto ai preamboli e ai primi successi di essa?

3 - Come si deve intendere l'invito a bere dei vv. 33 sgg., e di conseguenza, qual è il senso da dare al v. 35? Siamo nella fase avanzata di un simposio, al momento in cui — secondo l'uso greco-romano — viene accresciuto il ritmo del bere? O si deve piuttosto cogliere nella richiesta di Orazio il semplice bisogno di vincere col vino un reale « mal di mare » (*nausea*) e di affogare inoltre, bevendo più copiosamente del solito, la impaziente ansia per le sorti di Ottaviano?

Il W., polemizzando col Fränkel, cerca soprattutto di scalzare alcune obbiezioni sollevate da quest'ultimo, ed inizia la trattazione con un accurato esame di

[1] *Coniectanea* in « Index Schol. hib. Bonn. » 1878/9 p. 13, ristampato in *Kleine Schriften* II p. 320 sg.

tutte le fonti storiche rimasteci, per liberare il terreno dal presupposto che Mecenate dovesse necessariamente in quel periodo trovarsi a Roma, quale vicario di Augusto. La sua dimostrazione — suffragata da particolari ricerche in appendice sull'uso del piuccheperfetto latino (pp. 40-42: a proposito di un passo di Velleio Patercolo), sull'identificazione del console Senio Balbino (pp. 43-45: cfr. Appiano, *B. C. IV,* 50) e su una probabile confusione dello storico Appiano, unico autore discordante fra le testimonianze (cfr. p. 55) — è scrupolosa e convincente; essa però — come osserva l'A. stesso (p. 19) — non porta a conclusioni positive; alle quali peraltro il W. cerca di arrivare basandosi su osservazioni di carattere interno. *Sub alta domo* (v. 3) — egli osserva — tradisce la nostalgia del poeta per la patria lontana e per l'accogliente dimora romana di Mecenate; ne deduce quindi che Orazio si trova ad Azio. E non osiamo dargli torto; solo vogliamo aggiungere che il v. 3 ha inizio con un'altra espressione che ci sembra non meno priva di carica nostalgica per Orazio, tanto più che essa è in posizione iniziale nel verso ed è fortemente staccata dal verbo (al singolare), contrapposto alla fine del verso seguente: *tecum .... bibam*[1]. La domanda, così formulata, scaturisce evidentemente da una situazione attuale opposta (« ora bevo senza te e lontano da Roma »; si può dunque pensare — da chi almeno legga attentamente l'epodo — che in questo momento Orazio si rivolga da Azio all'amico lontano (tornato a Roma?) e che gli confidi le sue ansie e la sua impazienza, descrivendogli la critica situazione bellica del momento. Tentando allora di rispondere alla prima domanda diremo che quello che più importa alla retta interpretazione dei primi versi di questo epodo, ci sembra essere, oltre e più che il discutere se Mecenate ed Orazio siano a Roma o ad Azio, e se ciò possa trovare conferma o opposizione nelle testimonianze storiche, il cogliere piuttosto lo stato d'animo che il poeta rispecchia nella sua domanda, e cioè la triplice aspirazione 1) a celebrare fine della guerra e trionfo di Augusto; 2) a tornare a Roma; 3) a ricongiungersi con l'amico carissimo. Quest'ultimo desiderio, stando almeno alle parole stesse del poeta, non pensiamo che si possa ignorare o trascurare e, suggerendoci l'idea di un Orazio lontano da Roma, ma anche da Mecenate, verrebbe, come ci pare, a liberare il filologo dalla preoccupazione di metter d'accordo testimonianze poetiche e fonti storiche.

Già il Pasquali (*Orazio lirico,* p. 39) affermò che Orazio descrive nel nostro epodo una scena attuale, realmente vista e vissuta, ed il Wistrand ne conferma l'esatta intuizione, escludendo che l'*huc* del v. 17 possa avere altro senso da quello locale, ed interpretando la espressione *sinistrorsum citae* (v. 20) come riferentesi ironicamente (cfr. p. 26) alla posizione di abbandono delle navi nemiche, viste con le poppe rivolte a sinistra da chi, come Orazio, le aveva di fronte, inerti dunque (*latent*) ed in atteggiamento opposto a quello che sarebbe stato richiesto dal piano di attacco e da un movimento in direzione dell'Italia.

I versi più difficili dell'epodo sono, com'è noto, quelli riferentisi alla reale o supposta fuga del nemico (vv. 27-32), perchè, comunque essa si debba intendere, resta

[1] Non trascurerei, nel tradurre, la sfumatura: « Quando mi sarà dato di bere con te... »; cfr. al contrario PASQUALI, *Orazio lirico* p. 39.

sempre aperto il problema se Orazio descriva la storica fuga di Antonio e Cleopatra, avvenuta a battaglia compiuta, oppure ne anticipi con la fantasia ed il desiderio la visione; ed è qui che si pone più urgentemente la domanda circa il momento preciso in cui egli avrebbe composto l'epodo. Il W. segue, anche qui contro il Fraenkel, l'opinione di coloro che, basandosi sullo stato d'animo d'incertezza e preoccupazione espresso da Orazio nel nostro epodo, escludono che esso possa essere stato scritto dopo la battaglia di Azio, e lo collocano prima dello scontro finale e dopo i preamboli ed i primi successi equestri e navali di Ottaviano nel teatro di guerra aziaco; egli cerca di affrontare e smontare subito le difficoltà opposte dai sostenitori della tesi contraria, interpretando il *fertur* del v. 32 come un « presente profetico » e tutta la scena come una prefigurazione poetica, una certezza della fuga del nemico; ma è anche propenso ad accettare l'idea, già avanzata altra volta (cfr. Corssen e Pasquali), di considerare questi versi come l'eco di una diceria che si sarebbe diffusa nel campo di Augusto, prima ancora dello scontro finale. La sua dimostrazione, serrata ed in sè convincente, lo porta a concludere, senza scegliere fra le due spiegazioni, con le seguenti parole: « The main thing is that his words *need not*[1] be taken to signify that Antony was actually fleeing and cannot, therefore, prove that the epode was composed after the battle of Actium ». Ma, di fronte a queste parole che si limitano ad una prova negativa, noi siamo tentati a riesaminare più concretamente le difficoltà che si oppongono alla più ovvia e realistica interpretazione dei nostri versi, come riferentisi ad una realtà storica ben precisa: tutto l'epodo pare tratto dal vero nei suoi particolari, anche se è piuttosto naturale che il poeta, fermo ad Azio, non sappia ancora verso dove il nemico fugga, e ne immagina perciò le possibili direzioni: *aut... Cretam, ... iturus, aut petit* (« si dirige » e non « ha intenzione o desiderio di andare », perchè l'*aut* precedente e seguente contrappongono concrete azioni, non desideri e intenzioni — cfr. al contrario W. p. 29) *Syrtes..., aut fertur...*[2]. Il lettore moderno si aspetterebbe — è vero — tutt'altro stato d'animo nel poeta, dopo una battaglia della portata di quella aziaca: questo è infatti il punto cruciale del problema. A tal proposito ci sembra però di trovare proprio nelle pagine del Wistrand un suggerimento prezioso: nell'ultima appendice al suo lavoro (pp. 52-55) egli ci fornisce un interessante contributo riguardo a due diverse visioni e concezioni che gli antichi ebbero della guerra di Ottaviano contro Antonio e Cleopatra: vi furono infatti coloro che, come Orazio e gli altri, per così dire, suggestionati dalla propaganda augustea del « pericolo egiziano », furono portati a considerare la battaglia di Azio strettamente collegata con la resa di Alessandria (e la morte di Antonio e Cleopatra) e quasi un preludio di questa (si cfr. per es. l'ode oraziana 4, 14, 34 sgg.); dall'altra parte si sviluppò poco dopo in Roma una tendenza (anch'essa risalente alla preoccupazione

[1] Il corsivo non è nel testo del W.

[2] Se *fertur* è presente profetico, saremmo allora piuttosto inclini ad accettare la correzione, proposta dal LACHMANN e menzionata con qualche riserva dal PASQUALI (op.cit. p. 42, 1) di *mutavit* in *mutabit* (v. 28).

augustea di giustificare la celebrazione del trionfo di Azio distintamente da quello egiziano) « a creare la leggenda gloriosa della vittoria di Azio, dando alla battaglia proporzioni gigantesche » (p. 53; basta pensare a Virg. *Aen.* VIII 675 sgg.); questa seconda concezione fu, per esempio, alla base della narrazione storica di Dione Cassio, il quale staccò le due azioni militari al punto da creare — e noi crediamo che egli fosse portato a ciò anche dall'esigenza di ricalcare per Augusto il modello cesariano dei diversi *bella* — *un bellum Actiacum* accanto ad un *bellum Alexandrinum*, il quale ultimo nella susseguente tradizione storiografica sarà lasciato in ombra a tutto vantaggio del primo (Velleio Patercolo, Tacito ecc...). Ora, se — come il W. osserva — da Orazio (e quindi da Augusto) l'azione militare svolta ad Azio non fu avvertita come decisiva per le sorti di Ottaviano e di Roma, se essa fu sentita solo come anticipazione della vittoria e del trionfo venturo, non potrebbero lo stato d'animo e le conseguenti parole del poeta nel nostro epodo meglio corrispondere al sentimento diffuso in quell'ambiente: il nemico è vinto per terra e per mare (v. 27), egli è in fuga (vv. 29-32), ma la *cura* ed il *metus* (v. 37) per le ulteriori vicende belliche che attendono Ottaviano tengono sospesi gli animi e ritardano la vittoria completa e l'avvento del trionfo (v. 21). Il Wistrand sembra dunque, con questa acuta analisi delle diverse interpretazioni accolte allora [1] dalla opinione pubblica, offrire egli stesso senza sfruttarli, i dati per una risposta esatta al problema: l'epodo, ove lo si confronti soprattutto con *Carm.* I, 37, ha davvero maggiori e meno costose probabilità di ritenersi scritto subito dopo la battaglia di Azio, e non c'è bisogno di ricorrere alla più difficile supposizione della anticipazione profetica da parte del poeta.

Un'ultima osservazione vorremmo fare al W. riguardo ai vv. 33 sgg. Egli, sempre in contrasto col Fraenkel, nega che essi si riferiscano alla *commissatio,* ed interpreta l'espressione *capaciores scyphos* piuttosto genericamente, accostandola a *Carm.* I, 9: *large reponens atque benignius...* A noi non sembra che i due passi siano simili, in quanto il primo si riferisce ad un preciso costume del simposio greco-romano e l'espressione ci sembra troppo tecnica per poter indicare il semplice « bere più del solito » [2]; inoltre la richiesta di vini pregiati quali quelli dolci di Chio e di Lesbo accanto all'aspro Cecubo tradiscono un'atmosfera decisamente simposiaca, come ben asserisce il Fraenkel (p. 75). Di conseguenza la *nausea fluens* del v. 35 non potrà essere che *nausea* da troppo bere.

A parte il nostro pensiero spesso discordante da quello del W., non possiamo che plaudire al suo lavoro condotto con rigore ed acume filologico; esso si rende particolarmente prezioso per alcuni *excursus* [3], e per i cinque studi di appendice

[1] Entrambe, come nota il W., sono rispecchiate, p. es. in Properzio (si confronti 3, 11 e 4, 6 con 2, 1, 30 sgg.).

[2] Cfr. i passi corrispondenti in Eur. *Jon.* 1178, Epikrat, II 286 K. e soprattutto (tra i Romani) Plut. *Brut.* 24: Βροῦτος ... ἔτι μαλλον ἀὐτοὺς ῥῶσαι, βουλόμενος ᾔτησε ποτήριον μεῖζον.

[3] Come le interessanti considerazioni sul costume e sui doveri di *comes* e *convictor* presso i Romani, nonchè quelle intorno alla punteggiatura del v. 28 (cfr. anche l'App. III).

che, oltre a confermare le sue ben note qualità di studioso e di linguista insigne, offrono decisivi contributi a questioni particolari di sintassi storica, di letteratura e prosopografia latina.

R. LAMACCHIA

S. BENEDICTI *Regula*. Introduzione, testo, apparati, traduzione e commento a cura di Gregorio Penco, O.S.B., « La Nuova Italia » Editrice, Firenze 1959, « Biblioteca di Studi Superiori XXXIX. Scrittori cristiani greci e latini », in-16°, pp. CX, 286, L. 3.500.

Il testo critico della *Regula* di s. Benedetto è preceduto da un'ampia introduzione in cui i vari temi attinenti all'opera vengono studiati in rapporto alla nuova problematica sorta negli ultimi decenni dalle indagini intorno alla *Regula Magistri*. Si presenta dapprima la storia della questione con una diligente rassegna critica dei lavori ad essa dedicati; passando poi all'esame dei problemi particolari, si studiano il testo e la lingua dei due documenti, la dottrina ascetica che vi si contiene, il quadro che da essa emerge della disciplina monastica, le prescrizioni circa l'anno liturgico, le ore canoniche e gli elementi dell'ufficio divino, le fonti letterarie di cui si ravvisa la presenza nelle due Regole, la loro genesi redazionale, mettendo in rilievo la struttura letteraria caratteristica dell'una e dell'altra, in fine la loro diffusione fino al termine del secolo VII. Il « commento » riprende lo studio dei rapporti con un'attentissima analisi dei testi comuni e paralleli.

Il risultato dell'indagine è la priorità della *Regula Magistri*, che s. Benedetto utilizzò largamente e da grande maestro della vita spirituale e dell'organizzazione monastica, sicché la sua *Regola* « rimane... una delle opere più originali non solo del sec. VI, ma di tutta la letteratura patristico-medievale, originalità dimostrata estrinsecamente pure dalla sua diffusione e dalla sua influenza su tutta la spiritualità cristiana » (p. 281).

Pensiamo che un giudizio adeguato su un lavoro di questo genere possa essere dato solo da chi abbia rifatto il lungo cammino percorso dall'Autore, impegnandosi a fondo nello studio d'un problema la cui complessità e difficoltà risulta anche dalle opposte conclusioni alle quali sono pervenuti eminenti ricercatori. Ma anche chi non ha approfondito la questione può agevolmente apprezzare la vastità di dottrina che ha preparato questa indagine e l'acume filologico con cui essa è stata condotta. Per quanto può valere l'opinione d'un lettore appassionato e attento, ci sembra che nell'insieme la tesi della dipendenza della *Regula* di s. Benedetto (RB) dalla *Regula Magistri* (RM) sia solidamente provata e che la presente ricerca abbia messo efficacemente in luce nuovi aspetti del problema e nuove ragioni della tesi che si propugna.

Con ciò non vogliamo dire che tutti gli argomenti allegati a favore di questa tesi ci appaiano ugualmente persuasivi. Affiora qua e là, a nostro avviso, una certa tendenza a forzare il valore dell'argomento lasciando alquanto nell'ombra le difficoltà

che vi si oppongono, sia nell'enunciazione di certi criteri di metodo sia nell'applicazione che si cerca di farne a singoli casi.

Un criterio importante per giudicare dei rapporti fra i due testi è indicato alla pag. 192: « Non rimane quindi se non il ricorso alla critica interna, con tutte le cautele e le riserve cui va soggetta tale forma di indagine, al fine di determinare quale dei due testi riveli una più solida ed armonica unità stilistica, lessicale, ideologica e sia, per conseguenza, anteriore ». Riconosciamo la fondatezza di questo criterio, che dopo altri studiosi noi stessi abbiam creduto di applicare allo studio dei rapporti fra Tertulliano e Minucio Felice (cf. la nostra edizione commentata, Torino, S.E.I., 1947, rist. 1955, p. 20 e in vari luoghi del commento). Non sfuggono al P. « le difficoltà e la precarietà » d'un esame condotto con tali criteri (si vedano anche le osservazioni che fa alla pag. 205 e seg.) a proposito d'una « naturalezza » che sarebbe « indice di un testo non più semplice e perciò primitivo, ma più semplificato e corretto e perciò derivato »; ma ci sembra che egli nel corso del lavoro se ne sia servito con fiducia eccessiva. È singolare, poi, che questo criterio sul termine del commento venga addirittura capovolto: « Secondo le normali leggi della composizione letteraria l'opera originale è quella che presenta vari elementi dispersi qua e là quasi a caso, in parti fra di loro lontane ed estranee, mentre più recente e derivata è senza altro quella che raccoglie questi elementi in un *corpus* unico » (p. 278).

C'è un caso in cui la tesi fondamentale del P. sembra contraddetta dai testi, poiché l'autore della RM « ha tutta l'aria di lavorare su un testo preesistente al fine di renderlo più complesso ed artificioso, mediante una serie di embolismi, mentre l'originale si direbbe il testo dato dalla RB » (p. 230). Ma lo studioso pensa di risolvere il problema col « postulare una spiegazione in base alle alterazioni della tradizione manoscritta » e conclude che « chi abbrevia e semplifica è s. Benedetto » (p. 231). Ci sembra che, dove simili ipotesi sulla tradizione manoscritta della RM non siano suffragate da indizi estranei alla questione dei rapporti con la RB, sarebbe prudente evitare di farvi ricorso, per non incorrere nel rischio d'una petizione di principio.

Un'osservazione simile ci viene suggerita dal raffronto istituito, alla pag. 235 e seg., dove, riferita la tesi del Weber, secondo il quale « il testo originario è quello della RB in cui la frase, con il solo verbo finale al fondo, è di una perfetta unità », e riconosciuto che « il testo della RM presenta certo a prima vista un aspetto amplificatorio », si risolve l'aporia ricorrendo a un'ipotesi: « si può pensare che l'originale fosse più complesso del semplice sviluppo che tutto il passo riceve nella RB la quale omise gli incisi intermedi ». L'osservazione sarà ripresa alla p. 256.

Rimane poi la difficoltà d'ordine cronologico, che è bene avvertita dal P., specialmente quando studia le interpolazioni avvenute nella RM, che attestano « una fase notevolmente avanzata nella trasmissione del testo della RM, fase tuttavia ancora anteriore alla RB » (p. 213).

Un criterio, a nostro parere, difficilmente sostenibile è quello che s'invoca alla p. 275, affermando che la presenza nel c. 57 della RB di « alcune considerazioni sullo

spirito con cui queste arti devono essere esercitate », considerazioni che mancano nel corrispondente c. 85 della RM, « tradisce una preoccupazione spirituale di s. Benedetto, il quale ha perciò completato il testo della RM ». Ma perché la differenza non si potrebbe spiegare col supporre che l'autore della RM abbia mantenuto le disposizioni che trovava nel modello lasciando da parte le considerazioni spirituali su cui esse si fondavano?

Confessiamo poi di non comprendere il rigore con cui s'intende limitare l'uso dei criteri validi per la comparazione, come quando si rimprovera a Dom Capelle di fare uscire la questione « dal campo letterario nel quale questo caso deve essere conservata », perché accusa l'autore della RM d'aver « travisato il pensiero di S. Benedetto, escogitando degli accomodamenti o ' una povera disciplina di silenzio mitigato ' » (p. 240). Il P. riconoscerà più innanzi la difficoltà di « isolare completamente le ricerche sul testo da quelle sulla liturgia » (p. 262), cioè su un altro aspetto del contenuto. Del resto, le ampie e utili considerazioni svolte nell'introduzione sulla dottrina ascetica, sulla disciplina monastica e sulla liturgia sono intese anch'esse a dimostrare l'anteriorità della RM.

Il testo della RB è corredato delle varianti della medesima e inoltre, per i passi comuni alla RM, dell'apparato critico anche di quest'ultima, accogliendovi tutte le varianti non solo ideologiche ma anche ortografiche » (p. VI). Le ragioni che si portano di questa larghezza (che sostanzialmente è usata anche per la RB) non ci convincono pienamente. L'ortografia dei singoli codici potrebbe essere illustrata nell'introduzione, evitando d'ingombrare l'apparato con una sovrabbondanza di varianti che rendono più laboriosa la ricerca di quelle che presentano un vero interesse per la costituzione o per la storia del testo.

Tra queste ci sembrano degne di rilievo quelle che troviamo a p. 64 (c. VII, 52-54), ove nel testo si dà *humilians* e *humiliasti* e nell'apparato si notano le lezioni di E. *humilans* e *humilasti*. Ora Dom De Bruyne (*Miscell. Agostiniana*, II, Roma 1931, p. 558-561) osservava che in tutti gli scritti di s. Agostino per cui abbiamo dei mss. molto antichi è ben attestata la forma *humilare*, ch'egli usa nel testo suo e che sostituisce alla forma *humiliare* dell'antica versione biblica, perché « *humilare* è, dice D. De Bruyne, una formazione regolare, come *contristare* fu formato da *tristis* e *similare* da *similis* ». *Humilare* è costante nel Salterio Veronese, che secondo il P. Vaccari (*Scritti vari di erudizione e di filologia*, I, Roma 1952, p. 238-255) è il miglior testimonio del Salterio agostiniano (si veda la voce *humil(i)o* nell'index verborum del volume *Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins*, éd. critique par Dom R. Weber, « Collect. Bibl. lat. », Roma 1953). Qualche traccia di *humilare* è pure nell'edizione della Vulgata di Wordsworth e White, a Mt. 18,4 e Phil. 4,12. Questa forma è costantemente accolta nell'edizione delle *Enarrationes in Psalmos* di s. Agostino pubblicata recentemente nei volumi 38, 39, 40 del Corpus Christianorum (si possono trovare i luoghi consultando il citato indice del Weber o le concordanze bibliche). Anche il *Thesaurus L. L.*, VI, 3100, 36, preferisce la forma *humilo*, ritenendo che *humilio* possa derivare dal comparativo, come *amplio*. Pensiamo per-

tanto che anche nella RM e nella RB *humilo* abbia grande probabilità d'essere la lezione originaria soppiantata poi dalla forma divenuta comune *humilio*.

I riferimenti alle fonti bibliche e patristiche (o comunque a luoghi paralleli) sono abbondanti e di grande utilità per chi voglia studiare le caratteristiche e la genesi delle due Regole. Come avviene sempre in tali casi, l'indagine sui singoli passi potrebbe segnalare nuovi utili accostamenti.

Ai luoghi citati alla pag. 7 circa l'interpretazione del Salmo 137, 9 data nel Prologo, n. 28 e richiamata al c. IV, 50, converrà aggiungere: Orig., *Sel. in Ps.* 137,9; *C. Cels.* VII, 22; *In lib. Iesu Nave hom.* 15,3; In *Cant. Cant.* III (IV), vol. 8, p. 240, 4 Baehrens; *In Ier., fragm.* 26, vol. 3, p. 211 Klostermann; August., *Epist.* 27, 2; Paulin. Nol., *Epist.* 44, 3; *Carm.* 9, 48 sgg.; Paulin. Med., *Vita Ambros.* 41. Ivi è da correggere Orig.-Rufin., *In Num.* 20, 22 (così Lentini) in 20, 2; Eph. 1,18 in Eph. 2,20; II Cor. in I Cor.

A XIX, 7 si potrebbero richiamare numerosi altri passi di Agostino, p. es.: *En. in Ps.* 18, II, 1; *in Ps.* 234, serm. 1,1; *in Ps.* 48, serm. 2,10; *in Ps.* 119,9; *Serm.* 34,6; *Serm.* 198,1.

Alcune citazioni, fatte probabilmente di seconda mano, sono inesatte: a p. 41, c. IV, 48-50, si rinvia a Ps. Clem. R. *Ep. I ad Patrem Dom.* Supponiamo che si tratti di una delle due *Epistolae ad Iacobum fratrem Domini* (PG I, 465-490). Però non vi abbiam ritrovato nessuna particolare analogia col passo della Regola sotto cui si cita (se non ci si vuole riferire alla generica allusione al giudizio di Dio nel c. X della prima epistola). In ogni caso, era necessario dare un'indicazione più precisa.

Sarebbe stato anche opportuno avvertire che la « Regola » di s. Basilio è sempre citata secondo la traduzione parziale di Rufino, pubblicata da Holstenius, Codex Regularum, nel 1759 I, 67-108, e riprodotta nella PL 103, 487-554.

L'*Admonitio ad mon.* di Basilio, citata a p. 65 e p. 67, è forse l'*Admonitio ad filium spiritualem* (PL 103, 683-700), edizione critica di P. Lehmann, Sitzungsberichte München, 1955, H. 7, che istituisce un confronto di questo testo con la RB (p. 9-14), dal quale si sarebbe potuto trarre profitto. Invece non si vede a che serva il rinvio fatto dal P. senza indicazione di luogo.

Inutile anche citare Aug., *ex Serm.* (p. 51).

La traduzione è generalmente fedele, dettata in un linguaggio scorrevole e moderno, che qua e là può sorprendere per il piglio alquanto disinvolto: Prol. 36, « dilazionati »; II, 33 *parvipendens,* « minimizzando ».

In alcuni passi avremmo desiderato una corrispondenza più esatta all'originale. Nel *Prol.,* 29, traducendo *parvulos cogitatus eius* con « i pensieri di quello appena sorti », scompare la metafora. IV, 58 *ipsis malis de cetero emendare,* crediamo che *de cetero* debba intendersi (col Lindenbauer) « per l'avvenire », non « però », come traduce il P. XVIII, 24 « troppo scadente servizio » non è preciso come *nimis inertem* (...) *servitium* (Lentini: « nel servizio si mostrano troppo fiacchi »). LII, 1 *Oratorium sit hoc quod dicitur*: « La chiesa dev'essere quello che dice il suo nome ».

Perché non rendere con « oratorio » (come fa il Lentini), conservando l'allusione etimologica? Alcune traduzioni esagerano enfaticamente il senso del testo: I, 9 *hoc dicunt sanctum*: « lo proclamano santissimo »; II, 10 *poena sit eius praevalens ipsa mors*: « la morte sia la pena che li annienti » (Lentini: « riesca... a domarli »); XXII, 2 *pro modo conversationis*: « secondo l'austero tenore della vita monastica » (ripreso a p. 272). Rendendo costantemente *frater* con « monaco », ci pare che scompaia una sfumatura di carattere affettivo e religioso ch'era opportuno mantenere; si veda specialmente LXIV, 11 *Oderit vitia, diligat fratres* (Lentini: « ami i fratelli »).

Fra le traduzioni approssimative si può anche segnalare: XXXV, 3 *ut non cum tristitia hoc faciant*: « perché non devono far questo con difficoltà » (Lentini: « di malanimo »); XLIX, 2 *omni puritate vitam suam custodire*: « custodire la propria vita con ogni vigilanza » (Lentini: « con somma mondezza »). Nel versetto che segue intenderemmo *omnes* (omesso) ... *neglegentias* ... *diluere*: « lavare », cioè « espiare » con la penitenza quaresimale le negligenze degli altri periodi, non già « eliminando », ecc. (Lentini: « cancellare » nel testo, « scontare e risarcire », in nota); cf. l'inno dei Vespri della fer. III « ut facta fletu diluat » e Blaise, Dict. latin-français des auteurs chrétiens, s.v.

Altrove, al contrario, un letteralismo eccessivo nuoce alla chiarezza e fa violenza alla nostra lingua: IV, 10 *abnegare semetipsum sibi*: « rinnegare sé a se stessi ».

Alcune aggiunte superflue attenuano la forza dell'originale: VII, 37 *sustine Dominum*: « aspetta l'aiuto del Signore »; ivi, 38 *universa* (...) *contraria* « tutte le contrarietà possibili ».

Non comprendiamo poi l'affermazione che s. Benedetto preferisce *Deus* a *Dominum*: per « evitare l'interpretazione origenistica facile ad insinuarsi in un troppo largo impiego della parola *Dominus* » (p. XXXVIII).

Riteniamo infine che nel « commento » sarebbe stata indispensabile qualche spiegazione di punti non facili a intendersi nemmeno con la traduzione, anche per evitare d'inserire in questa delle vere e proprie spiegazioni, come XIII, 11 *Post haec sequantur Laudes*: « Infine si dicano i salmi 148-150 » (Lentini: « le 'Lodi' »). XXXV, 12 *ante unam horam refectionis*: « nei giorni in cui c'è una sola refezione », è la traduzione difesa da B. Steidle, « Studia Anselmiana » 42 (1957), p. 73-104, che sarebbe stato opportuno citare. VII, 33 nel testo si dà *voluptas* (relegando la variante *voluntas* nell'apparato) *habet poenam* e si traduce: « la volontà propria merita la pena ». Così fa il Linderbauer, giustificando nelle note quella che a un lettore non preparato suonerebbe come strana incongruenza.

L'attenzione con cui ci siamo soffermati anche su certi aspetti secondari del volume di Don Gregorio Penco vuol essere anzitutto una prova dell'interesse con cui abbiamo letto questo lavoro egregio, risultato di lunghe e approfondite ricerche (documentate anche da una serie di studi che il P. aveva pubblicato precedentemente) intorno a una delle questioni che più hanno appassionato negli ultimi decenni gli

studiosi delle origini monastiche. Siamo lieti che a queste ricerche abbia recato un contributo di primaria importanza un giovane benedettino italiano, dalla cui fervorosa attività molto ancora ci attendiamo per il progresso di questi studi.

MICHELE PELLEGRINO

J. VAN DEN BOSCH, *Capa Basilica Monasterium et le culte de saint Martin de Tours. Etude lexicologique et sémasiologique.* « Latinitas Cristianorum Primaeva. Studia ad sermonem latinum Christianum pertinentia », Fasc. XIII, Nijmegen 1959, Dekker & van de Vegt N. V., in 8°. pp. XVI, 166, fiorini 8,90.

Secondo Camillo Jullien (« Revue des études anciennes », XII, 1910, p. 260) in tutta la storia del cristianesimo nessun personaggio ha esercitato, in vita e soprattutto dopo morte, un influsso pari a quello che si lega al nome di Martino di Tours. La diffusione degli scritti di Sulpicio Severo che ne illustrano la vita, le virtù e i miracoli, il culto liturgico e popolare, l'arte, il folclore, la letteratura, concordano nel dimostrare la fortuna singolarissima di questo santo.

Al contributo arrecato dagli studi linguistici all'indagine di tale fortuna s'aggiunge ora questa ricerca, che richiama l'attenzione su tre vocaboli in cui si riflette con particolare evidenza la popolarità di s. Martino e di quanto ha attinenza al suo culto.

Capa è termine che compare solo nel secolo VII e che solo nel IX verrà applicato a s. Martino; nell'età merovingica si parlava di «*cappella* domni Martini» (p. 22), nome che passò poi a indicare il luogo ove la preziosa reliquia veniva custodita e di lì al significato di « oratorio » e ad altri significati analoghi.

Basilica, nel senso di « chiesa » deve la sua diffusione alla rinomanza della *basilica* di s. Martino in Tours, divenuta meta di pellegrinaggi come Roma, Gerusalemme e Compostella. In francese il termine sopravvive in una forma dotta, *basilique,* e in una forma popolare, *basoche,* usata a indicare la residenza reale, e in vari altri significati e frequente nella toponomastica.

Anche *monasterium,* che deve la sua fortuna a Martino, fondatore e apostolo del monachismo nella Gallia, ebbe una ricca evoluzione semantica e diede luogo a una forma popolare, *moutier,* la più usata nella toponimia.

Cella, cellula, religio sono parole secondarie che ricorrono a designare l'abitazione dei monaci, delle quali pure si illustra qui la fortuna.

Lasciando agli studiosi di filologia romanza il giudizio sull'evoluzione posteriore dei termini che qui si prendono in esame, desideriamo sottolineare l'importanza della presente ricerca per una miglior conoscenza dell'opera gigantesca compiuta da s. Martino, specialmente nella diffusione del monachismo e, come si diceva, della fortuna che accompagnò per molti secoli il nome dell'apostolo della Gallia.

Ci siano consentiti alcuni rilievi marginali. Alla p. 67, dopo aver detto che è difficile indicare a quale data risalgano precisamente le prime tracce di *basilica* nel senso di « ecclesia », « edificio cultuale », si citano, in latino, due testi uno della *Cohortatio ad Gentiles* dello Pseudo-Giustino, l'altro delle *Recognitiones Clementinae*. Ora la versione della *Cohortatio* che qui si riporta dall'Otto (il van den Bosch cita la pag. 117 della II edizione, del 1849, mentre sarebbe stato opportuno riferirsi alla pag. 121 della III, del 1879, « aucta et emendata... ut... novum opus dici possit », p. VII del tomo II) è quella dell'editore maurino Prudenzio Maran, riveduta e rinnovata dall'Otto stesso (cf. tomo I, p. XX); non si vede quindi quale interesse possa avere per la storia del termine nel cristianesimo antico. Se poi ci si vuol rifare all'originale greco della *Cohortatio* (come Harnack, « Zeitschrift für Kirchengeschichte », VI, 1884, pp. 115-118, che ivi si cita), converrà notare che non si parla d'una chiesa cristiana ma del santuario della Sibilla di Cuma.

Quanto alle *Recognitiones,* è noto che la traduzione latina è dovuta a Rufino; è quindi fuor di luogo recare questa testimonianza, sia pure in forma dubitativa, per il periodo costantiniano.

Dal punto di vista esteriore, facciamo presente l'opportunità che le fonti siano indicate nell'elenco alfabetico (pg. VIII) col nome dell'autore anziché dell'editore; così per gli articoli pubblicati nelle enciclopedie (pagg. 2, 11, 71, 113).

MICHELE PELLEGRINO

J. FONTAINE : *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique.* Etudes Augustiniennes, Paris 1959, 2 voll. in 8° di complessive pagg. XX, 1014.

Se anche l'autore non dichiarasse (p. 12, n. 1) una certa affinità del suo lavoro con le ricerche del Marrou su s. Agostino, crediamo che l'accostamento sorgerebbe spontaneo nel lettore che ha percorso, con lunga ma gioiosa e proficua fatica, i due volumi del Fontaine. Anche qui lo scrittore studiato, di due secoli posteriore ad Agostino, è visto non solo nella sua personalità ma nel significato storico che gli conferisce la sua posizione di mediatore fra due culture. A tale scopo, mentre si tengono presenti tutte le opere di Isidoro, l'attenzione è rivolta soprattutto ai tre primi libri delle *Origines,* poichè « nel dominio del sapere tradizionale, corrispondente ai tre primi libri delle *Origines,* la mediazione d'Isidoro fra l'Antichità e il Medio Evo resta la più importante e, come tale, la più interessante a studiare » (p. 13).

La ricca e complessa materia è divisa, dopo una breve presentazione della figura e dell'opera di Isidoro e l'esposizione del metodo seguito nella ricerca, in sei parti : I. Isidoro grammatico. II. La retorica isidoriana. III. Declino generale delle scienze esatte. IV. Ripresa dell'astronomia. V. Vestigia della filosofia antica. VI. La cultura di Isidoro di Siviglia. Seguono cinque indici : bibliografico, dei luoghi, dei nomi, degli autori moderni, lessicografico.

Senza voler dare propriamente un riassunto, che il lettore potrà agevolmente consultare nell'indice particolareggiato delle materie, sottolineeremo alcune osservazioni e acquisizioni che ci sembrano particolarmente importanti.

Come grammatico, Isidoro si propone di riallacciarsi a una tradizione che risale a otto secoli prima e « prende per lui il volto di Catone il Vecchio » (p. 27), pervenutagli col sigillo di autori cristiani di gran nome — Agostino e Cassiodoro — che garantivano il valore di quella disciplina (p. 33).

Una ragione dell'importanza riconosciuta a tale disciplina è da ricercare nel fondamento pratico degli studi grammaticali, che era, nella cultura antica, lo studio degli autori. Per esso, « la grammatica si sollevava dal piano delle tecniche utilitarie, ove il linguaggio ancora non appariva se non come uno strumento, a quello della critica letteraria e dell'estetica » (p. 127).

Quantunque « la definizione isidoriana della grammatica manifesti bene l'impoverimento della concezione tradizionale » (che fondava la grammatica sulla spiegazione dei capolavori letterari), l'insieme delle *Origines* dimostra ch'egli non è indifferente agli aspetti letterari dell'insegnamento grammaticale (p. 204). Al di fuori delle vedute tradizionali sulla grammatica, la sua attenzione è attirata dall'interesse filosofico e letterario (p. 205), « guadagnando in apertura d'intelligenza quel che perde in sostanza e in precisione tecnica ». Egli vede « nella grammatica uno strumento di cultura più che una tecnica e vi attinge i principi d'un metodo di conoscenza » (p. 206). « Egli non teme neppure di confrontare nella sua grammatica la cultura pagana e la cultura cristiana, con una libertà di spirito che richiama ancora un poco quella dei grandi scrittori cristiani d'Alessandria » (p. 207).

Né va dimenticato che, « su un piano pratico, l'assimilazione di queste teorie restava una preparazione necessaria alla lettura dei testi scritturali. L'autore del *De doctrina christiana* aveva mostrato quali ostacoli l'intelligenza dei due Testamenti incontrasse anzitutto in problemi di forma, la cui soluzione era altrettanto indispensabile alla lettura della Bibbia che a quella di Virgilio o di Sallustio » (p. 128).

Poiché per Isidoro la grammatica estende il suo dominio a una grande varietà di argomenti, egli dovette usare un gran numero di fonti, che spesso non è possibile identificare in maniera precisa. « Ma queste difficoltà mettono in risalto l'originalità di Isidoro grammatico, la varietà e l'estensione delle sue conoscenze, la misura ancora vasta, talvolta, delle sue curiosità » (p. 187).

Non sono meno interessanti le vedute di Isidoro sulla retorica. « Povera e schematica in confronto ai grandi trattati classici, la retorica di Isidoro di Siviglia appare all'analisi come una rapsodia complessa, ma d'una certa unità. Vi si trovano mescolati apporti di età assai differenti » (p. 321). Nella confusa « sedimentazione di idee, di testi, di formule, i cui strati profondi riposano ancora sulle grandi opere classiche », si possono scorgere le tracce del *De inventione* (non della *Rhetorica ad Herennium*), pervenute spesso per via indiretta; assai più ridotto l'influsso dei grandi trattati oratori ciceroniani. A ogni passo si rilevano chiare impronte di Quintiliano; ma soprattutto opera su Isidoro la « tradizione retorica diffusa » dei secoli seguenti (per non en-

trare nella difficile questione dei rapporti coi *Progymnasmata* greci) (pp. 322-330).

La definizione tradizionale della retorica « è ristretta da una clausola precisa, che sopprime l'amoralismo praticamente inerente da un millennio alla tecnica retorica. Mentre l'*officium oratoris* consisteva ancora, nella tradizione cassiodoriana, nella pura persuasione senza oggetto determinato, esso si limita qui a ' persuadere ciò che è giusto e buono '. La retorica dunque non è più per Isidoro una tecnica equivoca, suscettibile di servire il giusto e l'ingiusto. Essa ritrova l'esigenza platonica di moralità, che si traduce ugualmente qui con la ripresa della vecchia concezione romana dell'oratore '*vir bonus*' » (pp. 231 sg.).

Ciò è frutto dell'ispirazione cristiana, che si esprime anche nella recisa condanna dell'eloquenza « eccessiva »; troviamo in Isidoro un « neoclassicismo cristiano », in cui sfocia l'estetica ciceroniana cristianizzata da Agostino e da Girolamo (pp. 281 sgg.).

Ad Agostino particolarmente Isidoro è debitore, in punti essenziali, della sua concezione moralistica della retorica (pp. 331 sg.), che tuttavia trovava dei precedenti ben chiari nella tradizione classica. « La preoccupazione della moralità, costante nell'opera di Quintiliano, si armonizza qui con le esigenze di Agostino verso la rettitudine di vita e la semplicità di espressione dell'oratore sacro. L'adattamento è tanto più facile in quanto l'ideale oratorio profano di Agostino, precisamente come quello di Quintiliano, era stato segnato da un'intimità costante col pensiero e con lo stile di Cicerone » (p. 800).

La preoccupazione morale non rende Isidoro indifferente agli aspetti tecnici della retorica. Si veda, ad esempio, come egli allarghi il punto di vista tradizionale sulla teoria degli *Esercizi preparatori* (p. 240).

Appoggiandosi « con libertà su una dottrina scolastica essenzialmente fondata sulla sintesi operata nel primo secolo da Quintiliano a cominciare dagli autori dell'Alto Impero », Isidoro tiene conto delle aggiunte, dei tagli, dei ritocchi « d'ogni specie che le generazioni dei tecnici hanno fatto subire al testo originario del manuale » e vi porta il suo contributo (p. 303).

Ma, nel suo insieme, la retorica di Isidoro è una povera cosa : « dietro questa facciata ancora brillantemente ciceroniana, i precetti particolareggiati che concernono l'elocuzione sono infinitamente più umili. La caduta del tono e delle idee si accusa, da parte delle fonti, con l'abbandono dei trattati retorici per delle opere assai più modeste, e qui veramente inattese » (p. 285). L'erudizione grammaticale irrompe nella teoria della elocuzione, segno della cultura decadente (p. 329).

Se si confrontano gli atteggiamenti del grammatico e del retore, sembra di coglierví una contraddizione, che tuttavia è solo apparente, poiché i punti di vista da cui Isidoro considera le due discipline sono diversi : il grammatico , « conservando con obiettività la tradizione dell'estetica antica, è rimasto più liberale : il secondo [il retore] è divenuto più rigorista, nella misura in cui egli mira con intento più pragmatico alla formazione dell'oratore sacro » (p. 291).

Ci dispensiamo dal dare conto delle due parti (III e IV) dedicate alle scienze esatte e all'astronomia : non perché esse non costituiscano elementi essenziali della

cultura isidoriana, ma perché difficilmente si potrebbe farne un cenno anche sommario senza ingolfarsi in particolari troppo tecnici.

Quanto alla filosofia, riferiremo la conclusione: « Il risultato del confronto fra la storia della filosofia e le tracce della filosofia anitica nell'opera del Sivigliano non può tuttavia non essere sconcertante. A parte le eccezioni limitate ai casi degli Stoici e dei Platonici, Isidoro storico della filosofia antica non è né bene informato, né aperto, né indulgente. Ma la requisitoria contro i filosofi è spiegata dal quadro del libro VIII delle *Origines,* [che tratta « della Chiesa e delle sette »] e dalle fonti eresiologiche del capitolo; questa posizione poco leale ha la scusa d'essere tradizionale. Essa non ha impedito a parecchie dottrine filosofiche di penetrare nell'opera di Isidoro. Una scuola ch'egli maltratta apertamente in una breve frase prende una rivincita silenziosa in varie idee che gli ha lasciato, per lo più senza ch'egli se ne renda conto: tant'è vero che la linea di confine fra l'ostilità alla filosofia e la simpatia verso di essa passa raramente nella chiara coscienza dell'autore » (pp. 731 sg.).

Tutto il lavoro del Fontaine è una documentata e attentissima ricerca sulla cultura (profana) di Isidoro: ma l'argomento è affrontato da un punto di vista più preciso nelle pagine dedicate alla « biblioteca profana di Siviglia » (pp. 735-762). Apprendiamo da esse che, pur mancando notizie esplicite nei testi, molti indizi c'informano che figuravano in quella biblioteca « le grandi opere poetiche del paganesimo latino » (p. 744); è « possibile, ma non probabile » che vi fossero le opere di Cicerone (p. 746); è certissimo che vi trovavano posto gli enciclopedisti e i tecnici tardi (p. 748).

Poiché la grande maggioranza degli scrittori pagani, specialmente dei più antichi, sono citati da Isidoro di seconda o di terza mano, la sua documentazione immediata va ricercata soprattutto nella letteratura scolastica, ch'egli consultava o faceva consultare dai suoi amanuensi (p. 759).

Con quali criteri attingeva Isidoro alle sue fonti e quali atteggiamenti prendeva di fronte alla cultura antica? A queste domande il Fontaine risponde di proposito nel capitolo III dell'ultima parte (pp. 831-861). Ma vale ben la pena di tener conto delle numerose e penetranti osservazioni che ricorrono qua e là nello studio dei vari settori della cultura isidoriana; di alcune già s'è fatto cenno.

Una nota costante della mentalità isidoriana è il « largo eclettismo » con cui egli mescola elementi pagani ed elementi cristiani. Certamente, non è questa una novità della cultura di Isidoro, alla quale tali elementi pervennero già mescolati e confusi nella tradizione. Così, nel campo della filosofia, « la lunga simbiosi del pensiero pagano e della teologia cristiana complica la ricerca delle sopravvivenze filosofiche nell'opera del Sivigliano » (p. 680).

Nella concezione dell'allegoria l'apporto che proviene dalla tradizione di Donato è integrato dalla concezione agostiniana, portando a vedere i tropi e la loro funzione secondo prospettive nuove che cristianizzano questa dottrina (p. 147).

Alla teoria degli stili che trovava in Cicerone, « Isidoro giustappone maldestramente, come una sorta di sottogruppo delle ' cause maggiori ', la divisione agostiniana che stabiliva delle nuove distinzioni adattate ai diversi tipi d'eloquenza sacra. Tenta-

tivo poco riuscito, ma fedele all'apertura di spirito agostiniana, poiché ' cristianizza ' Cicerone senza abbandonare le distinzioni autenticamente conformi alla lettera dell'*Oratore* » (p. 285).

In materia di aritmologia, rimanendo « fedele, a suo modo, allo spirito di Macrobio, di Giamblico e di Calcidio, cioè alla visione platonizzante d'una armonia fondata sul numero », Isidoro unisce le speculazioni di Marziano Capella, « completate all'occorrenza da altre risorse della sua erudizione personale, alle conoscenze profane e sacre che attinge all'opera di Agostino » (p. 391).

Nel campo dell'astronomia, egli non ha difficoltà a combinare « uno ' scolio sacro ' di Girolamo su Isaia e degli scoli serviani su Virgilio » (p. 799), come non esita ad allineare di seguito, « in una curiosa dossografia meteorologica », testimonianze di Virgilio, Varrone, Nigidio Figulo e — in ultimo — di Cristo, sui segni naturali che permettono di pronosticare la pioggia » (p. 800).

Tale eclettismo assume anche altrove degli atteggiamenti che non possono non sorprendere chi non si sia reso conto della mentalità da cui essi derivano.

« La definizione del mondo è già l'occasione d'una bizzarra interferenza. La prima *Epistola ai Corinti* vi serve da autorità cosmografica, mentre il ' senso mistico ' è tratto dal vecchio tema pagano delle corrispondenze *fisiche* fra i quattro elementi del mondo e i quattro umori che compongono il ' temperamento ' del corpo umano. Ciò significa prendere la Bibbia come autorità scientifica naturale, e la tradizione pagana come autorità ' mistica ' soprannaturale ». E continuando si mostrerà come « la maniera con cui Isidoro mescola le conoscenze profane ai testi sacri nello studio della pluralità dei cieli è ancora più singolare » (p. 546).

« Isidoro risente ancora, davanti all'universo celeste, un entusiasmo analogo a quello dell'uomo antico davanti alle armonie della natura che gli rivelano il ' Dio cosmico '. D'altra parte egli è incoraggiato in questo atteggiamento dal contatto diretto con la Bibbia: presenza e potenza di Dio vi si manifestano spesso, soprattutto nel Vecchio Testamento, attraverso l'ordine del mondo sensibile, i cui ritmi regolari sono un'immagine naturale dell'alleanza fra Jahvé e il suo popolo ». Anche in ciò il nostro rivela un'apertura di spirito simile a quella « dei Padri greci, che avevano voluto vedere nelle forme più pure del paganesimo una sorta di ' preparazione evangelica ' ». Il Fontaine conchiuderà queste osservazioni facendo sua l'immagine con cui il Rahner caratterizza l'atteggiamento dei Padri: Isidoro « si è servito del mondo delle idee antiche per tesserne una veste ai misteri cristiani » (pp. 569 sg.).

Ma la combinazione degli elementi delle due culture non si presenta sempre, in Isidoro, secondo il procedimento ora indicato: non mancano i casi d'un ritorno alla visione antica di aspetti già cristianizzati da autori precedenti, come quando, attingendo a Lattanzio ed Agostino degli sviluppi già presentati in senso cristiano da questi autori, egli li ripropone nel senso profano primitivo (p. 613).

Tale atteggiamento sembra influire ancora più sulla visione dei problemi morali e sugli indirizzi ascetici. Così, a proposito delle virtù cardinali, « la gerarchia degli autori biblici e pagani appare rovesciata in modo singolare » (p. 802). Così, « persino

al termine di un'orazione, la grazia di Dio prende talvolta per Isidoro il volto della ragione, quello d'un λόγος ancora più stoico che giovanneo » (p. 704). E subito dopo si osserva: « Nonostante una cultura teologica d'ispirazione soprattutto agostiniana e gregoriana, Isidoro rimane dunque, in materia di morale, più attento all'ideale del saggio stoico di quanto non si penserebbe a primo acchito. La sua psicologia morale è ancora fedele alle distinzioni millenarie della morale antica, e il clima dei suoi precetti ascetici talora non s'allontana molto dalle lettere di direzione indirizzate da Seneca a Lucilio ». La sua cultura profana « partecipa ancora direttamente alla visione morale del paganesimo tardo, tutto imbevuto dello stoicismo volgarizzato dai trattati ciceroniani » (ivi).

Qualunque siano gli atteggiamenti assunti da Isidoro di fronte a questo o a quell'aspetto della cultura, l'opera sua appare dominata da un duplice sentimento e da un duplice intento. Animato da una venerazione profonda verso i grandi autori cristiani del IV secolo e da un uguale rispetto verso gli autori profani di questo periodo, egli si propone di riportare gli uni e gli altri a contatto con gli uomini del suo tempo. Questo infatti attendeva da lui la Spagna visigotica: non solo « un pellegrinaggio alle fonti canoniche, spirituali e teologiche », ma anche « la restaurazione della cultura profana » (p. 878).

Il programma che Isidoro si sforzò di attuare fu segnato, pur nella eterogeneità degli elementi spesso non fusi tra loro in maniera obiettivamente giustificabile, da un senso di unità che tenta una sintesi dall'alto: il problema che si poneva a Isidoro non era di espurgare una cultura 'pagana' per metterla al servizio d'una scienza cristiana, e neppure di orientare questa cultura verso l'intelligenza dei soli testi sacri. Era di ricostruire, attraverso fonti diverse, l'unità d'una verità che, come quella della storia nelle riflessioni che terminano il primo libro delle *Origines,* possedeva in se stessa un valore indipendente da ogni contesto » (p. 796).

Un paragone suggestivo chiarisce il significato della sintesi isidoriana: « Il reimpiego dei testi antichi nelle *Origines* obbedisce a intenzioni altrettanto personali quanto il partito degli architetti visigotici, quand'essi reimpiegavano in una chiesa i resti architettonici o decorativi d'un edificio imperiale. Da una parte e dall'altra, si rischierebbe d'impoverire gravemente i risultati della ricerca particolareggiata delle fonti, se l'identificazione dei materiali non fosse considerata come il punto di partenza d'uno studio di sintesi. Il suo oggetto proprio è scoprire il senso e il valore degli insiemi nuovi nei quali questi materiali sono stati utilizzati, da un uomo che li ordinava personalmente a fini precisi e spesso distinti dalla loro destinazione originaria » (p. 736).

Né tale sintesi è operata in modo da annullare o snaturare uno degli elementi che la compongono (nel caso di Isidoro la vittima, ovviamente, non poteva essere che la cultura pagana). « La sua opera non è un tentativo mancato d'integrare i dati della cultura pagana in una sintesi cristiana. Essa attesta implicitamente il valore autonomo della cultura profana, indipendentemente dalla conoscenza religiosa che può appoggiarsi su di essa e coronarli » (p. 797).

Tuttavia, osserva il Fontaine, l'unità realizzata da Isidoro va intesa in un senso piuttosto esteriore: « In un tempo in cui le strutture della società e della nazione spagnola sono in piena evoluzione, l'unità della cultura isidoriana non potrebbe essere una unità interna di struttura. L'eterogeneità delle fonti giustapposte e combinate dal Sivigliano vieta di concepire una unità di questa natura... Ambigua come il suo tempo, la cultura isidoriana non può avere che un'unità d'ordine esclusivamente formale » (pp. 826 sg.).

Non a torto il Fontaine scorge in un programma così vasto, intrapreso con tanta fiducia, un senso di serenità e di ottimismo che sorprende, a primo aspetto, soprattutto se si paragona Isidoro con s. Gregorio Magno, « sgomento per le sventure dell'Italia contemporanea, animato spesso da una fede di Apocalisse che fa già di lui un rappresentante autentico dell'Alto Medio Evo », indifferente, nella sua visione « del grande dramma escatologico che si prepara », alle conoscenze profane. La ragione di tale differenza è da ricercare, pensa il Fontaine, nelle condizioni ben differenti fra la Spagna al principio del secolo VII, ove il regno visigotico s'è affermato solidamente come promessa di pace e di benessere, e l'Italia di Gregorio, nella quale il conflitto fra romanità e germanesimo non lascia ancora intravvedere una soluzione incoraggiante.

Abbiamo raccolto questa serie di osservazioni nell'intento di presentare obiettivamente, nello spazio consentito da una recensione, il significato dell'opera di Isidoro. Se in vari punti la sua figura emerge con tratti di indubbia grandezza, non sono meno reali i suoi limiti, che il Fontaine sottolinea in vari luoghi. Tale, ad esempio, l'astrattezza dei suoi procedimenti, « distaccati da ogni osservazione e da ogni calcolo », fino « a contraddire i dati dell'osservazione più elementare » (p. 509); l'ambizione, nel campo dell'astronomia, « sproporzionata ai mezzi materiali e intellettuali » dell'autore, che « non vuole solamente costituire una somma cosmografica dall'atomo alla stella », ma « tenta una sintesi temeraria fra il pragmatismo di corte vedute della scuola antica e le più alte meditazioni mistiche », attingendo a fonti disparate nella qualità e nel tempo, usando una tecnica di mosaico nelle citazioni dei testi che « non si prestava molto a mascherare le inevitabili contraddizioni delle fonti fra loro » (pp. 582 sg.), « una miopia intellettuale e una pigrizia di spirito, che non lasciano sperare nulla di buono dagli sforzi di Isidoro di Siviglia per elaborare una cultura cristiana nel prolungamento delle riflessioni di Agostino » (p. 795).

Un giudizio adeguato sul valore della ricerca del Fontaine potrebbe essere dato solamente da chi si sobbarcasse alla fatica di rifare passo per passo il lungo e difficile cammino percorso dallo studioso. Ma dà garanzia dell'attendibilità, almeno nell'insieme, dei risultati raggiunti, la bontà del metodo da lui seguito. È sua costante e lodevole preoccupazione leggere i testi con la massima attenzione, situandone le affermazioni in relazione alle loro fonti e soprattutto al contesto dell'intera opera di Isidoro (p. 789). Un aiuto importante a interpretare anche i « piccoli fatti rivelatori, la cui esegesi è spesso delicata », il Fontaine l'ha trovato in una conoscenza approfondita « degli strumenti di lavoro del Sivigliano e dei suoi metodi » (p. 789). E il

capitolo dedicato appunto ai « metodi di lavoro » di Isidoro (pp. 763-784), che ci permette di sorprendere lo scrittore nella sua attività concreta, mostra come il ricercatore sia entrato nel vivo del suo argomento. Consapevole della complessità e difficoltà del compito che pone allo studioso d'oggi la critica isidoriana (si vedano in tal proposito le lucide pagine dell'introduzione), e senza pretendere di dare « il libro definitivo » (p. 21), il Fontaine non ha risparmiato fatica; e crediamo che i risultati abbiano degnamente ripagato il lungo studio e il grande amore.

I rilievi che ci vengono in mente sono minimi e d'ordine puramente esteriore.

L'*Apologia* di Rufino è citata una volta (p. 83, n. 1) dal Migne, un'altra volta (p. 800, n. 3) nell'edizione critica del Simonetti (« Verba Seniorum », n. 6, Alba 1956). Epifanio è citato secondo il Migne (p. 664, n. 3) anziché nell'edizione critica di Holl.

A p. 712, n. 1, conveniva citare anche Minucio Felice, 19,6.

L'articolo di F. Di Capua citato a p. 819, n. 1, si trova ora (ma il Fontaine non fece a tempo a vedere questo volume) in *Scritti minori* vol. 2, pp. 226-251, Roma 1959.

La stampa è molto accurata. Abbiamo rilevato tre errori di accentuazione del greco (p. 263 ἀσαφεία, p. 750 ἀδεσποτά, p. 778 ἰσοκῶλον) e poche altre sviste (p. 10, n. 1 *primer*; p. 809 *Espana*; p. 819 *stilo*; p. 843 « Ve siècle » invece di « IVe s. », cf. la nota 2; p. 852, n. 2 *San Isidoro*; p. 888, n. 1, *Santo Isidoro*; 901 CUSTODIO è dato come cognome).

MICHELE PELLEGRINO

EUGENIO GARIN, *Studi sul Platonismo medioevale*, Firenze. F. Le Monnier, 1958, pp. VI + 224.

I saggi che Eugenio Garin ha raccolto in questo volume sono il risultato di un lavoro quasi decennale rivolto all'illustrazione di momenti e temi particolarmente fondamentali per la storia della tradizione platonica occidentale; e rappresentano un prezioso contributo critico per la conoscenza e la messa a punto di alcuni problemi storiografici la cui importanza è stata sottolineata anche recentemente dai lavori del Klibansky e dello Henle. Il fatto che questa raccolta — come dice l'A. nell'avvertenza iniziale » — *non aspira a presentare nuove sintesi, o ad insinuare interpretazioni rivoluzionarie* », ma semplicemente a « *commentare alcuni testi forse non privi di valore a offrire qualche pagina ignota non priva di significato* » non toglie infatti nulla alla validità di un'indagine che nel suo continuo risalire dalla analisi filologica ed erudita alla esatta misura del giudizio storico riesce veramente a cogliere « il definirsi delle concezioni nella concretezza delle opere ». Ché anzi proprio il metodo con cui il Garin indaga in particolari momenti la vicenda medioevale e rinascimentale delle dottrine platoniche e trae da questa « *strana storia di letture e di testi compositi, di temi molteplici e a volte contrastanti i cui nessi col Platone storico sono non di*

rado molto enigmatici » una rigorosa testimonianza dello svolgimento storico di una « tradizione » ha addirittura un significato esemplare per l'avvento di una storiografia filosofica intimamente legata ai metodi ed alle prospettive delle scienze storiche e filologiche.

Di questo atteggiamento — che del resto è comune a tutta l'attività storiografica del Garin — offre appunto un esempio particolarmente il primo capitolo dedicato al platonismo del XII secolo, e cioè ad un tema che è stato al centro di recenti vivissime discussioni storiografiche ed ha rappresentato un vero « cavallo di battaglia » per tutta una corrente di studi filosofici intesa a istituire paralleli quanto mai capziosi ed equivoci tra il « Rinascimento del XII secolo » e il Rinascimento del Quattrocento. Le pagine che il Gilson ha dedicato a questo problema nella grande *Histoire* del '44 e l'impegno con cui egli ed altri studiosi di intenzioni affini hanno cercato di dimostrare che l'umanesimo del XII secolo anticipa realmente l'umanesimo italiano ed europeo dell'età rinascimentale, non hanno del resto bisogno di essere ricordate. Nè occorre neppure rammentare al lettore italiano quale corso abbia avuto anche in Italia la favola di una rottura di questa « tradizione » rappresentata dall'aristotelismo duecentesco (il « secolo senza Roma » !), e come proprio su queste ipotesi di assai scarsa probabilità storiografica, si sia fondata addirittura una singolare speculazione ideologica volta ad accreditare il carattere esclusivamente letterario-umanistico devoto del « vero » Rinascimento. Ora l'analisi del Garin (che tocca appunto fin dall'inizio alcuni dei momenti capitali della tradizione platonica che ebbe il suo centro a Chartres) non solo taglia corto a questa idea di « *un preteso ' umanesimo ' letterario, grammaticale e retorico* », che proprio nel nome di Platone sarebbe andato « *congiunto con l'amore dei classici e delle lettere* » come « *segnacolo d'ortodosso Cristianesimo e nemico di ogni scienza della natura* »; ma mostra altresì come proprio quei maestri di Chartres platonici appassionati, lettori e commentatori fedelissimi del *Timeo,* siano in realtà « *tutti volti verso la natura, verso le scienze, verso l'indagine concreta e sperimentale* », e come, dalla medicina all'astrologia, dalla ripresa di testi e temi ermetici a dichiarati interessi magici e geomantici, la cultura di Chartres sia profondamente permeata di spirito scientifico e unisca al culto per la classicità greca e latina una conoscenza sempre più vasta della scienza araba. Non solo; ma proprio « *osservando la fortuna scientifica del ' grammatico ' Guglielmo di Conches dominante per qualche secolo in varie enciclopedie* », il Garin può addirittura concludere che « *le radici prime del sapere fisico più diffuso dal XIII secolo in poi sono spesso* platoniche » e che nel *Timeo* commentato da Calcidio, i filosofi di Chartres hanno appunto trovato la prima fonte per una rinnovata conoscenza della natura e per delineare nelle loro « cosmogonie » un primo tentativo di interpretazione e di libera indagine dei processi naturali.

La critica svolta così lucidamente dal Garin alla pretesa antitesi tra l'« umanesimo » del secolo XII e il « naturalismo » del XIII, la precisazione del significato storico delle più caratteristiche tendenze platoniche medioevali, non sono

però, naturalmente fine a sè stesse. Poichè è proprio alla luce di queste precisazioni storiografiche che debbono porre anche le premesse per « una più esatta valutazione del « platonismo » quattrocentesco nei suoi effettivi rapporti ideologici e storici con la cultura rinascimentale; rapporti che vanno appunto definiti attraverso ricerche ed analisi testuali particolarmente estese ed accurate.

Non è quindi strano che il secondo capitolo (*Un dialogo sull'immortalità dell'anima. Il « Liber Alcidi »*) sia dedicato allo studio di un testo che rappresenta un momento particolarmente caratteristico della connessione tra platonismo medioevale e platonismo umanistico o per dir meglio della tradizione di idee e motivi platonici filtrati però attraverso un complesso contesto culturale ed assorbiti in una mentalità storica profondamente diversa. Questo *Liber Alcidi,* citato dal Salutati, dal Bruni, da Domenichino di Bandino, da Tommaso Benci nel suo volgarizzamento del *Pimandro,* viene infatti analizzato dal Garin, mediante « *un'attenta considerazione di fonti e di testi paralleli* » che ne spieghi sia il significato e l'origine che la ragione della sua fortuna nei circoli intellettuali del Quattrocento. Ma se da un lato l'analisi pone in luce le evidenti parentele di questo testo con il *Somniun Scipionis* ciceroniano, con il *Commento al Timeo* di Calcidio, con il diffusissimo commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* e con posizioni neoplatoniche ed agostiniane, d'altra parte ne rivela l'origine non classica ma bensì medioevale (ed anzi — aggiunge il Garin — « *di età o ambiente piuttosto 'buio' che del mondo classico avesse l'amore e il desiderio, non ancora l'accesso* ») e ne spiega la fortuna umanistica con il suo richiamo all'ermetismo, il tono mitico della visione e le reminiscenze platoniche. In tal modo il Garin riesce appunto a individuare e a descrivere nella sua vera concretezza storica un esempio di tradizione e d'innesto di un frammento di cultura e di pensiero medioevale nel tessuto già organico della nuova cultura umanistica; e ci fornisce una prova documentaria ed « esatta » di un rapporto effettivo, certamente ben più valido e probante di tutte le possibili « parentele ideali ».

Alla cultura platonica del Rinascimento ed anzi ad un altro motivo che ha avuto pur esso larga eco nelle discussioni storiografiche di argomento rinascimentale si richiama, del resto, anche il terzo capitolo sui « Platonici bizantini e platonici italiani ». Qui prendendo lo spunto dai noti lavori di François Masai su Pletone e l'influenza storica dei platonici bizantini nella cultura italiana del Quattrocento (ma recando importanti precisazioni e integrazioni), il Garin delinea una ben precisa distinzione tra il platonismo diffuso tra il primo umanesimo « *riconducibile all'influenza del Petrarca proseguitasi attraverso Salutati* », e, poi, all'influsso del Crisolora che introdusse in Italia la conoscenza della *Repubblica,* e il platonismo che incomincia a fiorire intorno alla metà del Quattrocento (e quindi a diversi anni di distanza dal Concilio di Firenze), portando quella ondata di ermetismo e di ellenismo alla quale non è certo estranea l'opera dell'Argiropulo. Legato il primo alla concezione di un Platone « *morale e politico* » e l'altro ell'esaltazione del « *Platone divino profeta ispirato* » questi due « tempi » del platonismo rinascimentale corrispondono

dunque a due diversi momenti storici e a due culture e tendenze intellettuali notevolmente diverse. Ed è quindi probabilmente proprio nell'ambito della nascente tematica platonica ed ermetica (la quale finirà addirittura con l'assumere i caratteri di una vulgata retorica) che si può appunto collocare, se pure in forma più cauta di quanto non ritenga il Masai, l'influsso di Pletone e del culto di Mistra. La rappresentazione tradizionale del gruppo ficiniano come « *una specie di circolo iniziatico con atteggiamenti e forme di liturgia platonica* », le preghiere al Sole e le letture di Giuliano così care al Pico, sono infatti, per il Garin, altrettanti motivi per ricercare al di là di eccessive « schematizzazioni » o « modernizzazioni » dei grandi platonici quattrocenteschi, certi motivi di carattere religioso e iniziatico, certe correnti di segreta ispirazione paganeggiante ed irenistica di cui non si può certo trascurare la reale efficacia storica, in una particolare situazione intellettuale come quella del tardo Quattrocento italiano. Nè il Garin trascura di notare come da questi richiami al significato « segreto » e « mistico » del platonismo rinascimentale risulti almeno confermata una precisa verità storica: e cioè che « *la comparazione e l'antitesi tra Platone e Aristotele* » sollecitata dalle dispute dei Greci « *fu tutt'altro che una disputa bizantina* » e che « *se l'astuzia della ragione ne fece, per tanta parte, l'origine di una messa a punto storica di grandissimo rilievo* » essa significò anche « *la lotta fra tradizione e rinnovamento, fra una dogmatica sclerotizzata e un'esigenza aperta* ».

È quindi alla luce di questa conclusione che vanno esaminate anche le ultime pagine di questo volume dedicate ad illustrare (sulla scorta delle note probabilmente ficiniane alla *Orazione* di Giuliano al Sole contenuta nel Ms. Riccardiano greco 79), l'origine e il carattere della tematica « solare » così caratteristica, del resto, di certi testi ficiniani e pichiani. Gli accostamenti già tentati dal Birkenmajer tra una certa tematica solare del Ficino e talune frasi del *De revolutionibus orbium coelestium* del copernico trovano in queste pagine una suggestiva conferma.. Ed anche la convergenza indicata dal Cassirer tra la concezione matematica e intuizione etico-estetica ugualmente presenti nelle parole copernicane acquista subito un significato molto più compunto e più illuminato quando la si consideri nel quadro di una tradizione che ha larghissime radici nella cultura italiana dell'ultimo Quattrocento e il cui testo forse più caratteristico è l'*Inno al Sole* del Marullo, espressione tipica di « *quella teologia* [*solare*] *che i nuovi filosofi andavano delineando in una curiosa contaminazione di naturalismo presocratico e di misticismo neo platonico* ».

Con questa considerazione che chiude si può dire questo rigoroso « excursus » storico nella storia del platonismo medioevale e rinascimentale, l'analisi del Garin tocca un problema di eccezionale valore storico che ci auguriamo di veder affrontato in un altra serie di ricerche sugli sviluppi della stessa tematica platonica nell'ambito della nuova concezione copernicana e di correnti di pensiero religioso e metafisico che continuarono in pieno Seicento la linea del platonismo eremetizzante, teologico ed « estetico ». Ma anche nei limiti definiti di questi saggi risulta del tutto giustificata la giusta esigenza di uno studio dei « *volti molteplici con cui*

Platone si venne presentando nel tempo » e come solo « *attraverso una minuta ricerca di testi, di allusioni, di nessi precisi, di contrasti aperti* » sia possibile sostituire a certi inconsistenti « idoli » storiografici un'indagine storica veramente sicura e probante.

CESARE VASOLI

M. MARULI *Davidiadis libri XIV*, e codice Taurinensi in lucem protulit Miroslavus Marcovich, Merida (Venezuela), 1957, pp. XXXIV-270, e 20 tav.

Nella seconda metà del sec. XV e durante i primi decenni del secolo successivo la Dalmazia è teatro di un'interessante e rapida metamorfosi culturale, su cui agiscono molteplici fattori di carattere storico, etnico e politico. L'umanesimo — grazie ai continui e proficui contatti tra i centri della costa e le città della penisola — si rivela in una improvvisa e intensa fioritura di uomini e di opere. Il dominio della Serenissima — che sin dagli inizi del secolo si estende su quasi tutta la fascia costiera (indipendente è soltanto la minuscola repubblica di Ragusa) — agevola passaggi e contatti. Cancellieri, prelati, uomini politici e maestri di scuola arrivano in Dalmazia in numero sempre più largo. Zara, Spalato, Sebenico, ecc. accolgono, per brevi soggiorni o per stabili dimore, Ciriaco d'Ancona, Giovanni Conversino da Ravenna, Lorenzo Regini di Feltre, Zaccaria Trevisan, patrizio veneziano, Tideo Acciarini, Bartolomeo Merula, il triestino Raffaele Zovenzoni, ecc. Umanisti dalmati attraversano il mare e frequentano con profitto Università e importanti centri culturali della penisola, stringendo rapporti cogli uomini di lettere più in vista. Elio Lampridio Cerva di Ragusa studia a Ferrara e a Roma, alla scuola di Pomponio Leto, i Cippico e i sebenzani Giorgio Sisgoreo e Antonio Venanzio frequentano l'Università di Padova, che è il centro di attrazione e il grande vivaio dell'umanesimo dalmata.

A questa rigogliosa fioritura umanistica — che si estende nei campi più vari, dall'epigrafia alla storiografia, dall'oratoria alla poesia, e andrebbe, come ha osservato di recente il Cronia (*Aspetti caratteristici dell'Umanesimo in Dalmazia*, in « Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di scienze morali e lettere », CXIII (1955), pp. 43-70), ulteriormente approfondita e studiata — non rimane estranea o indifferente la popolazione slava, che da secoli convive pacificamente con gli italiani della costa, parte indigeni, parte immigrati di recente. Gli slavi, pur rappresentando nelle città della Dalmazia lo strato sociale meno evoluto e colto, traggono notevoli benefizi dal clima spirituale che l'Umanesimo ha instaurato in Dalmazia. Nel nome di una concezione cosmopolitica, che è peculiare alla ideologia della Rinascenza, uniti di fronte al sempre crescente e minaccioso pericolo della invasione turca, italiani e slavi di Dalmazia trovano nella universalità della cultura umanistica un felice punto d'incontro. La storiografia del tempo è interprete fedele dell'esigenza, largamente sentita, di dare al panorama regionale confini più ampi, tenendo conto di forme di cultura più antiche e diverse. L'età dell'Umanesimo in Dalmazia coincide —

e non è un caso! — cogli inizi di una letteratura nazionale serbo-croata. Si passa — e il trapasso è improvviso e brillante — da esperienze frammentarie di poesia sacra e popolare a forme di poesia culta in lingua nazionale, ove è evidente l'influsso italiano perfino — come ha osservato acutamente il Deanović (*Les influences italiennes sur la littérature yougoslave,* in « Revue de littérature comparée », XIV (1934), p. 38 — nell'analogo interessamento che la Dalmazia nutre per la produzione in volgare, con la conseguente rivalutazione, su un piano letterario, di forme d'arte sinora neglette. La nuova letteratura in lingua serbo-croata s'ispira, oltre che all'abbondante produzione neolatina, alla poesia volgare italiana, soprattutto al Petrarca e ai petrarchisti, che arrivano alle sponde dalmate per le stesse vie e gli stessi canali, lungo i quali è giunta la grande cultura umanistica.

Tipico portavoce di questa situazione culturale è l'umanista spalatino Marco Marulo (Marko Marulič), vissuto dal 1450 al 1524. Il Marulo — che non bisognerà confondere, come talvolta pur si è fatto, col poeta costantinopolitano Michele Marullo Tarcaniota, che visse per qualche tempo, ancor fanciullo, a Ragusa, sbandito dalla sua patria (cfr. l'alcaica 'De laudibus Rhacusae', in MICHAELIS MARULLI *Carmina,* ed. A. Perosa, Zurigo, 1951, pp. 89 sgg.) — è autore di numerose opere in latino, sia in prosa che in poesia, ma figura, nello stesso tempo, come il primo uomo di lettere croato che abbia atteso ad una produzione poetica in lingua nazionale. I suoi interessi culturali e artistici sono quasi esclusivamente di carattere etico-religioso. Studioso della Bibbia, dei Padri e dei teologi — non meno che degli antichi — compila, a scopo di edificazione, alcuni ponderosi zibaldoni in prosa latina, quali il 'De institutione bene beateque vivendi' e l'' Evangelistarium', stampati per la prima volta a Venezia, rispettivamente nel 1506 e nel 1516. Queste opere ebbero una fortuna enorme sia in campo protestante che nelle scuole cattoliche della Controriforma fino agli inizi del '600. Il 'De institutione' — per cui il Marulo si guadagnò il nome di Valerio Massimo cristiano — fu ristampato, fino al principio del sec. XVII, dodici volte nel testo latino originale, undici volte nella traduzione italiana di Remigio Nannini, cinque volte in quella tedesca del Baumgarter, una volta in versione portoghese e francese (cfr. G. PRAGA, *Di un'edizione svizzera del 1513 di Marco Marulo,* in « Archivio storico per la Dalmazia », XXV (1938), pp. 212-21). Nella poesia gli interessi religiosi del Marulo prendono forma nell'ispirazione lirica di alcuni carmi ed inni latini (quali il 'Carmen Domini nostri Iesu Christi pendentis in cruce' o l' 'Hymnus ad Deum', raccolti e pubblicati insieme ad altri di carattere profano dallo Srepel, *Maruliceve latinske pjesme,* in « Gradja za povjest književnosti hrvatske » dell'Accademia Iugoslava, II (1899), pp. 13-42), oppure nell'andatura epica di alcuni vasti poemi di contenuto biblico, sia in lingua latina, come la 'Davidias' — di cui ora parleremo —, sia in lingua croata, come la 'Giuditta' — composta nel 1501 e stampata a Venezia nel 1521 — e l'inedita 'Storia di Susanna', scritte ambedue in dodecasillabi a rime baciate. In questa poesia religiosa, d'intonazione epico-lirica, il Marulo trasferisce le sue esperienze di umanista, lettore di poesia classica e neolatina, di intelligente riesumatore delle forme della poesia religiosa popolare croata e di cultore e sicuro conoscitore della

letteratura volgare italiana — basterà ricordare ch'egli ha tradotto in distici elegiaci la canzone 'Vergine bella' del Petrarca (cfr. F. LO PARCO, *La Canzone della Vergine di Francesco Petrarca dalla secolare ammirazione al singolare omaggio di Marco Marulo, umanista dalmata del sec. XVI*, in « Archivio storico per la Dalmazia », XI (1931), pp. 107-125, 173-189) e in esametri il primo canto della Divina Commedia (cfr. C. DIONISOTTI, *Marco Marulo traduttore di Dante*, in « Miscellanea di scritti di bibliografia ed erudizione in memoria di Luigi Ferrari », Firenze, 1952, pp. 233-42). Il Marulo umanista si inserisce nell'alveo di una tradizione umanistica biblico-cristiana, che risale al Vegio e allo Spagnuoli; il Marulo, poeta croato, riprende, trasferendoli su un piano letterario, fermenti di una antica cultura religiosa popolare. Alle soglie del nuovo secolo, man mano che gli antichi ideali e temi della civiltà e della poesia umanistica entrano in crisi, l'interesse per la poesia religiosa si fa sempre più insistente, nell'ambito dell'area umanistica. Agli inizi del '500 vede la luce, per le cure di Aldo Manuzio, l'ampia silloge in due volumi di antichi poeti cristiani (*Poetae Christiani veteres*, Venezia, 1501-2), che è un sintomo assai significativo di queste tendenze, ed avrà poi notevole diffusione e successo nella scuola e tra gli uomini di lettere. Le grandi figure della mitologia biblica e cristiana attraggono l'attenzione degli umanisti. Nelle frequenti, nitide oleografie di ispirazione virgiliana — che preannunziano il 'De partu Virginis' del Sannazzaro e la Cristiade del Vida — i personaggi biblici, il Cristo, la Vergine e i Santi assumono statura eroica, collocandosi, nel regno della poesia, a fianco delle grandi figure mitiche dell'antichità pagana.

La 'Davidias' del Marulo — rimasta finora inedita e quasi sconosciuta agli studiosi dell'umanesimo dalmata — appartiene a tale tipo di poesia. È merito del prof. Miroslav Marcovich, dell'Università di Merida (Venezuela), l'aver riesumato l'ampio poema del Marulo, e l'averne curato una esemplare edizione critica. Il Marcovich per primo si è assunto il non lieve compito di trascrivere dall'unico codice della 'Davidias' di cui si ha conoscenza — il ms. G. VI. 40 della Biblioteca Nazionale di Torino — i 6765 esametri latini, di cui sono costituiti i 14 libri del poema. Il codice — un cartaceo degli inizi del sec. XVI — è autografo e presenta nei margini e tra le righe correzioni, aggiunte e soppressioni di mano dell'autore. Oltre alla 'Davidias', che è dedicata al card. Domenico Grimani, il Marulo vi ha trascritto un suo commento allegorico al poema ('Tropologica Davidiadis expositio') — pubblicato dal Marcovich in appendice (pp. 195-210) — e la versione in latino del primo canto dell'Inferno di Dante, di cui ha dato il testo, come si è detto, il nostro Dionisotti. Il ms. ha sofferto per l'incendio che ha colpito nel 1904 la Nazionale di Torino. In vari fogli — come si rileva dalle numerose fotografie, che il Marcovich ha intercalato al testo — l'umidità ha invaso lo scritto, rendendone problematica la lettura. Il Marcovich in tutti questi casi ha saputo destreggiarsi con notevole perizia, rivelando un occhio esercitato alle insidie che la decifrazione di un testo guasto presenta.

Il Marulo narra, con ricchezza di particolari e con una cura del dettaglio, che a lungo andare si rivela artifiziosa e stucchevole, la vita avventurosa del grande re d'Israele, seguendo da vicino i luoghi del Vecchio Testamento che ne trattano, e in

modo particolare i libri da *Regn.* I, 15 a *Regn.* III, 2, 11. Il Marcovich ha raccolto, molto opportunamente, in una tavola che fa parte degli Indici le concordanze tra il testo della Bibbia e gli analoghi passi della 'Davidias'. I confronti che il lettore è in grado di istituire, caso per caso, sono molto interessanti. Da un punto di vista generale si rileva che il Marulo, scostandosi, com'era prevedibile, dalla raffigurazione biblica, sottopone trama e figure a un significativo processo di rammodernamento. Il protagonista diventa nel poema del Marulo un eroico campione di virtù cristiane, che nella azione cerca di adeguarsi a quegli ideali di vita cristiana, cui il Marulo, come sappiamo, era sinceramente devoto. Da un punto di vista stilistico e strutturale è interessante notare come — in stretto rapporto con tale impostazione ideologica — la scarna ed efficace narrazione della Vulgata subisca — per influsso dell'epos classico e della tradizione retorica — un processo di adattamento a quei principi di stile e di composizione, che la poetica del neoclassicismo umanistico aveva consacrato da un pezzo. Caratteri e situazioni, che nella fonte obbedivano alle leggi di una tecnica espressiva legata a forme concettuali e sensitive tipicamente primitive, sono presentati dal Marulo in un contesto, che non ha più nulla a che vedere colla sobria efficace documentazione testamentaria. Il preziosismo barocco della narrazione epica — che si rivela soprattutto nell'affollata congerie dei particolari e nella malcelata ricerca di effetto — dilata e sommerge, nell'uniformità tonale del dettato, la scabra e incisiva rappresentazione della fonte. Si confrontino — tanto per citare un esempio — le due versioni di un episodio famoso, la lotta di David col gigante Golia. Ai pochi versetti della Bibbia — che rievocano con semplicità e rapidità di tratto le figure leggendarie dei due antagonisti e i momenti salienti dell'impari conflitto (*Regn.* I, 17, 4-7. 40. 42-43. 49. 51) — il Marulo contrappone il peso di più di 150 versi del suo poema (I, 325-498). Il semplice pastorello della Bibbia si è trasformato, tra le sue mani, in un eroe dell'epos omerico-virgiliano. La narrazione procede con lentezza, ed è tramezzata da ampie digressioni oratorie. Nel poema del Marulo è data una parte preponderante all'oratoria a scapito della narrazione. Dall' 'Index rhetoricus' compilato dal Marcovich (pp. 227-35) risulta che un buon terzo del poema è costituito da orazioni, che i principali personaggi della 'Davidias' — soprattutto David, Saul, Samuele, ecc. — pronunciano con un'abbondanza, che va a tutto detrimento dell'efficacia descrittiva. David colla sua vittoria su Golia è chiamato a dare pratica dimostrazione dell'inanità della superbia umana, e del trionfo dell'innocenza sulla forza bruta. Il tono sentenzioso, che rivela gli intenti etico-didattici della Musa maruliana, è costante nella 'Davidias', come appare dall'utile 'Index didacticus', di cui il Marcovich ha fornito la sua edizione (pp. 241-43).

Della 'Davidias' è giunto a noi, in un codice che or si trova nella Biblioteca del Museo di Spalato, un lungo frammento adespoto in una redazione affatto diversa da quella definitiva del codice torinese. Il Marcovich non ne parla, ma lo srepel (*Prvo pjevane Davideide,* in « Gradja za povjest kńiževnosti hrvatske » dell'Accademia Iugoslava, IV (1905), pp. 186-215), che ha pubblicato i 1088 esametri latini, non esita ad attribuire il frammento al grande poeta spalatino. Questa redazione abbraccia la

materia attualmente raccolta nei primi due libri e nei primi 74 versi del terzo libro della 'Davidias'. Il poeta ha dato però alla narrazione un'andatura completamente diversa, ponendo in evidenza temi e motivi che poi saranno o trascurati o posti in ombra. Nell'opera giovanile sono infatti manifesti: un compiacimento più insistente per vaste scenografie mitologiche (il regno di Lucifero, l'Invidia e le Furie, e l'Empireo con la corte degli angeli e dei beati) e per ampi 'excursus' di carattere descrittivo (il villaggio sacerdotale di Rama, fondato da Samuele); una più accentuata indulgenza per le strutture della tradizione epico-lirica (le ampie invocazioni polemiche a Cristo e alla Musa) e per motivi elegiaco-sentimentali (il canto di David, che placa il cuore turbato di Saul, e l'amore disperato di Michol per lo sposo inseguito dalle guardie del padre), ecc. La seconda redazione della 'Davidias' rivela strutture più rigorose e un maggiore controllo da parte del poeta sulla vasta materia, ch'egli ha per le mani; ma il tessuto primitivo, pur nella sua provvisorietà, ostenta più freschi e vivaci colori. In ogni modo, sarebbe stato utile, per i proficui confronti che se ne poteva trarre, che il Marcovich avesse fatto seguire al testo definitivo del codice torinese il frammento spalatino, che non è agevole avere sottomano, essendo apparso in atti accademici di scarsa diffusione.

Il volume del Marcovich si chiude con una 'Vita Marci Maruli Spalatensis' (pp. 267-70), che è opera dell'umanista spalatino coevo Francesco Natale (Božičević), di cui lo stesso Marcovich ha curato di recente un'edizione critica delle poesie latine, apparsa tra le pubblicazioni dell'' Academia Scientiarum Serbica' (FRANCISCI NATALIS *Carmina,* Beograd, 1958).

ALESSANDRO PEROSA

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

STORIA ANTICA

L. PARETI, *Omero e la realtà storica*, Milano, Garzanti, 1959, pp. 112 con 31 illustrazioni e 3 cartine geografiche, L. 350. - (Serie « Saper tutto »).

Di anno in anno la già vasta bibliografia sul problema omerico s'accresce di contributi più o meno importanti e originali. Vi si aggiunge ora questo piccolo libro, la cui lettura si raccomanda non solo agli studiosi del mondo classico, ma a tutte le persone colte. Scritti non da un filologo, ma da uno dei maggiori storici dell'antichità che l'Italia abbia avuto in questo secolo, gli otto capitoli del volumetto rivelano subito, pur nella semplicità dell'esposizione, la ricchezza e la sicurezza dell'indagine, accompagnate da idee nuove e dimostrazioni sagaci. Nel cap. I l'A. ritiene che l'Iliade sia stata preceduta da un poema in dialetto eolico, successivamente ampliato « a raffigurare una guerra, irreale, di tutti i Greci contro gran parte dei barbari » (p. 10), e che l'Odissea abbia avuto modelli in canti epici riguardanti altri eroi, le vicende di Penelope e dei Proci, le spedizioni argonautiche. Nel cap. II egli distingue gli eroi nei due gruppi delle divinità decadute e degli uomini superiori e, dichiarandola superata dalla moderna « scoperta » della scrittura micenea, respinge l'opinione di una trasmissione mnemonica dell'epica di aedo in aedo. I due poemi non sarebbero stati scritti di getto né risulterebbero da suture di canti diversi per origine e per età, bensì sarebbero frutto di una stesura sostanzialmente unitaria, dovuta a successive generazioni di aedi, che avrebbero rielaborato e completato, ciascuno a suo modo, la materia dei medesimi canti. Su questa via l'A. procede nel cap. III, dove esamina la struttura dei due poemi, attribuendo il nucleo più antico dell'Iliade, « la parte più altamente artistica, e potentemente concepita » (p. 38), al primo degli Omeridi, si chiamasse o no Omero (cfr. M. DURANTE, *Il nome di Omero*, in « Rend. Acc. Linc. », s. VIII, XII, 1957, pp. 94-111), e trovando nell'Odissea tre fasi successive di composizione: le peregrinazioni di Ulisse, la vendetta sui Proci, le avventure di Telemaco. Notevole a me sembra il cap. IV, dove, rilevate certe incongruenze nelle descrizioni del campo di battaglia, l'A. pensa che gli aedi, nelle varie redazioni dei canti iliadici, abbiano gradualmente ampliato la topografia, per farla corrispondere a una guerra di cui via via accrescevano le proporzioni, sino a trasformarla nello scontro fra la lega degli Achei e la lega dei popoli anatolici. L'esagerazione degli aedi risulta dal fatto che né Agamennone né Priamo godevano di supremazia giuridica sugli altri capi; se nelle parti più antiche del poema essi sono soltanto « primi inter pares », nelle più recenti il potere regio (e così quello divino) appare in decadenza, mentre nell'Odissea acquistano importanza l'oligarchia e i ceti inferiori. Nel cap. V sono esaminate le notizie storiche e geografiche fornite dai poemi omerici,

le quali sembrano corrispondere bene a quelle di altre tradizioni e ai dati archeologici. Il cap. VI è dedicato alla figura di Ulisse, antichissima divinità pregreca adottata dai Greci, le cui avventure i primi aedi avrebbero collocate nel Ponto Eusino e nella Palude Mareotide. Solo la diffusione del suo culto sulle coste e nelle isole dell'Ionio avrebbero indotto coloni e aedi posteriori a trasferire colà anche il regno di un Ulisse decaduto a eroe. Questo fenomeno va inquadrato nell'allargarsi progressivo delle conoscenze geografiche dei Greci, per cui « non pochi termini e concetti, che implicavano una nota di orientalità o di occidentalità, di meridionalità o di settentrionalità, andarono via via assumendo localizzazioni sempre più lontane » (p. 76), il che provocò non di rado comprensibili confusioni, p. es. nel concetto di Oceano. Un ampliamento di questo capitolo può considerarsi il VII, in cui l'A. ricerca la Fenicia omerica sulla costa egeo-anatolica, prima che nella terra di Canaan, e fa brevi, ma efficaci osservazioni su singoli aspetti della vita culturale e materiale, concludendo che gli aedi avevano davanti agli occhi non tanto il mondo miceneo, quanto quello dei secoli IX-VIII a.C. L'ultimo capitolo raccoglie i risultati, alcuni dei quali concernono argomenti di particolare importanza, come il « ritorno degli Eraclidi », la cosiddetta « migrazione dorica », l'erronea identificazione degli Achei peloponnesiaci con pre-Dori, l'egemonia di Lacedemone, l'esistenza di un dio Minia in Orcomeno di Beozia, l'interpretazione di Pelasgi (Pelagoni) come « abitanti della pianura », la fittizia talassocrazia fenicia. Risultato ultimo e massimo è l'affermazione della necessità di concepire « l'unità dei poemi omerici in forma dinamica, e non statica » (p. 104).

FRANCO SARTORI

FILOSOFIA ANTICA

G. GIANNANTONI, *I cirenaici*; raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 520, L. 6000.

Nonostante il sottotitolo, che mette in primo piano la raccolta delle fonti antiche, tra la parte filosofica e la parte filologica è di gran lunga superiore la prima. L'A. in essa ha studiato, largamente e con profonda conoscenza della letteratura sull'argomento, Aristippo e la sua scuola, dando naturalmente una notevole prevalenza alla figura e alle dottrine del primo, proprio perché qui è il problema chiave: risolto questo, o almeno impostato in una determinata maniera, tutta la restante problematica si chiarisce. Il G. ha studiato la vita, la formazione, le opere di Aristippo, cercando di far luce nella scarsità delle testimonianze antiche, esaminandone l'attendibilità, ricorrendo alla dottrina di chi lo ha preceduto. Qui, come nella seconda parte dello studio introduttivo, ha dimostrato una significativa indipendenza di giudizio e quasi sempre ha visto bene, sia risolvendo questioni, sia avanzando ipotesi. Ma la parte più viva dello studio è quella che riguarda le dottrine d'Aristippo: un capitolo esamina il corpo delle testimonianze tramandateci esplicitamente dagli antichi, l'altro i passi platonici in cui la critica moderna ha creduto di ravvisare riferimenti ad Aristippo. Quest'ultimo capitolo è il più rilevante per la chiarezza con cui il G. tiene le fila delle questioni e delle discussioni e per l'autorità con cui elimina la possibilità dei riferimenti platonici: pur avendo antagonisti di gran classe, l'A. convince della bontà della sua dimostrazione e apre così il cammino a queste ricerche su una nuova via. Meno felice è il capitolo pre-

cedente: il G., sicuro conoscitore della filosofia fino ad Aristotele (specialmente per quel che riguarda il pensiero attico), mostra minore esperienza della filosofia postaristotelica, di quella cioè attraverso cui è passata tutta la documentazione che abbiamo. Così il problema del 'fine' e quello del piacere restano trattati superficialmente, perchè compaiono più d'una volta errori di visuale e d'interpretazione che indeboliscono le doti positive che l'A. mostra d'avere altrove. In questo campo una migliore conoscenza della terminologia epicurea e stoica e delle questioni che inevitabilmente vi si connettono avrebbe dato risultati più concreti, proprio perchè avrebbe permesso di scendere in profondità; e così si dica d'un esame più filosofico e più filologico del ricco materiale di chrie e di apoftegmi, che ci sono restati sotto il nome di Aristippo. Ma certi limiti del lavoro del G. sono dovuti a difetto di tecnica filologica: la sua raccolta di testi è sì utile perchè presenta un panorama completo di tutto il materiale che ci resta, ma non fa procedere d'un passo tutti gli altri problemi che a un'edizione critica sono connessi; anzi l'apparato stesso è caotico e talvolta incomprensibile. Il testo dato qui è quello dell'edizione più recente d'ogni autore, senza alcun contributo critico, che invece sarebbe stato prezioso, dato che chi s'accingeva a questa edizione poteva portarvi un'esperienza e una mentalità filosofica. Della traduzione che accompagna, a fronte, tutti i testi, troppo spesso non ci si può servire o per imprecisione o per fraintendimento proprio in passi filosofici, cioè in quelli che nella raccolta risvegliano il maggiore interesse. Pure tutto il lavoro del G. è assai più positivo, che negativo: l'importanza dello studio introduttivo non può essere disconosciuta, anche se dà adito a molte discussioni: anzi questo è il segno primo della sua vitalità; e se tanti sono i difetti della seconda parte, non va dimenticata l'importanza di ripresentare agli studiosi del pensiero e della letteratura antica tutti questi testi riuniti: già questo susciterà negli uni e negli altri nuovi interessi. Sopra tutto l'aver posto mano a una ricerca di tanta mole è segno di coraggio, che non va sottovalutato; e le doti di chiarezza e penetrazione che l'A. ha dimostrato nello studio, accompagnandole con una larga e sicura conoscenza diretta del materiale attinente, è segno ragguardevole della serietà e dell'impegno di studioso, che devono essere pregiati quanto meritano.

ALBERTO GRILLI

TRADUZIONI

CICERONE, *Dei doveri*, a cura di DARIO ARFELLI, Zanichelli, Bologna, 1958, pp. xix, 387.

CICERONE, *Della vecchiezza; Dell'amicizia*, a cura di DARIO ARFELLI, Zanichelli, Bologna, 1958, pp. XIX, 231.

Queste traduzioni di Dario Arfelli ci sembrano fra le più riuscite del *corpus* zanichelliano, non sempre felice: precise senza stento, agili senza arbitrio, moderne e classiche insieme nella loro sciolta, misurata eleganza. Belle anche le introduzioni, nonostante qualche vena di carduccianesimo, sia quella, generale, sugli ultimi anni di Cicerone, sia quelle particolari alle tre opere tradotte: vive e commosse soprattutto le pagine sul *Cato Maior*, elogio della vecchiezza che è, in realtà, un elogio della vita « guardata nel suo continuo operoso fluire ». L'introduzione al *Laelius* poteva forse dedicare più spazio al senso romano, morale e politico, dell'*amicitia*, che fa da sfondo

all'operetta ciceroniana. L'attualità del *De officiis,* certo assai problematica, è vista dell'A. nella « enorme somma di vita », di esperienze umane, che trascende il suo valore teoretico e parenetico. Peccato che la mancanza dei paragrafi renda difficili i riscontri: ma questo è appunto che va all'editore, non all'autore.

ALFONSO TRAINA

FILOLOGIA UMANISTICA

ANDREAE FRICII MORDREVII, Opuscula annis 1560-1562 conscripta, edidit Casimirus Kumaniecki, Panstwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1958, pp. 340.

Proseguendo nella sua edizione delle opere di Andrea Fricio Mordrevio, di cui abbiamo dato notizia nel n. 1 del 1958, Casimiro Kumaniecki pubblica ora un quarto volume dedicato agli Opuscula annis 1560-1562 conscripta. Di questi opuscoli il primo (pubblicato secondo l'ed. di Basilea del 1562) è di schietto contenuto teologico e nel suo stesso *De mediatore libri tres* indica un preciso riferimento alla controversia sul « Cristo mediatore » sollevata da Francesco Stancaro nel sinodo della Chiesa riformata polacca tenuto a Wlodislavia dal 26 al 29 giugno del 1559; inoltre il secondo (*Libri tres, quorum primus est De peccato originis, secundus De libero hominis arbitrio, tertius De providentia et praedestinatione Dei aeterna*) pubblicato anch'esso secondo la stessa edizione è una serrata discussione intorno ai temi che erano al centro delle controversie riformate. Carattere diverso hanno invece gli altri due scritti che compongono la raccolta; ché tanto il primo (*Narratio simplex rei novae et eiusdem pessimi exempli; simul et querela de iniuriis et expostulatio cum Stanislao Orichovo Roxolano*), pubblicato sempre secondo l'ed. di Basilea del '62, ma con l'apparato delle varianti dell'ed. del '61 (Pinczoviae, in officina Danieli, Anno 1561), quanto il secondo (*Orichovius sive depulsus calumniarum Stanislai Orichovij Roxolani*) pubblicato secondo l'ed. polacca del 1562, sono scritti polemici contro Stanislao Orichovio, già amico del Fricio, che l'aveva accusato di eresia.

L'edizione che è condotta con lo stesso metodo e lo stesso rigore dei volumi precedenti, contribuisce notevolmente a chiarire la posizione teologica del Mordrewskji e la sua attività in un momento così decisivo per la storia della Riforma polacca.

CESARE VASOLI

STORIA DELLA CRITICA

A. E. BRECCIA, *Uomini e libri,* Pisa, Nistri-Lischi, 1959, in 8°, pp. 361, L. 1500.

È questo un volume che si legge quasi d'un fiato, per interesse scientifico e forse più per calore di sentimenti. Non è una raccolta di saggi storiografici, che pur ci saremmo potuti aspettare da uno studioso di lunga e intensa esperienza qual è il Breccia. È qualcosa di più, perché la storiografia del mondo antico è, per così dire, soltanto lo sfondo sul quale egli presenta, nitide e umane, alcune figure di studiosi del secolo scorso e del nostro, spesso ristampando commemorazioni da lui stesso tenute. Dei recenti parla con l'immediatezza di chi li conobbe personalmente, nei loro pregi e talvolta nelle loro debolezze; dei lontani nel tempo, e perciò da lui non direttamente conosciuti, con la visione serena dei documenti, non di rado inediti, da essi lasciati. Non mancano mesti ricordi di persone meno note al grande pubblico, ma non meno care al cuore del Breccia;

e vorrei dire che proprio in queste rievocazioni la sua parola, sempre composta e pur vivace, vibra di più intensa e contenuta commozione. Non è un libro che si lasci riassumere. Ma chi, al di là degli scritti eruditi, desideri accostarsi ai loro autori e apprendere le vicende, spesso tormentose, e le difficoltà, non di rado aspre, che essi incontrarono nella vita, non ha che da leggere questo volume, dove rivivono egittologi come Rosellini, Leemans, Maspero, Schiapparelli, Botti, Nourrisson, storici come Lesquier, Beloch, Pais, W. Otto, papirologi come Lumbroso e Vitelli, archeologi come Schreiber, Pagenstecher, L. Curtius: ciascuno con i tratti più caratteristici della sua personalità e con le sue opere principali. Dei 31 saggi, dei quali alcuni erano già editi e due sono scritti in armonioso francese, sono da segnalare in modo particolare: la rievocazione di G. Maspero, i vari contributi allo studio della vita e dell'opera scientifica e didattica di I. Rosellini, le pagine dedicate a G. Vitelli, le considerazioni sui metodi storiografici di C. G. Beloch, di E. Pais e di W. Otto, e l'amplissima recensione all'ormai celebre volume *Deutsche und antike Welt* di L. Curtius, per tanti aspetti interessante, specialmente per le dirette esperienze del mondo culturale e politico italiano del nostro secolo e per i riflessi sulla vita dell'Istituto Archeologico Germanico di Roma, di cui il Curtius fu per molti anni attivo e intelligente direttore.

FRANCO SARTORI

CRONACHE

CONCORSO INTERNAZIONALE DI PROSA LATINA

Sotto gli auspici del Ministero della Pubblica Istruzione e del Comune di Roma, l'Istituto di Studi Romani ha bandito l'annuale Concorso internazionale di prosa latina — undecimo della serie — noto col nome di *Certamen Capitolinum*.

Il premio conferito al vincitore — che ha il nome di « Praemium Vrbis » — consisterà in una riproduzione in argento della Lupa Capitolina (offerta dal Comune di Roma) poggiante su una base la quale recherà il nome del vincitore e la data della gara, nonché nella somma di L. 200.000 offerta dal Ministero della Pubblica Istruzione.

Al secondo classificato sarà offerta una medaglia d'argento (parimenti donata dal Comune di Roma) recante nel recto l'immagine del Campidoglio e nel verso il nome del vincitore e la data della gara, nonché la somma di L. 100.000 offerta dal Ministero della Pubblica Istruzione.

Sarà attribuita « Onorevole Menzione » agli altri lavori che ne siano reputati degni.

Le composizioni partecipanti al Concorso dovranno constare di almeno 1.500 parole scritte in dattilografia oppure stampate. È lasciata ampia libertà di scelta sul genere e sul tema della composizione. Le composizioni dovranno essere *inedite e non premiate in altre gare*. Sono escluse le composizioni di indole scolastica e le traduzioni.

Ogni composizione concorrente dovrà essere inviata all'*Istituto di Studi Romani - Ufficio Latino - Piazza dei Cavalieri di Malta 2, Roma,* in cinque copie, tutte chiaramente leggibili, in plico raccomandato, entro il 31 gennaio 1960. Le composizioni saranno anonime. Il nome dell'autore non dovrà figurare neanche all'esterno del plico, quale mittente. Ogni composizione sarà contrassegnata da un motto, il quale sarà ripetuto su una busta chiusa, contenente una scheda che rechi l'indicazione del nome e del recapito dell'autore.